



## ریشه‌های تاریخی، اجتماعی، طبقاتی و سیاسی خیزش در «سطح ملی دی ماه ۹۶»

تیترا اول

۱۲ اصول مانیفست اندیشه‌های جنبش پیشگامان ☀

۶۳ شریعتی در آینه اقبال ☀

۳۸ مبانی تئوریک استراتژی ☀

الفبای پیشگامی ☀

عاشورا در سه رویکرد ☀

بعثت‌شناسی ☀

سرمقاله - تجدید آرایش سیاست رژیم مطلقه... ☀

سخن روز - تبیین وظایف پیشگامان... ☀

جنبش نافرمانی مدنی ☀

جنبش اعتراضی و کارگری ☀

اقبال پیام آور ☀

سلسله درس‌هایی از نهج‌البلاغه ☀

# تجدید آرایش سیاست رژیم مطلقه فقهاتی حاکم

## در «داخل» و «خارج»

سرمقاله

شده است) خود به خود به معنای تیر خلاص به جناح به اصطلاح اصلاح طلبان حکومتی باشد.

یادمان باشد که در دو دهه‌ای که از عمر جناح اصلاح طلبان حکومتی می‌گذرد، این جناح نشان داده است که در چارچوب استراتژی دو مؤلفه‌ای (اصلاحات «قدرت‌محور» به جای اصلاحات «جامعه‌محور» و «اصلاحات از بالا» به جای «اصلاحات از پائین») خود، هیچ «مسیر آلترناتیوی» دیگری جهت استمرار حیات سیاسی خود در جامعه ایران ندارند؛ و بدون تردید همین «انسداد استراتژی و تاکتیک محوری» (این جناح) باعث گردیده تا در این شرایط این جناح (که برای دو دهه توانسته بودند که گفتمان اصلاح طلبی از درون حکومت را به عنوان گفتمان مسلط بر جامعه ایران در آورند)، «دچار بحران فراگیر هویتی بشوند». آنچنانکه در این رابطه می‌توان داوری کرد که این بحران هویتی باعث گردیده تا این جناح در این شرایط در مرز فروپاشی قرار بدهد. بر این مطلب اضافه کنیم که هر چند این جناح در فرایند پسا دو خیزش دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸ در عرصه بازتولید هویتی خود منتظر انتخابات ۲۰۲۰ آمریکا و پیروزی جو بایدن بر ترامپ و بازتولید برجام بوده است، ولی شوربختانه باید بگوئیم که در این رابطه هم این جناح «شیپور از دهان گشادش می‌نوازند». چرا که خامنه‌ای و حزب پادگانی او زرنگ‌تر از آنند که بگذارند نرمش قهرمانانه او در برابر امپریالیسم غرب به سرکردگی امپریالیسم آمریکا در جامعه ایران به نام

هر چند خیزش دی‌ماه ۹۶ برای جناح به اصطلاح اصلاح طلبان حکومتی آژیر خطر و مرگ حیات سیاسی و تاریخی آنها بود، بدون تردید خیزش آبان‌ماه ۹۸ آژیر خطر برای هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی یا حزب پادگانی خامنه‌ای می‌باشد. باری، اگر شعار محوری خیزش دی‌ماه ۹۶ «اصلاح طلب، اصول‌گرا - دیگه تمامه ماجرا» تعریف بکنیم، بدون تردید شعار محوری خیزش آبان‌ماه ۹۸ باید شعار: «۴۰ سال دیکتاتوری بس دیگه» تعریف نمائیم. داوری ما در خصوص فونکسیون شعارهای محوری دو «خیزش در سطح ملی» دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸ نسبت به جناح‌های درونی حکومت و حزب پادگانی خامنه‌ای به عنوان هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، بر این امر قرار دارد که همانطوریکه شعار محوری خیزش دی‌ماه ۹۶ (اصلاح طلب، اصول‌گرا - دیگه تمامه ماجرا) توانست «جناح به اصطلاح اصلاح طلبان حکومتی را به مرگ سیاسی و تاریخی خودشان واقف نماید» و در طول ۳ سال پسا خیزش دی‌ماه ۹۶ علاوه بر اینکه این جناح استمرار طلب حکومتی از درون متلاشی سازد، همین شعار باعث گردید تا هسته سخت رژیم (حزب پادگانی خامنه‌ای) هم از «انتخابات مجلس یازدهم در سال ۹۸ تصمیم به حذف کامل جناح به اصطلاح اصلاح طلبان حکومتی بگیرند» که خود این تصمیم خامنه‌ای و حزب پادگانی او، به معنای «تیر خلاص به جناح به اصطلاح اصلاح طلبان حکومتی می‌باشد» و دلیل این امر همان است که جناح به اصطلاح اصلاح طلبان حکومتی در طول دو دهه پسا انتخابات خرداد ۷۶ دو مشخصه محوری داشته‌اند:

نخست اینکه به جای تکیه بر «استراتژی جامعه‌محور و حرکت از پائین» جهت اصلاحات در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران، بر «استراتژی قدرت‌محور یا استراتژی اصلاحات از طریق کسب قدرت سیاسی تکیه کرده‌اند».

دوم اینکه در عرصه تعیین «تاکتیک محوری حرکت» خود، به صورت «تک ابرازی» از همان آغاز بر صندوق‌های مهندسی شده انتخابات رژیم مطلقه فقهاتی تکیه داشته‌اند و پیوسته بر این باور بوده‌اند که «حرکت اصلاحات در جامعه ایران باید معطوف به گرفتن قدرت سیاسی باشد» و اعتقاد داشته‌اند که در «جامعه ایران هیچ کار مدنی و فرهنگی و اجتماعی و سیاسی خارج از دولت و قدرت امکان‌پذیر نیست» و پروژه اصلاح طلبی خود را در این خلاصه کرده‌اند که «انتخابات بشود و چند تا نماینده معرفی بکنند» و آنچنانکه بهزاد نبوی می‌گوید: «ما تنها یک راه اصلاح طلبی بلدیم و آن هم انتخابات است و جز از طریق انتخابات راه دیگری برای اصلاحات وجود ندارد». بدین جهت همین استراتژی و همین تاکتیک محوری جناح به اصطلاح اصلاح طلبان حکومتی باعث می‌شود که تصمیم خامنه‌ای و حزب پادگانی او در خصوص حذف کامل آنها در مشارکت در قدرت (که از انتخابات مجلس یازدهم در اسفند ۹۸ عملیاتی

جناح اصلاح‌طلبان حکومتی ثبت بشود.

بدون تردید خامنه‌ای (که در پیام توییتری که در ۲۰ اردیبهشت ۹۹ منتشر کرده است و گفته است که: «من معتقدم امام حسن مجتبی شجاع‌ترین چهره تاریخ اسلام است. چراکه ایشان حاضر شد خود را و نام خود را در میان دوستان نزدیکش فدای مصلحت واقعی بکند و تن به صلح بدهد، برای اینکه دیدبانی اسلام و حفاظت از قرآن و هدایت نسل‌های آینده تاریخ را در موقع خود انجام بدهد») از آنچنان شجاعتی برخوردار است که نرمش قهرمانانه خودش را به دست حواریون ذوب شده در ولایت هسته سخت رژیم به انجام برساند و بدین ترتیب است که خامنه‌ای بر این باور است که در این فرایند با «حکومت یک دست واحد و قدرت متمرکز در دست ولایت در چارچوب حزب پادگانی‌اش بهتر می‌تواند، هم خیزش‌های آینده جامعه ایران را سرکوب نماید و هم می‌تواند نرمش‌های قهرمانانه خودش در برابر امپریالیسم غرب و امپریالیسم آمریکا را به انجام برساند و همچنین می‌تواند آینده جانشینی خودش را در انتقال قدرت رهبری به فرزندش مجتبی گارانتی نماید»، بدین جهت در این رابطه است که ما بر این باوریم که تلاش جناح اصلاح‌طلبان حکومتی در راستای «بازتولید هویت خود» با مشارکت در انتخابات ۱۴۰۰ دولت سیزدهم، آب در هاون کوبیدن می‌باشد؛ زیرا دیگر این جناح با خیمه شب‌بازی در انتخابات (حتی اگر حزب پادگانی خامنه‌ای تن به مشارکت آنها در تقسیم قدرت و انتخابات و عقب‌نشینی فیلترینگ استصوابی شورای نگهبان بدهند) امکان و توان بسترسازی جهت مشارکت حداکثری مردم مانند گذشته ندارند.

فراموش نکنیم که طبق گفته علی مطهری میزان مشارکت مردم تهران در انتخابات مجلس یازدهم در اسفند ۹۸ کمتر از ۱۰ درصد مشمولین حق رأی مردم تهران بوده است، بنابراین جناح اصلاح‌طلبان حکومتی باید پنبه‌ها را از گوش خود درآورند و به این حقیقت باور پیدا کنند که «دیگر ممه را لولو برده است» و دیگر آنها نمی‌توانند به «بازتولید هویت اجتماعی و سیاسی گذشته خودشان در جامعه ایران دست پیدا کنند» بنابراین، دل سپردن به انتخابات ۱۴۰۰ دولت سیزدهم (که پیشاپیش از شیخ مهدی کروب‌ی تا سید محمد خاتمی شعار آن را سر می‌دهند) «پنبه دانه خوردن شتر در خواب است» چرا که دیگر نه حزب پادگانی خامنه‌ای نیازمند به اصلاح‌طلبان جهت سر پل انتخابات حداکثری برای بازتولید مشروعیت و مقبولیت رژیم مطلقه فقهاتی در

جامعه ایران می‌باشند و نه جامعه ایران دیگر حاضر است که از این سوراخ دو بار گزیده شود. قابل ذکر است که در میان جریان‌های جناح به اصطلاح اصلاح‌طلبان حکومتی تنها جریانی که به این واقعیت اجتماعی و سیاسی از قبل واقف شد، میر حسین موسوی بود که با اعلامیه‌ای که او (در سال گذشته در محکومیت کشتار هولناک خیزش آبان‌ماه ۹۸ توسط حزب پادگانی خامنه‌ای و یا دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم) داد، با مقایسه کردن کشتار هولناک خیزش آبان‌ماه ۹۸ با کشتار هولناک رژیم کودتائی و توتالیتار پهلوی در ۱۷ شهریور ۵۷ در میدان ژاله شهر تهران، به صورت رسمی استراتژی اصلاح رژیم مطلقه فقهاتی حاکم از «درون قدرت» به چالش کشید و بر استراتژی «اصلاحات از برون» این رژیم به صورت «قدرت آلترناتیوی» تکیه کرد.

داوری ما در این رابطه بر این امر قرار دارد که در شرایطی که رهبری کاریزمات جناح اصلاح‌طلبان حکومتی یعنی سید محمد خاتمی در برابر کشتار هولناک خیزش آبان‌ماه ۹۸ حتی حاضر به صدور یک اعلامیه صوری در محکومیت کشتار هولناک آبان‌ماه ۹۸ هم نشد، میر حسین موسوی با آن اعلامیه خودش علاوه بر غیر قابل اصلاح دانستن رژیم از طریق بازگشت به دوران طلایی دهه ۶۰ خمینی، (که قبلاً بر طبلان می‌کوبید) "خود حکومت و قدرت مطلقه فقهاتی" را مقصر جنایت سرکوب هولناک خیزش آبان‌ماه ۹۸ اعلام کرد، نه (مانند گذشته) جناح و جریان‌های درون نظام. باری، آنچنانکه فونکسیون شعار محوری خیزش دی‌ماه ۹۶ (اصلاح‌طلب، اصول‌گرا، دیگه تمام ماجرا) باعث زلزله درونی و فروپاشی جناح اصلاح‌طلبان حکومتی گردید، فونکسیون شعار محوری خیزش آبان‌ماه ۹۸ (۴۰ سال دیکتاتوری، بسه دیگه) باعث «تجدید آرایش» سیاست حزب پادگانی خامنه‌ای یا رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در داخل و خارج شده است، بنابراین در چارچوب این رویکرد جدید هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که:

۱ - خامنه‌ای و حزب پادگانی او در این رابطه معتقدند که در این شرایط باید «تمامی سیاست‌های بین‌المللی و منطقه‌ای رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در راستای مهار خطر استراتژیک داخلی این رژیم صورت بگیرد». چراکه «خیزش آبان‌ماه ۹۸» به خامنه‌ای و حزب پادگانی آموخته است که حتی با سرکوب فراگیر و قتل عام، کنش‌گران خیزش‌های



در سطح ملی آینده جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران، دیگر نمی‌توان آنها را مهار کرد.

۲ - خامنه‌ای و حزب پادگانی او در فرایند پسا خیزش آبان‌ماه ۹۸ به این باور رسیده‌اند که تنها توسط اتحاد و یکپارچگی درونی حکومت بر پایه هسته سخت این رژیم و حذف اصلاح‌طلبان حکومتی است که می‌تواند «خطر استراتژیک اعتلای خیزش‌ها در آینده مهار نماید» بنابراین رویکرد خامنه‌ای و حزب پادگانی او در این شرایط عبارتند از: «یک دست کردن نظام جهت اتحاد درونی رژیم برای مقابله و سرکوب کردن خیزش‌های مردمی آینده».

۳ - خامنه‌ای و حزب پادگانی او در راستای «بازتولید موجودیت» به لرزه در آمده (رژیم مطلقه فقهاتی توسط خیزش آبان‌ماه ۹۸) تلاش می‌کند تا حتی مشروعیت ده درصدی گذشته رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در پای بازتولید موجودیت به لرزه افتاده رژیم مطلقه فقهاتی حاکم ذبح نماید؛ زیرا برای خامنه‌ای و حزب پادگانی او «ابر بحران رژیم مطلقه فقهاتی در فرایند پسا خیزش آبان‌ماه ۹۸ ابر بحران موجودیت است» که این ابر بحران باعث شده است تا حتی ابر بحران مشروعیت و مقبولیت رژیم مطلقه فقهاتی را هم تحت الشعاع خود قرار بدهد. بدین خاطر همین امر خامنه‌ای و حزب پادگانی او را مجبور به اتخاذ رویکرد دو مؤلفه‌ای کرده است که عبارتند از:

الف - تکیه بر شعار جوان‌گرایی بر پایه حزب الهی‌های ذوب شده در ولایت.

ب - تکیه بر شعار «عدالت» از طریق به اصطلاح مبارزه قوه قضائیه ابراهیم رئیسی با مفسدان موردی وابسته به دولت روحانی یا قوه مجریه با علمداری یک گروه دانشجویی دست‌ساز خود تحت عنوان «دانشجویان عدالت‌خواه» که در خصوص به اصطلاح مبارزه قوه قضائیه ابراهیم رئیسی با مفسدین موردی وابسته به دولت روحانی باید عنایت داشته باشیم که:

اولاً مبارزه خامنه‌ای و حزب پادگانی او در این شرایط مبارزه با «مفسدین» از طریق قوه قضائیه تحت رهبری ابراهیم رئیسی می‌باشد، نه مبارزه با «فساد نظام‌مند و ساختاری و سیستمی سه مؤلفه‌ای اقتصادی و سیاسی و فرهنگی کل رژیم مطلقه فقهاتی توسط تحول ساختاری در عرصه‌های مختلف اقتصادی و سیاسی و اجتماعی».

ثانیاً خامنه‌ای و حزب پادگانی او با «موردی دانستن فساد»

در جامعه ایران (نه سیستمی و ساختاری و نظام‌مند دانستن فساد ۴۱ ساله در کل رژیم مطلقه فقهاتی حاکم) در راستای مقابله با «بحران اعتماد رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران» به دنبال آن هستند که حتی این «بحران موردی، مفسدین مورد تحلیل خودشان را هم تنها به مفسدین در دولت و قوه مجریه تحت رهبری شیخ حسن روحانی محدود نمایند». لذا در این رابطه است که در این فرایند، ندای مبارزه با مفسدین (موردی مورد ادعای خامنه‌ای و حزب پادگانی او) از حلقوم ابراهیم رئیسی در قوه قضائیه و محمد باقر قالیباف در مجلس معلوم الحال یازدهم رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بلند می‌شود؛ که حاصل نهائی این به اصطلاح مبارزه با مفسدین خامنه‌ای و حزب پادگانی او در این فرایند آن شده است که می‌بینیم، به دستور خود خامنه‌ای و حزب پادگانی او «دادگاه اکبر طبری معاون اسبق قوه قضائیه که یکی از بزرگترین پرونده‌های نجومی مفسدین در قوه قضائیه می‌باشد به صورت غیر علنی برگزار می‌شود» و همچنین «دادگاه عیسی شریفی، معاون محمد باقر قالیباف در شهرداری تهران که حتی طبق گزارش خود مجلس دهم رژیم مطلقه فقهاتی تمامی موضوع فساد مالی نجومی پرونده او مربوط به غارت قالیباف از شهرداری تهران می‌باشد، در دادگاه نظامی آن هم به صورت غیر علنی برگزار می‌گردد».

ثالثاً خامنه‌ای و حزب پادگانی او در عرصه مبارزه با مفسدین موردی مورد ادعایشان می‌خواهند در چارچوب انسداد سیاسی و سرکوب تمامی نهادهای مدنی و در خلاء آزادی‌های سیاسی و جامعه مدنی مستقل، توسط اقتدار حکومتی با یکدست کردن قدرت در حاکمیت همراه با محدود کردن این مفسدین موردی به عرصه دولت یازدهم دنبال نمایند. در نتیجه حاصل آن شده است که در این شرایط «فساد ساختاری و نظام‌مند و سیستمی کل نظام مطلقه فقهاتی حاکم از رأس تا قاعده را درگیر و زمین‌گیر نماید» و مهمتر آنکه «اپیدمی فساد در کل رژیم مطلقه فقهاتی حاکم صورت قانونی پیدا کند».

رابعاً از آنجائیکه فساد ساختاری و سیستمی و نظام‌مند رژیم مطلقه فقهاتی حاکم «ریشه در اقتصاد سرمایه‌داری رفاقتی و رانتی و نفتی و حکومتی دارد» طبیعی است که مبارزه خامنه‌ای و حزب پادگانی او با مفسدین قوه مجریه (از طریق قوه قضائیه و قوه مقننه رژیم) در این شرایط این به اصطلاح مبارزه با مفسدین، «بذل به مچ‌گیری در عرصه



رقابت سیاسی بین جناح‌های درون حکومتی آن هم توسط جناح راست اقتدارگرای ذوب شده در ولایت مطلقه رهبری بشود.»

خامسا از آنجائیکه خامنه‌ای و حزب پادگانی او بر این امر واقفند که «موریانه فساد اقتصادی و فساد سیاسی و فساد فرهنگی تمامی ستون‌های نظام مطلقه فقهاتی حاکم را در هم نوردیده است» و فساد سیستمی و ساختاری و نظام‌مند و قانون شده رژیم مطلقه فقهاتی حاکم به صورت «استثمار مضاعف ملت ایران در آمده است» و با استحال «مبارزه ساختاری با فساد، به مچ‌گیری در عرصه رقابت سیاسی» خامنه‌ای و حزب پادگانی او تلاش می‌کنند که در این شرایط از آب گل‌آلود اقیانوس فساد ساختاری و سیستمی و نظام‌مند رژیم مطلقه فقهاتی حاکم به ماهیگیری برای بورژوازی پادگانی حامی هسته سخت رژیم (بورژوازی سپاه) بپردازند. بطوریکه بدون تردید تنها از ۴۰ میلیارد دلار حجم قاچاق سالانه کشور در این شرایط بیش از ۹۰ درصد آن‌ها توسط همین بورژوازی پادگانی سپاه تحت حمایت رهبری انجام می‌گیرد.

۴ - خامنه‌ای و حزب پادگانی او که طبق گفته فلاح پیشه (نماینده مجلس رژیم) بیش از ۳۲ میلیارد دلار از سرمایه مردم نگون‌بخت ایران در سوریه هزینه کرده است و تنها حاصلی که از این ۳۲ میلیارد دلار هزینه با هزاران کشته و زخمی در سوریه نصیب رژیم مطلقه فقهاتی شده است، ایجاد حفره‌های امنیتی و اطلاعاتی درون نظام توسط رژیم صهیونیستی اسرائیل می‌باشد که با کامیون اسناد فوق سری رژیم را حمل می‌کنند و مهره‌های وابسته به این رژیم را با ماهواره می‌کشند بدون اینکه آب از آب تکان بخورد. البته شکست سیاست منطقه‌ای خامنه‌ای و حزب پادگانی او (در چارچوب استراتژی کسب هژمونی بر هلال شیعه منطقه) در عراق و لبنان عمیق‌تر و فراگیرتر از شکست حزب پادگانی خامنه‌ای در سوریه می‌باشد و به همین دلیل است که در این شرایط تندپیچ ابر بحران‌های داخلی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، خامنه‌ای و حزب پادگانی او به دنبال آن هستند تا توسط حکومت یکدست تحت مدیریت جناح راست اقتدارگرای پادگانی ذوب شده در ولایت و رهبری، بتواند با چراغ خاموش به جای آنکه مانند گذشته عمق استراتژی خود را در سوریه و عراق و لبنان و یمن تعریف کنند، در این فرایند عمق استراتژی خودشان را در سرکوب خیزش‌ها در حال آشفشان اعماق جامعه بزرگ و رنگین

کمان ایران تعریف بکنند.

۵ - خامنه‌ای و حزب پادگانی او در فرایند پسا خیزش آبان‌ماه ۹۸ به این واقعیت متوجه شده‌اند که در جامعه‌ای که طبق آمارهای خود رژیم مطلقه فقهاتی بیش از ۲۲ میلیون نفر حاشیه‌نشین دارد و طبق آمار خود دولت روحانی بیش از ۶۰ میلیون نفر (از جمعیت ۸۳ نفر) زیر خط فقر قرار دارند و شعار و خواسته اصلی آنها در این شرایط نان می‌باشد، اگر در خیزش آینده حلزونی‌شان (که بسیار نزدیک هم می‌باشد) به حرکت درآیند، دیگر با ۱۵۰ هزار نفر کل نیروی سپاه پاسداران نمی‌توانند سرکوب بشوند و دیگر دستگاه چند لایه‌ای سرکوب‌گر حزب پادگانی خامنه‌ای (مانند خیزش آبان‌ماه ۹۸) نمی‌توانند با منتسب کردن آن خیزش‌ها به مجاهدین خلق و سلطنت‌طلبان «وحدت درونی خودشان برای سرکوب آن خیزش‌ها به دست بیاورند» بنابراین، بدین ترتیب است که در این فرایند خامنه‌ای و حزب پادگانی او به دنبال آن هستند تا این وحدت درونی حکومت را از قبل توسط حذف اصلاح‌طلبان حکومتی و حتی اصول‌گرایان میانه‌رو بوروکراتیک (تحت رهبری علی لاریجانی و علی مطهری) با تکیه بر نیروهای راست اقتدارگرا و تمامیت‌خواه ذوب شده در ولایت و رهبری (مانند آنچه که در انتخابات مجلس یازدهم رژیم مطلقه فقهاتی حاکم شاهد بودیم) به دست بیاورند. باری، از اینجا است که می‌توان فهمید که در این شرایط خامنه‌ای و حزب پادگانی او به این مرحله رسیده‌اند که «اگر شلیک نکنند از بین می‌روند.»

۶ - خامنه‌ای و حزب پادگانی او (هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم) خوب می‌دانند که هر چند در شرایط فعلی ابر بحران کرونائی اجتماعات و اعتراضات مردمی را دشوار کرده است، اما فشارهای استخوان‌سوز فقر و بیکاری و گرسنگی اعماق جامعه ایران را در عرصه انتخاب بین مرگ با گرسنگی و یا مرگ با کرونا بدون تردید اعماق جامعه ایران را وادار به خیزش‌های در سطح ملی و در صورت حلزونی در آینده نزدیک می‌کند.

۷ - خامنه‌ای و حزب پادگانی او با تجربه‌ای که از انتخابات مجلس یازدهم در اسفند ماه ۹۸ دارند، به خوبی می‌دانند که از آنجائیکه انتخابات مجلس یازدهم در فرایند پسا سرکوب و کشتار هولناک خیزش آبان‌ماه ۹۸ صورت گرفته است، با اینکه آن انتخابات در چارچوب همان سیاست یکدست کردن حکومت بر پایه هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی صورت گرفته است، لذا به همین دلیل، می‌توان به



این جمع‌بندی دست یافت که خامنه‌ای و حزب پادگانی او در شرایطی تن به آن انتخابات تک پایه‌ای مجلس یازدهم داده‌اند که آنها دریافته بودند که اکثریت قاطع جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران از عدم امکان اصلاح رژیم و تحمل‌ناپذیر شدن این رژیم برای آنها قطعیت پیدا کرده بودند. همچنین خامنه‌ای و حزب پادگانی او دریافته بودند که «اصلاح‌طلبان حکومتی از دی‌ماه ۹۶ دچار ورشکستگی اصلاح‌طلبی شده بودند» و دیگر نیازی نه تنها به اصلاح‌طلبان حکومتی ندارند بلکه تا حدود زیادی آنها را مزاحم بر نامه حکومتی خودشان می‌دیدند، چراکه اصلاح‌طلبان حکومتی بدل به لاشه‌های سیاسی بی‌خاصیتی شده بودند که حتی از دی‌ماه ۹۶ با بودن نام آنها در فهرست نامزدهای انتخاباتی دیگر نمی‌توانند قشر عظیم خاکستری جامعه بزرگ ایران را مانند گذشته به پای صندوق‌های رأی مهندسی شده حزب پادگانی خامنه‌ای بیاورند تا حزب پادگانی خامنه‌ای بتوانند توسط آنها تنور انتخابات را داغ کنند. لذا همین تجربه انتخابات مجلس یازدهم در این فرایند برای خامنه‌ای و حزب پادگانی او نمونه‌ای شده است تا آنها به این نتیجه برسند که در راستای مقابله با خطر عمده آینده رژیم مطلقه فقهاتی یعنی رویارویی با خیزش‌های در سطح ملی آینده، باید صفوف مدافعان رژیم و یا حزب پادگانی او و یا هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی را فشرده‌تر و یک دست‌تر سازند، به بیان دیگر حاصل همه این‌ها آن می‌شود که در این فرایند خامنه‌ای و حزب پادگانی او دیگر «عطای بازتولید مشروعیت و مقبولیت از طریق صندوق‌های رأی به لقايش ببخشند».

۸ - خامنه‌ای و حزب پادگانی او در این شرایط به این تحلیل رسیده‌اند که تکیه بر نهادهای موازای یا انتصابی همراه با تضعیف نهادهای به اصطلاح انتخابی (مثل شورای هماهنگی قوای سه‌گانه و یا منع نمایندگان مجلس دهم از مداخله در ماجرای افزایش بهای بنزین و دور زدن بی‌سابقه مجلس دهم در تصویب بودجه سال ۹۹ و کنار گذاشتن مجلس در قانون‌گذاری‌ها مهم حکومتی و موضوع «گروه ویژه اقدام مالی یا FATF» از طریق «مجمع تشخیص مصلحت نظام» و غیره و غیره) عملاً اقتصاد و سیاست و مدیریت کشور را به یک بن‌بست لاعلاج کشانیده است. لذا به همین دلیل در این فرایند خامنه‌ای و حزب پادگانی او بر این باورند که رژیم مطلقه فقهاتی باید «با عمده کردن بحران موجودیت رژیم نسبت به بحران مشروعیت و بحران مقبولیت» سیاست‌های موازی‌سازی انتصابی گذشته جهت

تضعیف کردن نهادهای انتخابی مهندسی شده کنار گذاشته شود و با حذف دو قطبی بودن (بین نهادهای انتصابی و انتخابی رژیم) جهت یکپارچگی بین نهادهای انتخابی و انتصابی «باید کلاً به صورت مستقیم و عریان نهادهای انتخابی در خدمت نهادهای دست‌ساز مستقیم انتصابی ولایت درآیند».

۹ - از جمله موضوع‌های مهمی که در این فرایند فرا بحرانی جامعه ایران برای خامنه‌ای و حزب پادگانی او و یا هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم مهم است، «موضوع جانشینی او می‌باشد». چراکه خامنه‌ای اکنون پیرمرد هشتاد و چند ساله‌ای می‌باشد که به صورت طبیعی و نرم در دهه آخر عمر قرار دارد. لذا از آنجائیکه مانند همه دیکتاتورهای تاریخ به ادامه حکومت در خانواده و هسته سخت حکومت می‌اندیشد، بدون تردید در کنار «بحران موجودیت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم» در این شرایط تلاش می‌کند تا بحران جانشینی خودش را هم توسط تمرکز و تک پایه‌ای کردن قدرت در دست هسته سخت رژیم و حزب پادگانی اش «به صورت انتصابی حل نماید». یادمان باشد که تمام تصمیم‌گیری‌های این مرحله خامنه‌ای و حزب پادگانی او در این شرایط فرابحرانی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در چارچوب «اولویت دادن بحران موجودیت رژیم نسبت به بحران‌های مشروعیت و مقبولیت این رژیم می‌باشد» (برعکس رویکرد گذشته خامنه‌ای و حزب پادگانی او که تلاش می‌کردند تا بحران موجودیت رژیم را در عرصه بحران مشروعیت و مقبولیت این رژیم حل کنند)؛ به عبارت دیگر آنها می‌کوشند در این فرایند «بحران مشروعیت و بحران مقبولیت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را در عرصه بحران موجودیت رژیم از بالا حل نمایند». چرا که خامنه‌ای و حزب پادگانی‌اش مانند پهلوی دوم در سال ۵۴ - ۵۵ (که با اینکه شاه آگاه به بیماری سرطان خود بود، ولی از آنجائیکه می‌ترسید قبل از مرگ خودش رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی بمیرد، لذا به همین دلیل بود که پهلوی دوم) جهت یکپارچه کردن حکومت و تمرکز اقتدار در دست خودش و مبارزه با هر گونه آلترناتیو درون حکومتی با اعلام حزب رستاخیز دست‌ساز خودش از بالا تمامی حرکت‌های سیاسی موازی حتی احزاب دست‌ساز خودش مثل حزب ایران نوین و حزب مردم هم منحل اعلام کرد. باری، بدون تردید خامنه‌ای و حزب پادگانی‌اش در این فرایند، رژیم مطلقه فقهاتی را در وضعیت سال‌های ۵۴ - ۵۵ پهلوی دوم



می‌بینند و هراس از آن دارند که ممکن است «قبل از مرگ خود او، مرگ، رژیم مطلقه فقهاتی را بگیرد». در نتیجه برای فرار از این هراس است که در این شرایط آنها تلاش می‌کنند تا تمامی برنامه‌های سیاسی و اقتصادی و مدیریتی خودشان را در راستای مطلق کردن بحران موجودیت رژیم مطلقه فقهاتی و فرار از این بحران متمرکز نمایند؛ و بدین جهت در این رابطه است که می‌توان داوری کرد که «پروژه تجدید آرایش‌های خامنه‌ای و حزب پادگانی‌اش در این شرایط برای برون رفت از فرابحران موجودیت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در راستای مهار خیزش‌های در سطح ملی آینده جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران می‌باشد» که از دی‌ماه ۹۶ به صورت حلزونی شتاب بی‌سابقه‌ای پیدا کرده است، چراکه خامنه‌ای و حزب پادگانی‌اش به خوبی می‌دانند که در شرایط فرابحرانی امروز جامعه ایران، «بزرگ‌ترین موضوعی که موجودیت این رژیم را به چالش می‌کشد، همین خیزش‌های معیشتی گرسنگان شهر و روستاهای ایران هست که در زیر خط فقر قرار گرفته‌اند و برای نجات از مرگ و از گرسنگی راهی جز شورش و قیام و خیزش و عصیان نمی‌بینند.»

۱۰ - خامنه‌ای و حزب پادگانی‌اش در این شرایط فرابحرانی خوب می‌دانند که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در انزوای کامل داخلی و منطقه‌ای و بین‌المللی قرار گرفته است و خوب می‌دانند که «ترکیب نیروهای نظامی» در رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در طول بیش از ۴۰ سال گذشته عمر این رژیم «یکی از تناقضات این رژیم بوده است» زیرا رژیم مطلقه فقهاتی «تنها رژیمی است که نیروهای نظامی خود را به صورت دو نهاد کاملاً موازی و مستقل از هم (ارتش و سپاه پاسداران) سازمان داده است» و خوب می‌دانند که «برخورد تبعیض‌آمیز این رژیم در طول بیش از ۴۰ سال گذشته با این دو نهاد باعث شده است که سپاه پاسداران منهای اینکه بدل به طبقه بورژوازی مورد حمایت رژیم بشود، این نهاد به تکیه گاه اصلی ولایت مطلقه فقهاتی تبدیل شده است» لذا در این رابطه است که خامنه‌ای و حزب پادگانی‌اش در «پروژه تجدید آرایش» قدرت در این شرایط حزب پادگانی و هسته سخت رژیم را (برعکس خمینی که تلاش می‌کرد تا هسته سخت رژیم را در دهه شصت در روحانیت حواریون خودش تعریف نماید) در عرصه سپاه پاسداران تعریف نماید. به همین دلیل است که خامنه‌ای و حزب پادگانی‌اش در این فرایند به دنبال آن هستند که سپاه پاسداران را از امکانات

نامحدودی در عرصه سیاسی و نظامی و اقتصادی و مدیریتی کشور برخوردار سازند تا در فرایند آینده با «اعتلای فراگیر خیزش‌های فرودستان جامعه ایران در صورت حمایت ارتش از خیزش‌ها و مقابله ارتش با سپاه، این سپاه پاسداران باشد که دست برتر داشته باشند» و بدین ترتیب است که در این فرایند خامنه‌ای و حزب پادگانی‌اش با نهادینه کردن قوای سه گانه در دست سپاه پاسداران و حذف سیستم‌های موازی و یکپارچه کردن قدرت و حذف نهادهای مدنی و محدود کردن آزادی‌های سیاسی در جامعه ایران می‌کوشد تا دست سپاه پاسداران به عنوان بازوی اصلی سرکوب رژیم مطلقه فقهاتی در این شرایط برتر و قوی‌تر کنند. یادمان باشد که سپاه پاسداران بر خلاف ارتش یک نیروی ایدئولوژیک سازماندهی شده می‌باشد که در طول بیش از چهار دهه گذشته زیر کنترل همه جانبه ولی فقیه قرار داشته است. در نتیجه همین امر باعث گردیده است تا سپاه پاسداران هم در طول چهار دهه گذشته به این واقعیت دست پیدا کنند که بدون رهبری ولی فقیه این نهاد قدرت به نیروی شکننده‌ای تبدیل می‌شود. به بیان دیگر در شرایط امروز جامعه ایران سپاه پاسداران در پیوند با خامنه‌ای و حزب پادگانی او به این واقعیت رسیده‌اند که «نیاز سپاه به ولایت فقیه بیشتر از نیاز ولایت فقیه به سپاه می‌باشد». لذا حاصل همه این‌ها آن شده است که در شرایط فرابحرانی امروز جامعه ایران «دو نهاد سپاه پاسداران و ولایت فقیه (هسته سخت رژیم یا حزب پادگانی خامنه‌ای) عملاً موجودیت خودشان و نجات از بحران موجودیت را در پیوند تنگاتنگ با هم تعریف نمایند.»

۱۱ - خامنه‌ای و حزب پادگانی او خوب می‌دانند که در این شرایط که رژیم مطلقه فقهاتی با بحران عمومی همه جانبه‌ای روبروست و در رویارویی کامل با جامعه بزرگ و رنگین کمان ایرانی (که از دست آنها به جان آمده‌اند) قرار دارند، در چنین شرایطی «هر تکان و تغییر بزرگ ساختاری چه در عرصه سیاسی و چه در عرصه مدیریتی در تجدید آرایش قدرت درون حکومت باعث از هم پاشی و یا فروپاشی ساختاری کل رژیم مطلقه فقهاتی حاکم می‌گردد». بدین خاطر خامنه‌ای و حزب پادگانی‌اش در این شرایط تلاش می‌کنند «تا پروژه تجدید آرایش قدرت درون حکومتی به صورت خزنده و نرم انجام بدهند»؛ زیرا آنچنانکه فوقاً هم مطرح کردیم، خامنه‌ای و حزب پادگانی‌اش در این شرایط خوب می‌دانند که بحران عمده و اصلی و محوری رژیم مطلقه فقهاتی در این شرایط «بحران موجودیت» این



رژیم است؛ و لذا آنچه در این فرایند برای خامنه‌ای و حزب پادگانی‌اش مهم می‌باشد «عدم عقب‌نشینی در مقابل مردم ایران است» زیرا آنها خوب می‌دانند که مردم ایران در این شرایط از «اصل ولایت فقیه» به جان آمده‌اند و با شعار: «۴۰ سال دیکتاتوری بسه دیگه» تصمیم به رهایی از این حصار بیش از ۴۰ سال گذشته حاکم بر خود گرفته‌اند.

