

گرامی می‌داریم ۱۶ آذر، روز دانشجو

تفرقه و بی‌سازمانی و خلاء نظری دموکراتیک، مشکل محوری جنبش دانشجویی ایران

۶۷ سال پیش در روز دوشنبه ۱۶ آذر ماه سال ۱۳۳۲ با «حمله نیروهای لشکر ۲ زرهی ارتش رژیم توتالیتار و کودتائی پهلوی» به دانشکده فنی دانشگاه تهران و شهادت سه دانشجوی دانشجو دانشکده فنی به نام‌های احمد قندچی و مصطفی بزرگ‌نیا و مهدی شریعت رضوی باعث گردید تا:

اولاً در طول ۶۷ سال گذشته «روز ۱۶ آذر» هر سال به عنوان «روز دانشجو» و یا «روز نماد جنبش دانشجویی ایران» مطرح بشود.

ثانیاً با عنایت به اینکه سال ۳۲ سال کودتای (امپریالیسم خارجی و دربار پهلوی و ارتجاع مذهبی داخلی) بر علیه تنها دولت دموکراتیک تاریخ ایران بوده است و ۱۶ آذر ماه ۳۲ در کمتر از چهار ماه پسا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ اتفاق افتاده است و از آنجائیکه در طول مدت کمتر از چهار ماه پسا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ (بر علیه دولت دموکراتیک دکتر محمد مصدق) در فضای مزارآباد بی‌تیش و رکودزده و خمودزده ایران که مشتهای آسمان کوب قوی دائماً در حال رسوا شدن بودند، با

بازگشائی دانشگاه در سال ۳۲ از آنجائیکه رژیم کودتائی پهلوی جهت قدرت نمائی، با دادگاه فرمایشی موسسان جبهه ملی یعنی دکتر محمد مصدق و دکتر علی شایگان و مهندس احمد رضوی تلاش می‌کرد

۱۱

ضمن پوزش و سپاس‌گزاری، به اطلاع می‌رسانیم که به علت مشکلات فنی ایجاد شده، اعلام شماره ۱۳۷ نشر مستضعفین با تأخیر چند روزه روبرو گردید، باشد که دیگر تکرار نشود.

- ☀ سرمقاله - نقش عوامل ساختاری، طبقاتی و ...
- ☀ تیترا اول - گرامی می‌داریم ۱۶ آذر روز دانشجو
- ☀ سخن روز - آیا «سقوط ترامپ» به معنای ...
- ☀ اقبال پیام آور ۱۹۹
- ☀ جنبش نافرمانی مدنی
- ☀ جنبش اعتراضی و کارگری
- ☀ اصول مانیفست اندیشه‌های جنبش پیشگامان
- ☀ شریعتی در آینه اقبال ۶۲
- ☀ مبانی تئوریک استراتژی ۳۷
- ☀ الفبای پیشگامی ۲
- ☀ پرسش و پاسخ ۱۹ - کدامین استراتژی؟
- ☀ عاشورا در سه رویکرد ۲
- ☀ بعثت‌شناسی ۷۳
- ☀ فلسفه دعا و عبادت

نقش عوامل ساختاری، طبقاتی و سیاسی، در روند کنونی

مهارناپذیر ابر بحران‌های کرونائی، اقتصادی، سیاسی

سرمقاله

و اجتماعی امروز جامعه بزرگ ایران کدام است؟

درآورد، «ابر بحران سلامت است» (نه خود ابر بحران کرونا) زیرا فقدان پتانسیل سخت‌افزاری و انسانی و مالی و حتی نرم‌افزاری سیستم بهداشت و درمان و سلامت کشور، باعث گردیده تا ابر بحران کرونا «سیستم سلامت یا بهداشت و درمان کشور را در آستانه فروپاشی کامل قرار بدهد.»

یادمان باشد که فرسودگی سیستم سلامت امروز جامعه ایران در برابر ابر بحران کرونائی در سایه مدیریت رژیم حاصل شده است که تنها در دوره ۸ ساله دولت نهم و دهم محمود احمدی‌نژاد بیش از ۷۰۰ میلیارد دلار فقط درآمد فروش نفتی داشته است که البته بدون تردید حجم عظیمی از آنها صرف پروژه هسته‌ای و جنگ‌های نیابتی در منطقه شده است، آنچنانکه با ضرس قاطع می‌توان داوری کرد که حتی یک دلار از هزاران میلیارد دلاری که رژیم مطلقه فقاهتی حاکم در طول ۴۱ سال گذشته از فروش این سرمایه‌های اقتصادی مردم نگون‌بخت ایران به دست آورده‌اند، خرج زیرساخت‌های درمان و بهداشت و یا سیستم سلامت کشور نکرده‌اند که برای فهم اوج فاجعه تنها کافی است که عنایت داشته باشیم که طبق گزارش رسمی (صفحه ۱۰ روزنامه همشهری - چهارشنبه ۲۳ مهر ۹۹) به نقل از محمد شریفی مقدم دبیر کل خانه پرستار (تا تاریخ ۲۴ تیرماه ۹۹ یعنی شش ماه قبل) بیش از ۹۰۰۰ پرستار در ایران به ویروس

ابر بحران حاد کرونائی در بستر ابر بحران حاد اقتصادی و همراه با آن ابر بحران‌های اجتماعی و زیست محیطی و فساد ساختاری و سیاسی رژیم مطلقه فقاهتی حاکم، آنچنان در روند فعلی جامعه بزرگ و رنگین کمان امروز ایران باعث انباشت و کلاف سر در گم ابر بحران‌ها شده است که آرایش آنها (اهم و مهم کردن آنها) امری مردافکن و غیر ممکن می‌باشد. برای مثال ابر بحران کرونائی در فاز دوم آن در جامعه ایران از شهریور ماه جاری چنان فراگیر و مرگبار شده است که نادیده گرفتن آن به عنوان «موضوع اول جامعه ایران حتی برای بی‌تفاوت‌ترین اذهان هم ناممکن می‌باشد». صعود دایمی ارقام مبتلایان و جان باختگان کرونا نشان دهنده گرفتار شدن «جامعه بزرگ ایران با یک فاجعه تمام عیار می‌باشد». باری، افزایش دامنه ابتلا و شمار تلفات انسانی کرونا در طول سه ماه گذشته آنچنان گسترده شده است که دیگر تکنیک‌های دست‌کاری و مهندسی داده‌ها و پنهان‌کاری و حاشا کردن حقیقت و ترفندهای گوبلزی و پروپاگاندا ۱۰ ماهه (از بهمن ماه ۹۸ الی الان) رژیم مطلقه فقاهتی حاکم بی‌اثر کرده است تا آنجا که حتی خود رژیم مطلقه فقاهتی حاکم هم در برابر ابر بحران کرونا در جامعه ایران «اذعان به فاجعه کرده است.»

اگر ما بخواهیم در توصیف فاجعه کرونائی در جامعه امروز ایران صحبت بکنیم، باید بگوئیم که «کرونا همچنان میدان‌دار صحنه واقعیت امروز جامعه ایران است» و برغم مضحکه بودن نمایش‌های رژیم مطلقه فقاهتی حاکم، «مرگ‌ها واقعی‌اند» و پرده‌های «تراژدی انسانی در جامعه امروز ایران یک به یک در حال اجرا می‌باشند». گورستان‌های شهر و روستاهای ایران اکنون «صادق‌ترین مکان‌های حامل حقیقت‌اند» و خانواده‌های جان باختگان بهترین گواه صدق برای چشم‌های عبرت‌بین و واقع‌بین می‌باشند، شهر و روستا و کوچه و خیابان‌ها از عکس و تصاویر و بنر عزا پر کرده و ترافیک مرگ در گورستان‌ها آنچنان شدید شده است که گوئی حتی گورستان‌ها هم دیگر پذیرای این همه جنازه کرونائی نیستند؛ و صد البته رژیم مطلقه فقاهتی حاکم هم در این شرایط فاجعه، تنها برای پوشانیدن جنایت (مانند کلاغ‌ها در برابر جنازه هابیل مقتول که شکل پوشیدن جنایت را به قابیل قاتل یاد می‌دادند) «رتق و فتق امور مردگان کرونائی را مدیریت می‌کنند». چراکه هر چه که باشد این کار برای رژیم مطلقه فقاهتی حاکم ساده‌تر از «مدیریت بیماری کرونائی در جامعه امروز ایران می‌باشد». نکته حائز اهمیت در فهم و شناخت فاجعه کرونا در جامعه امروز ایران آن است که در طول ۱۰ ماه گذشته آنچه که باعث شده تا بحران کرونا جامعه ایران را وارد فاز فاجعه بکند و این جامعه بزرگ را از پای



کووید-۱۹ مبتلا شده‌اند و تا ۲۴ تیر ماه ۹۹ دست کم ۱۳۸ نفر از کادر پرستاری و درمانی کشور جان خود را از دست داده‌اند. البته این جدا از شرایط کاری اسفناک شبانه روزی فشرده و پر خطر و طولانی با حداقل امکانات تخصصی و بعضاً محرومیت از دیدار خانواده‌هایشان می‌باشد. شرایط امروز پرستاران کشور آنچنانکه محمد شریفی دبیرکل خانه پرستار می‌گوید:

اولاً با شروع بحران کرونائی به علت «کاهش درآمد اختصاصی پرستاری توسط دولت، کارانه گروه‌های پرستاری که قبلاً ماهانه ۸۰۰ هزار تومان بوده است، در شرایط کرونائی به ماهانه ۵۰ هزار تومان رسیده است.»

ثانیاً با عنایت به اینکه سالانه ۵ هزار پرستار به دلیل بازنشستگی از چرخه خارج می‌شوند و با اینکه به دلیل شرایط کرونا هر ماه تعدادی از پرستاران به مرخصی‌های استعلاجی می‌روند، جذب پرستار «در طول ۵ سال گذشته، تنها ۴ هزار پرستار بوده است که سالانه کمتر از هزار نفر می‌شود.»

ثالثاً از آنجائیکه طبق استاندارد سازمان بهداشت جهانی باید به ازای «هر تخت بیمارستان ۳ پرستار وجود داشته باشد» در شرایط فعلی «تعداد پرستاران برای هر تخت بیمارستان در شبانه روز کمتر از یک نفر یعنی ۰/۸ (هشت دهم) نفر می‌باشد» که خود این یک آیتم باعث گردیده که بیمارستان‌های کرونائی به علت فقدان مراقبت از بیماران بدل به اتاق مرگ بشوند.

رابعاً اکثریت پرستاران هنوز با «قرار دادهای موقت ۸۹ روزه و حقوق معوقه دست و پنجه نرم می‌کنند.»

باری، بدین ترتیب است که در جامعه ایران در طول ۱۰ ماه گذشته با شیوع ویروس کووید-۱۹ «ابر بحران کرونائی بدل به ابر بحران سلامت و یا فاجعه سلامت شده است» و «دولت وظایف قانونی خویش برای حفاظت از سلامت عمومی و جان شهروندان را رسماً و علناً به خود مردم واگذار کرده است» بی‌آنکه لحظه‌ای از سیاست مهندسی اقتدارگرایانه دادها و هیاهوی خود غافل بشود. یادمان باشد که وقتی که دولت به علت ابر بحران و فاجعه سلامت شرایط مادی پایه‌ای برای رعایت موازین حداقلی بهداشتی و درمانی برای اکثریت جامعه ایران فراهم نمی‌کند، در واقع رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، «آن‌ها را در برابر خطرات گسترش ویروس کرونا رها

ساخته است» و بدین ترتیب بود که در فرایند پسا مراسم محرم با علنی شدن ابعاد فاجعه بحران کرونا (در رابطه با دهه اول محرم) رژیم مطلقه فقهاتی حاکم دستپاچه گردید، زیرا آشکار شدن موقعیت بحرانی پسا مراسم محرم (که خود شیخ حسن روحانی مردم را تشویق به انجام آن می‌کرد) باعث گردید تا جایگاه رژیم مطلقه فقهاتی در برابر مطالبات و انتظارات مردم تغییر پیدا بکند. به این ترتیب که رژیم مطلقه فقهاتی در این مرحله تلاش کرده است که توپ را به زمین مردم بیاندازد؛ و مدعی است که «مردم موظف هستند که خودشان مسئولیت محافظت از سلامتی خود و عواقب کوتاهی‌های ناگزیر آن را بر عهده بگیرند». در نتیجه در این شرایط حاد کرونائی مردم خلع سلاح شده‌اند و رژیم آشکارا مردم را ملامت می‌کند و کوتاهی‌های آنان را مسئول بروز این وضعیت فاجعه بار سلامت کشور می‌داند.

برای فهم این مهم، در شرایط فاجعه‌بار امروز جامعه ایران تنها کافی است که تصاویر روزمره حضور ناگزیر انبوه فشرده جمعیت فرودست در قطارهای مترو و اتوبوس‌های درون شهری مورد مطالعه قرار بدهیم تا دریابیم که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در چه شرایطی جامعه ایران را با ابر بحران کرونا به حال خود وانهاده است. طبیعی است که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در عرصه «قرنطینه کردن عمومی» به خوبی آگاه است که در این رابطه «نفع عمومی و نفع دولت در یک ظرف جمع نمی‌شوند» چراکه نفع عمومی در آن است که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم با «جبران ضرر و زیان تعطیل کار مردم و تأمین مایحتاج اولیه آنها در دوران قرنطینه منابع مادی‌اش را به گونه‌ای به کار گیرد که یک قرنطینه عمومی ممکن گردد». این کار مستلزم آن است که مزدبگیران فرودست برای انجام قرنطینه عمومی، «دغدغه تأمین نان روزمره یا هراس از دست دادن سقف بالای سرشان نداشته باشند» و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم «عزم پرداختن هزینه در خانه ماندن آنها را داشته باشد». بر این مطلب اضافه کنیم که توجه به بحران حاد اقتصادی حاکم بر جامعه ایران (و در این شرایط فراهانی کرونائی) که باعث گرانی روزمره و ساعت‌مره کالاها و خدمات همگانی و اوضاع معیشتی بسیار دشوار و استخوان‌سوز و طاقت‌فرسای مردم ایران شده است، خود نشان دهنده «عدم تصمیم رژیم مطلقه فقهاتی حاکم برای انجام این کار است». البته رژیم مطلقه فقهاتی در این شرایط فاجعه و ابر بحرانی کرونائی به



دنبال «قرنطینه عمومی با هزینه خود مردم است.»

باری، اگر چه پیدایش بحران کرونا به عنوان یک پاندمی در جهان، «نشان دهنده ظرفیت محدودیت استثمارپذیری طبیعت توسط نظم سرمایه‌دارانه و نشان دهنده تاریخ رابطه استثماراری سرمایه‌داری با طبیعت و موقعیت شکننده کنونی آن می‌باشد» اما مدیریت بحران کرونائی در هر کشوری باید «جدای پروسه تکوین پاندمی کرونا مورد مطالعه قرار بگیرد» بنابراین در این رابطه است که می‌بینیم که در کشورهائی مانند ویتنام و کوبا و... می‌توانند تمام عیار بحران کرونا را در کشورشان مهار کنند، اما در کشوری مانند ایران مدیریت مهار کرونا به صورت امری غیر ممکن در آمده است و سیستم سلامت و بهداشت و درمان کشور در مرز فروپاشی قرار گرفته است و آمار مبتلابان و جان‌باختگان نسبت به جمعیت ایران به مرز فاجعه و بالاترین نقطه منحنی جهانی قرار گرفته است. بدون تردید، این نامدیریتی رژیم مطلقه فقهاتی در مقیاس جهانی «ریشه در ابر بحران‌های ساختاری این رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۴۱ سال گذشته دارد» که در تحلیل نهائی، برای این رژیم مطلقه فقهاتی در مدیریت ابر بحران کرونائی «راهی جز تن سپردن به نوعی سیاست کشتار جمعی و داروینیسیم اجتماعی و تنازع بقاء توسط پاک کردن صورت مسئله یا رها کردن جامعه به حال خویش در قالب «ایمنی رمه‌ای» نمی‌ماند» و لذا بدین ترتیب است که شاهد بودیم که با فرا رسیدن ایام سوگواری دهه اول محرم در شرایطی که خطر کرونا حی و حاضر بود، شیخ حسن روحانی بارها اعلام کرد که «بیماری کرونا مهار شده است» و مدعی شاهکار اقدامات بی‌نظیر همچون شاخص جهانی در مهار بیماری عالم گیر شد؛ و در چارچوب همین ادعاهای کاذب و عوام‌فریبانه بود که دولت شیخ حسن روحانی «فرمان بازگشایی فضاهای عمومی و انجام مراسم سوگواری محرم داد» و در رابطه با انجام مراسم سوگواری امام حسین در دهه اول محرم آنقدر شتاب کرد که حتی برخی از خودی‌های خود رژیم مطلقه فقهاتی حاکم به شگفتی و انتقاد وادار کرد.

حاصل این همه ندانم‌کاری و نامدیریتی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در مدیریت مهار ابر بحران کرونائی در طول ۱۰ ماه گذشته در تحلیل نهائی آن شد که مردم ایران در زندانی گرفتار شده‌اند که ویروس کووید-۱۹ در آن آزادانه گردش می‌کند؛ و مردم نگون‌بخت ایران در مقابله با سرکشی این

ویروس مهلک، تلاش می‌کنند که با «رویکرد فردی به طرق مختلف از خود محافظت کنند» و رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۱۰ ماه گذشته با تمام قوا تلاش کرده است که این «موضوع را به ساحت بهداشت و رفتار فردی تقلیل بدهد» و «بازتاب‌های سیاسی آن در جامعه را به کمک بازوهای امنیتی خویش توسط رویکرد پادگانی قطع کند» و این در شرایطی است که بخش بزرگی از جامعه نگون‌بخت ایران به علت «نیازهای معیشتی و فقر اقتصادی فاقد امکان قرنطینه‌سازی خویش هستند»، آنچنانکه حتی قادر به رعایت «راهکارهای دم دستی محافظتی نظیر فاصله‌گذاری فیزیکی اجتماعی و استفاده از ماسک هم نیستند» و در صورت ابتلا به ویروس کرونا از خدمات درمانی پزشکی محروم می‌باشند. قابل ذکر است که در شرایط فعلی حداقل هزینه یک تست کرونا بیش از ۷۰۰ هزار تومان تمام می‌شود. مع الوصف، بدین ترتیب است که:

الف - توده‌های فرودست جامعه بزرگ امروز ایران، «در صف اول آسیب دیدگان و جان‌باختگان پاندمی کرونا قرار دارند.»

ب - در این شرایط فرابحرانی کرونا «انفعال سیاسی در برابر فجایع عمومی در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران به صورت یک رویه نسبتاً عام در آمده است.»

ج - «تحریف‌گری و مسئولیت‌گریزی و ناکارآمدی» رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در عرصه مدیریت مهار کرونا باعث گردیده است که در این شرایط «ابر بحران کرونا به مرتبه فاجعه در جمع ابر بحران‌های موجود جامعه ایران مادیت پیدا کند» که خود این موضوع بستر ساز «انفعال سیاسی» جامعه بزرگ ایران شده است. یادمان باشد که در «غیاب یک گفتمان انتقادی - مطالباتی - جنبشی در سطح جامعه ایران، مردم ایران نمی‌توانند در موقعیتی بالقوه و یا بالفعل فرادست نسبت به رژیم مطلقه فقهاتی قرار بگیرند» که البته در شرایط فرابحرانی امروز جامعه ایران، «خلاء این گفتمان انتقادی - مطالباتی - جنبشی در سطح جامعه ایران به شدت احساس می‌شود» که خود این امر هم باز باعث تشدید «انفعال سیاسی مردم در این شرایط فرابحرانی کرونا شده است.»

د - رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در این شرایط فرابحرانی کرونا به خوبی می‌داند که «تعلیق کسب و کار و حیات اقتصادی جامعه و ایجاد قرنطینه عمومی با هزینه مردم در غیاب



اقدامات ترمیمی، از طریق تزریق منابع کمکی خود رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در عمل می‌تواند ابعاد و ژرفای بحران اقتصادی به مرزهای مهارناپذیر برساند» که تبعات سیاسی و اجتماعی چنین وضعیتی می‌تواند «موج جدیدی از شورش گرسنگان و خیزش‌های فراگیر اعتراضی مانند دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸ به همراه داشته باشد» که دیگر «سرکوب آن برای حزب پادگانی خامنه‌ای غیر ممکن می‌شود» و از اینجا است که در این شرایط «ابر بحران حاد اقتصادی» باعث آشفته‌گی بیش از حد حزب پادگانی خامنه‌ای شده است. چرا که این «طوفانی شدن بحران اقتصادی» در این شرایط، فاجعه کرونا، دست در دست هم داده که سنتز نهائی آن عبارتند از:

۱ - نرخ منفی و سقوط آزاد رشد اقتصادی.

۲ - جهش تورم و نزدیک شدن به نرخ سه رقمی.

۳ - سقوط آزاد ارزش پول ملی کشور.

۴ - رشد روزمره و ساعت‌مره قیمت کالاها مورد نیاز مردم.

۵ - افزایش نرخ ارز بطوریکه دلار مرز ۳۰ هزار تومان را پشت سر گذاشته و بی‌محابا به طرف جلو حرکت می‌کند.

۶ - افزایش خط فقر بطوریکه طبق گفته نمایندگان مجلس یازدهم رژیم مطلقه فقهاتی، «خط فقر در شهر تهران در طول ۲ سال گذشته از ۲/۶ میلیون تومان به ۴/۵ میلیون تومان و امروز به ۱۰ میلیون تومان رسیده است و همین امر باعث گردیده است که طبق آمار نهادهای رسمی خود رژیم، در جامعه ایران که تا پیش از کرونا تنها ۲۷ درصد جمعیت ۸۳ میلیون نفری ایران زیر خط فقر بودند، اکنون بیش از ۶۰ درصد جامعه بزرگ ایران در زیر خط فقر به سر می‌برند» و این در شرایطی است که طبق آمارهای خود رژیم «ابر بحران کرونا باعث گردیده تا ۳/۵ میلیون نفر دیگر بر ارتش بیکاری جامعه ایران افزوده بشود.»

ه - هرگز نباید ناکارآمدی رژیم مطلقه فقهاتی در مدیریت مهار ابر بحران کرونا، «به یک امر زیرساختی یا کارشناسی و یا مدیریتی صرف تقلیل بدهیم». بلکه باید ریشه موضوع را در «ناکارآمدی ساختار اقتصادی و سیاسی رژیم مطلقه فقهاتی در ۴۱ سال گذشته دنبال بکنیم» زیرا «بن‌بست ساختاری اقتصادی و سیاسی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم عملاً مجال برای برخورد کنکرت و مکانیکی با امر فنی یا

کارشناسی و یا مدیریتی نمی‌دهد.»

و - رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در طول ۴۱ سال گذشته عمر خود نشان داده است که «بن‌بست ساختاری اقتصادی و سیاسی‌اش» و بالطبع ناکارآمدی مدیریتی در مهار ابر بحران‌ها توسط:

۱ - پنهان‌سازی و انکار و فریب.

۲ - برخورد پادگانی با موضوع بحران و امنیتی کردن فضا و موضوع بحران و تشدید کاربست ماشین سرکوبش.

۳ - فرافکنی معضل به جانب مردم و دشمنان خارجی.

۴ - ایجاد تضادهای سیاسی و نظامی در سطح منطقه و بین‌المللی جهت حل پادگانی موضعی تضادهای داخلی در بستر تضادهای منطقه‌ای و بین‌المللی حل نماید، بنابراین، در این رابطه است که رژیم مطلقه فقهاتی با شعار «جنگ، جنگ تا رفع فتنه در کل جهان» در طول ۴۱ سال گذشته صدها میلیارد دلار سرمایه نفتی مردم نگون‌بخت ایران صرف پروژه‌های هژمونی طلبانه منطقه‌ای خود از پروژه هسته‌ای تا پروژه‌های جنگ‌های نیابتی کرده است.

ز - نظام تبعیض نهادینه شده حاکم بر توزیع و تخصیص امکانات و خدمات بهداشتی و درمانی بر سیستم در حال فروپاشی بهداشت و درمان کشور در این شرایط فاجعه‌بار کرونا بسترساز آن گردیده است تا «ابر بحران کرونا و ابر بحران سلامتی و سیستم درمان و بهداشت به عرصه اجتماعی جامعه ایران انتقال پیدا کند.»

ح - از آنجائیکه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در طول ۴۱ سال گذشته بنابه دلایل متعددی از جمله «بن‌بست ساختار ارتجاعی سیاسی و اقتصادی و فساد گسترده سیستمی و ساختاری در مقابله با حل مشکلات و بحران‌های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی، فاقد حتی کارآمدی حداقلی در انجام وظایف متعارف خویش می‌باشد» و از آنجائیکه «ساختار قدرت سیاسی» رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۴۱ سال گذشته با «ساختار نظامی‌گری حول دو ارتش مجزا» (که موضوعی منحصر به فرد برای این رژیم می‌باشد) بر «محوریت سپاه» به عنوان یک «ارتش مستقل ایدئولوژیکی» (نه ملی) تکوین پیدا کرده است، در نتیجه همین امر باعث گردیده تا رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در طول ۴۱ سال گذشته «با تمامی مشکلات سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و



حتی بهداشت و درمان و سلامت جامعه، به صورت پادگانی برخورد نماید نه در شکل دموکراتیک و سیاسی و فرهنگی و علمی و کارشناسی شده». در نتیجه همین امر باعث گردیده تا از بحران کردستان (که از اسفند ماه ۵۷ یعنی یک ماه بعد از انقلاب بهمن ماه ۵۷ شروع شد) تا بحران دانشگاه‌ها (که با کودتای فرهنگی بهار ۵۹ به اوج خود رسید) و بحران سرکوب فراگیر آزادی و نیروهای سیاسی داخلی (که از ۳۰ خرداد ۶۰ صورت فراگیر پیدا کرد) و بحران‌های اقتصاد سرمایه‌داری و بحران هژمونی طلبانه منطقه‌ای و حتی بحران بهداشت و درمان و سیستم سلامتی کشور که با شیوع ویروس کرونا در طول ۱۰ ماه گذشته، امروز به مرز فاجعه رسیده است، برخورد رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، همه و همه «از مسیر پادگانی و سرنیزه و امنیتی کردن موضوع عبور نماید». بدین ترتیب است که باید بگوئیم که رویکرد پادگانی برای رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۴۱ سال گذشته یک استراتژی بوده است، نه یک تاکتیک.

باری، در این رابطه بوده است که رژیم مطلقه فقهاتی در همه امور سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی و حتی در عرصه بهداشت و درمان و سیستم سلامت، پیوسته در چارچوب استراتژی پادگانی خود برخورد و حرکت کرده است، بی‌خبر از آنکه آنچنانکه ناپلئون بناپارت می‌گفت: «با سرنیزه و استراتژی پادگانی می‌توان هر کاری کرد، تنها نمی‌توان روی آن نشست».

ط - تکیه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر «استراتژی پادگانی» (در طول ۴۱ ساله گذشته) باعث گردیده تا در «برخورد با فاجعه کرونا هم بر استراتژی پادگانی و بسیج و سپاه و گشت‌های محله و سرنیزه و سرکوب جامعه ایران تکیه نماید». بطوریکه در این رابطه تا آنجا پیش رفته است که طبق اخبار و گزارش‌های حتی خود رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، این رژیم در این شرایط فاجعه، دستگیری‌ها و سرکوب‌ها و اعدام‌ها با شدت بیشتری دنبال می‌کند و صد البته این مساله به هیچ وجه تصادفی نیست، بلکه برعکس با «استراتژی پادگانی و شالوده‌عام و پیوند ارگانیک رژیم با ماشین سرکوب و سرنیزه هم خوانی دارد». همان استراتژی پادگانی و سرکوب‌گرایانه‌ای که هاشمی رفسنجانی در تعریف آن می‌گفت: «اگر رژیم (توتالی‌تر و کودتائی) پهلوی هم (در سرکوب جامعه) بر این استراتژی پادگانی ما تکیه می‌کرد، صد سال دیگر هم می‌توانست حکومت نماید».

بدین جهت از اینجا است که می‌توان داوری کرد که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم پیوسته برای «استمرار حاکمیت خود، پیوسته نیاز حیاتی دارد تا اقتدار سرکوب‌گرایانه خویش را به رخ جامعه نگون‌بخت ایران بکشاند» و هر زمان این سیگنال را به جامعه ایران مخابره نماید که: «چیزی عوض نشده است، ما با تمام قوا در برابر شما ایستاده‌ایم».

باری، در این چارچوب بوده است که در طول ۴۱ سال گذشته «استراتژی پادگانی و شعار کاذب امنیت ملی این رژیم تمام قد به دنبال امنیت خود رژیم مطلقه فقهاتی بوده است». فراموش نکنیم که شعار استراتژیک خمینی در این رابطه عبارت بود از: «اوجب الواجبات حفظ نظام جمهوری اسلامی است» و برای تحقق این شعار و استراتژی از نظر خمینی، «حتی می‌توان نماز و حج و روزه مردم نگون‌بخت ایران را هم به چالش کشید» و از اینجا است که باید گفت که «قابلیت استراتژی پادگانی رژیم مطلقه فقهاتی را نباید در حمله موشکی مهندسی شده کذائی (که از پیش به آمریکا اعلام شده بود) به پایگاه عین الاسد آمریکا در عراق تعریف بکنیم»، بلکه برعکس باید قابلیت استحکامات استراتژی پادگانی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در طول ۴۱ سال گذشته از «سرکوب خلق کرد تا کودتای فرهنگی (در بهار ۵۹) و تا سرکوب تمامی جریان‌های سیاسی (در فرایند پسا ۳۰ خرداد ۶۰) و قتل عام زندانیان سیاسی (در تابستان ۶۷ با فتوای سه خطی خمینی) و سرکوب خون‌بار و هولناک جنبش سبز ۸۸ و خیزش‌های دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸ و تا اعدام‌ها و دستگیری‌ها فراگیر دوران فرابحران کرونائی تعریف بکنیم». لذا در این رابطه است که نوید افکاری می‌گفت: «این‌ها پیوسته به دنبال گردن‌ها برای طناب‌های دارشان می‌گردند».

ی - از آنجائیکه در طول ۴۱ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، «شکال مختلف سرکوب این رژیم در چارچوب استراتژی پادگانی‌اش، پیوسته توسط اسلام فقهاتی و اسلام زیارتی و اسلام روایتی و اسلام ولایتی برای توده‌های اعماق جامعه ایران توجیه شده است»، در نتیجه همین امر باعث گردیده تا «هیولای اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام زیارتی و اسلام ولایتی آنچنان مهیب و فربه بشود که به تمامی باورها و سطوح زندگی اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی اعماق جامعه بزرگ ایران رسوخ نماید». بدون تردید «مقابله با این هیولا وظیفه



نخستین جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در این شرایط فرابحرانی می‌باشد» و باز در این رابطه است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران باید بدانند که در این شرایط فاجعه کرونائی، به موازات آنکه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم به دنبال آن است که این «فاجعه کرونائی را در چارچوب تصویری جهانگیر و بهداشتی و مسئولیت فردی تعریف و تفسیر کند» باید «سرشت و جوهر سیاسی فاجعه کرونائی امروز جامعه ایران را برای آنها تبیین و تفسیر و تحلیل بکنیم» و تنها با این رویکرد است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران می‌تواند توسط «شکاف‌های عمیق در وضعیت موجود، به صورت عینی بسترها جهت پیوند سازمان یافته با بدنه جامعه ممکن سازد.»

باری، نکته‌ای که در این شرایط فاجعه حاکم بر جامعه ایران نباید هرگز از نظر دور بداریم اینکه، «همه‌گیری فساد ساختاری و سیستمی و بحران حاد اقتصادی و بن‌بست ساختاری اقتصادی سیاسی رژیم مطلقه فقهاتی چندین برابر بیشتر از همه‌گیری کرونای ویروسی جامعه ایران را زمین‌گیر کرده است» که برای فهم این مهم تنها کافی است به بررسی «تورم تحمیلی به سبب معیشت یک خانواده متوسط کارگری (با ۳/۳ نفر) در این شرایط فرابحرانی یا فاجعه کرونائی پردازیم» تا اوج فاجعه برای ما مشخص بشود؛ زیرا در این شرایط فاجعه‌زده جامعه ایران، همگام با جهش ادامه‌دار و افسار گسیخته شاخص تورم در کشور و ناتوانی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در جلوگیری از افزایش قیمت‌ها و سقوط آزاد ارزش پول ملی و نرخ منفی و یا سقوط آزاد رشد اقتصادی و سقوط شتابان قدرت خرید مردم و افزایش شدید هزینه‌های زندگی و سقوط بیش از ۶۰ درصد افراد جامعه ایران به زیر خط فقر باعث گردیده است که طبق آمارهای خود رژیم «هزینه معیشت خانوار کارگری از اسفند ۹۸ تا کنون حداقل ۴۵/۳ درصد رشد کند» و از محدوده ۶ میلیون و ۱۹۰ هزار تومان هزینه معیشت خانوارهای کارگری در اسفند ماه ۹۸ «کنون طبق اعلام نمایندگان مجلس یازدهم رژیم مطلقه فقهاتی به ۱۰ میلیون ۷۰۰ هزار تومان برسد»؛ و پیش‌بینی می‌شود که این «رقم تا پایان سال جاری به بیش از ۱۲ میلیون تومان هم برسد». البته آنچه در این شرایط بیشتر حائز اهمیت است «دخل ریالی و خرج دلاری یک خانواده کارگری می‌باشد». چرا که تنها در سال جاری به واسطه «تخلیه

اثرات تورمی جهش نرخ ارز در قیمت کالا و خدمات مصرفی خانوارها، عملاً قدرت خرید خانوارهای کارگری به یک سوم سقوط کرده است» و لذا افزایش ۲۰ تا ۳۵ درصدی دستمزدها در سال جاری توسط شورای عالی کار رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، «حتی توان یک پنجم هزینه سبد معیشتی خانوار کارگری ایران را هم نمی‌دهد». یادمان باشد که در اسفند ماه ۹۸ حتی شرکای سه جانبه شورای عالی کار رژیم مطلقه فقهاتی روی «رقم ۴ میلیون و ۹۴۰ هزار تومان برای هزینه سبد معیشت خانوارهای ۳/۳ نفره کارگری به توافق رسیدند» ولی در نهایت «مزد سال ۹۹ کارگری با افزایش ۲۰ تا ۳۵ درصدی حتی نصف هزینه سبد معیشت خانوار کارگری مورد توافق قبلی این شورای دست‌ساز رژیم را هم پر نکرد». غم‌انگیزتر اینکه در سال ۹۸ فاصله دستمزد تعیین شده توسط شورای عالی کار رژیم مطلقه فقهاتی حاکم با مبلغ مورد توافق این شورا در خصوص هزینه سبد معیشت خانوار کارگری یک میلیون و ۲۰۰ هزار تومان بوده است، اما در سال ۹۹ با افزایش ۲۰ تا ۳۵ درصدی دستمزد کارگران فاصله دستمزد تعیین شده با مبلغ مورد توافق قبلی در شورای عالی کار رژیم مطلقه فقهاتی حاکم به «۲ میلیون و ۹۰ هزار تومان افزایش پیدا کرد» که حالا با «احتساب تورم سه رقمی تحمیلی به هزینه سبد معیشت کارگری در شرایط فرابحرانی شکاف مزد و هزینه کارگری، حتی در چارچوب همان اعداد و ارقام شورای عالی کار رژیم مطلقه فقهاتی به بیش از ۲۰۰ درصد رسیده است» که بدون تردید تا «پایان سال جاری، شکاف مزد و معیشت خانوار کارگری ایران حتی در چارچوب همان اعداد و ارقام شورای عالی کار رژیم مطلقه فقهاتی حاکم به بیش از ۳۰۰ درصد خواهد رسید.»

قابل ذکر است که بر اساس آمارهای تورمی منتشر شده توسط مرکز آمار رژیم مطلقه فقهاتی حاکم از «اسفندماه سال ۹۸ تا شهریور سال ۹۹ به طور میانگین ماهانه ۳/۶ درصد تورم به هزینه معیشت خانوارهای کارگری تحمیل شده است» که اگر چه ارقام اعلامی مراجع رسمی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم «کمترین قرابتی با تورم موجود در جامعه ایران ندارد» اما حتی با ملاک قرار دادن این آمارهای به شدت مهندسی شده رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در طول ۷ ماه (از اسفند ۹۸ تا شهریور ۹۹) در بهترین حالت «هزینه معیشت کارگری ۲۵/۳ درصد افزایش پیداه



کرده است» به عبارت دیگر طبق این آمارها مهندسی شده رژیم مطلقه فقاهتی «در طول ۷ ماه گذشته قدرت خرید خانوار کارگری در چارچوب دستمزد تعیین شده شورایی عالی کار رژیم مطلقه فقاهتی حاکم در سال ۹۹، ۲۵/۳ درصد کاهش پیدا کرده است» یعنی «هزینه معیشت یک خانوار کارگری با در نظر گرفتن ثابت بودن دستمزد کارگران، ۱۷۲ درصد بیش از دستمزد کارگران می‌باشد». قابل ذکر است که با عنایت به «جهش نرخ ارز، میانگین دستمزد کارگران ایرانی به کمتر از ۶۰ دلار در ماه رسیده است» و «حداکثر دریافت یک کارگر متأهل با دو فرزند و با احتساب همه مزایای ماهانه و سالانه و حق سنوات و عیدی و غیره کمتر از ۹۵ دلار ماهانه می‌باشد»؛ و این در حالی است که در شرایط فرابحرانی کرونائی امروز جامعه ایران «تورم ناشی از جهش نرخ ارزی باعث شده است که هزینه سبد معیشت ماهانه یک خانوار ۳/۳ نفره به بیش از ۲۰۰ دلار برسد»؛ به عبارت دیگر در سال ۹۹ منهای فشارهای اقتصادی فوق، در سایه «جهش ۳۰۰ درصدی نرخ ارز هزینه‌های معیشتی خانوار کارگری در روند صعودی پر قدرت ۳۰۰ درصدی قرار گرفته است»؛ به عبارت دیگر «قدرت خرید آنها در روند کاهشی ۳۰۰ درصدی قرار گرفته است» زیرا «بخش عمده درآمدهای خانوارهای کارگری صرف حوزه مسکن و خوراک و پوشاک صرف می‌شود»؛ که «رشد قیمت این اقلام همگام با رشد ۳۰۰ درصدی دلار افزایش پیدا کرده است». در حالی که به دلیل «افزایش دستمزدهای ریالی، آن هم به صورت یک بار در سال» در کادر آمار و ارقام مهندسی شده رژیم مطلقه فقاهتی حاکم توسط شورایی عالی کار این رژیم تمامی «تورم‌های یکساله بعدی بر دوش خانوارهای کارگری می‌باشد» بنابراین در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که این روزها «ارزش برابری ریال با دلار و دیگر ارزها به پائین‌ترین سطح تاریخی خود در جامعه ایران رسیده است» و البته هر روز شاهد سقوط جدیدی در ارزش ریال هستیم؛ که در راستای «تئوریزه کردن عامل این سونامی ویران کننده» باید بگوئیم که:

الف - «انسداد ساختاری اقتصاد سرمایه‌داری» در پی چند سال متوالی نرخ رشد منفی اقتصادی، شرایطی برای اقتصاد کشور رقم زده است که با ضرس قاطع می‌توان گفت که در «پایان سال جاری نرخ رشد منفی اقتصاد کشور همراه با بدترین رکود به بالاترین حد خود در ۴۱ سال گذشته

می‌رسد.»

