

۱۸ تیرماه نماد

«قیام دانشجویان حق طلب و برابری خواه»

در بستر حرکت تحول خواهانه

ساختاری جامعه بزرگ ایران

۲۲ سال از قیام حق طلبانه و برابری خواهانه جنبش دانشجویی ایران (که در ۱۸ تیرماه ۱۳۷۸ به نقطه اوج و اعتلای خود رسید) می‌گذرد، بنابراین از اینجا است که باید بگوئیم ۲۲ سال است (از ۱۸ تیرماه ۱۳۷۸ الی الان) که «۱۸ تیرماه هر سال در کشور ایران به عنوان نماد قیام دانشجویان حق طلب و برابری خواه می‌باشد». چراکه:

۱۸ تیرماه ۱۳۷۸ پژواک مبارزه همه جانبه دانشجویان بر علیه استبداد مطلقه فقهاتی حاکم بود.

۱۸ تیر ۱۳۷۸ فعال شدن کوه آتشفشانی بعد از ۲۰ سال سرکوب (جنبش دانشجویی ایران در فرایند پسا کودتای فرهنگی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم از اردیبهشت ۵۹ لغایت تیرماه ۱۳۷۸) بود.

۱۸ تیر ۱۳۷۸ روزی بود که حزب پادگانی خامنه‌ای و رویکرد پادگانی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم توسط جنبش دانشجویی به چالش کشیده شد.

۱۲

«نمایش انتخاباتی ۱۴۰۰ رژیم مطلقه فقهاتی حاکم»، حامل چه پیام‌هایی برای مردم ایران، حاکمیت و پیشگامان می‌باشد؟

سرمقاله

از آنجائیکه انتخابات ۱۴۰۰ رژیم مطلقه فقهاتی حاکم (در میان دیگر انتخابات ۴۲ سال گذشته عمر این رژیم) دارای خودویژگی‌های خاصی می‌باشد، بدین خاطر جا دارد که:

یک - در این رابطه به جمع‌بندی تحلیلی در خصوص این خودویژگی‌های انتخابات ۱۴۰۰ بپردازیم.

دو - به تبیین پیام‌هایی که انتخابات ۱۴۰۰ رژیم مطلقه فقهاتی حاکم برای مردم ایران و حاکمیت مطلقه فقهاتی و پیشگامان (در بستر استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) دارد، اقدام نمائیم.

باری، در این رابطه مقدماتا باید عنایت داشته باشیم که انتخابات ۱۴۰۰ رژیم مطلقه فقهاتی حاکم نشان داد که دیگر «هسته سخت این رژیم یا حزب پادگانی خامنه‌ای مانند گذشته به دنبال نمایش جمهوریت برای پوشش جوهر استبدادی و توتالیتار رژیم مطلقه فقهاتی حاکم نمی‌باشد».

۱۲

☀️ شریعتی در آینه اقبال ۶۸

☀️ آزادی و دموکراسی ۶۵

☀️ اقبال پیام آور ۵۳

☀️ پرسش و پاسخ بیست ۴

☀️ ما چه می‌گوییم؟ ۲۹

☀️ سلسله درس‌هایی از نهج‌البلاغه ۷

☀️ تیر اول - نقش تاریخی «قیام ملی سی‌ام تیر ۱۳۳۱»

☀️ جنبش‌های خودجوش، خودسازمانده و... ۱

☀️ نیم‌نگاهی به سند ۲۵ ساله ایران و چین ۳

☀️ تئوری تغییر ۲

☀️ تفسیر سوره قصص ۶

☀️ انقلاب بهمن پنجاه و هفت ۶

حوزه‌های فقهی «نمی‌توانستند ایمان مردم را در خدمت منافع خودشان بسازند، هرگز هم نمی‌توانستند از طریق پنج طریق فوق به درآمدهای بادآورده برای خود دست پیدا کنند».

عنایت داشته باشیم که روحانیت حوزه‌های فقهی به صورت عام و کلی در طول هزار سال گذشته، «جز از طریق کسب درآمد از جیب مردم (تحت عناوین پنج گانه فوق) آن هم به صورت طفیلی، حاضر به تعریف کردن روش دیگری برای کسب درآمد (از مسیر کار کردن یدی و ذهنی) برای خود و برای حوزه‌های فقهی نبودند». بدین خاطر خروجی نهائی همین رویکرد طفیلی‌گری آن‌ها در کسب درآمد از جیب مردم و همچنین لازمه تقدم عقیده‌سازی برای مردم به عنوان بستر کسب درآمد، در تحلیل نهائی «عامل ظهور هیولای پوپولیسم به عنوان یک سرطان و آفت در روحانیت فقهی شیعه شده است». بدین ترتیب بوده است که از آغاز الی الان (در طول هزار سال گذشته) «پوپولیسم به عنوان یک رویکرد ثابت و اخلاقی به صورت فردی و جمعی در روحانیت حوزه‌های فقهی شیعه به صورت فقهی در چارچوب اسلام فقهتی، اسلام روایتی، اسلام زیارتی و اسلام شفاعتی نهادینه شده است».

باری، در چارچوب همین رویکرد پوپولیسم نهادینه شده در اخلاق و سیاست و اقتصاد و فرهنگ روحانیت حوزه‌های فقهی شیعه بود که «خمینی در سال ۵۷ (برای سوار شدن بر موج ابر جنبش ضد استبدادی مردم ایران در راستای سرنگون کردن رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی و کسب قدرت سیاسی برای خود و روحانیت حواریونش و نهادینه کردن رژیم مطلقه فقهتی حاکم در کادر نظریه استبدادساز ولایت فقیه‌اش بود که) به عنوان یک تاکتیک محوری بر پوپولیسم تکیه کرد». به طوری که در این رابطه می‌توان داوری کرد که «سخنرانی خمینی در بهشت زهرا

برای فهم این مهم باید متذکر شویم که «مهم‌ترین ترفند خمینی (در پروسه کسب هژمونی ابر جنبش ضد استبدادی مردم ایران در سال ۵۷ از آغاز تا انجام) تکیه بر رویکرد پوپولیستی بوده است» و دلیل این امر همان بود که «خمینی به جز گفتمان استبدادساز ولایت فقیه خود (در عرصه ایجابی حرکتش نه در عرصه سلبی) هیچ برنامه کوتاه‌مدت و میان‌مدت و درازمدتی (چه در رابطه با تئوری سیاسی و چه در موضوع‌های اقتصادی - اجتماعی و فرهنگی و غیره) برای آینده حرکت خودش نداشت». در نتیجه همین خلاء برنامه حداقلی و حداکثری و ناتوانی در برنامه‌ریزی او، بسترساز آن گردید تا «خمینی جهت کسب قدرت سیاسی به تنها سلاح و حربه‌ای که داشت، یعنی پوپولیسم (جهت جذب حمایت مردم و جهت کسب هژمونی ابر جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ و در راستای کسب قدرت سیاسی برای خود و روحانیت حواریونش) تکیه نماید». اضافه کنیم که روحانیت حوزه‌های فقهی شیعه در طول هزار سالی که از عمر آنها می‌گذرد (از آل بویه قرن چهارم هجری الی الان) به دلیل اینکه (برعکس روحانیت حوزه‌های فقهی اهل تسنن که از همان آغاز الی الان درآمدهای خودشان را از طریق حاکمین سیاسی تأمین می‌کردند، اما) روحانیت فقهتی شیعه از همان آغاز توسط نهادینه کردن پنج موضوع خمس، ذکات، اوقاف، متولی امامزاده‌ها، هزینه منبر و نماز و پیش‌نمازی، در چارچوب اسلام فقهتی و اسلام روایتی و اسلام زیارتی، تلاش می‌کردند «تا از طریق این پنج منبع برای خود درآمد کسب نمایند».

پر پیدا است که در تحلیل نهائی، «کسب درآمد از طریق این پنج منبع به معنای کسب درآمد از دست مردم و شریک شدن در درآمد می‌باشد» و صد البته «لازمه کسب درآمد از دست مردم و شریک شدن در درآمد مردم، جذب اعتماد و اعتقاد و حمایت مردم و متقابلاً مستلزم دنباله‌روی روحانیت از خواسته‌های مردم می‌باشد» چراکه تا زمانی که «روحانیت حوزه‌های فقهی توسط اسلام فقهتی، اسلام زیارتی، اسلام شفاعتی، اسلام ولایتی، اسلام روایتی و خرافات و سنت‌های موجود نتوانند اعتقادات مردم را بسازند و نتوانند اعتماد مردم را به خود جلب نمایند و نتوانند آخرت‌فروشی و دکان بخشش گناهان برای مردم ایجاد کنند و نتوانند خود را نماینده خدا و امام زمان و واسطه بین خدا و بندگان خدا تعریف نمایند و نتوانند خرافات موجود در اندیشه و اذهان توده‌های مردم توجیه فقهی و مذهبی بکنند، هرگز نخواهند توانست از طریق پنج منبع فوق، از جیب مردم مظلوم و محروم کسب درآمد کنند». همین امر باعث گردیده است که از همان آغاز «روحانیت حوزه‌های فقهی شیعه مبتلا به سرطان پوپولیسم یا عوام‌گرایی و یا عوام‌فریبی بشوند» زیرا روحانیت حوزه‌های فقهی شیعه جهت ایجاد سمپاتی مردم به خودشان و جهت راضی کردن مردم نسبت به شریک کردن روحانیت (از طریق راه‌های پنج گانه فوق) در درآمدشان، می‌بایست «حداقل برای بخشی از جامعه که توان پرداخت به آنها دارند، اعتقاد فقهی و روایتی و زیارتی و شفاعتی بسازند»؛ به عبارت دیگر تا زمانی که روحانیت

در ۱۲ بهمن ۵۷ پس از ورودش به ایران از فرانسه) یکی از بزرگ‌ترین سخنرانی‌های پوپولیستی رهبران سیاسی تاریخ بشر است». چراکه در آن سخنرانی:

اول - خمینی جهت جذب و جلب حمایت مردم نگون‌بخت ایران به رویکرد خودش، به جای اعلام برنامه سیاسی و اقتصادی و اجتماعی (کوتاه‌مدت و درازمدت و طرح ایجابی نظریه‌های سیاسی و اقتصادی و فرهنگی‌اش و حتی طرح همان نظریه استبدادساز هیولای ولایت فقیه خودش) با طرح شعارهای عوام‌فریبانه: «آب مجانی، برق مجانی، زمین مجانی، اتوبوس مجانی و غیره برای همه» بزرگ‌ترین وعده دروغین و عوام‌گرایانه و عوام‌فریبانه ۴۲ ساله گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را مطرح کرد. یادمان باشد که «خود خمینی در آن زمان و در آن سخنرانی آگاه به دروغ بودن شعارهایش بود». چراکه در فرایند پسا کسب قدرت سیاسی و یا پسا ۲۲ بهمن ۵۷ «حتی برای یک بار هم خمینی سخنی از آن وعده و عیدهای که به مردم نگون‌بخت ایران داده بود، نگفت و گامی هم حتی به صورت صوری و نمایشی در جهت اجرای یکی از آن شعارهایی که (در بهشت زهرا در ۱۲ بهمن ماه ۵۷) مطرح کرده بود، بر نداشت.»

دوم - خمینی در سخنرانی بهشت زهرا (در ۱۲ بهمن ماه ۵۷) در چارچوب همان رویکرد پوپولیستی‌اش به مردم نگون‌بخت ایران وعده داد که ما (خمینی و روحانیت حواریونش) «علاوه بر دنیای شما، آخرت شما را هم آباد می‌کنیم». معنای این سخن خمینی «چیزی جز فروش آخرت به مردم برای تأمین دنیای خودش نمی‌باشد». بدون تردید این وعده خمینی به مردم ایران «تداعی کننده همان آخرت فروشی توسط روحانیت کاتولیک در مغرب زمین بود» که لوتر در جنگ خود با کلیسای کاتولیک در مغرب زمین به صورت مشخص این دکان بخشش گناهان و واسطه‌گری بین خدا و بنده و آخرت فروشی به بندگان را به چالش کشید و عامل به وجود آمدن پروتستانسیسم در مغرب زمین شد. فراموش نکنیم که «بخشیدن گناهان و یا واسطه‌گری بین خدا و بنده و یا آخرت فروشی توسط کلیسای کاتولیک خود یکی از هولناک‌ترین چهره پوپولیسم با ماسک مذهب و دین می‌باشد». به بیان دیگر یکی از تاکتیک‌های تکیه خمینی بر پوپولیسم از سال ۵۷ همین واسطه‌گری بین خدا و بنده و آخرت فروشی برای کسب حمایت مردم در راستای دستیابی به قدرت سیاسی بوده است. البته در واقع امر (خمینی در طول دهه ۶۰ و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در طول بیش از چهارده که از عمرش

می‌گذرد) نه تنها برای مردم نگون‌بخت ایران (آنچنانکه در بهشت زهرا در تاریخ ۱۲ بهمن ماه ۵۷ وعده آن داده بود، دنیای مردم ایران را آباد نکردند و بهشت زمینی برای مردم ایران نساختند) بلکه برعکس آنچنانکه پوپر می‌گوید: «وعده‌های بهشت‌سازی آن‌ها به جهنمی تبدیل شد که ۴۲ سال است که مردم نگون‌بخت ایران به عنوان هیمه آن جهنم در حال سوختن می‌باشند.»

سوم - موضوع دیگری که خمینی در سخنرانی ۱۲ بهمن ۵۷ در بهشت زهرا به عنوان یک تاکتیک پوپولیستی بر آن تأکید می‌ورزید این بود که در آن سخنرانی خطاب به حاکمین (رژیم پهلوی) گفت: «حتی اگر مردم در سال‌های قبل به حکومت پهلوی هم رأی داده باشند (تأیید مردم آن زمان کشور ایران) برای مردم امروز ایران حجت نمی‌باشد، چراکه این حق مردم در هر زمانی است که خود برای تعیین سرنوشت خودشان تصمیم بگیرند.»

باری، این جمله و داوری خمینی «به عنوان یک اصل تنها در برابر رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی می‌توانست معنا داشته باشد»، چراکه به مجرد اینکه «خمینی خودش توانست به قدرت سیاسی در کشور ایران دست پیدا کند و خودش توانست قدرت سیاسی به دست آمده را در چارچوب نظریه استبدادساز ولایت فقیه‌اش نهادینه بکند، رویکردش در خصوص قدرت سیاسی در کشور ایران هم تغییر کرد» زیرا او به صورت علنی حتی ۵ روز بعد از سخنرانی‌اش در بهشت زهرا (در ۱۷ بهمن ۵۷) در متن نامه اعلام نخست وزیری موقت مهندس مهدی بازرگان، در تعریف جایگاه خودش گفت: «بنا به وظیفه شرعی که دارم، تو را به عنوان نخست وزیری موقت انتخاب و تأیید می‌کنم». بدون تردید وظیفه شرعی که در آن نامه خمینی از آن دم می‌زد، در دیسکورس او و روحانیت حوزه‌های فقهی، «همان حق آسمانی در برابر حق زمینی حاصل انتخاب مردم می‌باشد» و بدین ترتیب در همین رابطه است که در طول ۴۲ سال گذشته چه در دوران رهبری خامنه‌ای (۶۸ الی الان) «پیوسته هر دو در تحلیل نهائی پایه اصلی مشروعیت رژیم مطلقه فقهاتی و مشروعیت خودشان به صورت آسمانی تبیین کرده‌اند» و در کادر همین تبیین مشروعیت آسمانی خودشان بوده است که «بر ابدی و ازلی بودن مشروعیت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم و قیم بودن آنها در تعیین سرنوشت مردم نگون‌بخت ایران اعتقاد داشته‌اند.»

از اینجا است که باید بگوئیم که با اینکه ۴۲ سال از انتخابات ۱۲ فروردین ۵۸ می‌گذرد، رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در خصوص رأی مردم ایران در آن تاریخ به اصل «جمهوری اسلامی، نه یک کلمه کم و نه یک کلمه اضافی» به عنوان مشروعیت مردمی خود تعریف می‌کنند و هرگز برای فراندوم جدید (حتی در کار همین قانون اساسی ولایتمدار رژیم مطلقه فقهاتی هم) حقی برای مردم نگون‌بخت ایران قائل نمی‌شوند و هیچ حقی برای مردم امروز ایران در تعیین سرنوشت خودشان قائل نیستند. مطابق رأی خمینی و خامنه‌ای مردم امروز ایران پس از ۴۲ سال «در تعیین سرنوشت خودشان موظف به تقلید از پدران خود در انتخابات ۱۲ فروردین ۵۸ هستند» و باز در همین رابطه بوده است که خود خمینی در پاسخ به سوالی که بنی صدر، اولین رئیس جمهوری رژیم مطلقه فقهاتی از او در باب خلف وعده‌هایش (که او در فرانسه به خبرنگاران نسبت به آزادی و حق مردم در تعیین سرنوشت‌شان داده بود) از او می‌کند، خمینی می‌گوید: «من در فرانسه خدعه کردم» خدعه کردن خمینی «نمایش همان اعلام آگاهانه رویکرد پوپولیستی یا عوام‌فریبانه توسط او می‌باشد». به بیان دیگر «خمینی با بیان خدعه کردم (در پاسخ به بنی صدر) می‌خواهد این حقیقت را برای ما آفتابی بکند که پوپولیسم یا عوام‌گرایی و یا عوام‌فریبی او آگاهانه بوده است، نه سهوی و غیر عمدی.»

توجه داشته باشیم که «خمینی با رویکرد پوپولیستی خودش در سال‌های ۵۷ تا ۶۸ نه تنها باعث عوام‌فریبی مردم ایران شد، بلکه مهمتر از آن اینکه این رویکرد پوپولیستی خمینی چندان فراگیر و گسترده بود که تمامی جریان‌ها و روشنفکران جامعه سیاسی ایران از راست راست تا چپ چپ در سال‌های ۵۷ - ۵۸ فریب خمینی خوردند» و بدین خاطر توسط همین رویکرد پوپولیستی و عوام‌فریبانه بود که «او توانست علاوه بر تحمیل هژمونی خودش بر ابر جنبش ضد استبدادی مردم ایران (بر علیه رژیم کودتائی و توتالیتار پهلوی) و علاوه بر مسلط کردن گفتمان استبدادساز ولایت فقیه خودش (در سال‌های ۵۷ و ۵۸) بر جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران و علاوه بر کسب قدرت سیاسی (در فرایند پسا بهمن ماه ۵۷) و علاوه بر نهادینه کردن تئوری سیاسی و تئوری حقوقی و قضائی و تئوری اقتصادی مورد اعتقادش در چارچوب همین نظریه استبدادساز ولایت فقیه، از همه مهمتر اینکه، او توانست عکسش را تا سطح کره ماه بر دوش همین مردم نگون‌بخت ایران بالا ببرد». البته پس از اینکه

او توانست از بهار سال ۵۹ قدرت سیاسی خودش را نهادینه بکند و دیگر نیازی به حمایت کنش‌گران جامعه سیاسی ایران در داخل و خارج از کشور نداشت، از کودتای فرهنگی در دانشگاه‌ها (در بهار ۵۹) تا نسل کشی زندانیان سیاسی در تابستان ۶۷ تمامی این نیروهای جامعه سیاسی ایران را تار و مار کرد.

باری، در این چارچوب است که می‌توانیم داوری کنیم که یکی از «مفاهیم و ایده‌های خمینی در فرایند پسا انقلاب بهمن ماه ۵۷ و در انتخابات ۱۲ فروردین ۱۳۵۸ مفهوم مرکب یا ترکیبی جمهوری اسلامی بوده است» که در خصوص ابداع این مفهوم مرکب توسط خمینی باید عنایت داشته باشیم که:

اول - خمینی در فروردین ماه سال ۵۸ «مفهوم ترکیبی جمهوری اسلامی را به صورت یک شعار سلبی (نه ایجابی) در برابر شعارهای ایجابی دیگر مثل جمهوری دموکراتیک اسلامی مهندس مهدی بازرگان و یا جمهوری دموکراتیک خلق جریان‌های چپ و یا جمهوری دموکراتیک ایران جریان‌های ملی‌گرا) مطرح کرده بود.»

دوم - هدف خمینی از آغاز از طرح مفهوم ترکیبی جمهوری اسلامی، «بیان ایجابی یک تئوری سیاسی نبوده است» و دلیل این امر همان است که او در نظریه استبدادساز ولایت فقیه خودش (ده سال قبل از انقلاب ۵۷ در سال ۴۶ در نجف) «جوهر تئوری سیاسی‌اش را همان خلافت با مشروعیت آسمانی تعیین و تعریف کرده بود» و اصلاً و ابداً در کتاب «ولایت فقیه» خود حتی در حاشیه هم «سخنی از جمهوری اسلامی به عنوان یک تئوری سیاسی مطرح نشده است.»

سوم - خمینی تا زمانیکه در فرانسه بود در خصوص تئوری سیاسی آن روزش (گرچه که طبق گفته بعدی‌اش صورت خدعه داشته نه واقعیت) «معتقد به جمهوری، مثل جمهوری فرانسه و آمریکا یعنی لیبرال دموکراسی بوده، نه جمهوری اسلامی که بعداً مطرح می‌کند.»

همین امر نشان دهنده آن می‌باشد که «طرح مفهوم ترکیبی جمهوری اسلامی در فروردین ماه ۵۸ برای خمینی تنها یک حربه عکس‌عملی بر علیه جریان‌های آلترناتیوطلب جامعه سیاسی ایران بوده است». فراموش نکنیم که «خمینی در همان زمان طرح پیشنهادی قانون اساسی لاهیجی - حبیبی قبول داشت که اصلاً در طرح پیشنهادی لاهیجی - حبیبی

سخنی از ولایت فقیه به عنوان یک شکل حکومت و تئوری سیاسی مطرح نشده بود». پر واضح است که خود این امر نشان دهنده آن است که «خمینی حتی در فروردین ۵۸ با بیان مفهوم مرکب جمهوری اسلامی، اصلاً به دنبال طرح شکل حکومت و تئوری سیاسی ایجابی نبوده است» و حتی در آن شرایط هنوز باور نمی‌کرد که سید محمد بهشتی و حسن آیت و حسینعلی منتظری در خبرگان قانون اساسی بتوانند از نظریه استبدادساز ولایت فقیه او شکل حکومت و تئوری سیاسی استخراج کنند. همان هیولائی که ۴۲ سال است که بر مردم نگون‌بخت ایران توسط سرنیزه تحمیل شده و قدرت هر گونه حق تعیین سرنوشت خودشان را از آنها گرفته است.

چهارم - آنچه که در این رابطه باید بیش از همه به آن توجه و عنایت بشود اینکه «ریشه نظری مفهوم مرکب جمهوری اسلامی در دیسکورس خمینی و حواریونش همان رویکرد پوپولیستی و یا عوام‌فریبانه بوده است». چرا که اگرچه این مفهوم مرکب یک جوهر سلبی دارد نه جوهر ایجابی، ولی نکته مهمی که در این رابطه نباید از نظر دور بداریم اینکه «خمینی بعداً پس از تصویب این مفهوم ترکیبی جمهوری اسلامی در انتخابات ۱۲ فروردین ماه ۱۳۵۸ و پس از نهادینه شدن قانون اساسی ولایتمدار با سناریوی سید محمد بهشتی و حسن آیت و حسینعلی منتظری و پس از تعیین نهادهای رژیم مطلقه فقهاتی با یک شکل التقاطی از ترکیب رویکرد لیبرالیستی (از منتسکیو تا جان لاک، مثل مجلس، تفکیک قوا، مکانیزم انتخابات، رأی‌گیری و یا صندوق‌های رأی و غیره) با رویکرد فقهی و ولایتی‌اش، تلاش کرد تا از مفهوم مرکب جمهوری اسلامی به عنوان یک رویکرد پوششی - روکشی استفاده کند». به این ترتیب که «مفهوم جمهوری صورت روکشی و پوششی بشود برای هسته اصلی یا جوهر نظام که همان ولایت مطلقه فقیه یا ولایت مطلقه فقهاتی می‌باشد».

