

سر مقاله

«گفتمان جنبشی پیشگام» در جامعه امروز ایران در کجا قرار دارد؟

برای پاسخ به سؤال کلیدی فوق و برای تشحید ذهن مخاطب، ضروری می‌بینیم که بدواً در اینجا ایده و منظور خود را در شکل چندین سؤال مطرح کنیم:

۱ - چه تعریفی از «گفتمان جنبشی پیشگام» در جامعه امروز ایران داریم؟

۲ - مشخصه «گفتمان جنبشی پیشگام» در جامعه امروز ایران کدامند؟

۳ - موقعیت «گفتمان جنبشی پیشگام» در رقابت فشرده گفتمان‌های امروز جامعه ایران در چه جایگاهی قرار دارد؟

۲

«کلید طلایی و رمز روشن شدن لکوموتیو جنبش اجتماعی ایران، در اعتلای جنبش دانشجویی ایران نهفته است.»

- ☀️ پرسش و پاسخ هفده ۳
- ☀️ جامعه امروز ایران به کدام سو... ۱
- ☀️ پروسس حیات «پیشگام» یا ۷
- ☀️ درس هایی از تاریخ ۴۲
- ☀️ شریعتی در آئینه اقبال ۲۰
- ☀️ مبانی تئوریک و معرفتی استراتژی ۲۲
- ☀️ عاشورا در رویکرد تطبیقی اقبال ۶
- ☀️ «ما» چه می‌گوییم ۲
- ☀️ «سیمای محمد» در نگاه اقبال ۲
- ☀️ جنبش روشنگری ۲
- ☀️ فلسفه مرگ در رویکرد امام علی ۱
- ☀️ جنبش شورائی ۳
- ☀️ بعثت شناسی ۵۲
- ☀️ چرا «جنبش کارگری»... دی ماه ۹۷ غایب بودند؟ ۱۰
- ☀️ تفسیر سوره صف ۹
- ☀️ جنبش دانشجویی ایران ۳
- ☀️ دموکراسی و آزادی ۴۲

۴ - چگونه می‌توانیم «گفتمان جنبشی پیشگام» را در جامعه امروز ایران به عنوان «گفتمان مسلط» در آوریم؟

۵ - چگونه می‌توانیم در جامعه امروز ایران «گفتمان جنبشی پیشگام» را توده‌ای کنیم؟

۶ - اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در دو جبهه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه، در «گفتمان امروز جنبشی پیشگام» یا در عرصه «استراتژی جامعه مدنی جنبشی خودجوش و خودسازمانده و خودمدیریتی و خودرهبر و دینامیک تکوین یافته از پائین جنبش پیشگامان مستضعفین ایران» در کجا قرار می‌گیرند؟ در جایگاه محوری این استراتژی یا مانند ۱۵۰ ساله گذشته در جایگاه زائده و آپاندیس احزاب سیاسی؟

۷ - آیا در «گفتمان جنبشی پیشگام» طبقه کارگر امروز جامعه ایران مانند گفتمان سوسیالیسم کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا به صورت بالفعل مطلق می‌شوند یا اینکه تنها جایگاه محوری بالقوه (نه بالفعل) در عرصه جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در دو جبهه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه دارند؟

۸ - آیا در «گفتمان جنبشی پیشگام» همه مبارزات جامعه امروز ایران مانند گفتمان سوسیالیسم کلاسیک نیمه دوم مغرب زمین تنها در چارچوب «صرف مبارزه طبقاتی» خلاصه و تحلیل می‌شوند یا اینکه «مبارزه طبقاتی» در جامعه امروز ایران تنها یک مؤلفه از مبارزات اجتماعی جامعه بزرگ امروز ایران می‌باشد؟ (به عبارت دیگر «جامعه مدنی» و «جامعه سیاسی» و «جامعه سنتی» که سه مؤلفه «پلورالیزم اجتماعی» امروز جامعه ایران می‌باشند، هر کدام در چارچوب مبارزه خاص اجتماعی و طبقاتی و تاریخی خود مبارزه می‌کنند).

۹ - ایده‌های تئوریک و برنامه‌ای و استراتژیک امروز «گفتمان جنبشی پیشگام» بر کدامین مفاهیم استوار می‌باشند؟ «دموکراسی» یا «سوسیالیسم» یا «دموکراسی سوسیالیستی اقبال و شریعتی» یا «سوسیال - دموکراسی برنشتاینی»؟

۱۰ - چرا جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در شرایط تندپیچ و خودویژه امروز جامعه ایران (برعکس دیگر گفتمان‌های موجود در عرصه رقابت فشرده گفتمان‌ها) به جای «آلترناتیوسازی» بر «گفتمان‌سازی» تکیه می‌کنند؟

۱۱ - علل و دلایل شکست گفتمان به اصطلاح «اصلاح‌طلبی درون و برون نظام مطلقه فقهاتی» که برای دو دهه به عنوان «گفتمان مسلط» بر جامعه ایران در آمده بود (از خرداد ۷۶ تا دی‌ماه ۹۶ و از بعد از خیزش جامعه سنتی قاعده اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در دی‌ماه ۹۶ با شعار «اصلاح‌طلب، اصول‌گرا / دیگه تمامه ماجرا» دوران

افول خود را آغاز کرده است) چه می‌باشد؟

۱۲ - چرا خطر بازتولید هیولای «گفتمان پوپولیسم ستیزه‌گر» (که برای مدت ۸ سال در دولت نهم و دهم محمود احمدی‌نژاد به صورت گفتمان مسلط در آمده بود و گفتمان به اصطلاح اصلاح‌طلبی از درون نظام مطلقه فقهاتی را به چالش کشیده بود) جامعه امروز ایران را تهدید می‌کند؟

۱۳ - چگونه «گفتمان جنبشی پیشگام» در جامعه امروز ایران می‌تواند در چارچوب «استراتژی جامعه مدنی جنبشی خودجوش و خودسازمانده و خودمدیریتی و خودرهبر و دینامیک تکوین یافته از پائین» سر پل پیوند سه جامعه «مدنی و سیاسی و سنتی» جامعه بزرگ ایران بشوند؟

۱۴ - پراکندگی عملی و نظری و عدم انسجام در حرکت نیروهای جنبش پیشگام در داخل و خارج از کشور در شرایط فعلی معلول کدامین عامل می‌باشد؟

۱۵ - آیا سرکوب‌هایان رژیم مطلقه فقهاتی (در ۴۰ سال گذشته عمر این رژیم) عامل عدم مسلط شدن و توده‌ای شدن «گفتمان جنبشی پیشگام» در رقابت با «گفتمان آلترناتیوسازی» بوده است یا بحران نظری و عملی این جنبش؟

۱۶ - چگونه می‌توانیم در شرایط تندپیچ و خودویژه امروز جامعه ایران به وحدت درونی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در عرصه نظری و عملی (و در داخل و خارج از کشور) دست پیدا کنیم؟

۱۷ - آیا بدون وحدت درونی نیروهای جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در عرصه نظری اعم از تئوری و برنامه و در عرصه عمل در دو مؤلفه «افقی جنبشی» و «عمودی سازمانی») می‌توانیم «گفتمان جنبشی پیشگام» را (در چارچوب استراتژی جامعه مدنی جنبشی خودجوش، خودسازمانده، خودمدیریتی، خودرهبر دینامیک تکوین یافته از پائین در سه جامعه مدنی و سیاسی و سنتی ایران) در رقابت فشرده گفتمان‌های امروز جامعه ایران (به خصوص در رقابت با گفتمان‌های رنگین کمان آلترناتیوساز چپ و راست و ملی‌گرا و به اصطلاح اصلاح‌طلب داخل و خارج از کشور) به گفتمان مسلط امروز جامعه ایران در آوریم؟

۱۸ - جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در جامعه امروز ایران) برای «بالا بردن وزن گفتمان جنبشی خود» (در عرصه رقابت فشرده گفتمان‌های امروز جامعه ایران به خصوص در رقابت با گفتمان‌های رنگارنگ آلترناتیوساز داخل و خارج از کشور) چه درسی می‌تواند از گذشته ۱۵۰ ساله حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران بیاموزند؟

نشر مستضعفین | اول آذر ماه ۱۳۹۷



۱۹ - آیا با برداشت‌های قالبی (و وارداتی و کپی - پیست شده) از مفاهیم کلاسیک گفتمان‌های گذشته دیگر جوامع، امروز جنبش پیشگامان مستضعفین ایران می‌تواند به ارتقاء گفتمان خود در عرصه توده‌ای کردن آن در جامعه ایران دست پیدا کند؟

۲۰ - مشکلات امروز جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در عرصه چهار مؤلفه سر پل توده‌ای کردن گفتمان جنبشی خود (که فضای رسانه، فضای دینی جامعه، فضای ادبیات و فضای هنر می‌باشند) کدامند؟

۲۱ - اگر جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در جامعه امروز ایران در عرصه «تیین مفاهیم گفتمان جنبشی» خود موظف است که در چارچوب گفتمان «دموکراسی سوسیالیستی اقبال و شریعتی» اقدام به «مفهوم‌سازی کنکرت و مشخص در چارچوب اصل تحلیل مشخص از شرایط مشخص بکنند»، چگونه می‌تواند در این عرصه به «وحدت تئوری و نظری و پلاتفرمی و برنامه‌ای» در عرصه حرکت افقی جنبشی خودجوش و خودسازمانده و خودمدیریتی و خودرهبر و حرکت عمودی سازمانی دست پیدا کند؟

۲۲ - شرایط امروز جامعه ایران در عرصه گفتمان‌سازی جنبشی (نه گفتمان‌سازی حزبی و نه گفتمان آلترناتیوسازی) چه تفاوتی با شرایط شریعتی در دهه ۴۰ و ۵۰ دارد؟ آیا بدون توجه به این تفاوت خودویژه زمانی شریعتی با زمان ما، می‌توانیم در این شرایط برخورد تطبیقی (نه انطباقی و نه کتابی دگماتیست) با حرکت شریعتی در عرصه گفتمان‌سازی جنبشی بکنیم؟

۲۳ - شرایط بین‌المللی و منطقه‌ای امروز در عرصه گفتمان‌سازی جنبشی در جامعه ایران چه تفاوتی با شرایط بین‌المللی و منطقه‌ای زمان محمد اقبال (در نیمه اول قرن بیستم) دارد، آیا بدون توجه به این تفاوت دورانی، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران می‌تواند در این شرایط برخورد تطبیقی (نه انطباقی یا دگماتیست کتابی) با حرکت اقبال در عرصه گفتمان‌سازی جنبشی خود در جامعه امروز ایران بکنند؟

۲۴ - آیا تا زمانی که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران نتوانند به وحدت درونی خود در عرصه نظر اعم از تئوریک و پلاتفرمی و برنامه‌ای و... دست پیدا کنند، می‌توانند به وحدت درونی خود در عرصه عمل اعم از سازماندهی و تشکیلاتی در چارچوب حرکت افقی جنبشی و حرکت عمودی سازمانی و توده‌ای کردن گفتمان جنبشی خود در جامعه امروز ایران دست پیدا کنند؟

۲۵ - اگر «اهرم رسانه» در اشکال مختلف «تصویری و صوتی و متنی» شرط اول پیوند جنبش پیشگامان مستضعفین ایران با

پراتیک اجتماعی امروز جامعه ایران جهت کشف گفتمان جنبشی خود می‌باشد، چگونه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در این شرایط می‌تواند (در چارچوب حفظ استقلال خود و عدم وابستگی به سیاست‌های بین‌المللی سرمایه‌داری جهانی و رژیم‌های ارتجاعی منطقه از عربستان سعودی تا رژیم آپارتاید و اشغال‌گر و تروریست و کودک‌کش صهیونیستی اسرائیل) به این اهرم دست پیدا کنند؟ آیا بدون «اهرم رسانه» در اشکال مختلف تصویری و صوتی و متنی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در این شرایط (که عصر ارتباطات می‌باشد) می‌تواند با جنبش‌های افقی جامعه امروز ایران (در راستای کشف و اعتلا و توده‌ای کردن گفتمان خود) پیوند دیالکتیکی ایجاد کنند؟

۲۶ - تا چه اندازه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در شرایط امروز جامعه ایران می‌تواند با تکیه بر «فضای مجازی» (در عرصه هدایت‌گری افقی جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران) جهت کشف و اعتلا و توده‌ای کردن «گفتمان جنبشی» خود موفق بشوند؟

۲۷ - چگونه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در شرایط امروز جامعه ایران) می‌تواند به «رسانه همگانی و فراگیری که سخنگو و بازتاب‌کننده مطالبات جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران می‌باشد» دست پیدا کند؟

۲۸ - رسانه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران برای اینکه بتواند: اولاً سخنگو و بازتاب‌کننده مطالبات جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران باشد.

ثانیاً بسترساز کشف پراتیک اجتماعی و عامل اعتلا و توده‌ای کردن گفتمان جنبش در جامعه ایران باشد.

ثالثاً همگانی و فراگیر باشد، باید دارای چه خودویژگی‌هایی باشد؟

۲۹ - خلاء «رسانه فراگیر و همگانی» جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در عرصه حرکت افقی و کشف پراتیک اجتماعی و توده‌ای کردن گفتمان جنبشی خود) در جامعه امروز ایران چگونه قابل تکمیل و جبران می‌باشد؟

۳۰ - آیا با زبان پلمیک و آکادمیک نشر مستضعفین (به عنوان ارگان عقیدتی - سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) این جنبش می‌تواند به اهداف کشف و اعتلا و توده‌ای کردن «گفتمان جنبشی» خود دست پیدا کند؟

۳۱ - در خلاء «جنبش مستقل سندیکائی» امروز جامعه ایران و در خلاء حزب با احزاب سیاسی که نماینده مستقل گروه‌های اجتماعی



قاعده جامعه امروز ایران) باشند، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران چگونه می‌توانند «گفتمان جنبشی» خود را کشف و اعتلا و توده‌ای بکنند؟

۳۲ - در چارچوب «گفتمان جنبشی پیشگام» ضرورت شکل و سازماندهی جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران از کدامین مسیر مادیت پیدا می‌کند؟ از طریق جنبش‌های دینامیک خودجوش و خودسازمانده و خودمدیریتی و خودرهبر یا از طریق احزاب سیاسی وابسته به این جنبش‌ها؟

۳۳ - اگر تمامی جریان‌های سیاسی آلترناتیوساز در راستای استراتژی کسب قدرت سیاسی خود در چارچوب همان روشی که به قدرت می‌رسند، شکل حکومت و دولت و حکفرائی آن‌ها بر جامعه مادیت پیدا می‌کند، «گفتمان دموکراسی سوسیالیستی» که بر اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت (قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی) تکیه دارد، با کدامین بدیل در جامعه امروز ایران دست یافتنی می‌باشد، «بدیل رژیم چنج یا رژیم رام» که گروه‌های خارج‌نشین از سلطنت‌طلبان تا مجاهدین خلق و تا تجزیه‌طلبان منطقه‌ای بر آن تکیه می‌کنند و یا «بدیل انقلابی‌گری» که گروه‌های مارکسیستی خارج‌نشین در چارچوب کسب قدرت سیاسی از طریق شورش‌های داخلی به دنبال آن می‌باشند و یا «بدیل دموکراتیک» که به جامعه مدنی جنبشی خودجوش و خودسازمانده و خودمدیریتی و خودرهبر تکوین یافته از پائین اعتقاد دارد و یا «بدیل به اصطلاح اصلاح‌طلبانه‌ای» که در نگاه طرفدارانش از طریق صندوق‌های رأی رژیم مطلقه فقهاتی و در چارچوب قانون اساسی ولایت‌مدار رژیم مطلقه فقهاتی و توسط جناح‌های درونی قدرت در عرصه تقسیم باز تقسیم درونی قدرت بین آنها دست یافتنی می‌باشد؟

۳۴ - اگر تمامی گفتمان‌ها (چه «آلترناتیوساز» و چه «گفتمان‌ساز» در عرصه رقابت فشرده گفتمان‌های امروز جامعه بزرگ و رنگین کمان قومی و سیاسی و عقیدتی و فرهنگی ایران) در چارچوب «گفتمان جنبشی» خود موظفند جهت حفظ هویت ایرانی این جامعه رنگین کمان بر نوعی از هویت تکیه کنند، «گفتمان جنبشی پیشگام» جهت دستیابی به هویت دینامیک جامعه ایرانی بر کدامین هویت تکیه می‌کند؟ هویت ملی - قومی یا هویت دینی، مذهبی، فرقه‌ای، عقیدتی و یا هویت انسانی؟ (به صورت فراجنسیتی و فرانژادی و فرازبانی و فرامذهبی و فراعقیده سیاسی).

۳۵ - در رویکرد «جنبشی پیشگام» در چارچوب جامعه مدنی جنبشی خودجوش و خودسازمانده و خودمدیریتی و خودرهبر و تکوین یافته از پائین، «گفتمان دموکراسی سوسیالیستی» با روش

بدیل دموکراتیک، آیا بدون هویت ایرانی در چارچوب هویت انسانی فراجنسیتی و فرانژادی و فرابانی و فرامذهبی و فراعقیده سیاسی می‌تواند به دموکراسی سه مؤلفه‌ای سیاسی و اجتماعی و معرفتی دست پیدا کند؟

۳۶ - اگر عامل تکوین گفتمان سوسیالیسم دولتی یا سوسیالیسم استبدادی قرن بیستم دو اصل «تقدم حزب بر جنبش» و «کسب قدرت سیاسی توسط حزب به نمایندگی از جنبش‌های اجتماعی و مدنی و سیاسی» در دو جبهه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه بوده است، «نقشه راه گفتمان دموکراسی سوسیالیستی» جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (برای آنکه گرفتار ورطه هولناک سوسیالیست دولتی یا سوسیالیست استبدادی قرن بیستم که باعث فروپاشی اردوگاه بزرگ سوسیالیسم دولتی در دهه آخر قرن بیستم شد، نشود) کدام است؟

۳۷ - اگر بدون جامعه مدنی جنبشی، جنبش‌های خودجوش و خودمدیریتی و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین امکان نهادینه شدن دموکراسی سه مؤلفه‌ای «اجتماعی کردن قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی» وجود ندارند، طبقه کارگر ایران و دیگر گروه‌های اجتماعی در کجا باید خودشان را متشکل سازند، در احزاب سیاسی و یا در جنبش‌های سندیکائی مستقل خودجوش و خودسازمانده و خودمدیریتی و خودرهبر و دینامیک؟

۳۸ - حزب یا احزاب سیاسی که توانائی نمایندگی سیاسی گروه‌های اجتماعی پائین جامعه در حاکمیت داشته باشند، آیا در فرایند پساتکوین جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و خودمدیریتی به صورت دینامیک تکوین پیدا می‌کنند و یا در فرایند پیشاتکوین جنبش‌های دینامیک تکوین یافته از پائین؟ (به عبارت دیگر آیا جنبش‌های دینامیک حزب یا احزاب سیاسی نماینده خود را می‌سازند و یا برعکس احزاب سیاسی بالائی جنبش‌های پائینی جامعه را ایجاد می‌کنند؟)

۳۹ - آیا بدون تکوین جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودمدیریتی و خودرهبر گروه‌های مختلف اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران امکان «تغییر قوا در عرصه میدانی به سود جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین»، در برابر قدرت سرکوب سازماندهی شده رژیم مطلقه فقهاتی وجود دارد؟

۴۰ - در هیرارشی سازماندهی سه فرایندی «طبقه، جنبش، حزب» جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در چارچوب دو نوع «وظایف درونی و برونی» یا «وظایف عمودی و افقی» خود چگونه می‌توانند نقش هدایت‌گری خود را در عرصه «نقشه راه» مسیر حرکت این سه



فرایند به انجام برسانند؟ از مسیر آگاهی‌بخشی طبقاتی، اجتماعی، سیاسی و یا توسط سازماندهی مستقیم آمرانه از بالا و یا به وسیله رهبری عملی و نظری آنها؟

باری، بدون تردید از آنجائیکه جامعه امروز ایران گرفتار ابر بحران‌های اقتصادی و اجتماعی و زیست‌محیطی و سیاسی و فرهنگی و... می‌باشد، همین امر باعث گردیده است تا جامعه امروز ایران «آبستن گذار و تغییر و تحول در عرصه‌های مختلف سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی بشود». پر واضح است که همین موقعیت خودویژه جامعه امروز ایران باعث گردیده است تا شرایط برای طرح رویکردهای مختلف توسط نیروهای مدعی در داخل و خارج از کشور جهت چگونگی گذار جامعه ایران از این تندپیچ تاریخ خود فراهم بشود؛ که در یک نگاه کلی این رویکردهای مطرح شده برای نقشه راه و گذار جامعه ایران از این فرایند می‌توان به دو دسته بزرگ تقسیم کرد.

دسته اول - دلالت بر آن رویکردهائی می‌کنند که از آنجائیکه آن‌ها مشکل امروز جامعه ایران و مشکل دوران گذار جامعه ایران در خلاء آلترناتیوی تحلیل می‌نمایند، همین امر باعث گردیده است تا نظریه‌پردازان این رویکرد تنها نقشه راه گذار امروز جامعه ایران در «آلترناتیوسازی» بدانند. نکته مهمی که در خصوص تمامی جریان‌های معتقد به «آلترناتیوسازی» (به عنوان تنها نقشه راه گذار جامعه ایران از این مرحله) قابل توجه می‌باشد اینک:

اولاً تمامی این جریان‌ها آلترناتیوساز امروز جامعه ایران در داخل و خارج از کشور بدون اینکه به این اصل توجه کنند که آلترناتیوسازی یک امر موضعی و مکانیکی و تزریقی و دستوری و بالبداهه نیست که مانند کودتاچیان با چند تا تماس و یارگیری و کشتار و خونریزی و جلب حمایت قدرت‌های امپریالیستی (مانند آنچه در ۲۸ مرداد ۳۲ شاهد آن بودیم) بتوان به آن دست پیدا کرد.

ثانیاً مهم‌تر از تعیین آلترناتیو، شیوه و مکانیزم کسب قدرت است چراکه روش حکومت‌داری هر جریانی مولود و سنتز شیوه کسب قدرت سیاسی آن جریان می‌باشد.

ثالثاً تمامی این مدعیان آلترناتیوسازی برای دوران تغییر در جامعه امروز ایران هر چند که به علت سلطه گفتمان دمکراتیک در قرن بیست و یکم (برعکس سلطه گفتمان انقلابی‌گری در قرن بیستم) همه این جریان‌ها در تحلیل نهائی سخن از تکوین نظام دمکراتیک توسط جریان خود در مرحله پسا تغییر مطرح می‌کنند، اما هیچکدام از این جریان‌ها حتی حداقل تجربه دمکراتیک در عرصه جریان درونی خود هم نداشته‌اند و ندارند؛ و همچنین در عرصه وحدت‌بخشی درون اپوزیسیون با اینکه مدت ۴۰ سال از عمر اپوزیسیون ایران در داخل

و خارج از ایران می‌گذرد، به خاطر اینکه هنوز حتی تجربه گفتگوی دمکراتیک با یکدیگر هم ندارند، اپوزیسیون ایران در داخل و خارج از کشور (از اردوی راست تا اردوی چپ آن) از حداقل روند همگرایی هم برخوردار نمی‌باشند. بطوریکه شاهد هستیم که تاکنون حاصل هر نشست آنها در این رابطه واگرائی و انشعاب بیشتر بوده است و البته دلیل این امر همان می‌باشد که در چارچوب استراتژی «کسب قدرت سیاسی» از آنجائیکه هر جریانی برای خود سهم شیر می‌خواهد، بدون تردید راهی جز واگرائی بیشتر برای آنها باقی نمی‌ماند.

رابعاً هر کدام از این جریان‌های آلترناتیوساز خودشان را نماینده تام‌الاختیار توده‌ها و سخنگوی جامعه ایران می‌دانند، بدون اینکه از حداقل پایگاه اجتماعی در جامعه ایران برخوردار باشند (و البته در عرصه اقدام عمل اجتماعی وقتی که مخاطبی از گروه‌های اجتماعی در برابر خود نمی‌بینند و بین نظریات ذهنی خود و عمل اجتماعی جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران جدائی و بیگانگی می‌بینند، شروع می‌کنند به برخوردهای دن کیشوتی کردن، مثل هسته‌های سرخ یا هسته‌های مسلحانه یا کودتا و غیره که در تحلیل نهائی حاصلی جز بالا بردن هزینه مبارزه برای جامعه ایران نخواهد داشت).

خامساً در آلترناتیوسازی اگرچه همه این جریان‌ها در داخل و خارج از کشور در غیبت جنبش‌های پیشرو جامعه بزرگ ایران بر پایه جریان خود به آلترناتیوسازی می‌پردازند، همین امر باعث می‌گردد تا روش آنها در عرصه آلترناتیوسازی با هم متفاوت باشند. بطوریکه عده‌ای از آنها برای آلترناتیوسازی خود بر رویکرد «رژیم چنج جناح‌ها» امپریالیسم آمریکا و نتانیاهو و بن سلمان سعودی» تکیه می‌کنند و تلاش می‌کنند تا توسط جلب حمایت آنها در چارچوب سیاست تغییر آنها «خود را بهترین گزینه برای جایگزینی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم» (در راستای سیاست مثلث شوم ترامپ - نتانیاهو - بن سلمان) تعریف کنند تا توسط آن بتوانند با جلب بلندگوهای امپریالیسم خبری و سرمایه‌های نفتی عربستان و حمایت‌های نظامی سیاسی نتانیاهو، آلترناتیوی خود را در برابر جریان‌های رقیب تثبیت کنند؛ و این آلترناتیوی خود را به جامعه ایران هم تزریق نمایند.

لذا به همین دلیل است که شاهدیم که یک روز بوق‌های امپریالیست خبری جهان سرمایه‌داری مجاهدین خلق را به عنوان آلترناتیو رژیم مطلقه فقهاتی مطرح می‌کنند و جو جلیانی در متینگ مجاهدین خلق در پاریس (در خصوص خیزش‌های دی‌ماه ۹۶ و مرداد ۹۷ می‌گوید «این هسته‌های شورشی ما هستند که در داخل ایران در حال شورش می‌باشند» و چند روز بعد وقتی دیدند که از مجاهدین آبی در داخل ایران برای آنها گرم نمی‌شود، به طرف بازمانده‌های رژیم



توتالیتر و کودتائی پهلوی می‌روند و بدون کمترین انتقادی از رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی که بسترساز ظهور هیولای ۴۰ ساله رژیم مطلقه فقهتی در جامعه ایران شدند، به یکباره از چهره آنها قدیس می‌سازند و از بازمانده‌های آنها آنچنان دموکرات‌هایی می‌سازند که امثال جان لاک و منتسکیو و روسو باید بیایند و در مکتب آنها علم دموکراسی بیاموزند. البته نکته‌ای که ذکر آن در این جا خالی از عریضه نمی‌باشد، اینکه کلاً تکیه بر «رویکرد آلترناتیوسازی» در شرایط امروز جامعه ایران از آنجائیکه در عرصه میدانی در داخل کشور (به علت سازماندهی دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهتی و در خلاء تشکیلات و سازماندهی نیروهای مستقل) توازن قوا به سود رژیم مطلقه فقهتی می‌باشد و همچنین از آنجائیکه تمامی جریان‌های خارج‌نشین بدون استثناء فاقد تشکیلات و سازماندهی در داخل کشور می‌باشند، راهی جز این برای آنها باقی نمی‌ماند، الا اینکه جهت کسب قدرت سیاسی مورد ادعای خود در چارچوب سیاست‌های «رژیم رام یا رژیم چنج» امپریالیسم خبری و امپریالیسم نظامی مالی و نفتی جهان سرمایه‌داری حرکت نکنند.

بدین ترتیب است که حتی جریان‌های مستقل چپ خارج‌نشین هم که امروز توسط رویکرد کسب قدرت سیاسی و شعار سرنگونی رژیم مطلقه فقهتی می‌کوشند به روند آلترناتیوسازی خود ادامه بدهند، مجبورند تا جهت تبلیغ رویکرد خود بر بوق‌های امپریالیسم خبری تکیه نمایند و این آش آنقدر شور شده است که امروز شاهدیم حتی جریان‌های تجزیه‌طلب مناطق کردستان تا خوزستان و تا بلوچستان جهت مذاکره با جناح‌ها امپریالیسم آمریکا از یکدیگر سبقت می‌گیرند (مذاکره جناح حزب دموکرات کردستان تحت رهبری مصطفی هجری با کاخ سفید و ترامپ‌سیسم تنها در این رابطه قابل تفسیر می‌باشد. همچنین جنگ داخلی دو گروه کرد پ ک ک ترکیه و حزب کردستان شاخه مصطفی هجری هم در این رابطه قابل تفسیر و تحلیل می‌باشد).

نکته جالب توجه در این رابطه اینکه خود «رویکرد آلترناتیوسازی» در شرایط فعلی دارای دو شاخه خارج از کشور و داخل کشور می‌باشند، به این ترتیب که شاخه داخل کشور عبارتند از گروه و جریان‌ها و افرادی از اصلاح‌طلبان سابق که از مرحله پساعبور جامعه ایران از رویکرد به اصطلاح اصلاح‌طلبان (در خیزش دی‌ماه ۹۶) جهت بازتولید خود در این شرایط شعار «عبور از اصلاح‌طلبان» را مطرح می‌کنند و با طرح «پروژه رفراندوم» و یا طرح «حذف اصول مغایر با دموکراسی و حقوق بشر و سکولاریسم قانون اساسی رژیم مطلقه فقهتی» تلاش می‌کنند تا در داخل اقدام به آلترناتیوسازی و یارگیری و بازتولید جریان گذشته اصلاح‌طلبی، البته در شکل جدید آن نکنند. البته این گروه و افراد جدای از رهبری گذشته جناح به اصطلاح اصلاح‌طلبان

درون رژیم مطلقه فقهتی می‌باشند که آن رهبری از بعد از عبور جامعه ایران از این اصلاح‌طلبان رنگارنگ (از دی‌ماه ۹۶ با شعار «اصلاح‌طلب، اصول‌گرا / دیگه تمامه ماجرا») در فرایند پساخیزش دی‌ماه ۹۶ تلاش می‌کنند تا توسط وادار کردن هسته سخت رژیم مطلقه فقهتی (حزب پادگانی خامنه‌ای و جناح هزار تکه راست که در رأس آنها راست پادگانی تحت هژمونی سپاه می‌باشند) به عقب‌نشینی شرایط جهت شکست حصر رهبران جنبش سبز و آلترناتیو رهبری پس از خامنه‌ای برای خود فراهم نمایند. تغییر ۱۸۰ درجه‌ای شیخ حسن روحانی از بعد از خیزش دی‌ماه ۹۶ به طرف خامنه‌ای و نامه نگاری‌ها شیخ مهدی کروبی تا سید محمد خاتمی و ترساندن مردم از سوری‌های شدن ایران یا سوریزاسیون ایران توسط آنها تنها در این رابطه قابل تفسیر و تحلیل می‌باشند.

بدین ترتیب است که در خصوص «رویکرد آلترناتیوسازی» در شاخه‌های مختلف داخلی و خارجی آن می‌توانیم به این داوری نهائی بپردازیم که:

الف - فونکسیون نظری و عملی همه اینها منفک و بیگانه از جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه می‌باشند.

ب - هر چند هیچکدام از این جریان‌ها چه در داخل و چه در خارج از کشور در باب «چگونگی شکل‌گیری نظام دموکراتیک» در جامعه امروز ایران (که در حرف مدعای آن می‌باشند) تئوری مشخصی ارائه نداده‌اند، ولی بدون تردید می‌توان در این رابطه داوری کرد که اگر بپذیریم که تمامی جریان‌هایی که تئوری روشنی در باب چگونگی شکل‌گیری نظام دموکراتیک مورد ادعای خود در جامعه ایران نداشته باشند و توسط طرح کلیاتی مثل «مجلس موسسان» یا «رفرندام» یا «شورش‌های مردمی» و غیره بخواهند همان شعار خمینی در سال ۵۷ (که می‌گفت «شاه برود اگر عبیدالله زیاد و یزید هم بیاید بهتر از شاه خواهد بود») بازتولید کنند «باز درب بر آن پاشنه سابق خواهد چرخید.»

یادمان باشد که خود خمینی هم قبل از کسب قدرت سیاسی در مصاحبه‌های خود در فرانسه «نقاب دموکرات بر چهره خود زده بود و حتی برای یکبار هم ادعا نکرد که می‌خواهد ولایت فقیه به عنوان شکل حکومت و دولت جایگزین رژیم شاه بکند» و هر زمانی که خبرنگاران خارجی در فرانسه از خمینی در باب شکل آینده حکومت در ایران می‌پرسیدند او می‌گفت «ما شکل حکومتی مانند فرانسه و آمریکا خواهیم داشت» ولی از بعد کسب قدرت سیاسی بود که دیدیم که خمینی تمام گذشته خود در پاریس را فراموش کرد و در چارچوب



اصل ۱۱۰ قانون اساسی مقامی وری قانون و وری پاسخگوئی برای خود به عنوان ولایت مطلقه فقیه (که بیش از ۶۰ درصد قدرت سه مؤلفه‌ای در کشور ایران در دست دارد) تعریف کرد؛ و آنچنان پیش رفت که رسماً اعلام کرد که «ولی فقیه قدرت خداوند دارد». اگر بپذیریم که خمینی از ۱۵ خرداد وارد «فرایند آلترناتیوسازی با رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی شد» و اگر بپذیریم که خمینی از بعد از ۱۵ خرداد و بعد از تبعید به ترکیه و عراق دیگر از «فرایند قبلی مشارکت در قدرت» و «رویکرد مشروطه‌گرایانه‌ای» که در کتاب کشف الاسرار خود داشت عبور کرده بود و اگر بپذیریم که نظریه ولایت فقیه خمینی (که در تابستان سال ۴۶ توسط یک سلسله سخنرانی در نجف مطرح کرد) در فرایند آلترناتیوسازی او و در فرایند پاسسرکوب قیام ۱۵ خرداد ۴۲ صورت گرفته است و اگر بپذیریم که شعار «شاه باید برود و همه با هم» خمینی مولود همان استراتژی آلترناتیوسازی خودش بوده است، بدون تردید در عرصه آسیب‌شناسی انقلاب ۵۷ و تبیین علل و دلایل شکست جنبش ضد استبدادی مردم ایران در سال ۵۷ می‌توانیم به این داوری برسیم که «رویکرد آلترناتیوسازی خمینی از بالا و خلاء تئوری استبداد و تئوری دموکراتیک در اندیشه‌های او و تکیه او بر کسب قدرت سیاسی از هر طریق و روشی و بی‌تفاوتی خمینی نسبت به جنبش‌های خودجوش و دینامیک و خودمدیریتی و مستقل و خودرهبر و ادعای خمینی به نمایندگی داشتش از آسمان تا زمین برای کل جامعه ایران، باعث شکست جنبش ضد استبدادی مردم ایران در سال ۵۷ گردید» بزرگ‌ترین درسی که از شکست جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران بر علیه رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی امروز می‌تواند راهنمای جامعه ایران بشود، اینکه علل و دلایلی که باعث شد تا جامعه ایران (جامعه‌ای که ۱۱۰ سال پیش نخستین انقلاب دموکراتیک قاره آسیا کرده است و جامعه‌ای که ۷۵ سال پیش جنبش رهایی‌بخش ضد استعماری او پیشکشوت جنبش‌های رهایی‌بخش خلق‌های پیرامونی در فرایند پسا جنگ دوم بین‌المللی بوده است) در مدت ۴۰ سال گذشته گرفتار هیولای استبداد مطلقه فقهاتی بشود، «همین رویکرد آلترناتیوسازی بدون تئوری و استراتژی مشخص خمینی بوده است.»

دسته دوم - دلالت بر رویکرد جریان‌هایی می‌کند که در این شرایط به جای رویکرد «آلترناتیوسازی» بر رویکرد «گفتمان‌سازی» تکیه دارند. مبانی اندیشه‌های رویکرد «گفتمان‌سازی» (که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران از سلسله جنبان این رویکرد می‌باشد و بیش از ۴۰ سال است که در جامعه ایران بر این طبل می‌کوبد) عبارتند از اینکه جامعه امروز ایران در آستانه یک «پلورالیزم بزرگ اجتماعی» قرار دارد که سنتز و محصول این پلورالیزم بزرگ اجتماعی جامعه ایران، «سه

اشکوبه‌ای شدن جامعه ایران می‌باشد» که این سه آشکوبه عبارتند از:

۱ - جامعه مدنی.

۲ - جامعه سیاسی.

۳ - جامعه سنتی.

بدون تردید اگر کارزار اصلی اجتماعی امروز ایران را کارزار سنت و مدرنیته بدانیم، در جامعه امروز ایران بین سه مؤلفه اجتماعی فوق یعنی «جامعه مدنی و جامعه سیاسی و جامعه سنتی» ارتباط مختلفی در عرصه جدائی و پیوند وجود داشته است. برای فهم این موضوع کافی است که عنایت داشته باشیم که به صورت مشخص از بعد از شهریور ۲۰ و پایان یافتن دوران استبداد رضاخانی بر جامعه ایران و فراهم شدن فضای تنفس سیاسی در جامعه ایران با شکل‌گیری جامعه سیاسی در ایران، برای اولین بار کشاکش بین جامعه سیاسی ایران (با سه رویکرد ملی‌گرائی و مذهبی و مارکسیستی) و جامعه سنتی با رویکرد اسلام سنتی فقهاتی شکل گرفت؛ که این کشاکش در عرصه جنبش ملی کردن صنعت نفت ایران تحت رهبری دکتر محمد مصدق (و ادامه آن در دولت دکتر محمد مصدق) باعث گردید تا «جامعه مدنی» در کنار «جامعه سیاسی» و «جامعه سنتی» فوق نیز بازتولید بشود؛ و به همین دلیل بود که در دوران دولت دکتر محمد مصدق سه جامعه «مدنی و سیاسی و سنتی» در کشاکش با هم قرار داشتند. رهبری جامعه مدنی در دست مصدق بود و رهبری جامعه سیاسی (به علت پتانسیل تشکیلاتی حزب توده) در دست حزب توده بود و رهبری جامعه سنتی در دست روحانیت حوزه‌های فقهاتی تحت هژمونی بروجردی و کاشانی و بهبهانی قرار داشت.