۱۲ - خامنه‌ای و حزب پادگانی‌اش در این شرایط خوب می‌دانند که هر نوع عقب‌نشینی در مقابل مردم ایران، «جسارت و دامنه خیزش‌های آنها را تقویت می‌کند» و همین امر در آینده می‌تواند حتی «صفوف حکومتی یکپارچه شده و تک پایه‌ای قدرت در عرصه پروژه تجدید آرایش را هم آشفته‌تر کند». طبیعی است که او و حزب پادگانی‌اش پس از انتخابات مهندسی شده ۱۴۰۰ رژیم و یکپارچه شدن کامل قدرت در دست او و حزب پادگانی‌اش (در فرایند پسا ترامپی و آمدن جو بایدن به کاخ سفید) به خاطر «مصلحت نظام، آماده نرمش قهرمانانه و عقب‌نشینی به دست نیروی‌های ذوب شده در ولایت می‌باشند». تا با کاهش فشارهای بین‌المللی موقعیت خودشان را در مقابله با خیزش‌های مردمی ایران تقویت نکنند. بدون تردید عقب‌نشینی خامنه‌ای و حزب پادگانی‌اش در برابر امپریالیسم غرب به سرکردگی امپریالیسم آمریکا می‌تواند «روز محشر» رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را در برابر خیزش‌های آینده به عقب بیاندازد.

۱۳ - خامنه‌ای و حزب پادگانی‌اش خوب می‌دانند که برانگیختگی مردم ایران به خصوص از دی‌ماه ۹۶ الی الان (که دامنه خیزش‌های گرسنگان و فرودستان و مستضعفین بالنده جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران سراسری و فراگیر شده است) محصول «عوامل متعددی» می‌باشد که توضیح آن «فقط با بحران اقتصادی ساده کردن صورت مسئله می‌باشد» بی تردید «بحران ساختاری اقتصاد در سراسری کردن خیزش‌های دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸ و خیزش‌های آینده نقش بی‌واسطه و بسیار مهمی دارد» اما در این رابطه «نباید نقش عوامل دیگر را دست کم بگیریم» زیرا در این شرایط «انباشت مجموعه‌ای از ابر بحران‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، زیست محیطی، بین‌المللی و منطقه‌ای و غیره» جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران را به ورطه هو لناک «ابر بحران‌های مرکب» کشانیده است. پر واضح است که «برخوردهای مکانیکی» خامنه‌ای و حزب پادگانی‌اش با ابر بحران‌های موجود نمی‌توانند برای این

رژیم بستر ساز «بازتولید موجودیت و مقبولیت و مشروعیت در درازمدت بشود».

۱۴ - خامنه‌ای و حزب پادگانی‌اش خوب می‌دانند که خیزش آبان‌ماه ۹۸ در مقایسه با خیزش دی‌ماه ۹۶ نشان داده است که «هم‌گرایی میان حرکت گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران از حاشیه‌نشینان تا زنان تا دانشجویان، زحمتکشان، کارگران، ملیت‌ها، اقلیت‌های قومی و مذهبی به صورت خودجوش و خودانگیخته در حال پیشرفت و رو به گسترش می‌باشد» لذا دیگر رژیم مطلقه فقهاتی نمی‌تواند مانند گذشته با حرکت گفتمان درمانی و شعارهای صوری مبارزه با مفسدین و دفاع صوری از کوخ‌نشینان و غیره به عوام‌فریبی مردم بپردازد. بدون تردید اینگونه حرکت‌ها توسط خامنه‌ای و حزب پادگانی‌اش در این شرایط «آهنگ منزوی شدن این رژیم را در جامعه بزرگ ایران شتاب می‌دهد».

۱۵ - خامنه‌ای و حزب پادگانی‌اش خوب می‌دانند که در این فرایند اگر چه هنوز «نیروی سیاسی آلترناتیو رژیم مطلقه فقهاتی حاکم که جامعه ایران به طرف آن روی بیاورند، وجود ندارد» اما نبود نیروی سیاسی آلترناتیو رژیم مطلقه فقهاتی در این شرایط به معنای «نبود ایده کلی نظام جایگزین در ذهنیت توده‌های مردم ایران نیست». چراکه این دو چیز واحدی نیستند و قطعاً «هر چه ایده کلی نظام جایگزین در ذهنیت توده‌های مردم ایران روشن‌تر بشود، شرایط برای شکل‌گیری پروسه تکوین آلترناتیو سیاسی به صورت خودجوش در جامعه مدنی جنبشی و خیزشی تکوین یافته از پائین آماده‌تر می‌گردد».

پایان





## «فرایند پیش رو» امروز «چه باید کرد؟»

هزار نفر ابتلای جدید به نمایش بگذارد. پر واضح است که خود این امر نشان دهنده آن است که «ابر بحران کرونا همچنان در جامعه بزرگ ایران میدان دار صحنه واقعیت است» و همچنان در جامعه ایران مرگ‌ها واقعی‌اند و پرده‌های تراژدی انسانی در عرصه ابر بحران کرونا در جامعه ایران یک به یک در حال اجرا می‌باشند، بیمارستان‌ها و گورستان‌ها در کشور ایران امروز صادق‌ترین مکان‌ها برای اعلام وسعت فاجعه ابر بحران کرونا در جامعه نگون‌بخت ایران هستند.

د - ابر بحران زیست محیطی ایران در شرایط پیشرو آنچنان ابعاد ویران‌گر و بی‌سابقه‌ای پیدا کرده است که اکنون آثار آن تقریباً همه مردم ایران در زندگی روزمره‌شان لمس می‌کنند، بدون تردید ابر بحران زیست محیطی در کشور ایران بیش از آنکه نتیجه قهر طبیعت باشد، محصول نظام سرمایه‌داری رفاقتی و نفتی و حکومتی حاکم بر جامعه ایران می‌باشد؛ که همین مناسبات سرمایه‌داری رفاقتی نفتی و حکومتی در طول ۴۱ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم باعث گردیده تا آنچه که جامعه ایران از ابر بحران زیست محیطی می‌کشند، بسیار حادث‌تر باشد، از آنچه که کشورهای دیگر جهان از بحران زیست محیطی می‌کشند.

ه - ابر بحران حاصل از تحریم‌های همه جانبه اعمال شده توسط امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا که در این رابطه باید عنایت داشته باشیم که اگر در این فرایند «تحریم‌های همه جانبه امپریالیستی به رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم فشار وارد می‌کند» بدون تردید باید داوری کنیم که «قبل از آن و بیش از آن این مردم

در شرایط پیش رو، پیشگامان مستضعفین ایران آگاه باشند که به خاطر گسترش ابر بحران اقتصادی و ابر بحران همه‌گیری فساد سیستمی و ساختاری و نظام‌مند رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم و ابر بحران زیست محیطی کشور و ابر بحران بیماری کرونا و ابر بحران تحریم‌های فلج‌کننده و ضد انسانی امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا، آنچنان شرایط اجتماعی و اقتصادی در جامعه نگون‌بخت ایران پیچیده کرده است که «تحمل آن برای (اکثریت بالای ۸۰ درصد جامعه ۸۳ میلیون نفری) شهروندان کشور ایران غیر ممکن ساخته است». بدون تردید در فرایند پیش رو این همه «بستر ساز فوران اعتراضات خیزشی و جنبشی در تمامی اقشار اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، در دو جبهه بزرگ نان و آزادی، یعنی از طبقه متوسط شهری تا اردوگاه کار و زحمت شهر و روستا و در رأس آنها طبقه کارگر و حاشیه‌نشینان کلان شهرهای ایران شده است». چراکه «بحران‌های بنیادین» فوق در فرایند پیش رو باعث گردیده است تا:

الف - ریزش طبقه متوسط شهری به پائینی‌های جامعه ایران (اعم از اردوگاه کار و زحمت و حاشیه‌نشینان شهرهای ایران) شدت پیدا کند و همین امر بسترها جهت «جابجائی طبقاتی جدید» و ظهور ابر بحران جدید طبقاتی (در کنار ابر بحران ساختاری) در عرصه اقتصادی سیاسی امروز جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران فراهم ساخته است که عبور جمعیت حاشیه‌نشینان شهرهای ایران از مرز ۲۲ میلیون نفر در فرایند پیش رو و سقوط جمعیت زیر خط فقر به بیش از ۶۰ میلیون نفر (طبق آمار نهادهای رسمی خود رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم) معرف نوک کوه یخی است که در فرایند پیش رو در حال هویدا شدن می‌باشد.

ب - بحران حاد اقتصادی در فرایند پیش رو با فونکسیون سونامی بیکاری و گسترش رشد شاخص فلاکت تا مرز ۶۵/۵ درصد همراه با نبود زیرساخت‌های توسعه یافته و نبود اشتغال پایدار و فقدان سرمایه‌گذاری تازه و به کار نگرفتن نیروی انسانی (حتی متخصصان و تحصیل کردگان) در واحدهای صنعتی و اداری و خدماتی کشور و همراه با بی‌کفایتی رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم در مقابله با همه‌گیری ویروس کرونا و همراه با سقوط آزاد رشد اقتصادی (که نرخ امروز آن به منفی ۷ درصد رسیده است) و سقوط آزاد قدرت خرید و ارزش پول ملی و افزایش شدید تورم و هزینه‌های زندگی و غیره، همه و همه باعث گردیده است تا «اکثریت عظیم توده‌های جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران به دره فقر فلاکت و نابودی پرتاب بشوند».

ج - ابر بحران همه‌گیری فساد ساختاری و اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و فرهنگی همراه با ابر بحران مدیریتی رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم در شرایط پیش رو باعث گردیده است تا «ابر بحران کرونا» (در جغرافیای سیاسی امروز ایران) در مقام یک «ابر بحران انسانی» (به معنای واقعی کلام) بطور رعب‌آوری پیش ما جاری بشود که مخاطرات کابوس‌وار این ابر بحران سبب شده است تا روزانه (با آمار مهندسی شده خود رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم) بین ۳۰۰ تا ۴۰۰ تلفات انسانی و بیش از ده

ایران هستند که قربانی این تحریم‌های همه جانبه امپریالیستی می‌شوند». پر پیداست که مردم ایران هزینه‌های استخوان‌سوز این تحریم‌های امپریالیستی در این فرایند با «فقر مطلق، گرسنگی، تورم، بیکاری، سقوط آزاد ارزش پول ملی، نرخ منفی رشد اقتصادی، جهش تورم، سقوط شتابان قدرت خرید و افزایش شدید هزینه‌های زندگی و غیره پرداخت می‌کنند» که صد البته همین فونکسیون تحریم‌های اقتصادی در شرایط پیشرو باعث گردیده تا «توان ایستادگی مبارزه مطالباتی مردم ایران در سه عرصه مختلف مدنی و صنفی و سیاسی در مقابل با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم پائین بیاورد». هر چند که در تحلیل نهائی ما بر این باوریم که تحریم‌های همه جانبه تحمیلی امپریالیستی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا، «هزینه قمار هسته‌ای ۳۰ ساله رژیم مطلقه فقهاتی حاکم می‌باشد» که این قمار ۳۰ ساله هسته‌ای رژیم مطلقه فقهاتی بستر ساز «هزینه‌های اقتصادی - انسانی جبران‌ناپذیر تحمیلی از جانب امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا بر مردم ایران شده است» و باعث گردیده است تا «مردم ایران فرصت‌های تاریخی در جهت رشد و توسعه از دست بدهند». به طوری که در این رابطه می‌توان گفت که «فرصت‌های تاریخی از دست رفته بابت قمار هسته‌ای ۳۰ ساله رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بسیار سنگین‌تر و ویران‌گرتر از هزینه‌ها و مصیبت‌های جنگ هشت ساله بین رژیم مطلقه فقهاتی حاکم با حزب بعث عراق و صدام حسین بوده است». چراکه «تحریم‌های دوره اوباما و تحریم‌های دولت ترامپ نیز باید وارد ترازنامه قمار هسته‌ای رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بکنیم» بر این مطلب بیافزائیم که نهایتاً حاصل استراتژی فشار حداکثری و تحریم‌های فلج کننده و بویژه به کارگیری تهدیدهای نظامی ترامپ (فاشیست و نژادپرست و دموکراسی ستیز و مهاجرستیز و انسان ستیز) بر کشور و جامعه ایران «ایجاد فرصتی طلائی برای رژیم مطلقه فقهاتی و دستگاه‌های تبلیغاتی این رژیم کرده است تا از طریق عوام‌فریبی ضد استکباری و سوء استفاده از احساسات ملی‌گرایانه با شعار مبارزه علیه زورگویی امپریالیستی در صف پیکار مردم ایران علیه استبداد داخلی شکاف ایجاد کنند»؛ زیرا تجربه حداقل ۱۵۰ سال گذشته تاریخ ایران (از جنگ ایران روس دوران قاجار الی الان) نشان داده است که هنگامی که «خطر رویارویی‌های نظامی و اشتعال جنگ از سوی قدرت‌های خارجی بر جامعه ایران تحمیل شده است، مبارزه مردم ایران با استبداد داخلی (چه در عصر قاجار و چه در دوران حکومت کودتائی و توتالیتر پهلوی و چه در طول بیش از ۴۱ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم) علیرغم تنفر عظیم عمومی و جان به لب شدن اکثریت قریب به اتفاق مردم ایران از استبداد حاکم، خواه ناخواه تضعیف می‌شود.»

باری، در چارچوب شرایط اقتصادی و طبقاتی و اجتماعی و سیاسی جامعه ایران در فرایند جدید است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران برای تبیین وظایف خود در شرایط پیش رو به این دستاورد رسیده است که:

اولاً از دی‌ماه ۹۶ الی الان، در عرصه شعار محوری خیزش‌ها و جنبش‌های مطالباتی (سه مؤلفه‌ای سیاسی و مدنی و صنفی) جامعه بزرگ ایران، توسط «برتری شعار نان بر شعار آزادی» تحول بزرگی به وجود آمد که بدون تردید این موضوع خود «فرایندی جدید در پروسه مبارزه با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم می‌باشد» و دلیل این امر همان است که «در شرایط پیش رو ۲۲ میلیون نفر حاشیه‌نشین به همراه طبقه کارگر ایران شعارشان نان می‌باشد». به بیان دیگر، از خیزش دی‌ماه ۹۶ به بعد در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران، شعار «نان بر شعار آزادی» توفیق پیدا کرد». عنایت داشته باشیم که هر چند که از خیزش آبان‌ماه ۹۸ شعار «آزادی در کنار شعار نان قرار گرفت» ولی نباید فراموش کنیم که حتی در این مرحله هم باز شعار «نان» بر شعار «آزادی» توفیق دارد؛ که این موضوع کاملاً عکس فرایند جنبش سبز در سال ۸۸ می‌باشد، زیرا در فرایند جنبش سبز شعار «آزادی نقش محوری و تمام عیار داشت و شعار نان تحت‌الشعاع شعار آزادی قرار گرفته بود» و البته همین امر هم «عامل شکست جنبش سبز در سال ۸۸ گردید.»

باری، بدین ترتیب است که باید بگوئیم که شعار محوری «نان در خیزش دی‌ماه ۹۶ جامعه ایران» در عرصه مبارزه خیزشی و جنبشی (سه مؤلفه‌ای مدنی و سیاسی و صنفی جامعه بزرگ ایران) از فرایند «خیزش آبان‌ماه ۹۸» دچار یک تحول کیفی جدید در عرصه مبارزه داخلی شده است و آن «پیوند دو جبهه بزرگ نان و آزادی است» و در این رابطه (در طول یک سال پسا خیزش آبان‌ماه ۹۸) در ادامه فرایند پسا خیزش دی‌ماه ۹۶ به علت «غلبه فقر گسترده و فراگیر مولود بحران حاد اقتصادی» رژیم مطلقه فقهاتی حاکم هنوز «جبهه نان بر جبهه آزادی برتری و توفیق دارد». بدین خاطر همین «پیوند دو جبهه نان و آزادی و برتری جبهه نان بر جبهه آزادی در این پیوند» (در طول یک سال پسا خیزش آبان‌ماه ۹۸) «وظایف نوینی در دستور کار جنبش پیشگامان مستضعفین ایران قرار داده است» که ما را موظف به تبیین آنها در این شماره از نشر مستضعفین به عنوان ارگان عقیدتی سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران کرده است. آنچه در این رابطه پیشگامان مستضعفین ایران باید به آن عنایت ویژه‌ای داشته باشند، اینکه در سال ۸۸ در عرصه جنبش سبز (این جبهه آزادی بود که بر جبهه نان برتری مطلق داشت و همین «برتری مطلق جبهه آزادی بر جبهه نان» باعث شکست



جنبش سبز گردید و دلیل آن هم این بود که با «فرعی شدن جبهه نان اردوگاه کار و زحمت ایران» (و در رأس آنها طبقه کارگر ایران)، «برنامه و هدف و جوهر و رهبری جنبش سبز را در راستای منافع خود ندیدند». در نتیجه آنها «در جنبش سبز شرکت فعال نکردند» و لذا به همین دلیل «جنبش سبز در عرصه جبهه آزادی، در شکل مبارزه آکسیونی و یا خیابانی صرف متوقف شد و نتوانست با شکل مبارزه اعتصابی اردوگاه کار و زحمت پیوند پیدا کند».

در نتیجه همین امر باعث گردید تا شرایط برای سرکوب هولناک این جنبش توسط دستگاه‌های سرکوب‌گر چند لایه‌ای حزب پادگانی خامنه‌ای فراهم بشود و البته در ادامه آن در طول بیش از یک دهه که از شکست و سرکوب جنبش سبز توسط حزب پادگانی خامنه‌ای می‌گذرد، هرگز این جنبش نتوانسته با «ترمیم این خندق بزرگ بین دو جبهه آزادی و نان به بازتولید جنبش سبز در جامعه ایران دست پیدا کند». پر واضح است که همین «شکست اتاق فکر جنبش سبز در پر کردن خندق بین دو جبهه نان و آزادی بسترساز آن گردید که در خیزش دی‌ماه ۹۶ این رابطه شکلی وارونه و عکس پیدا کند». چراکه در خیزش دی‌ماه ۹۶ این «جبهه نان بود که به صورت یک طرفه بر جبهه آزادی برتری مطلق پیدا کرد» و البته علت آن هم این بود که در سال ۸۸ «خاستگاه جنبش سبز طبقه متوسط شهری بود» اما در سال ۹۶ «خاستگاه خیزش دی‌ماه ۹۶ حاشیه‌نشینان شهرها بودند». اضافه کنیم که در خیزش دی‌ماه ۹۶ «به علت همین برتری جبهه نان بر جبهه آزادی بود که باعث گردید (تا برعکس جنبش سبز سال ۸۸) این خیزش در مدتی کمتر از ده روز در بیش از ۱۱۰ شهر بزرگ و کوچک کشور ایران فراگیر بشود». طبیعی است که علت شکست و سرکوب خیزش دی‌ماه ۹۶ (هم باز مانند جنبش سبز سال ۸۸) عدم مشارکت (طبقه‌ای نه کارگاهی و فردی) همه جانبه اردوگاه کار و زحمت و در رأس آنها طبقه کارگر ایران بود؛ که بدون تردید آنچنانکه در فرایند پسا ۱۷ شهریور سال ۵۷ (در مبارزه با رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی) شاهد بودیم، تنها در صورت ورود و پیوند اردوگاه کار و زحمت و در رأس آنها طبقه کارگر ایران با خیزش دی‌ماه ۹۶ می‌توانست (علاوه بر اینکه خلاء توده‌وار و متمیزه و بی‌سری و بی‌تشکیلاتی و بی‌برنامه خیزش دی‌ماه ۹۶ بر طرف سازند) با «استحاله شکل خیزشی به شکل جنبش اعتصابی، خیزش دی‌ماه ۹۶ را از ورود به فرایند آنتاگونیستی و خشونت مانع بشود» و همچنین از همه مهمتر اینکه می‌توانست شرایط برای «درازمدت شدن مبارزه و ممانعت از سرکوب آن توسط دستگاه‌های سرکوب‌گر چند لایه‌ای حزب پادگانی خامنه‌ای فراهم بکند».

بدین ترتیب بود که این «خندق بین دو جبهه نان و آزادی در جریان خیزش آبان‌ماه ۹۸ تا اندازه‌ای (البته نه کامل) پر شد» و دلیل آن هم این بود (که برعکس جنبش سبز سال ۸۸ که خاستگاه آن طبقه متوسط شهری بود و برعکس خیزش دی‌ماه ۹۶ که خاستگاهان حاشیه‌نشینان شهری بودند) «خاستگاه خیزش آبان‌ماه ۹۸ ترکیبی از طبقه متوسط شهری و فرودستان و یا تهیدستان پائینی جامعه ایران بودند» زیرا «فقر گسترده و فراگیر و استخوان‌سوز همراه با انسداد سیاسی (فضای پسا سرکوب خیزش دی‌ماه ۹۶) شرایط عینی و ذهنی جهت خاستگاه ترکیبی طبقه متوسط شهری با حاشیه‌نشینان شهری را فراهم ساخته بود».

باری بدین ترتیب بود که برای اولین بار در طول ۴۱ سال عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در عرصه پیکار داخلی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران، «دو جبهه نان و آزادی توانستند در چارچوب خیزش در سطح ملی آبان‌ماه ۹۸ به هم پیوند پیدا کنند». شوربختانه در خیزش آبان‌ماه ۹۸ حتی با پیوند دو جبهه نان و آزادی، «اردوگاه کار و زحمت و در رأس آنها طبقه کارگر ایران نتوانستند به صورت فراگیر مانند خیزش ضد استبدادی سال ۵۷ شرکت کنند». پر واضح است که دلیل اصلی آن «خلأ شرایط ذهنی در طبقه کارگر و اردوگاه کار و زحمت ایران می‌باشد» که این «خلأ ذهنی طبقه کارگر ایران را، باید در فقدان سازماندهی و تشکیلات فراگیر مستقل آنها تعریف بکنیم» که باعث گردیده تا در طول ۴۱ سال گذشته طبقه کارگر ایران از «طبقه برای خود» (آنچنانکه در سال ۵۷ بود) به «طبقه‌ای در خود» بدل بشوند. بدین جهت تا زمانیکه در عرصه اعتلای «شرایط ذهنی، توسط سازماندهی فراگیر و مستقل» طبقه کارگر ایران در عرصه مبارزه طبقه‌ای (نه مبارزه کارگاهی و مبارزه انفرادی) در «چارچوب جبهه نان و یا جبهه آزادی» (و یا پیوند هر دو جبهه) وارد مبارزه مطالباتی جنبشی و خیزشی نشوند، هرگز این طبقه نمی‌تواند «از طبقه در خود، به طبقه برای خود» استحاله پیدا کند. همچنین تا زمانیکه طبقه کارگر ایران «به صورت طبقه‌ای، نه کارگاهی، وارد مبارزه در عرصه جبهه نان و جبهه آزادی و یا هر دو آنها نشوند، صد در صد هر گونه جنبش و خیزشی در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران (هر چند هم که فراگیر و در سطح ملی هم که باشند) محکوم به شکست خواهند بود» و البته دلیل این امر همان است که در «خلأ جامعه مدنی نهادینه شده و فراگیر مستقل جنبشی» و در شرایطی که «توازن قوا در عرصه میدانی به سود حزب پادگانی خامنه‌ای و دستگاه‌های سرکوب‌گر چند لایه‌ای رژیم مطلقه فقهاتی حاکم می‌باشد» (آنچنانکه در طول ۴۱ سال گذشته در شکل‌های مختلف آن آزمایش کرده‌ایم) هر گونه خیزش و



جنبش مطالباتی (سه مؤلفه‌ای سیاسی و مدنی و صنفی) مستقل تکوین یافته از پائین، چه در عرصه صرف جبهه «آزادی» باشد (مانند جنبش سبز در سال ۸۸) و چه در عرصه جبهه صرف «نان» باشد (مانند خیزش دی‌ماه ۹۶) و چه در عرصه جبهه ترکیبی «نان و آزادی» باشد (مانند خیزش آبان‌ماه ۹۸) محکوم به شکست خواهند بود.

تجربه بزرگ دیگری که خیزش ضد استبدادی سال ۵۷ ضد استبدادی مردم ایران (بر علیه رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی) به ما آموخته است این است که اگر چه در «خلاء جامعه مدنی مستقل نهادینه شده و فراگیر جنبشی، جنبش دانشجویی می‌تواند نقش آوانگارد داشته باشد» ولی بدون تردید «تنها گروه عظیم اجتماعی که در چنان شرایطی می‌تواند در عرصه میدانی خلاء جامعه مدنی جنبشی نهادینه شده و فراگیر و مستقل تکوین یافته از پائین را پر کند و توازن قوا در عرصه میدانی به سود پائینی‌های جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران تغییر بدهد و سرپل اتصال دو جبهه بزرگ نان و آزادی بشود و باعث پیوند شکل مبارزه اعتصابی، به شکل مبارزه خیابانی و آکسیونی گردد، فقط و فقط جنبش فراگیر طبقه کارگر ایران است» که «بسترسازی ذهنی و نظری آن در فرایند پیش رو، جزئی از وظایف حیاتی و تعطیل‌ناپذیر پیشگامان مستضعفین ایران می‌باشد». آنچه‌انکه بی‌توجهی پیشگامان مستضعفین ایران نسبت به این وظیفه خطیر خود، در شرایط پیش رو باعث تکرار شکست‌های ۴۱ سال گذشته جبهه نان و جبهه آزادی و جبهه ترکیبی دو مؤلفه‌ای نان و آزادی می‌شود.

ثانیاً «خلاء سازمان‌یابی مستقل و سراسری جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد و خودانگیخته و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین (بر پایه دو جبهه بزرگ نان و آزادی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران) در شرایط پیش رو آفت و آسیب مشترک مبارزه تمامی گروه‌های اجتماعی (جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران) در دو عرصه مبارزه خیزشی و مبارزه جنبشی مطالباتی سه مؤلفه‌ای (سیاسی و صنفی و مدنی) می‌باشد». بطوریکه در این رابطه می‌توان با ضرس قاطع داوری کرد که چه در مؤلفه‌های مختلف جنبش‌های مطالباتی (اعم از جنبش‌های مدنی و سیاسی و صنفی) و چه در خیزش‌های معیشتی (در طول ۴۱ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقه‌حاکم) «فقدان سازمان‌یابی سراسری و مستقل گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه ایران از طبقه کارگر تا دانشجویان و زنان و تا حاشیه‌نشینان و مزد بگیران و غیره و غیره به عنوان آفت محوری و آسیب استراتژیک بوده است» که عنایت به آن می‌تواند در تبیین وظایف جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در شرایط پیشرو نقش تعیین کننده‌ای داشته باشد.

ثالثاً جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول نزدیک به ۴۴ ساله که از حیات درونی و برونی‌اش (چه در فاز عمودی یا سازمانی آرمان مستضعفین و چه در فاز افقی و یا جنبشی نشر مستضعفین) می‌گذرد، پیوسته با هر نوع «تغییر رژیم‌های حاکم (از رژیم توتالیتر و کودتائی پهلوی تا رژیم مطلقه فقه‌حاکم) توسط قدرت‌های خارجی و از فراز سر مردم ایران مخالف بوده است» و در طول ۴۴ سال گذشته حیات درونی و برونی خودش، «تنها منبع قدرت هر گونه تغییر و تحول در جامعه ایران، جامعه مدنی مستقل جنبشی و خودانگیخته و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین و بر پایه دو جبهه عظیم نان و آزادی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران تعریف می‌کرده است». بدین جهت در این رابطه بوده است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در ۴۴ سال گذشته) «با تمامی جریان‌های جامعه سیاسی ایرانی (چه در داخل و چه در خارج از کشور و چه در رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی و چه در رژیم مطلقه فقه‌حاکم) از راست راست تا چپ چپ که در راستای تغییر سیاسی در جامعه و کشور ایران به نحوی از انحاء بر منابع قدرت خارجی تکیه می‌کرده‌اند و به شکلی منابع قدرت خارجی را جایگزین و جانشین منابع قدرت داخلی می‌کرده‌اند، مبارزه همه جانبه فکری کرده است» و باز در همین رابطه بوده است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۴ سال گذشته حیات سیاسی درونی و برونی خودش، «پیوسته به استراتژی خودآگاهی‌بخش» و «تقدم تحول فرهنگی بر تحول اجتماعی و تحول سیاسی و اقتصادی» (توسط اصلاح فکری و اصلاح دینی و بازسازی تطبیقی اسلام) و «به حرکت در آوردن موتور بزرگ توسط حرکت درونی و دیالکتیکی و خودجوش و خودانگیخته آگاهی‌های طبقاتی و سیاسی و اجتماعی و دینی اعتقاد راسخ داشته است». مبانی تحلیلی و تبیینی و تشریحی و تعریفی این رویکرد و استراتژی عبارتند از:

الف - جنبش پیشگامان مستضعفین ایران چه در فرایند عمودی یا سازمانی آرمان مستضعفین و چه در فرایند افقی یا جنبشی نشر مستضعفین، پیوسته در عرصه استراتژی خود (در ۴۴ ساله گذشته) «بر موتور خودآگاهی» به عنوان یک اصل زیربنای استراتژی خود اعتقاد راسخ داشته است و پیوسته در چارچوب «خط مشی خودآگاهی‌بخش خود، این خودآگاهی را امری انتزاعی و مجرد و ذهنی تعریف نمی‌کرده»، بلکه برعکس از همان آغاز حرکت درونی خود (در سال ۵۵) «خودآگاهی را به مؤلفه‌های مختلف: خودآگاهی طبقاتی، خودآگاهی اجتماعی، خودآگاهی سیاسی، خودآگاهی باطنی و فردی و نفسانی و خودآگاهی دینی تقسیم می‌کرده است» و در خصوص تحقق و دستیابی به هر کدام از این مؤلفه‌های خودآگاهی بوده است



که رویکردی خاص داشته است. بطوریکه «تحقق و دستیابی به خودآگاهی طبقاتی برای اردوگاه کار و زحمت امری دیالکتیکی و درونی و خودجوش می‌دانسته» (نه برونی و تزریقی به طبقه توسط نخبگان آنچنانکه لنین اعتقاد داشت) که اردوگاه کار و زحمت «در بستر پراکسیس طبیعی و یا کار» به مرور زمان به این خودآگاهی طبقاتی دست پیدا می‌کنند؛ و «وظیفه پیشگامان مستضعفین ایران در این رابطه فقط سرعت بخشیدن به تحقق خودآگاهی طبقاتی در اردوگاه کار و زحمت می‌باشد، نه ایجاد و تکوین آن توسط آگاهی مجرد و انتزاعی آن هم با رویکرد مکانیکی و اکونومیستی.»

در خصوص خودآگاهی باطنی و نفسانی و یا پراکسیس باطنی و یا خودسازی نفسانی، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۴ سال گذشته پیوسته بر این باور بوده است که «خودآگاهی باطنی و نفسانی و فردی در افراد تنها توسط تجربه دینی دو مؤلفه‌ای آفاقی و انفسی حاصل می‌شود» (همان مسیری که در عصر حاضر معلمان کبیرمان اقبال لاهوری و شریعتی بنیانگذار آن بوده‌اند) و لذا در این رابطه بوده است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۴ سال گذشته حیات درونی و برونی خودش، با هر گونه دستیابی به «خودآگاهی نفسانی یا فردی، از طریق تجربه باطنی صوفیانه کلاسیک گذشته و یا از طریق تجربه صرف ذهنی یونانی‌زده افلاطونی و نئوافلاطونی و شیوه بودائی هند شرقی به شدت مخالف بوده و به صورت همه جانبه در طول ۴۴ سال گذشته با آن مبارزه فکری می‌کرده است.»

در خصوص «خودآگاهی مذهبی» جنبش پیشگامان مستضعفین ایران بر پایه «تاسی از اصل تقدم نجات اسلام قبل از مسلمین معلمان کبیرمان محمد اقبال و شریعتی» پیوسته بر این باور بوده‌ایم که از آنجائیکه هر گونه «تحول سیاسی و تحول اجتماعی (در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران) در گرو تحول فرهنگی همه جانبه می‌باشد» و اعتقاد داشتیم که هرگز و هرگز «بدون دستیابی به تحول فرهنگی، امکان دستیابی به تحول سیاسی و اجتماعی و اقتصادی از پائین در جامعه ایران وجود ندارد.»

در خصوص «تحول فرهنگی در جامعه دینی ایران» (در طول ۴۴ سال گذشته حیات درونی و برونی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران چه در فاز عمودی یا سازمانی آرمان مستضعفین و چه در فاز افقی یا جنبشی نشر مستضعفین) پیوسته بر این باور بوده‌ایم که «تحول فرهنگی در جامعه دینی ایران در گرو اصلاح دینی یا بازسازی اسلام تطبیقی در چارچوب رویکرد معلمان کبیرمان محمد اقبال و شریعتی می‌باشد» و قطعاً بدون «بازسازی تطبیقی اسلام تاریخی در جامعه دینی ایران، امکان تحول فرهنگی از پائین وجود ندارد.»

بدین دلایل در این بستر بوده است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در عرصه «تبیین استراتژی حرکتش» با عنایت به اینکه «خودآگاهی در این استراتژی موتور حرکت جامعه می‌باشد» و نظر به اینکه در رویکرد ما خودآگاهی (به عنوان موتور حرکت جامعه) به پنج مؤلفه (خودآگاهی فردی یا خودآگاهی نفسانی، خودآگاهی طبقاتی، خودآگاهی اجتماعی، خودآگاهی سیاسی ۵ و خودآگاهی فرهنگی یا خودآگاهی مذهبی) تقسیم می‌گردد، در میان پنج مؤلفه خودآگاهی (در عرصه استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) تنها «خودآگاهی فرهنگی یا مذهبی است که جنبه نظری دارد» بدین خاطر چهار مؤلفه دیگر خودآگاهی در عرصه استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (حتی خودآگاهی فردی و یا خودآگاهی نفسانی آنچنانکه فوقاً هم مطرح کردیم) «خاستگاه عینی و تجربی دارند، نه ذهنی و انتزاعی و مجرد»؛ و دلیل این امر همان بوده است که در طول ۴۴ سال گذشته پیوسته اعتقاد داشته‌ایم که: «همیشه پراکسیس آزاده شده در مبارزه سیاسی - اجتماعی مولود آگاهی است، نه برعکس»، به عبارت دیگر «همیشه تحت تأثیر آگاهی است که انرژی‌ها در پراکسیس سیاسی و اجتماعی آزاد می‌شود و بدون آگاهی امکان دستیابی به پراکسیس سیاسی و اجتماعی وجود ندارد» و «تنها آگاهی است که امکان تکوین پراکسیس سیاسی - اجتماعی به توده‌های اعماق جامعه ایران می‌دهد.»

ب - جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در طول ۴۴ سال گذشته حیات درونی و برونی خودش چه در فاز عمودی یا سازمانی آرمان مستضعفین و چه در فاز افقی یا جنبشی نشر مستضعفین) در عرصه تجدید آرایش حرکت عمودی و افقی در جامعه بزرگ ایران پیوسته بر این باور بوده است که این «تجدید آرایش عمودی و افقی در جامعه بزرگ ایران باید تنها بر پایه دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای (اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت زر و زور و تزویر) اقبال و شریعتی به انجام برسد». پر واضح است که تکیه بر موضوع «دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای» شریعتی و اقبال به عنوان بستر تجدید آرایش حرکت افقی و عمودی در جامعه ایران (توسط جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۴ سال گذشته) یک «امر عینی و واقعی است، نه مجرد و انتزاعی و ذهنی». بر این مطلب اضافه کنیم که علت و دلیل اینکه ما دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای (اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت زر و زور و تزویر) شریعتی و اقبال را به عنوان دعوت در عرصه حرکت افقی و عمودی در جامعه بزرگ ایران انتخاب کردیم آن است که «بر این باوریم که در رویکرد شریعتی و اقبال دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای (اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت زر و زور و تزویر) همان



دموکراسی برخاسته از پائین جامعه و متکی بر پائین جامعه و پاسخگو به پائین جامعه می‌باشد، نه دموکراسی لیبرالیستی تزریق شده از بالا در چارچوب مناسبات سرمایه‌داری و توسط نخبگان و احزاب بالائی قدرت.»

ج - جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۴ سال گذشته حیات درونی و برونی خودش پیوسته بر این باور بوده است که «در هر شرایطی راه حل جامع جهت تحول فرهنگی و سیاسی و اجتماعی و اقتصادی (در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران) از درون جامعه جنبشی ایران می‌جوشد، نه از جامعه سیاسی برونی داخل و خارج از کشور» و دلیل این امر همان است که آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم ما بر این باوریم که «تنها منبع قدرت جهت تغییر و تحول سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی در جامعه ایران خود جامعه جنبشی داخل کشور می‌باشد، نه منابع قدرت خارج از توده‌های اعماق جامعه ایران.»

