

«تا مردم به آگاهی نرسیده‌اند و خود صاحب شخصیت انسانی و تشخیص طبقاتی و اجتماعی روشنی نشده‌اند و از مرحله تقلید و تبعیت از شخصیت‌های مذهبی خود که جنبه فتوائی و مقتدائی دارند و رابطه میان آنها با مردم رابطه مرید و مراد و مأموم و امام است به مرحله‌ای از رشد اجتماعی و سیاسی ارتقاء نیافته‌اند که در آن رهبران‌اند که تابع اراده و خط مشی آگاهانه آنان‌اند و بالاخره با علم باینکه این نه وجود استعمار طبقاتی فقر و بی‌عدالتی و انحطاط بلکه احساس این واقعیت‌های موجود و آگاهی درست وجدان اجتماعی و طبقاتی نسبت به آنهاست که حرکت درست و آگاهانه را پدید می‌آورد.»



معلم شریعتی

- ☀ سرمقاله - تئوری تغییر
- ☀ سخن روز - درس‌هایی از جنبش سبز
- ☀ انقلاب بهمن پنجاه و هفت ۵
- ☀ تیتراژ اول - تشکل و توازن قوا
- ☀ آزادی و دموکراسی ۶۴
- ☀ مبارزه رهایی‌بخش مردم فلسطین
- ☀ اقبال پیام آور ۵۲
- ☀ تفسیر سوره قصص ۵
- ☀ پرسش و پاسخ بیست ۳
- ☀ شریعتی در آینه اقبال ۶۷
- ☀ ما چه می‌گوییم؟ ۲۸
- ☀ نیم‌نگاهی به سند ۲۵ ساله ایران و چین ۲
- ☀ سلسله درس‌هایی از نهج‌البلاغه ۶
- ☀ عاشورا در سه رویکرد ۱۰

«عمودی یا سازمانی» آرمان مستضعفین ایران و

«افقی یا جنبشی» نشر مستضعفین ایران

کدام است؟

ثانیاً - باید عنایت داشته باشیم که در خصوص ابر مساله جامعه بزرگ ایران به خصوص در طول نیم قرن گذشته اگر چه در این فرایند منهای جنبش‌ها و خیزش‌های فراگیر ملی و کشوری در جامعه بزرگ ایران شاهد یک انقلاب ضد استبدادی عظیم توده‌ای در سال ۵۷ هم بوده‌ایم، ولی به خاطر اینکه در نیم قرن گذشته هم انقلاب ضد استبدادی فراگیر توده‌ای سال ۵۷ (بر علیه رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی) و هم خیزش‌ها و جنبش‌های فراگیر اجتماعی در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران (در طول ۴۲ سال گذشته بر علیه رژیم توتالیتر مطلقه فقهاتی حاکم) شکست خورده است، در نتیجه می‌توانیم داوری کنیم که «ابر مسئله جامعه ایران در طول ۴۵ سال گذشته عمر حیات سیاسی - اجتماعی آرمان مستضعفین ایران (به عنوان ارگان عقیدتی - سیاسی حرکت عمودی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) و ۱۲ سال گذشته عمر حیات سیاسی - اجتماعی نشر مستضعفین ایران (به

برای پاسخ به سؤال فوق در خصوص «تبیین تئوری تغییر» در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۵ سال گذشته (چه در فاز عمودی یا سازمانی آرمان مستضعفین به عنوان ارگان عقیدتی - سیاسی سازمان رزمندگان پیشگام مستضعفین ایران از سال ۵۵ الی الان و چه در فاز افقی یا جنبشی نشر مستضعفین در ۱۲ سال گذشته به عنوان ارگان عقیدتی - سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) باید قبل از آن به سؤال دیگری پاسخ بدهیم و آن اینکه:

«ابر مساله جامعه ایران (در طول یک قرن گذشته) کدامین مساله بوده است؟» به بیان دیگر تا زمانیکه موضوع ابر مساله جامعه ایران در طول یک قرن گذشته مشخص نشود، امکان طرح تئوری تغییر در رویکرد ۴۵ سال گذشته آرمان مستضعفین و رویکرد دوازده ساله گذشته نشر مستضعفین وجود ندارد. چراکه:

اولاً - «تئوری تغییر در حرکت جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در طول ۴۵ سال گذشته) در راستای پاسخ جنبش پیشگامان مستضعفین ایران به حل ابر مساله جامعه بزرگ ایران بوده است نه چیزی دیگر». بدین خاطر در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که تا زمانیکه ما به «شناخت ابر مساله جامعه بزرگ ایران در طول یک قرن گذشته دست پیدا نکنیم، امکان تبیین تئوری تغییر در رویکرد ۴۵ سال گذشته آرمان مستضعفین ایران و نشر مستضعفین ایران وجود ندارد». پر پیداست که دلیل این امر همان می‌باشد که «موضوع تئوری تغییر در اینجا همان تئوری تغییر جامعه بزرگ ایران می‌باشد، نه تئوری تغییر چیزی دیگر». به بیان دیگر «تئوری تغییر جامعه بزرگ ایران پاسخ جنبش پیشگامان مستضعفین ایران به ابر مساله جامعه بزرگ ایران در طول ۴۵ سال گذشته می‌باشد.»

عنوان ارگان عقیدتی - سیاسی حرکت افقی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) تغییر نکرده است». در همین رابطه است که باور ما بر این امر قرار دارد که برای «تبیین تئوری تغییر در جامعه بزرگ ایران ابتدا باید تبیینی مشخص و کنکرت و صحیح از ابر مسئله جامعه ایران در یک قرن گذشته داشته باشیم».

پر واضح است که بدون تبیین مشخص و کنکرت و صحیح از ابر مسئله جامعه ایران هرگز نمی‌توانیم به تبیین تئوری تغییر در جامعه ایران در چارچوب رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۵ سال گذشته (چه در فاز عمودی و سازمانی آرمان مستضعفین ایران و چه در فاز افقی یا جنبشی نشر مستضعفین ایران) پردازیم و شاید بهتر باشد که موضوع را اینچنین مطرح کنیم که اساساً «عامل تفاوت تبیین تئوری‌های تغییر در رویکردهای مختلف، ریشه در تفاوت رویکرد آنها در تبیین ابر مسئله جامعه ایران دارد». برای مثال اگر در «تبیین ابر مسئله جامعه ایران در یک قرن گذشته موضوع دیکتاتوری را مطلق کردیم» یا مطلق کردن موضوع دیکتاتوری بدون تردید «تئوری تغییر در جامعه ایران باید بر پایه مطلق کردن قدرت سیاسی حاکم و حرکت در راستای سرنگونی و کسب قدرت سیاسی یا در راستای اصلاحات سیاسی از بالا توسط رویکرد اصلاح‌طلبانه حکومتی از درون و یا از برون قدرت تعریف بشود». در صورتی که ابر مسئله جامعه ایران دیکتاتوری حاکم تحلیل کردیم، راهی جز این برای ما باقی نمی‌ماند (چه ما معتقد به سرنگونی حکومت باشیم و یا معتقد به اصلاح حکومت از درون و برون آن باشیم) که تمام عیوب و فسادها و ناهنجاری‌های موجود در جامعه مولود و سنتز عملکرد حاکمیت در جامعه بدانیم و جامعه و مردم ایران را از آغاز الی الان پیوسته تقدیس و فارغ از هر گونه نقد و عیب بدانیم و بر این باور باشیم و پیوسته این باور خود را هم در جامعه تزریق نمائیم که تنها با آمدن جریان ما و رسیدن جریان ما به قدرت سیاسی و سرنگونی کردن حاکمیت تمامی عیب‌های جامعه از بین می‌رود و جامعه ایران بهشت برین می‌گردد. بدین

خاطر با این رویکرد است که جریان‌ها و یا افراد تابع این رویکرد، علاوه بر اینکه همه آنها مانند خمینی در سال ۵۷ معتقد به شعار «همه با هم» (البته بخوانید «همه با من») برای سرنگونی حاکمیت (اصلاح از درون و برون حاکمیت جهت مشارکت در قدرت) می‌باشند، همچنین طرفداران این رویکرد «بدون طرح شعار الا (مانند خمینی در سال ۵۷) فقط و فقط بر شعار لا تکیه می‌کنند»؛ و مانند خمینی می‌گویند: «اگر شاه برود حتی اگر عبیدالله زیاد هم جانشین شاه بشود بهتر از شاه خواهد بود» و چه خوب دیدیم که خمینی در سال ۵۷ توسط شعار «شاه باید برود» و شعار «همه با هم» باید به دنبال سرنگونی شاه در چارچوب شعار لا باشیم، او بدون اینکه هیولای گفتمان استبدادساز ولایت فقیه خود را برای جامعه ایران و حتی برای روشنفکران ایران توضیح سیاسی (در مرحله کسب هژمونی جنبش ضد استبدادی مردم ایران بر علیه رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی بدهد) توسط همین «مطلق کردن حرکت ضد شاه خود و با شعار همه با هم (همه با من) و طرح شعار لا بدون الا، توانست به تمامی اهداف مورد نظر خود دست پیدا کند» که عبارت بودند از:

الف - خمینی توانست «شاه را سرنگون کند و قدرت را به روحانیت حواریون خودش واگذار نماید».

ب - خمینی توانست «هیولای نظریه ولایت فقیه خودش را به صورت گفتمان سیاسی حاکم بر جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم نگون‌بخت ایران درآورد».

ج - خمینی توانست در دهه ۶۰ «تمامی جریان‌های سیاسی آزادی‌خواه و برابری‌طلب جامعه ایران قتل و عام و زندانی و یا آواره کشورهای بیگانه بکند».

د - خمینی توانست «تمامی آزادی‌های اجتماعی و مدنی و سیاسی دستاورد انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران را مصادره به مطلوب بکند و پس از نهادینه کردن رژیم مطلقه فقهاتی مورد نظر خودش، این آزادی‌ها را نابود بکند».

ه - خمینی توانست «آخرین میخ خود را بر تابوت

مشروطیت ایران بکوبد و هم دست با جلال آل احمد و دیگر روشنفکران ضد مشروطیت خواسته ارتجاعی شیخ فضل الله نوری را (که نفی قانون زمینی و نفی آزادی و نفی برابری بود) توسط انقلاب ۵۷ با نفی تمام عیار جوهر مشروطیت (که عبارت بود از حق قانون گذاری برای جامعه ایران، جایگزین کردن حق شهروندی به جای رعیت، برابری و آزادی و پیشرفت برای جامعه ایران) به صورت رژیم سیاسی بر جامعه ایران نهادینه نماید.»

و - خمینی توانست برعکس دوران مشروطیت و دوران جنبش ملی کردن صنعت نفت مصدق برای اولین بار در تاریخ هزار ساله تکوین روحانیت شیعه، «قدرت سیاسی را در دست روحانیت حواریون خودش در حوزه های فقهی درآورد.»

ز - خمینی توانست با «جایگزین کردن شعار مصلحت نظام به جای ولایت فقیه قبلی خودش تمام ارزش های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و مذهبی در جامعه دینی ایران را در پایه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم ذبح نماید.»

ح - خمینی توانست «قرائت دگماتیست فقهاتی از اسلام را نه تنها به عنوان تنها قرائت رسمی از اسلام توسط سرنیزه در جامعه ایران نهادینه حقوقی و قانونی و سیاسی بکند، بلکه مهمتر از آن اینکه او توانست قرائت دگماتیست فقهاتی از اسلام را جایگزین قرائت جنبشی عدالت طلبانه اسلام پیامبر و علی و امام حسین بکند.»

ط - خمینی توانست «هیولای ولایت استبداد ساز فقهاتی خود را در چارچوب ولایت نبوی پیامبر اسلام تئوریزه فقهی - کلامی بکند و ختم نبوت پیامبر اسلام را (بدون اینکه مانند محمد اقبال، آن ختم نبوت را به ختم ولایت پیامبر اسلام هم تعمیم بدهد) منحصر به ختم نبوت پیامبر بکند تا آنچنانکه در نظریه استبداد ساز ولایت فقیه خود مطرح می کند (بر پایه ولایت پیامبر اسلام) برای خود و روحانیت مثل خودش ولایتی مثل ولایت پیامبر اسلام تعریف بکند». همان بستر کلامی که «عامل تکوین هیولای ولایت مطلقه فقهاتی در طول ۴۲

سال عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر مردم نگون بخت ایران شده است». همچنین همان بستر کلامی که باعث گردید تا خمینی بر پایه آن «مشروعیت قدرت خودش به جای اینکه از زمین و مردم ایران بگیرد بر پایه آسمان تعریف می کرد» و در بهمن ماه ۵۷ زمان اعلام نخست وزیری موقت بازرگان اعلام کرد که «من بنا به مشروعیتی که دارم، شما را به نخست وزیری انتخاب می کنم». همان بستر کلامی که خمینی در تعریف قدرت سیاسی خودش می گفت: «قدرت ولی فقیه مانند قدرت خداوند و پیامبر است». همان بستر کلامی که خمینی مطابق آن می گفت: «ولی فقیه حتی می تواند نماز و روزه و حج مردم ایران را هم تعطیل بکند». همان بستر کلامی که خمینی مطابق آن در تعریف قدرت خودش می گفت: «حتی اگر همه مردم ایران هم در انتخابات رأی آری بدهند، وقتی که اسلام (خودش) بگوید نه، آن نه درست است و رأی آری مردم در برابر نه او معنی ندارد.»

ی - خمینی توانست با رویکرد پوپولیسم گرای خود و جایگاه کاریزمائی که داشت، «مشروعیت قدرت خودش را از طریق آسمان بر مردم نگون بخت ایران تحمیل نماید» و «مشروعیت دست ساز خود خوانده ولایت آسمانی و امام زمانی خودش را جایگزین مشروعیت زمینی بکند و قدرت خودش را از طریق آسمان نهادینه کلامی کند» (نه از طریق زمین توسط رأی و انتخاب مردم).

ک - خمینی توانست با تکیه بر اسلام دگماتیست فقهاتی، «جایگاه خودش را در جای حق مطلق تعریف بکند و جایگاه تمامی مخالفان سیاسی و حتی مخالفان فقهی خودش را در جامعه بزرگ ایران را در موضع باطل و نفاق و کفر تعریف نماید.»

ل - خمینی توانست در چارچوب رویکرد ضد مشروطیت و ضد آزادی خواهانه خودش، «جنبش سیاسی خودش را از سال ۴۱ - ۴۲ با شعار زن ستیزانه و به چالش کشیدن حق رأی زنان ایران پایه گذاری نماید.»

م - خمینی توانست در چارچوب رویکرد ضد مشروطیت



و ضد آزادی خواهانه و ضد برابری طلبانه اش «انتقام مشروطیت و انتقام جنبش دموکراتیک مصدق را (در فرایند شکست انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران) با مرتد دانستن جبهه ملی و کافر خواندن مصدق (در سال ۵۹ در جریان لایحه قصاص) بگیرد.»

ن - خمینی توانست در چارچوب اسلام دگماتیستی فقهاتی و رویکرد قدرت طلبانه اش، «چهار تبعیض بزرگ تاریخی بشر را که عبارتند از: تبعیض زن و مرد - تبعیض روحانی یا فقیه با غیر روحانی و غیر فقیه - تبعیض مسلمان و شیعه با غیر مسلمان و غیر شیعه - تبعیض خودی بر غیر خودی های حکومتی و حواریونش، در جامعه ایران نهادینه کند.»

ع - خمینی توانست در چارچوب رویکرد قدرت طلبانه خودش «کشتار و اعدام (و نسل کشی سیاسی زندانیان سال ۶۷) و خفقان، سرکوب، شکنجه، زندان و به چالش کشیدن همه جانبه حقوق بشر در جامعه بزرگ ایران را نهادینه تمام عیار بکند.»

ص - خمینی توانست شعار: «جنگ، جنگ تا پیروزی» و «جنگ، جنگ تا رفع فتنه در کل جهان» را به عنوان سیاست خارجی کشور ایران در عرصه منطقه خاورمیانه درآورد.

ف - خمینی توانست در چارچوب گفتمان استبدادساز فقهاتی «اسلام حکومتی فقهاتی را (که بستر ساز ظهور اسلام حکومتی داعش در منطقه شد) بر مردم نگون بخت شیعه و سنی از شمال و غرب آفریقا تا آسیای جنوب شرق تحمیل نماید.»

س - خمینی توانست با نهادینه کردن نظریه ولایت فقیه استبدادساز حکومتی، «اسلام اجتماعی و سیاسی را در جهان به انزوا و چالش بکشد.»

ق - خمینی توانست با رویکرد فقه گرایانه و دگماتیستی خودش، «انسان را در بستر اسلام فقهاتی اش برای فقه و پاسداری از حکومتش بخواهد، نه اسلام را برای انسان» و شعار: «مردم برای اسلام انقلاب کردند، نه برای خربزه» و شعار: «اقتصاد مال خر» های خمینی، همه زائیده همین رویکرد او می باشد.

ر - خمینی توانست با رویکرد پوپولیستی که داشت، از همان زمان بازگشت از پاریس با شعارهای تو خالی: «آب مجانی، برق مجانی، اتوبوس مجانی، زمین مجانی و وعده جهان بهتر و آخرت آباد به مردم نگون بخت ایران، آن ها را به جای آب به دنبال سراب روانه نماید.»

ش - خمینی توانست با شعار: «اقتصاد مال خرها است»، آدرس اشتباهی به جنبش مطالباتی و ضد استبدادی مردم ایران بدهد.

ت - خمینی توانست «با مطلق کردن تمامی مطالبات مردم ایران در جریان جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ به سرنگونی حکومت توتالیتر و کودتائی پهلوی، خواسته های دموکراتیک و برابری طلبانه مردم ایران در انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ وجه معامله و یا وجه المصالحه قدرت طلبانه خود بکند.» ❏

ادامه دارد

وب سایت:

www.pm-iran.org

www.nashr-mostazafin.com

ایمیل آدرس تماس:

Info@nashr-mostazafin.com



جنبش سبز خرداد ۸۸ چه درس‌هایی به ما آموخت؟

اهم تبعیض‌های موجود در جامعه ایران در طول ۴۲ سال گذشته عبارتند از: تبعیض جنسیتی، تبعیض فرهنگی و مذهبی، تبعیض ملی، تبعیض طبقاتی، تبعیض سیاسی، تبعیض اجتماعی، تبعیض آموزشی و غیره.

رابعاً در انتخابات خرداد ۱۴۰۰ حزب پادگانی خامنه‌ای به دنبال آن است که با تمرکز قدرت سه قوه در چنگ خودش، توسط بالا بردن انسجام درونی حکومت و افزایش توان تصمیم‌گیری در زمان مدیریت سرکوب فراگیر، مانع از اعتلای خیزش‌های در سطح ملی و مانع از استحاله خیزش‌ها به جنبش‌های ضد حکومتی سیاسی - اجتماعی بشود.

خامساً در انتخابات خرداد ۱۴۰۰ حزب پادگانی خامنه‌ای به دنبال آن است که توسط تمرکز قدرت در دست خودش شرایط برای نرمش قهرمانانه در چارچوب برجام و عقب‌نشینی در منطقه برای شکست تحریم‌ها در دولت بایدن را فراهم نماید.

سادساً در انتخابات خرداد ۱۴۰۰ حزب پادگانی خامنه‌ای به دنبال آن است که توسط تمرکز قدرت در دست حواریونش در جناح راست، قدرت بسترها جهت حل بحران جانشینی‌اش حل نماید.

سابعاً در انتخابات خرداد ۱۴۰۰ حزب پادگانی خامنه‌ای به دنبال آن است که بحران بین‌المللی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را از کانال یکدست کردن رژیم در داخل و فراهم کردن بسترها جهت سرکوب هر گونه حرکت اعتراضی در داخل به نمایش بگذارد.

اگر بپذیریم که جنبش سبز خرداد ماه ۸۸ «بزرگ‌ترین جنبش مدنی طبقه متوسط شهری ایران بوده است» بدون تردید ۱۳ سال است که خرداد ماه به خصوص برای جامعه شهری ایران یادآور عظیم‌ترین جنبش مدنی طبقه متوسط شهری ایران (در غیاب اردوگاه کار و زحمت ایران) می‌باشد، بنابراین در این رابطه است که نمی‌توان در خرداد ماه در کنار سالگرد این جنبش عظیم طبقه متوسط شهری ایران بی‌تفاوت عبور کرد و به بازشناسی و آسیب‌شناسی مجدد آن نپرداخت. هر چند که نشر مستضعفین (به عنوان ارگان عقیدتی - سیاسی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) در طول ۱۳ سال گذشته چندین بار به آسیب‌شناسی جنبش سبز پرداخته است، بدین خاطر نظر به اینکه در خرداد ۱۴۰۰ هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی یا حزب پادگانی خامنه‌ای به دنبال کارناوال انتخاباتی ریاست جمهوری سیزدهم می‌باشد، با عنایت به اینکه انتخابات خرداد ۱۴۰۰ رژیم مطلقه فقهاتی در شرایط تندپیچ حیات ۴۲ ساله رژیم مطلقه فقهاتی حاکم برگزار می‌گردد، بدین خاطر بازشناسی و آسیب‌شناسی مجدد جنبش سبز در این شرایط می‌تواند بستر ساز فهم بیشتر شرایط خودویژه انتخابات خرداد ۱۴۰۰ برای ما بشود. چراکه:

اولاً در انتخابات خرداد ۱۴۰۰ حزب پادگانی خامنه‌ای به دنبال تسویه حساب با جناح به اصطلاح اصلاح‌طلبان درون حکومتی در راستای تک پارچه کردن حاکمیت در سه عرصه مجریه و قضائیه و مقننه توسط حواریون ذوب شده در ولایت می‌باشد.

ثانیاً در انتخابات خرداد ۱۴۰۰ حزب پادگانی خامنه‌ای به دنبال بازتولید حداقل مشروعیت اجتماعی از دست رفته رژیم مطلقه فقهاتی توسط سرکوب هولناک خیزش آبان‌ماه ۹۸ می‌باشد.

ثالثاً در انتخابات خرداد ۱۴۰۰ حزب پادگانی خامنه‌ای یا همان هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم به دنبال ترمیم چهار خلأ و مشکل درونی خود می‌باشد که عبارتند از:

الف - بحران مشروعیت رژیم مطلقه فقهاتی.

ب - بحران ناکارآمدی رژیم مطلقه فقهاتی که در شرایط ابر بحران کرونائی این بحران ناکارآمدی رژیم به شدت آفتابی گردیده است.

ج - عدم انسجام درونی یا بحران شکاف‌های درونی حکومت.

د - بحران ایدئولوژیک رژیم به علت تبعیض‌های ۴۲ ساله حاکم بر جامعه نگون‌بخت ایران که بدون شک همه آنها ریشه در اسلام فقهاتی حاکم دارد.



ثامناً در انتخابات خرداد ۱۴۰۰ حزب پادگانی خامنه‌ای به دنبال آن است که امکان ظهور آلترناتیو حزب پادگانی از دل رژیم مطلقه فقهاتی توسط بازتولید قدرت جناح‌های رقیب (آنچنانکه در خرداد ۸۸ صورت گرفت) غیر ممکن سازد.

تاسعا در انتخابات خرداد ۱۴۰۰ حزب پادگانی خامنه‌ای به دنبال آن است تا به قدرت‌های جهانی سرمایه‌داری تحمیل کند که تنها آلترناتیو رژیم مطلقه فقهاتی برای آنها خود رژیم مطلقه فقهاتی و خود حزب پادگانی خامنه‌ای می‌باشد، نه جریان‌های سرنگون‌طلب خارج‌نشین یا جریان‌های به اصطلاح اصلاح‌طلبان حکومتی داخل کشور.

باری، از آنجائیکه چهار ابر بحران درونی حاکمیت یعنی «ابر بحران مشروعیت، ابر بحران عدم انسجام درونی نظام، ابر بحران ناکارآمدی رژیم و ابر بحران ایدئولوژیک رژیم از فرایند جنبش سبز صورت علنی پیدا کرده است» و تا قبل از اعتلای جنبش سبز (حتی در دوران جریان به اصطلاح اصلاح‌طلبان حکومتی تحت هژمونی سید محمد خاتمی) با اینکه ابر بحران‌های چهارگانه رژیم مطلقه فقهاتی وجود داشتند، ولی «به علت علنی نشدن تضادهای درون حکومتی، جامعه ایران نسبت به آنها آگاهی چندانی نداشتند». از اینجا است که بازساخت و آسیب‌شناسی مجدد جنبش سبز در این شرایط می‌تواند برای ما دریچه‌ای باشد تا به فهم و شناخت هر چه بیشتر شرایط رژیم دست پیدا کنیم. بدین خاطر در اینجا برای شناخت هر چه بیشتر جنبش سبز سعی می‌کنیم با طرح سؤالاتی چند جوهر جنبش سبز را برای مخاطبین حل‌جی کنیم.

۱ - اگر جنبش‌های جامعه بزرگ ایران را در طول ۴۲ سال گذشته به چهار دسته «جنبش‌های مدنی، جنبش‌های طبقاتی، جنبش‌های اجتماعی و جنبش‌های فرهنگی» تقسیم بکنیم، جنبش سبز جزء کدامین دسته از جنبش‌های چهارگانه فوق قرار می‌گیرد؟

۲ - چرا جنبش سبز باعث گردید تا حزب پادگانی خامنه‌ای از خرداد ۸۸ مجبور شود تا در عرصه تضادهای درون رژیم جنبش سبز و سران جنبش سبز یعنی میر حسین موسوی و شیخ مهدی کروبی را به عنوان خط قرمز رژیم تعریف نماید و آنها را اهل فتنه و فتنه‌گران در برابر رژیم تعریف نماید؟

۳ - چرا جنبش سبز اولین جنبش برخاسته از درون

حاکمیت مطلقه فقهاتی بود که قدرت مطلقه فقهاتی را به چالش کشید؟

۴ - چرا جنبش سبز را باید جنبش شهروندان بر علیه ولایت مطلقه فقیه حاکم تعریف بکنیم، نه جنبش مذهبی‌ها یا جنبش غیر مذهبی‌ها؟

۵ - چرا جنبش سبز بزرگترین جنبش طبقه متوسط شهری بر علیه حاکمیت بوده است؟

۶ - چرا جنبش سبز جنبش آزادی‌خواهانه بوده است، نه جنبش برابری‌طلبانه؟

۷ - چرا جنبش سبز اولین جنبشی بوده است که طبقه متوسط شهری حاضر شده که به صورت همه‌جانبه در برابر حزب پادگانی خامنه‌ای روی این جنبش بایستد و هزینه آن را هم پرداخت کند؟

۸ - چرا در جنبش سبز طبقه متوسط شهری مطالبات و گفتمان و شیوه مبارزه گذشته خود را به صورت مدرن بازتعریف کرد و حاضر نشد مانند گذشته به صورت سنتی حرکت نماید؟

۹ - آیا طبقه متوسط شهری ایران در طول ۱۳ سالی که از جنبش سبز می‌گذرد، توانسته است که گفتمان و مطالبات و شیوه مبارزه دیگری جایگزین گفتمان و مطالبات و شیوه مبارزه جنبش سبز بکند؟

۱۰ - اگر جنبش سبز را به صورت یک پروسه در نظر بگیریم، دلایل تکوین و همچنین اهداف جنبش سبز کدام بوده‌اند و بالاخره در تحلیل نهائی چه نتایجی از جنبش سبز برای جامعه ایران حاصل شده است؟

۱۱ - اگر مشروطیت جنبش مردم ایران برای دستیابی به قانون تعریف بکنیم، آیا می‌توانیم جنبش سبز را جنبش طبقه متوسط شهری برای دستیابی به حقوق شهروندی تعریف نمائیم؟

۱۲ - چرا برعکس جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران (که بین رهبری یا خمینی با جنبش چندان شکافی وجود نداشت و خمینی با رویکرد پوپولیستی که داشت توانسته بود عکس خودش را توسط کنش‌گران جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ به سطح ماه ببرد) در جنبش سبز بین حرکت رهبری تا حرکت کنش‌گران قاعده جنبش شکافی



بزرگ وجود داشت؟ و رهبری جنبش سبز پیوسته تلاش می‌کرد تا خودش را به کنش‌گران قاعده جنبش برساند؟

۱۳ - آیا جنبش سبز را می‌توانیم آخرین جنبش با رهبری نخبگان بیرون از جنبش توسط برنامه و سازماندهی از بالا تعریف بکنیم؟

یادمان باشد که از بعد از سرکوب و شکست جنبش سبز، تمامی جنبش‌های داخل کشور از جنبش مالباختگان تا جنبش کامیونداران، جنبش کارگران، جنبش معلمان، جنبش بازنشستگان و غیره صورت خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و دینامیک تکوین یافته از پائین داشتند و دیگر جنبشی با هدایت برونی توسط نخبگان (مانند جنبش سبز) در داخل کشور ایران بازتولید نشده است.