همین کشاکش سه جامعه مدنی و سیاسی و سنتی در دولت دکتر محمد مصدق، از آنجائیکه هم جامعه سیاسی (توسط حزب توده) دارای شکل و سازماندهی بودند و هم جامعه سنتی (توسط دستگاه سنتی روحانیت) دارای سازماندهی سنتی بودند و تنها جامعه مدنی بود که (به علت نارس بودن و به علت ضعف تشکیلات حزبی و دولتی مصدق در سازماندهی آنها) فاقد سازماندهی بودند، در نتیجه همین امر باعث گردید تا به علت مخالفت جامعه سیاسی ایران تحت رهبری حزب توده و جامعه سنتی ایران تحت رهبری کاشانی و بروجردی و بهبهانی و عدم توانائی جامعه مدنی (به علت فقدان سازماندهی) شرایط برای کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ توسط امپریالیسم آمریکا - دربار پهلوی - ارتجاع مذهبی تحت رهبری کاشانی و بروجردی فراهم بشود. بدون تردید در فرایند پساکودتای ۲۸ مرداد چالش میان سه جامعه مدنی و سیاسی و سنتی در ایران ادامه داشت. آنچنانکه در جریان قیام ۱۵ خرداد تحت رهبری روحانیت سنتی حوزه‌های فقهاتی و خمینی



این جامعه سنتی بود که توانست هژمونی خودش را بر دو جامعه سیاسی و مدنی تحمیل نماید؛ که البته هر چند که در دهه ۴۰ و ۵۰ به علت اعتلای جنبش چریکی، جنبش سیاسی توانست (از بعد از افول رهبری حزب توده بر جامعه سیاسی ایران، در فرایند پسا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ و پشاکسخت قیام ۱۵ خرداد ۴۲) جامعه سیاسی ایران را (نسبت به موضع انفعالی گذشته خود) فعال بکند، اما از آنجائیکه در رویکرد چریک‌گرایی مدرن و ارتش خلقی مائوئیستی (دهه ۴۰ و ۵۰) اعتقادی به سازماندهی توده‌ها و جامعه ایران وجود نداشت و تمامی حرکت و تشکیلات در نهادهای گروهی و سازمانی خود خلاصه می‌کردند، همین امر باعث گردید تا جنبش چریک‌گرایی در دهه ۴۰ و ۵۰ نتواند جامعه سیاسی ایران را سازماندهی نماید و به جامعه مدنی ایران دست پیدا نماید؛ و از آنجائیکه فضای استبداد و اختناق رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی در فرایند پسا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ تا سال ۵۷ از هر گونه نهادینه شدن جنبش مدنی در جامعه ایران جلوگیری می‌کرد. از نیمه دوم سال ۵۶ و به خصوص در سال ۵۷ که جنبش ضد استبدادی مردم ایران اعتلا پیدا کرد، به علت همان «ضعف پتانسیل جامعه مدنی و جامعه سیاسی شرایط برای هژمونی جامعه سنتی تحت رهبری روحانیت سنتی حوزه‌های فقهاتی و خمینی» (توسط بیش از ۱۵ هزار مسجد و حسینیه و تکیه که داشتند) فراهم گردید.

بنابراین سلطه جامعه سنتی تحت رهبری روحانیت دگماتیست حوزه‌های فقهاتی بر جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران نه تنها باعث تحمیل هژمونی جامعه سنتی و روحانیت دگماتیست حوزه‌های فقهاتی بر جامعه سیاسی و جامعه مدنی ایران گردید، بلکه اوج فاجعه آنجا بود که در فرایند پسانقلاب ۵۷ جریان ارتجاعی و دگماتیست اسلام فقهاتی رهبری کننده جامعه سنتی توانست رویکرد اسلام دگماتیست فقهاتی خود را در چارچوب نظریه «ولایت فقیه» خمینی به عنوان یک گفتمان مذهبی - سیاسی در جامعه ایران نهادینه نماید و بدین ترتیب بود که در ۴۰ سال گذشته این گفتمان دگماتیست ارتجاعی در رنگ‌های مختلف سیاه و سفید و سبز و بنفش توانستند بر جامعه ایران مسلط بشوند. هر چند که در طول ۴۰ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم به لحاظ کمی جامعه سنتی هوادار روحانیت دگماتیست فقهاتی حاکم روندی ره به کاهش و ضعف داشته است. بطوریکه حداکثر کمیت جامعه سنتی طرفدار حاکمیت مطلقه فقهاتی در رنگ‌های مختلف سبز و بنفش و سیاه و سفید آن امروزه بیش از ده میلیون نفر نمی‌باشند. ولی آنچه در این رابطه مهم است اینکه از دی‌ماه ۹۶ توسط خیزش قاعده جامعه ایران (از آنجائیکه خیزش دی‌ماه ۹۶ از دل جامعه سنتی ایران که در طول ۳۸ سال گذشته وابسته به حاکمیت مطلقه فقهاتی بودند، برخاست)

این گفتمان مسلط مذهبی - سیاسی - فقهاتی ۳۸ ساله در رنگ‌های مختلف سبز و سفید و بنفش و سیاه آن توسط خود همین جامعه سنتی ایران به چالش کشیده شد؛ و همین به چالش کشیدن گفتمان فقهاتی حاکم توسط جامعه سنتی ایران، شرایطی نوینی در فرایند پساخیزش دی‌ماه ۹۶ در جامعه ایران ایجاد کرده است، چراکه از یکطرف جامعه مدنی ایران در مؤلفه‌های مختلف مبارزه مدنی، از مبارزه با حجاب اجباری گرفته تا محیط زیست روندی رو به اعتلا پیدا کرده است؛ و جامعه سیاسی ایران از جنبش مطالباتی تا جنبش دانشجویی و دیگر جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران فعال شده‌اند و همین افول جامعه سنتی تحت رهبری روحانیت فقهاتی حاکم در رنگ‌های مختلف (در چارچوب شعار «اصلاح‌طلب، اصول‌گرا / دیگه تمام ماجرا» خیزش دی‌ماه ۹۶) و اعتلا دو جامعه مدنی و سیاسی، باعث گردیده است تا در این شرایط خودویژه و تندپیچ تاریخ ایران، «اجتماع مردم ایران در آستانه یک رستاخیز بزرگ قرار بگیرند.»

بدون تردید در این شرایط پیروزی جامعه ایران در گرو نهادینه شدن دو جامعه «مدنی و سیاسی» مردم ایران، در چارچوب «استراتژی جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین» می‌باشد. پر پیچیدگی در این شرایط جنبش سیاسی ایران در داخل و خارج از کشور اگر به جای «گفتمان‌سازی در باب نظام دموکراتیک در جامعه ایران» (مانند سال ۵۷) جهت کسب قدرت سیاسی تکیه بر «آلترناتیوسازی» برون از جامعه جنبشی مدنی و سیاسی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و خودمدیریتی» بکنند و انرژی‌های خود را به جای اینکه در «راستای مسلط کردن و توده‌ای کردن گفتمان جنبشی مدنی و سیاسی تکوین یافته از پائین» و در «راستای دستیابی به جامعه مدنی جنبشی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و خودمدیریتی»، به سوی «کسب قدرت سیاسی در چارچوب گفتمان آلترناتیوسازی» بکنند، این فرصت طلایی از دست خواهد رفت.

لذا بدین ترتیب است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در این شرایط خودویژه تاریخ ایران رسالت خود را در تقویت «گفتمان‌سازی جنبشی» در راستای دستیابی به جامعه مدنی جنبشی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و خودمدیریتی می‌داند. ☀

پایان



جامعه امروز ایران به کدام سو حرکت می‌کند؟

۳ - در جامعه امروز ایران که ۷۰ درصد ثروت‌ها در مالکیت ۱ درصد جامعه ایران می‌باشد و ۳۰ درصد ثروت‌ها در دست ۹۹ درصد مردم ایران قرار دارد و بیش از ۶۰ درصد جامعه ایران در زیر خط فقر به سر می‌برند و حداقل حقوق ۱۳ میلیون خانوار طبقه کارگر ایران (که با افراد خانواده‌شان بیش از ۵۰ میلیون نفر می‌باشند) «یک ششم خط فقر اعلام شده نهادهای خود رژیم مطلقه فقهاتی می‌باشد» و بیش از ۶۰ درصد زنان تحصیل کرده ایران بیکار هستند و رکود و بیکاری و تورم و کاهش قدرت خرید و فسادهای مالی سیستمی و ساختاری نهادینه شده و چند لایه‌ای درون حاکمیت مطلقه فقهاتی وارد به استخوان مردم ایران رسانیده است و بیش از ۱۹ میلیون نفر حاشیه تولید یا در حاشیه کلان‌شهرهای ایران زندگی می‌کنند و در عرض مدت یکسال گذشته خط فقر در جامعه ایران از مبلغ ۲/۵ میلیون تومان به مبلغ بیش از ۶ میلیون تومان رسیده است و ۷۵ درصد مبلغ یک تریلیون و ششصد هزار میلیارد تومان نقدینگی موجود جامعه امروز ایران در دست ۲۵ درصد جمعیت ایران قرار دارد و ۲۵ درصد مبلغ نقدینگی در دست ۷۵ درصد جمعیت ایران می‌باشد و در عرض یکماه گذشته طبق آمار بانک مرکزی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بیش از ۳۰ میلیارد دلار از سرمایه‌های مردم نگون‌بخت ایران به صورت یکطرفه از کشور خارج شده است و تنها در عرض سه ماه گذشته بیش از ۵۰ درصد از ارزش پول ملی کشور کاهش پیدا کرده است و نه تنها ۴۰ درصد اقتصاد کشور در دست راست پادگانی تحت هژمونی سپاه می‌باشد، بلکه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در چنین شرایطی از وضعیت فرابحرانی جامعه ایران، جهت تثبیت هژمونی خود بر هلال شیعه در منطقه، علاوه بر هزینه پنج جنگ نیابتی منطقه (که تنها جنگ داخلی

برای پاسخ به این سؤال باید «حرکت فردای جامعه ایران» را در «حرکت جنبش‌های امروز ایران» مطالعه بکنیم. شاید دقیق‌تر آن باشد که بگوئیم «حرکت امروز جنبش‌های ایران» نمایش دهنده «حرکت فردای جامعه ایران» می‌باشد. برای فهم حرکت جنبش‌های دینامیک و خودجوش و خودسازمانده و خودمدیریتی و خودرهبر اردوگاه بزرگ مستضعفین در شرایط امروز جامعه ایران، باید به این موارد عنایت بکنیم:

۱ - شکستن چرخه سیاسی استبداد دینی حاکم بر جامعه ایران در این شرایط تنها در گرو «تکوین نهادهای مدنی جنبشی خودجوش و خودرهبر و خودسازمانده و خودمدیریتی تکوین یافته از پائین و یا از قاعده هرم جامعه ایران می‌باشد».

۲ - بدون دستیابی به جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین، امکان دستیابی به «دموکراسی سوسیالیستی» یا «دموکراسی سه مؤلفه‌ای پایدار در جامعه ایران نیست». یادمان باشد که تفاوت «سوسیالیسم شریعتی» (که همان دموکراسی سوسیالیستی مورد اعتقاد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۰ سال گذشته می‌باشد) با «سوسیالیسم کلاسیک کارل مارکس» در این می‌باشد که کارل مارکس معتقد بود که «دموکراسی واقعی از دل سوسیالیسم کلاسیک مورد اعتقاد او حاصل می‌شود» که البته در این عرصه او شکست خورد و سوسیالیسم کلاسیک کارل مارکس در چارچوب «تز دیکتاتوری پرولتاریای» مورد اعتقاد او (که کارل مارکس از بعد از «نقد برنامه گوتا» یازده بار در آثار خود بر این «دیکتاتوری پرولتاریا» به عنوان شکل دولت تکیه کرده است) به «سوسیالیسم دیکتاتوری» یا «سوسیالیسم دولتی» و یا «سوسیالیسم حزب- دولت لنین» در قرن بیستم انجامید؛ و همین «سوسیالیسم حزب - دولت» لنین در کادر «تز دیکتاتوری پرولتاریای» کارل مارکس به عنوان شکل دولت بود که باعث شکست تمامی جنبش‌های برابری‌طلبانه و آزادی‌خواهانه جهان قرن بیستم بشریت شد، اما برعکس رویکرد کارل مارکس، «سوسیالیسم شریعتی از دل دموکراسی سه مؤلفه‌ای مورد اعتقاد او حاصل می‌شود نه از دل دیکتاتوری پرولتاریا» چرا که در رویکرد شریعتی «نقشه راه سوسیالیسم از دل دموکراسی سه مؤلفه‌ای اجتماعی کردن قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی حاصل می‌شود».

شعار تلیث مبارزه با «زر و زور و تزویر» شریعتی تنها در این رابطه قابل تفسیر می‌باشد و البته «دموکراسی سوسیالیستی شریعتی» در همین بستر با «دموکراسی لیبرال سرمایه‌داری» از هم جدا می‌گردد، چرا که شریعتی هم از «سوسیالیسم» و هم از «دموکراسی» تعریف واحدی دارد و آن اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت «زر و زور و تزویر» می‌باشد؛ که اگر در جامعه مادیت پیدا بکنند، هم دموکراسی پایدار حاصل می‌شود و هم سوسیالیسم تکوین یافته از پائین (نه تزریق شده از بالا) مادیت پیدا می‌کند؛ بنابراین «سوسیالیسم شریعتی سنتز دموکراسی سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و معرفتی می‌باشد»، اما دموکراسی مورد اعتقاد کارل مارکس «زائیده سوسیالیسم در چارچوب دولت دیکتاتوری پرولتاریا می‌باشد» (که البته حاصل نشد).

سوریه سالانه ۶ میلیارد دلار برای مردم نگون بخت ایران هزینه دارد)، همه ساله هزاران میلیارد تومان خرج بقاء متبرکه یا قبور زیارتی خارج کشور و یا هزینه مسافرت بیش از ۱/۵ میلیون نفر در مراسم اربعین به عراق می‌کند؛ و این در شرایطی است که از ۳۰ صندوق بازنشستگی با ۵ میلیون بازنشسته ایران، «۱۸ صندوق بازنشستگی در وضعیت کامل ورشکستگی قرار دارند» و قیمت یک کیلو گوشت درام القراء اسلام فقهاتی، به بیش از ۷۰ هزار تومان رسیده است و رژیم مطلقه فقهاتی تنها در سال ۹۶ جهت استرداد پول‌های غارت شده ۳ میلیون مالباختگان صندوق‌ها و مؤسسات مالی رانتی خصولتی وابسته به بالائی‌های قدرت، بیش از ۳۵ هزار میلیارد تومان از طریق چاپ اسکناس و پول و شبه پول و استقراض از بانک مرکزی به حجم نقدینگی (که مالیات غیر مستقیم از توده‌ها و غارت مردم می‌باشد) کشور افزوده است و در شرایط امروز جامعه ایران که پس از ۴۰ سال عمر رژیم مطلقه فقهاتی طبق آمار خود رژیم «بیش از ۱۰ درصد جمعیت ایران هنوز در بیسوادی مطلق قرار دارند» و قیمت یک دلار به بیش از ۱۵ هزار تومان و قیمت یک پراید به بیش از ۴۰ میلیون تومان رسیده است و طبق آمار خود رژیم ۷ میلیون کودک کار در جامعه امروز ایران وجود دارد و ابر بحران محیط زیست از خشکسالی تا ریزگردها که منهای تغییر اقلیمی مولود افزایش بی در پیکر جمعیت ۸۲ میلیون نفری مورد خواسته مقام عظمای ولایت جهت رقابت با جمعیت اهل تسنن می‌باشد و در شرایطی که نرخ بیکاری به بیش از ۱۳ درصد رسیده است و غیره، اینهمه باعث گردیده است تا در این شرایط تندپیچ جامعه امروز ایران، «جنبش معیشتی» جوهر اکثریت جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران بشود.

در نتیجه همین «جوهر معیشتی» جنبش‌های امروز جامعه ایران باعث گردیده است تا مطالبات «جنبش معیشتی» جامعه ایران در حداقل خواسته‌های صنفی کارگاهی باقی بمانند و این بزرگترین خطری است که امروز جامعه ایران را تهدید می‌کند، چرا که از یکطرف باعث ظهور سونامی خیزش‌های معیشتی، مثل خیزش دی‌ماه ۹۶ می‌شود و از طرف دیگر بسترساز ظهور هیولای پوپولیسم ستیزه‌گر و غارت‌گر مانند سال‌های ۸۴ تا ۹۲ می‌باشد.

۴ - آفت مطالبات «جنبش معیشتی» در این شرایط باعث گردیده است تا جنبش‌های دو جبهه «آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه» اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در این شرایط در پیوند مطالبات حداقلی در یک جبهه واحد قرار بگیرند. به همین دلیل شاهد هستیم که از جنبش معلمان ایران تا جنبش کارگران ایران (در چارچوب اعتصابات فولاد اهواز و مترو اهواز و روغن نباتی زنجان و نیشکر هفته و آذراب و هپکو اراک تا بیمارستان کرج و غیره) و تا جنبش بازنشستگان،

همه در عرصه جنبش مطالباتی خود به دنبال افزایش حداقل حقوق ثابت یک ششم خط فقر مطلق و دریافت حقوق معوقه خود می‌باشند. همان حقوق ثابتی که تورم ۵۵ درصدی و رشد اقتصادی منفی ۳/۶ درصدی و سقوط آزاد پول ملی کشور به صورت روزمره و ساعت‌مره در حال به چالش کشیدن این حقوق ثابت یک ششم زیر خط فقر مطلق آنها می‌باشد.

۵ - فقر روزافزون فرابحران‌های اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و فرهنگی و زیست محیطی جامعه امروز ایران را در آستانه فروپاشی اجتماعی و فرهنگی قرار داده است.

۶ - رژیم مطلقه فقهاتی که در طول ۴۰ سال گذشته - از اشغال سفارت آمریکا در ۱۳ آبان ۵۸ الی الان - بر این باور است که «برای بازسازی و تثبیت رژیم خود نیازمند به بحران‌های داخلی و خارجی می‌باشد»، در این شرایط تندپیچ فعلی جامعه ایران که از ۱۳ آبان ۹۷ جامعه ایران در محاصره تحریم‌های اقتصادی جناح هار امپریالیسم آمریکا قرار گرفته است، این رژیم:

اولاً با حاکم کردن فضای امنیتی بر کشور ایران شرایط برای سرکوب جنبش‌های مطالباتی جامعه ایران فراهم بکند.

ثانیاً توسط بسته‌های حمایتی یا سیاست اهدائی سید کالائی (از سرمایه‌های مردم نگون بخت ایران) شرایط برای آفت جنبش‌های معیشتی جامعه ایران در این فضای بحرانی فراهم بکند.

بنابراین بدین ترتیب است که فونکسیون نهائی تحریم‌های جناح هار امپریالیسم آمریکا در این شرایط علاوه بر اینکه باعث آفت «جنبش معیشتی» جامعه ایران می‌گردد، باعث تقویت درونی و برونی رژیم مطلقه فقهاتی خواهد شد.

۷ - تحریم‌های اقتصادی جناح هار امپریالیسم آمریکا بر جامعه امروز ایران که از ۱۳ آبان ماه ۹۷ به صورت همه جانبه آغاز شده است، در این شرایط فرابحرانی جامعه ایران:

اولاً باعث تضعیف جامعه ایران می‌شود.

ثانیاً بسترساز امنیتی کردن فضای سرکوب و تغییر توازن قوا به سود حاکمیت مطلقه فقهاتی می‌گردد.

ثالثاً باعث عمده شدن «جنبش معیشتی» و نیاز قاعده جامعه به سیاست حمایتی یا سبد کالائی اهدائی رژیم و فروکش کردن موضعی جنبش‌های مطالباتی جامعه ایران می‌شود.

رابعاً باعث فقیرتر شدن روزافزون قاعده جامعه ایران و مطلق شدن «جنبش معیشتی» در برابر جنبش دموکراتیک و فراهم شدن شرایط برای ظهور پوپولیسم در جامعه ایران می‌گردد.



فراموش نکنیم که قبل از تحریم‌ها ۵۰ درصد جامعه ایران زیر خط فقر بودند، اما در شرایط فعلی بیش از ۶۰ درصد جامعه ایران زیر خط فقر قرار گرفته‌اند و بیش از ۶ میلیون بیکار مطلق در جامعه امروز ایران وجود دارد؛ بنابراین، این همه باعث گردیده است تا جامعه امروز ایران در آستانه فروپاشی اجتماعی و فرهنگی قرار بگیرد؛ که البته زیان فروپاشی اجتماعی و فرهنگی جامعه ایران در تحلیل نهائی نصیب خود جامعه ایران خواهد شد. آنچنانکه امروز چه در افغانستان و چه در عراق و چه در لیبی و چه در یمن و چه در سوریه شاهدیم که خسران فروپاشی اجتماعی توسط تجاوز امپریالیسم‌ها آمریکا تنها نصیب توده‌های آن جامعه شده است. در سفر هفته گذشته محمود حجتی، وزیر کشاورزی دولت شیخ حسن روحانی به طبرستان، پیرمرد کشاورزی در اعتراض به او و رژیم مطلقه فقهاتی، شرایط امروز جامعه ایران را چنین فریاد کرد:

روزگار را هر روز بدتر می‌بینیم / این وطن را پر از خوف و خطر می‌بینیم

دختران را همه جنگ است با مادر / پسران را همه بدخواه پدر می‌بینیم و سپس بر سر حجتی فریاد می‌زند: «خودتان می‌دانید و این مملکت ویران شده - خدا حافظ.»

۸ - ملتی که ۱۱۰ سال پیش اولین انقلاب دموکراتیک قاره آسیا کرده است و ۷۵ سال پیش، پیشکسوت جنبش‌های رهایی‌بخش کشورهای پیرامونی بوده است، آنچنان امروز گرفتار فشارهای حداقل معیشتی شده است که حداکثر خواسته او افزایش حداقل حقوق (که یک ششم خط فقر می‌باشد) و دریافت حقوق معوقه خود می‌باشد؛ و امروز نیازمند به بسته‌های حمایتی و کالاهای اهدائی قطره چکان رژیم مطلقه فقهاتی شده است؛ بنابراین همین امر باعث گردیده است که تحریم‌های اقتصادی ضد انسانی جناح‌ها امپریالیسم آمریکا در این شرایط بسترساز افول جنبش‌های دینامیک تکوین یافته از پائین جامعه ایران بشود؛ که البته خود این امر در این شرایط باعث بازتولید جریان‌های فرصت‌طلب به اصطلاح «اصلاح‌طلب از بالا یا درون حاکمیتی شده است». توجه به نامه سید محمد خاتمی (در فرایند پسا خیزش دی‌ماه ۹۶) و درخواست او از خامنه‌ای جهت رضایت دادن به باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حکومت، خود نمودار این واقعیت می‌باشد.

باری، ماحصل اینکه لازمه پاسخ به این سؤال که «جامعه امروز ایران به کدام سو حرکت می‌کند؟» ارائه تحلیلی مشخص از شرایط جنبش مطالباتی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران می‌باشد و از آنجائیکه در جهانی که مناسبات سرمایه‌داری حاکم می‌باشد و عصر اطلاعات جهان

را به صورت دهکده‌ای در آورده است، دیگر تحلیل مشخص مستقل از جنبش مطالباتی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران غیر ممکن می‌باشد. شاید اگر در عصر پیشا انقلاب مشروطیت و پیشا ظهور سرمایه‌داری جهانی این سؤال را مطرح می‌کردیم پاسخ دادن به این سؤال بسیار بسیار ساده‌تر از طرح این سؤال در این زمان می‌بود؛ زیرا برای مثال: در اول ماه مه سال ۱۸۸۶ در شهر شیکاگو اعتصابی برای ۸ ساعت کار توسط ۳۴۰ هزار کارگر از سر گرفته می‌شود، در کجا؟ در یک کشور تازه نفس سرمایه‌داری جهانی یا آمریکا در پایان آن میتینگ درگیری به وجود می‌آید که در ادامه آن در ۴ ماه مه ۱۸۸۶، در شهر شیکاگو دوباره تظاهرات تکرار می‌شود که در ضمن آن میتینگ و تظاهرات بمبی از طرف ناشناسی به طرف تظاهرات و میتینگ یا افراد پلیس مستقر در آنجا پرتاب می‌شود، ۱۲ نفر کشته می‌شوند که ۱۰ نفر از این کشته‌ها افراد پلیس بودند و دو نفر دیگر افراد متفرقه. در این رابطه ۸ نفر از کارگران دستگیر می‌شوند که ۶ نفر آنها محکوم به اعدام می‌شوند و یک نفر هم در زندان خودکشی می‌کند و قضیه تمام می‌شود.

سه سال بعد در انترناسیونال اول، اول ماه مه روز کارگر معرفی می‌گردد و اکنون نزدیک به ۱۳۰ سال است که تمام کارگران جهان اول ماه مه را به عنوان روز کارگر به رسمیت می‌شناسند و در راستای بازتولید اعتراض آن روز جنبش کارگران شیکاگو مشکلات روزمره خود را فریاد می‌زنند.

حال برای فهم تفاوت شرایط جامعه امروز ایران با جامعه قرن نوزدهم مثلاً آمریکا، کافی است که جنبش مطالباتی کارگران شیکاگو را در سال ۱۸۸۶ که برای دستیابی به ۸ ساعت کار روزانه مبارزه می‌کردند، با جنبش مطالباتی کارگران امروز جامعه ایران از هفت تپه تا فولاد اهواز و تا هپکو اراک مقایسه نمائید. پس از ۴۰ سال که از عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم می‌گذرد، ۱۳ میلیون نفر کارگران جامعه امروز ایران در قرن بیست یکم، مطالبات آنها هنوز دریافت حقوق معوقه و یا افزایش حداقل حقوق می‌باشد که طبق آمار خود رژیم مطلقه فقهاتی یک ششم مبلغ خط فقر اعلام شده بانک مرکزی است و یا حداکثر خواسته آنها لغو قراردادهای موقت و سفید امضا می‌باشد. ☀

ادامه دارد



آسیب‌شناسی انقلاب مشروطیت

نخستین انقلاب دموکراتیک قاره آسیا

و خودمدیریتی و خودرهبر در چارچوب جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین فراهم می‌گردد.

پس برای آن امروز انقلاب مشروطیت را بازشناسی و آسیب‌شناسی می‌کنیم که بدانیم فردای امروز، جامعه ایران به عنوان کنش‌گران اصلی جبهه مبارزه دموکراسی خواهانه و جبهه مبارزه برابری طلبانه از چه راه و از چه مسیری باید حرکت کنند تا گرفتار شکست‌های پی در پی گذشتگان خود نشوند.

برای آن امروز انقلاب مشروطیت را بازشناسی و آسیب‌شناسی می‌کنیم تا مشخص سازیم که کارزار امروز جامعه ایران مانند دوران مشروطیت «کارزار دموکراسی و اقتدارگرایی» و «کارزار سنت و مدرنیته» و «کارزار کار و سرمایه» می‌باشند؛ و آنچنانکه در مشروطیت تضاد «کار و سرمایه» و تضاد «سنت و مدرنیته» از دل کارزار اصلی جامعه ایران یعنی «دموکراسی و اقتدارگرایی» عبور می‌کرد، در جامعه امروز ایران هم بازتضاد «سنت و مدرنیته» و تضاد «کار و سرمایه» می‌بایست از مسیر تضاد «دموکراسی و اقتدارگرایی» حل بشود نه بالعکس. بدون تردید فراموش کردن هیرارشی فوق در حل تضادهای سه گانه موجود جامعه بزرگ ایران، باعث شکست حرکت فردای جامعه ایران می‌شود.

پس برای آن امروز انقلاب مشروطیت را بازشناسی و آسیب‌شناسی می‌کنیم تا آنچنانکه عباس میرزا و میرزا قائم مقام فراهانی و میرزا تقی خان امیرکبیر می‌اندیشیدند و یا آنچنانکه مائو می‌گفت، فکر نکنیم که «تحول و تغییر

به عنوان مقدمه ضرورت دارد قبل از ورود به اصل موضوع در ابتدا به طرح این سؤال بپردازیم که در این شرایط تندپیچ تاریخ جامعه بزرگ ایران چه نیازی به بازشناسی انقلاب مشروطیت داریم؟ انقلابی که ۱۱۲ سال پیش در جامعه ایران اتفاق افتاده است و امروز به جز خاطرهای تاریخی از آن چیزی باقی نمانده است.

در این رابطه سعی می‌کنیم که ابتدا در پاسخ به سؤال فوق، به طرح یک پاسخ کپسولی و اجمالی بپردازیم و سپس به طرح پاسخ تفصیلی ادامه دهیم و اما در خصوص پاسخ اجمالی و کپسولی به سؤال فوق باید بگوئیم که آنچنانکه جواهر لعل نهرو می‌گوید «جوامعی که آگاهی تاریخی به گذشته خود نداشته باشند، مجبور به تکرار هزینه‌های گذشته خود می‌باشند»؛ بنابراین برای «فعال کردن حافظه تاریخی جامعه امروز ایران» مجبوریم توسط «آسیب‌شناسی‌های مکرر، امروز را در آینه دیروز نقد کنیم و دیروز را در آینه امروز آسیب‌شناسی نمائیم». برای آن امروز موظف به «بازشناسی انقلاب مشروطیت دیروز هستیم تا فردا به تکرار هزینه‌های دیروز (که اسلاف تاریخی ما برای انقلاب مشروطیت ایران پرداخت کرده‌اند) مجبور نشویم» و اما در خصوص پاسخ تفصیلی به سؤال فوق، باید بگوئیم که کارل مارکس در مقدمه کتاب «کاپیتال» جمله‌ای می‌گوید که طرح آن در اینجا برای ما و در این رابطه خالی از عریضه نمی‌باشد. او می‌گوید:

«انسان‌ها تاریخ را آنچنانکه خود می‌خواهند نمی‌توانند تغییر بدهند بلکه باید بر صورت شرایط پیش‌ساخته جامعه و تاریخ، خود را تغییر بدهند.» آنچه که از این کلام کارل مارکس برای ما قابل فهم است اینکه «برای تغییر جامعه امروز خود موظف به شناخت تاریخ جامعه خود می‌باشیم» زیرا شرایط پیش‌ساخته مورد نظر کارل مارکس در کلام فوق، تنها در عرصه فهم دیالکتیکی تاریخ جامعه خودمان حاصل می‌گردد. بدون تردید بازشناسی پنج فرایند تاریخ مشروطیت (فرایند اول از ۱۴ مرداد ۱۲۸۵ تا به توپ بستن مجلس شورای ملی توسط محمدعلی قاجار، فرایند دوم از زمان به توپ بستن مجلس تا فتح تهران توسط ستارخان، فرایند سوم از فتح تهران تا جنگ جهانی اول، فرایند چهارم از جنگ اول جهانی تا شهریور ۲۰، فرایند پنجم از شهریور ۲۰ تا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲) می‌تواند در این دوران پسا انقلاب شکست خورده مشروطیت و پسا جنبش ملی کردن صنعت نفت محمد مصدق و پسا انقلاب شکست خورده ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران (با اینکه ۱۱۲ سال از انقلاب مشروطیت می‌گذرد) شرایط پیش‌ساخته جامعه امروز ایران را فهم نمائیم.

پس برای آن امروز انقلاب مشروطیت و جنبش ملی کردن صنعت نفت و انقلاب شکست خورده ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران را بازشناسی می‌کنیم تا مسیر و نقشه راه فردای حرکت جامعه ایران را روشن سازیم؛ زیرا تنها با روشن ساختن مسیر و نقشه راه حرکت فردای جامعه ایران است که شرایط برای ظهور جنبش‌های فراگیر و دینامیک و خودجوش

و اصلاحات و دموکراسی جامعه ایران از مسیر لوله تفنگ و توپخانه بیرون می‌آید بلکه برعکس به تاسی از معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی دریابیم که تحول اجتماعی و سیاسی و اقتصادی، تنها مولود و سنتز تحول فرهنگی جامعه بزرگ ایران می‌باشد» چراکه تنها در چارچوب فرهنگ دموکراتیک توده‌ای شده گفتگو و دیالوگ است که «توده‌ها می‌توانند تمرین دموکراسی بکنند و تجربه و پراتیک اجتماعی دموکراسی داشته باشند».

برای آن امروز انقلاب مشروطیت را بازشناسی و آسیب‌شناسی می‌کنیم که دریابیم که بزرگترین دستاورد انقلاب مشروطیت برای جامعه ایران «جایگزین کردن حقوق به جای تکلیف» (فقهی حوزه‌های فقه‌ای) و «جایگزین کردن شهروند به جای رعیت» بود، چرا که تا زمانیکه جامعه بشری تعریف مشخص از «حقوق و شهروند» نداشته باشد، نمی‌تواند در چارچوب «تکلیف و رعیت» بر «قانون» به عنوان یکی از ابزارهای نهادینه کردن دموکراسی در یک جامعه تکیه بکنند؛ زیرا قانون مبتنی بر «تکلیف و رعیت» به جای اینکه دموکراسی‌ساز باشد، دسپاتیسم و استبدادآفرین خواهد بود. بدون تردید نبرد ۱۱۲ ساله حوزه‌های فقه‌ای (از شیخ فضل الله نوری دیروز تا مصباح یزدی امروز جامعه ایران) نبرد با حق و حقوق و مخالفت با جایگزینی حق و حقوق به جای فقه و تکلیف است.

برای آن امروز انقلاب مشروطیت را بازشناسی و آسیب‌شناسی می‌کنیم تا دریابیم که چرا از انقلاب مشروطیت تاکنون (در طول ۱۱۲ سال گذشته در جامعه ایران) مبارزه دموکراتیک بر مبارزه سوسیالیستی غلبه داشته است؟ و چرا از انقلاب مشروطیت تا امروز تضادهای «کار و سرمایه» و «سنت و مدرنیته» در جامعه ایران از کانال تضاد «آزادی و استبداد» عبور کرده است؟

برای آن امروز انقلاب مشروطیت را بازشناسی و آسیب‌شناسی می‌کنیم که دریابیم که در جامعه امروز ایران مانند دوران مشروطیت و دوران جنبش ملی کردن صنعت نفت ایران توسط دکتر محمد مصدق، پیوند دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه اردو گاه بزرگ مستضعفین ایران، تنها در عرصه مبارزه دموکراسی‌خواهانه و بدیل دموکراتیک ممکن می‌باشد.

برای آن امروز انقلاب مشروطیت را بازشناسی و آسیب‌شناسی می‌کنیم که دریابیم چرا جنبش سندیکائی خودجوش و دینامیک و خودرهبر و خودسازماندهی که از دل انقلاب مشروطیت بیرون آمد، در فرایند پسا شهریور ۲۰ تا کودتای ۳۲ شکست خورد و جنبش سندیکائی حزب‌ساز و دستوری وابسته به حزب توده جایگزین آن گردید؟ و برای چه در جامعه ایران در طول ۷۷ سال گذشته جنبش سندیکائی

مستقل و دینامیک و خودجوش و خودرهبر و خودسازمانده و فراگیر و سراسری نتوانستند رشد و اعتلا پیدا کنند؟ و چرا به موازات شکست جنبش سندیکائی خودمدیریتی مولود انقلاب مشروطیت، جامعه مدنی در جامعه ایران نتوانست رویشی مستقل و دینامیک داشته باشد؟ و چرا بدون جنبش سندیکائی خودجوش و مستقل و دینامیک و خودمدیریتی امکان دستیابی به جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین در جامعه ایران وجود ندارد؟

برای آن امروز انقلاب مشروطیت را بازشناسی و آسیب‌شناسی می‌کنیم تا دریابیم که چرا جنبش روشنگری امروز جامعه ایران پس از ۱۱۲ سال در فرایند پسا مشروطیت، هنوز «وظایف سرمایه‌داری» در دستور کار خود دارند؟

برای آن امروز انقلاب مشروطیت را بازشناسی و آسیب‌شناسی می‌کنیم که به این حقیقت دست پیدا کنیم که در جامعه رنگین کمان قومیتی و فرهنگی و جنسیتی و عقیدتی و سیاسی هر گونه حرکت تحول‌خواهانه در گرو تکیه دیالکتیکی بر جنبش سه مؤلفه‌ای فرهنگی و اجتماعی و سیاسی می‌باشد. لذا در این رابطه است که می‌توان دآوری کرد که حرکت تحول‌خواهانه در جامعه بزرگ ایران تنها توسط جنبش سیاسی یا حرکت سیاسی ممکن نمی‌باشد.

برای آن امروز انقلاب مشروطیت را بازشناسی و آسیب‌شناسی می‌کنیم که دریابیم که چرا خلاء روشنگری و رنسانس فرهنگی و مذهبی جامعه ایران توانست هم انقلاب مشروطیت را به شکست بکشاند و انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ را سترون و عقیم بکند؟

برای آن امروز انقلاب مشروطیت را بازشناسی و آسیب‌شناسی می‌کنیم که دریابیم که چرا جنبش چپ ایران که از حزب اجتماعیون - عامیون از قبل از مشروطیت در جامعه ایران ظهور کرده‌اند الی الان (با اینکه نزدیک به ۱۲۰ سال از حیات سیاسی آنها می‌گذرد) به خاطر اینکه «بدون تحلیل مشخص از شرایط مشخص جامعه ایران» می‌خواستند طابق النعل بالنعل به صورت انطباقی و وارداتی از جوامع دیگر الگوبرداری کنند، شکست خوردند؟ و چرا نتوانسته‌اند در طول ۱۲۰ سال گذشته هنوز جنبش سندیکائی مستقل و خودجوش و غیر حزبی ایران را بازتولید نمایند؟ اگر نگوئیم که عامل اصلی شکست جنبش سندیکائی خودمدیریتی و غیر حزبی در ایران، برخورد انطباقی جنبش چپ با جنبش سندیکائی خودجوش مشروطیت بوده است، زیرا جنبش چپ در ۱۲۰ سال گذشته حیات سیاسی خود پیوسته تلاش کرده‌اند تا از کانال احزاب و سازمان‌های سیاسی خود، جنبش سندیکائی ایران را تعریف نمایند که خود این رویکرد باعث گردیده است تا به «تقدم اصل حزب بر جنبش روی بیاورند» که حاصل و



کرده از کشور فراهم کردند؛ که کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ یعنی پروژه مشترک ارتجاع مذهبی با امپریالیسم آمریکا و دربار فراری نمایش همین بازتولید استبداد سیاسی از دل ارتجاع مذهبی یا استحمار کهنه حوزه‌های فقهاتی بود؛ و در جریان جنبش ضد استبدادی مردم ایران در سال ۵۷ هم از آنجائیکه جنبش ضد استبدادی مردم ایران:

اولاً صورت تک مؤلفه‌ای ضد استبدادی داشت.