د - جنبش پیشگامان مستضعفین ایران با هر گونه «آلترناتیوسازی خارج از کشور» (از راست راست تا چپ چپ از سلطنت‌طلبان تا مجاهدین خلق) که بدون تردید در چارچوب «استراتژی کسب قدرت سیاسی صورت می‌گیرد، مخالف است» و دلیل این امر همان است که ما معتقدیم که «حتماً و حتماً آلترناتیو رژیم مطلقه فقهاتی حاکم باید از داخل و از درون جامعه مدنی جنبشی خودانگیخته و مستقل تکوین یافته از پائین تکوین پیدا کند». همچنین در همین رابطه است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۱ سال گذشته «با هر گونه آلترناتیوسازی داخل کشور که از بالا توسط نخبگان سیاسی (از راست راست تا چپ چپ از جناح به اصطلاح اصلاح‌طلبان حکومتی تا جنبش سبز تا نهضت آزادی و ملی و مذهبی‌ها و غیره و غیره) مخالف بوده است و علی‌الدوام مخالف هم هستیم». یادمان باشد که تاریخ گذشته کشورمان نشان می‌دهد که «آلترناتیوسازی از بالا در داخل کشور، حتی در حد مصدق و جبهه ملی هم امری شکست خورده می‌باشد» و به همین دلیل ما معتقدیم که «عامل شکست دولت دو ساله دکتر مصدق و عامل شکست حزب توده در دهه ۲۰ (که بزرگترین حزب کمونیست خاور میانه بود است) در همین آلترناتیوسازی از بالا بوده است». بدین جهت در این رابطه بر این باوریم که اگر «مصدق قبل از حضور در دولت در چارچوب فاز اول حرکتش، یعنی جنبش ملی کردن صنعت نفت ایران، از پائین اقدام به آلترناتیوسازی می‌کرد، صد در صد پیروز می‌شد و هرگز و هرگز کودتای ۲۸ مرداد توسط روحانیت حوزه‌های فقهاتی و دربار پهلوی و امپریالیسم آمریکا و انگلیس (بر علیه تنها دولت دموکراتیک تاریخ ایران) شکل نمی‌گرفت و اگر هم می‌گرفت، شکست می‌خورد.»

در این رابطه است که در شرایط پیش رو بر این باوریم که اگر چه هنوز «جامعه مدنی جنبشی داخل کشور به مرحله آلترناتیوسازی در برابر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم نرسیده است، اما نبود آلترناتیو سیاسی از خاستگاه جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد داخل کشور به معنای نبود تصویری از مشخصات کلی نظام جایگزین در ذهنیت (کنش‌گران خیزش‌های معیشتی و جنبش‌های مطالباتی سه مؤلفه‌ای سیاسی و مدنی و صنفی و توده‌های اعماق جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران) نیست». باری، پیشگامان مستضعفین ایران باور دارند که «بین وجود آلترناتیو حاکمیت و تصور کلی از مشخصات نظام جایگزین تفاوت وجود دارد» و این دو موضوع امر واحدی نیستند. چراکه هر چه دومی روشن‌تر باشد «شکل‌گیری آلترناتیو رژیم مطلقه فقهاتی حاکم از دل جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد تکوین یافته از پائین پروسه بنیادین و ریشه‌دارتری پیدا می‌کند». فراموش نکنیم که «علت شکست پروسه آلترناتیوسازی» (در خیزش مشروطیت دوم) از «دل جامعه جنبشی آن روز ایران» این بود که در آن شرایط تاریخی «هنوز تصویری از مشخصات کلی نظام جایگزین (حتی در حد مشروطیت اول که پس از به توپ بستن مجلس شورای ملی توسط محمد علی شاه و ظهور استبداد صغیر شکست خورده بود) در ذهنیت کنش‌گران جامعه جنبشی وجود نداشت». در نتیجه همین «خلاء مشخصات کلی نظام جایگزین در ذهنیت توده‌های مردم ایران و کنش‌گران جامعه جنبشی ایران در آن شرایط باعث گردید تا پروسه آلترناتیوسازی از پائین توسط جامعه جنبشی آن روز ایران (تحت هژمونی ستارخان و باقرخان) هم به شکست منتهی بشود» که ظهور هیولای دیکتاتوری رضا خان میرپنج توسط کودتای امپریالیسم انگلیس در اسفند ماه سال ۱۲۹۹ مولود همین شکست پروسه ناقص آلترناتیوسازی کنش‌گران جامعه جنبشی در مشروطیت دوم بود.

باری، ما حاصل آنچه که فوقاً مطرح کردیم اینکه در شرایط پیش رو پیشگامان مستضعفین ایران بر این باورند که در عرصه «پروسه آلترناتیوسازی از پائین و از دل جامعه مدنی جنبشی» (خودبنیاد تکوین یافته از پائین اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در دو جبهه بزرگ نان و آزادی) باید در چارچوب «استراتژی آگاهی‌بخش» توسط تبلیغ و ترویج «دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای» (اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت زر و زور و تزویر) شریعتی و اقبال به عنوان «نظام جایگزین رژیم مطلقه فقهاتی حاکم» جهت «باروری ذهنیت توده‌ها و کنش‌گران جامعه مدنی جنبشی و خیزشی ایران حرکت کنند» به عبارت دیگر در رویکرد پیشگامان مستضعفین ایران تنها از مسیر «تبلیغ و ترویج دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای اقبال و شریعتی به عنوان نظام آلترناتیوی موجود است که شرایط برای ظهور



سنتز جدید (که همان آلترناتیو دموکراتیک رژیم مطلقه فقهاتی حاکم می‌باشد) از دل جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین حاصل می‌شود». عنایت داشته باشیم که هرگز در «خلاء آلترناتیو دست‌ساز بالائی‌ها، فرایند گذار از رژیم حاکم باعث فروپاشی نظم و نظام اجتماعی در کشور نمی‌شود». همچنین بر خلاف رویکرد اصلاح‌طلبان حکومتی «مرحله گذار در خلاء آلترناتیو دست‌ساز بالائی‌ها باعث سوریزاسیون یا جنگ داخلی یا تجزیه کشور نمی‌شود». بر این مطلب اضافه کنیم که در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در طول ۴۴ سال گذشته حیات درونی و برونی خود، چه در فاز عمودی یا سازمانی آرمان مستضعفین و چه در فاز افقی یا جنبشی نشر مستضعفین) هرگز و هرگز وظیفه پیشگامان مستضعفین ایران «نه کسب قدرت سیاسی» بوده و نه «مشارکت در قدرت سیاسی» بوده و نه «رهبری جنبش‌ها و خیزش‌های (جامعه مدنی جنبشی خود بنیاد داخل کشور) بوده است» بلکه فقط و فقط پیوسته وظیفه پیشگامان مستضعفین ایران این بوده و این هست و این خواهد بود که «پیشگام فقط پیشگام و پیشقدم باشد نه پیشاهنگ و نه پیشرو» (کو نوا مع الناس و لا تکتو نوا مع الناس) که معنای آن این است که «پیشگام باید تبدیل بشود به پیشقدم ارگانیک مستضعفین بالنده جامعه، نه پیشتاز آنها و نه پس تاز آنها».

یادمان باشد که علت شکست انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه و علت شکست تمامی انقلابات سوسیالیست دولتی قرن بیستم همین رویکرد غلط لنین بود که معتقد بود که «حزب نخبه‌ها (و یا آلترناتیوسازی از بالا) باید به جای جنبش‌های تکوین یافته از پائین و به جای پروسه تکوین آلترناتیو جنبشی از پائین بشود». به بیان دیگر اگرچه در انقلاب اکتبر روسیه در آغاز شعار «آن‌ها انتقال تمام قدرت به شوراها بود» اما در عمل این حزب بلشویک بود که «از پائین تمام قدرت را در دست گرفته بود» و همین امر از آغاز دوره لنین باعث «سلطه حزب بر شوراها شد» که سنتز آن در نهایت «ظهور هیولای استالین شد». قابل ذکر است که «رابطه حزب و شوراها رابطه انطباق و تطبیق است». به این معنا «اگر حزب بر شوراها مسلط بشود (آنچنانکه در انقلاب اکتبر روسیه و در دوره خود لنین شاهد بودیم) رابطه انطباقی است» اما برعکس «اگر شوراها بر حزب مسلط بشوند، رابطه تطبیقی می‌باشد» و امکان تحقق دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای (اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت زر و زور و تزویر) معلمان کبیرمان شریعتی و اقبال، تنها در چنین شرایطی امکان‌پذیر می‌باشد.

پر پیداست که برای دستیابی به «رابطه تطبیقی بین شوراها و حزب و یا احزاب، شوراها باید به صورت خودانگیخته و دینامیک

از پائین تکوین پیدا کنند» و بعداً این «شوراها تکوین یافته از پائین بتوانند حزب سیاسی نماینده خود را ایجاد کنند». بدین خاطر در این رابطه است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در طول ۴۴ سال حیات درونی و برونی خودش چه در فاز عمودی یا سازمانی آرمان مستضعفین و چه در فاز افقی یا جنبشی نشر مستضعفین) «با هر گونه حزب‌سازی عمودی و از بالا قبل از تکوین شوراها خودجوش و خودانگیخته از پائین مخالف بوده‌اند» و هرگز در اینگونه «حزب‌سازی‌های مکانیکی از بالا مشارکت نداشته‌اند».

ه - پیشگامان مستضعفین ایران در شرایط پیش رو «با هر گونه جنگ خارجی و جنگ مسلحانه داخلی جهت تزیق و تحمیل آلترناتیوهای دست‌ساز خارجی و داخلی (از چپ چپ تا راست راستان) مخالفند» و دلیل این امر همان است که آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم، این‌ها «مرکز ثقل تغییر همیشه در داخل کشور و در عرصه جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد و خودانگیخته و خودسازمانده و خودرهبر و مستقل تکوین یافته از پائین در دو جبهه بزرگ نان و آزادی تعریف می‌کنند نه بیرون از جامعه مدنی جنبشی و خیزشی» و باز در همین رابطه است که «پیشگامان با هر گونه حرکت رفرمیستی در اشکال مختلف آن مخالفت می‌کنند» و تنها به «مبارزه مدنی جنبشی مطالبه‌محور تکوین یافته از پائین در اشکال مختلف مدنی و سیاسی و صنفی در داخل کشور اعتقاد دارند» و بدین ترتیب در همین رابطه است که پیشگامان مستضعفین ایران بر این باورند که «تنها با کاهش دادن هزینه مبارزه مدنی و سیاسی و صنفی جنبشی مطالباتی در داخل کشور است که شرایط برای حضور و مشارکت حداکثری جامعه ایران جهت تغییر توازن قوا در عرصه میدانی به سود جامعه مدنی جنبشی فراهم می‌شود» به عبارت دیگر در رویکرد پیشگامان مستضعفین ایران هر چه «هزینه مبارزه مدنی و سیاسی و صنفی جنبش‌های مطالباتی در داخل کشور بالاتر برود، حضور توده‌ها در عرصه میدانی مبارزه کاهش پیدا می‌کند» و دلیل این امر همان است که «اکثریت عظیم توده‌ها برای کشته شدن و زندان رفتن به میدان مبارزه مدنی و سیاسی و صنفی جنبش‌های مطالباتی نمی‌آیند» بلکه تنها و تنها «برای تغییر زندگی و دستیابی به زندگی بهتر، به میدان جنبش‌های مطالباتی می‌آیند» و از اینجاست که باید نتیجه‌گیری کنیم که «رهبری مردم ایران در شرایط پیش رو باید از درون مردم و از دل جامعه مدنی جنبشی و خیزشی ایران حاصل بشود، نه توسط پروژه‌های مستقیم و غیر مستقیم امپریالیستی و توسط بوق‌های امپریالیسم خبری از بی بی سی تا صدای آمریکا و غیره».

فراموش نکنیم که امپریالیسم خبری به صورت ۲۴ ساعته توسط

افراد به اصطلاح روشنفکر مذهبی و غیر مذهبی از راست و چپ خارج‌نشین و داخل‌کشور (به جلال آل احمد گفته بودند، برای چه به دربار پهلوی رفت آمد می‌کنی؟ در پاسخ گفته بود، ما می‌رویم آنجا، شام می‌خوریم، عرقمان هم می‌خوریم، حرفمان هم می‌زنیم. حال و روز این به اصطلاح روشنفکران مذهبی و غیر مذهبی راست و چپ سخنگو و تحلیل‌گر بوق‌های امپریالیستی هم همان حال و هوای جلال آل احمد است) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» با «بمباران تبلیغاتی در حال ساختن حافظه تاریخی و حافظه اجتماعی و حافظه سیاسی و حافظه مذهبی و حتی حافظه مارکسیستی و کمونیستی برای جامعه ایران در راستای حمایت از جریان‌های آلترناتیوساز خارجی و داخلی تحت‌الحمایه خودشان می‌باشند تا به عنوان لاستیک زاپاس بتوانند در آینده در راستای منافع امپریالیستی خودشان از آنها استفاده بکنند.»

باری برای طرح مثال و نمونه در خصوص جایگاه جامع مدنی جنبشی و خیزشی جهت تعیین آلترناتیو دینامیک، می‌توانیم به فونکسیون متفاوت جنبش بهار عربی در کشورهای مختلف عربی اشاره کنیم. چراکه در جنبش بهار عربی در تونس «ناشناخته‌ترین افراد درون مردم توانستند به مقام رهبری جنبش دست پیدا کنند» و همین امر باعث گردید «تا در میان تمامی کشورهای عربی در عرصه جنبش بهار عربی، فقط کشور تونس بتواند به اهداف مرحله‌ای خود دست پیدا کند». برعکس کشور تونس شکست جنبش بهار عربی در دیگر کشورهای عربی به این خاطر بود که «مردمان کشورها تن به آلترناتیوسازی از بالا در خارج و داخل کشور دادند» و «آلترناتیوسازی بالائی‌ها را جایگزین آلترناتیوسازی دینامیک و دموکراتیک تکوین یافته از پائین کردند.»

و - پیشگامان مستضعفین ایران در شرایط پیش رو باور دارند که حتی «در اتخاذ تاکتیک‌ها باید پایشان در عرصه واقعیت‌ها باشد، اما چشمشان باید به آرمان‌هایشان باشد» به عبارت دیگر در رویکرد پیشگامان مستضعفین ایران «هرگز نباید آرمان‌ها در پای واقعیت‌ها ذبح بشوند» آنچنانکه برعکس، «نباید واقعیت‌ها را در راه آرمان‌ها نادیده بگیریم». یادمان باشد که «دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای» (اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت زر و زور و تزویر) شریعتی - اقبال به عنوان «نماد آرمان جنبش پیشگامان مستضعفین ایران می‌باشد» بنابراین، پیشگامان مستضعفین ایران اعتقاد دارند که «نباید آرمان‌های مجرد و انتزاعی و ذهنی جایگزین آرمان مشخص و کنکرت دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای (اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت زر و زور و تزویر) بکنیم». بدین خاطر در این رابطه است که در رویکرد پیشگامان مستضعفین ایران «مبهم و عام و مجرد و

انتزاعی سخن گفتن پوپولیسم است، نه پیشگامی.»

ز - پیشگامان مستضعفین ایران بر این باورند که در تحلیل نهائی «وظیفه آنها خودآگاهی‌بخشی طبقاتی و سیاسی و اجتماعی و مذهبی برای بالا بردن خودآگاهی توده‌های مردم ایران است، نه کسب قدرت سیاسی و نه مشارکت در قدرت». به بیان دیگر، در رویکرد پیشگامان مستضعفین ایران، «خودآگاه کردن توده‌ها وظیفه پیشگام است نه وظیفه پیشاهنگ و نه وظیفه پیشرو». شاید بهتر باشد که موضوع را اینچنین مطرح کنیم که «وظیفه پیشگامان مستضعفین ایران در هر شرایط زمانی و مکانی به صورت کنکرت و مشخص تنها با خودآگاهی‌بخشی توده‌ها تعریف می‌شود نه با چیز دیگر» یعنی به جای اینکه برای «تعریف پیشگام و پیشگامان مستضعفین ایران از دولت و قدرت شروع بکنیم، باید از جامعه و انسان و تاریخ شروع بکنیم.»

باری، بدین ترتیب است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که:

در شرایط پیش رو وظیفه محوری پیشگامان مستضعفین ایران «تقویت جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد تکوین یافته از پائین در دو جبهه بزرگ نان و آزادی توسط استراتژی خودآگاهی‌بخش بر پایه چهار مؤلفه خودآگاهی طبقاتی و خودآگاهی سیاسی و خودآگاهی اجتماعی و خودآگاهی مذهبی می‌باشد». تنها در این صورت است که «جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد می‌تواند در برابر حاکمیت مطلقه فقهاتی از پائین قرار بگیرد.»

در شرایط پیش رو تا زمانیکه «شوراها به صورت فراگیر و دینامیک و خودانگیخته از پائین تکوین پیدا نکنند، انرژی پیشگامان مستضعفین ایران نباید صرف حزب سازی توسط نخبگان از بالا در داخل و خارج کشور بشود.»

در شرایط پیش رو پیشگامان مستضعفین ایران «نباید در عرصه میدانی و فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی پیوندهای مدنی خودشان را با جامعه جنبش مطالباتی سه مؤلفه‌ای سیاسی و صنفی و مدنی و خیزش‌های معیشتی از دست بدهند.»

در شرایط پیش رو رسالت پیشگامان مستضعفین ایران هرگز این نیست که توسط احزاب دست‌ساز از بالا سوار بر جامعه مدنی بشوند تا به قدرت و یا مشارکت در قدرت برسند. یادمان باشد که این رویکرد باعث می‌شود تا مانند سید محمد خاتمی (در انتخابات دولت هفتم در خرداد ۷۶) «پس از اینکه توسط جامعه مدنی به قدرت رسیدیم نردبان به قدرت رسیدن خود را کنار بیندازیم» و یا آنچنانکه در ۱۸ تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی شاهد بودیم، «در سرکوب این جنبش جامعه مدنی با هسته سخت رژیم همراهی کنیم» و تازه پس از ۸ سال هنگامیکه می‌خواهیم پاستور را رها کنیم «به این جامعه مدنی بگوییم





۴ - کاهش میزان اشتغال زنان به پائین‌ترین سطح در میان کشورهای خاورمیانه و شمال آفریقا.

۵ - استعمار مضاعف زنان در عرصه بازار کار سرمایه‌داری رانتی و نفتی و دولتی حاکم بطوریکه در طول ۴۱ سال گذشته زنان کارگر ایران در شمار ستم‌کش‌ترین بخش‌های طبقه کارگر ایران بوده‌اند.

بدین ترتیب است که در شرایط پیش رو پیشگامان مستضعفین ایران باید در راستای «رهائی زن ایرانی» با این تهاجم ۴۱ ساله رژیم مطلقه فقهاتی حاکم پیشگام و پیشقدم باشند، بنابراین در شرایط پیش رو، مبارزه علیه تبعیض‌های جنسیتی و مشارکت در همه مبارزات زنان ایران برای رهائی از قید و بندهای مردم سالاری و محدودیت‌های اسارت بار تحمیل شده بر جامعه بزرگ زنان ایران در طول ۴۱ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم و همچنین تلاش پیگیر برای پیوند جنبش رهائی‌بخش زنان ایران با مبارزات روزمره بخش‌های مختلف جنبش زنان ایران در عرصه‌های ضد استثمار و ضد استبدادی و ضد استعمار از وظایف حیاتی و تعطیل‌ناپذیر پیشگامان مستضعفین ایران می‌باشد.

در شرایط پیش رو مبارزه پی‌گیر علیه هر نوع تبعیض سیاسی، تبعیض اجتماعی، تبعیض مذهبی، تبعیض نژادی، تبعیض ملی، تبعیض طبقاتی، تبعیض جنسیتی و دفاع قاطع از برابری حق شهروندی و حق تعیین سرنوشت برای همه افراد جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران فارغ از مذهب و جنسیت و نژاد و فر هنگ و غیره جزئی از وظایف حیاتی و تعطیل‌ناپذیر پیشگامان مستضعفین ایران می‌باشد. □

پایان

من در قدرت حاکم تنها یک تدارک‌اتچی بیشتر نبودم» و از همه مهمتر اینکه، «آخر کار همین سید محمد خاتمی به آنجا برسد که حتی در برابر سرکوب و کشتار هولناک خیزش آبان‌ماه ۹۸ (توسط حزب پادگانی خامنه‌ای) حاضر به محکوم کردن صوری، آنهم با یک اعلامیه خشک خالی (مثل میر حسین موسوی) هم نشود». «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ». چراکه هنوز سید محمد خاتمی «چشمش برای مشارکت در قدرت به صندوق‌های رأی مهندسی شده حزب پادگانی خامنه‌ای می‌باشد».

در شرایط پیش رو پیشگامان مستضعفین ایران هرگز در این عرصه «نمی‌توانند به صورت دو پا حرکت کنند» یعنی «یک پا در جامعه مدنی جنبشی پائینی‌های جامعه داشته باشند» و «یک پا هم در احزاب و جریان‌های جامعه سیاسی نخبگان داخل و خارج از کشور داشته باشند».

در شرایط پیش رو پیشگامان مستضعفین ایران باید توجه داشته باشند که «وقتی که در مسیر کسب قدرت سیاسی و یا مشارکت در قدرت حرکت بکنند، چه بخواهند و چه نخواهند در قدرت حل می‌شوند و دیگر نمی‌توانند در خدمت جامعه مدنی جنبشی خیزشی ایران قرار بگیرند» و البته این «موضوعی است که حتی خود مصدق قبل از ورود در دولت و حکومت و قدرت نتوانست پیش‌بینی بکند».

در شرایط پیش رو پیشگامان مستضعفین ایران باید تمرکز حرکت خودشان را «توسط آگاهی‌بخشی و سازمان‌یابی بر تقویت جنبش‌های مطالباتی سه مؤلفه‌ای صنفی و سیاسی و مدنی بگذارند».

در شرایط پیش رو پیشگامان مستضعفین ایران در عرصه استراتژی خودآگاهی‌بخش خود، «باید آگاهی‌بخشی و سازمان‌یابی مستقل بخش‌های مختلف اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در دو جبهه بزرگ آزادی و نان را به عنوان وظیفه حیاتی و تعطیل‌ناپذیر خود تعریف بکنند».

در شرایط پیش رو «مبارزه در راه رهائی زنان ایران» از وظایف اصلی و تعطیل‌ناپذیر پیشگامان مستضعفین ایران می‌باشد. چراکه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در طول ۴۱ سال گذشته عمر خود «تهاجم گسترده‌ای در عرصه‌های گوناگون بر جامعه بزرگ زنان ایران تحمیل کرده است» که از جمله این عرصه‌ها عبارتند از:

۱ - تکیه بر حجاب اجباری.

۲ - اعمال ممنوعیت صدای زنان در موسیقی.

۳ - ایجاد ممنوعیت‌هایی در ورزش زنان.



# ریشه‌های تاریخی، اجتماعی، طبقاتی و سیاسی خیزش در

## «سطح ملی دی ماه ۹۶»

حداقل در شکل ابتدائی آن هم به صورت خودانگیخته وجود دارد، در نتیجه همین امر باعث می‌گردد تا منهای «پروسه‌ای و درازمدت شدن مبارزه جنبشی» (برعکس مبارزات خیزشی) شکل مبارزه صورت «غیر خشونت و غیر آنتاگونیستی پیدا کند».

پیدا شدن علت محوری این امر آن است که کنش‌گران اعتراض اجتماعی جنبشی تنها در چارچوب «مبارزه علنی درازمدت می‌توانند به خواسته‌ها و مطالبات خود دست پیدا کنند». طبیعی است که هر گونه «مبارزه آنتاگونیستی و خشونت‌بار باعث سرکوب آن جنبش‌ها و امنیتی شدن فضای اجتماعی توسط حاکمیت‌های سرکوب‌گر و عدم امکان مبارزه علنی کنش‌گران جنبش در راستای دستیابی به مطالبات خود می‌شود. بدین جهت در این رابطه است که می‌توان داوری کرد که «خشونت و آنتاگونیسم به عنوان سم قاتل برای جنبش‌های مطالباتی می‌باشد».

ه - در «خیزش‌ها» یا رهبری اصلاً وجود ندارد و یا اگر هم در چارچوب موج‌سواری جریان‌های سیاسی داخل و خارج از کشور، این خیزش‌ها به صورت تصادفی دارای رهبری مکانیکی بشوند این رهبری:

اولاً صورت «کاریماتیک» دارد و در شکل «غیر کاریماتیک» آن اصلاً امکان ظهور رهبری از بیرون برای خیزش‌ها وجود ندارد. ثانیاً این رهبری صورت «فردی» دارد و دلیل فردی بودن آن هم به خاطر آن است که این رهبری در شکل «کاریماتیک» از بیرون از خیزش‌ها به صورت موج‌سوارانه بر این خیزش‌ها تزیق می‌گردد.»

اگر جمله اول مانیفست کمونیست کارل مارکس که می‌گوید: «تاریخ بشر تاریخ جنگ‌های طبقاتی است» قبول نکنیم، باید بپذیریم که «تاریخ بشر اساساً تاریخ مبارزه آنها برای تغییر شرایط زندگی بهتر به لحاظ اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی است». مطابق تعریف دوم از جوهر تاریخ می‌توانیم در یک نگاه کلی اشکال مبارزه بشر در طول تاریخ برای تغییر شرایط زندگی بهتر به لحاظ اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی به دو قسمت تقسیم نمائیم:

۱ - مبارزه در شکل جنبشی.

۲ - مبارزه در شکل خیزشی.

آنچه که می‌توان در باب تفاوت‌های دو شکل مبارزه «خیزشی» و «جنبشی» به صورت فرموله شده مطرح کرد اینک:

الف - «خیزش‌ها» عبارتند از کنش‌های اعتراضی اجتماعی خودانگیخته و متمیزه و بدون سر، در صورتی که «جنبش‌ها» عبارتند از کنش‌های اعتراضی اجتماعی که حول مطالبات مشخص برای یک دوره مشخص زمانی صورت می‌گیرد.»

ب - در «خیزش‌ها» افراد و یا گروه‌های مختلف اجتماعی با انگیزه‌های مختلف و متفاوتی حول یک اعتراض اجتماعی «به صورت تصادفی» جمع می‌شوند در صورتی که در «جنبش‌ها» یک مجموعه از «افراد مشخص، حول مطالبات مشخص، به صورت هدف‌دار و برنامه‌ریزی شده از قبل، گرد هم می‌آیند» و در چارچوب همان «مبارزه مطالباتی» در پروسه مبارزه هویت سازمانی پیدا می‌کنند و بر پایه همان هویت سازمانی حاصل از مبارزه مشترک‌شان مطالبات خود را دنبال می‌نمایند.

ج - در «خیزش‌ها» به علت جوهر اردوگاهی و طیفی و متمیزه و تصادفی که دارند به لحاظ نظری و شرایط ذهنی رویکرد پوپولیستی بر آنها حاکم می‌باشد، اما در «جنبش‌ها» به دلیل «مطالبات مشترک مشخص» بین آنها «جوهر طبقاتی موتور حرکت آنها می‌باشد».

د - در «خیزش‌ها» به علت تنوع انگیزه‌ها و تفاوت مطالبات و خلاء برنامه و رهبری و سازماندهی کنش‌های اعتراض اجتماعی خیزشی «در اندک مدتی فراگیر می‌شود و در اندک مدتی با به چالش کشیدن دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر حاکمیت‌های استکبارگرایانه سه مؤلفه‌ای زر و زور و تزویر، یا به صورت مستقیم توسط خود کنش‌گران این خیزش‌ها و یا از طرف دستگاه‌های سرکوب‌گر حاکمیت به صورت تزیقی به «خشونت کشیده می‌شود» و دلیل این امر همان است که رژیم‌های سرکوب‌گر تنها در عرصه به «خشونت کشاندن این خیزش‌ها است که می‌توانند، شرایط برای سرکوب فراگیر آنها فراهم بکنند». در صورتی که در «جنبش‌ها» از آنجائیکه عامل تجمع و موتور حرکت آنها «مطالبات مشخص» آن‌ها می‌باشد و سازمان‌یافتگی و شکل و رهبری



پر واضح است که اگر رهبری این خیزش‌ها می‌توانست به صورت دینامیک از درون خود این خیزش‌ها مادیت پیدا کند، در آن صورت دیگر «نه رهبری شکل کاریزماتیک پیدا می‌کرد» و «نه رهبری صورت فردی پیدا می‌کرد». بر این مطلب اضافه کنیم که علت اینکه در خیزش‌ها ظهور رهبری نمی‌تواند به صورت دینامیک و خودخوش و تکوین یافته از پائین و به صورت رهبری جمعی صورت بگیرد، آن است که برعکس جنبش‌ها عمر خیزش (به دلیل همان خشونت‌گرایی و خلاء رهبری و سازماندهی) نمی‌تواند درازمدت باشد. به بیان دیگر، اگر خیزش‌ها می‌توانستند «پروسه درازمدت پیدا کنند» قطعاً در آن صورت این خیزش‌ها (هم مانند جنبش‌های مطالباتی) می‌توانستند به صورت دینامیک و خودانگیخته و خودجوش و با رهبری جمعی و غیر کاریزماتیک و غیر پوپولیستی مادیت پیدا کنند.

و - در «خیزش‌ها» کنش‌های اعتراضی و اجتماعی نمی‌توانند «شکل اعتصابی» و «شکل آکسیونی» فراگیر پیدا کنند؛ و دلیل این امر همان است که:

اولاً شکل اعتصابی کنش‌های اعتراضی و اجتماعی نیازمند به «مبارزه علنی و مبارزه درازمدت می‌باشد» در صورتی که آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم، در کنش‌های اعتراضی و اجتماعی به صورت خیزشی به علت خشونت‌گرایی و ظهور آنتاگونیست عمر مبارزه نمی‌تواند درازمدت باشد و همچنین به علت همین خشونت‌گرایی و آنتاگونیست، «مبارزه نمی‌تواند صورت علنی پیدا کند». چراکه خشونت‌گرایی و آنتاگونیست چه به شکل خودجوش و درونی این خیزش‌ها باشد و چه به شکل تحمیلی و تزریقی از طریق دستگاه‌های سرکوب‌گر حاکمیت باشد، «با امنیتی شدن فضای جامعه، امکان مبارزه علنی و امکان مبارزه درازمدت به چالش کشیده می‌شود.»

ثانیاً «مبارزه اعتصابی و آکسیونی نیازمند به سازماندهی و برنامه‌ریزی و رهبری مشخص می‌باشد». بدین خاطر به دلیل تمایز و تصادفی و پراکندگی انگیزه‌های افراد در خیزش‌ها امکان سازماندهی و برنامه‌ریزی و ظهور رهبری جمعی از درون و از پائین وجود ندارد.

ز - در «خیزش‌ها» به علت خشونت‌گرایی و شکل توده‌وار و بی‌شکل و عدم پتانسیل آن جهت سازماندهی و پراکندگی انگیزه‌های افراد، امکان سوء استفاده و موج‌سواری جناح‌های درونی قدرت حاکم در راستای تغییر توازن قدرت به نفع جناح خودشان (در عرصه تقسیم باز تقسیم درونی قدرت بین خودشان)

وجود ندارد، دلیل این امر همان است که همین خودویژگی‌های کنش‌های اعتراضی و اجتماعی خیزشی «در اندک مدتی باعث می‌گردد تا این خیزش‌ها کل موجودیت حکومت را به چالش بکشند». طبیعی است که در چنان صورتی امکان استفاده جناح‌های درونی قدرت از این خیزش‌ها سترون و عقیم می‌شود. چراکه این «خیزش‌ها به جای حمایت جناحی در اندک مدتی کل صورت حساب را پاک می‌کنند» که بهترین مثال در این رابطه «خیزش دی‌ماه ۹۶ می‌باشد» که گرچه آبخور و استارت این خیزش در منطقه حاشیه‌نشینان کلان‌شهر مشهد (توسط جناح راست ضد دولت روحانی برای انتقام از شکست در انتخابات دولت دوازدهم) زده شد، اما در اندک مدتی (نه تنها در خود مشهد توسط همان خیزش حاشیه‌نشینان مشهد کل رژیم به چالش کشیده شد، بلکه آنچنان به یک باره اوضاع از دست آنها خارج گردید که) «کل موجودیت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در سطح ملی و در بیش از ۱۱۰ شهر کشور به صورت فراگیر و گسترده به چالش کشیده شد.»

البته در این خصوص کنش‌های اعتراضی و اجتماعی «جنبشی» شکلی عکس کنش‌های اعتراضی و اجتماعی «خیزشی» دارند. چرا که «جوهر مطالباتی مشترک افراد و جریان‌ها و غیر خشونت‌آمیز و درازمدت بودن شکل مبارزه جنبشی باعث می‌گردد که (در خلاء جامعه مدنی جنبشی نهادینه شده مستقل از حاکمیت و در خلاء سازماندهی مستقل نهادینه شده این جنبش‌ها) شرایط برای موج‌سواری جناح‌های درونی قدرت (در عرصه تقسیم باز تقسیم درونی قدرت حاکمیت) و تغییر توازن قدرت به نفع جناح خودشان و یارگیری از این کنش‌های اعتراضی و اجتماعی جنبش مطالباتی فراهم بشود» بنابراین، بزرگ‌ترین آفت و آسیبی که کنش‌های اعتراضی و اجتماعی جنبشی (در شرایط تندپیچ امروز جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران) تهدید می‌نماید، همین «موج‌سواری جناح‌های درونی قدرت بر این کنش‌های اعتراضی و اجتماعی جنبشی می‌باشد»؛ و دلیل این امر همان است که:

اولاً جنبش‌های مطالباتی جامعه ایران به علت انسداد سیاسی و اجتماعی (در ۴۰ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم) و در خلاء جامعه مدنی مستقل نهادینه شده جنبشی، فاقد حمایت دینامیک اجتماعی می‌باشند.

ثانیاً جنبش‌های مطالباتی جامعه ایران به علت فضای امنیتی و سرکوب‌گرایانه (توسط رژیم مطلقه فقهاتی در طول بیش از ۴۰ سال گذشته) فاقد سازماندهی فراگیر و مستقل از حکومت چه

در عرصه طولی و چه در عرصه عرضی می‌باشند. در نتیجه همین امر باعث گردیده است که در «عرصه میدانی، پیوسته توازن قوا به سود حاکمیت باشد». پر واضح است که در شرایطی که توازن قوا به سود حاکمیت است، کنش‌گران جنبش‌های مطالباتی (اعم از مدنی و سیاسی و صنفی) «برای دستیابی به مطالبات حتی حداقلی خودشان، راهی جز تکیه بر جناح‌های درونی قدرت ندارند»؛ که برای فهم این مهم تنها کافی است که در این شرایط «موج‌سواری جناح راست درون حاکمیت در خصوص جنبش کارگران نیشکر هفت تپه مورد مطالعه قرار بدهیم» تا به وضوح دریابیم که چگونه این جناح فرصت‌طلبانه با چهره صوری عدالت‌خواهانه، در راستای به چالش کشیدن جناح رقیب و دولت روحانی، در این فرایند شعار حمایت از کارگران نیشکر هفت تپه سر می‌دهند.

ح - از آنجائیکه وجه مشترک «خیزش‌ها» و «جنبش‌ها» خود «کنش‌های اعتراض و اجتماعی» می‌باشد، با عنایت به اینکه در کنش‌های اعتراضی و اجتماعی «جنبشی» علاوه بر «هدف مشترک بر پایه مطالبات مشترک آنها» جنبش‌های مطالباتی، دارای «حداقل سازماندهی و مدیریت درونی و برنامه کنکرت می‌باشند» همین پتانسیل بالقوه و بالفعل (در کنش‌های اعتراضی جنبشی) علاوه بر اینکه شرایط برای پیوند طولی و عرضی با جنبش‌های مدنی و جنبش‌های سیاسی و جنبش‌های صنفی فراهم می‌سازد، بسترها برای پیوند با خیزش‌های معیشتی نیز آماده می‌کند. البته در صورت پیوند عرضی (نه پیوند طولی) این جنبش‌ها با خیزش‌ها، «خیزش‌ها می‌توانند ضعف‌های کلیدی خود اعم از تمیزه بودن و خلاء رهبری و روحیه خشونت‌گرایی و ضعف کوتاه‌مدت بودن حرکت خود را بر طرف نمایند». ولی شوربختانه باید بگوئیم که تقریباً در تمامی خیزش‌های اجتماعی که از اوایل دهه ۷۰ الی الان در جامعه ایران شکل گرفته است، مهم‌ترین ضعف این خیزش‌ها، «عدم پیوند عرضی با جنبش‌ها و در رأس آنها با جنبش کارگری ایران بوده است»؛ که به صورت مشخص در این رابطه باید از دو خیزش فراگیر در سطح ملی دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸ اشاره کنیم که به علت همین «خلاء حضور جنبش کارگری» در این دو خیزش (به صورت مشخص) این امر باعث گردید تا نه تنها این خیزش‌های فراگیر و در سطح ملی «نتوانند به جنبش اعتصابی دست پیدا کنند» بلکه در خلاء سازماندهی و شکل تمیزه و توده‌وار حرکت آنها باعث گردیده تا شرایط برای سرکوب هولناک آنها توسط حزب پادگانی خامنه‌ای و دستگاه چند لایه‌ای سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقه‌ای فراهم

بشود.