۱۴ - آیا می‌توانیم داوری کنیم که علت اینکه رهبری جنبش سبز با طلائی کردن دوران رهبری خمینی، بازگشت به دوران خمینی و حرکت اصلاح‌طلبی درون حکومت را عمده می‌کرده، به خاطر آن بوده است که آن رهبری معتقد به تحول ساختاری در عرصه سیاسی و اجتماعی و اقتصادی در جامعه ایران نبوده‌اند؟

۱۵ - چرا میر حسین موسوی جهت انجام اصلاحات درون حکومتی (برعکس سید محمد خاتمی که به حزب سازی از بالا روی آورد) بر جنبش سازی از بالا تکیه کرده‌اند؟

۱۶ - چرا میر حسین موسوی آنچنانکه خودش مدعی بود در عمل نتوانست جنبش خیابانی را به جنبش کارخانه متصل کند؟

۱۷ - آیا جنبش سبز پایان یافته است و یا اینکه در آینده با ترک برداشتن استبداد مطلقه فقهاتی حاکم شرایط برای بازتولید آن در طبقه متوسط شهری فراهم می‌شود؟

۱۸ - کدامین عامل باعث شکست جنبش سبز در سال‌های ۸۸ و ۸۹ شد؟

الف - عدم توان رهبری جنبش سبز در مدیریت آن جنبش؟
ب - رادیکالیزه شدن پایه و قاعده جنبش سبز (در فرایند پسا نماز جمعه ۱۳۸۸/۰۳/۲۹ خامنه‌ای) و عبور قاعده جنبش سبز در آن فرایند از شعار رهبری (جنبش سبز) که معتقد به بازگشت دوران طلائی دهه ۶۰ خمینی بود؟

ج - خشونت زاید الوصف حزب پادگانی خامنه‌ای در تابستان ۸۸ جهت سرکوب جنبش سبز؟

د - عدم حضور میدانی اردوگاه کار و زحمت در پشتیبانی از جنبش سبز و طبقه متوسط شهری و کنش‌گران جنبش سبز یا به بیان دیگر عدم پیوند بین کارخانه و خیابان، یا عدم پیوند بین جنبش خیابانی و آکسیونی با جنبش اعتصابی؟

ه - ناتوانی جنبش‌های هدایت شده از بالا و جنبش‌های تحت رهبری فردی کاریزماتیک و جنبش‌ها تکوین یافته از بالا و جنبش‌های با کنش‌گری منحصر طبقه متوسط شهری و جنبش‌های با شعار «همه با هم» و جنبش‌های تک مؤلفه‌ای آزادی‌خواهانه (بدون برنامه عدالت‌طلبانه) و جنبش‌های نخبه‌گرا و جنبش‌های معتقد به اصلاحات از درون حکومت مطلقه فقهاتی؟

۱۹ - چه شد که سنتز جدید حاصل از شکست جنبش سبز در داخل کشور، در دو شکل خیزش‌های متمایز و بی‌سر (مثل خیزش دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸) و جنبش‌های مطالباتی و اعتراضی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین مادیت پیدا کرد؟

۲۰ - آیا می‌توانیم شعار: «اصلاح‌طلب، اصول‌گرا - دیگه تمامه ماجرا» کنش‌گران خیزش دی‌ماه ۹۶ را پاسخ‌توده‌های جامعه ایران در برابر جنبش‌های اصلاح‌طلبان حکومتی تعریف بکنیم؟

۲۱ - چرا دوران استراتژی تحزب‌گرایانه و هدایت‌گرایانه نخبگان از بالا و یا دوران جنبش‌های تکوین یافته از بالا (که به صورت مشخص از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ تحت رهبری عملی و نظری لنین شکل گرفتند و در طول قرن بیستم در اشکال مختلف حزب - دولت لنینیستی و ارتش خلقی مائوئیستی و چریک‌گرایی مدرن رژی دبره‌ای در تمامی جوامع پیرامونی مادیت پیدا کرده است) دیگر به پایان رسیده است و تنها استراتژی جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و دینامیک تکوین یافته از پائین می‌توانند راه‌گشای مبارزه جوامع استبدادزده و استثمارزده و استحمارزده بشوند؟

۲۲ - چرا جنبش پیشگامان مستضعفین ایران از آغاز تکوین (سال ۵۵) الی الان پیوسته (به جای تکیه بر استراتژی تحزب‌گرایانه و جنبش‌گرایانه انطباقی تکوین یافته از بالا)، بر استراتژی جنبش‌گرایانه تطبیقی خودجوش و خودسازمانده



و خودرهبر تکوین یافته از پائین تکیه داشته است؟

۲۳ - چرا در تحلیل نهائی جوهر تمامی استراتژی‌های حزبی و جنبشی انطباقی تکوین یافته از بالا تنها بر پایه کسب قدرت سیاسی و تقدم تحول سیاسی بر تحول اجتماعی و فرهنگی قابل تعریف می‌باشند؟

۲۴ - چرا جنبش سبز نشان داد که در بستر تئوری سیاسی تمامی جریان‌های جامعه سیاسی (از راست راست تا چپ چپ از داخل تا خارج از کشور) جامعه ایران در استراتژی آنها تنها نقش ابزاری دارد که توسط آن می‌توان قدرت سیاسی حاکم (اعم از شاه و شیخ را) سرنگون کرد؟ و یا توسط جامعه نگون‌بخت ایران با فشار از پائین می‌توان قدرت چانه‌زنی در بالا (برای تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درون حاکمیت را) افزایش داد؟

۲۵ - چرا شکست شعار جنبش سبز نشان داد که (آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی می‌گفت) مشکل شعار آزادی‌خواهی تک مؤلفه‌ای (بدون طرح شعار عدالت‌طلبانه) در فقدان برابری در آزادی مادیت پیدا می‌کند؟ و در همین رابطه است که از نظر شریعتی تحقق دموکراسی سه مؤلفه‌ای (دموکراسی سیاسی، دموکراسی اجتماعی و دموکراسی اقتصادی) تنها در گرو بسترسازی برای برابری در آزادی و دموکراسی توسط سوسیالیسم اجتماعی سه مؤلفه‌ای (سوسیالیسم سیاسی، سوسیالیسم اقتصادی و سوسیالیسم اجتماعی) یا اجتماعی کردن (نه طبقه‌ای کردن آنچنانکه کارل مارکس می‌گوید) سه مؤلفه قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی می‌باشد. بدین خاطر در این رابطه بوده است که دغدغه شریعتی در عرصه تحقق دموکراسی، در رابطه با برابری (جامعه نه فرد) در آزادی و دموکراسی بوده است. چراکه باور شریعتی بر این امر قرار داشته است که تا زمانیکه «برابری برای آزادی و دموکراسی در جامعه حاصل نشود، خود آزادی در جامعه بر علیه خود آزادی مادیت پیدا می‌کند». بدین خاطر نقد شریعتی بر لیبرال دموکراسی مغرب زمین و دفاع او از دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای (اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی) در همین رابطه می‌باشد. چراکه شریعتی معتقد است که از آنجائیکه لیبرال دموکراسی مغرب زمین وظیفه‌اش (آنچنانکه جان لاک پدر لیبرالیسم می‌گوید) «دفاع از سرمایه‌داری و مالکیت خصوصی می‌باشد»، بنابراین «لیبرال دموکراسی هرگز

نمی‌تواند برابری در آزادی را برای جوامع بشری گرفتار در حصار سرمایه‌داری به همراه بیاورد» و بدون تردید پاسخ لیبرال دموکراسی مغرب زمین به سؤال: «آزادی برای همه یا برای فرد؟» این خواهد بود که «آزادی فقط برای فرد است نه برای جامعه». (چراکه آنچنانکه تاجر می‌گفت: «در لیبرال دموکراسی اصلاً جامعه وجود ندارد، هر چه هست فقط فرد می‌باشد»).

۲۶ - آیا جنبش سبز می‌تواند ما را به این داوری برساند که تفاوت اصلاح‌طلبان حکومتی (در رنگ‌های مختلف سبز، سفید و بنفش آن) با جریان‌های سرنگون‌طلب خارج‌نشین (از راست راست تا چپ چپ از سلطنت‌طلب تا جمهوری‌خواه و غیره) در این است که «اصلاح‌طلبان حکومتی معتقدند که با اصلاح رژیم مطلقه فقهاتی از درون همه چیز درست می‌شود»؛ اما طرفداران رویکرد کسب قدرت سیاسی از بالا بر این باورند که «تنها با سرنگون کردن رژیم مطلقه فقهاتی حاکم و انتقال قدرت به آنها همه چیز درست می‌شود؟»

یادمان باشد که وجه مشترک تئوری سیاسی اصلاح‌طلبان حکومتی (در رنگ‌های مختلف سبز، سفید و بنفش آن) و تئوری سیاسی جریان‌های سرنگون‌طلب خارج‌نشین (در شکل‌های مختلف سلطنت‌طلب و جمهوری‌خواه و غیره اعم از مجاهدین خلق و مارکسیست‌ها و غیره) در این است که هر دو بلوک در «تئوری سیاسی دولت‌محور خود پراکسیس سیاسی خود را بر اساس خواسته‌های کسب قدرت سیاسی برای خود تعریف می‌کنند، نه بر اساس خواسته‌های جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران».

۲۷ - آیا بر پایه کالبد شکافی جنبش سبز می‌توان به این داوری رسید که تمامی جریان‌های سیاسی داخل و خارج از کشور (که در طول ۴۲ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر استراتژی مشارکت در قدرت سیاسی و استراتژی سرنگونی و کسب قدرت سیاسی تکیه داشته‌اند) دارای «تئوری سیاسی مشترک دولت‌محور می‌باشند، برعکس تئوری سیاسی معلم کبیرمان شریعتی که جامعه محور است؟»

قابل ذکر است که در «تئوری سیاسی شریعتی جهت تحول و تغییر او از جامعه شروع می‌کند، برعکس تئوری سیاسی کارل مارکس که (در چارچوب رویکرد دیکتاتوری پرولتاریا)

او از دولت شروع می‌نماید». در این رابطه عنایت داشته باشیم که «تئوری سیاسی تمامی جریان‌های جامعه سیاسی داخل و خارج از کشور ایران در تحلیل نهائی دولت‌محور می‌باشند نه جامعه‌محور» و بنابراین به خاطر همین آفت است که تمامی آنها معتقد به «حرکت از بالا و در راستای کسب قدرت سیاسی یا مشارکت در قدرت سیاسی می‌باشند» و در این میان در طول ۴۲ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم تنها جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (چه در فاز سازمانی یا عمودی آرمان مستضعفین و چه در فاز افقی یا جنبشی نشر مستضعفین) می‌باشد که به جای تئوری سیاسی دولت‌محور در چارچوب تئوری سیاسی بر رویکرد جامعه‌محور تکیه داشته است زیرا:

اولاً برعکس آنها معتقد به «حرکت از پائین بوده است.»

ثانیاً معتقد به «تقدم تحول فرهنگی و تحول اجتماعی بر تحول سیاسی و کسب قدرت بوده است.»

ثالثاً بر «کنش‌گری جامعه تکیه داشته است، نه صرف کنش‌گری نخبگان و طبقه‌ای خاص.»

رابعاً معتقد به «رویکرد جنبشی خودجوش و خودسازمان و خودرهبر و دینامیک تکوین یافته از پائین بوده است نه رویکرد حزب‌گرایانه سیاسی نخبگان از بالا.»

خامساً «پراکسیس سیاسی خود را در طول ۴۵ سال گذشته (از سال ۵۵ الی الان) در راستای تحول تکامل آفرین جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران تعریف کرده است نه پراکسیس سیاسی بر پایه منافع جریانی خاص خود» و لهذا در این رابطه بوده است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۲ سال عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم «هرگز در چارچوب تئوری سیاسی تطبیقی خود به جامعه ایران رشوه نداده است، در نتیجه پیوسته در طول نقد قدرت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم خود جامعه ایران را به صورت مستمر نقد کرده است و از هرگونه تقدس توده‌ها با رویکرد پوپولیستی (در اشکال پوپولیسم حکومتی و پوپولیسم چریک‌گرائی مدرن) مبارزه تئوریک مستمر کرده است.»

سادساً به خاطر اینکه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۵ سال گذشته (از سال ۵۵ الی الان) در تئوری سیاسی خود رویکرد جامعه‌محور داشته است (نه رویکرد دولت‌محور) بنابراین علاوه بر اینکه «معتقد به تقدم تحول اجتماعی بر

تحول سیاسی بوده است» و علاوه بر اینکه در استراتژی تحول اجتماعی «معتقد به تحول از پائین (نه از بالا) بر پایه تحول فرهنگی از پائین بوده است» و علاوه بر اینکه در استراتژی تحول فرهنگی از پائین با تاسی از رویکرد معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی «معتقد به بازسازی تطبیقی اسلام و سنت‌های تاریخی و اجتماعی و مذهبی بوده است»، علاوه بر اینکه «در تئوری سیاسی خود جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران را به عنوان تنها نیروی عامل استراتژی تطبیقی خود می‌دانسته و هرگز با رویکرد پوپولیستی و ابزاری جهت کسب قدرت سیاسی، به جامعه ایران تکیه نکرده است» و علاوه بر اینکه در طول ۴۵ سال گذشته پیوسته «پراکسیس سیاسی - اجتماعی خودش را در چارچوب تحول رو به جلو جامعه بزرگ ایران انتخاب کرده است» و علاوه بر اینکه در چارچوب تئوری سیاسی خود پیوسته در طول ۴۵ سال گذشته به دنبال «دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای یا اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی بوده است» و علاوه بر اینکه در کادر تئوری سیاسی خود «به برابری در آزادی و دموکراسی به عنوان یک اصل محوری عنایت داشته است» و علاوه بر اینکه پیوسته در طول ۴۵ سال گذشته «به نقد جامعه ایران در کنار نقد قدرت حاکم باور و اعتقاد داشته است» و علاوه بر اینکه در طول ۴۵ سال گذشته در چارچوب تئوری سیاسی خود بر این باور بوده است که «تمامی مسیرهای تحول باید در تحلیل نهائی به جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران ختم بشود» از همه این‌ها مهم‌تر اینکه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در ۴۵ سال گذشته در کادر تئوری سیاسی خود «عامل اصلی انحطاط جامعه ایران (به لحاظ شرایط عینی نه شرایط ذهنی) توسعه انطباقی (نه توسعه تطبیقی) سرمایه‌داری در کشور ایران می‌دانسته است.»

با این توضیح که از نظر جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در کشورهای متروپل سرمایه‌داری «توسعه سرمایه صورت تطبیقی داشته است» و همین توسعه تطبیقی سرمایه‌داری در کشورهای متروپل باعث گردیده تا «سرمایه‌داری در این جوامع از پائین همراه با تکوین نهادهای دموکراتیک صورت پذیرد» اما برعکس «در کشور ایران توسعه سرمایه صورت انطباقی داشته است» و همین صورت انطباقی توسعه سرمایه‌داری در کشور ایران باعث گردیده تا «توسعه

سرمایه‌داری از بالا و توسط سرمایه‌های نفتی به انجام برسد» که صد البته سنتز جدید (توسعه انطباقی یا توسعه از بالا و توسعه توسط سرمایه نفتی در کشور ایران) در شرایط ذهنی جامعه ایران برای جامعه سیاسی همین تئوری سیاسی دولت‌محوری (نه جامعه‌محوری) می‌باشد که در طول ۴۲ سال عمر رژیم مطلقه فقه‌حاکم، به عنوان یک آفت نصیب تمامی جریان‌های سیاسی (جامعه ایران از راست راست تا چپ چپ و از اصلاح‌طلبان حکومتی داخل کشور تا جریان‌های گوناگون سرنگون‌طلب خارج‌نشین) شده است.

سابقاً مبانی برنامه‌ای جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در طول ۴۵ سال گذشته حیات درونی و برونی خودش) پیوسته بر سه اصل: «عدالت اجتماعی، دموکراسی رادیکال و پلورالیسم معرفتی استوار بوده است». بر این مطلب اضافه کنیم که در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در طول ۴۵ سال گذشته حیات درونی و برونی‌اش) «دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای (اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی) تلاشی است برای پیوند دو پایه دموکراسی (سه مؤلفه‌ای) که عبارتند از: «برابری و آزادی» و از اینجا است که باید بگوئیم در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران امکان برابری در آزادی توسط دموکراسی، تنها با رویکرد دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای قابل تحقق می‌باشد» بنابراین، از اینجا است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در ۴۵ سال گذشته حیات درونی و برونی‌اش) «سوسیالیسم علاوه بر اینکه بر پایه جامعه تعریف می‌شود (نه بر پایه طبقه آنچنانکه کارل مارکس می‌گفت) خود این سوسیالیسم اجتماعی، محصول رادیکالیزه و دموکراتیک شدن خود دموکراسی سه مؤلفه‌ای می‌باشد»؛ به عبارت جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در طول ۴۵ سال گذشته حیات درونی و برونی خود) «به دنبال آن سوسیالیست اجتماعی و انتخابی (نه جبری) در جامعه ایران بوده است که آن سوسیالیسم از دل دموکراسی سه مؤلفه‌ای بیرون بیاید»، در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «هم دموکراسی و هم سوسیالیسم باید به صورت جنبشی از پائین شکل بگیرد نه به صورت حزبی و دستوری از بالا بر جامعه تزریق بشود».

۲۸ - چرا حزب پادگانی خامنه‌ای در سرکوب جنبش سبز

اوج خشونت خود را به نمایش گذاشت؟

۲۹ - چرا پروسه رادیکالیزه شدن قاعده جنبش سبز در فرایند پسا نماز جمعه ۲۹ خرداد ۸۸ خامنه‌ای توسط جنبش دانشجویی، بستر ساز آن گردید تا بین رهبری جنبش و قاعده آن ایجاد شکاف بکند؟

۳۰ - چرا خواست اصلی رهبری جنبش سبز یعنی «ابطال انتخابات دولت دهم» (که با شعار «رأی من کو؟» هواداران مطرح شد) مورد قبول حزب پادگانی خامنه‌ای واقع نشد؟

۳۱ - چرا جنبش سبز با «مطلق کردن جنبش مدنی (در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران) به دنبال نادیده گرفتن جنبش طبقاتی اردوگاه کار و زحمت جامعه بزرگ ایران بود؟»

۳۲ - آیا تکیه تک مؤلفه‌ای جنبش سبز بر جنبش مدنی بدون در نظر گرفتن جنبش طبقاتی و جنبش سیاسی جامعه ایران باعث نگردید تا این جنبش شکست بخورد؟

۳۳ - آیا در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران «امکان موفقیت جنبش‌ها به صورت تک مؤلفه‌ای در شکل صرف جنبش مدنی، یا صرف جنبش طبقاتی، یا صرف جنبش‌های مطالباتی، یا صرف جنبش سیاسی وجود دارد؟»

۳۴ - چرا به خاطر «مطلق شدن جنبش مدنی در پروسه حرکت جنبش سبز، اردوگاه کار و زحمت ایران حاضر به حمایت از جنبش سبز نشد؟»

۳۵ - چرا حزب پادگانی خامنه‌ای در انتخابات ۸۴ و ۸۸ تلاش کرد تا با «تکیه بر پوپولیسم در مبارزه با اصلاحات درون حکومتی (از سید محمد خاتمی تا میر حسین موسوی و کروبی) توازن قوا را به سود خود تغییر بدهد؟»

۳۶ - چرا در رویکرد خامنه‌ای تا سال ۹۰ «رویکرد پوپولیستی درون حکومتی (تحت هژمونی دولت محمود احمدی‌نژاد در مقایسه با رویکرد اصلاح‌طلبان حکومتی) نسبت به او از سنخیت بیشتری برخوردار بودند؟»

یادمان باشد که خامنه‌ای در نماز جمعه ۲۹ خرداد ۸۸ حتی اعلام کرد که رویکرد پوپولیستی محمود احمدی‌نژاد به او نزدیکتر است تا رویکرد تکنوکراتیک هاشمی رفسنجانی. همچنین عنایت داشته باشیم که آنچنانکه اصلاح‌طلبان حکومتی بر طبقه متوسط شهری تکیه می‌کنند،



پوپولیست‌های درون حکومتی (تحت هژمونی محمود احمدی‌نژاد) به طرف حاشیه‌نشینان شهری گرایش دارند.

۳۷ - چرا در فرایند پسا شکست جنبش سبز توسط حزب پادگانی خامنه‌ای، محمود احمدی‌نژاد در چارچوب همان رویکرد پوپولیستی خودش تلاش کرد تا از روحانیت سنتی و حتی از خود خامنه‌ای هم فاصله بگیرد؟

قابل ذکر است که احمدی‌نژاد در فرایند پسا شکست جنبش سبز توسط حزب پادگانی خامنه‌ای تلاش کرد تا از «تئوری امام زمان رحیم مشائی برای خود سپر ایدئولوژیک بسازد» زیرا مطابق تئوری امام زمان رحیم مشائی، احمدی‌نژاد رسماً به روحانیت سنتی (و در رأس آنها به خامنه‌ای) اعلام کرد که «بدون روحانیت آنها می‌توانند مستقیماً با امام زمان ارتباط پیدا کنند» و بدین خاطر از اینجا بود که روحانیت سنتی و خامنه‌ای، تئوری امام زمان رحیم مشائی (همان ایدئولوژی امام زمان محمود احمدی‌نژاد) را به عنوان خط فصل بین خودشان با دولت احمدی‌نژاد تعریف کردند و از کانال آن، جنگ خودشان را با دولت احمدی‌نژاد به نمایش گذاشتند.

۳۸ - آیا در پروسه تکوین و اعتلای جنبش سبز شعار «بازگشت به دوران طلائی خمینی در دهه ۶۰» میر حسین موسوی، نماد این حقیقت نبود که میر حسین موسوی به دنبال رویکرد پوپولیسم خمینی برای جذب حاشیه‌نشینان بود؟

نباید فراموش کنیم که خمینی توسط رویکرد پوپولیستی‌اش بود که توانست نظریه ولایت فقیه خودش را در پروسه جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ بدل به گفتمان مسلط آن جنبش بکند. همچنین قدرت خمینی در تشبیت هژمونی‌اش بر جنبش ضد استبدادی مردم ایران در سال ۵۷ در چارچوب رویکرد پوپولیستی‌اش قابل تعریف می‌باشد نه در کادر قدرت مرجعیت و روحانیت او. توجه داشته باشیم که سخنرانی خمینی در بهشت زهرا در روز ورود به ایران در ۱۲ بهمن ماه ۵۷ یکی از پیچیده‌ترین نطق‌های پوپولیستی تاریخ ایران می‌باشد. چراکه در این نطق خمینی با طرح آب مجانی، برق مجانی، اتوبوس مجانی، زمین مجانی، دنیای آباد و آخرت سعادت‌مند تنها به دنبال عوام‌فریبی و کسب حمایت مردم ایران برای دستیابی به قدرت حرف می‌زد و وعده‌های توخالی به مردم نگون‌بخت ایران می‌داد و به همین دلیل در

طول ۱۰ سال پسا انقلاب ۵۷ خمینی حتی برای یکبار هم حاضر نشد به مردم ایران بگوید: «چرا آن شعارها تحقق پیدا نکرد؟» و حتی حاضر نشد حداقل یکی از آن شعارهای تو خالی خودش را جامعه عمل بپوشاند.

۳۹ - چرا هزینه سرکوب جنبش سبز برای خامنه‌ای به بهاء اعتلای خیزش‌های معیشتی دی‌ماه ۹۶ و آبان ۹۸ و اعتلای جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و دینامیک تکوین یافته از پائین (در فرایند پسا انتخابات دولت دوازده سال ۹۶) تمام شد؟

۴۰ - آیا با شکست و سرکوب جنبش سبز، می‌توان نتیجه‌گیری کرد که دیگر (برعکس جنبش‌های پیش از یک قرن گذشته جامعه بزرگ ایران که در تمامی آنها در تحلیل نهائی طبقه متوسط شهری نقش اصلی کنش‌گری و رهبری کننده داشتند) در جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و در خیزش‌های متمیزه بی‌سر، «رهبری در دست طبقه متوسط شهری نخواهد بود؟»

فراموش نکنیم که نه در خیزش‌های دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸ و نه در جنبش‌های مطالباتی (خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین) که از فرایند پسا انتخابات دولت دوازدهم در سال ۹۶ (در صورت جنبش‌های مال‌باختگان، کارگران، معلمان، کامیونداران، بازنشستگان و پرستاران و غیره) مادیت پیدا کردند، هرگز طبقه متوسط شهری مانند جنبش سبز و مشروطیت و جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ رهبری این جنبش‌ها و خیزش‌ها را در دست نداشتند. ❏

پایان

«تشکل، توازن قوا همراه با آگاهی‌های طبقاتی»

سه عاملی هستند که بستر ساز

«رادیکالیزه و سیاسی شدن»

کنش‌گران اردوگاه بزرگ کار و زحمت ایران می‌شوند

سوم - اینکه بزرگ‌ترین آفتی که حرکت پیشگامان (در بستر استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) تهدید می‌نماید، «آفت پوپولیسم‌گرایی است» که این آفت زمانی به عنوان یک سرطانی ذهنی و عینی نصیب پیشگامان می‌شود که آنها در عرصه استراتژی آگاهی‌بخش خود «به جای تکیه بر امر تحلیل مستمر و مشخص از شرایط مشخص و نقد مستمر خود توده‌ها به تجلیل از توده‌ها بپردازند و توده‌ها را در بودن خودشان تشویق کنند». همان کاری که خمینی از بدو ورودش به ایران در بهمن ماه ۵۷ (با وعده‌های کاذب آب مجانی، برق مجانی، اتوبوس مجانی، زمین مجانی، دنیای آباد، رستگاری آخرت و غیره) با مردم ایران کرد و البته تا به امروز رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم در همان چارچوب تلاش می‌کنند تا در بستر «ادامه رویکرد پوپولیستی خمینی (برای جذب حمایت توده‌ها و تأمین سیاهی لشکر برای بازتولید حداقل مشروعیت اجتماعی از دست رفته خود) توده‌های ایران را در بودن خودشان نگاه دارند.»

یادمان باشد که رویکرد «تقدس توده‌ها در دیسکورس امروز جنبش‌ها و جریان‌های پیشاهنگی داخل و خارج از کشور (در سه رویکرد تحزب‌گرایانه حزب - دولت لنینیستی و ارتش خلقی

پراکسیس نبرد طبقاتی، نبرد اجتماعی و نبرد سیاسی در عرصه اردوگاه کار و زحمت ایران به صورت یک پروسس (نه امری خودبخودی و جبری و غیر هدایت شده) زمانی می‌توانند «به سمت رادیکالیزه و سیاسی شدن پیش بروند که این پراکسیس افقی و روزمره کنش‌گران (عرصه اردوگاه بزرگ کار و زحمت جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران) همراه با پراکسیس خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر افقی تکوین یافته از پائین بتوانند توسط آگاهی‌های فرموله شده پیشگامان در بستر مبارزه صنفی و مدنی و سیاسی تغذیه تئوریک بشوند». پر پیدا است که «تا زمانی که پراکسیس خودجوش و دینامیک و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین گروه‌های مختلف اردوگاه بزرگ کار و زحمت جامعه بزرگ ایران توسط آگاهی فرموله شده و تئوریک پیشگامان تغذیه نشوند، هرگز و هرگز جنبش‌های خودجوش تکوین یافته از پائین مطالباتی و مدنی و سیاسی (گروه‌های مختلف اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران هم در جبهه بزرگ برابری طلبانه کار و زحمت و هم در جبهه بزرگ آزادی خواهانه طبقه متوسط شهری) نمی‌توانند روندی رو به اعتلا پیدا بکنند». البته آنچه در این رابطه می‌تواند حرکت پیشگامان را مکمل حرکت افقی جنبش‌های اجتماعی جامعه بزرگ ایران قرار بدهد عبارتند از اینکه:

اول - «حرکت پیشگامان نباید در عرض حرکت کنش‌گران اردوگاه برابری طلبانه کار و زحمت یا کنش‌گران اردوگاه آزادی خواهانه طبقه متوسط شهری قرار بگیرند»، بلکه برعکس پیوسته باید «حرکت پیشگامان در طول حرکت آنها، آنها با فاصله پیشگامی (کُونُوا مع النَّاسِ وَ لَا تَكُونُوا مع النَّاسِ - با مردم باشید ولی با مردم نشوید) نه با فاصله پیشاهنگی صورت بگیرد.»

دوم - اینکه «آگاهی‌های تئوریک و فرموله شده پیشگامان باید حاصل سنتز دیالکتیکی شرایط مشخص و کنکرت ذهنی و عینی خاص همان گروه‌های اجتماعی یا همان کنش‌گران مخاطب اردوگاه باشد، نه چیزی به صورت انتزاعی، مجرد، کلی، عام و ذهنی‌گرایانه.»

مائوئیستی و چریک‌گرایی مدرن رژی دبره‌ای) آفتی است که از دوران پسا شهریور ۲۰ تا به امروز جاری و ساری می‌باشد. «مبارزه همه جانبه تئوریک و نظری جهت مقابله با این آفات پوپولیستی از وظایف کلیدی پیشگامان (در بستر استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) می‌باشد». عنایت داشته باشیم که در طول بیش از نیم قرن که از حیات جنبش چریکی مدرن در جامعه ایران می‌گذرد، هر چند در عرصه عملی و میدانی استراتژی چریکی فقط مشمول سازمان‌های مشخصی مثل مجاهدین خلق و فدائیان خلق و چند سازمان تابع آنها می‌شود، ولی در عرصه نظری و دیسکورسی و فرهنگی آفات فرهنگی و رویکرد آنها آنچنان در طول نیم قرن گذشته وسیع و گسترده بوده است که بدون تردید می‌توانیم داوری کنیم که تمامی جریان‌های سیاسی (جامعه سیاسی کشور ایران) در طول نیم قرن گذشته (از راست راست تا چپ چپ و از مارکسیست‌های حزب - دولت لنینیستی و مائوئیستی و رژی دبره‌ای گرفته تا سلطنت‌طلبان و جمهوری‌خواهان و رفرمیست‌های اصلاح‌طلبان حکومتی) همه و همه هنوز در آفات فرهنگ رویکرد چریک‌گرایی دست و پنجه نرم می‌کنند که به صورت مشخص در این رابطه باید بگوئیم که «رویکرد مشترک همه آنها در خصوص کسب قدرت سیاسی و مبارزه آلترناتیوطلبانه از بالا، رویکرد نخبه‌گرایانه، رویکرد به حرکت درآوردن موتور بزرگ توسط موتور کوچک (که موتور کوچک خود این جریان‌ها می‌باشند) و جایگزین کردن رویکرد خلق‌گرایانه به جای رویکرد جامعه‌محور، جایگزین کردن شعار تجلیل از مردم به جای تحلیل مشخص و کنکرت ذهنی و عینی از گروه‌های اجتماعی، همچنین جایگزین کردن حرکت عمودی و سازمانی به جای حرکت افقی و جنبشی، عدم اعتقاد به حرکت دینامیک و خودجوشی و خودسازماندهی و خودرهبری تکوین یافته از پائین، همه و همه در همین رابطه آفات فرهنگ چریک‌گرایی در جامعه ایران قابل تعریف می‌باشند» که تنها با مبارزه گسترده نظری و تئوریک و فرهنگی پیشگامان (در بستر استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) امکان ریشه‌کنی آفات فرهنگی و نظری رویکرد

چریک‌گرایی مدرن وجود دارد و لاغیر.

سعیدی به روزگاران دردی نشسته بر دل

درمان نمی‌توان کرد الا به روزگاران

بر این مطلب اضافه کنیم که «خلق‌گرایی یکی از آفات به جا مانده از جنبش چریکی مدرن می‌باشد» چرا که آنها بر پایه تکریم از خلق و توده‌ها در صورت عام کلی (بدون اعتقاد به نقد نظری عملی توده‌های جامعه بزرگ ایران) «تنها به دنبال جذب و یارگیری و هواداری و سمپاتی آن‌ها بودند» و در همین رابطه بوده است (که در طول ۴۲ سال گذشته مبارزه جامعه سیاسی ایران با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در داخل و خارج از کشور) «پیوسته صحبت از نقد و سرنگونی و یا مشارکت در قدرت حکومت‌کنندگان یا بالائی‌های قدرت بوده است، نه صحبت از به قدرت رسیدن حکومت شوندگان یا پائینی‌های جامعه ایران» و همچنین پیوسته «صحبت از جناح‌های درونی حکومت بوده است نه صحبت از جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و دینامیک تکوین یافته از پائین در راستای کسب قدرت سیاسی و اجتماعی و اقتصادی.»

سوم - پیشگامان باید در بستر استراتژی آگاهی‌بخش خود جهت اعتلای پراکسیس سیاسی - اجتماعی جامعه ایران «دفاع از حقوق شهروندی و حقوق انسانی و حقوق بشر در رابطه با گروه‌های مختلف اجتماعی (جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران) را محور حرکت خود قرار بدهند نه حقوق طبقاتی و مطالبات صنفی که بستر ساز تفرقه و تشتت آنها می‌باشد.»

چهارم - پیشگامان (در بستر استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) هرگز و هرگز «نباید به دنبال حزب سازی از بالا در راستای کسب قدرت سیاسی یا مشارکت در قدرت سیاسی بروند». رویکرد نظری و عملی پیشگامان فقط و فقط باید «در راستای تکوین و تقویت جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین باشد». یادمان باشد که در طول ۴۲ سال گذشته گرچه شعار همه جریان‌های مارکسیستی در داخل و خارج از کشور «دستیابی به حزب کمونیست در راستای کسب قدرت

سیاسی از بالا بوده است» ولی متأسفانه باید داوری کنیم که (در طول ۴۲ سال گذشته) «حتی یک نیمچه حزب هم این‌ها نتوانسته‌اند ایجاد کنند» و تازه هر گاه هم چند جریان آنها جهت انجام این کار دور هم جمع می‌شوند، خروجی نهائی آنها جز بازتولید تشتت و تفرقه بیشتر، چیز دیگری نمی‌باشد.