در همین رابطه بوده است که «در طول ۴۲ سال عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، حتی بین حواریون حوزه‌ای خود رژیم مطلقه فقهاتی حاکم هم در این رابطه اختلاف گفتمانی وجود داشته است»، به این ترتیب که عده‌ای از آنها که جناح راست و هسته سخت حکومت مطلقه فقهاتی را تشکیل می‌دهند در طول ۴۲ سال گذشته پیوسته جمهوری را در بستر ولایت مطلقه فقهاتی یا همان مفهوم اسلامی (در مفهوم ترکیبی جمهوری اسلامی) تعریف کرده‌اند و

دسته دیگر (که به صورت مشخص از انتخابات دوم خرداد ۷۶ خود را تحت عنوان اصلاح‌طلبان درون حکومتی تعریف کرده‌اند) پیوسته تلاش کرده‌اند (تا در تفسیر مفهوم ترکیبی جمهوری اسلامی خمینی) ترم اسلامی آن را (که دلالت بر همان ولایت مطلقه فقیه می‌کند) در کادر ترم جمهوری آن تعریف بکنند، بنابراین، هر چند که در طول ۴۲ سال گذشته پیوسته «جنگ حیدر نعمتی بین جناح‌های درونی حکومت وجود داشته است» ولی تجربه ۴۲ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی این حقیقت را برای مردم نگون‌بخت ایران آفتابی کرده است که هرگز «از ترم ترکیبی جمهوری اسلامی، جمهوریت یا مردم‌سالاری زائیده نمی‌شود و هرگز از شکم جغد کبوتر برای مردم ایران زائیده نمی‌شود» که صد البته انتخابات ۱۴۰۰ این حقیقت را برای مردم ایران روشن ساخت که «هسته اصلی رژیم مطلقه فقهاتی (حزب پادگانی خامنه‌ای) دیگر حتی مانند گذشته حاضر نمی‌شوند تا به صورت شکلی و صوری هم که شده (با طرح دو قطبی کردن حکومت به صورت اصول‌گرایان و اصلاح‌طلبان) به ترم جمهوریت (در مفهوم ترکیبی جمهوری اسلامی) حتی به صورت برگ‌انجیر انتخابات برای پوشاندن جوهر استبداد مطلقه رژیم رضایت بدهند». حذف و تصفیه اصلاح‌طلبان حکومتی و راست‌میان‌رو و جناح اعتدالی بنفش حکومتی توسط فیلترینگ شورای نگهبان دست‌ساز خامنه‌ای در انتخابات ۱۴۰۰ تنها در این رابطه قابل تعریف می‌باشد، بنابراین بدین ترتیب است که می‌توانیم خودویژگی‌های انتخابات ۱۴۰۰ رژیم مطلقه فقهاتی حاکم و پیام‌های حاصل از این انتخابات ۱۴۰۰ برای مردم ایران و برای پیشگامان (در بستر استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) را اینچنین فرموله نمایم:

۱ - انتخابات ۱۴۰۰ رژیم مطلقه فقهاتی حاکم نشان داد که دیگر «هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم یا حزب پادگانی خامنه‌ای جهت روپوش جوهر استبداد مطلقه رژیم، حاضر به تعریف جوهر استبداد مطلقه این رژیم در قالب جمهوری آن (توسط مشارکت صوری مردم در انتخابات و تکیه بر جناح‌های اصلاح‌طلب و راست‌اعتدالی و غیره) نیستند». چرا که «بحران موجودیت و بحران مشروعیت و بحران جانشینی خامنه‌ای در رژیم مطلقه فقهاتی تا آنجا عمیق و پیشرفت کرده است که هر گونه (حتی به صورت صوری و تاکتیکی) تکیه به این خیمه شب‌بازی‌ها، حتی می‌تواند کلیت موجودیت رژیم را توسط خیزش‌های ملی



معیشتی مردم به جان آمده ایران به چالش بکشد.»

۲ - انتخابات ۱۴۰۰ رژیم مطلقه فقهاتی حاکم نشان داد که خود این رویکرد حزب پادگانی خامنه‌ای (در انتخابات ۱۴۰۰) «سنتز جدیدی است که حاصل خیزش‌های ملی دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸ می‌باشد، نه حاصل مستقیم جنگ جناح‌های درونی قدرت» (بر سر سفره تقسیم باز تقسیم قدرت بین خودشان) آنچنانکه مصطفی تاجزاده در نامه سرگشاده خودش به خامنه‌ای تحت عنوان در باره قانون اساسی مطرح می‌نماید. یادآوری می‌کنیم که همیشه «جنگ جناح‌های درونی قدرت (تضاد بالائی‌های قدرت) در حاکمیت‌های غیر مردمی یا ضد مردمی محصول فشار جنبش‌ها و خیزش‌های اجتماعی دینامیک (خودجوش و خودانگیخته و خودرهبر و تکوین یافته از پائین) می‌باشد، نه محصول اختلاف گفتمان‌ها و یا رویکردها در بین جناح‌های درونی قدرت»؛ به عبارت دیگر همیشه گاز گرفتن اسب‌های درشکه‌ها در سربالائی‌های قدرت و حکومت مولود «فشار از پائینی‌های جامعه است که در راستای دستیابی به زندگی بهتر همه چیز را به چالش می‌کشند». همچنین ابوعطا خواندن جناح‌های درونی حکومت «مولود سودای سربالائی رفتن حرکت جامعه بزرگ ایران می‌باشد». همان حرکت‌های اجتماعی که جناح اصلاح‌طلبان حکومتی در فرایند پسا انتخابات خرداد ۷۶ (و پیروزی جناح به اصطلاح اصلاح‌طلبان حکومتی تحت هژمونی سید محمد خاتمی تا دی‌ماه ۷۶) از آن در چارچوب «فشار از پائین جهت بالا بردن قدرت چانه‌زنی آنها (در سفره تقسیم باز تقسیم قدرت) در بالائی‌های قدرت از آن یاد می‌کردند.»

۳ - انتخابات ۱۴۰۰ این حقیقت بزرگ را برای جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران آفتابی کرد که برای هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی (حزب پادگانی خامنه‌ای) در این شرایط تندپیچ جامعه ایران «جز با تمرکز بی‌مهاری قدرت و یکپارچه‌سازی نیروهای ذوب شده در ولایت، امکان حفظ موجودیت رژیم مطلقه فقهاتی وجود ندارد» و همچنین «جز با تمرکز بی‌مهاری قدرت و یکپارچه‌سازی حکومت نمی‌توان چکش سرکوبگر رژیم (برای سرکوب خیزش‌های ملی و جنبش‌های فراگیر مدنی و سیاسی و صنفی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین) آماده نگه داشت» و در همین رابطه است که انتخابات ۱۴۰۰ رژیم مطلقه فقهاتی نشان داد که هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم (حزب پادگانی خامنه‌ای) در این شرایط

«حتی حرکت اصلاح‌طلبان حکومتی (در عرصه سفره تقسیم باز تقسیم قدرت) برای جامعه در حال غلیان ایران غیر قابل تحمل می‌بینند و حرکت رفرم‌خواهانه حکومتی آنها را عامل شعله‌ور شدن آتش خشم توده‌های اعماق جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران بر علیه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم می‌دانند.»

۴ - انتخابات ۱۴۰۰ رژیم مطلقه فقهاتی حاکم نشان داد که «سناریوی دو دهه اصلاح‌طلبان حکومتی که معتقد به اصلاح‌پذیری حکومت از طریق جناح‌های درونی قدرت و توسط صندوق‌های رأی مهندسی شده حزب پادگانی طالقانی بودند، امروز حتی حنای آنها برای خود جناح‌های درون حکومت اعم از اصلاح‌طلبان حکومتی و اصول‌گرایان و حزب پادگانی خامنه‌ای هم دیگر رنگی ندارد». چراکه:

یک - حزب پادگانی خامنه‌ای در این شرایط به این واقعیت رسیده است که «کوچک‌ترین عقب‌نشینی (در هر شکل و صورت آن) در برابر مطالبات گروه‌های اجتماعی به معنای فروپاشی موجودیت نظام و اعتلای خیزش‌ها ملی معیشتی و رشد جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین در عرصه مختلف مدنی و صنفی و سیاسی می‌شود.»

دو - در خصوص اصلاح‌طلبان حکومتی هم از بعد از اینکه هم از طرف مردم ایران با شعار: «اصلاح‌طلب، اصول‌گرا / دیگه تمامه ماجرا» به بن‌بست رسیدند و هم از طرف حزب پادگانی خامنه‌ای توسط دستگاه فیلترینگ شورای نگهبان دست‌ساز خامنه‌ای به بن‌بست رسیدند، در این شرایط با «تغییر رویکرد خود از اصلاح‌طلبی از طریق صندوق‌های رأی مهندسی شده حزب پادگانی خامنه‌ای، بدل به رویکرد تحول‌خواهانه از طریق تغییر قانون اساسی ولایت‌مدار از کانال خود قانون اساسی ولایت‌مدار توسط خود مقام عظمای ولایت شده است». بطوریکه در این رابطه می‌توان «مانیفست رویکرد جدید آنها را در نامه سرگشاده مصطفی تاجزاده به خامنه‌ای به صورت شفاف رویت کرد». چراکه در نامه فوق اصول مانیفست جدید اصلاح‌طلبان حکومتی به این صورت تبیین شده است:

الف - تاج زاده در این نامه می‌گوید: «استناد به قانون اساسی می‌تواند راه‌های مناسب‌تری برای برون رفت از مشکلات بی‌شماری ارائه کند که امروز سبب فقر و فلاکت قشرهای وسیعی از مردم عزیز ما شده است». آنچنانکه از این ادعای

تاجزاده بر می‌آید اصلاح‌طلبان حکومتی در رویکرد جدید خود برعکس گذشته «به دنبال نجات مردم ایران از فقر و فلاکت هستند، البته آن هم از طریق قانون اساسی ولایتمدار رژیم مطلقه فقهاتی.»

ب - او در جای دیگر این نامه می‌گوید: «اجرای بی‌تنازل قانون اساسی گام بزرگی در جلب رضایت مردم به شمار می‌رود». آنچه‌آنکه از این تقریر ایشان بر می‌آید این‌ها مدعی هستند که «قانون اساسی ولایتمدار رژیم مطلقه فقهاتی حاکم علاوه بر اینکه می‌تواند باعث نجات مردم ایران از فقر و فلاکت بشود، اجرای بی‌تنازل آن هم می‌تواند باعث جلب رضایت مردم ایران بشود»؛ و به عبارت دیگر اینها به خامنه‌ای یاد می‌دهند که با اجرای قانون اساسی ولایتمدار (که تنها اصل ۱۱۰ آن بیش از ۸۰ درصد کل قدرت را در اختیار مقام عظمای ولایت قرار داده است) رژیم مطلقه فقهاتی می‌تواند در فرایند هولناک پسا دو خیزش دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸ (که کل مشروعیت اجتماعی‌اش را از دست داده است) می‌تواند به بازتولید مشروعیت رژیم مطلقه فقهاتی دست پیدا کند.

ج - او در جای دیگر این نامه می‌گوید که «ما به تجربه دریافته‌ایم که وقتی حکومت از اجرای کامل قانون اساسی خودداری می‌کند، حق حاکمیت ملی و انتخابات آزاد از یک طرف و حقوق قانونی شهروندان از طرف دیگر به محاق می‌رود و پایه‌های مشروعیت نظام تضعیف می‌شود. افزون بر آن ناکارآمدی و فساد و تبعیض و بی‌عدالتی افزایش می‌یابد و نارضایتی مردم هم اوج می‌گیرد». آنچه از این گفته تاجزاده بر می‌آید اینکه اصلاح‌طلبان حکومتی در گفتمان جدیدشان، همه راه‌ها را به رم ختم می‌کنند و «قانون اساسی ولایتمدار رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را دواي همه دردهای رژیم و مردم ایران می‌دانند». البته بدون تردید اصلاح‌طلبان درون حکومتی این بار هم مانند دو دهه گذشته «سورنا را از دهان گشادش می‌نوازند و باز هم مانند گذشته راه به دهی نخواهند برد.»

یادمان باشد که همین اصلاح‌طلبان حکومتی وقتی که از آنها در باب اجرای همین قانون اساسی در زمان خمینی (در دهه ۶۰) سؤال می‌شود، یا آن را دوران طلایی قانون اساسی تعریف می‌کنند و یا بدون پاسخ گفتن و بی‌تفاوت از کنار آن رد می‌شوند و یا مانند میر حسین موسوی (علناً برعکس گفتمان اصلاح‌طلبان حکومتی) خواهان «گفتمان بازگشت به دوران طلایی خمینی در دهه ۶۰ می‌باشد و بازگشت به

دوران طلایی خمینی را دواي همه دردها می‌داند». لذا در همین رابطه است که می‌توانیم در چارچوب گفتمان جدید اصلاح‌طلبان حکومتی از آنها سؤال کنیم:

آیا در زمان خمینی ۱۷۷ اصل قانون اساسی اجرا شد یا نه؟
آیا در زمان خمینی در چارچوب همین قانون اساسی حق حاکمیت ملی و انتخابات آزاد برای مردم ایران وجود داشته یا نه؟

آیا در زمان خمینی حقوق علی السویه قانونی و شهروندی برای همه مردم ایران وجود داشته است یا نه؟

چه عواملی باعث گردید که در دوره ده ساله حیات حکومتی خمینی، توسط او مشروعیت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم از طریق آسمان تعریف بشود نه از طریق زمین یا انتخاب و رأی مردم ایران؟

آیا در زمان خمینی ناکارآمدی و فساد و تبعیض و بی‌عدالتی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم نسبت به رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی بیشتر شد یا نه؟

چرا خمینی (در اواخر سال ۶۷ و اوایل سال ۶۸ قبل از وفاتش) توسط شورای بازنگری قانون اساسی تمامی ۱۷۷ اصل قانون اساسی را در اصل ولایت مطلقه فقیه تقلیل داد؟
چرا خمینی اعلام کرد که این قدرت ولایت فقیه که در قانون اساسی (ولایتمدار رژیم مطلقه فقهاتی) آمده است، حداقل قدرت ولایت فقیه می‌باشد، وگرنه ولایت فقیه قدرت خدا دارد و ولی فقیه بالاتر از قانون می‌باشد و ولی فقیه حتی می‌تواند نماز و روزه و حج مسلمانان را هم تعطیل اعلام کند؟

بنابراین در این رابطه داوری ما بر این امر قرار دارد که نامه مصطفی تاجزاده به خامنه‌ای، اعلام گفتمان جدید اصلاح‌طلبان ورشکسته سیاسی درون حکومتی می‌باشد که در آن آنها با فرار به جلو (پس از اینکه خامنه‌ای از انتخابات مجلس یازدهم در اسفندماه ۹۸ حتی از حداقل سهم مشارکت در قدرت هم آنها را محروم کرد، لذا آنها در نمایش انتخاباتی ۱۴۰۰) با گفتمان جدید خود یعنی به اصطلاح حرکت تحول‌خواهانه از کانال قانون اساسی ولایتمدار رژیم مطلقه فقهاتی به دنبال بازتولید حیات سیاسی از دست رفته خود افتادند تا شاید بتوانند از نمد افتاد قانون اساسی برای آینده خود کلاهی بدوزند. البته اصلاح‌طلبان حکومتی (فرصت‌طلبانه در این مرحله و در گفتمان جدید خود یا



گفتمان تحول خواهانه بر پایه اصلاح قانون اساسی هم مانند مرحله قبل یا گفتمان اصلاح طلبی از طریق صندوق های رأی مهندسی شده حزب پادگانی خامنه ای که از خرداد ۷۶ تا دی ماه ۹۶ ادامه داشت) تنها مبانی گفتمان خود را در ترازوی خامنه ای و حزب پادگانی او وزن می کنند، نه در ترازوی خمینی که هم خودش صاحب گفتمان استبداد ساز ولایت فقیه بوده است و هم خودش در فرایند پسا ۲۲ بهمن تا خرداد ۶۸ به عنوان معمار همین قانون اساسی و معمار همین رژیم مطلقه فقهی حاکم بوده است و هم خودش در دهه ۶۰ خشت خشت رژیم مطلقه فقهی را بنا کرده است و خامنه ای حداکثر میراث خوار سرمایه های او بوده است.

باری، در این رابطه پیشنهاد ما به اصلاح طلبان حکومتی به بن بست رسیده این است که به این نکته توجه ویژه داشته باشند که «بازسازی قانون اساسی آنچنانکه در شورای بازنگری سال ۱۳۶۸ قانون اساسی دیدیم، هزار بار خطرناکتر از خود آن قانون اساسی اولیه می باشد» و البته دلیل این امر همان است که «ستون خیمه قانون اساسی رژیم مطلقه فقهی آنچنانکه در اصل ۱۱۰ آن آمده است، اصل ولایت فقیه می باشد که در این قانون اساسی بیش از ۸۰ درصد قدرت های حکومتی در اختیار ولی فقیه قرار می گیرد» بنابراین تنها نتیجه ای که می توان در رابطه با «گفتمان جدید اصلاح طلبان حکومتی گرفت، اینکه تنها راه بازسازی قانون اساسی رژیم مطلقه فقهی حاکم، به چالش کشیدن اصل ولایت فقیه در این قانون می باشد که بدون تردید به چالش کشیدن اصل ولایت فقیه در قانون اساسی خود بخود به معنای نفی کلیت قانون اساسی می باشد.»

د - تاج زاده در جای دیگر از نامه خود به خامنه ای می نویسد: «در چنین شرایطی اگر شهروندی بر مبنای مطالعات و تجربیات ۴۲ ساله بر کاستی های قانون اساسی انگشت گذارد و خواستار اصلاح آنها با روشهای پیش بینی شده در همین قانون شود، به نظر جنابعالی باید از حقوق مسلم خود محروم شود، یا به عنوان شهروندی متعهد و مسئول که خواهان اصلاحات قانونی و مسالمت آمیز است و بر گفتگو و تفاهم و آشتی ملی تاکید می کند، مورد استقبال قرار گیرد؟» آنچه از این بخش از نوشته او برای ما قابل فهم است اینکه مصطفی تاجزاده در اینجا اصل رکین گفتمان جدید اصلاح طلبان حکومتی را به صورت عریان مطرح می کند و می گوید «این گفتمان جدید استوار بر اصلاح کاستی های قانون اساسی از طریق روش های پیش بینی شده در همین قانون اساسی

می باشد». بدین ترتیب در چارچوب همین گفتمان جدید اصلاح طلبان حکومتی است که تاجزاده از خامنه ای می پرسد: «به نظر جنابعالی چنین گفتمانی و چنین افرادی باید از حقوق مسلم خود محروم شوند و یا اینکه به عنوان شهروندی متعهد و مسئول که خواهان اصلاحات قانونی و مسالمت آمیز هستند و بر گفتگو و تفاهم و آشتی ملی تاکید می کنند مورد استقبال قرار گیرند؟» به بیان دیگر او در عبارات فوق مبانی گفتمان جدید اصلاح طلبان حکومتی از همه جا رانده و در همه جا مانده اینچنین تعریف می کند:

اول - اصلاح قانون اساسی با روش های پیش بینی شده در این قانون.

دوم - اصلاحات به صورت قانونی و به صورت مسالمت آمیز.

سوم - گفتگو و تفاهم با هسته سخت رژیم.

چهارم - آشتی ملی با هسته سخت رژیم.

اضافه کنیم که همین اصلاح طلبان از همه جا رانده و در همه جا مانده از خرداد ۷۶ تا دی ماه ۹۶ به جای گفتمان فعلی بر گفتمان اصلاح رژیم مطلقه فقهی حاکم از طریق صندوق های رأی مهندسی شده حزب پادگانی خامنه ای و از طریق بالا توسط جناح های درونی قدرت و با تاکتیک فشار از پائین برای بالا بردن قدرت چانی زنی آن ها در عرصه سفره تقسیم باز تقسیم قدرت بین خودشان تکیه می کردند؛ و در همین رابطه بود که بهزاد نبوی خطاب به جامعه سیاسی ایران می گفت: «ما جز همین صندوق های رأی مسیر دیگری برای اصلاحات حکومت نمی شناسیم، اگر شما می شناسید، به ما نشان بدهید.»

باری، از اینجا است که می توانیم نتیجه گیری کنیم که اصلاح طلبان حکومتی اکنون که توسط حزب پادگانی خامنه ای چه در انتخابات مجلس یازدهم در اسفند ۹۸ و چه در انتخابات ۲۸ خرداد ۱۴۰۰ رژیم مطلقه فقهی از همان تنها راه حیات سیاسی خودشان (صندوق های رأی مهندسی شده توسط فیلترینگ استصوابی شورای نگهبان دست ساز خامنه ای) هم محروم شده اند، با گفتمان جدید (گفتمان به اصطلاح تحول خواهانه از طریق اصلاح قانون اساسی در چارچوب ولایت فقیه و توسط خود همین قانون اساسی به صورت مسالمت آمیز و آشتی جویانه ملی خود) می خواهند حزب پادگانی خامنه ای را به مرگ بگیرند تا به تب راضی بشود، یعنی با شعار «اصلاح قانون اساسی ولایتمدار در کادر رهبری مطلق العنان خامنه ای می خواهند او را تهدید کنند



تا خامنه‌ای در انتخابات آینده تن به مشارکت در قدرت با آنها بدهد» و در همین رابطه است که سعید حجاریان (در مصاحبه با روزنامه همشهری - شماره ۷۹۶۲ - روز شنبه ۲۴ خرداد ۱۳۹۹) در این رابطه رویکرد گذشته و شکست خورده اصلاح‌طلبان حکومتی و جایگزینی رویکرد جدید اصلاح‌طلبان را اینچنین تبیین می‌کند: «اصلاح‌طلبی و اصلاح‌طلبان دیگر نمی‌توانند همزمان روی دو صندلی بنشینند و نمی‌شود از عنوان اصلاح‌طلبی خرج کنند و نهایتاً مانند اصول‌گرایان موضع بگیرند.»

به بیان دیگر سعید حجاریان عامل شکست اصلاح‌طلبان حکومتی در مرحله اول گفتمان خود (از خرداد ۷۶ تا دی‌ماه ۹۶) اینچنین تحلیل می‌کند که آنها با نام اصلاح‌طلبی به دنبال همان اهداف اصول‌گرایان بودند و عملکرد آنها هم در نهایت با عملکرد اصول‌گرایان تفاوت چندانی نمی‌کرد و در این رابطه است که او بازسازی گفتمان اصلاح‌طلبان در این فرایند را در گرو:

اول - احیای اصل اصلاحات.

دوم - ضرورت تدوین مانیفست اصلاح‌طلبی.

سوم - پیرایش هویت اصلاحات و ساختن هویتی جدید از دل آن تعریف می‌نماید.

۵ - انتخابات ۱۴۰۰ رژیم مطلقه فقاهتی حاکم نشان داد که آنچنانکه حزب پادگانی خامنه‌ای یا هسته سخت رژیم مطلقه فقاهتی حاکم به این واقعیت دست یافته‌اند که «بدون یکپارچگی و تمرکز قدرت امکان سرکوب خیزش‌های ملی فراگیر و خودجوش و متمیزه و بی‌سر و سرکوب جنبش‌های گسترده خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین مطالباتی مدنی و صنفی و سیاسی وجود ندارد، خود توده‌های اعماق جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران هم در بستر پراکسیس سیاسی - اجتماعی خود به این واقعیت دست پیدا کرده‌اند که فساد و ناکارآمدی رژیم مطلقه فقاهتی حاکم در عرصه‌های مختلف اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و فرهنگی و زیست محیطی به حدی رسیده است که دیگر مردم ایران نباید به شعار اصلاح این رژیم از درون حاکمیت توسط جناح‌های درونی قدرت تن بدهند»، بنابراین در این رابطه بود که در جریان انتخابات ۱۴۰۰ رژیم مطلقه فقاهتی مردم ایران به صورت فراگیر و خودجوش با شعار: «عدالتی ندیدیم / ما دیگه رأی نمی‌دیم» انتخابات ۲۸ خرداد رژیم مطلقه فقاهتی حاکم را تحریم کردند.

۶ - انتخابات ۱۴۰۰ رژیم مطلقه فقاهتی حاکم نشان داد که مهمترین اهرم فشار توده‌ها بر رژیم مطلقه فقاهتی (در شرایطی که انسداد سیاسی، انسداد اقتصادی، انسداد اجتماعی، انسداد معرفتی و فرهنگی بر جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران حاکم شده است) تکیه بر «جنبش نافرمانی مدنی توده‌ای و همگانی است» و در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که «جنبش فراگیر تحریم انتخابات ۱۴۰۰ رژیم مطلقه فقاهتی حاکم توسط توده‌های اعماق جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران، بزرگ‌ترین نمایش جنبش نافرمانی مدنی توده‌ای و همگانی ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته عمر حرکت تحول‌خواهانه جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران می‌باشد». بطوریکه می‌توان داوری کرد که هم در عمق و هم در فراگیری آن، جنبش نافرمانی مدنی تحریم انتخابات ۱۴۰۰ رژیم مطلقه فقاهتی حاکم توسط توده‌های جامعه بزرگ ایران بسیار فراتر از جنبش نافرمانی مدنی در جریان جنبش تحریم تنباکو در فرایند پیشا مشروطیت و در نیمه دوم قرن نوزدهم بوده است.

باری، هر چند که در انتخابات مجلس یازدهم (در اسفند ماه سال ۱۳۹۸) مردم ایران (در طول چهار دهه عمر رژیم مطلقه فقاهتی حاکم) برای اولین بار به صورت فراگیر و همگانی و توده‌ای جنبش تحریم انتخابات یا جنبش نافرمانی مدنی توده‌ای و همگانی در سطح کشور ایران را به نمایش گذاشتند، اما بدون تردید نمایش جنبش نافرمانی مدنی و همگانی و توده‌ای یا تحریم همگانی و توده‌ای انتخابات در ۲۸ خرداد ۱۴۰۰ بسیار فراگیرتر و گسترده‌تر از جنبش تحریم انتخابات اسفندماه ۱۳۹۸ مجلس یازدهم رژیم مطلقه فقاهتی حاکم می‌باشد.

۷ - انتخابات ۱۴۰۰ رژیم مطلقه فقاهتی حاکم نشان داد که «در شرایطی که توازن قوا در عرصه میدانی به سود حاکمیت و دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوبگر رژیم مطلقه فقاهتی حاکم می‌باشد و حزب پادگانی خامنه‌ای توان سرکوب خیزش‌های متمیزه و بی‌سر معیشتی و جنبش‌های پراکنده خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین را دارند و گروه‌های بزرگ اجتماعی ایران توان سازماندهی فراگیر و وحدت افقی و عمودی در عرصه پراکسیس سیاسی اجتماعی ندارند، جنبش نافرمانی مدنی توده‌ای و همگانی مهمترین اهرم جنبشی در دست توده‌های جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران می‌باشد تا آنها توسط آن بتوانند باعث تغییر توازن قوا در عرصه میدانی به سود خود بشوند» یا به

عبارت دیگر تا «آن‌ها بتوانند توازن قوا را با آن اهرم به سود خود تغییر بدهند.»