بر این مطلب اضافه نمائیم که گرچه به صورت بالقوه جنبش‌های مطالباتی و در رأس آنها جنبش کارگری توان پیوند و هدایت‌گری و سازماندهی این خیزش‌ها را دارند، اما برعکس، این «خیزش‌های فراگیر در سطح ملی» (مثل خیزش دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸) به علت فقدان رهبری و سازماندهی و تنوع انگیزه‌ها و تصادفی بودن عامل جمع آنها و خلاء برنامه نمی‌توانند با جنبش‌ها پیوند پیدا کنند. داوری نهائی ما در این رابطه بر این امر قرار دارد که تا زمانیکه کنش‌های اعتراضی و اجتماعی و جنبشی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران و در رأس آنها جنبش کارگری ایران، نتوانند به این خیزش‌های در سطح ملی پیوند پیدا کنند، هرگز امکان تغییر توازن قوا در عرصه میدانی به سود جامعه مدنی جنبشی ایران حاصل نمی‌شود. یادمان باشد که مشخصه‌های محوری کنش‌های اعتراضی و اجتماعی «جنبشی» در مقایسه با کنش‌های اعتراضی و اجتماعی «خیزشی» در این است که:

اولاً «جنبش‌ها» توان «تداوم در مبارزه» دارند، اما «خیزش‌ها» ندارند.

ثانیاً جنبش‌ها دارای «شبکه سازمانی هستند» اما خیزش‌ها فاقد «شبکه‌های سازمانی» در عرصه میدانی (نه در فضای مجازی) می‌باشند.

ثالثاً جنبش‌ها به لحاظ محتوایی و جوهری دارای «هویت سازمانی» می‌باشند. در صورتی که خیزش‌ها فاقد این هویت سازمانی هستند.

رابعاً جنبش‌ها به علت «جوهر مطالباتی مشخصی» که دارند، دارای «شعار ایجابی و شعار سلبی مشخص و کنکرت هستند» در صورتی که خیزش‌ها به علت تنوع انگیزه‌های مطالباتی و فقدان سازماندهی و خلاء رهبری و تصادفی بودن تجمع آنها حداکثر می‌توانند دارای «شعار مشترک سلبی باشند». بدین جهت فاقد «شعار مشترک ایجابی می‌باشند» در نتیجه همین «خلاء شعار مشترک ایجابی» آن‌ها باعث می‌گردد تا شرایط برای «نفوذ شعار سلبی اغیار از حاکمیت تا اپوزیسیون راست قدرت‌طلب خارج‌نشین در این خیزش‌ها فراهم بشود.»

خامساً در تحلیل نهائی در جنبش‌های مطالباتی (اعم از جنبش‌های مدنی و سیاسی) حداقل هژمونی و رهبری درونی برای مدیریت مبارزه آنها وجود دارد، اما در خیزش‌های فراگیر در سطح ملی فاقد این حداقل هژمونی و رهبری درونی جهت مدیریت مبارزه خود می‌باشند.

ساده‌تر خاستگاه جنبش‌های مطالباتی (اعم از جنبش‌های مدنی و صنفی و سیاسی) منهای اردوگاه کار و زحمت، طبقه متوسط شهری می‌باشد، در صورتی که برعکس، «خاستگاه خیزش‌ها حتی در سطح ملی به صورت عمومی حاشیه‌نشینان ۲۲ میلیون نفری شهرهای ایران می‌باشد». لذا همین امر باعث گردیده تا شرایط برای نفوذ پوپولیسم ستیزه‌گر و غارت‌گر حکومتی در این خیزش‌ها (آنچنانکه در دولت نهم و دهم محمود احمدی‌نژاد شاهد بودیم) فراهم بشود. عنایت داشته باشیم که هر چند خاستگاه خیزش دی‌ماه ۹۶ حاشیه‌نشینان ۲۲ میلیون نفری شهرهای ایران بودند، اما خاستگاه خیزش آبان‌ماه ۹۸ «ترکیبی از حاشیه‌نشینان و طبقه متوسط شهری بودند» و لذا همین امر باعث گردید تا در جریان خیزش آبان‌ماه ۹۸ خود خامنه‌ای برای اولین بار به صورت عریان پیشاپیش همه جهت سرکوب هولناک و فراگیر به میدان بیاید؛ و جهت سرکوب فراگیر و در سطح ملی آبان‌ماه ۹۸ اقدام به هولناک‌ترین کشتار در سطح کشور بکند.

فراموش نکنیم که تجربه گذشته سرکوب حزب پادگانی خامنه‌ای نشان داده است که حزب پادگانی خامنه‌ای «در سرکوب طبقه متوسط شهری (آنچنانکه در جریان جنبش سبز سال ۸۸ شاهد بودیم) تاکید بیشتری دارد»، در مقایسه با سرکوب تهیدستان حاشیه‌نشینان و دلیل این امر همان است که حزب پادگانی خامنه‌ای بر این باورند که «جوهر جنبش طبقه متوسط شهری در تحلیل نهایی جوهر سیاسی می‌باشد» در صورتی که برعکس «جوهر خیزش‌های حاشیه‌نشینان معیشتی است». لذا به همین دلیل بود که «خشونت نمادین» در خیزش در سطح ملی دی‌ماه ۹۶ با «خشونت نمادین» در خیزش فراگیر و در سطح ملی آبان‌ماه ۹۸ متفاوت بودند. چراکه خشونت نمادین در دی‌ماه ۹۶ «بانک‌ها و نهادهای اقتصادی رژیم مطلقه فقهتی بودند» اما خشونت نمادین در آبان‌ماه ۹۸ «منهای بانک‌ها و پمپ بنزین‌ها، دفاتر امام جمعه‌ها و نماینده‌های خامنه‌ای و مراکز نظامی سپاه و نیروهای سرکوب‌گر انتظامی هم بودند». افزایش «حضور زنان ایران» در خیزش آبان‌ماه ۹۸ برعکس خیزش دی‌ماه ۹۶ مولود و سنتر همین «حضور طبقه متوسط شهری در کنار حاشیه‌نشینان بود». بطوریکه در این رابطه می‌توانیم داوری کنیم که در خیزش آبان‌ماه ۹۸ این «زنان کنش‌گر اعتراضی و اجتماعی ایران بودند که نقش محوری داشتند» و البته از همه مهمتر اینکه همین «بافت ترکیبی دو مؤلفه‌ای طبقه متوسط شهری و حاشیه‌نشینان در خیزش آبان‌ماه ۹۸ باعث گردید تا در نهایت شعار محوری نتواند از دل خیزش آبان‌ماه ۹۸ بیرون بیاید». در صورتی که

برعکس در تحلیل نهائی از دل «خیزش دی‌ماه ۹۶ شعار محوری «اصلاح‌طلب، اصول‌گرا - دیگه تمامه ماجرا» بیرون آمد؛ که خود این «شعار محوری خیزش دی‌ماه ۹۶ تمامی توازن جناح‌های درونی حکومت را در عرصه صفحه شطرنج تقسیم با تقسیم قدرت بین خودشان برای همیشه به هم زد»؛ و لذا در این رابطه است که «جناح به اصطلاح اصلاح‌طلبان درون حکومتی خیزش دی‌ماه ۹۶ را یک سرفصل نوین در جنگ قدرت جناح‌های درون حکومتی تعریف می‌کنند»؛ و «شعار محوری خیزش دی‌ماه ۹۶ را به عنوان آژیر مرگ برای خودشان تعریف می‌نمایند».

باری، در این رابطه است که حزب پادگانی خامنه‌ای و دستگاه چند لایه‌ای سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهتی حاکم در شرایط اعتلای خیزش‌ها به خصوص خیزش‌های در سطح ملی مثل خیزش دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸ تلاش می‌کنند تا توسط «مهندسی کردن از بالا» توسط «بالا بردن هزینه مشارکت در این خیزش‌ها» و «قطع اینترنت و تلفن‌های همراه و شبکه‌های اجتماعی» امکان «پیوند بین این خیزش‌های در سطح ملی با جنبش‌های اعتراضی و اجتماعی (اعم از جنبش‌های مطالباتی مدنی و سیاسی و صنفی) و در رأس آنها جنبش کارگری ایران غیر ممکن سازند». برای فهم جایگاه جنبش‌های مطالباتی و در رأس آنها جنبش کارگری ایران در عرصه مبارزه اجتماعی جامعه بزرگ ایران (چه در شکل جنبشی و چه در شکل خیزشی آن) باید عنایت داشته باشیم که حتی عامل اصلی شکست جنبش سبز سال ۸۸ (با اینکه دارای خاستگاه طبقه متوسط شهری و جوهر جنبشی بوده نه خیزشی) خلاء جنبش کارگری در آن جنبش بوده است. بدون تردید اگر میر حسین موسوی می‌توانست (از ۲۵ خرداد ۸۸ در جریان تظاهرات چهار میلیون نفری خیابان آزادی تهران) با طرح شعارهای مشخص مطالبات جنبش کارگری ایران، این جنبش را به حمایت از جنبش سبز بکشاند، نه تنها شکل آکسیونی مبارزه جنبش سبز می‌توانست با جنبش اعتصابی کارگری و کارمندی ایران (آنچنانکه در نیمه دوم سال ۵۷ در عرصه خیزش ضد استبدادی مردم ایران و در رأس آنها جنبش کارگری ایران با رژیم کودتائی و توتالیتری پهلوی شاهد بودیم) پیوند پیدا کند، بلکه مهمتر از همه اینکه با پیوند جنبش کارگری شرایط برای سرکوب فراگیر جنبش سبز توسط حزب پادگانی خامنه‌ای غیر ممکن می‌ساخت. به این ترتیب است که داوری نهائی ما در این رابطه بر این امر قرار دارد که تا زمانیکه کنش‌های اعتراضی و اجتماعی جنبشی ایران با کنش‌های اعتراضی و اجتماعی خیزشی (در سطح ملی مثل



خیزش دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸) پیوند پیدا نکنند، امکان تغییر توازن قوا در عرصه میدانی نه برای جنبش‌های مطالباتی (اعم از مدنی و سیاسی و صنفی) حاصل می‌شود و نه برای خیزش‌های معیشتی فراگیر در سطح ملی. پر واضح است که بدون تغییر توازن قوا در عرصه میدانی به سود جامعه مدنی مستقل جنبشی نهادینه شده، شرایط برای سرکوب فراگیر آنها توسط حزب پادگانی خامنه‌ای یا دستگاه‌های چند لایه سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم فراهم می‌باشد.

ط - در «خیزش‌ها» از آنجائیکه «شکل کنش» اعتراضی، کنش‌گران این خیزش‌ها صورت «واکنشی» متناسب با شکل سرکوب حزب پادگانی خامنه‌ای یا دستگاه چند لایه‌ای سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم دارد، در نتیجه همین امر باعث می‌گردد تا همیشه در «خیزش‌ها خشونت از طرف دستگاه‌های چند لایه سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهاتی یا حزب پادگانی خامنه‌ای به صورت مهندسی شده به این خیزش‌ها تحمیل و تزریق بشود». یادآوری می‌کنیم که حزب پادگانی خامنه‌ای جهت سرکوب فراگیر خیزش‌های در سطح ملی و جهت ممانعت از پیوند این خیزش‌ها با جنبش‌های مطالباتی مدنی و سیاسی و صنفی و جهت بالا بردن هزینه مشارکت در این خیزش‌ها تلاش می‌کنند تا «به صورت مهندسی شده، با تزریق خشونت از بالا به این خیزش‌ها، کنش‌گران این خیزش‌ها را به صورت واکنشی وارد خشونت مهندسی شده بکنند»؛ که به صورت مشخص این موضوع در «خیزش آبان‌ماه ۹۸» (بیشتر از خیزش دی‌ماه ۹۶) مشهود بود. چراکه حتی طبق فیلم‌های در صحنه تهیه شده توسط خود دستگاه‌های سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم «این یگان‌های ویژه و دستگاه‌های اطلاعاتی خود رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بودند که تزریق خشونت و تخریب و حتی غارت می‌کردند». بر این مطلب بیافزائیم که علت اینکه خامنه‌ای از همان آغاز اعتلای خیزش آبان‌ماه ۹۸ سلطنت‌طلبان و مجاهدین خلق را به عنوان عاملان خیزش معرفی کرد این بود که:

اولاً جناح‌های درونی قدرت حاکم را در «برابر دشمن واحد مشخصی جهت ایجاد وحدت درونی بین جناح‌های درونی حکومت در راستای سرکوب وحشتناک خیزش آبان‌ماه ۹۸ قرار بدهد» که البته در این امر موفق شد، فراموش نکنیم که خامنه‌ای با این موضع‌گیری انحرافی و صوری خود به صورت غیر مستقیم به جناح‌های درونی قدرت حاکم این سیگنال فرستاد که در صورت سرنگونی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم شما سر و

کارتان با سلطنت‌طلبان و مجاهدین خلق خواهد بود، نه با مردم به جان آمده ایران.

ثانیاً خامنه‌ای با انتساب خیزش آبان‌ماه ۹۸ به سلطنت‌طلبان و مجاهدین خلق می‌خواست از قبل شرایط برای سرکوب و کشتار هولناک خیزش آبان‌ماه ۹۸ توسط دستگاه‌های سرکوب‌گر چند لایه‌ای خود فراهم نماید.

ی - در «خیزش‌های منطقه‌ای» سال‌های ۶۹ و ۷۰ در کرج و اسلامشهر و کوی طلاب مشهد و غیره (برعکس خیزش‌های در سطح ملی دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸) به علت خلاء شبکه‌های اجتماعی و تلفن همراه و فضای مجازی و غیره آن «خیزش‌های منطقه‌ای» (سال‌های ۶۹ - ۷۰ کرج و اسلامشهر و کوی طلاب مشهد و غیره) نتوانستند (مانند خیزش‌های در سطح ملی دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸) صورت فراگیر پیدا کنند، تاکید و تکرار می‌کنیم و از این تکرار خود خسته نمی‌شویم که مشخصه اصلی دو خیزش فراگیر و در سطح ملی دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸ در این بودند که این دو خیزش در سطح کشوری ظهور کردند، نه در سطح منطقه‌ای. برای مثال در عرض ۴ ساعت در خیزش آبان‌ماه ۹۸ بیش از ۱۰۰ شهر ایران وارد کنش اعتراضی و اجتماعی با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم شدند؛ و این مهم اتفاق نیفتاد مگر به وسیله پیوند کنش‌گران اصلی در عرصه شبکه‌های اجتماعی و فضای مجازی و تلفن همراه. لذا به همین دلیل بود که حزب پادگانی خامنه‌ای در نخستین گام در سرکوب این خیزش‌های در سطح ملی (دی‌ماه ۹۶ و به خصوص آبان‌ماه ۹۸) «توسط قطع اینترنت و تلفن‌های همراه پیوند بین کنش‌گران این خیزش‌ها را قطع کرد»؛ و توسط آن با حکومت نظامی اعلام نشده در فضای مجازی بسترها جهت سرکوب این خیزش‌های در سطح ملی فراهم کرد. عنایت داشته باشیم که در کنار «رشد شرایط عینی» اعتلای خیزش‌ها (به علت فراگیر شدن فقر مطلق در جامعه ایران و سقوط آزاد قدرت خرید و رشد بیکاری و رشد منفی تولید ناخالص و غیره) همین «توسعه شبکه‌های اجتماعی و رابطه‌ها کنش‌گران در فضای مجازی و تلفن همراه و غیره به عنوان شرایط ذهنی باعث گسترش و رشد حلزونی این خیزش‌ها شده است، بطوریکه فاصله بین این خیزش‌های در سطح ملی به مرور زمان کمتر و دامنه گسترش آنها پیوسته فراگیرتر شده است» که برای فهم این مهم تنها کافی است که دو خیزش در سطح ملی دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸ در مقایسه با یکدیگر مورد کالبد شکافی جامعه‌شناسانه قرار بدهیم و بدین ترتیب است که حزب پادگانی خامنه‌ای یا دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر



رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در راستای سرکوب خیزش‌های در سطح ملی در آینده احساس خطر بیشتری می‌کنند.

ک - مهم‌ترین دستاوردی که خیزش‌های در سطح ملی دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸ و همراه با آن اعتلای جنبش‌های مطالباتی صنفی و مدنی و سیاسی در جامعه جنبشی امروز جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران به همراه آورده است، اینکه در مقایسه این خیزش‌ها و جنبش‌های در سطح ملی دهه ۹۰ با جنبش‌های دهه ۸۰ ایران (مثل جنبش سبز ۸۸ و غیره) این واقعیت را برای ما آفتابی کرده است که برعکس جنبش سبز سال ۸۸ که «شخصیت‌محور و تحت رهبری کاریزماتیک میر حسین موسوی قرار داشت» دیگر خیزش‌ها و جنبش‌های دهه ۹۰ ایران «صورت شخصیت‌محوری و کاریزماتیکی ندارد». پر واضح است که خود این دستاورد برای جامعه جنبشی امروز ایران حائز اهمیت فراوانی می‌باشد. چرا که در مقایسه با خیزش ضد استبدادی جامعه ایران در سال ۵۷ «مهم‌ترین عامل شکست انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران همین آفت شخصیت‌محوری، خیزش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران بود که شرایط برای موج‌سواری خمینی و روحانیت وابسته به او بر انقلاب ضد استبدادی مردم ایران فراهم کرد». صد البته هیولای رژیم مطلقه فقهاتی در طول بیش از ۴۰ سال گذشته نخستین سنتر همان آفت شخصیت‌محوری خیزش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران می‌باشد.

ل - آفت مهمی که کنش‌های اعتراضی و اجتماعی خیزشی آن هم در سطح ملی مانند خیزش‌های دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸ به همراه دارد اینکه از آنجائیکه این خیزش‌های در سطح ملی فاقد آلترناتیو و برنامه ایجابی سیاسی و اقتصادی و اجتماعی برای جامعه پسا رژیم مطلقه فقهاتی حاکم می‌باشند، طبیعی است که در تحلیل نهائی «فروپاشی نظام مطلقه فقهاتی حاکم در خلاء آلترناتیو سازمان یافته رادیکال شرایط برای ظهور شبه فاشیست‌های نظامی - حکومتی در قالب سپاه و یا پوپولیست‌های ستیزه‌گر و غارت‌گر حکومتی مثل دولت نهم و دهم محمود احمدی نژاد فراهم می‌نماید». بدون تردید راه حل مقابله با این آفت استراتژیک (خیزش‌های متمایز و بی‌سر و بی‌برنامه و فاقد سازماندهی) پیوند با جنبش‌های مطالباتی مدنی و سیاسی و صنفی و در رأس آنها پیوند با جنبش اردوگاه کار و زحمت جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران می‌باشد.

م - حرکت حلزونی دو خیزش در سطح ملی دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸ نشان داد که در جامعه جنبشی و خیزشی امروز ایران و در

خلاء جامعه مدنی نهادینه شده جنبشی تکوین یافته از پائین «سرعت ریزش مشروعیت و مقبولیت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بیش از سرعت سازماندهی و هم‌گرایی جامعه مدنی جنبشی نهادینه شده در راستای دستیابی به آلترناتیو دموکراتیک تکوین یافته از پائین می‌باشد»؛ که بدون تردید خود این موضوع یک آژیر خطر برای جامعه مدنی جنبشی مستقل تکوین یافته از پائین می‌باشد.

ن - اعلامیه میر حسین موسوی در حمایت از خیزش آبان‌ماه ۹۸ و خفه شدن سران به اصطلاح اصلاح‌طلبان درون حکومتی در برابر سرکوب هولناک دو خیزش در سطح ملی دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸ نشان دهنده آن است که خندق بین جناح‌های درون حکومتی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم با اعماق جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران، دیگر به مرز پر نشدنی رسیده است. یادمان باشد که میر حسین موسوی در اعلامیه خودش در حمایت از خیزش آبان‌ماه ۹۸ برای اولین بار (در مقایسه سرکوب این خیزش توسط رژیم مطلقه فقهاتی حاکم با سرکوب خیزش ضد استبدادی مردم تهران در ۱۷ شهریور ۵۷ در میدان ژاله تهران توسط دستگاه سرکوب‌گر رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی) علاوه بر اعلام شرایط انقلابی در جامعه ایران، «به صورت خارج از حکومت و خارج از جناح‌های درونی این حکومت و از موضع آلترناتیوی با حکومت برخورد کرد» که خود این امر معرف آن می‌باشد که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در مرز فقدان کامل مشروعیت و مقبولیت اجتماعی قرا گرفته است. □

پایان

# «جنبش نافرمانی مدنی»



## در ظرف

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

ماحصل آنچه که تا اینجا گفته شد اینک:

گروه‌های مختلف اجتماعی داشته باشد و بدون کنش‌گری همه جانبه توده‌های عمیق جامعه ایران امکان تغییر توازن قوا و موفقیت در این مبارزه برای مردم ایران وجود نداشته باشد، طبیعی است که جنبش نافرمانی مدنی در این رابطه به عنوان بهترین مسیر فراگیر و همه جانبه توده‌های عمیق جامعه ایران می‌باشد؛ زیرا جنبش نافرمانی مدنی می‌تواند با به میدان آوردن وسیع و گسترده گروه‌های مختلف جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران، حول خواسته‌های ملموس و مستقل‌شان فرصت‌های بزرگ برای سازمان‌یابی گروه‌های مختلف جامعه ایران را فراهم کند.

و- از آنجائیکه در عرصه اعتلای جنبش‌های مطالباتی صنفی و مدنی و سیاسی جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد تکوین یافته از پائین «اشکال و شیوه مبارزه کنش‌گران غالباً صورت مسالمت‌آمیز دارد» طبیعی است که در این رابطه جنبش نافرمانی مدنی هم می‌تواند بستر ساز «اعتلای مبارزه این جنبش‌ها بشود» و هم می‌تواند «شرایط برای سازمان‌یابی فراگیر جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد تکوین یافته از پائین فراهم بکند» و از اینجاست که می‌توان نتیجه‌گیری کرد که جنبش نافرمانی مدنی «راهی برای به میدان آمدن گسترده توده‌ها می‌باشد» و می‌توان نتیجه‌گیری کرد که اصلاً «بدون جنبش نافرمانی مدنی امکان اعتلای مبارزه فرا قانونی برای جنبش‌های مطالباتی و

الف - حرکت نافرمانی مدنی در جامعه امروز ایران در صورتی می‌تواند بدل به یک جنبش دموکراتیک در عرصه جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد بشود که بتواند به عنوان شیوه مبارزه کارآمد با آهنگی فزاینده تا اعماق توده‌ها فراگیر و توده‌ای بشود.

ب - جنبش نافرمانی مدنی در عرصه جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد تکوین یافته از پائین، تنها در زمانی می‌تواند تغییرساز بشود که جنبش نافرمانی مدنی بتواند چنان نیروئی را وارد میدان بکند که توازن قوای موجود در جهت شکستن قدرت سرکوب حاکم را به هم بزند.

ج - علت اهمیت جایگاه جنبش نافرمانی مدنی در عرصه جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد تکوین یافته از پائین در این است که در مبارزه اجتماعی مانند سایر حوزه‌های زندگی «نوعی اصل اقتصاد عمل می‌کند» و آن اینکه مردم چیزی را که دستیابی به آن با هزینه کمتری امکان‌پذیر باشد آن چیز را با هزینه سنگین‌تری دنبال نمی‌کنند.

د - از آنجائیکه چه در جنبش‌های مطالباتی (اعم از جنبش‌های اعتراضی و اعتصابی) که شامل جنبش‌های صنفی و سیاسی و مدنی و طبقاتی گروه‌های مختلف جامعه ایران می‌شود (آنچنانکه در طول ۴۲ سال گذشته شاهد بوده‌ایم) و چه در خیزش‌های معیشتی (بطوریکه در دو فراخیزش دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸ شاهد بوده‌ایم)، «حرکت‌های اعتراضی و اعتصابی کنش‌گران این جنبش‌ها و خیزش‌ها به سمت اقدامات فراقانونی می‌رود». در نتیجه همین امر باعث می‌گردد تا در عرصه میدانی «جنبش نافرمانی مدنی با خود جنبش مطالباتی و صنفی و طبقاتی و یا با خیزش‌ها منطبق گردد» و دلیل این امر همان است که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در طول ۴۲ سال گذشته نشان داده است که حاضر به قبول حداقل حقوق دموکراتیک برای مردم ایران در راستای مبارزه برای کسب مطالبات خودشان نمی‌باشد.

ه - جوهر سه مؤلفه‌ای استبداد رژیم مطلقه فقهاتی حاکم که عبارت است از: توتالیتراریسم سیاسی و توتالیتراریسم فرهنگی و توتالیتراریسم اقتصادی، از آنجائیکه باعث گردیده است که همزمان هفت تبعیض و یا نابرابری بر جامعه نگون‌بخت ایران توسط این رژیم تحمیل بشود (تبعیض سیاسی، تبعیض طبقاتی و اقتصادی، تبعیض نژادی، تبعیض جنسیتی، تبعیض آموزشی، تبعیض مذهبی و تبعیض ملی و قومیتی) همین امر بستر ساز آن شده است که لازمه مبارزه (رهائی‌بخش و آزادی‌خواهانه و عدالت‌طلبانه) مردم ایران در این شرایط، نیازمند به فراگیری و شرکت همه جانبه



سیاسی و مدنی جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد و خودانگیخته تکوین یافته از پائین وجود ندارد؛ و دلیل این امر همان است که:

اولاً هدف ثابت جنبش نافرمانی مدنی به «چالش کشیدن قوانین و فرامین حاکم می‌باشد.»

ثانیاً پر واضح است که ضرورت شکل‌گیری جنبش نافرمانی مدنی، «تکوین قوانین در جامعه به صورت غیر دموکراتیک می‌باشد» زیرا این قوانین غیر دموکراتیک به عنوان یک اهرم فشار در دست قدرت سه مؤلفه‌ای زر و زور و تزویر حاکم قرار می‌گیرد. اضافه کنیم که نافرمانی مدنی اصطلاحاً به «نقض آگاهانه و عمدانه و مسالمت‌آمیز قوانین و مقررات و فرامین معین حکومتی از طرف مردم گفته می‌شود.»

ز- مشخصه مبارزه نافرمانی مدنی و یا مشخصه «مبارزه مدنی» (مدنی در اینجا به معنای غیر نظامی و غیر آنتاگونیستی و غیر قهرآمیز می‌باشد نه چیزی دیگر) در جنبش نافرمانی مدنی عبارت است از:

۱ - مبارزه علنی است.

۲ - مبارزه توده‌ای و فراگیر است.

۳ - مبارزه خودبنیاد و خودانگیخته و تکوین یافته از پائین می‌باشد.

بدین جهت با عنایت به مشخصه و خودویژگی‌های حرکت نافرمانی مدنی «به عنوان یک شکل از مبارزه است» که می‌توان نتیجه‌گیری کرد که «مبارزه در شکل نافرمانی مدنی تنها در چارچوب رویکرد جنبشی می‌تواند در جامعه به صورت فراگیر مادیت پیدا کند» و در رویکردهای دیگر مثل رویکرد حزبی و یا رویکرد چریکی و ارتش خلقی و غیره، «نافرمانی مدنی به عنوان یک شکل مبارزه نمی‌تواند دستاورد فراگیر توده‌گرایانه داشته باشد». یادمان باشد تا زمانی که ظهور گسترده مردم در عرصه جنبش خودانگیخته و خودبنیاد شکل نگیرد، حرکت نافرمانی مدنی نمی‌تواند موفقیتی حاصل نماید.

ح - از آنجائیکه هدف جنبش نافرمانی مدنی به «چالش کشیدن قوانین و مقررات و فرامین اصحاب قدرت حاکم در یک جامعه غیر دموکراتیک می‌باشد» با عنایت به اینکه قانون و فرامین در یک جامعه استبدادزده، اهرم فشار قدرت سه مؤلفه‌ای زر و زور و تزویر در راستای سرکوب توده‌ها و تثبیت حاکمیت سه مؤلفه‌ای قدرت زر و زور و تزویر بر جامعه می‌باشد، در نتیجه همین امر باعث می‌گردد که در تحلیل نهائی جوهر جنبش نافرمانی

مدنی، همان «مبارزه با استبداد حاکم در چارچوب به چالش کشیدن قوانین و فرامین و مقررات دست ساز قدرت سه مؤلفه‌ای زر و زور و تزویر باشد»؛ و از اینجا است که می‌توان داوری کرد که مرزبندی بین «جنبش نافرمانی مدنی» با «جنبش ضد استبدادی» امری غیر ممکن می‌باشد؛ و در این رابطه جنبش نافرمانی مدنی می‌تواند در گستراندن جنبش ضد استبدادی نقشی بسیار کارآمد داشته باشد، پر پیداست که به موازات تأثیر جنبش نافرمانی مدنی در گستراندن جنبش ضد استبدادی در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران، خود این امر باعث گستراندن جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد و خودانگیخته تکوین یافته از پائین نیز می‌شود.

ط - تمامی مبارزات غیر قهرآمیز و غیر آنتاگونیستی اعم از مبارزات اعتراضی و اعتصابی و آکسیونی تا «مرز قهرآمیز» نه به دلیل خصلت اعتراضی آنها جزء جنبش نافرمانی مدنی می‌باشند، بلکه تنها به خاطر نقض آگاهانه و عمدانه قوانین و مقررات و فرامین حاکمیت سه قدرت زر و زور و تزویر است که آنها جزء جنبش نافرمانی مدنی به حساب می‌آیند. پر واضح است که اگر این داوری به صورت عکس هم مطرح می‌کنیم باز صحیح می‌باشد؛ یعنی بگوئیم «تمامی جنبش‌ها و خیزش‌هایی که در عرصه پراکسیس سیاسی در جامعه ایران با رویکرد فراقانونی حاکم تا مرز آنتاگونیستی، جزء جنبش نافرمانی مدنی به حساب می‌آیند». به بیان دیگر لازمه اینکه یک حرکت اعم از اعتراضی و یا اعتصابی و یا آکسیونی (چه با مضمون صنفی باشد و چه با مضمون مدنی و سیاسی) جوهر جنبش نافرمانی مدنی پیدا کند، باید به صورت «فراقانونی، قوانین و فرامین و مقررات اصحاب سه مؤلفه‌ای قدرت زر و زور و تزویر به صورت آگاهانه و عمدانه به چالش بکشند» بنابراین تا زمانیکه یک جنبش به صورت آگاهانه و عمدانه شکل فراقانونی پیدا نکنند و قوانین و مقررات و فرامین قدرت سه مؤلفه‌ای به چالش نکشند آن جنبش را نمی‌توان جنبش نافرمانی مدنی تعریف کنیم.

ی - با عنایت به اینکه «هدف جنبش نافرمانی مدنی» به چالش کشیدن «قوانین و مقررات و فرامین صاحبان قدرت زر و زور و تزویر می‌باشد»، همین امر باعث می‌شود که «تمامی جنبش‌های نافرمانی مدنی دارای جوهر سیاسی باشند» هر چند که «شکل مبارزه نافرمانی مدنی صورت مسالمت‌آمیز و غیر آنتاگونیستی و یا غیر نظامی و غیر قهرآمیز دارند» بنابراین، حتی در جنبش‌های کارگاهی و صنفی و مدنی، از مرحله‌ای که آنها در انجام مبارزه خود (در کارخانه و اداره و کارگاه به صورت عمدانه و آگاهانه) مجبور می‌شوند که قوانین و مقررات و فرامین را به چالش

بکشند، «مبارزه آنها دارای مضمون سیاسی می‌شود» به عبارت دیگر «بدون استثناء تمامی جنبش‌های نافرمانی مدنی سیاسی هستند». هر چند که در عرصه «مبارزه باید به صورت مسالمت حاکمیت را به چالش بکشند» البته در جنبش نافرمانی مدنی لازمه «چالش با حاکمیت» به معنای آن نیست که «جنبش نافرمانی مدنی باید کلیت حاکمیت را به چالش بکشد».

ک - جنبش‌های «رفرمیستی» و جنبش‌های به اصطلاح «اصلاح‌طلبانه درون حکومتی» داخل و خارج از کشور که می‌خواهند از طریق «قوانین صاحبان قدرت سه مؤلفه‌ای زر و زور و تزویر مبارزه کنند، جزء جنبش نافرمانی مدنی قرار نمی‌گیرند» لذا در این رابطه است که در جامعه امروز ایران هم رفرمیست‌ها و هم جنبش به اصطلاح اصلاح‌طلبان درون حکومتی با «جنبش نافرمانی مدنی مخالف هستند» چراکه با به چالش کشیده شدن قوانین و مقررات حاکم توسط جنبش نافرمانی مدنی، تنها «مسیر حیات سیاسی آنها هم به چالش کشیده است». برای مثال مخالفت جنبش نافرمانی مدنی با صندوق‌های رأی مهندسی شده رژیم مطلقه فقاهتی حاکم (در طول ۴۱ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقاهتی حاکم) و دعوت به عدم حضور و مشارکت مردم در پای صندوق‌های رأی حزب پادگانی خامنه‌ای (که یکی از محورهای مبارزه جنبش نافرمانی مدنی ایران در شرایط فعلی هم می‌باشد) باعث به چالش کشیده شدن تنها راه حیات سیاسی جنبش به اصطلاح اصلاح‌گرایانه درون حکومتی (که از خرداد ماه ۷۶ تحت هژمونی سید محمد خاتمی تکوین یافته است) شده است؛ و همین چالش دو دهه جنبش نافرمانی مدنی با صندوق‌های رأی رژیم مطلقه فقاهتی حاکم بوده است که از دی‌ماه ۹۶ جنبش نافرمانی مدنی با شعار: «اصلاح‌طلب، اصول‌گرا - دیگه تمامه ماجرا» طشت رسوائی اصلاح‌طلبان درون حکومتی را از پشت بام فرو انداختند؛ و برای همیشه رویکرد «اصلاح‌طلبی از درون قدرت» و «توسط قدرت» از صورت «گفتمان مسلط» بر جامعه ایران خارج کردند.

یادمان باشد که مهندس مهدی بازرگان (در آخرین جلسه دادگاه خود در سال ۱۳۴۰) در مخالفت با جنبش نافرمانی مدنی (در دادگاه رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی) گفت: «ما آخرین گروهی هستیم که با زبان قانون با شما صحبت می‌کنیم». پر واضح است که در این کلام مهندس مهدی بازرگان، «بر جوهر قانونی بودن مبارزه سیاسی نهضت آزادی تکیه داشته است که خود این ادعا به معنای مخالفت مهندس مهدی بازرگان و نهضت آزادی با جنبش نافرمانی مدنی بوده است». تکیه میر حسین موسوی بر «قانون اساسی رژیم مطلقه فقاهتی حاکم در سال ۸۸ در

راستای تفکیک جنبش سبز از جنبش نافرمانی مدنی بود» هر چند که به مرور زمان (از ۲۵ خرداد ۸۸ که راه‌پیمائی‌های چند میلیون نفری اعتراضی جنبش سبز آغاز گردید) به خصوص در فرایند پسا نماز جمعه ۱۳۸۸/۰۳/۲۹ خامنه‌ای (که در آن نماز جمعه خامنه‌ای رسماً با جنبش سبز اعلام جنگ کرد) رفته رفته جنبش سبز تحت هژمونی میر حسین موسوی و شیخ مهدی کروبی به این واقعیت دست پیدا کردند که بدون «جنبش نافرمانی مدنی» نمی‌توانند با حزب پادگانی خامنه‌ای مبارزه کنند. چراکه خامنه‌ای با قدرت مطلقه خود تمامی قوانین و فرامین و مقررات (آنچنانکه خمینی با شعار: «اوجب الواجبات حفظ نظام جمهوری اسلامی می‌باشد» گفته بود) در خدمت تثبیت حاکمیت مطلقه خود در آورده بود، بنابراین بدین ترتیب است که می‌توانیم داوری کنیم که فونکسیون مهم جنبش سبز در ظرف جنبش به اصطلاح اصلاح‌طلبان درون قدرت، همین «پیوند جنبش نافرمانی مدنی با جنبش سبز بوده است». هر چند که حزب پادگانی خامنه‌ای تلاش کردند تا با سرکوب و تیغ و درفش و شکنجه کهریزک‌ها و اوین‌ها جنبش نافرمانی مدنی میر حسین موسوی را «وادار به عکس‌العمل بکنند» اما حتی در «حصر درازمدت هم میر حسین توانست با مدیریت خودش، جنبش نافرمانی مدنی خود را به صورت کنش جمعی و مقاومت فعالانه ادامه بدهد».