ب - یادمان باشد که در طول ۴۱ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقاهتی حاکم، «میانگین رشد اقتصادی حدود ۲۵ صدم درصد یعنی نزدیک به صفر بوده است.»

ج - در طول ۴۱ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقاهتی حاکم اگرچه «اقتصاد ایران پیوسته از نرخ‌های بالای تورم آسیب دیده است» اما در شرایط فعلی «رکود تورمی اقتصاد کشور ابعادی مهیب‌تر از هر زمان دیگر پیدا کرده است.»

د - باید عنایت داشته باشیم که بعضی صرفاً با تکیه بر «تحریم‌های اقتصادی و رشد نقدینگی و کسری بودجه دولت می‌خواهند بدون توجه به انسداد ساختار اقتصادی سرمایه‌داری در ایران این سونامی رکود تورمی امروز جامعه ایران را تحلیل و تبیین کنند» که البته «سورنا از دهان گشادش نواختن می‌باشد.»

ه - عوامل استمرار سقوط ارزش پول ملی و نرخ منفی رشد اقتصادی و جهش تورمی و سقوط شتابان قدرت خرید مردم و افزایش شدید هزینه معیشت مردم ایران در طول ۴۱ سال گذشته و به خصوص در سال جاری در تحلیل نهائی «ریشه در مناسبات اقتصادی در ۴۱ سال گذشته و قدرت‌گیری بلوک طبقاتی ویژه و نقش بورژوازی مالی غارت‌گر متمرکز از بورژوازی سپاه تا بورژوازی سوداگر بازار دارد». قابل ذکر است که هم «بورژوازی سوداگر سنتی بازار و هم بورژوازی سپاه در طول ۴۱ سال گذشته، قدرت اقتصادی خود را با استمرار تورم به طرزی فزاینده تحکیم و تقویت کرده‌اند». لذا به همین دلیل است که «مقابله با تورم و سقوط ارزش پول ملی کشور و نرخ منفی رشد اقتصادی و کاهش قدرت خرید و افزایش هزینه‌های روزمره و ساعت‌مره در کشور ایران، در گرو امحاء قدرت بلوک طبقاتی حاکم از طبقه بورژوازی سوداگر بازار تا بورژوازی سپاه می‌باشد.»

و - مقابله با افزایش مداوم حجم نقدینگی در اقتصاد ایران و مقابله با بی‌انضباطی مالی در بخش‌های مختلف از دولتی‌ها تا خصوصی‌ها و مقابله با عدم استقلال بانک مرکزی و مقابله با استمرار تورم همه و همه در گرو «امحای قدرت بلوک طبقاتی حاکم از بورژوازی مالی سپاه تا بورژوازی سوداگر بازاری در چارچوب مقابله ساختاری با مناسبات سرمایه‌داری حاکم می‌باشد». باز هم تکرار می‌کنیم و از تکرار خود خسته نمی‌شویم که این «بلوک طبقاتی حاکم



از بورژوازی سپاه تا بورژوازی سوداگر بازاری در چارچوب مناسبات سرمایه‌داری حاکم بر جامعه ایران، همواره از تورم و گرانی بهره‌مند می‌شوند» و اساساً «تورم بر ایشان یکی از ابزارهای غارت و کسب منافع هنگفت سوداگرانه می‌باشد» و بدون تردید «استمرار غارت آنان در گرو استمرار تورم می‌باشد». بر این مطلب اضافه کنیم که در سال‌های پسا انقلاب ۵۷ و به خصوص از سال ۵۸ به بعد با «تضعیف بخش تولیدی، بورژوازی سوداگر سنتی بازار ایران با پیوند با حاکمیت مطلقه فقهاتی توانست بخش بزرگی از نقدینگی را به حوزه‌های سودآور تجاری و مالی غیر رسمی بکشانند» و همین بورژوازی بازار در آن سال‌های آغازین عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم توانست از قبل «تورم و گرانی و افزایش بهای کالاهای مصرفی، سودی نجومی کسب نماید، بطوریکه طبق اعتراف عزت سبحانی رئیس سازمان برنامه بودجه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، سودی که در ۶ ماه اول سال ۵۸ بورژوازی سوداگر سنتی بازاری با پیوند با حاکمیت توانست با غارت مردم ایران حاصل نماید، بیش از دو برابر کل سودی بوده است که بورژوازی تجاری توانسته در طول عمر رژیم پهلوی کسب کند». «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ».

ز - شکل‌گیری و یا انجام پروسس تکوین «بورژوازی جدید سپاه» (در فرایند پسا جنگ رژیم مطلقه فقهاتی با حزب بعث و صدام حسین) همراه با رویکرد «نئولیبرالی دولت‌های هاشمی رفسنجانی و سید محمد خاتمی و محمود احمدی‌نژاد و شیخ حسن روحانی باعث گردید تا بورژوازی سپاه به صورت هیولائی بی‌رقیبی در بلوک طبقاتی و اقتصاد سرمایه‌داری ایران ظاهر بشود». بطوریکه این هیولای جدید بلوک طبقاتی ایران «نه تنها بورژوازی سوداگر بازار را آچمز کرد» بلکه حتی «قدرت دولت به عنوان یک طبقه جدید در مناسبات سرمایه‌داری ایران پسا انقلاب ۵۷ را هم تسلیم خود کرده است» که البته به صورت مشخص در دوره محمود احمدی‌نژاد این هیولای بی‌رقیب بلوک طبقاتی حاکم توانست در تمامی عرصه‌های تولید و توزیع از سرمایه‌های نفتی و گازی و پتروشیمی گرفته تا سرمایه‌های تجاری و قاچاق و تا سرمایه‌های مسکن و خدمات و غیره به عنوان تک سوار بی‌رقیب حاکمیت و حکومت کند. اضافه کنیم که از فرایند پسا خیزش آبان‌ماه ۹۸ این هیولای بی‌رقیب عرصه اقتصاد ایران، با دفع جناح رقیب (به اصطلاح اصلاح‌طلبان حکومتی) در عرصه سیاست

هم به دنبال «کسب تمامی قدرت سیاسی حاکم از قوه قضائیه تا قوه مقننه و بالاخره قوه مجریه و برای گارانتی کردن تثبیت رهبری در فرایند پسا خامنه‌ای و پیروزی در انتخابات دولت سیزدهم در سال ۱۴۰۰ می‌باشد».

ح - هر چند در دهه اول انقلاب و به صورت مشخص از آغاز پیروزی انقلاب ۵۷ تا پایان جنگ ۸ ساله (بین رژیم مطلقه فقهاتی و حزب بعث عراق و صدام حسین) «بورژوازی سوداگر سنتی بازاریان در کنار بورکراسی نو پای حکومتی رژیم مطلقه فقهاتی یکه‌تاز عرصه اقتصادی در چارچوب مناسبات سرمایه‌داری به ارث رسیده از رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی بود» و هر چند که در آن فرایند به خاطر «فرار بورژوازی درباری دوران پهلوی از کشور، بورژوازی سوداگر بازاریان سنتی منهای یکه‌تازی در عرصه سرمایه‌های تجاری در تمامی عرصه‌های دیگر هم بی‌رقیب بود» و در بخش مالی عمدتاً با تکیه به «صندوق‌های سنتی قرض الحسنه رقیب بانک‌های دولتی در دست حاکمیت شده بودند»، با ظهور هیولای بورژوازی سپاه «امپراطوری مالی - بانکی (توسط قانون مؤسسات مالی - اعتباری در دهه ۱۳۷۰ و قانون تشکیل بانک‌های خصوصی در اواخر این دهه) هم در دست بورژوازی سپاه قرار گرفت»؛ و با این دو مصوبه بود که در «دهه هفتاد هیولای بورژوازی سپاه توانست در ادامه نهادینه کردن امپراطوری تجاری (در عرصه اقتصاد سرمایه‌داری کشور) امپراطوری مالی خود را هم نهادینه نماید». برای فهم عظمت جایگاه امپراطوری مالی بورژوازی سپاه در این شرایط تنها کافی است که ترکیب سهامداران عمده فعالیت‌های بانک‌های خصوصی شکل گرفته در دو دهه اخیر مورد مطالعه قرار بدهیم تا برای ما روشن شود که «هیولای بورژوازی سپاه امروز به عنوان امپراطوری مالی، نه تنها گوی سبقت از بورژوازی سوداگر بازاریان سنتی ربوده‌اند، حتی در این عرصه، دولت و نهادهای مالی حکومتی تحت مدیریت رهبری را هم آچمز کرده‌اند».

ط - پروسس رشد امپراطوری مالی هیولای بورژوازی سپاه از زمانی نهادینه شد که در ادامه روند «فعالیت بانک‌های خصوصی غیر دولتی در کشور در دوره دولت نهم و دهم محمود احمدی‌نژاد (به عنوان نماینده سیاسی هیولای بورژوازی سپاه) برای اولین بار هیولای بورژوازی سپاه توانست در پیوند با نهادهای حاکمیتی و در ارتباطات

گسترده با بخش‌های دولتی و حکومتی امپراطوری مالی خودش را مانند امپراطوری تجاری و امپراطوری قاچاق و امپراطوری تولید و خدمات در نهادهای کلان اقتصادی از نفت و پتروشیمی و گاز گرفته تا نهادهای خدماتی نهادینه کند.»

ی - با نهادینه شدن امپراطوری مالی هیولای بورژوازی سپاه در دوران ۸ ساله دولت نهم و دهم محمود احمدی‌نژاد، «فعالیت بانک‌های خصوصی و غیر دولتی وابسته به این هیولای بورژوازی، عمدتاً متمرکز بر بخش‌های مالی اعم از بازار سرمایه و بورس و بیمه و مستغلات و بساز و بفروش ساختمان‌ها و تجارت و بعضاً حضور در بخش‌های معادن و پیمانکاری شدند»؛ به عبارت دیگر این بانک‌های خصوصی وابسته به امپراطوری مالی هیولای بورژوازی سپاه بیش از آنکه «فعالیت خودشان را بر (مبنای تعریف متعارف از بانکداری در مناسبات سرمایه‌داری که عبارت است از) جذب سپرده و پرداخت تسهیلات و کسب سود محدود کنند، وارد غارت سرمایه‌های مردم نگون‌بخت ایران در بخش‌های بازار سرمایه و بورس و بیمه و مستغلات و بساز و بفروش و تجارت (و قاچاق سالانه ۴۰ میلیارد دلاری) شدند.»

ک - جولان سرمایه‌های امپراطوری مالی هیولای بورژوازی سپاه در عرصه اقتصاد ایران بر اساس آخرین ترازنامه بانک مرکزی (انتشار یافته در آبان‌ماه ۹۸) عبارتند از اینکه طی سال‌های دهه ۱۳۹۰ به تدریج سهم «شبه پول» در کل نقدینگی کشور افزایش پیدا کرده است، بطوریکه در سال ۱۳۹۰ این سهم معادل ۶۵ درصد بوده، اما در سال ۱۳۹۶ به ۸۷ درصد رسیده است، بخش عمده نقدینگی در ایران از طریق بانک‌های خصوصی (وابسته به امپراطوری مالی هیولای بورژوازی سپاه) خلق شده است و در اختیار مالکان اصلی (هیولای بورژوازی سپاه) این بانک‌ها قرار گرفته است؛ و به مدد همین نقدینگی سونامی‌آسا، این‌ها (هیولای بورژوازی سپاه) «قادرند در بازارهای ارز و مسکن و ماشین و مستغلات و بورس اوراق بهادار با ایجاد حساب‌های مالی، سودهای افسانه‌ای کسب کنند». از همین روست که امروز شاهدیم که اغلب «نهادهای قدرتمند اقتصادی و سیاسی خصوصی و خصولتی و حاکمیتی وابسته به این امپراطوری مالی دارای بانک‌های مربوط به خود هستند» و همین نهادهای وابسته به این امپراطوری مالی هستند که با «خلق نقدینگی و هدایت نقدینگی در بخش‌های غیر مولد، نقش

تعیین کننده در تولید و بازتولید و تحکیم مناسبات قدرت اقتصادی و سیاسی هیولای بورژوازی سپاه ایفاء می‌کنند.»

ل - ماحصل اینکه از آنجائیکه در اقتصاد گرفتار رکود تورمی امروز جامعه ایران، «بخش واقعی اقتصاد چندان قادر به خلق ارزش نیست» تنها راهی که هیولای بورژوازی سپاه و بورژوازی سوداگر بازاریان می‌توانند ارزش جاری دارایی مجموعه سرمایه‌گذاری‌های خود را افزایش بدهند، همین تورم و ایجاد رونق سودگرایانه است. به این ترتیب که «علاوه بر ایجاد سودهای هنگفت مالی، سهم دارایی‌های که اینک به شکل وام‌های غیر جاری معوق در ترازنامه‌های بانکی آنها خودنمایی می‌کنند کاهش پیدا می‌کنند». استمرار و افزایش تورم «خطرات سقوط حباب مالی ناشی از رونق‌های کاذب سودگرایانه را برای آنها کاهش می‌دهد.»

برای مثال در مقطع کنونی در این رابطه است که در «بورس اوراق بهادار شاهد شکل‌گیری حساب‌های مالی هستیم. لذا تورم هر چه سنگین‌تر باشد، خطرات شکستن حساب‌های فوق کم‌تر می‌شود». چراکه «بخشی از فاصله ارزش جاری و ارزش واقعی ابزارهای مالی را می‌پوشاند». پر پیداست که در این شرایط «نهاد دولت هم از تورم و سقوط ارزش پول ملی سود می‌برد» زیرا از سوئی امکان «تأمین مالی کسر بودجه خود را از طریق این بازار فراهم می‌کند» و از سوی دیگر «دولت میزان نیازش به منابع دلاری جهت پوشش هزینه‌های جاری‌اش با سقوط ارزش پول ملی کاسته می‌شود». یادمان باشد که «دولت‌ها در رژیم مطلقه فقهاتی حاکم اساساً مایل و قادر به مالیات‌ستانی از ثروتمندان برای تأمین کسری مالی خود نیستند» و بدین خاطر «تورم افسار گسیخته و سقوط ارزش پول ملی و سقوط آزاد رشد اقتصادی و غیره گرچه با نیازهای مالی و کسری بودجه دولت در ارتباط می‌باشد، اما ریشه اصلی آن را باید در عرصه روابط بلوک طبقاتی حاکم تعریف بکنیم.» *

پایان



«تا جو رعب و وحشت بر فضای سیاسی جامعه ایران و دانشگاه‌ها حاکم نماید»، جنبش دانشجویی دانشگاه تهران در خلاء گورستانی احزاب سیاسی آب شده و در زمین فرو رفته، به دنبال یک حرکت و تصمیم تاریخی در چارچوب ضرورت زمان و تحلیل مشخص از شرایط مشخص بود تا به عنوان آوانگارد جامعه سیاسی ایران (در خلاء احزاب سیاسی و در غیبت جامعه سیاسی) به عنوان صف‌شکن و جوشکن و سکوت‌شکن در آسمان مه‌آلود پسا کودتای ۳۲ مانند رعدی خروشان ظاهر بشود.

لذا در این رابطه بود که جنبش دانشجویی دانشگاه تهران با ورود دنیس رایت کاردار سفارت امپریالیسم انگلیس به ایران، در روز شنبه مورخ ۱۳۳۲/۰۹/۱۴ (چهاردهم آذرماه ۳۲ یعنی دو روز قبل از ۱۶ آذر ۳۲) با راه‌پیمائی اعتراضات خود را به صورت فراگیر و سازماندهی شده به نمایش گذاشتند. به بیان دیگر، دانشجویان دانشکده‌های حقوق و علوم سیاسی و دندانپزشکی و فنی و پزشکی و داروسازی دانشگاه تهران، جنبش اعتراضی خود را به صورت میتینگ‌های پر شور با شعار: «مصدق پیروز است» و «مرگ بر شاه»، کودتای امپریالیستی - درباری - ارتجاع مذهبی (تحت هژمونی سید ابوالقاسم کاشانی و بهبهانی و حمایت بروجردی) بر علیه تنها دولت دموکراتیک تاریخ ایران (دولت دکتر محمد مصدق) را به چالش کشیدند؛ و در همین رابطه بود که در روز یکشنبه ۱۵ آذر ماه ۳۲ جنبش دانشجویی دانشگاه تهران، دامنه اعتراضات خودشان را از سطح دانشگاه تهران به خارج از دانشگاه تهران، یعنی از میدان ۲۴ اسفند (میدان انقلاب فعلی) تا میدان فردوسی کشانیدند؛ که همین امر باعث گردید تا در روز یکشنبه مورخ ۱۳۳۲/۰۹/۱۵ جنبش دانش‌آموزی تهران همراه با بخش‌هایی از جنبش اجتماعی مردم تهران (برای اولین بار در طول نزدیک به چهار ماهی که از کودتای ۲۸ مرداد می‌گذشت) در راستای مبارزه با کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ به جنبش دانشجویی دانشگاه تهران بپیوندند؛ که این موضوع باعث وحشت رژیم کودتای در راستای فراگیر شدن جنبش اجتماعی ضد کودتائی شد.

باری بدین ترتیب بود که روز یکشنبه مورخ ۱۳۳۲/۰۹/۱۵ رژیم کودتائی پهلوی نیروهای لشکر ۲ زرهی ارتش جهت سرکوب این حرکت وارد دانشگاه تهران و محوطه‌های اطراف آن کرد. در نتیجه همین حضور لشکر ۲ زرهی ارتش در دانشگاه تهران باعث گردید تا در روز دوشنبه ۱۶ آذر ماه ۳۲ ادامه تظاهرات روزهای شنبه و یکشنبه (جنبش دانشجویی دانشگاه تهران) لغو بشود. هر چند که دانشجویان دانشکده‌های دانشگاه تهران تجمع‌های پراکنده‌ای (در روز ۱۶ آذر ماه ۳۲) در سطح دانشگاه تهران داشتند؛ که همین تجمع‌های پراکنده (در صبح روز دوشنبه ۱۶ آذر ماه ۳۲) باعث ایجاد «عکس‌العمل‌های فردی بین دانشجویان و نیروهای لشکر ۲ زرهی ارتش شد» که در ادامه همین مقابله نیروهای لشکر ۲ زرهی ارتش با این حرکت‌های عکس‌العملی فردی دانشجویان بود که

نیروهای ارتش جهت دستگیری آن افراد، «وارد کلاس درس مهندس شمس‌الاسلام نقشه برداری در دانشکده فنی دانشگاه تهران شدند» و می‌خواستند آن دانشجویانی که حرکت فردی بر علیه نظامیان لشکر ۲ زرهی در دانشگاه تهران کرده بودند، دستگیر کنند؛ که این موضوع باعث عصبانیت مهندس شمس‌الاسلام گردید، در نتیجه او در «اعتراض به ورود نظامیان به کلاس درسش، کلاس را تعطیل می‌کند و پیش مهندس خلیلی رئیس دانشکده فنی دانشگاه تهران می‌رود» و موضوع (حضور نظامیان بر سر کلاس درسش برای دستگیری چند دانشجوی درون کلاس به اطلاع مهندس خلیلی می‌رساند) و مهندس خلیلی (که از طرفداران دکتر محمد مصدق بود) به مجرد شنیدن صحبت‌های مهندس شمس‌الاسلام، «زنگ دانشکده فنی را به صدا در می‌آورد» و با به صدا در آمدن زنگ دانشکده فنی، تمامی دانشجویان دانشکده فنی از کلاس‌ها خارج می‌شوند و وارد کریدور دانشکده فنی می‌شوند و شروع می‌کنند به شعار دادن، از جمله شعارهای: «مصدق پیروز است» و «مرگ بر شاه». لذا در ادامه این حرکت اعتراضی دانشجویان دانشکده فنی بود که نیروهای لشکر ۲ زرهی ارتش رژیم کودتائی پهلوی، وارد کریدور دانشکده فنی می‌شوند و دانشجویان در حال شعار دادن را به رگبار می‌بندند؛ که البته آنچنان سطح رگبار آنها گسترده بوده است که منهای به زمین افتادن ده‌ها دانشجوی زخمی و کشته شده، به علت برخورد گلوله‌ها با رادیاتورهای شوفاژهای داخل کریدور دانشکده فنی، آب داغ شوفاژها با خون کشته و زخمی‌ها ترکیب می‌شود و به صورت خون‌باب از دانشکده فنی وارد محوطه دانشگاه تهران می‌گردد که خود این امر دعوت و فراخوانی می‌گردد برای شرکت دانشجویان دانشکده‌های حقوق و علوم سیاسی و دندانپزشکی و داروسازی دانشگاه تهران؛ که حاصلش تعطیلی کلاس‌ها



در روز ۱۶ آذر ۳۲ می‌گردد.

باری بدین ترتیب بوده است که در درگیری بین دانشجویان بی‌سلاح با سربازان تا بن دندان مسلح لشکر دو زرهی ارتش رژیم کودتای پهلوی (در روز دوشنبه ۱۶ آذرماه ۳۲) «منهای ده‌ها نفر زخمی و دستگیری، سه دانشجوی دانشکده فنی دانشگاه تهران به نام‌های مهدی شریعت رضوی و مصطفی بزرگ‌نیا و احمد قندچی به شهادت می‌رسند.»

ثالثاً از آنجائیکه در روز چهارشنبه ۱۸ آذر ماه ۳۲ (دو روز بعد از فاجعه ۱۶ آذر ماه دانشکده فنی دانشگاه تهران) ریچارد نیکسون معاون رئیس جمهور وقت آمریکا، جهت سفر دو هفته‌ای به آسیا و آفریقا در روز ۱۸ آذر ماه ۳۲ (و برداشت محصول کودتای ۲۸ مرداد از طریق کنسرسیوم نفتی) وارد ایران می‌شود، البته نیکسون در این سفر ضمن دیدار با محمد رضا پهلوی، با اشخاص دیگری نظیر سید حسن تقی‌زاده و سید مصطفی کاشانی (پسر سید ابوالقاسم کاشانی که در بیمارستان بستری بود، جهت تشکر از خدمات پدرش در جریان کودتای ۲۸ مرداد) ملاقات می‌کند؛ و سه روز بعد از فاجعه ۱۶ آذر، در روز ۱۹ آذر ماه، ریچارد نیکسون با عبور بر روی خون‌های شهدای ۱۶ آذر، وارد دانشکده حقوق دانشگاه تهران می‌شود و طی مراسمی دکترای افتخاری از این دانشکده اخذ می‌کند. یادمان باشد که نیکسون بعداً در خاطراتش در کتاب «جنگ واقعی» در خصوص سفرش به ایران در سال ۳۲ می‌نویسد «شاه در آذر ماه ۳۲ در شرایطی دیدمش که «فاقد اعتماد به نفس کافی» بود». البته نیکسون پس از بازگشت از این سفر به واشنگتن، در گزارش به شورای امنیت ملی آمریکا، «شاه را فردی توصیف کرد که تازه در حال به دست آوردن جسارت از دست رفته خودش می‌باشد.»

باری، بدین ترتیب بود که «۱۶ آذر ۳۲» به خاطر اینکه در عرصه «ضرورت تاریخی و اجتماعی تندپیچ جامعه بزرگ ایران مادیت پیدا کرد» به عنوان یک مالم طریقه و سنگ نشانی در مسیر حرکت تاریخی جنبش دانشجویی و جنبش‌های اجتماعی جامعه ایران درآمد. بدون تردید در مسیر ۷۹ ساله عمر جنبش دانشجویی ایران (از شهریور ۲۰ الی الان در دو رژیم توتالیتر پهلوی و مطلقه فقه‌ای حاکم) هزاران دانشجو شهید شده‌اند، ولی هرگز کشته شدن آنها نتوانسته باعث گردد تا آنها به صورت مالم الطریقه‌ای برای حرکت همیشه جنبش دانشجویی درآیند. تنها این «سه

قطره خون» بوده است که چه در طول ۶۷ سال گذشته و چه در قرن‌های آینده برای همیشه به صورت مالم الطریقه و چراغ هدایت حرکت جنبش دانشجویی درآمده‌اند و اصلاً آدرسی شده‌اند برای جنبش دانشجویی ایران تا دانشجویان همه زمان‌های جامعه بزرگ ایران «ره گم نکنند» و پیوسته مسیر ریل‌گذاری خود را از مسیر سه قطره خون (۱۶ آذر ماه ۳۲) عبور دهند. خود این موضوع دلالت کننده بر یک حقیقت بزرگ هم می‌باشد و آن اینکه آنچه «ارزش خون شهید در تاریخ» (نه در آخرت) تعیین می‌کند، «ضرورت تاریخی شهادت شهید است» که بدون تردید (این ضرورت تاریخی) به صورت «تک مؤلفه‌ای ارزش تاریخی (نه ارزش آخرتی) خون شهید را تعریف می‌نماید» بنابراین اگر در «عاشورا، شهادت حسین و یارانش به صورت مالم طریقه در مسیر تاریخ بشریت در می‌آید، به خاطر ضرورت تاریخی، ذهنی و عینی بوده است» که حسین در چارچوب تحلیل مشخص از شرایط مشخص عصر و زمان و جامعه خودش توانسته بود به شناخت آن ضرورت تاریخی دست پیدا کند و معمار تکوین نمایشگاه بزرگ عاشورا در دهم محرم سال ۶۱ بشود و بدون تردید، اگر امام حسین در چارچوب تحلیل مشخص از شرایط مشخص عصر و زمان و جامعه خودش نمی‌توانست به «کشف ضرورت تاریخی حرکت خودش دست پیدا کند» هرگز و هرگز اگر در عاشورا ده‌ها برابر آن هم کشته می‌داد، «نمی‌توانست عاشورا را بدل به مالم طریقه در مسیر کاروان حرکت بشریت برای همیشه بکند» و از اینجا است که می‌توان داوری کرد که بزرگترین وظیفه پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) در هر عصر و زمانی برای اعتلای حرکت و جنبش خودشان «کشف ضرورت تاریخی آن حرکت در چارچوب تحلیل مشخص از شرایط ذهنی و عینی حاکم می‌باشد.»

بدین جهت در این رابطه است که پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) باید بر این امر مهم عنایت ویژه داشته باشند که هر گونه «حرکت اجتماعی و سیاسی آنها، هر قدر هم که گسترده و پر هزینه هم باشد تا زمانیکه به صورت تطبیقی بر پایه شناخت ضرورت تاریخی توسط تحلیل مشخص شرایط ذهنی و عینی حاکم بر جامعه بزرگ ایران تکوین پیدا نکند، هرگز و هرگز آن حرکت نمی‌تواند برای جامعه بزرگ ایران چراغ راه هدایت و کشتی نجات بشود». برای فهم این مهم، در اینجا مجبور به ذکر مثال



و مصداق هستیم. شاید بهترین نمونه جنبش چریکی ایران در دهه ۴۰ و ۵۰ باشد که (در سه مؤلفه مذهبی و ملی‌گرائی و مارکسیستی آن) در طول شش سال (از ۱۹ بهمن ماه ۴۹ سیاهکل تا تیرماه ۵۵) با آن همه ایثار و فدا و فدیة و شهادت و شکنجه و زندانی و هزینه، به علت اینکه تکوین حرکت آنها «صورت انطباقی، با تاسی از جنبش‌های چریکی جوامع دیگر شکل گرفت» (نه به صورت تطبیقی در چارچوب شناخت ضرورت تاریخی توسط تحلیل مشخص از شرایط مشخص شرایط ذهنی و عینی حاکم بر جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران) در نتیجه همین رویکرد انطباقی جنبش چریکی دهه ۴۰ و ۵۰ باعث گردید که در «تحلیل نهائی این جنبش چریکی در جامعه ایران محکوم به شکست و بن‌بست بشود». بطوریکه شاهدیم که حتی جریان‌هایی از آن جنبش چریکی دهه ۴۰ و ۵۰ (مثل سازمان مجاهدین خلق) که «حاضر به بازسازی رویکرد انطباقی گذشته خود در عرصه عمل و نظر نشده‌اند، در طول ۴۱ سال عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، هم با این همه هزینه نجومی از کشتار و شکنجه و زندان و در به دری که داده‌اند، نتوانسته‌اند حداقل دستاورد استراتژیک در مسیر حرکت رو به جلو جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران داشته باشند»؛ و البته در این رابطه در «مقایسه با حرکت انطباقی نظری و عملی جنبش چریکی ایران در دهه ۴۰ و ۵۰ می‌توانیم به حرکت تطبیقی نظری و عملی شریعتی در دهه ۴۰ و ۵۰ (از سال ۴۷ تا آبان‌ماه ۵۱) اشاره کنیم که بر پایه شناخت ضرورت تاریخی، توسط تحلیل مشخص شرایط ذهنی و عینی حاکم بر جامعه بزرگ ایران، در طول ۵ سال، در چارچوب جنبش روشنگری ارشاد خودش، توانست به صورت یک مالِم طریقه نظری و عملی برای همیشه جامعه بزرگ ایران و پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) درآید». آنچنانکه شاهدیم که در طول نزدیک به نیم قرن که از بسته شدن حسینیه ارشاد (در آبان‌ماه سال ۵۱ توسط رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی) می‌گذرد، بسیاری تلاش کرده‌اند تا غاصبانه با ترفندهای مختلف لباس شریعتی را به تن کنند، اما یخ آنها نگرفته و تیر آنها به سنگ خورده است.

پر پیداست که «دلیل اصلی شکست همه آنها، عدم شناخت ضرورت تاریخی حرکتشان توسط تحلیل مشخص شرایط ذهنی و عینی حاکم بر جامعه ایران بوده است» و شاید از همه مهمتر در این رابطه «حرکت دگماتیسم نظری و عملی

خمینی در سال ۵۷ باشد» که در چارچوب «نظریه ولایت فقیه با پیوند دادن چهار مؤلفه کلامی و فقهی و فلسفی و عرفان صوفیانه، توانست نظریه ولایت فقیه خودش را به عنوان مانیفست نظری‌اش و اولین تئوری سیاسی حوزه‌های فقهاتی شیعه در طول هزار سال عمر این حوزه‌ها مطرح کند». باری، «نظریه ولایت فقیه» (که در سال ۴۶ خمینی در نجف پس از پشت کردن به رویکرد مشروطیت اقدام به انجام نظری آن کرد) بر «مبنای چهار پایه دگماتیست نظری استوار می‌باشد» که عبارتند از:

۱- اولین مبنای نظریه ولایت فقیه خمینی، «مبنای فلسفی» این نظریه می‌باشد که با تاسی از فلسفه اریستوکراسی افلاطونی که بر پایه آن افلاطون (در مخالفت با نظریه دموکراسی سقراط معلمش در یونان) «اعتقد به حکومت نخبگان و فلاسفه بود»، خمینی با جایگزین کردن فقهای حوزه‌های فقهی به جای فلاسفه افلاطون در نظریه ولایت فقیه خودش «حق حکومت را تنها برای فقهای حوزه‌های فقهی (و البته در تحلیل نهائی فقط برای خودش و روحانیت طرفدار خودش) قائل می‌شود» و در نظریه ولایت فقیه خودش هرگز برای «مردم و جامعه حق حکومت و حق تعیین سرنوشت سیاسی قائل نیست».

۲- دومین مبنای نظریه دگماتیست ولایت فقیه خمینی، «مبنای کلامی» این نظریه می‌باشد که خمینی (برعکس محمد اقبال لاهوری) در کتاب «ولایت فقیه» بر این باور است که «ولایت سیاسی پیامبر اسلام» پس از وفات پیامبر اسلام، از طریق ائمه شیعه به فقهای حوزه فقهی انتقال پیدا کرده است. لذا در این رابطه است که خمینی در کتاب «ولایت فقیه» خود، در تبیین نظریه ولایت فقیه خودش معتقد است که فقهای حوزه‌های فقهاتی از همان قدرت ولایت سیاسی برخوردار می‌باشند که پیامبر برخوردار بوده است. یادآوری می‌کنیم که در این رابطه محمد اقبال (بر خلاف خمینی) در فصل پنجم کتاب «بازسازی فکر دینی تحت عنوان روح فرهنگ و تمدن اسلامی» (ص ۱۴۶ - سطر ۱۵ به بعد) معتقد است که «با وفات پیامبر اسلام همراه با ختم نبوت، ختم ولایت هم صورت گرفته است» و «ختم نبوت از نظر محمد اقبال بدون ختم ولایت بی‌معنا می‌باشد».

۳- سومین مبنای نظریه ولایت فقیه خمینی، «مبنای فقهی» این نظریه می‌باشد که خمینی (مانند شیخ مرتضی



مطهری) در کتاب ولایت فقیه خودش، «معتقد به کامل و جامع بودن فقه حوزه‌های فقه‌های برای جامعه بشری از تولد تا وفات چه در عرصه فردی و چه در عرصه اجتماعی می‌باشد»، بنابراین از نظر او با وجود فقه دگماتیست هزار ساله حوزه‌های فقهی، «دیگر نیازی به هیچ قانون بشری دیگر نداریم». یادآوری می‌کنیم که خمینی در کتاب «ولایت فقیه» خودش، «فقه هزار ساله حوزه‌های فقه‌های را همان احکام خدائی و آسمانی می‌داند». بدین خاطر در این رابطه است که خمینی در نظریه ولایت فقیه خودش معتقد به «ولایت فقها به خاطر همین فقه جامع و کامل می‌باشد».

۴ - چهارمین مبنای نظریه ولایت فقیه خمینی مبنای «عرفان صوفیانه» آن می‌باشد که مطابق آن در «عرفان صوفیه اهل تصوف معتقد به ولایت باطنی مراد بر مرید می‌باشند». خمینی هم در نظریه ولایت فقیه خودش با «تاسی از اصل ولایت باطنی آنها به دنبال تبیین نظام سیاسی کاریزماتیک در منظومه معرفتی خودش به عنوان تئوری سیاسی می‌باشد». یادآوری می‌کنیم که از نظر ماکس وبر، رهبری سیاسی در جوامع بشر سه صورت دارد:

الف - شیوه کاریزماتیک.

ب - شیوه سنتی.

ج - شیوه عقلانی.

بدین ترتیب خمینی در نظریه ولایت فقیه خودش در راستای تعریف شکل رهبری سیاسی (در چارچوب نظریه ولایت فقیه خودش) با تاسی از اصل ولایت باطنی در عرفان صوفیانه کلاسیک گذشته، تلاش می‌کند که از «ولایت باطنی تصوف تئوری سیاسی و اجتماعی استنتاج نماید» و «شیوه کاریزماتیک در رهبری سیاسی فقیه به عنوان شیوه رهبری سیاسی اسلامی مطرح می‌نماید». باری، در این رابطه بود که خمینی در سال ۵۷ به موازات اعتلای جنبش ضد استبدادی مردم ایران، جهت تثبیت هژمون نظری و عملی خودش بر جنبش ضد استبدادی مردم ایران، بر «حرکت دگماتیستی نظری و عملی توسط نظریه ولایت فقیه تکیه کرد» که حاصل نهائی آن ظهور هیولای رژیم مطلقه فقه‌ای می‌باشد که در طول بیش از ۴۰ سال گذشته، به صورت یک رژیم بی‌بدیل در عرصه توتالیتر و دسپاتیزم بر جامعه نگون‌بخت ایران حاکم می‌باشد.

در این رابطه است که «اولین درسی» که جنبش دانشجویی

ایران باید از حرکت اعتراضی جنبش دانشجویی دانشگاه تهران و در رأس آنها جنبش دانشجویی دانشکده فنی دانشگاه تهران (در روز دو شنبه ۱۶ آذر ماه ۳۲ و شهادت «سه قطر خون») بگیرند «رویکرد تطبیقی آنها در فرایند پسا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ توسط فهم و شناخت ضرورت تاریخی به وسیله تحلیل مشخص شرایط ذهنی و عینی حاکم بر جامعه ایران، جهت شکستن رکود و سکوت فضای حاکم بر جامعه ایران می‌باشد» که در این رابطه داوری نهائی ما بر این امر قرار دارد که آنچه که باعث ماندگاری حرکت اعتراضی و ماندگاری شهادت سه قطره خون در ۱۶ آذر ۳۲ در دانشکده فنی دانشگاه تهران شده است «همین رویکرد تطبیقی جنبش دانشجویی دانشگاه تهران و در رأس آنها جنبش دانشجویی دانشکده فنی دانشگاه تهران نسبت به زمان خودشان بوده است» که متاسفانه و متاسفانه و متاسفانه (سه بار متاسفانه) دیگر در تاریخ ۶۷ سال پسا حرکت اعتراضی جنبش دانشجویی ۱۶ آذر ۳۲ این «رویکرد تطبیقی در عرصه جنبش دانشجویی تکرار نشده است» و جنبش دانشجویی ایران چه در دهه ۴۰ و ۵۰ و چه در فرایند پسا انقلاب ضد استبداد ۵۷ الی الان، پیوسته در حرکت خودش «به جای حرکت تطبیقی بر پایه شناخت ضرورت تاریخی توسط تحلیل مشخص شرایط ذهنی و عینی حاکم بر جامعه ایران» (به عنوان یک جنبش نه یک حزب سیاسی) پیوسته بر «حرکت انطباقی توسط تکیه بر جریان‌های سیاسی» (جامعه سیاسی ایران چه در داخل و چه در خارج از کشور) و «تکیه بر جناح‌های درونی قدرت حاکم» (در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین خودشان) حرکت کرده است؛ و در نتیجه همین امر باعث گردیده است که جنبش دانشجویی ایران در دهه ۴۰ و ۵۰ دنباله‌رو و پیاده نظام و عرصه یارگیری جریان‌های چریکی (سه مؤلفه‌ای مذهبی و ملی‌گرا و مارکسیستی) بشوند. بطوریکه بدون اغراق می‌توانیم داوری کنیم که بیش از ۹۰ درصد کل نیروهای جذب شده به جریان‌های چریکی در دهه ۴۰ و ۵۰ برخاسته از جنبش دانشجویی دانشگاه‌های ایران بوده‌اند؛ و از همه مهمتر اینکه همین رویکرد انطباقی جنبش دانشجویی در دهه ۴۰ و ۵۰ به جنبش چریکی، کمترین تأثیری که برای جنبش دانشجویی به همراه داشت، «بالا بردن هزینه مبارزه علنی و فراهم کردن شرایط برای سرکوب همه جانبه دستگاه سرکوب‌گر پلیسی - نظامی رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی بوده است».