پرواضح است که «علت و دلیل این ناکامی آنها همان استراتژی انحرافی کسب قدرت سیاسی از بالا توسط نخبگان و اولویت و تقدم تحول سیاسی (و یا بهتر بگوئیم کسب قدرت سیاسی از بالا در چارچوب رویکرد دیکتاتوری پرولتاریا) بر تحول اجتماعی، تحول فرهنگی و تحول طبقاتی و اقتصادی و جایگزین کردن حزب به جای جنبش و طبقه و جایگزین کردن حرکت از بالا به جای حرکت از پائین و مطلق کردن جریان‌های خودی‌شان است». بطوریکه در تحلیل نهائی هر کدام از این جریان‌ها، جریان خاص خودشان را حزب کمونیست می‌دانند و نه تنها دیگر برای جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین ارزشی قائل نیستند، بلکه حتی برای جریان‌های مارکسیستی رقیب خودشان هم در داخل و خارج از کشور (که آنها هم مانند اینها خودشان را تنها آلترناتیو حزب کمونیست می‌دانند) ارزشی قائل نمی‌شوند. فراموش نکنیم که در این رابطه بود که در روسیه پسا انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ تحت رهبری لنین، «همین رویکرد حزبی از بالا توسط نخبگان» باعث گردید تا علاوه بر اینکه حزب کمونیست جایگزین جنبش‌های تکوین یافته از پائین و طبقه بشود، خود رویکرد تک حزبی و سیستم حزب - دولت لنینیستی و تکیه لنین بر نظریه دیکتاتوری پرولتاریا (کارل مارکس در نقد برنامه گوتا) به عنوان شکل حکومت هم سنتز و مولود و خروجی آن بشود.

باری، در این رابطه است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در طول ۴۵ سال گذشته حیات سیاسی - اجتماعی خودش چه در حرکت درونی و چه در حرکت برونی، چه در فاز عمودی یا سازمانی آرمان مستضعفین ایران و چه در فاز افقی یا جنبشی نشر مستضعفین ایران) «هرگز به دنبال ایجاد حزب نبوده است» و همچنین در این رابطه است که (در ۴۵ سال

گذشته) پیوسته بر این باور بوده‌ایم که «اگر حزبی هم بخواهد مستقل از قدرت حاکم تشکیل و تکوین پیدا کند، باید حتماً توسط خود جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین شکل بگیرد نه توسط نخبگان از بالا.»

پنجم - پیشگامان (در بستر استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) باید عنایت داشته باشند که «مبارزه مطالباتی، صنفی، اجتماعی و سیاسی جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین صورت پروسه‌ای دارد (نه مقطعی)» که این پروسه از «فرایند مطالباتی شروع می‌شود و رفته رفته از جنبش مطالباتی - کارگاهی به طرف جنبش سندیکائی و اتحادیه‌ای سیر می‌کنند و در بستر مبارزه مدنی و سیاسی - اجتماعی و طبقاتی در اشکال مختلف اعتراضی و اعتصابی، از حرکت آکسیونی تا اعتصاب فراگیر عمومی پیش می‌روند». در این رابطه آنچه که مهم است اینک:

اولاً اشکال مبارزه و اشکال سازماندهی این جنبش‌ها (علاوه بر اینکه در گرو مراحل مبارزه این جنبش‌ها می‌باشد) به صورت دینامیک و تطبیقی و کنکرت و مشخص توسط کنش‌گران این جنبش‌ها بر پایه تحلیل مشخص از شرایط مشخص حیات و حرکت خود صورت می‌گیرد.

ثانیاً در پروسه اعتلای جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین، «شعارهای فرایندی حرکت باید در چارچوب توازن قوا در عرصه میدانی تعین بشود، نه در کادر حرکت کارگاهی خاص خود» چرا که طرح شعارهای انتزاعی شرایط برای سرکوب آنها توسط دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم فراهم می‌کند. برای مثال، در این رابطه دیدیم که در شرایطی که مبارزه جنبش کارگران مجتمع نیشکر هفت تپه مراحل اولیه مبارزه صنفی و سندیکائی و کارگاهی خودشان را با طرح شعارهای مطالباتی (مثل پرداخت حقوق معوقه، تسهیلات تأمین اجتماعی و لغو خصوصی‌سازی) طی می‌کردند، اسماعیل بخشی (بدون در نظر گرفتن

توازن قوا میدانی در جامعه امروز ایران و در طبقه کارگر ایران و بدون عنایت به جوهر مطالباتی جنبش کارگران مجتمع نیشکر هفت تپه) با طرح شعار: «اداره شورائی» نه تنها نتوانست بستر ساز رادیکالیزه و سیاسی کردن اعتلای جنبش مطالباتی بشود، بلکه توسط طرح این شعار انتزاعی بستری فراهم کرد که رژیم مطلقه فقهاتی با فرار به جلو علاوه بر فرسایشی کردن این جنبش و خسته کردن کنش‌گران آن، شرایط برای سرکوب این جنبش را فراهم کرد. از همه مهمتر اینکه حزب پادگانی خامنه‌ای در لباس جنبش به اصطلاح دانشجویان عدالت‌خواه دست‌ساز خود و وارد کردن قوه قضائیه تحت مدیریت ابراهیم رئیسی در مجتمع نیشکر هفت تپه در کنار جنبش مطالباتی کارگران هفت تپه، لباس اپوزیسیون به تن کرد و به صورت مهندسی شده به جای مبارزه با خصوصی‌سازی رژیم مطلقه فقهاتی، مبارزه با مفسد را جایگزین مبارزه با فساد کردند. در این رابطه است که باور ما بر این امر قرار دارد که «طرح شعار مدیریت شورائی اسماعیل بخشی در هفت تپه یک شعار انتزاعی بود که در تحلیل نهائی بستر ساز سرکوب جنبش مطالباتی کارگران هفت تپه توسط حزب پادگانی خامنه‌ای گردید». قابل ذکر است که شعارهای انتزاعی باعث منفرد و سرکوب شدن جنبش‌های خودجوش و مستقل می‌شود.

ثالثاً پراکسیس افقی جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین «عالی‌ترین و تنها مدرسه‌ای است که در بستر آن کنش‌گران این جنبش‌ها می‌توانند آگاهی‌های طبقاتی، آگاهی‌های اجتماعی و آگاهی‌های سیاسی را تجربه بکنند» و در بستر آنها پیشگامان (در عرصه استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) می‌توانند «آگاهی‌های تئوریک خودشان را وارد وجدان اجتماعی و سیاسی و طبقاتی این کنش‌گران بکنند».

رابعاً تغییر توازن قوا در عرصه میدانی جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر، آنچنانکه ابوالقاسم لاهوتی مطرح کرده است «تنها در گرو وحدت و تشکیلات است» (چاره رنجبران وحدت و تشکیلات است - ابوالقاسم لاهوتی) بنابراین در این رابطه است

که می‌توان داوری کرد که «جنبش‌های خودبنیاد تکوین یافته از پائین برای تغییر توازن قوای میدانی به سود خود، باید سازماندهی مستقل خود را از پائین بر حاکمیت مطلقه فقهاتی حاکم تحمیل بکنند» و بدون تردید هرگز امکان ندارد که کنش‌گران این جنبش‌های خودبخودی بتوانند سازماندهی مستقل خودشان را از حاکمیت به صورت هدیه صاحب بشوند.

خامساً پیشگامان (در بستر استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) باید عنایت داشته باشند که «جنبش دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای (برعکس سوسیالیسم طبقه‌ای و حزبی مارکسیستی که از انقلاب سیاسی و دیکتاتوری پرولتاریا و در هم شکستن ماشین دولت شروع می‌کنند) از تحول فرهنگی و تحول اجتماعی شروع می‌شود» و دلیل این امر همان است که «سوسیالیسم در رویکرد مارکسیستی تنها یک امر سلبی است، برعکس رویکرد اقبال و شریعتی و جنبش پیشگامان مستضعفین ایران که سوسیالیسم در بستر دموکراسی سه مؤلفه‌ای یک امر ایجابی می‌باشد».

سادساً پیشگامان باید عنایت داشته باشند که «اشکال سازماندهی گروه‌های مختلف اجتماعی در بستر جامعه مدنی جنبشی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین امری دینامیک می‌باشد و امری تعیین شده از قبل نیست» بنابراین پیشگامان (در بستر استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) در سازمان‌یابی گروه‌های مختلف اجتماعی هرگز نباید «بطور انطباقی اشکال سازماندهی دیگر جوامع را بر گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران از بالا تزریق و تحمیل بکنند» بلکه برعکس، در چارچوب «رویکرد تطبیقی در امر سازماندهی آنها باید بر دینامیک بودن اشکال سازماندهی گروه‌های اجتماعی عنایت ویژه‌ای بکنند». بدون تردید «دینامیک بودن اشکال سازماندهی گروه‌های اجتماعی به معنای آن است که اشکال سازماندهی گروه‌های اجتماعی باید به صورت کنکرت و مشخص در چارچوب تحلیل مشخص از شرایط مشخص، توسط خود کنش‌گران جنبش‌های دینامیک تکوین یافته از پائین (چه در جبهه آزادی‌خواهانه طبقه متوسط شهری و چه در جبهه برابری‌طلبانه اردوگاه

کار و زحمت ایران) تعیین بشود». طبیعی است که در این رابطه «سازماندهی تطبیقی بر پایه دینامیک بودن اشکال سازماندهی گروه‌های اجتماعی بسترساز تنوع در اشکال سازماندهی کنش‌گران می‌شود» و این تنوع در امر سازماندهی تا آنجا پیش می‌رود که حتی ممکن است «شکل سازماندهی به جای صورت طبقه‌ای، صورت کارگاهی پیدا کند».

برای مثال در جریان جنبش اخیر کارگران مجتمع نیشکر هفت تپه شاهد هستیم که بر خلاف گذشته که شکل سازماندهی کارگران نیشکر هفت تپه، صورت سندیکائی مستقل و تکوین یافته از بالا به پایین داشت (به خاطر منحل کردن سندیکای مستقل کارگران نیشکر هفت تپه توسط رژیم مطلقه فقهاتی حاکم و از آنجائیکه جنبش کارگران نیشکر هفت تپه در فرایند نوین خود به دنبال مقابله با ضربه‌پذیری این جنبش در برابر دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم هستند) در سازماندهی جدید حرکت خود، در چارچوب شکل مجمع عمومی بر کمیته‌های مستقل تکوین یافته از پائین تکیه کردند که خود این امر (برعکس شکل سازماندهی گذشته آنها که صورت سندیکائی و تکوین یافته از بالا به پایین داشت) مانع از ضربه‌پذیری آنها توسط دستگاه‌های سرکوب‌گر چند لایه‌ای رژیم مطلقه فقهاتی شده است و باعث شده است که حتی با دستگیری مکرر رهبری این جنبش، خود جنبش دینامیک کارگران مجتمع نیشکر هفت تپه به صورت دینامیک رهبری جدید جایگزین رهبری دستگیر شده قبلی بکنند؛ به عبارت دیگر در شکل جدید سازماندهی جنبش کارگران نیشکر هفت تپه، «اصل رهبریت جمعی و اصل خودسازماندهی و اصل سازماندهی از پائین به بالا و اصل خودرهبری توانست برای اولین بار در سازماندهی دینامیک و تطبیقی جنبش کارگری ایران به نمایش گذاشته شود» اگرچه در آغاز اعتلای فرایند جدید جنبش کارگران نیشکر هفت تپه «شعار انطباقی اداره شورائی اسماعیل بخشی بسترساز فشار حداکثری رژیم مطلقه فقهاتی بر این جنبش و تشتت گرایش‌ها و رویکردها بین آن کنش‌گران گردید.» باری، در این رابطه است که می‌توانیم جمع‌بندی کنیم

که پیشگامان برای کمک به سازمان‌یابی گروه‌های اجتماعی در بستر جنبش‌های افقی برابری طلبانه و آزادی‌خواهانه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران بر دو رویکرد کاملاً متفاوت می‌توانند تکیه کنند.

رویکرد اول: «رویکرد انطباقی» در تعیین اشکال سازماندهی جنبش‌های افقی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران می‌باشد.

رویکرد دوم: «رویکرد تطبیقی» در تعیین اشکال سازماندهی جنبش‌های افقی آزادی‌خواهانه و برابری طلبانه است.

در رویکرد اول، «تعیین اشکال سازماندهی» جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین با نگرش انطباقی پیشگامان، اشکال سازماندهی جنبش‌های اجتماعی دیگر جوامع را وام می‌گیرند و به صورت وارداتی مانند لباسی از بالا بر تن جنبش‌های دینامیک اجتماعی ایران می‌کنند. تجربه بیش از یک قرن گذشته جنبش‌های اجتماعی ایران نشان داده است که اینگونه سازماندهی انطباقی و وارداتی هرگز نمی‌توانند شرایط برای استمرار حرکت این جنبش‌ها را فراهم بکنند.

رویکرد دوم رویکرد تطبیقی می‌باشد که مطابق آن پیشگامان (برای سازماندهی جنبش‌های اجتماعی و افقی جامعه بزرگ ایران) «بر پایه اصل دینامیک بودن اشکال سازماندهی و بر پایه اصل خودسازماندهی جنبش‌ها و بر پایه اصل سازماندهی از پائین، اشکال سازماندهی به صورت کنکرت و مشخص در چارچوب تحلیل مشخص از شرایط مشخص آن جنبش‌ها، به عنوان یک سنتز جدید از دل آن جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر استنتاج می‌کنند». بدون تردید «سازماندهی تطبیقی جنبش‌ها بزرگترین عاملی هستند که می‌توانند آینده آن جنبش‌ها را گارانتی بکنند.»

سابقاً پیشگامان (در بستر استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) باید عنایت داشته باشند که حرکت جنبش‌های اجتماعی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر «صورت پروسسی دارند» و همین صورت پروسه‌ای آنها باعث می‌گردد که «حرکت

این جنبش‌های اجتماعی در فرایندهای مختلف آرایش یافته مادیت پیدا بکنند». به این ترتیب که «لازمه ورود این جنبش‌ها به پراکسیس سیاسی - اجتماعی عبور از پراکسیس صنفی می‌باشد». به بیان دیگر «حرکت سیاسی جنبش‌های برابری طلبانه اردوگاه کار و زحمت همیشه از حرکت صنفی شروع می‌شود و هیچ جنبش برابری طلبانه از آغاز مستقیماً وارد پراکسیس سیاسی اجتماعی نمی‌شوند» و از اینجا است که می‌توانیم داوری کنیم که «اعتصاب عمومی اردوگاه کار و زحمت آخرین فرایند حرکت اعتلائی پروسس جنبش‌های اجتماعی می‌باشد».

برای فهم این مهم کافی است که بدانیم در پروسه جنبش ضد استبدادی سال‌های ۵۶ - ۵۷ جامعه ایران (بر علیه رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی) یکسال طول کشید تا جنبش ضد استبدادی فوق از فاز صنفی خود (در فرایند پسا ۱۷ شهریور ۵۷) وارد فاز اعتصاب عمومی و سراسری شد. یادمان باشد که در طول ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول خواهانه جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران «تنها در شرایط امروز جامعه ایران که جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و دینامیک تکوین یافته از پائین به صورت فراگیر از دل اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران هم در جبهه برابری طلبانه اردوگاه کار و زحمت و هم در جبهه آزادی خواه طبقه متوسط شهری مادیت پیدا کرده است» تا قبل از سال ۹۶ ما هرگز در جامعه بزرگ ایران با جنبش‌های فراگیر خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و دینامیک تکوین یافته از پائین روبرو نبودیم. «اشکال تمامی حرکت‌های اجتماعی و سیاسی و صنفی چه در عرصه مدنی و چه در عرصه سیاسی و اجتماعی همه و همه یا صورت خیزش‌های متمیزه بی‌سر و بی‌گفتمان و بی‌برنامه داشته‌اند و یا از صورت جنبشی تکوین یافته از بالا برخوردار بودند» و این موضوع هم در مشروطیت و هم در جنبش ملی کردن صنعت نفت تحت رهبری دکتر محمد مصدق و هم در جریان جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران تا سال ۹۶ شاهد بوده‌ایم. آنچنانکه در این رابطه می‌توانیم داوری کنیم که «تمامی جنبش‌های قبل از سال ۹۶ در جامعه ایران بدون استثناء تحت هدایت‌گری

رهبری مشخص و از بالا تکوین پیدا کرده است» و تا زمانیکه «یک رهبری در رابطه با آن حرکت‌ها مادیت پیدا نمی‌کرد آن جنبش‌ها شکل نمی‌گرفتند» و از اینجا است که بعضی بر این باورند که «تمامی آن جنبش‌ها را باید در چارچوب رهبری آن نامگذاری بشوند» اما از سال ۹۶ با شروع جنبش اعتراضی مالباختگان به صورت فراگیر در جامعه ایران و در ادامه آن جنبش کامیونداران، جنبش معلمان، جنبش کارگران، جنبش زنان، پرستاران و بازنشستگان و غیره بود که جامعه مدنی جنبشی ایران وارد فاز نوینی از حرکت خود شد.

به این ترتیب است که «جامعه جنبشی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و دینامیک تکوین یافته از پائین جایگزین جامعه جنبشی تکوین یافته از بالا توسط رهبران خارج از آن جنبش‌ها شد» و باز از اینجا است که باید بگوئیم «تحول کیفی در پروسه جامعه جنبشی ایران حاصل گردید». یادمان باشد که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۵ سال حیات درونی و برونی خودش (از ۵۵ الی الان) پیوسته «در تعریف نیروی عامل استراتژی آگاهی‌بخش، بر جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکیه داشته است». بدین خاطر پیوسته بر این باور بوده‌ایم و بر این باور هستیم که «تنها موتوری که می‌تواند جامعه بزرگ ایران را به حرکت درآورد، فقط و فقط جامعه مدنی جنبشی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و دینامیک و مستقل تکوین یافته از پائین می‌باشد.» ❑

پایان



نیم نگاهی به قصه پر غصه «مبارزه رهایی بخش مردم فلسطین»

با رژیم نژادپرست و متجاوز و ارتجاعی و کودک کش اسرائیل

مع الوصف، بدون تردید «جنبش اعتراضی فعلی مردم فلسطین در این شرایط هم فرایندی در ادامه پروسه گذشته مبارزه رهایی بخش و آزادی بخش مردم فلسطین می باشد نه چیزی کمتر از آن.»

ثانیاً - دولت فاشیست و نژادپرست و دموکراسی ستیز ترامپ در چارچوب همان رویکرد نژادپرستانه و انسان ستیزانه و امپریالیستی اش، در فرایند قبل از انتخابات ۲۰۲۰ رئیس جمهوری آمریکا) جهت باقی ماندنش در کاخ سفید برای یک دوره دیگر، پس از تصمیم های غلط و غیر کارشناسانه خود در مقابله با کووید - ۱۹ و همچنین عدم توانائی در ایجاد ثبات و رشد معقول در اقتصاد کشور، از آنجائیکه در دوران پایانی چهارساله دولتش بخش های وسیعی از رأی دهندگان آمریکایی از او گریزان شده بودند، به همین دلیل او تلاش می کرد که در مبارزه انتخاباتی ۲۰۲۰ رئیس جمهوری آمریکا، «جهت تغییر موازنه با بایدن، حمایت مسیحیان دست راستی کشور آمریکا و لابی یهودیان راست گرا و صهیونیستی را جلب کند» و در همین رابطه بود که او با به «رسمیت شناختن اورشلیم (بیت المقدس) به عنوان پایتخت اسرائیل و انتقال سفارت آمریکا از تل آویو به بیت المقدس و موافقت یا حاکمیت اسرائیل بر ارتفاعات جولان در خاک سوریه و ارائه طرح به اصطلاح معامله قرن و زیر پا گذاشتن توافق نامه های جهانی و

بامداد روز شنبه، مورخ ۱۴۰۰/۰۲/۱۸ در ادامه تنش های خیابانی میان شهروندان فلسطینی با نیروهای امنیتی اسرائیل در منطقه شیخ جراح، اجتماع بزرگی از مردم فلسطین (طبق سنوات گذشته در ماه رمضان برای برگزاری نماز تراویح) در مسجد الاقصی دور هم جمع می شوند و بالبداهه از طرف نیروهای امنیتی اسرائیل مورد حمله و ضرب و جرح قرار می گیرند که سرانجام این درگیری پس از دو ساعت با عقب نشینی نیروهای امنیتی اسرائیل پایان می یابد. اما پایان این حمله و عقب نشینی آغازی می شود برای یک اعتراض گسترده بر علیه رژیم ارتجاعی و نژادپرست و اشغال گر و کودک کش اسرائیل (توسط مردم فلسطین) از داخل کشور اسرائیل و در ادامه آن مردم فلسطین در کرانه باختری و نوار غزه و همچنین توسط گروه های مختلف (حامی حقوق دموکراتیک مردم فلسطین تقریباً) در تمامی کشورهای جهان و البته باز در ادامه این جنبش اعتراضی جهانی بر علیه رژیم صهیونیستی اسرائیل و در دفاع از حقوق دموکراتیک شهروندی مردم فلسطین بود که در نوار غزه این جنبش اعتراضی صورت گسترده خشونت آمیزی به خود گرفت که با تجاوز هوائی ده ها جنگنده و بمباران مناطق مسکونی مردم مظلوم فلسطین (به وسیله ارتش متجاوز اسرائیل) علاوه بر تخریب گسترده اماکن عمومی و تخریب زیرساخت های شهری و اقتصادی نوار غزه (از برق و آب گرفته تا ساختمان های اداری و مدارس و غیره) تاکنون صدها نفر از مردم نوار غزه اعم از کودک و زن و مرد عادی کشته و هزاران نفر زخمی شده اند. البته علی الدوم این تجاوز نظامی ارتش رژیم صهیونیستی و نژادپرست و متجاوز و اشغال گر و کودک کش اسرائیل هنوز هم ادامه دارد.

باری، آنچه که در رابطه با این تجاوز جدید رژیم صهیونیستی اسرائیل باید در نظر بگیریم اینک:

اولاً - نباید به این بازتولید تجاوز نیروهای امنیتی و ارتش رژیم صهیونیستی اسرائیل به مردم فلسطین (از اورشلیم و مسجد الاقصی و شیخ جراح تا کرانه باختری و نوار غزه) در این شرایط «به صورت امری موردی و اتفاقی برخورد کنیم» بلکه برعکس «باید به عنوان فوران جنبش رهایی بخش و آزادی بخش مردم فلسطین بر علیه رژیم صهیونیستی اسرائیل بدانیم که از سال ۱۹۴۸ میلادی با بنیانگذاری کشور اسرائیل در سرزمین مردم فلسطین توسط پروژه امپریالیسم جهانی آغاز شده است، علی الدوم در طول بیش از ۷۰ سال گذشته (این جنبش رهایی بخش و آزادی بخش مردم فلسطین) ادامه داشته است.»

پروتکل‌ها و حتی قوانین بین‌المللی و قطعنامه‌های سازمان ملل و ایجاد رابطه بین ارتجاعی‌ترین کشورهای عربی با اسرائیل، به هر قیمتی تلاش می‌کرد (تا در عرصه رقابت انتخاباتی با بایدن) ثابت کند که در خاورمیانه تنها اوست که حرف اول را می‌زند» و در خصوص مسئله فلسطین هم او می‌کوشید «با رشته کردن بافته‌های گذشته کشورهای عربی از قطعنامه ۱۸۱ سازمان ملل تا طرح اسلو (سال ۹۳ میلادی) و پروژه معامله قرن، از دولت خودگردان فلسطینی در جغرافیای محدود و تکه تکه شده‌ای تحت قیمومیت رژیم صهیونیستی و متجاوز اسرائیل دفاع کند» که در پروژه معامله قرن او «نه تنها از دولت مستقل با حقوق و موقعیت برابر در کنار دولت اسرائیل خبری نبود، بلکه برعکس سخن از دولت بی‌یال و دم و اشکم خود گردان فلسطینی می‌شد که حق داشتن ارتش، پلیس محلی، فرودگاه و تردد هوایی، قدرت کامل و لازم اقتصادی و اداری هم نداشت»، البته در چارچوب همین پروژه امپریالیستی دولت ترامپ بود که دولت بنیامین نتانیاهو تهدید می‌کرد که به دنبال آن است که بخش‌های بزرگی دیگر از سرزمین‌های کرانه غربی که شامل دره اردن می‌شود، به خاک اسرائیل ضمیمه نماید.

باری، آنچنانکه جامعه مدنی فلسطین در طول این مدت روشن ساخته است «تمامی اقدام‌های امپریالیستی دولت ترامپ با همدستی دولت بنیامین نتانیاهو یک جنایت جنگی بر علیه مردم فلسطین بوده است». بدین ترتیب، در همین رابطه است که با خروج دولت فاشیست ترامپ از کاخ سفید و جایگزینی دولت بایدن «مردم فلسطین در این شرایط به دنبال آن هستند تا با اعتلای جنبش رهائی‌بخش و آزادی‌بخش خود، میراث استعماری بریتانیا که از همه بیشتر در فلسطین با تکوین کشور اسرائیل به نمایش گذاشته شده است به چالش بکشند». فراموش نکنیم که فلسطین سال‌های درازی تحت قیمومیت بریتانیا بود تا اینکه بریتانیا در سال ۱۹۴۷ از آن دست کشید و زمینه وقوع فاجعه «نکبت» (اخراج دسته جمعی و قهری بیشتر از ۷۰۰ هزار فلسطینی از خانه‌هایشان در سال ۱۹۴۸ تحت فشار اشغالگران صهیونیستی) فراهم کرد و از آنجا بود که «کشور امروزی اسرائیل توسط سازمان ملل متحد رسماً به وجود آمد».

ثالثاً - جنبش پیشگامان مستضعفین ایران پیوسته بر این باور بوده است که با «الحاق اراضی فلسطینی‌ها به

خاک اسرائیل و هزار تکه شدن سرزمین فلسطین توسط شهرک‌سازی‌های اشغال‌گرایانه اسرائیل دیگر حق تعیین سرنوشت مردم فلسطین از طریق تأسیس کشور مستقل فلسطینی در چهارچوب مرزهای پیش از ۴ ژوئن ۱۹۶۷ و با پایتختی بیت المقدس (اورشلیم شرقی) و بازگشت آوارگان مطابق با قطعنامه‌های بین‌المللی ممکن نمی‌باشد، بدین خاطر تنها مسیر دموکراتیک برای دستیابی مردم فلسطین به حقوق‌شان تشکیل کشور واحد با جمعیت یهودیان و مسلمانان در چارچوب انتخابات آزاد و حقوق دموکراسی و حق شهروندی برابر برای همه افراد جمعیت آن کشور ممکن می‌باشد».

رابعاً - باید عنایت داشته باشیم که «استراتژی منطقه‌ای دولت ترامپ بر پایه مرکزیت خاورمیانه و عمده کردن تضاد با رژیم مطلقه فقهی حاکم بر کشور ایران و رهبری منطقه‌ای اسرائیل تعریف می‌شد»، بنابراین، در همین رابطه بود که ترامپ اولین سفر رسمی‌اش به خاورمیانه در خرداد ۱۳۹۶ به عربستان سعودی و سپس به اسرائیل انجام داد و در همان سفر بود که قرارداد ۴۰۰ میلیارد دلاری فروش تسلیحات و خدمات نظامی با عربستان امضاء کرد و تشکیل «ناتو» ی عربی با حضور کشورهای مصر، اردن، بحرین، عمان و غیره پیشنهاد داد، همچنین در همان سفر بود که ترامپ در زمان ورود به فرودگاه تل آویو در حالی که نتانیاهو (نخست وزیر رژیم ارتجاعی و نژادپرست اسرائیل) در کنارش بود، آرزو کرد که به زودی با عادی شدن روابط اسرائیل با عربستان سعودی و دیگر کشورهای عربی امکان پرواز مستقیم از آن کشورها به اسرائیل فراهم بشود و البته او داماد خودش جرد کوشنر را که صهیونیست افراطی راست‌گرای بود، مسئول اصلی‌ترین سیاست‌های دولت خود در ارتباط با عربستان سعودی و اسرائیل و مسئله فلسطین کرد و باز در همین رابطه بود که ترامپ در تمام دوره نزدیک به ۴ سال ریاست جمهوری‌اش تلاش می‌کرد که تمامی قطعنامه‌های گذشته سازمان ملل در رابطه با فلسطین را نادیده بگیرد و با تحریک او و دامادش جرد کوشنر بود که «نتانیاهو پروژه الحاق سرزمین‌های فلسطینی را در دستور کار خود قرار داد».

پرو واضح است که طرح «معامله قرن» ترامپ تلاش یک جانبه‌ای بود برای «پایمال کردن حقوق بنیادی فلسطینی‌ها به ویژه پایمال کردن حق آنها در تعیین سرنوشت‌شان بود».

یادمان باشد که ترامپ در این رابطه به «رأی مسیحیان انجیلی که حامی اسرائیل بزرگ هستند در انتخابات ۲۰۲۰ فکر می‌کرد و آنها را لاستیک زاپس پیروزی خود در انتخابات ۲۰۲۰ به حساب می‌آورد» که البته به خاطر شکست ترامپ در جریان بحران کرونا این رشته‌های ترامپ در انتخابات ۲۰۲۰ همه پنبه شد. ولی نباید فراموش بکنیم که این رویکرد دولت ترامپ نسبت به منطقه خاورمیانه و مردم فلسطین، «تنها فونکسیون منفی که برای مردم فلسطین به ارث گذاشت اینک، با عمده شدن تضاد بین رژیم مطلقه فقهاتی با عربستان سعودی و اسرائیل در منطقه، موضوع مبارزه آزادی‌بخش و رهائی‌بخش مردم فلسطین به جایگاه درجه دوم مسئله محوری منطقه خاورمیانه سقوط کرد.»

طبیعی است که با جایگزینی دولت بایدن به جای دولت ترامپ و انتقال ثقل استراتژی منطقه‌ای امپریالیسم آمریکا در دولت بایدن (مانند دولت اوباما) از خاورمیانه به آسیای جنوب شرقی و چین، مرکزیت خاورمیانه در استراتژی امپریالیسم آمریکا و همراه با آن عمده شدن تضاد رژیم مطلقه فقهاتی با امپریالیسم آمریکا تغییر کرد و با کاهش تضاد بین رژیم مطلقه فقهاتی حاکم و عربستان سعودی در دولت بایدن، همه و همه در این شرایط خودویژه جهانی و منطقه‌ای بستر ساز آن گردیده است که «مردم فلسطین به دنبال دستیابی به حقوق دموکراتیک و حق برابر حقوق شهروندی و حق تعیین سرنوشت‌شان و استحاله مسئله فلسطین و مبارزه رهائی‌بخش خود، به عنوان مسئله اول منطقه خاورمیانه در بستر جنبش اعتراضی فعلی خود می‌باشند.»

پیدا است که در این رابطه می‌توان نتیجه‌گیری کرد که «جنبش اعتراضی فعلی مردم فلسطین می‌تواند دستاوردهای متعددی برای مردم فلسطین داشته باشد» از جمله اینکه:

الف - به خطر افتادن «جایگاه ژئوپولیتیکی اسرائیل در شرق مدیترانه و خلیج فارس که با تلاش دولت ترامپ حاصل شده است.»

ب - به چالش کشیده شدن نفوذ و هیمنه سیاسی اسرائیل در منطقه که توسط دولت ترامپ شکل گرفته است.

ج - به چالش کشیده شدن ثبات داخلی اسرائیل.

د - رشد تضادهای درونی رژیم ارتجاعی و نژادپرست اسرائیل

و متزلزل شدن ائتلاف حاکم بین لیکود و آبی - سفید و فراهم شدن شرایط برای فروپاشی مجدد دولت بر اثر رشد تضادهای درونی این رژیم ارتجاعی و نژادپرست.

ه - بازتولید دایره انزوای اسرائیل در سطح منطقه و بین‌المللی.