بر این مطلب اضافه کنیم که برعکس میر حسین موسوی و شیخ مهدی کروبی، سید محمد خاتمی به عنوان لیدر جنبش به اصطلاح اصلاح‌طلبان درون حکومتی، هرگز و هرگز از آغاز تا امروز حاضر نشده است که «توسط جنبش نافرمانی مدنی، جنبش رفرمیستی خود را استحاله نماید» و با تکیه بر جنبش نافرمانی مدنی، قوانین و فرامین و مقررات رژیم مطلقه فقاهتی حاکم را به چالش نظری و عملی بکشاند و مع الوصف، الی الان بر این باور است که نه تنها رژیم مطلقه فقاهتی حاکم «اصلاح‌پذیر می‌باشد» و نه تنها از طریق خود این رژیم مطلقه فقاهتی حاکم و صندوق‌های مهندسی شده حزب پادگانی خامنه‌ای «می‌توان در این رژیم به اصلاحات دست پیدا کرد» بلکه مهمتر از همه اینکه، او بر این باور است که «جامعه مدنی که شعارش می‌دهد همان جامعه دهه شصت خمینی می‌باشد».

ادامه دارد

# جنبش اعتراضی و اعتصابی کارگری در

## «فرایند نوین» خود

### دارای چه خودویژگی‌هایی می‌باشد؟

رسمی و قراردادی دائم (در صنایع نفت و گاز و پتروشیمی و پالایشگاه‌ها) از آنها و خودداری‌شان از مشارکت در اعتصاب‌ها، به عنوان پاشنه آشیل این جنبش اعتصابی شده است». اضافه کنیم که مهم‌ترین تفاوت بین جنبش اعتصابی کارگری سال ۵۷ (که در فرایند پسا ۱۷ شهریور سال ۵۷ تکوین پیدا کرد و عامل اصلی فروپاشی و سقوط رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی شد) با جنبش اعتصابی کارگری فعلی که از نیمه دوم خرداد ماه سال ۹۹ آغاز شده است در این می‌باشد که اگرچه در هر دو جنبش اعتصابی کارگری صنایع نفت و پتروشیمی و پالایشگاه‌ها مشارکت داشته‌اند، اما «تفاوت در این است که در جنبش اعتصابی کارگران سال ۵۷ علاوه بر اینکه جنبش کارگری صنعت نفت ایران، در عرصه افقی هژمونی و رهبری جنبش اعتصابی را در دست داشتند، در عرصه عمودی هم بین تمام کارگران و کارمندان صنعت نفت ایران همبستگی وجود داشت و همین امر باعث پیروزی جنبش اعتصابی کارگری در سال ۵۷ گردید». هر چند که به علت «غیبت گفتمان مسلط کارگری و سوسیالیستی و دموکراسی سه مؤلفه‌ای شریعتی در تحلیل نهائی گفتمان مسلط دگماتیست و ارتجاعی ولایت فقیه و روحانیت موج‌سوار از راه رسیده توانست، حاصل جنبش

ج - جنبش اعتصابی کارگران با محوریت جنبش کارگران هفت تپه که از نیمه دوم خرداد ماه ۹۹ شروع شده است «نشان دهنده رشد آگاهی و آمادگی شمار بیشتری از توده‌های کارگر اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران جهت شرکت در جنبش‌های خودبنیاد و خودانگیخته و خودرهبر و خودسازمانده و دینامیک تکوین یافته از پائین می‌باشد». همان آگاهی که به جنبش کارگری ایران و جنبش‌های دموکراتیک و برابری‌طلب از جنبش معلمان تا جنبش دانشجویان و جنبش زنان و جنبش مزدبگیران و جنبش پرستاران و جنبش بازنشستگان آموخته است که اگر این «جنبش‌ها بخواهند به وظایف خود عمل نکنند، نباید هیچگاه با یک سازمان سیاسی داخل و خارج از کشور متبادر بشوند و یا به سازمان‌های سیاسی وابسته بشوند، اگر چنین کنند تیر خلاص خودشان را زده‌اند». همان آگاهی که این جنبش‌ها در «عرصه پراکسیس سیاسی - اجتماعی خود به عنوان یک مدرسه آموخته‌اند». همان آگاهی که این جنبش‌ها در عرصه «شکل‌سازماندهی تطبیقی (نه انطباقی و دگماتیسم) خود آموخته‌اند». همان آگاهی که این جنبش‌ها در «تشکل‌هایی به دست آورده‌اند که وابسته به فرد و سازمان‌های برونی نیست.»

د - جنبش اعتصابی کارگری با محوریت جنبش کارگران هفت تپه که از نیمه خرداد ماه ۹۹ شروع شده است، نشان داده است که علیرغم سرکوب ۴۱ ساله گذشته تشکل‌ها و فعالین کارگری و کنش‌گران مدنی و سیاسی و صنفی توسط دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم، «دیگر رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم و حزب پادگانی خامنه‌ای نمی‌تواند آتش اعتراضات و اعتصابات و مقاومت مزدبگیران و حقوق‌بگیران و کنش‌گران جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد و خودانگیخته تکوین یافته از پائین در دو جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران را خاموش بکنند.»

ه - جنبش اعتصابی کارگری با محوریت جنبش کارگران نیشکر هفت تپه که از نیمه دوم خرداد ماه سال ۹۹ شروع شده است، نشان داده است که در عرصه آسیب‌شناسی جنبش اعتصاب کارگری در فرایند جدید، یکی از «آسیب‌هایی که این جنبش اعتصابی را تهدید می‌کند اینکه اگر چه این جنبش اعتصابی از دامنه گسترده جغرافیائی برخوردار می‌باشد، اما حمایت نکردن کارگران

اعتصابی کارگری و جنبش ضد استبدادی مردم ایران را به نفع خود درو نمایند» ولی در جنبش اعتصاب کارگری که در فرایند جدید مادیت پیدا کرده است، اگرچه جنبش کارگری صنعت نفت و پتروشیمی و گاز برای اولین بار در طول ۴۱ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی شرکت کرده‌اند اما:

اولاً «جنبش اعتصابی کارگری صنایع نفت در این مرحله (برعکس سال ۵۷) هژمونی و رهبری جنبش اعتصابی کارگران ایران را در دست ندارند و رهبری جنبش اعتصابی کارگران در این مرحله در دست جنبش کارگری مجتمع نیشکر هفت تپه می‌باشد». پر پیداست که «رهبری جنبش کارگران مجتمع نیشکر هفت تپه هرگز در عرصه جنبش اعتصابی سراسری کارگری نمی‌تواند جایگزین جنبش کارگری صنعت نفت بشود» و دلیل این امر همان است که در عرصه «اقتصاد سیاسی کشور ایران، هرگز شکر نمی‌تواند جایگزین نفت و گاز و مواد پتروشیمی بشود و قطع تولید شکر و نیشکر نمی‌تواند آن تأثیر استراتژیک بر اقتصاد کشور بگذارد که قطع نفت و گاز و مواد پتروشیمی دارد.»

ثانیاً «جنبش اعتصابی کارگری صنایع نفت در این مرحله به علت عدم حمایت و مشارکت کارگران رسمی و قرارداد دائم تنها کارگران روزمزد و کارگران وابسته به شرکت‌های پیمانی به علت حقوق معوقه خود و بالا بردن حداقل حقوق و دستمزد خود شرکت کرده‌اند» لذا همین امر باعث شده است که در فرایند جدید جنبش اعتصابی کارگری این جنبش اعتصابی نتواند مانند سال ۵۷ «توازن قوا در عرصه میدانی بر علیه دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر قدرت‌های غاصب حاکم تغییر بدهد». قابل ذکر است که «کارگران رسمی و بخش‌های فنی پالایشگاه‌ها و صنایع نفت و گاز که قرارداد رسمی و دائمی دارند، ستون فقرات کارگران صنایع نفت و گاز و پتروشیمی می‌باشند» و البته کارگران روزمزد و موقت بخش حاشیه‌ای این کارگران هستند.

ثالثاً «جنبش اعتصابی کارگری صنایع نفت در این مرحله برعکس سال ۵۷ که جوهر سیاسی داشتند، در فرایند جدید تنها از جوهر صنفی و کارگاهی برخوردار می‌باشند». شعار: «کارگر نفت ما، رهبر سر سخت ما» در سال ۵۷ خود نشان دهنده آن است که «جنبش اعتصابی کارگران صنعت نفت در سال ۵۷ در کجا ایستاده بود و امروز در کجا ایستاده

است» و بدین جهت در این رابطه است که ما می‌توانیم در عرصه آسیب‌شناسی فرایند جدید جنبش اعتصابی کارگری نتیجه‌گیری کنیم که «تا زمانیکه جنبش کارگری صنایع نفت و گاز و پتروشیمی ایران (مانند سال ۵۷) نتوانند با بازتولید به رهبری خود در عرصه جنبش اعتصابی کارگری دست پیدا کنند، هرگز جنبش اعتصابی کارگری ایران در این شرایط نمی‌تواند به تغییر توازن قوا در عرصه میدانی به سود جنبش کارگری و جنبش‌های آزادی‌خواهانه و جنبش‌های برابری طلبانه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، در راستای تکوین جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد و خودانگیخته و مستقل و دینامیک تکوین یافته از پائین دست پیدا کنند.»

و - جنبش اعتصابی کارگری در فرایند جدید با محوریت جنبش کارگران نیشکر هفت تپه که از نیمه دوم خرداد ماه سال ۹۹ شروع شده است، نشان داده است که تلاش برای تقویت تشکل‌های مستقل کارگری، از کارگران نیشکر هفت تپه (که سابقه فعالیت تشکل مستقل سندیکائی در گذشته داشته‌اند) تا کارگران صنایع گاز (به ویژه در منطقه پارس جنوبی که شمار بسیاری از کارگران پروژه‌های در خود جای دارند) در آینده می‌توانند «در گسترش جنبش اعتصابی و تغییر توازن قوا در عرصه میدانی نقش مؤثر داشته باشند». یادمان باشد که تکیه بر تشکل و سازماندهی مستقل خود می‌تواند هم در عرصه افقی بین تمامی شاخه‌های جنبش‌های صنفی از گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران نقش مؤثر و استراتژیک داشته باشد و هم در عرصه عمودی در همبستگی بین بخش‌های مختلف طبقه کار و زحمت در اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران می‌تواند نقش تأثیرگذاری داشته باشد.

ز - جنبش اعتصابی کارگری در فرایند جدید با محوریت جنبش کارگران نیشکر هفت تپه که از نیمه خرداد دوم سال ۹۹ شروع شده است، نشان داده است که جنبش کارگری ایران بر پایه سنت‌های تحول‌خواهانه و تغییرساز گذشته خود در فرایند جدید با طرح خواست‌های صنفی مانند:

- ۱ - پرداخت حقوق معوقه سال جاری.
- ۲ - تصحیح فیش‌های حقوق.
- ۳ - تمدید دفترچه‌های بیمه.
- ۴ - پرداخت مطالبات سنواتی بازنشستگان.



۵ - اعتراض به خصوصی سازی.

۶ - احیای حقوق تشکل‌های مستقل.

۷ - لغو قراردادهای موقت و سفید امضاء.

۸ - تقاضای اجرای طرح طبقه‌بندی مشاغل.

۹ - تقاضای افزایش حداقل دستمزدها و غیره، «هر چند که این خواست‌ها از جوهر صنفی و اقتصادی برخوردار می‌باشند، ولی در تحلیل نهائی انگیزه و خواست‌های سیاسی را هم بیان می‌کنند». اضافه کنیم که تجربه تاریخی گذشته جنبش کارگری در طول بیش از یک قرن گذشته در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران ثابت کرده است که «با تشدید رویارویی کنش‌گران جنبش کارگری با حاکمیت سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی، مبارزه اقتصادی جنبش کارگری می‌تواند به مبارزه سیاسی تبدیل بشود.»

ح - جنبش اعتصابی کارگری در فرایند جدید با محوریت جنبش کارگران نیشکر هفت تپه که از نیمه دوم خرداد ماه ۹۹ شروع شده است، نشان داده است که اگر چه جنبش کارگری در تحلیل نهائی در حال رشد و تکامل می‌باشد و اگر چه جنبش کارگری در فرایند جدیدش توانسته است تا حدی بر پراکندگی و سکتاریسم گذشته‌اش غلبه بکند، ولی با همه اینها باز در فرایند جدید، «جنبش کارگری ایران به علت نبود سازمان‌های مستقل تشکیلاتی و سازمان‌یابی اردوگاهی کار و زحمت هنوز جنبش اعتراضی و اعتصابی کارگری از توان کافی عاری می‌باشد». پر واضح است که این «خلاء و مشکل در فرایند جدید جنبش کارگری مانند گذشته این جنبش، علت و دلیل اصلی ضعف رهبری کنش‌گران اصلی این جنبش در هدایت و رهبری جنبش اعتصابی و اعتراضی کارگری می‌باشد.»

قابل ذکر است که در فرایند جدید جنبش کارگری همین «خلاء یعنی نبودن سازمان‌ها و تشکیلات مستقل کارگری باعث گردیده است که رژیم مطلقه فقهاتی و دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر و نیروهای امنیتی بتواند به مهار و کنترل آن دست پیدا کنند و بسترهای مهندسی شده جهت انحراف آن فراهم بکنند». مانورهای مجلس و قوه قضاییه و دولت و دفتر ولی فقیه و امام‌های جمعه و جماعت و ده‌ها رسانه‌های وابسته به حکومت در فضاهای مجازی و واقعی و تلاش‌های مستمر و سازمان‌یافته رژیم مطلقه فقهاتی در این شرایط در عرصه فرسایشی کردن و به انحراف کشاندن

و زیر نظارت در آوردن و هدایت آنها به مجرای مورد نظر در مبارزه با رقیب‌های داخلی قدرت در عرصه جنگ‌های جناح‌های درونی قدرت و سرکوب کردن، همه و همه مولود و سنتز این خلاء می‌باشد؛ و بدین خاطر در چارچوب آگاهی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم به این خلاء و ضعف جنبش اعتصابی کارگران در فرایند جدید است که تلاش می‌کند تا: اولاً با موضع‌گیری‌ها در پوشش حمایت از کارگران، بحث «مخالفت بنیادین جنبش کارگری با برنامه خصوصی سازی و تعدیل ساختاری به هیچ وجه مطرح نکنند بلکه با محکوم کردن افراد و روش‌ها یا فساد مالی این یا آن مدیر، موضوع را از شکل تغییر ساختاری آن منحرف کند و مبارزات کارگری را از محتوای اصلی‌شان خالی نماید.»

ثانیاً رژیم مطلقه فقهاتی حاکم تلاش می‌کند تا با «سوء استفاده از خلاء سازماندهی و تشکیلات مستقل کارگری در فرایند جدید جنبش اعتصابی کارگری ایران، جنبش اعتراضی و اعتصابی در فرایند جدیدش در سطح معین مهندسی شده از قبل متوقف کند و سمت و سوی حرکت‌های بعدی جنبش اعتراضی و اعتصابی کارگری را در فرایند جدید در جهت منافع جناح‌های درونی حاکمیت در عرصه تقسیم باز تقسیم بین خودشان و به خصوص در حمایت از هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی هدایت بکنند.» ثالثاً رژیم مطلقه فقهاتی حاکم تلاش می‌کند که در فرایند جدید جنبش اعتصابی کارگری ایران توسط تلاش‌های حساب شده و مهندسی شده ارگان‌های امنیتی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم (در برخورد با این جنبش‌های اعتراضی و اعتصابی) «با فرسایشی کردن اعتصاب‌ها، بسترساز ناکارآمدی آنها بشود.»

رابعاً رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در فرایند جدید جنبش اعتصابی کارگری ایران تلاش می‌کند با سوء استفاده از خلاء تشکل‌های مستقل کارگری «با سیاست تهدید و وعده‌های دروغین و تطمیع و ایجاد امیدهای واهی و ایجاد نهادهای زرد حکومتی و اعتراف‌گیری راست‌روانه از کنش‌گران اصلی زندان شده توسط شکنجه و تهدید و تطمیع جنبش کارگری را در مسیر از قبل مهندسی شده هدایت نماید.»

ادامه دارد

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

«عرفان‌نویین»، «کلام‌نویین»، «فقه‌نویین» و «فلسفه‌نویین»

## بازسازی شده اقبال و شریعت

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

بنابراین، در عرفان بازسازی شده نوین اقبال و شریعتی «معراج» عبارت است از «حفری چاه وجود آدمی برای پیوند با بی‌نهایت وجودی» و بدین خاطر در این رابطه است که اقبال در عرفان بازسازی شده خودش «کشف بی‌کرانی وجود آدمی را مهمترین فونکسیون تجربه دینی (نه تجربه باطنی عرفان کلاسیک) می‌داند» و آنچنانکه دکارت می‌گوید: «من بی‌نهایت را مطرح می‌کنم تا بتوانم خودم را مواجه با بی‌نهایت کنم»، در عرفان بازسازی شده اقبال، رابطه انسان‌ها با بی‌نهایت، نه به صورت ذهنی و ریاضی است، بلکه برای پیوند «خودی» با «خود بی‌نهایت» در بستر «تجربه دینی» دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی می‌باشد.

۴ - برعکس عرفان صوفیانه کلاسیک گذشته (از آنجائیکه عرفان آنها در عرصه تجربه درونی صرف تک مؤلفه‌ای باطنی و درونی انجام می‌گرفته و همین امر باعث می‌شده که در عرفان سنتی گذشته عارف تنها خودش را مشغول درون بکند و به بیرون خودش ارزشی ندهد) در عرفان بازسازی شده اقبال، به خاطر جوهر دو مؤلفه‌ای (انفسی و آفاقی) تجربه دینی، این موضوع عاملی گردیده است تا اقبال مدعی شود که پیامبران با تجربه دینی (دو مؤلفه‌ای) «مرد عمل بوده‌اند» و به همین دلیل بوده است که «پیامبران توانسته‌اند تاریخ را تکان بدهند» و از اینجا است که اقبال عملکرد پیامبران ابراهیمی و در رأس آنها پیامبر اسلام را در دو مؤلفه:

اول - «جهان‌نمائی یا تفسیر معنوی از جهان»،  
دوم - «جهان‌گشائی یا تغییر جهان و جامعه بشری»، تعریف می‌کند.

به بیان دیگر، از نظر اقبال پیامبران ابراهیمی و در رأس آنها پیامبر اسلام در چارچوب «تفسیر معنوی جهان، به تغییر جهان می‌پرداختند» و لذا در همین رابطه است که اقبال در

۲ - در عرفان بازسازی شده محمد اقبال لاهوری در عرصه «تجربه دینی» (دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی) که آبشخور اصلی تکوین این عرفان نوین می‌باشد، اقبال به «خط کشی» می‌پردازد و در فصل اول کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام (که مانیفست منظومه معرفتی محمد اقبال می‌باشد) پیوند با «بی‌نهایت وجودی» را در دو شکل «تجربه دینی» و «تجربه باطنی» تقسیم می‌کند و ضمن تبیین مثبت همه جانبه تجربه دینی عرفان خودش، به شدت «تجربه باطنی عرفان کلاسیک صوفیانه گذشته را به نقد می‌کشد» چراکه اقبال بر این باور است که در کادر «تجربه باطنی» (عرفان کلاسیک صوفیانه گذشته) عارف سنتی برای رسیدن به «بی‌نهایت وجودی» توسط «فناء فی الله خودی» آن خودی را نابود می‌کند تا با به صفر رسانیدن وجود خود «بتواند در بی‌نهایت حل بشود»؛ اما در کادر «تجربه دینی» عرفان بازسازی شده اقبال، عارف برای پیوند با بی‌نهایت وجودی، نه تنها خودش را نابود نمی‌کند، بلکه با «آمدن بی‌نهایت وجودی در وجود او» این خودی را آنچنان فربه می‌کند که دارای صفات بی‌نهایت وجودی می‌شود.

۳ - در عرفان بازسازی شده اقبال، عارف در عرصه پراکسیس تجربه دینی (دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی) همزمان دو تجربه انفسی و درونی به انجام می‌رساند:

اول - تجربه «ابدیت» به صورت بی‌زمانی است،

دوم - تجربه وجودی «بی‌نهایت» است؛ بنابراین، در این رابطه است که اقبال «پارادایم کیس عرفان بازسازی شده خودش را پیامبر اسلام می‌داند». او بر این باور است که چون «تجربه دینی در فاز ۱۵ ساله حرائی پیامبر اسلام، عامل تکوین

تبیین عرفان بازسازی نوین خودش، «هم‌زمان بر دو مؤلفه جهان‌نمایی و جهان‌گشائی تکیه می‌کند» و «فلسفه نظری را لازمه فلسفه عملی می‌داند» و در نقد عرفان صوفیانه کلاسیک گذشته می‌گوید: «علت شکست آن عرفان در گذشته (در عرصه تغییر جامعه بشری) این بوده است که آن عرفان فقط قدرت جهان‌نمایی یا تفسیر جهان داشته است، نه قدرت جهان‌گشائی یا تغییر جهان و جامعه». اقبال می‌گوید: غایت حرکت عرفان کلاسیک صوفیانه گذشته این بوده است که با نابود کردن «خودی» شان در «خدا» حل بشوند و «فردیت خودشان را از دست بدهند»؛ بنابراین بدین ترتیب است که اقبال (در عرصه تبیین عرفان بازسازی شده خودش) مدعی است که در این عرفان «غایت تجربه دینی آن نیست که انسان فردیت خودش را در عرصه فناء فی الله نابود بکند، بلکه برعکس غایت تجربه دینی (دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی) آن است که انسان بتواند فردیت خودش را در عرصه تجربه دینی تکامل بدهد» و از اینجا است که اقبال نتیجه می‌گیرد که «پیامبران برای آشتی دادن انسان با بی‌نهایت و ابدیت آمده‌اند» و «پیامبران برای آموزش حفاری وجود آدمیان و پیوند دادن آنها با بی‌نهایت وجودی در عرصه تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی آمده‌اند.»

۵ - عرفان بازسازی شده اقبال و شریعتی، عرفانی است که در آن «انسان از استقلال همه جانبه برخوردار می‌باشد» در صورتی که در عرفان صوفیانه کلاسیک گذشته، انسان در بستر فناء فی الله برای نیل رسیدن به الله باید فناء و نابود بشود و «فردیت و استقلال انسان در عرفان صوفیانه کلاسیک گذشته سالبه انتفاء به موضوع می‌باشد.»

۶ - عرفان انطباقی صوفیانه کلاسیک گذشته «بر بی‌مقداری دنیا و بی‌اختیاری انسان تکیه داشته است» در صورتی که عرفان تطبیقی بازسازی شده نوین محمد اقبال مخالف فناء فی الله می‌باشد و لازمه نیل به الله، نابود شدن انسان در این مسیر تعریف نمی‌کند.

۷ - در عرفان تطبیقی بازسازی شده اقبال، «هدف این عرفان به عرش رسانیدن انسان می‌باشد». لذا در این رابطه است که اقبال در کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام در راستای اعتلای جایگاه انسان گرفتار در عرفان سنتی، ابتدا با به چالش کشیدن «خداشناسی عرفان سنتی» (که همان خداشناسی مطلق العنان و ثابت و ساکن بیرون از وجود اشاعره و افلاطونی و نئوافلاطونی بوده است)، «خداشناسی» نوین خودش را جایگزین آن می‌سازد؛ و بدین ترتیب در این رابطه است که

بحث خداشناسی نوین محمد اقبال در فصل‌های اول و دوم و سوم کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام، مقدم بر هر موضوع دیگر قرار گرفته است.

۸ - عرفان نوین محمد اقبال که کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام مانیفست این عرفان می‌باشد، بر سه پایه:

الف - خداشناسی و دین‌شناسی،

ب - پیامبرشناسی،

ج - انسان‌شناسی استوار می‌باشد.

۹ - محمد اقبال در نقد رویکرد عرفان صوفیانه کلاسیک گذشته «موضوع نقد فناء فی الله» (عرفان صوفیانه کلاسیک گذشته) به عنوان مرز اصلی بین عرفان نوین و عرفان سنتی تعریف می‌کند. چراکه اقبال بر این باور است که «تنها در چارچوب فناء فی الله است که با قربانی شدن انسان برای پیوند به الله، عرفان سنتی موضوع اصلی خود را که همانا انسان می‌باشد، از دست می‌دهد و صورت حساب پاک می‌گردد و تکامل بلاموضوع می‌شود و حرکتش سالبه انتفاء به موضوع می‌گردد.»

باری، در این رابطه بوده است که محمد اقبال برای بازسازی عرفان تطبیقی خودش پیوسته تلاش می‌کرده تا در نقد عرفان صوفیانه انطباقی کلاسیک گذشته و بازسازی عرفان نوین «ابتدا موضوع عرفان تطبیقی خودش یعنی انسان را بازسازی بکند» و برای بازسازی «انسان مختار» عرفان تطبیقی خودش، جهت جایگزین کردن به جای «انسان بی‌اختیار» عرفان انطباقی صوفیانه کلاسیک گذشته بوده است که محمد اقبال از موضوع «زمان» شروع کرده است، اقبال در منظومه معرفتی خودش از طریق «فلسفه زمان» و «فلسفه خودی» تلاش می‌کند تا به «انسان مختار» دست پیدا کند؛ به عبارت دیگر «فلسفه بازسازی انسان» در منظومه معرفتی محمد اقبال (در راستای دستیابی به عرفان تطبیقی) بر پایه «فلسفه زمان» و «فلسفه خودی» استوار می‌باشد؛ و در این رابطه تمامی تلاش محمد اقبال بر این امر قرار دارد تا توسط تبیین «فلسفه زمان» و «فلسفه خودی» به تبیین «انسان مختار» در راستای عرفان تطبیقی دست پیدا کند.

«زمان» در چارچوب عرفان تطبیقی محمد اقبال، «بر خلاف دیدگاه کانت که زمان را ساخته ذهن انسان می‌داند و جزء صور فاهمه و فاقد موضوعیت عینی در خارج تعریف می‌کند» اقبال در عرفان تطبیقی خودش (با رویکرد غیر کانتی به زمان) برای «زمان در خارج از ذهن، اصالت و جایگاه موضوعی قائل و آن را



امری ابژکتیو می‌داند» (نه آنچنانکه کانت می‌گوید «امری ذهنی و سوژکتیو») باری، بدین ترتیب است که «زمان» در عرفان تطبیقی اقبال «دلالت بر نوآوری و نوزائی و صیوررت و تکامل وجود اعم از طبیعت و ماوراء الطبیعه می‌کند» و گرچه اقبال در عرفان تطبیقی خود «زمان» را به دو مؤلفه:

الف - زمان فیزیکی،

ب - زمان درونی، تقسیم می‌کند ولی از آنجائیکه اقبال در بستر «تبیین فلسفه زمان یا حقیقت زمان» خود «زمان درونی را عامل اصلی تعریف زمان فیزیکی می‌داند» این موضوع باعث گردیده است تا اقبال در عرصه تبیین عرفان تطبیقی خودش، «حرکت و تکامل و حیات و زمان در وجود اعم از طبیعت و ماوراء الطبیعه در پیوند دیالکتیکی با هم دیگر تعریف بکنند»؛ که خروجی این رویکرد آن شده است که در عرفان تطبیقی اقبال «حتی خود خداوند هم زمان‌بند بشود»؛ به عبارت دیگر، در تبیین عرفان تطبیقی محمد اقبال، بر چهار پایه «حیات و حرکت و تکامل و زمان» او بر این باور است که «خدا هم زمان‌دار است». بدین جهت «فلسفه زمان» در عرفان تطبیقی محمد اقبال، نه شباهت به «فلسفه زمان در رویکرد برگسون» و نه شباهت به «فلسفه زمان در رویکرد کانت دارد». یادمان باشد که هم تکیه اقبال بر فلسفه زمان (در تبیین عرفان تطبیقی خودش) و هم تبیین انسان مختار (و جایگزین کردن انسان مختار به جای انسان مجبور عرفان انطباقی سنتی) به دنبال تبیین تکامل در کل وجود برای او مطرح شده است. چراکه اقبال «زمان را به معنای شکفتن از درون در راستای حرکت رو به جلو کل وجود اعم از طبیعت و ماوراء الطبیعه تعریف می‌کند» و بدین خاطر در همین رابطه است که محمد اقبال در چارچوب عرفان تطبیقی خودش، علاوه بر اینکه «وجود خداوند را زمان‌دار می‌داند» مانند وایتهد معتقد به «خدای در حال حرکت و خالق خلق جدید است، نه خدای ثابت و ساکن بیرون از وجود». او بر این باور است که مهمترین سنتز «زمان‌دار شدن خداوند و انسان»، «اختیار» و یا «خداوند مختار و انسان مختار است»؛ به عبارت دیگر از نظر اقبال «تنها با ایمان به خدای مختار است که امکان ظهور انسان مختار پیدا می‌شود.»

نعره زد عشق که خونین جگری پیدا شد

حسن لرزید که صاحب نظری پیدا شد

فطرت آشفت که از خاک جهان مجبور

خودگری. خودشکنی. خودنگری پیدا شد

خبری رفت زگردون به شبستان ازل

حذر ای پردگیان پرده دری پیدا شد

آرزو بی‌خبر از خویش به آغوش حیات

چشم واکرد و جهان دگری پیدا شد

زندگی گفت که در خاک نپیدم همه عمر

تا ازین گنبد دبرینه دری پیدا شد

کلیات اشعار فارسی محمد اقبال - فصل افکار - ص ۲۱۵ - سطر ۳ به بعد

آنچه از این غزل تسخیر فطرت یا میلاد آدم حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری قابل فهم است اینک:

الف - این غزل در کلیت خود تبیین کننده زیرساخت نظری عرفان تطبیقی محمد اقبال لاهوری می‌باشد. آنچنانکه در این رابطه می‌توانیم به ضرس قاطع داوری کنیم که «بدون فهم جوهر این غزل امکان فهم عرفان تطبیقی محمد اقبال وجود ندارد.»

ب - فراموش نکنیم که خود اقبال لاهوری، عنوان این غزل را «میلاد انسان» یا به بیان دیگر «تولد انسان» گذاشته است که خود این موضوع معرف «جایگاه انسان در عرفان تطبیقی اقبال (به عنوان هسته اصلی این عرفان) می‌باشد.»

ج - اقبال در این غزل به صراحت می‌گوید: «تمام هستی در فرایند ظهور انسان، منتظر تولد انسان بودند» تا برعکس آنچه که داروین می‌گوید (که ظهور انسان باعث معکوس شدن حرکت تکامل گردید) با ظهور انسان «ریل‌گذاری جدید وجود و هستی در مسیر تکامل انسانی و اجتماعی در ادامه تکامل طبیعی گذشته مادیت پیدا کند.»

ادامه دارد





# مبانی «اخلاق تطبیقی» در رویکرد امام علی

## و راه‌های مقابله نظری با

## «اخلاق انطباقی» و «اخلاق دگماتیستی» حاکم

۲۵۱ - سطر ۱۰ به بعد).

و البته امام علی در جای دیگر با همین «نفس» (به قول محمد اقبال «خودی» انسان) به شکلی کاملاً برعکس آن برخورد می‌کند و به تجلیل و تکریم نفس می‌پردازد و آن را «هسته اولیه کرامت انسان» تعریف می‌کند.

«... وَ أَكْرَمُ نَفْسِكَ عَنْ كُلِّ دَنِيَّةٍ وَ إِنَّ سَاقَتَكَ إِلَى الرَّغَائِبِ فَإِنَّكَ لَنْ تَعْتَاضَ بِمَا تَبْدُلُ مِنْ نَفْسِكَ عَوْضًا وَ لَا تَكُنْ عَبْدًا غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا وَ مَا خَيْرُ خَيْرٍ لَا يَنَالُ إِلَّا بِشْرٍ وَ يَسِرُّ لَا يَنَالُ إِلَّا بِعُسْرٍ...»  
پسرم نفس خود (و یا به قول اقبال «خودی» خودت) را گرامی و محترم بدار از اینکه گرفتار هر پستی بشود. هر چند تو را به آنچه که خواهانی برساند، زیرا اگر از نفس خود چیزی را باختی و از دست دادی دیگر هیچ چیز نمی‌تواند جای آن را پر کند (به عبارت دیگر اگر از «خودی» خود چیزی را از دست بدهی، عوض برایش پیدا نمی‌کنی) پس بنده دیگری مباش چراکه خدایت تو را آزاد آفریده و از آن نیکی که جز با بدی بدست نمی‌آید و آن توان‌گری که جز با سختی و خواری نمی‌توان به آن رسید پرهیز کن» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - نامه ۳۱ (وصیت‌نامه امام علی به امام حسن) - ص ۴۰۱ - سطر ۱۰ به بعد).

و باز در این رابطه است که امام علی در جای دیگر نهج‌البلاغه می‌فرماید:

محوری‌ترین پایه و مبنای «فلسفه اخلاق تطبیقی در رویکرد امام علی در نهج‌البلاغه» تکیه امام علی بر موضوع «نفس» یا «خودی» انسان به عنوان یک امر «پارادوکسیکال» می‌باشد. به این ترتیب که در منظومه معرفتی امام علی از یک طرف «نفس» یا «خودی» انسان عامل گمراه کننده انسان می‌باشد و از طرف دیگر همین «نفس» تنها سرمایه برای «هدایت خود انسان است». پر واضح است که آبخور معرفتی این رویکرد امام علی به «نفس یا خودی» انسان برگرفته از رویکرد پیامبر اسلام در قرآن می‌باشد. چراکه در قرآن هم به «نفس» یا «خودی» انسان به عنوان یک پارادوکسیکال نگاه می‌شود؛ یعنی از یکطرف این «نفس» یا «خودی» انسان را با عنوان «...النَّفْسُ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ...» (سوره یوسف - آیه ۵۳) یاد می‌کند.

«وَمَا أُبْرِي نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ» - من نفس خود را تبرئه نمی‌کنم، زیرا نفس وادارنده به سوء و زشتی است، مگر آن را که پروردگارم رحم کند. همانا پروردگارم بسیار بخشنده و مهربان است. و از طرف دیگر همین قرآن در جای دیگر از «نفس یا خودی» انسان تجلیل می‌کند و «فراموشی در برابر همین نفس را سنتز فراموشی خداوند می‌داند».

«وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ...» - مانند کسانی نباشید که با فراموش کردن خداوند (خود این امر باعث گردید تا) خودشان یا نفس‌شان را از یادشان ببرند» (سوره حشر - آیه ۱۹).

باری بدین ترتیب است که امام علی در نهج‌البلاغه در جایی نفس انسان را «امر بالسوء» می‌داند و در جایی دیگر عامل کرامت انسانی می‌داند.

«... وَ اعْلَمُوا عِبَادَ اللَّهِ أَنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يَصْبِحُ وَ لَا يَمْسِي إِلَّا وَ نَفْسُهُ ظَنُونٌ عِنْدَهُ فَلَا يَزَالُ زَارِبًا عَلَيْهَا وَ مُسْتَزِيدًا لَهَا...» - بندگان خدا بدانید که مؤمن صبحی را به شام و شبی را به صبح نمی‌آورد مگر اینکه نفس خودش را نزد خویش متهم می‌داند و پیوسته با آن عتاب دارد و گناهکارش می‌شمارد» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۷۶ - ص

«مَنْ كَرُمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ هَانَتْ عَلَيْهِ شَهْوَاتُهُ» - هر که نفسش (به قول اقبال «خودی» اش) برایش گرمی باشد (به عبارت دیگر هر کس که کرامت و عظمت نفس خودش را درک کند) شهوت‌هایش در دیده او خوار می‌گردد» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - فصل حکم - ص ۵۵۵ - س ۳ - حکمت شماره ۴۴۹).

یادمان باشد که در دیسکورس و ادبیات قرآن مشخصه اصلی در تعریف انسان و برتری انسان از دیگر پدیده‌های وجود «کرامت انسان» است که در رابطه با تبیین این کرامت انسان است که در آیات ۳۰ تا ۳۸ سوره بقره در چارچوب فلسفه خلقت انسان (و معرفی آدم و همسرش به عنوان نماد انسان در وجود) موضوع «کرامت انسان توسط سجده ملائکه و سرپیچی ابلیس از انجام آن و انتخاب انسان در خوردن میوه ممنوعه تعریف می‌نماید». هر چند که در سوره اسری آیه ۷۰ این «کرامت انسان را به صورت امری وجودی و اگزستانسی تعریف می‌کند».

«وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» - ما انسان (بنی آدم) را کرامت بخشیدیم و آب و خشکی را به تسخیر او درآوردیم و از طیبات روزی‌شان کردیم و آنها را بر بسیاری از مخلوقات برتری‌شان دادیم، آن هم چه برتری؟» (سوره اسری - آیه ۷۰).

باری، بدین ترتیب است که می‌توانیم به این داوری دست پیدا کنیم که در رویکرد قرآن و امام علی (در نهج‌البلاغه) «کرامت انسان سنتزی است که از دل پارادوکس نفسانی انسان حاصل می‌شود» و از اینجا است که می‌توانیم به این باور دست پیدا کنیم که در رویکرد قرآن و امام علی (در نهج‌البلاغه) انسان دارای دو «خود» است و تعریف «نفس» در قرآن و نهج‌البلاغه به معنای همین «خودی» در انسان می‌باشد (نه به معنای آنچه که در فلسفه یونان باستان افلاطونی و ارسطوئی و یا در عرفان صوفیانه کلاسیک گذشته مسلمانان از آغاز الی الان مطرح بوده است). بدین خاطر در این رابطه است که اگر نفس در قرآن و نهج‌البلاغه را با همین مفهوم «خودی» تعریف کنیم، می‌توانیم داوری کنیم که:

اولاً انسان دارای دو «خود» است.