بر این مطلب اضافه کنیم که بدون تردید مهم‌ترین مشخصه شکل مبارزه سیاسی - اجتماعی - صنفی جنبش دانشجویی «شکل علنی مبارزه می‌باشد». آنچه‌آنکه در این رابطه باید دآوری کنیم که «شکل مبارزه مخفی برای جنبش دانشجویی سم قاتل می‌باشد» و به معنای تیر خلاص به مبارزه جنبش دانشجویی می‌باشد. یادمان باشد که متاسفانه «شکل مبارزه مخفی» نخستین ره‌آوردی بود که جنبش چریکی در دهه ۴۰ و ۵۰ بر جنبش دانشجویی ایران تزریق کرد؛ که برای فهم عظمت این موضوع، تنها کافی است که به «سترون شدن جنبش روشنگری ارشاد شریعتی» در فرایند پسا بستن حسینیه ارشاد (در آبان ماه ۵۱ توسط ساواک رژیم توتالیتار پهلوی) اشاره کنیم. چراکه مهم‌ترین عاملی که باعث شد که جنبش روشنگری ارشاد شریعتی (پس از خاموش شدن چراغ‌های حسینیه ارشاد در آبان ماه ۵۱) دیگر نتواند به حیات خودش ادامه بدهد، همان «تکیه استراتژیک شریعتی (در عرصه جنبش روشنگری ارشاد خودش) بر جنبش دانشجویی بود»؛ زیرا جنبش دانشجویی در دهه ۵۰ به علت اینکه تحت تأثیر حرکت انطباقی، گرفتار حصار جنبش چریکی و روی آوردن به شکل مبارزه مخفی شده بود، دیگر توان ریل‌گذاری اجتماعی برای جنبش روشنگری ارشاد شریعتی (در دهه ۵۰ پس از بسته شدن حسینیه ارشاد) نداشت.

باری، در ادامه همین رویکرد انطباقی جنبش دانشجویی ایران بود که در سال‌های ۵۶ و ۵۷ (به موازات اعتلای جنبش ضد استبدادی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران) از آنجائیکه در خلاء رهبری جنبش ضد استبدادی مردم ایران، جنبش دانشجویی به دلیل رویکرد انطباقی از پتانسیل رهبری کردن (جنبش ضد استبدادی مردم ایران) به عنوان «نیروی آوانگارد برخوردار نبود» همین امر باعث گردید که جنبش دانشجویی به موازات موج‌سواری روحانیت (در خلاء رهبری جنبش ضد استبدادی) دنباله‌رو هژمونی خمینی و روحانیت حوزه‌های فقهاتی بشوند. به طوری که تا بهمن ماه ۵۷ و پیروزی انقلاب ضد استبدادی مردم ایران «جنبش دانشجویی به عنوان عمله آماتور روحانیت عمل می‌کرد و مع ذالک بدین ترتیب بود که چه به لحاظ نظری و چه به لحاظ عملی، جنبش دانشجویی ایران نتواند از حداقل استقلال برخوردار بشود» در نتیجه در ادامه همین رویکرد انطباقی جنبش دانشجویی (در فرایند پسا انقلاب

بهمن ۵۷ تا کودتای فرهنگی بهار ۵۹) بود که باز جنبش دانشجویی (به موازات ظهور جریان‌های سیاسی مذهبی و ملی‌گرا و مارکسیستی، از مجاهدین خلق تا فدائیان خلق و غیره و به موازات تکوین پروسس نهادینه شدن رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در چارچوب نظریه ولایت فقیه خمینی) مانند جگر زولیا هزار تکه شدند؛ و با هزار تکه شدن جنبش دانشجویی، بسترها برای «آلترناتیو کشی» در عرصه جنبش دانشجویی، توسط هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم تحت هژمونی خود خمینی، فراهم گردید.

لذا از اینجا بود که «پروژه دست‌ساز اشغال سفارت آمریکا توسط بخشی از جنبش دانشجویی وابسته به هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در ۱۳ آبان ماه سال ۵۸ تحت هژمونی موسوی خوئینی‌ها در راستای نابود کردن جنبش دانشجویی به دست خود دانشجویان شکل گرفت» و در ادامه پروژه اشغال سفارت، جهت آلترناتیو کشی در عرصه جنبش دانشجویی بود که «پروژه کودتای فرهنگی بهار ۵۹ جهت قلع و قمع ریشه جنبش دانشجویی و تیر خلاص به جنبش دانشجویی رقم زده شد» که در تحلیل نهائی همین «کودتای فرهنگی بهار ۵۹ باعث گردید تا برای مدت نزدیک به دو دهه جنبش دانشجویی ایران به محاق و رکود و خمود و سکوت برود». البته از نیمه دوم دهه هفتاد با اعتلای دوباره جنبش دانشجویی (در صورت ققنوس برخاسته از خاکستر گذشته جنبش دانشجویی ایران) از آنجائیکه جنبش دانشجویی در فرایند بازتولید (از نیمه دوم دهه هفتاد) مانند گذشته دارای حرکت انطباقی بودند (نه حرکت تطبیقی، بر پایه شناخت ضرورت تاریخی، توسط تحلیل مشخص شرایط ذهنی و عینی حاکم بر جامعه ایران) در نتیجه همین رویکرد انطباقی جنبش دانشجویی از نیمه دوم دهه هفتاد باعث گردید که در این فرایند این جنبش برای استمرار حیات خودش بر جناح‌های بالائی قدرت (تحت عنوان به اصطلاح جنبش اصلاح‌طلبان درون حکومتی با رهبری سید محمد خاتمی و دیگر همفکرانش) تکیه بکنند. البته هر چند که سرکوب ۱۸ تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی دانشگاه تهران (توسط دستگاه چند لایه‌ای سرکوب‌گر حزب پادگانی خامنه‌ای و حمایت دولت هفتم سید محمد خاتمی) برای مدتی جنبش دانشجویی در شناخت ماهیت جناح‌های درونی قدرت به خود آورد، ولی در ادامه آنچه‌آنکه در جریان جنبش سبز در سال ۸۸ (تحت هژمونی میرحسین موسوی

و یارانش در راستای بازگشت بدوران طلایی دهه ۶۰ خمینی) شاهد بودیم، جنبش دانشجویی ایران دوباره وارد همان چرخه حرکت سابق انطباقی خود شدند و همین امر باعث گردید تا مدت نزدیک به یک دهه (تا خیزش دی‌ماه ۹۶) این جنبش در رکود و خمود سپری بکند.

باری، هر چند که در جریان خیزش دی‌ماه ۹۶ و در واپسین روزهای عمر این خیزش جنبش دانشجویی دانشگاه تهران با ورود به عرصه این خیزش و طرح شعار: «اصلاح‌طلب، اصول‌گرا - دیگه تمامه ماجرا» فصل نوینی در عرصه گفتمان‌سازی جامعه ایران باز کرد، ولی جنبش دانشجویی ایران به دلیل «خلاء نظری دموکراتیک» نتوانست با ورود به فرایند گفتمان‌سازی رادیکال، «فرایند انطباقی گذشته خودش را وارد فرایند جدید تطبیقی بکند» بنابراین، همین امر بستر آن شد (که حتی در خیزش آبان‌ماه و آذر و دی‌ماه ۹۸ گرچه جنبش دانشجویی به عنوان یک پایه ثابت آن خیزش سه ماهه آبان و آذر و دی‌ماه ۹۸ بودند، اما عدم ورود این جنبش به فاز تطبیقی خودش باعث گردید) تا «جنبش دانشجویی نتواند خیزش سال ۹۸ اجتماعی ایران را وارد فرایند جنبش‌های درازمدت مطالبه‌محور سیاسی و مدنی و اجتماعی و صنفی بکند» و همین امر باعث سرکوب خیزش‌های سه ماهه سال ۹۸ توسط دستگاه چند لایه‌ای سرکوب‌گر حزب پادگانی خامنه‌ای گردید.

با وجود این، بدین ترتیب است که در تحلیل نهائی می‌توانیم داوری کنیم که «بزرگ‌ترین پاشنه آشیل جنبش دانشجویی ایران در طول ۶۷ ساله پسا ۱۶ آذر ۳۲ همین رویکرد انطباقی این جنبش می‌باشد» زیرا این پاشنه آشیل باعث گردیده تا به جای اینکه «جنبش دانشجویی واقعاً یک جنبش باشد، بدل به چند جریان سیاسی یا حزب سیاسی نانوشته در خدمت جناح‌های درونی قدرت و یا جریان‌های سیاسی داخل و خارج از کشور بشوند» و هرگز توان حفظ استقلال نظری و عملی خود نداشته باشد. از اینجا است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که: «مشکل استراتژیک جنبش دانشجویی ایران (در طول ۶۷ سال گذشته پسا ۱۶ آذر ماه ۳۲) این است که این جنبش در عرصه نظر و عمل دارای رویکرد انطباقی بوده است» و همین «رویکرد انطباقی در عرصه نظر و عمل باعث گردیده تا پیوسته این جنبش در عرصه نظر و عمل چشم به بیرون از جنبش داشته باشد، نه چشم به درون جنبش». باری، عدم نگاه به درون باعث

گردیده تا این جنبش در عرصه حرکت، «خود را بی‌نیاز از فهم ضرورت تاریخی و اجتماعی و تحلیل مشخص از شرایط ذهنی و عینی حاکم بر جامعه ایران (که لازم رویکرد تطبیقی در عرصه حرکت در دو مؤلفه نظر و عمل می‌باشد) ببیند» بنابراین، از اینجا است که می‌توان نتیجه‌گیری کرد که «موضوع عدم سازمان‌یابی جنبشی و فقدان تشکیلات فراگیر جنبش دانشجویی ایران» (در طول ۷۹ سال گذشته عمر این جنبش، از شهریور ۲۰ الی الان) مولود و سنتز همین «نگاه برونی و رویکرد انطباقی این جنبش بوده است».

برای «مقابله با این رویکرد انطباقی» جنبش دانشجویی باید ابتدا در «عرصه نظری اقدام به بازسازی نظری خودش بکند» و تنها پس از «بازسازی نظری و دستیابی به تئوری و اندیشه دموکراتیک جنبشی است که این جنبش می‌تواند به بازسازی عملی خود و دستیابی به رویکرد تطبیقی در عرصه نظر و عمل به صورت دیالکتیکی و هماهنگ دست پیدا کند» و در غیر این صورت باید بگوئیم که همین خلاء تئوری و نظری و اندیشه دموکراتیک جنبشی باعث می‌گردد تا علی‌الدوام این جنبش در «غیبت و خلاء آگاهی جنبشی و تشکیلات فراگیر جنبشی و سازماندهی مستقل جنبشی به صورت انطباقی حرکت نماید».

بدین جهت همین خلاء تئوری و نظری و اندیشه دموکراتیک جنبشی باعث می‌گردد تا این جنبش نتواند ادعای دموکراسی خواهی ۷۶ ساله خودش (از شهریور ۲۰ الی الان) را در عرصه عمل و تشکیلات و سازماندهی و حرکت به صورت تطبیقی به نمایش بگذارد.

همین خلاء تئوری و نظری و اندیشه دموکراتیک جنبشی، باعث گردیده تا این جنبش نتواند در عرصه خلاء احزاب و جریان‌های سیاسی راهبر (نه رهبر) جنبش‌های مطالبه‌محور سیاسی و صنفی و مدنی (در راستای دستیابی به جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد و مستقل تکوین یافته از پائین) به عنوان نیروی آوانگارد در این شرایط تندپیچ جامعه بزرگ ایران عمل نماید.

همین خلاء تئوری و نظری و اندیشه دموکراتیک جنبشی باعث گردیده تا جنبش دانشجویی در طول ۷۹ سال گذشته (از شهریور ۲۰ الی الان) نتواند «مناسبات درونی این جنبش را در زیر یک سقف، خارج از دخالت جریان‌های جامعه سیاسی داخل و خارج از کشور و فارغ از دخالت جناح‌های

درونی قدرت به صورت دینامیک حل نماید.»

همین خلاء تئوری و نظری و اندیشه دموکراتیک جنبشی باعث گردیده تا جنبش دانشجویی نتواند در چارچوب «اصول دموکراتیک، مسیرهای هم‌گرائی جهت بازتولید حرکت و سازماندهی فراگیر و سراسری جنبشی از درون هموار کند.»

همین خلاء تئوری و نظری و اندیشه دموکراتیک جنبشی باعث گردیده تا جنبش دانشجویی در طول ۷۹ سال گذشته عمر خودش (از شهریور ۲۰ الی الان) نتواند «اصول دموکراتیک در عرصه عمل و نظر از درون به صورت یک فرهنگ درآورد.»

همین خلاء تئوری و نظری و اندیشه دموکراتیک جنبشی باعث گردیده تا «جنبش دانشجویی در شرایط تندپیچ حرکت اجتماعی جامعه بزرگ ایران (مثل روز ۲۸ مرداد ۳۲) در صحنه غایب باشد.»

همین خلاء تئوری و نظری و اندیشه دموکراتیک جنبشی، باعث گردیده تا این جنبش «در عرصه هدایت‌گری جنبش‌های اجتماعی به عنوان نیروی آوانگارد (مانند جنبش سبز در سال ۸۸) گرفتار حرکت‌های چپ‌روانه و سکتاریستی و خشونت‌آمیز و غیر دموکراتیک بشود.»

همین خلاء تئوری و نظری و اندیشه دموکراتیک جنبشی باعث گردیده تا جنبش دانشجویی در طول ۷۹ سال عمر خودش (از شهریور ۲۰ الی الان) نتواند در «عرصه مسئولیت اجتماعی دموکراتیک خودش به صورت دینامیک اقدام به گفتمان‌سازی دموکراتیک در عرصه اجتماعی بکند.»

همین خلاء تئوری و نظری و اندیشه دموکراتیک جنبشی باعث گردیده که «شرایط ذهنی برای انشعاب و تفرقه درونی جنبش دانشجویی ایران در طول ۷۹ سال گذشته عمر این جنبش فراهم بشود» و به مرور زمان توسط «انشعاب و تفرقه درونی جنبش دانشجویی ایران وزنه و جایگاه اجتماعی سیاسی خودش را از دست بدهد» و حداکثر بدل به حرکت مطالبه‌محور صنفی برای خودش بشود.

همین خلاء تئوری و نظری و اندیشه دموکراتیک جنبشی باعث گردیده تا جنبش دانشجویی ایران در طول ۷۹ سال گذشته به جای وزنه آوانگارد در عرصه حرکت اجتماعی - سیاسی (جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران و در راستای

دستیابی به جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد و خودسازمانده دینامیک مستقل تکوین یافته از پائین در دو جبهه بزرگ برابری طلبانه طبقه کار و زحمت و آزادی خواهانه طبقه متوسط شهری اردو گاه بزرگ مستضعفین ایران) «بدل به جریان‌های از همه رنگ شهر فرنگ به عنوان نیروی پیاده نظام جناح‌های درونی قدرت یا جریان‌های سیاسی خارج‌نشین از چپ تا راست راست بشوند.»

همین خلاء تئوری و نظری و اندیشه دموکراتیک جنبشی باعث گردیده است که جنبش دانشجویی ایران در طول ۷۹ سال گذشته عمر خود نتواند به «مکانیزم دموکراتیک جهت سازماندهی فراگیر خودش دست پیدا کند». در نتیجه همین خلاء مکانیزم‌های دموکراتیک جهت سازماندهی و بازسازی و بازتولید تشکیلاتی جنبش دانشجویی باعث گردیده که «به مجرد تکوین یک کنگره یا مجمع درونی یا جمع شدن نمایندگان جریان‌های مختلف دانشجویی، این جنبش گرفتار انشعاب و تفرقه جدید بشود» و اصلاً در طول ۷۹ سال گذشته در جنبش دانشجویی «خرد جمعی و رهبری جمعی نه تنها در خدمت هم‌گرائی درون تشکیلاتی نبوده است، بلکه برعکس در خدمت واگرائی و انشعاب و تفرقه هر چه بیشتر بوده است.»

همین خلاء تئوری و نظری و اندیشه دموکراتیک جنبشی باعث گردیده تا این جنبش در طول ۷۹ سال گذشته عمر خود در عرصه عمل و نظر «توان تحمل رویکرد مخالف در درون نداشته باشد» و همین «ناتوانی در تحمل عقیده مخالف در درون باعث گردیده تا تئوری و اندیشه و پلمیک نتواند از درون به صورت دینامیک در جنبش دانشجویی ایران رشد بکند». در نتیجه حاصل این رویکرد آن شده است که در طول ۷۹ سال گذشته «تمام تئوری و اندیشه‌ها جنبش دانشجویی صورت وارداتی از برون این جنبش داشته باشد» که البته خود این آفت باز بستر ساز آن شده که این جنبش در چارچوب «رویکرد انطباقی پیوسته دنباله‌رو و مقلد رویکردهای برونی در عرصه عمل و نظر بشود». جنگ حیدر نعمتی ۷۹ سال گذشته درون جنبش دانشجویی «مولود و سنتز همین رویکرد برون‌گرائی و یا جایگزین کردن رویکرد برون‌گرائی و غیر دیالکتیکی به جای رویکرد درون‌گرائی و دیالکتیکی بوده است.»

همین خلاء تئوری و نظری و اندیشه دموکراتیک جنبشی باعث گردیده تا جنبش دانشجویی «توان گفتمان‌سازی



حتی از شعارهای محوری خودش هم نداشته باشد». آنچنانکه در این رابطه دیدیم که جنبش دانشجویی دانشگاه تهران در واپسین روزهای عمر خیزش دی‌ماه ۹۶ با ورود به خیزش (فاقد گفتمان و فاقد رهبری و فاقد برنامه و سازماندهی دی‌ماه ۹۶) توسط شعار محوری: «اصلاح‌طلب، اصول‌گرا - دیگه تمام ماجرا» تلاش کرد تا این خیزش را با این شعار محوری گفتمان‌دار بکند، اما به علت اینکه جنبش دانشجویی نتوانست (در فرایند پسا سرکوب خیزش دی‌ماه ۹۶) شعار محوری (اصلاح‌طلب، اصول‌گرا - دیگه تمام ماجرای) خودش را بدل به گفتمان اجتماعی در جامعه بزرگ ایران بکند، خود همین آفت باعث گردید تا علاوه بر اینکه جناح به اصطلاح اصلاح‌طلب درون حکومتی به دنبال بازتولید و بازسازی مجدد خود (در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین بالائی‌های حکومت) باشند، دیدیم که حرکت حلزونی خیزش‌های معیشتی که منجر به بازتولید آن در آبان‌ماه ۹۸ شد، باز این خیزش، مانند خیزش دی‌ماه ۹۶ «فاقد گفتمان و فاقد رهبری و فاقد سازماندهی خودبنیاد سراسری بود» و در نهایت همین آفات باعث گردید تا خیزش آبان‌ماه ۹۸ هم مانند خیزش دی‌ماه ۹۶ نه تنها در حداقل زمان ممکن به سوی خشونت‌گرایی حرکت کنند، بلکه طعمه‌ای مناسب برای سرکوب هولناک دستگاه چند لایه‌ای سرکوب‌گر حزب پادگانی خامنه‌ای بشوند.

همین خلاء تئوری و نظری و اندیشه دموکراتیک جنبشی باعث گردیده تا «رهبری میدانی جنبش دانشجویی ایران در دست جریان‌های سیاسی و جناح‌های قدرت حکومتی برون از جنبش دانشجویی باشد». به طوری که برای مثال در جریان کودتای فرهنگی بهار ۵۹ شاهد بودیم که این رهبری سازمان مجاهدین خلق و رهبری سازمان فدائیان خلق بودند که در دفتر بنی صدر (رئیس جمهور) مشغول تصمیم‌گیری برای جنبش دانشجویی محاصره شده در دانشگاه‌ها توسط نیروهای سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقاهتی حاکم بودند؛ و اصلاً و ابداً در جلسه تصمیم‌گیری در دفتر بنی صدر نماینده دانشجویان حضور نداشت؛ و در غیبت نماینده مستقیم دانشجویان، جریان‌های سیاسی در حال تصمیم‌گیری میدانی برای جنبش دانشجویی (در جریان هولناک‌ترین پروژه سرکوب جنبش دانشجویی توسط رژیم مطلقه فقاهتی حاکم با فتوای خمینی در بهار ۵۹ یا کودتای فرهنگی) بودند.

همین خلاء تئوری و نظری و اندیشه دموکراتیک جنبشی باعث گردید تا جنبش دانشجویی ایران در فرایند پسا بازگشائی دانشگاه‌ها و پسا کودتای فرهنگی بهار ۵۹ و پسا قلع و قمع نظری و عملی دانشجویان توسط رژیم مطلقه فقاهتی، یعنی سال‌های ۶۳ تا ۷۶ برای مدت ۱۳ سال (جنبش دانشجویی بازتولید شده) تنها فعالیت خودش محدود به فعالیت صنفی از طریق نهادهای خود رژیم مطلقه فقاهتی حاکم در دانشگاه‌ها بکند؛ و تازه از خرداد ۷۶ هم که این جنبش از فاز صنفی، وارد فاز سیاسی-اجتماعی شد، باز این جنبش با تکیه بر جناح‌های درونی قدرت به عنوان عمده آماتور قدرت‌یابی جناح به اصطلاح اصلاح‌طلبان درون حکومتی تحت هژمونی سید محمد خاتمی درآمدند؛ که البته جناح به اصطلاح اصلاح‌طلبان درون حکومتی تحت هژمونی سید محمد خاتمی در جریان سرکوب قیام ۱۸ تیرماه ۹۸ جنبش دانشجویی و هم دستی با حزب پادگانی خامنه‌ای در سرکوب قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی این حمایت جنبش دانشجویی را تلافی کرد. بطوریکه شاهد بودیم، در فرایند پسا سرکوب هولناک قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی از شیخ حسن روحانی تا سید محمد خاتمی و تا محمد باقر قالیباف و غیره و غیره همه همدست و هم داستان بودند و با دمشان گردو می‌شکاندند و به هم دیگر شادباش و تبریک می‌گفتند.

همین خلاء تئوری و نظری و اندیشه دموکراتیک جنبشی باعث شده تا به علت تفرقه و تشتت و چند دستگی و ناسازماندهی و ناآگاهی سیستماتیک درون جنبشی، در «عرصه استراتژی آلترناتیو کشی رژیم مطلقه فقاهتی حاکم» به خصوص در دهه ۶۰ بیشترین هزینه آلترناتیو کشی رژیم مطلقه فقاهتی حاکم را جنبش دانشجویی ایران پرداخت کند، بطوریکه به ضرس قاطع می‌توان داوری کرد که «بیش از ۹۰ درصد کشتار تابستان ۶۷ فتوای خمینی دانشجویان تسویه شده محصول کودتای فرهنگی بهار ۵۹ خمینی بودند.» *

پایان



آیا «سقوط ترامپ» به معنای «سقوط ترامپیسم»

و رویکرد «پوپولیسم مبتدل» در کشورهای متروپل سرمایه‌داری است؟

می‌گردد، بنابراین بزرگترین رسالت این رئیس جمهور، «حفظ ساختار سرمایه‌داری آمریکا در چارچوب سیستم سیاسی لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری می‌باشد». با این همه از آنجائیکه در آمریکا «رئیس دولت و رئیس اجرائی یک نفر است به نام رئیس جمهور که تمام قدرت را در دست دارد و حتی از حق وتو هم برخوردار می‌باشد» و با عنایت به اینکه در آمریکا برعکس فرانسه دو مجلس قوه مقننه مجبور نیستند که رئیس جمهور را کنترل کنند و از او حساب بخواهند، (به بیان دیگر در آمریکا گرچه سه قوه مقننه و مجریه و قضائیه بر پایه رویکرد منتسکیوئی جدا از هم می‌باشند، اما برعکس کشور فرانسه قوه مقننه مجبور نیست که هسته سخت قوه مجریه یعنی رئیس جمهور را تحت کنترل خود درآورد و از او حساب بخواهد) و همین امر باعث گردیده است که در طول بیش از دو قرن که از عمر لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری آمریکا می‌گذرد، «موضوع تمرکز قدرت در دست رئیس جمهور و انتخاب رئیس جمهور در عرصه رقابت تنها دو حزب نماینده جناح‌های سرمایه‌داری باعث گردیده است تا (در طول ۴ سال و یا ۸ سال عمر رئیس جمهور) شرایط برای ظهور رویکرد فاشیستی یا توتالیتری در رئیس جمهور فراهم بشود» که یکی از مصداق‌های همین ظهور رویکرد فاشیستی و توتالیتری در رئیس

شکست دونالد ترامپ در انتخابات ۲۰۲۰ ریاست جمهوری آمریکا، خارج از تمامی پس‌لرزه‌های سیاسی و اقتصادی و زیست محیطی و غیره که (در عرصه داخلی آمریکا و جهانی به همراه) دارد، سؤال بزرگی که در برابر تمامی نظریه‌پردازان سیاسی و اقتصادی و حتی اجتماعی قرار داده است اینکه، آیا سقوط ترامپ (از ریاست جمهوری آمریکا) به معنای «سقوط ترامپیسم» و رویکرد «پوپولیسم مبتدل» در کشورهای متروپل سرمایه‌داری می‌باشد؟ یا اینکه ترامپیسم و رویکرد مبتدل پوپولیسم می‌ماند و تنها ترامپ از کاخ سفید خارج می‌شود؟

برای فهم جوهر این سؤال باید عنایت داشته باشیم که:

اولاً از آنجائیکه «ساختار سیاسی نظام لیبرال دموکراسی در کشورهای سرمایه‌داری بر پایه سیستم منتسکوئی می‌باشد»، با توجه به اینکه شکل ساختاری سیاسی لیبرال دموکراسی بر پایه سیستم منتسکیوئی در کشورهای مختلف متروپل سرمایه‌داری صورت ثابت ندارد، در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توانیم ساختار سیاسی بر پایه سیستم منتسکیوئی را به سه قسمت تقسیم نمائیم که عبارتند از: الف - پارلمانی، ب - رئیس جمهوری، ج - تلفیق پارلمانی و رئیس جمهوری.

اضافه کنیم که «دموکراسی در کادر لیبرالیسم و مناسبات سرمایه‌داری بر پایه سیستم منتسکوئی» که همان «لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری» می‌باشد، همراه با «تفکیک قوای سه گانه مقننه و مجریه و قضائیه می‌باشد». بدین جهت در این رابطه است که «ساختار سیاسی لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری در چهار کشور سرمایه‌داری آمریکا و فرانسه و دانمارک و سوئد کاملاً متفاوت می‌باشد». بدین ترتیب که در فرانسه که اولین ساختار سیاسی لیبرال دموکراسی منتسکیوئی توسط انقلاب کبیر فرانسه در سال ۱۷۸۹ بر پا گردیده است، دارای یک سیستم «لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری نیمه جمهوری و نیمه پارلمانی می‌باشد»؛ زیرا در فرانسه اگرچه رئیس جمهور از طرف مردم انتخاب می‌شود، «پارلمان در فرانسه در کنار رئیس جمهور دارای قدرت می‌باشد و روی کار رئیس جمهور نظارت و دخالت می‌کند» در صورتی که در آمریکا «پارلمان نمی‌تواند مانند فرانسه روی کار رئیس جمهور نظارت همه جانبه و دخالت نماید» بنابراین سیستم لیبرال دموکراسی آمریکا که از سال ۱۸۱۸ شکل گرفته است (نزدیک به سه دهه بعد از انقلاب کبیر فرانسه و شکل‌گیری ساختار لیبرال دموکراسی فرانسه) یک «ساختار سیاسی لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری دولتی با جهت‌گیری جمهوری است». چراکه در «آمریکا رئیس دولت و رئیس اجرائی یک نفر است به نام رئیس جمهور» که در چارچوب رقابت دو حزب، دموکرات‌ها و کنسروالیست‌ها یا جمهوری‌خواهان (که نماینده سیاسی جناح‌های مختلف سرمایه‌داری آمریکا از سرمایه‌های مالی - بانکی تا سرمایه‌های نفتی و سرمایه‌های نظامی اسلحه فروش و سرمایه‌های صنعتی و غیره می‌باشند)، این «رئیس جمهور» توسط رأی مردم انتخاب

جمهور در آمریکا خود دونالد ترامپ (در طول ۴ سال گذشته) می‌باشد؛ که با رویکرد فاشیستی و نژادپرستانه و زن‌ستیزانه و مهاجرستیزانه و غیره تلاش می‌کرد تا قدرت خودش را نهادینه سیاسی - اجتماعی بکند؛ و شرایط برای پیروزی خودش در مرحله دوم انتخابات ۲۰۲۰ فراهم نماید.

ثانیاً دونالد ترامپ مورد عجیبی در تاریخ آمریکاست، چراکه او یکی از پنج رئیس جمهور یک دوره‌ای آمریکاست که در جدول کسب بیشترین آرای مردمی، در رده دوم قرار دارد؛ و به همین خاطر است که «شکست او همچون دوران رئیس جمهوری اش پدیده‌ای ویژه و قابل تحقیق می‌باشد». یادآوری می‌کنیم که در انتخابات ۲۰۲۰ ریاست جمهوری آمریکا، دونالد ترامپ بیش از ۷۲ میلیون رأی کسب کرده است؛ و در بخش‌های وسیعی از کشور آمریکا گزینه اول رأی دهندگان بوده است. بر این مطلب اضافه کنیم که ترامپ یک بار گفته بود: «که حتی اگر در روز روشن در خیابان پنجم نیویورک به یک نفر شلیک کند، هوادارانش به او رأی می‌دهند». فراموش نکنیم که «پیروزی ترامپ در انتخابات ۲۰۱۶ مولود حمایت حاشیه شهرها و طبقه کارگر آمریکا بود». قابل ذکر است که «ترامپ در انتخابات ۲۰۲۰ حدود ۵ میلیون رأی بیش از سال ۲۰۱۶ به دست آورده است». یادمان باشد که در شرایطی نیمی از رأی دهندگان آمریکایی رأی خود را به نفع ترامپ به صندوق‌ها انداخته‌اند که «روزانه بیش از هزار نفر از مردم آمریکا در اثر شیوع کرونا قربانی می‌شوند» به عبارت دیگر با وجود سوء مدیریت ترامپ در مهار بحران کرونا، مردم آمریکا همچنان به او رأی داده‌اند و این امر نشان دهنده آن است که با «سقوط ترامپ در آمریکا، ترامپ‌پسند در آمریکا همچنان پایدار است و نمرده است». «این ترامپ‌پسند کدام است؟»

ثالثاً برای «فهم ترامپ‌پسند و شناخت تمایز و تفاوت بین ترامپ و ترامپ‌پسند» باید عنایت داشته باشیم که بحران جهانی اقتصاد سرمایه‌داری در سال ۲۰۰۸ باعث گردید که «دو قطب بزرگ در سرمایه‌داری امپریالیسم آمریکا به وجود بیاید» که عبارتند از:

الف - رویکرد مقابله با نئولیبرالیست (فریدمن یا نئولیبرالیست تاچری - ریگانی) از طریق بازگشت به اقتصاد دوران کینزی (جهت مقابله با بحران ۲۰۰۸). این رویکرد بر پایه «دولتی کردن دوباره اقتصاد و دادن امتیاز به پائینی‌های جامعه نظریه خود را تعریف می‌کنند». سندرز در آمریکا نماینده این رویکرد است، بنابراین، این رویکرد بازگشت به «نئولیبرالیسم کینزی» (نه نئولیبرالیسم فریدمن) تنها راه مقابله با نئولیبرالیسم فریدمن یا نئولیبرالیسم تاچری و ریگانی می‌دانند که از نظر آنها، همین

لیبرالیسم فریدمن یا لیبرالیسم تاچری و ریگانی عامل اصلی بحران سیکلی سرمایه‌داری جهانی از سال ۲۰۰۸ بوده است. طرفداران این رویکرد معتقدند که جهت «حفاظت از سرمایه‌داری حاکم باید دولت را تقویت بکنیم تا توسط آن بتوانیم با دادن امتیازاتی به طبقه کارگر و نیروهای اجتماعی و حاشیه‌نشینان، عامل انقلاب و خیزش و حرکت بر علیه نظام سرمایه‌داری را در نطفه خاموش بکنیم.»

ب - رویکرد دوم که همان رویکرد پوپولیستی می‌باشد، یک «رویکرد راست‌روانه و کاملاً تهاجمی است» (و حتی تهاجمی‌تر از نئولیبرالیسم فریدمن و تاچری و ریگانی می‌باشد) و شاید درست‌تر آن باشد که بگوئیم، این «رویکرد پوپولیستی گرایش فاشیستی دارد» و البته در چارچوب همین رویکرد است که ما می‌توانیم گرایش فاشیستی و پوپولیستی نوظهور امروز جهان سرمایه‌داری از انگلستان تا برزیل و غیره را تعریف بکنیم.

باری، در این رابطه است که باید «پیروزی ترامپ در انتخابات ۲۰۱۶ آمریکا و جانسون در انگلستان و غیره، مولود و سنتز همین رویکرد پوپولیسم راست‌گرای دوم تعریف بکنیم» که البته در این نوشتار ما آن را با عنوان «ترامپ‌پسند مشخص کرده‌ایم» بنابراین «پوپولیسم در رویکرد دوم تنها یک سیاست امپریالیستی، برای حفظ سرمایه‌داری است نه مرحله مشخص از امپریالیسم و سرمایه‌داری». یادمان باشد که «هدف رویکرد دوم یا رویکرد پوپولیستی در این مرحله مقابله با رویکرد نئولیبرالیستی فریدمن (و یا نئولیبرالیست تاچری و ریگانی) می‌باشد.»

رابعاً از آنجائیکه رویکرد دوم (رویکرد راست‌گرای تهاجمی پوپولیستی و یا ترامپ‌پسند) «یک سیاست متکی به نظریه اقتصادی است.» برای فهم ریشه اقتصادی و تاریخی تکوین این رویکرد در جهان سرمایه‌داری باید نخست به پروسه تکوین نئولیبرالیسم در جهان سرمایه‌داری توجه بکنیم که بازگشت پیدا می‌کند به بحران جهانی ۱۹۲۹ - ۱۹۳۰ (قبل از جنگ جهانی دوم) که این نظریه توسط تئوریسین‌های سرمایه‌داری اروپا و آمریکا مطرح شد. بدون تردید هدف نظریه‌پردازان سرمایه‌داری در آن شرایط «کنترل و مهار بحران سیکلی سرمایه‌داری بود» که البته در رأس همه آنها «تئوری جان مینارد کینز بود که به سرمایه‌داری جهت مهار بحران سیکلی راه حل تئوریک نشان داد» و لذا به همین دلیل بود که در طول چهار دهه (۱۹۳۰ - ۱۹۷۰) «کینز‌گرایی» به عنوان اقتصاد محوری دول امپریالیسم قرار گرفت» به بیان دیگر کینز‌گرایی در واقع یک نظریه اقتصادی بود که روش‌هایی را نشان می‌داد تا سرمایه‌داری بتواند بدون بحران‌های سیکلی

(که کارل مارکس در کتاب «کاپیتال» پیش‌بینی کرده بود و مارکس باور داشت که در تحلیل نهائی سرمایه‌داری توسط همین بحران‌های سیکلی حلزونی نابود می‌شود) تداوم پیدا کند. باری، به صورت خلاصه راه حل کینزگرائی (نئولیبرالیسم کینزی) جهت مقابله با بحران‌های سرمایه‌داری این بود که در شرایطی که در مناسبات سرمایه‌داری بحران وجود دارد «برای مصونیت مناسبات سرمایه‌داری از این بحران‌ها باید نقش دولت را عمده بکنیم». یادآوری می‌کنیم که وظیفه دولت در رویکرد کینز این است که «دولت باید بین سرمایه‌داران حاکم، با کارگران و اقشار دیگر و نیروهای اجتماعی هماهنگی ایجاد کند». پر واضح است که در این عرصه «از نظر کینز دولت باید در عرصه بحران یک اتوریته داشته باشد»؛ زیرا «لازمه هماهنگی بین طبقه سرمایه‌دار حاکم با طبقه کار و زحمت (در جامعه سرمایه‌داری) اتوریته قوی دولت است» و گرنه بدون اتوریته دولت هرج و مرج اقتصادی (مانند بحران ۱۹۲۹ - ۱۹۳۰) بستر ساز سرنگونی نظام سرمایه‌داری می‌شود. به هر حال بدین ترتیب بود که تئوری جان مینارد کینز از ۱۹۳۰ در کشورهای امپریالیستی به اجرا درآمد؛ و با «عمده شدن نقش دولت در کشورهای سرمایه‌داری، نظام سرمایه‌داری توانست برای چهار دهه بحران‌های درونی خود را مدیریت نماید» بنابراین، در چارچوب کینزگرایی، علاوه بر اینکه دولت با دادن حقوق به اتحادیه‌های کارگری جهت اعتراض به طبقه سرمایه‌دار و آماده کردن عرصه‌هایی جهت رقابت سرمایه‌داری، دولت با اعمال مالیات بر ثروت‌های بزرگ امکاناتی برای رفاه جامعه (جهت خاموش کردن آتش اعتراض و انقلاب پائینی‌های جامعه) به صورت موقت فراهم می‌کند.