۸ - انتخابات ۱۴۰۰ رژیم مطلقه فقهاتی حاکم نشان داد که جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران از آنچنان پتانسیلی برخوردار است که می‌تواند «با اهرم جنبش نافرمانی مدنی توده‌ای و همگانی خود همزمان مشروعیت و موجودیت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را در نگاه جهانیان به چالش بکشند» و رژیم مطلقه فقهاتی را در عرصه میدان انتخاباتی مهندسی شده توسط فیلترینگ استصوابی شورای نگهبان دست‌ساز خامنه‌ای را آچمز کنند؛ و با آن شرایط برای «انزوا سیاسی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در صحنه بین‌المللی فراهم نکنند» و البته مهمتر از همه اینکه توده‌های اعماق جامعه ایران در جریان انتخابات ۱۴۰۰ بزرگ‌ترین کاری که کردند این بود که «در بستر جنبش نافرمانی مدنی توده‌ای و همگانی نشان دادند که جنبش نافرمانی (در شرایط ابر بحران‌های ترکیبی اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و زیست محیطی و کرونائی حاکم بر جامعه بزرگ ایران) اولین جنبشی در تاریخ ۴۲ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم می‌باشد که با تکوین از پائین می‌تواند بستر سازماندهی جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و دینامیک باشد.»

بدین ترتیب «نمایش توده‌های اعماق جامعه بزرگ ایران در بستر جنبش نافرمانی مدنی توده‌ای و همگانی (در جریان تحریم انتخابات ۱۴۰۰) خود نشان دادند که توده‌های جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران، پتانسیل دستیابی به جنبش فراگیر ملی و اردوگاهی و پتانسیل برای سازماندهی همگانی و فراگیر توده‌ای در عرصه جنبش‌های فراگیر افقی و عمودی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین را دارند.»

۹ - انتخابات ۱۴۰۰ رژیم مطلقه فقهاتی حاکم نشان داد که «جنبش نافرمانی مدنی توده‌ای و همگانی تنها مسیر دینامیک و خودسازمانده و خودرهبر و خودجوشی می‌باشد» که:

اولاً در این شرایط که حزب پادگانی خامنه‌ای می‌کوشد که «با آنتاگونیست و امنیتی کردن فضا و تمرکز بی‌مهاری قدرت و یک پارچه کردن حاکمیت، خشونت از بالا بر این حرکت‌های اجتماعی دینامیک و غیر دینامیک جامعه ایران تحمیل نماید، بدون تردید جنبش نافرمانی مدنی توده‌ای و همگانی و دینامیک می‌تواند (برعکس کنش‌گران خیزش‌های دی‌ماه

۹۶ و آبان‌ماه ۹۸) مانع از عکس‌العمل خشونت خیزش‌ها و جنبش‌های خودجوش با حزب پادگانی خامنه‌ای بشوند.»

ثانیاً «جنبش نافرمانی مدنی توده‌ای و همگانی در این شرایط می‌تواند باعث کاهش هزینه مبارزه برای کنش‌گران اجتماعی و سیاسی بشود». قابل ذکر است که «یکی از عواملی که باعث فراگیر شدن جنبش‌ها و خیزش‌ها در سطح جامعه بزرگ ایران می‌شود، کاهش هزینه مبارزه است» به عبارت دیگر «هر چه هزینه مبارزه کاهش پیدا کند شرایط برای همگانی و فراگیر شدن جنبش‌ها و خیزش‌ها آماده‌تر می‌گردد.»

۱۰ - انتخابات ۱۴۰۰ رژیم مطلقه فقهاتی حاکم نشان داد که «برعکس رویکرد جا خوش‌کردگان و در ساحل عافیت نشستگان خارج‌نشینی (که در چارچوب استراتژی کسب قدرت سیاسی برای جریان خاص خود نه برای توده‌ها یا برای کنش‌گران جنبش‌ها و خیزش‌های دینامیک تکوین یافته از پائین جامعه بزرگ ایران پیوسته به دنبال سوء استفاده از قدرت توده‌های اعماق جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران در عرصه خیزش‌های متمیزه و بی‌سر هستند و پیوسته دور از میدان نشستند و با فتوای بکن و نکن خود برای مردم نگون‌بخت ایران پشت سر هم نسخه هدایت و حرکت می‌پیچند و مرتب خطاب به توده‌های ایران فتوا صادر می‌کنند که لنگش کن تا ما از خارج بیاییم و قدرت سیاسی را به جای شما در دست بگیریم و برای شما به جای جهنم دست‌ساز رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بهشت بسازیم)، کنش‌گران جامعه مدنی جنبشی و توده‌ای و همگانی و دینامیک، نیروی عامل حرکت‌های اجتماعی دینامیک در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران می‌باشند، نه جامعه سیاسی معتقد به حرکت از بالا و بیگانه با جامعه مدنی جنبشی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین.»

۱۱ - جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران در نمایش انتخابات ۱۴۰۰ رژیم مطلقه فقهاتی حاکم نشان دادند که «چگونه توده‌های اعماق جامعه بزرگ ایران می‌توانند (در شرایطی که توازن قوا در عرصه میدانی به سود حزب پادگانی خامنه‌ای می‌باشد) در عرصه جنبش نافرمانی مدنی خودجوش و خودسازمانده و توده‌ای و همگانی و دینامیک، در سرزمین مین‌گذاری شده حزب پادگانی خامنه‌ای خط سرخ‌های رژیم مطلقه فقهاتی را در هم نوردند و متحجران غارتگر و تا دندان مسلح را با آرایش مبارزات همگانی و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین به محاق بکشند.»



۱۲ - انتخاب ۱۴۰۰ رژیم مطلقه فقهاتی حاکم نشان داد که «دیگر رژیم مطلقه فقهاتی و حزب پادگانی خامنه‌ای نمی‌توانند با سلاح پوپولیستی و یا عوام‌فریبانه خود توسط قطبی کردن انتخابات بر روی پنجه‌های چدنی خود دستکش مخملی بکشند» و نشان داد که «امکان ندارد جعدان خرابه‌نشین ارتجاعی بتوانند برای مردم ایران کیوتر بزنند». همچنین نشان داد که «رژیم تنها یک راه برای حفظ موجودیتش باقی مانده و آن هم تکیه بر سرنیزه است» که البته آنچنانکه ناپلئون بناپارت گفت: «با سرنیزه می‌توان هر کاری کرد، تنها نمی‌توان روی آن نشست».

۱۳ - انتخابات ۱۴۰۰ رژیم مطلقه فقهاتی نشان داد که مردم ایران پس از ۱۵۰ سال حرکت تحول‌خواهانه به این حقیقت و آگاهی دست پیدا کرده‌اند که دیگر «حرکت سیاسی بر پایه فتواها و کاریزماها و رهبری شخصیت‌های مذهبی نمی‌تواند برای آنها عدالت و آزادی به ارمغان بیاورد» و نشان داد که دیگر دوران سناریوی حزب پادگانی خامنه‌ای (که بر پایه یکپارچگی و تمرکز در قدرت و در بستر فقه و فقر و تبعیض و فساد به دنبال حکومت‌گری بر مردم ایران هستند) به سر رسیده است و «تنها با عدالت و آزادی به دست آمده از پائین توسط جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و دینامیک است که توده‌های می‌توانند به رهائی از تبعیض‌های نهادینه شده (جنسیتی، طبقاتی، مذهبی، آموزشی، سیاسی، قومی، ملی و اجتماعی) دست پیدا کنند و خود بیاندیشند، خود به رهبری خودشان از پائین دست پیدا کنند».

۱۴ - انتخابات ۱۴۰۰ رژیم مطلقه فقهاتی حاکم نشان داد که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم و حزب پادگانی خامنه‌ای دیگر نمی‌توانند «در چارچوب نفوذ منطقه‌ای، شرایط برای سرکوب جنبش‌ها و خیزش‌های دینامیک تکوین یافته از پائین فراهم بکنند» و دیگر حزب پادگانی خامنه‌ای نمی‌توانند «در کادر نفوذ منطقه‌ای بستر جولان نظامیان یا راست پادگانی تحت هژمونی سپاه را در داخل کشور فراهم بکنند». همچنین انتخابات خرداد ۱۴۰۰ نشان داد که «اقتدار هر رژیمی تنها بر پایه سرمایه و قدرت اجتماعی و قدرت مردمی آن رژیم قابل تعریف می‌باشد نه توسط پتانسیل نظامیان رژیم در کشورهای عراق، سوریه، لبنان، یمن و غیره» و باز انتخابات ۱۴۰۰ رژیم مطلقه فقهاتی حاکم نشان داد که «هیچ رژیمی نمی‌تواند بدون پایگاه اجتماعی توده‌ای‌اش در جامعه خودش با پول و سلاح اقتدار خودش را تعریف نماید». چراکه تاریخ گذشته جوامع دیگر در قرن بیستم نشان داده است که

«تمامی رژیم‌هایی که می‌خواستند توسط قدرت برونی خود، قدرت درونی خودشان را تعریف بکنند (در خلاء سرمایه‌های اجتماعی و توده‌ای) همان قدرت برونی بلای جان آنها شده است». فروپاشی شوروی و سرنگونی صدام و قذافی و غیره مشتی نمونه خروار می‌باشد.

۱۵ - انتخابات ۱۴۰۰ رژیم مطلقه فقهاتی نشان داد که در شرایطی که در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران «جامعه مدنی توسط حزب پادگانی خامنه‌ای سرکوب می‌شود و احزاب مستقل و تشکیلات مستقل صنفی و مدنی و سیاسی ناتوان از تکوین شدن می‌باشند و جامعه سیاسی از راست راست تا چپ چپ در داخل و خارج از کشور تنها به دنبال کسب قدرت سیاسی از بالا برای جریان خاص خود می‌باشند و اصلاح‌طلبان حکومتی و غیر حکومتی تنها به دنبال حفظ منافع قدرت برای خودشان هستند و توازن قوا در عرصه میدانی به سود رژیم مطلقه فقهاتی می‌باشد، این تنها جنبش‌های فراگیر و همگانی و خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و دینامیک و تکوین یافته از پائین مدنی و سیاسی و صنفی هستند که می‌توانند موجودیت و مشروعیت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را همزمان به چالش بکشند».

۱۶ - انتخابات ۱۴۰۰ رژیم مطلقه فقهاتی حاکم نشان داد که «جامعه ایران پسا سرکوب هولناک خیزش‌های دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸ نه تنها ترسیده و واخورده نشده‌اند، بلکه برعکس آتش زیر خاکستری شده‌اند که به دنبال سازمان‌یابی فراگیر و بازتولید و بازسازی حرکت‌های اجتماعی دینامیک خودشان هستند».

۱۷ - انتخابات ۱۴۰۰ رژیم مطلقه فقهاتی حاکم نشان داد که «تنها گفتمانی که در این شرایط تندپیچ جامعه ایران می‌تواند بستر ساز رهائی مردم ایران از استعمار و استبداد و استعمار بشود، گفتمان جامعه‌محور و تغییرمحور و معتقد به حرکت از پائین و متکی بر جنبش‌های مطالباتی و سیاسی (مدنی و صنفی و سیاسی) خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر است، نه گفتمان کسب قدرت سیاسی از بالا و یا گفتمان مشارکت در قدرت با حزب پادگانی خامنه‌ای».

پایان



جنبش‌های اعتراضی و اجتماعی خودجوش در راستای تکوین جامعه مدنی جنبشی خودانگیخته و دینامیک بشود، جنبش دانشجویی است.»

۱۸ تیرماه ۱۳۷۸ روزی بود که جنبش دانشجویی ایران نشان داد که «آگاهی در دیسکورس جنبش دانشجویی به آگاهی‌های مجرد و انتزاعی و ذهنی و آکادمیک تعریف نمی‌شود، بلکه برعکس آگاهی در ادبیات جنبش دانشجویی ایران عبارت است از احساس تضادهای و تبعیض‌های موجود سیاسی، اجتماعی، جنسیتی، طبقاتی، مذهبی و آموزشی در متن واقعیت زندگی مردم ایران، برای انتقال داد به وجدان خودآگاه‌ساز توده‌ها.»

۱۸ تیرماه ۱۳۷۸ روزی بود که جنبش دانشجویی ایران نشان داد که «تنها با آگاهی‌های تطبیقی مشخص طبقاتی و سیاسی و اجتماعی است که می‌توان گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه ایران را به خودآگاهی رسانید، نه آگاهی‌های مجرد ذهنی - انطباقی وارداتی از جوامع دیگر به صورت کپی - پیست شده.»

۱۸ تیرماه ۱۳۷۸ روزی بود که جنبش دانشجویی ایران نشان داد که «استراتژی آگاهی‌بخش (در راستای خودانگیختگی و خودسازماندهی و خودرهبری گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران) غیر از استراتژی کسب قدرت سیاسی از بالا است» که تمامی جریان‌های سیاسی داخل و خارج از کشور (از چپ چپ تا راست راست امروز در اشکال شعارهای مختلف سرنگون‌طلبانه و مشارکت در قدرت و اصلاحات از درون از طریق صندوق‌های رأی مهندسی شده حزب پادگانی خامنه‌ای و مدیریت گذار و غیره) بر طبل آن می‌کوبند.

۱۸ تیرماه ۱۳۷۸ روزی بود که جنبش دانشجویی ایران نشان داد که «شرکت در نمایش فرمایشی و تکراری انتخابات رژیم مطلقه

۱۸ تیر ۱۳۷۸ روز نمایش اعمال اراده جنبش دانشجویی به عنوان عضله پیشگامان جنبش‌های خودانگیخته مدنی و سیاسی و مطالباتی در برابر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بود.

۱۸ تیرماه ۱۳۷۸ روزی بود که جنبش دانشجویی ایران نشان داد که «اصلاح‌طلبان حکومتی از جنبش دانشجویی (و دیگر جنبش‌های اجتماعی) تنها برای پیشبرد سیاست‌ها و امتیازگیری و بالا بردن قدرت چانه‌زنی خودشان در بالا (در عرصه تقسیم باز تقسیم قدرت بین خود) استفاده می‌کنند.»

۱۸ تیرماه ۱۳۷۸ روزی بود که جنبش دانشجویی ایران نشان داد که «یک جنبش سیاسی - اجتماعی است، نه یک جنبش صنفی - کارگاهی.»

۱۸ تیرماه ۱۳۷۸ روزی بود که جنبش دانشجویی ایران نشان داد که «جنبشی برای خود و برای جامعه ایران است، نه جنبشی در خود و گرفتار خواسته‌های صنفی.»

۱۸ تیرماه ۱۳۷۸ روزی بود که جنبش دانشجویی ایران نشان داد که «فعالیت جنبش دانشجویی ایران در عرصه‌های مدنی و سیاسی و اجتماعی است»، «نه عرصه‌های احزاب و جناح‌های درونی حاکمیت در چارچوب تقسیم باز تقسیم قدرت بین خودشان» و «نه در عرصه جریان‌های سیاسی خارج نشین جامعه سیاسی ایران از راست راست تا چپ چپ بر سر کسب قدرت سیاسی برای جریان خودشان.»

۱۸ تیر ماه ۱۳۷۸ روزی بود که جنبش دانشجویی ایران نشان داد که «دغدغه بزرگ دانشجویان ایران، دغدغه برابری حقوق شهروندی برای همه افراد جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران به صورت علی السویه می‌باشد.»

۱۸ تیرماه ۱۳۷۸ روزی بود که جنبش دانشجویی ایران نشان داد که «کار دانشجو آگاه‌سازی جامعه است، نه حزب‌سازی برای مشارکت در قدرت و یا کسب قدرت سیاسی از بالا برای جریان و یا جناح خاصی.»

۱۸ تیر ماه ۱۳۷۸ روزی بود که جنبش دانشجویی ایران نشان داد که «هیچ جنبش اجتماعی در ایران به موفقیت نمی‌رسد مگر اینکه بتواند مطالبات مدنی و سیاسی و صنفی خودشان را از سطح کارگاه و حزب و گروه و جریان خاص خود به عرصه جامعه بکشد.»

۱۸ تیرماه ۱۳۷۸ روزی بود که جنبش دانشجویی ایران نشان داد که اجرای عدالت (جنسیتی، قومی، ملی، طبقاتی، مذهبی، آموزشی، سیاسی و غیره) در جامعه امروز ایران تنها از «مسیر مبارزه با استبداد مطلقه فقهاتی حاکم ممکن می‌باشد.»

۱۸ تیرماه ۱۳۷۸ روزی بود که جنبش دانشجویی ایران نشان داد که در جامعه‌ای که «جامعه سیاسی آن در پیوند با جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین مطالباتی و سیاسی و مدنی نباشند، تنها موتور کوچکی که می‌تواند عامل پیوند افقی و عمودی آن

فقاہتی نه تنها بازی در زمین حریف است بلکه به منزله نادیده گرفتن تمایل و خواست اکثریت جامعه ایران و وداع با کنش گران واقعی سیاسی جامعه ایران می‌باشد.»

۱۸ تیرماه ۱۳۷۸ روزی بود که جنبش دانشجویی ایران نشان داد که «تمامی جریان‌های جامعه سیاسی داخل و خارج از کشور که می‌کوشند تا از جامعه دانشجویی داخل و خارج از کشور ایران به عنوان اهرمی برای بالا بردن قدرت چانه‌زنی خود و یا به عنوان اهرم سرنگون کردن رژیم مطلقه فقاہتی در راستای جایگزینی آلت‌رناتیوهای از پیش ساخته و خودخوانده استفاده کنند، آب در هاون کوبیدن می‌باشد». چراکه تنها و تنها تئوری و استراتژی تغییر در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران از کانال جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و دینامیک تکوین یافته از پائین در جبهه‌های برابری طلبانه و آزادی خواهانه اردو گاه بزرگ مستضعفین ایران امکان پذیر می‌باشد.

۱۸ تیر ماه ۱۳۷۸ (دو سال بعد از به قدرت رسیدن جناح اصلاح طلبان حکومتی دوم خرداد ۷۶) روزی بود که جنبش دانشجویی ایران نشان داد که «تنها با جنبش‌های اجتماعی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین می‌توان در عرصه میدانی توازن قوا (با دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوبگر حزب پادگانی خامنه‌ای) به نفع پائینی‌های جامعه ایران تغییر داد و با تغییر توازن قوا حزب پادگانی خامنه‌ای را وادار به عقب‌نشینی کرد، نه از طریق صندوق‌های رأی مهندسی شده خامنه‌ای.»

۱۸ تیر ماه ۱۳۷۸ روزی بود که جنبش دانشجویی ایران نشان داد که «دستیابی به برابری حقوق شهروندی (برای همه افراد جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران) در گرو توانمندسازی جامعه مدنی جنبشی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین می‌باشد.»

۱۸ تیرماه ۱۳۷۸ روزی بود که جنبش دانشجویی ایران نشان داد که مهمترین «مسئولیت جنبش دانشجویی شرکت در مبارزات افقی، مطالباتی و مدنی و سیاسی گروه‌های مختلف اجتماعی در راستای اعتلای مطالبات و اعتلای مبارزات و همبستگی و پیوستگی افقی و عمودی آن جنبش‌ها می‌باشد.»

۱۸ تیرماه ۱۳۷۸ روزی بود که جنبش دانشجویی نشان داد که «دستیابی به انتخابات آزاد و دستیابی به آزادی بیان و آزادی مطبوعات و آزادی در تشکل‌های مستقل، زمانی

در جامعه ایران امکان پذیر می‌شود که توسط جامعه مدنی جنبشی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و دینامیک تکوین یافته از پائین بتوان توازن قوا را در عرصه میدانی (نه تنها در فضای مجازی) به سود پائینی‌های جامعه ایران تغییر داد» و تا زمانی که توازن قوا در عرصه میدانی به سود قدرت حاکمه و بالائی‌های قدرت باشد، امکان دستیابی به دموکراسی و انتخابات آزاد و آزادی بیان و آزادی مطبوعات و آزادی دستیابی به تشکل‌های مستقل برای گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ ایران وجود ندارد؛ و شعارهای سیاسی جناح‌های درون قدرت در رنگ‌های مختلف سفید و سبز و بنفش آن در این راستا جز فریبی عوام‌فریبانه برای مشارکت در قدرت نخواهد بود. بدون تردید «آگاهی‌های اجتماعی و سیاسی و طبقاتی همراه با سازمان‌یابی مستقل و تغییر توازن قوا شرط اولیه دستیابی به هر گونه آزادی و دموکراسی در جامعه می‌باشد». پس از اینجا است که باید نتیجه‌گیری کنیم که ۱۸ تیر نماد شعار: «فرزندان کارگرانیم، کنارتان می‌مانیم» می‌باشد.

۱۸ تیر نماد شعار: «تنها کف خیابون / بدست می‌آید حق‌مون» می‌باشد.

۱۸ تیر نماد شعار: «مرگ بر ستمگر / چه شاه باشه، چه رهبر.»

۱۸ تیر نماد شعار: «آزادی، عدالت، جهانیه / نه شرقیه نه غربیه.»

۱۸ تیر نماد شعار: «ما انقلاب نکردیم / تا به عقب برگردیم.»

۱۸ تیر نماد این واقعیت است که در «کشور ایران بدون جنبش از درون و از داخل کشور و از پائین، امکان تحول ساختاری آزادی خواهانه و برابری طلبانه وجود ندارد.»

۱۸ تیر نماد این واقعیت می‌باشد که «نظام شورائی به صورت دموکراتیک در یک جامعه هرگز از بالا توسط حزب و دولت و حکومت حاصل نمی‌شود، بلکه تنها در بستر جامعه مدنی جنبشی خودجوش و خودرهبر و خودسازمانده و دینامیک تکوین یافته از پائین حاصل می‌شود.»

۱۸ تیر مبین این واقعیت است که «پیشگام برای تغییر و تحول در جامعه بزرگ ایران نباید به دنبال حزب‌سازی و تعیین آلت‌رناتیو از بالا باشد» بلکه برعکس، رویکرد پیشگام باید در بستر «دستیابی به جامعه مدنی جنبشی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و دینامیک در عرصه‌های مطالباتی

مدنی و سیاسی و صنفی تعریف بشود.»

در ۱۸ تیر ماه ۱۳۷۸ جنبش دانشجویی نشان داد که «جامعه دانشجویی کشور نباید فرقه‌ای جدای از جنبش‌های اجتماعی برای خود در شکل سازمان و حزب ایجاد بکند». رسالت اساسی جنبش دانشجویی در این است که «با آگاهی‌رسانی همه جانبه جنبش‌های اجتماعی» را از «گروهی در خود» به «گروهی برای خود» بدل سازد.

با قیام ۱۸ تیر ماه ۱۳۷۸ جنبش دانشجویی به ما آموخت (که آنچنانکه دکتر حسینی می‌گوید) «ایران سرزمینی است که اگر بخواهی خانه‌ات آبادان بشود، میهنت ویران می‌شود و اگر بخواهی میهنت آبادان بشود، خانه‌ات ویران می‌گردد.»

در ۱۸ تیرماه ۱۳۷۸ جنبش دانشجویی نشان داد که «تنها توسط قدرت از پائین است که می‌توان قدرت در بالا را محدود کرد» و نشان داد که «قدرت از پائین همان جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین اجتماعی می‌باشد» هر چه «جامعه مدنی جنبشی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین قوی‌تر باشد امکان تحقق دموکراسی در یک جامعه بیشتر می‌شود.»

قیام دانشجویی ۱۸ تیرماه ۱۳۷۸ به ما نشان داد که در طول ۲۲ سال گذشته «۱۸ تیر روزی است که همه ساله جامعه دانشجویی ایران باید (در جامعه سرمایه‌داری با حاکمیت استبداد مطلقه فقه‌ای ایران) آزادی و رهائی را برای جامعه ایران فریاد بزنند» و آنها با قیام خود نشان دادند که ۲۲ سال است که «۱۸ تیر روز دانشجو در جامعه ایران می‌باشد.»

۲۲ سال است که «۱۸ تیر در کشور ایران یک سنت بزرگداشت روز دانشجو و فرصتی ارزشمند برای طرح همزمان دو گفتمان آزادی و عدالت در سایه قیام استبدادستیز و ولایت‌ستیز جامعه دانشجویی ایران می‌باشد»، بنابراین بدین ترتیب است که در «سالگرد ۱۸ تیر نظم پادگانی حاکم بر دانشگاه‌های کشور را باید به چالش کشیده شود». همچنین در «سالگرد ۱۸ تیر آپارتاید جنسیتی موجود در دانشگاه‌ها و در جامعه ایران باید توسط جامعه دانشگاهی به چالش کشیده شود» همچنین در «سالگرد ۱۸ تیر باید ناکارآمدی ۴۲ ساله رژیم مطلقه فقه‌ای، همراه با بحران مشروعیت و بحران موجودیت این رژیم توسط جامعه دانشجویی آفتابی بشود.»

در «سالگرد ۱۸ تیر تبعیض طبقاتی، تبعیض مذهبی، تبعیض جنسی، تبعیض سیاسی، تبعیض اجتماعی، تبعیض قومی و

تبعیض ملی (نهادینه شده ۴۲ سال گذشته در جامعه ایران) باید توسط جامعه دانشجویی به چالش کشیده شود». پس از اینجا است که می‌توانیم داوری کنیم که «۱۸ تیر، روز پیوند دانشجو با کارگر، دانشجو با معلم، دانشجو با دانش‌آموز، دانشجو با بازنشستگان، دانشجو با پرستار و دانشجو با مزدبگیران می‌باشد». به بیان دیگر «۱۸ تیر نماد پیوند دانشگاه با مدرسه، دانشگاه با کارخانه، دانشگاه با جنبش‌های آکسیونی و خیابانی است» و باز در همین رابطه است که می‌توانیم بگوئیم که «۱۸ تیر روز اعلام نه به استبداد و آری به دموکراسی و آزادی است». همچنین «۱۸ تیر روز اعلام نه به استثمار و آری به برابری و روز اعلام نه به استثمار و آری به آگاهی و پلورالیسم فرهنگی است.»