ثانیاً تنها یکی از این دو «خودی» در انسان اصیل است و «خودی» دیگر در انسان فرعی می‌باشد؛ به عبارت دیگر یکی از این دو «خودی» یا «نفس» واقعی است و دیگری پنداری می‌باشد؛ و شاید بهتر باشد (که اگر بخواهیم به صورت دیالکتیکی تبیین نمائیم) بگوئیم که در میان این دو خودی یکی «خودی» است و دیگری «ناخودی» است؛ و در این رابطه است که می‌توانیم بگوئیم در آنجائیکه در قرآن و نهج‌البلاغه سخن از «مبارزه با نفس» مطرح می‌شود، این «مبارزه با آن خودی فرعی و پنداری و یا آن ناخودی می‌باشد» و از اینجا است که قرآن در سوره ه حشر - آیه ۱۹ («وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ...») «فراموشی خداوند» را باعث «فراموشی آن خودی اصیل انسان» می‌داند. چراکه رشد «ناخودی یا خودی فرعی» (به صورت دیالکتیکی) باعث نابودی «خودی اصیل» در انسان می‌گردد. همچنین در آنجائیکه در قرآن و نهج‌البلاغه سخن از «کرامت نفس» مطرح می‌گردد مقصود همان «خودی واقعی و اصیل می‌باشد» که حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در تعریف آن می‌گوید:

منکر «حق» نزد ملأ کافر است

منکر «خود» نزد من کافرتر است

کلیات اشعار فارسی اقبال - فصل جاویدنامه - ص ۳۸۴ - سطر ۶

و باز اقبال در جای دیگر این «خودی اصیل و واقعی انسان» را اینچنین تعریف می‌کند.

نقطه نوری که نام او «خودی» است / زیر خاک ما شرار زندگی است

از محبت می‌شود پاینده‌تر

زنده‌تر، سوزنده‌تر، پاینده‌تر

از محبت اشتعال جوهرش

ارتقای مکنات مضمزش

فطرت او آتش‌افروزد زعشق

عالم افروزی بیاموزد زعشق

از نگاه عشق خارا شق بود

عنوان خودی توصیف می‌کند» که در منظومه معرفتی او دلالت بر همان «نفس واقعی و حقیقی در قرآن و نهج‌البلاغه می‌کند.»

عشق حق آخر سراپا حق بود

امتزاج ما و طین تن‌پرور است

عاشقی‌آموز و محبوبی طلب

چشم نوحی قلب ایوبی طلب

کشته فحشا هلاک منکر است

کیمیا پیدا کن از مشمت گلی

تا عصای لا اله داری به دست

بوسه‌زن بر آستان کاملی

هر طلسم خوف را خواهی شکست

کلیات اشعار اقبال - فصل اسرار خودی - ص ۱۴ و ۱۵ از سطر ۱۹ به بعد

هر که «حق» باشد چو «جان» اندر تنش

باری در رویکرد محمد اقبال «خودی» یا همان «نفس واقعی» عبارت است از «خودآگاهی و خودشناسی وجدان اخلاقی در بستر تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی که تنها خاص انسان می‌باشد» که انسان در چارچوب آن «خودی اصیل و واقعی نه تنها فکر می‌کند و می‌داند و احساس می‌کند»، بلکه مهمتر از آن اینکه «می‌داند که می‌داند» و «می‌داند که فکر می‌کند» و «می‌داند که احساس می‌کند»؛ و به عبارت دیگر «انسان در چارچوب این خودی اصیل و واقعی به عمل وجدان اخلاقی‌اش آگاهی دارد.»

خم نگردد پیش باطل گردنش

خوف را در سینۀ او راه نیست

از محبت چون «خودی» محکم شود

خاطرش مرعوب غیر الله نیست

هر که در اقلیم «لا» آباد شد

قوتش «فرمانده عالم» شود

فارغ از بند زن و اولاد شد

می‌کند از ما سوی قطع نظر

پیر گردون کز کواکب نقش بست

می‌نهد ساطور بر حلق پسر

با یکی مثل هجوم لشکر است

غنچه‌ها از شاخسار او شکست

جان به چشم او زیاد ارزان‌تر است

پنجه او پنجه حق می‌شود

کلیات اقبال لاهوری - فصل اسرار خودی - ص ۳۰ و ۳۱ - سطر ۱۲ به

بعد

ماه از انگشت او شق می‌شود

ادامه دارد

در خصومات جهان گردد حکم

تابع فرمان او دارا و جم

کلیات اقبال لاهوری - فصل اسرار خودی - ص ۱۹ - سطر ۱۶ به بعد

بنابراین «خودی یا نفس واقعی و اصیل در انسان» باعث می‌گردد که انسان نه تنها دارای «وجدان اخلاقی» گردد بلکه «خودآگاهی و خودشناسی نیز از امتیازات او نیز بشود» و مع الوصف در این رابطه است که محمد اقبال لاهوری همین «وجدان اخلاقی و خودشناسی و خودآگاهی را تحت

## جنبش پیشگامان مستضعفین ایران

این «سه ابرجنبش را در پیوند با یکدیگر تحلیل باز تحلیل و آسیب‌شناسی و کشف قانون‌بندی کنیم» و شاید بهتر باشد که موضوع را اینچنین مطرح کنیم که هرگز نمی‌توانیم با «رویکرد مکانیکی و جداگانه حتی ابرجنبش‌های سه گانه مشروطیت و ملی کردن صنعت نفت و ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران، به تحلیل باز تحلیل و آسیب‌شناسی و کشف قانون‌بندی آن‌ها دست پیدا کنیم».

بدین جهت در این رابطه است که در چارچوب مانیفست اندیشه‌های جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۳ سال گذشته (از خرداد ۵۵ الی الان) چه در فاز عمودی یا سازمانی آرمان مستضعفین و چه در فاز افقی یا جنبشی نشر مستضعفین، پیوسته در جهت «تحلیل باز تحلیل و آسیب‌شناسی و کشف قانون‌بندی حرکت جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی) ایران»، از آغاز الی الان، بر «شناخت عام و خاص همه جنبش‌های جامعه مدنی ایران در پیوند با هم با رویکرد تطبیقی تکیه و تاکید شده است». یادمان باشد که «پروسه مستمر تحلیل باز تحلیل و کشف قانون‌بندی عام و خاص تمامی جنبش‌های جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی) ایران در ۱۱۳ سال گذشته هر چند هم که به صورت تطبیقی و دو مؤلفه‌ای عمودی و افقی صورت گرفته باشد» تا زمانیکه این «تحلیل باز تحلیل‌ها و کشف قانون‌بندی‌های عام و خاص دارای خروجی تئوری کنکرت و عام برای راهبری (نه رهبری) جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی) امروز ایران نشود، حرکتی روشنفکرانه و ابتر خواهد بود». بر این مطلب بیافزائیم که تکیه ما در اینجا بر

نکته‌ای که در همین رابطه لازم است در این جا بر آن تکیه کنیم، اینکه، از آنجائیکه لازم است که پیشگام و یا پیشگامان به صورت «خودبنیاد در هر شهر و منطقه و نهاد و کارگاه و کارخانه و مدرسه و دانشگاه و اداره و در چارچوب حرکت کنکرت تطبیقی خودشان حرکت کنند نه به صورت انطباقی و دستور از بالا»، لذا برای اینکه مانند دو سال فرایند حرکت عمودی آرمان مستضعفین (سال‌های ۵۸ تا ۶۰) گرفتار حصار عمودی و سازمانی و دستورگیری از بالا نشوند و بتوانند به صورت «خودبنیاد و تطبیقی و خودسازمانده تکوین یافته از پائین حرکت خود را در هر شهر و نهاد و کارگاه و کارخانه و غیره، در عرصه میدانی و به صورت واقعی و در چارچوب راهبری (نه رهبری) حرکت جنبش‌های خودبنیاد و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین آن محیط کنکرت و خاص را به پیش ببرند، لازم است که تمامی این شاخه‌های زیرمجموعه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، در چارچوب مانیفست منظومه معرفتی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، با رویکرد خودبنیاد و خودسازمانده و تطبیقی توسط تحلیل مشخص از شرایط مشخص محیط خاص خود و کشف تطبیقی قانون‌بندی حرکت خاص آن محیط و تئوری‌پردازی تطبیقی خاص آن محیط به راهبری (نه رهبری) حرکت جامعه مدنی جنبشی و اردوگاهی در آن محیط خاص و کنکرت بپردازند»؛ و در چارچوب همین «تئوری تطبیقی و کنکرت خود در جهت ارائه برنامه خاص مطالباتی یا طبقاتی و سیاسی و صنفی آن گروه خاص اقدام کنند».

انتقال دستاوردهای نظری و عملی حرکت خاص و کنکرت خود از طریق فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی به دیگر جریان‌های جنبش پیشگامان مستضعفین در این رابطه می‌تواند راه‌گشای آن جریان‌ها بشود و بدون تردید گامی در راستای «تکیه و رشد خرد جمعی است که مانیفست جنبش پیشگامان مستضعفین ایران بر آن پای می‌فشارد».

باری، از آنجائیکه در چارچوب رویکرد تطبیقی در کشف قانون‌بندی و تئوری جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی) ایران در ۱۱۳ سال گذشته، تمامی جنبش‌ها و خیزش‌ها خودبنیاد تکوین یافته از پائین جامعه مدنی ایران، در تحلیل نهائی «هر چند در عرصه خودویژگی‌های کنکرت محیطی دارای تفاوت‌هایی هم باشند» اما در چارچوب «قانون‌بندی عام و کلی» همه این جنبش‌های خودبنیاد تکوین یافته از پائین جامعه مدنی (جنبشی و اردوگاهی) ایران، «دارای قانون‌مندی عام و کلی مشترک هم می‌باشند» و لذا در این رابطه است که برای شناخت همان «قانون‌بندی عام و مشترک و کشف تئوری تطبیقی» ابرجنبش مشروطیت و ملی کردن صنعت نفت ایران و ابرجنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران، می‌بایست

«تحلیل باز تحلیل و کشف قانون‌بندی عام و خاص و تئوری حرکت سه ابرجنبش مشروطیت و ملی کردن صنعت نفت و ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران، به معنای مطلق کردن این سه ابرجنبش در راستای فراموش کردن دیگر جنبش‌های ۱۱۳ ساله جامعه مدنی (جنبشی و اردو گاهی) ایران نیست» بلکه برعکس، خود تاکید و تکیه ما بر اولویت تحلیل باز تحلیل و کشف قانون‌بندی عام و خاص و کشف تئوری‌های حرکت سه ابرجنبش مشروطیت و ملی کردن صنعت نفت و ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران برای آن است که در چارچوب این قانون‌بندی‌های و تئوری‌های خاص و عام سه ابرجنبش فوق جامعه مدنی (جنبشی و اردو گاهی) ایران، «دیگر جنبش‌های همین جامعه مدنی در ۱۱۳ سال گذشته را بهتر بشناسیم» و «بهتر بتوانیم آن‌ها را تحلیل باز تحلیل و یا کشف قانون‌بندی و تئوری بکنیم» چراکه آنچه‌فوقا مطرح کردیم، در چارچوب مانیفست منظومه معرفتی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «تمامی جنبش‌های جامعه مدنی ایران در ۱۱۳ سال گذشته به لحاظ قانون‌بندی عام حرکتی دارای ریشه مشترکی می‌باشند» که با «شناخت این قانون‌بندهای عام در سه ابرجنبش فوق بدون تردید بهتر می‌توانیم به تحلیل باز تحلیل و کشف قانون‌بندی‌ها و تئوری‌های خاص دیگر جنبش‌های جامعه مدنی (جنبشی و اردو گاهی) ایران دست پیدا کنیم.»

همچنین اضافه کنیم که «بدون استثناء تمامی جنبش‌های خودبنیاد پسا ابرجنبش مشروطیت و ملی کردن صنعت نفت و ابرجنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران، به نحو مستقیم و غیر مستقیم، ریشه در همان ابرجنبش آغازین خود داشته است». برای مثال، چه ابرجنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران قبل از شکست آن در سال ۵۷ قبول داشته باشیم و چه قبول نداشته باشیم، مجبوریم بپذیریم که تمامی جنبش‌های خودبنیاد ۴۱ سال گذشته جامعه مدنی (جنبشی و اردو گاهی) ایران به نحو مستقیم و غیر مستقیم ریشه در آن ابرجنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران داشته‌اند. آنچه‌فوقا تمامی جنبش‌های خودبنیاد پسا انقلاب مشروطیت از جنبش‌های مسلحانه ستارخان و باقرخان گرفته تا جنبش‌های منطقه‌ای پسا جنگ بین‌الملل اول کوچک خان و شیخ محمد خیابانی و کلنل محمد تقی خان پسیان و حتی جنبش ملی کردن صنعت نفت دکتر محمد مصدق به صورت مستقیم و غیر مستقیم ریشه در ابرجنبش دموکراتیک مشروطیت داشته است و یا جنبش‌های چریکی دهه ۴۰ و ۵۰ و جنبش روشنگری ارشاد شریعتی ریشه

در همان ابرجنبش ملی کردن صنعت نفت دکتر محمد مصدق داشته است؛ و لذا تصادفی نیست که معلم کبیرمان شریعتی در تعریف حرکت خودش می‌گوید: «مربی‌ام علی و معلم مصدق می‌باشد» و در تعریف مصدق می‌گوید: «مردی که ۷۰ سال برای آزادی مبارزه کرد» و در تبیین استراتژی خودش می‌گوید: «آنچه‌فوقا تصدق تز اقتصاد بدون نفت مطرح کرد، من تز اسلام منهای روحانیت مطرح می‌نمایم.»

باری بدین ترتیب است که در چارچوب مانیفست اندیشه‌های جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، پیشگام و یا پیشگامان جهت دستیابی به تئوری کنکرت و عام برای راهبری (نه رهبری) جنبش‌های خودبنیاد جامعه مدنی (جنبشی و اردو گاهی) ایران در جامعه بزرگ و متکثر و رنگین کمان ایران لازم است که «نسبت به تمامی جنبش‌های خودبنیاد ۱۱۳ سال گذشته جامعه مدنی (جنبشی و اردو گاهی) ایران حساسیت خودویژه‌ای داشته باشند و هرگز از کنار هیچکدام از جنبش‌ها و خیزش‌های ۱۱۳ ساله گذشته جامعه مدنی (جنبشی و اردو گاهی) ایران نباید بی‌تفاوت عبور کنند» و پیوسته باید تلاش کند که از «یک مثقال پراکسیس اجتماعی، سیاسی جامعه مدنی (جنبشی و اردو گاهی) ایران یک خروار تحلیل باز تحلیل و کشف قانون‌بندی‌ها و تئوری‌های خاص و عام برداشت نماید». چراکه بدون تردید در آینده جامعه مدنی (جنبشی و اردو گاهی) ایران، برای «یک مثقال حرکت هدفمند و با برنامه خود نیازمند به یک خروار تئوری تهیه شده توسط پیشگامان خود می‌باشند.»

همچنین، اگر چه سه ابرجنبش مشروطیت و ملی کردن صنعت نفت و ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران «به لحاظ ساختاری و بسترهای تکوینی صورت و جوهر متفاوتی داشته‌اند» (به طوری که ابرجنبش مشروطیت دارای «جوهر دموکراتیک» و ابرجنبش ملی کردن صنعت نفت تحت رهبری دکتر محمد مصدق دارای «جوهر ضد استعماری و رهائی‌بخش» بوده است و ابرجنبش سال ۵۷ مردم ایران دارای «جوهر ضد استبدادی» بوده است) در تحلیل نهائی ریشه و عامل شکست هر سه ابرجنبش فوق (مشروطیت و ملی کردن صنعت نفت و ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران) مشترک بوده است. چراکه عامل شکست هر سه ابرجنبش فوق حضور و دخالت قدرت طلبانه روحانیت حوزه‌های فقهاتی بوده است. چراکه علت شکست ابرجنبش مشروطیت «جنگ دو جناح فقهاتی مشروطه‌خواه و مشروعه‌خواه روحانیت حوزه‌های فقهاتی بوده است» که هر کدام از این دو جناح از شیخ فضل الله نوری نماینده مشروعه‌خواهان تا نائینی و آخوند



خراسانی، در تحلیل نهائی «قدرت سیاسی بر جامعه ایران را حق روحانیت و حوزه‌های فقهاتی می‌دانستند، نه حق مردم ایران و مشروعیت قدرت به صورت تفویض آسمانی درید روحانیت حوزه‌های فقهاتی می‌دانستند، نه انتخاب توده‌های جامعه نگون‌بخت ایران». لذا همین «پارادوکس بین مشروعیت آسمانی روحانیت و مشروعیت زمینی توسط انتخابات مردم، باعث جنگ فرسایشی درون مشروعیت شد» که بدون تردید از زمانیکه مجلس شورای ملی توسط محمد علی شاه و لیاخونف روسی به توپ بسته شد و تا زمانی که جنازه شیخ فضل نوری آونگ دار میدان توپخانه توسط آخوند زنجانی شد و تا زمانی که به ستارخان در باغ شاه تیراندازی گردید، همه و همه «نماد جنگ روحانیت درون مشروعیت بود» که در نهایت با «ظهور رضاخان توسط کودتای ۱۲۹۹ امپریالیسم انگلیس و طویل نامیدن مجلس شورای ملی توسط رضا خان، آخرین میخ بر تابوت ابرجنش دموکراتیک مشروعیت زده شد.»

در خصوص عامل شکست ابرجنش ملی کردن صنعت نفت ایران تحت رهبری دکتر محمد مصدق، گرچه آخرین میخ تابوت ابرجنش ملی کردن صنعت نفت ایران توسط کودتای امپریالیستی ۲۸ مرداد آمریکا و انگلیس زده شد، «ولی بدون تردید حتی موفقیت همان کودتای امپریالیستی ۲۸ مرداد آمریکا و انگلیس هم به علت حمایت مستقیم و غیر مستقیم روحانیت حوزه‌های فقهاتی تحت مدیریت کاشانی و بروجردی و بهبهانی بوده است» و قطعاً و جزماً اگر روحانیت حوزه‌های فقهاتی جاده صاف‌کن و حامیان کودتای امپریالیستی نمی‌شدند، پیوند بین دو امپریالیسم آمریکا و انگلیس و دربار پهلوی هم هرگز و هرگز بدون حمایت روحانیت حوزه‌های فقهاتی، نمی‌توانست باعث پیروزی کودتای ۲۸ مرداد بر تنها دولت دموکراتیک تاریخ ایران بشود و نمی‌توانست ابرجنش ملی کردن صنعت نفت ایران را با ورود کنسرسیوم نفتی در فرایند پساکودتای ۲۸ مرداد ۳۲ شکست بدهد.

بنابراین، در این رابطه است که می‌توان نتیجه‌گیری کرد که در تحلیل نهائی «عامل شکست ابرجنش ملی کردن صنعت نفت ایران، همان پارادوکس بین روحانیت حوزه‌های فقهاتی با دکتر محمد مصدق بود» که باعث گردید تا روحانیت حوزه‌های فقهاتی در عرصه این پارادوکس مانند اسلاف خودشان در مشروعیت برای سرنگون کردن مخالف خود، به بیگانان (که در زمان مشروعیت روسیه بود و در زمان مصدق آمریکا و انگلیس بودند) پناه ببرند و با سرنگون کردن تنها دولت دموکراتیک تاریخ

ایران، نخستین تبریک به دربار کودتائی پهلوی پس از ورود به ایران توسط همین بروجردی و بهبهانی و کاشانی گفته شود؛ و نخستین تشکر نیکسون (معاون رئیس جمهور وقت آمریکا که پس از کودتا برای درو کردن نتیجه کودتا توسط کنسرسیوم به ایران آمده بود) به کاشانی گفته شد که در آن زمان به صورت مصلحتی در بیمارستان به سر می‌برد.

در خصوص عامل شکست انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران، بدون تردید عامل شکست ابرجنش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران هم «تثبیت هژمونی خمینی و روحانیت حواریون او و تزریق نظریه ولایت فقیه او به عنوان تنها گفتمان ابرجنش ضد استبدادی مردم ایران بوده است» و توسط همین تثبیت هژمونی خمینی و تزریق نظریه ولایت فقیه او به عنوان تنها گفتمان انقلاب ۵۷ بر ابرجنش ضد استبدادی مردم ایران در سال ۵۷ بود که باعث گردید تا خمینی و حواریون او «با سلاح مشروعیت فقهاتی، تمامی نمادهای دو ابرجنش مشروعیت و ملی کردن صنعت نفت ایران که در حافظه فرهنگی مردم ایران وجود داشت، به چالش بکشند»؛ و در طول ۴۱ سال گذشته (در چارچوب شکست ابرجنش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران) بتوانند به این دستاوردها دست پیدا کنند:

- الف - شرع و فقه را جایگزین عرف و قانون مشروعیت بکنند.
- ب - مردم ایران در قالب رعیت مقلد و مکلف و متعبد، جایگزین شهروند حق‌مدار دیسکورس مشروعیت بکنند.
- ج - شرع را جایگزین عرف بکنند.
- د - فقه را جایگزین قوانین عرفی بکنند.
- ه - تکلیف را جایگزین حق و حقوق طبیعی و انسانی بکنند. ❏

ادامه دارد

## «اصلاح دینی» برای

## «اصلاح اجتماعی» و «اصلاح سیاسی»

## وجه مشترک پروژه بازسازی نظری و عملی اقبال و شریعتی

نظام‌های سوسیالیست دولتی قرن بیستم شد؛ و تمامی این نظام‌ها به سود نظام سرمایه‌داری جهانی متلاشی و منهزم گردید؛ اما از آنجائیکه «اصلاحات در دیسکورس اقبال و شریعتی دارای مضمون و جوهر رادیکال می‌باشد، در نتیجه می‌توانیم اصلاحات در دیسکورس شریعتی و اقبال را به حرکت تحول‌خواهانه نظری و عملی در عرصه‌های دینی و اقتصادی و اجتماعی و سیاسی تعریف نمائیم». بنابراین در رویکرد شریعتی و اقبال در آغاز اصلاحات به دو مؤلفه:

۱ - اصلاحات نظری.

۲ - اصلاحات عملی تقسیم می‌شوند که «اصلاحات عملی در این رویکرد سنتز و مولود اصلاحات نظری می‌باشند. آنچنانکه می‌توان داوری کرد که در این رویکرد بدون اصلاحات نظری امکان دستیابی به اصلاحات عملی وجود ندارد»، چراکه در این دیسکورس، اصلاحات صورت پراکسیسی دارد که دارای فرایندهای زنجیره‌ای می‌باشند؛ که این فرایندهای زنجیره‌ای عبارتند از:

۱ - تحول سیاسی.

۲ - تحول اجتماعی.

۳ - تحول فرهنگی.

لذا بدین دلیل است که در این رویکرد،

برای آرایش ۱۴ مؤلفه فوق اصلاحات می‌توانیم از اینجا آغاز کنیم که اگر اصلاحات را به دو قسمت:

الف - اصلاحات رادیکال،

ب - اصلاحات زرد تقسیم نمائیم، «اصلاحات رادیکال عبارت است تحول ساختاری در عرصه اقتصادی و سیاسی و اجتماعی توسط دینامیزم درونی و پروسس از پائین به بالا» در صورتی که «اصلاحات زرد عبارت است تحول از طریق دینامیزم برونی و انجام آن از بالا به پائین به وسیله صاحبان قدرت سه گانه اقتصادی و سیاسی و معرفتی». طبیعی است که «تفاوت اصلاحات رادیکال با انقلاب در این است که در انقلاب حرکت اصلاحات رادیکال از طریق کسب قدرت سیاسی صورت می‌گیرد و پس از درهم شکستن قدرت ماشین دولت، اصلاحات از بالا توسط قدرت سیاسی جدید به انجام می‌رسد». علت شکست سوسیالیسم دولتی قرن بیستم و متلاشی شدن اتحاد جماهیر شوروی و کشورهای بلوک شرق در دهه آخر قرن بیستم همین تبیین از انقلاب و اصلاحات سوسیالیستی بود، چراکه در شرایطی که پروسس سوسیالیستی در یک جامعه تحقق پیدا نکرده است، تکیه بر تقدم انقلاب سوسیالیستی بر مادیت یافتن هستی سوسیالیستی در جامعه آنچنانکه مارکس در مانیفست بر آن تکیه می‌کند، باعث می‌گردد تا در غیاب انقلاب کارگری در عرصه انقلاب سوسیالیستی و سرنگون کردن ماشین دولت سرمایه‌داری، انقلاب سیاسی حزب طراز نوین جایگزین انقلاب کارگری بشود.

در نتیجه به موازات حاکمیت نخبه‌ها بر دولت و نظام جدید، دولت بدل به یک هیولای بوروکراسی و سرانجام بدل به یک طبقه جدید بورژوازی در جامعه به اصطلاح سوسیالیستی بر علیه طبقه کارگران جوامع بشود. بنابراین به همین دلیل بود که در تمامی جوامع سوسیالیست دولتی قرن بیستم از آنجائیکه انقلاب سوسیالیستی توسط حزب طراز نوین در غیبت طبقه کارگر از مسیر کسب قدرت سیاسی و ماشین دولت حاصل می‌شد، همین امر باعث گردید تا دولت یا هیولای بوروکراسی در خدمت طبقه جدید درآید و اصلاحات انجام گرفته توسط این دولت‌ها، علاوه بر اینکه در چارچوب دینامیزم درونی صورت نگرفته بود و به صورت دینامیزم برونی توسط دولت از بالا به پائین به انجام رسیده بود، باعث پیدایش پارادکس سیاسی و اقتصادی و طبقاتی در درون

«بدون تحول اجتماعی امکان دستیابی به تحول سیاسی دموکراتیک وجود ندارد». آنچنانکه «بدون تحول سوسیالیستی اجتماعی، امکان دستیابی به تحول سیاسی دموکراتیک وجود ندارد» و «تحول سوسیالیستی اجتماعی در این رویکرد، در گرو توفیق و برتری آگاهی اجتماعی بر هستی اجتماعی که همان نظم سرمایه‌داری می‌باشد»، است. لذا به همین دلیل در رویکرد اقبال و شریعتی در جامعه دینی، «برای ایجاد غلبه آگاهی سوسیالیستی بر هستی اجتماعی سرمایه‌داری در راستای تحول اجتماعی سوسیالیستی، می‌بایست این آگاهی سوسیالیستی از طریق اصلاحات دینی به انجام برسد». آنچنانکه در این رابطه می‌توان داوری کرد که «در جوامع دینی، بدون اصلاحات دینی، امکان غلبه آگاهی سوسیالیستی بر هستی اجتماعی سرمایه‌داری به وجود نمی‌یابد».

قابل ذکر است که در رویکرد شریعتی و اقبال - برعکس نظام سرمایه‌داری که مطابق آن هستی اجتماعی بر آگاهی اجتماعی غلبه دارد و مدرنیزاسیون بستر ساز مدرنیته می‌شود و به همین دلیل نظام سرمایه‌داری به صورت جبری از دل مناسبات زمین‌داری و فئودالیسم حاصل می‌شود و مطابق آن، امروز نظام سرمایه‌داری به صورت یک نظام فراگیر جهانی درآمده است - «در نظام سوسیالیستی تا زمانیکه آگاهی اجتماعی با جوهر سوسیالیستی در یک جامعه تکوین پیدا نکنند و مطابق آن با تولید و توزیع اجتماعی، شرایط جهت اجتماعی کردن تولید و توزیع که همان سوسیالیسم می‌باشد، فراهم نگردد، سوسیالیسم در آن جامعه تحقق پیدا نمی‌کند».

باری، به این دلیل بود که «هم اقبال و هم شریعتی بر تقدم اصلاح نظری بر اصلاح عملی و تقدم اصلاح دینی بر اصلاح اجتماعی و اصلاح سیاسی در جوامع مسلمان تکیه می‌کردند» که این حقیقت بزرگ در حرکت و استراتژی آنها به صورت شعار «نجات اسلام قبل از نجات مسلمین تبلور پیدا می‌کرد». دستیابی به «نجات اسلام» در استراتژی اقبال و شریعتی به صورت «اصلاح دینی» تبلور پیدا می‌کرد. آنچنانکه «نجات مسلمین» در استراتژی اقبال و شریعتی در چارچوب «تحول اجتماعی و تحول سیاسی مولود تحول دینی امکان‌پذیر می‌گردد»؛ و این همه باعث گردید تا هم اقبال و هم شریعتی «قبل از

اصلاحات اجتماعی اقدام به اصلاحات دینی در جوامع دینی خود بکنند»؛ و معتقد بشوند که «بدون اصلاحات دینی در جوامع دینی هر گونه حرکت تحول اجتماعی و سیاسی و اقتصادی ابتر می‌گردد».

بنابراین، به همین دلیل هم اقبال و هم شریعتی علاوه بر اینکه «بر تقدم اصلاحات نظری (توسط اصلاحات دینی) بر اصلاحات عملی اعتقاد داشتند، در عرصه اصلاحات عملی، معتقد به تقدم اصلاحات اجتماعی بر اصلاحات سیاسی بودند و در این رابطه هرگز اعتقادی به کسب قدرت سیاسی توسط متلاشی کردن ماشین دولت آنچنانکه کارل مارکس در مانیفست مطرح می‌کند، نداشتند»، چراکه آنها هستی اجتماعی سوسیالیست را بر انقلاب سیاسی سوسیالیست مقدم می‌دانستند؛ و در این چارچوب بود که معتقد به اصلاحات اجتماعی و اقتصادی به صورت سوسیالیستی از طریق دینامیزم درونی (نه دینامیزم برونی و از طریق دولت و حکومت) آن هم به صورت پراکسیس از پائین به بالا و با جوهر تحول ساختاری بودند. لذا به این دلیل است که در رویکرد اقبال و شریعتی، میان اصلاحات رادیکال و انقلاب به معنای اعم آن دیوار چین وجود ندارد، چراکه انجام هر کدام از آنها در شرایط مشخص اجتماعی و سیاسی حامل و حاوی دیگری نیز می‌باشند. به عبارت دیگر «اصلاحات رادیکال بدون انقلاب ساختاری و اجتماعی و دینی و سیاسی بی‌معنی می‌باشد، آنچنانکه انقلاب بدون تحول رادیکال ابتر می‌باشد».

ب - پس از اینکه هم اقبال و هم شریعتی به تقدم اصلاح نظری بر اصلاح عملی پی بردند و اصلاح نظری در جوامع دینی به اصلاح دینی معنی کردند و معتقد شدند که در جوامع دینی هر گونه اصلاحات نظری و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی می‌بایست از طریق تحول دینی آغاز بشود و علل و دلایل شکست تمامی جنبش‌های گذشته معلول همین ناکامی می‌دانستند، لذا در سر لوحه حرکت خود، موضوع اصلاح دینی قرار دادند؛ و در رابطه با مکانیزم اصلاح دینی یا نجات اسلام بود که آنها در برابر یک انتخاب سخت و شکست خورده قرار گرفتند، به این دلیل که از آنجائیکه از قرن چهارم و پنجم توسط امام محمد غزالی و بعداً حتی خود سیدجمال و شاگرد او محمد عبده در خصوص مکانیزم اصلاح دینی، همگی معتقد به شعار «احیاء و سلفیه» بودند، با





عنایت به اینکه شعار «احیاء و سلفیه» یک بازگشت یکطرفه و فرازمانی و فراتاریخی به گذشته اسلام است، همین امر باعث می‌گردد تا اسلام محصول «سلفیه و احیاء» یک اسلام دگماتیست فرازمانی و فراتاریخی بشود؛ که بالقوه و بالفعل برخوردار از آن پتانسیلی نیست که دارای دینامیزم درونی باشند و بتواند به عنوان «راهنمای عمل» در شرایط موجود سیاسی و اجتماعی و تاریخی مطرح گردند؛ اما از آنجائیکه هم اقبال و هم شریعتی اسلام را به صورت «تاریخی» تعریف می‌کردند و «اسلام تاریخی» موجود را سنتز تکاملی همان اسلام محدود عصر پیامبر اسلام می‌دانستند که به صورت دیالکتیکی در بستر چهارده قرن گذشته از بعد از پیامبر اسلام تکامل پیدا کرده است. لذا در این رابطه برعکس «رویکرد احیائی» امام محمد غزالی و «رویکرد سلفیه» ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب و سیدجمال و محمد عبده و رشید رضا و سید قطب و مودودی، اقبال و شریعتی معتقد بودند که با «رویکرد سلفیه و احیائی» نمی‌توانند به نجات اسلام برای رهائی مسلمان امروز دست پیدا کنند. از اینجا بود که اقبال پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام را که خود معمار بزرگ آن بود، به عنوان آلترناتیو «پروژه احیاء» امام غزالی و «پروژه سلفیه» ابن تیمیه و محمد عبدالوهاب و سیدجمال و محمد عبده و رشید رضا و سید قطب و مودودی مطرح کردند. ساختار پروژه بازسازی فکری اقبال و شریعتی در چارچوب همان «پیوند دیالکتیکی بین ابدیت و تغییر می‌باشد» که حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در فصل ششم کتاب گران سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام (که مانیفست اندیشه‌های او می‌باشد) تحت عنوان اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۶۸ - س ۲۳ بدین ترتیب مطرح می‌کند:

«این امر کاملاً طبیعی است که اسلام در میان خودآگاهی قوم ساده‌ای طلوع کرده باشد که به هیچ یک از فرهنگ‌های قدیم آلوده نشده و در جایی زندگی می‌کند که قاره‌ها در آنجا به یکدیگر می‌رسند. این فرهنگ جدید پایه وحدت جهانی را بر اصل توحید نهاد اسلام به عنوان دستگاه حکومت وسیله‌ای عملی است برای آنکه اصل توحید را عامل زنده‌ای در زندگی عقلی و عاطفی نوع بشر قرار دهد. اسلام وفاداری نسبت به خدا را خواستار است نه وفاداری نسبت به حکومت استبدادی را؛ و چون خدا بنیان روحانی نهایی هر زندگی است، وفاداری به خدا عملاً وفاداری به طبیعت

مثالی خود آدمی است. اجتماعی که بر چنین تصویری از واقعیت بنا شده باشد، باید در زندگی خود مقوله‌های ابدیت و تغییر را با هم سازگار کند. بایستی که برای تنظیم حیات اجتماعی خود اصولی ابدی در اختیار داشته باشد، چه آنچه ابدی و دایمی است، در این جهان تغییر دایمی جای پای محکمی برای ما می‌سازد، ولی چون اصول ابدی به این معنی فهمیده شوند که معارض با هر تغییرند، یعنی معارض با چیزی هستند که قرآن آن را یکی از بزرگ‌ترین آیات خداوند می‌داند، آن وقت سبب آن می‌شوند که چیزی را که ذاتاً متحرک است از حرکت باز دارند. شکست اروپا در علوم سیاسی و اجتماعی اصل اول را مجسم می‌سازد و بی‌حرکتی اسلام در ظرف مدت ۵۰۰ سال اخیر اصل دوم را مجسم می‌سازد. آیا اصل حرکت در اسلام چیست؟ همان است که به نام اجتهاد خوانده می‌شود.»

باری، بدین ترتیب بود که هم اقبال و هم شریعتی پروژه اصلاح دینی خودشان در چارچوب استراتژی بازسازی نظری و عملی توسط پیوند دیالکتیکی بین ابدیت و تغییر و یا متن و زمان استوار کردند؛ و بدین ترتیب بود که هم اقبال و هم شریعتی در راستای مکانیزم دیالکتیکی بازسازی بین متن و زمان یا ابدیت و تغییر، به سلاح «اجتهاد در اصول و فروع دین» رسیدند؛ و از بعد از کشف سلاح «اجتهاد در اصول» بود که هم اقبال و هم شریعتی با شعار «بازسازی اسلام» به عنوان آلترناتیو شعار «سلفیه» اعلام کردند که تمامی شاخه‌های اسلام اعم از اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلامی کلامی و اسلام فلسفی و اسلامی عرفانی، جز ویرانه‌ای بیشتر نیستند که از نو باید با سلاح «اجتهاد در اصول و فروع توسط پیوند دیالکتیکی بین متن و زمان یا ابدیت و تغییر، در قرن بیستم و قرن بیست و یکم باز تولید و تجدید بنا گردند.»

در نتیجه در این رابطه بود که برای بازتولید و تجدید بنای دوباره اسلام، هم اقبال و هم شریعتی «از بازسازی و تجدید بنای و اجتهاد در اصول کلامی آغاز کردند»، چراکه هم اقبال و هم شریعتی معتقد بودند «سنگ زیرساخت کل بنای اسلام یعنی خداشناسی مسلمانان مورد انحطاط کلامی قرار گرفته است و خدای امروز مسلمانان، «الله خدای محمد» نیست، بلکه خدای ماوراء الطبیعه و بیرون از وجود و فارغ



از وجود فلاسفه یونانی اعم از افلاطون و ارسطو می‌باشد.»