ثانیاً فقط از جنبه «نفی‌ائی یا لائی» صرف برخوردار بود (بدون اینکه همراه با آلترناتیو اثباتی باشد) همین امر باعث گردید تا علاوه بر اینکه شرایط برای هژمونی روحانیت حوزه‌های فقهاتی بر جنبش ضد استبدادی جامعه ایران در سال ۵۷ فراهم بشود و علاوه بر اینکه شرایط برای سازماندهی و تثبیت ارتجاع مذهبی توسط ۱۷ هزار حسینیه و مسجد و تکیه سراسر کشور فراهم گردد، خود همین جوهر تک مؤلفه‌ای جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران، شرایط برای بازتولید استبداد سیاسی از دل استبداد مذهبی یا استحمار کهنه حوزه‌های فقهاتی در فرایند پسا انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران فراهم ساخت. ☀

ادامه دارد

سنتز این رویکرد سترون کردن جنبش سندیکائی خودجوش ایران به خصوص از بعد از شهریور ۲۰ توسط حزب توده بوده است؛ بنابراین بدین ترتیب بود که در طول ۷۷ سال گذشته، جنبش سندیکائی خودمدیریتی جامعه ایران در عرصه رهبری احزاب جنبش چپ و در رأس آنها حزب توده نابود گردید.

برای آن امروز انقلاب مشروطیت را بازشناسی و آسیب‌شناسی می‌کنیم که بدانیم که عامل شکست انقلاب مشروطیت در پنج فرایند آن به این دلیل و علت بوده است که جامعه بزرگ ایران در عرصه جنبش ضد استبدادی خود به جای اینکه سه مؤلفه قدرت یعنی «زر و زور و تزویر» را به چالش بکشند، تنها به مبارزه با استبداد سیاسی بسنده می‌کردند (و البته آن هم در شکل «لائی یا نفی‌ائی» آن بدون اینکه آلترناتیو اثباتی سیاسی برای آن تعریف کرده باشند) و همین امر باعث گردیده است که در ۱۱۲ سال گذشته فرایند پسا انقلاب مشروطیت، شرایط برای «بازتولید استبداد سیاسی از دل استبداد مذهبی» (به قول معلم کبیرمان شریعتی از دل استحمار کهنه حوزه‌های فقهاتی) فراهم بشود.

آنچنانکه دیدیم در فرایند اول انقلاب مشروطیت (از ۱۴ مرداد ۱۲۸۵ تا آغاز استبداد صغیر و به توپ بستن مجلس شورای ملی توسط محمدعلی شاه قاجار) به علت اینکه «جنبش مشروطیت در کلیت خود یک جنبش ضد استبداد سیاسی بود، نه ضد استبداد مذهبی»، همین امر باعث گردید تا استبداد مذهبی یا استحمار کهنه مذهبی در لوای مشروعه‌خواهی تحت هژمونی شیخ فضل‌الله نوری شرایط برای بازتولید استبداد سیاسی محمد علی شاه قاجار فراهم بکند؛ که واقعه به توپ بستن مجلس توسط محمد علی شاه قاجار و ظهور استبداد صغیر و پایان فرایند اول مشروطیت نمایش همین بازتولید استبداد سیاسی از دل استبداد مذهبی یا استحمار کهنه حوزه‌های فقهاتی بود؛ و در فرایند پنجم انقلاب مشروطیت (از شهریور ۲۰ تا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲) در فاز دوم جریان جنبش ملی کردن صنعت نفت دکتر محمد مصدق که او با شعار «شاه باید سلطنت کند نه حکومت»، جنبش دموکراسی‌خواهانه خودش را در ادامه پیروزی جنبش ملی کردن صنعت نفت ایران، از سر گرفت، از آنجائیکه مصدق در فاز دوم و در عرصه جنبش دموکراسی‌خواهانه خود (که در رویکرد او جوهر انقلاب مشروطیت استقلال و آزادی بود) بدون مبارزه با استبداد مذهبی یا استحمار کهنه حوزه‌های فقهاتی، می‌خواست تنها توسط مبارزه تک مؤلفه‌ای با استبداد سیاسی و دربار پهلوی به نهادینه کردن دموکراسی در جامعه ایران دست پیدا کند، استبداد مذهبی یا استحمار کهنه حوزه‌های فقهاتی تحت هژمونی سید ابوالقاسم کاشانی و سید محمدتقی بروجردی، شرایط برای بازتولید دوباره استبداد فرار



مبانی تئوریک و معرفتی استراتژی ۲۲

محورهای

«استراتژی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران»

محورهای استراتژی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران عبارتند از:

۱ - استراتژی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران یک «استراتژی جنبشی» می‌باشد نه «استراتژی حزبی»:

قابل ذکر است که «استراتژی جنبشی» ما در چارچوب «استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه و حزب‌گرایانه جنبشی تکوین یافته از پائین» و «جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین» تعریف می‌گردد و لذا در این رابطه است که در عرصه حرکت «سازمان‌گرایانه بر پایه دو مؤلفه عمودی و افقی» استراتژی فوق در سه فرایند «سازمانی و جنبشی و حزبی» تعریف کرده‌ایم که خود این «هیرارشی فرایندی» نشان دهنده آن است که در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، علاوه بر اینکه «فرایند حزبی» پس از تکوین «جنبش‌های مدنی و سیاسی و صنفی مادیت پیدا می‌کنند» خود «فرایند حزبی چیزی جز همان جنبش‌های نهادینه شده صنفی و مدنی و سیاسی نیست»؛ بنابراین معنای «استراتژی حزب‌گرایانه جنبشی عبارت است از ظهور فرایند حزبی بر شانه جنبش‌های نهادینه شده سه مؤلفه‌ای صنفی و مدنی و سیاسی».

یادمان باشد که در بیش از یک قرن که از عمر حرکت احزاب سیاسی و جنبش‌های اجتماعی جامعه بزرگ ایران می‌گذرد، بزرگ‌ترین آفتی که باعث سترون شدن این رویکرد در جامعه بزرگ ایران شده است، همین «تقدم رویکرد حزبی بر رویکرد جنبشی بوده است» که باعث گردیده است که در یک قرن گذشته، جنبش‌های سه مؤلفه اجتماعی اعم از صنفی و مدنی و سیاسی جامعه بزرگ ایران دنباله‌رو احزاب سیاسی بشوند که البته در استراتژی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران این آسیب بر طرف شده است، چرا که در «استراتژی اقدام عملی حزب‌گرایانه جنبشی» پیشگامان مستضعفین ایران «فرایند حزبی» مؤخر بر «فرایند جنبشی» می‌باشد.

لذا دیگر در این استراتژی «جنبش‌ها آپاندیس و زائده احزاب نمی‌شوند» بلکه برعکس «احزاب خود همین جنبش‌های نهادینه شده می‌باشند»؛ و بدین ترتیب است که در «رویکرد جنبشی پیشگامان مستضعفین ایران» دو مؤلفه «عمودی و افقی حرکت سازمان‌گرایانه در پیوند با یکدیگر معنا پیدا می‌کنند»، چراکه «مؤلفه افقی سازمان‌گرایانه» همان جنبش‌های اجتماعی سه مؤلفه‌ای صنفی و مدنی و سیاسی می‌باشند. آنچنانکه

«مؤلفه عمودی سازمان‌گرایانه» همان حرکت جنبش پیشگامان مستضعفین ایران است که در پیوند دیالکتیکی با حرکت افقی مادیت پیدا می‌کنند.

بنابراین در این رابطه است که برای فهم جوهر این اصل استراتژی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران باید عنایت داشته باشیم که «استراتژی جنبشی با استراتژی حزبی از فرش تا عرش متفاوت می‌باشند» زیرا «در استراتژی حزبی حرکت به صورت عمودی و از بالا به پائین» و در چارچوب «رویکرد پیشاهنگی با سمت و سوی کسب قدرت سیاسی تکوین پیدا می‌کنند» در صورتی که «در استراتژی جنبشی برعکس استراتژی حزبی، علاوه بر اینکه حرکت به صورت افقی صورت می‌گیرد و علاوه بر اینکه رویکرد حرکتی به جای پیشاهنگی صورت پیشگامی دارد، به علت اینکه سمت و سوی حرکت جنبشی در عرصه عملی و عینی و میدانی به سمت جامعه مدنی و دو جبهه مبارزاتی دموکراتیک و سوسیالیستی پیش می‌رود، همین امر باعث می‌گردد که استراتژی جنبشی برعکس استراتژی حزبی، حرکت از پائین به سمت بالا داشته باشد و به جای تکیه بر راهبرد کسب قدرت سیاسی و بدیل انقلابی‌گری، بر بدیل دموکراتیک نهادینه کردن نظری و عینی و میدانی نهادهای دموکراسی در جامعه تکیه نمایند.»

۲ - استراتژی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران



یک «استراتژی پیشگامی» می‌باشد نه یک «استراتژی پیشاهنگی»:

توضیح اینکه در «استراتژی پیشاهنگی» به علت اینکه «پیشاهنگ خودش را نماینده تام‌الاختیار خودگزیده جامعه یا گروه‌هایی از جامعه تعریف می‌نماید» و «رسالت خودش را در چارچوب همین قیومیت خودگزیده بر مردم یا گروه‌های اجتماعی تعریف می‌کند»، همین امر باعث می‌گردد تا پیشاهنگ یا پیشاهنگان جامعه ایران در عرصه نظری و عملی گرفتار ورطه پوپولیسم نظری و عملی بشوند.

بر این مطلب بیافزائیم که پوپولیسم به عنوان یک آفت و آسیب در عرصه نظری و عملی نباید فقط مشمول حکومت‌ها یا دولت‌ها یا اصحاب قدرت سه مؤلفه‌ای حاکم بکنیم بلکه بالعکس باید عنایت داشته باشیم که پوپولیسم آنچنانکه به عنوان یک آفت می‌تواند گرفتار قدرت حاکم بر جامعه بشود، قطعاً و جزماً پوپولیسم می‌تواند به عنوان یک آفت و آسیب فراگیر گرفتار جریان‌های سیاسی پیشقراول اجتماعی جامعه ایران چه در عرصه راست آن و چه در عرصه‌های مذهبی و ملی و مارکسیستی رادیکال آن بشود. لذا به همین دلیل «پوپولیسم در عرصه رویکرد پیشاهنگی» به عنوان یک ورطه یا آفت فراگیر محتوم می‌باشد، چراکه در رویکرد پیشاهنگی، از آنجائیکه پیشاهنگ در چارچوب قدرت نمایندگی تام‌الاختیار خودگزیده مردم، بر رویکرد کسب قدرت سیاسی از بالا تکیه می‌کند، همین امر باعث می‌گردد که «پیشاهنگ یا جریان‌های پیشاهنگی» برای تبیین و تعریف نقشه راه و مسیر حرکتی خود بر جامعه، با عنوان «خلق به صورت عام و کلی» تکیه نمایند؛ و خود این امر تعیین کننده یک موضوع به صورت غیر واقعی و اراده‌گرایانه می‌باشد، چراکه ما «در عرصه واقعی و میدانی هرگز با یک پدیده عام و کلی به عنوان خلق یا مردم روبرو نیستیم» هر چند که ممکن است در عرصه نظری و ذهنی به خاطر قدرت مفهوم‌سازی ذهن انسان بتوانیم «مفهوم کلی و مجرد و انتزاعی مردم یا خلق تصور نمائیم».

فراموش نکنیم که در عالم واقع یا در عرصه عینی و میدانی ما «جامعه به صورت گروه‌های مختلف اجتماعی داریم نه یک کلی یکدست فاقد گروه‌های اجتماعی». بدین خاطر از آنجائیکه در رویکرد پیشاهنگی در راستای کسب قدرت سیاسی از بالا، پیشاهنگ یا جریان‌های پیشاهنگی نیازمند به حمایت فراگیر عملی جامعه در برابر قدرت حاکم، جهت تغییر توازن قوا در عرصه میدانی به سود خود می‌باشند و همین امر باعث می‌گردد تا پیشاهنگ یا جریان‌های پیشاهنگی برای جذب حمایت فراگیرتر گروه‌های اجتماعی توسط تکیه کردن بر ترم‌های عام و کلی و مجرد مانند خلق یا مردم یا توده و غیره، در این راستا گام بردارند. باری، در این چارچوب هر چند آفت پوپولیسم در عرصه جریان‌های مختلف پیشاهنگی (از نحله‌های گوناگون آن)

متفاوت می‌باشند و هر چند که در این رابطه «ساختار پوپولیسم در جریان‌های پیشاهنگ» با «پوپولیسم در عرصه صاحبان قدرت و حکومت و دولت» متفاوت است و هر چند که «فونکسیون پوپولیسم در عرصه جریان‌های پیشاهنگی خطرناکتر است از فونکسیون پوپولیسم در حاکمیت و دولت» و هر چند که «پوپولیسم چه در عرصه دولت و حکومت و اصحاب قدرت و چه در عرصه جریان‌های پیشاهنگی در تحلیل نهائی خود یک نوع دوپینگ اراده‌گرایانه یا ولنتاریستی می‌باشد» و هر چند که «پوپولیسم چه در عرصه حاکمیت و چه در عرصه جریان‌های پیشاهنگی دور زدن نهادهای دموکراتیک تکوین یافته از پائین جامعه می‌باشد» و هر چند که «پوپولیسم چه در حاکمیت و اصحاب قدرت و چه در عرصه جریان‌های پیشاهنگی خودشان را نماینده تمام جامعه و مردم می‌داند» و هر چند که «پوپولیسم چه در حاکمیت و چه در جریان‌های پیشاهنگی هرگز معتقد به نقد مردم و جامعه و گروه‌های مختلف اجتماعی نمی‌باشند» و هر چند که «پوپولیسم چه در عرصه حاکمیت و قدرت و چه در عرصه جریان‌های پیشاهنگی در تحلیل نهائی به دنبال جذب حداکثری توده‌وار گروه‌های مختلف اجتماعی به خصوص در بخش اقشار میانی جامعه یا طبقه متوسط شهری و یا حاشیه‌نشینان کلان‌شهرهای ایران به خاطر کمیت و گستردگی آنها نسبت به دیگر گروه‌های اجتماعی هستند» و هر چند که «پوپولیسم چه در عرصه حاکمیت و بالائی‌های قدرت و چه در عرصه جریان‌های پیشاهنگی باعث می‌گردد تا به جای تکیه کردن بر رویکرد روشنگری و آگاهی‌بخشی و خودآگاهی‌بخشی سیاسی و اجتماعی و طبقاتی جامعه و به جای شورانیدن عقول گروه‌های مختلف اجتماعی بر عوام‌فریبی و تحریک احساسات جامعه تکیه می‌نمایند» و هر چند که «پوپولیسم چه در عرصه حاکمیت و اصحاب بالائی قدرت و چه در عرصه جریان‌های پیشاهنگی تنها در جوامعی می‌توانند گسترش و نفوذ پیدا کنند که در آن جامعه خلاء نهادهای مدنی و اجتماعی وجود داشته باشد و به موازاتی که در یک جامعه نهادهای مدنی و اجتماعی تکوین یافته از پائین به صورت خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین پیدا کنند، پوپولیسم به عنوان یک آفت و یک اپیدمی هرگز و هرگز توان رویش و اعتلا پیدا نخواهند کرد» و هر چند که «پوپولیسم چه در عرصه حاکمیت اصحاب قدرت و چه در عرصه جریان‌های پیشاهنگی تلاش می‌کنند تا خود را به عنوان آلترناتیو جامعه مدنی معرفی و تبیین تعریف نمایند» و هر چند که «پوپولیسم چه در عرصه حاکمیت و اصحاب بالائی‌های قدرت و چه در عرصه جریان‌های پیشاهنگی قاتل جامعه مدنی خودجوش و خودرهبر و خودسازمانده و خودمدیریت می‌باشند» و هر چند که «پوپولیسم چه در عرصه حاکمیت و اصحاب بالائی‌های قدرت و چه در عرصه جریان‌های پیشاهنگی در اشکال و

صورت‌های مختلفی ظاهر می‌شوند» و هر چند که «پوپولیسم چه در عرصه حاکمیت و اصحاب بالائی‌های قدرت و چه در عرصه جریان‌های پیشاهنگی جهت افزایش اقتدار و نفوذ و یارگیری و تغییر توازن قوا در عرصه میدانی با مخالفین خود، مردم را در برابر گروه نخبه جامعه قرار می‌دهند» و هر چند که «پوپولیسم چه در عرصه حاکمیت و اصحاب بالائی‌های قدرت و چه در عرصه جریان‌های پیشاهنگی، توده‌گرایی و خلق‌گرایی و مردم‌گرایی به صورت یک هیستری در می‌آورند» و هر چند که «پوپولیسم چه در عرصه حاکمیت و اصحاب بالائی‌های قدرت و چه در عرصه جریان‌های پیشاهنگی تلاش می‌کنند تا روشنفکران و نواندیشان و روشنگران جامعه را در برابر مردم یا مردم را در برابر آنها قرار دهند» و هر چند که «پوپولیسم چه در عرصه حاکمیت و بالائی‌های قدرت و چه در عرصه جریان‌های پیشاهنگی توسط توپخانه تبلیغاتی خود به مردم وعده یک شبه تغییرات ساختاری و اقتصادی و سیاسی می‌دهند و در شرایطی که جامعه فاقد نیروی پیاده می‌باشد، توسط توپخانه‌های تبلیغاتی خود در چارچوب رویکرد نظامی‌گری، به عنوان آلترناتیو رویکرد دموکراتیک تلاش می‌کنند تا از مردم ابزار پوپولیسم بسازند.»

بدین خاطر با همه این تفاسیر در مقایسه بین دو «رویکرد پیشاهنگی و پیشگامی»، «رویکرد پیشاهنگی بر حرکت از بالا معتقد است» و بدین ترتیب است که بر شعار «چریک یک حزب است» و یا شعار «موتور کوچک باید موتور بزرگ را به حرکت در آورد» و یا شعار «مشی مسلحانه هم تاکتیک است و هم استراتژی» و یا شعار «قدرت از لوله تفنگ بیرون می‌آید» و یا شعار «فروپاشی ماشین دولت به عنوان اولین گام حرکت سوسیالیسم می‌باشد» تکیه می‌نمایند.

البته برعکس رویکرد پیشاهنگی، در «رویکرد پیشگامی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران» بر شعار «آلترناتیو از پائین به جای شعار آلترناتیو از بالا» و شعار «انتقال قدرت از بالا به پائین به جای انتقال قدرت در بالا به بالا» و شعار «انقلاب جامعه به عنوان کنشگران اصلی می‌کنند، نه احزاب و سازمان‌های سیاسی و چریکی و ارتش خلقی» و شعار «انقلاب می‌شود نه اینکه انقلاب می‌کنند» و شعار «دموکراسی و سوسیالیسم از لوله تفنگ در نمی‌آید، بلکه فقط از فرهنگ گفتگو در عرصه پراتیک اجتماعی حاصل می‌شود» و شعار «آلترناتیو دموکراسی - سوسیالیستی توسط گفتمان جنبش پیشگامان مستضعفین ایران ضروری و ممکن می‌باشد» و شعار «جایگاه طبقه کارگر ایران در عرصه جنبش دموکراسی سوسیالیستی جایگاه محوری در کنار دیگر جنبش‌ها می‌باشد، نه آنچنانکه کارل مارکس می‌گفت جایگاه مطلق رهبری منفرد از دیگر زحمتکشان» و شعار «جایگزین کردن بدیل دموکراتیک به جای بدیل انقلابی‌گری و بدیل رژیم چنج و بدیل

رژیم رام خارجی» و شعار «جایگزین کردن جنبش‌های خودجوش و دینامیک و خودمدیریتی و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین به جای جنبش‌های فاشیستی سازماندهی شده از بالا» و شعار «جنبش محوری به جای حزب محوری» و شعار «ایجاد جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین به جای شعار کسب قدرت سیاسی یا مشارکت در قدرت سیاسی بالائی‌های قدرت» و شعار «خودسازماندهی از پائین به جای دولت - سازماندهی از بالا» و شعار «تحقق جامعه سوسیالیستی در گرو عبور و تحقق جامعه دموکراتیک می‌باشد» و شعار «جایگزین کردن تحول اجتماعی و سیاسی و فرهنگی و اقتصادی و مدرنیته دینامیک به جای اصلاحات و دموکراسی و مدرنیته آمرانه دستوری از بالا» و شعار «اول جنبش بعداً احزاب سیاسی به جای شعار اول حزب بعداً جنبش» و شعار «بدون گفتمان ضد سرمایه‌داری در جامعه امروز ایران نمی‌توان به گفتمان دموکراسی سوسیالیستی دست یافت» و شعار «تنها گفتمان سوسیالیستی استوار بر دموکراسی می‌تواند ما را به جامعه سوسیالیستی پایه‌دار برساند» و شعار «سوسیالیسم تنها از دل دموکراسی بیرون می‌آید، نه آنچنانکه کارل مارکس می‌گفت دموکراسی از دل سوسیالیسم» و شعار «از آنجائیکه سرمایه‌داری در جامعه امروز ایران همه چیز را (از محیط زیست تا آموزش و کار و بهداشت و غیره) کالائی کرده است، تنها با به چالش کشیدن سرمایه‌داری حاکم است که می‌توان مبارزه دموکراتیک در دو جبهه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه به پیش برد» تکیه می‌نماید.

بنابراین در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، «تکیه بر رویکرد کسب قدرت سیاسی توسط پیشگام سم قاتل حرکت پیشگامی می‌باشد» چرا که بر این باوریم که «جامعه یک کلی نیست، بلکه شامل گروه‌های مختلف اجتماعی با منافع گوناگون می‌شود». لذا به همین دلیل است که «همراه با نقد بالائی‌ها قدرت، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران موظف‌اند خود گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه ایران را هم نقد کنند و ضعف و بیماری‌های گروه‌های مختلف اجتماعی در عرصه نظر و عمل تبیین و مشخص نمایند.» ☀

ادامه دارد



«ما» چه می‌گوئیم؟

جنبشی خود را به سه فرایند:

الف - سازمانی.

ب - جنبشی.

ج - حزبی، تقسیم می‌کند؛ که در رابطه با دو فرایند سازمانی و حزبی، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران بر این باور می‌باشد که در چارچوب تبیین تئوریک حرکت تحزب‌گرایانه جنبشی خود، این حرکت به دو مؤلفه:

الف - عمودی - حزبی.

ب - افقی - جنبشی یا حرکت تحزب‌گرایانه عمودی و حرکت تحزب‌گرایانه افقی، قابل تقسیم می‌باشد.

لذا به همین دلیل از آنجائیکه در رویکرد نظری جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، حرکت تحزب‌گرایانه عمودی (که مختص سازماندهی نیروهای پیشگام می‌باشد) همان فرایند سازمانی استراتژی تحزب‌گرایانه است که در جهت پرورش کادرها و نیروهای سازمانده پیشگامان مادیت پیدا می‌کند. نکته‌ای که در این رابطه از همان آغاز هم به لحاظ نظری و هم به لحاظ عملی مد نظر ما بوده است اینکه هرگز بین دو مؤلفه عمودی و افقی استراتژی «تحزب‌گرایانه - جنبشی» نباید دیوار چین ایجاد کرد، به عبارت دیگر در رویکرد «تحزب‌گرایانه - جنبشی» پیشگامان مستضعفین ایران (در ۴۲ سال گذشته) دو مؤلفه «عمودی و افقی» این استراتژی در پیوند دیالکتیکی با هم معنی پیدا می‌کنند؛ یعنی از همان آغاز تکوین این حرکت بر این باور بوده‌ایم که «تا زمانیکه مؤلفه عمودی حرکت پیشگام در پیوند دیالکتیکی با مؤلفه افقی جنبش‌های اجتماعی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران قرار نگیرد، امکان هویت یافتن نظری و عملی فرایند سازمانی پروسس

در این رابطه بوده است که پیوسته بر این باور بوده‌ایم که عامل شکست تمامی جریان‌ها و جنبش‌ها و تحولات و انقلابات گذشته جامعه بزرگ ایران، تکیه یکطرفه جریان‌های سیاسی بر استراتژی و نقشه راه حزبی و رویکرد «حزب - دولت» لنینیستی بوده است. در نتیجه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۲ سال گذشته عمر حیات سیاسی خود در چارچوب نقشه راه، اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی معلم کبیرمان شریعتی بر «استراتژی جنبشی» در راستای دستیابی به «جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین» به عنوان آلترناتیو «استراتژی حزبی» گذشته و «استراتژی حزب - دولت» لنینیستی تکیه کرده است.

بنابراین از آنجائیکه در طول ۴۲ سال گذشته عمر جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، اهداف استراتژیک تعیین شده ما عبارت بوده است از:

الف - دموکراسی شورائی یا مشارکتی.

ب - سوسیالیسم شورائی یا مشارکتی که در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران این دو مؤلفه تنها در مدل «دموکراسی - سوسیالیستی» (نه سوسیال دموکراسی سرمایه‌داری برنشتاینی مولود انترناسیونال دوم) قابل تحقق و عینیت و مادیت می‌باشد، در قرن بیست یکم یعنی در فرایند پسا شکست مارکسیسم و سوسیالیسم دولتی و استراتژی «حزب - دولت» لنینیستی و شکست پروژه «دیکتاتوری پرولتاریا»ی مارکس و انگلس به عنوان شکل دولت و پروژه حزب طراز نوین لنینیستی که باعث جایگزین شدن طبقه جدید حزبی به جای طبقه کارگر و جنبش‌های اجتماعی زحمتکشان شهر و روستا شد، مدل «دموکراسی - سوسیالیستی» می‌تواند در این مسیر بحرانی به لحظ نظری و عملی راه‌گشا بشود.

البته مسیر و استراتژی و نقشه راه جهت دستیابی به مدل دموکراسی - سوسیالیستی در دیسکورس ما همان نقشه راه معلم کبیرمان شریعتی می‌باشد که توسط استراتژی اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت زر و زور و تزویر یا دموکراسی و سوسیالیسم و پلورالیزم به انجام می‌رسد. فراموش نکنیم که «دموکراسی در دیسکورس شریعتی، خود شامل سه مؤلفه دموکراسی سیاسی و دموکراسی اقتصادی و دموکراسی معرفتی می‌شود»، به عبارت دیگر خود این تعریف شریعتی از دموکراسی علاوه بر اینکه شامل سوسیالیست مشارکتی و شورائی و غیر دولتی می‌شود، تبیین کننده نقشه راه و استراتژی دستیابی به مدل «دموکراسی - سوسیالیستی» مورد اعتقاد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران نیز هست.

۴ - در پروسس استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی تکوین یافته از پائین جامعه ایران، در راستای دستیابی به جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران این پروسس استراتژی تحزب‌گرایانه



ت‌حزب‌گرایانه پیشگامان مستضعفین ایران وجود ندارد.»

به همین دلیل بوده است که در آسیب‌شناسی علل و دلایل شکست گفتمان چریک‌گرایی و ارتش خلقی و ت‌حزب‌گرایانه لنینیستی در ۷۷ سال گذشته (از شهریور ۲۰ الی الان) جنبش پیشگامان مستضعفین ایران بر این عقیده بوده است که رابطه یکطرفه بین دو مؤلفه «عمودی جریان‌های سیاسی» و «افقی جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران» به عنوان عامل اصلی شکست تمامی جریان‌های سیاسی در ۷۷ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران بوده است، چراکه رابطه یکطرفه بین «حرکت عمودی یا سازمانی این جریان‌ها» با «حرکت افقی یا جنبشی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران» باعث گردید تا:

اولاً این جریان‌ها به پروسه تکوین «جنبش از بالا» به جای پروسه تکوین «جنبش از پایین» تکیه کنند.

ثانیاً این جریان‌ها خود را متولی و جایگزین و نماینده تام‌الاختیار جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران به حساب بیاورند.

ثالثاً این جریان‌ها در راستای اهداف سیاسی خود، «جنبش‌های افقی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران را به عنوان دنباله‌رو و آپاندیس حرکت خود تعریف نمایند» و تنها در چارچوب حرکت خود برای این جنبش‌ها هویت و ارزش و اصالت قائل بشوند.

رابعاً این جریان‌ها به علت اصالت‌محوری قائل شدن (تنها در عرصه نظر نه میدانی و عمل) بر طبقه کارگر، باعث سکتاریست طبقه کارگر ایران نسبت به متحدان طبیعی و اجتماعی این طبقه در اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در دو فرایند عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه شده‌اند.

قابل ذکر است که در چارچوب مدل «دموکراسی - سوسیالیستی» مورد اعتقاد ما، نقشه راه دستیابی این مدل در جامعه امروز ایران «تنها در گرو کنش‌گری کل جامعه ایران یا کل اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران می‌باشد» که بدون تردید «طبقه کارگر ایران به علت استضعاف اقتصادی یا استثمار طبقه از طبقه و استضعاف اجتماعی و سیاسی در عرصه مبارزه دینامیک به لحاظ پتانسیل می‌توانند از برتری بالقوه هژمونی مبارزه عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه برخوردار باشند». البته اعتقاد به این جایگاه خودویژه طبقه کارگر ایران در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، هرگز و هرگز به معنای آن نیست که ما به هژمونی ذاتی و لدنی و تثبیت شده از ازل و ابد طبقه کارگر ایران بر مبارزه عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه پای بفشاریم، بلکه بالعکس بر این باوریم که این خود طبقه کارگر ایران است که باید توسط مبارزه دینامیک و خودمدیریتی و خودسازماندهی و خودرهبری همراه با تشکیلات

و سازماندهی مستقل و فراگیر و فراکارگاهی خود تلاش کنند تا بتوانند، جایگاه تاریخی خود را در عرصه رهبری مبارزه آزادی‌خواهانه و عدالت‌طلبانه در جامعه بزرگ ایران حاصل نمایند.

بدون تردید تا زمانی‌که خود طبقه کارگر ایران به صورت دینامیک و درون‌جوش توسط جنبش مطالباتی و صنفی و سیاسی نتوانند «از طبقه‌ای در خود» به «طبقه‌ای برای خود» تبدیل بشوند، هرگز و هرگز و هرگز با حلوا حلوا کردن دهان شیرین نمی‌شود و طبقه کارگر ایران نمی‌توانند به جایگاه اجتماعی و تاریخی خودشان دست پیدا کنند. طبیعی است که در غیبت جنبش فراگیر و مستقل و فراکارگاهی طبقه کارگر ایران، نه تنها این طبقه نمی‌تواند در عرصه جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در دو جبهه عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه از جایگاه برتری در عرصه هژمونیک برخوردار بشود، بلکه مهمتر از آن اینکه این طبقه نمی‌تواند، حتی هویت طبقه‌ای خودش را هم حفظ نماید.

قابل ذکر است که برعکس آنچه که کارل مارکس در باب «طبقه بودن» طبقه کارگر فکر می‌کرد، مفهوم طبقه یک امر ذاتی نیست، بلکه بالعکس یک امر انتزاعی است که در بستر پراتیک اجتماعی برای گروه بزرگ اجتماعی قابل تعریف می‌باشد. دنباله‌روی طبقه کارگر ایران در حرکت تحول‌خواهانه گذشته جامعه بزرگ ایران از گروه‌های اجتماعی دیگر جامعه ایران، اعم از اقشار میانی تا حاشیه‌نشینان شهری و جریان‌های سیاسی همه و همه معلول این واقعیت مهم می‌باشد.

۵ - بنابراین اگر بپذیریم که «گفتمان جنبشی» در این شرایط می‌تواند به عنوان تنها آلترناتیو «گفتمان حزبی» سابق (اعم از گفتمان چریکی و گفتمان ارتش خلقی و گفتمان ت‌حزب‌گرایانه لنینیستی جامعه ایران) بشود و اگر بپذیریم که تنها در چارچوب «گفتمان جنبشی» است که هم «دموکراسی مشارکتی و شورائی» و هم «سوسیالیست مشارکتی و شورائی» می‌توانند در جامعه ایران به صورت پایدار نهادینه بشوند و اگر بپذیریم که تنها توسط «رویکرد جنبشی» است که «گفتمان انتخاباتی» (جریان‌های به اصلاح اصلاح‌طلب انتخاباتی از طریق صندوق‌های رأی خود رژیم مطلقه فقه‌گرا و قانون اساسی ولایت‌مدار این رژیم که مدت بیش از دو دهه یعنی از خرداد ۷۶ به عنوان گفتمان مسلط بر جامعه ما بوده است که) می‌تواند به چالش کشیده شود.

اگر بپذیریم که تنها «گفتمان جنبشی» است که در این شرایط (حاکمیت فرا بحران‌ها بر جامعه بزرگ ایران) می‌تواند خلاء آلترناتیو هژمونی و رهبری برای جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین

دست پیدا کرد و اگر بپذیریم که توده‌ها و طبقه کارگر و زحمتکشان شهر و روستا تنها در عرصه جنبش‌های اجتماعی و سیاسی و صنفی و طبقاتی جامعه است که می‌توانند پراتیک اجتماعی خود را تعریف بکنند و در بستر آن پراتیک اجتماعی، هویت جمعی خودشان را کشف نمایند و زحمتکشان شهر و روستا و طبقه کارگر و دیگر گروه‌های اجتماعی در دو جبهه عدالت‌طلبانه و دموکراسی‌خواهانه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران تنها در عرصه جنبش‌های مطالباتی صنفی و دموکراتیک و سوسیالیستی است که می‌توانند همبستگی صنفی و سیاسی و طبقاتی پیدا کنند.

اگر بپذیریم که هر تلاشی برای تحقق «سوسیالیسم فرایندی و دموکراسی فرایندی» جز از طریق «جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین» غیر ممکن می‌باشد و اگر بپذیریم که تنها توسط «استراتژی جنبشی تکوین یافته از پائین جامعه ایران» است که می‌توانیم به وضعیت متمیزه گروه‌های اجتماعی در عرصه مبارزه دموکراتیک و سوسیالیستی پایان بدهیم و اگر بپذیریم که تنها توسط «پراتیک جنبشی» (نه پراتیک حزبی) است که پیشگام می‌تواند علاوه بر اینکه حرکت عمودی خودش را به حرکت افقی استحاله نماید و علاوه بر اینکه می‌تواند حرکت از بالا را به حرکت از پائین تغییر بدهد، توسط جایگزین کردن «پراتیک جنبشی» به جای «پراتیک حزبی» می‌تواند «رویکرد نظری خود را بدل به رابط اجتماعی بکند.»

بدون تردید باید داوری نهائی بکنیم که وظیفه نهائی امروز پیشگامان مستضعفین ایران در دو مؤلفه خلاصه می‌شود:

اول - استحاله رویکرد نظری جنبشی خود به «گفتمان جنبشی» مسلط است.

دوم - «توده‌ای کردن این گفتمان مسلط» می‌باشد. ☀️

ادامه دارد

ایران را پر بکند و اگر بپذیریم که تنها توسط «گفتمان جنبشی» در جامعه امروز ایران است که امکان دستیابی به «جامعه مدنی پایدار جنبشی تکوین یافته از پائین» وجود دارد و اگر بپذیریم که تنها مسیر تحقق «جنبش‌های خودمدیریتی و خودسازمانده و خودرهبر و دینامیک درون‌جوش» در جامعه امروز ایران در چارچوب «گفتمان جنبشی» می‌باشد و اگر بپذیریم که تنها توسط «گفتمان جنبشی» است که می‌توان به دوران استراتژی «حزب - دولت» و «کسب قدرت سیاسی یا مشارکت در قدرت حاکمیت» پایان داد.

اگر بپذیریم که تنها توسط «رویکرد جنبشی» است که می‌توان به ایده‌های «دموکراسی مشارکتی» و «سوسیالیست شورائی» (نه سوسیالیست دولتی) دست پیدا کرد و اگر بپذیریم که تنها توسط «گفتمان جنبشی» است که می‌توان به پیوند دو طرفه دیالکتیکی بین «حرکت عمودی سازمان‌گرایانه پیشگام» و «حرکت افقی جنبش‌گرایانه توده‌ای» دست پیدا کرد و اگر بپذیریم که تنها مسیر تحقق به سوسیالیسم (به عنوان تئوری انسانی و رهائی در چارچوب دموکراسی سه مؤلفه‌ای توسط نقشه راه استراتژی و) «گفتمان جنبشی» می‌باشد و اگر بپذیریم که «دموکراسی - سوسیالیستی» به عنوان نظام اجتماعی پایدار در یک جامعه تنها توسط استقرار «گفتمان جنبشی و شورائی در عرصه نظر و عمل» ممکن شدنی می‌باشد و اگر بپذیریم که هم دموکراسی و هم سوسیالیسم «امری فرایندی می‌باشند» (نه کوتاه‌مدت و موضعی) و اعتقاد به برنامه کوتاه‌مدت داشتن به دموکراسی و سوسیالیسم (آنچنانکه در پروژه لنینیستی انقلاب اکتبر روسیه شاهد بودیم) سوسیالیسم به صورت یک فاجعه در می‌آید نه ایدئولوژی انسانی و رهائی‌بخش (تمام مشکلات سوسیالیسم دولتی و لنینیسم در قرن بیستم و در فرایند پسا انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه از آنجا شروع شد که لنین به تاسی از کارل مارکس برداشت ساده‌گرایانه از مسیر سوسیالیسم داشت و توسط تاسی از تز دیکتاتوری پرولتاریای کارل مارکس در «نقد برنامه گوتا» می‌خواست شکل و مدل دولت جهت مسیر سوسیالیسم در برنامه حداقلی تعریف نماید) بدون تردید تنها مسیر تحقق فرایندی (نه موضعی و پروژه‌ای) «دموکراسی - سوسیالیستی» در یک جامعه تکیه بر «گفتمان جنبشی در عرصه عمل و نظر» می‌باشد.