و - متزلزل شدن روابط دیپلماتیک اسرائیل با کشورهای عربی که در دوره ترامپ توانسته بود حاصل بشود. قابل ذکر است که «رژیم صهیونیستی اسرائیل هیچ علاقه‌ای به ایجاد کشور مستقل فلسطین حتی در حد قرارداد اسلو هم ندارد» و دلیل آن هم این است که رژیم ارتجاعی اسرائیل به دنبال «کنترل کامل بر همه سرزمین‌های میان دریای مدیترانه و رود اردن می‌باشد» البته این خواست رژیم نژادپرست اسرائیل قبلاً در طرح معامله قرن ترامپ تعریف شده بود. عنایت داشته باشیم که تجربه بیش از هفتاد سال گذشته حیات رژیم صهیونیستی اشغال‌گر حاکم بر اسرائیل نشان داده است که «این رژیم نمی‌خواهد (در کشور ۱۴ میلیون نفری که تقریباً هفت میلیون یهودی و هفت میلیون عرب زندگی می‌کنند) همه سرزمین‌های اشغال کرده همراه با همه مردمان این سرزمین مصادره کند، بلکه برعکس، رژیم نژادپرست به دنبال آن است که تا حد امکان زمین‌های بیشتر و فلسطینی‌های کمتری را به اسرائیل ملحق کند» آنچنانکه در این رابطه نتانیاهاو گفته است: «نه حتی یک فلسطینی» و بنابراین در این رابطه است که باید بگوئیم که خواسته رژیم نژادپرست اسرائیل «دزدی و تصاحب آشکار زمین‌های فلسطینی با رویکرد تبعیض‌آمیز و نژادپرستانه می‌باشد»، یعنی هر کس را که بخواهد جدا و انتخاب می‌کند و آنهایی را که یهودی نیستند، کنار می‌گذارد. ❏

پایان



سوره قصص تبیین کننده «مستضعفین» به عنوان تنها «فاعل اجتماعی» در صحنه تاریخ بشر



اَسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيَمَكَنَّ لَهُمْ دِينُهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أُمَّمًا يُعْبُدُونَ لِي لَا يَشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ - اراده خداوند بر آن قرار دارد که اگر شما بر ایمان عمل صالح تکیه نکنید، شما در زمین جانشین دیگران می‌شوید، آنچنانکه ایمان و عمل صالح اسلاف و گذشتگان شما را جانشین کرد و نیز دین‌شان را مستقر کرد و امنیت روزی‌شان کرد تا مرا عبادت کنند و چیزی را با من شریک نکنند پس هر کس پس از این کافر شود آنان عصیان‌گر و فاسق هستند» (سوره نور - آیه ۵۵).

باری، فاعل اجتماعی در صحنه تاریخ، در رویکرد و در ادبیات قرآن همان «مستضعفین» بالنده و سیاسی اجتماعی جامعه در هر فرایند طولی و عرضی تاریخ و زمین به صورت کنکرت و مصداقی می‌باشند» که دارای دو مشخصه محوری می‌باشند که این دو مشخصه محوری عبارتند: از «ایمان و عمل صالح» و لذا به همین دلیل است که قرآن این «مستضعفین بالنده تاریخی و اجتماعی، گاهی هم با دو مشخصه فوق یعنی مؤمنین و صالحین یاد می‌کند» بنابراین بر خلاف آنچه که طرفداران رویکرد دگماتیستی در تفسیر قرآن می‌گویند بین آیات ۵ - سوره قصص، ۱۳۹ - سوره آل عمران، ۱۰۵ - سوره انبیاء و ۵۵ - سوره نور تناقضی وجود ندارد؛ یعنی

فراموش نکنیم که هر چند مستضعفین بالنده سیاسی اجتماعی در فرایندهای مختلف تاریخ بشر به لحاظ زمانی و مکانی در صورت مصداقی آن (نه به شکل عام و کلی و غیر کنکرت و غیر مشخص) فاعل اجتماعی جوامع مختلف می‌باشند ولی تا زمانیکه مستضعفین بالنده به صورت کنکرت و مصداقی و مشخص در آن جامعه در شکل جنبش‌های رهائی‌بخش خودجوش و خودسازمانده و خودانگیخته و خودرهبر تکوین یافته از پائین به حرکت درنیایند، هیچگونه تحول ساختاری سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی و معرفتی در هیچ جامعه‌ای از جوامع بشر حاصل نمی‌شود.

خامسا سه عنوان و یا سه اصطلاح قرآن در تعریف فاعل اجتماعی در صحنه تاریخ، یعنی «مستضعفین» و «مؤمنین» و «صالحین» سه فاعل مختلف اجتماعی نیستند، بلکه سه مشخصه مستضعفین بالنده جامعه می‌باشد» که در آیه ۵ سوره قصص این فاعل اجتماعی در صحنه تاریخ را با عنوان «مستضعفین» تعریف می‌شود.

«وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ - اراده ما بر وراثت و امامت و پیروزی مستضعفین بر تاریخ و بر زمین می‌باشد» (سوره قصص - آیه ۵) و در آیه ۱۰۵ سوره انبیاء این فاعل اجتماعی در صحنه تاریخ را با عنوان «صالحین» تعریف می‌شود.

«وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ - و آنچنانکه در کتاب زبور هم اعلام کردیم اراده ما بر وراثت و پیروزی صالحین بر تاریخ و بر زمین می‌باشد» (سوره انبیاء - آیه ۱۰۵) و البته در آیه ۱۳۹ سوره آل عمران این فاعل اجتماعی در صحنه تاریخ با عنوان «مؤمنین» تعریف می‌شود.

«وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ - سست و اندوهگین نشوید که شما برترید اگر از مؤمنین به راه باشید» (سوره آل عمران - آیه ۱۳۹) و البته در آیه ۵۵ سوره نور دو مشخصه ایمان و عمل صالح را با هم ذکر می‌کند.

«وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا

اگر در یک آیه (۵ سوره قصص) می‌گوید: «سنت الهی بر پیروزی و امامت و وراثت مستضعفین بر زمین و بر تاریخ می‌باشد» و در آیه دیگر (۱۳۹ سوره آل عمران) می‌گوید: «این سنت الهی بر پیروزی مؤمنین قرار دارد» و در آیه دیگر (۱۰۵ سوره انبیاء) «این سنت الهی را بر پیروزی صالحین تعریف می‌نماید» و در آیه دیگر (۵۵ سوره نور) «این سنت الهی و پیروزی مستضعفین و یا مؤمنین و یا صالحین در گرو ایمان و عمل صالح می‌داند»، همه این‌ها «بیانگر یک اصل، با صورت‌های مختلف می‌باشد» و آن اصل رکنی همان است که در شاه‌فرد آیه‌های سوره قصص یعنی آیه ۵ به صورت یک اصل کلی برای تاریخ و جهان بیان شده است: «که اراده ما بر تمام مستضعفین تاریخ و زمین این است که ما آنها را پیشوا و وارث قرار بدهیم» (وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أُمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ) و بدین دلیل است که «تمامی ۸۸ آیه سوره قصص باید بر پایه آیه ۵ سوره قصص تفسیر و تبیین بکنیم» و در غیر این صورت امکان فهم و تفسیر سوره قصص برای ما وجود ندارد.

بر این مطلب اضافه کنیم که پیوند داستان موسی و فرعون در ادامه این اصل کلی برای جهان و تاریخ (آیه ۵ - سوره قصص) در این رابطه است که قرآن می‌خواهد بگوید که در شرایطی که فرعون و عمله و اکراهش بی‌خبر از اصل کلی حاکم بر تاریخ بشر مشغول نهادینه کردن قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت مذهبی و فرهنگی خود در جامعه مصر بودند و مشغول کشتار مستضعفین و بنی‌اسرائیل و جنگ و مبارزه با حرکت رهائی‌بخش موسی بودند، «اصل کلی حاکم بر تاریخ بر خلاف میل فرعون در خدمت جنبش رهائی‌بخش موسی عمل می‌کرد». در نتیجه همین امر باعث گردید تا «در تحلیل نهائی این موسی و جنبش رهائی‌بخش او در میان بنی‌اسرائیل بر فرعونیان پیروز بشود.»

سادساً آنچه‌آنکه در آیه ۱۳۷ سوره اعراف مطرح شده است: «وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضَعُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَعَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ - ما وراثت زمین را برای مستضعفینی گذاشتیم، به دلیل صبر و مقاومتی که در عرصه مبارزه با نظام حاکم فرعونیان زمین و تاریخ کرده‌اند»، سه مفهوم «استضعاف شده» و «وراثت بر زمین و تاریخ» و «مقاومت و مبارزه» در «اردوگاه بزرگ

مستضعفین» بر علیه «اردوگاه سه مؤلفه مستکبرین صاحب قدرت سیاسی و اقتصادی و مذهبی حاکم» در هم تنیده و مرتبط با یکدیگر می‌باشند؛ که خود این موضوع معرف این اصل است که «به دلیل صبر و مقاومت پیروزی نهائی تاریخ و جهان قطعاً از آن مستضعفین زمین و تاریخ می‌باشد» و البته خود این اصل معرف آن می‌باشد که «مستضعفین هر چند از جانب مستکبران صاحب قدرت سه مؤلفه‌ای زر و زور و تزویر مورد ظلم واقع می‌شوند، اما خودآگاهی آنها نسبت به ستم سه مؤلفه‌ای مستکبران سیاسی و اقتصادی و مذهبی حاکم، مستضعفین را به عنوان نیروی بالنده و تاریخ‌ساز و جامعه‌ساز و یا به عنوان فاعل اجتماعی در صحنه تاریخ می‌سازد.»

سابعاً آنچه‌آنکه در آیه ۲۶ سوره انفال مطرح شده است:

«وَأَذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُمْ بِنَصْرِهِ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ - ای مؤمنین و ای مسلمانان به یاد آرید آن روزی که شما به لحاظ کمی عده‌ای قلیل بودید و جزء مستضعفین زمین بودید و می‌ترسیدید تا جوامع دیگر شما را برابند، ولی ما با نصرت خود شما را یاری کردیم و از طیبات روزیتان دادیم، شاید شکر بگزارید.»

قرآن از آنجائیکه عامل حرکت فاعل اجتماعی در صحنه تاریخ بر پایه خودآگاهی اجتماعی و سیاسی و طبقاتی تعریف می‌نماید، بدین خاطر قرآن در راستای دستیابی مستضعفین به این خودآگاهی سیاسی و اجتماعی و طبقاتی بر این نکته توجه می‌دهد که آنها عنایت داشته باشند که «پیوسته کجا بوده‌اند و به کجا رسیده‌اند و بالاخره به کجا خواهند رسید» «رَحِمَ اللَّهُ امْرَأًا عَلِمَ مِنْ آيِنٍ وَفِي آيِنٍ وَ إِلَى آيِنٍ.»

ثامناً بر پایه قاعده معروف که می‌گویند: «تعرف الاشياء با ضدادها» یکی از راه شناخت مستضعفین به عنوان فاعل اجتماعی در صحنه تاریخ و تنها نیروی بالنده جامعه‌ساز و تاریخ‌ساز بشر در هر فرایند طولی و عرضی، شناخت این مستضعفین بالنده «توسط شناخت نیروهای مخالف سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی یعنی مستکبرین صاحب قدرت حاکم سه مؤلفه‌ای زر و زور و تزویر می‌باشد» که عامل اصلی به ضعف کشیده شدن مستضعفین در عرصه سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی بوده‌اند، بنابراین در این رابطه است که قرآن پیوسته در راستای تبیین و تعریف

و تحلیل مستضعفین زمین و تاریخ به عنوان نیروی بالنده جامعه‌ساز و تاریخ‌ساز «بر دیالکتیک تاریخی و اجتماعی، یا مبارزه استضعاف شدگان (سه مؤلفه‌ای استثمارزده و استبدادزده و استثمارزده) در مبارزه با استضعاف‌گران سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و مذهبی تکیه می‌کند». طرح داستان مبارزه موسی با فرعون در سوره قصص در راستای تبیین این دو جبهه می‌باشد.

باری، بدین ترتیب است که می‌توان نتیجه‌گیری کرد که برای اینکه بشناسیم که قرآن به جوهر حرکت انبیاء ابراهیمی با چه دیدی نگاه می‌کند «یکی از روش‌های آن توجه به اردوگاه مخالفین دعوت آنها است» که از طریق فهم جوهر آنها ما می‌توانیم در چارچوب قاعده «تعرف الاشياء باضدادها» جوهر حرکت انبیاء را فهم نمائیم. در نگاه اول به این موضوع یادمان باشد که «قرآن همیشه اغنیاء و مترفین و ملاء و مستکبرین را به عنوان اردوگاه مخالفین دعوت پیامبران مطرح می‌کند». همچنین از مستضعفین بالنده به عنوان گروه موافق و طرفدار دعوت پیامبران ابراهیمی یاد می‌کند.

ک - ظهور دو اردوگاه بزرگ مستضعفین و مستکبرین در پروسس درازمدت حرکت انبیاء ابراهیمی (از ابراهیم خلیل تا پیامبر اسلام) به خاطر آن بوده است که (آنچنانکه در آیه ۲۵ سوره حدید آمده است) جوهر حرکت تمامی انبیاء ابراهیمی «دعوت به عدالت و قسط و شورانیدن نظری و عملی توده‌ها برای برپائی قسط و عدالت در جوامع خودشان بوده است». نکته‌ای که در این رابطه ذکر آن ضرورت دارد اینکه «پیامبران ابراهیمی از طریق دعوت به توحید و خداپرستی و مبارزه با بت‌پرستی جایگاه عدالت و قسط در انسان و جامعه و تاریخ و وجود و هستی تبیین و تعریف می‌کرده‌اند». به بیان دیگر «پیامبران ابراهیمی ارزش‌های انسانی و اجتماعی و تاریخی مثل عدالت و قسط را در چارچوب جهان‌بینی توحیدی خود تبیین و تعریف می‌کرده‌اند». در نتیجه همین امر باعث می‌شده تا جامعه در برابر دعوت پیامبران ابراهیمی به دو دسته تقسیم بشوند:

۱ - دسته اول آنهایی هستند که در چارچوب جنبش رهایی‌بخش عدالت‌خواهانه و قسط‌جویانه پیامبران ابراهیمی زندگی‌شان دچار تحول زیرساختی می‌شده که البته این‌ها همان «مستضعفین بالنده جامعه بودند که هسته اصلی طرفداران پیامبران ابراهیمی را تشکیل می‌دادند».

۲ - دسته دوم آنهایی بودند که جنبش رهایی‌بخش و عدالت‌طلبانه و قسط‌جویانه پیامبران ابراهیمی باعث فروپاشی حیات سیاسی و اقتصادی و مذهبی آنها می‌شده. بدون تردید این دسته که همان مستکبران صاحب قدرت سه مؤلفه‌ای اقتصادی و سیاسی و اجتماعی حاکم بوده‌اند، هسته اصلی مخالفین دعوت پیامبران ابراهیمی را تشکیل می‌دادند.

ل - به صورت مشخص «موضوع سوره قصص تبیین جایگاه مستضعفین به عنوان فاعل اجتماعی در صحنه تاریخ در چارچوب فلسفه تاریخ قرآن می‌باشد» به عبارت دیگر می‌توان اینچنین گفت که «سوره قصص تبیین فلسفه تاریخ در رویکرد قرآن بر پایه مستضعفین به عنوان فاعل اجتماعی در صحنه تاریخ می‌باشد». بدون تردید در این رابطه شاه‌فرد ۶۶۶۶ آیه قرآن در خصوص تبیین فلسفه تاریخ بر پایه فاعل اجتماعی در صحنه تاریخ، «آیه ۵ سوره قصص می‌باشد که تمامی فلسفه تاریخ در نگاه قرآن را به صورت یک اصل کلی برای تاریخ و جهان درآورده است» و مطابق این آیه و این اصلی کلی است «وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ - اراده ما بر جهان و تاریخ این است که مستضعفین زمین و تاریخ پیشوا و وارث جهان و تاریخ قرار بدهیم» (آیه ۵ سوره قصص) که در «سوره قصص، به جایگاه مستضعفین در جامعه و تاریخ به عنوان یک فاعل اجتماعی در صحنه تاریخ می‌پردازد» و مطابق همین تبیین و تعریف از مستضعفین در سوره قصص است که در این سوره «پایگاه فکری و ایدئولوژیکی هر کدام از این جریان‌ها را در چارچوب پایگاه اجتماعی آنها تعریف می‌کند نه برعکس».

ادامه دارد

مبارزه ضد «استعماری» و ضد «امپریالیستی» برونی

در بستر مبارزه سه مؤلفه ای ضد «استعماری» و ضد

«استبدادی» و ضد «استحماری» درونی، در رویکرد شریعتی

نه مردم کشورهای متروپل و کشورهای استعمارزده و استثمارزده و استعمارزده جوامع پیرامونی.»

ه - تقسیم باز تقسیم مجدد بازارهای کشورهای پیرامونی بین الیگارش‌های مالی جهانی و یا کشورهای متروپل سرمایه‌داری جهانی که با عنایت به اینکه در کشورهای پیرامونی به علت از بین رفتن «انباشت اولیه» آن‌ها (توسط کشورهای متروپل سرمایه‌داری اعم از امپریالیسم‌های انگلستان، پرتغال، فرانسه، اسپانیا، هلند و روسیه تا آخرین آنها یعنی امپریالیسم آمریکا) تماماً در راستای «توسعه نیازمند به سرمایه‌گذاری خارجی بودند» و بدون سرمایه‌گذاری خارجی هرگز امکان توسعه‌یافتگی برای آنها وجود نداشت.

یادآوری می‌کنیم که کل سرمایه‌صنعتی کشورهای متروپل سرمایه‌داری جهانی در عصر امپریالیسم انحصاری اواخر قرن نوزدهم از نصف اموال غارت شده کشورهای متروپل سرمایه‌داری جهانی از کشورهای پیرامونی کمتر بوده است، باری، در این رابطه بود که به علت غارت شدن «انباشت اولیه» کشورهای پیرامونی توسط کشورهای امپریالیستی، «کشورهای پیرامونی نتوانستند در قرن نوزدهم مانند کشورهای متروپل سرمایه‌داری رشد بکنند» بنابراین غارت سرمایه‌داری کشورهای متروپل از کشورهای پیرامونی که بسترساز عقب‌ماندگی کشورهای پیرامونی از کشورهای متروپل سرمایه‌داری در قرن بیستم و قرن بیست و یکم شده است، بازگشت پیدا می‌کند به همان «غارت انباشت اولیه» کشورهای پیرامونی توسط کشورهای امپریالیستی متروپل (از قرن ۱۵

بدین ترتیب بود که از نیمه دوم قرن نوزدهم تا نیمه دوم قرن بیستم که دوران ظهور امپریالیسم انحصاری مالی در عرصه سرمایه‌داری جهانی می‌باشد، شرایطی به وجود آمد که «مبارزه ضد استعماری و یا ضد امپریالیستی با جوهر رهائی‌بخش به عنوان گفتمان حاکم بر کشورهای پیرامونی گردید» و همین امر بسترساز پیوند سه مبارز سترگ کشورهای پیرامونی یعنی سید جمال الدین اسدآبادی و علامه محمد اقبال لاهوری و شریعتی گردید؛ و از اینجا بود که عامل پیوند این سه مبارز سترگ ضد استعماری و ضد امپریالیستی کشورهای پیرامونی (سید جمال و اقبال و شریعتی) در حقیقت همان «مبارزه ضد استعماری و ضد امپریالیستی و رهائی‌بخش آنها بود» و قطعاً بدون فهم جوهر مبارزه ضد استعماری و ضد امپریالیستی آنها هرگز نمی‌توانیم «استراتژی و حتی تاکتیک‌های آنها را تحلیل نمائیم» و شاید بهتر باشد که موضوع را اینچنین مطرح کنیم که برای شناخت منظومه معرفتی و عملی سه مبارز سترگ (سید جمال و اقبال و شریعتی) باید از «شناخت استراتژی عملی آنها در مبارزه ضد استعماری و ضد امپریالیستی شروع بکنیم». به بیان دیگر برای «فهم مبانی مشترک منظومه نظری و عملی سید جمال و اقبال و شریعتی باید از عمل و استراتژی آنها شروع بکنیم» و از عرصه «استراتژی مشترک آنها به مبانی وحدت نظری آنها دست پیدا بکنیم» و در عرصه فهم مبانی مشترک استراتژی آنها است که این موضوع بازگشت پیدا می‌کند به وحدت استراتژی و تاکتیک آنها در عرصه تحول اجتماعی جوامع قرن بیستم و جوامع عصر امپریالیسم انحصاری (نه امپریالیسم غارت‌گر قرن‌های پیشاسرمایه‌داری) در فرایند امپریالیسم انحصاری مرحله اول، اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم که مشمول حرکت سید جمال و حرکت محمد اقبال می‌شود و مشخصات آن عبارتند از:

الف - ظهور انحصارات کارتل‌ها و تراست‌ها به جای رقابت آزاد آدم اسمیتی و ریکاردوئی.

ب - ادغام سرمایه بانکی و سرمایه صنعتی، همراه با تکوین الیگارش‌های مالی کشورهای متروپل سرمایه‌داری جهانی.

د - صدور سرمایه توسط الیگارش‌های مالی کشورهای متروپل سرمایه‌داری جهانی به کشورهای حاشیه جهت بسترسازی غارت مواد خام اولیه توسط الیگارش‌های مالی جهانی که همین امر باعث شده بود که کشورهای پیرامونی و حاشیه‌های برای کسب درآمد، راهی جز فروش ارزان مواد خام به الیگارش‌های مالی جهانی نداشته باشند. یادمان باشد که دولت‌ها و حکومت‌ها در کشورهای متروپل و کشورهای پیرامونی «خدمتگزار متروپل و الیگارش‌های مالی جهانی هستند،

و ۱۶ و ۱۷ توسط کشورهای انگلستان و اسپانیا و پرتغال و هلند و غیره و از طریق راه‌زنی و نیروی نظامی با جنگ‌های صلیبی و غارت هندوستان شروع شد و در ادامه آنها به روسیه و فرانسه و آلمان و ایتالیا و بالاخره آمریکا رسید) که این غارت‌گری امپریالیستی به غارت مواد اولیه در قرن نوزدهم و بیستم رسید.

لذا هر چند دوره امپریالیسم انحصاری و یا الیگارش‌ی مالی در مغرب زمین از اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم بوده است، ولی هرگز نباید فراموش کنیم که ریشه اولیه تکوین سرمایه‌داری آزاد (آدام اسمیتی و ریکاردوئی) و سرمایه‌داری انحصاری بازگشت پیدا می‌کند، به «دوران تکوین انباشت اولیه سرمایه‌داری مغرب زمین» که محصول آن «غارت‌گری‌های کشورهای امپریالیستی از قرن ۱۵ و ۱۶ تا امروز بوده است». نباید فراموش بکنیم که غارت‌گری‌های امپریالیستی «پروسه تکوین انباشت اولیه» مغرب زمین از قرن ۱۵ و ۱۶ و ۱۷ آغاز شده است، در صورتی که «سرمایه‌داری صنعتی» کشورهای متروپل مغرب زمین محصول «قرن ۱۸ و ۱۹ میلادی» می‌باشند و بدون تردید در خلاء «انباشت اولیه» محصول غارت‌گری کشورهای پیرامونی هرگز و هرگز «امکان ظهور سرمایه‌داری جهانی قرن نوزدهم در کشورهای متروپل سرمایه‌داری وجود پیدا نمی‌کرد» بنابراین، در این رابطه است که در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۴ سال گذشته (از خرداد ۵۵ الی الان) چه در فاز عمودی و یا سازمانی آرمان مستضعفین و چه در فاز جنبشی و یا افقی نشر مستضعفین، «دوره اولیه تکوین سرمایه‌داری مغرب زمین همان دوره انباشت اولیه می‌باشد» که توسط کشورهای امپریالیست انگلستان و اسپانیا و هلند و پرتغال و... شکل گرفت (که البته بعداً به فرانسه، آلمان، ایتالیا، روسیه و باز در ادامه آن به آمریکا رسید) و در همین رابطه است که در چارچوب منظومه معرفتی نظری و عملی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۴ سال گذشته، ما بر این باور بوده‌ایم که اگر این «انباشت اولیه سرمایه‌داری» کشورهای متروپل سرمایه‌داری مغرب زمین، توسط غارت کشورهای پیرامونی از قرن ۱۵ به بعد حاصل نمی‌شد، هرگز امکان ظهور هیولای سرمایه‌داری امروز حاکم بر جهان وجود پیدا نمی‌کرد.

باری، بدین ترتیب است که ما بر این باوریم که هرگز نظریه‌پردازان سرمایه‌داری و غیر سرمایه‌داری نباید «دوران انباشت اولیه سرمایه‌داری جهانی دوران انتقال از فئودالیسم به سرمایه‌داری در مغرب زمین تعریف نمایند» بلکه برعکس اگر چه در دوران انباشت اولیه سرمایه‌داری همراه با

تکوین «انباشت اولیه» شرایط برای انتقال از فئودالیسم به سرمایه‌داری تجاری در مغرب زمین فراهم گردید، اما هرگز و هرگز از این موضوع نباید نتیجه‌گیری کنیم که «دوران انباشت اولیه سرمایه‌داری سنتز و مولود انتقال فئودالیسم به سرمایه‌داری در کشورهای مغرب زمین بوده است». چراکه اگر بر این باور باشیم که در تحلیل نهائی «آبشخور اولیه تکوین سرمایه‌داری جهانی مولود و سنتز انباشت اولیه بوده است» بدون تردید «ثروت‌های انباشت اولیه» مولود «غارت‌گری‌های کشورهای انگلستان و اسپانیا و پرتغال و هلند از کشورهای پیرامونی امروز جهان از قرن ۱۵ به بعد بوده است، نه مولود ثروت‌های فئودال‌ها در فرایند انتقال فئودالیسم به سرمایه‌داری در کشورهای مغرب زمین» و صد البته این بزرگترین اشتباه کارل مارکس در کتاب «کاپیتال» می‌باشد، زیرا اگر چه «کارل مارکس انباشت اولیه را آبشخور تکوین سرمایه‌داری می‌داند» ولی در «تکوین انباشت اولیه، کارل مارکس بیشتر بر ثروت‌های انتقالی فئودال‌ها در دوران گذار از فئودالیسم به سرمایه‌داری تکیه دارد تا غارت کشورهای مستعمره قدرت‌های امپریالیستی انگلستان، اسپانیا، پرتغال، هلند و غیره.»

بر این مطلب بیافزاییم که حتی در دوره اول تکوین سرمایه‌داری در مغرب زمین در چارچوب «رقابت آزاد» آدام اسمیتی و ریکاردوئی یا دوران رشد صنعتی و انقلاب صنعتی بر پایه نیروی بخار و برق در تولید، یعنی دوره قبل از تکوین انحصارات و قبل از غلبه سرمایه‌های مالی و ادغام سرمایه بانکی با سرمایه صنعتی هنوز هم به لحاظ تهیه مواد اولیه و هم به لحاظ بازار فروش کالاها تولیدی خود، سرمایه‌داری بر غارت غیر مستقیم کشورهای پیرامونی استوار بود. ولی هرگز نباید فراموش کنیم که «دوره اول سرمایه‌داری غیر از دوره تکوین انباشت اولیه بر پایه غارت تمام طلاها و نقره‌ها و ثروت‌های کشورهای پیرامونی و انتقال آنها به اروپای غربی و شمالی بوده است». به بیان دیگر «پروسه اولیه تکوین سرمایه‌داری صنعتی» (که مولود بازار آزاد و انقلاب صنعتی بر پایه انرژی بخار و برق در تولید بود) غیر از «پروسه انباشت اولیه» (که معلول غارت ثروت‌های کشورهای پیرامونی و استعمارزده توسط کشورهای انگلستان، پرتغال، اسپانیا، پرتغال و هلند) بوده است، هر چند که از «بعد از انقلاب صنعتی توسط نیروی بخار است که سرمایه‌داری تولیدی در کشورهای متروپل مادیت پیدا می‌کند.»

البته در این رابطه باید عنایت ویژه‌ای بکنیم که از زمان تکوین و رشد سرمایه‌داری صنعتی در کشورهای متروپل سرمایه‌داری بود که با استحاله انواع تولید کشورهای صنعتی

از تولید «غیر صنعتی» تا تولید صنعتی رفته رفته از قالبیابی تا پارچه‌بافی و غیره به تولید صنعتی، همین امر باعث گردید که با اشباع شدن بازارهای کشورهای متروپل، «شرایط برای صدور» کالاهای سرریز شده تولید صنعتی کشورهای متروپل به کشورهای پیرامونی فراهم بشود؛ و از آنجا بود که بسترها برای «ظهور مرحله نوین استعمار فراهم گردید» که البته در تعریف این مرحله نو استعماری و جداسازی آن از استعمار کهن کشورهای متروپل، این مرحله استعماری، «استعمار نو» نامیده می‌شود که با استعمار کهن سرمایه‌داری به لحاظ محتوا و شکل غارت‌گری متفاوت می‌باشد. چراکه با «ورود کالاهای مصرفی در این فرایند از کشورهای متروپل به کشورهای پیرامونی باعث گردید تا تولیدات داخلی و سرمایه‌های ملی و بورژوازی ملی در کشورهای پیرامونی توسط کشورهای متروپل به چالش کشیده شوند» تا توسط آن کشورهای متروپل (حتی در چارچوب اقتصاد آزاد آدم اسمیتی و ریکاردوئی و قبل از ظهور انحصارات) بتوانند رقبای داخلی در کشورهای پیرامونی در راستای فروش کالاهای مصرفی سرریز شده از میان بردارند و لذا از بعد از این فرایند بود که رفته رفته شرایط برای ظهور بورژوازی کمپرادور در کشورهای پیرامونی توسط سرمایه‌داری متروپل فراهم شد. چراکه «تفاوت بورژوازی ملی با بورژوازی کمپرادور در کشورهای پیرامونی در این بود که در این کشورها بورژوازی ملی مصرف کنند کالاهای ملی خود آن کشورها بودند، در صورتی که بورژوازی کمپرادور در آن کشورها مصرف کنند، کالاهای مصرفی سرریز شده کشورهای متروپل در شکل دولت‌ها و انحصارات و الیگارش‌های آنها می‌باشند.»

بر این نکته در همین جا تاکید کنیم که «دوره سوم سرمایه‌داری کشورهای متروپل همان دوره انحصاری یا دوره ادغام سرمایه‌های صنعتی و بانکی و یا دوره سلطه سرمایه مالی و صدور این سرمایه‌ها از کشورهای متروپل به کشورهای پیرامونی می‌باشد». ماحصل آنچه که تا اینجا گفته شد:

۱ - بدون تحلیل ساختار فرهنگی - اقتصادی - اجتماعی - سیاسی جامعه ایران به صورت کنکرت و مشخص، امکان «تدوین استراتژی به صورت تطبیقی برای هیچکس وجود ندارد» و قطعاً بدون دستیابی به «استراتژی تطبیقی، امکان موفقیت در مبارزه کوتاه‌مدت و درازمدت برای هیچ فرد و جریان‌ی وجود ندارد» بنابراین «موفقیت مبارزه کوتاه‌مدت و درازمدت اجتماعی سیاسی در گرو استراتژی تطبیقی است» و هرگز توسط «استراتژی انطباقی و یا استراتژی دگماتیستی امکان موفقیت در مبارزه کوتاه‌مدت و درازمدت وجود ندارد». البته لازمه کسب «استراتژی تطبیقی تکیه بر

تحلیل ساختار فرهنگی - اقتصادی - اجتماعی - سیاسی به صورت کنکرت و مشخص می‌باشد.»

۲ - بدون دستیابی به ساختار فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی به صورت مشخص و کنکرت نه تنها امکان کسب استراتژی مبارزه به صورت تطبیقی وجود ندارد، بلکه مهمتر از آن امکان تعیین وظایف اجتماعی - سیاسی و امکان تحلیل طبقاتی از جامعه و امکان تحلیل سیاسی از ساختار قدرت سیاسی حاکم و امکان تحلیل از مبارزه طبقاتی و سیاسی و حتی مدنی در جامعه وجود ندارد، بنابراین با تحلیل کنکرت و مشخص فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، اجتماعی از جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران هم می‌توانیم به استراتژی تطبیقی جهت مبارزه اجتماعی سیاسی کوتاه‌مدت و درازمدت در جامعه ایران دست پیدا کنیم و هم می‌توانیم به تعیین وظایف حداقلی سیاسی - اجتماعی خودمان (جریان سیاسی اجتماعی که وابسته به آن هستیم) دست پیدا کنیم؛ و در ادامه آن توسط تحلیل مشخص و کنکرت فرهنگی - سیاسی - اقتصادی - اجتماعی از جامعه می‌توانیم به تحلیل سیاسی همه جانبه از قدرت سیاسی حاکم و تحلیل طبقاتی از ساختار طبقاتی موجود در جامعه دست پیدا کنیم.