بدین ترتیب بود که هم اقبال در کتاب‌گران سنگ بازسازی فکر دینی و هم شریعتی در «درس‌های اسلام شناسی ارشاد» که مانیفست منظومه معرفتی او می‌باشد، در چارچوب «اجتهاد در اصول» ابتدا کلام خدانشناسی مسلمانان را مورد چالش قرار دادند، چرا که هم اقبال و هم شریعتی معتقد بودند که خدای مورد پرستش امروز مسلمانان توسط بیت الحکمه مأمون عباسی با ترجمه کتاب‌های فلسفی افلاطون و ارسطو به عنوان آلت‌رناتیو «الله خدای محمد» وارد وجدان مسلمانان گردیده است و آن خدای افلاطونی و خدای مأمون عباسی و خدای ارسطویی، خدائی است که باعث گردیده است تا مسلمانان گرفتار انحطاط تمدنی و انحطاط سیاسی و انحطاط کلامی و انحطاط عرفانی و انحطاط اجتماعی و انحطاط اخلاقی و انحطاط فقهی بشوند و لذا تا زمانیکه با جایگزین کردن «الله خدای محمد» به جای خدای فعلی ارسطو و افلاطون در ذهن و وجدان مسلمان نشود، امکان رهائی مسلمانان از انحطاط تمدنی و انحطاط سیاسی و انحطاط اخلاقی و انحطاط کلامی و انحطاط فقهی وجود ندارد.

البته راه اقبال جهت جایگزین کردن «الله خدای محمد» به جای خدای افلاطونی و خدای ارسطویی امروز مسلمانان با هم متفاوت می‌باشد، چراکه اقبال در سه فصل آغازین کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام، این مهم را از طریق «خدای ابژه محمد و قرآن» آغاز می‌کند، در صورتی که شریعتی در سه درس اول «اسلام شناسی ارشاد» خود، این مهم را توسط «توحید» به انجام می‌رساند. دلیل اختلاف اقبال و شریعتی در این رابطه به آن خاطر است که «اقبال جهان را در خدا می‌بیند، در صورتی که شریعتی خدا را در جهان اعم از طبیعت و انسان و اجتماع و تاریخ مشاهده می‌نماید». در نتیجه در این رابطه است که از آنجائیکه اقبال «جهان و وجود را در خداوند می‌بیند، در چارچوب مؤلفه زمان فلسفی (نه زمان ریاضی انشتین که از نظر اقبال این زمان بر همه وجود همچنین بر خود خداوند نیز جاری و ساری می‌باشد) می‌کوشد کل هستی به صورت پروسس حیات و در پیوند دیالکتیکی با یکدیگر مورد تبیین و تحلیل قرار دهد؛ و از این جا است که اقبال از

زمان فلسفی به زمان کلامی و سپس به زمان تاریخی و زمان اجتماعی و زمان سیاسی دست پیدا می‌کند» و در چارچوب زمان کلامی است که اقبال در فصل پنجم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام تحت عنوان «روح فرهنگ و تمدن اسلامی» به تبیین وحی نیروی هدایت‌گر وجود می‌پردازد و در ادامه آن با تبیین وحی نبوی پیامبر اسلام در این رابطه به موضوع ختم نبوت پیامبر اسلام می‌رسد و پیامبر اسلام را به عنوان آخرین منجی بشریت می‌داند که با بسترسازی توسط تکثر منابع معرفتی بشر، اعم از طبیعت و تاریخ و خود انسان، شرایط جهت تولد عقل برهانی استقرائی در بشر فراهم ساخت و با تولد عقل برهان استقرائی در بشر بود که «انسان خودبنیاد» در عصر پیامبر اسلام و به وسیله خود پیامبر اسلام متولد گردید؛ و با تولد انسان خودبنیاد بود که «وحی نبوی یا هدایت از طریق دینامیزم برونی به قطع خود فرمان داد» و انسان خودبنیاد در چارچوب هدایت عقل برهان استقرایی به عنوان آزادترین ذی‌حیات از بعد از ختم نبوت تعریف گردید.

باز در ادامه همین پروسس است که اقبال در فصل ششم کتاب بازسازی فکر دینی تحت عنوان «اصل حرکت در ساختمان اسلام» تلاش می‌کند توسط «زمان اجتماعی و زمان سیاسی» موضوع اصلاحات عملی جوامع مسلمانان را تبیین نماید. البته تبیین شریعتی در «درس‌های اسلام شناسی ارشاد» در چارچوب «توحید» و در مؤلفه‌های مختلف «توحید وجودی و توحید انسانی و توحید اجتماعی و توحید تاریخی» مسیری غیر از مسیر زمانی اقبال داشته است، هر چند که هر دو اینها در نهایت به یک هدف می‌رسند. □

پایان

## تمامی رویکردهائی که در عرصه «تحول خواهانه اجتماعی»

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

## «ایدئولوژی» هستند

«مخالفت فکری خودشان را ایدئولوژیست می‌نامیدند». کارل مارکس که برای اولین بار در کتاب «ایدئولوژی آلمانی» از اصطلاح ایدئولوژی استفاده کرد، موضع‌گیری قاطعی در باب مضمون این اصطلاح نداشت چرا که در همان کتاب «ایدئولوژی آلمانی» از یک طرف می‌گوید: «وجود ایده‌های انقلابی در دوره‌ای خاص مستلزم وجود طبقه‌ای انقلابی است» که در این عبارت کارل مارکس ایدئولوژی را تنها به اندیشه‌های طبقه حاکم منحصر نمی‌کند و با «صراحت وجود آگاهی ایدئولوژیک انقلابی با وجود طبقه‌ای انقلابی تأیید می‌نماید». هر چند که کارل در اینجا به جای اصطلاح «ایدئولوژی» از عبارت «ایده‌های انقلابی» استفاده می‌کند. ولی بدون تردید منظور کارل مارکس از «ایده‌های انقلابی» همان «ایدئولوژی» می‌باشد.

یادمان باشد که کارل مارکس در کتاب «مانیفست کمونیست» خود، «کل تاریخ بشر را تاریخ نبردهای طبقاتی می‌دانست که برخاسته از سازمان تولید است و بر همه ابعاد و جنبه‌های آگاهی تأثیر می‌گذارد». کارل مارکس «ساختارهای اجتماعی متوالی مثل فئودالیسم و سرمایه‌داری را بر اساس طبقه‌ها و آگاهی‌هایی که پدید می‌آورند، از هم تشخیص می‌داد». او

طبیعی است که در این تقسیم‌بندی جریان‌های طالب کسب قدرت سیاسی در زیر چتر ایدئولوژی تابع روش خشونت‌آمیز هستند، برعکس جریان‌های تحول‌خواه اجتماعی تابع رویکرد گفتمان ایدئولوژی شریعتی که معتقد به شیوه‌های دموکراتیک در عرصه استراتژی تحول‌خواهانه اجتماعی خود می‌باشند و البته در خصوص رویکردهای هویت‌طلبانه زیر چتر ایدئولوژی این جریان‌ها در اشکال مختلف مذهبی و قومی و سیاسی دارای شیوه‌های مختلف و گوناگونی می‌باشند. بدین جهت در این رابطه است که اگر ابتدا بخواهیم به صورت کلاسیک در باب ترم ایدئولوژی بحث بکنیم، باید به این موارد اشاره کنیم:

۱ - اصطلاح ایدئولوژی به صورت لفظی به معنای آغازین آن «علم ایده‌ها است» که نخستین بار در سال ۱۸۰۱ توسط دستوت دو تراسی پس از انقلاب کبیر فرانسه در کتاب «عناصر ایدئولوژی» به کار گرفته شد.

۲ - هر چند خود دستوت دو تراسی که نخستین مطرح کننده اصطلاح ایدئولوژی بود، در چارچوب رویکرد پوزیتیویستی که داشت، ایدئولوژی را با بار مثبت به کار می‌برد، اما ناپلئون (که در همان زمان در موسسه ملی فرانسه عضویت داشت و از همکاران دستوت دو تراسی بود) پس از به قدرت رسیدن با استفاده از همین اصطلاح ایدئولوژی دو تراسی و تغییر معنای آن از صورت مثبت قبلی آن به صورت منفی، خود دو تراسی را به هم چالش کشید. البته به چالش کشیدن دو تراسی توسط ناپلئون با اصطلاح ایدئولوژی فقط جهت روپوش حمایت و توجیه حمایتش از کلیسا بود نه جدال فکری و علمی. مع الوصف در این رابطه بود که ناپلئون نخستین کسی بود که در راستای مقابله با مخالفین خود و توجیه حمایتش از کلیسا، اصطلاح ایدئولوژی را با بار منفی به کار برد که مقصود ناپلئون از واژه ایدئولوژی در حمله به دو تراسی، «متافیزیسیسم‌های ابهام‌پرداز» بود.

۳ - پس از ناپلئون مهمترین جریانی که در مغرب زمین از اصطلاح ایدئولوژی به صورت منفی استفاده کردند، جریان بنیان‌گذاران سوسیالیسم کلاسیک نیمه دوم قرن ۱۹ یعنی کارل هاینریش مارکس و فریدریش انگلس بودند که



«حقیقت را با نقش تاریخی طبقه یکسان می‌دانست» و لذا در این رابطه بود که او در «ایدئولوژی آلمانی» منهای تعریف فوق از ایده و ایدئولوژی، تعریفی منفی هم از ایدئولوژی ارائه می‌کند و می‌گوید: «طبق‌هایی که وسایل تولید مادی را در اختیار دارد، مهار وسایل تولید معنوی را هم به دست دارد، به طوری که افکار کسانی که فاقد وسایل تولید معنوی هستند زیر سلطه آن قرار می‌گیرد ایده‌های حاکم در جامعه چیزی نیست جز بیان ایدئولوژیک روابط مادی مسلطی که به صورت ایده‌ها دریافت می‌شود.»

۴ - بدین ترتیب بود که ایدئولوژی یکی از بحث‌انگیزترین واژه‌های سیاسی و اجتماعی و علمی در دیسکورس مغرب زمین و مشرق زمین در آمد؛ که البته در تحلیل نهائی آخرین معنایی که این اصطلاح به خود گرفته است، عبارت است از «مجموعه منسجمی از عقاید است که مبنایی را برای بعضی از انواع فعالیت‌های سیاسی سازمان‌یافته در دسترس قرار می‌دهد». در این معنا از ایدئولوژی:

اولاً ایدئولوژی بیانگر دیدگاهی در باره نظم موجود یا انتقاد از آن هستند که معمولاً به صورت جهان‌بینی ارائه می‌شوند. ثانیاً مدلی از آینده مطلوب یعنی اتوپیا ارائه می‌دهند.

ثالثاً بیان می‌کنند که تغییر سیاسی چگونه می‌تواند محقق شود و چگونه باید صورت گیرد، بنابراین ایدئولوژی‌ها عامل پیوند نظریه و عمل هستند.

۵ - مارکسیست‌های قرن بیستم به خصوص در دیسکورس آنتونیو گرامشی با تجدید نظر در رویکرد کارل مارکس و انگلس در باب اصطلاح ایدئولوژی، آن را «عقاید متمایز هر طبقه اجتماعی، از جمله طبقه کارگر تعریف کردند». مع الوصف، بدین ترتیب بود که از زمان خود کارل مارکس در همان کتاب «ایدئولوژی آلمانی» انگاره‌های مختلفی از معنای ایدئولوژی مطرح گردیده است که نتیجه همه آنها این فرض بنیادی است که «در باره ایدئولوژی نمی‌توان و نباید برحسب ظاهر این اصطلاح دآوری کرد، بلکه آنچه در این رابطه حائز اهمیت است همان معنای این اصطلاح می‌باشد» بنابراین تمامی تعریف‌های گذشته از ایدئولوژی، چه «تعریف علم مطالعه ایده‌های دستات دو تراسی» (۱۷۵۴-۱۸۳۶) و چه «تعریف واقعیت واژگونه کارل مارکس» (۱۸۸۳ - ۱۸۱۸)

و در ادامه آن «تعریف آگاهی کاذب انگلس» و در ادامه آن «تعریف مفهوم بی‌طرفانه آنتونیو گرامشی از ایدئولوژی» همه و همه برای امروز ما فقط دلالت بر «تاریخ سیر تکاملی معنای این اصطلاح می‌کند نه چیزی دیگر»؛ به عبارت دیگر این سیر معنای سیال ایدئولوژی نشان دهنده آن است که «مفهوم ایدئولوژی مسیری بحث‌انگیز را طی کرده است»؛ و گرچه در سال ۱۹۶۰ دانیل بل «پایان ایدئولوژی را اعلام کرد» ولی «نه تنها این اعلام پایان ایدئولوژی دانیل بل، مرگ اعلام شده ایدئولوژی تحقق پیدا نکرد» بلکه برعکس، از «دهه ۱۹۶۰ الی الان، ایدئولوژی بنابه دلایلی جایگاهی مهم‌تر و مطمئن‌تر در تجزیه و تحلیل سیاسی پیدا کرده است.»

۶ - علاقه مارکسیست‌ها در قرن بیستم به کاربرد اصطلاح ایدئولوژی با بار مثبت معنایی به تئوری آنتونیو گرامشی (۱۸۹۱ - ۱۹۳۷) مبنی بر «سلطه هژمونی ایدئولوژیک برمی‌گردد» که در آن شرایط نظریه‌پردازان مارکسیستی در راستای «توضیحی تئوریک برای شکست پیش‌بینی کارل مارکس نسبت به انقلاب پرولتاریایی در مغرب زمین بودند.»

۷ - ظهور جنگ سرد در دهه ۱۹۵۰ نظریه‌پردازانی امثال سر کارل ریموند پوپر تشویق کرد تا در راستای «شباهت‌هایی میان فاشیسم و نازیسم و کمونیسم بر ایدئولوژی رسمی آنها تکیه نماید» که «همه آنها مخالفان را سرکوب می‌کنند و اطاعت محض را توصیه می‌نمایند و دارای رویکرد جزمیت‌گرا و مطلق‌گرا و اتوپیا ساز می‌باشند.»

۸ - استفاده گسترده از اصطلاح ایدئولوژی از دهه ۱۹۶۰ الی الان در مغرب زمین باعث گردیده است که «دیگر این واژه فقط دارای بار سیاسی نباشد و می‌توان امروز آن را به تمام مکاتب فکری و یا فلسفی و علمی نیز اطلاق کرد» آنچنانکه «گستره» این اصطلاح امروز حتی به دامنه فمینیسم و اکولوژیسم هم رسیده است.»

۹ - کاهش رویکردهای رفتاری در سیاست در این زمان در مغرب زمین، «باعث افزایش علاقه به ایدئولوژی هم به عنوان وسیله‌ای برای شناخت اینکه عمل سیاسی تا چه حد توسط عقاید و ارزش‌های بازیگران سیاسی سازمان‌یافته (و هم به عنوان طریقه تأییدی برای اینکه تجزیه و تحلیل

پیدا می‌نماید و در نتیجه به اخلاق و رفتار و سیستم ارزش‌های ویژه‌ای معتقد می‌شود» (م. آ - ج ۱۶ - ص ۴۲).

ثانیاً ایدئولوژی در دیسکورس شریعتی از صورت «خود ایده‌ها» بدل شد به «پاسخی به چهار سؤال مشترک همه انسان‌ها در همه اعصار گذشته حال و آینده». «ایدئولوژی عقیده‌ای است که جهت اجتماعی ملی و طبقاتی انسان را و همچنین سیستم ارزش‌ها، نظام اجتماعی، شکل زندگی و وضع ایده‌آل فرد و جامعه و حیات بشری را در همه ابعادش تفسیر می‌کند و به چگونه‌ای؟ و چه می‌کنی؟ و چه باید کرد؟ و چه باید بود؟ پاسخ می‌دهد» (م. آ - ج ۱۶ - ص ۴۳).

ثالثاً ایدئولوژی در گفتمان شریعتی از صورت امری ذهنی و نظری خارج شد و در چارچوب عقل برهانی استقرائی بشر و پیوند ایدئولوژی با وحی (به عنوان یک پروسس در وجود از جماد و نبات و حیوان تا انسان و از وحی غریزی تا وحی نبوی) ایدئولوژی بدل به ادامه غریزه در انسان شد. «دقیق‌ترین تعریفی که جوهر و حقیقت و نقش اساسی ایدئولوژی را می‌شناسد این است که: ایدئولوژی ادامه غریزه در انسان است» (م. آ - ج ۲۳ - ص ۱۱۱). □

ادامه دارد

سیاسی همیشه در بردارنده ارزش‌ها و فرضیه‌هایی است که تحلیل‌گر به آن پای بند است) شده است.»

۱۰ - در تحلیل نهائی می‌توان داوری کرد که «ایدئولوژی نقش بسیار مهمی در زندگی امروز بشر بازی می‌کند و ایدئولوژی اگر از انعکاس شرایط مادی زندگی اجتماع و منافع طبقات معینی به وجود می‌آید، به نوبه خود تأثیر متقابل فعالی در تکامل اجتماع دارد». آنچنانکه می‌توان نتیجه‌گیری کرد که در دنیای امروز «بدون هدایت‌گری ایدئولوژی‌های تحول‌خواه و تغییرساز و تکامل‌طلب، امکان تکامل یک طرفه اجتماعی به صورت جبری توسط رشد ابزار تولید وجود ندارد.»

۱۱ - ایدئولوژی در دیسکورس شریعتی معنا و مفهومی پیدا کرد که با تمام معنا و مفاهیمی قبلی این اصطلاح سیال از فرش تا عرش متفاوت می‌باشد. چرا که:

اولاً ایدئولوژی از معنای «علم مطالعه قبلی ایده‌ها» بدل شد به «عقیده‌شناسی» شد. «ایدئولوژی عبارت از عقیده و شناخت عقیده است و به معنی اصطلاحی بینش و آگاهی ویژه‌ای است که انسان نسبت به خود، جایگاه طبقاتی، پایگاه اجتماعی، وضع ملی، تقدیر جهانی و تاریخی خود و گروه اجتماعی‌ایی که بدان وابسته است دارد و آن را توجیه می‌کند و بر اساس آن مسئولیت‌ها و راه‌حل‌ها و جهت‌یابی‌ها و موضع‌گیری‌ها و آرمان‌های خاص و قضاوت‌های خاصی

وب سایت:

[www.pm-iran.org](http://www.pm-iran.org)

[www.nashr-mostazafin.com](http://www.nashr-mostazafin.com)

ایمیل آدرس تماس:

[Info@nashr-mostazafin.com](mailto:Info@nashr-mostazafin.com)



## در رویکرد «جنبش پیشگامان مستضعفین ایران»

اسلام (ابر جنبش رهائی‌بخش پیامبر اسلام و ابر جنبش عدالت‌خواهانه امام علی و ابر جنبش حق‌طلبانه اما حسین) به «رویکرد پوپولیسم راست و چپ خطرناک‌ترین آفت گفتمان برابری‌طلبی در طول ۴۱ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بوده است» که این «پوپولیسم خطرناک با شعار آب مجانی و برق مجانی و آباد کردن دنیا و آخرت در بهشت زهرا در بهمن ماه سال ۵۷ آغاز شد و با روی زمین نشستن سید محمود طالقانی در مجلس خبرگان قانون اساسی ادامه پیدا کرد تا به صورت هیولای دولت نهم و دهم محمود احمدی‌نژاد در آمد و تا به امروز ادامه دارد.»

پر واضح است که در جامعه که ۱۹ میلیون نفر حاشیه‌نشین کلان‌شهر دارد و طبق گفته محمد باقر قالیباف در مبارزه انتخاباتی دولت یازدهم شکاف طبقاتی موجود در جامعه ایران به صورت ۴ درصد برخوردار و ۹۶ درصد زیر خط فقر می‌باشد و در جامعه‌ای که طبق گفته محمد باقر قالیباف ۳۰۰ هزار خانواده تهرانی حتی نان خالی برای خوردن هم ندارند، بدون تردید ظهور هیولای پوپولیسم در صورت چپ و راست امری طبیعی می‌باشد. باری بدین ترتیب است که ما بر این باوریم که «بدون مدل دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای، امکان پیوند بین دو مؤلفه آزادی و برابری در جامعه ایران وجود ندارد». حال سوالی که در این رابطه قابل طرح است اینکه آیا در واقعیت عینی جامعه ایران امکان پیوند این دو مؤلفه آزادی و برابری وجود دارد؟

در پاسخ به این سؤال باید یادمان باشد که در طول ۱۵۰ سال عمر حرکت تحول‌خواهانه در جامعه ایران، پیوسته هدف و آرزوی نظریه‌پردازان و صاحب‌نظران پیشتاز نظری و عملی جنبش‌های مختلف سیاسی و اجتماعی

۷ - استبداد رژیم‌های پهلوی و مطلقه فقهاتی حاکم در یک قرن گذشته و اقتصاد رانتی و نفتی و دولتی در این دو رژیم توتالیتر باعث گردیده است که در تحلیل نهائی نظریه‌پردازان و گفتمان‌سازان جامعه سیاسی ایران مؤلفه آزادی را در چارچوب همان گفتمان عدالت‌طلبانه تعریف کنند (نه در کادر گفتمان دموکراسی‌خواهانه)، در نتیجه همین امر باعث گردیده است که حداقل در طول یک قرن عمر دو رژیم پهلوی و مطلقه فقهاتی حاکم، «پیوند دو مؤلفه برابری و آزادی البته با اولویت آزادی در چارچوب گفتمان عدالت با مؤلفه‌های مختلف آن اعم از عدالت سیاسی، عدالت اقتصادی، عدالت اجتماعی، عدالت طبقاتی، عدالت جنسیتی، عدالت مذهبی و فرهنگی و عدالت شهروندی و عدالت قومیتی تعریف بشود» بنابراین بدین ترتیب است که از زمان جنبش روشنگری ارشاد شریعتی در سال‌های ۴۷ - ۵۱ «گفتمان عدالت‌طلبی جایگزین گفتمان برابری‌طلبی و سوسیالیستی و گفتمان آزادی‌خواهانه و دموکراسی‌خواهانه به صورت جداگانه شد» که البته «حاصل و سنتز گفتمان عدالت‌طلبی جنبش روشنگری ارشاد شریعتی این بود که دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای متولد گردید» و از اینجا است که «مؤلفه عدالت‌طلبی در دیسکورس و گفتمان شریعتی هم دلالت بر مؤلفه برابری و هم دلالت بر مؤلفه آزادی و هم دلالت بر مؤلفه برابری حقوق شهروندی برای همه افراد جامعه ایران فارغ از جنسیت و مذهب و نژاد و قومیت و فرهنگ و زبان و غیره می‌کند.»

۸ - از آنجائیکه جوهر گفتمان عدالت‌خواهی شریعتی منهای اینکه به صورت دو مؤلفه‌ای ایجابی و سلبی در سه مؤلفه ضد استثمار، ضد استبدادی و ضد استثمار یا ضد زر، زور و تزویر تدوین شده است، در خصوص آرایش این سه مؤلفه مبارزه ضد استثمار و ضد استبدادی و ضد استثمار در جامعه ایران در شرایط مختلف زمانی جهت تبیین تاکتیک و استراتژی حرکت پیشگام، این آرایش با اولویت رویکرد برابری بر آزادی، یا آزادی بر برابری و یا برابری و آزادی در پیوند با هم در چارچوب دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای «ضرورت بازسازی گفتمان عدالت‌خواهانه سه مؤلفه‌ای شریعتی در شرایط مختلف زمانی - مکانی جزء مسئولیت‌های پیشگام می‌باشد.»

۹ - شکست سوسیالیسم حزب - دولت لنینیستی و سوسیالیسم کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا در دهه آخر قرن بیستم باعث گردید تا در عرصه بین‌المللی رویکرد عدالت‌خواهانه و برابری‌طلبانه در برابر رویکرد آزادی‌خواهانه آن هم در شکل لیبرالیستی آن عقب‌نشینی کند تا آنجا که تئوریسین‌های سرمایه‌داری امثال فوکویاما شعار «پایان تاریخ با لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری» مطرح کنند. پر واضح است که در طول ۲۵ سال گذشته این «عقب‌نشینی گفتمان برابری‌طلبی در برابر آزادی‌خواهی در جامعه ایران هم تأثیرگذار باشد.»

۱۰ - تغییر جوهر عدالت‌خواهانه گفتمان توحیدی واحد سه ابر جنبش آغازین

و فرهنگی و مدنی، «دستیابی به دو مؤلفه فربه آزادی و برابری به صورت همزمان بوده است» اما از آنجائیکه در طول ۴۱ سال گذشته غول استبداد در تاریخ جامعه نگون‌بخت ایران همراه با هیولای اسلام فقهاتی حوزه‌های فقهی بوده است، این امر باعث گردیده است که حتی در طول ۱۵۰ سال گذشته عمر حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران، «توتالیتراریسم سیاسی و توتالیتراریسم مذهبی، نسبت به توتالیتراریسم طبقاتی و اقتصادی اولویت پیدا نماید»، یا به بیان دیگر اتوریته سیاسی و اتوریته مذهبی بر اتوریته اقتصادی اولویت پیدا کنند؛ که البته همین برتری توتالیتراریسم سیاسی و توتالیتراریسم فقهاتی بر توتالیتراریسم اقتصادی باعث گردیده است که با یک مرور کپسولی و اجمالی از تاریخ نبردهای طبقاتی در جامعه ایران، داوری بر شکست قاطعانه پراکسیس نیروهای طبقاتی در کشور ایران حتی در طول ۱۵۰ سال گذشته بکنیم؛ و البته این مغایر با رویکرد مارکسیسم کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا می‌باشد که بر پایه رشد نیروهای مولد در جهت استقرار سوسیالیسم و تحکیم به اصطلاح ضروری دیکتاتوری پرولتاری (آنچنانکه کارل مارکس در «نقد برنامه گوتا» و حتی در فصل دوم «مانیفست حزب کمونیست» خود از آن سخن می‌گوید)، می‌باشد.

پر واضح است که همین برتری اتوریته سیاسی و اتوریته فقهاتی بر اتوریته اقتصادی در طول ۱۵۰ سال گذشته عمر حرکت تحول‌خواهانه جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران باعث گردیده است که در طول حرکت تحول‌خواهانه جامعه بزرگ ایران مؤلفه مبارزه آزادی‌خواهانه بر مؤلفه مبارز برابری‌طلبانه اولویت پیدا کنند؛ و به عبارت دیگر همین «برتری جنبش ضد استبدادی و آزادی‌خواهانه» منهای اینکه باعث گردیده است تا «جنبش طبقه متوسط شهری در طول ۱۵۰ سال گذشته، به عنوان موتور محرک جنبش‌های اجتماعی ایران در مؤلفه‌های مختلف آن بشود» و در ادامه آن «مبارزه برابری‌طلبانه هم مغلوب مبارزه آزادی‌خواهانه بشود» که البته «جدائی دو مؤلفه آزادی و برابری در عرصه جنبش‌های اجتماعی، آفتی است که نه تنها دامن جنبش‌های اجتماعی جامعه بزرگ ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته گرفته است، بلکه این آفت دامن تمامی جنبش‌های قرن بیستم جهان گرفته بود». آنچنانکه به ضرس قاطع می‌توان داوری کرد که «در هیچ کدام از تحولات سیاسی - اجتماعی بشر از قرن ۱۸ میلادی الی الان جوامع نتوانسته‌اند به تحول سیاسی - اجتماعی ایجابی و سلبی در چارچوب پیوند دو مؤلفه آزادی و برابری دست پیدا کنند» و باز در این رابطه بوده است که اگر چه شعار انقلاب کبیر فرانسه «آزادی، برابری و برادری» بوده است و همچنین اگر چه شعار انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه «نان، صلح و آزادی» بوده است، در عرصه عمل و عینیت اجتماعی «هر دو انقلاب فوق شکست خورده‌اند». چرا که در «انقلاب کبیر

فرانسه، برابری در پای آزادی ذبح شده است» و «سرمایه‌داری سنتز همین ذبح برابری در پای آزادی» بوده است؛ و در «انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه هم این آزادی بود که در پای برابری ذبح گردید» و «سنتز همین ذبح آزادی در پای برابری در انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه بود که باعث گردید تا منهای اینکه شرایط برای ظهور هیولای سوسیالیسم حزب - دولت استالین فراهم بشود، همین ذبح آزادی در پای برابری باعث گردید تا بستر ساز فروپاشی سوسیالیسم دولتی و بلوک شرق و شوروی در دهه آخر قرن بیستم فراهم بشود.»

در جامعه ایران هم در ۱۵۰ سال گذشته اگر چه پیوسته خواسته‌های جنبش‌های اجتماعی جامعه ایران «برابری همراه با آزادی بوده است» اما همان عمده شدن اتوریته سیاسی و فقهاتی مانع از پیوند دو مؤلفه برابری و آزادی (در عرصه خواسته‌های جنبش‌های اجتماعی) در بستر پراکسیس سیاسی و اجتماعی شده است. البته در شرایطی که بنابه علل بین‌المللی استبداد سیاسی حاکم دچار ضعف و فروپاشی می‌شد، جنبش‌های برابری‌طلبی در برابر جنبش‌های آزادی‌خواهانه از اعتلای بیشتری برخوردار می‌شدند؛ و از آنجائیکه آن اعتلای جنبش‌های برابری‌طلبانه صورت انطباقی پیدا می‌کردند (نه تطبیقی)، گرفتار شکست و بن‌بست و رکود می‌شدند. برای مثال در فرایند جنگ بین‌الملل اول و اواخر دوران قاجاریه به علت تاثیرات بین‌المللی، اتوریته سیاسی حاکم بر جامعه ایران ضعیف گردید در نتیجه همین امر باعث گردید تا جنبش‌های منطقه‌ای از جنبش جنگل کوچک خان در گیلان تا جنبش شیخ محمد خیابانی در آذربایجان شعار برابری‌طلبانه و سوسیالیستی به عنوان شعار محوری خود انتخاب کنند؛ که به علت رویکرد انطباقی برابری‌طلبانه آنها نسبت به رویکرد سوسیالیستی انقلاب اکتبر روسیه جنبش برابری‌طلبانه آنها نتوانست به صورت تاریخی - اجتماعی نهادینه بشود؛ و شکست و در جریان جنگ بین‌الملل دوم هم باز به علت فشارهای بین‌المللی بر رژیم توتالیتر پهلوی و تبعید رضا خان توسط امپریالیسم انگلستان و تضعیف اتوریته سیاسی، شرایط برای اعتلای جنبش برابری‌طلبانه و سوسیالیستی (از جنبش سوسیالیستی پیشه‌وری در آذربایجان گرفته تا جنبش سوسیالیستی قاضی محمد در کردستان و بالاخره حزب توده) فراهم گرد؛ اما از آنجائیکه تمامی این جنبش‌های برابری‌طلبانه صورت انطباقی (نه تطبیقی)، با تاسی از رویکرد سوسیالیستی حزب - دولت شوروی و انقلاب اکتبر روسیه داشتند، همه آنها شکست خوردند؛ و همچنین در فرایند پسا خیزش ۱۵ خرداد ۴۲ به علت رفرم شاه - کندی که در اوج آن رفرم ارضی قرار داشت «و سرمایه‌های نفتی دولتی بستر ساز آن رفرم بودند» و حاصل آن جایگزین شدن سرمایه‌داری نفتی و رانتی و دولتی به جای مناسبات زمین‌داری قبلی بود، همین



«شکست پروژه سرمایه‌داری شاه - کندی به صورت رانتی نفتی و دولتی باعث گردید که در دهه ۴۰ و ۵۰ شرایط برای اعتلای جنبش برابری طلبی توسط جنبش چریکی فراهم بشود» که باز از آنجائیکه در رویکرد چریک‌گرایی پروژه برابری طلبی جنبه انطباقی از سوسیالیسم حزب دولت قرن بیستم داشت، همین امر باعث گردید تا جنبش برابری طلبی چریک‌گرایی هم در نیمه دوم دهه پنجاه شکست بخورد.

البته به موازات رشد رویکرد برابری طلبی در جنبش چریک‌گرایی، همین رویکرد برابری طلبانه در جنبش روشنگری ارشاد شریعتی هم رشد می‌کرد اما از آنجائیکه شریعتی با رویکرد تطبیقی جنبش برابری طلبانه در جامعه ایران را دنبال می‌کرد، همین امر باعث پیروزی گفتمان برابری طلبانه او شد و عاملی گردید تا «شریعتی به عنوان سلسله جنبان حرکت برابری طلبانه به صورت تطبیقی در عرصه نظریه‌پردازی و گفتمان‌سازی در جامعه ایران و در فرایند ۱۵۰ ساله حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران بشود». عظمت کار شریعتی در این رابطه در این بود که او توانست «مؤلفه برابری طلبانه را به صورت گفتمان تطبیقی (نه انطباقی) در چارچوب فرهنگ اعماق جامعه ایران درآورد». بطوریکه در این رابطه شاهد بودیم که حتی کتاب «مالکیت در اسلام» سید محمود طالقانی در ادامه همان گفتمان برابری طلبی شریعتی مطرح گردید. البته با این تفاوت که سید محمود طالقانی در کتاب «مالکیت در اسلام» خود (برعکس رویکرد شریعتی) «به اشتباه تلاش می‌کند تا ضمن نفی طبقه در اسلام، نوعی مالکیت محدود در اسلام انطباقی خود تائید نماید» و باز در ادامه همین گفتمان شدن برابری طلبی در رویکرد تطبیقی شریعتی بود که حتی افرادی مانند شیخ مرتضی مطهری که به دنبال «گفتمان‌سازی از اسلام دگماتیست فقاهتی حوزه‌های فقهی و اسلام فلسفی افلاطونی و ارسطوئی بود» در رقابت حسودانه با اندیشه‌های شریعتی، توسط کتاب «مبانی اقتصاد اسلامی» خود در فصل وجه اشتراک اسلام و سوسیالیسم با طرح «ماشین مالکیت‌بردار نیست» به دنبال «سوسیالیزه کردن اندیشه خود در آمد» اما همین امر باعث خشم خمینی گردید؛ و با آنکه خمینی در اعلامیه خود به مناسبت ترور مطهری اعلام کرده بود «که آثار قلم و زبان او بی‌استثنا آموزنده و روان‌بخش است» پس از اینکه در فرایند پسا ترور مطهری کتاب «مبانی اقتصاد اسلامی» او انتشار پیدا کرد و خمینی با رویکرد سوسیالیستی مطهری در خصوص «عدم مالکیت ماشین در نظام سرمایه‌داری روبرو شد» علاوه بر دستور توقیف روزنامه اطلاعات که کتاب «مبانی اقتصاد اسلامی» مطهری را چاپ کرده بود، دستور «خمیر کردن ۱۰ هزار جلد کتاب مبانی اقتصاد اسلامی مطهری را صادر کرد».

پر پیدا است که عامل اصلی خشم خمینی بر کتاب «مبانی

اقتصاد اسلامی» شیخ مرتضی مطهری فقط و فقط در خصوص همین «اصل مالکیت در اسلام بود» که شیخ مرتضی مطهری در چارچوب مناسبات سرمایه‌داری، مالکیت ماشین را زیر سؤال کشیده بود. یادمان باشد که در «اسلام فقاهتی حوزه‌های فقهی اصل مالکیت از خداوند هم مهمتر است» یعنی با «رد اصل مالکیت در اسلام ۸۰ درصد ابواب فقهی حوزه‌های فقاهتی بلاموضوع می‌شوند» و باز در ادامه همان گفتمان تطبیقی شریعتی از برابری، در فرایند جنبش روشنگری ارشاد خود بود که افرادی مانند بنی صدر توسط کتاب «اقتصاد توحیدی» و علی تهرانی توسط کتاب «اقتصاد اسلامی» و علی گلزاده غفوری هم در چارچوب رویکرد خودشان تلاش کردند تا همسو با این جریان بشوند؛ که اگرچه همه این‌ها منهای خود شریعتی در این پروژه شکست خوردند و نتوانستند به صورت تطبیقی رویکرد خودشان را سوسیالیزه کنند، ولی آنچه در این رابطه مهم بود اینکه خود ظهور این افراد نشان دهنده موفقیت شریعتی در گفتمان‌سازی برابری طلبی تطبیقی‌اش بود که البته با اعتلای جنبش ضد استبدادی مردم ایران در فرایند پسا وفات شریعتی و تثبیت رهبری خمینی در سال ۵۷ بر جنبش ضد استبدادی مردم ایران و تکیه خمینی بر نهادینه کردن رویکرد ولایت فقیه خودش توسط روحانیت سنتی حوزه‌های فقاهتی این همه باعث گردید تا «گفتمان تطبیقی برابری طلبانه شریعتی در پای گفتمان دگماتیست ولایت فقیه خمینی (در فرایند پسا انقلاب بهمن ماه ۵۷ مردم ایران بر علیه رژیم کودتائی و توتالیتری پهلوی) ذبح بشود» و انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران با آن همه عظمت خود به پیروزی نیروهای انقلابی نیانجامید و «آن انقلاب ارتجاع را از درون خود به قدرت سیاسی پرتاب کند» که از همان روزهای نخست بعد از پیروزی قیام ضد استبدادی مردم ایران، ارتجاع حاکم در برابر جنبش‌های خودبنیاد سیاسی و مدنی و طبقاتی ایستاد؛ و هر چند که در طول ۴۱ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقاهتی حاکم این رژیم به صورت مستمر تمامی جنبش‌های خودبنیاد تکوین یافته از پائین اعم از جنبش‌های مدنی و سیاسی و طبقاتی سرکوب کرده است، ولی در تحلیل نهائی این جنبش‌ها به صورت تدافعی و گاه تهاجمی در اشکال جنبشی و خیزشی و قیام به مقاومت خود ادامه داده‌اند و امروز بیشترین مقاومت در برابر رژیم مطلقه فقاهتی حاکم از جانب همین جنبش‌ها و خیزش‌های معیشتی و صنفی و سیاسی و مدنی صورت می‌گیرد. به بیان دیگر در طول ۴۱ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقاهتی حاکم «سرکوب و مقاومت دو عینیت موجود در حیات و روابط جنبش‌های مختلف مدنی و سیاسی و طبقاتی بوده است.»