اگر بپذیریم که تنها سر پل انتقال «دموکراسی پارلمانی و نیابتی» به «دموکراسی مشارکتی و مستقیم» در یک جامعه توسط «گفتمان جنبشی» ممکن شدنی می‌باشد و تنها عامل پیوند دو «دموکراسی پارلمانی یا نیابتی» و «دموکراسی مستقیم» در یک جامعه، «گفتمان جنبشی - شورائی» است و اگر بپذیریم که تنها توسط «گفتمان جنبشی» است که می‌توان به استراتژی «جدائی احزاب از جنبش‌ها»

«جنبش روشنگری»

ایران در ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول خواهانه جامعه ایران،

از کدامین مسیر و منازل عبور کرده است؟

خواب بینیم که یکی می آید» و البته تا زمانیکه آن یکی نیامده است، کاری نمی شود کرد؛ و تازه وقتی هم که آن یکی می آید، باید او را بر گرده خود سوار بکنیم و عکس او را بر کره ماه قرار بدهیم؛ و حاصل همه آنها آن شده است که در ۱۵۰ سال گذشته شاهد بوده ایم که یک دیکتاتور می رود و دیکتاتوری هولناک تر از قبلی جایگزین او می شود تا آنجا که شعار مردم ایران آن می گردد که «سال به سال دریغ از پارسال» یا گفته می شود که «کی بد رفته است که جانشینش بدتر نشده باشد»؛ و شعار مردم ایران در عرصه تحول سیاسی و اجتماعی این می شود که «کی می خواهد برود و کی می خواهد جانشین او بشود» به جای اینکه بدانند که «چه می خواهد برود و چه می خواهد جایگزین آن بشود.»

آنچنانکه در جریان جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران شاهد بود که جنبش روشنگری ایران کوچکترین فهم آگاهی نسبت به جوهر حرکت خمینی و روحانیت وابسته به او نداشتند؛ و برای یکبار هم کتاب «ولایت فقیه» خمینی نخوانده بودند و تنها دلبسته شعار «شاه باید برود» خمینی شده بودند و همین امر باعث گردید تا جنبش روشنگری ایران در جریان جنبش ضد استبدادی ایران همراه با حاشیه نشینان کلان شهرهای ایران زیر بیرق خمینی رفتند و با شعار «حزب فقط حزب الله، رهبر فقط روح الله خمینی» و شعار خمینی که می گفت «اگر به جای شاه یزید و عبیدالله زیاد هم بیاید بهتر از شاه خواهد بود» همراه و هم جنس شدند و حاصل آن شد که در نهایت کوه موش بزاید و هولناک ترین استبداد تاریخ بشر مدت ۴۰ سال است که مانند بختک بر روی جامعه نگون بخت

باری، بدین ترتیب است که می توانیم با یک نگاه کلی چنین داوری کنیم که تمامی سه شاخه جریان های جنبش روشنگری ایران در فرایند پسا ظهور انقلاب کبیر فرانسه در سال ۱۷۸۹ و انقلاب کبیر اکتبر ۱۹۱۷ روسیه به لحاظ نظری تحت تأثیر روایت های بزرگ سه گانه «لیبرالیستی و مارکسیستی و اسلام سیاسی - اجتماعی انطباقی و تطبیقی» بوده اند، به عبارت دیگر از فرایند پسا شکست ایران در جنگ های با روسیه که جامعه ایران دوران خودآگاهی بخش سیاسی و اجتماعی خود را آغاز کرده است الی الان در طول ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول جامعه بزرگ ایران عامل رادیکالیزه شدن جنبش و جامعه و جریان های سیاسی جامعه ایران روایت های بزرگ سه گانه «لیبرالیستی و مارکسیستی و اسلام سیاسی انطباقی و تطبیقی» بوده است؛ و شاید بهتر باشد که این موضوع را اینچنین مطرح کنیم که تنها آبشخور تحول و حرکت اجتماعی و سیاسی جامعه ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته، «روایت های بزرگ بوده است، نه آگاهی مستقیم طبقاتی و یا پراتیک مشخص اجتماعی.»

شاید این موضوع به عنوان یکی از آسیب های بزرگ جنبش روشنگری جامعه ایران بوده است که به جای پراتیک اجتماعی و خودآگاهی طبقاتی و سیاسی، از «کانال روایت های بزرگ به خودآگاهی اجتماعی و سیاسی دست پیدا کرده اند» چراکه اگر به جای روایت های بزرگ سه گانه فوق، جامعه ایران می توانست مانند جامعه مغرب زمین در فرایند پست مدرنیسم، توسط پراتیک اجتماعی و اقتصادی و سیاسی به خودآگاهی طبقاتی و سیاسی - اجتماعی دست پیدا کند و توسط این خودآگاهی طبقاتی و سیاسی و اجتماعی به حرکت درآید، بدون تردید اینگونه پروسس حرکت می توانست علاوه بر «تحقق تقدم پروسس جنبشی بر پروسس حزبی» در چارچوب «تقدم پروسس جنبش بر پروسس حزبی» به شرایط برای ظهور جنبش های دینامیک خودسازمان گر همراه با رهبری درون جوش دست پیدا کنند.

فراموش نکنیم که جایگزین شدن روایت های بزرگ به جای پراتیک اجتماعی و خودآگاهی سیاسی و طبقاتی به عنوان آبشخور تکوین حرکت تحول خواهانه طبقاتی و سیاسی و اجتماعی بزرگترین عارضه ای و فونکسیون که به بار می آورد اینکه باعث می گردد تا رهبری فردی و کاریزمای ایدئولوگ های برون جنبشی همراه با رویکرد تقدم احزاب بر جنبش های اجتماعی و سیاسی و طبقاتی ظهور پیدا کنند؛ که همین سنتز کاریزما و رهبری برون از جنبش و تقدم جنبش بر احزاب بزرگترین آفت جنبش های ۱۵۰ ساله گذشته حرکت تحول خواهانه جامعه بزرگ ایران بوده است؛ زیرا در تحلیل نهائی دستاورد این رویکرد آن بوده است که آنچنانکه فروغ فرخ زاد می گوید «پیوسته



ایران افتاده است.

به هر حال ظهور روایت‌های بزرگ به عنوان آبشخور حرکت تحول‌خواهانه ۱۵۰ سال گذشته جامعه بزرگ ایران باعث گردیده است تا تمامی جریان‌های جنبش روشنگری جامعه بزرگ ایران در ۱۵۰ سال گذشته جهت ایجاد و تحول و خودآگاهی اجتماعی و طبقاتی در جامعه بزرگ ایران از «کانال تکیه بر روایت‌های بزرگ» شروع بکنند. آنچنانکه در این رابطه می‌توانیم داوری کنیم که حتی یک نمونه از حرکت آگاهی‌بخش و تحول‌آفرین و دوران‌ساز جنبش روشنگری ایران در ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران نبوده است که خارج از چارچوب «روایت‌های بزرگ» توانسته باشد در جامعه بزرگ ایران ایجاد تحول فراگیری بکند. در نتیجه همین امر باعث گردیده است تا هر گونه دستیابی به «ره‌اوردهای نظری نو در جامعه بزرگ و رنگین کمان اعتقادی و قومیتی و فرهنگی ایران، تنها در چارچوب تحول و بازسازی روایت‌های بزرگ سه مؤلفه‌ای فوق امکان‌پذیر باشد.»

بر این مطلب بیافزائیم که در ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه جامعه بزرگ ایران، تنها روایت‌های بزرگ «لیبرالیستی و مارکسیستی و اسلام سیاسی انطباقی و تطبیقی» همه و همه به صورت یک ایدئولوژی توانسته‌اند جامعه بزرگ ایران را به عنوان کنش‌گران اصلی عرصه تحول مخاطب خود قرار دهند؛ یعنی تا زمانیکه این رویکردهای سه مؤلفه‌ای نتوانسته‌اند به صورت ایدئولوژی درآیند، توان مخاطب قرار دادن جامعه بزرگ ایران به عنوان کنش‌گر اصلی پیدا نکرده‌اند. بهترین مثال برای فهم این حقیقت مهم رویکرد خود معلم کبیرمان شریعتی می‌باشد که به تاسی از اقبال لاهوری:

اولاً معتقد بود که (برعکس صاحب‌نظران جنبش روشنگری ایران) اصلاح تحول‌خواهانه اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و فرهنگی جامعه بزرگ ایران در گرو اصلاح دینی در جامعه ایران می‌باشد.

ثانیاً شریعتی معتقد بود که اصلاح دینی در جامعه بزرگ ایران در گرو: الف - بازسازی تطبیقی اسلام می‌باشد (نه به‌سازی انطباقی مانند رویکردهای مهدی بازرگان و سید محمود طالقانی و محمد حنیف‌نژاد).

ب - از نظر شریعتی اصلاح دینی در جامعه بزرگ ایران در گرو دستیابی به اسلام منهای روحانیت (آنچنانکه مصدق معتقد به اقتصاد بدون نفت بود) و اسلام منهای فقاقت و اسلام منهای حکومت و قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت تزویر معرفتی (نفی زر و زور و تزویر که شعار همیشگی شریعتی بود) می‌باشد.

ج - در رویکرد شریعتی اصلاح دینی در جامعه بزرگ ایران در گرو نجات اسلام قرآن و اسلام نهج‌البلاغه از اسلام روایتی، اسلام فقاقتی، اسلام تصوفزده خانقاهی، اسلام کلامی اشعری‌گری و اعتزالی، اسلام

مداحی‌گری، اسلام زیارتی، اسلام ولایتی و اسلام خرافاتی سنت زده می‌باشد.

د - اصلاح دینی در جامعه بزرگ ایران از نظر شریعتی مولود مبارزه با اسلام فلسفه‌زده یونانی ارسطویی و افلاطونی و اسلام تصوفزده مولوی و حافظ و اسلام زهدزده امام محمد غزالی و اسلام علم‌زده مهدی بازرگان و سید محمود طالقانی و محمد حنیف‌نژاد و اسلام فقه‌زده حوزه‌های هزار ساله فقاقتی و اسلام روایت‌زده دگماتیست شیعه و سنی می‌باشد.

ه - برای تغییر از مسیر اصلاح دینی در جامعه ایران، شریعتی معتقد بود که باید با تکوین عصر روشنگری یا دوران روشنگری توسط پروتستانیسیم اسلامی یا رنسانس اسلامی در جامعه بزرگ ایران (و در چارچوب خودآگاهی اجتماعی و سیاسی و مدنی و طبقاتی درازمدت مولود آن که باعث می‌شود تا به جای اینکه روحانیت حوزه‌های فقاقتی را از مردم بگیریم، مردم را از آنها بگیریم و به انقلاب بزرگ اجتماعی در جامعه بزرگ ایران که بسترساز اصلاح همه جانبه سیاسی و اقتصادی در جامعه ایران می‌شود) به آن دست پیدا کنیم.

ز - شریعتی بر این باور بود که در راستای اصلاح تطبیقی اسلام و دین در جامعه بزرگ ایران، باید این اصلاح دینی از مسیر بازسازی تطبیقی (نه به‌سازی انطباقی) فهم ما از قرآن و نهج‌البلاغه و بازسازی خدانشناسی ما و بازسازی شخصیت‌های دینی از پیامبر اسلام تا امام علی و امام حسین و فاطمه زهرا و زینب کبری صورت پذیرد.

باری بدین ترتیب بود که در رویکرد محمد اقبال و شریعتی هر گونه اصلاح اجتماعی و اصلاح فرهنگی و اصلاح سیاسی و اصلاح اقتصادی (در جامعه دینی به صورت فراگیر و همه جانبه و زیرساختی) در گرو اصلاح دینی به صورت تطبیقی (نه انطباقی علمی و نه انطباقی فقهی و نه انطباقی سیاسی) می‌باشد و لذا در همین رابطه بود که هم محمد اقبال و هم شریعتی معتقد بودند که اصلاحات سیاسی و اجتماعی در جوامع مسلمان و جامعه بزرگ ایران تنها از طریق بازسازی تطبیقی روایت‌های بزرگ دینی امکان‌پذیر می‌باشد؛ و بدون دستیابی به بازسازی تطبیقی روایت‌های بزرگ اسلامی امکان دستیابی به عصر و دوران و فرایند روشنگری توسط جنبش روشنگری جوامع دینی و اسلامی وجود ندارد؛ به عبارت دیگر در رویکرد محمد اقبال و شریعتی تنها عاملی که می‌تواند خلاء عصر و دوره و فرایند روشنگری یا رنسانس در جوامع مسلمانان (مانند جامعه بزرگ ایران) پر کند، بازسازی تطبیقی روایت‌های بزرگ دینی یا اسلام تطبیقی می‌باشد، چراکه در رویکرد اقبال و شریعتی اسلام تطبیقی از آنچنان پتانسیلی برخوردار می‌باشد که در این عصر و در این نسل و در این قرن (حتی



و لیبرالیستی و اسلام تطبیقی و انطباقی» در تلاش بوده است تا جامعه بزرگ ایران را گرفتار تحول فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی بکنند و خلاء عصر روشنگری تاریخ تحول خواهانه جامعه ایران را توسط این روایت‌های بزرگ سه مؤلفه‌ای «مارکسیستی و لیبرالیستی و اسلام انطباقی و تطبیقی» بر طرف سازند، تلاشی بدون شرایط تاریخی و اجتماعی و فرهنگی جامعه ایران نبوده است. هر چند که تا کنون سه جریان «لیبرالیستی و مارکسیستی و اسلام انطباقی و تطبیقی» جنبش روشنگری جامعه بزرگ ایران شکست خورده‌اند، ولی بدون تردید در این رابطه می‌توان به ضرس قاطع نتیجه‌گیری کرد که بر خلاف رویکرد پست مدرنیست‌ها در این زمان هم برای ایجاد تحول فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در جامعه بزرگ ایران، باز باید از کانال بازسازی تطبیقی (نه مانند گذشته انطباقی و تقلیدی و وارداتی) روایت‌های بزرگ سه مؤلفه‌ای «اسلامی و لیبرالیستی و مارکسیستی» وارد بشویم؛ یعنی هر گونه تلاش جنبش روشنگری جامعه ایران توسط سه جریان اسلامی و لیبرالیستی و مارکسیستی جنبش روشنگری جامعه ایران خارج از این بازسازی تطبیقی قطعاً و جزماً مانند ۱۵۰ سال گذشته عمر حرکت خود محکوم به شکست خواهد بود. ☀️

ادامه دارد

در دوران پست مدرنیسم که مخالف عملکرد روایت‌های بزرگ در تکوین تحول اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی می‌باشند) می‌تواند در جامعه بزرگ ایران ایجاد تحول فراگیر و همه جانبه و زیرساختی اجتماعی و فرهنگی و سیاسی و اقتصادی در چارچوب دموکراسی سوسیالیستی بکند.

لذا بدین ترتیب بود که هم اقبال و م شریعتی در دوران خود معتقد به بازسازی خود جنبش روشنگری در جوامع مسلمان و جامعه بزرگ ایران بودند و در راستای بازسازی خود جنبش روشنگری ایران بود که شریعتی در پنج سال حرکت جنبش ارشاد خود، تمام تلاشش در جهت بازسازی تطبیقی روایت‌های بزرگ اسلامی به کار گرفت و آنچنان در این رابطه شریعتی تکیه محوری می‌کرد که حتی می‌توان داوری کرد که شریعتی تا آخر عمر در همان چارچوب روایت‌های بزرگ دینی از خداشناسی تا قرآن‌شناسی تا اسلام‌شناسی تا پیامبرشناسی و علی‌شناسی و حسین‌شناسی و غیره باقی ماند و در ۳۷ جلد مجموعه آثار موجود او هرگز و هرگز شریعتی نتوانسته است از دایره «روایت‌های بزرگ» وارد «روایت‌های کنکرت و مشخص» بشود.

شاید ذکر این مطلب در اینجا خالی از عریضه نباشد که بگوئیم که حتی شریعتی و محمد اقبال هر جا هم که به صورت حاشیه‌ای پای خود را از دایره تفسیر و تبیین روایت‌های بزرگ بیرون گذاشته‌اند، گرفتار اشتباه و ذهن‌گرایی و پراگماتیست شده‌اند؛ که برای فهم این موضوع کافی است که به پروژه دموکراسی متعهد شریعتی در کنفرانس‌های «امت و امامت» سال ۱۳۴۸ و پروژه «ساختار پاکستان تجزیه شده از هندوستان» محمد اقبال در سال‌های ۱۹۳۰ تا ۱۹۳۸ که ۱۰ سال بعد از وفات محمد اقبال به انجام رسید، مورد مطالعه مجدد قرار دهیم؛ که البته هر دو پروژه در بستر زمان عقیم و سترون شده‌اند. لذا بدین ترتیب است که در اینجا می‌توانیم داوری کنیم که هم اقبال و هم شریعتی تا آنجا که در مسیر تحول فرهنگی و اجتماعی و سیاسی جامعه حرکت خود را محدود به تفسیر و تبیین روایت‌های اسلامی و دینی به صورت تطبیقی کرده بودند، موفق شدند و از آنجا که پای خود را از گلیم تفسیر و تبیین تطبیقی دین و اسلام بیرون گذاشتند و وارد دروازه‌های کنکرت و مشخص شدند شکست خوردند.

در اینجا برای آن به آسیب‌شناسی حرکت اقبال و شریعتی پرداختیم تا بتوانیم توسط تبیین جایگاه بازسازی روایت‌های بزرگ، به موضوع ضرورت‌های بازسازی جنبش روشنگری ۱۵۰ ساله حرکت تحول خواهانه جامعه بزرگ ایران بپردازیم و به این حقیقت دست پیدا کنیم که اگرچه جنبش روشنگری جامعه بزرگ ایران در ۱۵۰ سال گذشته از طریق روایت‌های بزرگ در سه عرصه «مارکسیستی



«جنبش شورائی»

کی و چگونه تکوین پیدا می‌کند؟

پیروزی انقلاب اکتبر روسیه توسط لغو مجلس موسسان به وسیله لنین و محدود کردن حق انتخاب و حق رأی تعیین سرنوشت سیاسی به کارگران روسیه و محروم کردن دیگر زحمتکشان شهر و روستای روسیه که بیش از آنکه یک جامعه صنعتی - کارگری باشد، یک جامعه دهقانی و کشاورزی بود و انتخاب تز دیکتاتوری پرولتاریا به عنوان شکل‌بندی حکومت و نظام و تقدم حزب طراز نوین به جای جنبش‌های تکوین یافته از پائین، جامعه بزرگ روسیه باعث گردید تا از همان آغاز تکوین «نظام سیاسی» جامعه روسیه در فرایند پسا انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ بلشویک‌ها، «صورت غیر دموکراتیک» و یا به عبارت بهتر صورت «دسپاتیزم» پیدا کند.

در نتیجه همین امر بستر ساز آن گردید تا «نظام شورائی» مورد ادعای معماران اولیه انقلاب اکتبر روسیه (در چارچوب نظام سیاسی دسپاتیزم) صورت غیر دموکراتیک پیدا نماید که همین آفت غیر دموکراتیک بودن «نظام شورائی» اتحاد جماهیر شوروی در فرایند پسا انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ بود که باعث ظهور هیولای سوسیالیسم دولتی قرن بیستم گردید که بیش از ۱۰۰ میلیون کشته در جهان به جا گذاشت (که البته از این صد میلیون کشته بیش از ۶۰ میلیون کشته آن از مردم اتحاد جماهیر شوروی سابق بودند) که همگی معلول همین جوهر غیر دموکراتیک یا دسپاتیزم بودن «نظام شورائی» تکوین یافته

«جنبش شورائی» باعث می‌گردد تا در این شرایط تندپیچ تاریخ ایران، دیوار چین بین مبارزه صنفی و مبارزه مدنی و مبارزه سیاسی گروه‌های مختلف جامعه رنگین کمان ایران برداشته شود.

«جنبش شورائی» باعث می‌گردد تا در این شرایط تندپیچ تاریخ ایران، سه سطح مبارزه سوسیالیستی یا مبارزه دموکراتیک که عبارتند از سطح اقتصادی و سطح سیاسی و سطح فکری یا تئوریک در پیوند با یکدیگر قرار گیرند.

باری، بدین ترتیب است که می‌توانیم اینچنین جمع‌بندی کنیم که:

الف - دستیابی و تحقق «نظام شورائی» به دو صورت دسپاتیزم و دموکراتیک قابل انجام و تحقق می‌باشد که یکی از بالا به پائین و به صورت عمودی صورت می‌گیرد و دیگری از پائین به بالا و به صورت افقی اعتلا پیدا می‌کند.

ب - «نظام شورائی» برعکس «نهاد شورائی» اگر به صورت ساختاری و فراگیر و همه جانبه و واقعی صورت بگیرد، باید شامل تمامی نهادهای سیاسی و اجرائی و اداری و اقتصادی و قضائی و غیره بشود.

ج - از آنجائیکه موضوع «نظام شورائی» کل موجودیت نظام سیاسی و اداری و اقتصادی و قضائی و غیره می‌باشد، همین امر باعث می‌گردد که پروسس واقعی (نه کاذب و دروغین آن) تنها صورت دموکراتیک داشته باشد و همین ضرورت پروسس دموکراتیک در تکوین آن باعث می‌گردد که چنین داوری کنیم که رمز تکوین «نظام شورائی» به صورت دموکراتیک در گرو تکوین دموکراتیک نظام سیاسی می‌باشد، چراکه در تحلیل نهائی این نظام سیاسی است که متولی تکوین و بقای «نظام شورائی» می‌شود.

بدین خاطر اگر «نظام شورائی» در یک کشور و جامعه در چارچوب یک نظام دموکراتیک سیاسی حاصل نشود، امکان ظهور و بقای دموکراتیک آن «نظام شورائی» وجود ندارد. برای فهم بیشتر این موضوع، در اینجا مجبور به ذکر یک مثال می‌باشیم. نظام اتحاد جماهیر شوروی در فرایند پسا انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه اولین نظامی بوده است که در تاریخ بشر توسط معماران آن انقلاب به عنوان «نظام شورائی» مطرح شده است، اما این «نظام شورائی» علاوه بر اینکه بیشتر از ۷۳ سال نتوانست دوام پیدا کند (و بالاخره دچار فروپاشی همه جانبه گردید) از همان بدو تکوین خود دچار آفت‌های همه جانبه‌ای بود، چراکه از همان آغاز

در اتحاد جماهیر شوروی بوده است که در تحلیل نهائی بالاخره و بالاخره و بالاخره همین جوهر غیر دموکراتیک «نظام شورائی» اتحاد جماهیر شوروی بود که باعث فروپاشی سوسیالیسم دولتی در دهه آخر قرن بیستم در تاریخ و در جهان برای همیشه شد، چرا که همگی آنها بدون استثناء از چین تا ویتنام و از کوبا تا کره شمالی و کشورهای شرقی اروپا که جزء اعمار بلوک شرق تحت هژمونی اتحاد جماهیر شوروی بودند در چارچوب استراتژی لنین:

۱ - حزب - دولت.

۲ - تقدم حزب بر جنبش.

۳ - تکیه بر تز دیکتاتوری پرولتاریا به عنوان شکل نظام و حکومت.

۴ - جایگزین کردن حزب سیاسی بالائی‌های قدرت به جای پرولتاریا و زحمتکشان و همه جامعه.

۵ - ذبح کردن دموکراسی در پای مبارزه طبقاتی دولتی تکوین یافته از بالا.

۶ - تفسیر دموکراسی به عنوان یک ره‌آورد بورژوائی و نادیده گرفتن حق شهروند در عرصه آزادی و برابری برای همه جوامع شوروی و بلوک شرق.

۷ - اعتقاد به نظام تک حزبی و تک صدائی.

۸ - ذبح کردن پلورالیست سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و قومیتی جوامع در پای کمونیست بخشنامه‌ای تکوین یافته از بالا.

۹ - استحاله سوسیالیسم به عنوان نظام اجتماعی، به نظام دستوری سوسیالیسم دولتی و حکومتی، حرکت می‌کردند و همین امر باعث گردید تا از سال ۱۹۹۰ الی الان به موازات فروپاشی آسمان‌خراش سوسیالیسم دولتی در اتحاد جماهیر شوروی کشورهای دیگر سوسیالیسم دولتی یکی پس از دیگری به سمت سرمایه‌داری جهانی (که روزی روزگاری لنین در چارچوب تئوری سرمایه‌های مالی آن را امپریالیسم جهانی و آخرین فرایند سرمایه‌داری تعریف می‌کرد) فرو بریزند.

اوج فاجعه اینجاست که در فرایند پسا فروپاشی سوسیالیست دولتی، حاصل دستاورد ۷۳ ساله سوسیالیسم دولتی، بهره‌کشی فراتصوری کشورهای سابق سوسیالیست دولتی از زحمتکشان و کارگران و پرولتاریای جامعه خود می‌باشند بطوریکه برای مثال

امروز شاهدیم که بهره‌کشی که سرمایه‌داری چین کمونیست از ۴۰۰ میلیون کارگر چینی می‌کند بسیار وحشتناکتر و عظیم‌تر از بهره‌کشی سرمایه‌داری حتی قرن نوزدهم انگلستان از برده‌ها می‌باشد و البته به همین ترتیب فاجعه در دیگر کشورهای سوسیالیسم دولتی سابق مثل روسیه و غیره در قرن بیست و یکم ادامه پیدا کرده است.

باری، به همین دلیل است که تحقق جوهر دو گانه «نظام شورائی» در گرو جوهر دو گانه نظام سیاسی می‌باشد یعنی در صورتی که نظام سیاسی جوهر دموکراتیک در عرصه پروسه تکوین و بقاء نداشته باشد، «نظام شورائی» نمی‌تواند دارای جوهر دموکراتیک و سوسیالیستی در عرصه‌های مختلف داشته باشد و بالعکس اگر نظام سیاسی جوهر دموکراتیک در عرصه تکوین و بقاء خود داشته باشد قطعاً و جزماً «نظام شورائی» می‌تواند در آن جامعه دارای جوهر دموکراتیک بشود و چارچوبی برای دستیابی حق علی السویه تمام افراد آن جامعه در عرصه آزادی و برابری بشود. بر این مطلب بیافزائیم که لازمه تحقق «نظام شورائی» دموکراتیک توسط نظام سیاسی دموکراتیک در یک جامعه در گرو آن است که نظام سیاسی دموکراتیک جهت دموکراتیک کردن جامعه بر «نظام شورائی» تکیه نماید.

پر پیداست که در صورتی که نظام سیاسی دموکراتیک حاکم در راستای دموکراتیک کردن جامعه بر «نظام شورائی» تکیه نکند، نظام سیاسی دموکراتیک نمی‌تواند تمامی جامعه را بدل به کنش‌گران اصلی صحنه دموکراسی‌خواهی و برابری‌طلبی بکند؛ که برای فهم بیشتر این موضوع لازم است به شکست پروژه دموکراسی‌خواهانه دکتر محمد مصدق اشاره کنیم که منتهی به کودتای نظامی ۲۸ مرداد ۳۲ (امپریالیسم آمریکا با همدستی ارتجاع مذهبی حوزه‌های فقهاتی تحت هژمونی سید ابولقاسم کاشانی و استبداد دربار پهلوی) شد. بدون تردید اگر بخواهیم موضوع کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ کالبد شکافی کنیم، منهای عوامل اجرائی این کودتا (که شامل امپریالیسم آمریکا و ارتجاع مذهبی حوزه‌های فقهاتی و دربار رژیم توتالتیر و کودتائی پهلوی بودند) باید به شرایط اجتماعی بسترسازان کودتا در جامعه ایران اشاره کنیم که مولود عدم تکیه دکتر محمد مصدق بر «نظام شورائی» جهت دموکراتیک کردن جامعه ایران بود، چراکه کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بر علیه دولت دموکراتیک دکتر محمد مصدق زمانی توسط امپریالیسم آمریکا و ارتجاع مذهبی حوزه‌های فقهاتی

صورت طبیعی و خود به خودی تأثیری در دموکراتیک کردن نظام و جامعه و حکومت ندارد.

ثالثاً «نهادهای شورائی» خارج از «نظام شورائی» یک وسیله عوام‌فریبانه و تمویهی می‌باشند. آنچنانکه در ۴۰ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم شاهد بودیم، این رژیم مطلقه فقهاتی از بدو طلوع خود و تدوین قانون اساسی ولایت‌مدار فقهاتی خود، پیوسته بر موضوع «نهادهای شورائی» در بدنه و قاعده قدرت (نه در مراکز اصلی رأس قدرت) مطلقه فقهاتی خود تکیه داشته است، هر چند که در متمم قانون اساسی ولایت‌مدار فقهاتی سال ۶۷ - ۶۸ خمینی تمامی «نهادهای شورائی» قانون اساسی فقهاتی سال ۵۸ را در راستای تثبیت «قدرت فراقانونی ولایت مطلقه فقهاتی فردی» استحاله غیر شورائی کرد.

به هر حال رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در ۴۰ سال گذشته عمر حاکمیت مطلقه خود بر جامعه ایران، در هر کجا که احساس می‌کرده است که این «نهادهای شورائی» با نظام مطلقه و قدرت فراقانونی و آسمانی مقام عظمای ولایت در تضاد است (آنچنانکه در متمم قانون اساسی سال ۶۷ - ۶۸ شاهد بودیم) حتی به حذف این «نهادهای شورائی» دست‌ساز و عوام‌فریبانه خود نیز می‌پرداخته است. لذا بدین ترتیب است که هرگز و هرگز و هرگز نباید با «نهادهای شورائی» در یک جامعه برخورد مستقل از نظام سیاسی بکنیم، هر چند که آنچنانکه در مرحله پسا انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه در چارچوب اتحاد جماهیر شوروی در قرن بیستم شاهد بودیم، خود «نظام شورائی» هم تا زمانیکه محصول و سنتز «جنبش شورائی» نباشد، نمی‌تواند از جوهر پایدار و توده‌ای برخوردار باشد. لذا طبیعی است که «نهادهای شورائی» در نظام‌های دسپاتیزم و توتالیتر و مستبد دارای فونکسیون مثبت نباشند. ☀

ادامه دارد

تحت هژمونی سید ابوالقاسم کاشانی و استبداد رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی توانست به انجام برسد که جامعه ایران و احزاب سیاسی نسبت به آن کودتا بی‌تفاوت و پاسیف شده بودند؛ و بدون شک این بی‌تفاوتی سنتز و مولود غیر دموکراتیک بودن جامعه ایران بود، چراکه آنچنانکه فوقاً اشاره کردیم نخستین فونکسیون دموکراتیک کردن جامعه، استحاله همه گروه‌های مختلف اجتماعی آن جامعه به کنش‌گران اصلی می‌باشد. طبیعی است که دکتر محمد مصدق در چارچوب رویکرد دموکراتیک خود و در ادامه پروسس دموکراسی‌خواهانه خود می‌توانست با تکیه بر «نظام شورائی» جامعه ایران را دموکراتیک نماید. هر چند که مصدق کبیر در راستای استراتژی پارلمنتاریستی گذشته خود نمی‌توانست بر «جنبش شورائی» در عرصه ایجاد جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین تکیه نماید، ولی به هر صورت برای مصدق در دوران دولتش این شرایط آمده بود تا در چارچوب «نظام شورائی» و «نهادهای شورائی» جامعه ایران را بدل به کنش‌گران دموکراسی‌خواهانه و برابری‌طلبانه در راستای تکوین جامعه مدنی نهادینه شده بکند.

بدون تردید به موازات دموکراتیک شدن جامعه ایران و استحاله جامعه ایران به کنش‌گران اصلی مبارزه دموکراتیک علاوه بر ظهور و تکوین جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین در جامعه ایران، شرایط برای سازمان‌گری گروه‌های اجتماعی جامعه ایران در عرصه مبارزه دموکراتیک به عنوان یک فرایند درازمدت و شرایط برای فرهنگ شدن و نهادینه شدن دموکراسی در جامعه ایران و ظهور جامعه ایران به عنوان کنش‌گران در صحنه دفاع از دموکراسی و شکست کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ و فرار استبداد دربار توتالیتر و کودتائی پهلوی و شکست توطئه ارتجاع مذهبی حوزه‌های فقهاتی تحت هژمونی ابوالقاسم کاشانی فراهم می‌گردید؛ و البته این همه هزینه‌ای بود که دکتر محمد مصدق به علت دموکراتیک نکردن جامعه ایران در آن تندپیچ تاریخی پرداخت کرد البته در خصوص «نهاد شورائی» برعکس «نظام شورائی» قضیه غیر از آن می‌باشد (چراکه آنچنانکه در رابطه با «نظام شورائی» مطرح کردیم تحقق کیفیت جوهر «نظام شورائی» در گرو جوهر نظام سیاسی حاکم می‌باشد) زیرا در «نهاد شورائی»:

اولاً تکوین نهاد صورت دستوری دارند.

ثانیاً «نهادهای شورائی» جنبه ابزاری و مکانیزمی دارند و به

چرا «جنبش کارگری» یا «طبقه کارگران ایران» و «اقشار میانی» یا «طبقه متوسط شهری»

درخیزش دی ماه ۹۶ «غایب» بودند؟

ز - عدم پیوند با جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران اعم از جنبش طبقه کارگر و جنبش جوانان و جنبش زنان و جنبش دانشجویان و غیره.

ح - عدم تلاش جهت پیوند بین این خیزش با جنبش‌های مطالباتی و دادخواهانه گروه‌های اجتماعی ایران، نشان داد.

باری، موضوع «فقر یا خلاء ذهنی» در خیزش دی ماه ۹۶ بیشتر از «فقر مادی و اقتصادی و معاش و معیشت کنشگران اصلی خیزش دی ماه ۹۶ قابل توجه بود»، چراکه «فقر یا خلاء ذهنی و نظری» خیزش ۹۶ بود که باعث گردید تا این خیزش نتواند در بستر زمان توسط طولانی شدن پروسس مبارزه ضد استبدادی و اعتراضی و سیاسی خود: اولاً به رهبری و سازماندهی دینامیک و درون جوش دست پیدا کند.

ثانیاً بتواند به انسجام شعارهای خود دست پیدا کند.

ثالثاً به برنامه و تاکتیک و استراتژی مشخص و ستاد درون جوش دست پیدا نماید، چراکه لازمه حیاتی هر حرکت سیاسی و اجتماعی، داشتن «تاکتیک و استراتژی و برنامه‌ریزی به صورت ستادی می‌باشد» و تا زمانیکه هر حرکت سیاسی و اجتماعی نتواند در بستر سیلان خود توسط ستاد دینامیک و درون جوش خود به برنامه‌ریزی و تعیین تاکتیک و استراتژی دست پیدا کند، بی‌شک آن حرکت به بن‌بست خواهد رسید؛ و قطعاً و جزماً بن‌بست و شکست و سرکوب چنین حرکت‌هایی، سرانجامش رکود خواهد بود. همان

اعلامیه‌های نظامی سیاسی مسعود رجوی در دوران اعتلای خیزش دی ماه ۹۶ جهت «رشد خشونت‌گرایی» در خیزش دی ماه ۹۶ و بالا بردن هزینه سرانه حمایت از خیزش دی ماه ۹۶ و بسترسازی جهت تثبیت «آلترناتیو خود» برای جناح‌های جنگ‌افروز امپریالیسم آمریکا و حمایت کردن از سیاست ترامپ در چارچوب سیاست «رژیم پنج امپریالیسم آمریکا» باز در این رابطه قابل تفسیر می‌باشد. نامه سرگشاده شیخ مهدی کروب‌بی به شیخ حسن روحانی و به چالش کشیدن خامنه‌ای، همراه با طلائی کردن و حمایت شش دانگ از رویکرد خمینی در دهه اول عمر رژیم مطلقه فقهاتی در این نامه مهدی کروب‌بی، همچنین پیام‌ها و مصاحبه‌های آنچنانی سیدمصطفی تاجزاده و عباس عبدی و محتوای سخنرانی شیخ حسن روحانی در روز ۲۲ بهمن ۹۶ در میدان آزادی و دیگر افراد به اصطلاح اصلاح‌طلبان درون حاکمیتی در رنگ‌های مختلف زرد و سبز و بنفش آن باز در این رابطه قابل تفسیر می‌باشد.

به هر حال درس بزرگی که خیزش دی ماه ۹۶ به جریان‌های سیاسی بیرون مرزهای این کشور داد این بود که «بدون حضور میدانی در عرصه مبارزه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، با تکیه بر مکانیزم کنترل از راه دور و قیافه رهبری گرفتن و صدور اطلاعیه‌های آنچنانی، آبی برای مبارزه درونی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران گرم نمی‌شود». بنابراین «خود سازماندهی»، «خود رهبری» و «خود رهائی» در عرصه «مبارزه دینامیک اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران» تنها مسیر رهائی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران می‌باشد.

۳ - «خلاء ذهنی» بارزترین «خودویژگی منفی» خیزش دی ماه ۹۶ بود؛ زیرا این خلاء ذهنی در خیزش دی ماه ۹۶ واقعیت و مادیت خودش را در مؤلفه‌های مختلف:

الف - پراکندگی در شعارها.

ب - تکیه بر شعارهای سلبی به جای شعارهای ایجابی و اثباتی.

ج - گرایش به خشونت‌گرایی در عرصه عکس‌العملی و میدانی.

د - پیوند یکطرفه با فضای مجازی بدون اعتماد به پتانسیل درونی خود.

ه - عدم شناخت همه جانبه به پتانسیل و توانائی‌های چند مؤلفه‌ای درونی خود و عدم اعتقاد به ظهور دینامیک این توانائی‌های برای دستیابی به «خود رهبری» و «خود سازماندهی» و «خود رهائی».

و - عدم پیوند بین دو جبهه «نان و آزادی» در عرصه میدانی و نظری و شعاری.

رکودی هشت ساله‌ای که در مرحله پاساسرکوب و شکست جنبش سبز در سال ۸۸ شاهدان بودیم. به همین دلیل مهمترین فونکسیون «خلاء ذهنی و نظری» خیزش دی ماه ۹۶ حرکت کردن در تونلی بود که انتهایش به روشنائی ناپیدا بود. «فقدان ستاد ینامیک درون جوش» در خیزش دی ماه ۹۶ مانع از برنامه‌ریزی و تعیین تاکتیک و استراتژی هدایتگر شد. البته باید عنایت داشته باشیم که در غیبت ستاد درون جوش خیزش‌ها یا جنبش‌ها، بدون تردید ستادهای مکانیکی برون از خیزش، یا برون از جنبش، یا برون از مرز از طریق کنترل از راه دور به هدایت‌گری خیزش‌ها و جنبش‌ها می‌پردازند؛ که خود این هدایت‌گری به صورت مکانیکی باعث می‌گردد تا تشتت رهبری مکانیکی بر این خیزش‌ها یا جنبش‌ها حاکم گردد.