۱۸ تیر روز «فریاد بر علیه انسدادهای سیاسی و فساد ساختاری و ناکارآمدی حاکمیت مطلقه فقه‌ای حاکم است.»

۱۸ تیر فرصتی است تا در این روز تمامی گروه‌های اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران هم صدا با جامعه دانشجویی کشور «درد مشترک خود را فریاد بزنند.»

۱۸ تیر روزی است که جامعه دانشجویی کشور باید به جامعه ایران نشان بدهد که «رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم مشکل همه مردم ایران است.»

۱۸ تیر روزی است که جامعه دانشجویی کشور باید برای جامعه ایران ثابت کند که «مبارزه برای آزادی و برابری در جامعه تنها پرچمی است که می‌تواند جامعه ایران را به رهائی برساند.»

۱۸ تیر روزی است که جامعه دانشجویی ایران باید برای جامعه ایران روشن کند که «امر رهائی جامعه ایران از کانال مبارزه با استثمار و استبداد و استثمار یا مبارزه با زر و زور و تزویر به صورت سلبی و ایجابی می‌گذرد.»

۱۸ تیر روزی است که جامعه دانشجویی کشور باید برای جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران روشن کنند که تنها با «اتکا به نیروی مستقل خود است و با چشم‌انداز دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای و همبستگی افقی جنبش‌های مطالباتی و مدنی و سیاسی است که جامعه ایران می‌تواند به رهائی برسد.»

۱۸ تیر روزی است که جامعه دانشجویی باید به جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران نشان بدهد که «تغییرات بنیادی در جامعه ایران در گرو وحدت و سازمانیابی افقی و عمودی همه

جنبش‌های اجتماعی است.»

۱۸ تیر روزی است که جامعه دانشجویی ایران باید به گروه‌های اجتماعی جامعه بزرگ ایران ثابت کند که «جنبش دانشجویی ایران در خلاء جامعه مدنی جنبشی نهادینه شده تنها رابط بین جنبش‌های اجتماعی (اعم از جنبش کارگران، جنبش زنان، جنبش معلمان، جنبش بازنشستگان، جنبش پرستاران و غیره) می‌باشد.»

۱۸ تیر روزی است که جنبش دانشجویی ایران باید به جنبش‌های دموکراتیک آزادی‌خواه و برابری‌طلب امروز جامعه بزرگ ایران نشان بدهند که «مبارزه علیه سرمایه‌داری با مبارزه علیه رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم به عنوان دو امر لازم و ملزوم هم می‌باشند.»

۱۸ تیر روزی است که جامعه دانشجویی ایران باید این آگاهی را به مردم ایران بدهند که «رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم (در طول ۴۲ سال عمرش) پیوسته به دنبال آن بوده است تا در چارچوب فقه و سرنیزه به صورت هدفمند و مهندسی شده در تمامی عرصه اجتماعی اقتصادی و سیاسی حقوق شهروندی جامعه بزرگ ایران را به چالش بکشد» و همچنین این آگاهی را به جامعه ایران بدهند که «روحانیت حوزه‌های فقهی استبداد را از فقه آموخته‌اند نه از دین» و به جامعه روشنفکران ایران این آگاهی بدهند که «باور اجتماعی و باور سیاسی غیر از باور اعتقادی می‌باشد و تنها با باور اعتقادی است که می‌توان در عرصه پراکسیس سیاسی - اجتماعی هزینه مبارزه را پرداخت کرد» و به پیشگامان این درس را بیاموزند که «مسئولیت از آگاهی می‌گذرد و پیشگامان در چارچوب آگاهی به مسئولیت خودشان خودآگاهی پیدا می‌کنند.»

باری، اگر پروسه تاریخی جنبش دانشجویی ایران یک «پروسه ۸۰ ساله بدانیم» که (این پروسه تاریخی از شهریور ۲۰ آغاز شده و الی الان) در طول ۸۰ سال گذشته ادامه داشته است و اگر بخواهیم با یک نگاه کلی به آسیب‌شناسی این پروسه ۸۰ ساله جنبش دانشجویی ایران بپردازیم و در بستر این آسیب‌شناسی به یک «آفت مشترک ۸۰ ساله این جنبش اشاره نمائیم» بدون تردید در تعریف آن آفت مشترک، باید به «بحران گفتمانی این جنبش در طول ۸۰ سال گذشته اشاره نمائیم» که در کالبد شکافی بحران گفتمانی جنبش دانشجویی ایران در طول ۸۰ سال گذشته باید به دو مؤلفه:

۱ - گفتمان آزادی‌خواهانه.

۲ - گفتمان برابری‌طلبانه، اشاره بکنیم.

همچنین اگر بر پایه دو مؤلفه گفتمان آزادی‌خواهانه و عدالت‌طلبانه بخواهیم پروسه ۸۰ ساله جنبش دانشجویی ایران را تعریف و تحلیل بکنیم، باید بگوئیم که در «دوران رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی گفتمان عدالت‌طلبانه بر حرکت جنبش دانشجویی غلبه داشته است». آنچنانکه در طول ۴۲ سال عمر رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم «گفتمان آزادی‌خواهانه بر حرکت جنبش دانشجویی غلبه داشته است». بدین خاطر آنچه در این رابطه بیش از هر چیز قابل توجه می‌باشد، اینکه چه در فرایند گفتمان عدالت‌طلبانه و چه در فرایند گفتمان آزادی‌خواهانه «هر دو گفتمان در جنبش دانشجویی صورت انطباقی و وارداتی داشته است» و هرگز جنبش دانشجویی در طول ۸۰ سال گذشته پروسه حرکت خود نتوانسته «به صورت دینامیک از درون خود توسط نظریه‌پردازان خود جامعه دانشجویی گفتمان خودش را تعریف و تبیین نماید»؛ در نتیجه همین امر باعث گردیده که علاوه بر اینکه «شرایط ذهنی جنبش دانشجویی ترمینال گفتمان‌های جامعه سیاسی داخل و خارج از کشور ایران بشود، از همه مهمتر اینکه بستر ساز بحران گفتمانی برای جنبش دانشجویی شده است.»

در همین رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که تا زمانیکه «جنبش دانشجویی نتواند گریبان خودش را از رویکرد انطباقی از جذب گفتمان‌های برونی نجات بدهد، هرگز نمی‌تواند از شر بحران گفتمانی جنبش دانشجویی نجات پیدا کند». به بیان دیگر تنها راه گذار جنبش دانشجویی از بحران گفتمانی موجودش «تغییر رویکرد انطباقی ۸۰ ساله‌اش به رویکرد تطبیقی در عرصه دستیابی به گفتمانی دینامیک می‌باشد». برای فهم اهمیت این موضوع تنها کافی است که در خصوص تحلیل پروسه تکوین قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ دانشجویی ایران عنایت داشته باشیم که:

اول - این قیام دو سال بعد از کسب قوه مجریه و دولت هفتم توسط جناح اصلاح‌طلبان حکومتی بود. (که پیروزی آنها در انتخابات دوم خرداد ۱۳۷۶ کلید خورده بود) و در ادامه تصاحب قوه مجریه بود که این جناح توانستند بر قوه مقننه و مجلس ششم هم سوار بشوند و دو قوه از سه قوه رژیم مطلقه فقه‌ای را در دست بگیرند. (البته قوه قضائیه هم دست شاهرودی بود که سید محمد خاتمی از او به نام خلف خودش یاد می‌کرد) عنایت داشته باشیم که عامل اصلی پیروزی اصلاح‌طلبان حکومتی بر دو قوه از سه قوه قدرت

رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم، «حمایت همه جانبه جنبش دانشجویی از آنها بود». به طوری که در این رابطه می‌توان داوری کرد که چه در «دولت هفتم و چه در مجلس ششم جناح اصلاح‌طلبان حکومتی بر دوش جنبش دانشجویی سوار شدند و به قدرت رسیدند» و بدون تردید اگر جنبش دانشجویی از اصلاح‌طلبان حکومتی حمایت همه جانبه نمی‌کردند، هرگز و هرگز آنها نمی‌توانستند در انتخابات دولت هفتم (در برابر اکبر ناطق نوری که گزینه اصلی حزب پادگانی خامنه‌ای بود) به پیروزی برسند؛ و البته در انتخابات مجلس ششم هم باز همین حمایت جنبش دانشجویی بود که بسترساز برتری جناح اصلاح‌طلبان حکومتی (در برابر جناح راست هزار تکه که به کما رفته به علت باخت دولت هفتم) شد.

دوم - فراموش نکنیم که «آبشخور اولیه تکوین پروسه قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی در اعتراض به توقیف روزنامه سلام (که ارگان خبری جناح روحانیون حکومت و جناح اصلاح‌طلبان حکومتی بود) و حمله پلیس به کوی دانشگاه (که در رابطه با سرکوب اعتراض دانشجویان نسبت به توقیف روزنامه سلام توسط دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوبگر حزب پادگانی خامنه‌ای صورت گرفته بود) شکل گرفت» که خود این امر نشان دهنده آن است که «جنبش دانشجویی در آن زمان هنوز خودشان را به عنوان حامی سیاسی - اجتماعی اصلاح‌طلبان حکومتی می‌دانستند.»

سوم - در بستر پروسه تکوین قیام تیرماه ۷۸ بود که «جنبش دانشجویی به یک باره به خود آمد که دولت اصلاحات از صدر تا ذیل آن به دنبال کسب و حفظ و نهادینه کردن قدرت خود در حاکمیت هستند و هرگز (دولت اصلاحات و اصلاح‌طلبان حکومتی) حاضر نمی‌شوند تا در برابر حزب پادگانی خامنه‌ای و دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوبگر رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم، قدرت خودشان را وجه المصالحه و وجه معامله در حمایت از جنبش دانشجویی قرار بدهند». لذا از اینجا است که در تحلیل قیام ۱۸ تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی (که کانون اصلی آن در تهران و تبریز بود) باید پروسه تکوین و اعتلای آن را به دو فرایند اولیه و ثانویه تقسیم بکنیم:

فرایند اولیه پروسه تکوین و اعتلای قیام ۱۸ تیر ۷۸ فرایندی است که جنبش دانشجویی هنوز در چارچوب گفتمان اصلاح‌طلبان حکومتی می‌اندیشد و عمل می‌نماید.

برعکس فرایند دوم که (از فردای حمله مغول‌وار حزب پادگانی خامنه‌ای به خوابگاه شروع می‌شود) فرایندی است

که جنبش دانشجویی به صورت دینامیک و خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و تکوین یافته از پائین و خارج از دایره اصلاح‌طلبان حکومتی (و حتی بر علیه اصلاح‌طلبان حکومتی هم) خیزش فراگیر خود را شکل می‌دهد.

در این رابطه است که باید داوری کنیم که «در فرایند دوم پروسه قیام تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی بود که این قیام به صورت کامل مادیت پیدا کرد» و اگر بخواهیم در عرصه کالبد شکافی قیام تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی این قیام را مورد برش طولی قرار بدهیم، می‌توانیم «پروسه قیام تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی را به دو فرایند انطباقی و تطبیقی تقسیم بکنیم.»

فرایند انطباقی قیام (که همان فرایند اولیه آن می‌باشد) مربوط به مرحله‌ای است که «جنبش دانشجویی با رویکرد انطباقی گذشته‌اش، بر گفتمان باطل اصلاح‌طلبان حکومتی (برای پیشبرد حرکت جنبشی خود) تکیه می‌کردند» (و البته استارت حرکت خود را در چارچوب آن رویکرد انطباقی بود که با توقیف روزنامه سلام توسط حزب پادگان خامنه‌ای زدند).

فرایند تطبیقی قیام (که از بعد حمله مغول‌وار حزب پادگانی خامنه‌ای به خوابگاه دانشجویان صورت گرفت) مربوط به مرحله‌ای است که «جنبش دانشجویی حتی خود گفتمان اصلاح‌طلبان حکومتی را هم با شعار و حرکتشان به چالش می‌کشند». چراکه آن حمله مغول‌وار حزب پادگانی خامنه‌ای به کوی دانشگاه، همراه با بی‌تفاوتی و ماست مالی کردن و شعار: «کی بود، کی بود، من نبودم» دولت سید محمد خاتمی و موسوی لاری وزیر کشورش بود. بدین ترتیب این همه باعث گردید که به یک باره ماهیت فرصت‌طلبانه دولت هفتم و اصلاح‌طلبان حکومتی برای جنبش دانشجویی عیان و آشکار بشود که (البته عدو شود سبب خیر اگر خدا خواهد، چراکه) «جنبش دانشجویی به خود آمد و همین به خود آمدن جنبش دانشجویی باعث گردید که پروسه قیام تیرماه ۷۸ وارد ریل اصلی خودش بشود» و لذا از آنجا بود که جنبش دانشجویی ایران برای اولین بار (پس از دو دهه رکود و خمود که محصول کودتای فرهنگی رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم از اردیبهشت ۵۹ تا تیرماه ۷۸ بود) «کل رژیم مطلقه فقه‌ای را به چالش کشید و با شعار مرگ بر خامنه‌ای هسته سخت این رژیم را مورد حمله مستقیم خود قرار داد» و در چارچوب به چالش کشیدن هسته سخت رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم بود که «جنبش دانشجویی دولت هفتم (همان دولت اصلاحاتی

که خود جنبش دانشجویی بر شانه خودش قرار داده بود و به قدرت رسانده بود) به چالش کشید» و تا آنجا پیش رفتند که با شعار «مرگ بر خامنه‌ای» به وزارت کشور دولت خاتمی حمله کردند و درب وزارت کشور را کردند.

نکته حائز اهمیت جنبش دانشجویی در مرحله دوم پروسه قیام تیرماه ۷۸ این بود که «این جنبش در چارچوب به چالش کشیدن هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی و با شعار مرگ بر خامنه‌ای، منهای اینکه برای اولین بار توانستند (در طول عمر ۲۲ ساله رژیم مطلقه فقهاتی حاکم) شعار مرگ بر ولی فقیه را به عرصه اجتماعی بکشانند، آن‌ها توانستند برای اولین بار دولت اصلاحات و یا به عبارت دیگر جنبش اصلاح‌طلبان درون حکومتی را هم در چارچوب حمله همه جانبه به هسته سخت رژیم به چالش بکشند» و از اینجا بود که «جنبش دانشجویی پس از دو دهه توانست به عنوان جنبش اصلی اپوزیسیون داخل کشور رژیم مطلقه فقهاتی حاکم درآید» و از همه مهمتر اینکه در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که «قبل از خیزش دی‌ماه ۹۶ این جنبش دانشجویی ایران بود که در پروسه قیام تیرماه ۷۸ توانست در بستر به چالش کشیدن کل رژیم مطلقه فقهاتی حاکم دو جناح به اصطلاح اصول‌گرا و اصلاح‌طلبان درون حکومتی را به چالش بکشد.»

یادمان باشد که باز در روزهای واپسین خیزش دی‌ماه ۹۶ این جنبش دانشجویان دانشگاه تهران بودند که شعار: «اصلاح‌طلب، اصول‌گرا / دیگه تمامه ماجرا» مطرح کردند. به بیان دیگر شعار «اصلاح‌طلب، اصول‌گرا / دیگه تمامه ماجرا» اصلاً مربوط به خیزش دی‌ماه ۹۶ نبود، هر چند که در روزهای واپسین آن مطرح شد، بلکه برعکس «این شعار مربوط به جنبش دانشجویی بود که در ادامه رویکرد خودشان (به خصوص پس از رادیکالیزه شدن این جنبش در پروسه تکوین و اعتلا و شکست جنبش سبز در سال ۸۸) در واپسین روزهای عمر ده روزه خیزش دی‌ماه مطرح گردید». اضافه کنیم که شعار «اصلاح‌طلب، اصول‌گرا / دیگه تمامه ماجرا» فقط در شهر تهران مطرح شد و غیر از شهر تهران این شعار در هیچ شهر دیگر در بستر خیزش دی‌ماه مطرح نشد.

باری، در همین رابطه است که ما بر این باوریم که در تمامی جنبش‌ها و خیزش‌های ۴۲ ساله گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، «این تنها جنبش دانشجویی بوده است که شعارهای دوران‌ساز و جامعه‌ساز و حرکت‌آفرین جنبش‌ها و خیزش‌های سیاسی و مدنی و مطالباتی جامعه بزرگ

ایران مطرح کرده است» و خارج از جنبش دانشجویی «هر گونه شعاری که توسط جنبش‌های اجتماعی مطرح شده، صورت صنفی - کارگاهی (و یا حداکثر مثل شعارهای آزادی زندانیان، لغو خصوصی‌سازی که صورت صنفی - سیاسی) داشته است» (یادمان باشد که شعار اسماعیل بخشی در جریان پروسه جنبش اعتصابی کارگران مجتمع نیشکر هفت تپه، یعنی: «نان، کار، آزادی، اداره شورائی» در مقایسه با شعار جنبش دانشجویی در آن زمان که می‌گفتند «فرزندان کارگرانیم، کنارشان می‌مانیم» بدون تردید شعار اسماعیل بخشی یک شعار چپ‌روانه و سکتاریستی بود که در تحلیل نهائی عامل سرکوب جنبش کارگران نیشکر و عامل راست‌روی این جنبش به طرف جناح راست حکومت تحت هژمونی ابراهیم رئیسی و جریان حکومت‌ساز عدالت‌خواه دانشجویان وابسته گردید، اما شعار: «فرزندان کارگرانیم / کنارشان می‌مانیم» جنبش دانشجویی بدون تردید یک شعار دموکراتیک بود که بستر ساز پیوند افقی در جبهه برابری طلب و آزادی‌خواهانه جنبش‌های اجتماعی، از جنبش معلمان و بازنشستگان تا جنبش زنان، با جنبش اعتصابی کارگران نیشکر هفت تپه گردید. همان شعاری که امروز جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین در عرصه‌های مطالباتی و مدنی و سیاسی بیش از هر زمان دیگر نیازمند به آن می‌باشند).

چهارم - در بستر فرایند دوم پروسه قیام تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی بود که دولت هفتم و جناح اصلاح‌طلبان حکومتی در محکوم کردن قیام تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی در کنار هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی و یا حزب پادگانی خامنه‌ای قرار گرفتند تا آنجا که دیدیم، در همان زمانی که در تهران در نماز جمعه تهران شیخ حسن روحانی (با رنگ بنفش) به عنوان دبیر شورای امنیت کشور این قیام را محکوم و کنش‌گران قیام را تهدید به اعدام در نماز جمعه‌ها می‌کرد، خود سید محمد خاتمی (سید خندان) هم در همدان با صدای بلند فریاد می‌زد: «که من و مقام معظم رهبری (خامنه‌ای) افتخار می‌کنیم که توانستیم این فتنه را سرکوب بکنیم.»

پنجم - آنچه که در کالبد شکافی و مقایسه ذهنی و عینی دو فرایند انطباقی و تطبیقی قیام تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی بیش از هر چیز برای ما هویدا می‌شود، «همان بحران گفتمانی حاکم بر جنبش دانشجویی می‌باشد» که آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم، «در طول ۸۰ سال عمر جنبش



دانشجویی (از شهریور ۲۰ الی الان) این بحران گفتمانی به صورت فراگیر پیوسته بر این جنبش حاکم بوده است» که در داوری ما همین «بحران گفتمانی امروز هم به عنوان بحران استراتژیک جنبش دانشجویی ایران می‌باشد». آنچنانکه باز در این رابطه است که داوری ما بر این امر قرار دارد که «بدون حل بحران گفتمانی جنبش دانشجویی امکان آفت‌زدائی از جنبش دانشجویی ایران وجود ندارد.»

پر واضح است که «در شکست و سرکوب قیام تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی، بحران گفتمانی جنبش دانشجویی نقش تعیین کننده‌ای داشته است» چرا که آنچنانکه فوقاً هم اشاره کردیم، در فرایند آغازین یا انطباقی این پروسه قیام، «جنبش دانشجویی به صورت انطباقی در چارچوب همان گفتمان انحرافی اصلاح‌طلبان حکومتی یا همان تئوری تغییر از طریق صندوق‌های رأی مهندسی شده حزب پادگانی خامنه‌ای به دنبال تغییر در جامعه ایران بودند». قابل ذکر است که از خرداد ۷۶ «گفتمان اصلاح‌طلبان درون حکومتی به صورت گفتمان مسلط بر جامعه بزرگ ایران درآمده بود» بطوریکه حتی تمامی گفتمان‌های جامعه سیاسی داخل و خارج کشور را هم برای مدت دو دهه تحت تأثیر خود قرار داده بود. به همین دلیل بود که در فرایند انطباقی پروسه تکوین و اعتلای قیام ۱۸ تیر ۷۸ حاکمیت گفتمان اصلاح‌طلبان حکومتی بر اذهان کنش‌گران جنبش دانشجویی باعث گردید «تا توقیف روزنامه سلام ارگان خبری جنبش اصلاح‌طلبان حکومتی به عنوان استارت پروسه قیام بشود». البته اوج فاجعه در آنجا بود که «جنبش دانشجویی در فرایند تطبیقی قیام تیرماه ۷۸ (پس از فاصله‌گیری از دولت و اصلاح‌طلبان حکومتی، اگر چه در عرصه میدانی توانستند با اصلاح‌طلبان حکومتی مرزبندی بکنند اما) در عرصه نظری هرگز تا پایان قیام و حتی بعد از قیام هم نتوانستند با گفتمان اصلاح‌طلبان حکومتی مرزبندی بکنند»؛ و همین ناتوانی جنبش دانشجویی (در فرایند تطبیقی پرو سه قیام تیرماه ۷۸) در مرزبندی نظری و گفتمانی (با گفتمان انحرافی اصلاح‌طلبان حکومتی) باعث گردید که در فرایند تطبیقی پروسه قیام تیرماه ۷۸ «جنبش دانشجویی هر چند که موفق شد تا دامنه حرکت اعتراضی خود را به سطح جامعه بکشاند و شعار به چالش کشیدن کل رژیم مطلقه فقهاتی را برای اولین بار به صورت یک شعار اجتماعی (حداقل در شهر تهران) درآورند، ولی متأسفانه به علت همان بحران گفتمانی آنها هرگز نتوانستند پراکسیس سیاسی - اجتماعی خودشان به عرصه سازماندهی و برنامه‌ریزی ستادی و حتی تعیین شعار ارتقا بدهند.»

آنچنانکه در تحلیل نهائی «نظر ما (در خصوص فرایند دوم

پروسه قیام تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی) بر حاکمیت آنارشی بر حرکت آنها چه در عرصه سازماندهی و چه در عرصه برنامه‌ریزی و چه در عرصه رهبری و چه در عرصه تعیین شعارها می‌باشد». بطوریکه در این رابطه باید بگوئیم که «آنچه که باعث گردید تا قیام تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی ایران نتواند توازن قوا را در عرصه میدانی در برابر دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوبگر حزب پادگانی خامنه‌ای به سود خود تغییر بدهند، همین آنارشی حاکم بر مدیریت و برنامه‌ریزی و سازماندهی کنش‌گران و تعیین شعار برای قیام بود» که البته آنچنانکه فوقاً تکرار کردیم و باز هم تکرار و تاکید می‌کنیم و هرگز از این تکرار و تاکید خود خسته نمی‌شویم، «خود این آنارشی در مدیریت و برنامه‌ریزی و سازماندهی و تعیین شعارهای قیام تیر ماه ۷۸ جنبش دانشجویی، معلول همان بحران گفتمانی جنبش دانشجویی و معلول فقدان پلورالیسم گفتمانی و معلول فقدان گفتمان انتقادی در جنبش دانشجویی ایران بودند.»