۳ - عکس این مطلب هم صادق است، یعنی وقتی دیدیم که یک استراتژی در یک جامعه‌ای به موفقیت دست پیدا کرد و همان استراتژی در جامعه دیگر نمی‌تواند برای آن جامعه موفقیت به بار بیاورد، باید مطمئن بشویم که آن استراتژی در آن جامعه‌ای که جواب مثبت می‌دهد به خاطر آن است که در آن جامعه آن «استراتژی به صورت تطبیقی در چارچوب تحلیل مشخص و کنکرت ساختار فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی، سیاسی تدوین شده است». برای مثال اگر دیدیم که در دهه ۴۰ و ۵۰ در میان تمامی نظریه‌پردازان جامعه ایران تنها استراتژی که توانسته است در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران ایجاد تحول و حرکت اجتماعی و سیاسی بکند، استراتژی معلم کبیرمان شریعتی بوده است، بدون تردید باید در ادامه آن به این داوری دست پیدا کنیم که علت و دلیل «موفقیت شریعتی در عرصه آن استراتژی این بوده است که او توانسته است در چارچوب تحلیل کنکرت و مشخص ساختار فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی، سیاسی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران به آن دست پیدا کند» و قطعاً «بدون تحلیل کنکرت و مشخص ساختار اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی او نمی‌توانسته به آن استراتژی تغییرساز اجتماعی دست پیدا کند.»

ادامه دارد

«همکاری‌های جامع ۲۵ ساله دولت چین با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم»

۴۳ - آیا در چارچوب سند همکاری ۲۵ ساله دولت چین با رژیم مطلقه فقهاتی، کشور چین (که به تعبیری مرکز کارخانه‌های دنیا به شمار می‌رود و تا سال ۲۰۲۵ به عنوان ابر قدرت اقتصادی جهان می‌شود) می‌تواند «با ۴۰۰ میلیارد دلار سرمایه‌گذاری در کشور ایران، به انرژی ارزان برای دستیابی به سود بیشتر دست پیدا کند؟»

قابل توجه است که از سال ۱۹۹۳ تا کنون، سیاست‌گذاران چینی از طریق راهبردهای گوناگون از قبیل سرمایه‌گذاری مستقیم در میدان‌های نفتی خارجی و احداث خط لوله انتقال گاز و نفت خام و نگهداری ذخایر عظیم نفتی و تأسیس پالایشگاه‌های جدید «در پی دستیابی به انرژی ارزان می‌باشند» و در همین رابطه است که در سند همکاری ۲۵ ساله بین رژیم مطلقه فقهاتی حاکم و دولت چین «منابع عظیم هیدروکربنی ایران نقش محوری دارد» برای فهم این مهم تنها کافی است که بدانیم که در «سال ۲۰۰۰ چین تقریباً ۳۸ میلیارد کیلو گرم نفت از خاورمیانه وارد کرده است» که این مقدار «در سال ۲۰۱۷ به ۱۸۷ میلیارد کیلوگرم رسید» به عبارت دیگر «چین از سال ۲۰۰۰ پنجاه درصد از نفت مورد نیاز خود را از خاورمیانه تأمین کرده است.»

یادمان باشد که «چین تا سال ۲۰۴۰ با این رشد اقتصادی که دارد، پیش‌بینی می‌شود که ۸۰ درصد از نفت مورد نیاز خودش را از خارج وارد بکند و تنها ۲۰ درصد انرژی مورد نیاز خودش را

۳۸ - چرا رژیم مطلقه فقهاتی «الگوی توسعه چینی را بر الگوی توسعه روسیه برتری می‌دهد؟»

۳۹ - آیا حافظه جمعی ایرانیان در خصوص خاطرات ناخوشایند توسعه‌طلبی استعمارگرایانه روسیه به خصوص در دوران فتحعلی شاه قاجار و قرارداد گلستان و ترکمنچای در این رابطه تأثیرگذار می‌باشد؟

۴۰ - آیا در چارچوب سند همکاری ۲۵ ساله رژیم مطلقه فقهاتی حاکم با دولت چین می‌توان داوری کرد که «رژیم مطلقه فقهاتی حاکم برای دور زدن تحریم‌های امپریالیستی آمریکا در این سند به معامله پایاپای کالاهای چینی در برابر فروش نفت ارزان روی آورده است؟»

عنایت داشته باشیم که سهم چین از صادرات نفتی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم از ۲۶ درصد سال ۲۰۱۱ به ۵۵ درصد در سال ۲۰۱۵ رسید به بیان دیگر در ۲۰ سال گذشته صادرات نفتی رژیم مطلقه فقهاتی به چین اهمیت حیاتی برای این رژیم داشته است. آنچنانکه باید گفت که «واردات نفتی چین از ایران از حدود ۲/۵ میلیارد دلار در سال ۲۰۰۱ به بیش از ۲۷ میلیارد دلار در سال ۲۰۱۴ رسید». همچنین در فاصله سال‌های ۲۰۰۱ - ۲۰۱۴ میزان واردات ایران از چین «از کمتر از یک میلیارد دلار به ۲۴ میلیارد دلار رسیده است.»

۴۱ - آیا در چارچوب سند همکاری ۲۵ ساله رژیم مطلقه فقهاتی حاکم با دولت چین، می‌توان داوری کرد که در «پروژه راه ابریشم جدیدی جین پینگ، کشور ایران گلوگاه ترانزیتی این استراتژی می‌باشد؟» قابل ذکر است که طرح «استراتژی راه جدید ابریشم شی جین پینگ به دنبال مرتبط کردن شرق و غرب آسیا می‌باشد.»

۴۲ - آیا در چارچوب استراتژی اوباما - بایدن (که به دنبال کاهش حضور امپریالیسم آمریکا در خاورمیانه و انتقال ثقل استراتژی خود از خاورمیانه به آسیای جنوب شرقی و چین می‌باشند) می‌توان نتیجه‌گیری کرد که «طرح استراتژی راه جدید ابریشم شی جین پینگ به دنبال جایگزین کردن چین به جای آمریکا در منطقه می‌باشد؟»

عنایت داشته باشیم که در فاصله سال‌های ۱۹۹۳ و ۲۰۱۶ صادرات چین به خاورمیانه ۲۵ برابر شده است و از ۲/۷ میلیارد دلار به ۱۲۴ میلیارد دلار رسید. به بیان دیگر باید گفت که منافع اقتصادی چین در خاورمیانه تنها به انرژی محدود نمی‌شود، چراکه «چین یکی از صادرکنندگان عمده کالا به بازارهای خاورمیانه می‌باشد آنچنانکه بهتر است که بگوئیم از سال ۲۰۰۷ به بعد خاورمیانه بیش از اجناس آمریکائی کالاهای چینی وارد کرده است.»

می‌تواند از داخل تأمین نماید» برای فهم این مهم تنها کافی است که بدانیم که «چین در سال ۱۹۵۹ با کشف میدان عظیم نفتی داکینگ در شمال شرقی این کشور برای مدتی به یکی از صادرکنندگان نفت تبدیل شده بود» اما رشد سریع اقتصادی و افزایش تقاضای داخلی این کشور را وادار کرد که در میانه دهه ۱۹۸۰ از سیاست خودکفائی نفتی دست بردارد و به یکی از واردکنندگان عمده نفتی تبدیل بشود.

۴۴ - آیا در چارچوب سند همکاری ۲۵ ساله رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم می‌توان داوری کرد که وجه مشترک دو رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم بر ایران و رژیم اقتدارگرای چین در این است که هر دو معتقد به «مناسبات سرمایه‌داری اقتدارگرای غیر لیبرال می‌باشند.»

۴۵ - آیا در چارچوب سند همکاری ۲۵ ساله رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم با دولت چین می‌توان تحلیل کرد که «چرخش محسوس رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم به سوی قدرت‌های شرقی، اگر جنبه عملیاتی پیدا کند، می‌تواند در فضای ژئوپولیتیک منطقه و حتی در سطح جهانی با توجه به قطب‌بندی و رقابت بین آمریکا و چین و نیز حساسیت اروپا به این مساله تأثیرگذار باشد؟»

نباید فراموش کنیم که جواد ظریف قبلاً به روسیه قول داده است که «مشابه همین سند راهبردی ۲۰ ساله هم با روسیه منعقد بشود که خود این امر به معنای چرخش محسوس رژیم به سوی قدرت شرقی می‌باشد.»

۴۶ - آیا در چارچوب سند همکاری ۲۵ ساله بین رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم و دولت چین می‌توان نتیجه‌گیری کرد که اهداف و انگیزه‌های رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم (در این سند همکاری) نشان دهنده آن است که برای این رژیم اهداف و انگیزه‌های سیاسی و امنیتی بر سایر وجوه حتی فروش نفت و اقتصادی هم اولویت دارد؟

۴۷ - آیا از جوهر این سند همکاری ۲۵ ساله بین رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم و دولت چین می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که (در این شرایط که نظم جهانی برعکس صورت تک قطبی و منوپل گذشته دوران گذار خود را به سمت نظم جهانی چند قطبی و پل‌پلی طی می‌کند و از همه مهمتر اینکه و جنگ سرد امپریالیستی قرن بیستم در حال بازتولید شدن بین دو قطب امپریالیستی چین و آمریکا می‌باشد و کشور ایران به خاطر جایگاه ژئوپولیتیکی که دارد در این بستر زیر فشار سنگین امپریالیسم آمریکا و غرب قرار گرفته است)

در تحلیل نهائی برای رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم «خزیدن به زیر بال ابر قدرت چین مترادف با مسئله بقاء و یافتن فرجه‌ای برای ماندن و بازتولید موجودیت به چالش کشیده شده خودش در این شرایط می‌باشد؟»

قابل ذکر است که بدون اینگونه اتحادیه‌ها و پیمان‌های استراتژیک، «جلب حمایت ابرقدرت‌های شرقی اعم از چین و روس (در چارچوب نگاه به شرق حزب پادگانی خامنه‌ای) از جنبه‌های گوناگون نظامی و دیپلماسی و اقتصادی امکان‌پذیر نمی‌باشد.»

۴۸ - از آنجائیکه سند همکاری ۲۵ ساله جامع رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم با دولت چین به عنوان سند استراتژیک و درازمدت میان دو طرف تعریف شده است اما همانطوریکه از سوی جواد ظریف و وزارت خارجه رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم مطرح شده است، «این سند در واقع یک نقشه راه است که برای رسمیت پیدا کردن همکاری‌های مطرح شده در این سند، باید بخش‌های مختلف دولتی و خصوصی دو رژیم مطلقه فقه‌ای ایران و چین با یکدیگر به تفاهم دست پیدا کنند.»

فراموش نکنیم که در قالب این سند رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم و دولت چین اعلام کرده‌اند که قصد دارند طی ۲۵ سال همکاری نزدیکی با هم داشته باشند و این همکاری در قالب پنج برنامه ۵ ساله مادیت پیدا می‌کند. آیا در خصوص سند همکاری ۲۵ ساله فوق می‌توان جمع‌بندی کرد که (این سند بر خلاف ظاهر ۲۵ ساله اعلام شده مدت آن، بیشتر به دنبال اهداف کوتاه و میان‌مدت آن می‌باشد تا اهداف درازمدت؟ یادآوری می‌کنیم که طبق توافق قرار است چین بیش از ۴۰۰ میلیارد دلار در اقتصاد ایران سرمایه‌گذاری بکند. از آنجائیکه بخش اعظم این سرمایه‌گذاری در صنعت نفت و گاز اعم از اکتشاف، استخراج، بهره‌برداری و صنایع بالادستی همچون پتروشیمی ایران انجام می‌شود، همچنین با عنایت به اینکه طبق این توافق قرار است که چین خود مشتری اصلی خرید محصولات تولید شده در صنایع نفتی و گاز و پتروشیمی ایران می‌باشد و از آنجائیکه سرمایه‌گذاری در صنعت گردشگری (که یکی از اهداف گنجانده شده در سند جامع همکاری ۲۵ ساله در سواحل مکران، در فاصله بین جاسک و چاه بهار می‌باشد) باز اهدافی کوتاه‌مدت می‌باشد نه درازمدت، بدین خاطر «می‌توان اهداف کشور چین را بیشتر اهداف کوتاه‌مدت و حداکثر میان‌مدت تعریف کرد تا درازمدت.»

۴۹ - از آنجائیکه سند جامع همکاری ۲۵ ساله رژیم مطلقه فقهاتی حاکم با دولت چین در چارچوب استراتژی «ابتکار کمربند و راه یا راه جدید ابریشمی جین پینگ می‌باشد، بدون تردید باید جوهر این سند جامع همکاری را در بستر استراتژی طرح ابتکار کمربند - راهشی جین پینگ تعریف بکنیم»، بدین خاطر مطابق این استراتژی راه جدید ابریشمی جین پینگ است که جایگاه استراتژیک کشور ایران در این طرح قابل فهم می‌باشد، زیرا مطابق این طرح، دو مسیر اصلی در این نقشه پیش‌بینی شده است که یکی از آنها مسیر دریایی است و مسیر دیگر مسیر زمینی است. در مسیر زمینی شش کریدور تعریف شده است که توسط آن کالاهای چینی به جهان خارج از کشور چین صادر می‌شود و همچنین از جهان خارج نیازهای چین را به خصوص در زمینه مواد خام تأمین می‌کنند. بدون تردید «کشور ایران در مسیر کریدور کشور چین به آسیای غربی در نقطه ثقل و مرکزی و گرانیگاه این کریدور قرار دارد.»

باری، برخلاف برخی اظهار نظرهای غیر کارشناسی شده «مسیر عبوری از ایران به طرف آسیای غربی مسیر فرعی در استراتژی جاده جدید ابریشم نیست، بلکه برعکس این مسیر یکی از ۶ کریدور اصلی استراتژی ابتکار کمربند - راهشی جین پینگ می‌باشد» که چین برای رسیدن به بازارهای هدف خود طراحی کرده است. این کریدور از آسیای مرکزی عبور کرده، وارد ایران می‌شود و به ترکیه و در نهایت به اروپا می‌رود. این کریدور اقتصاد رژیم مطلقه فقهاتی را به اقتصاد چین و ترکیه گره می‌زند. این کریدور غیر از کریدور اقتصادی کشور چین با پاکستان می‌باشد که قرار است در مجموع چین ۷۰ میلیارد دلار در زیرساخت‌های حمل و نقل آن در پاکستان سرمایه‌گذاری بکند که از بندر گوادر، هاب اصلی شروع می‌شود و در ادامه با عبور از خاک پاکستان به خاک چین می‌رود. مطابق سند جامع همکاری ۲۵ ساله «کشور ایران در بستر کریدور کمربند و راه می‌خواهد از زنجیره ارزش جهانی چین توسط تولید مونتاژ در خدمت به اقتصاد کشور چین بهره‌برداری بکند که البته نیروی انسانی متخصص و مواد خام و انرژی ارزان و نیروی کار ارزان در کشور ایران شرایط برای تاخت و تاز امپریالیسم چین در کشور ایران را در چارچوب این سند جامع همکاری ۲۵ ساله فراهم می‌نماید.»

یادمان باشد که در ترانزیت و جا به جایی کالا در دنیای امروز، برد با کریدورهای دریایی است و همچنان در

مسافت‌های طولانی هزینه حمل و نقل زمینی بیشتر است به خصوص که در کریدور ایران حمل و نقل ترکیبی شامل ریلی و جاده‌ای می‌باشد که برای کشور ایران بسیار هزینه‌بر می‌باشد، بنابراین در چارچوب این سند نمی‌توان برای رژیم مطلقه فقهاتی و کشور ایران آینده‌ای متصور کرد. اضافه کنیم که ساخت و نگهداری و مدیریت جاده‌ها و مسیرهای ریلی کشور ایران در این پروژه بسیار هزینه‌بر می‌باشد. حال در چارچوب این تحلیل از سند جامع هم کاری ۲۵ ساله بین رژیم مطلقه فقهاتی حاکم و دولت چین سوالی که قابل طرح است اینک:

آیا می‌توان نتیجه‌گیری کرد که در تحلیل نهائی سرنوشت این توافق به روابط و مبادلات کشور چین با اروپا و آفریقا بستگی دارد؟ نباید فراموش بکنیم که آنچنانکه قبلاً هم شاهد بوده‌ایم همین چین زیر فشار تحریم‌های تحمیلی امپریالیسم آمریکا (بر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در راستای حفظ منافعش با امپریالیسم آمریکا) «قراردادهای مهم و استراتژیک نفتی با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را (که در خلاء تعطیل شدن فعالیت کمپانی‌های اروپائی منعقد شده بود) رها کرد و از خیرش گذشت» بدین ترتیب است که باید بگوئیم که در خصوص توافق کلی ۲۵ ساله بین رژیم مطلقه فقهاتی و دولت چین به طور اجتناب‌ناپذیر «طرف ضعیف و شکننده این معامله و امتیازدهنده رژیم مطلقه فقهاتی می‌باشد» که در راستای کسب حمایت کشور چین در سطح جهانی چه سیاسی و چه نظامی از جمله حق وتوی چین در شورای امنیت سازمان ملل مجبور به انجام آن شده است.

۵۰ - چرا سند همکاری جامع ۲۵ ساله بین رژیم مطلقه فقهاتی حاکم با دولت چین «پشت درهای بسته و بدون مداخله نظر مردم نگون‌بخت ایران منعقد و به امضاء رسید؟» توجه داشته باشیم که هر پیمانی که از جهات گوناگون در سرنوشت مردم ایران و نسل‌های بعدی دخیل باشد و پشت درهای بسته منعقد بشود «محکوم می‌باشد»، زیرا طبق موازین اولیه دموکراسی «انعقاد هرگونه پیمان و توافق کلی استراتژیک اکیداً مشروط به منافع و خواست مردم و حق مداخله و تصمیم‌گیری آزادانه آنها می‌باشد، بطوریکه نمی‌توان بدون آن هیچ مشروعیتی و وجهه قانونی برای آنها قائل شد.» ❏

ادامه دارد

شکست و ناکامی «انقلاب ضد استبدادی سال

۵۷ مردم ایران» چگونه قابل تبیین است؟

فرانسه با ۵۰۰ سال کار فکری و علمی و دانشگاهی و حزبی همراه با شرایط عینی اقتصادی سرمایه‌داری و بورژوازی اروپا بود که توانست آنچنان با شکوه مادیت پیدا کند حال اوج فاجعه آنجا است که ما خواهیم همین شرایط ذهنی مشروعیت و شرایط ذهنی جنبش ملی کردن صنعت نفت را با «شرایط ذهنی انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ننگون‌بخت ایران مقایسه بکنیم». چراکه اگر در تحلیل نهائی «سنتر تمامی شرایط ذهنی و پیش درآمد انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ در نظریه ولایت فقیه خمینی خلاصه نماییم»، برای داوری در این رابطه، «خود این مشیت می‌تواند نمایش خروار باشد». چراکه آنچنانکه فوقا هم مطرح کردیم، آبخور اصلی نظری و ذهنی انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران همین نظریه ولایت فقیه (کتاب ولایت فقیه) خمینی بوده است که شوربختانه از فردای انقلاب بهمن‌ماه ۵۷ بستر و دایره نظری تمامی نهادهای حقوقی، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، دانشگاهی و حتی حزبی (احزاب دست‌ساز حاکمیت مطلقه فقهاتی و مهمتر از همه از) قانون اساسی تا لایحه قصاص و حجاب تحمیلی بر زنان ایران و غیره و غیره بوده است؛ که بالاخره همین نظریه «ولایت فقیه» بود که در متمم قانون اساسی ۶۸ هیولای ولایت فقیه خمینی به‌صورت ولایت مطلقه فقهاتی مادیت پیدا کرد. همان ولایت مطلقه فقهاتی که در طول بیش از ۴۱ سال گذشته به‌صورت «هیولای رژیم مطلقه فقهاتی حاکم درآمده است».

حال سوالی که در این رابطه قابل طرح است اینکه (اگر نظریه ولایت فقیه خمینی

باز همین عملکرد مجلس اول و دوم پارلمان مشروعیت بود که باعث گردید تا مجلس «شورای ملی به عنوان نگین انقلاب مشروعیت تعریف بشود» و همچنین توسط همین پارلمان مشروعیت بود که جامعه ایران توانست «در خلاء کامل پیش‌شرط‌های اجتماعی یک جامعه مدرن و دموکراتیک (اعم از گستردگی شهرنشینی و گستردگی طبقه متوسط شهری و گستردگی تحصیلات و سواد عمومی) ساختار ایلپاتی گذشته جامعه ایران را به یک ساختار مدرن تبدیل نماید و شکل دولت در جامعه ایران را مدرن نماید» و در جامعه ایران «شهروندی را جایگزین رعیت و حق و حقوق را جایگزین تکلیف اسلام فقهاتی بکند» و باز در همین رابطه است که می‌توان داوری کرد که «قانون و پارلمان اولین و بزرگترین دستاورد انقلاب مشروعیت بوده است». هر چند که در مشروعیت دوم که پس از استبداد صغیر محمدعلی شاه توسط مجاهدین تبریز و کرمانشاه و جنگجویان ایل بختیاری مادیت پیدا کرد، جایگاه پارلمان و قانون دیگر نتوانست مانند مشروعیت اول مادیت پیدا کند. لذا بدین ترتیب است که اگر «مبارزه پارلمانی مصدق و در ادامه آن تنها دولت دموکراتیک دو ساله مصدق در تاریخ ایران در ادامه همین مشروعیت و بازتولید مشروعیت و فرایند سوم مشروعیت تعریف نماییم، بدون تردید باید داوری کنیم که در تاریخ ایران پدیده تکان دهنده اجتماعی جامعه ایران تا کنون مانند مشروعیت نداشته‌ایم» و در همین رابطه بود که محمد علی شاه قاجار پس از اینکه به کمک قشون روسیه، «تصمیم به حذف انقلاب مشروعیت گرفت»، در نخستین اقدام خود پارلمان مشروعیت را به توپ بست و دستور داد تا «تمامی مصوبات مجلس اول مشروعیت را به زباله‌دان بریزند و نابود کنند» و دلیل این امر همان بود که هم محمد علی شاه و هم پیمانان او از جناح شیخ فضل الله نوری تا قشون روسیه خوب می‌دانستند که «مشروعیت از طریق پارلمان و مجلس اول مشروعیت توانسته است ادبیات و فرهنگ و سیاست جامعه آن روز ایران را دگرگون نماید».

یادمان باشد که در این رابطه «پیش درآمد انقلاب مشروعیت همان جنبش روشنگری منورالفکرهای امثال میرزا یوسف خان مستشارالدوله و میرزا جهانگیر خان شیرازی و ملک المتکلمین‌ها بوده‌اند»؛ به عبارت دیگر اندیشه‌های روشنگر این روشنفکران که همگی در چارچوب «قانون‌خواهی» قابل تعریف بودند، بسترهای «شرایط ذهنی انقلاب مشروعیت را فراهم ساخت» و فرمان مشروعیت (در ۱۴ مردادماه ۱۲۸۵) و افتتاح پارلمان مشروعیت (در تاریخ ۱۳ مهر ۱۲۸۵ در کاخ گلستان با سخنرانی مظفرالدین شاه) همه همه میوه‌های آن شجره طیبه جنبش فرهنگی و روشنگری همان روشنفکران پیشامشروعیت بوده است که آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی می‌گوید در «مقایسه بین شرایط ذهنی انقلاب مشروعیت با انقلاب کبیر فرانسه باید بگوییم متأسفانه باز شرایط ذهنی مشروعیت یک شرایط ذهنی ابر و سترون بود». چراکه انقلاب کبیر

را به عنوان تنها مؤلفه ایجابی نظری و ذهنی پیش در آمد انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم نگون بخت ایران تعریف بکنیم) کدامین روشنفکر جامعه سیاسی ایران (از چپ چپ تا راست راست از مذهبی تا ملی و غیر مذهبی) بوده که قبل از انقلاب ضد استبدادی ۵۷ به صورت جدی کتاب «ولایت فقیه» خمینی را مطالعه کرده باشد؟ چراکه بدون تردید ما بر این باوریم که کتاب ولایت فقیه خمینی (که از سال ۴۶ توسط چند سخنرانی خمینی در نجف مطرح شد) نوک کوه یخی بود که «خمینی توسط آن به دنبال بازتولید و نظام‌مند کردند نظریه مشروعه‌خواهی شیخ فضل الله نوری در راستای به زانو درآوردن مشروطیت و کسب قدرت و حاکمیت بلامنزاع خودش بر قدرت سه مؤلفه‌ای جامعه نگون بخت ایران بود»؛ و البته بدنه این کوه یخ خمینی زمانی هویدا شد که خمینی در فرایند پساانقلاب ۵۷ در دهه شصت در شرایطی که در راستای نهادینه کردن قدرت مطلقه خود جوی خون در جامعه ایران به راه انداخته بود و با فتوای سرپال خود به قتل عام جامعه سیاسی ایران از زندانیان تا کنش‌گران داخل و خارج از کشور مشغول بود، اعلام می‌کرد: «که همه کسانی که ما کشتیم سبع (حیوان وحشی) بوده‌اند، نه انسان»، بنابراین خمینی از همان آغاز هدفش از نظریه شخصی و فردی ولایت فقیه این بوده است که «نظریه آلترناتیو انقلاب مشروطیت در چارچوب رویکرد آلترناتیوی مشروعه‌خواهی شیخ فضل الله نوری بازتولید کند» بنابراین هر روشنفکر ایرانی از همان آغاز پیشانقلاب ضد استبدادی ۵۷ با خواندن کتاب ولایت فقیه خمینی می‌توانست به این داوری و قضاوت برسد که چه هیولائی در انتظار مردم نگون بخت ایران می‌باشد.

شعار «همه با هم» خمینی در سال ۵۷ که بسترساز موج‌سواری و تثبیت هژمونی او و روحانیت حواریونش بر جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم نگون بخت ایران گردید، «مولود همان شعار سلبی» او یعنی شعار: «شاه باید برود» بود که بدون تردید اگر «خمینی می‌خواست در سال ۵۷ با شعار ایجابی ولایت فقیه خودش بر اریکه جنبش ضد استبدادی مردم ایران سوار بشود، حتماً و حتماً شکست می‌خورد» و خمینی هرگز و هرگز نمی‌توانست با طرح شعار «ولایت مطلقه فقیه» خودش در سال ۵۷ عکس خودش را در سطح کره ماه قرار بدهد و بر دوش تمامی مردم ایران و جامعه سیاسی و روشنفکران ایران از ملی تا مذهبی و غیر مذهبی سوار بشود و بر مقام کبریای ولایت مطلقه فقه‌ای تکیه بزند. همان مقامی که خود او در تعریفش می‌گفت:

«ولی فقیه قدرت خدائی دارد». البته همان قدرت خدائی

که «پاسخگوی هیچکس هم نیست»، همان مقامی که خود خمینی در وصف آن می‌گفت: «اگر تمام مردم ایران بگویند آری، اسلام (خودش) بگوید نه، اسلام (خودش) باید انجام بگیرد». همان مقامی که خود خمینی در تعریفش می‌گفت: «حکومت در ظل ولایت فقیه قدرت ولایت پیامبر اسلام دارد». همان مقامی که خود خمینی در وصف آن می‌گفت: «آنچه که در قانون اساسی در باب قدرت مقام ولایت فقیه مطرح شده است، حداقل قدرت ولایت فقیه می‌باشد نه حداکثر قدرت ولی فقیه». همان مقامی که خود خمینی در تعریف آن می‌گفت: «تنها وظیفه ما اجرای احکام فقه‌ای می‌باشد، نه قوانین مصوبه نهادهای مردمی». همان مقامی که خمینی در وصف آن می‌گفت: «که نقد لایحه قصاص سال ۵۹ توسط جبهه ملی به معنای ارتداد این جبهه می‌باشد». همان مقامی که خمینی در وصف آن می‌گفت: «تنها فقیه روحانی حوزه‌های فقهی حق ویژه این کرسی قدرت دارد نه سایر مردم ایران». همان مقامی که خمینی در چارچوب آن معتقد بود که «مقام مطلقه فقه‌ای بالاتر از قانون می‌باشد» و بر این باور بود که آنچه که او می‌گوید «باید قانون بشود» و در این رابطه بود که در تابستان ۶۷ با سه خط فتوا هزاران هزار زندانی سیاسی در حال حکم کشیدن را به چوبه‌های دار آویخت بدون آنکه اعلام کند «بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ» (سوره تکویر - آیه ۹).

باری، در این رابطه است که باید داوری کنیم که «یکی از عوامل شکست انقلاب ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران همین رویکرد سلبی پیش در آمد این انقلاب توسط خمینی و جامعه سیاسی و توده‌های مردم ایران، در خلاء رویکرد ایجابی بوده است». صد البته آنچنانکه فوقاً هم اشاره کردیم، این انتخاب رویکرد سلبی خمینی در سال ۵۷ (با شعار «همه با هم» حول شعار سلبی «شاه باید برود» که به صورت آگاهانه از طرف او انتخاب شده بود) برای آن بود که شعار هیولای ایجابی خود را («ولایت فقیه» را) تحت الشعاع آن قرار بدهد. یادمان باشد، اگر چه نظریه ولایت فقیه خمینی در سال ۴۶ تدوین و مطرح شد، اما رویکرد قدرت‌گرای سیاسی او در راستای آلترناتیو حکومتی و کسب قدرت سیاسی، از «خیزش ۱۵ خرداد آفتابی شده بود» به همین دلیل:

اولاً استارت خیزش ۱۵ خرداد ۴۲ از دی‌ماه ۱۳۴۲ پس از نامه خمینی به شاه و اعتراض او به موضوع حق رأی زنان در انتخابات ایالتی و ولایتی یا انتخابات شهر و استان زده شد (قابل ذکر است که در آن نامه خمینی به شاه نوشت که در قانون انتخابات ایالتی و ولایتی «اسلام بودن» شرط نشده و به «زنان حق رأی داده شده است» و از شاه درخواست حذف

لایحه قصاص اعلام کرد (تا سیه روی شود هر که در او غش باشد).