پر واضح است که یکی از آفت‌های عمده خیزش دی ماه ۹۶ همین «تشتت در رهبری مکانیکی توسط کنترل از راه دور» به خصوص جریان‌های برون مرزی راست و چپ بود؛ زیرا این جریان‌ها با تزریق اندیشه‌ها یا شعارهای ضد مذهبی به خیال خود این خیزش را به جای اینکه به طرف مبارزه با حاکمیت سیاسی و ستم‌های تحمیلی سوق دهند، به مبارزه با مذهب می‌کشانیدند، با این تصور که با نفی مذهب در جامعه ایران، «آلترناتیو مذهب» ایده‌های مارکسیستی آنها می‌باشد. برای درک فهم جهالت این جریان‌ها تنها کافی است که به یکی از تحلیل‌های سیاسی آنها در رابطه با این خیزش در آن شرایط خودویژه توجه کنید.

باری مهمترین عاملی که باعث سرکوب خیزش دی ماه ۹۶ توسط دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر حزب پادگانی خامنه‌ای گردید، «فقدان ستاد و رهبری و سازماندهی و برنامه‌ریزی دینامیک و درون جوش» بود که صد البته خود این خلاء مولود و سنتز «خلاء ذهنی و نظری» این خیزش‌ها بود. چه پیامی و چه درسی می‌تواند بزرگتر از فهم این خلاء در خیزش دی ماه ۹۶ برای جنبش پیشگامان مستضعفین ایران باشد؟ چرا که وظیفه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «فهم این خلاء ذهنی و نظری» و مقابله کردن با این خلاء ذهنی است؛ و قطعاً و جزماً تا زمانیکه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران نتواند به صورت همه جانبه با این خلاء نظری و ذهنی برخورد کند، اگر صد تا خیزش دیگر هم مثل خیزش دی ماه ۹۶ باز اعتلا و شعله‌ور گردد، بدون تردید اینگونه خیزش‌ها نخواهند توانست به رهبری و سازماندهی و هدایت‌گری دینامیک جهت دستیابی به ستاد درون جوش در راستای برنامه‌ریزی و تعیین تاکتیک‌ها و استراتژی دست پیدا کنند؛ که خود این سنتز مولود خلاء ذهنی و نظری در خیزش‌ها و جنبش‌ها به معنای تیر خلاص برای آن خیزش‌ها و جنبش‌ها می‌باشد؛ و اگر در چارچوب همین خلاء و فقر ذهنی به خواهیم به سؤال اول این مقاله یعنی چرا جنبش کارگری یا طبقه کارگر ایران در خیزش دی ماه ۹۶ غایب بود؟ پاسخ بدهیم باید ریشه

غیبت طبقه کارگر و جنبش کارگری ایران در خیزش اخیر در همین «خلاء یا فقر ذهنی و نظری طبقه کارگر و جنبش کارگری» بیابیم؛ زیرا با نگاهی هر چند ظاهری به وضعیت جنبش کارگری ایران در این شرایط و در این تندپیچ حساس تاریخ مبارزاتی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، به صورت مشخص وضعیت جنبش کارگری ایران را می‌توان اینچنین فرموله کرد:

الف - منهای شرکت هفت تپه و شرکت واحد اتوبوسرانی تهران، تمامی جنبش کارگری ایران از تشکیلات مستقل سندیکائی و اتحادیه‌ای محروم می‌باشند.

ب - دو تشکیلات سندیکائی هفت تپه و اتوبوسرانی واحد تهران به شدت زیر ضربه نهادهای امنیتی و سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهاتی می‌باشند. آنچنانکه منهای دستگیری و ضرب و شتم مدیریت این دو سندیکا در عرصه میدانی فاقد حداقل فونکسیون حتی صنفی هم می‌باشند. بطوریکه هر دو سندیکا در عرصه جنبش مطالباتی کارگاهی خود، به علت فشارهای نهادهای امنیتی رژیم مطلقه فقهاتی ناتوان و زمین‌گیر شده‌اند.

ج - جنبش مطالباتی طبقه کارگر ایران در این شرایط، یعنی حاکمیت فرابحران‌های بیکاری و رکود و تورم و فقر استخوان‌سوز، «صورت کارگاهی و صنفی» دارند.

د - خواسته‌های جنبش مطالباتی و کارگاهی طبقه کار ایران در این شرایط در چارچوب حداقل‌های ممکن مثل دریافت حقوق معوقه یا افزایش حداقل حقوق و یا مقابله با قراردادهای کار معین و مدت مشخص سفید امضاء و امنیت شغلی می‌باشد.

ه - در شرایطی که دامنه جنبش مطالباتی کارگاهی طبقه کارگر ایران به عرصه جنبش اعتراضی کشیده می‌شود، جنبش اعتراضی کارگاهی منفرد کارگران ایران، حداکثر در چارچوب جنبش خیابانی بدون پیوند به جنبش اعتصابی و جنبش فراگیر طبقاتی حرکت می‌کنند؛ که بهترین نمونه در این رابطه می‌توانیم به اعتراضات خیابانی کارگران هپکو و آذرباب در خیابان‌های شهر اراک اشاره کنیم که در مهر ماه سال ۹۶ به علت اینکه شش ماه حقوق معوقه و پرداخت نشده داشتند، به خیابان‌های اراک آمدند و پس از جلسه وزرای کار و اقتصاد و رئیس بانک مرکزی با نمایندگان کارگران هپکو و آذرباب و وعده وعیده‌های آنها این اعتراضات خیابانی بیش از ۲۰۰۰ کارگران صنعتی هپکو و آذرباب تا ۱۶ بهمن ماه سال جاری به کما رفت و از روز دوشنبه ۱۶/۱۱/۹۶ دوباره پس از پنج ماه وقفه، وقتی که دیدند وعده وعیده‌ها وزرای کار و اقتصاد و رئیس بانکی مرکزی در مهر ماه ۹۶ نتوانست گره کار آنها را باز کند، دوباره به صورت همان اعتراضات خیابانی به خیابان‌های اراک آمدند، یادمان باشد که شرکت هپکو با بیش از ۵۰ سال سابقه کار، زمانی بزرگترین تولید کننده ماشین‌های راه‌سازی

خاورمیانه بوده است و از بعد از اجرای سیاست نئولیبرالیستی بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول از دوران دولت پنجم و ششم هاشمی رفسنجانی در چارچوب خصولتی کردن اقتصاد کشور و حاکمیت سپاه بر یک سوم کل تولید ناخالص ملی کشور، شرکت هپکو هم به بخش خصولتی منتقل گردید که همراه با واردات بیش از ۳۰ میلیارد دلار قاچاق توسط ۳۰۰ شرکت زیرمجموعه سپاه، شرکت هپکو هم گرفتار ورطه رکود اقتصادی شد؛ و میزان تولید آن از ۲۲۰۰ دستگاه در سال ۸۶ به ۹۰ دستگاه در سال ۹۵ رسید؛ و تعداد کارگران آن از ۲۰۰۰ نفر در سال ۸۶ به ۱۰۰۰ نفر در سال ۹۶ رسیده است. بطوریکه امروز رکود حاکم بر این شرکت باعث گردیده است که شرکت هپکو با بیش از ۵۰۰ میلیارد تومان بدهی بانکی به یکی از بزرگترین نهادهای دهکار اقتصاد فلاکت‌زده ایران تبدیل بشود.

لذا به همین دلیل دوباره در روز دوشنبه مورخ ۹۶/۱۱/۱۶ همان کارگران جهت دریافت حقوق معوقه آذر و دی ماه خود اعتراض خود را به خیابان‌های اراک کشانیدند. ذکر مثال کارگران هپکو و آذراب در اینجا برای آن است که نشان بدهیم که جنبش مطالباتی طبقه کارگر ایران هنوز بیش از یک قرن سابقه «صورت کارگاهی و صنفی و خارج از چارچوب طبقه‌ای و سندیکائی و تشکیلات مستقل دارند». ممکن است در این رابطه برای توجیه تأخیر فاز جنبش کارگری ایران فاکتور چهل ساله سرکوب رژیم مطلقه فقهاتی را عمده کنیم (که البته یک آیت مهمی می‌باشد)، ولی نکته‌ای که در این رابطه نباید از نظر دور بداریم اینکه، جنبش کارگری ایران در این شرایط به لحاظ نظری و ذهنی واقعاً تا چه اندازه به این حقیقت رسیده است که تنها راه رهائی و دستیابی حتی به خواسته‌های صنفی‌اش، (در این شرایط که حقوق مصوبه شورای عالی کار یک پنجم مبلغ خط فقر اعلام شده نهادهای رسمی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم می‌باشد) دستیابی به تشکیلات مستقل کارگری و سازماندهی درون جوش و فراگیر کارگری و پیوند با جنبش مطالباتی دیگر گروه‌های اجتماعی می‌باشد؟

برای پاسخ به این سؤال است که متأسفانه باید بگوئیم که به علت فقر و خلاء ذهنی این طبقه در این شرایط به «خودآگاهی طبقاتی» نرسیده است تا از «طبقه‌ای در خود، به طبقه برای خود» استحال نماید؛ و در عرصه فرایند طبقه‌ای برای خود بتواند به مسئولیت‌های طبقاتی و خود سازماندهی دینامیک و رهبری درون جوش دست پیدا کنند.

بنابراین اگر در جریان خیزش دی ماه ۹۶ شاهد بودیم که طبقه کارگر و جنبش کارگران ایران غایب بودند، باید باز ریشه این غیبت را در همان خلاء ذهنی و نظری طبقه کارگر ایران دنبال کنیم؛ و تا زمانی که با این خلاء ذهنی و نظری طبقه کارگر ایران برخورد همه جانبه نداشته باشیم، خودآگاهی طبقاتی در گروه اجتماعی طبقه کارگر ایران حاصل نمی‌شود؛ و قطعاً بدون

خودآگاهی طبقاتی نه تنها مبارزه طبقاتی به صورت همگانی و طبقه‌ای تکوین پیدا نمی‌کند، بلکه مهمتر از آن اینکه، «طبقه» به عنوان یک واقعیت برای گروه اجتماعی کارگران ایران حاصل نمی‌شود. به عبارت دیگر گروه اجتماعی کارگران ایران ابتدا باید به «خودآگاهی طبقاتی» دست پیدا کنند و سپس در چارچوب خودآگاهی طبقاتی، به احساس طبقه کارگر در جهان خارج دست پیدا کنند؛ یعنی «طبقه» به عنوان یک واقعیت از زمانی برای گروه اجتماعی کارگران ایران به صورت یک «احساس» در می‌آید که این گروه اجتماعی به «خودآگاهی طبقاتی» دست پیدا کنند. لذا تا زمانیکه «خودآگاهی طبقاتی» برای گروه اجتماعی کارگران ایران حاصل نشود، «مبارزه طبقاتی» مادیت خارجی و اجتماعی و سیاسی پیدا نمی‌کند.

پس اگر مبارزه طبقاتی کارگران را به صورت یک پروسس بدانیم نه یک فراورده جبری، آن صورت فرایند اول این پروسس «خودآگاهی طبقاتی» می‌باشد و در ادامه «خودآگاهی طبقاتی» است که «احساس طبقه‌ای» در کارگران شکل می‌گیرد؛ و توسط «احساس طبقه» به عنوان یک «سنتز خودآگاهی طبقاتی» است که «طبقه کارگر واقعیت خارجی در جامعه پیدا می‌کند» و از بعد از این مرحله است که «مبارزه طبقاتی» کارگران وارد فرایند «خود سازماندهی و رهبری از درون به صورت دینامیک» می‌گردد؛ و طبقه کارگر در عرصه مبارزه طبقاتی خود به جایگاه تاریخی خود در مبارزه دو مؤلفه‌ای «نان و آزادی» اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران آگاهی پیدا می‌کنند و درمی‌یابند که در عرصه مبارزه طبقاتی و میدانی آنها علاوه بر اینکه نیازمند به تاکتیک و استراتژی و برنامه می‌باشند، باید متحدان کوتاه‌مدت و میان‌مدت و درازمدت خود را هم بشناسند و درمی‌یابند که آنچنانکه دشمنان آنها جهت سرکوب آنها یکپارچه و با برنامه و سازماندهی و ستاد و تشکیلات و مدیریت عمل می‌کنند، آنها باید برای تغییر موازنه‌های قدرت، به سازماندهی و تشکیلات مستقل و برنامه و تاکتیک و استراتژی و پیوند با متحدین طبیعی خود دست پیدا کنند. ☀

پایان

چگونه «جنبش دانشجویی ایران» می‌تواند در

این شرایط «وزن خودش» را در عرصه «دموکراتیک



کردن جامعه ایران» افزایش دهد؟

دولت نهم و دهم محمود احمدی نژاد شد) باعث شکست رویکرد سیاسی او گردید (و در نتیجه به همین دلیل بود که پروژه اصلاحات رژیم مطلقه فقهاتی حاکم از طریق درون نظام و توسط صندوق‌های رأی خود رژیم و به دست جناح‌های درونی قدرت که برای مدت ۸ سال دولت هفتم و هشتم خاتمی به عنوان گفتمان مسلط بر جامعه ایران شده بود، شکست خورد، بطوریکه در زمان تحویل پاستور به پوپولیسیم غارت‌گر دولت نهم و دهم، سیدمحمد خاتمی با ریختن اشک تمساح دولت هفتم و هشتم خودش را یک تدارک‌اتچی صرف مقام عظمای ولایت تعریف کرد).

بنابراین در این رابطه است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که دستاورد بعدی قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی، برای این جنبش بیشتر از خود قیام ارزش داشت، چرا که اگر بخواهیم دستاوردهای قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران را به صورت تئوریک فرموله نمائیم، می‌توانیم بگوئیم:

الف - قیام ۱۸ تیر ماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران باعث «بازتولید و بازتولد جنبش دانشجویی ایران پس از نزدیک به ۲۰ سال غیبت و رکود تمام عیار این جنبش گردید.»

باری، بدین ترتیب بود که در ۱۸ تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران پس از نزدیک به ۲۰ سال رکود مطلق (در عرصه حرکت تحول‌خواهانه ۱۵۰ ساله مردم ایران) موجودیت دوباره پیدا کرد. لذا به همین دلیل بود که در فرایند نهائی سرکوب قیام ۱۸ تیر ماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران، تمامی جناح‌های درونی رژیم مطلقه فقهاتی (از جناح به اصطلاح اصلاح‌طلبان تحت مدیریت سیدمحمد خاتمی تا جناح راست هزار تکه و حزب پادگانی خامنه‌ای تحت مدیریت مستقیم خود خامنه‌ای) هم دست و هم داستان شدند. بطوریکه خود سیدمحمد خاتمی که پیروزی‌اش در انتخابات خرداد ۷۶ دولت هفتم رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، مولود حضور دانشجویان دانشگاه‌های ایران در صحنه انتخابات در حمایت از وعده و وعیدهای اصلاحات سیاسی او بود، درست در زمانی که حزب پادگانی خامنه‌ای (توسط سرانگشتان دستگاه سرکوب‌گر چند لایه‌ای خود تحت مدیریت قالیباف فرمانده وقت نیروهای انتظامی و شیخ حسن روحانی مسئول شورای امنیت ملی رژیم مطلقه فقهاتی) قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران را تار مار کرده بود، سیدمحمد خاتمی در شهر همدان فریاد می‌زد که «من و رهبر انقلاب افتخار می‌کنیم که توانستیم فتنه ۱۸ تیرماه دانشجویان را سرکوب کنیم.»

یادمان باشد که سیدمحمد خاتمی درست در زمانی توانست بر شانه دانشجویان ایران سوار بشود و وارد پاستور گردد که او در برابر رویکرد شکست خورده نئولیبرالیسم اقتصادی همراه با فضای خفقان و اختناق و ترور و سرکوب زمان دولت پنجم و ششم هاشمی رفسنجانی (به عنوان آلترناتیو اکبر ناطق نوری که کاندیدای مشترک حزب پادگانی خامنه‌ای و تمامی جریان‌های راست هزار تکه از راست پادگانی تا راست سنتی و راست بازاری و راست بوروکراتیک بود) با شعار اصلاحات سیاسی در چارچوب همان رویکرد نئولیبرالیسم اقتصادی شکست خورده هاشمی رفسنجانی به میدان آمده بود و البته به علت شکست پروژه نئولیبرالیسم اقتصادی، سیدمحمد خاتمی که باعث ظهور هیولای ۱۹ میلیون حاشیه‌نشینان شهری گردید (و خود این امر عامل ظهور هیولای پوپولیسیم غارت‌گر و ستیزه‌گر



ب - قیام ۱۸ تیر ۷۸ جنبش دانشجویی ایران باعث «ظهور هویت مستقل جنبش دانشجویی ایران برای اولین بار در فرایند پسا انقلاب ۵۷ شد.»

ج - قیام ۱۸ تیر ماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران باعث شد تا جنبش دانشجویی به این واقعیت دست پیدا کند که «جناح به اصطلاح اصلاح طلب درون نظام ولایتی مطلقه فقهاتی تحت هژمونی سیدمحمد خاتمی نمی‌توانند نماینده سیاسی جنبش دانشجویی ایران باشند.»

د - قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران باعث گردید تا جنبش دانشجویی ایران به این خودآگاهی سیاسی و اجتماعی دست پیدا کند که «دیگر رژیم مطلقه فقهاتی از درون و از طریق صندوق‌های رأی مهندسی شده و توسط جناح‌های درونی قدرت (در عرصه پروژه تقسیم باز تقسیم قدرت) اصلاح‌پذیر نیست»؛ و قطعاً و جزماً تا زمانیکه کل رژیم ولایتی مطلقه فقهاتی حاکم و به خصوص حزب پادگانی خامنه‌ای در برابر جنبش مطالباتی جامعه بزرگ ایران فلج نشود و توازن قوا در عرصه میدانی به سود جامعه بزرگ رنگین کمان ایران تغییر نکند، رژیم مطلقه فقهاتی حاضر به قبول اصلاحات سیاسی در جامعه ایران و عقب‌نشینی در برابر جنبش مطالبات مردم ایران نمی‌شود (آنچنانکه در سال ۵۷ شاهد بودیم که رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی زمانی صدای جنبش مطالباتی مردم ایران شنید که جنبش ضد استبدادی مردم ایران کل نظام توتالیتر و کودتائی پهلوی را به چالش گرفته بودند).

ه - قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی باعث گردید تا این جنبش «به ضعف سازماندهی فراگیر و سراسری خودجوش و ضعف رهبری جمعی درون جوش و ضعف ایدئولوژی بسیج‌گر دینامیک خود پی ببرد.»

و - قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ باعث گردید تا جنبش دانشجویی ایران به این خودآگاهی دست پیدا کند که «عامل اصلی شکست این قیام و عامل اصلی بسترساز سرکوب این قیام توسط حزب پادگانی خامنه‌ای، فقدان سازماندهی فراگیر خودجوش و فقدان رهبری بسیج‌گر درنجوش و فقدان برنامه حداقلی و حداکثری مدون شده قبلی بود.» یادمان باشد که در عرصه قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ مدیریت و رهبری درون جوش جنبش دانشجویی به قدری ضعیف بود که در تعیین مسیر راه‌پیمائی از کوی دانشگاه تا

دانشگاه تهران مردم را سرگردان کرده بودند.

ز - قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران باعث گردید تا جنبش دانشجویی ایران به این واقعیت خودآگاهی پیدا کند که «هیچگونه پیوند ارگانیک و تشکیلاتی بین شاخه تهران جنبش دانشجویی با شاخه‌های شهرستان‌های این جنبش وجود ندارد.»

ح - قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ باعث گردید تا این جنبش به این واقعیت دست پیدا کند که «تکیه کردن بر تشکیلات زرد حکومتی درون دانشگاه‌ها که در فرایند پسا کودتای فرهنگی بهار ۵۹ در دانشگاه‌ها توسط دستگاه‌های امنیتی رژیم مطلقه فقهاتی بوجود آمده‌اند، امری ساده‌لوحانه می‌باشد»، چراکه باعث می‌گردد تا جنبش دانشجویی ایران از تشکیلات مستقل فراگیر و سراسری محروم بشود؛ و تکیه بر این نهادهای حکومتی درون دانشگاه‌ها، بسترساز پادگانی شدن بیشتر فضای دانشگاه‌ها توسط حزب پادگانی خامنه‌ای و راست پادگانی تحت هژمونی سپاه می‌شود.

ط - قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران این درس را به جنبش دانشجویی ایران آموخت که «تا زمانیکه خود جنبش دانشجویی نتواند از درون صاحب پراتیک دموکراتیک و تشکیلات مستقل درون جوش و رهبری بسیج‌گر خودجوش بشود، هرگز نمی‌تواند به افزایش وزن خود در دموکراتیک کردن جامعه ایران دست پیدا کند.»

ی - قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی حامل این پیام بود که «تا زمانیکه فضای پادگانی دانشگاه‌های ایران (که محصول حاکمیت مطلقه حزب پادگانی خامنه‌ای و راست پادگانی تحت هژمونی سپاه بر دانشگاه‌ها، توسط دستگاه‌های چند لایه‌ای امنیتی و نهادهای رهبری درون دانشگاه‌ها و نهادهای دست‌ساز تشکیلاتی حکومتی زرد درون دانشگاه‌ها می‌باشند) به چالش گرفته نشوند، امکان انجام پراتیک دموکراتیک جنبش دانشجویی ایران نه در سطح صنفی و نه در سطح مدنی و نه در سطح سیاسی وجود نخواهد داشت.»

ک - قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی حامل این پیام بود که «جنبش دانشجویی ایران جهت استمرار حیات صنفی و مدنی و سیاسی خود در دانشگاه‌ها و در جامعه ایران می‌بایست در راستای دموکراتیک کردن جامعه ایران با جنبش‌های دموکراتیک و جنبش‌های سوسیالیست اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در



دو جبهه آزادی خواهانه و برابری طلبانه پیوند تنگاتنگ و ارگانیک داشته باشد.»

ل - قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران برای این جنبش حامل این پیام بود که «جنبش دانشجویی ایران از آنچنان پتانسیلی برخوردار می باشد که علاوه بر اینکه می تواند در غیبت جنبش رهبری طبقه کارگر ایران، هژمونی جنبش های اجتماعی جامعه ایران را در دست بگیرد، توانائی آن را نیز دارد که سرپل اتصال و پیوند دو جبهه بزرگ آزادی خواهانه و برابری طلبانه جامعه بزرگ امروز ایران نیز بشود.»

م - قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ برای جنبش دانشجویی ایران حامل این پیام نیز بود که بزرگترین ضعف استراتژیکی که می تواند جنبش دانشجویی ایران را تا مرز نابودی بکشانند:

اولاً وابستگی به رژیم و جناح های درونی حکومت می باشد.

ثانیاً سکتاریسم این جنبش نسبت به جنبش های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران از جنبش زنان و دانش آموزان و معلمان و بازنشستگان و مزدبگیران تا جنبش حاشیه نشینان و به خصوص جنبش کارگری ایران می باشد.

ن - قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران حامل این پیام نیز بود که «جنبش دانشجویی ایران تنها با پراتیک درازمدت دموکراتیک و نهادهای دموکراتیک می تواند به بیمه کردن استمرار حرکت خود در راستای دموکراتیک کردن جامعه ایران دست پیدا کند.»

ع - قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران حامل این پیام نیز بود که «جنبش دانشجویی ایران از طریق روش های غیر دموکراتیک در دانشگاه های ایران نمی تواند به اهداف کوتاه مدت و درازمدت دموکراتیک دست پیدا کند.»

ص - قیام ۱۸ تیر ماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران حامل این پیام برای این جنبش بود که «در این شرایط با خشونت و شعارهای سکتاریستی و آنتاگونیستی و سرنگون طلبانه نمی تواند به مبارزه درازمدت و دروازه پراتیک دموکراتیک دست پیدا کند.» بنابراین اتخاذ تاکتیک قهرآمیز و خشونت آمیز - آنچنانکه در جنبش سبز سال ۸۸ شاهد بودیم - برای جنبش دانشجویی به عنوان سم قاتل می باشد، چراکه در شرایطی که توازن قوا در عرصه میدانی به سود رژیم مطلقه فقهاتی حاکم می باشد، بسترها جهت سرکوب همه جانبه دستگاه های چند لایه ای سرکوب گر

رژیم مطلقه فقهاتی فراهم می نماید.

نکته ای که در این رابطه جنبش دانشجویی باید به آن عنایت داشته اینک، رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر پایه تجربه ۴۰ سالانه سیاست سرکوب گرانه خود در جامعه ایران به این تجربه بزرگ دست پیدا کرده است که «برای خاموش کردن جنبش اعتراضی و اعتصابی و آکسیونی جامعه بزرگ ایران در گام اول باید، سنگر جنبش دانشجویی ایران تسخیر نماید» و لذا در این رابطه بود که در جنبش سبز سال ۸۸ شاهد بودیم که دستگاه چند لایه ای سرکوب گر حزب پادگانی خامنه ای (که بعد از خطبه نماز جمعه ۲۹ خرداد ۸۸ خود خامنه ای موتورش روشن شد) جهت قلع و قمع جنبش سبز در گام نخست توسط حمله های مغولی به خوابگاه های دانشجویی و بر پا کردن کهریزک ها و اوین ها و گورهدشت ها جنبش دانشجویی ایران را به شدت سرکوب و قلع و قمع کرد؛ و از بعد از سرکوب و مهار جنبش دانشجویی بود که حزب پادگانی خامنه ای در چارچوب سیاست کادرکشی و کادرزنی، دستگاه های سرکوب گر و امنیتی چند لایه ای حزب پادگانی خامنه ای به جان کادرها و نخبه های جنبش سبز افتادند و کردند آنچه که می خواستند بکنند، آنچنانکه تاریخ فردای ایران از تشریح جنایات سال ۸۸ حزب پادگانی خامنه ای در سرکوب جنبش دانشجویی و جنبش اجتماعی و جنبش سبز سال ۸۸ شرم خواهد کرد. ☀

ادامه دارد



الفبای «دموکراسی سوسیالیستی» ۴۲

سه مؤلفه‌ای و فرایندی در دیسکورس

«جنبش پیشگامان مستضعفین ایران»

کامل با فرایند گذشته سازمان‌یابی دارد. بطوریکه در این رابطه اگر بگوئیم که در فرایند سازمان‌یابی جدید دیگر نمی‌توان با مکانیزم‌های سازمان‌یابی گذشته (که صورت وارداتی از انقلاب اکتبر روسیه و انقلاب چین و انقلاب کوبا داشته است) به سازمان‌یابی حرکت گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه ایران پرداخت، داوری غیر واقع‌گرایانه‌ای نکرده‌ایم؛ و در همین رابطه است که باز می‌توانیم داوری کنیم که تمامی جریان‌های سیاسی که در این شرایط تلاش می‌کنند تا توسط همان مکانیزم‌های سابق وارداتی به سازماندهی گروه‌های مختلف کنش‌گران اجتماعی جامعه ایران بپردازند، گرفتار بن‌بست سازماندهی گروه‌های اجتماعی جامعه ایران شده‌اند، باز داوری غلطی نمی‌باشد.

لذا در همین رابطه است که باید بر این امر تاکید کنیم که با ظهور «دیالوگ افقی توسط فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی» شرایط نوینی در عرصه سازماندهی کنش‌گران جامعه ایران بوجود آمده است؛ که توجه به این حقیقت می‌تواند ما را به این داوری برساند که در چنین شرایطی دیگر حتی مانند گذشته معضل سازمان‌یابی کنش‌گران اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، به عنوان معضل اصلی بحران اجتماعی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران نمی‌باشد. هر چند که اگر بخواهیم با رویکرد سازمان‌یابی کلاسیک به

۶- نیروی اپوزیسیون یا چپ در رویکرد «دموکراسی عمودی» یا «دموکراسی سوسیالیستی» با نیروی اپوزیسیون یا چپ در رویکرد سوسیالیسم کلاسیک و سوسیالیسم دولتی قرن نوزدهم و بیستم متفاوت می‌باشد، چراکه نیروی چپ یا اپوزیسیون در سوسیالیسم کلاسیک و سوسیالیسم دولتی قرن بیستم تنها در چارچوب مبارزه طبقاتی صرف آن هم به صورت انتزاعی تبیین و تعریف می‌شد، در صورتی که در «دموکراسی عمودی» یا «دموکراسی سوسیالیستی» از آنجائیکه کل جامعه کنش‌گر می‌باشند و دموکراسی سنتز فرایند دموکراتیک جامعه است و دیگر جامعه تماشاگر نمی‌باشند و تنها پرولتاریای صنعتی بازی‌گری نیستند، همین رویکرد اجتماعی در «دموکراسی عمودی» یا «دموکراسی سوسیالیستی» باعث می‌گردد تا برعکس سوسیالیسم کلاسیک و سوسیالیسم دولتی که تنها به صورت مکانیکی استثمار اقتصادی به چالش کشیده می‌شد، در دموکراسی عمودی هر گونه «کالائی شدن» در جامعه سرمایه‌داری اعم از «کالائی شدن انسان» و «کالائی شدن آموزش» و «کالائی شدن طبیعت و محیط زیست» و «کالائی شدن زن» و «کالائی شدن نیروی کار» در بازار سرمایه‌داری به چالش کشیده شوند. در نتیجه این همه باعث می‌گردد تا در رویکرد «دموکراسی عمودی» یا «دموکراسی سوسیالیستی» کل اردوگاه بزرگ مستضعفین یا کل جامعه کنش‌گر بشوند؛ و همین خودویژگی رویکرد «دموکراسی عمودی» باعث می‌گردد تا «اتوریت‌ها در جامعه شکسته شوند و کاریزماها دیگر مانند گذشته نتوانند به صورت مکانیکی هدایت‌گری جامعه را در راستای رویکرد قدرت‌طلبانه خود به کار بگیرند»؛ و بدین ترتیب است که جامعه از فرایند تماشاگری وارد فرایند بازی‌گری می‌شوند و دوران گفتمان‌سازی روشنفکرانه برای جامعه به پایان می‌رسد و جامعه وارد فرایند دینامیک گفتمان‌یابی می‌شوند.

۷- لازمه دموکراتیک کردن جامعه در راستای دستیابی به «دموکراسی عمودی» (نه دموکراسی افقی پارلمنتاریستی لیبرال سرمایه‌داری) آن است که جامعه به صورت «عمودی وارد دیالوگ یا گفتمان مشترک بشوند». قابل ذکر است که در شرایطی که فضای مجازی در جامعه امروز ایران با بیش از ۴۷ میلیون کاربر که تنها در شبکه اجتماعی تلگرام دارند، با عنایت به اینکه در فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی رژیم مطلقه فقه‌ای هنوز نتوانسته است که این فضا را امنیتی بکند و سانسور و خودسانسوری بر فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی حاکم نماید، همین امر باعث گردیده است تا فضای مجازی در شرایط فعلی، در خدمت دیالوگ افقی بین کنش‌گران جامعه ایران باشد. بطوریکه در این رابطه می‌توانیم داوری کنیم که با ورود فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی به عرصه گفتمان افقی جامعه ایران، جامعه ایران و گروه‌های مختلف کنش‌گران اجتماعی و جنبش‌های مختلف اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، در «عرصه مکانیزم سازمان‌یابی وارد فرایند جدیدی گردیده‌اند» که این فرایند جدید، مرزبندی



آسیب‌شناسی سازماندهی کنش‌گران اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران و جنبش‌های دینامیک تکوین یافته از پائین‌بپردازیم، معضل اصلی و فراگیر همه جنبش‌های تکوین یافته و مستقل از پائین‌جامعه ایران همان معضل سازمان‌یابی و سازماندهی این جنبش‌های می‌باشند.

برای ارائه دلیل خودمان در رابطه با این داوری باید به اعتصاب کامیونداران در خرداد ماه سال جاری اشاره کنیم که به ضرس قاطع از موفق‌ترین اعتصابات بر علیه رژیم در دوران چهل ساله عمر رژیم مطلقه فقهاتی بوده است؛ زیرا ۳۵۰ هزار کامیوندار در ۲۵ استان و ۲۰۰ شهر کشور که سکاندار بیش از ۸۰ درصد حمل‌نقل بین شهری کشور ایران را در دست دارند در شرایطی که فاقد حداقل سازماندهی و تشکیلات بودند، توانستند توسط فراخوانی در فضای مجازی و ایستگاه‌های بین شهری که جهت استراحت خود داشتند، فراگیرترین اعتصاب چهل ساله گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی را به نمایش بگذارند. بطوریکه همین خودویژگی‌های اعتصابات کامیونداران باعث گردید تا رژیم مطلقه فقهاتی در شرایطی که خود را آچمز شده می‌دید، تمامی خواسته‌های آنها را قبول کند. البته در خصوص اعتصاب کامیونداران آنچه که بیش از موفقیت کامیونداران در راستای دستیابی به خواسته‌های خود اهمیت دارد شکل سازمان‌یابی و سازماندهی خودجوش و دینامیک و سراسری و فراگیر ۳۵۰ هزار کامیوندار در عرض حداکثر یک هفته بود.

فراموش نکنیم که اعتصاب اخیر کامیونداران (که بدون هیچگونه سازماندهی و تشکیلات قبلی و تنها توسط شبکه‌های اجتماعی صورت گرفت) اولین اعتصاب فراگیر و سراسری کامیونداران و جنبش‌های اعتصابی گروه‌های مختلف اجتماعی در ۴۰ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی بود؛ بنابراین مهم‌ترین درس و پیامی که اعتصاب ۳۵۰ هزار کامیوندار ایرانی در خردادماه ۹۷ برای پیشگام مستضعفین ایران داشت این است که:

اولاً در این شرایط دیگر جهت سازماندهی جنبش اعتصابی گروه‌های اجتماعی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، نمی‌توان مانند گذشته بر سازماندهی مکانیکی تزییق شده از بالا چه به شکل حزب‌گرایانه لنینیستی و چه به شکل ارتش خلقی مائوئیستی تکیه کرد

ثانیاً در عرصه سازماندهی گروه‌های مختلف کنش‌گر اردوگاه بزرگ مستضعفین باید سازماندهی به همراه جنبش دینامیک اعتراضی و اعتصابی و حتی مطالباتی و صنفی تکوین پیدا نماید؛ به عبارت دیگر «سازماندهی افقی» در گرو تحقق جنبش دینامیک افقی می‌باشد یعنی بدون جنبش افقی امکان «سازماندهی افقی» هم وجود نخواهد داشت و شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که «سازماندهی افقی» در گرو «جنبش افقی» می‌باشد، لذا هرگز نمی‌توان در عرصه جنبش دینامیک اعتراضی و یا اعتصابی و یا مطالباتی که جوهری افقی دارد شکل سازماندهی صورت عمودی و تزییق شده از بالا داشته

باشد

ثالثاً پیوند فضای مجازی و فضای واقعی در عرصه سازماندهی امری جبری می‌باشد آنچنانکه در جریان اعتصاب ۳۵۰ هزار نفر کامیونداران شاهد بودیم که به موازات فراخوانی در عرصه فضای مجازی در عرصه میدانی کامیونداران توسط همان ایستگاه‌های بین شهری بومی خود پیوند میدانی خود را به موازات پیوند در شبکه‌های اجتماعی پیش می‌بردند.

رابعاً هرگز نباید در عرصه سازماندهی جنبش‌های دینامیک تکوین یافته از پائین برای گروه‌های مختلف اجتماعی بر شکل ثابت و واحد سازماندهی تکیه بکنیم بلکه برعکس باید توجه داشته باشیم که اگر به جنبش افقی به صورت دینامیک اعتقاد داریم باید به موازات آن به این حقیقت نیز اعتقاد پیدا کنیم که خودسازماندهی خودجوش و دینامیک به صورت مشخص و کنکریت در رابطه با گروه‌های مختلف اجتماعی نمود پیدا می‌کند.

خامساً پیوند دیالوگ افقی و عمودی در چارچوب کنش‌گران اجتماعی جهت دموکراتیک کردن جامعه امری ضروری می‌باشد، چرا که اگر باور داشته باشیم که کنش‌گران اجتماعی توسط دیالوگ افقی در عرصه شبکه‌های اجتماعی فضای مجازی می‌توانند به صورت آزادانه خواسته‌های طبقاتی و گروهی و مطالباتی و سیاسی خود را به نقد و بررسی و فراخوانی بگذارند در عرصه دیالوگ عمودی یا میدانی می‌توانند، پتانسیل گروهی خود را به محک تجربی بکشانند. به همین دلیل است که برای دموکراتیک کردن جامعه در راستای کسب دموکراسی باید گروه‌های مختلف اجتماعی یا کنش‌گران اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران بتوانند به صورت افقی و عمودی وارد دیالوگ مستقیم بشوند؛ و البته همه این دعاها برای امین است، چراکه دموکراتیک شدن جامعه تنها در شرایطی حاصل می‌شود که جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران (نه فقط طبقه و یا گروه خاص اجتماعی) بتوانند به عنوان کنش‌گران اصلی سیاسی یا مطالباتی درآیند؛ و شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که تنها فرایند دموکراتیک کردن جامعه ایران است که می‌تواند «طبقه کارگر را بدل به جامعه در عرصه کنش‌گری صنفی و مطالباتی و سیاسی بکنند»، چراکه تا زمانیکه طبقه کارگر نتوانند در عرصه «فرایند دموکراتیک بدل به جامعه کنش‌گر» بشوند، قطعاً آنچنانکه در ۴۰ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی شاهد بوده‌ایم، گرفتار «ورطه سکتاریست و فرقه‌گرایانه و در نهایت بن‌بست می‌شوند.»

یادمان باشد که یکی از مهم‌ترین عواملی که باعث شکست سوسیالیسم کلاسیک قرن نوزدهم و سوسیالیسم دولتی قرن بیستم شد، این بود که نظریه‌پردازان این رویکرد تلاش می‌کردند تا توسط «مطلق کردن طبقه کارگر و مطلق کردن هژمونی طبقه کارگر» و توسط رویکرد «دیکتاتوری پرولتاریا» به عنوان شکل دولت طبقه کارگر، شرایط



برای رهایی طبقه کارگر از استثمار اقتصادی در مناسبات سرمایه‌داری فراهم سازند؛ که البته همین مطلق کردن طبقه کارگر و مطلق کردن هژمونی طبقه کارگر (آن هم بر روی کاغذ نه در عرصه میدانی) باعث گردید تا با گرفتار شدن طبقه کارگر به ورطه سکتاریست، نه تنها مبارزه طبقاتی در جامعه دچار انحراف و رکود بشود، بلکه مهمتر از آن اینکه طبقه کارگر نتوانست حتی در کشورهای متروپل «بدل به جامعه بشود».