باری، در این رابطه است که ما در این شرایط بر این باوریم که در راستای آفت‌شناسی و بازشناسی و بازسازی جنبش دانشجویی در بستر حرکت رو به جلو، «راهی جز حل بحران گفتمانی و فراهم کردن بستر جهت پلورالیسم گفتمانی و ایجاد گفتمان انتقادی در جنبش دانشجویی ایران نمی‌بینیم» و برای «حل بحران گفتمانی جنبش دانشجویی (که بسترسازی پلورالیسم گفتمانی و ایجاد گفتمان انتقادی در جنبش دانشجویی می‌باشد) باید قبل از هر چیز به کالبد شکافی طولی و عرضی یا افقی و عمودی جنبش ۸۰ ساله دانشجویی ایران پردازیم». چراکه تا زمانی که «ریشه‌های بحران گفتمانی در طول ۸۰ سال گذشته به لحاظ نظری و تئوریک نتوانیم فرموله بکنیم، هرگز نخواهیم توانست جنبش دانشجویی را به صورت دینامیک آستن گفتمان‌سازی و ایجاد پلورالیسم گفتمانی و گفتمان انتقادی بکنیم». عنایت داشته باشیم که آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم (و باز هم تکرار و تاکید می‌کنیم که) «آبشخور اولیه نظری بحران گفتمانی جنبش دانشجویی رویکرد ۸۰ ساله انطباقی کنش‌گران جنبش دانشجویی بوده است» که همین «رویکرد انطباقی کنش‌گران جنبش دانشجویی باعث شد تا این کنش‌گران پیوسته در راستای دستیابی به گفتمان جنبش دانشجویی، چشمشان به بیرون از جنبش دانشجویی باشد تا نظریه‌پردازان دینامیک درون جنبش». لذا همین «آفت برون‌نگری و رویکرد انطباقی باعث شده که در طول ۸۰ سال گذشته نظریه‌پردازان قابلی در چارچوب جنبش دانشجویی رشد نکند». هر چند که تقریباً «تمامی نظریه‌پردازان جامعه



سیاسی ایران (چه در داخل و چه در خارج از کشور در طول ۸۰ سال گذشته) خاستگاه دانشجویی و دانشگاهی داشته‌اند؛ ولی در این رابطه «متاسفانه باید داوری کنیم که همه این نظریه‌پردازان از وقتی توانسته‌اند پتانسیل بالقوه خود را به فعلیت درآورند که خاستگاه دانشجویی و دانشگاهی خود را ترک کرده باشند» و پس از ترک آن خاستگاه بوده است که آنها تازه به فکر آن می‌افتادند که «به جای اینکه در چارچوب جنبش دانشجویی اقدام به گفتمان‌سازی بکنند، تلاش می‌کردند که در چارچوب گفتمان‌سازی خودشان جنبش دانشجویی را هم به دنبال گفتمان خودشان بکشند». یا به بیان دیگر «گفتمان خودشان را بر جنبش دانشجویی حاکم کنند» که برای فهم این مهم تنها کافی است که به صورت مصداقی به شرح مثالی بپردازیم که از برون از جنبش دانشجویی بر جنبش دانشجویی مسلط شده است و کنش‌گران جنبش دانشجویی را در چارچوب همان رویکرد انطباقی تابع گفتمان مسلط خود کرده‌اند؛ و باعث پراکندگی در جنبش دانشجویی به عنوان امری رو تین شده‌اند.

گفتمان مارکسیستی که در فرایند پسا شهریور ۲۰ توسط حزب توده ایران (آن هم به شکل انطباقی در چارچوب گفتمان لنینیستی - استالینیستی) وارد جامعه ایران شد و تا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ یعنی مدت ۱۲ سال به عنوان گفتمان مسلط بر بخش بزرگی از جنبش دانشجویی حکومت نظری می‌کرد و باعث گردید تا بخش بزرگی از جنبش دانشجویی ایران به عنوان عمله آماتور و یا حرفه‌ای حزب توده ایران (در چارچوب استراتژی کسب قدرت سیاسی یا مشارکت در قدرت سیاسی آن حزب بر علیه جنبش دموکراسی‌خواهانه و جنبش ملی کردن صنعت نفت ایران) درآیند، یک نمونه عریان از همان گفتمان‌های انطباقی جنبش دانشجویی بوده است، همچنین گفتمان ضد استعماری و ضد استبدادی و دموکراسی‌خواهانه مصدق و جبهه ملی که در طول ۱۲ سال (از شهریور ۱۳۲۰ تا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲) به عنوان گفتمان مسلط بر جامعه ایران درآمده بود و همین جایگاه این گفتمان باعث گردید تا این گفتمان بر بخش دیگری از کنش‌گران جنبش دانشجویی ایران (به عنوان گفتمان مسلط) درآید.

نمونه دیگری از این رویکرد انطباقی جنبش دانشجویی در عرصه انتخاب گفتمان خود می‌باشد که البته در کنار این دو گفتمان بر جنبش دانشجویی ایران در طول ۱۲ سال (از شهریور ۲۰ تا کودتای ۳۲) گفتمان‌های دیگری مثل گفتمان ملی - مذهبی‌های انطباقی بازرگان - طالقانی هم قابل طرح است که بخشی دیگر از کنش‌گران جنبش

دانشجویی را تابع خود کرده بود. بدین خاطر در این رابطه است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که بدون تردید «در ۱۲ سال بین شهریور ۲۰ تا کودتای ۳۲ نبرد گفتمان‌ها در جنبش دانشجویی ایران در اوج خود وجود داشته است» ولی از آنجائیکه این نبرد گفتمان‌ها صورت انطباقی و وارداتی برای جنبش دانشجویی داشتند، در نتیجه همین امر باعث گردید تا این «نبرد گفتمان‌ها نتواند باعث رشد دینامیک نظری جنبش دانشجویی ایران بشود». به طوری که حتی این «نبرد گفتمانی نتوانست در عرصه پراکسیس سیاسی - اجتماعی بسترساز آن بشود که تحت تأثیر آگاهی تئوریک انرژی کنش‌گران جنبش دانشجویی را آزاد بکند» که برای فهم این فاجعه باید به جایگاه جنبش دانشجویی در روز ۲۸ مرداد ۳۲ توجه بکنیم که متاسفانه باید بگوئیم که «انرژی آزاد شده کنش‌گران جنبش دانشجویی در روز ۲۸ مرداد ۳۲ در حد صفر بود» و آنچنان این انرژی کنش‌گران جنبش دانشجویی عقیم و سترون شده بود که با حضور لات و لوت‌ها و لمپن‌ها به نفع کودتاگران، کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ دربار و حوزه‌های فقهی و امپریالیسم آمریکا - انگلیس به راحتی آب خوردن توانستند تنها دولت دموکراتیک تاریخ ایران را سرنگون بکنند.

یادمان باشد که همین جنبش دانشجویی یکسال قبل از آن (در جریان قیام ۳۰ تیرماه ۱۳۳۱) در حمایت از دولت مصدق به عنوان نیروی پیشگام مردم در عرض کمتر از ۱۰ ساعت توانستند دولت احمد قوام یا قوام السلطنه را به زیر بکشند؛ و در ساعت ۷ بعد از ظهر روز سی‌ام تیرماه ۱۳۳۱ قوام السلطنه را حتی از تهران فراری بدهند و دولت مصدق را جانشین آن بکنند. به راستی «تفاوت کنش‌گران جنبش دانشجویی در ۳۰ تیرماه ۱۳۳۱ با کنش‌گران جنبش دانشجویی در ۲۸ مرداد ۳۲ در چه بوده است؟»

با یک نگاه آفت‌شناسانه به جنبش دانشجویی باید داوری بکنیم که جنبش دانشجویی در هر دو مرحله یک جنبش دانشجویی بوده است و در طول ۱۳ ماه حتی کنش‌گران جنبش دانشجویی هم عوض نشده بودند، «آنچه در این رابطه تغییر کرده بود، فقط و فقط شرایط ذهنی آنها در چارچوب همان رویکرد انطباقی و وارداتی‌شان بوده است که باعث شده بود تا آگاهی تئوری در روز ۲۸ مرداد ۳۲ دیگر نتواند انرژی کنش‌گران جنبش دانشجویی (برعکس ۳۰ تیرماه ۱۳۳۱) در پراکسیس سیاسی آزاد بکند.»

پایان

نقش تاریخی

«قیام ملی سیام تیر ماه ۱۳۳۱»

و دستاوردهای نظری آن برای امروز جامعه ایران

خواهند شد و چنان که در گذشته نشان داده‌ام بدون ملاحظه از احدی و بدون توجه به مقام و موقعیت مخالفین کیفر اعمالشان را در کنارشان می‌گذارم حتی ممکن است تا جایی بروم که با تصویب اکثریت پارلمان دست به تشکیل محاکم انقلابی زده و روزی صدها تبهکار را از هر طبقه به موجب حکم خشک و بی شفقت قانون قرین تیره روزی سازمان. به عموم اخطار می‌کنم که دوره عصیان سپری شده و روز اطاعت از اوامر و نواحی حکومت فرا رسیده است. کشتیبان را سیاستی دگر آمد. تهران - تیرماه ۱۳۳۱ - رئیس الوزراء - قوام السلطنه.»

باری، از اینجا بود که به محض انتخاب احمد قوام به نخست وزیری، روز شنبه (۱۳۳۱/۰۴/۲۸) سی نفر از نمایندگان مجلس شورای ملی که خود را نمایندگان طرفدار ادامه نهضت ملی ایران می‌نامیدند اعلامیه‌ای انتشار داده و مردم را دعوت به مقاومت کردند. متن اعلامیه آنها بدین شرح بود:

«ملت رشید ایران... برای اعلان این نکته اساسی به جهانیان که نهضت ملی ایران هرگز مقهور دخالت‌های استقلال‌شکنانه بیگانگان نخواهد شد و تا حصول نتیجه قطعی در احقاق حق و رهایی کشور از چنگال سیاست‌های استعمار استقامت خواهد کرد، روز دوشنبه سیام تیرماه ۱۳۳۱ در سراسر کشور تعطیل عمومی اعلام می‌شود.» بدین ترتیب با اعلان این فراخوانی نمایندگان وابسته به نهضت ملی مجلس شورای ملی بود که «مردم ایران از همان روز با شنیدن خبر استعفاء مصدق اقدام به اعتراض و اعتصاب کردند و با تعطیل کردن بازار و مغازه‌ها اقدام به اعتراض خیابانی نمودند.» قابل ذکر

بعد از اینکه مصدق (در ۲۵ تیرماه ۱۳۳۱) استعفای خودش را در نامه‌ای خطاب به شاه اعلام کرد که:

«چون در نتیجه تجربیاتی که در دولت سابق به دست آمده، پیشرفت کار در این موقع حساس ایجاب می‌کند که پست وزارت جنگ اینجانب شخصاً عهده‌دار بشود و این کار مورد تصویب شاهانه واقع نشد، بهتر آن است که دولت آینده را کسی تشکیل دهد که کاملاً مورد اعتماد باشد و بتواند منویات شاهانه را اجرا کند، بنابراین با وضع فعلی ممکن نیست مبارزه‌ای را که ملت ایران شروع کرده است، پیروزمندانه خاتمه دهد» (باختر امروز - شماره ۸۶۴ ۱۳۳۱/۰۴/۲۶). با استعفای مصدق از نخست وزیری بود که استارت پروسه قیام ملی سیام تیرماه ۱۳۳۱ مردم ایران زده شد. چراکه با استعفای مصدق (در ۲۵/۰۴/۱۳۳۱) بود که شاه فرصت را غنیمت شمرد و فرصت‌طلبانه بنابه پیشنهاد شاه در فردای آن روز یعنی روز بیست و ششم تیرماه ۱۳۳۱ «بدون حضور نمایندگان طرفدار مصدق، مجلس شورای ملی به زمامداری احمد قوام (قوام السلطنه) رأی اعتماد داد.»

اضافه کنیم که درست در همان روز پنجشنبه ۱۳۳۱/۰۴/۲۶ (همان روزی که مجلس شورای ملی مشغول انتخاب نخست وزیر جدید بود) فرمانداری نظامی که مستقیماً به دستور شاه عمل می‌کرد، اعلامیه شدید اللحنی برای حفظ انتظامات صادر و «سپس مأمورین انتظامی با تانک و زرهپوش به خیابان‌ها ریختند و مجلس را محاصره کردند» و در روز جمعه (بیست و هفتم تیرماه ۱۳۳۱) بود که «شاه فرمان نخست وزیری قوام السلطنه را صادر کرد». لذا بدین ترتیب بود که قوام السلطنه این پیر غلام امپریالیسم (که با رسوایی و فضاحت از ایران رفته بود) از آنجائیکه زمینه نخست وزیری‌اش با «توافق مشترک آمریکا و انگلیس در خارج از کشور ترتیب داده شده بود، با اشاره شاه به ایران بازگشت» و بدین ترتیب بود که قوام السلطنه بعد از دریافت فرمان نخست وزیری از شاه، «اعلامیه‌ای صادر کرد و در آن مردم ایران را به کشتار جمعی تهدید کرد». متن اعلامیه قوام السلطنه که در رادیو قرائت بدین شرح بود:

«ایران دچار دردی عمیق شده و با داروهای مخدر درمان پذیر نیست... وای به حال کسانی که در اقدامات مصلحانه من اخلال نمایند و در راهی که در پیش دارم مانع بتراشند و یا نظم عمومی را بر هم بزنند این گونه آشوبگران را با شدیدترین عکس‌العمل از طرف من رو به رو

است که این «اعتراض مردم فقط منحصر به شهر تهران نبود، بلکه موج اعتراض در سراسر کشور به صورت فراگیر برخاسته بود» و بنا به گزارش آسوشیتد پرس پیش از سی‌ام تیر ۱۳۳۱ «بزرگ‌ترین تظاهرات از طرف مردم و بلاخص کارگران نفت در آبادان رخ داد» و باز در همین رابطه بود که از همان روز «سیل تلگراف و نامه‌ها مبنی بر اعتراض به دولت قوام السلطنه و پشتیبانی از دکتر محمد مصدق از سراسر کشور به سوی تهران جریان پیدا کرد» تا جایی که بر خلاف قانون اساسی و مقررات بین‌المللی وزارت پست و تلگراف شاه از مخابره و توزیع تلگراف‌ها خودداری می‌کرد و این همه باعث گردید که در روز دوشنبه ۳۰ تیرماه ۱۳۳۱ طبق دعوت «نمایندگان طرفدار ادامه نهضت ملی ایران» در سراسر شهر تهران مغازه‌ها، اتوبوس‌های شهری، کارگاه‌ها و کارخانه‌ها تعطیل شده بود و با آنکه دولت کوشیده بود که ادارات دولتی را باز نگه دارد، به علت غیبت اکثر کارمندان از ساعت ۹ صبح به بعد اداره‌های دولتی هم تعطیل شدند و طبق گزارش آسوشیتد پرس تنها در نزدیک میدان توپخانه «سه هزار نفر از مردم به طرف یک تانک حمله ور شدند و در تهران یک انقلاب کامل العیار به خوبی نمایان شده بود» و از اینجا بود که در روز دوشنبه سی‌ام تیرماه ۱۳۳۱ «تنها در تهران به فرمان مستقیم شاه توسط سر لشکر علوی مقدم فرماندار نظامی تهران (که لحظه لحظه) با دربار در تماس بود، هشتصد نفر از مردم تهران کشته و زخمی شدند» و ماحصل آن شد که «قوام السلطنه ساعت هفت بعد از ظهر روز دوشنبه سی‌ام تیرماه ۱۳۳۱ مجبور به استعفاء گردید و از تهران فرار کرد و دکتر مصدق مجدداً مقام نخست وزیری را عهده دار شد.»

آنچه در این رابطه حائز اهمیت بود اینکه «در شب سی و یکم تیرماه ۱۳۳۱ خبر اعلام رأی دیوان داوری لاهه (مبنی بر عدم صلاحیت آن دادگاه در رسیدگی به قضیه نفت) به تهران رسید» و این رأی را که «حقانیت ملت ایران را در مبارزه با استعمار انگلیس به ثبوت می‌رسانید، پیروزی سی‌ام تیرماه مردم ایران را تکمیل کرد». ماحصل اینکه:

۱ - «قیام ملی سی‌ام تیرماه ۱۳۳۱ یکی از درخشان‌ترین خیزش‌های مردمی ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران شد» که برای فهم جایگاه قیام ملی سی‌ام تیرماه ۱۳۳۱ باید این «قیام» را در بستر جنبش ملی کردن صنعت نفت ایران تحت هژمونی دکتر محمد مصدق فهم نمائیم» به عبارت دیگر

«بدون فهم و شناخت جوهر رهائی‌بخش و ضد استعماری و ضد استبدادی و دموکراسی‌طلبانه جنبش ملی کردن صنعت نفت ایران (تحت هژمونی دکتر محمد مصدق) هرگز ما نمی‌توانیم به جوهر رهائی‌بخش و ضد استعماری و ضد استبدادی قیام ملی سی‌ام تیرماه ۱۳۳۱ دست پیدا کنیم». همچنین برای فهم «نقش تاریخی قیام ملی سی‌ام تیرماه ۱۳۳۱ باید تنها به اهمیت این قیام در نگاه مصدق توجه بکنیم که وصیت کرده بود که بعد از مرگ، جنازه او را در مزار شهدای سی تیر در ابن بابویه دفن کنند». هر چند که رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی آنچنانکه از زنده بودن مصدق پیوسته وحشت داشتند، از جنازه و قبر مصدق هم در وحشت بودند و «بنابراین (آنچنانکه خمینی از انجام وصیت معلم کبیرمان شریعتی در انتقال جنازه‌اش به حسینیه ارشاد جلوگیری کرد) شاه هم از دفن جنازه مصدق در مزار شهدای سی‌ام تیر جلوگیری کرد.»

یادمان باشد که «به همان اندازه که رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی از جنازه و قبر و مرگ مصدق در وحشت بود، خمینی هم از آغاز تا مماتش از مصدق و مرگ مصدق در وحشت بود» و به همین دلیل در سال ۱۳۵۹ در جریان لایحه قصاص «منهای اینکه خمینی جبهه ملی را مرتد اعلام کرد، مصدق را با عنوان مردک کافر یاد کرد.» «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ».

۲ - آنچه بیش از همه در واکاوی و کالبد شکافی قیام ملی سی‌ام تیرماه ۱۳۳۱ مردم ایران می‌تواند نصیب ما بشود اینکه «قیام ملی سی‌ام تیرماه ۱۳۳۱ نمایش قدرت مردم ایران در بستر مبارزه ضد استبدادی و ضد استعماری بوده است» که در مقایسه با جنبش ضد استبدادی مردم ایران در سال ۵۷ باید بگوئیم که:

اولاً مقایسه دو جنبش و خیزش فوق نشان دهنده «سنخیت متفاوت دو رهبری متفاوت خمینی و مصدق با جوهر متفاوت ارتجاعی خمینی و جوهر مترقیانه مصدق می‌باشد» و همچنین مقایسه قیام ملی سی‌ام تیرماه ۱۳۳۱ با ابر جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران بر علیه رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی نشانده «نقش تاریخی رهبری در جنبش‌ها و خیزش‌ها در صورت رهبری فردی و کاریزماتیک می‌باشد». به این ترتیب که می‌توانیم داوری کنیم که آنچه که باعث گردید تا «ابر جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ شکست بخورد، فقط و فقط رهبری ارتجاعی خمینی و حاکمیت نظریه استبدادساز ولایت فقیه او به عنوان گفتمان مسلط آن ابر

جنبش بود» و باز آنچه که باعث گردید تا «قیام ملی سیام تیرماه ۱۳۳۱ روندی جامعه‌سازانه و مترقی پیدا کند، فقط و فقط رهبری مترقیانه مصدق بر آن خیزش بود» و باز از اینجا است که می‌توانیم داوری کنیم که اگر «کودتای ۲۸ مردم توسط دربار و روحانیت حوزه‌های فقه‌ای و امپریالیسم مشترک آمریکا و انگلیس صورت نمی‌گرفت، هرگز جنبش ارتجاعی خمینی از ۱۵ خرداد ۴۲ تا ۵۷ نمی‌توانست در جامعه ایران مادیت و اعتلا پیدا کند؛ به بیان دیگر یکی از فونکسیون‌های «کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ در تاریخ ایران، ظهور هیولای جنبش ارتجاعی خمینی در چارچوب نظریه استبدادساز ولایت فقیه او بود.»

یادمان باشد که آبشخور اولیه تکوین جنبش ارتجاعی خمینی در سال‌های ۴۱ - ۴۲ مخالفت و مبارزه او با حقوق زنان نگون‌بخت ایران بود.

ثانیاً مقایسه ابر جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ با قیام ملی سیام تیرماه ۱۳۳۱ این حقیقت را برای ما آفتابی می‌کند که «نقش روحانیت حوزه‌های فقه‌ای به خاطر رویکرد هژمونی‌طلبانه آن‌ها همیشه در بستر جنبش‌ها و خیزش‌های اجتماعی - سیاسی جامعه بزرگ و رنگین‌کمان ایران پایه قدرت‌طلبانه داشته است» و در راستای همین جوهر قدرت‌طلبانه روحانیت حوزه‌های فقه‌ای بوده است که «جنبش‌های بزرگ جامعه ایران از مشروطیت تا جنبش ضد استبدادی ۵۷ همه قربانی همین رویکرد قدرت‌طلبانه روحانیت حوزه‌های فقه‌ای شده است و بدون تردید در هر جنبشی و خیزشی از جامعه ایران که روحانیت حوزه‌های فقه‌ای به شکلی مستقیم و غیر مستقیم دست در مدیریت آن جنبش و خیزش داشته باشند حیات آن جنبش و خیزش محتوم به شکست خواهد بود.» اضافه کنیم که هر چند جناح‌های روحانیت حوزه‌های فقه‌ای در عرصه رویکرد قدرت‌طلبانه خود پیوسته به دنبال آن بوده‌اند تا بر جنگ داخلی بین خود چهره مذهبی و فقهی بپوشانند، ولی در تحلیل نهائی باید داوری کنیم که «جوهر اختلاف تمامی جناح‌های روحانیت حوزه‌های فقه‌ای در عرصه پراکسیسی سیاسی و اجتماعی جامعه بزرگ ایران فقط و فقط همان رویکرد قدرت‌طلبانه آنها می‌باشد که این رویکرد قدرت‌طلبانه آنها از مشروطیت الی الان ادامه دارد.»

۳ - از روز چهارشنبه ۲۵/۰۴/۱۳۳۱ تا روز دوشنبه سیام تیرماه ۱۳۳۱ «امپریالیسم انگلیس و آمریکا همراه دربار کودتائی و توتالیتر پهلوی تمامی قدرت خودشان را به کار

گرفتند تا کهنه‌کارترین مهره‌شان یعنی احمد قوام یا قوام السلطنه را به میدان بیاورند» ولی آنچه که رشته آنها را به یکباره پنبه کرد، «قیام ملی سیام تیرماه مردم ایران در حمایت از مصدق بود و شعار: «یا مرگ یا مصدق» آنها بود.» بطوریکه دیدیم بالاخره «کمتر از ۱۰ ساعت قوام السلطنه در ساعت هفت بعد از ظهر روز سیام تیرماه ۱۳۳۱ مجبور به استعفا و فرار از تهران شد.»

۴ - در روز دوشنبه سیام تیرماه ۱۳۳۱ دربار ارتجاعی و کودتائی پهلوی و امپریالیسم انگلیس و آمریکا همه قدرت خود را از ارتش تا قوام السلطنه به میدان آوردند تا پروژه خودشان که همانا حذف مصدق از صفحه شطرنج قدرت بود، به انجام برسانند، اما تنها چیزی که آنها در این رابطه فراموش کرده بودند قدرت مردم ایران بود، لذا بدین ترتیب بود که با ظهور مردم در عرصه میدانی سناریوی آنها باطل گردید و دود شد و به هوا رفت. به بیان دیگر «قیام ملی سیام تیرماه ۱۳۳۱ باعث گردید تا مردم ایران کهنه‌کارترین مهره امپریالیسم را کیش مات کنند و قوام السلطنه، آن پیر غلام ارتجاع و استعمار را از اریکه زمامداری به زیر بکشند و پوزه اربابان او را به خاک بمالند و مصدق رفته را به قدرت باز گردانند.»

۵ - آنچه‌نامه «قیام ملی سیام تیرماه ۱۳۳۱ نشان دهنده پتانسیل توده‌های مردم ایران در عرصه مبارزه رهایی‌بخش ضد استبدادی و ضد استعماری بود، ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ نشان دهنده عدم تشکل و سازماندهی قدرت مردم ایران بوده است.» عنایت داشته باشیم که در «سیام تیرماه ۱۳۳۱ صحنه گردان امپریالیسم انگلیس بوده است، در صورتی که در ۲۸ مرداد ۳۲ صحنه گردان امپریالیسم آمریکا بوده است.»

۶ - علت و دلیل جنگ مصدق با دربار و استعفای او در روز چهارشنبه ۲۵ تیرماه ۱۳۳۱ (که خود بسترساز قیام ملی سیام تیرماه ۱۳۳۱ شد) «مخالفت دکتر مصدق با انتخاب وزیر جنگ توسط شاه بود» چراکه دکتر مصدق می‌گفت: «من نخست وزیرم و طبق قانون اساسی وزراء مسئولیت مشترکی در برابر مجلس دارند، پس باید وزیر جنگ هم خود من تعیین بکنم و بر اعمال او مستقیماً نظارت داشته باشم» اما تا آن تاریخ شاه مانند پدرش وزیر جنگ را خود تعیین می‌کرد و وزارت جنگ فقط مجری فرمان‌های او بود، به طوری که نه فقط دولت از مفاد تعالیم و دستورهای ارتش مسبوق نمی‌شد بلکه نخست وزیر بر اعمال فرماندهان لشکرها

و رئیس ستاد ارتش و دواير ارتشی کوچک‌ترین نظارتی هم نداشت. بدین خاطر چون «دکتر مصدق نمی‌خواست که در چنان موقع حساس و بحرانی شاه مسئولیت وزارت جنگ در دست داشته باشد، لذا مجبور به استعفا گردید» و در این رابطه بود که مصدق در متن استعفا خود خطاب به شاه می‌گوید: «چون پیشرفت کار در این موقع حساس ایجاب می‌کند که پست وزارت جنگ را اینجانب شخصاً عهده‌دار بشود و این کار مورد تصویب شاهانه واقع نشد بهتر آن است که دولت آینده را کسی تشکیل دهد که کاملاً مورد اعتماد باشد و بتواند منویات شاهانه را اجرا کند.»