باری، در ادامه همین فاصله‌گیری جریان‌های سیاسی (جامعه سیاسی ایران) از فرایند ۱۵ خرداد حرکت خمینی بود که «حزب توده خیزش ۱۵ خرداد خمینی و حواریون او را یک حرکت ارتجاعی و مخالفت با اصلاحات ارضی و در حمایت با زمین‌داران تحلیل و محکوم کرد و در رادیو مسکو تظاهرات ۱۵ خرداد خمینی و حواریون او را تظاهرات ارتجاعی و آشوب‌طلبانه تعریف و تحلیل کرد»؛ به عبارت دیگر حزب توده در فرایند ۱۵ خرداد حرکت خمینی «طرفدار اصلاحات و اصلاحات ارضی شاه - کندی بود نه طرفدار روحانیت و خمینی و خیزش ۱۵ خرداد» و بدلیل همین عدم حمایت جامعه سیاسی ایران از حرکت خمینی بر علیه پروژه به اصطلاح انقلاب سفید شاه - کندی بود که خیزش اعتراضی خمینی در ۱۵ خرداد سال ۴۲ (در روز عاشورای سال ۴۲ که به صورت سنتی دسته‌های عزاداری در تهران و دیگر شهرهای ایران به راه می‌افتند و البته خمینی و حواریون او از قبل تلاش کرده بودند تا در عاشورای سال ۴۲ یا ۱۵ خرداد سال ۴۲ این دسته‌های عزاداری سنتی را به دسته‌های اعتراضی به دربار تبدیل کنند، مع الوصف بدین ترتیب بود که حرکت اعتراضی ۱۵ خرداد ۴۲ در تهران که ثقل این اعتراضات بود از میدان بار، یا میدان قدیم میوه فروشان) شکل گرفت و دسته سینه‌زنی طیب حاجی رضائی (که در کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ در حمایت از کاشانی بر علیه مصدق در کنار شعبان جعفری و یا شعبان بی‌مخ وارد میدان شده بود این بار در حمایت از خمینی) وارد میدان شد و در پیشاپیش دسته‌های عزاداری قرار گرفت که (طبق مراسم عاشورای سال‌های قبل این دسته سینه‌زنی تحت هژمونی طیب حاجی رضائی از میدان بار تهران) به سمت بازار تهران حرکت کردند؛ و در بازار تهران با پیوند با دیگر دسته‌های عزاداری به طرف میدان آرک آمدند و پس از حمله به کیوسک‌های تلفن و چند ساختمان دولتی در میدان آرک، این دسته‌ها به طرف دانشگاه تهران حرکت کردند تا بتوانند در آنجا با «جنبش دانشجویی پیوند پیدا کنند». البته این دسته‌های عزاداری تحت هژمونی دسته طیب حاجی رضائی «در مقابل دانشگاه تهران با برخورد سرد جنبش دانشجویی تهران روبرو شدند». چراکه جنبش دانشجویی تهران در پاسخ به شعار حمایت از خمینی اعتراض کنندگان، شعار: «مصدق پیروز است» سر دادند؛ که «خود این شعار جنبش دانشجویی، به معنای اعتراض به آن خیزش بود.» □

ادامه دارد

این دو موضوع می‌کند) و از بعد از این اعتراض خمینی بود که او با مخالفت با پروژه به اصطلاح انقلاب سفید شاه - کندی (که در آغاز ۶ اصل بود و بعداً ۹ اصل و ۱۲ اصل شدند) حرکت خودش متمرکز بر اعتراض پروژه به اصطلاح انقلاب سفید شاه - کندی کرد و همین امر باعث بسیج روحانیت در حمایت از رویکرد اعتراضی و سیاسی او نسبت به دربار شد.

ثانیاً با تغییر رویکرد روحانیت از موضوع اول نامه خمینی به موضوع دوم یعنی اعتراض به پروژه به اصطلاح انقلاب سفید شاه - کندی باعث گردید تا «بین جامعه سیاسی ایران و روحانیت شکاف ایجاد بشود». چرا که از سال ۱۳۲۸ (۶ سال بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲) تا دی‌ماه ۴۱ (که خمینی اولین حرکت سیاسی اعتراضی خودش به دربار با نوشتن نامه فوق به شاه شروع کرد) رهبری و هژمونی تمامی جریان‌های سیاسی، از مذهبی و ملی و غیر مذهبی در دست جبهه ملی دوم و سوم قرار داشت اما از آنجائیکه جبهه ملی در برخورد با پروژه به اصطلاح انقلاب سفید شاه - کندی شعار: «اصلاحات آری، دیکتاتوری نه» مطرح کرد، همین امر باعث گردید تا خود این شعار و رویکرد جبهه ملی (به پروژه به اصطلاح انقلاب سفید شاه - کندی) به معنای نفی اعتراض روحانیت و نفی خیزش ۱۵ خرداد و نفی هژمونی خمینی تعریف بشود؛ و لذا در این رابطه بود که جبهه ملی دوم و سوم و در رأس همه آن‌ها مصدق که در آن زمان دوران تبعید خودش را در احمدآباد سپری می‌کرد، هرگز نه تنها، نه به صورت مستقیم و نه غیر مستقیم از خیزش ۱۵ خرداد روحانیت و رهبری خمینی حمایت نکردند، بلکه برعکس با طرح شعار: «اصلاحات آری و دیکتاتوری نه» به صورت غیر مستقیم حرکت خمینی و روحانیت و خیزش ۱۵ خرداد ۴۲ را نقد کردند؛ که البته خمینی (پاسخ آن‌ها در سال ۵۹ در جریان نقد لایحه قصاص خمینی توسط جبهه ملی) با «مرتد خواندن جبهه ملی و کافر خواندن مصدق داد.»

در این رابطه قابل ذکر است که تنها جریان‌های سیاسی که از خیزش ۱۵ خرداد و رهبری روحانیت حمایت کردند، یکی حزب زحمتکشان مظفر بقائی - حسن آیت بود و دیگری مهندس مهدی بازرگان و نهضت آزادی تحت امر او بود و علی‌هذا از همان زمان بود که «بازرگان و نهضت آزادی تحت امر او سفره خودش را از جریان مصدق جدا کرد و در کنار روحانیت و خمینی قرار گرفت» که البته در جریان لایحه قصاص سال ۵۹ خمینی، همین مهندس مهدی بازرگان در برابر ارتداد جبهه ملی و فتوای کفر مصدق توسط خمینی سکوت کرد و در مصاحبه رادیو تلویزیونی‌اش حمایتش را از

باسه رویکرد مختلف

«انطباقی، تطبیقی و دگماتیستی»

درست‌سه مدل مختلف

«سوسیالیسم مارکسی»

«سوسیال دموکراسی برنشتاینی»

«دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای جنبش پیشگامان مستضعفین ایران»

حوزه خصوصی و حوزه عمومی در عرصه مطلق کردن حوزه دولت نادیده گرفته می‌شود» بدین دلیل در این رابطه بوده است که رویکرد انطباقی سوسیالیستی رویکرد دگماتیستی سوسیالیستی در قرن بیستم فاصله گرفته‌اند و در نیمه اول قرن بیستم (پس از تشکیل بین‌الملل سوم) رویکرد دگماتیستی سوسیالیسم حزب - دولت قاطعانه راه خود را از رویکرد انطباقی سوسیالیستی جدا کردند. چراکه «طرفداران رویکرد انطباقی سوسیالیستی برنشتاینی بر این باور بودند که پرولتاریا به عنوان یک طبقه با روش‌هایی همچون حق رأی همگانی، دموکراسی پارلمانی و کنترل شاخه‌های اجرایی حکومت می‌توانند قدرت سیاسی و اقتصادی را در دست بگیرند؛ و وقتی که پرولتاریا به قدرت برسند، ملی‌سازی و برنامه‌ریزی موجب حذف چرخه‌های تجاری، لغو جنگ و خاتمه استعماری می‌شود.»

۴ - در سوسیال دموکراسی مدل انطباقی برنشتاینی، آن‌ها بر «موازنه اقتصاد و

۱ - مدل سوسیال دموکراسی انطباقی برنشتاینی، پس از تشکیک در نظریه مارکسیستی «دولت و انقلاب و اعتقاد به فوق طبقاتی بودن دولت و امکان گذار مسالمت‌آمیز و تدریجی، سوسیالیسم در چارچوب دولت موجود و تغییرات اجتماعی از طریق اصلاح‌طلبی (نه از طریق قهر انقلابی) توسط ادوارد برنشتاین فرموله گردید و در بین‌الملل دوم رسمیت پیدا کرد؛ و لذا به همین دلیل بین‌الملل دوم را بین‌الملل سوسیالیست‌ها (در برابر بین‌الملل سوم که بین‌الملل کمونیستی می‌باشند) یا همان سوسیال دموکرات‌ها نامیده شد.»

۲ - پس از فروپاشی سوسیالیسم حزب - دولت با مرکزیت اتحاد جماهیر شوروی در سال‌های ۱۹۸۹ - ۱۹۹۱ و در فرایند پسا شکست «مدل دگماتیستی سوسیالیسم مارکسیستی قرن بیستم در جهان» بسیاری از احزاب مارکسیستی با رویکرد حزب - دولت قرن بیستم، پس از بازنگری در تئوری‌های خود (با انصراف از نام کمونیست برای خود) به دنبال «سوسیالیستی با صفت دموکراتیک می‌باشند» که آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم، این رویکرد اکنون در بحران تئوریک گرفتار شده است، به بیان دیگر «رویکرد دگماتیستی در عرصه نظری در واقعیت بخشیدن به رابطه دیالکتیکی میان دموکراسی و سوسیالیسم در شرایط پسا فروپاشی بلوک شرق گرفتار بحران تئوریک می‌باشد.»

۳ - مبنای اولیه نظری «مدل انطباقی دموکراسی سوسیالیستی برنشتاینی» الهام از این نظر انگلس بوده است که گفته: «عمل سیاسی انقلابی برای پیشبرد مبارزه طبقه کارگر با تکیه به حق رأی و پارلمان احتمال موفقیت بیشتری دارد تا اتکا به روش انقلابی» بدین خاطر در رویکرد انطباقی سوسیال دموکراسی برنشتاینی «حوزه عمومی نسبت به حوزه خصوصی در اولویت قرار می‌دهند» اما برعکس در رویکرد دگماتیستی سوسیالیسم حزب - دولت لنینیستی، «کلاً

سیاست در چارچوب بازار دو گانه تاکید می‌ورزند.»

۵ - برنشتاین به عنوان اولین نظریه پرداز سوسیال دموکراسی با مدل انطباقی بر این باور بود که توسعه سرمایه داری ضرورت ارزیابی دوباره نظریه مارکس را در باره:

الف - بحران های اقتصادی.

ب - قطبی شدن طبقات.

ج - شدت تضادهای طبقاتی.

د - رشد طبقات متوسط.

ه - ارتقای عمومی سطح زندگی را، ضروری می‌سازد.

۶ - نظریه پردازان سوسیال دموکراسی با مدل انطباقی معتقد بودند که «سوسیالیسم از دموکراسی تفکیک پذیر نیست و سوسیالیسم فقط از طریق فرایند تغییر دموکراتیک و تدریجی می‌تواند حاصل بشود». فرایندی که از نظر آنها در آن «تشکیل دولت رفاه نشان دهنده مرحله تازه‌ای در گسترش طیف وسیعی از حقوق اجتماعی برای همه شهروندان می‌باشد.»

۷ - سقوط رژیم‌های بلشویکی در ۱۹۹۰ به بعد، شکلی از اندیشه و عمل سوسیالیستی را از نقشه سیاسی و فکری پاک کرده است که به مدت ۷۰ سال شکاف عمیقی در جنبش سوسیالیستی ایجاد کرده بود که از دید اکثر سوسیالیست‌ها، بسیاری از اندیشه‌های بنیادی سوسیالیسم را فراتر از حد تصرف تحریف کرده بودند چون «حکومت‌های بلشویکی با مالکیت وسیع دولتی و برنامه ریزی مرکزی اداره می‌شدند که حکومت‌های جانشین آنها در قرن بیست و یکم از شوروی تا چین و غیره آن را رها کردند و به اقتصاد سرمایه داری روی آورده‌اند.»

۸ - در قرن بیست یکم «تفکر سوسیالیستی (بر سنت گذشته قرن نوزدهم و بیستم) دچار شک و تردیدهای زیادی برای بشر امروز شده است». بطوریکه از نظر بعضی متفکران امروز «تصورات سوسیالیستی پیشین درباره جامعه برابری که با برنامه ریزی جمعی و خویش فرمایی اداره بشود، آرمان شهر غیر ممکن شده است» که در آن محدودیت‌ها و نواقص سرشت بشر و واقعیت‌هایی همچون بوروکراسی، قدرت طلبی و فساد را نادیده گرفته می‌شود. بدین خاطر در این رابطه است که «برای این‌ها امکان واقعی تکوین سوسیالیسم بدل

به ایجاد نوع پیشرفته تری از دولت رفاه در اقتصادهای اساساً سرمایه داری شده است» زیرا طرفداران مدل سوسیالیستی با رویکرد انطباقی معتقدند که:

الف - رشد اقتصادی پس از جنگ بین‌الملل دوم در کشورهای سرمایه داری باعث «پیدایش جوامع مرفه تر با مصرف توده‌ای شده است.»

ب - ساخت طبقاتی جدیدی در این جوامع سرمایه داری به وجود آمده است که باعث گردیده تا «تضادهای طبقاتی پیشین تا حد زیادی از بین بروند». باری، آنچه که می‌توان در پاسخ به نظریه‌های مدل سوسیال دموکراسی با رویکرد انطباقی مطرح کرد اینک:

اولاً مسائل و کاستی‌های بنیادی سرمایه داری ماهیت چرخه‌ای توسعه اقتصادی در شرایط پسا بحران جهانی ۲۰۰۸ «جای خود را به رکود و بیکاری گسترده‌ای داده است.»

ثانیاً «نابرابری‌های عظیم ثروت و درآمد و بی‌ثباتی و عدم قطعیت عمومی در قرن بیست یکم به شدت ادامه پیدا کرده است.»

ثالثاً بشریت در قرن بیست یکم و به خصوص در شرایط فرابحرانی امروز جهان کرونائی «به دنبال انگاره‌های نظم اجتماعی و اقتصادی بدیل سرمایه داری می‌باشند»، بنابراین، از اینجا است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که «تلاش ناکارآمد نظریه پردازان کلاسیک غربی از قرن نوزدهم تا به امروز برای ایجاد جامعه سوسیالیستی و جامعه دموکراسی جدای از هم باعث گردیده است که در تحلیل نهائی هر دو رویکرد به سرمایه داری ختم بشود». بدون تردید سنتز جدیدی که در قرن بیست و یکم از دل بن بست دو مدل انطباقی و دگماتیسم سوسیالیسم حاصل شده است، عبارتند از:

«ظهور مدل دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای (معلمان کبیرمان محمد اقبال و شریعتی، یا اجتماعی کردن سه قدرت حاکم زر و زور و تزویر) با رویکرد تطبیقی بر پایه جامعه مدنی جنبشی افقی (نه عمودی) و شوراهای تکوین یافته از پائین خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر (هم در جبهه بزرگ آزادی خواهانه طبقه متوسط شهری و هم در جبهه برابری طلبانه اردوگاه بزرگ کار و زحمت) جامعه می‌باشد؛ که بدون تردید این مدل تطبیقی از دموکراسی و

سوسیالیسم با مدل‌های به بن‌رسیده فوق در عرصه دستیابی به سوسیالیسم و دموکراسی در مغرب زمین (از قرن نوزدهم الی الآن) از فرش تا عرش متفاوت می‌باشد؛ که برای فهم این فهم نیازمند به طرح چند نکته در این رابطه می‌باشد.

اول - اینکه در مدل دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای با رویکرد تطبیقی، برعکس مدل سوسیال دموکراسی برنشتاینی با رویکرد انطباقی، «دموکراسی و آزادی نه تنها از دل سرمایه‌داری حاصل نمی‌شود بلکه برعکس دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای به عنوان آلترناتیوی در برابر مناسبات سرمایه‌داری حاکم (که با اجتماعی کردن قدرت سه مؤلفه‌ای زر و زور و تزویر توسط جامعه مدنی جنبشی و شوراهای تکوین یافته از پائین به صورت خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر) می‌تواند با نابرابری عظیم ثروت و قدرت و معرفت در جوامع سرمایه‌داری موجود بشر برخورد سلبی و ایجابی نماید و به دیلی کارآمدی در برابر سرمایه‌داری بشود.»

دوم - اینکه از آنجائیکه در مدل دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای با رویکرد تطبیقی «سوسیالیسم عبارت است از تعمیق دموکراسی سه مؤلفه‌ای اجتماعی کردن قدرت سیاسی، قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی در جامعه می‌باشد». در نتیجه برعکس سوسیالیسم مارکسی و سوسیالیسم دگماتیست بلشویکی قرن نوزدهم و بیستم دیگر «سوسیالیسم در مدل تطبیقی بدل به کنترل دولتی اقتدارگرایانه دموکراسی توسط حزب - دولت و یا دیکتاتوری طبقه‌ای پرولتاریا از بالا نمی‌شود.»

سوم - اینکه باید عنایت داشته باشیم که در این شرایط فرابحرانی مناسب آن سرمایه‌داری جهانی و در فرایند پسا فروپاشی سوسیالیسم دگماتیست بلشویکی و حزب دولتی در جهان و در مرحله‌ای که ابر بحران کرونائی حتی موجودیت بشر در جهان را به چالش کشیده است، تجسم و ایجاد دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای که همان سوسیالیسم واقعاً دموکراتیک و همان دموکراسی واقعاً سوسیالیستی می‌باشد به لحاظ نظری و عملی پروژه‌ای واقعاً مردافکن و بی‌نهایت دشوار می‌باشد که دشواری آن باری است که باید پیشگامان در عرصه استراتژی آگاهی‌بخش ترویجی و تبلیغی در این شرایط تندپیچ جهانی و کشوری بر دوش بکشند.

چهارم - از آنجائیکه در منظومه معرفتی معلمان کبیرمان محمد اقبال و شریعتی، «تئوری منسجم در باب دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای یا اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت زر و زور و تزویر حاکم توسط جامعه مدنی جنبشی افقی (خود بنیاد تکوین یافته از پائین به صورت خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر) وجود ندارد، بدون تردید در طول ۴۴ سال گذشته (از ۵۵ الی الآن) حیات برونی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران چه در فاز عمودی یا سازمانی آرمان مستضعفین و چه در فاز افقی یا جنبشی نشر مستضعفین ایران، پیوسته کنکاش منابع نظری که مسیر ساخت و پرداخت تئوریک دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای با رویکرد تطبیقی را در زمانه ما فراهم می‌آورد، جزء اولویت‌های ما بوده است». اضافه کنیم که دستیابی به تئوری منسجم در باب دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای مورد اعتقاد معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی «باید به صورت یک پروسه دنبال شود، نه یک پروژه مقطعی» چراکه تنها با رویکرد پروسه‌ای به کار تئوریک در عرصه دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای به عنوان یک جنبش است که می‌تواند این رویکرد را به صورت تطبیقی (در برابر رویکردهای سوسیالیسم و دموکراسی انطباقی و دگماتیسم) درآورد. یادآوری می‌کنیم که برای فهم جوهر رویکرد دموکراسی سوسیالیستی در اندیشه شریعتی و اقبال باید منهای تکیه آنها بر اهداف اجتماعی تاریخی‌شان، «مبانی تئوری دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای در اندیشه‌های آنها را هم دنبال نمائیم.»

«جوهر توحید به اعتبار اندیشه‌ای که کارآمد است، مساوات و مسئولیت مشترک و آزادی است. دولت از لحاظ اسلام کوششی است برای آنکه این اصول آرمانی را به صورت نیروهای زمانی - مکانی درآورد و در یک سازمان معین بشری متحقق سازد، تنها به این معنی است که حکومت در اسلام حکومت الهی است، نه به این معنی که ریاست آن با نماینده‌ای از خدا بر روی زمین است که پیوسته می‌تواند اراده استبدادی خود را در پشت نقاب منزه بودن از عیب و خطا مخفی نگاه دارد» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل ششم اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۶۳ - س ۱۱).

ادامه دارد

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

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

بازسازی شده اقبال و شریعت

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

بر تخیل‌های ما فرمان رواست

جام او خواب‌آور و گیتی ریاست

گوسفندی در لباس آدم است

حکم او بر جان صوفی محکم است

عقل خود را بر سر گردون رساند

عالم اسباب را افسانه خواند

کار او خلیل اجزای حیات

قطع شاخ سرو رعناي حیات

فکر افلاطون زبان را سود گفت

حکمت او بود را نابود گفت

فطرتش خوابید و خوابی آفرید

چشم هوش او سرابی آفرید

بس که از ذوق عمل محروم بود

جان او وارفته معدوم بود

منکر هنگامه موجود گشت

خالق اعیان نامشهود گشت

زنده جان را عالم امکان خوش است

مرده دل را عالم اعیان خوش است

آهوش بی‌بهره از لطف خرام

لذت رفتار بر کبکش حرام

شب‌نمش از طاقت رم بی‌نصیب

طایرش را سینه از دم بی‌نصیب

ذوق روئیدن ندارد دانه‌اش

از تطپیدن بی‌خبر پروانه‌اش

راهب ما چاره غیر از رم نداشت

ز - اقبال از بیت ششم موضوع نقدش نسبت به مغرب زمین عوض می‌کند و از موضوع «نقد عقل ابزاری» مغرب زمین وارد «نقد عقل فلسفی» مغرب زمین می‌شود. عنایت داشته باشیم که در منظومه معرفتی محمد اقبال «نقد عقل فلسفی یونانی زده» (ارسطویی و افلاطونی) از جایگاه ویژه‌ای برخوردار می‌باشد. چراکه:

اولاً از نظر محمد اقبال لاهوری «حتی تکوین عرفان وارداتی و انطباقی هزارساله گذشته مسلمانان ریشه در عقل فلسفی یونانی زده افلاطونی و نئو افلاطونی مغرب زمین دارد» و به همین دلیل است که از نظر اقبال به همان اندازه که «فلسفه مسلمانان (از فارابی تا ابن سینا و میرداماد و ملاصدرا و ملاهادی سبزواری و الی الان) انطباقی و وارداتی از فلسفه یونانیان مغرب زمین می‌باشد، عرفان کلاسیک گذشته ما هم صورت انطباقی و وارداتی دارند و متأسی از رویکرد افلاطونی و نئو افلاطونی می‌باشند» بنابراین اقبال در عرصه نقد عقل فلسفی یونانی مغرب زمین به صورت دو مؤلفه‌ای برخورد می‌کند. از یک طرف با به چالش کشیدن «عقل فلسفی ارسطویی»، اقبال به صورت مستقیم «عقل و منطق فلسفی یونانی را به چالش می‌کشد» و در این رابطه او در کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام» خود که مانیفست منظومه معرفتی‌اش می‌باشد، او در هر جا که توانسته است، اندیشه‌های ارسطویی را به چالش کشیده است؛ و البته او به موازات نقد عقل فلسفی ارسطویی تلاش کرده است تا عقل درون‌گرای افلاطونی و نئو افلاطونی را هم به چالش بکشد. چراکه از منظر اقبال مبانی انحراف عرفان انطباقی کلاسیک گذشته مسلمانان «ریشه در جبرگرایی اندیشه‌های افلاطونی دارد». بدین خاطر در این رابطه است که اقبال در فصل «اسرار خودی» کلیات اشعار فارسی خود افلاطون را با عنوان گوسفندان قدیم یاد می‌کند.

راهب دیرینه افلاطون حکیم

از گروه گوسفندان قدیم

رخش او در ظلمت معقول گم

در کهستان وجود افکنده سم

آنچنان افسوس نامحسوس خورد

اعتبار از دست و چشم و گوش برد

گفت سر زندگی در مردن است

شمع را صد جلوه از افسردن است

طاعت غوغای این عالم نداشت

دل بسوز شعله افسرده بست

نقش آن دنیای افیون خورده بست

از نشیمن سوی گردون پر گشود

باز سوی آشیان آمد فرود

در خم گردون خیال او گم است

من ندانم درد یا خشت خم است

کلیات اشعار فارسی اقبال - فصل اسرار خودی - ص ۲۴ - ۲۳ از
سطر ۱۶ به بعد

ثانیاً نقد «عقل فلسفی یونانی زده ارسطویی و افلاطونی» در آن شرایط تاریخی در مغرب زمین فقط توسط محمد اقبال صورت نگرفت، بلکه فلاسفه بزرگ مغرب زمین از کانت تا هایدگر و تا برتراند راسل این عقل فلسفی افلاطونی و ارسطویی را به چالش کشیدند بطوریکه برای مثال هایدگر معتقد بود که از زمان «افلاطون و ارسطو بوده است که ریشه انحراف تفکر در مغرب زمین شکل گرفته است» و علی الدوام هم تا به امروز این خطا در تفکر مغرب زمین ادامه پیدا کرده است. یادمان باشد که هایدگر بر این باور بوده است که «عقل فلسفی اساساً و ذاتاً موضوعی یونانی بوده است» و البته از نگاه او این «عقل فلسفی یونانی ارسطویی و افلاطونی از آغاز بنائی بر خطا داشته است» و به همین دلیل است که هایدگر معتقد است که تمامی آنچه که از بعد از عقل فلسفی ارسطو و افلاطون به نام عقل بشر در طول ۲۵ قرن گذشته در جهان گسترش پیدا کرده است، «همان رشد تخم خطا و غلطی می باشد که افلاطون و ارسطو در یونان کاشته اند». به بیان دیگر هایدگر معتقد است که اساساً «عقل فلسفی مغرب زمین یک عقل نارس می باشد که این عقل نارس در شرایط امروز بشر در تمامی جهان گسترش پیدا کرده است.»

فراموش نکنیم که هایدگر در همین رابطه «کل مدرنیته مغرب زمین را نفی می کند» و او «غرب زدگی در همین چارچوب نظری تعریف می نماید» و منظور هایدگر از اینکه می گوید «برای رهایی نظری و عملی باید از متافیزیک عبور کرد، همین عبور از عقل فلسفی یونانی زده افلاطونی و ارسطویی می باشد». چراکه هایدگر بر این باور است که «حتی جنگ جهانی (که نمایش مدرنیته وحشی مغرب زمین می باشد، این مدرنیته وحشی) خود سنتز همان عقل فلسفی یونانی زده افلاطونی و ارسطویی می باشد». به بیان دیگر هایدگر معتقد است که «عقل ابزاری و یا تفکر تکنولوژیک و یا مدرنیته میوه عقل فلسفی یونانی زده ارسطویی و افلاطونی است» و

از اینجا است که هایدگر نتیجه می گیرد که «مسیر رهایی بشر از منجلا ب فعلی جهانی، عبور از متافیزیک یونانی زده ارسطویی و افلاطونی می باشد»؛ و در این رابطه بوده است که گفته شده است که «زمانی که فضاورد آمریکائی در کره ماه نشست، هایدگر گریه می کرده و می گفته بشریت دیگر بیچاره شده است، چرا که با فرود بشر در کره ماه، خود این امر نشان دهنده نهادینه و مسلط شدن همان متافیزیک یونانی زده ارسطویی و افلاطونی در شکل تفکر تکنولوژیک بر جهان می باشد». بر این مطلب اضافه کنیم که «در تحلیل نهائی راه سعادت بشر از نظر هایدگر جایگزین کردن تفکر اشراقی و شاعرانه به جای تفکر متافیزیک یونانی ارسطویی و افلاطونی می باشد.»

ثالثاً بر خلاف هایدگر، اقبال در نقد عقل فلسفی یونانی مغرب زمین (مانند برتراند راسل) «ضد مدرنیته و ضد عقل ابزاری و تفکر تکنولوژیک مغرب زمین نبوده است». نقد اقبال به مدرنیته مغرب زمین در این است که می گوید «مغرب زمین به صورت تک بعدی با مدرنیته و عقل ابزاری برخورد کرده است» به عبارت دیگر محمد اقبال «عقل گرایی و مدرنیته را شرط لازم انحطاط زدائی تمدنی مسلمانان می داند، نه شرط کافی.»

رابعاً داوری اقبال و شریعتی در برخورد با عقل فلسفی مسلمانان در گذشته (از فارابی تا ابن سینا و ملاصدرا و ملاحادی سبزواری و الی الان) بر این امر قرار دارد که ریشه تاریخی همه آنها بازگشت پیدا می کند به همان «دو مشرب انحرافی مشائی ارسطویی و اشراقی افلاطونی» و لذا در این رابطه است که اقبال در «سیر فلسفه در ایران» خود این موضوع را به عنوان یک سؤال کلیدی مطرح می کند و بدین ترتیب بوده است که نقد گذشته اقبال و شریعتی به عقل فلسفی گذشته مسلمانان در چارچوب «همان مخالفت آنها با متافیزیک یونانی زده افلاطونی و ارسطویی بوده است» و از اینجا بوده است که هم اقبال و هم شریعتی بر این باور بوده اند که در عرصه پروژه بازسازی نظری و عملی در جوامع مسلمین تا زمانیکه تکلیف خودشان را با عقل فلسفی یونانی ارسطویی و افلاطونی مشخص نکنند، نه در عرصه عرفان انطباقی کلاسیک گذشته و نه در کلام اشعری گری و نه در عرصه فلسفه و فقه دگماتیست حوزه های فقهی نمی توانند، به امر بازسازی نظری دست پیدا کنند. چرا که هم اقبال و هم شریعتی بر این باور بودند که «متافیزیک یونانی ریشه در تمامی مبانی نظری مسلمانان در طول بیش از هزار سال گذشته داشته است.»

خامساً بزرگترین خدمتی که محمد اقبال و شریعتی در

عرصه بازسازی نظری اسلام تاریخی گذشته مسلمانان کرده‌اند، این بوده است (که برعکس گذشته فلاسفه و متکلمین و عرفای کلاسیک) «متافیزیک اسلام تطبیقی بازسازی خودشان را بر عقل وحیانی قرآن استوار کردند، نه بر متافیزیک یونانی ارسطویی و افلاطونی». یادمان باشد که هم اقبال و هم شریعتی در چارچوب رویکرد ضد انحطاطی که از سید جمال الدین اسدآبادی به ارث برده بودند (برعکس سید جمال) در تبیین انحطاط مسلمین (از قرن پنجم الی الان) بر این باور بودند که «ریشه انحطاط تمدنی، سیاسی، نظامی، اقتصادی و فرهنگی مسلمین در انحطاط نظری مسلمانان اعم از انحطاط کلامی، انحطاط عرفانی، انحطاط فقهی و انحطاط فلسفی داشته است» که در تحلیل نهائی «عامل اصلی تمامی مؤلفه‌های انحطاط نظری و عملی فوق (از نظر اقبال و شریعتی) ریشه در انحطاط فلسفی به علت سلطه متافیزیک یونانی ارسطویی و افلاطونی داشته است» و بدین ترتیب است که «هم اقبال و هم شریعتی را باید به عنوان نظریه‌پردازان بزرگ ضد انحطاطی تعریف کرد». اضافه کنیم که اقبال در برخورد با مهاتما گاندی در راستای تحول نظری و عملی در جامعه استعمارزده هند بر این باور بوده است که برای «نحطاط‌زدائی در هند ابتدا باید ریشه انحطاط نظری را در هندوستان مورد چالش قرار بدهیم تا بستر برای انحطاط‌زدائی عملی و عینی در جامعه هندوستان فراهم بشود» و باز در همین رابطه بوده است که اقبال ریشه انحطاط‌گرایی عملی مسلمین در هزار سال گذشته در چارچوب «رویکرد جبرگرایانه افلاطونی در عرصه نظر و عمل تعریف می‌کرده است» و از این بابت است که می‌توان «اقبال و شریعتی در تاریخ بیش از هزار سال گذشته به عنوان بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان جبر ستیز نظری و عملی جوامع مسلمین تعریف کرد» و از اینجا بود که هم اقبال و هم شریعتی بر این باور بودند که تا زمانیکه چه در عرصه نظر و چه در عرصه عمل نتوانیم «انسان مختار را جایگزین انسان مجبور فلسفی و کلامی و فقهی و عرفان انطباقی کلاسیک گذشته مسلمانان بکنیم، هرگز نخواهیم توانست به بازسازی عملی و انحطاط‌زدائی جوامع مسلمین دست پیدا کنیم». صد البته نقد سید جمال توسط شریعتی و اقبال در عرصه رویکرد انحطاط‌زدائی سید جمال در راستای دستیابی به عساکر جرار و سلاطین جبار و علمای جلیله در این رابطه مطرح شده است.

سادساً درس بزرگی که معلم کبیرمان حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری به ما می‌آموزد اینکه «بینش» پیامبرانه با «دانش» فیلسوفانه و دانش فقیهانه و دانش حسی عالمانه

تفاوت کیفی دارد، چراکه در «بینش» پیامبرانه مبنای کسب آگاهی «تجربه درونی دینی» می‌باشد که این تجربه درونی دینی پیامبرانه، البته با «تجربه باطنی صوفیانه» متفاوت می‌باشد؛ زیرا در تجربه باطنی صوفیانه، اگر چه برعکس تجربه حسی، تجربه باطنی صوفیانه صورتی درونی و انفسی دارد (نه صورت برونی و آفاقی) ولی در این رابطه باید عنایت داشته باشیم که در تجربه باطنی صوفیانه «عرصه کنش‌گری این تجربه از درون و انفس شروع می‌شود و به همان درون و انفس هم تمام می‌گردد». به بیان دیگر در تجربه باطنی صوفیانه «عرصه تجربه از انفس به انفس است و به بیرون از انفس کاری ندارد» و لذا آنجا که صوفی سخن از تجربه برونی می‌کند غیر واقعی است.