خامسا از آنجائیکه سیاست اقتصاد کینزی (نئولیبرالیسم کینزی) پس از چهار دهه به بن‌بست رسید، در نتیجه جهت مهار بحران سرمایه‌داری، طبقه حاکم نیازمند به روش دیگری بود که سیاست نوین اقتصادی این بار توسط فریدریش اوگوست هایک و میلتن فریدمن ارائه شد که همین رویکرد آنها اساس نظریه سیاسی نئولیبرالیسم تاچری و ریگانی در جهان سرمایه‌داری شد. مع ذلک، بدین ترتیب بود که از سال ۱۹۷۰ تا سال ۲۰۰۸ جهت مهار بحران‌های سیکلی سرمایه‌داری، نئولیبرالیسم هایک - فریدمن جایگزین نئولیبرالیسم کینزی (در کشورهای متروپل سرمایه‌داری) شد. در نئولیبرالیسم هایک - فریدمن، برعکس نئولیبرالیسم کینز، «نقش دولت (که بتواند بین طبقه کار و زحمت در جامعه با طبقه سرمایه‌دار هماهنگی ایجاد کند) کاهش پیدا کرد» در نتیجه همین امر باعث گردید تا

در چارچوب «نئولیبرالیسم هایک - فریدمن، حقوق طبقه کار و زحمت در جامعه سرمایه‌داری لغو بشود» و نئولیبرالیسم هایک - فریدمن (برعکس نئولیبرالیسم کینز) بستر ساز فشار بر اتحادیه‌های کارگری و باعث تضییقات اجتماعی بر مردم و نیروهای اجتماعی در جامعه سرمایه‌داری بشود. باری، در این رابطه بود که محورهای اساسی نئولیبرالیسم هایک - فریدمن که نزدیک به چهار دهه (۱۹۷۰ - ۲۰۰۸) به عنوان گفتمان مسلط بر جوامع سرمایه‌داری متروپل درآمد بود، عبارت بودند از:

- ۱ - بازار آزاد و عدم حق دخالت‌گری دولت.
 - ۲ - تعمیم و توسعه بازار به تمامی عرصه‌های جامعه سرمایه‌داری.
- سادسا از آنجائیکه بحران اقتصادی ۲۰۰۸ سرمایه‌داری جهانی که از آمریکا شروع شده بود، نشان داد که سرمایه‌داری با تکیه بر نئولیبرالیسم هایک - فریدمن (نئولیبرالیسم ریگانی و تاچری) هم مانند نئولیبرالیسم کینزی دچار بحران عمیق شده است؛ و دیگر نئولیبرالیسم هایک - فریدمن هم نمی‌تواند بحران‌های سیکلی سرمایه‌داری را مهار نماید، بنابراین از بعد از ناتوانی رویکرد نئولیبرالیسم هایک - فریدمن در مهار بحران ۲۰۰۸ سرمایه‌داری جهانی بود که «رویکرد راست‌گرای تهاجمی پوپولیستی (که ترامپسم در آمریکا آن را نمایندگی می‌کرد) در چارچوب یک سیاست راست‌روانه با جوهر فاشیستی و شکلی تهاجمی‌تر از نئولیبرالیسم هایک - فریدمن (نئولیبرالیسم تاچری و ریگانی) در عرصه جهان سرمایه‌داری ظهور کرد»؛ که در این رابطه «ترامپ فاشیست و نژادپرست و دموکراسی‌ستیز و زن‌ستیز و مهاجرستیز به عنوان پارادایم کیس این رویکرد پوپولیستی یا سیاست جدید سرمایه‌داری جهانی درآمد». به هر جهت انتخابات ۲۰۲۰ ریاست جمهوری آمریکا و کسب آرای بیش از ۷۲ میلیون رأی ترامپ در این انتخابات و حمایت نیمه از جامعه مدنی آمریکا از ترامپ و افزایش ۵ میلیون رأی ترامپ نسبت به آمار رأی او در انتخابات ۲۰۱۶ اگرچه نتیجه انتخابات پیروزی جو بایدن بوده است، ولی همین آمار نشان دهنده آن است که هر چند که ترامپ سقوط کرده است اما «رویکرد پوپولیسم هار سرمایه‌داری یا ترامپسیسم هنوز زنده است» و به عنوان یک «هیولای فاشیستی جهان را تهدید می‌کند».

یادمان باشد که هیتلر هم در فرایند پسا جنگ اول جهانی در آلمان «توسط انتخابات و از مسیر دموکراسی با حمایت طبقه کارگر آلمان به قدرت رسید». همان طوری که «ترامپ در انتخابات ۲۰۱۶ آمریکا با حمایت طبقه کارگر و حاشیه‌نشینان



آمریکا از طریق لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری توانست قدرت را در دست بگیرد» بنابراین در این رابطه بود که هیتلر پس از آنکه توسط حمایت سوسیال دموکراسی آلمان توانست قدرت خودش را نهادینه بکند، حملات تهاجمی بر علیه نیروهای اجتماعی آلمان از سر گرفت؛ و باز در ادامه آن بود که هیتلر نیروهای اجتماعی در سراسر جهان را در چارچوب جنگ جهانی دوم به چالش کشید. مع الوصف، ظهور ترامپسم در آمریکا در ادامه سیاست پوپولیسم سرمایه‌داری جهانی در راستای مهار بحران‌های سرمایه‌داری توسط انتخابات ۲۰۱۶ مانند ظهور فاشیسم و هیتلر در آلمان بوده است؛ و به همین دلیل ترامپ پس از نهادینه کردن قدرت خودش حملات خشن بر علیه نیروهای اجتماعی آمریکا و نیروهای اجتماعی سراسر جهان از سر گرفت؛ و در این رابطه است که ریچارد ولف اقتصاددان سوسیالیستی می‌گوید: «جنبش کارگری آمریکا نتوانست هیچ مقاومت توده‌ای نیرومندی در برابر سه حرکت انحرافی مهم دولت دونالد ترامپ سازمان بدهد: اول - کاهش عظیم مالیاتی ترامپ در سال ۲۰۱۷. دوم - عدم آمادگی دولت ترامپ برای مدیریت پاندمی کرونا. سوم - اخراج توده‌ای کارگران که از رکود بزرگ دهه ۱۹۳۰ به این سو در آمریکا بی‌سابقه بوده است.»

سابعاً رویکرد پوپولیسم یا ترامپسم در تحلیل نهائی همان سیاست نئولیبرالیست‌های تاجری - ریگانی «اما با تاکید بیشتر منافع سرمایه‌داری می‌باشد». شکست جرمی کوربن در برابر جانسون در انگلستان علاوه بر اینکه نشان داد در شرایط فعلی در جوامع متروپل سرمایه‌داری امکان تغییرات اساسی از طریق پارلمان وجود ندارد، موضوع دیگری هم به نمایش گذاشت و آن اینکه خود «سیاست رفرمیست‌های چپ‌گرا در کشورهای متروپل سرمایه‌داری، بستر ساز تقویت جریان راست‌گرای پوپولیستی هار فاشیستی می‌شود». لذا به همین دلیل است که می‌توان نتیجه‌گیری کرد که در صورتی که به جای جو بایدن، سنדרز با ترامپ در انتخابات ۲۰۲۰ رقابت می‌کرد، بدین تردید مانند جانسون در انگلستان، این بار هم این ترامپ می‌بود که پیروز میدان می‌شد.

ثامناً در مقایسه بین لیبرالیسم اولیه و نئولیبرالیسم دو گانه کینزی و هایک - فریدمن، می‌توان نتیجه‌گیری کرد که در تحلیل نهایی:

الف - نئولیبرالیسم خودش یک نوع افراط در لیبرالیسم می‌باشد.

ب - نئولیبرالیسم مانند لیبرالیسم یک ایدئولوژی است.

ج - تفاوت اولیه نئولیبرالیسم کینزی و نئولیبرالیسم هایک - فریدمن (به عنوان دو نوع سیاست سرمایه‌داری) در راستای مهار بحران‌های سرمایه‌داری در این است که نئولیبرالیسم کینزی برعکس نئولیبرالیسم هایک - فریدمن می‌گوید: برای مهار بحران‌های سرمایه‌داری «بگذارید دولت دخالت کند». چراکه بدون دخالت دولت امکان مهار بحران‌های سیکلی سرمایه‌داری وجود ندارد.

د - از بعد از بحران جهانی سرمایه‌داری در سال‌های ۱۹۲۹ - ۱۹۳۰ بود که «تفاوت لیبرالیسم و نئولیبرالیسم به عنوان دو سیاست و دو رویکرد در مهار بحران‌های سرمایه‌داری مطرح شد.»

ه - تفاوت دوم بین لیبرالیسم با نئولیبرالیسم در عرصه رقابت بازار می‌باشد. بدین ترتیب که در لیبرالیسم اقتصادی (در چارچوب رویکرد آدام اسمیت و ریکاردو) بر «رقابت آزاد همه جانبه بازار اعتقاد دارند» در صورتی که در نئولیبرالیسم کینزی بر «کنترل رقابت توسط دولت تکیه می‌کنند.»

و - دیگر تفاوت بین لیبرالیسم اقتصادی (آدام اسمیت و ریکاردو) با نئولیبرالیسم کینز و فریدمن بازگشت پیدا می‌کند به «رابطه اقتصاد و سیاست» در این دو رویکرد. بدین ترتیب که در لیبرالیسم اقتصادی (آدام اسمیت و ریکاردو) «اقتصاد و سیاست به عنوان دو مؤلفه جدا از هم مطالعه می‌شوند» به عبارت دیگر، در رویکرد لیبرالیسم اقتصادی (آدام اسمیت و ریکاردو) آن‌ها «معتقد به لیبرالیسم در کادر دموکراسی در مناسبات سرمایه‌داری بودند» که البته یک پارادوکس می‌باشد؛ و به همین دلیل در دهه ۳۰ قرن بیستم این رویکرد کاملاً به بن‌بست رسید؛ اما در نئولیبرالیسم کینز و فریدمن «سیاست در خدمت اقتصاد می‌باشد» و همیشه از «منظر اقتصاد به سیاست نگریسته می‌شود»؛ و شاید بتوان اینچنین گفت که در «لیبرالیسم، اقتصاد و سیاست در خدمت آزادی بازار است» اما در نئولیبرالیسم کینز و فریدمن «همه چیز در خدمت اقتصاد و سود بیشتر می‌باشد». یادمان باشد که در شرایط فعلی طبق گزارش دبیر کل سازمان ملل متحد، یک سوم کل سرمایه جهان در دست شانزده نفر سرمایه‌دار قرار دارد.

ز - اگرچه تئوری نئولیبرالیسم با کینز آغاز شد و «ایده کینز این بود که دولت باید دخالت کند و به سازماندهی نظام سرمایه‌داری بپردازد، نئولیبرالیسم کینزگرایی در راستای محدود کردن رقابت سرمایه‌داری آدام اسمیتی می‌باشد» و لذا به همین دلیل

است که کینز برای اولین بار در کتاب «نظریه عمومی اشتغال» خودش، «بازارمحوری آدام اسمیت را در فرایند پسا بحران ۱۹۲۹ - ۱۹۳۰ به نقد کشید» و از بعد از نقد بازار در کتاب «نظریه عمومی اشتغال» کینز بود که «مداخله دولت در بازار در جهان سرمایه‌داری اتفاق افتاد». به بیان دیگر تا قبل از بحران ۱۹۲۹ - ۱۹۳۰ آنقدر در جهان سرمایه‌داری بازار نهادینه شده بود که در میان نظریه‌پردازان سرمایه‌داری کسی جرات «نقد اقتصاد سیاسی بازار آدام اسمیت و ریکاردو را نداشت». کینز در کتاب «نظریه عمومی اشتغال» برای اولین بار «دولت‌محوری را جایگزین بازارمحوری کرد». حرف آدام اسمیت و ریکاردو این بود که «اگر خودخواهی انسان را آزاد بگذاریم، این خودخواهی در بازار اگر خودش عمل نکند، جواب می‌دهد». خود آدام اسمیت هم قبل از اینکه کتاب «ثروت و ملل» بنویسد، یک کتاب داشته است به نام «خلاق»، آدام اسمیت در کتاب «اخلاق» خود می‌خواهد بگوید: «آن اخلاق انتزاعی دیگر نمی‌تواند در مناسبات سرمایه‌داری اجرا بشود» چرا که از نظر آدام اسمیت «سرمایه‌داری اساساً روی شانه‌های انسان‌هایی است که امکانات دارند تا بازار را پیش ببرند». آدام اسمیت پدر اقتصاد سیاسی در کتاب «ثروت و ملل» می‌گوید: «شما اگر به انسان دوستی یک قصاب متوسل بشوید، نمی‌توانید به گوشت خوب دست پیدا کنید، اما اگر به سودجویی او متوسل بشوید، می‌توانید به گوشت خوب دست پیدا کنید.»

ح - نئولیبرالیست کینزی همان «دولت رفاه و اندیشه» مداخله دولت است. کینز در این رابطه معتقد بود که «اندیشه‌های کارل مارکس عمارتی است که با یک فوت می‌توان آن را ویران کرد.» ط - مبانی گفتمان نئولیبرالیستی چه مطابق رویکرد کینز و چه مطابق رویکرد فریدمن عبارتند از: یکم - به فکر خودت باش، دوم - به فکر سود بیشتر باش، سوم - خودخواه باش.

ی - اصول نئولیبرالیسم هایک - فریدمن عبارتند از:

۱ - کاهش هزینه‌های تأمین اجتماعی یا سرباز زدن دولت از ارائه خدمات اجتماعی.

۲ - کاهش کسری بودجه.

۳ - خصوصی‌سازی سرمایه‌ها.

۴ - کوچک کردن مالکیت دولت.

۵ - تأکید بر اصل ضرورت قطع سوبسیدها.

۶ - افزایش قیمت‌های حامل‌های انرژی.

۷ - آزادسازی قیمت‌ها.

۸ - موقتی‌سازی قراردادهای کار.

تاسعا پوپولیسم در رویکرد راست‌گرایان تهاجمی و فاشیستی پسا بحران ۲۰۰۸ (که ترامپ پارادایم کیس آن در این شرایط می‌باشد) به عنوان یک «سیاست امپریالیستی در این فرایند متکی به یک نظریه اجتماعی می‌باشد»، بنابراین «رویکرد آنها تنها نظریه اقتصادی صرف نیست» برعکس نئولیبرالیسم کینز و فریدمن که متکی به «نظریه اقتصادی و سیاسی است، نه نظریه اجتماعی»، بنابراین بدین ترتیب است که می‌توانیم بگوئیم تا سال ۱۹۳۰ دوران «حاکمیت لیبرالیسم بر سرمایه‌داری بوده است». از ۱۹۳۰ تا سال ۱۹۷۰ دوران «حاکمیت نئولیبرالیسم کینزگرایی بر جهان سرمایه‌داری بوده است» و از ۱۹۷۰ تا ۲۰۰۸ دوران «حاکمیت نئولیبرالیسم هایک - فریدمن بر جهان سرمایه‌داری بوده است» و از ۲۰۰۸ الی الان دوران «حاکمیت پوپولیسم راست‌گرای تهاجمی و فاشیستی بر جهان سرمایه‌داری می‌باشد».

یادمان باشد که بحران اقتصادی ۲۰۰۸ که از آمریکا شروع شد (و متکی به عدم استرداد وام‌های پرداخت شده بانک‌ها به مردم آمریکا بود) زمین‌لرزه‌ای بود که سرمایه‌داری امپریالیستی آمریکا این بحران اقتصادی را از آمریکا به سراسر جهان انتقال داد؛ که حاصل آن شد که سرمایه‌داری جهانی به پایان دوره نئولیبرالیسم هایک - فریدمن (نئولیبرالیسم تاچر - ریگان) برسد و به این باور برسند که دیگر نئولیبرالیسم هایک - فریدمن (نئولیبرالیسم تاچر - ریگان) نمی‌تواند بحران سیکلی سرمایه‌داری را مانند گذشته مهار نماید؛ و از اینجا بود که «رویکرد پوپولیسم راست‌گرای تهاجمی و فاشیستی (که ترامپ پارادایم کیس آن می‌باشد) به عنوان یک سیاست امپریالیستی (نه یک مرحله امپریالیستی) در راستای مهار بحران‌های سیکلی سرمایه‌داری جایگزین رویکرد نئولیبرالیسم هایک - فریدمن (و یا تاچر - ریگان) شد.»

عاشرا از آنجائیکه بحران ۲۰۰۸ جهان سرمایه‌داری که ریشه در بحران اقتصاد آمریکا داشت، پس‌لرزه‌های شدید اقتصادی و سیاسی و حتی نظامی برای امپریالیسم آمریکا در برداشت، در نتیجه همین پس‌لرزه‌ها باعث گردید تا «هژمونی منوپل امپریالیسم آمریکا» که در فرایند پسا فروپاشی شوروی و بلوک شرق و از دهه آخر قرن بیستم تکوین پیدا کرده بود و نظریه‌پردازانی مانند فوکو یاما در این رابطه شعار «پایان

تاریخ» سر می‌دادند، در فرایند پسا بحران ۲۰۰۸ رفته رفته این هژمونی بلامنازع سیاسی و اقتصادی و نهادینه شده بر نهادهای بین‌المللی امپریالیسم آمریکا، با چند قطبی شدن نظم بین‌المللی به چالش کشیده شود؛ و به عبارت دیگر دوران انحطاط هژمونی منوپل امپریالیسم آمریکا فرار رسید که ظهور ترامپ و یا ترامپیسم از انتخابات ۲۰۱۶ آمریکا الی الان با رویکرد به اصطلاح ملی‌گرایانه پوپولیستی در عرصه اقتصاد و سیاست و محیط زیست و به خصوص با ظهور فرابحران پاندمی کرونا این «روند انحطاط هژمونی امپریالیسم آمریکا سرعت پیدا کرد». آنچنانکه به عنوان مثال در این رابطه در موضوع مقابله آمریکا با رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم بر ایران در جریان برجام و تحریم‌های تحمیلی حداکثری شاهد بودیم که در مهر ماه سال جاری امپریالیسم آمریکا جهت ادامه منع فروش تسلیحاتی رژیم مطلقه فقه‌ای در شورای امنیت، حتی نتوانست از نزدیکترین هم‌پیمانان خودش یعنی انگلستان و فرانسه بر علیه رژیم مطلقه فقه‌ای کسب رأی بکند؛ و در این امر برای اولین بار (از آنجائیکه رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم توانست دوران تحریم خرید و فروش تسلیحات نظامی را پشت سر بگذارد) «انحطاط هژمونی سیاسی امپریالیسم آمریکا در فرایند پسا جنگ بین‌الملل دوم مادیت پیدا کرد و به نمایش گذاشته شد» که خود این امر هم معلول رویکرد فاشیستی و پوپولیستی ترامپ در چهار ساله رئیس جمهوری‌اش بود. بر این مطلب بیافزائیم که «بر بحرانی که زمینه‌ساز سقوط دولت فاشیستی و پوپولیستی ترامپ شد، ابر بحران کرونا و عدم توانائی ترامپ در کنترل آن بود». به طوری که در این رابطه می‌توان داوری کرد که کشور آمریکا در شرایط فعلی با ابر بحران کرونا، با «بحرانی بزرگ‌تر از تمام بحران‌های تاریخ خود روبروست». مع الوصف، در این رابطه است که باید بگوئیم که «ابر بحران کرونا باعث گردید که تمام رشته‌های قبلی ترامپ در راستای زمینه‌سازی پیروزی در انتخابات ۲۰۲۰ آمریکا پنبه بشود». چرا که:

اولاً از آنجائیکه ابر بحران کرونا و عدم توان دولت پوپولیستی ترامپ در مهار بحران کرونا باعث گردید «تا امید ترامپ برای پیروزی در انتخابات ۲۰۲۰ ضعیف بشود» و ابتدا او تلاش کرد تا «انتخابات را به تعویق بیندازد» که البته نتوانست و در ادامه آن بود که او تلاش کرد تا در فضای کرونای آمریکا، «رأی دادن به صورت پستی را لغو بکند و بر رأی دادن مستقیم که به ضرر دموکرات‌ها و به سود او بود تکیه نماید». چراکه لغو رأی دادن به صورت پستی باعث می‌گردید تا مشارکت مردم به

خاطر کرونا کمتر بشود که البته در این امر هم شکست خورد؛ و باز در ادامه آن بود که ترامپ تلاش کرد که با «تغییر توازن قوا در دیوان عالی کشور آمریکا به سود خودش (مانند انتخابات سال ۲۰۰ جرج بوش پسر) شرایط برای پیروزی خودش از طرق رأی دیوان عالی کشور آمریکا فراهم نماید» که البته با حمایت جمهوری خواهان اکنون بر این طبل جهت باز گرداندن قدرت از دست رفته‌اش می‌کوبد.

ثانیاً در عرصه «ناتوانی دولت پوپولیستی و فاشیستی ترامپ در مدیریت مهار کرونا بود» که ترامپ با «استراتژی مقابله با چین» و زدن بلوف‌های غیر کارشناسی شده تلاش کرد تا با فرار به جلو، اقدام به فرافکنی و هذیان‌گویی بکند؛ و لذا در چارچوب این استراتژی بود که دولت پوپولیستی و فاشیستی ترامپ تلاش کرد تا:

اول - چین را به لحاظ اقتصادی به خصوص در آمریکا تحت فشار بگذارد و منزوی بکند؛ و لذا دولت ترامپ (با فرافکنی در خصوص ابر بحران کرونا و ناتوانیش در مهار آن) شدیداً تبلیغ می‌کرد که «چین به دلیل تولید ویروس کرونا خسارات زیادی به آمریکا و دیگر کشورهای جهان وارد کرده است». ادعای اصلی ترامپ به چین در خصوص ویروس کرونا این بود که «چین این ویروس را به عمد در یک آزمایشگاه ویروس‌شناسی در ووهان تولید کرده است و بعداً در جهان پخش کرده است» که البته ترامپ نتوانست این ادعای خودش را ثابت بکند و حمایت جامعه جهانی را کسب نماید؛ و توسط آن توجیهی مردم‌پسند برای مردم آمریکا در خصوص عدم مدیریت خودش در مهار کرونا پیدا کند.

دوم - ادعای دیگر ترامپ در جهت توجیه ناتوانی در مدیریتش در عرصه ابر بحران کرونائی و در جریان مبارزه انتخاباتی با جو بایدن این بود که تنها اوست (ترامپ) که «شجاعت ایستادگی در برابر چین دارد». بنا به گفته ترامپ: «چینی‌ها ناامیدانه در تلاش هستند تا جو بایدن خواب‌آلود را در انتخابات ریاست جمهوری ۲۰۲۰ آمریکا به پیروزی برسانند.»

سوم - از آنجائیکه ویروس کرونا و قرنطینه عمومی در آمریکا باعث گردید تا آسیب جدی به اقتصاد آمریکا وارد بشود و توسعه اقتصادی قبلی در دوره ترامپ به پایان برسد و بحران اقتصادی دامن‌گیر دولت راست‌گرای پوپولیستی ترامپ بشود، خود این امر هم باعث ریزش پایگاه اجتماعی ترامپ (که طبقه کارگر و حاشیه‌نشینان شهری بودند) گردید. به طوری که در ماه‌های

گذشته «یک چهارم از کارگران آمریکا خواهان دریافت بیمه بیکاری شدند.»

چهارم - با شدت گرفتن ابر بحران کرونا، واکنش ترامپ در این رابطه از مرحله هراس قبلی وارد مرحله عصبانیت در فرایند مبارزه انتخاباتی با جو بایدن شد. فراموش نکنیم که ترامپ در آغاز شروع بحران کرونا در آمریکا ادعا می‌کرد که «آمریکا از شیوع کرونا در امان می‌باشد» و در این رابطه حتی هشدارهای کارشناسان خودش را هم به عنوان خبرهای جعلی ساخته و پرداخته دموکرات‌ها و رسانه‌ها تعریف می‌کرد؛ اما با ادامه فراگیر شدن بحران کرونا در آمریکا، زمانیکه آب در خانه مورچه افتاد، ترامپ با همان رویکرد فرافکنانه قبلی خودش، به جان سازمان بهداشت جهانی افتاد و با حمله به سازمان بهداشت جهانی «این سازمان را عامل چین معرفی کرد» و «سهام پرداختی آمریکا به سازمان بهداشت جهانی در این شرایط بحرانی جهانی قطع کرد» و این تهاجم خود با سازمان بهداشت جهانی تا آنجا ادامه داد که «به طور کامل آمریکا را از عضویت این سازمان خارج کرد» و باز در ادامه این برخورد ضد انسانی ترامپ تا آنجا پیش رفت که ترامپ با استفاده از قوانین دوران جنگ در آمریکا «صادرات تجهیزات پزشکی از داخل به خارج از آمریکا را عمل ضد ملی اعلام کرد.»

پنجم - ترامپ در توجیه ناتوانی دولت پوپولیستی‌اش در مدیریت مهار ابر بحران کرونایی، در تهاجم به چین تا آنجا پیش رفت که «شیوع ویروس کرونا را به حمله پرل هاربر» (حمله نظامی معروف ژاپن فاشیست در جنگ جهانی دوم به آمریکا) مقایسه کرد. او در توییت خود اعلام کرد که: «شیوع ویروس کرونا توسط چین بدتر از حمله پرل هاربر به آمریکا است» و لذا در این رابطه بود که ترامپ پیوسته ادعا می‌کرد که «ویروس کرونا یک حمله عمومی به آمریکاست» و دائماً در این رابطه از «چین با لغت یک هیولای کمونیست یاد می‌کرد» و به صندوق کل بازنشستگی دولت فدرال دستور داد که در چین سرمایه‌گذاری نکنند. البته ترامپ تا پایان عمر دولتش هرگز حاضر نشد به این سؤال پاسخ بدهد که «چرا چین با جمعیت بیش از چهار برابر جمعیت آمریکا علاوه بر اینکه تعداد مرگ و میرش ناشی از ویروس کرونا بسیار کمتر از آمریکا بوده است و علاوه بر اینکه چین توانسته است بحران کرونا را در کشورش مهار بکند، از همه مهمتر اینکه چرا چین در این شرایط که اقتصاد تمامی کشورهای متروپل سرمایه‌داری روند منفی به خود گرفته‌اند، اقتصاد چین در آستانه بهبودی رو به جلو می‌باشد و هیچ نشانه‌ای از عقب‌نشینی چین

در مقابله با بازارهای آمریکا و استراتژی چین‌هراسی ترامپ به چشم نمی‌خورد؟»

باری، در عرصه این ابر بحران آنچنان ترامپ در برابر چین آچمز شد که دولت ترامپ به شکلی برنامه‌ریزی شده اقدام به «اعلام جنگ سرد جدیدی بر ضد دولت چین کرد» و البته «جنگ سرد جدید ترامپ با چین از اینجا شروع شد که ترامپ مدعی شد که اطمینان زیادی دارد که منشاء ویروس کشنده کرونا در آزمایشگاهی در شهر ووهان چین بوده است» و این ویروس از آنجا بیرون آمده است. ولی البته ترامپ می‌گفت که او نمی‌تواند منبع اطلاعاتش را افشا کند. مع الوصف همین رویکرد پوپولیستی ترامپ باعث گردید تا در چارچوب «جنگ سرد با چین این رویارویی از جبهه بازرگانی و جبهه فناوری پیشرفته که آغاز شده بود، حتی به عرصه مرام و مسلک هم بکشاند». باری، در جبهه مقابل ترامپ (در جبهه مردم آمریکا) برعکس دولت پوپولیستی ترامپ (از طرف مردم آمریکا) «محکوم به پنهان‌سازی و پایمال کردن آئین‌نامه‌های سازمان بهداشت جهانی در فرایند ابر بحران کرونا شده بود» و به همین دلیل است که ناتوانی ترامپ در مدیریت ابر بحران کرونا در داخل آمریکا، رفته رفته روند سیاسی پیدا کرد، به خصوص در جریان مبارزه انتخابات ۲۰۲۰ همین امر باعث برانگیخته شدن اعتراض مردمی در اعماق جامعه آمریکا گردید؛ و این موضوع زمانی شدت پیدا کرد که همزمان با علنی شدن رویکرد نژادپرستانه ترامپ جنبش سیاهان آمریکا و یا رنگین پوستان در آمریکا مانند آتشفشانی مشتعل گردید.

ششم - رویکرد نژادپرستانه دولت پوپولیستی ترامپ در عرصه اعتلای جنبش ضد نژادپرستانه سیاهان (که با مرگ جورج فلویید در روز دو شنبه ۵ خرداد یا ۲۵ ماه مه در شهر مینیا پلیس ایالت مینه سوتا در نیمه غربی آمریکا توسط یکی از افسران شروع شد) زمانی آفتابی گردید که ترامپ در اولین واکنش تویتری خودش به جای محکوم کردن قتل جورج فلویید و عذرخواهی از سیاه پوستان، ضمن اعتراض به جاکوب فری شهردار مینیا پلیس، در رد اعتراض مردم مینیا پلیس به قتل جورج فلویید توسط افسر نژادپرست، «تهدید کرد که برای سرکوب اعتراض آنها ارتش را به شهرها اعزام خواهد کرد». ترامپ در این توییت خودش «معترضان را عده‌ای جانی خطاب کرد» و آنها را تهدید کرد که به زودی تیراندازی هم شروع می‌شود. در نتیجه همین رویکرد نژادپرستانه و فاشیستی ترامپ باعث گردید تا جنبش ضد نژادپرستانه سیاهان آمریکا حتی از مرزهای آمریکا هم فراتر برود؛ و کشورهای اروپایی را هم در بر بگیرد و بنابراین، از اینجا بود

که قتل بی‌رحمانه جرج فلوید و رویکرد نژادپرستانه و پوپولیستی ترامپ باعث گردید تا بار دیگر «زخم‌های عمیق نابرابری نژادی در کشور آمریکا سر باز کند»؛ و با آن «جنبش جان سیاه پوستان ارزش دارد» که از سال ۲۰۱۲ با مرگ اریک گارنر و مایکل براون سیاه پوست به دست پلیس نژادپرست آمریکا شروع شده بود، در اندک مدتی به ۷۵ شهر آمریکا از شرق تا غرب آمریکا گسترش پیدا کند؛ و البته با اعزام نیروی گارد ملی و اعلام مقررات منع رفت و آمد، «به جای عذرخواهی ترامپ از سیاهان»، وضعیتی در آمریکا به وجود آمد که «بعد از ترور مارتین لوتر کینگ در سال ۱۹۶۸ بی‌سابقه بود.»

باری، ترامپ به جای مدیریت کردن و مهار این بحران در چارچوب همان رویکرد فاشیستی و پوپولیستی‌اش به صورت «آشکار از ناسیونالیسم سفید پوستان حمایت می‌کرد» و ادعا می‌کرد که «آمریکا سرزمین سفید پوستان است». در این رابطه ترامپ در چارچوب همان رویکرد نژادپرستانه و فاشیستی و پوپولیستی‌اش با «حضور مهاجران و رنگین پوستان در آمریکا مخالف بود» و برای نخستین بار ترامپ پس از ۶۰ سال «با صراحت از گروه‌های سفید پوست افراطی آمریکا حمایت می‌کرد» و برای نخستین بار در تاریخ آمریکا «ارتش را جهت سرکوب جنبش‌های مدنی و یا اعتراض‌های مدنی وارد میدان کرد». البته قبلاً سرکوب جنبش‌های مدنی در آمریکا توسط پلیس صورت می‌گرفت؛ و مع الوصف همین ورود ارتش به فرمان ترامپ در راستای سرکوب اعتراض‌های مدنی سیاه پوستان، در این شرایط بسترساز عمیق‌تر شدن اختلاف نژادی در آمریکا شده است؛ و تا آنجا این موضوع پیشرفت کرده است که حتی سفید پوستان مخالف نژادپرستی وارد اعتراض مدنی فوق شده‌اند و مخالفت خودشان را با رویکرد نژادپرستانه ترامپ اعلام می‌کنند.

پر پیداست که همه اینها در تحلیل نهائی «شرایط برای ریزش پایگاه اجتماعی ترامپ در انتخابات ۲۰۲۰ ریاست جمهوری فراهم می‌کرد» و بدین ترتیب است که «دو قطبی سنگینی در جریان انتخابات ۲۰۲۰ ریاست جمهوری در کشور آمریکا به وجود آمده است» که ریشه در همین رویکرد پوپولیستی و نژادپرستانه و فاشیستی ترامپ دارد. منهای این‌ها، آنچه که از دوره چهار ساله رژیم فاشیستی و پوپولیستی دونالد ترامپ نصیب مغضوبین زمین شد:

یکی نقض حقوق مردم فلسطین (در چارچوب رویکرد مرکزیت رژیم صهیونیستی و نژادپرست و اشغال‌گر اسرائیل) توسط «استراتژی معامله قرن» و قطع تمام روابط اقتصادی و سیاسی

با فلسطین و نقض حاکمیت مردم فلسطین می‌باشد به طوری که در این رابطه می‌توان داوری کرد که «استراتژی معامله قرن ترامپ نمایش استمرار سیاست فاشیستی و نژادپرستانه دولت ترامپ و جناح‌ها امپریالیسم آمریکا بر علیه مردم فلسطین می‌باشد». یادمان باشد که حتی «کارتر رئیس‌جمهور اسبق آمریکا، سیاست اسرائیل بر علیه فلسطینی‌ها آپارتاید نامید» اما رژیم فاشیستی و پوپولیست ترامپ با نادیده گرفتن حقوق مردم فلسطین و رسمیت بخشیدن به اشغال سرزمین فلسطین و الحاق بیت المقدس به اسرائیل و دادن مناطق اشغالی که زیر کنترل نیروهای بین‌المللی بود و واگذار کردن زمین‌های فلسطین‌ها به اسرائیل «نقض حقوق مردم فلسطین این مغضوبین زمین را، به پروژه‌ای تمام برای خود بدل کرد»؛ و اما در خصوص افغانستان پس از ۱۸ سال جنگ دولت فاشیستی و پوپولیستی ترامپ تلاش کرد تا «دو دستی کشور افغانستان را تحویل طالبان بدهد» و «جنگ در منطقه خاورمیانه بدل به بیزنس و تجارت اسلحه‌های انبار شده امپریالیسم آمریکا کرد.» *

پایان

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

«عرفان‌نویس»، «کلام‌نویس»، «فقه‌نویس» و «فلسفه‌نویس»

بازسازی شده اقبال و شریعت

بر پایه «تجربه دینی» (دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی)، «خدای خالق»، «انسان مختار»، «عقل برهانی استقرائی» و «پیامبر خاتم»

این جهان جنگ است چون کل بنگری

ذره ذره همچو دین با کافری

آن یکی ذره همی پرد به چپ

و آن دگر سوی یمین اندر طلب

ذره‌ای بالا و آن دیگر نگون

جنگ فعلی‌شان ببین اندر رکون

جنگ فعلی هست از جنگ جهان

زین تخالف آن تخالف را بدان

ذره‌ای کاو محو شد در آفتاب

جنگ او بیرون شد از وصف و حساب

چون زذره محو شد نفس و نفس

جنگش اکنون جنگ خورشید است و بس

رفت از وی جنبش طبع و سکون

از چه؟ از انا الیه راجعون

مولوی - مثنوی - دفتر ششم - ص ۳۵۲ - سطر ۲۱

به بعد

آنچه از ابیات فوق مثنوی مولوی قابل فهم

است اینکه:

اولاً در دیسکورس و منظومه معرفتی مولوی

«تفسیر معنوی از جهان» تنها در دایره «انا

لله و انا الیه راجعون» (سوره بقره - آیه

۱۵۶) و دایره «کل شیء هالک الا وجهه»

(سوره قصص - آیه ۲۸) ممکن می‌باشد؛ که

البته مولوی در دایره «انا لله و انا الیه

راجعون» و «کل شیء هالک الا وجهه»

نه تنها «جهان معنوی» را تفسیر می‌کند،

بدون تردید بزرگ‌ترین داوری حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در چارچوب موتور «تجربه دینی» و پروژه جهد نظری و عملی او (بر پایه «بازسازی فکر دینی در اسلام») عبارت است از اینکه «انسان امروز بیش از هر چیز نیازمند به یک تفسیر معنوی از جهان می‌باشد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۸۵ - سطر ۱۱).

باری، داوری ما در این رابطه بر این امر قرار دارد (که چه قبل از محمد اقبال و چه بعد از او) هیچ نظریه‌پرداز و فیلسوف و متکلمی با این صراحت تاکنون در باب «نیاز مشترک همه بشریت در تاریخ سخن نگفته است». یادآوری می‌کنیم که هر چند که در داوری فلسفی و کلامی محمد اقبال (نسبت به نیاز مشترک همه بشریت در تاریخ چه در گذشته و چه در حال و چه در آینده) سه موضوع تعریف شده است (که عبارتند از: ۱ - تفسیری معنوی از جهان، ۲ - آزادی معنوی فرد، ۳ - اصولی اساسی با اهمیت جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر پایه معنویت هدایت کند) بدون تردید، اگر ما «آزادی معنوی فرد» در اینجا به «رابطه مستقیم و بدون واسطه و دو طرفه بین انسان و خداوند تعریف نمائیم» و «اصول اساسی جهانی که بتواند در دنیای امروز تکامل اجتماعی بشر را به صورت فراگیر و جهان‌شمول» (نه منطقه‌ای، کشوری، فرقه‌ای، مذهبی خاص و نژادی و فرهنگی) تبیین نماید (و جمع بشریت را در پای رویکرد تبعیض‌گرایانه مذهبی و نژادی و قومی و قبیله‌ای و زبانی و فرهنگی و طبقاتی قربانی و ذبح نکند) به «دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای اجتماعی کردن قدرت‌های سیاسی و اقتصادی و معرفتی در هر جامعه‌ای از جوامع مختلف بشری به صورت کنکرت و عینی تعریف نمائیم».

پر واضح است که انجام این دو مؤلفه (قطع رابطه‌های انسانی بین خدا و انسان و نظام انسان‌شمول تکامل اجتماعی برای همه بشریت امروز) در گرو «تفسیر معنوی از جهان می‌باشد». به بیان دیگر «بدون تفسیر معنوی از جهان» هرگز ما نمی‌توانیم به «نفی واسطه‌های انسانی، بین خدا و انسان» و «نظام انسان‌شمول و جهان‌شمول تکامل اجتماعی برای همه بشریت امروز دست پیدا کنیم» و دلیل این امر همان است که بر پایه «نوع تبیین از جهان است که امکان تبیین از رابطه انسان با خدا و انسان با جهان حاصل می‌شود نه بالعکس».

بلکه «انسان معنوی» یا (آنچنانکه در عبارات فوق محمد اقبال دریافتیم) «انسان آزاد معنوی» را هم در همین دایره تبیین و تعریف می‌کند:

از جمادی مردم نامی شدم

وز نما مردم به حیوان سر زدم

مردم از حیوانی و آدم شدم

پس چه ترسم کی زمردن کم شدم

حمله دیگر بمرم از بشر

تا بر آرم از ملائک بال و پر

و زملک هم بایدم جستن زجو

کلشنی ء هالک الا وجهه

بار دیگر از ملک پران شوم

آن چه اندر وهم ناید آن شوم

پس عدم کردم عدم چون ارغنون

گویدم انا الیه راجعون

مثنوی - مولوی - دفتر سوم - ص ۱۹۹ و ۲۰۰ - سطر ۳۷ به بعد

ثانیاً در ابیات فوق مولوی «جنگ فعلی» را مولود «جنگ کلان» وجود می‌داند:

جنگ فعلی هست از جنگ جهان

زین تخالف آن تخالف را بدان

باری، در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که «تبیین معنویت جهان» (آنچنانکه محمد اقبال لاهوری می‌گوید در دنیای امروز تنها بر پایه) «تبیین درک جدید از رابطه خداوند با جهان و انسان» استوار می‌باشد و (آنچنانکه محمد اقبال می‌گوید) این مهم تنها زمانی امکان‌پذیر می‌باشد که بتوانیم از طریق «تجربه دینی» (دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی) به «شناخت خداوند و جهان (طبیعت و یا واقعیت) و انسان» دست پیدا کنیم و بدین جهت از اینجا است که محمد اقبال بر این باور است که «تجربه دینی» (دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی) به عنوان «پایه تبیین جهان معنوی و انسان معنوی» برتر از «فلسفه و علم و کلام می‌باشد». به بیان دیگر، برای «تبیین معنویت جهان» (در جهان امروز، در چارچوب منظومه معرفتی محمد اقبال) باید در عرصه کلام نوین به درک جدیدی از رابطه خداوند با جهان و انسان دست پیدا کنیم.