ادامه دارد





## «عاشورا» در سه رویکرد:

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

## رویکرد «دگماتیستی» به عاشورا

هم رفتن به کربلا و شهید شدنش یک امر تعبیدی بوده است نه تعقلی» و بدین خاطر از اینجا است که طرفداران رویکرد دگماتیستی به عاشورا بر این باورند که درباب «فهم جوهر عاشورا هرگز نباید از عرصه تعبد وارد عرصه تعقل بشویم» و بخواهیم مثلاً رفتن به کوفه را برای کسب حکومت تعریف نکنیم. چراکه در «رویکرد دگماتیسم به عاشورا امام سیاستمدار نیست که بخواهد به دنبال کسب قدرت برود». همچنین صالحی نجف آبادی در کتاب شهید جاوید بر این باور است که «عامل اصلی شروع حرکت امام حسین تحمیل بیعت با جائر توسط یزید بود» و اگر «تحمیل بیعت با جائر بر امام حسین صورت نمی‌گرفت عاشورا اتفاق نمی‌افتاد» بنابراین بدین ترتیب است که صالحی نجف آبادی می‌گوید «علت اینکه امام حسین در دوره ۱۰ سال بعد از شهادت امام حسن بر علیه معاویه قیام نکرد این بود که معاویه معتقد به تحمیل بیعت بر امام حسن توسط خودش نبود». ولی یزید بلافاصله پس از مرگ معاویه در نامه‌ای به والی مدینه نوشت که فوراً از سه نفر حسین بن علی و عبدالله بن عمر و عبدالله بن زبیر بیعت بگیر.

نباید فراموش کنیم که صالحی نجف آبادی در کتاب شهید جاوید بر این باور است که امام حسین در چهار مرحله حرکتش از ۲۸ رجب سال ۶۰ تا دهم محرم سال ۶۱ «برای هر مرحله از حرکتش استراتژی خاصی انتخاب کرده بود». به بیان دیگر در رویکرد انطباقی صالحی نجف آبادی در شهید جاوید «امام حسین از آغاز شروع حرکت عاشورا یک

به همین دلیل است که او معتقد که امام حسین در مرحله سوم (که از زمان شنیدن خبر شهادت مسلم بن عقیل در بین راه به طرف کوفه تا صبح عاشورا ادامه داشته است) به خاطر همین «موضع دفاعی» که داشته است «پنج بار با عمر سعد جلسه و مذاکره حضوری داشته است» که یکبار آن هم به توافق با عمر سعد و عبیدالله بن زیاد می‌رسند (که طبق آن قرار می‌شود که امام حسین به منطقه‌ای از جهان که خارج از امپراطوری امویان و یزید می‌باشد برود) اما این توافق با دخالت شمر بن ذی الجوشن شکست می‌خورد که در نهایت در عصر تاسوعا عبیدالله بن زیاد امام حسین را در بین دو انتخاب قرار می‌دهد «یا ذلت و پذیرش بیعت با یزید و یا جنگ» (أَلَا وَ إِن الدَّعَى بِن الدَّعَى قَدْ رَكَزَ بَيْنَ اثْنَتَيْنِ: بَيْنَ السَّلَةِ وَالذَّلَةِ، وَ هِيَهَاتَ مَنَا الدَّلَةَ، يَا بَنِي اللَّهِ لَنَا ذَلِكَ وَ رَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ حُجُورٌ طَابَتْ وَ طَهَّرَتْ) و از آنجا بود که امام حسین جنگ را انتخاب می‌کند و شاید به عبارت دیگر بهتر باشد که بگوئیم در آنجا بود که جنگ بر امام حسین تحمیل می‌گردد. باری از اینجا است که صالحی نجف آبادی مرحله چهارم حرکت عاشورای امام حسین را همان «مرحله جنگ در روز عاشورا تعریف می‌نماید».

بدین ترتیب است که رویکرد انطباقی صالحی نجف آبادی در کتاب شهید جاوید را می‌توان به این صورت تبیین کرد که صالحی نجف آبادی (برعکس رویکرد دگماتیستی به عاشورا) «علم امام حسین به شهادتش را قبول ندارد» برعکس لطف الله صافی گلپایگانی که در کتاب «شهید آگاه» خود در چارچوب همان رویکرد دگماتیستی معتقد است که «امام حسین شهیدی است که آگاهی قبلی زمانی مکانی به شهادت خودش داشته است» بنابراین صالحی نجف آبادی در چارچوب رویکرد انطباقی‌اش در کتاب شهید جاوید که در سال ۱۳۴۹ تألیف کرده است معتقد است که «حسین شهیدی است که آگاهی زمانی و مکانی قبلی نسبت به شهادتش نداشته است» و اینجا است که صالحی نجف آبادی در کتاب شهید جاوید در پاسخ به این سؤال که آیا امام حسین از قبل می‌دانسته که در کربلا و در عاشورای سال ۶۱ شهید می‌شود؟ می‌گوید «نه». برعکس لطف الله صافی گلپایگانی در شهید آگاه که معتقد است که «امام حسین از قبل توسط علم امامت خبر داشته است که در سال ۶۱ در عاشورا و در سرزمین کربلا شهید می‌شود».

به هر جهت بدین ترتیب است که مطابق «رویکرد دگماتیستی به عاشورا امام حسین در عرصه عاشورا و شهید شدنش تنها یک مأموریت خدائی به جا آورده است» به عبارت دیگر در «رویکرد دگماتیستی به عاشورا شهادت برای امام حسین یک امر تعبیدی و جبری بوده نه یک امر تعقلی و اختیاری» یا آنچنانکه برای ابراهیم خلیل «فرمان ذبح اسماعیل یک امر تعبیدی بوده است برای امام حسین

استراتژی مشخص برای کل حرکت خودش انتخاب نکرد» بلکه در سه مرحله از این چهار مرحله امام حسین توسط موضع دفاعی که داشته است «با استراتژی‌های مختلف تلاش می‌کرده تا بتواند به حفظ جان خودش و خانواده‌اش دست پیدا کند» و تنها در مرحله دوم بود که امام حسین توسط «استراتژی اقامه حکومت در آینده کوفه» از موضع «دفاعی وارد موضع تهاجمی شد» و به عنوان «یک انقلابی استراتژی سرنگونی امویان و یزید (از طریق کوفه و حمایت ایرانیان) را دنبال می‌کرد که البته شکست خورد» و نتوانست به این هدفش دست پیدا کند، بنابراین در این رابطه است که در خصوص استراتژی مرحله دوم امام حسین، صالحی نجف آبادی بر این باور است که اگر «دعوت کوفیان از امام حسین انجام نمی‌گرفت حرکت امام حسین و مسلم و غیره به کوفه هم انجام نمی‌گرفت و اصلاً عاشورائی هم اتفاق نمی‌افتاد» و باز در این رابطه است که صالحی نجف آبادی در کتاب شهید جاوید بر این باور است که علت اینکه امام حسین در ده سال پس از شهادت امام حسن بر علیه معاویه قیام نکرد به خاطر «تفاوت شرایط تاریخی معاویه با یزید بوده است» و از اینجا است که صالحی نجف آبادی در کتاب شهید جاوید برای «فهم تفاوت در حرکت امام حسین (در فرایند ده ساله پسا شهادت امام حسن) معتقد است که علاوه بر تحلیل عقلی و روش برخورد انتقادی باید شرایط را بر حسب تاریخی و زمانی مکانی تحلیل نماییم.»

همچنین از آنجائیکه صالحی نجف آبادی در کتاب شهید جاوید در چهار مرحله از استراتژی‌های امام حسین معتقد است که «سه مرحله آن امام حسین استراتژی تدافعی داشته و تنها مرحله دوم بوده که امام حسین دارای استراتژی تهاجمی برای کسب قدرت سیاسی داشته است» و از آنجائیکه در سه مرحله استراتژی تدافعی در رویکرد صاحب کتاب شهید جاوید «امام به دنبال حفظ جان خودش و خانواده‌اش بوده است». همین امر باعث شده است که صالحی نجف آبادی هم عامل هجرت امام حسین از مدینه به مکه و هم عامل هجرت امام حسین از مکه در هشتم ذی الحجه «به خاطر دوری از ترور توسط عمه و اکره یزید تحلیل کند». در نتیجه بدین ترتیب است که می‌توانیم در مقایسه بین رویکرد دگماتیستی به عاشورا و رویکرد انطباقی به عاشورا و رویکرد تطبیقی به عاشورا بگوئیم که «محور رویکرد دگماتیستی به عاشورا بر پایه علم لدنی و آگاهی امام حسین به محل و زمان و چگونگی مرگش از قبل از شروع پروسه زمانی عاشورا می‌باشد» ولذا در این رابطه است که طرفداران رویکرد دگماتیستی به عاشورا «پراکسیس سیاسی اجتماعی امام حسین به صورت امر تعبدی ارزیابی می‌کنند نه امر عقلی و امری ملکوتی می‌دانند نه امری انسانی و حرکت حسین را وظیفه و تکلیف از پیش‌مقدر شده تعریف می‌کنند نه

معماری و پراکسیس امام حسین.»

برای نمونه در این جا به ذکر دیدگاه یکی دیگر از طرفداران رویکرد دگماتیستی به عاشورای امام حسین می‌پردازیم شیخ محمد تقی مصباح یزدی (تئوریسین خشونت در رژیم مطلقه فقهاتی حاکم) زیرا او ثابت می‌کند که امام حسین در پروسه عاشورا «علم لدنی» داشته است و در چارچوب همان «علم لدنی» بوده که در عاشورا به شهادت رسیده است. او می‌گوید:

«باب دیگری در روایات داریم به این عنوان **أَنَّهُمْ يَعْلَمُونَ مَتَى يَمُوتُونَ** (آنان آگاهند که چه زمانی می‌میرند) و در آن روایات چنین آمده است که: **ای امام لایعلم ما یصبیه والی مایصیر فلیس ذلک بحجه الله علی خلقه** - هر امامی که نداند چه چیز به او می‌رسد و سرانجامش به کجا می‌رسد او حجت خدا بر خلق الله نیست یعنی حجت خدا کسی است که آگاه به زمان مرگ خود و عاقبت کار خود باشد» (کتاب راهنماشناسی - ص ۲۵۸ و ۴۸۲).

مصباح یزدی در چارچوب رویکرد دگماتیستی به عاشورا در راستای تبیین عاشورا به جای پروسی در ادامه تسلسل نهضت ابراهیمی (آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی با رویکرد تطبیقی به عاشورا دنبال می‌کرد) تلاش می‌کند که «پراکسیس سیاسی اجتماعی انسانی فرهنگی عاشورای امام حسین در عرصه علم لدنی بدل به یک طلسم ملکوتی بکند» بنابراین در عبارات فوق مصباح یزدی می‌خواهد بگوید که امام حسین از راه علم لدنی و علم موهبتی ملکوتی خود «وقت مرگ خود را می‌دانند و نیز می‌دانند چه چیز به آنان می‌رسد و سرانجام کارشان چه خواهد شد». در صورتی که معنای این حدیث جعلی با قرآن مخالف است. یادمان باشد که قرآن در باب «علم لدنی» کاملاً رویکردی عکس طرفداران رویکرد دگماتیستی به عاشورا دارد.

«يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ - قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلِمُ الْغَيْبِ لَاسْتَكْتَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ - ای پیامبر از تو در باره وقت قیامت می‌پرسند به آنها بگو علم آن نزد خداوند است نه نزد من و جز خداوند کسی از وقت قیامت آگاه نیست. ای پیامبر از تو می‌پرسند فکر می‌کنند که تو می‌دانی علم آن نزد خداوند است و بس البته اکثر مردم نمی‌دانند که تو نمی‌دانی - ای پیامبر به این مردم بگو من حتی آگاهی قبلی به سود و زیان خویش ندارم و اصلاً جز آنچه خدا خواسته است نمی‌دانم. ای پیامبر به این مردم بگو که اگر من علم غیب و علم لدنی می‌دانستم می‌توانستم از آن علم سود ببرم



و دیگر بدی‌ها در زندگی و جنگ به من نمی‌رسید ای پیامبر به مردم بگو من فقط یک نویدبخش و بیم‌رسان برای گروهی که ایمان به دعوت من می‌آورند هستم نه بیشتر» (سوره اعراف - آیه ۱۸۷ - ۱۸۸).

باری آنچنانکه در این دو آیه قرآن واضح و مشهود است قرآن به پیامبر اسلام می‌گوید: «به مردمی که توقع دارند تو وقت قیامت را بدانی، بگو: من قیامت را نمی‌دانم اگر من غیب را می‌دانستم برای خودم جلب خیر بیشتری می‌کردم؛ و هیچ آسیبی به من نمی‌رسید». آنچنانکه مشاهده می‌کنید در آیات فوق قرآن یک استدلال منطقی می‌کند و می‌گوید: اینک «رسول خدا در موارد زیادی در زندگی و حرکتش آسیب و ضرر و زیان می‌بیند دلیل آن است که پیامبر اسلام علم لدنی و علم غیب ندارد» و «نمی‌تواند آینده حرکت خودش را ببیند». اگر «رسول خدا می‌توانست آینده را ببیند مثلاً گوشت مسموم نمی‌خورد که مسموم بشود» و اگر «رسول خدا می‌توانست آینده را ببیند در جنگ احد شکست نمی‌خورد» و اگر رسول خدا «علم غیب و علم لدنی می‌داشت می‌توانست از قبل جلو آسیب‌ها را بگیرد». عنایت داشته باشیم که این استدلال قرآن در باب «علم لدنی و غیب در باره امام علی که ضربت خورد و شهید شد و در باب امام حسن که زهر خورد و شهید شد و در باب امام حسین که شکست خورد و به شهادت رسید و یا امام رضا که زهر خورد و غیره و غیره نیز جاری می‌باشد». قرآن به صراحت در آیات ۱۷۸ و ۱۸۸ می‌فرماید: «تمامی انسان‌هایی که در حرکت خود آسیب می‌بینند همین آسیب دیدن آنها نشان دهنده آن است که علم غیب و علم لدنی نمی‌دانند». چراکه اگر علم غیب و علم لدنی می‌دانستند حداقل جلوی آسیب‌های خودشان را می‌گرفتند و خسارت‌های آسیب‌ها را تحمل نمی‌کردند.

پر پیداست که در «رویکرد قرآن به جز خداوند هیچکس از آینده آگاهی ندارد» و بزرگترین «مبارزه نظری قرآن با آنهایی است که برای غیر خداوند علم غیب به آینده قائل هستند» و بنابراین این ادعای زیربنای رویکرد دگماتیستی به عاشورا که از سید بن طاووس در قرن هفتم در لاهوف (که مانیفست اصلی طرفداران رویکرد دگماتیستی به عاشورا می‌باشد) شروع شد و تا ملاحسین کاشفی در روضه الشهداء و تا لطف الله صافی گلپایگانی در شهید آگاه و تا شیخ مرتضی مطهری در سه جلد کتاب حماسه حسینی و بالاخره تا شیخ محمد تقی مصباح یزدی ادامه پیدا کرده است که امام حسین در چارچوب علم لدنی از قبل به شهادت خود در عاشورا و کربلا آگاهی داشته است، همه مولود روایت‌های جعلی است و مخالف رویکرد آیات ۱۸۷ و ۱۸۸ سوره اعراف و آیات دیگر قرآن که در این رابطه مطرح شده است می‌باشد. نباید فراموش کنیم که به «چالش کشیدن علم لدنی و علم به

غیب» در گفتمان دگماتیستی به عاشورا مهم‌ترین دستاوردی که برای «تبیین تطبیقی عاشورای حسین» در برخواهد داشت این است که به جای «رویکرد تعبدی و تقلیدی و تکلیفی به عاشورای حسین و نادیده گرفتن عاملیت امام حسین در معماری بزرگ عاشورا» می‌توانیم با «عینک تحقیقی و تعقلی و تاریخی و انسان‌گرایانه عاشورای حسینی را تبیین نمائیم.»

پر واضح است که برعکس عاشورا با رویکرد دگماتیستی در «عاشورای با رویکرد تطبیقی دیگر عاشورا و حسین برای گریه کردن و برای اشک گرفتن از مردم مظلوم ایران به کار گرفته نمی‌شود» بلکه برعکس «عاشورا با رویکرد تطبیقی مکتب اندیشیدن و شجاعت و مبارزه و مسئولیت و انسان‌سازی و جامعه‌سازی در مسیر حرکت رو به جلو و مسیر تاریخ می‌باشد» بنابراین بدین ترتیب بود که امام حسین در برابر هر شکست و آسیبی که در پروسس عاشورا احساس می‌کرد می‌فرمود: «الهی رِضًا بِقَضَائِكَ وَ تَسْلِيمًا لِأَمْرِكَ وَ لَا مَعْبُودَ سِوَاكَ يَا غِيَاثَ الْمُسْتَغِيثِينَ وَ لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ». قابل ذکر است که خود امام علی در دو نوبت در نهج‌البلاغه در خصوص خطاپذیری خودش و نداشتن علم لدنی و غیب در این عرصه به صراحت تکیه می‌کند:

«أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ صَلَاحَ أَيْبِكِ غَزَبِي مِنْكَ وَ ظَنَنْتُ أَنَّكَ تَتَّبِعُ هَدْيَهُ وَ تَسْلُكُ سَبِيلَهُ فَإِذَا أَنْتَ فِيمَا رُزِّيَ إِلَيَّ عَنْكَ لَا تَدَعُ لِهَوَاكَ انْقِيَادًا وَ لَا تَبْقِي لِأَخْرَتِكَ عَتَادًا تَعْمُرُ دُنْيَاكَ بِخَرَابِ أَخْرَتِكَ وَ تَصِلُ عَشِيرَتِكَ بِقَطِيعَةِ دِينِكَ وَ لَنْ كَانَ مَا بَلَّغَنِي عَنْكَ حَقًّا لَجَمَلِ أَهْلِكَ وَ شَسَعُ نَعْلِكَ خَيْرٌ مِنْكَ وَ مَنْ كَانَ بِصِفَتِكَ فَلَيْسَ بِأَهْلٍ أَنْ يَسِدَّ بِهِ نَعْرًا أَوْ يَنْفَذَ بِهِ أَمْرًا أَوْ يَعْلَى لَهُ قَدْرًا أَوْ يَشْرَكَ فِي أَمَانَةٍ أَوْ يَوْمَنَ عَلَيَّ جَبَايَةَ فَأَقْبِلْ إِلَيَّ حِينَ يَصِلُ إِلَيْكَ كِتَابِي هَذَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ - من فریب خوبی و صلاح پدر تو خوردم که به تو اطمینان کردم و گمان کردم تو در راه پدرت خواهی رفت و همچون او بر مبنای تقوی عمل خواهی کرد ولی اکنون خبر رسیده است که تو با خراب کردن آخرت خود دنیای خودت را آباد می‌کنی و به طور کامل تابع هوای نفس خویش گشته‌ای اگر آنچه در باره تو گزارش شده است صحیح باشد تو هرگز شایستگی نداری که مصدر کار باشی. فوری با رسیدن این نامه به نزد من بیا» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - نامه ۷۱ - ص ۴۶۱ - س ۹). ❏

ادامه دارد



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

## توسط «توحید عقل و عدل در فرد و اجتماع»

### در چارچوب «گفتمان توحید نظری و عملی قرآن»

و خط سیرهای جدید حیات را آشکار سازد. این اتصال با ریشه وجود، به هیچ وجه تنها مخصوص آدمی نیست. شکل استعمال کلمه وحی در قرآن نشان می‌دهد که این کتاب وحی را خاصیتی از حیات می‌داند و البته این هست که خصوصیت و شکل وحی برحسب مراحل مختلف تکامل حیات متفاوت است. گیاهی که به آزادی در مکان رشد می‌کند، جانوری که برای سازگار شدن با محیط تازه حیات دارای عضو تازه‌ای می‌شود و انسانی که از اعماق درونی حیات، روشنی تازه‌ای دریافت می‌کند، همه نماینده حالات مختلف وحی هستند که بنابر ضرورت‌های ظرف پذیرای وحی، یا بنابر ضرورت‌های نوعی که این ظرف به آن تعلق دارد، اشکال گوناگون دارند. در دوران کودکی بشریت، انرژی روانی چیزی را آشکار می‌سازد که من آن را خودآگاهی پیغمبرانه می‌نامم و به وسیله آن در اندیشه فردی و انتخاب راه زندگی، از طریق پیروی از دستورها و داوری‌ها و انتخاب‌ها و راه‌های عمل حاضر و آماده صرفه‌جویی می‌شود. ولی با تولد عقل و ملکه نقادی، حیات به خاطر نفع خود تشکیل و نمو آن اشکال از خودآگاهی را که نیروی روانی در مرحله قدیم‌تر تکامل بشری به آن صورت جریان داشت، متوقف می‌سازد. آدمی نخست در فرمان شهوت و غریزه است. عقل استدلال‌کننده که تنها همان سبب تسلط وی بر محیط است، خود تکامل و پیشرفتی است و چون عقل تولد یافت، بایستی که آن را با جلوگیری از اشکال دیگر معرفت تقویت کنند. شک نیست که جهان قدیم در زمانی که انسان در مقایسه با حال حاضر حالت بدوی داشت و کمابیش تحت فرمان تلقین بود، چند دستگاه بزرگ فلسفی ایجاد کرده بود. ولی

ل - اقبال «رابطه قرآن یا وحی نبوی با عقل برهانی استقرائی ظهور یافته در قرن هفتم میلادی در بشر یک رابطه و پیوند همیشگی و عرضی می‌داند، نه رابطه و پیوند طولی زمان‌پذیر.»

م - اقبال بر این باور است که «عقل برهانی استقرائی در انسان علاوه بر اینکه مولود و سنتز خود قرآن و وحی نبوی پیامبر اسلام می‌باشد، در بستر تعالی و رشد و حیات برای همیشه باید این عقل طغیان‌گر برهانی استقرائی بشر توسط قرآن هدایت بشود». ستیز محمد اقبال با «عقل فرنگی قرن بیستمی به خاطر رها شدن این عقل استقرائی از افسار دین و وحی می‌باشد» و لذا تا زمانیکه در رویکرد محمد اقبال این «عقل توسط دین و وحی نبوی مدیریت نشود، یک آفت برای بشر می‌باشد.»

از منی باد صبا گوی بدانای فرنگ

عقل تا بال گشود است گرفتارتر است

برق را این به جگر می‌زند آن رام کند

عشق از عقل فسون پیشه جگردارتر است

عجب آن نیست که اعجاز مسیحا داری

عجب این است که بیمار تو بیمارتر است

دانش اندوخته‌ئی دل زکف انداخته‌ئی

آه زان نقد گران مایه که در باخته‌ئی

کلیات اقبال - پیام مشرق - ص ۲۵۸ - سطر ۱ به بعد

باری، بدین ترتیب است که محمد اقبال «وحی را در سه فرایند وحی عامه و وحی خاصه و وحی نبوی به عنوان یک پروسس در بستر حیات و هستی تعریف می‌نماید نه به صورت روح افلاطونی آنچنانکه مولوی تبیین می‌نماید و آن صورتی که شیخ مرتضی مطهری بر آن تکیه می‌کند». بدین جهت، به این ترتیب است که برای پاسخ به نقد شیخ مرتضی مطهری به اندیشه خاتمیت پیامبر اسلام و علم و ایمان و غریزه (در منظومه معرفتی محمد اقبال) در اینجا از زبان خود محمد اقبال به طرح رویکرد او می‌پردازیم.

«پیغمبر را می‌توان همچون 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 فرصت‌هایی است که نیروهای حیات اجتماعی را از نو توجیه کند یا شکل تازه‌ای به آنها بدهد. در شخصیت وی، مرکز محدود حیات در عمق نامحدود خود فرو می‌رود، تنها به این قصد که بار دیگر با نیروی تازه ظاهر شود و کهنه را براندازد

نباید فراموش کنیم که این دستگاه‌سازی در جهان قدیم کار اندیشه مجرد بوده که نمی‌توانسته است از طبقه‌بندی معتقدات دینی مبهم و سنت‌ها آن سوتر رود و هیچ نقطه اتکایی در باره اوضاع عینی حیات برای ما فراهم نمی‌آورد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل پنجم - روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۳۶ - ۱۳۷ سطر ۱۳ به بعد).

حال در چارچوب عبارات فوق می‌توانیم در این جا به نقدهای شیخ مرتضی مطهری بر اندیشه اقبال پاسخ بدهیم. شیخ مرتضی مطهری در چارچوب همان اندیشه‌های فلسفی یونانی‌زده و اسلام دگماتیست فقهاتی خود:

اولاً می‌گوید: «فرهنگ علامه اقبال فرهنگ غربی است و فرهنگ اسلامی او فرهنگ ثانوی است، یعنی تحصیلاتش همه در رشته‌های غربی است و در فرهنگ اسلامی مخصوصاً فقه و عرفان و اندکی فلسفه مطالعاتی دارد و بس، گاه دچار اشتباهات فاحش می‌شود» (شیخ مرتضی مطهری - وحی نبوت - دین یا ادیان - ص ۵۷ - سطر ۲ به بعد).

ما این نقد شیخ مرتضی مطهری هم سنگ نقد او به معلم کبیرمان شریعتی می‌دانیم که (شیخ مرتضی مطهری) خطاب به سید محمد خاتمی در نقد شریعتی گفته بود که «شریعتی غسل جنابت نمی‌کند» و شریعتی را به جای اقیانوس اندیشه‌هایش از درون لباسش به نقد کشیده بود. ولی در اینجا در پاسخ به نقد شیخ مرتضی مطهری به معلمان کبیرمان محمد اقبال و شریعتی از زبان مولوی در مثنوی، خطاب به او می‌گوئیم:

از قیاسش خنده آمد خلق را

کو چو خود پنداشت صاحب دلق را

کار پاکان را قیاس از خود مگیر

گرچه ماند در نوشتن شیر شیر

جمله عالم زین سبب گمراه شد

کم کسی زابدال حق آگاه شد

همسری با انبیاء برداشتند

اولیا را همچو خود پنداشتند

گفته اینک ما بشتر ایشان بشتر

ما و ایشان بنده خوابیم و خور

این ندانستند ایشان از عمی

هست فرقی در میان بی‌منتهی

هر دو گون زنبور خوردند از محل

لیک شد زان نیش و زین دیگر عسل

هر دو گون آهو گیا خوردند و آب

زین یکی سرگین شد و آن مشک ناب

هر دو نی خوردند از یک آب خور

این یکی خالی و آن پر از شکر

صد هزاران این چنین اشباه بین

فرقشان هفتاد ساله راه بین

این خورد گردد پلیدی زو جدا

و آن خورد گردد همه نور خدا

این خورد زاید همه بخل و حسد

و آن خورد زاید همه عشق احد

این زمین پاک و آن شورست و بد

این فرشته پاک و آن دیو ست و دد

هر دو صورت گر بهم ماند رواست

آب تلخ و آب شیرین را صفاست

جز که صاحب ذوق کی شناسد او بیاب

او شناسد آب خوش از شوره آب

سحر را با معجزه کرده قیاس

هر دو را بر مکر پندارد اساس

ساحران موسی از استیزه را

برگرفته چون عصای او عصا

زین عصا تا آن عصا فرقیست ژرف

زین عمل تا آن عمل راهی شگرف

لعنه الله این عمل را در قفا

رحمه الله آن عمل را در وفا

مثنوی - دفتر اول - ص ۱۶ - سطر ۲ به بعد

ثانیاً شیخ مرتضی مطهری در نقد دومش به محمد اقبال می‌گوید: «مقایسه محمد اقبال با سید جمال الدین اسدآبادی صحیح نیست، چراکه گذشته از اینکه سیدجمال از نظر نبوغ شخصی قابل مقایسه با اقبال نیست، سید جمال بر خلاف اقبال فرهنگ اولی و اصلی‌اش اسلامی است و فرهنگ غربی فرهنگ ثانوی اوست، به علاوه اینکه مرحوم سید جمال در اثر مسافرت‌های زیاد در کشورهای اسلامی و مطالعه جریانات آن کشورها از نزدیک، به اوضاع کشورهای اسلامی بیش از اقبال آگاه بوده است، لهذا به اشتباهاتی نظیر برخی اشتباهات فاحش اقبال در شناخت جریان‌هایی که در بعضی کشورهای اسلامی از قبیل ترکیه و ایران رخ داده است، به هیچ وجه دچار نشده است.»

با نقل نقد معلم کبیرمان اقبال از سید جمال الدین اسدآبادی، تلاش می‌کنیم که به این نقد شیخ مرتضی مطهری از محمد اقبال لاهوری پاسخ بدهیم.

«بنابراین وظیفه‌ای که مسلمانان این زمان در پیش دارند بسیار سنگین است، باید بی‌آنکه کاملاً رشته ارتباط خود را با گذشته قطع کنند، از نو در کل دستگاه مسلمانی بیندیشند. شاید نخستین مسلمانی که ضرورت دمیدن چنین روحی را

در اسلام احساسی کرده، شاه ولی الله دهلوی بوده است. ولی آن کس که کاملاً به اهمیت و عظمت این وظیفه متوجه شده و بصیرت عمیق در تاریخ اندیشه و حیات اسلامی، همراه با وسعت نظر حاصل از تجربه وسیع در مردم و اخلاق و آداب ایشان، او را حلقه اتصال زنده‌ای میان گذشته و آینده ساخته، جمال الدین اسدآبادی بوده است. اگر نیروی خستگی‌ناپذیر وی تجزیه نمی‌شد و خود را تنها وقف تحقیق در باره اسلام به عنوان دستگاهی اعتقادی و اخلاقی می‌کرد، امروز جهان اسلام از لحاظ عقلی بر پایه محکم‌تری قرار می‌داشت. تنها راهی که برای ما باز است، این است که به علم جدید با وضعی احترام‌آمیز ولی مستقل نزدیک شویم و تعلیمات اسلام را در روشنی این علم ارزشیابی کنیم، حتی اگر این کار سبب آن شود که با کسانی که پیش از ما بوده‌اند اختلاف پیدا کنیم» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل چهارم - من بشری آزادی و جا و دانی آن - ص ۱۰۹ - سطر ۱۸ - به بعد).

ثالثاً سومین نقدی که شیخ مرتضی مطهری به اندیشه علامه محمد اقبال لاهوری می‌کند اینکه می‌گوید:

«علامه اقبال دچار همان اشتباهی شده است که جهان غرب شده است، یعنی جانشین ساختن علم به جای ایمان» (وحی و نبوت - ص ۵۶ - سطر ۷).

در اینجا با نقل نگاه اقبال به دو مقوله «علم و ایمان» تلاش می‌کنیم تا داوری در باب نقد سوم شیخ مرتضی مطهری از اندیشه‌های محمد اقبال لاهوری را به خود مخاطبان واگذار کنیم.

«آیا با این ترتیب امکان آن هست که روش عقلی محض فلسفه را در دین مورد عمل قرار دهیم؟ روح فلسفه مستلزم آزادی در تحقیق و تجسس است. به هر حجیت و اعتبار به چشم بد گمانی می‌نگرد. وظیفه آن این است که مفروضات نقادی نشده فکر بشری را دنبال کند و به نهانگاه‌های آنها برسد و در این دنبال کردن ممکن است کارش به آنجا بینجامد که یا منکر ناتوانی عقل محض در رسیدن به حقیقت مطلق بشود و یا به صورت صریح آن را بپذیرد. در مقابل، «گوهر دین ایمان است» و «ایمان» همچون مرغی «راه بی‌نشان» خود را بی‌مدد عقل می‌بیند، عقلی که به گفته شاعر متصوف بزرگ اسلام، «تنها در کمین قلب آدمی نشسته و ثروت نامرئی حیات را که در درون آن نهفته است، از آن می‌رباید». ولی منکر این هم نمی‌توان شد که «ایمان چیزی بیش از احساس محض است». ایمان یک جوهر معرفتی هم دارد؛ و وجود فرقه‌های متعارض با یکدیگر اعم از مدرسی و عرفانی و باطنی در تاریخ دین نشان می‌دهد که فکر و اندیشه عنصری حیاتی از دین (و ایمان) است. از این گذشته دین از جنبه اعتقادی بدانگونه که استاد وایتهد تعریف کرده، «دستگاهی از حقایق کلی است که چون صادقانه آنها را

بپذیرند و به صورت صحیح فهم کنند، اثر تغییر شخصیت و اخلاق از آن آشکار می‌شود». از آنجائیکه تغییر شکل دادن و رهبری حیات درونی و بیرونی آدمی هدف اساسی دین است، با کمال وضوح معلوم می‌شود کهان حقایق کلی که دین آنها را مجسم می‌سازد، نباید نامعین و استقرار نیافته بماند. هیچکس نمی‌خواهد که پایه عمل خود را بر اصل اخلاقی مشکوکی قرار بدهد. حقیقت این است که دین، از لحاظ وظیفه‌ای که بر عهده دارد، حتی بیش از جزییات علمی نیازمند آن است که اصول اولیه‌اش بر بنیانی عقلانی بنا شده باشد. علم ممکن است نسبت به یک مابعدالطبیعه عقلانی جاهل بماند و حق این است که تا کنون چنین هم بوده است. دین نمی‌تواند از جستجو برای ایجاد سازشی میان تعارضات تجربه و پیدا کردن دلایل وجودی محیطی که حیات آدمی در آن جریان دارد غافل بماند. به همین جهت است که استاد وایتهد با کمال وضوح گفته است که «عصرهای ایمان عصرهای عقلی‌گری هستند». ولی عقلانی کردن ایمان این نیست که تفوق فلسفه را بر دین بپذیریم. شک نیست که فلسفه حق قضاوت در باره دین را دارد ولی آنچه مورد قضاوت قرار می‌گیرد چنان طبیعت و ماهیتی دارد که به قضاوت فلسفه جز از طریق تعبیرات و اصطلاحات خود گردن نمی‌نهد. فلسفه که به قضاوت در باره دین بر می‌خیزد، نمی‌تواند در میان مفروضات و داده‌های خود به دین مقام پست‌تری بدهد. «دین چیزی نیست که بتوان آن را با یکی از شاخه‌های علم مقایسه کرد، نه فکر مجرد است و نه احساس مجرد و نه عمل مجرد، بیان و تعبیری از تمام وجود آدمی است» بنابراین، فلسفه در ارزشیابی دین باید به این مرکزیت دین معترف باشد و حتماً باید این مطلب را بپذیرد که دین در فرایند ترکیب فکری چیزی اساسی و مرکزی است؛ و «هیچ دلیلی در دست نیست تا بنا بر آن فرض کنیم که علم و تجربه دینی، اصولاً معارض با یکدیگرند، هر دو از یک از یک ریشه جوانه می‌زنند و هر یک مکمل دیگری است. یکی از آن دو (علم) حقیقت را پاره پاره به دست می‌آورد و دیگری (ایمان و تجربه دینی) حقیقت را یک پارچه و به صورت کلی به دست می‌آورد. یکی از آن دو (ایمان و تجربه دینی) به جنبه ابدی و جاودانی حقیقت نظر دارد و دیگری (علم) به جنبه گذران حقیقت نظر دارد. یکی از آنها (ایمان و تجربه دینی) به بهره‌برداری از تمام حقیقت در زمان حاضر نظر دارد و دیگری (علم) هدفش گذشتن از حقیقت است، از طریق انتخاب و محدود کردن نواحی مختلفی از کل آن برای این که مشاهده منحصر و محدود به همان نواحی باشد». هر یک از آن دو برای بازتولید خود به دیگری نیاز دارد. هر دو خواستار دیدار یک حقیقتند که خود را به هریک از آنها متناسب با وظیفه‌ای که در حیات دارند جلوه‌گر می‌سازد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل اول - معرفت و تجربه دینی - ص ۱۵ - سطر ۱۰ به بعد). □

ادامه دارد