قابل ذکر است که آنچنانکه قبلاً هم تاکید کردیم لازمه تحقق «دموکراسی عمودی» در یک جامعه این است که به جای اینکه یک طبقه بدل به کنش‌گر اصلی بشوند، باید کل جامعه در عرصه جنبش‌های دو مؤلفه‌ای آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه بدل به کنش‌گر بشوند، چراکه در تعریف «دموکراسی عمودی» گفتیم که «دموکراسی عبارت است از حاکمیت مردم بر مردم توسط خود مردم» پر واضح است که مطابق این تعریف «مردم» (که خود جامعه می‌باشند) به عنوان رمز اساسی تکوین «دموکراسی عمودی» در جامعه می‌باشند؛ یعنی تنها زمانی «دموکراسی عمودی» وارد فرایند اجتماعی خود به صورت ابژه (نه سوژه نظری و ذهنی) می‌شود که جامعه در عرصه دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه، بدل به کنش‌گر اصلی بشوند (نه فقط و منحصرأ طبقه آنچنانکه سوسیالیست‌های کلاسیک قرن نوزدهم و سوسیالیست‌های دولتی قرن بیستم مدعیان بودند).

در این رابطه است که تا زمانیکه طبقه کارگر ایران مانند فرایند پسا ۱۷ شهریور سال ۵۷ که جنبش کارگری ایران تحت هژمونی جنبش کارگران صنعت نفت ایران توانست رهبری جنبش اعتصابی گروه‌های مختلف اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران را در دست بگیرند، «نمی‌توانند بدل به جامعه بشوند» و در شرایط فعلی جنبش مطالباتی طبقه کارگر ایران نخواهد توانست هژمونی جنبش‌های گروه‌های اجتماعی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران را در دست بگیرند، لذا در این رابطه است که برای اینکه بتوان طبقه کارگر را بدل به «جامعه» کرد، باید منهای «بازتعریف طبقه کارگر در چارچوب کلیه افرادی که توسط کاریدی و کار ذهنی خود در مناسبات سرمایه‌داری ایران تولید ارزش اضافی و ارزش افزوده می‌کنند، شرایطی فراهم بکنیم تا طبقه کارگر ایران به عنوان سرپل اتصال دو جبهه نان و آزادی‌ار دوگاه بزرگ مستضعفین ایران، جایگاه تاریخی خود را در عرصه میدانی تعریف نمایند.»

بدین ترتیب است که می‌توانیم مدل جدیدی از سوسیالیسم عرضه کنیم که می‌تواند بین سوسیالیسم و دموکراسی پیوند دیالکتیکی ایجاد نماید و توسط «دموکراسی عمودی» بر پایه توزیع سه مؤلفه‌ای قدرت اقتصادی و قدرت سیاسی و قدرت معرفتی، می‌تواند اجتماعی شدن سه مؤلفه قدرت را در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران به نمایش بگذارد؛ و من حیث المجموع، تنها در این چارچوب است که

دیگر مرزبندی بین سوسیالیسم و دموکراسی وجود نخواهد داشت؛ و امکان تفکیک بین سوسیالیسم و دموکراسی نیست، چراکه در این چارچوب «سوسیالیسم عبارت خواهد بود از فرایند تعمیق دموکراسی در عرصه مؤلفه‌های سه گانه قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی.»

۸ - لازمه دموکراتیک کردن جامعه برای دستیابی به «دموکراسی عمودی»، «رهائی زنان جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران می‌باشد» و تا زمانی که در یک جامعه زنان آن جامعه وارد فرایند رهایی تاریخی و اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و فرهنگی نشوند، امکان دموکراتیک کردن جامعه و در نتیجه امکان دستیابی به دموکراسی در سه مؤلفه مختلف توزیع اجتماعی قدرت سیاسی و توزیع اجتماعی قدرت اقتصادی و توزیع اجتماعی قدرت فرهنگی و معرفتی وجود ندارد؛ زیرا زنان در هر جامعه‌ای به لحاظ کمی حداقل ۵۰ درصد افراد آن جامعه را تشکیل می‌دهند. به همین دلیل چه در عرصه توسعه سیاسی یا دموکراسی سیاسی و چه در عرصه توسعه اقتصادی یا دموکراسی اقتصادی و یا سوسیالیسم و چه در عرصه توسعه فرهنگی و یا دموکراسی فرهنگی نقش ۵۰ درصد جامعه تعیین کننده می‌باشد. آنچنانکه در این رابطه می‌توان به ضرس قاطع داوری کرد که بدون فرایند رهایی زنان جامعه، امکان تحقق دموکراسی در سه شاخه مختلف آن در هیچ جامعه‌ای حتی پیشرفته‌ترین جوامع بشری وجود ندارد؛ و شاید بهتر آن باشد که در این رابطه داوری کنیم که اگر مسیر رهایی زن در تمدن مغرب زمین حتی بعد از رهایی برده‌داری و از نیمه اول قرن بیستم شروع شده است، به این خاطر بوده است که نظریه‌پردازان لیبرال - دموکراسی سرمایه‌داری دریافته‌اند که بدون رهایی زن نه تنها نمی‌توانند از نیروی کار ارزان زنان مغرب زمین در رقابت با نیروی کار مردان جهت بهره‌کشی نظام سرمایه‌داری بهره‌مند شوند، بلکه مهمتر از آن دریافته‌اند که بدون رهایی زن در مغرب زمین و جهان سرمایه‌داری امکان تحقق لیبرال دموکراسی به عنوان سلاح ایدئولوژیک سرمایه‌داری در رقابت با ایدئولوژی سوسیالیسم دولتی که از بعد از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ رو سیه تکوین پیدا کرد وجود نخواهد داشت؛ و لذا در همین رابطه بود که سرمایه‌داری جهانی در مسیر رهایی زن مغرب زمین بزرگترین فاجعه‌ای که در تاریخ رهایی زن بوجود آورد این بود که زن را به عنوان یک کالا در مسیر رقابت بازار جهانی سرمایه‌داری در آورد؛ و البته کالا شدن زن در بازار رقابت سرمایه‌داری هم در عرصه اقتصادی صورت گرفت (چراکه نیروی کار ارزان زنان به صورت کالای ارزان در رقابت با نیروی کار مردان جهت پائین آوردن قدرت چانه‌زنی آنها به کار گرفته شد) و هم در عرصه فرهنگی و سیاسی و اجتماعی که با سوء استفاده از سکسوالیته زن مغرب زمین، زن به صورت کالای جنسی هم درآمد. ☀

ادامه دارد

میزگرد مستضعفین

سوال هفدهم

«پروژه اصلاح دینی»

در جامعه ایران از کدامین مسیر باید صورت پذیرد؟

مسیر چهارم در خصوص پروژه اصلاح دینی در جامعه ما مشمول افرادی می‌شود که توسط «پروژه واسازی» به جای «پروژه بازسازی تطبیقی» و پروژه «به‌سازی انطباقی» تلاش کرده‌اند تا تنها به «نقد نفی‌ای یا نقد انکاری» از اسلام تاریخی بپردازند و هیچگونه «پروژه اثباتی و آلترناتیوی» در این رابطه نداشته‌اند. حرکت احمد کسروی در دهه ۲۰ در جامعه ایران مصداق پروژه واسازی می‌باشد، چراکه او تنها بر مؤلفه نقد انکاری اسلام تکیه کرده بود نه نقد اثباتی؛ و هیچگونه نظریه اثباتی در این رابطه ارائه نکرده است. شعار «بازگشت» اقبال و شریعتی در این رابطه اصلاً و ابداً ربطی به شعار «سلفیه» رویکرد سلفی‌گری رشید رضا - سید قطب ندارد، چراکه شعار «بازگشت» اقبال و شریعتی بازگشت تاریخی و زمانی به گذشته جهت احیای پروژه خلافت قرن اول هجری در قرن بیستم و قرن بیست و یکم نمی‌باشد، بلکه بالعکس بازگشت به هویت ملی و هویت اسلامی خودمان و بازگشت پیامی به پیام یا قرآن با رویکرد تطبیقی می‌باشد آنچنانکه خود محمد اقبال عمل می‌کرد و خود محمد اقبال بر این باور بود. همان محمد اقبال شرقی و مسلمان و آزادی‌خواه و فیلسوف و

در خصوص رویکرد «بازسازی تطبیقی» که بنیانگذار آن علامه محمد اقبال لاهوری می‌باشد (و در ادامه او شریعتی و جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۴ سال گذشته این مسیر را طی کرده‌اند) از آنجائیکه در رویکرد «بازسازی تطبیقی اسلام» پروژه اصلاح دینی، اسلام تاریخی تنها توسط اصلاح دو مؤلفه‌ای «دین» و «معرفت دینی» امکان‌پذیر می‌باشد، به همین دلیل آنچنانکه محمد اقبال در کتاب گرانسنگ بازسازی فکر دینی در اسلام خود مطرح می‌کند، «کل اسلام تاریخی توسط اجتهاد در اصول و فروع آن باید در چارچوب اصل پیوند بین ابدیت و تغییر از نو بازسازی بشوند»؛ اما در خصوص پروژه «به‌سازی اصلاح دینی» از آنجائیکه طرفداران این رویکرد عامل انحطاط فرهنگی مسلمانان در بد فهمی اسلام تاریخی تعریف می‌کنند، لذا به همین دلیل در پروژه اصلاح دینی خود تنها بر مؤلفه «اصلاح معرفت دین» تکیه دارند، نه «اصلاح خود دین» توسط «اجتهاد در اصول و فروع» (آنچنانکه محمد اقبال می‌گوید) همین امر باعث شده است تا آنها جهت «اصلاح معرفت دین» بر دو مؤلفه «عقل و علوم طبیعی بشری» تکیه نمایند؛ و توسط این دو مؤلفه است که طرفداران این رویکرد معتقدند می‌توانند به «اصلاح در معرفت دینی مسلمانان» بپردازند و همین امر عامل «انطباقی» شدن این رویکرد در برابر رویکرد «تطبیقی» پروژه بازسازی اصلاح دینی اقبال و شریعتی گردیده است.

هر چند پروژه اصلاح دینی با رویکرد انطباقی از محمد عبده آغاز شد، ولی در ادامه آن در جامعه ایران به مهندس مهدی بازرگان رسید که از دهه ۲۰ پس از بازگشت از اروپا توسط تکیه بر علوم طبیعی تلاش کرد تا به اصلاح دینی از طریق «به‌سازی معرفت دینی» بپردازد؛ که البته سیدمحمود طالقانی توسط تفسیر «پرتوی از قرآن» از همان زمان همگام با او حرکت کرده است؛ و اما در خصوص اصلاح دینی از طریق اصلاح فقهی درون حوزه‌های این مسیر هم از زمان مشروطیت توسط آخوند خراسانی و نائینی در حوزه‌های فقهی شیعه جاری و ساری گردیده است که علی‌الدوام به صورت فردی در خارج از حوزه‌های فقهی شیعه در جامعه ما، توسط بعضی از روحانیون مثل مرحوم احمد قابل یا محسن کدیور دنبال می‌شود.

عارف و هنرمند و ادیب و شاعر.

۴۲ - تنها توسط پروژه اصلاح دینی به صورت «بازسازی تطبیقی» اسلام است که ما می‌توانیم توسط استخراج و تصفیه منابع فرهنگی و دینی در جامعه بزرگ ایران به بازسازی و تجدید بنای فکر دینی آنچنانکه محمد اقبال لاهوری می‌خواست در قرن بیست و یکم دست پیدا کنیم.

۴۳ - تنها توسط پروژه اصلاح دینی به صورت «بازسازی تطبیقی اسلام» است که ما می‌توانیم آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی آرزو می‌کرد به انسانی مانند محمد اقبال لاهوری در جامعه امروز ایران دست پیدا کنیم که دلی مانند عیسی داشته باشد و اندیشه‌ای مانند سقراط و دستی مانند قیصر، البته آنهم در یک فرد و آنهم در عرصه پراکسیس اجتماعی امروز جامعه ایران.

۴۴ - تنها توسط پروژه اصلاح دینی به صورت «بازسازی تطبیقی اسلام» است که ما می‌توانیم اسلام یونانی‌زده و اسلام تصوف‌زده و اسلام فقه‌زده هزار ساله اسلام تاریخی امروز را به چالش بکشیم.

۴۵ - تنها توسط پروژه اصلاح دینی به صورت «بازسازی تطبیقی اسلام» است که ما می‌توانیم اسلام تجزیه شده و تکه تکه شده هزار سال گذشته عمر حوزه‌های فقهاتی که شامل اسلام فقهاتی و اسلام فلسفی یونانی‌زده و اسلام کلامی اشعری‌گری و اسلام عرفانی تصوف‌زده هند شرقی و همچنین مسلمانان تکه تکه شده توسط تجدید بنا و بازسازی اسلام و مسلمین به هم متصل نمائیم.

۴۶ - تنها توسط پروژه اصلاح دینی به صورت «بازسازی تطبیقی اسلام» است که ما می‌توانیم توسط حذف واسطه‌های فردی و اجتماعی بین آسمان و زمین و بین خداوند و بندگانش به شعار اسلام منهای روحانیت و اسلام منهای کلیسا و مسلمان بدون کشیش اقبال و شریعتی دست پیدا کنیم.

۴۷ - تنها توسط پروژه اصلاح دینی به صورت «بازسازی تطبیقی اسلام» است که ما می‌توانیم به پروژه تخصص‌زدائی شریعتی و پروژه بازسازی تفکر دینی در اسلام توسط «اجتهاد در اصول و فروع اسلام» در چارچوب فرمول «پیوند بین ابدیت و تغییر» اقبال لاهوری دست پیدا کنیم.

۴۸ - تنها توسط پروژه اصلاح دینی به صورت «بازسازی تطبیقی اسلام» است که ما می‌توانیم به پروژه اسلام منهای

مفسران رسمی شریعتی و اقبال دست پیدا کنیم.

۴۹ - تنها توسط پروژه اصلاح دینی به صورت «بازسازی تطبیقی اسلام» است که ما می‌توانیم به بازتولید شیعه علوی به عنوان آلترناتیو در مبارزه تئوریک و نظری با شیعه صفوی و شیعه فقهاتی و شیعه روایتی و شیعه زیارتی و شیعه ولایتی هزار ساله حوزه‌های فقهاتی در چارچوب بازشناسی علی در نهج البلاغه دست پیدا کنیم.

۵۰ - تنها توسط پروژه اصلاح دینی به صورت «بازسازی تطبیقی اسلام» است که ما می‌توانیم توسط بازسازی اسلام تاریخی و تبیین گرفتار شدن جوامع مسلمین در تفرقه و تشتت فرقه‌ای سنتز اسلام فقهاتی و اسلام روایتی هزار ساله حوزه‌های فقهاتی، جنگ حیدر نعمتی فرقه‌گرایانه مسلمانان که امروز در جوامع مسلمین از آسیای جنوب شرقی تا شمال و شرق آفریقا موج خون به راه انداخته‌اند، به چالش بکشیم.

۵۱ - تنها توسط پروژه اصلاح دینی به صورت «بازسازی تطبیقی اسلام» است که ما می‌توانیم «روش نقد متعارف انکاری» در جوامع امروز مسلمین و ایران را به «روش نقد اثباتی» استحاله کنیم.

۵۲ - تنها توسط پروژه اصلاح دینی به صورت «بازسازی تطبیقی اسلام» است که ما می‌توانیم گفتمان عدالت‌خواهانه و برابری‌طلبانه شیعه علوی را به عنوان گفتمان مسلط امروز جامعه ایران درآوریم.

۵۳ - تنها توسط پروژه اصلاح دینی به صورت «بازسازی تطبیقی اسلام» است که ما می‌توانیم به این واقعیت دست پیدا کنیم که آنچنانکه خود اسلام تنها در چارچوب اسلام تاریخی (آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی می‌گفت) قابل فهم است، فهمیدن اسلام (آنچنانکه حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری می‌گفت) باید به عنوان یک مقوله تاریخی تعریف نمائیم و لذا توسط فهم اسلام به عنوان یک مقوله تاریخی است که ما می‌توانیم به مکانیزم فهم تطبیقی اسلام توسط «آشتی بین ابدیت و تغییر» دست پیدا کنیم.

۵۴ - تنها توسط پروژه اصلاح دینی به صورت «بازسازی تطبیقی اسلام» است که ما می‌توانیم به «قرائت نبوی از جهان و انسان و جامعه و تاریخ» (آنچنانکه در پنج آیه اول سوره علق، پیامبر اسلام در سر آغاز ظهور بعثتش امر به انجام آن شده است) دست



پیدا کنیم.

۵۵ - تنها توسط پروژه اصلاح دینی به صورت «بازسازی تطبیقی اسلام» است که ما می‌توانیم توسط تحول در فهم دین و تاریخی دانستن خود فهم دین، از در غلطیدن اسلام قرآنی به ورطه هولناک اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام زیارتی و اسلام مداحی‌گرای هزار ساله حوزه‌های فقهاتی جلوگیری نمائیم.

۵۶ - تنها توسط پروژه اصلاح تطبیقی اسلام است که ما می‌توانیم با گذار از فرایند فهم متن دین وارد فرایند بازسازی خود دین آنچنانکه اقبال و شریعتی می‌خواستند بشویم.

۵۷ - تنها توسط پروژه اصلاح دینی به صورت «بازسازی تطبیقی اسلام» است که ما می‌توانیم به پروژه یونانی‌زده و ارسطوزده «منادیان اسلام تحلیلی و اسلام حداقلی» در باب اینکه «قرآن محصول وحی است یا خود وحی است» پایان بدهیم و توسط پروژه «بازگشت پیامی به قرآن»، روح قرآن و وحی نبوی پیامبر اسلام را آنچنانکه اقبال و شریعتی معتقد بودند تنها در چارچوب توحید به عنوان یک واقعیت در عرصه وجود و انسان و جامعه و تاریخ تبیین نمائیم، نه به توحید مجرد و ذهنی ارسطوئی تبیین شده در توحید صفاتی مجرد و توحید افعالی مجرد و توحید ذاتی مجرد اعتقاد پیدا کنیم، بلکه برعکس توسط فهم تمام وجود در خداوند توحید را در اشکال مختلف توحید وجودی و توحید انسانی و توحید اجتماعی و توحید تاریخی آنچنانکه اقبال و شریعتی می‌فهمیدند، فهم نمائیم.

۵۸ - تنها توسط پروژه اصلاح دینی به صورت «بازسازی تطبیقی اسلام» است که ما می‌توانیم با ارتجاع مذهبی حاکم بر جوامع امروز مسلمین برخورد تئوریک و نظری همه جانبه بکنیم.

۵۹ - تنها توسط پروژه اصلاح دینی به صورت «بازسازی تطبیقی اسلام» است که ما می‌توانیم علاوه بر مبارزه با خرافات دینی و فقهی و روایتی به مبارزه با سنت‌های دست و پا گیر اجتماعی و تاریخی و مذهبی جامعه ایران بپردازیم و ذهنیت و اعتقادات خرافاتی خود مردم ایران را هم به نقد بکشانیم.

۶۰ - تنها توسط پروژه اصلاح دینی به صورت «بازسازی تطبیقی اسلام» است که ما می‌توانیم به جای ترکیب انطباقی اندیشه‌ها و نظریه‌ها به بازتولید تطبیقی ابدیت توسط «زمان و تغییر» بپردازیم.

۶۱ - تنها توسط پروژه اصلاح دینی به صورت «بازسازی تطبیقی

اسلام» است که ما می‌توانیم در چارچوب رویکرد قرآن (نه رویکرد ذهن‌گرایانه فلاسفه یونان) توحید توصیفی را در خدمت توحید تغییری درآوریم و توحید را در جهت تغییر جهان و جامعه و انسان تفسیر نمائیم.

۶۲ - تنها توسط پروژه اصلاح دینی به صورت «بازسازی تطبیقی اسلام» است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران می‌تواند عدالت‌محور بشود و توسط اسلام عدالت‌محور است که پیشگامان مستضعفین ایران می‌توانند تبعیضات جنسیتی و طبقاتی و سیاسی و آموزشی و اجتماعی و قومی و اعتقادی اسلام فقهاتی حاکم را به چالش بکشند.

۶۳ - تنها توسط پروژه اصلاح دینی به صورت «بازسازی تطبیقی اسلام» است که ما می‌توانیم رویکرد اسلام‌شناسانه دگماتیست فقهاتی که بر «نقل» استوار می‌باشد به رویکرد اسلام‌شناسانه تطبیقی محمد اقبال که بر «عقل» استوار می‌باشد، استحاله نمائیم.

۶۴ - تنها توسط پروژه اصلاح دینی به صورت «بازسازی تطبیقی اسلام» است که ما می‌توانیم رویکرد اسلام دگماتیست فقهاتی به پروژه ختم نبوت پیامبر اسلام که بر موضوع فقه به عنوان عامل ختم نبوت پیامبر اسلام تفسیر می‌کنند، به رویکرد اسلام‌شناسانه تطبیقی محمد اقبال که بر ظهور عقل برهان استقرائی در بشر به عنوان عامل ختم نبوت پیامبر اسلام استوار می‌باشد، استحاله نمائیم.

۶۵ - تنها توسط پروژه اصلاح دینی به صورت «بازسازی تطبیقی اسلام» است که ما می‌توانیم رویکرد اسلام دگماتیست فقهاتی و روایتی به استمرار ولایت پیامبر اسلام پس از وفات ایشان، به رویکرد اسلام‌شناسانه تطبیقی محمد اقبال لاهوری که معتقد به ختم ولایت پیامبر اسلام همراه با ختم نبوت پیامبر اسلام در فرایند پسا وفات ایشان می‌باشد، استحاله نمائیم.

۶۶ - تنها توسط پروژه اصلاح دینی به صورت «بازسازی تطبیقی اسلام» است که ما می‌توانیم برعکس رویکرد اسلام فقهاتی و ولایتی حاکم که از سال ۵۸ احکام دگماتیست فقهی حوزه‌های فقهاتی را مبنای قانونگذاری برای جامعه ایران قرار داده‌اند، به اراده مردم و خرد جمعی شهروندان ایرانی جهت قانونگذاری استحاله نمائیم. ☀

ادامه دارد



در سه فرایند «سازمانی»، «جنبشی» و «حزبی»

تنها این جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین است که می تواند شرایط برای دستیابی به دموکراسی - سوسیالیستی انتخابی به عنوان نظام اجتماعی توسط انقلاب اجتماعی فراهم کند؛ و تنها این جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین است که می تواند طبقه کارگر ایران را از «طبقه ای در خود» به «طبقه ای برای خود» بدل سازد؛ و تنها این جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین است که می تواند هرزمنی چپ اجتماعی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران را در عرصه انقلاب اجتماعی بر چپ سیاسی هرزمنی طلب اپوزیسیون سیاسی مسلط کند؛ و تنها این جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین است که می تواند با افزایش وزن جنبش های پیشرو شرایط برای اعتلای جنبش مطالباتی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران را فراهم سازد؛ و تنها این جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین است که می تواند تشکلهای سازمان یافته حزبی را بدل به خودسازماندهی و تشکلهای توده ای تکوین یافته از پائین توسط شوراهای خلقی خودجوش را دینامیک بکند؛ و تنها این جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین است که می تواند مانع از اراده گرایی و ولانتاریست جریان های سیاسی هرزمنی طلب بشود؛ و تنها این جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین است که می تواند حلقه واسطه بین جنبش های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران با بالائی های قدرت در عرصه انقلاب عظیم اجتماعی بشود؛ و تنها این جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین است که می تواند بستر ساز انقلاب اجتماعی توسط اکثریت عظیم برای اکثریت عظیم جامعه بزرگ ایران بشود؛ و تنها این جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین است که می تواند جنبش کارگری ایران را با جنبش فراگیر سوسیالیستی تکوین یافته از پائین پیوند دهد؛ و تنها این جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین است که می تواند جنبش عدالت خواهانه یا برابری طلبانه تکوین یافته از پائینی های قاعده هرم جامعه ایران را با جنبش آزادی خواهانه افشار میانی هرم جامعه ایران پیوند دهد؛ و تنها این جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین است که می تواند، شرایط برای خلعید از سرمایه داری رانتی و نفتی حاکم بر جامعه ایران را فراهم نماید و تنها این جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین است که می تواند شرایط برای ایجاد سازماندهی سراسری جنبش های پیشرو و در رأس آنها جنبش کارگری توسط استحاله تشکل کارگاهی و منطقه ای به تشکل های سراسری صنفی و سیاسی فراهم سازد.

تنها این جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین است که می تواند، به جریان های سه مؤلفه ای ۷۷ ساله پیشاهنگی ایران بفهماند که «موضوع محوری حرکت تحول خواهانه، جامعه ایران است نه دولت توسط استراتژی کسب قدرت سیاسی»؛ و تنها این جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین است که به «پیشگام» یا «پیشگامان مستضعفین ایران» می آموزد که «پیشگام» یا «پیشگامان مستضعفین ایران» باید جامعه گرا باشند

به عبارت دیگر تا زمانیکه تشکل های سراسری گروه های اجتماعی و در رأس آنها طبقه کارگر در چارچوب جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین وجود نداشته باشد، جنبش مطالباتی لایه های مختلف اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران نمی تواند حتی به خواسته های حداقلی خودش دست پیدا کند؛ و تنها این جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین است که می تواند بین دو «سوسیالیسم دولت گرا» و

«دموکراسی - سوسیالیستی جامعه‌گرا» خندق ایجاد نماید، چراکه سوسیالیسم دولت‌گرا (مانند سوسیالیسم کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا و سوسیالیسم دولتی قرن بیستم) نقشه راهش کسب قدرت سیاسی توسط انقلاب سیاسی یعنی درهم کوفتن ماشین قدرت می‌باشد، در صورتی که نقشه راه سوسیالیسم اجتماعی یا دموکراسی - سوسیالیستی به عنوان یک نظام اجتماعی توسط انقلاب اجتماعی در راستای سیاسی کردن جامعه ایران می‌باشد؛ زیرا اگر جامعه سیاسی بشود خود به خود و به صورت دینامیک به سمت دموکراسی و سوسیالیسم پیش می‌رود؛ یعنی با سیاسی کردن جامعه ایران است که شرایط ذهنی جهت دستیابی به دموکراسی انتخابی و سوسیالیست انتخابی در جامعه ایران فراهم می‌گردد؛ و تنها این جامعه مدنی جنبشی تکوین‌یافته از پائین است که باعث می‌گردد شکاف و خندق ۴۰ ساله ایجاد شده بین قاعده و بدنه هرم جامعه ایران پر بشود، چراکه مهمترین پیام خیزش دی‌ماه ۹۶ مستضعفین قاعده هرم جامعه بزرگ ایران این بود که دیگر مانند ۷۷ سال گذشته قاعده هرم جامعه ایران حاضر به قبول هژمونی و رهبری اقلیت میانی یا طبقه متوسط شهری و نمایندگان سیاسی آنها در بالائی‌های قدرت نمی‌باشد (اصلاح طلب، اصولگرا دیگر تمام شد ماجرا) باز هم تاکید می‌کنیم که نخستین فونکسیون جامعه مدنی جنبشی تکوین‌یافته از پائین تغییر توازن قوا به سود قاعده پائینی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران می‌باشد و تنها این جامعه مدنی جنبشی تکوین‌یافته از پائین است که به «پیشگام» یا «پیشگامان مستضعفین ایران» می‌آموزد که تا زمانیکه کارگران و دیگر گروه‌های اجتماعی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران نتوانند در عرصه پراکسیس جامعه مدنی جنبشی تکوین‌یافته از پائین هویت جمعی خود را پیدا کنند، هرگز و هرگز نخواهند توانست به خودسازماندهی جمعی و سراسری دست پیدا کنند؛ و تنها این جامعه مدنی جنبشی تکوین‌یافته از پائین است که به «پیشگام» و «پیشگامان مستضعفین ایران» آموزش می‌دهد که دستیابی به دموکراسی - سوسیالیستی، مولود و سنتز به حساب آوردن اراده مردم می‌باشد و تنها این جامعه مدنی جنبشی تکوین‌یافته از پائین است که به «پیشگام» یا «پیشگامان مستضعفین ایران» می‌آموزد که مبارزه در اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران به علت کثرت ستم‌های تحمیلی اقتصادی، طبقاتی، سیاسی، اجتماعی، جنسیتی، قومی و مذهبی «صورت تک مؤلفه‌ای ندارد» بلکه برعکس در همه جای ایران «مبارزه باید چند وجهی باشد».

لذا در راستای همبستگی و پیوستگی در اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، «پیشگام» یا «پیشگامان مستضعفین ایران» باید بتوانند بر وجه عام مبارزه مشترک جامعه بزرگ ایران تکیه نمایند، نه اینکه با عمده کردن وجه خاصی از مبارزه باعث پراکندگی در مبارزه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران بشوند؛ و تنها این جامعه مدنی جنبشی تکوین‌یافته

از پائین است که به «پیشگام» یا «پیشگامان مستضعفین ایران» می‌آموزد که علت اینکه بهار عربی تنها توانست در کشور تونس به پیروزی نسبی دست پیدا کند و در دیگر کشورهای عربی شکست خورد به خاطر وجود جامعه مدنی در کشور تونس است؛ که البته این جامعه مدنی موجود در کشور تونس در دیگر کشورهای عربی مادیت میدانی ندارد. هر چند که شرایط عینی تغییر و تحول در دیگر کشورهای عربی بیشتر از تونس مادیت خارجی دارد؛ و تنها این جامعه مدنی جنبشی تکوین‌یافته از پائین است که به «پیشگام» یا «پیشگامان مستضعفین ایران» می‌آموزد که در اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران هر جا که ستم است چه ستم اقتصادی یا ستم طبقاتی باشد و چه ستم‌های جنسیتی و قومی و مذهبی و اجتماعی و سیاسی و غیره، «پیشگام» یا «پیشگامان مستضعفین ایران» باید حضور داشته باشند و مطلق کردن مثلاً ستم اقتصادی و طبقاتی دیگر ستم‌های تحمیل شده بر اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران را نادیده بگیرند؛ و تنها این جامعه مدنی جنبشی تکوین‌یافته از پائین است که به «پیشگام» یا «پیشگامان مستضعفین ایران» می‌آموزد که دموکراسی - سوسیالیستی از کانال جامعه مدنی جنبشی تکوین‌یافته از پائین، به عنوان نظام اجتماعی نه شکل حکومت یک دموکراسی - سوسیالیست دموکراتیک و انسانی و فرمانطقه‌ای و فرازبانی و فراژادی و فرامذهبی و فراشریعت می‌باشد؛ و تنها این جامعه مدنی جنبشی تکوین‌یافته از پائین است که به «پیشگام» و «پیشگامان مستضعفین ایران» می‌آموزد که تنها وحدت داوطلبانه قومی و مذهبی در جامعه رنگین کمان ایران از طریق جامعه مدنی جنبشی تکوین‌یافته از پائین حاصل می‌شود.

۱۸ - وظیفه «پیشگام» یا «پیشگامان مستضعفین ایران» این است که توسط آسیب‌شناسی همه جانبه و مستمر جنبش‌های پیشرو موجود اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران و تئوری‌سازی از آنها حمایت کنند؛ زیرا تنها تئوری است که می‌تواند بستر ساز تداوم جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران بشود.

«پیشگام» یا «پیشگامان مستضعفین ایران» باید بر این امر واقف باشند که تنها تئوری کنکریت و مشخص و تطبیقی (نه تقلیدی و کپی - پیست شده محصول جوامع دیگر) است که می‌تواند راهگشای بن‌بست‌های فعلی جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران بشوند، همچنین «پیشگام» یا «پیشگامان مستضعفین ایران» باید به این امر واقف باشند که تئوری تطبیقی تنها محصول برخورد مشخص در شرایط مشخص با جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین



ایران می‌باشد. کار «پیشگام» یا «پیشگامان مستضعفین ایران» تسخیر قدرت سیاسی نیست، بلکه کمک به خودسازماندهی جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران می‌باشد؛ و این مهم توسط «پیشگام» یا «پیشگامان مستضعفین ایران» عملیاتی نمی‌شود مگر اینکه «پیشگام» یا «پیشگامان مستضعفین ایران» بتوانند در چارچوب اصل «تحلیل مشخص از شرایط مشخص» به صورت تطبیقی از جنبش‌های میدانی امروز جامعه ایران تئوری سازی نمایند. «پیشگام» یا «پیشگامان مستضعفین ایران» باید به این حقیقت واقف باشند که برای حرکت سازمان‌گرایانه افقی آنها تئوری نباید به دنبال عمل باشد بلکه برعکس تئوری باید جلو عمل آنها حرکت نماید. «حملوا عقولهم علی‌سیافهم» (امام علی).

«پیشگام» یا «پیشگامان مستضعفین ایران» باید بدانند که جامعه ایران یک جامعه پیچیده است نه ساده و سرمایه‌داری رانتی و نفتی حاکم بر جامعه ایران (برعکس سرمایه‌داری کشورهای پیشرفته که از پائین تکوین پیدا کرده است) از بالا توسط سرمایه‌های نفتی تزریق شده تکوین پیدا کرده است. لذا با تئوری‌های وارداتی و کپی - پیست شده جوامع دیگر هرگز نمی‌توان به شناخت ساختاری جامعه ایران دست پیدا کرد، لذا برای تئوری‌سازی تطبیقی به جای تکیه بر فاکت‌های فلان فلان باید بر پایه «تحلیل مشخص از شرایط مشخص» حرکت بکنیم و در عرصه تبیین استراتژی و تاکتیک‌های محوری خود باید از تحلیل ساختاری اجتماعی و اقتصادی به صورت کنکریته آغاز بکنیم و به این حقیقت آگاهی داشته باشیم که پراکسیس تغییرساز اجتماعی مولود و سنتز استراتژی تطبیقی می‌باشد که این مهم حاصل نمی‌شود مگر توسط جمع‌بندی همه جانبه تئوریک کنکریته.

لذا تا زمانی که به انسجام تئوریک دست پیدا نکنیم، نمی‌توانیم در عرصه سه فرایندی تحزب‌گرانه و سازمان‌گرانه و جنبشی خود موفق بشویم. ارائه برنامه سیاسی برای دستیابی به حزب سیاسی تنها در گرو تکیه بر همین رویکرد تطبیقی در عرصه تئوری می‌باشد. دموکراسی - سوسیالیستی برای «پیشگام» یا «پیشگامان مستضعفین ایران» یک ایدئولوژی یا سیستم باوری نیست، بلکه تنها و تنها مبارزه برای رهائی جامعه بزرگ ایران است، چراکه باور ما بر این امر قرار دارد که تنها در چارچوب پروژه دموکراسی - سوسیالیستی به عنوان نظام اجتماعی است که مبارزه برای دموکراسی همان مبارزه برای سوسیالیسم می‌باشد؛ یعنی تنها توسط پروژه دموکراسی - سوسیالیستی است که می‌توان هم‌زمان سه مؤلفه قدرت حاکم را (مؤلفه قدرت اقتصادی و مؤلفه قدرت سیاسی و مؤلفه قدرت معرفتی رژیم مطلقه فقه‌ای را) به چالش کشید، همچنین

تا زمانی که جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران به تئوری‌های تطبیقی «پیشگامان مستضعفین ایران» مسلح نشوند، هرگز و هرگز «پیشگام» یا «پیشگامان مستضعفین ایران» نخواهند توانست به گفتمان‌سازی مسلط دست پیدا کنند.

یادمان باشد که در پروسس تئوری‌سازی و گفتمان‌سازی تطبیقی (نه انطباقی) اول جنبش‌ها به صورت دینامیک در جامعه ظهور پیدا می‌کنند و پس از ظهور آنهاست که «پیشگام» یا «پیشگامان مستضعفین ایران» اقدام به آسیب‌شناسی و تئوری‌پردازی می‌نمایند؛ و در ادامه آن است که پس از انسجام تئوری‌های تطبیقی در پیوند با آن جنبش‌ها گفتمان و ایده مسلط تکوین پیدا می‌کند، یعنی «تئوری بدل به ایده» می‌شود و چرخه «عمل - تئوری - ایده» تکوین پیدا می‌کند.

حضور میدانی و فیزیکی برای «پیشگامان مستضعفین ایران» جهت تئوری‌سازی و گفتمان‌پروری یک امر ضروری می‌باشد، چراکه «پیشگامان مستضعفین ایران» تنها توسط حضور میدانی و فیزیکی در جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران می‌توانند «به صورت دیالکتیکی از آن جنبش‌ها ایده بگیرند و در ادامه آن از آن ایده‌های خود تئوری‌سازی و فرایند گفتمان‌سازی خود را به پیش ببرند.»

بنابراین «پیشگامان مستضعفین ایران» که می‌خواهند برای جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران پراکسیس‌ساز و تئوری‌ساز و گفتمان‌ساز و بسترساز جهت خودسازماندهی آن‌ها باشند، باید و باید و باید به صورت میدانی و فیزیکی در جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران حضور همه جانبه داشته باشند.