شاید بهتر باشد که مطلب را اینچنین مطرح کنیم که برای تفسیر معنوی جهان و انسان (مطابق رویکرد تطبیقی علامه

محمد اقبال لاهوری) باید «خداوند و جهان و انسان را از طریق تجربه دینی انفسی و آفاقی تجربه کنیم» بنابراین، در این رابطه اگر بخواهیم با «رویکرد تطبیقی» به منظومه معرفتی محمد اقبال نگاه کنیم، باید در عرصه مقایسه «تجربه دینی» (قرآنی اقبال) با «تجربه باطنی» (عرفان کلاسیک صوفیانه گذشته) افرادی مثل مولوی و حافظ و غیره، این مهم را به انجام برسانیم.

باری، در عرصه مقایسه اندیشه محمد اقبال با مولوی در خصوص «تبیین معنوی جهان و آزادی روحانی فرد و اصول اساسی فراگیر تبیین کننده تکامل اجتماعی انسان» (آنچنانکه محمد اقبال می‌فهمد) باید بگوئیم، در این مقایسه بین «منظومه معرفتی مولوی» با «منظومه معرفتی محمد اقبال» تفاوتی ژرف و عمیق وجود دارد. چراکه جوهر منظومه معرفتی مولوی بر «مقداری دنیا و بی‌اختیاری انسان و فقر عریانی» استوار است، در صورتی که (برعکس مولوی) جوهر منظومه معرفتی محمد اقبال بر «تقدم معاش نسبت به معاد و فقر سلطانی و انسان مختار استوار می‌باشد» و همچنین ریشه و آبشخور منظومه معرفتی محمد اقبال بر «تجربه دینی» (دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی) استوار می‌باشد، در صورتی که ریشه و آبشخور منظومه معرفتی مولوی بر «تجربه باطنی» (تک مؤلفه‌ای درونی) استوار می‌باشد؛ و البته در تحلیل نهائی می‌توان داوری کرد که «عرفان نوین بازسازی شده» محمد اقبال عرفانی است که بر «انسان جامعه‌گرای مختار» استوار می‌باشد، در صورتی که عرفان صوفیانه کلاسیک مولوی بر «انسان درون‌گرای، فردی و مجبور» استوار می‌باشد؛ و از اینجا است که باید بگوئیم که «عرفان نوین بازسازی شده محمد اقبال» با تمامی عرفان‌های گذشته مسلمانان در طول ۱۳ قرن گذشته تفاوت و تمایز همه جانبه دارد. چراکه عرفان کلاسیک صوفیانه (ماقبل اقبال) «بدون استثناء همگی بر جبرگرایی اشعری‌گری استوار بوده است» و این تنها عرفان محمد اقبال (و در ادامه آن عرفان شریعتی است) که بر «خداوند مختار و انسان مختار استوار می‌باشد.»

به هر جهت لازم است که در این رابطه بر این نکته تاکید کنیم که هم اقبال و هم شریعتی در چارچوب همین «عرفان نوین مبتنی بر انسان مختار» بوده است که به دنبال «باز تبیین خدانشناسی و جهان‌شناسی و انسان‌شناسی بوده‌اند». چراکه نقد اقبال و شریعتی به عرفان سنتی صوفیانه گذشته این بوده است که آنها در عرصه تجربه باطنی (تک مؤلفه‌ای درون‌گر) خودشان را «محدود به درون» می‌کردند و وارد طبیعت و تاریخ و جامعه نمی‌شدند. به بیان دیگر بزرگترین مشخصه عرفان نوین محمد

اقبال و شریعتی (در سایه تکیه بر تجربه دینی به جای تجربه باطنی) اعتقاد به سه منبع شناخت، تجربه معنوی درونی و طبیعت و تاریخ به جای مطلق کردن تجربه باطنی عرفان سنتی صوفیانه بوده است.

باور اقبال و شریعتی در این رابطه بر این مبنا قرار داشته است که «متافیزیک» گذشته عرفان سنتی صوفیانه بر پایه «خدای مستبد و مطلق العنان اشاعره» باید توسط «متافیزیک خدانشناسی بازسازی شده» بر پایه «خداوند خالق و مختار و دائماً در حال خلق جدید و انسان مختار حاصل تجربه دینی» تغییر کند. در عرفان بازسازی شده نوین آنچه که محمد اقبال در «اسرار خودی» و «رمز بی خودی» به دنبال آن می‌باشد، تبیین یک «هسته مرکزی» برای دستگاه متافیزیک خود است که این هسته مرکزی که همان «خودی» در ادبیات اقبال می‌باشد، بر «اختیار» استوار می‌باشد؛ و برعکس هسته مرکزی عرفان کلاسیک گذشته می‌باشد که بر «انسان مجبور» استوار بوده است؛ بنابراین، بدین ترتیب است که در عرفان بازسازی شده نوین محمد اقبال و شریعتی، «این عرفان بر انسان مختار استوار می‌باشد» و از اینجا است که می‌توان نتیجه‌گیری کرد که تفاوت عرفان بازسازی شده نوین اقبال و شریعتی با عرفان کلاسیک گذشته «تفاوت بین دو خدانشناسی و دو انسان‌شناسی و دو جهان‌شناسی می‌باشد». برای فهم این مهم لازم است که در اینجا به طرح تفاوت منظومه معرفتی عرفان بازسازی شده و نوین محمد اقبال و عرفان کلاسیک ماقبل اقبال بپردازیم؛ که عبارتند از:

۱ - رابطه عرفان نوین اقبال با عرفان سنتی کلاسیک یک رابطه پارادوکسیکال می‌باشد، به این ترتیب که در عرفان نوین محمد اقبال، عارف توسط تجربه دینی با «حفاری درونی و انفسی» (بدون آنکه نفس خود مانند عارف کلاسیک بکشد) می‌تواند به «بی‌نهایت وجود» دست پیدا کند؛ که البته این «حفاری درونی» برای «پیوند با بی‌نهایت وجود» در زبان قرآن و پیامبر اسلام و اقبال و شریعتی تحت عنوان «معراج وجودی یا اگزستانسی» تعریف شده است؛ که مطابق رویکرد اقبال و شریعتی «پیوند با بی‌نهایت» توسط معراج وجودی در بستر «تجربه دینی انفسی» (نه تجربه باطنی عرفان کلاسیک) برای «همه انسان‌ها ممکن می‌باشد و فقط خاص پیامبر اسلام نیست.»

زمان را در ضمیر خود ندیدم

مه و سال و شب و روز آفریدم

کمان را زه کن و آماج دریاب

زحرفم نکته «معراج» دریاب

مجو «مطلق» درین دیر مکافات

که «مطلق» نیست جز نور السموات

«حقیقت» لا زوال و لا مکان است

مگو دیگر که عالم بی‌کران است

کران او «درون» است و برون نیست

درونش پست بالا کم فزون نیست

درونش خالی از بالا و زیر است

ولی بیرون او وسعت‌پذیر است

ابد را عقل ما ناسازگار است

یکی از گیر و دار او هزار است

چو لنگ است او سکون را دوست دارد

نه بیند مغز و دل بر پوست دارد

حقیقت را چو ما صد پاره کردیم

تمیز ثابت و سیاره کردیم

خرد در لامکان طرح مکان بست

چو زناری زمان را بر میان بست

مه و سالت نمی‌ارزد به یک جو

به حرف «کم لبنتم» غوطه‌زن شو

به خود رس از سر هنگامه برخیز

تو خود را در «ضمیر خود» فرو ریز

کلیات اشعار فارسی - اقبال - فصل گلشن راز جدید - ص ۱۶۵ - سطر

۴ به بعد *

ادامه دارد

«جنبش نافرمانی مدنی»



در ظرف

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

قوانین و مقررات توسط جنبش نافرمانی مدنی به چالش کشیده می‌شود، کل زیرساخت حقوقی و سیاسی و اجتماعی و حتی اقتصادی آن رژیم توتالیتر به چالش کشیده می‌شود». به بیان دیگر می‌توان داوری کرد که در تحلیل نهائی «هدف جنبش نافرمانی مدنی تقویت و گسترش و فراگیر و توده‌ای کردن جنبش ضد استبدادی می‌باشد». البته نکته‌ای که در این رابطه عنایت به آن بسیار مهم می‌باشد اینکه «جوهر و پتانسیل جنبش نافرمانی مدنی وابسته به جوهر و پتانسیل جنبش ضد استبدادی می‌باشد».

برای مثال و طرح مصداق در این رابطه بهتر است که به جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران عنایت داشته باشیم که در آن جنبش به خصوص در فرایند پسا ۱۷ شهریور ۵۷ که خمینی (در خلاء گفتمان‌ها مترقیانه آلترناتیوی و در خلاء جریان‌های سیاسی مترقی) توانست هژمونی جنبش ضد استبدادی مردم ایران به کف بگیرد، به موازات تثبیت هژمونی خمینی بر جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران، «جنبش نافرمانی مدنی در بستر جامعه بزرگ خودانگیخته ایران مادیت پیدا کرد» و این جنبش فراگیر نافرمانی مدنی به عنوان اهرم بزرگی در دست خمینی جهت مبارزه برای سرنگونی

به عنوان مثال در همین انتخابات مجلس یازدهم رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، حضور جنبش نافرمانی مدنی که بستر ساز شکست رژیم مطلقه فقهاتی و حزب پادگانی خامنه‌ای (در آن انتخابات دست‌ساز و مهندسی شده) گردید، اگرچه در این شکست رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، «جنبش نافرمانی مدنی سهم به سزائی داشته است» ولی هرگز نباید فراموش کنیم که در شکست عظیم حزب پادگانی خامنه‌ای در انتخابات دست‌ساز و مهندسی شده مجلس یازدهم عوامل دیگری هم دخالت داشته است که عبارتند از:

اولاً باید بر کشتار هولناک و سرکوب نفس‌گیر خیزش آبان‌ماه ۹۸ توسط دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر حزب پادگانی خامنه‌ای به عنوان یک عامل مؤثر یاد کنیم.

ثانیاً سقوط هواپیمای اوکراینی توسط موشک سپاه و حمایت رژیم از سپاه در این رابطه و کتمان کردن سه روزه موضوع عامل مهم دیگری در این رابطه بوده است.

ثالثاً سرکوب جنبش دانشجویی در دی‌ماه ۱۳۹۸ که در اعتراض به سقوط هواپیمای اوکراینی توسط سپاه شکل گرفته بود، عامل مهم دیگری در این رابطه بود.

بدین خاطر در این رابطه بود که همه این عوامل باعث گردید تا جامعه ایران به صورت خودانگیخته در برابر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم و حزب پادگانی خامنه‌ای صف بکشند و البته همین صف‌کشی خودانگیخته جامعه ایران بود که (در جریان انتخابات دست‌ساز مجلس یازدهم) شرایط برای ظهور جنبش نافرمانی مدنی فراهم کرد.

۷ - در تحلیل نهائی «جنبش نافرمانی مدنی در مسیر و راستای جنبش ضد استبدادی عمل می‌کند»، بنابراین «تا زمانی که جنبش ضد استبدادی در یک جامعه تکوین پیدا نکند، امکان تکوین جنبش نافرمانی مدنی در آن جامعه وجود ندارد». بر این مطلب اضافه کنیم که خود به «چالش کشیدن فرامین و قوانین و مقررات حکومتی (که موضوع مبارزه جنبش نافرمانی مدنی می‌باشد) خود دارای جوهر ضد استبدادی می‌باشد» چراکه بدون تردید «یک رژیم توتالیتر توسط همین قوانین و فرامین و مقررات یکطرفه است که اعمال اراده مستبدانه بر توده‌ها می‌کند». پر واضح است که وقتی این «فرامین و



رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی در آمد؛ که از مهمترین اقدامات این جنبش نافرمانی مدنی در سال ۵۷ نپرداختن قبوض و مالیات و عوارض به دستور خمینی به دولت توتالیتر و کودتائی پهلوی بود؛ و البته در روزهای آخر رژیم پهلوی، در جهت شکست کودتا و حکومت نظامی، خمینی از همین جنبش نافرمانی مدنی درخواست کرد تا به خیابان‌ها بیایند و با حضور خود بدون هیچ اقدام نظامی کودتا و حکومت نظامی رژیم را بشکنند؛ و باز در چارچوب همین «جنبش نافرمانی مدنی» بود که خمینی دستور داد تا این جنبش در روزهای آخر عمر رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی «به پشت بام‌ها بروند و فریاد الله اکبر سر بدهند.»

بدین جهت اگر بخواهیم در اینجا به «آسیب‌شناسی جنبش نافرمانی مدنی» در نیمه دوم سال ۵۷ بپردازیم، باید بگوئیم که «بزرگ‌ترین آفت جنبش نافرمانی مدنی در سال ۵۷ رابطه یکطرفه جنبش نافرمانی مدنی با هژمونی خمینی بود» که البته این رابطه یکطرفه بین جنبش نافرمانی مدنی (در نیمه دوم سال ۵۷) با خمینی همراه بود، با فقدان شناخت گفتمان خمینی (که همان ولایت فقیه خمینی بود) بدون تردید سنتز نهائی این آفات جنبش نافرمانی مدنی نیمه دوم سال ۵۷ ظهور هیولای رژیم مطلقه فقهتی حاکم بود که از «دل‌گفتمان ولایت فقیه و در پیوند با حمایت‌های کورکورانه از هژمونی خمینی شکل گرفت». اضافه کنیم که در رویکرد ما عامل ضعف و آفت جنبش نافرمانی مدنی نیمه دوم سال ۵۷ در جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ نهفته بود؛ به عبارت دیگر همان آفات و وضعی که جنبش ضد استبدادی مردم ایران در سال ۵۷ داشته است، عیناً جنبش نافرمانی مدنی از آن برخوردار بوده است؛ که خود این امر نشان دهنده آن است که «پیوسته آفت و ضعف جنبش نافرمانی مدنی متأثر از آفت و ضعف جنبش ضد استبدادی می‌باشد». البته هزینه آن آفات همین هیولای رژیم مطلقه فقهتی می‌باشد که در طول ۴۲ سال گذشته باعث گردیده است که بردگی سیاسی و بردگی اقتصادی و بردگی فرهنگی و مذهبی و معرفتی، برای جامعه بزرگ ایران به ارمغان بیاورد.

باری، بدین ترتیب است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که در «غیبت جنبش ضد استبدادی در جامعه امکان ندارد که جنبش نافرمانی مدنی بتواند تکوین پیدا کند» به عبارت دیگر باید بگوئیم که در «جامعه ابتدا جنبش ضد استبدادی شکل می‌گیرد و پس از آن است که جنبش

نافرمانی مدنی تکوین پیدا می‌کند». بر این مطلب اضافه کنیم که «برای آفت‌زدائی از جنبش نافرمانی مدنی، ابتدا باید جنبش ضد استبدادی آفت‌زدائی بشود» و تا زمانیکه «جنبش ضد استبدادی آفت‌زدائی نشود، امکان آفت‌زدائی جنبش نافرمانی مدنی وجود ندارد.»

۸ - پیوند تنگاتنگ بین جنبش ضد استبدادی و جنبش نافرمانی مدنی باعث می‌گردد که:

اولاً اگرچه در تحلیل نهائی «جنبش نافرمانی مدنی سنتز و محصول دیالکتیکی جنبش ضد استبدادی می‌باشد» ولی همین سنتز پس از ظهور در دیالکتیکی دیگر در خود بر جنبش ضد استبدادی تأثیر دیالکتیکی می‌گذارد و باعث می‌گردد تا جنبش ضد استبدادی توسط جنبش نافرمانی مدنی ارتقاء و تکامل پیدا کند که این تکامل هم در عرصه نظر و هم در عرصه عمل قابل مشاهده می‌باشد، چرا که «جنبش نافرمانی مدنی باعث می‌گردد تا جنبش ضد استبدادی بتواند گسترده و فراگیر بشود» که قطعاً می‌توان در این رابطه دآوری کرد که «جنبش ضد استبدادی بدون جنبش نافرمانی مدنی نمی‌تواند به اعماق جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران دست پیدا نماید» و با عنایت به اینکه خود «جنبش نافرمانی مدنی موضوع حرکتش مبارزه با قوانین و فرامین و دستورات و مقررات حکومتی می‌باشد، همین امر باعث می‌گردد تا جنبش نافرمانی مدنی جوهر سیاسی ضد استبدادی پیدا بکند» و در ادامه «جنبش نافرمانی مدنی در عرصه پراکسیس سیاسی اجتماعی در جنبش ضد استبدادی ذوب بشود» به طوری که دیگر نمی‌توان فاصله اولیه بین این دو جنبش در آخر هم تعریف کرد.

ثانیاً از آنجائیکه به لحاظ جوهری جنبش ضد استبدادی دارای دو مؤلفه مختلف سلبی و ایجابی می‌باشد، همچنین از آنجائیکه «جوهر ایجابی جنبش ضد استبدادی به لحاظ نظری و عملی همان دموکراسی سه مؤلفه‌ای (اجتماعی شدن قدرت سیاسی و اجتماعی شدن قدرت اقتصادی و اجتماعی شدن قدرت معرفتی) می‌باشد.»

۹ - همان طوری که جنبش نافرمانی مدنی با جنبش ضد استبدادی رابطه تنگاتنگ و پیوند دیالکتیکی دارد «جنبش نافرمانی مدنی با جامعه مدنی جنبشی (خودانگیخته و خودبنیاد و خودسازمانده و خودرهبر و مستقل و دینامیک و تکوین یافته از پائین) نیز رابطه تنگاتنگ و دیالکتیکی



دارد» چراکه «جنبش نافرمانی مدنی، منهای تکیه بر عنصر کنش‌گری فعال در عرصه میدانی بر عنصر اقدام جمعی نیز تکیه دارد و در ابعاد توده‌ای نیز دارای فونکسیون و کارکرد می‌باشد». بدین خاطر همین «دو خصیصه کنش‌گری فعال و اقدام جمعی جنبش نافرمانی مدنی باعث می‌گردد که پیوسته این جنبش در پیوند با جامعه مدنی جنبشی دارای سنتز دیالکتیکی باشند». به این ترتیب که «جنبش نافرمانی مدنی توسط همین دو خصیصه کنش‌گری فعال و اقدام جمعی می‌تواند در پیوند با یکایک جنبش‌های زیرساختی جامعه مدنی جنبشی خودانگیخته و خودبنیاد تکوین یافته از پائین (اعم از جنبش کارگری، جنبش معلمان، جنبش زنان، جنبش دانشجویان، جنبش اقلیتهای قومی و مذهبی و حاشیه‌نشینان) قرار بگیرد»، بر این مطلب اضافه کنیم که پیوند جنبش نافرمانی مدنی با جنبش ضد استبدادی تنها در «عرصه مبارزه» قابل تعریف می‌باشد در صورتی که برعکس پیوند جنبش نافرمانی مدنی با جنبش‌های زیرساختی جامعه مدنی جنبشی در عرصه میدانی قابل تعریف می‌باشد.

پر واضح است که این دو امر کاملاً دو موضوع متفاوت می‌باشد، بنابراین بدین ترتیب است که «پیوند جنبش نافرمانی مدنی با جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد در عرصه کنش‌گری جنبش‌های زیرساختی جامعه مدنی جنبشی مادیت پیدا می‌کند» و البته این «مادیت جنبش نافرمانی مدنی در عرصه جامعه مدنی جنبشی به صورت پیوند طولی و عرضی یا افقی و عمودی جنبش‌های عضو جامعه مدنی جنبشی قابل مشاهده و تعریف می‌باشد» به عبارت دیگر دو خصیصه کنش‌گری فعال و اقدام جمعی جنبش نافرمانی مدنی باعث می‌گردد تا «همبستگی» در طول و عرض جنبش‌های عضو جامعه مدنی جنبشی شکل بگیرد. پر واضح است که اگر به نقش و جایگاه همبستگی طولی و عرضی بین جنبش‌های عضو جامعه مدنی جنبشی عنایت بکنیم، می‌توانیم به اهمیت جنبش نافرمانی مدنی در عرصه جامعه مدنی جنبشی پی ببریم. بدین ترتیب است که می‌توانیم نقش و کارکرد و فونکسیون جنبش نافرمانی مدنی در عرصه جامعه مدنی جنبشی به صورت یک جنبش کاملاً سیاسی برای رسیدن به دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای تعریف بکنیم.

۱۰ - در شرایطی جنبش نافرمانی مدنی می‌تواند در جامعه

دارای کارکرد موفقی باشد که «منهای تضاد بین جناح‌های درونی قدرت، در جامعه هم بین حاکمیت و مردم رویارویی همه جانبه ایجاد شده باشد». برای مثال در سال‌های آغازین پسا انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ از آنجائیکه به علت جایگاه کاریزماتیک خمینی هنوز جامعه ایران وارد فاز رویارویی با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم نشده بودند، در نتیجه همین امر بستر ساز آن شده بود که در آن شرایط جنبش نافرمانی مدنی نتواند به صورت فراگیر در جامعه بزرگ ایران تکوین پیدا کند؛ اما به مرور زمان با روشن شدن ماهیت رژیم مطلقه فقهاتی و ماهیت پوپولیستی خمینی رفته رفته آن وحدت کاذب بین مردم با رژیم مطلقه فقهاتی فرو پاشیده شد و همین از بین رفتن وحدت بین مردم و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم باعث گردید تا «جامعه ایران وارد فرایند رویارویی با حاکمیت بشود»؛ که برای فهم این مهم کافی است که بین انتخابات مجلس یازدهم در اسفند ماه ۹۸ با انتخابات جمهوریت رژیم در تاریخ ۱۳ فروردین ۵۸ مقایسه کنیم. آنچنانکه طبق ادعای رژیم مطلقه فقهاتی در انتخابات جمهوریت نظام در ۱۳ فروردین ۵۸ بیش از ۹۰ درصد مردم ایران در حمایت از این نظام پای صندوق‌های رأی رفتند، در صورتی که در انتخابات مجلس یازدهم اسفندماه ۹۸ طبق گفته علی مطهری در تهران پایتخت، تنها ۱۸ درصد از جمعیت مشمول حق رأی پای صندوق‌های رأی رفتند (که البته از آن ۱۸ درصد، هشت درصد آنها هم رأی باطل داده بودند). خود این مقایسه بین دو انتخابات و حد مشارکت مردم در انتخابات می‌تواند این پیام برای ما داشته باشد که جامعه امروز ایران به خاطر این خندق بین حاکمیت مطلقه فقهاتی و مردم در شرایط تکوین جنبش فراگیر نافرمانی مدنی قرار دارد. همچنین لازمه موضوع دیگر برای تحقق جنبش نافرمانی مدنی «اعتقاد مردم به حقانیت مبارزه خودشان در برابر حاکمیت می‌باشد.» *

ادامه دارد



جنبش اعتراضی و اعتصابی کارگری در

«فرایند نوین» خود

دارای چه خودویژگی‌هایی می‌باشد؟

چالش کشیده است.

همچنین توسط این اعتراضات و اعتصابات جهت‌گیری نئولیبرالی سیاست‌های دولت‌های هاشمی رفسنجانی و سید محمد خاتمی و محمود احمدی‌نژاد و حسن روحانی در سه دهه گذشته را که بستر ساز فشار طاقت‌فرسا به اقشار فرودست جامعه بزرگ ایران شده است که از جمله آنها عدم پرداخت به موقع حقوق کارگران و تحمیل حقوق حداقلی زیر خط فقر به کارگران و حقوق بگیران و بسته شدن روزافزون واحدهای تولیدی و خدماتی و سیاست‌های خصوصی کردن‌های فاجعه بار در بخش‌های مختلف صنایع می‌باشند، نفی می‌کنند. بدین جهت در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که «جنبش ضد خصوصی‌سازی کارگران که از نیشکر هفت تپه تا هیکو و معادن کرمان و غیره در فرایند جدید ادامه پیدا کرده است، نمایش جوهر ضد سرمایه‌داری جنبش کارگری ایران می‌باشد» و در این رابطه است که تمامی جریان‌های سیاسی (در داخل و خارج از کشور که به دنبال مشارکت در قدرت یا کسب قدرت سیاسی از طریق براندازی از بالا می‌باشند) در این شرایط اعتلانی جنبش کارگری ایران، به دنبال آن هستند که «سطح مطالبات جنبش کارگری را در این شرایط خودویژه جامعه ایران را به سطح مطالبات عمومی ضد استبدادی محدود کنند تا آنها با تعامل با سرمایه‌داری جهانی و سرمایه‌داری داخلی و قدرت‌های امپریالیستی و جناح‌ها

بدین ترتیب است که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم تلاش می‌کند تا با «آدرس اشتباهی دادن به کارگران مجتمع نیشکر هفت تپه در این شرایط، جنبش اعتراضی آنها در مخالفت با خصوصی‌سازی یا خصولتی‌سازی در سطحی معینی متوقف کنند و سمت و سوی حرکت بعدی آنها را تا حد ممکن در خدمت منافع جناحی خود توسط یارگیری برای مقابله با جناح مخالف در عرصه تقسیم باز تقسیم قدرت درونی حکومت درآورند». آنچنانکه باز در این رابطه ارگان‌های امنیتی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم تلاش می‌کنند تا با فرسایشی کردن (جنبش اعتصابی کارگران نیشکر هفت تپه و هیکو و غیره) و سیاست تهدید و وعده‌های دروغین و بعضاً تطمیع کنش‌گران اصلی بستر چند دستگی و تفرقه در میان کارگران را فراهم کنند.

باری، اعتراض به خصوصی‌سازی و یا خصولتی‌سازی توسط جنبش کارگران مجتمع نیشکر هفت تپه در فرایند جدید که از نیمه دوم خرداد ماه ۹۹ شروع شده است، زمانی به یک رسوائی تمام عیار مبدل شد که رسیدگی به پرونده امید اسدیگی و شرکاء در شعبه سوم دادگاه ویژه رسیدگی به جرائم مفساد اقتصادی، به ریاست قاضی اسدالله مسعودی مقام آغاز شد، یادآوری می‌کنیم که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم به موازات اعتلای جنبش اعتراضی کارگران (از کارگران نیشکر هفت تپه تا کارگران معادن کرمان) در مخالفت با خصوصی‌سازی و یا خصولتی‌سازی و فساد ساختاری با ارقام نجومی که تا بالاترین مقامات و کارگزاران رژیم ریشه دوانده است؛ و هر روز گوشه تازه‌ای از آن در برابر انظار عمومی افشاء می‌شود، با شعار «مبارزه علیه فساد» به جای نشان دادن عزم رژیم مطلقه فقهاتی به مبارزه واقعی علیه فساد به خاطر کاهش فشار افکار عمومی، با فرار به جلو، اقدام به یک سلسله محاکمات نمایشی کرد تا مفسدین به اصطلاح دانه درشت از مسئولین دست چندم نظام نظیر اکبر طبری و... را به محاکمه بکشاند. لذا در این رابطه بود که در شرایطی که «تمامی دم و دستگاه رئیس قبلی قوه قضاییه به چالش کشیده شده بود، خامنه‌ای رسماً اعلام کرد که نباید به شخص رئیس قوه قضاییه سابق و رئیس مجمع تشخیص مصلحت فعلی تعرضی صورت بگیرد و خط قرمز خود را در محاکمه بالائی‌های قدرت رژیم مطلقه فقهاتی را اعلام کرد»؛ بنابراین، از اینجا است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که جنبش کارگری ایران در این شرایط تندپیچ تاریخ ایران علیرغم بروز پدیده ویروس کرونا، قرنطینه و مشکلات ناشی از آن، توسط اعتراضات و اعتصابات خود شرایط جهنمی اجتماعی ناشی از سیاست‌های اقتصادی - اجتماعی - سیاسی چهل و یک ساله رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را به



امپریالیسم آمریکا و پیوند با ارتجاع منطقه و رژیم صهیونیستی اسرائیل توسط همان نسخه‌های نئولیبرالی کارگزاران سرمایه مالی جهانی بتوانند (در فرایند گذار در جهت کسب قدرت سیاسی) برای خود بستر سازی کنند.»

به همین دلیل است که «تمامی این جریان‌های به اصطلاح اصلاح طلب و یا سرنگون طلب و برانداز و یا طرفدار رژیم چنج، چه در داخل و چه در خارج از کشور هر گونه سیاست گسست از سرمایه‌داری جهانی توسط جنبش کارگری ایران را محکوم می‌کنند» و در این شرایط «مسیر رهایی طبقه کارگر ایران را در چارچوب همان فرمول معروف مارگارت تاچر تعریف می‌کنند و رسماً اعلام می‌کنند که آلترناتیو دیگری جز لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری برای سرمایه‌داری حاکم بر جامعه ایران وجود ندارد». لذا به همین دلیل است که پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) در این شرایط بر این باور هستند که برای «بالا بردن آگاهی طبقاتی جنبش کارگری ایران باید در بستر جنبش افقی (نه عمودی) توسط درگیر کردن عملی کارگران در عرصه جنبش مطالباتی به این مهم دست پیدا کنند.»

پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) در این شرایط بر این باور هستند که در شرایط فعلی «اعتراض به سیاست‌های خصوصی و یا خصولتی کردن صنایع تولیدی (در چارچوب رویکرد تحمیلی صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی و رویکرد نئولیبرالیستی سرمایه‌داری جهانی) منهای اینکه از جوهر مبارزه سلبی ضد سرمایه‌داری برخوردار می‌باشد، اولویت اول حرکت جنبش‌های برابری طلبانه و عدالت خواهانه و دموکراتیک (از جنبش کارگران تا جنبش زنان، جنبش معلمان، جنبش دانشجویان و غیره) می‌باشد.»

پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) در این شرایط بر این باور هستند که «در راستای دستیابی به جامعه مدنی جنبشی خودانگیخته و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین در بستر دو جبهه بزرگ برابری طلبانه و آزادی خواهانه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران به عنوان یک امر استراتژیک، باید به نقش محوری جنبش کارگری ایران تکیه تمام استراتژیک بکنیم، نه تکیه موقت تاکتیکی.»

پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) در این شرایط بر این باور هستند که «رویکرد آنها به جنبش کارگری باید در راستای کسب هژمونی اردوگاه بزرگ کار و زحمت در عرصه جامعه مدنی جنبشی باشد، نه به دنبال اهرمی جهت سکوی پرتاب به سوی قدرت سیاسی.»

پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) در این شرایط

بر این باور هستند که «در عرصه جنبش مطالباتی سیاسی - صنفی - مدنی نباید به جداسازی و تفکیک صف جنبش کارگری از دیگر جنبش‌های دموکراتیک و برابری طلب بپردازیم». چرا که این امر باعث می‌گردد تا با «جداسازی بلوک آزادی خواهانه از بلوک عدالت خواهانه در عرصه جنبش ضد استبدادی فعلی توازن قوا بر علیه این جنبش‌ها در مبارزه با دستگاه سرکوب گر رژیم مطلقه فقهتی حاصل بشود.»

پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) در این شرایط بر این باورند که «باید آگاهی داشته باشند که دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای (اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت سیاسی، اقتصادی و معرفتی) به یک ضربت در ایران برقرار نمی‌شود» چراکه دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای در نگاه آنها یک «پرو سس است نه یک پروژه»، بنابراین، تنها در طی «مبارزه گام به گام توسط ایجاد خاکیزهای متنوعی از جنبش‌های دموکراتیک سیاسی و مدنی و صنفی برابری خواهانه و آزادی طلبانه دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای یا اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت زور و زور و معرفت حاصل می‌شود.»

پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) در این شرایط بر این باورند که «رویکرد شریعتی به سوسیالیسم و دموکراسی با رویکرد کارل مارکس به سوسیالیسم و دموکراسی متفاوت می‌باشد». چراکه رویکرد کارل مارکس به سوسیالیسم و دموکراسی «بر دیکتاتوری پرولتاریا و محوریت مطلق طبقه کارگر و انقلاب سیاسی یا در هم کوبیدن ماشین حکومت سرمایه‌داری استوار می‌باشد» در صورتی که «رویکرد شریعتی به سوسیالیسم و دموکراسی، منهای اینکه بر محوریت جامعه به جای صرف طبقه کارگر استوار می‌باشد و منهای اینکه با تکیه بر رویکرد جنبشی و حرکت افقی معتقد به سوسیالیسم و دموکراسی از پائین استوار می‌باشد نه از بالا (توسط کسب قدرت سیاسی و دیکتاتوری پرولتاریا) و منهای اینکه با تعریف سوسیالیسم در کادر دموکراسی استوار می‌باشد (نه آنچنانکه که کارل مارکس در مانیفست کمونیست خود می‌گوید بر پایه تعریف دموکراسی تک مؤلفه‌ای در کادر سوسیالیسم) و منهای اینکه تعریف سوسیالیسم شریعتی بر پایه شوراها یا اجتماعی تکوین یافته از پائین استوار می‌باشد، از همه مهمتر اینکه در رویکرد شریعتی جنبش دموکراسی سوسیالیستی یا اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی در جامعه تنها توسط جنبش فراگیر توده‌ای و اجتماعی ممکن می‌باشد»، زیرا بازوی دموکراسی و سوسیالیسم در نگاه شریعتی «جامعه می‌باشد نه صرف طبقه کارگر، آن هم در شکل کارگر صنعتی یا پرولتاریا آنچنانکه کارل مارکس مطرح می‌کند.»



پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) در این شرایط بر این باورند که مشخصه‌های اساسی فرایند جدید جنبش اعتصابی کارگری که از نیمه دوم خرداد ۹۹ شروع شده است، عبارتند از:

الف - جنبش اعتصابی کارگران با محوریت جنبش کارگران مجتمع نیشکر هفت تپه، به لحاظ گستردگی جغرافیایی و سطح هماهنگی و درجه همبستگی و کمیت کنش‌گران در مقایسه با جنبش اعتصابی کارگری در سال‌های قبل از رشد بسیار امیدوار کننده‌ای برخوردار می‌باشند، چرا که منهای اینکه این «جنبش اعتصابی، صورت خودانگیخته و خودسازمانده و خودرهبر و تکوین یافته از پائین و جنبش افقی دارد» (نه شکل عمودی و هرمی و تکوین یافته از بالا) فارغ و بی‌نیاز از ارشاد و رهبری کنار گودنشستگان داخل و خارج از کشور می‌باشند که در طول ۴۱ سال گذشته پیوسته به جنبش‌های مدنی و جنبش‌های برابری طلبانه و جنبش‌های اعتصابی و اعتراضی و صنفی و سیاسی بانک زده‌اند که «بگیر و ببند و امانش نده و بعد که قدرت گرفتید به دست ما پهلوانان بدهید تا برای شما دموکراسی و لیبرالیسم و کمونیست و غیره درست بکنیم» و یا با تبختر خاص نخبگان از ما بهتران در خلوت و جلوت (از راست راست تا چپ چپ و از سلطنت طلب تا مجاهد خلق و مدعیان چپ کمونیستی) «خود را رهبران و پیشاهنگان آگاه جنبش‌های کارگری و مدنی و سیاسی و صنفی جامعه بزرگ ایران دانسته‌اند»؛ و «هرگز به جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد و خودانگیخته و خودسازمانده و خودرهبر و مستقل تکوین یافته از پائین اعتقادی نداشته‌اند» و پیوسته می‌خواهند در «غیبت جامعه مدنی جنبشی، به نیابت از گروه‌های بزرگ اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران، با کسب قدرت سیاسی توسط خودشان یا از طریق صندوق‌های رأی مهندسی شده رژیم مطلقه فقاهتی حاکم و یا از طریق براندازی و یا مکانیزم رژیم چنج جناح‌ها امپریالیسم آمریکا و توسط ارتجاع منطقه و رژیم صهیونیستی اسرائیل برای جامعه ایران دموکراسی و آزادی به ارمغان بیاورند.»

ب - جنبش اعتصابی کارگری با محوریت جنبش کارگران مجتمع نیشکر هفت تپه که از نیمه دوم خرداد ماه ۹۹ شروع شده است، نشان داده است که جنبش اعتراضی کارگران برای «اولین بار در طول ۴۱ سال عمر رژیم مطلقه حاکم، صنایع بزرگ و کلیدی کشور را در بر گرفته است». چراکه این جنبش اعتصابی و اعتراضی منهای مجتمع بزرگ نیشکر هفت تپه با ۵۰۰۰ کارگر، در مناطق نفتی جنوب کشور و برخی از پالایشگاه‌ها و صنایع گاز و مجتمع‌های پتروشیمی و صنایع هیپکو و نیروگاه برق سبلان و صنایع نصب نیرو در اردبیل و کنتورسازی

قزوین و غیره، جاری و ساری شده است، بنابراین، همین امر باعث گردیده است که رژیم مطلقه فقاهتی حاکم برای اولین بار در طول ۴۱ سال گذشته عمر خود «موجودیت قدرت خودش را توسط جنبش اعتصابی کارگری در خطر سقوط و فروپاشی ببیند» و بدین خاطر برای اولین بار رژیم مطلقه فقاهتی تلاش می‌کند که «برعکس گذشته از طریق برخورد مهندسی شده چند مؤلفه‌ای این جنبش اعتصابی را به شکست و بن بست بکشاند». شیوه‌های مهندسی شده رژیم مطلقه فقاهتی حاکم در این رابطه عبارتند از:

۱ - ایجاد تفرقه و دسته‌بندی در گروه‌های کارگری و ایجاد سد جهت همبستگی بین شاخه‌های مختلف جنبش کارگری چه در عرصه عمودی و چه در عرصه افقی.

۲ - فرار به جلو و بلند کردن پرچم مبارزه با فساد و مبارزه با خصوصی‌سازی‌ها توسط دادگاه‌های فرمایشی و متهم کردن جناح‌های رقیب درون قدرت به جای هسته سخت رژیم مطلقه فقاهتی.

۳ - یارگیری از جنبش کارگری در راستای مقابله با جناح رقیب خود در عرصه تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حکومت.

۴ - سیاست سرکوب توسط دستگاه چند لایه‌ای سرکوب‌گر حزب پادگانی خامنه‌ای.

۵ - ایجاد نهادهای صنفی حکومتی از بالا توسط نیروهای دست‌ساز درونی.

۶ - ایجاد امیدهای واهی برای گشایش در زیر سایه رژیم مطلقه فقاهتی حاکم.

۷ - مانور صوری به اصطلاح نماینده کارگری در شورایی عالی کار در عرصه چانه‌زنی حکومتی بر روی حداقل دستمزدها.

۸ - تلاش دستگاه‌های امنیتی برای رخنه در میان تشکل‌های کارگری جهت ایجاد شکاف بین آنها.