ای شهان کشتیم ما خصم برون

مانند خصمی زو بتر در اندرون

مثنوی - دفتر اول - ص ۷۱ - سطر ۷

چراکه برای مولوی «اصلاً دشمن بیرونی قابل تعریف نیست» و در شرایطی که مغولان در حال شخم زدن سرزمین‌های مسلمانان از شرق آسیا تا غرب آسیا بودند، او تنها کاری کرد فوراً برای نجات خودش از بلخ به روم شرقی کوچ کرد؛ و در ۲۶ هزار بیت مثنوی و بیش از آن در دیوان شمس تبریزی حتی اشاره‌ای هم به آن دشمنان بیرونی (که هموطنان و همدینان مولوی را به نسل‌کشی و حذف در تاریخ گرفتار کرده بودند) نمی‌کند؛ و در آن زمانی که تاریخ شرم دارد از کشتار مغولان صحبت بکند، مولوی خودش را پر کاهی در مصاف تندباد می‌داند (که نمی‌داند در کجا خواهد فتاد و خودش تویی در برابر چوگان‌های حکم کن فکان می‌داند که پیوسته می‌دود اندر مکان لا مکان) بدون آنکه کوچکترین مسئولیتی نسبت به جامعه بشری و جوامع مسلمان و انسان و انسانیت در برابر حمله مغولان احساس کند؛ و حتی برای یکبار به صورت کنایه و اشاره و سمبلیک هم از دشمن بیرونی خود سخن نمی‌گوید که کیست و چه کسانی هستند؟ فقط ادعا می‌کند که آن دشمن بیرونی را توسط جهاد بیرونی کشته است و حافظ در شرایطی که تیمور انسانیت را به سلاخی کشیده است، به دنبال مقام امن و می‌بی‌غش و رفیق شفیق است. ❏

ادامه دارد

برای عبور از تندپیچ اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی امروز جامعه ایران

«چه راهی پیش روی پیشگامان در بستر استراتژی آگاهی‌بخش»

جنبش پیشگامان مستضعفین ایران وجود دارد؟

لذا در این رابطه است که شریعتی می‌گوید:

«روشنفکر باید در عمق وجدان توده خودش حضور پیدا کند... بنابراین روشنفکر ما باید بفهمد که روح غالب بر فرهنگش روح اسلامی است و اسلام است که تاریخ و حوادث و زیربنای اخلاقی و حساسیت‌های جامعه‌اش را ساخته است و اگر به این واقعیت پی نبرد در جو مصنوعی و محدود خودش گرفتار می‌گردد» (م. آ - ج ۲۰ - ص ۲۸۳ - س ۳ به بعد).

«روشنفکر جامعه اسلامی از نظر دینی و ایمانی هر اعتقادی داشته باشد قطعاً و جبراً لازم است که اسلام‌شناس باشد» (همانجا - ص ۲۸۶).

«پس بطور خلاصه باید عرض کنم که بر اساس فرهنگی که جامعه ما دارد و شناخت روشنفکر و مسئولیت‌ها و هدف‌هایی که باید داشته باشد و کاری که به عنوان انتقال تضادهای اجتماعی از متن جامعه به احساس و خودآگاهی جامعه‌اش و مسئولیت پیامبرانه‌ای که در روشنی و هدایت جامعه خودش دارد و بر اساس این قید که هر کس روشنفکر است باید مصالح کارش را از زندگی اجتماعی جامعه خودش و زمان خودش کسب کند... روشنفکر هر گاه نسبت به مذهب که روح حاکم بر جامعه است بی‌اعتنا شود جامعه نسبت به مسئولیت او بی‌اعتنا می‌ماند و هم به این علت که مخالفت با مذهب به وسیله روشنفکر آگاه جامعه را از آگاه شدن و بهره یافتن از روشنگری‌های نسل روشنفکر و جوانش محروم می‌سازد» (همانجا - ص ۲۹۱).

چهارم - پیشگامان باید واقف باشند که پروسه آگاهی‌بخشی در بستر استراتژی آگاهی‌بخشی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «صورتی ثابت و ساکن ندارد» و در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توانیم به سه شاخه مختلف تقسیم بکنیم که عبارتند از:

۱ - آگاهی‌بخشی به صورت تطبیقی.

۲ - آگاهی‌بخشی به صورت انطباقی.

۳ - آگاهی‌بخشی به صورت دگماتیستی.

در آگاهی‌بخشی به صورت تطبیقی:

اولاً «آگاهی به صورت مشخص و کنکرت از متن واقعیت زندگی اقتصادی و سیاسی و مدنی گروه مشخص اجتماعی توسط تحلیل مشخص از شرایط مشخص زمانی و مکانی حاصل می‌شود نه به صورت عام و کلی.»

ثانیاً در آگاهی‌بخشی تطبیقی «آگاهی همان دیالکتیک اجتماعی سیاسی اقتصادی است» بنابراین بدین ترتیب است که در آگاهی‌بخشی هرگز نمی‌توانیم «آگاهی را به صورت سراسری و عام و کلی تعریف نمائیم»؛ به عبارت دیگر «در آگاهی‌بخشی تطبیقی، ما مقوله‌ای تحت عنوان آگاهی عام و کلی برای همه نداریم بلکه آگاهی از دل مخاطب کنکرت ما مشخص می‌شود».

لذا از اینجا است که باید بگوئیم برای مثال وقتی «مخاطب پیشگامان» (در بستر استراتژی آگاهی‌بخشی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) جنبش دانشجویی باشد «آگاهی در رابطه با جنبش دانشجویی در این استراتژی با آگاهی با جنبش زنان و یا جنبش کارگران تفاوت می‌کند» زیرا هر کدام از این گروه‌ها آگاهی خاص خود دارند و این موضوع در رویکرد آگاهی‌بخشی تطبیقی تا آنجا عمیق می‌شود که حتی در پروسه آگاهی‌بخشی مثلاً طبقه کارگر ایران نمی‌توانیم به صورت عام و کلی تمامی لایه‌های مختلف طبقه کارگر ایران را به صورت یکسان در برابر پروسه واحد آگاهی‌بخشی قرار بدهیم.

مثلاً در عرصه آگاهی‌بخشی کارگاهی کارگران مجتمع نیشکر هفت تپه «باید با رویکرد کارگاهی» ابتدا در چارچوب تحلیل مشخص از شرایط مشخص کارگران مجتمع نیشکر هفت تپه «به کشف دیالکتیک اقتصادی - اجتماعی آنها دست پیدا کنیم». طبیعی است که در این چارچوب

در عرصه «جنبش مطالباتی کارگاهی کارگران نیشکر هفت تپه از حقوق معوقه گرفته تا عدم ارسال لیست بیمه ماهانه و به چالش کشیدن موضوع خصوصی سازی های غارت گرانه نئو لیبرالیستی رژیم مطلقه فقهاتی مطرح می شوند». طبیعی است که «مبارزه ضد سرمایه داری کارگران نیشکر هفت تپه که می تواند بستر سراسری شدن مبارزه آنها بشود تنها در چارچوب همان مبارزه ضد خصوصی سازی سرمایه های مردم ایران معنی پیدا می کند».

در خصوص آگاهی بخشی دگماتیستی در این رویکرد برعکس رویکرد تطبیقی «آگاهی صورت کنکرت و مشخص ندارد بلکه صورت عام و مجرد دارد» مانند جایگاه آگاهی در رویکرد سقراط قابل ذکر است که از نظر سقراط اخلاق اجتماعی و انسانی در عرصه همین پروسه آگاهی بخشی قابل تعریف می باشد ولی مشکل دستگاه سقراط در این است که او آگاهی را به صورت عام و کلی و مجرد و انتزاعی تعریف می نماید نه به صورت خاص و مشخص که همان دیالکتیک اجتماعی - اقتصادی در رویکرد تطبیقی می باشد. قابل ذکر است که تکیه بر آگاهی های دگماتیستی توسط روشنفکران و یا پیشگامان تنها فونکسیون که می تواند برای جامعه داشته باشد اینکه باعث «آدرس غلط دادن به مخاطب می شود» و لذا به همین دلیل است که «آگاهی های دگماتیستی آگاهی های کاذب هم نامیده می شوند در برابر آگاهی های واقعی که دارای خاستگاه مشخص کارگاهی، اجتماعی و سیاسی می باشند».

برای مثال تبلیغ فلسفه یونانی ارسطویی و افلاطونی توسط مأمون عباسی در قرن دوم هجری در جامعه اسلامی صورت آگاهی کاذب داشته است. چراکه هدف مأمون عباسی از تبلیغ و ترجمه عربی فلسفه یونانی ارسطویی و افلاطونی در جوامع مسلمین آن روز این بود تا توسط آن آگاهی های کاذب، آگاهی های واقعی انسان سازانه و جامعه سازانه و تاریخ سازانه قرآن را سترون و عقیم بکند، بنابراین در همین رابطه است که ما می توانیم داوری کنیم که «طرح اسلام صوفیانه دگماتیستی فردگرا و دنیاگریز و اختیارستیز و جامعه گریز در ۴۲ سال عمر رژیم مطلقه فقهاتی توسط حسین حاج فرج دباغ (معروف به عبدالکریم سروش) همان تبلیغ آگاهی کاذب برای جامعه امروز ایران می باشد. چراکه حسین حاج فرج با تبلیغ اسلام صوفیانه دگماتیستی فردگرا و جامعه گریز و اختیارستیز و دنیاگریز در طول ۴۲ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، به دنبال «دپولیتیزه» یا از بین بردن

حساسیت سیاسی مردم ایران بوده است. یادمان باشد که همین حسین حاج فرج در سال های ۵۹ و ۶۰ در شرایطی که سردمداران رژیم مطلقه فقهاتی در حال نهادینه کردن این رژیم مطلقه فقهاتی بودند همین حسین حاج فرج در کنار مرادش محمدتقی مصباح یزدی (تئوریسین اسلام طالبانی در ایران) در مناظره های تلویزیونی مشغول جنگ های زرگری کلامی جهت مسلمان کردن احسان طبری و فرخ نگهدار بودند، در صورتی که خروجی نهائی و فونکسیون این مناظره ها «تنها آدرس غلط دادن به جامعه ایران جهت فراموش کردن اصل موضوع» (که همان نهادینه کردن رژیم مطلقه فقهاتی در عرصه نابودی دستاوردهای انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم نگون بخت ایران بوده است) و صد البته در ادامه همین رویکرد دپولیتیزه کردن دانشگاه های ایران بود که از بهار ۵۹ تا سال ۶۲ همین حسین حاج فرج به عنوان تئوریسین کودتای فرهنگی رژیم مطلقه فقهاتی «هدف کودتای فرهنگی را بردن عطر و ریحانه اسلام خمینی به دانشگاه های ایران تعریف می کرد». باز در ادامه همین رویکرد دپولیتیزه کردن روشنفکران خارج نشین است که (سر پیری و معرکه گیری) همین حسین حاج فرج تازه یادش آمده که «خمینی باسوادترین پادشاه تاریخ ایران بوده است» چراکه هم فقه حوزه های فقهاتی بلد بوده و هم فلسفه یونانی افلاطونی و ارسطویی وی دانسته». حاشا و کلاً از این همه فهم و شعور حسین حاج فرج.

باری و اما در خصوص «آگاهی بخشی انطباقی» باید عنایت داشته باشیم که در این رویکرد برعکس آگاهی در رویکرد دگماتیستی و آگاهی در رویکرد تطبیقی «آگاهی مانند یک کالای وارداتی» با تاسی از جنبش های جوامع دیگر توسط روشنفکران از یک جامعه دیگر که «آن آگاهی ها در جامعه مادر ممکن است صورت تطبیقی هم داشته است وارد جامعه دیگر می کنند». شاید در این رابطه بتوانیم داوری کنیم که «علت شکست جنبش ۱۵۰ سال گذشته مارکسیستی در جامعه ایران همین رویکرد انطباقی آنها به عنصر آگاهی در عرصه مبارزه آگاهی بخش آنها بوده است». به این ترتیب که چه در جنبش حزبی مارکسیستی و چه در جنبش چریکی و ارتش خلقی مارکسیستی در جامعه ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته «کنش گران مارکسیستی ایرانی به صورت یکطرفه آگاهی های نظری و عملی جوامع دیگر (مثل انقلاب اکتبر روسیه، انقلاب چین، انقلاب کوبا و غیره) مانند یک کالای وارداتی از آن جوامع وارد جامعه ایران می کردند»؛ و البته



توقع آن هم داشتند که فونکسیون این آگاهی‌های انطباقی وارداتی در جامعه بزرگ ایران همانند فونکسیون آن آگاهی‌ها در جوامع مادر اعم از روسیه و چین تا کو با و غیره باشد.

طبیعی است که جنبش مارکسیستی در جامعه ایران در این رابطه شکست خورده‌اند؛ یعنی آنچنانکه جنبش چریکی مارکسیستی شکست خورده است، جنبش حزبی و ارتش خلقی مارکسیستی هم در جامعه ایران شکست خورده است. از اینجا است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که «رمز موفقیت پیشگامان» (در عرصه استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) تنها در «تکیه تطبیقی آنها بر کشف آگاهی‌های اجتماعی سیاسی و اقتصادی جامعه ایران قابل تعریف می‌باشد». بر پیداست که «تا زمانیکه آگاهی در رویکرد پیشگامان صورت دگماتیستی و یا انطباقی داشته باشد، استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران نمی‌تواند دستاوردی برای جامعه ایران داشته باشد». بر این مطلب اضافه کنیم که از خودویژگی‌های «آگاهی‌های تطبیقی» اینکه این آگاهی‌ها جدای از اینکه دارای خاستگاه اقتصادی و صنفی مشخص گروه‌های مختلف اجتماعی می‌باشند، «باید از خودویژگی فرهنگی و اجتماعی خاص جامعه خود نیز برخوردار باشند».

پنجم - هر چند به لحاظ انواع استراتژی آگاهی‌بخشی می‌توان آگاهی‌ها را به سه رویکرد مختلف تطبیقی و انطباقی و دگماتیستی تقسیم کرد اما مهمتر از این اینکه پیشگامان باید واقف باشند که در بستر استراتژی آگاهی‌بخشی «پروسه آگاهی‌بخشی چه در شکل تطبیقی و چه در شکل انطباقی و دگماتیستی آن دارای سه فرایند مختلف می‌باشند» که عبارتند از:

۱ - آگاهی‌بخشی ترویجی.

۲ - آگاهی‌بخشی تبلیغی.

۳ - آگاهی‌بخشی تهییجی.

پر واضح است که «بدون آرایش این سه فرایند در پروسه استراتژی آگاهی‌بخشی هرگز این استراتژی نمی‌تواند به صورت کامل به انجام برسد.» در خصوص «آگاهی‌های تبلیغی» اشاره به آن دسته از آگاهی‌هایی است که هم دارای جوهر افشاگریانه می‌باشند و هم از مؤلفه سلبی برخوردارند. در صورتی که «آگاهی‌های ترویجی» منهای اینکه دارای مؤلفه ایجابی و آلترناتیوی می‌باشند، صورت تئوریک و نظری هم دارند. «آگاهی‌های تهییجی» بر پایه تحریک عملی

توده‌های جامعه در مرحله وضعیت انقلابی استوار می‌باشند. ششم - نکته مهم دیگری که پیشگامان در بستر استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران باید به آن عنایت کنند اینک، مسیر آگاهی‌بخشی در بستر استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (برعکس مسیر کسب قدرت سیاسی و حرکت از بالای استراتژی سه مؤلفه‌ای تحزب‌گرا و چریکی و ارتش خلقی) «یک مسیر طولانی می‌باشد». تا آنجا که معلم کبیرمان شریعتی در این رابطه می‌گوید:

«تا مردم به آگاهی نرسیده‌اند و خود صاحب شخصیت انسانی و تشخیص طبقاتی و اجتماعی روشنی نشده‌اند و از مرحله تقلید و تبعیت از شخصیت‌های مذهبی خود که جنبه فتوایی و مقتدائی دارند و رابطه میان آنها با مردم رابطه مرید و مراد و مأموم و امام است به مرحله‌ای از رشد اجتماعی و سیاسی ارتقاء نیافته‌اند که در آن رهبران‌اند که تابع اراده و خط مشی آگاهانه آنان‌اند و بالاخره با علم باینکه این نه وجود استثمار طبقاتی فقر و بی‌عدالتی و انحطاط بلکه احساس این واقعیت‌های موجود و آگاهی درست وجدان اجتماعی و طبقاتی نسبت به آنهاست که حرکت درست و آگاهانه را پدید می‌آورد. خلاصه، بنابراین اصول رسالت روشنفکر وابسته به چنین جامعه‌هایی در یک کلمه عبارتست از: وارد کردن واقعیت‌های ناهنجار موجود در بطن جامعه و زمان به احساس و آگاهی توده‌هاست. روسو می‌گوید: برای مردم راه نشان ندهید و تعیین تکلیف نکنید فقط به آنها بینائی ببخشید. خود راه‌ها را به درستی خواهند یافت و تکلیف‌شان را خواهند شناخت. علت ناکامی انقلاب مشروطه ما جز این نبود که رهبران بی‌آنکه به مردم آگاهی اجتماعی و بینائی سیاسی داده باشند به هدایت خلق و راه حل نهائی پرداختند و یکبار دیگر همچون پیش و پس از آن دیدیم که ثمره تحمیل انقلاب بر جامعه‌ای که به آگاهی نرسیده و فرهنگ انقلابی ندارند جز مجموعه‌ای از شعارهای مترقی اما ناکام نخواهد بود» (م. آ - ج ۴ - ص ۹۴ و ۹۵ - س ۱۳ به بعد). ❏

ادامه دارد

و قفل و میخ و مفصل نمی‌توان آن را به دموکراسی متصلش کرد». اشاره ما در اینجا به نفو مارکسیست‌های قرن بیست و یکم می‌باشد که از بعد از شکست مارکسیسم در اشکال مختلفش به خصوص در قرن بیستم و در فرایند پسا فروپاشی سوسیالیسم حزب - دولت، تلاش می‌کنند تا با بازخوانی مارکسیسم کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا، با حذف نظریه دیکتاتوری پرولتاریای کارل مارکس (که در دو اثر بزرگش یعنی «نقد برنامه گوتا» که ۱۹ بار کارل مارکس بر نظریه دیکتاتوری پرولتاریا به عنوان شکل حکومت تاکید می‌ورزد و کتاب «مانیفست کمونیست» اش) «سوسیالیسم تک مؤلفه‌ای و طبقه‌ای کارل مارکس را با دموکراسی پیوند بدهند» که البته تاریخ نزدیک به دو قرن گذشته عمر مارکسیسم نشان می‌دهد که این تلاش نفو مارکسیست‌های قرن بیست و یکم هم ناموفق می‌باشد.

ثانیاً بدون دموکراسی اجتماعی به عنوان یک «جنبش» هرگز نمی‌توان «جامعه را با جنبش سه مؤلفه‌ای سوسیالیستی و دموکراسی و پلورالیستی پیوند داد.»

ثالثاً دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای برای جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «هم می‌تواند تئوری سیاسی و اجتماعی باشد و هم می‌تواند تئوری اقتصادی باشد.»

رابعاً دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای در عرصه نظری و عملی می‌تواند به عنوان «سازماندهی سوسیالیسم سه مؤلفه‌ای سیاسی و اجتماعی و

ششمین نکته اینکه کنش‌گران جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در عرصه گفتمان‌سازی دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای به عنوان یک جنبش، «باید چشمشان به آرمان‌های خودشان باشد و پاهایشان باید در واقعیت باشد». در این عرصه بدون تردید «آرمان برای کنش‌گران جنبش پیشگامان مستضعفین ایران همان دموکراسی سوسیالیستی به عنوان یک جنبش است» ولی «واقعیتی که در عرصه گفتمان‌سازی، کنش‌گران جنبش پیشگامان مستضعفین ایران باید پای در آن داشته باشند همان جامعه مشخص و کنکرت خودشان می‌باشد» که نخستین وظیفه پیشگامان در این رابطه «شناخت همه جانبه جامعه خود به صورت مشخص و کنکرت است» و لذا تا زمانی که کنش‌گران جنبش پیشگامان مستضعفین ایران نتوانند جامعه خودشان را به صورت مشخص و دیالکتیکی و کنکرت فهم نمایند، هرگز نخواهند توانست به گفتمان‌سازی در جامعه خود به صورت تطبیقی دست پیدا کنند. به بیان دیگر برای اینکه کنش‌گران جنبش پیشگامان مستضعفین ایران بتوانند به صورت تطبیقی به گفتمان‌سازی جنبشی دموکراسی سوسیالیستی در جامعه بزرگ ایران دست پیدا کنند، باید بتوانند «از کانال شناخت همه جانبه جامعه خود، دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای به صورت یک جنبش رهائی‌بخش مشخص و کنکرت در جامعه خاص و مشخص تعریف بکنند». شاید بهتر باشد که موضوع را برای فهم بیشتر اینچنین تعریف بکنیم که برای کنش‌گران جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای (اجتماعی کردن سه قدرت حاکم زر و زور و تزویر) توسط دموکراسی و سوسیالیسم و پلورالیسم، «یک تئوری عام کلی و مجرد و آکادمیک روشنفکرانه نیست که از قبل دارای تعریف مشخصی باشد، بلکه برعکس (دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای) یک واقعیتی است که در شرایط مختلف تاریخی و اجتماعی و سیاسی و فرهنگی معنای مختلفی دارد که وظیفه محوری کنش‌گران جنبش پیشگامان مستضعفین ایران این است که علاوه بر تعیین مصداق مستضعفین در شرایط مختلف تاریخی و اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی، دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای هم در جوامع مختلف بر پایه شرایط کنکرت تاریخی و اجتماعی و فرهنگی تعریف بکنند.»

هفتمین نکته اینکه، پیشگامان باید عنایت داشته باشند که تنها با گفتمان‌سازی جنبشی از دموکراسی سوسیالیستی به صورت کنکرت و مشخص است که:

اولاً دموکراسی سه مؤلفه‌ای (دموکراسی سیاسی، دموکراسی اجتماعی و دموکراسی اقتصادی) می‌تواند «به عنوان یک جنبش در عرصه نظری و عملی، سوسیالیسم را به عنوان یک جنبش سه مؤلفه‌ای (سوسیالیسم سیاسی، سوسیالیسم اجتماعی و سوسیالیسم اقتصادی) تعریف نماید، نه سوسیالیسم تک مؤلفه‌ای طبقه‌ای صرف اقتصادی که صد در صد بیگانه با دموکراسی می‌باشد و با هزار چسب

اقتصادی مطرح بشود» و این به معنای آن است که در عرصه گفتمان‌سازی دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای به عنوان یک جنبش، «آنچنانکه سوسیالیسم سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی خودش دموکراسی می‌باشد، دموکراسی سه مؤلفه‌ای سیاسی و اجتماعی و معرفتی نیز هم خودش سوسیالیسم است». بدین خاطر در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، در تعریف جنبشی از دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای «دیگر نمی‌توان بین دموکراسی و سوسیالیسم دیوار چین ایجاد کرد.»

خامساً در عرصه گفتمان‌سازی جنبشی از دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای، باید عنایت داشته باشیم که «پیوند بین دموکراسی و سوسیالیسم به عنوان دو جنبش، تنها از طریق جنبش شورائی خودجوش و خودبنیاد تکوین یافته از پائین (که در موقعیت انقلابی جامعه ایران به صورت خودجوش و خودرهبر و خودسازمانده از پائین شکل می‌گیرند) ممکن می‌باشد» شاید بهتر باشد که موضوع را اینچنین مطرح کنیم که «تنها با جنبش شورائی خودجوش تکوین یافته از پائین است که دو جنبش دموکراسی و سوسیالیسم می‌تواند در پیوند با هم قرار بگیرند» و از اینجا است که می‌توانیم داوری کنیم که تنها در چارچوب دموکراسی سوسیالیسم سه مؤلفه‌ای به عنوان یک گفتمان جنبشی است که دیگر «نه شوراها و نه خودبنیاد و نه سوسیالیسم و نه دموکراسی در جامعه از بالا امکان تکوین پیدا نمی‌کنند» و دیگر «دموکراسی و سوسیالیسم به عنوان ابزاری برای کسب قدرت سیاسی به کار برده نمی‌شوند.»

سادساً تنها در عرصه گفتمان‌سازی جنبشی از دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای است که مستضعفین اردوگاه بزرگ دو جبهه آزادی‌خواهی و برابری‌طلبی ایران می‌توانند به عنوان «کنش‌گران و فاعل اجتماعی جامعه مدنی جنبشی و خیزشی خودبنیاد تکوین یافته از پائین وارد صحنه تاریخ و جامعه‌سازی کشور ایران بشوند.»

سابعاً در چارچوب دموکراسی سوسیالیستی به عنوان یک جنبش و در عرصه پیوند جنبش دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای با جنبش شورائی خودجوش تکوین یافته از پائین جامعه ایران در شرایط موقعیت انقلابی است که «هم تحول اجتماعی و هم تحول سیاسی در جامعه ایران توسط جنبش عمومی و همه توده‌ها صورت می‌گیرد، نه توسط یک طبقه خاص» (آنچنانکه کارل مارکس در کتاب «مانیفست کمونیست» خودش بر طبل آن می‌کوبد) و از اینجا است

که «دیگر نمی‌توان دیوار چین بین انقلاب سیاسی، انقلاب اجتماعی، انقلاب اقتصادی و انقلاب فرهنگی در یک جامعه ایجاد کرد»؛ زیرا هم انقلاب سیاسی، هم انقلاب اجتماعی، هم انقلاب فرهنگی و هم انقلاب اقتصادی توسط جنبش شورائی خودجوش تکوین یافته از پائین یا دموکراسی سه مؤلفه‌ای اجتماعی، سیاسی و جنبشی صورت می‌گیرد.

ثامناً تنها در چارچوب دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای (اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت حاکم زر و زور و تزویر توسط دموکراسی و سوسیالیسم و پلورالیسم است که) به عنوان یک جنبش، کنش‌گران جنبش پیشگامان مستضعفین ایران می‌توانند «با ترکیب اندیشه‌های دو معلم کبیرمان شریعتی و اقبال در عرصه عمل و نظر سنتز جدیدی ایجاد کنند» که برای فهم بیشتر این «سنتز جدید» باید به نکات ذیل توجه ویژه بکنیم:

اول - «دموکراسی به عنوان یک جنبش تکوین یافته از پائین - از نظر شریعتی و اقبال - سنتز و مولود فرهنگ دموکراسی می‌باشد نه سنتز صرف نهادهای دموکراسی تزریق شده از بالا توسط احزاب و دولت». یادمان باشد که در دیسکورس معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی «تنها فرهنگی می‌تواند دموکراسی‌ساز بشود که بتواند به صورت خودآگاهی طبقاتی، خودآگاهی اجتماعی، خودآگاهی فرهنگی و تاریخی در عرصه پراکسیس افقی در وجدان توده‌های جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران نهادینه بشود» (نه به صورت نظریه مجرد و انتزاعی و آکادمیک در دانشگاه‌ها مطرح بشود).

شریعتی این حقیقت بزرگ را در اندیشه‌های خودش به صورت یک سؤال بزرگ در برابر کنش‌گران جنبش پیشگامان مستضعفین ایران قرار می‌دهد و آن اینکه می‌پرسد: «چرا تمامی مکتب‌های نو مغرب زمین به جای اینکه در دانشگاه‌های اروپا تکوین پیدا کنند در کافه‌های شهر پاریس و دیگر شهرهای اروپا سر درآوردند؟» بنابراین از نظر اقبال و شریعتی «دموکراسی باید ساخت» یا به عبارت دیگر در دیسکورس معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی «دموکراسی یک انتخاب است» که باید آن را در جامعه از پائین آن هم توسط جامعه مدنی جنبشی (خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و تکوین یافته از پائین) در بستر شوراها و خودجوش و در شرایط موقعیت انقلابی ایجاد کرد. معماران کبیر دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای (اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت حاکم زر و زور و تزویر توسط سوسیالیسم و دموکراسی و پلورالیسم) یعنی اقبال و شریعتی بر این باورند که در «ایجاد

و ساختن این دموکراسی سوسیالیستی و پلورالیستی سه مؤلفه‌ای است که باید بر تقدم فرهنگ دموکراسی نسبت به نهادهای دموکراسی در جامعه ایران تکیه بکنیم.»

دوم - معماران کبیر دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای یعنی اقبال و شریعتی، بر این باورند که برای پی‌افکنی جنبش دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای (در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران) اول باید در جامعه ایران «دموکراسی را به عنوان یک باور وارد وجدان خودآگاه مردم ایران بکنیم» و بعد توسط «استحاله فرهنگ دموکراسی به واقعیت اجتماعی و سیاسی و اقتصادی است که می‌توانیم فرهنگ دموکراسی را (در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران) به صورت یک جنبش فراگیر و اجتماعی درآوریم». از اینجا است که «دموکراسی از نظر شریعتی و اقبال به صورت یک انتخاب بدل به دموکراسی اجتماعی، سوسیالیسم اجتماعی و پلورالیسم اجتماعی (همه مردم جامعه نه گروهی خاص از جامعه) می‌شود». باری، از نظر معماران کبیر دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای (اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت حاکم یا زر و زور و تزویر توسط سوسیالیسم، دموکراسی و پلورالیسم) یعنی شریعتی و اقبال، «دموکراسی یک واژه نیست و دموکراسی یک پروژه نیست بلکه دموکراسی یک پروسس است که شامل امر سیاسی، امر فرهنگی و امر اجتماعی می‌شود.»

سوم - در این «سنتز جدید» دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای (از نظر شریعتی و اقبال) «یک جنبش ضد سرمایه‌داری می‌باشد.»

چهارم - در این «سنتز جدید» هم دموکراسی و هم سوسیالیسم به صورت «دو جنبش تکوین یافته از پائین مادیت پیدا می‌کنند نه به صورت دو حرکت تحزب‌گرایانه حزبی تزریق شده از بالا آن هم توسط نخبگان سیاسی.»

پنجم - در این «سنتز جدید» دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای هزار بار عمیق‌تر است از دموکراسی بورژوازی است و دلیل این امر همان است که در «سنتز جدید هم دموکراسی توسط سوسیالیسم رادیکالیزه می‌شود و هم سوسیالیسم توسط دموکراسی اجتماعی و سه مؤلفه‌ای می‌شود». چراکه:

اولاً - سوسیالیسم شریعتی و اقبال سوسیالیسم سه مؤلفه‌ای است که شامل سوسیالیسم اقتصادی، سوسیالیسم سیاسی و سوسیالیسم اجتماعی می‌شود.

ثانیاً - سوسیالیسم اقبال و شریعتی سوسیالیسم اجتماعی

می‌باشد. نه آنچنانکه کارل مارکس می‌گوید: «سوسیالیسم طبقه‌ای»، لذا در این رابطه است که «محوری‌ترین مشخصه سوسیالیسم شریعتی و اقبال همان اجتماعی بودن سوسیالیسم است نه طبقه‌ای بودن آن». هر چند که در سوسیالیسم اقبال و شریعتی «طبقه کارگر از آنچنان پتانسیلی برخوردار است که می‌تواند رهبری جنبش دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای را در دست بگیرد». پر واضح است که بین «می‌تواند رهبری جنبش دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای را در دست بگیرد» با «حتماً و جبراً باید رهبری جنبش دموکراسی سوسیالیستی در دست طبقه کارگر باشد» تفاوت وجود دارد؛ و تفاوت از آنجا حاصل می‌شود که در جنبش دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای «جنبش کارگری باید تلاش کند و مبارزه کند تا رهبری جنبش دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای در دست بگیرد» و «رهبری مانند نوزادی نیست که به صورت جبری در اختیار او قرار بگیرد.»