۷ - یکی از عوامل موفقیت قیام ملی سی‌ام تیرماه ۱۳۳۱ «حمایت عقبه جنبش اعتصابی از آن قیام ملی بود، به طوری که به عنوان نمونه در این رابطه می‌توان داوری کرد که در روز یکشنبه بیست و نهم تیرماه ۱۳۳۱ کارگران انبار چای، چیت سازی تهران، سیلو، کارخانه سیمان، راه آهن و چند موسسه دیگر با تشکیل جلساتی ضمن تأیید اعلامیه جمعیت مبارزه با استعمار به ابتکار خود و به عنوان پشتیبانی از شعارهای جمعیت مزبور از ساعت یک بعد از ظهر (روز ۳۱/۰۴/۲۹) به مدت ۲۴ تا ۴۸ ساعت اعلام اعتصاب کردند.»

۸ - یکی دیگر از خودویژگی‌های قیام ملی سی‌ام تیرماه ۱۳۳۱ «نقش پیشسازی جنبش دانشجویی در این قیام بود» به طوری که به نوشته سرمقاله روزنامه کیهان شماره ۲۷۶۱ مورخ ۱۳۳۱/۰۴/۳۰ «اولین محلی که در سی‌ام تیر ماه ۱۳۳۱ تظاهرات را شروع کردند، دانشگاه تهران بود و لذا در همین رابطه بود که چند دقیقه پس از شروع تظاهرات عده‌ای سرباز و پاسپان به محل دانشگاه رسیدند تا تظاهرات دانشجویان را متوقف سازند ولی کاری از پیش نبردند و تظاهرکنندگان موج به موج به جلو می‌رفتند و در ادامه آن بود که تظاهرات تمام مردم از هر حزب و دسته و جمعیت و از هر طبقه و صنفی با هماهنگی قابل ستایش به تظاهرات دانشجویان پیوستند و شعار اصلی اکثریت آنها «مرگ بر حکومت ننگین قوام»، «زنده باد دکتر مصدق» و «یا مرگ یا مصدق» بود» (روزنامه کیهان ۱۳۳۲/۰۴/۳۰).

۹ - درس‌هایی که می‌توان از قیام ملی سی‌ام تیر ماه ۱۳۳۱ گرفت عبارتند از:

الف - بر خلاف رویکرد جلال آل احمد که معتقد بود که «بسیج اجتماعی و تحول اجتماعی در جامعه ایران تنها توسط روحانیت امکان‌پذیر می‌باشد»، قیام ملی سی‌ام تیر

ماه ۳۱ نشان داد که «نخبگان مردم‌گرا و ملی‌گرا بیش از روحانیت حوزه‌های فقهی توان بسیج و تحول اجتماعی در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران دارند». بازم تاکید و تکرار می‌کنیم (و از این تکرار خود هرگز خسته نمی‌شویم) که اولین فراخوانی که جهت قیام ملی سی‌ام تیرماه ۳۱ در روز شنبه (۲۸/۰۴/۱۳۳۱) توسط سی نفر از نمایندگان مجلس شورای ملی که خود را نمایندگان طرفدار ادامه نهضت ملی دکتر مصدق می‌نامیدند، انجام گرفت و در آن فراخوانی بود که آنها اعلام کردند که: «ملت رشید ایران... برای اعلان این نکته اساسی به جهانیان که نهضت ملی ایران هرگز مقهور دخالت‌های استقلال‌شکنانه بیگانگان نخواهد شد و تا حصول نتیجه قطعی در احقاق حق و رهایی کشور از چنگال سیاست‌های استعمار استقامت خواهد کرد، روز دوشنبه سی‌ام تیرماه ۱۳۳۱ در سراسر کشور تعطیل عمومی اعلام می‌شود» (روزنامه کیهان - شماره ۲۷۵۹ - مورخ ۱۳۳۱/۰۴/۲۸).

یادآوری می‌کنیم که از سوی همین نمایندگان طرفدار ادامه نهضت ملی دکتر محمد مصدق در مجلس شورای ملی بود که در دوم مرداد ماه ۱۳۳۱ طرحی در جلسه فوق‌العاده مجلس شورای ملی پیشنهاد شد و به تصویب مجلس شورای ملی رسید که مطابق آن: «قیام سی‌ام تیرماه ۱۳۳۱ را قیام مقدس ملی شناختند و شهدای آن روز را شهدای ملی نامیدند» و مجلس با تصویب ماده واحده‌ای «احمد قوام را به علت کشتار دسته جمعی روز ۱۳۳۱/۰۴/۳۰ مفسد فی الارض خواندند و کلیه اموال و دارائی او را مشمول مصادره دانستند»؛ و باز همین نمایندگان بودند که در جلسه «دوم مرداد ۱۳۳۱ لایحه تفویض اختیارات شش ماهه به دکتر مصدق تصویب کردند و توأم با این لایحه اختیارات نظامی به مصدق واگذار کردند.»

ب - با قیام ملی سی‌ام تیرماه ۱۳۳۱ مردم ایران نشان دادند که (برخلاف رویکرد روحانیت حوزه‌های فقهی که قدرت سیاسی و اجتماعی را حق روحانیت می‌دانستند) «باور مردم ایران بر این امر قرار دارد که در تحلیل نهائی قدرت حق مردم ایران می‌باشد که آنها می‌توانند در چارچوب نظام دموکراسی، جهت دستیابی به آن حق خود به نمایندگان منتخب خود تکیه بکنند». فراموش نکنیم که روحانیت حوزه‌های فقهی به خاطر اینکه «قدرت، اخلاق، حق و حقوق و غیره خودشان (برای خودشان) تعریف می‌کنند، طبیعی است که در رویکرد آنها (آنچنانکه به صورت مصداقی در

نظریه ولایت فقیه خمینی دیدیم) چیزی جز استبداد زائیده نمی‌شود». چراکه «جغدها هرگز کبوتر نمی‌زایند». اضافه کنیم که خمینی از همان بهمن ماه ۵۷ در زمان نصب بازرگان به نخست وزیری موقت اعلام کرد که «انتخاب مردم برای قدرت مشروعیت نمی‌آورد، بلکه این تنها ولی فقیه است که مشروعیت برای قدرت می‌آورد»؛ و باز در همین رابطه بود که خمینی می‌گفت: «اگر تمام مردم ایران بگویند آری اسلام (منظور خودش بود) بگوید نه، آن نه درست است.»

ج - درس مهم دیگری که قیام ملی سی‌ام تیرماه ۱۳۳۱ به پیشگامان (در بستر استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) می‌آموزد، «توجه پیشگامان جهت جلوگیری از تکرار تاریخ است». در این رابطه یادآوری می‌کنیم که «بزرگ‌ترین گروه جامعه سیاسی ایران در فرایند پسا شهریور ۲۰ تا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ حزب توده ایران بوده است» به طوری که در آن زمان این حزب در حد بزرگترین حزب کمونیست خاورمیانه شده بود. ولی متأسفانه «نقش تاریخی حزب توده ایران (از شهریور ۲۰ تا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲) نقشی انحرافی و فونکسیون‌بری علیه منافع مردم ایران داشته است»؛ که برای فهم این مهم تنها کافی است که بدانیم که برخورد سیاسی اجتماعی این گروه را با قیام ملی سی‌ام تیرماه ۱۳۳۱ مردم ایران، برخوردی به غایت انحرافی و ارتجاعی بوده است. عنایت داشته باشیم که «کمیته مرکزی حزب توده ایران نه تنها دکتر مصدق را زمامداری ملی و ضد استعمار و نماینده بورژوازی ملی ایران نمی‌شناخت بلکه برعکس، معتقد بود که هدف نهایی مصدق چیزی جز تحکیم نفوذ امپریالیسم در کشور ایران نمی‌باشد» چراکه از نظر کمیته مرکزی حزب توده، «دکتر مصدق در خطوط کلی از روش اسلاف خود از قبیل ساعدی و رزم آرا پیروی می‌کرده و اگر احیاناً هم تغییری مصدق در باره وجوه داده برای تشدید سیاست ضد ملی سابق بوده است» (سرمقاله به سوی آینده - شماره ۴۴۸ - مورخ ۱۳۳۰/۱۰/۰۴).

باری، در چارچوب همین رویکرد انحرافی و ارتجاعی حزب توده ایران بوده است که این حزب در روز چهارشنبه ۲۵ تیرماه ۱۳۳۱ که مصدق از نخست وزیری استعفا داد، در سرمقاله مورخ ۱۳۳۱/۰۴/۲۵ روزنامه «نوید آینده» (که به جای «به سوی آینده» انتشار می‌یافت) در باب حکومت مصدق چنین یاد کرد: «مصدق از نظر داخلی متکی به طبقاتی است که نفع آنها با نفع اکثریت عظیم مردم ایران تعارض دارد، همین‌ها هستند که سال‌ها یک روز به دنبال

قوام، یک روز به دنبال رزم آرا و یک روز هم به دنبال مصدق انواع جرائم و جنایات را مرتکب می‌شوند. اردوی غارت‌گران در ایران یکی است فقط نقاب‌ها فرق می‌کند، از نظر خارجی نیز دکتر مصدق متکی به یک امپریالیسم جهان‌خوار بین‌المللی است. تکیه‌گاه خارجی او یعنی امپریالیسم آمریکا نیز نظری جز به اسارت کشاندن ملت و تبدیل کشور به پایگاه تجاوز امپریالیستی نداشته است و ندارد. بدین ترتیب دولتی که از نظر خارجی و داخلی چنین تکیه‌گاه‌هایی داشته باشد چگونه می‌تواند مصدر اقدامات اصلاح‌طلبانه شود؟»

باز در همین رابطه بود که حزب توده ایران پس از استعفای دکتر مصدق از نخست وزیری که استارت اولیه پروسه تکوین قیام ملی سی‌ام تیرماه ۱۳۳۱ با آن زده شد، در خصوص استعفای دکتر مصدق در تاریخ ۱۳۳۱/۰۴/۲۷ در سرمقاله روزنامه «دژ» (که به جای «به سوی آینده» بود) نوشت: «نتیجه زد و خورد جناحین هیئت حاکمه ایران هر چه باشد پس از چهارده ماه یک بار دیگر این حقیقت با کمال وضوح به ثبوت رسیده است که هیچ یک از جناحین و شخصیت‌های هیئت حاکمه ایران دوست ملت و هوادار منافع او نیستند. این‌ها دشمن ملت و مدافع ماشین بهره‌کشی هیئت حاکمه ایرانند.»

باری در این رابطه است که می‌توانیم بگوئیم مهم‌ترین درسی که پیشگامان (در بستر استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) باید از قیام ملی سی‌ام تیرماه ۱۳۳۱ مردم ایران بیاموزند اینک:

اولاً از تکرار تجربه حزب توده در باب مصدق و قیام ملی سی‌ام تیرماه ۱۳۳۱ خودداری کنند و بر این امر واقف باشند که خطای استراتژیک حزب توده ایران در فرایند پسا شهریور ۲۰ تا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ محصول این بود که «حزب توده ایران در تعیین وظیفه خود نمی‌دانست که مهمترین وظیفه حزب پیشاهنگ و پیشگام و پیشرو سیاسی، گرفتن مفهوم حق و آگاهی از جامعه خودش و پرورش دادن آن مفهوم در بستر اندیشه‌ها و تئوری‌ها و سپس انتقال دادن آن اندیشه‌ها به وجدان جامعه خودش می‌باشد» نباید فراموش کنیم که «عامل اصلی انحراف استراتژیک حزب توده ایران در ۱۲ سال (از شهریور ۲۰ تا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲) در این امر نهفته بود که حزب توده ایران می‌خواست (به خیال خودش) مفهوم آگاهی و حق را از جامعه شوروی پسا انقلاب اکتبر روسیه ۱۹۱۷ بگیرد و به صورت انطباقی و از بالا به جامعه ایران تزریق نماید»؛ که البته این «رویکرد انطباقی

حزب توده ایران در دستیابی به مفهوم و انتقال آگاهی و حق کاملاً عکس رویکرد تطبیقی معلمان کبیرمان محمد اقبال و شریعتی بوده است». چراکه کار بزرگی که اقبال و شریعتی در جوامع خود کردند (در چارچوب همان رویکرد تطبیقی‌شان)، این بود که «مفهوم حق و آگاهی از جامعه خودشان استنتاج کردند و آن مفهوم استنتاج کرده را در بستر اسلام تطبیقی بازسازی شده خود توانستند پرورش بدهند و توانستند به وجدان جامعه خود انتقال بدهند»؛ و همین «رویکرد تطبیقی آنها بود که باعث موفقیت حرکت آنها در جامعه خودشان گردید». به بیان دیگر در خوش‌بینانه‌ترین نگاه می‌توانیم عامل انحراف حزب توده ایران را (در حرکت بیش از ۸۰ ساله گذشته‌اش) همان رویکرد انطباقی در فهم حق و آگاهی در جامعه و انتقال آن به جامعه ایران تعریف بکنیم؛ و در عوض عامل موفقیت معلمان کبیرمان محمد اقبال و شریعتی همان رویکرد تطبیقی آنها در فهم حق و آگاهی در جامعه خودشان و انتقال آنها به جامعه بوده است، بنابراین پیشگامان (در بستر استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) باید بدانند که «هیچ جبری نباید رویکرد تطبیقی آنها در عرصه فهم سیاسی اجتماعی جامعه خودشان به چالش بکشد».

ثانیاً انحراف نظری دوم حزب توده ایران در فهم حرکت مصدق و قیام ملی سی‌ام تیرماه ۱۳۳۱ در این بود که حزب توده ایران «جنبش ملی کردن صنعت نفت و جنبش دموکراسی‌خواهانه دکتر محمد مصدق را در پروسه جنبش رهائی‌بخش جامعه ایران که از مشروطیت شروع شده بود، تحلیل و تعریف و تبیین نمی‌کرد» و همین امر باعث شده بود که «حزب توده ایران با رویکرد تقلیل‌گرایانه خود در چارچوب تحلیل طبقاتی انتزاعی و مجرد و انطباقی حرکت مصدق را تحلیل کند». فراموش نکنیم که «مصدق بنیانگذار جنبش رهائی‌بخش خلق‌ها در مبارزه ضد استعماری در کشورهای پیرامونی در فرایند پسا جنگ بین‌الملل دوم بود». بدین خاطر او «هم به لحاظ طولی و هم به لحاظ عرضی در پیوند با جنبش رهائی‌بخش جامعه ایران از مشروطیت تا خودش و در پیوند با جنبش رهائی‌بخش کشورهای پیرامونی قرار داشت» و بدین ترتیب است که می‌توانیم داوری کنیم که مهمترین وجه تمایز رویکرد مصدق با رویکرد حزب توده ایران در این بود که «مصدق با رویکرد جنبشی و تطبیقی در جهت حل ابر مسئله جامعه ایران بود، اما حزب توده ایران با رویکرد انطباقی و نهادسازانه به دنبال حل ابر مسئله

جامعه ایران بود». بر این مطلب بیافزائیم که «مصدق در میان جامعه سیاسی آن روز ایران، اولین پیشروئی بود که جهانی می‌اندیشید و ایرانی فکر و حرکت می‌کرد».

ثالثاً از آنجائیکه قیام ملی سی‌ام تیرماه ۱۳۳۱ بر پایه جایگاه کاریزمائی مصدق و رهبری واحد او تکوین پیدا کرد و شعار مردم ایران در آن روز شعار «یا مرگ یا مصدق» بود، با عنایت به اینکه جامعه ایران به لحاظ روانشناسی اجتماعی از آغاز الی الان «پیوسته در چارچوب رهبری کاریزمائی و هژمونی از بالا حرکت کرده است» بدون تردید درسی که پیشگامان (در بستر استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) می‌توانند در شرایط تندپیچ امروز جامعه ایران از قیام ملی سی‌ام تیرماه ۱۳۳۱ بگیرند، اینکه در «شرایط امروز جامعه ایران برای دستیابی به قیام‌های ملی تاریخ‌ساز و جامعه‌ساز باید برعکس قیام سی‌ام تیرماه ۱۳۳۱ (منهای اینکه این قیام‌ها باید از پائین و به صورت جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین شکل بگیرند) می‌بایست فارغ از شخصیت کاریزما و هژمونی از بالا و شعار همه با هم و رهبری فردی باشند». چراکه آنچنانکه در جریان ابر جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران (بر علیه رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی) شاهد بودیم «عامل اصلی انحراف و شکست آن انقلاب و ابر جنبش ضد استبدادی مردم ایران رهبری کاریزمای فردی و هدایت از بالای آن جنبش به جای رهبری خودجوش و جنبشی تکوین یافته از پائین بود». بدون تردید اگر جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران می‌توانست مانند جنبش‌های مطالباتی و سیاسی امروز جامعه ایران، «به صورت جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین مادیت پیدا کنند، هرگز و هرگز آن ابر جنبش ضد استبدادی تاریخ ایران شکست نمی‌خورد».

بدین خاطر از اینجا است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که «اگرچه رهبری کاریزما و فردی و هدایت از بالا در پروسه تکوین قیام ملی سی‌ام تیرماه ۱۳۳۱ نقش مثبت و تعیین کننده‌ای داشته است، اما بدون تردید در شرایط نوین جامعه ایران دیگر آن رویکرد فونکسیون مثبتی ندارد» و به همین دلیل است که «تمامی جریان‌های جامعه سیاسی ایران در طول ۴۲ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم از راست راست تا چپ چپ، چه در داخل و چه در خارج از کشور که به دنبال دستیابی به خیزش‌های هدایت شده از بالا توسط رهبری کاریزما و فردی بوده‌اند، شکست

خورده‌اند» و هرگز نتوانسته‌اند به آرزوی خود در این رابطه دست پیدا کنند.

رابعاً جنبش اعتصابی کارگران انبار چای، چیت سازی تهران، سیلو، کارخانه سیمان، راه آهن و چند موسسه و کارمندان دولتی در فرایند تکوین و اعتلای قیام ملی سی‌ام تیرماه ۱۳۳۱ این حقیقت را آفتابی کرد (که آنچنانکه در جریان اعتلای جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران هم شاهد بودیم) «رمز موفقیت و پیروزی قیام ملی سی‌ام تیر ماه ۱۳۳۱ در مکانیزم ترکیبی دو مؤلفه‌ای خیزشی و جنبشی آن بوده است» و به عبارت دیگر در پیوند جنبش‌های اعتراضی خیابانی و کارخانه‌ای و یا در پیوند جنبش اعتصابی با جنبش‌های آکسیونی مدنی و مطالباتی و سیاسی بوده است. بدین خاطر از اینجا است که باید بگوئیم، اگر در «پرو سه تکوین قیام ملی سی‌ام تیرماه ۱۳۳۱ جنبش خیابانی با جنبش اعتصابی پیوند پیدا نمی‌کرد، هرگز و هرگز قیام خیزشی سی‌ام تیرماه ۱۳۳۱ نمی‌توانست به موفقیت و پیروزی دست پیدا کند». شاید در این رابطه بتوانیم داوری کنیم که علت شکست جنبش سبز (در سال ۸۸) که بزرگترین جنبش طبقه متوسط شهری و مدرن ایران (در ۱۵۰ سال حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران) بوده است، «در این بوده که منهای رهبری فردی آن و منهای حرکت از بالا و منهای سترون بودن رهبری کاریزمائی در این شرایط، رهبری جنبش سبز نتوانست بین جنبش آکسیون خیابانی با جنبش اعتصابی و اعتراضی کارخانه پیوند ایجاد کند»؛ و شاید همین موضوع را بتوانیم اینچنین مطرح کنیم که «علت اینکه خمینی در سال ۵۷ توانست سوار بر جنبش ضد استبدادی مردم ایران بشود و جنبش ضد استبدادی مردم ایران را در سال ۵۷ در چارچوب گفتمان استبدادساز ولایت فقیه خودش درآورد و رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی را سرنگون کند و خود بر اریکه قدرت سوار بشود، این بود که در فرایند پسا ۱۷ شهریور ۵۷ پس از به صحنه آمدن جنبش کارگری صنایع نفت ایران (در خلاء رهبری خودجوش جنبش کارگری و در خلاء نیروهای مترقی سازمانده او) توانست علاوه بر ایجاد پیوند بین جنبش خیابانی و کارخانه‌ای، رهبری جنبش کارگران صنعت نفت را هم در دست بگیرد.»

خامسا قیام ملی سی‌ام تیرماه ۱۳۳۱ نشان داد که تا زمانی که «خیزش‌های اجتماعی، رهبری و برنامه و سازمان‌گری از پائین و از بالا نداشته باشند، نه توان تغییر توازن قوا به سود خود دارند و نه می‌توانند به اهداف خود دست پیدا کنند» بنابراین از اینجا است که باید بگوئیم که اگر قیام ملی سی‌ام تیرماه ۱۳۳۱ توانست آنچنانکه آسوشیتد پرس

گزارش داد ه بود: «در تهران در عرض یک روز انقلاب کامل العیار نمایان کند» (روزنامه کیهان - شماره ۲۷۶۲ - مورخ ۱۳۳۱/۰۴/۳۱) و اگر قیام ملی سی‌ام تیرماه ۱۳۳۱ توانست تا ساعت هفت بعد از ظهر روز سی‌ام تیرماه ۱۳۳۱ احمد قوام یا قوام السلطنه را مجبور به استعفا نماید و او را مجبور به فرار از تهران بکند و دکتر مصدق را مجدداً به مقام نخست وزیر برساند، به خاطر آن بوده است که «خیزش سی‌ام تیرماه از طریق بالا و هدایت‌گری مصدق و جبهه ملی، هم رهبری کاریزما و هم برنامه و هم سازمان‌گری داشته است». در نتیجه همین سه عامل (اگر چه به جای خودسازماندهی و خودرهبری از پائین، از بالا بوده است) باعث گردیده تا قیام ملی سی‌ام تیرماه به پیروزی برسد.

پر واضح است که در مقایسه با قیام سی‌ام ۱۳۳۱ (که یک خیزش خودجوش بود که به قیام ملی تبدیل شد) می‌توانیم به خیزش دی‌ماه ۹۶ و خیزش آبان‌ماه ۹۸ هم اشاره بکنیم که (که هر چند که در مقایسه با قیام ملی سی‌ام تیرماه ۱۳۳۱ صورتی فراگیر و گسترده‌تر داشت، ولی) «به علت فقدان سه مؤلفه رهبری و برنامه و سازمان‌گری، سرکوب شد و نتوانست توازن قوا را به سود پائینی‌های جامعه ایران تغییر بدهد و همچنین نتوانست دستگاه‌های چند لایه‌ای سرکوب‌گر حزب پادگانی خامنه‌ای را وادار به عقب‌نشینی سازد» بنابراین در این رابطه است که باید بگوئیم که آنچنانکه «هیچ ارتشی بدون ستاد نمی‌تواند به موفقیت دست پیدا کند، هیچ خیزشی هم بدون رهبری و سازماندهی و برنامه نمی‌تواند به موفقیت دست پیدا کند». طبیعی است که «اگر رهبری و سازماندهی و برنامه خیزش‌ها و جنبش‌های مطالباتی و مدنی و سیاسی از پائین به صورت خودجوش شکل بگیرد، دارای پتانسیل بیشتری جهت پیروزی و ایجاد تغییر توازن قوا می‌باشند» البته «کاجی بهتر از هیچی است»، چراکه قیام ملی سی‌ام تیرماه ۱۳۳۱ نشان داد که در «غیبت رهبری و سازماندهی و برنامه خودجوش تکوین یافته از پائین، رهبری کاریزمای مصدق و سازماندهی و برنامه جبهه ملی تحت مدیریت مصدق می‌توانند از خیزش سی‌ام تیرماه یک قیام ملی هم بسازد.»

یادمان باشد که در تحلیل نهائی «سازماندهی و رهبری و برنامه در جنبش‌های خودجوش تکوین یافته از پائین یک امر دینامیک می‌باشد که توده‌های از پائین توسط جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر به آن دست پیدا می‌کنند.»

پایان

جنبش‌های خودجوش، خودسازمانده، خودرهبر و دینامیک

در سه فرایند حرکت‌های اجتماعی در سه دهه گذشته (از ۱۳۷۱ تا به امروز)،

«چگونه از دیالکتیک حرکت‌های اجتماعی جامعه بزرگ ایران حاصل شده‌اند؟»

اجتماعی دینامیک در راستای رسیدن به مطالبات مشخص صنفی و یا مدنی و یا سیاسی مادیت پیدا می‌کنند.»