۹ - بهره‌برداری مودیانه و مهندسی شده از شکاف‌های موجود بین لایه‌های جنبش کارگری ایران به عنوان روش‌های مکمل سیاسی سرکوب برای نابود کردن تشکل‌های مستقل کارگری. *

ادامه دارد



جنبش پیشگامان مستضعفین ایران

دسته، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در چارچوب مانیفست اندیشه‌های خودش دارای رویکرد سومی می‌باشند که نه مانند رویکرد مارکسیست‌ها در تحلیل عمودی و افقی از مبارزه ترکیبی و اردوگاهی جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی دو مؤلفه‌ای آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه) ایران «تنها بر جوهر طبقاتی صرف مبارزه تکیه (تک بعدی) می‌کنند» و مانند کارل مارکس که در آغاز کتاب «مانیفست کمونیستی» خود می‌گوید، «جوهر تمامی مبارزات تاریخ بشریت را طبقاتی می‌دانند» و برای همه «جنبش‌های تاریخ بشر نسخه تک بعدی طبقاتی می‌پیچند» و «جز جوهر طبقاتی صرف، هیچگونه جوهر دیگری (مثل مبارزه مطالبه‌گری و صنفی و سندیکائی و مدنی) برای مبارزه ترکیبی جامعه مدنی قائل نیستند» و مهمتر از همه اینکه، اصلاً برای «مبارزات غیر از مبارزه طبقاتی ارزش مبارزه‌ای قائل نیستند» و «حجم عظیم و چند مؤلفه‌ای اردوگاه کار و زحمت را تنها در مبارزه پرولتاریا (آنچنانکه کارل ماکس بر طبل آن می‌کوبید) خلاصه می‌کنند»؛ و در این رابطه هر چند توسط «باز تعریف‌ترم کارگر تلاش می‌کنند از ترم تعریف شده پرولتاریای کارل مارکس فاصله بگیرند، ولی با همه این احوال، بحران جریان‌های نئومارکسیستی در جهان و در کشور ایران به صورت تئوریک و استراتژی در

چرا که مقصود ما از عمودی و افقی بودن جنبش‌ها اشاره به جوهر دوگانه مبارزه گروه‌های مختلف اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران می‌باشد که این دو نوع جوهر مبارزه گروه‌های مختلف اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران عبارتند از: الف - مبارزه دسته‌های طبقه متوسط شهری که بیشتر جوهر مبارزه آنها دموکراتیک و آزادی‌خواهانه می‌باشد.

ب - مبارزه دسته‌های مختلف طبقه کار و زحمت می‌باشد که بیشتر جنبه برابری‌طلبانه و معیشتی دارند. در صورتی که تفکیک دو نوع تحلیل افقی و عمودی عبارتند از:

الف - در تحلیل افقی جنبش‌ها و خیزش‌های جامعه مدنی ایران، پیشگام و یا پیشگامان فقط جنبش‌های جاری مثل جنبش‌های ۴۱ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی مورد مطالعه و تحلیل و آنالیز جهت آسیب‌شناسی و کشف قانون‌بندی و تحلیل باز تحلیل قرار می‌دهند؛ به عبارت دیگر بر پایه پراتیک افقی با آن جنبش‌ها و خیزش‌ها است که پیشگام و پیشگامان به شناخت آن جنبش‌ها و خیزش‌ها دست پیدا می‌کنند.

ب - در تحلیل عمودی از آنجائیکه پیشگام و یا پیشگامان در برابر تحلیل جنبش‌ها و خیزش‌های گذشته جامعه مدنی جنبشی و اردوگاهی ایران قرار گرفته‌اند، جهت تحلیل باز تحلیل و آسیب‌شناسی و کشف قانون‌بندی آن جنبش‌ها و خیزش‌های تاریخی توسط جمع‌آوری فکت‌های آن جنبش‌ها و خیزش‌ها از طریق تاریخ موثق به شناخت آن جنبش‌ها و خیزش‌ها جامعه مدنی ایران اقدام می‌کنند.

باری، در این رابطه لازم است که در این جا به این نکته اشاره‌ای داشته باشیم که تفاوت رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران با دیگر جریان‌های جامعه سیاسی ایران از راست راست تا چپ چپ در این است که «دیگر جریان‌های جامعه سیاسی ایران در عرصه نگرش و روش خود به صورت تک مؤلفه‌ای عمل می‌کنند» یعنی یا مانند مارکسیست‌ها مبارزه گروه‌های مختلف جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی دو مؤلفه‌ای آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه) ایران «تنها به صورت طبقاتی تحلیل می‌کنند» و یا مانند لیبرالیست‌ها «جوهر مبارزه گروه‌های مختلف جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی دو مؤلفه‌ای آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه) ایران به صورت فردی تحلیل می‌کنند»؛ اما برعکس این دو

حال فراگیر شدن می‌باشد.»

هستند.»

بر این مطلب بیفزائیم که رویکرد ترکیبی مانیفست اندیشه‌های جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، «تاسی یافته از رویکرد ترکیبی معلم کبیرمان شریعتی می‌باشد» چراکه آنچنانکه همه می‌دانیم، معلم کبیرمان شریعتی در سلسله درس‌های اسلام‌شناسی ارشاد خود، در تعریف رویکرد ترکیبی خودش گفت: «من نه مارکسم و نه ماکس وبر هستم، بلکه من مارکس وبر هستم.» باری، همین امر باعث شده است تا پیشگام و یا پیشگامان در چارچوب رویکرد ترکیبی و اردوگاهی خود، علی‌السویه جنبش‌های مختلف جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی) ایران در ۱۱۳ سال گذشته، به صورت اجتماعی (نه فردی آنچنانکه تحلیل‌گران لیبرالیستی اعتقاد دارند) تحلیل عمودی و افقی بکنند و لذا در این رابطه است که بر حسب جوهر اجتماعی مبارزات گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی) ایران، ما می‌توانیم گروه‌های مختلف اجتماعی (جامعه مدنی جنبشی و اردوگاهی ایران در ۱۱۳ سال گذشته) ابتدا به دو شاخه بزرگ تقسیم کنیم که عبارتند از:

- ۱ - جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه طبقه متوسط شهری.
- ۲ - جبهه بزرگ برابری‌طلبانه یا عدالت‌خواهانه طبقه کار و زحمت، می‌باشند.

البته پس از تقسیم بزرگ این دو شاخه (اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در این شرایط) به صورت خوشه‌ای می‌توانیم هر کدام از این جبهه‌های بزرگ اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران را به شاخه‌های کوچکتر زیرمجموعه آن جبهه‌های بزرگ باز تقسیم نمائیم. مثلاً در زیرمجموعه جبهه برابری‌خواهانه و یا عدالت‌طلبانه طبقه کار و زحمت ایران، «مبارزات طبقاتی و مبارزات معیشتی و مبارزات سندیکائی و اتحادیه‌ای و مبارزات صنفی قرار می‌گیرند» و یا در زیرمجموعه جبهه آزادی‌خواهانه، «تمامی شاخه‌های جنبش مدنی از جنبش زنان تا جنبش دانشجویان و جنبش اقلیت‌های قومی و مذهبی و غیره قرار می‌گیرند.»

باری، بدین ترتیب است که در عرصه تحلیل عمودی و افقی مانیفست جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، پیشگام و یا پیشگامان «وارد فرایند سوم و یا کشف ثنوری به صورت

لذا بدین ترتیب است که تمامی مارکسیست‌های واقعی جهان که در رأس آنها خود کارل مارکس قرار دارد، در طول بیش از ۱۷۰ سال گذشته، در تحلیل عمودی جنبش و مبارزات بشری از آغاز الی الان، پیوسته تلاش کرده‌اند تا به هر نحوی که شده با تزریق یک «شکل‌بندی طبقاتی به صورت مکانیکی و انطباقی، جوهر آن جنبش‌ها را به صورت تک بعدی طبقاتی تعریف نمایند»؛ و همچنین در این رابطه است که «رویکرد چند مؤلفه‌ای تحلیلی پیشگام و پیشگامان با رویکرد تک مؤلفه‌ای لیبرالیست‌ها که تنها جوهر مبارزاتی کنش‌گران عرصه‌های مختلف جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی) به صورت فردی و مطالباتی صرف و یا حداکثر آزادی‌خواهانه تعریف می‌نمایند، متفاوت می‌باشد.»

یادمان باشد که در چارچوب مانیفست اندیشه‌های جنبش پیشگامان مستضعفین ایران رویکرد پیشگام و یا پیشگامان «رویکردی اردوگاهی و ترکیبی می‌باشد» که «این رویکرد اردوگاهی و ترکیبی پیشگام و پیشگامان، نه رویکرد تک مؤلفه‌ای طبقاتی صرف مارکسیستی است و نه رویکرد تک مؤلفه‌ای فردی صرف لیبرالیستی است» بلکه برعکس، از آنجائیکه پیشگام و پیشگامان در چارچوب «رویکرد اردوگاهی و ترکیبی خود معتقد به راهبری (نه رهبری) مبارزات اردوگاهی (اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران) در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه می‌باشند، بدین جهت در این رابطه است که پیشگام و پیشگامان (در کادر مانیفست منظومه معرفتی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) پیوسته مبارزات جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی) ایران را در طول ۱۱۳ سال عمر این جامعه مدنی ایران، به صورت ترکیبی مطالعه می‌کنند» و برای «مؤلفه‌های گوناگون حرکت‌های صنفی و مدنی و سیاسی و طبقاتی گروه‌های مختلف جامعه مدنی ایران، جوهر مبارزاتی قائل هستند» یعنی برای پیشگام و پیشگامان آنچنانکه «مبارزه طبقاتی اردوگاه کار و زحمت ایران دارای جوهر مبارزاتی می‌باشد، برای مبارزه سندیکائی و اتحادیه‌ای و صنفی و مدنی و اعتراضی و اعتصابی، دیگر گروه‌های اجتماعی طبقه متوسط شهری و حتی حاشیه‌نشینان ۱۹ میلیون نفری کلان‌شهرهای ایران و مزدبگیران هم جوهر مبارزاتی قائل



تطبیقی (نه انطباقی و دگماتیستی) یا همان رویکرد دیالکتیکی می‌شوند». اضافه کنیم که در «فرایند سوم است که پیشگام و یا پیشگامان می‌توانند به کشف قانون‌بندی و تئوری به صورت تطبیقی و دیالکتیکی در رابطه با جنبش‌های ترکیبی و اردوگاهی جامعه مدنی ایران در ۱۱۳ سال گذشته دست پیدا کنند.»

باری بدین ترتیب است که در چارچوب مانیفست اندیشه‌های جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، وظیفه مهم پیشگام و یا پیشگامان، راهبری (نه رهبری) جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی دو مؤلفه‌ای آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه) ایران، در کار کشف تطبیقی و دیالکتیکی قانون‌بندی و تئوری ۱۱۳ ساله حرکت همین جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی دو مؤلفه‌ای آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه) ایران می‌باشد نه راهبری توسط رویکرد انطباقی از قانون‌بندی و تئوری جامعه مدنی دیگر جوامع خارجی. چراکه پیشگام و یا پیشگامان می‌توانند با کشف تئوری از دل خود جنبش‌های ۱۱۳ ساله جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی دو مؤلفه‌ای آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه) ایران به صورت تطبیقی، به پتانسیل راهبری (نه رهبری) جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی) ایران دست پیدا کنند.

باری، بدون تردید تاکید ما در اینجا در خصوص عمده کردن خود حرکت‌های جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی) ایران در ۱۱۳ سال گذشته عمر جامعه مدنی ایران، به معنای «بی‌تفاوتی و عدم نیاز به تئوری و دستاوردهای نظری و عملی مبارزات جوامع مدنی دیگر جوامع بشری، به خصوص در دو قرن گذشته و در فرایند پسارنسانس و روشنگری و انقلاب کبیر فرانسه نیست» بلکه برعکس، هدف ما در این جا بر آن است که در چارچوب مانیفست اندیشه‌های جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، بر این موضوع تاکید و تکیه بکنیم که لازمه برخورد رویکرد تطبیقی (نه رویکرد انطباقی و دگماتیستی) به دستاوردهای نظری و عملی مبارزات جوامع مدنی فراقشوری ایران چه در سطح منطقه و چه در سطح بین‌المللی آن است که «ابتدا توانسته باشیم در داخل کشور ایران، در عرصه حرکت ۱۱۳ ساله مبارزات جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی) ایران، به صورت تطبیقی با کشف قانون‌بندی حرکت جامعه مدنی ایران به دستاورد

تئوریکی رسیده باشیم و از بعد از دستیابی به این مبانی تئوریک حرکت جامعه مدنی جنبشی و اردوگاهی ایران به صورت تطبیقی است که ما می‌توانیم به صورت تطبیقی، دستاوردهای نظری و عملی نظریه‌پردازان فراقشوری چه در عرصه منطقه‌ای و چه در عرصه بین‌المللی در خدمت حرکت جامعه مدنی جنبشی امروز ایران درآوریم.»

اوج انحراف جریان‌های سیاسی (جامعه سیاسی ایران) در ۱۱۳ سال گذشته عمر جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی) ایران، نسبت به برخورد با دستاوردهای نظری و عملی حرکت جوامع مدنی فراقشوری، چه در عرصه منطقه‌ای و چه در عرصه بین‌المللی آنجا بوده است که همه آنها بالبداهه «بدون کشف تطبیقی قانون‌بندی و تئوری خاص و کنکرت جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی) ایران به صورت مکانیکی و یکطرفه و انطباقی، مستقیم به سراغ دستاوردهای نظری و عملی جوامع مدنی فراقشوری رفته‌اند» و هر کدام از این جریان‌های سیاسی داخل و خارج از کشور جامعه سیاسی ایران «مطابق رویکرد قبلی خودشان» (که بدون استثناء همگی آنها دارای رویکرد انطباقی و دگماتیستی بوده‌اند) دسته‌ای از این دستاوردهای نظری و عملی حرکت جوامع مدنی فراقشوری را انتخاب کرده‌اند و با «مطلق کردن آنها و ایدئولوژی‌سازی از آنها» تلاش کرده‌اند تا «خود آن تئوری‌های فراقشوری را به صورت برنامه تاکتیکی و استراتژیکی خودشان درآورند و از بالا به جامعه مدنی جنبشی و اردوگاهی ایران تزریق کنند» که البته بدون تردید فونکسیون حرکت آنها در ۱۱۳ ساله گذشته جز رکود و انحراف برای جامعه مدنی جنبشی و اردوگاهی ایران حاصلی دیگر نداشته است. در نتیجه همین امر عامل شکست و انحراف حرکت جامعه مدنی جنبشی و اردوگاهی ایران در ۱۱۳ سال گذشته شده است. *

ادامه دارد

«اصلاح دینی» برای

«اصلاح اجتماعی» و «اصلاح سیاسی»

وجه مشترک پروژه بازسازی نظری و عملی اقبال و شریعتی

آنچنانکه شیخ مرتضی مطهری فتوا داد که شریعتی به علت اینکه غسل جنابت نمی‌کرده نجس و کافر بوده است.

بدین ترتیب بود که از نظر شریعتی از آنجائیکه جنبش سیاسی سیدجمال «توان آلترناتیوسازی در برابر روحانیت مرتجع فقهاتی نداشت، شکست خورد». هر چند که سیدجمال توانست با تکیه بر میرزا حسن شیرازی و اخذ فتوای تحریم تنباکو از او، جنبش تنباکو بر علیه کمپانی رژی به راه بیاورد، اما از آنجائیکه هژمونی این جنبش اجتماعی در دست روحانیت مرتجع فقهاتی قرار داشت، جنبش تنباکو هم شکست خورد. همچنین در خصوص نهضت مشروطیت با اینکه نهضت مشروطیت یک نهضت اجتماعی و عدالت‌خواهانه بود نه یک نهضت دینی، با همه این احوال از آنجائیکه در خلاء جنبش‌های سازماندهی شده از پائین و در خلاء هژمونی جنبش پیشرو و پیشگام روحانیت مرتجع فقهاتی توانست غاصبانه بر هژمونی این نهضت سوار بشود و جنگ قدرت طلبانه روحانیت فقهاتی مرتجع یعنی جناح‌های درونی حوزه‌های فقهاتی به صورت سیاسی در لباس مذهبی مشروعه و مشروطه در خدمت استعمار و استبداد حاکم، به عرصه هژمونی نهضت مشروطه بکشانند، با همه این احوال، همین امر باعث شکست نهضت مشروطه گردید؛ و از بعد از شکست نهضت مشروطه به علت هژمونی روحانیت مرتجع فقهاتی بود که جنبش اقلیت‌های قومی بر علیه دولت مرکزی اعم از جنبش کوچک خان و جنبش شیخ محمد خیابانی

بنابراین به این ترتیب بود که علت شکست و سرکوب و قلع قمع جنبش بابیه توسط ناصرالین شاه قاجار و میرزاتقی خان امیرکبیر، عدم توانائی این جنبش در «آلترناتیوسازی روحانیت در جامعه ایران»، (توسط جنبش بابیه و ادعای نائب امام زمانی و در برابر قدرت روحانیت دارای رویکرد اصولی که فارغ شده از جنگ با «روحانیت اخباریون» بودند) بود. بنابراین از آنجائیکه جنبش بابیه «توانائی آلترناتیوسازی در برابر روحانیت حوزه فقهاتی را نداشتند، به تحریک همین روحانیت حوزه‌های فقهاتی، توسط قاجاریه و میرزاتقی خان امیرکبیر قلع و قمع شدند؛ و بعد از آن جنبش فرهنگی نیمه دوم قرن نوزدهم بود که به علت جوهر وارداتی و کپی‌برداری از انقلاب سکولار و مذهب گریز کبیر فرانسه (از آنجائیکه نظریه‌پردازان جنبش فرهنگی نیمه دوم قرن نوزدهم به جای تکیه بر نهضت مدرنیته وارداتی دستاورد مدرنیته آلمان که یک جامعه دینی مدرنیته شده بودند و از بعد از جنبش دینی لوتر توانسته بودند به مدرنیته و به مدرنیزاسیون دست پیدا کنند) با کپی‌برداری از مدرنیته سکولار و مذهب‌ستیز انقلاب کبیر فرانسه، آن هم در چارچوب نهضت ترجمه، نه تألیف، باعث گردید تا نهضت فرهنگی مدرنیته وارداتی و ترجمه‌ای و کپی برداشته شده از فرهنگ سکولار و مذهب‌ستیز انقلاب کبیر فرانسه در خاک جامعه ایران، «محصول و سنتزی عکس محصول و سنتز انقلاب کبیر فرانسه به بار آورد».

همین امر بسترساز استحکام سنت‌های خرافاتی و مذهبی و متصلب در جامعه ایران گردید؛ که این سنت متصلب به صورت خودکار و اتوماتیک بسترساز استحکام هژمونیک روحانیت ارتجاعی بر جامعه ایران گردید؛ و بعد از شکست جنبش فرهنگی قرن نوزدهم جامعه ایران بود که جنبش سیاسی سیدجمال به علت اینکه استراتژی و بازوی اجرائی خود را بر اصحاب قدرت اعم «لشکر جرار» و «سلاطین مقتدر» و «علمای متنفذ» قرار داده بود و او این مثلث شوم قدرت را جایگزین قدرت توده‌ها و جنبش‌های تکوین یافته از پائین کرده بود، در نتیجه این امر باعث گردید تا جنبش سیدجمال الدین اسدآبادی به جای اینکه با تضعیف قدرت سه مؤلفه‌ای حاکم بر مسلمین و ریزش قدرت از مثلث شوم بالائی‌های قدرت به پائینی‌های جامعه، بسترساز رشد جنبش‌های اجتماعی تکوین یافته در پائینی‌های جوامع مسلمین از جمله جامعه ایران بشود، باعث تقویت اضلاع سه گانه مثلث بالائی‌های قدرت از جمله قدرت شوم روحانیت مرتجع بر جامعه مسلمین و به خصوص در جامعه ایران گردید؛ و همین امر از نظر شریعتی علت و دلیل شکست جنبش سیاسی سیدجمال شد و عاملی گردید تا به قول شریعتی اضلاع سه گانه مثلث شوم قدرت حاکم، سیدجمال را مانند توپ فوتبال به یکدیگر پاس می‌دادند و در نهایت روحانیت مرتجع فقهاتی ایران فتوا داد که سیدجمال در کودکی ختنه نکرده و بنابر این نجس و کافر می‌باشد،

و کلنل پسیان خراسانی به راه افتادند که این جنبش‌ها هم به علت مرکزگریزی و پراکندگی توسط قدرت نظامی و حمایت امپریالیستی از رضاخان، توسط رضاخان سرکوب گردیدند.

جنبش کمونیستی تقی ارانی و ۵۳ نفر و بعداً حزب توده و جعفر پیشه‌وری و فرقه دموکرات آذربایجان به علت بیگانگی فرهنگی با جامعه مذهبی و سنت‌زده و فقه‌زده و استبدادزده و تصوف‌زده ایران، در راستای دستیابی به اهداف از پیش تعیین شده توسط انترناسیونال سوم و چهارم به شکست انجامید؛ و به قول شریعتی فونکسیون این جنبش در جامعه ایران این بود که توده‌های پائینی جامعه ایران در تعریف کمونیست می‌گفتند: «کمونیست از دو قسمت تشکیل می‌شود. ۱ - کمون یعنی خدا، ۲ - نیست هم به معنای نیست. پس کمونیست یعنی خدا نیست»؛ و در خصوص جنبش مقاومت ملی دکتر محمد مصدق هم به علت اینکه مصدق نتوانست رهبری این جنبش از هژمونی ارتجاع مذهبی حوزه‌های فقهاتی تحت رهبری ابوالقاسم کاشانی و محمد تقی بروجردی پاک کند، در نتیجه همین ناپاکی در هژمونی باعث گردید تا با نفوذ فراگیر روحانیت مرتجع مذهبی در عرصه رهبری این جنبش، روحانیت از نیروی عامل به نیروی مانع جنبش مقاومت ملی دکتر محمد مصدق تبدیل شوند و جهت سرنگونی و کودتای شوم ۲۸ مرداد در خدمت استبداد و امپریالیسم جهانی قرار گیرند.

پیوند کاشانی با زاهدی و نصیری و پیوند او با امپریالیسم آمریکا در ماجرای کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ داستانی است که امروز بر سر هر کوچه و بازاری می‌باشد و «ش آنقدر شور شده است که دیگر امکان لاپوشانی حتی برای سازمان سیا که آشپز کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بوده است، هم نیست». باری شریعتی در چارچوب همان استراتژی دوران پایان اقامت خود در مغرب بود که برای دستیابی به تحول سیاسی مولود تحول اجتماعی در جامعه ایران، خود را مجبور به انجام تحول فرهنگی دید و در راستای این تحول فرهنگی جهت مبارزه با سنت متصلب و مذهب فقهاتی و روحانیت مرتجع و اسلام فقهاتی و تصوف‌زده بود که خود را مجبور به انجام اصلاح دینی بر سان لوتر قرن شانزدهم مغرب زمین بر علیه اسلام فقهاتی و اسلام روایتی دید؛ و برای انجام پروژه اصلاح دینی در جامعه ایران بود که شریعتی در برابر خود دو مسیر مختلف دید، مسیر اول اصلاح دینی از طریق بازگشت یکطرفه به گذشته بود که اصطلاحاً به اصلاح دینی «سلفی» مشهور بود و بنیانگذار آن در جامعه مسلمین و اهل تسنن ابن تیمیه بود که بعداً در اوایل قرن هیجدهم توسط محمد بن عبدالوهاب در منطقه نجد و حجاز عربستان، این رویکرد اصلاح دینی سلفی ابن تیمیه، به صورت فرقه‌گرایانه

دگماتیست جهادی و فقهاتی در پیوند با محمد بن سعود و حمایت امپریالیسم انگلیس پس از فروپاشی امپراطوری عثمانی در سال ۱۹۲۴ مادیت پیدا کرد. البته این جریان فرهنگی - مذهبی سلفی ابن تیمیه - محمد بن عبدالوهاب در اوایل قرن هیجدهم بدل به هیولای ارتجاع قبیلگی آل سعود حاکم بر عربستان امروز شد.

باری، منهای جریان اصلاح سلفی ابن تیمیه - محمد ابن عبدالوهاب - محمد بن سعود، از بعد از شکست جنبش انحطاط‌زدائی سیدجمال در جوامع مسلمین، جریان دوم اصلاح دینی سلفی که شکل پیدا کرد، جریان محمد عبده - رشید رضا بود که بعداً به سید قطب در مصر و مودودی در پاکستان رسید و ادامه آن امروز به جریان‌های جهادی اعم از القاعده و داعش و بوکو حرام و غیره رسیده است که به علت خواستگاه اولیه روحانیت - فقهاتی، این جریان اصلاح دینی سلفی، خروجی نهائی آن اسلام فقهاتی اقتدارگرای حکومتی می‌باشد.

شریعتی به این ترتیب بود که در راستای «تعیین نوع پروژه اصلاح دینی در جامعه ایران» به علت اینکه او در آسیب‌شناسی گذشته‌اش از جنبش‌های مختلف فرهنگی و اجتماعی و سیاسی ۱۵۰ سال حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران، علت اصلی تمامی شکست‌های گذشته این جنبش‌ها را حضور روحانیت حوزه‌های فقهاتی چه به صورت نظری و چه به صورت عملی می‌دیده است، در نتیجه همین امر باعث گردید تا از همان آغاز تعیین نوع پروژه اصلاح دینی شریعتی، جهت مبارزه با اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام ولایتی روحانیت شیعه صفوی با پروژه اصلاح دینی شریعتی مرزبندی استراتژیک نظری و عملی برقرار کرد.

فراموش نکنیم که شریعتی در طول حیات سیاسی خود از زمان حضور در کانون نشر حقایق استاد محمدتقی شریعتی تا پایان عمرش حتی برای یک مرتبه هم از پروژه اصلاح دینی سلفی که سنتز نهائی آن تقویت اسلام فقهاتی و روایتی می‌باشد، نه تنها دفاع و حمایت نکرده است، بلکه برعکس همیشه و در همه جا به نقد و نفی و انکار این استراتژی پرداخته است؛ که از مهمترین نقد شریعتی در این رابطه می‌توانیم به نقد او از محمد عبده که همراه و وارث جنبش انحطاط‌زدائی سیدجمال بود، اشاره نمائیم. شریعتی در این رابطه در ادامه نقد سیدجمال در درس‌های اسلام‌شناسی ارشاد تحت عنوان «برخیز گامی فرا پیش نهیم» می‌گوید: «اشتباه سیدجمال این بود که به جای اینکه به توده‌ها در حرکت رهائی‌بخش خود تکیه کند بر اصحاب قدرت به خصوص دربارهای ارتجاعی کشورهای مسلمان تکیه کرد و همین عامل شکست سیدجمال گردید، آنچنانکه محمد



عبده برعکس سیدجمال به جای اینکه از توده‌های مردم شروع کند از روحانیت حوزه‌های فقه‌ای شروع کرد و همین امر عامل شکست محمد عبده گردید.»

بنابراین از نظر شریعتی، هم سیدجمال شکست خورد و هم محمد عبده و دلیل مشترک شکست هر دو از نظر شریعتی، «تکیه بر صاحبان قدرت حاکم اعم از دربارها یا روحانیت حوزه‌های فقه‌ای بوده است». بنابراین در همین رابطه بود که شریعتی جهت دستیابی به پروژه اصلاح دینی در جامعه ایران در راستای انقلاب فرهنگی و تحول اجتماعی و سیاسی جامعه ایران پس از نقد و نفی پروژه اصلاح دینی سلفی ابن تیمیه - محمد بن عبدالوهاب و نقد و نفی پروژه اصلاح دینی سلفی محمد عبده و رشید رضا و سید قطب و مودودی و نفی نقد پروژه اصلاح دینی علی محمد شیرازی معروف به باب و نقد و نفی پروژه اصلاح دینی احمد کسروی، در مسیر حرکت رهایی‌بخش خود به محمد اقبال لاهوری رسید؛ و در این مسیر بود که شریعتی در کنفرانس «اقبال به عنوان مصلح اسلام»، اقبال را علاوه بر مصلح دین، به عنوان «معمار تجدید بنای اسلام» در عصر و زمان ما تعریف کرد؛ و این مشخصه اقبال به عنوان «معمار تجدید بنای اسلام در قرن بیستم» توسط شریعتی در کنفرانس فوق، تبیین‌کننده رابطه استراتژیک بین اقبال و شریعتی نیز بود که البته تا آخر عمر شریعتی، این پیوند بین اقبال و شریعتی ادامه داشت؛ و بن مایه این پیوند، تکیه بر استراتژی بازسازی اقبال جهت اصلاح دینی، در برابر استراتژی سلفیه بود، چراکه شریعتی مانند اقبال برای دستیابی به «پروژه اصلاح دینی» به صورت «بازسازی» معتقد بود که این پروژه فقط در عرصه نظری خلاصه نمی‌شود، بلکه هر چند فرایند نظری این پروژه در کادر شعار «نجات اسلام قبل از مسلمین معنی پیدا می‌کند»، در ادامه پروسس نظری «نجات اسلام توسط پروژه نظری بازسازی اسلام به صورت تطبیقی نه انطباقی در فرایند دیگر این پروسس بازسازی از صورت نظری قطعاً وارد فرایند عملی می‌گردد و از بازسازی و تجدید بنای اسلام، وارد بازسازی و تجدید بنای مسلمین می‌شود؛ و از اینجا است که اصلاح دینی توسط پروژه بازسازی (نه سلفیه) وارد فرایند انقلاب فرهنگی می‌گردد و این انقلاب فرهنگی بستر ساز تحول اجتماعی و سیاسی در جامعه، به صورت حرکت از پائینی‌های جامعه به سمت بالائی‌های آن می‌گردد.

ماحصل اینکه:

الف - هم اقبال و هم شریعتی باید تحت عنوان «مصلح» از آنها یاد شود، زیرا «مصلح در چارچوب تعریفی که از اصلاحات در این دیسکورس می‌شود، با رفرمر تفاوت می‌کند»، چرا که میان «اصلاحات و انقلاب و رفرم» تفاوت جوهری وجود دارد. به این ترتیب که «رفرم تحول در روبنا است»، اما «اصلاحات رادیکال تحول در ساختار می‌باشد» و اما تفاوت انقلاب و اصلاحات در این است که «انقلاب تحول سیاسی از طریق کسب قدرت سیاسی می‌باشد» در صورتی که «اصلاحات رادیکال تحول ساختاری از طریق دینامیزم درونی جامعه است». قابل ذکر است که اگر «انقلاب از طریق کسب قدرت سیاسی و درهم شکستن ماشین دولت و حکومت آغاز نشود همان اصلاحات می‌باشد». بنابراین، آن تعریفی از «اصلاحات» و «انقلاب» که گفته می‌شود، «اصلاحات عبارت است از تحول در چارچوب حفظ نظام سرمایه‌داری» و «انقلاب عبارت است از درهم ریختن نظام سرمایه‌داری» در رویکرد ما تعریف صحیحی نمی‌باشد.

در چارچوب تعریف فوق از اصلاحات، خود اصلاحات به چند دسته تقسیم می‌شوند:

- ۱ - اصلاحات از درون.
- ۲ - اصلاحات از برون.
- ۳ - اصلاحات از پائین.
- ۴ - اصلاحات از بالا.
- ۵ - اصلاحات زرد.
- ۶ - اصلاحات رادیکال.
- ۷ - اصلاحات نظری.
- ۸ - اصلاحات عملی.
- ۹ - اصلاحات سیاسی.
- ۱۰ - اصلاحات اجتماعی.
- ۱۱ - اصلاحات اقتصادی.
- ۱۲ - اصلاحات دینی.
- ۱۳ - اصلاحات تدریجی.
- ۱۴ - اصلاحات دفعی. *

ادامه دارد



تمامی رویکردهائی که در عرصه «تحول خواهانه اجتماعی»

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

«ایدئولوژی» هستند

«حاصل ابژه شدن سوژه در تاریکخانه ذهن ایدئولوگ است». بلکه از آنجائیکه شریعتی با رویکرد تطبیقی و دیالکتیکی واقعیت‌های برونی را نگاه می‌کند و عالم عین و ذهن را در یک به هم پیوستگی می‌بیند، لذا همین امر باعث می‌گردد که در منظومه معرفتی شریعتی ایدئولوژی یک رویکرد و یک گفتمان و باور نظری و عملی باشد که در راستای تحول اجتماعی از پائین بر پایه تحول فرهنگی جهت شورانیدن توده‌های جامعه برای استقرار قسط و عدل در جامعه تعریف بشود. همچنین ایدئولوژی در رویکرد شریعتی رویکردی است که در عرصه اجتماعی جهت تغییر راهبردی تعریف می‌شود، به عبارت دیگر ایدئولوژی در دیسکورس شریعتی مجموعه از عقایدی است که معطوف به کنش اجتماعی در جامعه ایران می‌شود؛ و در راستای رویکرد عمومی و اجتماعی و تحول خواهانه تاکید می‌ورزد.

ج - اگر ایدئولوژی آنچنانکه حسین حاجی فرج دیاغ معتقد است، «نظام‌مند و سیستماتیزه کردن دین» بدانیم، در این رابطه باید عنایت داشته باشیم که بر پایه این تعریف از ایدئولوژی، «محمد اقبال لاهوری قبل از شریعتی اسلام را ایدئولوژیزه کرده است». چراکه پروژه محمد اقبال در کتاب گران سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام همین «سیستماتیزه

ب - برعکس ادعای داریوش شایگان و حسین حاجی فرج دباغ (معروف به عبدالکریم سروش) که در نقد منظومه معرفتی اندیشه‌های شریعتی «ایدئولوژی‌سازی شریعتی را کشانیدن دین و سنت به عرصه قدرت و باید و نبایدهای اجتماعی تعریف می‌کنند» برای شریعتی و محمد اقبال در عرصه ایدئولوژی‌سازی:

اولاً هدف بعثت پیامبر اسلام اجرای عدالت و شورانیدن توده‌های جهت برپائی قسط برای همیشه تعریف می‌کنند.

ثانیاً در رویکرد محمد اقبال و شریعتی «دین به عنوان یک پراکسیس اجتماعی سیاسی می‌باشد».

ثالثاً در ایدئولوژی شریعتی «باید و نبایدهای ایدئولوژی، باید و نبایدهای خودآگاهانه اختیاری، انتخابی، اجتماعی و جامعه‌سازانه می‌باشد نه باید و نبایدهای فقهی، فردی، تقلیدی، تکلیفی و تبعیدی».

رابعاً در رویکرد تطبیقی و دیالکتیکی شریعتی تغییر از پائین در هر جامعه باید در چارچوب «دینامیزم خاص خود آن جامعه انجام بگیرد، نه توسط انتقال انطباقی قوانین دینامیزم تغییر یک جامعه دیگر».

خامساً برعکس آنچه که حسین حاجی فرج دباغ در نقد شریعتی می‌گوید: «ایدئولوژی برای شریعتی نه اعلام مواضع سطحی چند موضع و چند باید و نباید می‌باشد» و نه ایدئولوژی برای شریعتی «دعوت به قشریت است» و نه ایدئولوژی «دعوت به دشمن‌سازی است» و نه ایدئولوژی «حربه و سلاح کسب قدرت در فرایند تأسیس است» و نه ایدئولوژی در «فرایند استقرار سترون و عقیم می‌باشد» و نه ایدئولوژی «اسلام حرکت در برابر اسلام حقیقت است» و نه ایدئولوژی «پروژه دشمن‌ساز است» و نه ایدئولوژی «علم بیان ایده‌ها و آرمان‌ها است» و نه ایدئولوژی «حجاب واقعیت و نوعی فریب است» و نه ایدئولوژی «تفسیر اعلام چند تا مواضع و خلاصه کردن دین در چند مواضع است» و نه ایدئولوژی «پروژه قشری کردن و خشن کردن دین است» و نه ایدئولوژی «پروژه نظام‌بند کردن دین است» و نه ایدئولوژی «دعوت به جزم‌گرایی و مطلق‌گرایی و اتوپیا‌سازی در ناکجاآباد می‌باشد» و نه ایدئولوژی «عامل به چالش کشیدن فرهنگ گذشته اسلامی است» و نه ایدئولوژی



کردن اسلام می‌باشد» آنچنانکه شریعتی در اسلام‌شناسی ارشاد خود (برعکس اسلام‌شناسی مشهد که در چارچوب تاریخ اسلام تنظیم شده است) تلاش می‌کند که با «متد هندسی باشلارد در چهارچوب جهان‌بینی و ایدئولوژی و انسان و جامعه نمونه اسلام تطبیقی خود را نظام‌مند کند.» محمد اقبال در کتاب بازسازی فکر دینی جهت نظام‌مند کردن اسلام قرآن و پیامبر اسلام تلاش می‌کند که در فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، «تجربه دینی را به صورت یک تجربه علمی تبیین نماید» و در فصل دوم و سوم و چهارم کتاب بازسازی «رابطه انسان با خدا و جهان و خودش تبیین نماید» و در فصل پنجم و ششم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام توسط «تبیین پروژه نبوت و خاتمیت رابطه اسلام با جامعه و انسان با دیگران را تبیین نماید» و بالاخره در فصل هفتم با سؤال: «آیا دین ممکن است؟» کل دین را در چارچوب تجربه دینی (پس از طرح سه نوع دین عامیانه و عالمانه و تجربه‌گرا) تدوین و نظام‌مند کند.

د - دین در عرصه کالبد شکافی ایدئولوژی شریعتی با رویکرد تطبیقی و دیالکتیکی، از دو بخش تقسیم می‌شود:

۱ - چرائی.

۲ - چگونگی.

چراکه شریعتی مانند نیچه بر این باور است که «برای انجام چگونگی‌های ایدئولوژی، باید ابتدا به چرائی‌های آن دست پیدا کنیم» و تا زمانی که «به چرائی‌ها دست پیدا نکنیم، امکان انجام چگونگی‌های ایدئولوژی وجود ندارد». بدین ترتیب است که شریعتی در این کالبد شکافی ایدئولوژی، «چگونه زیستن را در گرو فهم، چرا هستم می‌داند»؛ و در این عرصه است که او به «پیوند جهان‌بینی و ایدئولوژی در منظومه معرفتی خود می‌رسد.»

ه - در عرصه نقد ایدئولوژی در دیسکورس و گفتمان شریعتی، نخست باید موضع خودمان را با «کدامین اسلام؟» مشخص نمائیم. بدین ترتیب که در پاسخ به این سؤال باید عنایت داشته باشیم که در تحلیل نهائی در این رابطه ما با دو نوع اسلام روبرو می‌باشیم:

۱ - اسلام فردگرا.

۲ - اسلام اجتماع‌گرا.

در نوع اول اسلام یعنی اسلام فردگرا، باز ما با دو نوع اسلام روبرو هستیم:

یکی اسلام فردگرای فقهاتی که شیخ مرتضی مطهری به دنبال آن بوده است.

دوم اسلام فردگرای تصوف‌گرا که حسین حاجی فرج دباغ به دنبال آن می‌باشد.

اما موضوع پروژه «نجات اسلام قبل از مسلمین» محمد اقبال و شریعتی همان اسلام اجتماع‌گرا می‌باشد، نه اسلام فردگرای فقهاتی و نه اسلام فردگرای صوفیانه (مورد اعتقاد حسین حاجی فرج دباغ). یادمان باشد که در آنجا که حسین حاجی فرج دباغ می‌گوید: «ایدئولوژی شدن دین نه ممکن است و نه مطلوب» برای این است که او دین را یک امر رازآلود و حیرت‌زا و دارای محکم و متشابهات و فردی تعریف می‌کند؛ و مدعی است که در دین حتی یک قول رسمی هم وجود ندارد. بدین خاطر «همه این‌ها دلالت بر رویکرد فردی او به دین می‌کند» یعنی «او هیچ رسالت اجتماعی برای دین قائل نیست». باری، در این رابطه است که تا زمانی که ما به «اسلام اجتماع‌گرا و عدالت‌طلب و جامعه‌ساز اعتقادی نداشته باشیم، هرگز نمی‌توانیم از جایگاه اسلام فردگرای صوفیانه و یا اسلام فردگرای فقیهانه، اسلام اجتماعی عدالت‌گرای ایدئولوژیک شریعتی را نقد کنیم.»