پر واضح است که از آنجائیکه در جنبش دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای «همه گروه‌های جامعه از طبقه متوسط شهری تا اعماق جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران نقش کنش‌گری دارند» همین امر عاملی است که «در عرصه جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد و خودجوش تکوین یافته از پائین، هم در جبهه آزادی‌خواهانه طبقه متوسط شهری و هم در جبهه طبقه کار زحمت اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، هر گروه اجتماعی از جنبش زنان تا جنبش کارگران که بتواند در عرصه میدانی این پتانسیل را حاصل نماید، می‌تواند هژمونی جنبش دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای را در دست بگیرد.»

ششم - در «سنتز جدید» یا جنبش دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای «بین دموکراسی و آزادی دیوار چین وجود ندارد»، زیرا برعکس دموکراسی بورژوازی که در آنجا «قطعاً بین آزادی و دموکراسی تفاوت وجود دارد» (آنچنانکه بین آزادی فردی و آزادی اجتماعی هم تفاوت وجود دارد) در دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای «به دلیل سه مؤلفه‌ای بودن دموکراسی و اجتماعی بودن دموکراسی و پیوندی که دموکراسی با سوسیالیسم دارد، آزادی چه در عرصه فردی و چه در عرصه اجتماعی، با دموکراسی مرزبندی ندارد.»

ادامه دارد

مبانی «اخلاق تطبیقی» در رویکرد امام علی

و راه‌های مقابله نظری با

«اخلاق انطباقی» و «اخلاق دگماتیستی» حاکم

معرف آن است که کانت آبشخور اخلاق در انسان را در چارچوب عقل عملی و وجدان درونی هر انسانی تعریف می‌نماید. بطوریکه در این رابطه می‌توان داوری کرد که بیشتر اهمیت حرف‌های کانت برای فلاسفه و نظریه‌پردازان در مسائل «حکمت عملی و یا اخلاق عملی می‌باشد». چراکه کانت در فلسفه عملی خودش معتقد است که «فعل اخلاقی همان‌هایی هستند که انسان به عنوان تکلیف از وجدان خودش می‌گیرد».

ب - وجدان در اندرون هر انسان به صورت «جداگانه و فردی وجود دارد» که در بسیاری از مسائل به آن فرد و یا آن انسان تکلیف و فرمان و الهام می‌کند. به بیان دیگر کانت می‌گوید: «در اندرون ما یک قوه آمر و فرماندهی قرار داده شده است که با یک سلسله فرمان‌ها و تکلیف‌ها از درون، ما را هدایت و راهبری و راهنمایی می‌کند».

ج - تمامی کارهایی که ما آنها را «کار اخلاقی» می‌نامیم، این وجدان فردی درونی هر انسان است که به او الهام می‌کند؛ به عبارت دیگر از نظر کانت «کار اخلاقی کاری است که از طریق وجدان درونی هر فرد به او الهام می‌شود».

د - کانت بین «کار اخلاقی و کار طبیعی در انسان تمایز قائل می‌شود» و بر این باور است که «آبشخور کار طبیعی و کار اخلاقی در انسان متفاوت می‌باشد. چراکه عامل کار طبیعی در انسان قوای طبیعی انسان می‌باشد

محور تمیز و تفاوت سه فلسفه اخلاق تطبیقی و انطباقی و دگماتیستی آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم در گرو آن است که «جوهر اخلاق» را چگونه تعریف کنیم؛ که در خصوص تعریف «جوهر اخلاق» در انسان تا کنون ۱۱ نظریه مطرح شده است که عبارتند از: عاطفه و محبت، عقل و دانش، اراده قوی، ندای وجدان اخلاقی، زیبایی، عدالت، پرستش، تکامل، فقه، منفعت‌طلبی انسان، اختیار و آزادی و انتخاب.

به عنوان مثال سقراط «جوهر اخلاق را از مقوله آگاهی و علم تعریف می‌کند» زیرا او بر این باور بود که اگر به مردم «آگاهی و دانائی بیاموزیم وقتی که مردم دانا و آگاه شدن همان دانش و آگاهی و دانائی برای آنها اخلاق می‌شود». از نظر سقراط هر «آدم فاسد الاخلاقی به آن دلیل فاسد الاخلاق است که نادان است» بنابر این او می‌گوید: «اگر با تعلیم و تربیت نادانی منشاء فساد اخلاقی از بین ببریم، فساد اخلاقی از بین می‌رود». در برابر سقراط ارسطو قرار دارد که او جوهر اخلاق را «اراده» می‌داند و بر این باور است که برای «رسیدن به اخلاق باید اراده افراد را تقویت بکنیم»؛ و در برابر ارسطو، افلاطون (استادش) قرار دارد که معتقد است «جوهر اخلاق زیبایی است»، افلاطون بر این باور است که «اخلاق آن است که زیبایی را در بشر پرورش بدهیم». افلاطون در تعریف زیبایی به عنوان جوهر اخلاق می‌گوید: «زیبائی عبارت است از هماهنگی میان اجزاء یک کل» بنابراین، در این رابطه است که افلاطون «اخلاق را بر زیبایی استوار می‌کند».

در برابر افلاطون، کانت قرار دارد که جوهر اخلاق را «الهامات و فرامین وجدان اخلاقی» تعریف می‌کند. کانت بر این باور است که «وجدان نیرویی غیر از عقل و عاطفه در درون انسان است که به انسان تکلیف الهام می‌کند». به بیان دیگر کانت معتقد است که «وجدان نیروئی است که از درون انسان به انسان فرمان می‌دهد» و همین نیرو از نظر کانت «جوهر اخلاق در انسان را تعریف می‌نماید». در این رابطه است که کانت در خصوص «رابطه اخلاق با وجدان درونی انسان» معتقد است که:

الف - «وجدان» نیروئی است که به «عقل» مربوط نیست. چراکه «عقل بیشتر یک امر اکتسابی است» اما «وجدان یک امر فطری است». کانت کتابی در باب «عقل نظری» دارد و کتابی هم در باب «عقل عملی» دارد؛ که خود این موضوع منتهای اینکه نشان دهنده «جدائی وجدان و عقل در رویکرد کانت می‌باشد،

و اما عامل کار اخلاقی در انسان به وجدان درونی انسان مربوط می‌گردد» و در این رابطه کانت معتقد است که «فعل اخلاقی همانی است که انسان بدون چون و چرا صرفاً برای اطاعت از فرامین و تکلیف وجدان درونی خود انجام می‌دهد». شاید بهتر باشد که موضوع را اینچنین مطرح کنیم که از نظر کانت «اخلاق یعنی دستورهای صریح و قاطعی که وجدان فردی هر انسان به انسان الهام می‌کند». البته از نظر کانت این «وجدان درونی هر انسان جایگاه اکتسابی ندارد، بلکه فطری هر انسان می‌باشد».

ه - کانت در عرصه تدوین فلسفه اخلاق خود بین «هست‌ها و بایدها در اخلاق تمایز قائل می‌شود». بدین ترتیب که او عقل انسان را به دویبخش تقسیم می‌نماید که عبارتند از:

۱ - عقل نظری.

۲ - عقل عملی.

در خصوص کارکرد هر کدام از این دویبخش عقل معتقد است که «عقل نظری به درک چیزهائی که هست می‌پردازد، در صورتی که عقل عملی به درک چیزهائی که باید بکنیم، می‌پردازد» و لذا در این رابطه است که ما بر این باوریم که می‌توان تمامی «فلسفه کانت را در نقد عقل نظری و عقل عملی در انسان تعریف کرد» و همه حرف‌های اصلی کانت را می‌توان در «تعریف وظایف عقل نظری و عقل عملی خلاصه کرد» یعنی از عقل نظری چه کارهایی ساخته است؟ و از عقل عملی چه کارهایی ساخته است؟ البته کانت در پایان عمر خود به اینجا رسید که از «عقل نظری کار زیادی ساخته نیست و عمده رهبری و راهبری عقلانی انسان از طریق عقل عملی صورت می‌گیرد».

و - کانت از مسیر «عقل عملی بود که به موضوع وجدان درونی در انسان دست پیدا کرد» و شاید بهتر باشد که بگوئیم که کانت «از مسیر فهم عقل عملی در انسان بود که توانست وجدان درونی را در انسان کشف نماید» و صد البته «کشف وجدان درونی در انسان بزرگترین اکتشاف کانت می‌باشد» و این کشف آنچنان بزرگ است که خود او در این باره می‌گوید: «دو چیز است که اعجاب‌آور است و هیچ چیزی به اندازه این دو چیز برای انسان اعجاب‌آور نیست: یکی آسمان پر ستاره‌های که بالای سر ما قرار گرفته است و دیگری وجدانی که در ضمیر ما قرار دارد». برای فهم عظمت این موضوع تنها کافی است که بدانیم که طبق وصیت خود کانت این عبارت فوق او، بر سنگ قبر کانت نوشته شده است.

ز - کانت بر این باور است که «وجدان یا عقل عملی در انسان یک سلسله احکام عملی است که از راه حس و تجربه برای انسان حاصل نمی‌شود، بلکه به صورت بالفطره جزء سرشت هر انسانی می‌باشد». به بیان دیگر کانت معتقد است که همه دستورهای عقل عملی و یا وجدان در هر فردی از انسان به صورت قبلی و فطری و مادرزادی می‌باشند و به حس و تجربه مربوط نیست. کانت بر این باور است که «اصلاً بشر مکلف به دنیا آمده است و تکلیف‌ها هم همراه خودش است و نیروئی به نام وجدان در درون خودش هست که آن فرمان‌ها را مرتب به او می‌دهد». برای مثال کانت می‌گوید: «موضوع اخلاقی راست بگو، دروغ نگو، فرمانی است که قبل از اینکه انسان تجربه‌ای در باره راست و دروغ داشته باشد و نتیجه راستی و دروغ را ببیند، خود عقل عملی یا وجدان به انسان امر و تکلیف می‌کند؛ که راست بگو و دروغ نگو».

ح - کانت می‌گوید: وجدان اخلاقی یا عقل عملی در هر انسانی به «نتایج فرامین و تکلیفی که به انسان می‌دهد کاری ندارد» خود همان فرامین برای وجدان و عقل عملی انسان اساس می‌باشد و شاید بهتر باشد که این موضوع را اینچنین مطرح کنیم که از نظر کانت «فرمان‌ها و تکالیف و الهام‌های عقل عملی و یا وجدان انسان مطلق می‌باشند» و لذا در این رابطه است که کانت مخالف آن است که «ما برای مسائل اخلاقی یا تکالیف و فرامین عقل عملی و وجدان درونی انسان استدلال بکنیم» و باز در این رابطه است که کانت بر این باور است که «راست گفتن و دروغ نگفتن یک حکم مطلق و بلاشروط و بدون هیچ قیدی است که از عقل عملی یا وجدان درونی صادر می‌شود؛ و این عقل عملی و یا وجدان درونی به اثر و نتیجه آن کاری ندارد». وجدان درونی به تو می‌گوید: «راست بگو ولو برای تو نتایج زیان‌آوری داشته باشد و دروغ نگو ولو منافع زیادی برای تو داشته باشد»؛ و از اینجا است که کانت نتیجه‌گیری می‌کند و می‌گوید: «مطلقاً راست بگو و مطلقاً دروغ نگو».

ط - کانت می‌گوید: «عقل نظری برعکس عقل عملی و وجدان درونی انسان به دنبال مصلحت است» و در این رابطه است که «عقل نظری احکامش همیشه مشروط است». به بیان دیگر کانت بر این باور است که «عقل نظری در انسان برعکس عقل عملی و وجدان درونی انسان همیشه به خاطر یک مصلحت فرمان می‌دهد؛ و به موازات اینکه مصلحت آن فرمان از بین رفت، عقل نظری هم دست از حکم خودش بر می‌دارد»، بنابراین، کانت معتقد است که اینکه «اخلاقیون گاهی اجازه می‌دهند که بر خلاف اصول اخلاقی رفتار بشود، دلیل و علتش



این است که آنها به جای اینکه از عقل عملی یا وجدان درونی خود دستور بگیرند، از عقل نظری مصلحت‌جوی خود دستور می‌گیرند.»

ی - کانت می‌گوید: «علت اینکه انسان در عرصه ارزیابی نفسانی می‌تواند خودش، خودش را نقد کند از آنجا ناشی می‌شود که فرماندهی به نام عقل عملی و وجدان درونی در انسان می‌باشد که توسط آن وجدان درونی و یا عقل عملی انسان می‌تواند به راحتی، خودش، خودش را نقد کند و به ارزیابی نفسانی پردازد» و به موازات آن به «عذاب وجدانی و پشیمانی و بازسازی نفسانی و اخلاقی گذشته خود پردازد». کانت می‌گوید: «این پتانسیل عقل عملی معلول آن است که آن نیرو و پتانسیل یک نیروی قبلی است، یعنی تجربی نیست، مطلق است و مثل حکم عقل نظری مشروط به مصلحت نمی‌باشد و همچنین عام است و در همه جا صادق هم می‌باشد؛» به عبارت دیگر برای من همان اندازه صادق می‌باشد که برای شما هم همان قدر صادق است. «وجدان درونی یا عقل عملی از نظر کانت غیر قابل تسلیم می‌باشد» یعنی انسان می‌تواند خودش را تسلیم دیگران نکند، ولی هرگز نمی‌تواند وجدان درونی و یا عقل عملی‌اش را تسلیم دیگران بکند.

ک - کانت در عرصه «فلسفه اخلاقی مورد اعتقاد خود بین سعادت و کمال تفاوت قائل می‌شود» و می‌گوید: «در همه دنیا یک خوبی وجود دارد و آن مولود و سنتز تسلیم مطلق به فرمان‌های وجدان درونی می‌باشد؛» و از اینجا است که کانت نتیجه‌گیری می‌کند که «وجدان درونی یا عقل عملی انسان را دعوت به کمال می‌کند، نه به سعادت» و لذا در این رابطه است که کانت در تعریف تفاوت بین کمال و سعادت می‌گوید: «سعادت یعنی خوشی هر چه بیشتری که در آن هیچگونه رنج المی اعم از روحی و جسمی وجود نداشته باشد» و «کمال یعنی اطاعت بی‌چون چرا از وجدان درونی»، بنابراین از نظر کانت «سعادت یعنی خوشی» و از آنجائیکه وجدان درونی و عقل عملی با خوشی کار ندارد، کانت معتقد است که «هر لذتی خوشی نیست، خوشی تنها لذتی است که برای دستیابی آن هیچگونه رنج المی نداشته باشیم». کانت بر این باور است که «مبنای فلسفه اخلاق کمال است نه سعادت؛ و تنها راه صعود انسان را راه کمال می‌داند، نه راه سعادت». یادمان باشد که از نظر کانت «سعادت خوشی مادی است.»

ل - کانت معتقد است که «اختیار انسان از طریق عقل نظری ممکن نمی‌باشد، ولی از راه وجدان درونی و عقل عملی ممکن می‌باشد؛» به عبارت دیگر از نظر کانت اگر ما بخواهیم از راه

عقل نظری مختار و آزاد بودن انسان را اثبات کنیم، نمی‌توانیم؛ و بدون تردید «عقل نظری آخرش به جایی می‌رسد که آدم بگوید انسان اختیار ندارد» اما برعکس «از راه وجدان درونی و عقل عملی انسان می‌تواند آزادی و اختیار انسان را کشف کند» و شاید صحیح‌تر این باشد که بگوئیم که کانت می‌گوید: «اگر ما از راه فلسفه وارد بشویم و بخواهیم به تبیین اختیار انسان پردازیم، آخرش می‌رسیم به اینجا که انسان یک موجود مجبور است»، ولی «وقتی که به وجدان درونی و یا عقل عملی خودمان مراجعه نمائیم، انسان آزاد و مختار می‌باشد» و لذا از اینجا است که کانت «آزادی و اختیار انسان را با وجدان درونی و عقل عملی اثبات می‌کند» و در نتیجه همین امر باعث گردیده است که «وجدان درونی یا عقل عملی محور فلسفه اخلاق کانت بشود» و طبعاً بدون فهم آن هرگز امکان شناخت فلسفه اخلاق کانت وجود ندارد؛ و از همین جا است که در رویکرد کانت «جوهر اخلاق، وجدان درونی می‌باشد.»

م - کانت نه تنها بر این باور است که «انسان تنها توسط حکم وجدان درونی و عقل عملی است که یک موجود مختار و آزاد می‌باشد، بلکه مهمتر از آن معتقد است که توسط دلیل‌های فلسفی عقل نظری اثبات وجود خداوند هم ممکن نمی‌باشد؛ و تنها در چارچوب حکم عقل عملی و وجدان درونی اثبات وجود خداوند ممکن می‌باشد». لذا در این رابطه است که او در باره داوری ژان ژاک روسو و پاسکال گفته است که اینکه ژان ژاک روسو جمله‌ای در مورد خدا گفته است که: «دل منطقی دارد که رمز آن منطق، عقل نظری درک نمی‌کند، گاهی انسان چیزهایی را به حسب وجدان درونی و عقل عملی احساس می‌کند که فکرش به آنجا نمی‌رسد» راست گفته است؛ و باز در همین رابطه است که کانت می‌گوید، اینکه پاسکال می‌گوید: «دل برای خود دلیل‌هایی دارد که عقل نظری اساساً از آن دلیل‌ها خبر ندارد، حرف درستی است»، چرا که برای اثبات وجود خدا انسان نباید همواره به دنبال دلیل عقل فلسفی و کلامی برود، باید از راه دل و ضمیر و وجدان درونی و عقل عملی به دنبال آن برویم. بدین خاطر، در این رابطه است که در متافیزیک کانت، «عقل عملی و یا وجدان درونی انسان نقش محوری دارد» و کانت در چارچوب این متافیزیک است که «جوهر اخلاق را وجدان اخلاقی در انسان تعریف می‌نماید.»

ادامه دارد

«عاشورا» در سه رویکرد:

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

رویکرد «دگماتیستی» به عاشورا

به چالش می‌کشد می‌گوید: «حسین از مدینه قیام کرد به عنوان این که قیام سیاسی یا نظامی کند علیه حکومت و علیه رژیم و بعد رژیم را سرنگون کند و بعد حق خودش را و حق مردم را با به دست گرفتن زمام جامعه احقاق بکند» شریعتی در نقد این دیدگاه کتاب شهید جاوید می‌گوید: «این یک ایده‌آل است اما ایده‌آلی است که متأسفانه واقعیت‌های خارجی با آن سازگار نیست» بنابراین شریعتی معتقد است که «عملاً امام حسین امکان انجام این ایده‌آل نداشته است» و از اینجاست که شریعتی می‌خواهد نتیجه‌گیری کند که «برای امام حسین در پروسه عاشورا راهی جز خوب مردن وجود نداشته است» و اما م حسین با «انتخاب خوب مردن توانست باعث بقای اسلام در عصر امویان و عصرهای بعدی بشود» و از اینجا است که شریعتی نتیجه می‌گیرد که «شهادت دعوتی است به همه عصرها و به همه نسل‌ها که اگر می‌توانی بمیران و اگر نمی‌توانی بمیر.»

قابل ذکر است که «شریعتی این نقد به شهید جاوید را در کنفرانس شهادت در سال ۵۰ پس از مسلط شدن گفتمان

۵ - عنایت داشته باشیم که از سال ۴۹ همزمان در راستای به چالش کشیده شدن رویکرد دگماتیستی به عاشورا در جامعه ایران «دو جریان مختلف وارد این ماجرا شدند» جریان اول با رویکرد انطباقی به عاشورا تحت هژمونی نعمت الله صالحی نجف آبادی که از روحانیت حوزه‌های فقهاتی بود توسط انتشار کتاب «شهید جاوید» صورت گرفت و اما جریان دوم که از سال ۴۹ با رویکرد تطبیقی وارد ماجرا شد و تلاش کرد تا در چارچوب رویکرد تطبیقی به عاشورا رویکرد دگماتیستی به عاشورای حوزه‌های فقهاتی را به چالش بکشد جریانی تحت هژمونی معلم کبیرمان شریعتی بود که توسط کنفرانس و یا دست نوشته «حسین وارث آدم» این حرکت خودش را در ایران استارت زد و در تحلیل نهائی گرچه «دو رویکرد انطباقی و تطبیقی به عاشورا هدف مشترکی داشتند» (که عبارت بود از به چالش کشیدن رویکرد دگماتیستی به عاشورا) ولی با همه این احوال خود «دو رویکرد انطباقی و تطبیقی هم از همان زمان با هم وارد کشاکش دیالوگی نظری شدند» که دیدگاه شریعتی در رابطه با کتاب «شهید جاوید» در پنج صفحه (۱۴۹ تا ۱۵۳) مجموعه آثار جلد ۱۹ ثبت شده است. در این پنج صفحه محورهای شریعتی در نقد کتاب شهید جاوید عبارتند از:

الف - شریعتی می‌گوید: «ارزش این کتاب بیشتر به همان حمله‌هایی است که از طرف رویکرد دگماتیستی به عاشورا به این کتاب شده است.»

ب - داوری شریعتی در باره کتاب شهید جاوید این است که: «این کتاب، کتابی تحقیقی می‌باشد که همه اسناد مخالف و موافق را آورده است و تجزیه و تحلیل و نقد کرده است و حتی گستاخی رد و اثبات هم داشته است و نظریه تازه علمی می‌دهد و مطالعه وسیع داشته است.»

ج - شریعتی در طرح انتقاد خودش به کتاب شهید جاوید می‌گوید: «اختلاف نظر اساسی با کتاب شهید جاوید دارد» و در طرح آن اختلاف اساسی در باب تنها محوری که در این رابطه شریعتی از کتاب شهید جاوید

چریک‌گرائی بر جامعه ایران در مرحله پسا عملیات سیاهکل و ضربه فراگیر بر دو سازمان بزرگ مجاهدین خلق و فدائیان خلق و شروع عملیات مسلحانه در کشور می‌کند» بنابراین از آنجائیکه برعکس کنفرانس و دست نوشته «حسین وارث آدم» که شریعتی در سال ۴۹ نوشته بود «ما داوری شریعتی در باب عاشورای حسین در سال ۵۰ توسط شهادت و پس از شهادت با داوری او در حسین وارث آدم که در سال ۴۹ نوشته است متفاوت ارزیابی می‌کنیم» و دلیل این امر همان است که در «شهادت و پس از شهادت شریعتی با پر رنگ کردن عمل شهادت و تبدیل کردن شهادت برای امام حسین به عنوان یک استراتژی در جریان عاشورا تلاش می‌کند از شهادت برای جامعه آن روز ایران که گفتمان چریک‌گرائی بر آن مسلط بود یک استراتژی بسازد» که البته در تحلیل نهائی این «استراتژی به جز همان استراتژی چریک‌گرائی مسلط بر جامعه ایران چیز دیگری نبود» بدین جهت همین امر باعث گردید تا ما در این نوشته با «رویکرد چریک‌گرائی به عنوان استراتژی امام حسین توسط شریعتی مخالفت کنیم» و «رویکرد امام حسین را رویکرد جنبشی با جوهر جنبش حق‌طلبانه تعریف و تبیین می‌کنیم».

باز در همین رابطه است که در این نوشته «رویکرد شریعتی به عاشورا در کنفرانس شهادت و پس از شهادت که در سال ۱۳۵۰ صورت گرفته است یک رویکرد انطباقی محصول حاکمیت گفتمان چریک‌گرائی در جامعه ایران بدانیم» و البته داوری ما بر این امر قرار دارد که بین «رویکرد شریعتی به عاشورا در حسین وارث آدم با رویکرد شریعتی در شهادت و پس از شهادت تفاوت وجود دارد» و تفاوت آن هم در این است که «شریعتی در حسین وارث آدم شهادت را به صورت یک استراتژی برای امام حسین تبیین نمی‌کند اما در شهادت و پس از شهادت شریعتی خود شهادت را به عنوان یک استراتژی برای امام حسین تعریف می‌نماید» و بدین ترتیب است که ما رویکرد شریعتی در حسین وارث آدم را «رویکرد تطبیقی و جنبشی تعریف می‌کنیم»؛ اما رویکرد شریعتی

در شهادت و پس از شهادت «رویکرد چریک‌گرائی و انطباقی تعریف کردیم».

یادآوری می‌کنیم که منظور ما در اینجا «نسبت به انطباقی بودن رویکرد شریعتی در شهادت و پس از شهادت تاسی جستن شریعتی از گفتمان چریک‌گرائی مسلط بر جامعه ایران در سال ۵۰ می‌باشد نه چیزی بیشتر از آن». بر این مطلب اضافه کنیم که «بزرگ‌ترین بحران جنبش روشنگری ارشاد شریعتی در ۵ سال (۴۷ - ۵۱) بحران استراتژی بود نه بحران ایدئولوژی» و همین «بحران استراتژی شریعتی بود که جنبش روشنگری ارشاد شریعتی را از پای درآورد» و در تحلیل نهائی «برای شریعتی راهی جز هجرت دوباره به اروپا در سال ۵۶ باقی نگذاشت». عنایت داشته باشیم که «بحران استراتژی شریعتی سنتز و مولود و تلاقی سه استراتژی مختلف در دستگاه نظری و عملی شریعتی بود» یعنی شریعتی از یکطرف (آنچنانکه در شهادت و پس از شهادت دیدیم) آگاهانه «بر طبل استراتژی چریک‌گرائی می‌کوبید» و در داستان حسن و محبوبه «این استراتژی چریک‌گرائی را برای حرکت خود مطلق کرد» از طرف دیگر همین شریعتی در دو کنفرانس «شیعه حزب تمام» در ارشاد در نیمه دوم سال ۵۱ و در اواخر حیات حسینیه ارشاد «بر طبل استراتژی حزبی می‌کوبید» آن هم «به شکل خیلی ابتدائی و خام» و باز از طرف دیگر همین شریعتی در «قاسطین، مارقین و ناکشین» و «مسئولیت شیعه بودن» و «یاد و یادآوران» بر استراتژی جنبشی تکیه می‌کرد. بدین جهت همین موضوع «یک حرکت همزمان با سه استراتژی بزرگ‌ترین آفتی بود که حرکت شریعتی را از پای درآورد» و البته تا پایان عمر «شریعتی نتوانست دامن حرکت خودش را از این بحران نجات بدهد».

یادآوری می‌کنیم که پیوند نظری و عملی آرمان مستضعفین (در سال‌های ۵۸ و ۵۹ تا ۶۰) با حرکت شریعتی باعث گردید تا همین «بحران استراتژی حرکت شریعتی به آرمان مستضعفین هم سرایت کند». آنچنانکه از نیمه دوم سال ۱۳۵۹ کل حرکت آرمان مستضعفین را



سترون و بحران زده کرد.

۶ - اهمیت رویکرد ما به عاشورا به خاطر آن است که از انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ الی الان در طول ۴۱ سال گذشته «رژیمی بر جامعه ایران حاکم شده است که به وسیله اسلام فقهاتی و اسلام ولایتی و نظریه ولایت فقیه قدرت سیاسی و اجتماعی و فرهنگی خود را در چارچوب شیعه حکومتی و شیعه فقهاتی و شیعه روایتی و شیعه ولایتی و شیعه زیارتی و شیعه مداحی گری نهادینه کرده است» و خود را «متولی این شیعه در عرصه منطقه و در داخل کشور می‌داند». لذا به همین دلیل است که «برخورد نظری و سیاسی و فرهنگی با این رژیم جز از طریق تغییر رویکرد به عاشورا در جامعه ایران وجود ندارد» و دلیل این امر همان است که «روحانیت حوزه‌های فقهاتی در طول هزار سال گذشته گفتمانی از شیعه در جامعه ایران نهادینه کرده‌اند که همان گفتمان شیعه فقهاتی و شیعه حکومتی و شیعه ولایتی و شیعه روایتی و شیعه زیارتی و شیعه مداحی گری می‌باشد». باری در این رابطه است که «برای تحول در شیعه حاکم فقهاتی و زیارتی و ولایتی و روایتی باید از تغییر رویکرد بر عاشورا شروع بکنیم» زیرا پشتوانه فرهنگی و نظری شیعه حکومتی و فقهاتی و ولایتی و زیارتی و مداحی گری حاکم «رویکرد دگماتیستی به عاشورا می‌باشد». حمایت همه جانبه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم و حمایت همه جانبه حوزه‌های فقهاتی شیعه در داخل و خارج از کشور از رویکرد دگماتیستی روایتی به عاشورا مولود همین موضوع می‌باشد.

۷ - آنچنانکه تفاوت اصلی و محوری بین رویکرد دگماتیستی به عاشورا با رویکرد تطبیقی و رویکرد انطباقی به عاشورا بازگشت پیدا می‌کند به «منبع خبری آنها»، آنچنانکه به طوری که فوقاً مطرح کردیم در رویکرد دگماتیستی به عاشورا «منبع خبر روایات جعلی و غیر جعلی می‌باشد» اما در دو رویکرد انطباقی و تطبیقی به عاشورا «منبع خبری تاریخ است» و بدین جهت تا زمانیکه در عرصه «منبع خبری» عاشورای حسینی ما «منبع خبری تاریخی را جایگزین منبع خبری روایتی

عاشورا نکنیم، هرگز نمی‌توانیم رویکرد دگماتیستی روایتی عاشورا را به چالش بکشیم» و اما در خصوص «تفاوت بین دو رویکرد انطباقی و تطبیقی به عاشورا» باید عنایت داشته باشیم که ریشه تفاوت این دو رویکرد بازگشت پیدا می‌کند به تبیین متفاوت این دو رویکرد نسبت به «عامل تکوین عاشورا»، بدین ترتیب که:

اولاً رویکرد انطباقی به عاشورا «عاشورا را به عنوان یک حادثه و یک پروژه تعریف می‌کند» که از ۲۸ رجب توسط امتناع امام حسین از بیعت کردن با یزید آغاز می‌شود و تا دهم محرم سال هجری ۶۱ با شهادت حسین و یارانش تمام می‌شود. در صورتی که در رویکرد تطبیقی به عاشورا، «عاشورا به عنوان یک پروسس مطرح می‌باشد نه یک حادثه و پروژه» و به همین دلیل «درازای عمر پروسس عاشورا در رویکرد تطبیقی به عاشورا به اندازه تاریخ بشر می‌باشد» که آنچنانکه در حسین وارث آدم معلم کبیرمان شریعتی شاهد هستیم این پروسس از جنگ بین فرزندان آدم یعنی هابیل و قابیل شروع می‌شود و تا پایان تاریخ ادامه خواهد داشت.

ثانیاً در رویکرد انطباقی عامل اصلی تکوین عاشورا در آغاز «تحمیل بیعت با جائر بر امام حسین بوده است» اما در رویکرد تطبیقی به عاشورا «عامل تکوین عاشورا دیالکتیک تاریخ یعنی جنگ بین حق و باطل می‌باشد» و حسین در پروسه عاشورا در این چارچوب وارد مبارزه با حاکمیت امویان شده است، بنابراین به علت همین «دو تفاوت در عامل تکوین عاشورا است» که کلاً تحلیل عاشورا در این دو رویکرد متفاوت می‌گردد. به این ترتیب که رویکرد انطباقی در تحلیل عاشورا «اقامه حکومت حق» توسط امام حسین در مرحله مکه عمده می‌کند؛ و عاشورا را نتیجه همین فرایند اقامه حکومت امام حسین می‌داند؛ اما رویکرد تطبیقی به عاشورا «رویکرد جنبشی حق طلبانه امام حسین را جوهر عاشورا می‌داند.» ❑

پایان