دو - در مطالعه پروسه رویش جنبش‌های دینامیک باید عنایت داشته باشیم که در «فرایند جنبشی (نه فرایند خیزشی) ابتدا حرکت‌های اجتماعی از شکل صنفی - اقتصادی شروع می‌شوند» و بعد «وارد فرایند اجتماعی می‌گردند» و بالاخره در فاز سوم است که «فرایند جنبشی وارد فاز سیاسی می‌شود». البته در فرایند خیزشی از آنجائیکه «کنش‌گران خیزشی در واکنش به سرکوب حاکمیت مطلقه فقهاتی از پتانسیل بالایی برای توسل به خشونت متقابل برخوردار می‌باشند، بدین خاطر از همان آغاز شروع، خیزش‌ها به سرعت به سمت سیاسی شدن پیش می‌روند». اضافه کنیم که «سقوط سریع و هراسناک سطح زندگی حاشیه‌نشینان شهری و شهرهای حاشیه‌ای همزمان با ریزش لایه‌های میانی جامعه (به خصوص در دهه ۹۰)، شرایط برای خیزش‌های ملی فراهم کرده است، همچنین همین امر باعث گردیده تا این خیزش‌ها از همان مراحل نطفه بندی رویکرد سیاسی رادیکال پیدا کنند و باز باعث شده است که بلافاصله با نطفه بندی اولیه، کانون اصلی قدرت یا هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را به چالش بکشند» که واقعیت عینی رویش این فرایند خیزشی در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران در دو خیزش ملی دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸ به وضوح شاهد بودیم. قابل ذکر است که «فرایند خیزشی برعکس فرایند جنبشی، در پراکسیس سیاسی - اجتماعی

جنبش‌های خودجوش، خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین و دینامیک «یک پدیده اجتماعی نیستند که به صورت بالبداهه در جامعه حاصل بشوند، بلکه یک پروسه هستند که در فرایندهای مختلف در بستر دیالکتیک اجتماعی شکل می‌گیرند» و از اینجا است که می‌توان داوری کرد که در تحلیل نهائی «بدون تردید آبشخور تمامی جنبش‌ها و خیزش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین و دینامیک، حرکت‌های اجتماعی پراکنده و کارگاهی صنفی و مدنی و سیاسی گروه‌های اجتماعی می‌باشند» که در آغاز «به صورت خودجوش، بدون برنامه و سازماندهی و بدون رهبری شکل می‌گیرند»، بنابراین اگر بخواهیم در ابتدا به صورت مجمل و مختصر به سؤال فوق پاسخ بدهیم، باید بگوئیم که «اگر بتوانیم حرکت‌های اولیه اجتماعی در اشکال مختلف صنفی و مدنی و سیاسی، توسط آگاهی‌رسانی پیشگامان (در بستر استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) وارد فرایند سازمان‌یابی (در صورت خودسازماندهی و خودرهبری تکوین یافته از پائین به صورت دینامیک) بکنیم، آن حرکت‌های اجتماعی پراکنده می‌توانند دارای سمت‌گیری خیزشی و در ادامه آن جنبشی خودسازمانده و خودرهبر و خودانگیخته دینامیک تکوین یافته از پائین بشوند» بنابراین، از اینجا است که باید بگوئیم وظیفه محوری پیشگامان (در بستر استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) در رابطه با حرکت‌های اجتماعی پراکنده و فاقد سازماندهی و رهبری و برنامه و تاکتیک و استراتژی و گفتمان صنفی و مدنی و سیاسی، «ریل‌گذاری توسط آگاهی‌رسانی به صورت کنکرت و مشخص می‌باشد» که بدون تردید آن آگاهی‌های طبقاتی و سیاسی و اجتماعی می‌بایست «به صورت دیالکتیکی از متن واقعیت زندگی روزمره همان گروه‌های مختلف اجتماعی توسط پیشگامان استخراج بشوند و توسط پیشگامان وارد وجدان خودآگاه‌سازکنش‌گران حرکت‌های اجتماعی صنفی و مدنی و سیاسی گردند» و در عرصه همین «آگاهی‌سازی طبقاتی و سیاسی و اجتماعی پیشگامان است که شرایط برای استحاله حرکت‌های اجتماعی (متفرقه و پراکنده و بی‌سر و تمیزه) به سمت جنبش‌های خودبنیاد و خودرهبر و دینامیک و خودسازمانده تکوین یافته از پائین فراهم می‌گردد». چراکه:

یک - جنبش‌های اجتماعی دینامیک (برعکس جریان‌های سیاسی - اجتماعی، احزاب و حرکت‌های اجتماعی - سیاسی نخبگان غیر دینامیک که از طریق بالا شکل می‌گیرند) «کنش‌های اجتماعی یا حرکت‌های اجتماعی دینامیک هستند که در یک دوره زمان معین این حرکت‌های

خود از جوهر سلبی برخوردار می‌باشند.»

سه - برعکس رویکرد کارل مارکس (که مبنای حرکت‌های اجتماعی فقط اقتصاد و طبقه می‌دانست) در رویکرد پیشگامان (در بستر استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) «مبنای رویش حرکت‌های اجتماعی دو عامل می‌باشند که عبارتند از: عامل اقتصادی - طبقاتی و عامل فرهنگی.»

چهار - هم فرایند خیزشی و هم فرایند جنبشی دینامیک به عنوان «سنتر حرکت‌های اجتماعی صنفی و سیاسی و مدنی از پائین تکوین پیدا می‌کنند نه از بالا». لذا همین امر باعث می‌گردد که «حزب سیاسی، نهادهای صنفی و تشکل‌های مدنی هیچ یک نقشی در بسیج و سازماندهی فرایند خیزشی و جنبشی دینامیک تکوین یافته از پائین نداشته باشند.»

پنج - پیشگامان (در بستر استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) تنها زمانی می‌توانند نقش خود را به خوبی به انجام برسانند که به «کنش‌گران فرایند خیزشی و جنبشی دینامیک تکوین یافته از پائین به عنوان فاعل اجتماعی امروز جامعه بزرگ ایران نگاه کنند.»

شش - باید عنایت داشته باشیم که آنچنانکه در «خیزش‌ها و جنبش‌های دینامیک مدنی طبقه متوسط شهری نقش محوری دارند» در «خیزش‌های معیشتی دینامیک، حاشیه‌نشینان شهری و شهرهای حاشیه‌ای نقش محوری دارند» و در «جنبش‌های دینامیک طبقاتی و صنفی و سیاسی اردوگاه عظیم کار و زحمت ایران، کارگران نقش محوری دارند.»

هفت - برای فهم تفاوت پروسه جنبش‌های غیر دینامیک تکوین یافته از بالا با پروسه خیزش‌ها و جنبش‌های دینامیک تکوین یافته از پائین، باید عنایت داشته باشیم که در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در طول ۴۵ سال گذشته، از سال ۵۱ الی الان، چه در فاز عمودی یا سازمانی آرمان مستضعفین و چه در فاز افقی یا نشر مستضعفین) «بین طبقه کلاسیک ادبیات کارل مارکس با اردوگاه کار و زحمت یا اردوگاه مستضعفین ایران، رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران از فرش تا عرش تفاوت وجود دارد؛» که بدون تردید برای فهم طبقه کلاسیک کارل مارکس ما باید رویکرد دیکتاتوری پرولتاریای او در «نقد برنامه گوتا» و رویکردش در فرایند پسا انقلاب کمون پاریس را فهم بکنیم. در صورتی که برای

فهم اردوگاه کار و زحمت یا اردوگاه دینامیک مستضعفین ایران در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «باید خیزش تیرماه ۷۸ جنبش دانشجویی، جنبش سبز ۸۸، خیزش دی‌ماه ۹۶، خیزش آبان‌ماه ۹۸ و سیل فراگیر جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبری که در جامعه بزرگ ایران از فرایند پسا انتخابات اردیبهشت ۹۶ در کشور ایران توسط گروه‌های مختلف اجتماعی ایران (از مالباختگان تا کامیونداران و کارگران تا معلمان و بازنشستگان و دانشجویان و زنان و پرستاران) شکل گرفته‌اند، فهم نمائیم.»

قطعاً بدون فهم اینها هرگز و هرگز ما نمی‌توانیم به فهم اردوگاه کار و زحمت و یا اردوگاه دینامیک مستضعفین در جامعه امروز ایران و تفاوت آن با طبقه کلاسیک مارکس دسته پیدا کنیم. بدین خاطر در این رابطه است که باید بگوئیم، در جامعه‌ای که طبق گفته شیخ حسن روحانی رئیس جمهور رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم «۶۰ میلیون نفر از جمعیت ۸۰ میلیون نفر آن مستحق دریافت بسته معیشتی و صدقه‌ای حکومت می‌باشند و زیر خط فقر و خط بقا زندگی می‌کنند، سخن گفتن از طبقه کلاسیک یک شوخی بیش نیست» بنابراین، در همین رابطه است که باید بگوئیم که تنها اردوگاه کار و زحمت و یا اردوگاه دینامیک مستضعفین ایران است که می‌تواند حرکت‌های اجتماعی دینامیک جامعه بزرگ امروز ایران را تحلیل نماید.


هشت - تا زمانی که پیشگامان (در بستر استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) به «اصل خود رهائی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران اعتقاد نداشته باشند، هرگز نمی‌توانند در عرصه تعریف کنش‌گران فرایند خیزشی و فرایند جنبشی دینامیک تکوین یافته از پائین به تحلیل مشخصی در جامعه بزرگ ایران دست پیدا کنند» و از اینجا است که پیشگامان (در بستر استراتژی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) معتقدند که این «تنها آگاهی‌های کنکرت و مشخص حاصل از استخراج پیشگامان از دیالکتیک جامعه ایران است که می‌تواند در بستر پراکسیس سیاسی - اجتماعی (جامعه بزرگ ایران) شرایط برای انفجار انرژی دینامیک اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران را فراهم نماید» و البته باز هم در همین رابطه است که کارل مارکس در پیشگفتار کتاب «کاپیتال»، خطاب به روشنفکران و یا نخبگان کمونیست می‌نویسد: «اگر شما اندیشه نوین برای راهبری طبقه کارگر ندارید، نباید ادعای رهبری طبقه کارگر بکنید، چراکه طبقه کارگر

خودش به صورت خودجوش راه خودش را جدای از شما بهتر پیدا می‌کند.»

نه - فرایند خیزش‌های دینامیک (برعکس فرایند جنبش‌های دینامیک) عبارتند: «از کنش‌های اعتراضی حاصل پیوند حرکت‌های اجتماعی خودانگیخته و بدون برنامه که شرایط عینی دارند، اما شرایط ذهنی ندارند» به عبارت دیگر در مقایسه بین فرایند خیزش‌های دینامیک با فرایند جنبش‌های دینامیک باید بگوئیم که فرایند جنبش‌های دینامیک عبارتند از «کنش‌های اعتراضی صنفی و مدنی و سیاسی خودانگیخته و تکوین یافته از پائین که هم شرایط عینی دارند و هم شرایط ذهنی» و بدون تردید در فرایند دینامیک جنبش‌ها تنها توسط «شرایط ذهنی است که حرکت‌های اجتماعی صنفی و مدنی و سیاسی می‌توانند وارد بستر خودسازماندهی و خودرهبری بشوند.»

باری، از اینجا است که می‌توانیم داوری کنیم که علاوه بر اینکه خیزش‌های دینامیک و جنبش‌های دینامیک خودانگیخته و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین «یک فرایند هستند، نه یک پدیده اجتماعی» و علاوه بر اینکه هم خیزش‌های دینامیک و هم جنبش‌های دینامیک «فرایند تکوین خودشان را به صورت خودجوش و خودانگیخته از پائین شروع می‌کنند» (نه از بالا توسط حاکمیت و جریان‌های سیاسی و نهادهای صنفی و غیره)، از همه مهمتر اینکه «آبشخور اولیه تکوین خیزش‌های دینامیک و جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر دینامیک، حرکت‌های اجتماعی خودجوش و پراکنده و بی‌سر و اتمیزه و بی‌تاکتیک و بی‌استراتژی و بی‌برنامه دینامیک می‌باشند». لذا از آنجائیکه «خودویژگی مشخص این حرکت‌های اجتماعی پراکنده دارا بودن زمینه عینی و فقدان زمینه ذهنی می‌باشد» در نتیجه برای اینکه بتوانیم «از دل این حرکت‌های اجتماعی پراکنده به صورت دیالکتیکی و سنتز جدید، به خیزش‌های دینامیکی و جنبش‌های دینامیکی دست پیدا کنیم، وظیفه پیشگامان (در بستر استراتژی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) ایجاد زمینه ذهنی توسط آگاهی‌سازی و آگاهی‌بخشی به صورت کنکرت و مشخص و برخاسته از متن واقعیت زندگی گروه‌های مختلف اجتماعی یا متن واقعیت زندگی کنش‌گران حرکت‌های اجتماعی پراکنده می‌باشد» و قطعاً و جزماً بدون تکوین «زمینه ذهنی توسط پیشگامان برای این حرکت‌های اجتماعی پراکنده امکان تکوین

جنبش و خیزش‌های دینامیک به عنوان یک سنتز جدید دیالکتیکی از دل شرایط عینی صرف، وجود ندارد؛ بنابراین، اگر پیشگامان (در بستر استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) بتوانند در عرصه حرکت‌های اجتماعی «توسط آگاهی‌رسانی و ایجاد زمینه ذهنی برای کنش‌گران این حرکت‌های اجتماعی پراکنده صنفی و مدنی و سیاسی و اجتماعی و ملی و قومی و مذهبی و غیره به راهبری (نه رهبری) این حرکت‌های اجتماعی پراکنده دست بزنند»، بدون تردید، هم می‌توانند «جهت استحاله این حرکت‌های پراکنده اجتماعی به سمت خیزش‌ها و جنبش‌های دینامیک ریل‌گذاری کنند» و هم می‌توانند شرایط «برای خودسازماندهی و خودرهبری و خودمدیریتی این حرکت‌های اجتماعی از پائین فراهم بکنند». بر این مطلب اضافه کنیم که «پیوند و همبستگی و پیوستگی افقی و عمودی کنش‌گران این حرکت‌های اجتماعی پراکنده دینامیک باز در گرو همین زمینه ذهنی است» که توسط پیشگامان (در بستر استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) باید تکوین پیدا بکند.

برای فهم این موضوع لازم است که نیم‌نگاهی به پروسس تکوین خیزش‌ها و جنبش‌های دینامیک امروز جامعه ایران بیاندازیم که به صورت مشخص در تحلیل نهائی «تمامی این خیزش‌ها و جنبش‌های دینامیک از اوایل دهه ۷۰ در بستر اعتلای حرکت‌های اجتماعی صنفی و معیشتی و مدنی و سیاسی پراکنده به عنوان یک سنتز جدید متولد شده‌اند». به بیان دیگر برای فهم جوهر خیزش‌ها و جنبش‌های دینامیک و خودانگیخته و خودسازمانده و خودرهبر امروز جامعه ایران که از سال ۹۶ الی الان (در فرایند پسا انتخابات اردیبهشت ۹۶ دولت دوازدهم با پیشکسوتی حرکت‌های اجتماعی مالباختگان و در ادامه آن حرکت صنفی کامیونداران، جنبش‌های کارگران هپکو، آذراب، فولاد اهواز، مجتمع نیشکر هفت تپه، جنبش معلمان و زنان و بازنشستگان و پرستاران و دانشجویان تا اعتلای خیزش‌های دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸) مادیت پیدا کرده‌اند، «ضرورت دارد که به کالبد شکافی طولی و عرضی این حرکت‌های اجتماعی و این خیزش‌ها و جنبش‌های دینامیک در بستر تاریخی و اجتماعی خاص آنها بپردازیم»: 

ادامه دارد

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

در میدان گازی پارس جنوبی منصرف شده است»؛ و در ۱۴ مهرماه ۱۳۹۸ از طرح توسعه فاز ۱۱ پارس جنوبی کناره‌گیری کرد و واردات نفت از ایران را نیز به شدت کاهش داد و در عوض واردات نفت خود را از آمریکا روزانه ۱۴۰ هزار بشکه از سرگرفت؛ و بازار خرید نفت چین از ایران را به کشور عربستان و روسیه واگذار کرد.

۵۴- چرا در شرایطی که کشور ایران در محاصره بین‌المللی فلج‌کننده‌ای قرار دارد و اقتصاد کشور در حال فروپاشی و برانگیختگی مردم ایران علیه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم ابعاد گسترده و بی‌سابقه‌ای پیدا کرده است و جامعه ایران به مرحله و موقعیت انفجاری رسیده است، «پروژه همکاری جامع ۲۵ ساله رژیم مطلقه فقهاتی با دولت چین می‌تواند یک سوپاپ اطمینان برای رژیم مطلقه فقهاتی باشد؟»

یادمان باشد که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در چارچوب پروژه همکاری ۲۵ ساله با دولت چین تلاش می‌کند که «در بستر طرح بلندپروازانه شی جین پینگ (برای ایجاد راه جدید ابریشم یا ابتکار کمربند - راه) موقعیت ژئوپولیتیک حساس کشور ایران را در این رابطه وجه معامله بازتولید موجودیت و مشروعیت به چالش کشیده خود (توسط مردم ایران) قرار

۵۱- آیا در عصر سرمایه‌داری جهانی «رویکرد یک جانبه به قدرت‌های امپریالیستی از نوع شرقی یا غربی، با هم تفاوت می‌کند؟»

یادمان باشد که نقض موازنه منفی بین قدرت‌های امپریالیستی (در عصر امپریالیسم) نتیجه‌ای جز ایجاد وابستگی و نقض استقلال یک کشور آن هم در زیر فشار سنگین اقتصادی و سیاسی در شرایط استیصال و صرفاً با هدف نجات قدرت (نه منافع عمومی جامعه) ندارد.

۵۲- چرا سه سال پیش علی اکبر ولایتی (مشاور خامنه‌ای در مسائل بین‌المللی) در تعریف طرح همکاری ۲۵ ساله رژیم مطلقه فقهاتی حاکم با دولت چین، «منتقدان این طرح را به اصحاب کف تشبیه کرد که صدها سال در خواب بوده‌اند و از حوادث و تحولات جهان محروم بوده‌اند؟»

۵۳- چرا رژیم مطلقه فقهاتی حاکم (در بستر پروژه همکاری جامع ۲۵ ساله با دولت چین) «موضوع عضویت ثابت سازمان همکاری شانگهای را دنبال می‌کند؟»

عنایت داشته باشیم که دولت چین جهت عدم رویارویی با امپریالیسم آمریکا «پیوسته مخالف عضویت ثابت رژیم مطلقه فقهاتی در سازمان همکاری شانگهای بوده است» و در این رابطه مخالفت چین در مقایسه با مخالفت روسیه آشکارتر و فرصت‌طلبانه‌تر و چشم‌گیرتر بوده است. به طوری که می‌توان داوروری کرد که دولت چین حتی پس از آغاز جنگ سردی که دولت ترامپ برای مقابله با چین به راه انداخت، حاضر نشد موضع‌اش را در مورد عضویت رژیم مطلقه فقهاتی تغییر بدهد در حالی که سرگی لاورف وزیر خارجه روسیه در آن زمان در کنفرانس ژئوپولیتیک دهلی نو با صراحت اعلام کرد که: «روسیه از عضویت کامل ایران در سازمان همکاری شانگهای حمایت می‌کند» بر این مطلب اضافه کنیم که «چین در دوره پیش از برجام نه تنها هرگز حاضر نشد در مقابل تحریم‌های آمریکا علیه ایران بایستد، بلکه برعکس همیشه از سیاست‌های امپریالیسم آمریکا در این رابطه حمایت کرده است» بطوریکه حتی در فرایند پسا برجام هم چینی‌ها پس از آغاز تحریم‌های حداکثری دولت ترامپ علیه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، «بلافاصله روابط اقتصادی‌شان را با ایران کاهش دادند، مثلاً خودروسازان چینی به سرعت از ایران خارج شدند و شرکت ملی نفت چین اعلام کرد که به خاطر تحریم‌های آمریکا از سرمایه‌گذاری

بدهد؟»

۵۵ - چرا حزب پادگانی خامنه‌ای در راستای حمایت از پروژه همکاری جامع ۲۵ ساله با دولت چین تلاش می‌کند تا دولت چین را متقاعد سازد که همکاری رهاپردی دولت چین با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم می‌تواند کشور چین را در مقابل امپریالیسم آمریکا نیرومند بکند؟

۵۶ - چرا آنچنانکه در پیام نوروزی خود خامنه‌ای هم شاهد بودیم در حال حاضر «بزرگ‌ترین مشغله خامنه‌ای فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی است» و راه مقابله با آن (از نظر او) جلوگیری از گسترش شتابان آن و کنترل شبکه‌های اجتماعی توسط ایجاد اینترنت ملی با کمک تکنولوژی چین می‌باشد که در پروژه همکاری جامع ۲۵ ساله فوق به صورت یک امر امنیتی مطرح شده است؟

از اینجا است که می‌توان داوری کرد که «جوهر سند همکاری‌های جامع ۲۵ ساله دولت چین با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، پروژه‌ای در راستای به روزرسانی و عملیاتی کردن بند ششم بیانیه ژانویه ۲۰۱۶ (در خصوص ایجاد مشارکت جامع راهبردی بین دولت چین و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم) می‌باشد». متذکر می‌شویم که «پایه اصلی بیانیه ژانویه ۲۰۱۶ بر پیوند امنیتی و نظامی بین دولت چین و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم استوار می‌باشد» یادمان باشد که بیانیه ژانویه ۲۰۱۶ هنگام دیدارشی جین پینگ (رئیس جمهور فعلی چین) از ایران و ملاقات با خامنه‌ای منتشر گردید همچنین اضافه کنیم که بیانیه ژانویه ۲۰۱۶ (خامنه‌ای با شی جین پینگ) در گرما گرم ماه عسل توافقنامه برجام رژیم مطلقه فقهاتی حاکم با دولت اواما (یا ۵ + ۱) صورت گرفت، بدین خاطرشی جین پینگ گمان می‌کرد و امیدوار بود که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم به سر عقل آمده است و در راستای تنش‌زدائی با امپریالیسم آمریکا در منطقه حرکت می‌کند.

۵۷ - چرا چین در چارچوب استراتژی ایجاد راه جدید

ابریشم (ابتکار کمربند - راه) با تکیه بر «موقعیت استراتژیکی کشور ایران در منطقه خاورمیانه به دنبال تبدیل شدن به اقتصاد بزرگ جهانی از سال ۲۰۲۵ می‌باشد؟»

عنایت داشته باشیم که چین در این شرایط از ستون‌های اصلی «نظم کنونی سرمایه‌داری جهانی می‌باشد» و مهمترین قدرتی است که در بستر «جهانی شدن رژیم انباشت نئولیبرالی» در ۴۰ سال گذشته نیرومندتر شده است و توانسته است که به موقعیت کنونی دست پیدا کند. همچنین چین در این شرایط به لحاظ «تجارت خارجی در رده اول جهانی قرار دارد و بزرگترین کشور صادر کننده و وارد کننده جهان می‌باشد» و از اینجا است که باید داوری کنیم که «چین در بستر استراتژی راه جدید ابریشم و سند همکاری جامع ۲۵ ساله (بین دولت چین و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم) به دنبال برداشت حداکثر سود از جهانی‌سازی نئولیبرال سود می‌باشد» و در همین رابطه است که «دولت بایدن (از آنجائیکه سند همکاری‌های جامع ۲۵ ساله بین رژیم مطلقه فقهاتی حاکم و دولت چین را در راستای افزایش قدرت اقتصادی چین در جهان تفسیر می‌کند و چین را بزرگترین تهدید برای هژمونی جهانی خود می‌داند) با سند همکاری‌های جامع ۲۵ ساله دولت چین با رژیم مطلقه فقهاتی مخالفت می‌کند.»

یادمان باشد که هژمونی جهانی (سیاسی و اقتصادی) چین از سال ۲۰۲۵ باعث می‌گردد که نظم جهانی تک قطبی (که با فروپاشی اتحاد شوروی شکل گرفته بود و آمریکا را به تنها ابر قدرت سیاسی در جهان تبدیل کرد) پایان بدهد. بدین خاطر در نظم جهانی چند قطبی پسا ۲۰۲۵ (که شکل‌گیری آن از هم اکنون آغاز شده است) بر خلاف دوران اتحاد شوروی (که با نظام سوسیالیست حزب - دولت لنینیستی نظام بسته‌ای داشت) «چین با اقتصاد سرمایه‌داری هاری که دارد تلاش می‌نماید که گره‌خوردگی اقتصاد خودش را با اقتصاد بقیه کشورها و به ویژه اقتصاد امپریالیسم آمریکا را بیشتر کند» در همین رابطه باید توجه داشته باشیم که «چین در این



شرایط بزرگترین وارد کننده نفت و گاز جهان می‌باشد که نزدیک به نیمی از واردات نفت و گاز خود را از طریق کشورهای منطقه خلیج فارس تأمین می‌کند» بنابراین چین در بستر سند همکاری‌های جامع ۲۵ ساله (دولت چین با رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم) به دنبال آن است که در فرایند پسا ۲۰۲۵ یا دوران هژمونی جهانی اقتصادی سیاسی چین «کشور ایران را بدل به بزرگترین صادر کننده نفت و گاز منطقه خلیج فارس به کشور چین بکند.»