و - از آنجائیکه دغدغه همیشگی شریعتی و اقبال در طول حیات سیاسی‌شان «دموکراسی» بوده است، در این رابطه سه سؤال همیشگی ذهن شریعتی را به خود مشغول می‌کرده است:

یک اینکه چرا از مشروطیت تا به امروز جامعه ایران بیش از آنکه به دنبال سوسیالیسم و عدالت باشد به دنبال دموکراسی و آزادی بوده است؟

دوم اینکه چرا تمامی تلاش‌های دموکراسی‌طلبانه جامعه ایران گرفتار شکست و بن‌بست شده است؟ و در پاسخ به این دو سؤال بوده است که شریعتی به سؤال سوم یعنی «پارادوکس دموکراسی کدامند؟» می‌رسد. در خصوص پارادوکس دموکراسی است که شریعتی به تضاد دموکراسی رأی‌ها و دموکراسی رأس‌ها و دموکراسی از بالا و دموکراسی از پائین و لیبرالیسم و دموکراسی و سرمایه‌داری و دموکراسی و سوسیالیسم و دموکراسی می‌رسد؛ و در این رابطه داوری شریعتی بر این امر قرار دارد که:



پیش می‌برند می‌توان در یک دسته بندی کلی آنها را به سه رویکرد تقسیم کرد:

اول - رویکردهائی که در زیر چتر ایدئولوژی به دنبال کسب قدرت سیاسی هستند، جریان‌های تابع رویکرد کسب قدرت سیاسی در جامعه امروز ایران در داخل و خارج از کشور شامل جریان‌هایی از راست راست تا چپ چپ می‌شوند.

دوم - رویکردهایی که در زیر چتر ایدئولوژی با گفتمان شریعتی از ایدئولوژی به جای کسب قدرت سیاسی به دنبال تحول اجتماعی از پائین توسط تحول فرهنگی و در ادامه آن تحول اجتماعی و در ادامه آن تحول سیاسی هستند.

سوم - رویکردهائی که در زیر چتر ایدئولوژی به دنبال کسب هویت مذهبی و اجتماعی و سیاسی در جامعه متکثر ایران هستند. *

ادامه دارد

اولاً دموکراسی امر ایجابی است نه سلبی و دموکراسی امری انتخابی است نه جبری، بنابراین دموکراسی در جامعه باید ساخته شود.

ثانیاً سوسیالیسم کلاسیک در اشکال مختلف مارکسی و لنینی و غیره آن نمی‌توانند در چارچوب رویکرد خود به دموکراسی دست پیدا کنند.

ثالثاً سرمایه‌داری چه از نوع قدیم آن و چه در نوع جدید آن به خاطر جوهر لیبرالیسم اقتصادی و سیاسی و رویکرد فردگرایانه و نفی جامعه (آنچنانکه تاچر نخست وزیر اسبق انگلیس مطرح می‌کرد که «ما جامعه نداریم و آنچه است فقط فرد و افراد است») نمی‌توانند بشر را به دموکراسی برسانند.

ز - برای داوری در باب گفتمان ایدئولوژی در رویکرد شریعتی و اقبال مجبوریم که از تعریف کنکرت و مشخص از ایدئولوژی شروع بکنیم، چراکه تنها نظریه‌پردازان انگلیسی بیش از ۱۶ تعریف برای ایدئولوژی مطرح کرده‌اند. بدین خاطر در این رابطه است که اگر بخواهیم به صورت عام و کلی ایدئولوژی را مطرح کنیم، نمی‌توانیم بحث ایدئولوژی را جلو ببریم. برای مثال در همین جامعه امروز ایران جریان‌هایی که در زیر چتر ایدئولوژی حرکت خود را به

وب سایت:

www.pm-iran.org

www.nashr-mostazafin.com

ایمیل آدرس تماس:

Info@nashr-mostazafin.com

در رویکرد «جنبش پیشگامان مستضعفین ایران»

کنار اسلام سید جمال الدین اسدآبادی، با عنوان اسلام عزیزانه تعریف می‌کند» و البته در کنار «اسلام معرفت‌اندیش شیخ مرتضی مطهری و اسلام تجربه‌اندیش خودش و مولوی، در حالی که اسلام معلم کبیرمان شریعتی را اسلام معیشت‌اندیش می‌داند» و عنایت داشته باشیم که همین حسین حاجی فرج که به عنوان مغز متفکر کودتای سیاه فرهنگی خمینی بر علیه دانشگاه‌های کشور بود، درست در همان زمانی که اسلام شریعتی را اسلام معیشت‌اندیش می‌دانست و اسلام خمینی را اسلام عزیزانه و اسلام مطهری اسلام معرفت‌اندیش می‌خواند، در تعریف اندیشه شریعتی در «فره‌تر از ایدئولوژی»، اندیشه‌های شریعتی را سطحی، قشری، دشمن‌ساز و تبدیل‌کننده دین به ۱۰ تا مواضع ساده تعریف می‌کرد و درست همین حسین حاجی فرج در همان زمان، در یکی از مصاحبه‌های خودش «هدف از کودتای سیاه فرهنگی بردن عطر و ریحانه اسلام عزیزانه خمینی به دانشگاه‌های کشور تبیین می‌کرد». حاشا و کلاً از این همه فهم و درایت و تدبیر در یک انسان معتقد به اسلام صوفیانه اشعری‌گری؛ که هنوز پس از ۴۰ سال تفسیر کردن اسلام صوفیانه اشعری‌گری، در دفتر اول مثنوی گیر کرده است. آنچنانکه خمینی در تفسیر سوره حمد قرآن (که در رادیو و تلویزیون در سال ۵۸ پس از وفات سید محمود طالقانی پخش می‌شد) می‌گفت: «اگر تا صبح قیامت هم در تفسیر قرآن سخن بگوئیم از نقطه زیر ب، بسم الله آغاز قرآن نمی‌توانیم خارج بشویم» «فبای آ لا ربکما تکذبان»

۳ - علت و دلیل اینکه هنوز نظریه‌پردازان

یادمان باشد که حسین حاجی فرج پس از ۴۰ سال تجربه هیولای رژیم مطلقه فقهاتی «خمینی را دانشمندترین رهبر تاریخ و رهبر جامعه ایران تعریف می‌کند» و در تبیین دانشمندی بی‌بدیل خمینی در جهان و در تاریخ او می‌گوید: «که خمینی عالم به فقه حوزه‌های فقهاتی بوده و یا عالم به فلسفه افلاطونی و یونانی باستان بوده و یا عالم به عرفان اشعری‌گری گذشته بوده است». بدون اینکه اشاره‌ای به این موضوع بکند که فونکسیون فقه سنتی حوزه‌های فقهاتی و فلسفه افلاطونی و عرفان اشعری‌گری در خمینی در تحلیل نهائی «سنتزی جدید ایجاد کرد که کمترین آن همان هیولای ولایت فقیه می‌باشد» که خود خمینی برای این هیولای ولایت فقیه دست‌سازش، قدرت خدائی قائل می‌شود و تعطیل کردن حتی نماز و روزه مردم نگون‌بخت ایران را جزء اختیارات هیولای ولایت فقیه می‌داند؛ و خود خمینی در وصف این هیولا ادعا می‌کند که حتی قدرتی که در اصل ۱۱۰ قانون اساسی برای مقام ولایت قائل شده‌اند، حداقل قدرت برای ولایت مطلقه فقهاتی می‌باشد؛ و خود خمینی در جریان تدوین متمم قانون اساسی پس از برکنار کردن حسینعلی منتظری همراه با دستور حذف مرجعیت فقهاتی در عرصه رهبری و اعلام ولایت مطلقه فقهاتی در متمم قانون اساسی تمامی اصول قانون اساسی سال ۵۸ رژیم مطلقه فقهاتی که در آن برای مشارکت حاشیه‌ای مردم ایران به علت تور داغ ضد استبدادی سال ۵۸ سهمی اندک قائل شده بودند، به چالش می‌کشد؛ و خود خمینی توسط تدوین متمم قانون اساسی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم (قبل از وفاتش)، «سه اتوریته اقتصادی و سیاسی و مذهبی جامعه ایران را در کف دست مقام عظمای ولایت قرار داد»؛ و از آنجا بود که (به قول لرد اکتون متفکر سیاسی و سیاستمدار انگلیسی: «قدرت فساد می‌آورد و قدرت مطلق فساد مطلق می‌آورد»، «کَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّا كَفِرٌ» - «أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَى» - نه چنین است همانا انسان سرکشی می‌کند - آن زمانی که بی‌نیاز شود و برای خودش قدرت مطلقه تعریف نماید» [آیات ۶ و ۷ - سوره علق]) خود خمینی در تدوین متمم قانون اساسی قبل از وفاتش توسط تأیید قدرت مطلقه برای مقام عظمای ولایت «پای فساد مطلق در رژیم مطلقه فقهاتی حاکم برای همیشه امضاء کرد» و البته این همه که در طول ۴۱ سال گذشته عمر این رژیم مطلقه فقهاتی شاهد بوده‌ایم از نتایج سحر می‌باشد. باش تا در آینده صبح دولتش هم بدمد.

پر پیداست که جوهر این هیولای قدرت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم زائیده و فونکسیون همان ترازوی فقه و فلسفه افلاطونی و عرفان اشعری‌گری بوده است که حسین حاجی فرج در داوری خود در باب خمینی او را دانشمندترین رهبر جهان تعریف می‌کند. بگذریم از اینکه همین حسین حاجی فرج مدت‌های مدیدی خودش را مدیون آن می‌دانست که چرا تاکنون در باب اسلام عزیزانه خمینی برای مردم ایران تئوری‌پردازی نکرده است؛ و فراموش نکنیم که همین حسین حاجی فرج در منظومه بزرگ معرفتی خویش «اسلام خمینی را در

جامعه سیاسی ایران نتوانسته‌اند برابری طلبی و عدالت خواهی را به صورت یک گفتمان مسلط در جامعه ایران درآوردند آن است که:

اولاً شریعتی در چارچوب جنبش روشنگری ارشاد خود در ۵ سال (۴۷ - ۵۱) «برای اولین بار توانست برابری طلبی و عدالت خواهی در کادر فرهنگ مذهبی جامعه ایران به صورت یک گفتمان درآورد» اما اینکه چرا شریعتی «نتوانست گفتمان برابری طلبانه و عدالت خواهانه خودش را به عنوان یک گفتمان مسلط (از دهه ۵۰ و ۶۰ الی الان) درآورد؟» نخست به دلیل «جنگ همه جانبه اسلام رساله‌ای و فقه‌ای و فتوای تکفیر تقریباً تمامی مراجع و مفسران و فقیهان حوزه‌های فقه‌ای از علامه سید محمد حسین طباطبائی صاحب تفسیر المیزان گرفته تا فتوای دائم الجنب بودن شریعتی توسط شیخ مرتضی مطهری و بالاخره تمامی صاحبان فتوا و فقه و فقهات حوزه‌های فقهی بر علیه شریعتی بوده است» که برای فهم این مهم کافی است که بدانیم که خمینی در طول حیات سیاسی و فقهی خودش حتی برای یکبار (باز هم تاکید می‌کنیم حتی برای یکبار)، آگاهانه نخواست تا نام معلم کبیرمان شریعتی به قلم و زبان خودش بیاورد.

دوم کودتای درون تشکیلاتی سازمان مجاهدین خلق توسط اپورتونیست‌های مارکسیستی بود که از آنجائیکه سازمان مجاهدین خلق منهای مذهبی بودن، دارای رویکرد سوسیالیستی انطباقی هم بودند، همین امر باعث گردید تا کودتای درون تشکیلاتی سازمان مجاهدین خلق توسط اپورتونیست‌های مارکسیستی (مانند خیانت اپورتونیست‌های مارکسیستی در جنبش جنگل میرزا کوچک خان)، «باعث رکود جنبش برابری طلبانه در جامعه ایران بشود.»

سوم اینکه وفات معلم کبیرمان شریعتی در حساس‌ترین تندپیچ مرحله پروسس گفتمان‌سازی برابری خواهی جنبش روشنگری ارشاد شریعتی، از آنجائیکه در جامعه مذهبی ایران و در عرصه بین‌المللی در آن شرایط «گفتمان مسلط شدن نیازمند به شخصیت‌های کاریزماتیک داشت» قطعاً در خلاء چهره‌های کاریزماتیک مثل شریعتی از خرداد ۵۶ این پروسس دچار یک ضربه بزرگ ساختاری و گفتمانی شد.

چهارم اینکه، اعتلای جنبش ضد استبدادی مردم ایران بلافاصله پس از وفات معلم کبیرمان شریعتی، آن هم در خلاء نیروهای مترقی هدایت‌گر و همراه با ظهور کاریزماتیک خمینی در چارچوب اسلام فقه‌ای و تشکیلات سنتی روحانیت حوزه‌های هزار ساله فقه‌ای «مانع از گفتمان مسلط شدن منظومه معرفی برابری طلبانه شریعتی در پروسس اعتلا جنبش ضد استبداد مردم ایران در سال‌های ۵۶ و ۵۷ گردید.»

پنجم اینکه از آنجائیکه مهم‌ترین مشخصه روحانیت حوزه‌های فقه‌ای

در هزار سال گذشته و مشخص‌ترین خصیصه خمینی از آغاز سیاسی شدنش (از فرایند پسا شهریور ۲۰ در جنگ نظری با احمد کسروی و حمایت همه جانبه او از فدائیان اسلام تا واپسین لحظه وفاتش) «خصیصه آلترناتیوناپذیری بوده است» در نتیجه همین «خصیصه آلترناتیوناپذیری روحانیت و خمینی» باعث گردید تا رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم (از فردای پیروزی جنبش ضد استبدادی مردم ایران بر علیه رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی در ۲۲ بهمن ۵۷ الی الان)، گفتمان برابری طلبانه معلم کبیرمان شریعتی را تحت عنوان «رویکرد منهایون» (که البته این عنوان منهایون ابتدا توسط شیخ مرتضی مطهری بر اندیشه‌های شریعتی در چارچوب همان تز «اسلام منهای روحانیت» شریعتی گذاشته شد و شیخ مرتضی مطهری در اولین نامه خودش به خمینی پس از وفات شریعتی، علاوه بر ساواکی خواندن شریعتی و علاوه بر اینکه فوت شریعتی را پاسخ خداوند به مکر شیطان شریعتی تعریف کرد، «بزرگ‌ترین گناه شریعتی اعلام تز اسلام منهای روحانیت دانست» و در همین رابطه بود که خمینی در اعلامیه پس از ترور شیخ مرتضی مطهری اعلام کرد که تمام اندیشه‌های مطهری بدون استثناء مورد تأیید من می‌باشد و همه آنها را اسلامی و قرآنی اعلام کرد)، به عنوان اولین آلترناتیو نظری و عملی اسلام فقه‌ای و اسلام رساله‌ای و اسلام ولایتی و گفتمان ولایت فقیه خمینی تلقی کنند؛ و مع الوصف، بدین ترتیب بود که رژیم مطلقه فقه‌ای از همان آغاز کوشید تا از یکطرف با ساواکی معرفی کردن شریعتی و از طرف دیگر با تجلیل صوری و شکلی از شریعتی، توسط نام گذاری خیابان‌ها و کوچه بازارها به نام شریعتی و همچنین «اخذ حکم و فتوای انحراف عقیدتی شریعتی» از مهندس مهدی بازرگان (با وجه معامله یا وجه المصلحه دولت موقت به او که هم به نام بازرگان بود و هم به صفت) و سرکوب کردن تمامی جریان‌های رادیکال طرفدار شریعتی (در لوای سرکوب گروه فرقان)، از ۱۲ اردیبهشت ۵۸ و بستن سنگ‌ها و باز گذاشتن دست طرفدار خود در کوبیدن اندیشه‌های شریعتی (از سید حسین نصر تا داریوش شایگان و تا حسین حاجی فرج و تا مصباح یزدی، مراد حسین حاجی فرج و غیره و غیره و غیره) «گفتمان برابری طلبانه شریعتی را در حصار شانناژهای حکومتی مخفی کرد» که البته باید تأیید کنیم که رژیم مطلقه فقه‌ای در طول ۴۱ سال گذشته در این امر موفق شده است.

۴ - موضوع انحطاط جامعه ایران در رژیم‌های مستبد و ارتجاعی گذشته، به خصوص در طول ۱۴۰ سال عمر رژیم قاجار باعث گردید که در رویکرد پیشقراولان نظری و عملی رهائی جامعه ایران، «موضوع انحطاط‌زدائی به صورت مکانیکی و جدای از موضوع عدالت‌طلبی و برابری خواهانه مطرح بشود». بطوریکه در این رابطه نه تنها برای

اولین بار (حداقل در تاریخ ۱۵۰ ساله گذشته حرکت تحول خواهانه جامعه بزرگ ایران)، گفتمان عدالت طلبی و برابری خواهی توانست به صورت تطبیقی در جامعه ایران تدوین بشود و در چارچوب همین «جوهر تطبیقی گفتمان عدالت خواهی و برابری طلبی شریعتی و جنبش روشنگری ارشاد او بود که حتی با بستن حسینیه ارشاد در آبان ماه ۵۱ و وفات شریعتی در خرداد ۵۶ این گفتمان عدالت خواهانه و برابری طلبانه شریعتی نتوانست شکست بخورد.»

۶ - از آنجائیکه خودویژگی مناسبات سرمایه داری (در مقایسه با مناسبات ماقبل آن) در این است که در «مناسبات سرمایه داری تبعیض و نابرابری هم به فقر و فلاکت مناسبات ماقبل خود اضافه می گردد» لذا به همین دلیل است که در «مناسبات سرمایه داری به موازات رشد نابرابری و تبعیض در جامعه، موضوع گفتمان عدالت طلبانه و برابری خواهی عمده می شود» و مع الوصف بدین ترتیب بود که در جامعه ایران در فرایند پسا رفرم شاه - کندی در سال ۴۱ - ۴۲ به موازات «استقرار و تثبیت نظام سرمایه داری و رشد و افزایش نابرابری ها و تبعیضات طبقاتی و سیاسی و اجتماعی در جامعه ایران، موضوع گفتمان عدالت خواهی در دستور کار نظریه پردازان جامعه سیاسی ایران قرار گرفت» و از اینجا بود که چون جنبش چریکی در دهه ۴۰ و ۵۰ نخستین جنبش اعتراضی سیاسی - نظامی بر علیه رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی بودند، همین امر باعث گردید که «شعار جنبش چریکی در چارچوب گفتمان عدالت خواهانه و سوسیالیستی مطرح گردد» اما از آنجائیکه جنبش چریکی دهه ۴۰ و ۵۰ مانند اسلاف گذشته خود بر «گفتمان عدالت خواهی و برابری طلبی به صورت انطباقی برخورد می کردند، در نتیجه همین امر باعث گردید تا گفتمان برابری طلبی آن ها نتواند بعد از شکست جنبش چریکی در نیمه دهه ۵۰ در جامعه ایران ماندگار بشود» و با شکست جنبش چریکی، گفتمان برابری خواهی انطباقی آنها هم شکست خورد. *

ادامه دارد

پیشکسوتان نظری جنبش مشروطیت مانند میرزا یوسف خان مستشارالدوله و ملکم خان و میرزا تقی خان امیرکبیر و غیره و غیره «موضوع انحطاط زدائی انطباقی و مکانیکی بر موضوع برابری طلبانه و تبعیض زدائی تطبیقی اولویت پیدا کند» حتی در رویکرد خود سید جمال الدین اسدآبادی هم این «انحطاط زدائی انطباقی بر تبعیض زدائی تطبیقی اولویت پیدا کرده بود» آنچنانکه شاهد بودیم که سید جمال جهت «مبارزه با انحطاط، به جای تبعیض زدائی از جوامع مسلمین توسط رویکرد عدالت طلبانه و برابری خواهانه، بر شعار: این العساکر الجرار و این السلاطین الجبار جهت رهائی مسلمین و من جمله جامعه ایران تکیه می کرد.»

۵ - شکست جناح اجتماعیون عامیون (سوسیال دموکرات های) مجلس اول مشروطیت در برابر جناح اعتدالیون یا محافظه کاران که هم از طرف جناح روحانیت حوزه های فقهائی حمایت می شدند و هم از طرف استبداد قاجار پشتیبانی می گشتند، باعث گردید که حتی از مشروطه اول (و قانون اساسی مشروطیت)، «موضوع برابری حقوق شهروندی برای همه افراد جامعه ایران (که نصف این جمعیت زنان ایران بودند)، به چالش کشیده شود». یادمان باشد که «انقلاب مشروطیت نخستین انقلاب دموکراتیک قاره آسیا بود» بنابراین به موازات به چالش کشیده شدن «برابری حقوق شهروندی برای کل جامعه ایران بود» که رفته رفته از آغاز مشروطیت با «نادیده گرفتن تبعیض های جنسیتی و سیاسی و طبقاتی و اجتماعی در جامعه ایران کلاً موضوع عدالت و برابری و مقابله با تبعیض های موجود در جامعه ایران به فراموشی سپرده شد» و تازه در جریان جنگ اول جهانی به موازات اوج گیری جنبش های منطقه ای مثل جنبش جنگل و جنبش خیابانی و غیره هم وقتی که صحبت از برابری و عدالت شد، به علت آنکه «گفتمان های برابری طلبانه و عدالت خواهانه هم صورت انطباقی نسبت به انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه داشتند، باز آن گفتمان های برابری طلبانه انطباقی هم نتوانست در جامعه ایران نهادینه بشود» و لذا با فرو نشستن آن جنبش ها، آن گفتمان های برابری طلبانه و عدالت خواهانه انطباقی هم خاموش شدند.

قابل ذکر است که «در مرامنامه حزب جنگل کوچک خان، برابری طلبی و عدالت طلبی با واژه سوسیالیسم مطرح شده است» و همچنین در سال ۱۳۱۹ که حزب خداپرستان سوسیالیست در تهران توسط نخشب و حواریون او تشکیل گردید، موضوع عدالت طلبی و برابری خواهی به صورت محوری در مرامنامه آنها مطرح گردید که البته در این رویکرد هم به دلیل «انطباقی بودن گفتمان عدالت خواهی و برابری طلبی آن ها، آن گفتمان نتوانست در جامعه ایران نهادینه بشود». تنها با ظهور شریعتی و جنبش روشنگری ارشاد او بود که برای



کدامین «استراتژی»؟

«مردم را از این‌ها بگیریم»؟

«این‌ها را از مردم بگیریم»؟

اجتماعی است» (نه ایدئولوژی و پروژه‌ای از بالا) برای نجات جامعه از استعمار انسان از انسان و نجات جامعه از استبداد و استعمار حاکم.

۱۹ - از آنجائیکه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران با «رویکرد اردوگاهی، تحولات مختلف فرهنگی و اجتماعی و سیاسی جامعه را تبیین می‌نماید» لذا در این رابطه است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، در چارچوب رویکرد اردوگاهی خود، در تبیین تحول سیاسی در جامعه (که «برعکس رویکرد لنین که معتقد بود که حزب باید قدرت سیاسی را صاحب بشود» و «برعکس رویکرد مارکسی که معتقد بود که طبقه باید صاحب قدرت سیاسی در عرصه انتقال قدرت بشود») بر این باوریم که «انتقال قدرت سیاسی در مسیر گذار باید به صورت اردوگاهی تکوین یافته از پائین شکل بگیرد» بنابراین دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، تنها در چارچوب رویکرد اردوگاهی معنی می‌دهد. برعکس رویکرد مارکس که طبقه‌ای بود و برعکس رویکرد لنین که حزبی بود؛ و از اینجا است که بر این باوریم که جامعه باید در عرصه جامعه مدنی جنبشی سه مؤلفه‌ای طبقاتی و

ه - هگل می‌گوید: «انسان‌ها چه در عرصه فردی و چه در عرصه اجتماعی تمایل به خودفریبی دارند». بدون تردید این داوری هگل در فرهنگ جامعه سیاسی ایران، به صورت یک آفت تاریخی، به خصوص در ۱۵۰ سال گذشته عمر حرکت تحول‌خواهانه پیوسته مطرح بوده است. چراکه برای مثال در ۴۱ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، اگر «منحنی حرکت و مبارزه» افراد و جریان‌های جامعه سیاسی ایران را ترسیم نمائیم، تنها عاملی که باعث گردیده است تا مبارزه ۴۱ ساله جریان‌های جامعه سیاسی ایران با رژیم مطلقه فقهاتی شکست بخورد، «همین خندق بین این جریان‌ها و افراد جامعه سیاسی با جامعه بزرگ ایران بوده است» و همچنین «عدم آلترناتیو شدن جامعه سیاسی در برابر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم می‌باشد». آنچنانکه امروز شاهدیم که پس از ۴۱ سال که از عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم می‌گذرد، «هنوز این رژیم نه در داخل و نه در خارج از کشور آلترناتیو ندارد» و دلیل آنهم آن است که هر کدام از جریان‌های جامعه سیاسی ایران با «خودفریبی، خود را بزرگتر از آنچه که هستند و رژیم مطلقه فقهاتی هم کمتر از آنچه که هست، تعریف می‌کنند». در نتیجه این امر باعث می‌گردد تا «هم‌گرایی بین خود این جریان‌ها و حتی جنبش‌های خودبنیاد در عرصه صنفی و سیاسی و مدنی و مبارزه طبقاتی هرگز قابل تصور نباشد». «مطلق کردن استراتژی کسب قدرت سیاسی» برای جریان خود، از دیگر دستاوردهای همین خودفریبی جریان‌های جامعه سیاسی ایران می‌باشد.

۱۷ - در چارچوب رویکرد دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای که همان اجتماعی کردن قدرت سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و معرفتی می‌باشد، ما بر این باوریم که «بدون آزادی و دموکراسی نمی‌توانیم سوسیالیسم را معنی کنیم، آنچنانکه بدون سوسیالیسم (اجتماعی نه سوسیالیسم طبقه‌ای مارکسی)، نمی‌توانیم به تعریف همه جانبه از دموکراسی دست پیدا کنیم.»

۱۸ - در یک نگاه کلی دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای عبارت است از «کنترل اجتماعی قدرت سه مؤلفه‌ای اقتصادی و سیاسی و معرفتی از پائین جامعه»، به عبارت دیگر دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای «جنبش

سیاسی و مدنی، با دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای پیوسته پراکسیس سیاسی، اجتماعی بکنند.

بدین ترتیب است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، شیوه مبارزه در راستای دستیابی به جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین به صورت مکانیکی و دور از جنبش کنکرت افقی، استنتاج نمی‌کند. «متنوع‌ترین اشکال مبارزه را می‌پذیرد و اشکال مبارزه طبقاتی، اردوگاهی، مدنی صنفی و سیاسی را در عرصه جنبش افقی به صورت مرکب و کنکرت دنبال می‌نماید.»

۲۰ - «موتور بزرگ» در دیسکورس جنبش پیشگامان مستضعفین ایران که باید توسط تحول فرهنگی به صورت خودبنیاد و خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر حرکت نمایند، همان اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، در دو جبهه بزرگ عدالت‌خواهانه طبقه کار و زحمت و آزادی‌خواهانه طبقه متوسط شهری می‌باشد؛ و جایگاه «موتور کوچک» در رویکرد ما (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) در این عرصه رهبری نیست، بلکه راهبری است.

یادمان باشد که «تفاوت رهبر با راهبر» در این است که «رهبر جنبش‌های اجتماعی را به صورت عمودی هدایت می‌نماید» در صورتی که «راهبر به صورت افقی به هدایت جنبش‌های افقی توسط انتقال آگاهی طبقاتی و سیاسی و اجتماعی (نه از طریق دانش و آموزش آکادمیک، بلکه) از طریق پراکسیس و تجربه و حرکت افقی می‌پردازند.»

باری، بدین ترتیب است که «حرکت افقی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران باید از پائین برخیزد و به پائین متکی باشد و به پائین هم باید پاسخگو باشد» و از اینجاست که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «جزئی جدائی‌ناپذیر از اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران می‌باشد» و «بهبود اجتماعی در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران از مسیر عمق رشد فرهنگ اجتماعی از پائین شکل می‌گیرد، نه جابجائی قدرت سیاسی در بالا»، به عبارت دیگر در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «مسلح کردن جامعه ایران به یک فکر و رویکرد نو بسیار مهمتر و سخت‌تر از کسب قدرت سیاسی از بالا توسط جریان‌های سیاسی سرنگون‌طلب خواهان قدرت سیاسی در اشکال مختلف آن می‌باشد.»

به هر حال جنبش پیشگامان مستضعفین ایران با آنکه پیوسته از درد و رنج مردم ایران نالان هستند، ولی «هرگز پوپولیسم نیستند» چرا که (آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی می‌گوید) «ما پیوسته به دنبال رشد مردم و عدم دنباله‌روی از مردم هستیم» (کونوا مع الناس و لاتکونوا مع الناس - با مردم باشید اما با مردم نشوید).

۲۱ - علت اینکه رژیم مطلقه فقهی حاکم در طول ۴۱ سال گذشته پیوسته توانسته خود را بازسازی و بازتولید بکند، به خاطر این است که:

اولاً به صورت مکانیکی بحران‌های داخلی‌اش را در عرصه بحران‌سازی برونی حل کرده است.

ثانیاً با مطلق کردن موضوع «امنیت به صورت مکانیکی، آزادی‌های اجتماعی را در پای امنیت مکانیکی و سرنیزه‌ای قربانی کرده است.»

ثالثاً هر گونه «آلترناتیو بالقوه و بالفعل خود را توسط کادركشی و کادرنزی نابود کرده است.»

۲۲ - جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در عرصه فراگیر شدن جنبش افقی در جامعه ایران، بر این باور است که «هیچ تاکتیک و شیوه مبارزه سیاسی نمی‌تواند بدون برخورداری از حداقل، از سطح سازماندهی و زیرساخت‌های ارتباطی میان بخش‌های مردمی توده‌ای بشود.»

۲۳ - اگر بر این باور باشیم که «توده‌های اعماق جامعه ایران مذهبی هستند» و «مذهب برای توده‌های اعماق جامعه ایران هم جهان‌بینی و هم اعتقاد و هم ایمان و هم فرهنگ و تاریخ است» بدون تردید، برای جداسازی توده‌های اعماق جامعه ایران از حاکمیت مطلقه فقهی که (آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم) همان استراتژی «مردم را از این‌ها بگیریم، نه این‌ها را از مردم» می‌باشد:

اولاً باید رویکرد مذهبی اسطوره‌ای دگماتیست فقهی و روایتی و زیارتی و ولایتی که مبتنی بر تعبد و تکلیف و تقلید می‌باشد، در چارچوب اسلام بازسازی شده تطبیقی معلمان کبیرمان محمد اقبال و شریعتی متحول بکنیم.

ثانیاً باید عنایت داشته باشیم که در تحلیل نهائی باید «اسلام اجتماعی را جایگزین اسلام فقهی حکومت‌گرا

و اسلام صوفیانه فردگرا بکنیم» چرا که آنچنانکه اسلام فقهاتی حکومت‌گرا در چارچوب رویکرد تقلیدی و تعبدی و تکلیفی به صورت اعتقاد و ایمان و جهان‌بینی (آنچنانکه در ۴۱ سال گذشته شاهد بودیم) می‌تواند «بستر ساز نظام فاشیست مذهبی در جامعه بزرگ ایران بشود، ترکیب عرفان و سیاست هم بستر ساز ظهور هیولای فاشیست در جامعه می‌گردد.»

ثالثاً آنچنانکه انجام «پروژه اسلام منهای روحانیت» در گرو دستیابی «به اسلام منهای فقاقت می‌باشد» و بدون دستیابی به «اسلام منهای فقاقت» هرگز و هرگز امکان دستیابی به «اسلام منهای روحانیت آنچنانکه شریعتی به دنبال آن بود غیر ممکن می‌باشد»، دستیابی به «اسلام منهای فقه و فقاقت، تنها توسط جایگزین کردن اسلام اجتماعی به جای اسلام فقهاتی و اسلام صوفیانه، ممکن می‌باشد». اضافه کنیم که «اسلام اجتماعی (برعکس اسلام فقهاتی و ولایتی) اسلام حکومتی نیست» همچنین پایه و مبنای «اسلام اجتماعی بر عدالت اجتماعی استوار می‌باشد نه عدالت فقهی» همان عدالت اجتماعی که قرآن با ترم «قسط» در آیه ۲۵ سوره حدید از آن یاد می‌کند و آن را هدف بعثت انبیاء تعریف می‌کند؛ و امام علی در خطبه ۳ نهج‌البلاغه از آن به عنوان «رسالت پیشگام» تعریف می‌نماید.

یادمان باشد که «اسلام اجتماعی به خاطر اینکه خودآگاهی اجتماعی و سیاسی و طبقاتی جایگزین تعبد و تقلید و تکلیف‌گرایی اسلام فقهاتی می‌کند، باعث شورانیدن عقول توده‌ها می‌شود» بنابراین تنها با «گفتمان کردن اسلام اجتماعی به جای اسلام فقهاتی و اسلام صوفیانه و فراگیر کردن این گفتمان در عرصه توده‌های اعماق جامعه ایران است» که ما می‌توانیم به استراتژی «مردم را از این‌ها بگیریم، نه این‌ها را از مردم» دست پیدا کنیم.

بر این مطلب بیافزائیم که «گفتمان عدالت اجتماعی با گفتمان کسب قدرت سیاسی متفاوت می‌باشد» چراکه «گفتمان عدالت اجتماعی در چارچوب رویکرد جنبشی بر پایه حرکت از پائین استوار می‌باشد، برعکس گفتمان کسب قدرت سیاسی که بر پایه حرکت نخبگان و استوار بر حرکت از بالا می‌باشد.»

رابعاً جایگزین شدن رویکرد جنبش‌های خودبنیاد مدنی و طبقاتی در اشکال صنفی و سیاسی به جای خیزش‌های بی‌سر و تمیزه و بی‌گفتمان (که در دیسکورس پسا انقلاب کبیر فرانسه تحت ترم «انقلاب» از آن یاد می‌شود) در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در ۴۳ سال گذشته چه در فاز عمودی یا سازمانی آرمان مستضعفین و چه در فاز افقی یا جنبشی نشر مستضعفین) همه در راستای نفی اسلام دگمات‌یست حکومتی فقهاتی و ولایتی و روایتی و زیارتی و مداحی‌گری و دستیابی به اسلام منهای فقاقت و اسلام منهای روحانیت (در جامعه متکثر و رنگین کمان ایران) می‌باشد.

فراموش نکنیم که جوهر اسلام فقهاتی (هزار ساله حوزه‌های فقهی) بر «تبعیض و نابرابری بین زن و مرد، مسلمان و نامسلمان، روحانی و غیر روحانی و غیره استوار می‌باشد» برعکس جوهر اسلام اجتماعی که استوار بر «برابری بین زن و مرد و برابری کامل حقوق شهروندان و برخورداری همسان و برابر آنها از تمامی امکانات موجود کشور بدون در نظر گرفتن جنسیت و مذهب و نژاد و قومیت می‌باشد.» خامسا در چارچوب رویکرد عدالت اجتماعی جنبشی اسلام اجتماعی، «جنبش‌های اجتماعی اعم از جنبش کارگری، جنبش زنان، جنبش معلمان، جنبش دانشجویان و حتی جنبش حاشیه‌نشینان کلان شهرهای ایران به عنوان تنها منابع قدرت تغییر و تحول از پائین جامعه بزرگ و متکثر و رنگین کمان ایران می‌باشند». مبارزه سیستماتیک با «مناسبات سرمایه‌داری تنها در چارچوب عدالت اجتماعی و اسلام اجتماعی می‌تواند از جوهر جنبشی به جای جوهر خیزشی یا انقلاب بی‌سر و تمیزه و بی‌گفتمان برخوردار گردد.» *

پایان



«عاشورا» در سه رویکرد:

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

رویکرد «دگماتیستی» به عاشورا

جان بر کف» است. همچنین چریک «عمر کوتاه» دارد که از نظر «چه گوارا حداکثر عمر چریک ۶ ماه می‌باشد» و در ادامه آن در این چارچوب در نهایت «چریک برای کشته شدن مبارزه می‌کند» تا از «شهادت خودش ابزاری جهت رسوای حاکمیت بسازد» و به علت همین «عمر کوتاه چریک است که او چشمی به قدرت و مقام ندارد.»

باری بدین ترتیب است که باید بگوئیم که حتی طرح «خودویژگی‌های شهید در دو کنفرانس شهادت و پس از شهادت تاسی از همین خودویژگی‌های چریک در چارچوب گفتمان چریک‌گرایی مسلط بر جامعه ایران (در سال ۱۳۵۰) بوده است.» لذا به همین دلیل است که ما «رویکرد شریعتی به عاشورا» (در دو کنفرانس «شهادت» و «پس از شهادت» در سال ۵۰) «رویکرد انطباقی به عاشورا تعریف کردیم». برعکس رویکرد شریعتی در نوشته و کنفرانس «حسین وارث آدم» (در سال ۱۳۴۹ و در شرایط پیشا حاکمیت گفتمان چریک‌گرایی بر جامعه ایران) که «رویکرد شریعتی به عاشورا صورت تطبیقی داشته است». بر این مطلب اضافه کنیم که (آنچنانکه فوقاً هم مطرح کردیم) شریعتی از سال ۵۱ به فرایند «رویکرد تطبیقی سال ۴۹ خود در باره عاشورا بازگشت». مع الوصف بدین ترتیب است که تفاوت رویکرد انطباقی شریعتی به عاشورا (در دو کنفرانس «شهادت» و «پس از شهادت» در سال ۱۳۵۰) با رویکرد دگماتیستی سید

باری بدین ترتیب است که در مجموع می‌توان از داوری معلم کبیرمان شریعتی در دو کنفرانس «شهادت» و «پس از شهادت» (در سال ۱۳۵۰ و در فضای حاکمیت گفتمان چریکی بر جامعه ایران) اینچنین نتیجه‌گیری کرد که:

اولاً شریعتی در خصوص پروسس پنج ماهه و ۱۲ روز عاشورا (از ۲۸ رجب سال ۶۰ تا دهم محرم سال ۶۱) بر این باور است که «حسین قیام کرد تا شهید بشود.» ثانیاً شریعتی معتقد است که حسین در پروسس عاشورا «آگاه به زمان و مکان شهادت خود بود.»