فراموش نکنیم که مبارزه ستم‌ستیزانه و مبارزه طبقاتی جنبش‌های پیشرو اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران با سوت زدن و کنترل از راه دور اعتلا پیدا نمی‌کنند، بلکه تنها به وسیله کمک ذهنی - عینی جهت خودسازماندهی این جنبش‌ها توسط «پیشگامان مستضعفین ایران» در عرصه میدانی است که این جنبش‌ها می‌توانند روند اعتلایی به خود بگیرند. ☀

پایان



«توحید» با دو رویکرد

«اقبال» و «شریعتی»

تبیین فلسفی و کلامی و تئوریک اقبال از آزادی و دموکراسی عبارت است از:

«جوهر توحید به اعتبار اندیشه‌ای که کارآمد است: ۱ - مساوات یا عدالت، ۲ - آزادی یا دموکراسی، ۳ - مسئولیت مشترک یا همبستگی است. حکومت از لحاظ اسلام، کوششی است برای آن که این اصول مثالی (سه اصل مساوات یا عدالت و آزادی و دموکراسی و مسئولیت مشترک یا همبستگی) به صورت نیروهای زمانی - مکانی درآید و در یک سازمان معین بشری متحقق شود. لذا تنها به این معنی است که حکومت در اسلام حکومت الهی است نه به این معنی که ریاست آن با نماینده‌ای از خدا بر زمین است که (مثل رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر کشور ایران که مدت ۳۸ سال است که) پیوسته می‌تواند اراده استبدادی خود را در پشت نقاب منزله بودن از عیب و خطا مخفی نگاه دارد. کسانی که در باره اسلام به خرده‌گیری پرداخته‌اند، این مطلب مهم را از نظر دور داشته‌اند. حقیقت نهائی به گفته روحانی است و حیات آن به فعالیت دنیائی آن بستگی دارد. حیات فرصت عمل خود را در آنچه طبیعی و مادی و دنیائی است پیدا می‌کند، بنابراین (از نظر قرآن) هر چه دنیائی است، از ریشه وجود خود مقدس است. بزرگ‌ترین خدمتی که فکر جدید به اسلام و در واقع به همه دین‌ها کرده، نقادی آن در باره چیزی که آن را ماده می‌نامیم و از همین نقادی این مطلب مکشوف شده است که آنچه تنها مادی است تا ریشه آن در حیات کشف نشده باشد، حقیقت و جوهری ندارد. سراسر این جهان پهناور ماده میدانی برای تجلی و تظاهر حیات است. همه چیز مقدس است، چنانکه پیغمبر اسلام (ص) فرموده است، سراسر زمین یک مسجد است. حکومت، بنابر نظر اسلام کوششی است (تا توسط سه اصل ۱ - مساوات یا عدالت یا سوسیالیسم، ۲ - آزادی یا دموکراسی، ۳ - مسئولیت مشترک یا هم بستگی) برای اینکه به آنچه روحانی است در یک سازمان بشری جنبه فعلیت داده شود. به این اعتبار، هر حکومتی که تنها بر پایه اراده استبدادی بنا نشده باشد و هدف آن تحقق بخشیدن به اصول عالی مثالی (۱ - مساوات یا عدالت یا سوسیالیسم، ۲ - آزادی یا دموکراسی، ۳ - مسئولیت مشترک یا همبستگی) باشد، حکومت الهی است... اسلام از همان آغاز دین اجتماعی دنیائی و کشوری بود. لذا قرآن یک دسته اصول حقوقی ساده (برای مدینه‌النبی زمان پیغمبر) مقرر داشته بود که مانند دوازده لوح رومی، قدرت عظیمی برای گسترش و تکامل از طریق تفسیر و تعبیر داشت و این امری است که بعدها تجربه آن را اثبات کرده است... تنها راهی که در برابر ما باز است این است که قشر سختی که اسلام را پوشانیده (فقه و اصول حقوقی) و نظر بالان آن را نسبت به زندگی متوقف ساخته است، از روی آن برداریم و (با بازسازی اسلام در این زمان) از نو حقایق اصلی، ۱ - آزادی یا دموکراسی، ۲ - برابری یا سوسیالیسم،

۳ - مسئولیت مشترک یا همبستگی را (عصری کنیم یا) اکتشاف کنیم، به این منظور که کمال مطلوب‌های اخلاقی و اجتماعی و سیاسی را به همان سادگی و کلیت ابتدائی آن باز گردانیم... بنابر فقه تسنن، امام یا خلیفه (برای رهبری جامعه مسلمین) ضرورت مطلق دارد. نخستین سوالی (که بعد از الغای خلافت عثمانی در سال ۱۹۲۴ برای مسلمانان) پیش آمد این بود که: آیا باید خلافت به شخص واحد واگذار شود؟ اجتهاد ترکیه این است که موافق روح اسلام، خلافت یا امامت ممکن است به گروهی از اشخاص یا به یک مجلس انتخابی واگذار شود. فقهای مصر و هندوستان تا آنجا که من خبر دارم، هنوز نظر خود را در این باب اظهار نداشته‌اند، من شخصاً برانم که نظر ترکیه در این باره درست است و احتیاجی به استدلال ندارد. همکاری اجتماعی نه تنها کاملاً با روح اسلام سازگار است، بلکه با در نظر گرفتن نیروهایی که به تازگی در جهان اسلام آزاد شده‌اند، عنوان ضرورت و وجوب پیدا کرده است. برای آنکه نظر ترکان بهتر فهمیده شود، مناسب چنان است که به توجیهاات نخستین مورخ فیلسوف جهان اسلام، ابن خلدون توجه کنیم. وی در مقدمه معروف خود در باره خلافت کلی در اسلام به سه وجهه نظر متمایز اشاره کرده است: ۱ - این که امامت کلی امری الهی است و بنابر آن لازم و واجب است، ۲ - این که امری سودمند است، ۳ - این که اصلاً به چنین دستگاهی نیاز نیست. خوارج بر این نظر سوم بوده‌اند. چنان به نظر



می‌رسد که ترکیه جدید از نظر اول به نظر دوم عدول کرده است و آن همان نظر معتزلیان است که امامت کلی را تنها امری سودمند می‌دانستند. ترکان چنین استدلال می‌کنند: که در تفکر سیاسی خویش باید از تجربه‌های سیاسی گذشته خویش عبرت و راهنمایی بگیریم و این تجربه‌ها درست نشان داده‌اند که خلافت کلی در عمل دچار شکست شده است. در آن هنگام که امپراطوری اسلام یکپارچه و دست نخورده بود، این اندیشه قابل عمل و سودمند بود. از آن زمان که این امپراطوری تجزیه شده، واحدهای سیاسی مستقلی روی کار آمده است، اندیشه خلافت دیگر از عملی بودن افتاده و نمی‌تواند همچون یک عامل زنده در سازمان جدید اسلام موثر باشد و به جای این که نتیجه سودمندی از آن به دست آید، در واقع سد راه اتحاد دولت‌های مستقل مسلمان شده است. ایران و ترکیه به علت اختلاف نظر در امر خلافت، نسبت به یکدیگر دور و بیگانه مانده‌اند، مراکش به هر دوی آنها به چشم بد نگریسته و عربستان به گرامی داشتن بلندپروازی‌های خصوصی خود پرداخته است و همه این گسیختگی‌ها در جهان اسلام به خاطر رمز قدرتی است که مدت‌ها پیش از تأثیر افتاده است... این سطور آشکارا خط سیر اسلام جدید را نشان می‌دهد. در حال حاضر هر ملت مسلمان باید در عمیق‌ترین خود خویش فرو رود و موقتا تمام توجه را تنها به خودش معطوف دارد تا زمانی برسد که همه ملت‌های اسلامی چندان نیرومند و صاحب قدرت باشند که بتوانند خانواده‌های زنده و مستقلی بسازند. وحدت واقعی و زنده بنا بر نظر متفکران طرفدار ملی‌گرایی چندان آسان نیست که تنها با قبول یک سرور یا خلیفه رمزی و اسمی به دست آید. این وحدت از کثرتی متشکل از واحدهای آزاد و مستقل حاصل می‌شود که رقابت‌های نژادی میان ایشان به وسیله رشته اتصالی از یک کمال مطلوب روحی با هم سازگار و هماهنگ شده باشد. به نظر من چنان است که خدای متعال رفته رفته این حقیقت را بر ما آشکار می‌سازد که اسلام نه ملی‌گرایی است و نه استعمار، بلکه جامعه ملی است که مرزهای مصنوعی و تمایزات نژادی را برای تسهیل شناسایی قبول دارد، نه برای آنکه عمق دید اعضای این جامعه را محدود سازد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۶۳ - س ۱۱).

آنچه می‌توان از عبارات فوق اقبال فهم کرد اینک:

۱ - جوهر «دموکراسی سوسیالیستی اقبال بر توحید استوار است» که اقبال در عبارات فوق به این شکل مطرح می‌کند: «جوهر توحید به اعتبار اندیشه‌ای که کار آمد است، ۱ - مساوات و ۲ - مسئولیت مشترک و ۳ - آزادی، است.»

قابل ذکر است که در این ساختار دموکراسی سوسیالیستی، بین محمد

اقبال لاهوری و معلم کبیرمان شریعتی دو محور مشترک وجود دارد: الف - «توحید» به عنوان مبنای فلسفی «آزادی» و «سوسیالیسم» در دو منظومه معرفتی اقبال و شریعتی وجود دارد، شکی نیست که لازمه این استنتاج اقبال و شریعتی از «توحید» به عنوان آب‌شخور تبیین فلسفی «آزادی و سوسیالیسم» در اسلام و قرآن آن است که آنچه‌انکه قبلاً هم مطرح کردیم، «بزرگ‌ترین اجتهاد کلامی شریعتی در تاریخ کلامی مسلمانان اجتهاد در اصل توحید بوده است» که مطابق آن شریعتی توحید را از حصار کلامی ارسطوزده حوزه‌های فقهاتی که بر پایه سه مؤلفه توحید صفاتی و توحید ذاتی و توحید افعالی استوار بود، خارج کرد و به عرصه‌های پنج‌گانه:

۱ - توحید وجودی و طبیعی یا فلسفی.

۲ - توحید تاریخی.

۳ - توحید اجتماعی.

۴ - توحید انسانی، وارد کرد.

هر چند قبل از شریعتی (آنچه‌انکه در عبارات فوق مشاهده کردیم) اقبال در عرصه «اجتهاد در اصول» و «اجتهاد در کلام» بر پایه توحید فلسفی، توسط زنجیر زمان و تعمیم زمان فلسفی یا زمان طبیعی به خداوند و انسان و وارد کردن خداوند فاعل و خالق و آزاد و با اراده به عرصه طبیعت و وجود و بازتعریف و بازتفسیر رابطه بین ماوراءالطبیعه و طبیعت بر پایه رابطه حیات و ماده و مقدم دانستن حیات بر ماده در عرصه پروسس تکوین، ابتدا در دستگاه فلسفی و منظومه معرفتی خود به توحید فلسفی دست پیدا کرد و سپس در چارچوب این توحید فلسفی بود که او آنچه‌انکه در عبارات فوق دیدیم کوشید تا این توحید فلسفی را به عرصه اجتماعی وارد کند و آن را به عنوان زیربنای تبیین فلسفی آزادی و سوسیالیسم درآورد. البته اینکه اقبال تا چه اندازه در این امر موفق گردیده است، تنها زمانی می‌توانیم به داوری نهائی دست بزنیم که اصل توحید در منظومه معرفتی و دستگاه فلسفی اقبال با توحید در منظومه معرفتی و دستگاه فلسفی شریعتی در ترازوی سنجش و مقایسه قرار دهیم. به ضرس قاطع آنچه می‌توانیم در این رابطه مطرح کرد اینک:

اولاً هم اقبال و هم شریعتی «اجتهاد کلامی و اجتهاد در اصول» خود را (که بستر پروژه بازسازی اسلام تطبیقی می‌باشد) از «اجتهاد در توحید» شروع کردند.

ثانیاً تفاوت «اجتهاد در اصل توحید» در منظومه معرفتی و دستگاه فلسفی اقبال با شریعتی در این است که «اقبال اجتهاد در توحید را از توحید فلسفی یا توحید طبیعی شروع می‌کند و توسط آن خدای



ساختمان اسلام - می‌کوشد تا توحید طبیعی و فلسفی (چهار فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام و توحید تاریخی فصل پنجم کتاب بازسازی) را «توسط اصل اجتهاد در اسلام، وارد جامعه بشری بکند» در فصل هفتم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام تحت عنوان - آیا دین ممکن است - او می‌کوشد که در چارچوب رابطه انسان با بی‌نهایت وجود و فلسفی (نه بی‌نهایت ریاضی یا ذهنی) توحید فلسفی، فصل‌های اول تا چهارم کتاب بازسازی و توحید تاریخی، فصل پنجم کتاب بازسازی را وارد رابطه انسان با بی‌نهایت وجود یا خداوند بکند.

بنابراین با نگاهی اجمالی به دستگاه فلسفی اقبال می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که در راستای سنگ زیربنای فلسفی دستگاه اقبال که توحید می‌باشد، «این توحید از توحید فلسفی شروع می‌شود، بعد وارد توحید تاریخی می‌گردد و از توحید تاریخی وارد توحید اجتماعی می‌شود و از توحید اجتماعی وارد توحید انسانی می‌گردد»؛ که «هیرارشی توحید فلسفی، به توحید تاریخی و از توحید تاریخی، به توحید اجتماعی و از توحید اجتماعی، به توحید انسانی» در منظومه معرفتی اقبال و دستگاه فلسفی او عیناً در آرایش هفت فصل کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، آمده است. یعنی فصل اول تا چهارم در خصوص «توحید فلسفی» است، فصل پنجم در رابطه با «توحید تاریخی» است و فصل ششم مربوط به «توحید اجتماعی» است و فصل هفتم که آخرین فصل کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام می‌باشد (و اقبال برعکس شش فصل قبلی کتاب بازسازی که سلسله سخنرانی‌های او در انجمن اسلامی مدرس در شهرهای حیدرآباد و علیگره هندوستان قبل از تجزیه شدن بوده است، فصل هفتم سخنرانی بوده است که اقبال ابتدا در انگلستان ایراد کرده است و بعداً بنا به درخواست خودش در چاپ‌های بعدی به این کتاب اضافه شده است) مربوط به «توحید انسانی» می‌باشد. ☀

ادامه دارد

بیگانه با طبیعت و نشسته در ماوراءالطبیعت فلسفه ارسطویی و افلاطونی و افلوپینی، وارد طبیعت و وجود می‌کند و با زنجیر زمان به عنوان یک اژه و واقعیت (برعکس زمان سبزه یا مفاهیم ذهنی فاهمه کانتی) این پروژه اجتهاد در توحید را (در چهار فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی به انجام می‌رساند و از فصل پنجم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام است که اقبال می‌کشد در ادامه پروژه بازسازی در اسلام خود) توحید فلسفی را تبیین می‌کند و (در فصل‌های اول تا چهارم کتاب بازسازی فکر دینی وارد عرصه تاریخ و اجتماع و انسان می‌شود، آنچه که در این رابطه قابل توجه است اینکه، اقبال از فصل پنجم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام خود) جهت تاریخی کردن توحید می‌کوشد، از طریق «اجتهاد در اصل نبوت پیامبر اسلام» و «اجتهاد در دو اصل ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام» به تاریخی کردن اصل توحید بپردازد.

بدین خاطر، در این رابطه است که اقبال در فصل پنجم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام (که مانیفست اندیشه‌های اقبال می‌باشد) می‌کوشد جهت «اجتهاد در اصل نبوت پیامبر اسلام (برعکس گذشتگان) نبوت پیامبر اسلام را در چارچوب پروسس حیات در وجود، به عنوان یک حقیقت مشککه یا ذومراتب و سیال تبیین نماید.»

یادمان باشد که اصل زیرساختی دستگاه فلسفی اقبال «تقدم حیات بر ماده است» که برعکس اندیشه قدما و فلاسفه و علمای جدید می‌باشد که معتقد به تقدم ماده بر حیات هستند. اقبال در دستگاه فلسفی خود توسط «تبیین حیات بر ماده، علاوه بر اینکه اصل وحدت وجودی یا حلولی خداوند هگلی و عرفای مسلمان و اسپینوزائی را رد می‌کند، خداوند را در عرصه حیات همین وجود به عنوان فاعل و خالق و دائماً در حال خلق جدید و آینده‌ساز و آزاد و با اراده تبیین می‌نماید». بنابراین تبیین نبوت پیامبر اسلام در فصل پنجم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - تحت عنوان روح فرهنگ اسلامی - در چارچوب پروسس حیات در وجود، در ادامه همان دستگاه فلسفی تقدم حیات بر ماده جهت تبیین روحانی وجود می‌باشد؛ و توسط همین تبیین نبوت پیامبر اسلام در عرصه پروسس ذومراتب و سیال و مشککه حیات است که اقبال با پیوند این پروسس به تولد عقل برهانی استقرائی در بشر قرن هفتم میلادی (توسط قرآن و نبوت پیامبر اسلام) و همچنین پیوند دادن این پروسس به تکوین دو پروژه ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام، «توحید فلسفی و طبیعی دستگاه فلسفی خود را (که در فصل‌های اول تا چهارم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام به تبیین آن پرداخته است) وارد تاریخ می‌کند» و از بعد از تبیین توحید در عرصه نبوت و تاریخ است که اقبال در فصل ششم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - تحت عنوان حرکت در



در رویکرد تطبیقی محمد اقبال لاهوری

تکوین تفسیر سنتی عاشورا که از آل بویه الی الان توسط رژیم مطلقه فقهاتی ادامه پیدا کرده است، در چارچوب تفسیر عاشورا به صورت یک امر فراتاریخی و اسطوره‌ای و از پیش (توسط خداوند) مقدر شده تبیین می‌شود. طبیعی است که اینچنین عاشورائی تنها به درد گریه کردن و مداحی‌گری می‌خورد.

۲ - تفسیر دوم از عاشورا «تفسیر حکومت‌گرائی و کسب قدرت سیاسی توسط امام حسین می‌باشد» که این تفسیر در جامعه ما نخستین بار توسط صالحی نجف آبادی در کتاب «شهادت جاوید» مطرح گردیده است؛ و مطابق این تفسیر از عاشورا، صالحی نجف آبادی در کتاب «شهادت جاوید» معتقد است که «امام حسین در راستای کسب قدرت سیاسی و حکومت در عراق، از مکه به طرف کوفه حرکت کرد، اما به علت اینکه تحلیل او (از توازن قوا در عراق و شام و حکومت یزید) ناکافی و ناقص بود، حرکت کسب قدرت سیاسی او به عاشورا انجامید و امام حسین شکست خورد.»

۳ - تفسیر سوم «تفسیر فقهاتی از عاشورا می‌باشد» که توسط شیخ مرتضی مطهری در چارچوب اسلام تکلیفی فقهاتی مطرح شده است و معتقد است که «علت تکوین عاشورا توسط امام حسین تکلیف فقهی امر به معروف و نهی از منکر بوده است» که مطابق آن از آنجائیکه امام حسین بر این تکلیف فقهی خود اعتقاد داشته است،

مؤلفه اول مؤلفه فقهی یا شیعه فقهاتی توسط ایجاد اسلام فقهاتی و حوزه‌های فقهی بود که در این رابطه برای اولین بار در دوران آل بویه توسط شیخ صدوق و شاگردش شیخ مفید و شاگردش شیخ طوسی حوزه‌های فقهی شیعه در قرن چهارم تکوین و نهادینه شدند.

البته به موازات تکوین حوزه‌های فقهی شیعه توسط شیخ صدوق و شیخ مفید و شیخ طوسی بود که اسلام روایتی یا مؤلفه دوم، ابتدا توسط شیخ کلینی و شیخ طوسی و شیخ صدوق و سپس در دوران صفویه توسط محمدباقر مجلسی تکوین و نهادینه گردید؛ که برای فهم جایگاه اسلام روایتی در مقایسه با اسلام قرآنی، کافی است که بدانیم که شیخ کلینی ۱۶۰۰۰ حدیث، شیخ طوسی ۱۴۰۰۰ حدیث و شیخ صدوق ۶۰۰۰ حدیث نقل کردند که جمعاً تعداد احادیث جمع‌آوری شده توسط این سه نفر فوق ۳۶۲۰۰ روایت یا احادیث می‌باشند که در مقایسه با قرآن که ۶۲۰۰ آیه است، خود نشان دهنده جایگاه اسلام روایتی در برابر اسلام قرآنی می‌باشد.

باز بر این مطلب بیافزائیم که بعداً در دوران صفویه محمدباقر مجلسی در ۱۱۰ جلد کتاب بحارالانوار خود این پروژه جمع‌آوری روایت‌ها را ادامه داد که تعداد آنها به لاتعداد و لاتحصی رسید، برای فهم عظمت موضوع تنها کافی است که عنایت داشته باشیم که طبق گفته محمد اقبال لاهوری (در کتاب گرانسنگ بازسازی فکر دینی در اسلام) ابو حنیفه که بزرگترین فقیه جهان اسلام می‌باشد و سه قرن قبل از شیخ کلینی و شیخ طوسی و شیخ صدوق و شیخ مفید می‌زیسته است، تنها ۱۷ حدیث معتبر توانسته بود جمع‌آوری نماید؛ و به همین دلیل بود که ابو حنیفه در «اجتهاد» به جای تکیه بر احادیث معتقد به «اصل اجماع» بود (که برای فهم بیشتر موضوع لازم است که فصل ششم بازسازی فکر دینی در اسلام تحت عنوان اصل حرکت در ساختمان اسلام از صفحه ۱۹۵ - سطر ۳ تا پایان سطر هفتم صفحه ۲۰۳ مورد مطالعه قرار گیرد).

در خصوص مؤلفه سوم که آل بویه جهت نهادینه کردن حاکمیت خاندان خود به کار گرفت، یعنی «تکیه بر عاشورای سنتی و حکومتی» باید عنایت داشته باشیم که در دوران آل بویه بود که نخستین عزاداری عاشورا به صورت رسمی شکل گرفت و «أَشْهَدُ أَنْ عَلِيًّا وَلِيُّ اللَّهِ» وارد اذان شد و اولین بار عید غدیر جشن گرفته شد و بر خلفای سه گانه عمر و ابوبکر و عثمان لعن گفته می‌شد.

جهت انجام آن قیام کرد و شهید شد.

۴ - تفسیر چهارم تفسیر معلم کبیرمان شریعتی بود که تلاش می‌کرد در چارچوب «تبیین استراتژی دو مرحله‌ای خود یعنی مرحله خون و پیام» که شریعتی مطابق این استراتژی بر این باور بود که «مرحله خون» که همان دوران ماقبل تکوین جنبش ارشاد شریعتی (توسط خود او) بوده است، به پایان رسیده است و «مرحله پیام» با ظهور جنبش ارشاد او از سال ۴۷ آغاز شده است.

مطابق این رویکرد بود که شریعتی به صورت انطباقی استراتژی خودش را بر حرکت امام حسین و عاشورا منطبق می‌کرد و باز در چارچوب این رویکرد انطباقی بود که شریعتی استراتژی امام حسین را دو مرحله تعریف می‌کرد، یعنی مرحله اول مرحله «خون» که شهید، شهادت خود و خاندانش و همراهانش به صورت آگاهانه انتخاب کرده است. مرحله دوم در رویکرد انطباقی شریعتی به عاشورا، مرحله «پیام» است که از بعد از ظهر عاشورا در مرحله پسا شهادت شهیدان کربلا توسط زینب ادامه پیدا کرده است.

شعارهای شریعتی مثل «شهادت پیامی است به همه عصرها و به همه نسل‌ها که اگر می‌توانی بمیران و اگر نمی‌توانی بمیر» و شعار «آن‌ها که رفته‌اند کاری حسینی کرده‌اند و آنها که مانده‌اند باید کاری زینبی بکنند و گرنه یزیدی هستند» و غیره همه در این رابطه قابل تفسیر می‌باشند.

۵ - تفسیر پنجم تفسیر مولوی از عاشورا است که در کلیات شمس تبریزی در غزل شماره ۲۷۰۷ - ص ۱۰۰۴ - از سطر ۲۱ به بعد، مولوی تفسیر خود را از عاشورا اینچنین مطرح می‌کند:

کجائید ای شهیدان خدائی

بلا جویان دشت کربلائی

کجائید ای سبک روحان عاشق

پرنده‌تر زمرغان هوایی

کجائید ای شهبان آسمانی

بدانسته فلک را در گشایی

کجائید ای زجان و جا رهیده

کسی مر عقل را گوید کجایی

کجائید ای در زندان شکسته

بداده وامداران را رهائی

کجائید ای در مخزن گنشاده

کجائید ای نوای بی‌نوایی

در آن بحرید کین عالم کف اوست

زمانی بیش دارید آشنایی

کف دریاست صورت‌های عالم

زکف بگذر اگر اهل صفایی

در این تفسیر از عاشورا، مولوی عاشورا را در چارچوب حرکت اجتماعی و رسالت جامعه‌سازانه امام حسین و همراهانش تعریف نمی‌کند بلکه برعکس امر فردی می‌داند که هر کدام از شهیدان عاشورای امام حسین به خاطر رهائی فردی خود از زندان این جهان آن را انتخاب کرده‌اند و به همین دلیل از نظر مولوی شهادت انتخاب امام حسین و یارانش برای رهائی از زندان جهان بوده است که حاصل این رویکرد آن شده است که مولوی داوری کند که در سالگرد عاشورا باید شادی کرد نه گریه زاری.

۶ - تفسیر ششم از عاشورای سال ۶۱ هجری در کربلا، تفسیر محمد اقبال لاهوری می‌باشد که مطابق آن اقبال در چارچوب رویکرد تطبیقی خود با تاسی از رویکرد شاه ولی الله دهلوی (نسبت به جامعه‌سازی پیامبر اسلام در مدینه) که با رویکرد مدل‌سازی و نمونه‌سازی با جامعه مدینه پیامبر اسلام برخورد می‌کرد، اقبال هم در آن چارچوب معتقد است که عاشورا تنها یک مدل جهت نمایش فهم رمز قرآن و طریقه به حرف در آوردن قرآن است.

مطابق این رویکرد محمد اقبال است که او بر این باور است که ما از عاشورای امام حسین نباید نه حرکتی تمام شده برای گریه کردن و مداحی تفسیر نمائیم و نه اینکه بخواهیم در هر زمانی طابق نعل به نعل آن را پیاده کنیم بلکه برعکس عاشورا مدلی است تا ما در هر شرایط تاریخی دریابیم که در چارچوب خودویژگی‌های تاریخی و اجتماعی خود رسالت اجتماعی و سیاسی خاص خود داریم که موظف به انجام آن می‌باشیم و بدون انجام رسالت اجتماعی و انسان و تاریخی خود هرگز نمی‌توانیم قرآن را بفهمیم و قرآن را به حرف درآوریم و قرآن را راهنمای عمل خود قرار دهیم.

رمز قرآن از حسین آموختیم

زآتش او شعله‌ها اندوختیم

پایان





«سپه‌ای محمد» در نگاه محمد اقبال لاهوری

ساده‌ساز اقبال برعکس مولوی و حافظ و دیگر عرفای انطباقی، در چارچوب رویکرد «عرفان تطبیقی» قرآن و پیامبر اسلام معتقد است که «جهان‌نمائی یا همان تفسیر جهان تنها زمانی ارزش دارد که در خدمت جهان‌گشائی یا تغییر جهان باشد»؛ به عبارت دیگر اقبال «تفسیر برای تغییر می‌خواهد» یعنی از نظر محمد اقبال «غرض این نیست که عارف چیزی ببیند، بلکه هدف آن است که عارف چیزی بشود». پس در «عرفان تطبیقی» «دیدن غیر از شدن است» چراکه «دیدن» تفسیر است، اما شدن تغییر.

جام جهان‌نما مجو دست جهان‌گشا طلب

کلیات اشعار اقبال - افکار - ص ۲۳۵ - سطر ۱۱

ساحل افتاده گفت گرچه بسی زیستم

هیچ نه معلوم شد آه که من چیستم

موج زخود رفته‌ائی نیز خرامید و گفت

هستم اگر می‌روم گر نروم نیستم

و لذا بدین ترتیب است که محمد اقبال برعکس داروین که معتقد بود با ظهور انسان تکامل در وجود متوقف گردیده است در چارچوب رویکرد «عرفان تطبیقی» قرآن و پیامبر اسلام معتقد است که با ظهور انسان نه تنها تکامل توانست ادامه پیدا کند، بلکه دارای جهش در سرعت هم بشود.

سابعاً محمد اقبال در چارچوب رویکرد

در مقایسه با این رویکرد محمد اقبال در چارچوب «عرفان تطبیقی» است که مولوی در عرصه رویکرد عرفان انطباقی خود برعکس محمد اقبال برای «خداگونه شدن» معتقد به کشتن و نابود کردن «نفس» یا «خود» در انسان می‌باشد.

ای شهان کشتیم ما خصم برون ماند خصمی زو بتر در اندرون

کشتن این کار عقل و هوش نیست شیر باطن سخره خرگوش نیست

سهل شیری دان که صفاها بشکند شیر آن را دان که خود را بشکند

مولوی - مثنوی - دفتر اول - ص ۷۱ - سطر ۷ به بعد ابیات ۱۴۰۹ تا ۱۴۱۱

ه - خودویژگی‌های انسان در «عرفان تطبیقی» اقبال اینک:

اولاً وجود «هسته خودی» در انسان می‌باشد.

ثانیاً اختیار و اراده در انسان است.

الحذر از جبر هم از خوی صبر

جابر و مجبور را زهر است جبر

این به صبر پیهمی خو گر شود

آن به جبر پیهمی خو گر شود

بگذر از فقری که عربانی دهد

ای خنک فقری که سلطانی دهد

کلیات اشعار اقبال - جاوید نامه - ص ۳۵۰ - سطر ۷ به بعد

ثالثاً پیوند عقل و عشق در انسان می‌باشد که مخالفت همه جانبه محمد اقبال با اصل «فناء فی الله» عرفان انطباقی به خاطر آن است که اقبال معتقد است که این اصل علاوه بر اینکه باعث می‌گردد تا «بی‌نهایت کوچک» در لوای «بی‌نهایت بزرگ» نابود گردد، خود بسترساز «بی‌اختیاری انسان می‌شود».

خودی تا گشت مهجور خدائی

به فقر آموخت آداب گدائی

خدا آن ملتی را سروری داد

که تقدیرش بدست خویش بنوشت

به آن ملت سر و کاری ندارد

که دهقانش برای دیگران کشت

کلیات اشعار اقبال - فصل ارمغان حجاز - ص ۴۵۹ - سطر ۱۱

رابعاً خلاقیت انسان در نوآوری است.

خامساً رابطه انسان با خداوند در چارچوب «عرفان تطبیقی» قرآن و پیامبر اسلام محمد اقبال، «رابطه معشوقی است نه رابطه عاشقی».



«عرفان تطبیقی» قرآن و پیامبر اسلام برعکس رویکرد عرفان انطباقی مولوی و حافظ و دیگر عرفای مسلمان و غیر مسلمان معتقد است که در «عرفان تطبیقی» به علت «جایگزین شدن تجربه دینی به جای تجربه باطنی عرفا، دین اجتماعی می‌شود نه فردی» آنچه‌آنکه طرفداران تصوف و عرفان انطباقی معتقد هستند.

ثامناً اقبال در کادر رویکرد «عرفان تطبیقی» قرآن و پیامبر اسلام معتقد است که تنها در عرصه «عرفان تطبیقی» قرآن و پیامبر اسلام است که «بی‌نهایت» برای انسان مختار و خلاق قابل تجربه می‌باشد، نه در چارچوب «فناء فی الله» عرفان انطباقی عرفا.

باری، بدین ترتیب است که در نگاه محمد اقبال لاهوری، پیامبر اسلام دوران غارنشینی فاز ۱۵ ساله حرائی خودش را برای دستیابی به «معراج فردی» (آنچه‌آنکه عرفا و اهل تصوف مسلمان و غیر مسلمان در چارچوب عرفان انطباقی از آغاز بر آن عقیده داشته‌اند) انجام نداده است، چراکه آنچه‌آنکه فوقاً مطرح کردیم، محمد اقبال معتقد است که «پراکسیس اگزیستانسی پیامبر اسلام در دو ران فاز حرائی بر تجربه دینی استوار بوده است، نه بر تجربه باطنی» (آنچه‌آنکه عرفا و نثوافلاطونی‌ها بر آن تکیه می‌کردند). پر پیداست که در رویکرد محمد اقبال «فونکسیون تجربه دینی با فونکسیون تجربه باطنی (که عرفا به تاسی از نثوافلاطونی‌ها و تصوف هند شرقی به آن معتقد بودند) متفاوت می‌باشد»؛ زیرا اقبال بر این باور است که «فونکسیون نهائی تجربه دینی بازگشت اجتماعی دارد اما فونکسیون تجربه باطنی حداکثر حاصلی جز معراج فردی نخواهد داشت.»

به همین دلیل است که در رویکرد محمد اقبال مبنای پراکسیس درونی «عرفان انطباقی» بر «تجربه باطنی» استوار می‌باشد در صورتی که مبنای پراکسیس درونی «عرفان تطبیقی» بر «تجربه دینی» استوار است، بر این مطلب بیافزائیم که در نگاه محمد اقبال «بین دو مؤلفه تجربه دینی تطبیقی با تجربه باطنی انطباقی تفاوت بسیار جوهری و فونکسیونی وجود دارد». لذا در این چارچوب است که اقبال در اشعار مطرح شده آغازین این مقاله می‌گوید، پیامبر اسلام، در شبستان حرا خلوت گزید، در نتیجه، قوم و آئین و حکومت آفرید، به عبارت دیگر در

رویکرد محمد اقبال، تجربه دینی پیامبر اسلام با تجربه باطنی صوفیان و عرفا متفاوت بوده است؛ و همین تجربه دینی پیامبر اسلام بوده است که بسترساز آن گردید تا در انتهای فاز ۱۵ ساله پراکسیس حرائی، پیامبر اسلام به فرایند تجربه نبوی دست پیدا کند.

بدین ترتیب در نگاه اقبال، پیامبر اسلام در دوران ۱۵ سال تنهائی فاز حرائی خود هرگز مانند صوفیان و عرفا به دنبال تجربه باطنی برای معراج فردی نبوده است. خود او در این رابطه در کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام که مانیفست کامل اندیشه‌ها و نظریات او می‌باشد می‌گوید:

«عارف بزرگ دنیای اسلام عبدالقدوس گنگھی می‌گوید: محمد عرب به آسمان برین عروج کرد. به خداوند سوگند که اگر من بدانجا رسیده بودم، هرگز باز نمی‌گشتم. شاید در همه ادب صوفیه نتوان سخنی این چنین، آن هم در یک جمله یافت که بدینگونه تفاوت ظریفی را عیان سازد که در مفهوم مبتنی بر روانشناسی این دو خودآگاهی پیامبرانه و عارفانه وجود دارد. عارف پس از رسیدن به آرامش ناشی از تجربه باطنی میل باز آمدنش به جامعه و مردم نیست و حتی زمانی هم که الزاماً باز می‌آید، بازگشتش به جامعه برای بشریت معنائی جزء نفع فردی و انحصاری خودش ندارد؛ اما برعکس عارفان و صوفیان، بازگشت پیامبر از دوران خلوت به جامعه بشری خلاق و زاینده بوده است. بازگشت پیامبر از خلوت حرائی به جامعه بشری، بدان سبب بوده است تا پیامبر خویشتن خود را وارد جریان زمان و تاریخ و جامعه بکند، به امید آنکه نیروهای بالنده تاریخ را کشف نماید تا توسط آنها جهانی نو بیافریند. برای عارف و صوفی تجربه باطنی فردی، سر منزل مقصود است؛ اما برعکس برای پیامبر تجربه دینی در خلوتگاه شبستان حرا، تجربه درونی برای بیداری و آگاهی به جهان درونی خود است تا دنیا و جامعه را تغییر دهد، چراکه پیامبر به دنبال تغییر جهان و جامعه است؛ به عبارت دیگر این توانائی به حد اعلی در پیامبر وجود دارد تا نیروهای عظیم کشف کرده در درون خود به نیروی عظیم زنده در تغییر جهان و جامعه بشری درآورد؛ بنابراین بازگشت پیامبر از فاز حرائی خود به جامعه و جهان بشری نوعی آزمون عملی برای تجربه‌های دینی یا نبوی فاز حرائی او می‌باشد؛ زیرا



پیامبر در چارچوب پروسس تغییرساز خود هم به تغییر خویش می‌پردازد و هم می‌خواهد جهان برون از خویش را تغییر دهد لذا بدین ترتیب است که پیامبر در عرصه تغییر جامعه و جهان تلاش می‌کند تا خود را در جامعه و جهان عینیت دهد. پیامبر در مسیر تغییر جامعه و جهان است که به مکاشفه خویشتن برای خویش می‌پردازد، بنابراین راه دیگری که برای داوری در مورد ارزش تجربه دینی یا تجربه نبوی پیامبر وجود دارد، آزمون نمونه جامعه‌ای است که پیامبر ساخته است و همچنین آزمون جهان و فرهنگ و تمدنی است که پیامبر ایجاد کرده است» (کتاب بازسازی اندیشه دینی در اسلام - محمد بقائی (ماکان) - فصل پنجم - ص ۲۱۷ - سطر ۱ به بعد).

آنچه از عبارات فوق محمد اقبال قابل فهم است اینک:

اولاً تجربه دینی پیامبر اسلام در عرصه «عرفان تطبیقی» غیر از تجربه باطنی عارفان و صوفیان قبل از پیامبر و بعد از پیامبر اسلام در چارچوب رویکرد عرفان انطباقی بوده است.

ثانیاً تفاوت تجربه دینی پیامبر اسلام با تجربه باطنی عرفا و صوفیان در این است که در تجربه دینی پیامبران ابراهیمی هدف تجربه درونی دینی در عرصه خلوت فاز حرائی برای آن بوده است که پیامبران ابراهیمی در چارچوب استراتژی تغییر خود در فرایندهای جامعه و جهان تلاش می‌کرده‌اند تا «هسته اولیه این تغییر را به صورت انفسی در درون خود ایجاد نمایند» و توسط همین تغییر در فرایند فاز حرائی بوده است که پیامبران ابراهیمی توانائی آن را پیدا می‌کردند تا انرژی خودشان را به صورت صد در صد جهت تغییر جامعه و جهان آزاد کنند؛ و در سایه همین آزادسازی انرژی درونی‌شان توسط تجربه دینی بوده است که پیامبران ابراهیمی با شروع فرایند تغییر اجتماعی و انسانی و جهانی خود، هرگز دوباره به دوران خلوت حرائی بر نمی‌گشته‌اند، چراکه از مرحله ورود آنها به فاز تغییر جامعه و جهان و تاریخ، آنها به جای اینکه «تجربه دینی - انفسی» خود را مانند گذشته در عرصه خلوت حرائی به انجام برسانند، این «تجربه درونی - انفسی» خودشان را در عرصه پراتیک اجتماعی به انجام می‌رسانند؛ و بدین ترتیب بوده است که پیامبران ابراهیمی می‌توانستند «تجربه وحیانی خود را به صورت رابطه اجتماعی و تاریخی و فرهنگی درآورند» و از اینجا است که

محمد اقبال معتقد است که «پیامبران ابراهیمی و در رأس آنها پیامبر اسلام وجود خودش را در جامعه و تمدن و فرهنگ دست‌ساز خودش مادیت و عینیت می‌بخشیده‌اند»، به عبارت دیگر از نظر محمد اقبال «جامعه و تمدن و فرهنگ و تاریخی که پیامبر اسلام ساخته است، همان وجود حرائی پیامبر اسلام است که در آن جامعه و جهان و تمدن و فرهنگ مادیت پیدا کرده است» و شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که «جامعه و تاریخ و تمدن و فرهنگی که پیامبر اسلام توانست معماری کند، همان وجود بزرگ شده حرائی پیامبر اسلام می‌باشد» و لذا در این رابطه است که اقبال داوری می‌کند که برای شناخت سیمای پیامبر اسلام راه‌های مختلفی وجود دارد که از جمله این راه‌ها یکی هم «شناخت جامعه و تاریخ و تمدن و فرهنگی است که پیامبر اسلام آن را معماری کرده است.»

بنابراین بدین ترتیب است که محمد اقبال در نقاشی تابلو سیمای پیامبر اسلام اصل اولی که در نظر می‌گیرد همین رابطه دیالکتیکی تکوینی فاز ۱۵ ساله حرائی پیامبر اسلام با فرایندهای جامعه‌سازانه و فرهنگ‌سازانه و تمدن‌سازانه محمد بن عبد الله می‌باشد. ☀

ادامه دارد

مبانی «متافیزیک قرآن» یا «متافیزیک پیامبر اسلام»

«تفسیر روحانی از جهان» ، «آزادی انسان» ،

«نفس انوریته‌ها ز دهنش و عینش»

پس این خداوند است که هم به وجود حیات می‌دهد و هم ممت و به همین دلیل خداوند بر هر چیزی توانا است.

دومین اصل و مبانی متافیزیک قرآن و پیامبر اسلام و در ادامه آنها در متافیزیک اقبال لاهوری این است که «هستی روحانی که شناور در خداوند می‌باشند، به علت اینکه خداوند حی و لایموت می‌باشد، فیاض حیات برای همه وجود است». لذا در این رابطه است که در متافیزیک قرآن یا متافیزیک پیامبر اسلام و در ادامه آن در متافیزیک علامه محمد اقبال لاهوری، «در هستی روحانی، همه وجود دارای حیات می‌باشند». یادمان باشد که حیات در قرآن و دیسکورس پیامبر اسلام و اقبال لاهوری، «روح ارسطویی و افلاطونی و فلسفی یونانی نیست»؛ بنابراین دومین اصل مبانی متافیزیک قرآن یا متافیزیک پیامبر اسلام و در ادامه آن در متافیزیک اقبال این است که: «همه وجود دارای حیات می‌باشند و حیات یک امر ذومراتب و سیال است». لذا به همین دلیل در این متافیزیک، «حتی ماده مرده، دارای درجه‌ای از حیات می‌باشد» - خداوند کسی است که هستی را در پروسس زمانی آفرید نه خارج از زمان.

سومین مبانی متافیزیک قرآن یا متافیزیک پیامبر اسلام و در ادامه آن در متافیزیک اقبال، رابطه زمان به عنوان یک امر ابژه و

بنابراین مقصود اقبال از «تفسیر روحانی جهان، تبیین هستی بر پایه خدامحوری وجود است». آن هم «خدای ابژه پیامبر اسلام»، نه «خدای سوژه کانت» که خود این تفسیر «خدامحوری وجود» توسط خدای خالق و خدای فاعل و خدای واحد، دائماً در حال خلق جدید که در پیوند تنگاتنگ وجودی با کل وجود (آن هم نه به شکل حلولی) قرار دارد، از نظر اقبال «صورتی ابژکتیو» دارد.

علی هذا، این امر باعث می‌گردد تا اقبال به تاسی از قرآن و پیامبر اسلام همه این هستی را بر پایه تقدم حیات بر ماده تبیین و تفسیر نماید؛ به عبارت دیگر در «متافیزیک قرآن» که همان متافیزیک پیامبر اسلام و علامه محمد اقبال لاهوری می‌باشد «هستی روحانی» است، یعنی زمانیکه قرآن در تبیین مبانی متافیزیک پیامبر اسلام، در آیات اولیه سوره حدید می‌فرماید:

«سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ - لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ - هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ - هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ - لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ - يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (سوره حدید - آیات ۱ - ۶ تا ۶) همه وجود در خداوند شناور هستند (برعکس دیدگاه هگل و اسپینوزا که خداوند «در هستی شناور می‌دانند»، قرآن و پیامبر اسلام و در ادامه آنها اقبال لاهوری «تمام وجود شناور در خداوند می‌دانند» و به همین دلیل اصل اول مبانی متافیزیک قرآن و پیامبر اسلام و در ادامه آنها متافیزیک علامه محمد اقبال لاهوری، «شناور بودن تمام وجود در خداوند است» و در چارچوب این اصل است که:

اولاً در متافیزیک قرآن و پیامبر اسلام رابطه خداوند با جهان برعکس متافیزیک هگل و اسپینوزا، رابطه حلولی نیست.

ثانیاً توسط همین «شناور بودن وجود در خداوند است» که در متافیزیک قرآن یا متافیزیک پیامبر اسلام و در ادامه آن در متافیزیک اقبال، «هستی روحانی می‌باشد». به خاطر اینکه خداوند عزیز و حکیم است - همه وجود به علت اینکه در خداوند شناور هستند، ملک خداوند می‌شوند؛ و به علت اینکه همه وجود در خداوند، از خداوند کسب حیات می‌نمایند،



صاحب اراده می‌باشد و هیچ جبر از پیش تعیین شده‌ای (حتی جبر علم باری) بر او حاکم نیست.

لذا در عرصه انسانی و اجتماعی، بخاطر اینکه انسان جانشین خداوند می‌باشد، مانند خداوند باید آینده اجتماع بشری توسط خودش بسازد؛ و او هم به عنوان جانشین خداوند، در ساختن خود و جامعه و تاریخ آزاد و مختار و با اراده می‌باشد و هیچ جبر از پیش تعیین شده‌ای بر او حکومت نمی‌کند.

رابطه «زمان‌مندی خداوند با همه وجود» به علت اینکه همه وجود در خداوند قرار دارند، در نتیجه خداوند، هم اول است و هم آخر، هم ظاهر است، وهم باطن (زیرا اگر بپذیریم که همه هستی در خداوند است و خداوند عامل حیات و حرکت همه هستی است و زمان طبیعی و فلسفی مشروب از حرکت و حیات و تکامل وجود می‌باشد، این همه باعث می‌گردد که خداوند در چنین جایگاهی هم اول باشد هم آخر باشد هم ظاهر باشد وهم باطن).

باری: آنچه در رابطه با سؤال اول اقبال (در شروع فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۳ - س ۱) که عبارت بود از: خصوصیت و ساختمان عمومی جهانی که در آن زیست می‌کنیم چگونه است؟، می‌توان گفت اینکه، خصوصیت این جهانی که ما در آن زیست می‌کنیم این است که:

اولاً این جهان، جهان روحانی است.

ثانیاً روحانی بودن این جهان بخاطر این است که «جهان در خداوند قرار دارد، نه خداوند در جهان» (آنچنانکه هگل و اسپینوزا می‌گویند).

ثالثاً در این جهان روحانی، به علت اینکه هستی در خداوند شناور است و خداوند حی لایموت می‌باشد، «حیات (نه روح فلسفی یونانی) بر ماده مقدم می‌باشد» و به همین دلیل در این متافیزیک، «همه وجود زنده هستند و چیز مرده‌ای در جهان وجود ندارد» و حیات یک امر ذی مراتب می‌باشد، «که در بستر تکامل کل وجود، به سوی آینده باز و از پیش مقدر نشده در حال رشد می‌باشد.»

رابعاً خصوصیت اصلی و کلیدی جهانی که در آن زندگی می‌کنیم این است که «هم خداوند و هم جهان زمان‌مند هستند» چرا که «در این متافیزیک، خداوند ساکن و ناظر و بیکار و بازنشسته، وجود ندارد.»

واقعی با کل وجود حتی خود خداوند، به صورت یک صفت نه ظرف می‌باشد که البته زمان در وجود و مخلوق، مولود شناوری و حرکت و تکامل کل وجود و خلقت در خداوند می‌باشد. زمان در متافیزیک قرآن یا متافیزیک پیامبر اسلام و در ادامه آن در متافیزیک اقبال - برعکس زمان در متافیزیک کانت - «یک امر واقعی می‌باشد نه به صورت تصور فاهمه ذهنی کانتی»، زمان در متافیزیک قرآن یا متافیزیک پیامبر اسلام و در ادامه آن در متافیزیک اقبال، «اگرچه یک امر واقعی است، اما مانند یک ظرف یا رودخانه‌ای نیست که تمام وجود در آن قرار داشته باشند، بلکه بالعکس، زمان در این متافیزیک صفتی است که از حرکت خلاقانه و تکامل‌مند وجود حاصل می‌شود.»

لذا در این رابطه است که «در این متافیزیک، نه تنها همه وجود زمان‌مند هستند، حتی خود خداوند زمان‌مند می‌باشد»؛ اما تفاوت زمان‌مندی خداوند، با زمان‌مندی همه وجود این است که «خداوند در عرصه زمان - توسط کل یوم هو فی‌شان - سوره الرحمان آیه ۲۹ - دائماً در حال خلق جدید می‌باشد و بیکار و بازنشسته، به صورت ناظر بیرون از وجود نیست. بلکه خدای متافیزیک قرآن و پیامبر اسلام و اقبال، خدای فاعل، خدای خالق دائماً در حال خلق جدید است.»

بنابراین، در این رابطه است که در متافیزیک قرآن یا پیامبر اسلام و در ادامه آن در متافیزیک اقبال، «بدون شناخت زمان، امکان شناخت و فهم این متافیزیک وجود ندارد»؛ و به همین دلیل قرآن و پیامبر اسلام و اقبال این همه بر پدیده «زمان طبیعی، نه زمان ریاضی انشتینی تکیه و تاکید دارند». البته منهای این خاصیت زمان طبیعی یا زمان فلسفی، در متافیزیک قرآن یا متافیزیک پیامبر اسلام و در ادامه آن در متافیزیک اقبال، علت دیگری که باعث شده است تا این همه بر موضوع زمان طبیعی و زمان فلسفی تکیه بشود، این است که قرآن یا پیامبر اسلام و در ادامه آن اقبال، «ضمن رد جبر و تقدیر از پیش تعیین بر خلقت وجود، توسط خداوند، با زمان‌مند بودند همه وجود و خود خداوند، می‌خواهند به تبیین این امر بپردازند که آینده در عرصه خلقت و تکامل وجود، صورتی از پیش مقدر شده نیست، بلکه برعکس آینده برای خداوند باز است»؛ و آنچنانکه در عرصه وجود آینده توسط خلقت مستمر خداوند در حال معماری و ساختن می‌باشد، خداوند در عرصه خلقت مستمر خویش آزاد و مختار و



۲ - در رابطه با سؤال دومی که علامه محمد اقبال لاهوری، در سر آغاز فصل اول کتاب بازسازی فکر دینی مطرح می‌کند، (ص ۳ - ۲) - «آیا در ساختمان این جهان هیچ عنصر ابدی و ثابتی وجود دارد؟» باید بگوئیم که آنچنانکه در تشریح مبانی کلامی و فلسفی متافیزیک قرآن یا متافیزیک پیامبر اسلام و در ادامه آن متافیزیک اقبال لاهوری مطرح کردیم، «عنصر ابدی و ثابت در وجود، همان الله، یا خداوند تجربه کرده پیامبر اسلام در فاز ۱۵ ساله حرائی می‌باشد»، زیرا:

اولاً این خداوند در این متافیزیک بیرون از وجود ننشسته در ماورالطبیعت (آنچنانکه فلاسفه یونانی اعم از افلاطون و ارسطو، تبیین می‌کردند)، بلکه برعکس، «محیط بر همین وجود می‌باشد و تمام این وجود، در وجود او شناور می‌باشند».

ثانیاً رابطه این وجود «با وجود خداوند»، یک رابطه تنگاتنگ می‌باشد نه یکطرفه.

ثالثاً «ابدی و ثابت بودن وجود خداوند» مستلزم ساکن و ناظر و بیکار و بازنشسته و نشسته در جایگاه ماوراءالطبیعت خداوند - آنچنانکه فلاسفه یونانی تعریف می‌کردند - نیست.

رابعاً همین وجود ابدی و ثابت خداوند است که عامل «وجود بی‌نهایت» در برابر «وجود بانهایت» هستی می‌شود.

چپست نشانی آنک هست جهانی دگر

نو شدن حالها رفتن این کهنه‌هاست

روز نو و شام نو باغ نو و دام نو

هر نفس اندیشه نو نوخوشی و نو عناست

عالم چون آب جوست بسته نماید و لیک

می‌رود و می‌رسد نو نو این از کجاست

نو زکجا می‌رسد کهنه کجا می‌رود

گرنه و رای نظر عالم بی‌منتهاست

مولوی - دیوان شمس تبریزی - ص ۲۱۲ - غزل ۳۶۲ - س ۷ -

این جهان جنگ است چون کل بنگری

ذره ذره همچو دین با کافری

آن یکی ذره همی پرد به چپ

وان 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 کماو محو شد در آفتاب

جنگ او بیرون شد از وصف 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

مثنوی - دفتر ششم - ص ۳۵۲ - س ۲۱

گر درآید در عدم یا صد عدم

تو بخوانیش او کند از سر قدم

صد هزاران ضد. ضد را می‌کشند

بازنشان حکم تو بیرون می‌کشند

از عدمها سوی هستی هر زمان

هست یا رب کاروان در کاروان

باز از هستی روان سوی عدم

می‌روند این کاروان‌ها دم به دم

مثنوی - دفتر اول - ص ۳۹ - س ۱۴

متصل نی منفصل نی ای کمال

بلکه بی‌چون و چگونه زاعتدال

ماهیانیم و تو دریای حیات

زنده‌ایم از لطف‌ت ای نیکو صفات

تو نگنجی در کنار فکرتی

نی به معلولی قرین چون علتی

مثنوی - دفتر سوم - ص ۱۵۸ - س ۱۶ ☀

ادامه دارد

تبیین «فلسفه مرگ انسان»

در رویکرد امام علی

دستاوردهای اگزستانسی بوده است که بشریت در فرایند پسا تکامل فیزیولوژی و بیولوژی خود (و ورود به فرایند تکامل اپیستمولوژیک) توانسته است در عرصه تکامل وجودی یا اگزستانسی به پروسس چرخه تکامل (در آخرین حلقه آن که فرایند انسانی است) ادامه دهد؛ و برعکس داوری داروین که معتقد بود که «استحاله تکامل فیزیولوژی و بیولوژی در فرایند انسانی باعث انحراف پروسس تکامل در وجود گردیده است»، باید بگوئیم که پروسس ارباه تکامل وجود در فرایند انسانی توسط همین دستاوردهای اگزستانسی وارد شتاب جهشی شد؛ و به همین دلیل است که معلم کبیرمان حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در کتاب گران سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام (که مانیفست کلامی و فلسفی و اجتماعی و سیاسی رویکرد تطبیقی او به اسلام و انسان و تاریخ و اجتماع و جهان و خداوند می باشد) در تبیین کلامی «فلسفه ختم نبوت پیامبر اسلام» که نخستین بار در تاریخ ۱۴ قرن اسلام تاریخی در فرایند پسا وفات پیامبر اسلام توسط او مطرح شده است، از آنجائیکه محمد اقبال «موتور ختم نبوت پیامبر اسلام در قرن هفتم میلادی در ظهور عقل برهانی استقرائی بشر می داند» و توسط تبیین «دینامیک وحی نبوی» پیامبران ابراهیمی، وحی نبوی پیامبران ابراهیمی را به عنوان عامل اصلی

«... وَاللَّهِ لَا بُنَّ أَبِي طَالِبٍ أَنَسُّ بِالْمَوْتِ مِنَ الطُّفْلِ بِتَدْيٍ...» - به خدا سوگند برای پسر ابوطالب مرگ بیش از پستان مادر برای طفل شیر خوار محبوب می باشد» (نهج البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۵ - ص ۵۲ - س ۷).

«... وَاللَّهِ مَا فَجَّأَنِي مِنَ الْمَوْتِ وَارِدٌ كَرِهْتُهُ وَ لَا طَالِعٌ أَنْكَرْتُهُ وَ مَا كُنْتُ إِلَّا كَقَارِبٍ وَرَدَّ وَ طَالِبٍ وَجَدَّ...» - به خدا سوگند مرگی که بر من وارد می شود چیزی نیست که برای من ناپسند باشد، مرگ برای من مثال همان آبی است که قارب که در دل شبها در بیابانهای عربستان به دنبال آن می گردد به یکباره به آن می رسد» (نهج البلاغه صبحی الصالح - کلام ۲۳ - ص ۳۷۸ - س ۱۲).

بدون تردید مهم ترین سؤال و دغدغه همیشگی بشر «فلسفه مرگ» در زندگی او بوده است و این دغدغه و سؤال همیشگی بشر در باب «فلسفه مرگ» از آنجا شکل گرفته است که در میان همه موجودات ذی حیات «انسان تنها موجودی است که مرگ آگاه می باشد» آنچنانکه امام علی در این رابطه می فرماید:

«نَفْسُ الْمَرْءِ خُطَاةٌ إِلَى أَجَلِهِ» - نفس های آدمی صدای گام های او به سوی مرگ است» (نهج البلاغه صبحی الصالح - کلمات قصار - شماره ۷۴ - ص ۴۸۰ - س ۷).

در میان دیگر موجودات ذی حیات به غیر از انسان، هیچ موجودی به مرگ خود آگاه نمی باشد، به این معنی که تنها انسان است که به یقین می داند که حتماً خواهد مرد.

«إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ» - ای پیامبر همه شما می میرید» (سوره زمر - آیه ۳۰).

به همین دلیل است که در چارچوب تاریخ فلسفه بشر از آغاز الی الان اگر تمامی تاریخ فلسفه بشر را در سه تعریف از انسان و آدمی خلاصه نماییم، بدون تردید مهمترین تعریف انسان (در تمامی رویکردهای مختلف بشری) عبارت است از اینکه «انسان موجودی مرگ آگاه است» و شاید اگر داوری کنیم که این تعریف از انسان در تاریخ فلسفه بشر از دو تعریف دیگر از آدمی (که عبارت است از «انسان موجودی ناطق است» و «انسان موجودی اجتماعی است») مهم تر می باشد، قضاوتی غیر علمی نباشد.

بدین ترتیب است که «فلسفه مرگ آگاهی» برای انسان نخستین «خودآگاهی اگزستانسی یا وجودی» بوده است که بشر نخستین در پروسس تکاملی خود (در مرحله پسا فرایند حیوانی) به آن دست پیدا کرده است. آنچه در این رابطه مهم و قابل توجه می باشد اینکه، فونکسیون «فلسفه مرگ آگاهی انسان» (به عنوان آبشخور تمامی تجارب اگزستانسی) در تاریخ فلسفه بشری، ظهور دستاوردهای بی شمار اگزستانسیالیستی بوده است که از آغاز ظهور انسان در عرصه زمین تا به امروز ادامه داشته است؛ و توسط همین

بستر ساز «ظهور عقل برهانی استقرائی» در بشر قرن هفتم میلادی می‌داند و پدیده وحی در جایگاه عام خود در عرصه پروسس تکامل وجود، در فرایندهای مختلف آن تعریف و تبیین می‌نماید و معتقد به پیوند دیالکتیکی پدیده وحی در فرایندهای مختلف آن (از وحی طبیعی «...وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا...» - سوره فصلت - آیه ۱۲» که بر کل وجود از آغاز تا به امروز حاکم بوده است و وحی الهامی «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» - سوره شمس - آیه ۸» که هدایت‌گر عقل انسانی است و وحی نبوی «ذَلِكُمْ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ...» - سوره اسری - آیه ۳۹» که از مرحله غریزه تا ظهور عقل برهانی استقرائی توسط انبیاء ابراهیمی بر پروسس فرایند انسانی حاکم بوده است) با پروسس تکامل به عنوان عامل هدایت‌گر می‌باشد و از نظر اقبال همین امر بستر ساز و عامل ظهور عقل برهانی استقرائی در قرن هفتم میلادی (که خود عامل و بستر ساز ختم نبوت پیامبر اسلام بوده است) شده است.

«ولی پیش از آنکه به این کار پردازم، لازم است که ارزش فرهنگی اندیشه بزرگی از اسلام، یعنی خاتمیت دستگاه پیغمبری، فهمیده شود. پیغمبر را می‌توان نوعی از خودآگاهی باطنی تعریف کرد که در آن تجربه اتحادی تمایل به آن دارد که از حدود خود لبریز شود و در پی یافتن فرصت‌های است که نیروهای زندگی اجتماعی را از نو توجیه کند، یا شکل تازه‌ای به آنها بدهد. برای این منظور او برای کسب وحی نبوی، از مرکز محدود پروسس حیات، به عمق نامحدود این پروسس در باطن خود فرو می‌رود (فاز حرائی اگزستانسی پیامبر ابراهیمی که در رأس آنها پیامبر اسلام می‌باشد) تنها به این قصد که بار دیگر (پیامبر ابراهیمی) با نیروی تازه ظاهر بشود (در فرایند پسا فاز حرائی) و کهنه را براندازد و خط سیرهای جدید زندگی را آشکار سازد (جامعه‌سازی و انسان‌سازی پیامبران ابراهیمی و در رأس آنها پیامبر اسلام در فرایند آفاقی خود و در مرحله پسا سیر انفسی یا حرائی توسط وحی نبوی خود، بنابراین در رویکرد تطبیقی محمد اقبال هدف پیامبران ابراهیمی در چارچوب وحی نبوی خود تغییر در انسان و جامعه و جهان بوده است نه تفسیر صرف جهان و جامعه و انسان و تاریخ) این اتصال نبوی پیامبران ابراهیمی با ریشه وجود، تنها مخصوص آدمی نیست» (بنابراین در رویکرد تطبیقی محمد اقبال نه تنها وحی به عنوان یک پدیده عام فقط مشمول پیامبران و انسان نمی‌باشد بلکه به

عنوان هدایت‌گر پروسس تکامل در وجود مشمول کل دستگاه هستی از آغاز الی الان می‌گردد) (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل پنجم - روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۳۶ - س ۱۱ به بعد).

شکل استعمال کلمه «وحی» در قرآن نشان می‌دهد که قرآن پدیده وحی را خاصیتی از حیات می‌داند (بنابراین در رویکرد تطبیقی محمد اقبال جایگاه وحی به عنوان پدیده عام در هستی و در بستر پروسس طولی و عرضی یا افقی و عمودی وجود، حقیقتی است که قرآن یا وحی نبوی پیامبر اسلام مطرح کرده است نه علم بیولوژی و فیزیولوژی و تکامل‌شناسی بشر) و البته این هست که (در رویکرد تطبیقی قرآن نسبت به پدیده عام وحی) خصوصیت و شکل وحی برحسب مراحل مختلف تکامل حیات متفاوت بوده است. لذا بدین ترتیب است که در رویکرد تطبیقی محمد اقبال هر چند پدیده عام وحی در چارچوب تکامل کل وجود به عنوان عامل هدایت‌گر تعریف می‌شود ولی هرگز محمد اقبال معتقد به یکسانی و یکنواختی پدیده وحی در فرایندهای مختلف پروسس حیات و تکامل نیست او معتقد است که ضرورت استمرار روند مارپیچی و رو به جلو اراهه تکامل در وجود و حیات، در گرو پیچیده شدن پروسس وحی در وجود، به عنوان عامل هدایت‌گر می‌باشد، به عبارت دیگر در رویکرد تطبیقی محمد اقبال ضرورت پیچیده شدن وحی مقدم بر ضرورت پیچیده شدن حیات می‌باشد. شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که محمد اقبال عامل تکامل و پیچیده شده پروسس حیات، پیچیده شدن خود وحی به عنوان پدیده عام و هدایت‌گر همه هستی می‌داند، البته در این چارچوب مولوی هم مانند محمد اقبال بر همین باور می‌باشد.

از جمادی مردم نامی شدم

وز نما مردم به حیوان بر زدم

مردم از حیوانی و آدم شدم

پس چه ترسم کی زمردن کم شدم

حمله دیگر بمیرم از بشر

تا بر آرم از ملائک بال و پر

وز ملک هم بایدم جستن زجو

کل شیء هالک الا وجهه

بار دیگر از ملک قربان شوم

آنچه اندر وهم ناید آن شوم

پس عدم گمردم عدم چون ارغنون

گویدم که انا الیه راجعون

آب کوزه چون در آب جو شود

محو گردد در وی واو جو شود

وصف او فانی شد و ذاتش بقا

زین سپس نه گم شود نه بد لقا

مثنوی - دفتر سوم - ص ۱۹۹ سطر ۳۷ - ص ۲۰۰ - سطر ۱

گیاهی که به سوی آزادی در مکان رشد می کند، جانوری که برای تطبیق و سازگار شدن با محیط تازه دارای عضو تازه ای می شود و انسانی که از اعماق درونی پروسس حیات روشنی تازه ای دریافت می کند، همه نماینده حالات مختلف وحی هستند که بنابر ضرورت های ظرف پذیرای وحی و یا بنابر ضرورت های نوعی که این ظرف به آن تعلق دارد، اشکال گوناگون وحی تکوین پیدا می کند. البته محمد اقبال در فصل هفتم یعنی آخرین فصل کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۱۹۲ - س ۲۰ به بعد همین موضوع را اینچنین مطرح می کند:

«در ژرفنای خاک، در جهان معدن و سنگ می زیستیم و سپس در گل های رنگارنگ لبخند زدیم، پس از آن در حال آوارگی با زمان وحشی و سرگردان، روی زمین و در هوا و در دریاها، در ولادت جدیدی شنا کردیم و پریدیم و خزیدیم و دویدیم و تمام اسرار گوهر خویش را به صورت جدیدی درآوردیم که آن را بر همگان آشکار می ساخت، آنگاه انسان شدیم و پس از آن هدف ما، در آن سوی ابرها و آن سوی آسمان ها، در اقلیمی است که هیچ چیز تغییر نمی پذیرد و نمی میرد در صورت ملکی و سپس دورتر از مرزهای شب و روز و زندگی و مرگ و دیدنی و نادیدنی، آنجا که هر چه هست همیشه بوده است، همچون واحد و همچون کل. در دوران کودکی بشریت، پروسه وحی چیزی را آشکار می سازد که من آن را خودآگاهی پیغمبرانه می نامم و به وسیله آن در اندیشه فردی و انتخاب راه حیات، از طریق پیروی از دستورات و داوری ها و انتخاب ها و راه های عمل حاضر و آماده، پیامبران ابراهیمی تکامل پیش می رفت.» (آنچنانکه از این کلام محمد اقبال به وضوح مشخص است، محمد اقبال لاهوری حتی خود فرایند وحی نبوی پیامبران ابراهیمی را به دو مرحله پیشا ظهور عقل برهانی استقرائی در بشر و پسا ظهور

عقل برهانی استقرایی تقسیم می کند. هر چند که در رویکرد تطبیقی محمد اقبال لاهوری خود تولد عقل برهانی استقرائی در انسان که بستر ساز ختم نبوت و قطع وحی نبوی و بی نیازی انسان از آسمان و بسته شدن درب های آسمان شد، سنتز همین پروسس وحی در فرایندهای مختلف آن می داند).

با همه این احوال اقبال دوران پیشا ظهور عقل برهانی استقرایی در بشر که در قرن هفتم میلادی اتفاق افتاد، دوران هدایت گری پروسس تکامل حیات در چارچوب غریزه می داند؛ و دوران پسا ظهور عقل برهانی استقرایی در انسان «دوران عقلی» تعریف می نماید. لذا به همین دلیل است که اقبال فرایند «وحی انسانی» در پروسس تکامل وجود به دو فاز «غریزی و عقلی» تقسیم می نماید؛ و در همین چارچوب است که محمد اقبال در انتهای فصل ششم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - یعنی فصل اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۸۶ - س ۱ می گوید:

«چون به این فکر اساسی اسلام توجه کنیم که پس از این دیگر وحی ای نخواهد رسید که مایه محدودیت آدمی بشود، ما مسلمانان باید از لحاظ روحی آزادترین مردمان روی زمین باشیم. مسلمانان نخستین که تازه از قید اسارت روحی آسیای پیش از اسلام بیرون آمده بودند، در وضعی نبودند که به اهمیت واقعی این فکر اساسی متوجه شوند. بسیار شایسته است که مسلمانان امروز وضع خود را باز شناسند و زندگی اجتماعی خود را در روشنی اصول اساسی آن بنا کنند و از هدف اسلام که تا کنون به صورتی جزئی آشکار شده، آن دموکراسی روحی را که غرض نهایی اسلام است بیرون بیاورند و به کامل کردن و گسترش آن بپردازند.» ☀

ادامه دارد





انسان‌ها با «عمل آگاهانه»

جامعه، جهان و خودشان رامی‌سازند

ایمان می‌آوریم «تا خوشوقتی و خوشبختی
برای خود تعریف نمائیم.»

اوقات خوش آن بود که با دوست بسر رفت

باقی همه بی‌حاصلی و بی‌خبری بود

حافظ

ایمان می‌آوریم «تا هنر عشق ورزیدن را
بیاموزیم.»

هر گنج سعادت که خدا داد بحافظ

از یمن دعای شب و درس سحری بود

ایمان می‌آوریم «تا عظمت و زیبایی در نگاه
خود بیافرینیم نه در آنچه که می‌بینیم.»

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت

آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

حافظ

ایمان می‌آوریم که «از دل سختی‌های
مبارزه، آسانی بیافرینیم و از دل خزان
امروز، بهار فردا را مشاهده کنیم.»

آن پریشانی شب‌های دراز و غم دل

همه در سایه گیسوی نگار آخر شد

ایمان می‌آوریم که «هستی را در عرصه تضاد دیالکتیکی وجود تبیین
نمائیم.»

این جهان جنگ است چون کل بنگری

ذره ذره همچو دین با کافری

جنگ فعلی جنگ طبعی جنگ قول

در میان جزوها حربیست حول

این جهان زین جنگ قائم می‌بود

در عناصر در نگر تا حل نشود

ایمان می‌آوریم که «بتوانم پراکسیس باطنی بکنم.»

از آن از لا مکان بگریختم من

که آنجا ناله‌های نیم شب نیست

اقبال لاهوری

ایمان می‌آوریم که «در مبارزه بتوانیم ثابت قدم و استوار باشیم.»

عاشقی؟ توحید را بر دل زدن

وانگهی خود را بهر مشکل زدن

اقبال لاهوری

ایمان می‌آوریم «تا بتوانیم به عمل صالح یا پراکسیس تغییرساز اجتماعی دست پیدا
کنیم.»

یک شو و توحید را مشهود کن

غائبش را از عمل موجود کن

لذت ایمان فزاید در عمل

مرده آن ایمان که ناید در عمل

اقبال لاهوری

ایمان می‌آوریم «تا رابطه دو طرفه عشق بین بی‌نهایت و با نهایت تبیین نمائیم.»

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه باک

ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود

حافظ

حافظ

ایمان می‌آوریم که «بر سختی‌های مبارزه خویش بخندیم و هرگز در عرصه مبارزه تن به یاس ناامیدی ندهیم».

روندگان حقیقت ره بلا سپردند

که مرد راه نیندیشد از نشیب و فراز

حافظ

ایمان آوردیم که «به این حقیقت دست پیدا کنیم که عشق در هستی فقط از آن انسان است.»

فرشته عشق نداند که چیست قصه مخوان

بخواه جام و گلابی بخاک آدم ریز

حافظ

ایمان می‌آوریم که «آینده تاریخ در راستای حاکمیت عدالت تبیین نمائیم، نه پایان تاریخ با حاکمیت ظلم و ستم سرمایه‌داری.»

چون دور فلک یکسره بر منهج عدلست

خوش باش که ظالم نبرد راه بمنزل

حافظ

ایمان می‌آوریم چرا که به این باور می‌رسیم که «پراکسیس باطنی می‌تواند ما را به بانهایت نزدیک کند.»

دعای صبح و آه شب کلید گنج مقصودست

بدین راه و روش میرو که با دلدار پیوندی

سحر با باد می‌گفتم حدیث آرزومندی

خطاب آمد که واثق شو بالطف خداوندی

حافظ

حال که دریافتیم که «ایمان در قرآن یک امر اگزیستانسی است و تنها از طریق تجربه باطنی و تجربه دینی برای انسان حاصل می‌شود» و تا زمانیکه فرد در عرصه پراکسیس باطنی نتواند به آن دست پیدا نماید، نمی‌تواند «توحید جهان‌بینی و توحید اپیستمولوژی خود را بدل به توحید تغییری بکند» و تنها «توسط ایمان است که جهان‌بینی یا توحید تفسیری و توصیفی

خود را می‌توان به ایدئولوژی یا توحید تغییری استحاله کرد» و علت اینکه قرآن مقدم بر انجام عمل صالح امر به ایمان می‌کند یا مؤمنین را جهت انجام عمل صالح مخاطب قرار می‌دهد به این خاطر است که «ایمان شرط انجام عمل صالح یا پراکسیس اجتماعی می‌باشد»، در صورتی که قرآن برای انجام «عمل حسنه» که یک امر اخلاقی است، شرط ایمان را مطرح نمی‌کند؛ و علت و دلیل اینکه قرآن برای عمل صالح شرط ایمان مطرح می‌کند، اما برای عمل حسنه شرط ایمان مطرح نمی‌کند به این خاطر است که «عمل صالح که همان پراکسیس اجتماعی یا عمل آگاهانه جهت تغییر جامعه می‌باشد، خود سنتز توحید به عنوان جهان‌بینی می‌باشد»؛ و از آنجائیکه عمل صالح به عنوان سنتز جهان‌بینی توحیدی برای انسان حاصل نمی‌شود، مگر اینکه او توسط «ایمان بتواند جهان‌بینی توصیفی خود را بدل به جهان‌بینی تغییری بکند»؛ و از زمانیکه فرد توسط ایمان بتواند توحید توصیفی خود را بدل به توحید تغییری بکند، از آن زمان عمل صالح یا پراکسیس اجتماعی یا عمل آگاهانه جهت تغییر جامعه می‌تواند برای او حاصل بشود.

نکته‌ای که ذکر آن در اینجا لازم است اینکه «رابطه عمل صالح یا عمل آگاهانه جهت تغییر جامعه، در رویکرد قرآن با ایمان رابطه یکطرفه نیست»؛ یعنی فقط این ایمان نیست که عمل صالح به عنوان یک سنتز از آن حاصل می‌شود، بلکه برعکس «رابطه ایمان و عمل صالح در رویکرد قرآن رابطه دیالکتیکی و دو طرفه می‌باشد»؛ یعنی آنچنانکه ایمان سر پلی جهت تکوین عمل صالح به عنوان یک سنتز در عرصه استحاله توحید توصیفی به توحید تغییری می‌شود، عمل صالح در فرایندی دیگر عامل باعث ایجاد و افزایش ایمان می‌گردد؛ و لذا در این رابطه بود که پیامبر اسلام چه در دوران ۱۳ ساله فرایند مکی و چه در دوران ده ساله مدنی پروسس حرکت خود جهت پرورش کادرهای همه جانبه که در چارچوب تکوین ایمان در آنها حاصل می‌شد، تلاش می‌کرد تا در عرصه پراکسیس اجتماعی یا عمل صالح یا عمل آگاهانه جهت تغییر جامعه این مهم را به انجام برساند.

بدین ترتیب بود که پیامبر اسلام از بعد از ترک غار حرا و مبعوث شدن برای رهائی انسان‌ها دیگر هرگز و هرگز حتی برای یکبار هم به غار حرا برنگشت، چرا که در صورتی که پیامبر اسلام پس

از مبعوث شدن برای نجات انسان‌ها به غار حرا بر می‌گشت خود این امر دلالت بر آن می‌کرد که پیامبر اسلام همچنان مانند ۱۵ ساله فاز حرائی گذشته خود، بر «پراکسیس باطنی» (آنچنانکه تصوف و عرفان پسابعثت پیامبر اسلام معتقد بودند و معتقد نیز هستند) به صورت مکانیکی و جدای از پراکسیس اجتماعی و پراکسیس طبیعی تکیه می‌کرده است.

در نتیجه از آنجائیکه پیامبر اسلام دیگر اعتقادی به «پراکسیس باطنی» به صورت مکانیکی و جدای از پراکسیس اجتماعی نداشت، همین امر باعث گردید تا پیامبر در مرحله پسابعثت نه تنها خودش دیگر به حرا برنگشت بلکه هرگز و هرگز در عرصه انسان‌سازی فرایند مکی و مدنی خویش بر پراکسیس باطنی یا تجربه باطنی به صورت مکانیکی تکیه نکرده است.

مصلحت در دین عیسی غار کوه

مصلحت در دین ما جنگ و شکوه

مولوی

بنابراین همیشه در برابر حرکت تحول‌آفرین انسان و جامعه و تاریخ بشر این سؤال کلیدی مطرح می‌شود که در میان ایمان و علم و سلاح کدامین عامل سازنده تاریخ و جامعه بشر می‌باشد؟ پروین اعتصامی در دیوان خود در کادر یک مثال و تشبیه به پاسخ این سؤال می‌پردازد. در داستان پروین اعتصامی ایمان به شمع تشبیه شده و علم و سلاح را به شاهد و سوزن و گلدوزی، پاسخی که او در این رابطه می‌دهد اینک:

شاهدی گفت به شمعی که دیشب

در و دیوار مزین کردم

دیشب از شوق نخفتم یکدم

دوختم جامه و بر تن کردم

کس ندانست چه سحرآمیزی

به پند از نخ و سوزن کردم

تو بگرد هنر من نرسی

زآنکه من بذل سر و تن کردم

شمع خندید که بس تیره شدم

تا تاریکیت ایمن کردم

پی پیوند گهرهای تو بس

گهر اشک بدامن کردم

خرمن عمر من آر سوخته شد

حاصل شوق تو خرمن کردم

کارهایی که شمردی بر من

تو نکردی همه را من کردم ☀

ادامه دارد

وب سایت:

www.pm-iran.org

www.nashr-mostazafin.com

ایمیل آدرس تماس:

Info@nashr-mostazafin.com

تلفن های تماس:

۰۱ ۰۳ ۰۱۱ ۶۸ ۳۲ ۰۰

۰۱ ۹۱۴ ۷۱۲ ۸۱ ۸۳