ثالثاً شریعتی بر این باور است که حسین در چارچوب «رویکرد ملکوتی‌اش و علم امامتش توانسته بود به زمان و مکان شهادتش آگاهی پیدا کند.» شریعتی این کلام امام حسین (در زمان هجرت از مکه به مدینه در ۲۸ رجب سال ۶۰) که فرموده بود: «حَطَّ الْمَوْتُ عَلَىٰ وَوَلِدِ آدَمَ مَحَطَّ الْقِلَادَةَ عَلَىٰ جِيدِ الْفَتَاءِ - مرگ برای فرزند آدم زیباست همچون گردن‌بندی در گردن دختری زیبا و جوان» (م. آ - ج ۱۹ - ص ۱۵۲ - س ۴) به عنوان دلیل خودش (بر آگاهی امام حسین نسبت به زمان و مکان شهادتش و ادعای اینکه حسین قیام کرد تا کشته شود) می‌داند. رابعاً شریعتی در دو کنفرانس «شهادت» و «پس از شهادت» خودویژگی و مشخصه‌ای که برای امام حسین و شهید قائل است عبارتند از اینکه:

اول - شهید انسان «جان بر کف» است.

دوم - شهید برای «شهادت» حرکت می‌کند.

سوم - شهید چشمی به «قدرت و مقام» ندارد.

چهارم - شهید «عمر کوتاهی» دارد.

بدین خاطر با نگاهی اجمالی به این خودویژگی‌های مورد نظر شریعتی برای حرکت امام حسین در پروسه پنج ماه و ۱۲ روز می‌تواند ما را به این داوری برساند که «همه این خودویژگی‌های اعلام شده توسط شریعتی حاصل رویکرد انطباقی او به گفتمان چریک‌گرایی مسلط بر جامعه ایران بوده است.» چراکه در چارچوب گفتمان چریک‌گرایی مسلط بر جامعه ایران (در سال ۵۰ ۱۳) که شریعتی دو کنفرانس «شهادت» و «پس از شهادت» انجام داده است) چریک مطابق دیسکورس چه گوارا و انقلاب کوبا و انقلاب رژئی دبره «انسان



بن طاوس در «لَهوف» (مانیفست رویکرد دگماتیستی به عاشورا) و رویکرد دگماتیستی لطف الله صافی گلپایگانی در کتاب «شهید آگاه» (که در رد «شهید جاوید» نعمت الله صالحی نجف آبادی نوشته است) و رویکرد دگماتیستی شیخ مرتضی مطهری در سه جلد کتاب «حماسه حسینی» در این است که معلم کبیرمان شریعتی هم در دو کنفرانس «شهادت» و «پس از شهادت» و هم در نوشته و کنفرانس «حسین وارث آدم» در سال‌های ۴۹ (برعکس رویکرد دگماتیستی به عاشورا) عاشورای حسین را در «اتصال نهضت تاریخی و توحیدی عملی و نظری ابراهیم خلیل تبیین و تعریف می‌کند» برعکس سید بن طاوس و شیخ مرتضی مطهری و لطف الله صافی گلپایگانی و نعمت الله صالحی نجف آبادی که در تحلیل نهائی همه اینها (اگرچه در عرصه رویکرد به عاشورا با هم تضاد دارند) «داستان حسین و عاشورا را به صورت مجرد از تاریخ گذشته» (که از جنگ هابیل و قابیل فرزندان آدم شروع می‌شود و در فرایند دیگر به ابراهیم خلیل می‌رسد و در ادامه تسلسلی آن پس از پیامبر اسلام به امام علی و بالاخره در جریان عاشورا به امام حسین منتقل می‌گردد) تحلیل می‌کنند؛ اما معلم کبیرمان شریعتی چه در رویکرد انطباقی به عاشورای خود (در دو کنفرانس «شهادت» و «پس از شهادت») و چه در رویکرد تطبیقی به عاشورای خود (در کنفرانس و نوشته «حسین وارث آدم») «داستان حسین و عاشورا را در پیوند با تاریخ مبارزه حق و باطل تبیین کرده است» و هرگز او نه معتقد به تبیین «حرکت حسین مجرد از تاریخ بود» و نه «جنگ کربلا را به صورت یک حادثه تاریخی مجرد از پایگاه‌های تاریخی و اجتماعی تحلیل می‌کرد».

یادمان باشد که علت اینکه داستان حسین و عاشورا با «رویکرد دگماتیستی به عاشورا» بدل شده است به یک «حادثه غم انگیز» که در گذشته اتفاق افتاده و امروز وظیفه ما گریه کردن و سوگواری بر مظلومیت حسین و یارانش می‌باشد به خاطر آن است که وقتی که «عاشورا و حسین و حادثه کربلا را از بستر تاریخی جنگ حق و باطل جدا بکنیم راهی جز این باقی نمی‌ماند مگر اینکه حسین و عاشورا و کربلا بدل بشوند به یک حادثه تاریخی مجرد؛ که همان حادثه غم انگیزی می‌باشد که تنها ما باید بر آن گریه کنیم» و بدین جهت با رویکرد دگماتیستی هرگز «عاشورا برای ما نمی‌تواند به صورت مکتب معرفت و حرکت درآید».

در این رابطه است که باید بگوئیم که هر چند که شیخ مرتضی مطهری در سه جلد کتاب «حماسه حسینی» خودش تلاش

کرده تا با دید انتقادی «رویکرد مظلومانه به عاشورای حسینی را بدل به رویکرد حماسی بکند» و عاشورا را با جوهر حماسی تبیین نماید ولی در تحلیل نهائی می‌بینیم که شیخ مرتضی مطهری در این هدف خودش شکست می‌خورد و در تحلیل نهائی باز حسین و عاشورای شیخ مرتضی مطهری در حماسه حسینی به خاطر اینکه با «رویکرد دگماتیستی مجرد از تسلسل نهضتی در بستر تاریخ بررسی می‌کند، همین امر باعث می‌گردد تا عاشورا و حسین و کربلا شیخ مرتضی مطهری هم به صورت یک حادثه غم‌انگیز درآید تا توسط آن برای مظلومیت حسین باید گریه کنیم» بنابراین در چارچوب همین رویکرد دگماتیستی به عاشورا است که شیخ مرتضی مطهری در کتاب «حماسه حسینی» خود داستان حسین و عاشورا را با تاسی از لهوف سید بن طاوس (مانیفست اصلی رویکرد دگماتیستی به عاشورا) بر این باور است که امام حسین از آغاز شروع داستان حسین و عاشورا و کربلا تلاش می‌کرد تا با همراه کردن خانواده‌اش در این حرکت «با افزایش تعداد کشته‌های یاران خودش توسط لشکر یزید و عبیدالله زیاد و عمر سعد ارزش قیام خود را در تاریخ بالا ببرد».

«حسین علیه السلام در خطابه‌اش فریاد می‌کشد: **مَنْ كَانَ بِأَذَلَّا فِينَا مُهْجَتَهُ، وَ مَوْطِنًا عَلَي لِقَاءِ اللَّهِ نَفْسَهُ فَلْيَزَحَلْ مَعَنَا فَإِنِّي رَاحِلٌ مُصْبِحًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ** (اللهوف ص ۲۶) هر کس آماده است که خون دلش را در راه ما ببخشد هر کس که تصمیم به لقاء پروردگار گرفته است چنین کسی با ما کوچ کند آن که از جان گذشته نیست با ما نیاید قافله ما قافله از جان گذشتگان است. آیا اگر حسین بن علی عزیزانش را در مدینه می‌گذاشت کسی متعرض آنها می‌شد؟ ابدأ ولی اگر عزیزانش را به صحنه کربلا نمی‌آورد و خودش تنها به شهادت می‌رسید، آیا ارزشی را که امروز پیدا کرده است پیدا می‌کرد ابدأ. امام حسین کاری کرد که یک پاکبخته در راه خدا شود یعنی عمل را به منتهای اوج خود برساند. دیگر چیزی باقی نگذاشت که در راه خدا نداده باشد. عزیزانش هم افرادی نبودند که حسین آنها را به زور آورده باشد هم عقیده‌ها هم ایمان‌ها و همفکرهای خودش بودند. اساساً حسین حاضر نبود فردی که کوچک‌ترین نقطه ضعفی در وجودش هست همراه‌شان باشد و لهنذا دو سه بار در بین راه غربال کرد. روز اولی که از مکه حرکت می‌کند اعلام می‌کند که هر کس جانباز نیست نیاید» (حماسه حسینی - ج ۱ - ص ۲۴۰ - س ۱۳).

آنچنانکه از عبارات فوق قابل فهم است شیخ مرتضی مطهری در

چارچوب رویکرد دگماتیستی خودش به عاشورا تلاش می‌کند تا با تاسی از لهوف سید بن طاوس (که مانیفست اصلی رویکرد دگماتیستی به عاشورا می‌باشد) «فلسفه حرکت حسین کشته شدن و هر چه بیشتر کشته شدن یارانش تعریف نماید» و عامل ماندگاری داستان حسین و عاشورا و کربلا را در «کشته شدن و یا شهید شدن حسین به همراه ۷۲ تن می‌داند» و در عبارات فوق مرتضی مطهری (در چارچوب همان رویکرد دگماتیستی وام گرفته از سید بن طاووس در لهوف) بر این باور است که اگر در «عاشورا و کربلا حسین تنها به شهادت می‌رسید عاشورا ماندگار نمی‌شد» و به همین دلیل از نظر مرتضی مطهری امام حسین (از آغاز شروع حرکتش در ۲۸ رجب سال ۶۰ از مدینه به مکه) تلاش می‌کرد تا با «دعوت از یارانش تعداد همراهان خودش را برای بالا بردن آمار کشته شده‌ها بیشتر بکند». طبیعی است که همه این دگم‌گرائی‌های مرتضی مطهری در رابطه با تبیین عاشورا «ریشه در همان مجرد کردن پروسس عاشورا از تاریخ دارد» و در این رابطه بود که شیخ مرتضی مطهری در نقد کتاب «حسین وارث آدم» معلم کبیرمان شریعتی گفته بود که: «کتاب حسین وارث آدم روضه مارکسیستی بر امام حسین است». مع الوصف بدین ترتیب است که می‌توانیم به ضرس قاطع داوری کنیم که مرز اصلی بین سه رویکرد (دگماتیستی و انطباقی و تطبیقی) به عاشورا «اتصال حرکت ۵ ماهه ۱۲ روزه حسین و عاشورا به تسلسل نهضتی با تاریخ ابراهیم خلیل می‌باشد» که در این رابطه «رویکرد دگماتیستی عاشورا را به صورت مجرد در تاریخ مطرح می‌کند» و «رویکرد انطباقی به جای اینکه عاشورا و حسین را در دل تاریخ تسلسل نهضتی ابراهیم خلیل مطرح کند تاریخ را با حادثه ۵ ماهه و ۱۲ روز حسین و عاشورا تعریف می‌کند» و لذا در این رابطه است که نعمت الله صالحی نجف آبادی در کتاب «شهید جاوید» (که مانیفست رویکرد انطباقی به عاشورا می‌باشد) کل پروسه ۵ ماهه ۱۲ روز عاشورای امام حسین را به چهار مرحله تقسیم می‌کند:

مرحله اول حرکت از مدینه به مکه پس از اینکه امام حسین حاضر نشد تحمیل بیعت با جائر توسط والی مدینه را بپذیرد که البته از نظر صالحی نجف آبادی «این مرحله از ۲۸ رجب تا دهم رمضان سال ۶۰ یعنی مدت ۴۲ روز طول کشیده است.»

مرحله دوم (از نظر صالحی نجف آبادی در کتاب شهید جاوید) از دهم رمضان سال ۶۰ که نامه‌های مردم کوفه به امام حسین می‌رسد تا یازدهم ذی الحجه که امام حسین توسط سفیران راه خبر شهادت مسلم بن عقیل را دریافت می‌کند طول

می‌کشد. عنایت داشته باشیم که از دهم رمضان مردم کوفه در دعوتنامه‌های خودشان خطاب به امام حسین می‌نویسند که: «ما از دست ظلم اموی به جان آمده‌ایم و شما را به عنوان امام المسلمین به کوفه دعوت می‌کنیم» و البته در رابطه با این دعوتنامه‌های مردم کوفه از امام حسین بود که ایشان در ۱۵ رمضان سال ۶۰ مسلم بن عقیل را «جهت راست آزمائی دعوتنامه‌های مردم کوفه» از مکه به آنجا می‌فرستد (قابل ذکر است که فاصله بین مدینه و مکه ۶۰۰ کیلومتر بود و مکه تا کوفه در آن زمان ۲۰۰۰ کیلومتر فاصله داشته است، بنابراین جهت رفت و آمد سفیران امام حسین از مکه تا کوفه ۱۲ روز رفت و ۱۲ روز برگشت یعنی ۲۴ روز فاصله بوده است و در خصوص رفت آمد به مدینه رفت و برگشت جمعاً ۷ روز فاصله بوده است) و به این ترتیب بوده است که مسلم بن عقیل در ۱۵ ماه رمضان از مکه به طرف کوفه حرکت کرده است که در ۲۷ رمضان به کوفه می‌رسد و بعد از ۴۰ روز ماندن در کوفه مسلم بن عقیل نخستین نامه خودش را در ۱۲ ذی القعدة به امام حسین می‌فرستد که متن آن نامه این بود: «کوفه آماده است عجله کنید» که البته این نامه مسلم در ۲۴ ذی القعدة به امام حسین می‌رسد و امام حسین تا هشتم ذی الحجه (۱۸ روز) در رابطه با نامه مسلم بن عقیل مذاکره و کارشناسی و مطالعه و مشورت می‌نماید تا آنجا که در هشتم ذی الحجه یعنی درست روزی که مناسک حج شروع می‌شود امام حسین مکه را به سمت کوفه (به صورت آشکار و علنی و با همراهانش در شکل یک کاروان بزرگ) ترک می‌کند تا اینکه پس از طی کردند مسافتی بین مکه تا کوفه توسط سفیران راه باخبر می‌شود که «جنبش مسلم بن عقیل در کوفه توسط عبیدالله بن زیاد بن ابیه سرکوب شده است و مسلم بن عقیل هم به شهادت رسیده است» بنابراین بدین ترتیب است که صالحی نجف آبادی در کتاب شهید جاوید (مانیفست رویکرد انطباقی به عاشورا) «مرحله دوم از ۱۰ رمضان سال ۶۰ تا لحظه شنیدن خبر شهادت مسلم توسط امام حسین از سفیران راه تعریف می‌کند». البته او جوهر حرکت امام حسین در مرحله دوم «اقامه حکومت بر مسلمین» تعریف می‌کند؛ و «امام حسین را تنها در مرحله دوم شورشی بر علیه حکومت شام و امویان و یزید و سرنگون طلب و انقلابی تعریف می‌کند» و البته در سه مرحله دیگر صالحی نجف آبادی در کتاب شهید جاوید «جوهر حرکت حسین دفاعی و در راستای ایمنی خودش و همراهانش تعریف می‌نماید.» *

ادامه دارد



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

توسط «توحید عقل و عدل در فرد و اجتماع»

در چارچوب «گفتمان توحید نظری و عملی قرآن»

اندیشه، دستگاه‌گریزه هم از کار بیفتد.»
و - دلیلی ندارد که «وحی را از نوع‌گریزه بدانیم» و کار‌گریزه وحی را عرضه نوعی جهان‌بینی و ایدئولوژی (که از عقل و اندیشه ساخته نیست) بدانیم.

ز - دلیلی ندارد که آنچنانکه محمد اقبال می‌گوید «با رشد عقل برهانی استقرائی کار‌گریزه در انسان پایان یابد.»

باری، این‌ها مواردی هستند که می‌توان از عبارات فوق‌شیخ مرتضی مطهری در باب به‌چالش کشیدن رویکرد محمد اقبال نسبت به حیات و هدف‌داری و تکامل و وحی در دو فرایند‌گریزی و غیر‌گریزی در هدایت‌گری تکامل انسان فهم کرد. قبل از اینکه وارد دایره پاسخگوئی به‌شیخ مرتضی مطهری بشویم، لازم می‌بینیم که در اینجا به این نکته اشاره کنیم که شیخ مرتضی مطهری در رابطه با عبارات فوق خود جهت استدلال موضوع مورد نظرش، به طرح چند بیت از مثنوی مولوی می‌پردازد که بد نیست در اینجا این ابیات مثنوی مولوی را هم به‌چالش بکشیم.

جسم ظاهر روح مخفی آمدست

جسم همچون آستین جان همچو دست

ثانیاً شیخ مرتضی مطهری در چارچوب همان رویکرد دگماتیست اسلام فقهتی و فلسفه یونانی‌زده مورد اعتقاد خودش، در جای دیگر کتاب وحی و نبوتش، موضوع تبیین ختم نبوت محمد اقبال را اینچنین به‌چالش می‌کشد: «گوئی علامه اقبال دچار همان اشتباهی شده است که جهان غرب شده است، یعنی «جانشین ساختن علم به جای ایمان». البته اقبال سخت مخالف نظریه جانشینی علم است. ولی راهی که او در فلسفه ختم نبوت طی کرده است، به همین نتیجه می‌رسد. اقبال وحی را نوعی‌گریزه معرفی می‌کند و مدعی می‌شود که با به کار افتادن دستگاه عقل و اندیشه، وظیفه‌گریزه پایان می‌یابد و خود‌گریزه خاموش می‌شود. این سخن درست است اما در موردی که دستگاه اندیشه همان راهی را دنبال کند که‌گریزه می‌کرد؛ اما اگر فرض کنیم‌گریزه وظیفه‌ای دارد و دستگاه اندیشه وظیفه دیگری دارد، دلیلی ندارد که با به کار افتادن دستگاه اندیشه‌گریزه از کار بیفتد. پس فرضاً وحی را از نوع‌گریزه بدانیم و کار این‌گریزه را عرضه نوعی جهان‌بینی و ایدئولوژی که از عقل و اندیشه ساخته نیست بدانیم، دلیلی ندارد که با رشد عقل برهانی استقرائی‌گریزه پایان یابد» (کتاب وحی و نبوت - دین یا ادیان - ص ۵۶ - ۵۷ سطر ۷ به بعد).

باری خلاصه حرف شیخ مرتضی مطهری در عبارات فوق این است که:

الف - اقبال در منظومه معرفتی خودش «علم را جایگزین ایمان کرده است.»

ب - اقبال «وحی را از جنس‌گریزه می‌داند.»

ج - اقبال «دستگاه عقل و اندیشه را جایگزین دستگاه‌گریزه در انسان می‌داند.»

د - اقبال نتوانسته است «تفاوت بین دو دستگاه‌گریزه و اندیشه در هدایت‌گری انسان فهم نماید.»

ه - دلیلی ندارد که آنچنانکه اقبال می‌گوید «با به کار افتادن دستگاه

باز عقل از روح مخفی‌تر بود

حس به سوی روح زودتر ره برد

روح وحی از عقل پنهان‌تر بود

زانکه او غیبست او زان سر بود

عقل احمد از کسی پنهان نشد

روح وحی‌ش مدرک هر جان نشد

روح وحی‌ای را مناسب‌هاست نیز

درنیاید عقل کان آمد عزیز

لوح محفوظ است او را پیشوا

از چه محفوظ است؟ محفوظ از خطا

نی نجوم است و نه رمل است و نه خواب

وحی حق والله اعلم بالصواب

مثنوی - دفتر دوم - ص ۳۵۴ - ابیات ۳۳۰۰ به بعد

باری آنچه که باید در خصوص این ابیات مثنوی مولوی مطرح کنیم اینک:

اولاً جهان‌بینی مولوی از ابیات آغازین مثنوی که همان «بشنو از نی چون حکایت می‌کند» تا آخر، «جهان‌بینی افلاطونی می‌باشد» که مطابق آن جهان‌بینی مولوی منهای اینکه به «دوگانگی بین روح و جسم اعتقاد دارد» مانند افلاطون معتقد است که «روح قبل از ورود به بدن در عالم مُثل وجود داشته و بعد از ورود به بدن پس از وفات فرد این روح دوباره به همان عالم مُثل باز می‌گردد»؛ یعنی به اصل اول خود در عالم مُثل باز می‌گردد.

ثانیاً مولوی در چارچوب همین رویکرد افلاطونی خودش، «جنس وحی را از جنس همان روح افلاطونی می‌داند که در فرایندهای مختلفی تکامل کرده است.»

ثالثاً مولوی موضوع وحی را تنها مختص انبیاء نمی‌داند بلکه بر این باور بوده است که همان وحی نبوی بر صوفیان و عارفان نازل شده است، اما صوفیان به خاطر روپوش عامه به جای وحی نام آن را وحی دل گذاشته‌اند. البته تمامی این رویکرد افلاطونی مولوی به روح و وحی مولوی از فرش تا عرش با رویکرد محمد اقبال متفاوت می‌باشد، چراکه:

الف - محمد اقبال اصلاً با تمامی جهان‌بینی و منطق یونانی از سقراط تا افلاطون و ارسطو و غیره مخالف است و فلسفه

یونانی را ضد رویکرد قرآن می‌داند؛ و کلاً بر این باور است که تنها با به چالش کشیده شدن اندیشه‌های یونانی افلاطونی و ارسطویی مسلمانان است که مسلمانان بتوانند به فهم صحیح قرآن دست پیدا کنند.

«چنانکه همگان می‌دانیم، فلسفه یونانی نیروی فرهنگی بزرگی در تاریخ اسلام بوده است، ولی تحقیقی دقیق در قرآن و مکاتب کلامی اسکولاستیک که به الهام اندیشه یونانی طلوع کرد، این واقعیت قابل توجه را آشکار می‌سازد که در عین آنکه فلسفه یونانی به دامنه دید متفکران اسلامی وسعت بخشید، ولی بطور کلی بینش ایشان را در باره قرآن دچار تاریکی کرد. سقراط تمام توجه خویش را تنها به جهان آدمی محدود کرده بود. برای او موضوع بحث شایسته آدمی تنها خود آدمی بود نه جهان گیاهان و حشرات و ستارگان. روح قرآن که در زنبور عسل ضعیفی جایگاهی برای وحی الهی می‌بیند و پیوسته از خوانندگان این کتاب می‌خواهد که به تغییر دایمی بادهای، به توالی شب و روز، به ابرها و آسمان‌های پر ستاره و به سیارات شناور در فضای نامتناهی توجه داشته باشند و آنها را مشاهده کنند، درست در مقابل این تصور است که افلاطون شاگرد سقراط به مدرکات حسی به چشم بی‌اعتباری می‌نگریست. چه از نظر افلاطون این‌ها تنها تصویری به دست می‌آید نه این که سبب رسیدن به علم حقیقی باشند. درست بر خلاف قرآن که سمع یا شنیدن و بصر یا دیدن را ارزنده‌ترین هدایای الهی می‌شمارد و چشم و گوش را جوابگوی آنچه مردمان در این جهان کرده‌اند می‌شناسد؛ و این همان چیزی است که طلاب حوزه‌های فقهی در نتیجه افسون تعلیمات و پژوهش‌های یونانی کاملاً فراموش کرده بودند. طلاب حوزه‌های فقهی قرآن را در پرتو فکر یونانی تلاوت می‌کردند. مدت ۲۰۰ سال طول کشید تا دریافتند و آن هم نه به صورتی کاملاً واضح که روح قرآن ضد تفکر یونانی است» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۱۷ - ۱۸ سطر ۱۹ به بعد).

ب - محمد اقبال برعکس مولوی اصلاً اعتقادی به دوگانگی روح و جسم ندارد و برعکس افلاطون و ارسطو و مولوی روح را نه در آغاز ورود و نه پس وفات شخص یدیده‌ای بیگانه با جسم انسان تحلیل نمی‌کند.



ج - محمد اقبال برعکس مولوی وحی چه در شکل نبوی آن و چه در اشکال الهام بر انسان‌ها و جانوران و هستی و وجود در چارچوب حرکت روح افلاطونی تبیین نمی‌کند. بلکه برعکس اقبال وحی را در اشکال مختلف آن در بستر حیات در هستی به عنوان امر هدایت‌گر مستقل از حیات در مسیر تکامل تبیین می‌کند.

د - اقبال تمام هستی از جنس حیات می‌داند نه از جنس روح و در این رابطه حتی ماده در هستی را هم مرتبه‌ای ضعیف از حیات می‌داند.

ه - اقبال همه هستی حتی خود خداوند هم در بستر حیات در حال تکامل و خلق جدید می‌داند البته با این تفاوت که اقبال «تکامل برای همه وجود (غیر از خداوند) به صورت استحاله از نقص به کمال تعریف می‌کند، اما در باب تکامل خداوند او تکامل خداوند را در تکامل وجود و خلقت‌های در حال جدید تعریف می‌کند.»

و - اقبال آنچنانکه به «حیات در همه وجود به صورت یک پروسس در حال تکامل می‌نگرد» در باب خود «وحی در عرصه وجود، به عنوان یک پروسس نگاه می‌کند» و بر این باور است که «پروسس وحی به موازات حرکت دیالکتیکی حیات، بستر ساز و هدایت‌گر امر تکامل در وجود می‌باشد.»

ز - اقبال در عرصه «جهان‌بینی به پیوند همه حیات و تکامل و هدایت‌گری وحی عامه در این عرصه به عنوان یک امر اعتقادی نگاه می‌کند» و در این رابطه اقبال به «وجود تمام هستی و حیات و تکامل و وحی پروسسی در وجود خداوند اعتقاد دارد» نه «وجود خداوند در هستی»؛ به عبارت دیگر اقبال خداوند را از «جنس حیات محیط بر وجود تبیین می‌کند، نه حیات محاط در وجود.»

ح - اقبال در عرصه «پیوند تکامل و حیات و وحی است که به مقوله زمان فلسفی در وجود می‌رسد» و در این رابطه است که او «تمامی هستی و حیات و وجود و حتی خود خداوند را هم زمان‌پذیر می‌داند.»

ط - اقبال در عرصه تبیین وحی در جهان و هستی است که «وحی عامه و وحی خاصه و حتی وحی نبوی را تنها در بستر حیات و تکامل و زمان قابل تعریف می‌داند» نه مانند هگل و مولوی و افلاطون به صورت «یک روح یا یک امر

مستقل جدای از حیات و تکامل و زمان.»

ی - اقبال هرگز «در تبیین وحی عامه و وحی خاصه و وحی نبوی، به عنوان یک پروسس نمی‌تواند وحی را از آغاز تا انجام در فرایندهای جماد و نبات و حیوان و انسان تا پیامبران به صورت جدای از حیات و تکامل تعریف و تبیین نماید». لذا در این چارچوب است که برای اقبال وحی عامه و وحی خاصه و وحی نبوی، آنچنانکه قرآن می‌گوید، در هدایت‌گری وجود از همان زیرساخت هدایت‌گرانه برخوردار می‌باشد که در هدایت‌گری زنبور عسل و مادر موسی تا وحی نبوی در مرتبه عالی آن برخوردار است. لذا به همین دلیل است که اقبال در مقایسه با ظهور عقل برهانی استقرائی در بشر در قرن هفتم میلادی و در فرایند ظهور قرآن «پروسس وحی عامه و وحی خاصه و وحی نبوی را به دو فرایند غریزه‌ای یا هدایت‌گر برونی و فرایند عقلانی استقرائی درونی و دینامیک تقسیم می‌نماید.»

ک - اقبال وحی خاصه (نه وحی عامه) در فرایند وحی نبوی پیامبر اسلام در قرن هفتم میلادی که عامل ظهور عقل برهانی استقرائی در آدمی توسط تکثر منابع شناخت از طبیعت تا تاریخ و تجربه درونی شده است، «سر پل استحاله وحی برونی به وحی دینامیک درونی در انسان می‌داند» و در این رابطه است که او «وحی عامه و حتی وحی خاصه ماقبل دینامیک عقلانی انسان را به صورت غریزه تعریف می‌نماید.» *

ادامه دارد

استحاله

«انسان در خود» به «انسان برای خود»

وز خجالت شد دو تا اندر رکوع

باز فرمان می‌رسد بر دار سر

کای خدا پیش تو ما قریان شدیم

از رکوع و پاسخ حق بر شمر

همچنین در ذبح نفس کشتنی

سر بر آرد از رکوع آن شرمسار

باز اندر رو فتد آن خام کار

تن چو اسمعیل و جان همچون خلیل

باز فرمان آیدش بردار سر

کرد جان تکبیر بر جسم نبیل

از سجود و واده از کرده خبر

گشت کشته تن زشهوت‌ها و از

سر بر آرد او دگر ره شرمسار

شد ببسم الله بسمل در نماز

اندر افتد باز در رو همچو مار

چون قیامت پیش حق صف‌ها زده

در حساب و در مناجات آمده

باز گوید سر بر آر و باز گو

ایستاده پیش یزدان اشک ریز

که بخوایم جست از تو مو به مو

بر مثال راست خیز رستخیز

قوت پا ایستادن نبودش

حق همی گوید چه آوردی مرا

که خطاب هیبتی بر جان زدش

اندرین مهلت که دادم من ترا

پس نشیند قعده زان بار گران

عمر خود را در چه پایان برده‌ای

قوت و قوت در چه فانی کرده‌ای

حضرتش گوید سخنگو با بیان

گوهر دیده کجا فرسوده‌ای

پنج حس را در کجا پالوده‌ای

نعمت دادم بگو شکرت چه بود

چشم و گوش و هوش گوهرهای عرش

خرج کردی چه خریدی تو زفرش

مثنوی - دفتر سوم - ص ۴۸۷ - سطر ۱۶ به بعد

دست و پا چون دادم بیل کلند

باری، بدون تردید می‌توان داوری کرد که اصلاً «بدون دعا عبادت معنی ندارد آنچنانکه بدون عبادت انسان نمی‌تواند با خداوند و بی‌نهایت پیوند برقرار نماید» یا به عبارت دیگر در این دیسکورس، «عبادت با دعا معنی پیدا می‌کند و دعا

همچنین پیغام‌های درد گین

من ببخشیدم زخود آن کی شدند

در قیام این گفته‌ها دارد رجوع

صد هزاران آید از حضرت چنین

قوت استادن از خجالت نماند

در رکوع از شرم تسبیحی بخواند

با عبادت ممکن می‌گردد» بنابراین تا زمانیکه در رویکرد ما «دعا معنی نداشته باشد، عبادت بی‌معنی می‌گردد». لذا برای همین است که کانت می‌گوید: «برای من دعا معنا ندارد و دعا هرگز نمی‌تواند ارزش بیافریند» بدون تردید این داوری کانت در باب دعا برخاسته از رویکردی است که در چارچوب آن کانت می‌گوید: «از طریق فلسفه نظری نمی‌توان به خدا رسید، تنها از طریق فلسفه عملی است که می‌توان به خدا رسید.»

پر واضح است که بی‌نهایت (خداوند) آنچنانکه خود کانت می‌گوید، تنها «ضرورت فرض ایده خدا مطرح می‌کند، نه اثبات وجود خدا» و ضرورت فرض «ایده خدا فقط برای انسان اخلاقی است» و باز در این رابطه است که برای کانت حتی «سوگند خوردن بی‌معنا می‌باشد» چرا که کانت «بر ایده خدا تکیه می‌کند نه خود خداوند» و «بی‌نهایت و ایده خداوند با خود خداوند از فرش تا عرش متفاوت می‌باشد» بنابراین تا زمانیکه «به جای ایده خداوند، به خود خداوند باور وجودی و اگزیستانسی پیدا نکنیم، هرگز دعا برای ما معنا پیدا نمی‌کند» و بدین ترتیب است که آنچنانکه فوقاً هم اشاره کردیم، اگر «پیامبران نمی‌آمدند بشر هرگز و هرگز نمی‌توانست دعا یا رابطه دیالکتیکی با بی‌نهایت را کشف کند» و باز از اینجا است که باید داوری کنیم که بزرگترین «سوغات انبیاء برای بشریت همین دعا بوده است.»

بدین جهت بر اینجا جای تعجب ندارد که «برای کانت دعا بی‌معنا باشد» چراکه او هرگز حاضر نیست در منظومه معرفتی خودش وجود خداوند یا وجود بی‌نهایت را در هستی جایگزین ایده خداوند بکند. اضافه کنیم که برعکس ادعای کانت، «حتی برای انسان اخلاقی هم ما نیازمند به وجود بی‌نهایت هستیم و هرگز بدون وجود بی‌نهایت اگر بتوانیم به اخلاق نتیجه‌گرا دست پیدا کنیم هرگز نخواهیم توانست به اخلاق فضیلت‌گرا دست پیدا کنیم» و لذا به همین دلیل است که «اخلاق کانت، یک اخلاق انضمامی نیست» و باز به همین دلیل است که «اخلاق کانت، یک اخلاق تاریخی نیست» و باز به همین دلیل است که «اخلاق کانت یک اخلاق انتزاعی است». همچنین به همین دلیل است که برای «کانت فلسفه نمی‌تواند در پیوند نظری با دین قرار بگیرد» و اگر هم فلسفه بخواهد در پیوند با دین قرار

بگیرد، آنچنانکه کانت می‌گوید در این رابطه «فلسفه مانند مشعل‌داری است که پیش از ادیان حرکت می‌کند و راه را به ادیان و پیامبران نشان می‌دهد نه بالعکس» به عبارت دیگر در رویکرد کانت «فلسفه برای الهیات مثل مشعل‌دار برای دین است که جلوتر از دین حرکت می‌کند و راه را به دین نشان می‌دهد» نه اینکه به دنبال «پیامبران حرکت کند» و بنابراین، از آنجائیکه برای کانت «اثبات وجود خداوند در فلسفه نظری (نه فلسفه عملی) غیر ممکن می‌باشد» طبیعی است که در رویکرد او «تعریف انسان اخلاقی انتزاعی تنها در چارچوب جایگزین کردن ایده خداوند به جای وجود خداوند ممکن باشد.»

باری، اگر به پیوند دو موضوع عبادت و دعا (در دیسکورس پیامبران ابراهیمی و به خصوص در دیسکورس قرآن و پیامبر اسلام) باور پیدا کنیم، در چارچوب این باور می‌توانیم داوری کنیم که خود «عبادت و دعا هم در فرهنگ قرآن و پیامبر اسلام دارای دینامیزم می‌باشند» و مطابق همین دینامیزم دعا و عبادت است که ما می‌توانیم عبادت را به سه دسته:

الف - عبادت تطبیقی.

ب - عبادت انطباقی.

ج - عبادت دگماتیستی تقسیم نمائیم.

یادمان باشد که آنچه که باعث می‌گردد تا «عبادت در اسلام و قرآن دارای دینامیزم بشود، خود وجود جوهر دعا در بطن عبادت است» زیرا «دعا در قالب عبادت باعث می‌گردد تا رابطه عابد با بی‌نهایت دو طرفه بشود» و «عابد در زیر قدرت بی‌نهایت، آنچنانکه عرفا و تصوف در عرصه فناء فی الله تعریف می‌نمایند نبود نشود» و عابد با دعا و عبادت بتواند بی‌نهایت را در چارچوب تجربه دینی (نه تجربه صوفیانه و عرفانی فناء فی الله) به جای اینکه خودش را در بی‌نهایت نابود کند، بی‌نهایت را در خودش زنده نماید و آنچنانکه معلم کبیرمان محمد اقبال لاهوری برعکس مولوی می‌گوید: «عابد با عبادت نه تنها توسط تجربه دینی می‌تواند بی‌نهایت را تجربه کند و نه تنها آنچنانکه عرفا و تصوف می‌گویند عابد خودش را در بی‌نهایت نابود و له نمی‌کند، بلکه مهمتر از همه اینکه دعا در عرصه عبادت باعث می‌گردد که رابطه عابد با بی‌نهایت دو طرفه بشود.»

همچنین جویای درگاه خدا

چون خدا آمد شود جوینده لا

گرچه آن وصلت بقا اندر بقاست

لیک زاو لآن بقا اندر فناست

سایه ایی که بود جویای نور

نیست گردد چون کند نورش ظهور

عقل کی ماند چو باشد سرده او

کل شی هالک الا وجهه

هالک آید پیش وجهش هست و نیست

هستی اندر نیستی خود طرفه ایست

اندرین محضر خردها شد زدست

چون قلم اینجا رسیده شد شکست

مثنوی - دفتر سوم - ص ۶۱۲ - سطر ۱۷ به بعد

باری، دیالکتیک تکامل و رشد تنها در عرصه رابطه دو طرفه عابد و خدواند ممکن شدنی می‌باشد، یادمان باشد که «عبادت و دعا در دیسکورس اسلام فقهاتی، مبتنی بر سه پایه تقلید و تکلیف و تعبد می‌باشد» که همین امر باعث می‌گردد که نه تنها «عبادت در چارچوب رویکرد اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام زیارتی و اسلام ولایتی و اسلام مداحی‌گری از دینامیزم دعا محروم بشود، بلکه مهمتر از آن اینکه عبادت در چارچوب رابطه یکطرفه صرف پائین به بالا صورت بگیرد و رابطه دو طرفه یا رابطه دیالکتیکی بین بالا و پائین دیگر بی‌معنی بشود» برعکس عبادت تطبیقی (که آنچنانکه در آیه ۱۸۶ سوره بقره دیدیم «وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أَجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَ لِيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ») اولین مشخصه آن همان جوهر دیالکتیکی و دو طرفه بودن آن می‌باشد، بنابراین از آنجائیکه حتی در «عبادت انطباقی، مشاهده ذهنی یا تفکر جایگزین تجربه دینی می‌شود، همین جایگزینی مشاهده ذهنی به جای تجربه دینی، باعث می‌گردد تا در عبادت انطباقی ایده بی‌نهایت جایگزین وجود بی‌نهایت در جهان و انسان بشود» و آنچنانکه در این

رابطه فوقا مطرح کردیم «ایده بی‌نهایت تنها یک امر ذهنی می‌باشد که نمی‌تواند برای عابد انطباقی ایجاد کننده رابطه دو طرفه بین عابد و بی‌نهایت بشود.»

بدین جهت در تحلیل نهائی می‌توانیم داوری کنیم که «دینامیزم عبادت در گرو دو طرفه شدن رابطه بین عابد و بی‌نهایت می‌باشد» و این «دینامیزم عبادت، تنها در عبادت تطبیقی می‌تواند مادیت پیدا کند نه عبادت انطباقی و نه عبادت دگماتیستی فقهاتی تکلفگرا و تقلیدگرا و تعبدگرا». باز هم تاکید می‌کنیم و از این تکرار و تاکید خود خسته نمی‌شویم که بگوئیم، علت و دلیل اصلی این مهم از آنجاست که عبادت تطبیقی آنچنانکه محمد اقبال لاهوری می‌گوید «عبادت تجربه گراست»، در صورتی که «عبادت انطباقی عبادت ذهن گرا است» و «عبادت دگماتیستی عبادت فقه گرا است». پس تا زمانیکه نتوانیم «عبادت فقه گرا و ذهن گرا به عبادت تجربه گرا مبدل نمائیم، هرگز نخواهیم توانست به عبادت تطبیق گرا و همچنین به دینامیزم عبادت و دیالکتیک بین عابد و بی‌نهایت دست پیدا کنیم.» *

ادامه دارد