۵۸ - چرا رژیم حاکم بر کشور چین (در مقایسه با رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم) می‌کوشند از طریق «ایدئولوژی‌زدائی و مصلحت‌گرایی و فرصت‌طلبی بی‌رحم اقتصادی و تکیه بر ناسیونالیسم چینی و بهبودی سطح زندگی مردم چین و تقویت قدرت اقتصادی چین در چارچوب سرمایه‌داری جهانی، خود را نهادینه نمایند»، اما برعکس رژیم مطلقه فقه‌ای توسط سرکوب و تیغ و داغ و درفش و تحمیل فقر گسترده و هژمونی‌طلبی نظامی (در کادر هلال شیعه در منطقه) و غارت و فساد فراگیر می‌کوشند قدرت خودشان را نهادینه کنند؟

۵۹ - چرا کشور چین در چارچوب سند همکاری‌های جامع ۲۵ ساله با رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم «کشور ایران را برای این سرمایه‌گذاری وسیع ۴۰۰ میلیارد دلاری خود انتخاب کرده است؟» در این رابطه:

اولاً باید توجه داشته باشیم که تمامی کشورهای متروپل سرمایه‌داری جهانی از امپریالیسم چین تا امپریالیسم آمریکا و اتحادیه اروپا و غیره در این شرایط خودویژه تاریخ سرمایه‌داری جهانی «از یک انباشت بزرگی از سرمایه برخوردار می‌باشند» که این انباشت بزرگ سرمایه دیگر «نمی‌تواند در خود این کشورهای متروپل سرمایه‌داری جریان پیدا کند، بدون تردید در این رابطه کشور چین در اوج کشورهای متروپل امپریالیستی قرار دارد که انباشت عظیم سرمایه دیگر جایی در داخل کشور چین به عنوان کارگاه جهان، جهت تولید سود بیشتر ندارد» در نتیجه در همین رابطه است که «کشور چین به دنبال مفری به کشورهای دیگر در راستای کسب سود بیشتر

می‌باشد» پر پیداست که «شرایط استراتژیک اقتصادی بالقوه کشور ایران می‌تواند برای امپریالیسم چین در این رابطه تعیین کننده باشد»، بنابراین بی‌شک اگر طبقه حاکم در کشور چین بخواهد این حجم عظیم انباشت سرمایه خود را در داخل کشور چین به جریان بیاندازد، «هم نرخ سودش کمتر می‌شود و هم حجم سودش پائین می‌آید» همچنین اضافه کنیم که از آنجائیکه به جریان افتادن این انباشت بزرگ سرمایه در کشورهای متروپل من جمله چین در راستای منافع طبقه فرودست نمی‌باشد و کسب سود بیشتر برای طبقه حاکم عامل به جریان افتادن این انباشت عظیم سرمایه می‌باشد، بدون تردید «تنها کشورهای خارجی می‌توانند مفری برای این به جریان افتادن انباشت عظیم سرمایه باشند» به بیان دیگر «انباشت سرمایه‌های متمرکز برای خودش باید راهی خارج از مرزها پیدا کند» که در بستر استراتژی جاده جدید ابریشمی جین پینگ، «کشور ایران در این رابطه از همه فاکتورها جهت سرمایه‌گذاری برخوردار می‌باشد.»

ثانیاً کشور ایران به خاطر «نیروی کار ارزان (۲ دلار یا ۳ دلار دستمزد روزانه) و مواد خام ارزان (از نفت و گاز گرفته تا معادن عظیم خام دیگر) موقعیتی ممتاز برای سرمایه‌گذاری کشور چین می‌باشد.» □

ادامه دارد

«عمودی یا سازمانی» آزمون مستضعفین ایران و

«افقه یا جنبشی» نشر مستضعفین ایران

کدام است؟

۲

و با تحلیلی که مصدق از کودتای اسفند ۱۲۹۹ تا شهریور ۲۰ و به خصوص قرارداد و ثوق الدوله داشت، «استعمار و استثمار امپریالیسم انگلیس از جامعه ایران را به عنوان ابر مسئله جامعه ایران در فرایند پسا شهریور ۲۰ تعریف می‌کرد» و در کادر همین تحلیل خود از استعمار و امپریالیسم به عنوان ابر مسئله جامعه بزرگ ایران بود که او بر شعار «ملی کردن صنعت نفت ایران تکیه کرد» و توسط این شعار بود که مصدق توانست سلسله‌جنبان جنبش رهائی‌بخش و ضد استعماری ایران و دیگر کشورهای پیرامونی در فرایند پسا جنگ دوم جهانی بشود؛ و صد البته در همین رابطه است که استقبال قهرمانانه مردم مصر از مصدق در زمان ورود به مصر و در جریان جنبش ضد استعماری جمال عبدالناصر بر علیه امپریالیسم انگلیس توسط شعار ملی کردن کانال سوئز قابل تعریف می‌باشد.

باری، بدین ترتیب بود که «مصدق توسط شعار ملی کردن صنعت نفت ایران در جریان مبارزه رهائی‌بخش مردم ایران بر علیه امپریالیسم انگلیس توانست به بسیج فراگیر توده‌ای در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران دست پیدا بکند» و همین موضوع هم عامل پیروزی مصدق در مبارزه رهائی‌بخش با امپریالیسم انگلیس توسط ملی کردن صنعت نفت ایران شد. یادمان باشد که آن «پیروزی‌های مصدق مربوط به جبهه اول مبارزه او

باری، برعکس اگر «در تبیین ابر مسئله جامعه ایران در یک قرن گذشته موضوع امپریالیسم و استعمار را عمده بکنیم» بدون تردید در این رابطه «با عمده کردن قدرت خارجی به عنوان عامل انحطاط جامعه بزرگ ایران در یک قرن گذشته، ما مجبوریم مانند عمده کردن دیکتاتوری (آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم، عامل همه عقب‌ماندگی، انحطاط، رکود و خمود جامعه بزرگ ایران را) در آن قدرت خارجی تعریف بکنیم» و بر این باور غلط اعتقاد پیدا کنیم که تنها و صرفاً با «به زانو درآوردن آن قدرت خارجی امپریالیستی و استعمارگر تمامی مشکلات جامعه ایران حل می‌شود». یادمان باشد که عامل حرکت تمامی جنبش‌های رهائی‌بخش کشورهای پیرامونی در فرایند پسا دو جنگ جهانی اول و دوم (از هندوستان تا چین، کوبا، الجزائر، ویتنام و غیره) «همین مطلق کردن استعمار و امپریالیسم به عنوان ابر مسئله جامعه خودشان بوده است» و البته این «تعریف از ابر مسئله جامعه خودشان اگر چه مهمترین فونکسیون اجتماعی که داشته است، توان بسیج‌گری مردم از پائین بوده است» ولی بدون تردید نباید فراموش کنیم که «مطلق کردن قدرت خارجی (در بستر کالبد شکافی و آسیب‌شناسی حرکت توده‌ای) مهم‌ترین آفتی که دارد اینکه توده‌ها از آفات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی داخلی خودشان غافل می‌شوند.»

در این رابطه بوده است که «در فرایند پسا جنگ دوم جهانی به موازات پیروزی جنبش‌های رهائی‌بخش کشورهای پیرامونی بر استعمار و امپریالیسم جهانی درست از مرحله‌ای که این جوامع از جبهه بیرونی وارد جبهه درونی در بستر مبارزه آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه و نهادینه کردن سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خودشان می‌شدند، شکست می‌خوردند و نظام‌های ارتجاعی و استبدادی و استثمارگرانه خودی‌شان جایگزین نظام‌های امپریالیستی و استعماری گذشته می‌شدند». بدین خاطر در همین رابطه بوده است که «تمامی انقلاب‌های رهائی‌بخش قرن بیستم بدون استثناء در جبهه داخلی شکست خوردند» و حتی می‌توان داوری کرد که از دل تمامی انقلاب‌های رهائی‌بخش قرن بیستم جهان «نتوانست یک نظام دموکراسی سه مؤلفه‌ای آزادی‌خواهانه و برابری‌طلبانه تکوین پیدا کند.»

فراموش نکنیم که جنبش رهائی‌بخش دکتر محمد مصدق در فرایند پسا شهریور ۲۰ در مرحله اول با جوهر ضد استعماری که داشت، «توانست به پیروزی دست پیدا کند، اما در مرحله دوم مصدق در جبهه درونی در مبارزه با استبداد داخلی شکست خورد». چراکه مصدق با تبعید رضا خان توسط امپریالیسم انگلیس

با امپریالیسم انگلیس و تعریف او از استعمار انگلیس به عنوان ابر مسئله جامعه بزرگ ایران بود». البته از زمانیکه مصدق (پس از پیروزی در جبهه ضد امپریالیستی و ضد استعماری) به جبهه درونی در عرصه جنبش آزادی خواهانه و برابری طلبانه پرداخت شرایط عوض شد، زیرا دیگر «مصدق نتوانست (مانند جبهه اول ضد استعماری و ضد امپریالیستی) به بسیج فراگیر اجتماعی و توده‌های جامعه ایران دست پیدا کند»؛ و دلیل این امر همان بود که در جبهه درونی (برعکس جبهه برونی ضد امپریالیستی و ضد استعماری که مردم ایران و مصدق تنها با یک دشمن خارجی شناخته شده به نام امپریالیسم انگلیس مبارزه می‌کردند) مصدق و توده‌های جامعه بزرگ ایران تنها با یک دشمن خارجی شناخته شده روبرو نبودند بلکه برعکس در جبهه دوم داخلی، مخالفین به چهار صف بدل شده بودند که عبارت بودند از:

۱ - استبداد دربار.

۲ - ارتجاع مذهبی حوزه‌های فقهاتی تحت رهبری کاشانی، بهبهانی، بروجردی و فلسفی.

۳ - جریان‌های سیاسی تابع رویکرد کسب قدرتی سیاسی از چپ حزب توده تا راست زحمتکشان مظفر بقائی و حسین مکی و غیره.

۴ - امپریالیسم تازه نفس آمریکا که به سرعت در فرایند پسا دو جنگ جهانی توانسته بود جایگزین امپریالیسم فرتوت انگلیس بشود.

بنابراین، در همین رابطه بود که مصدق (برعکس مبارزه رهایی‌بخش در جبهه اول که به پیروزی‌اش انجامید) در جبهه دوم یعنی مبارزه آزادی خواهانه و برابری طلبانه شکست خورد و کودتای ۲۸ مرداد که باعث سرنگونی نخستین دولت دموکراتیک در تاریخ ایران گردید، معلول و سنتز همین پیوند چهار صف فوق (صف دربار، صف ارتجاع مذهبی حوزه‌های فقهاتی، صف امپریالیست آمریکا و صف جریان‌های ضد مصدقی جامعه سیاسی ایران از چپ حزب توده تا زحمتکشان مظفر بقائی) بود.

باری، باز در ادامه برای تعیین مصداقی دیگر از ابر مسئله جامعه ایران در طول یک قرن گذشته می‌توانیم به رویکردی دیگر اشاره کنیم که در تبیین ابر مسئله جامعه ایران در یک قرن گذشته موضوع استثمار و جنگ طبقاتی عمده و مطلق می‌کردند بدون تردید در این صورت هم «ثوری تغییر» آن‌ها دارای آفاتی بوده است که در عرصه کالبد شکافی و آسیب‌شناسی آن می‌توانیم اینچنین فرموله نمائیم:

الف - بدون تردید عمده و مطلق کردن جنگ طبقاتی (آنچنانکه کارل مارکس در عبارات اولیه کتاب «مانیفست کمونیست» مطرح می‌کند) خود بستر ساز «سکتراریسم طبقه کارگر در عرصه جنبش‌های اجتماعی مطالباتی و سیاسی آزادی خواهانه و برابری طلبانه می‌شود» و در این رابطه بوده است که در طول یک قرن گذشته شاهد بوده‌ایم که در جامعه ایران به موازات اینکه جریان‌های سیاسی مارکسیستی (به خصوص از بعد از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه) که به دنبال مطلق کردن مبارزه طبقاتی در جامعه ایران بودند و ابر مسئله جامعه ایران را (به تاسی از مارکسیسم کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا) مبارزه طبقاتی مطرح می‌کردند (چه در فرایند حزبی که در رأس آنها حزب توده قرار داشت و چه در فرایند چریکی که در رأس آنها سازمان چریک‌های فدائی خلق قرار داشتند)، «دچار بن‌بست مبارزاتی و بن‌بست فهم جامعه‌شناسی و روانشناسی جامعه ایران شدند»؛ و در نتیجه همین امر باعث گردید که «به صورت مستقیم و غیر مستقیم تمامی این جریان‌ها دنباله‌رو رویکرد حزب دولت لنینیستی و مائوئیستی و رژی دبره‌ای و یا کاستروئیسم بشوند.»

البته ریشه مشترک و خروجی نهایی همه آنها روی‌آوری به کسب قدرت سیاسی از بالا توسط پیشاهنگ و نخبگان به جای طبقه بود و در تحلیل نهائی همین امر عامل شکست این جریان‌ها در قرن بیستم شد و همین رویکرد بود که جهان در قرن بیستم بدل به قرن فاجعه برای بشر گردید، بطوریکه حتی در یک کشور هم از جهان در قرن بیستم طرفداران این رویکرد علیرغم ادعای خود نتوانستند «بستر ساز حاکمیت طبقه کارگر بر قدرت سیاسی بشوند». به بیان دیگر «قدرت سیاسی تنها نصیب نخبگان تک حزب کمونیست فارغ از کارگران شد.»

ب - اگر در تبیین ابر مسئله جامعه ایران در یک قرن گذشته موضوع مبارزه طبقاتی در جامعه ایران عمده بکنیم، از آنجائیکه عمده کردن مبارزه طبقاتی به عنوان ابر مسئله جامعه ایران در یک قرن گذشته باعث می‌گردد که:

اولاً - جامعه ایران را در چارچوب حاکمیت مناسبات سرمایه‌داری تحلیل نمائیم، چراکه در کادر «مناسبات ماقبل سرمایه‌داری هرگز نمی‌توانیم در عرصه مبارزه طبقاتی موجود در جامعه ایران استراتژی تغییر را بر پایه شورش‌های دهقانی و حرکت از روستا به طرف شهر تبیین و تعریف بکنیم». یادمان باشد که بزرگترین مشکل جنبش دهقانی و جنبش روستائی در جامعه ایران از آغاز الی الان این بوده است که: نخست - فقدان نظام فئودالیت در تاریخ ایران و «جایگزینی

نظام زمین‌داری به جای نظام فئودالیت‌ه بوده است» که خود همین خلاء نظام فئودالیت‌ه در جامعه از آغاز و جایگزینی نظام زمین‌داری به جای آن باعث گردیده تا «یکپارچگی گسترده زمین‌های کشاورزی و پیوند دهقانان آنچنانکه در کشورهای مغرب زمین وجود داشته است، در کشور ایران شکل نگیرد»؛ به عبارت دیگر جایگزینی مناسبات زمین‌داری به جای مناسبات فئودالیت‌ه در کشور ایران از آغاز باعث «عدم تمرکز قطعات زمین و آب و عدم پیوند بین دهقانان در کشور ایران می‌شد».

دوم - پراکندگی روستاهای ایران است که برعکس روستاها در قاره اروپا که به علت زمین‌محوری (نه آب‌محوری) نزدیک به هم می‌باشند، عنایت داشته باشیم که نزدیکی روستاها در کنار هم می‌تواند شرایط برای پیوند دهقانان و زحمتکشان روستائی و اعتلای جنبش‌های دهقانی فراهم بکند؛ اما از آنجائیکه در کشور ایران به علت کمبود آب پایه تکوین روستاها بر پایه وضعیت آب بوده است (نه زمین)، در نتیجه همین امر باعث گشته است تا از آغاز در کشور ایران روستاها صورت پراکنده‌ای پیدا کنند. باز هم تاکید می‌کنیم که این امر برعکس قاره اروپا می‌باشد، چرا که «در اروپا موضوع زمین‌محوری است» و موضوع آب اصلاً در آنجا به عنوان یک پایه و عامل تکوین روستاها نمی‌باشد، بدین ترتیب است که در قاره اروپا شرایط برای نزدیکی روستاها و عدم پراکندگی و بالطبع پیوند دهقانان از آغاز فراهم بوده است.

سوم - اینکه برعکس زحمتکشان روستائی، طبقه کارگر (که در بستر تولید اجتماعی، مناسبات سرمایه‌داری و تولید مشترک شرایط برای تکوین روحیه جمعی در آنها چه در عرصه تولید و چه در عرصه مبارزه فراهم می‌باشد) کلاً از آنجائیکه در عرصه تولید کشاورزی و روستائی، «موفقیت دهقانان در تولید به آسمان و باران و آب و مقابله با موانع بیولوژی و آفات و غیره بستگی دارد» بدین خاطر همین «وابستگی دهقانان به آب و زمین در چارچوب پراکندگی روستاها و ملاکین خرد، در کشور ایران از آغاز الی الان، همه و همه باعث شده است تا دهقانان برعکس کارگران دارای روحیه فردگرایانه بشوند» و البته آنچه که در جامعه ایران از آغاز الی الان این روحیه فردی دهقانان ایرانی را تقویت کرده است، منهای تجاوز مستمر خارجی که پیوسته در تاریخ ایران جاری و ساری بوده است، خود اسلام دگماتیست فقاهتی بوده است که به صورت مشخص از قرن چهارم یعنی دوران آل‌بویه و بعداً توسط صفویه، این اسلام دگماتیست فقاهتی در کشور ایران نهادینه شده است؛ به عبارت دیگر همین «حاکمیت اسلام فقاهتی بر اعتقادات به خصوص روستائیان

ایران در طول بیش از هزار سال گذشته باعث گردیده است تا روحیه فردگرایی در دهقانان ایران تقویت بشود.»

فراموش نکنیم که «مبنای اسلام دگماتیست فقاهتی حوزه‌های فقهی در طول بیش از هزار سال گذشته، تعبد و تکلیف و تقلید و تحمیل یکطرفه دستوری از بالا بر پایه فتوا بوده است». در نتیجه همین «جوهر تقلیدگرا و تکلیف‌محور و تعبد‌پرور و فتوائی اسلام دگماتیست فقاهتی باعث گردیده است که در مخاطبان خودش فونکسیون فردمحوری داشته باشد، نه جامعه محوری و یا جمع‌محوری»؛ به عبارت دیگر «مخاطبین اسلام دگماتیست فقاهتی پیوسته فرد مکلف و فرد مقلد و فرد عابد هستند، نه جمع‌گرا». بدین خاطر همین امر باعث گردیده است تا «روحیه فردگرایی به عنوان یک آفت در جامعه بزرگ ایران (اعم از شهر و روستا) در طول بیش از هزار سال گذشته توسط اسلام دگماتیست فقاهتی حوزه‌های فقهی نهادینه بشود که صد البته این امر در عرصه دهقانان و روستاهای کشور ایران (در طول بیش از هزار سال گذشته توسط اسلام فقاهتی) نسبت به شهرنشینان فونکسیون منفی صد چندان داشته است.»

باری، بدین ترتیب است که در «تاریخ مبارزه طبقاتی گذشته ایران، ما چندان از شورش‌های دهقانی و یا جنبش‌های زحمتکشان روستائی برخوردار نبوده‌ایم» و حداکثر در گذشته اگر شورش‌های دهقانی هم در کشور ایران اتفاق افتاده است، «صورت محدود و پراکنده‌ای داشته است که این امر باعث گردیده تا به شدت از طرف حاکمیت‌های مستبد سرکوب بشوند». بدین خاطر می‌توان نتیجه‌گیری کرد که «توسط مطلق کردن مبارزه طبقاتی به صورت ابر مسئله جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران، ما نمی‌توانیم این مبارزه طبقاتی را در چارچوب مناسبات ماقبل سرمایه‌داری یا مناسبات زمین‌داری بستری جهت تبیین استراتژی تغییر در جامعه ایران در یک قرن گذشته تعریف کنیم»؛ و قطعاً «دلیل شکست تمامی جریان‌های مارکسیستی که با مطلق کردن مبارزه طبقاتی در چارچوب مناسبات نیمه فئودالی و نیمه مستعمر به دنبال تبیین استراتژی تغییر توسط انقلابات دهقانی (مانند کشور چین) در جامعه ایران بوده‌اند، تنها در این رابطه قابل تفسیر و تحلیل می‌باشد.» □

ادامه دارد

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



شده و قر و قاطی است، یک چیزی شده مثل کشتی نوح که از هر حیوانی، یک زوج در داخل آن هست، مرزها مشخص نیست. یک مسئله دیگر که در واقع طرح نیازی است تا بعضی دوستان به جستجوی جواب آن برخیزند و تقریباً از هر اهل مطالعه‌ای بر می‌آید یک فاضلی، با سواد، اهل دردی، آشنائی لازم نیست آقای دکتر، یا آقای مهندس باشد، یا آیت الله، هر کس که کتاب می‌خواند، می‌فهمد، درد دارد، شعور دارد، چرا که عالم در اسلام به معنای آگاه است، نه به معنی آدم فنی، چرا که علم در بینش اسلامی نور است، آن علمی که عبارت از تصویر صورت اشیاء در ذهن می‌باشد، علم یونانی است، علم اسلامی نور یقذ الله فی قلب من یشاء و روشن‌بینی در برابر حقیقت غیر از تصویر اشیاء خارجی در ذهن است، دو جور عالم داریم، یکی عالم اسلامی که ذکرش رفت و دیگری آن عالم که یک مستشرق هم توسط آن جور علم ممکن است بسیاری از حقایق را بهتر از همه ما بداند و آن نیاز طرح اصطلاحاتی است که کلید فهم اسلام می‌باشند، این اصطلاحات از امهات ایدئولوژیکی و اعتقادی ما هستند و اینکه سعی کنیم مجموعه این اصطلاحات را با تعبیر درست، عمیق، فنی و ریشه‌دار علمی‌اش بفهمیم، بشناسیم تا مجموعاً بتوانیم تصویر آگاهانه و کاملی از یک مکتب به نام اسلام در ذهن داشته باشیم و حتی در پرده ذهنیت نسل

همچنین مطابق این رویکرد است که می‌توان داوری کرد که در صورت کلی (نه استثنائی) «امکان ندارد که پایگاه فکری و ایدئولوژیکی انسان بر خلاف پایگاه طبقاتی و اقتصادی‌اش باشد». به بیان دیگر امکان ندارد که «انسان یک نوع پایگاه اقتصادی داشته باشد و پایگاه فکری و ایدئولوژیکی‌اش بر ضد آن باشد تا بخواهد توسط اسلام مورد اعتقاد خودش بر ضد آن پایگاه اقتصادی و طبقاتی خودش قیام بکند» و لذا در این رابطه است که معلم کبیرمان شریعتی می‌گوید:

«بزرگ‌ترین و فوری‌ترین کار در زمینه اعتقادی و فکری تدوین یک سیمای کامل از ایدئولوژی اسلامی است تا همانطور که اکنون برای یک مارکسیست، یا یک اگزیستانسیالیست، در هر سطحی چه کارگر کارخانه و چه استاد دانشگاه تصویر کلی ایدئولوژی و چهره اعتقادیش روشن است، وظیفه‌اش معلوم و مسئولیتش مشخص و جایگاه طبقاتی‌اش معین می‌باشد، برای نسل جوانی که به اعتقاد و مذهب اسلامی وابسته هست، نیز تصویر کلی ایدئولوژی‌اش روشن باشد تا بداند که کجاست؟ جهش و مسئولیتش چیست؟ رابطه‌هایش با پدیده‌ها و واقعیت‌های زمان خودش چه می‌باشد؟ و به هر حال جبهه دوستش، دشمنش جهت مخالفش، روبرو و پشت سرش دست راست و چپش کدامست؟ جایگاهش چیست؟ این‌ها نه تنها معلوم نیست، بلکه چنان مغشوش و در هم بر هم و قر و قاطی است که دست راست‌ترین گرایش‌ها و دست چپ‌ترین گرایش‌ها را در اسلام می‌بینیم. منحط‌ترین و کثیف‌ترین اشرافیت، با آنارشیست‌ترین حالات انقلابی هر دو به نام اسلام مطرح و ملموس است. استثماری و قیحانه‌تر از استثمار آمریکائی در همین مؤمنین و حاجی‌های بازار خودمان و سرمایه‌دارهای مؤمن و مقدس و واقعاً معتقد ما وجود دارد و در عین حال اسمش هم اسلام است؛ و شدیدترین و تندترین اسلام و تشیع ابوذری هم باز مطرح است. این مرزها و حساب‌ها را باید از هم سوا کرد، به درک که خیلی از مؤمنین مقدس را هم در این مرزبندی دقیق خارج از مرز اعلام کنیم و فدا کنیم مگر همیشه باید آنها بایستند و ما را تکفیر کنند، بگذار ما هم یاد بگیریم، بایستیم و آنها را تکفیر کنیم تکفیر که حق انحصاری یک گروه خاص نیست ما هم یاد می‌گیریم. کسی که عثمانی زندگی می‌کند و برای ابوذر اشک می‌ریزد، این از مرز تشیع خارج است، کسی که اوسفیان‌ی زندگی می‌کند و ایمان محمدی دارد، از مرز خارج می‌باشد، آن طرف احد است، آن طرف خندق است. اصلاً این خندق را دوباره باید حفر کرد تا آشکار گردد، آن طرف خندق چه کسانی هستند و این طرف خندق کیست؟ این جنگ خندق، جنگ امروز است و اطراف مدینه‌مان را باید خندق بزنیم تا بفهمیم که درون مدینه چه کسانی‌اند و بیرون مدینه کیست؟ در حالیکه اکنون خندق پر

جوان تصویر کنیم، با این کار بعد از مدتی خواهیم دید که آن تجسم کلیت اسلام تحقق خارجی پیدا کرده، آن چیزی که اقبال به عنوان تجدید بنای همه هیكل اعتقادی فکری، عملی و انسانی اسلام آرزو می کرد، تحقق یافته است» (زمینه شناخت قرآن - ص ۸ - سطر ۶ به بعد).

م - مطابق آیه ۵ سوره قصص، اساس جامعه‌شناسی قرآن بر آن است که «جامعه صورت دو قطبی دارد» که یکی قطب حاکم استضعاف‌گر است و دیگری قطب پائینی‌های جامعه یا قطب استضعاف شده می‌باشد. لذا در چارچوب این قطبی شدن جامعه در چارچوب جامعه‌شناسی قرآن است که:

اولاً در جوامعی که جامعه تقسیم می‌شود به دو گروه اجتماعی استضعاف‌گر و استضعاف شده. دو دسته اخلاق و روحیه و ادبیات در جامعه تکوین پیدا می‌کند که یک دسته اخلاق استضعاف‌گرا یا نه در سه شکل سیاسی و اقتصادی و مذهبی یا فرهنگی می‌باشد و دیگری اخلاق استضعاف‌شدگی سه گانه طبقاتی و سیاسی و معرفتی است.

ثانیاً در جامعه دو قطبی «اخلاق مثل هر پدیده دیگر اجتماعی متغیر است» یعنی به «تبع اینکه وضع جامعه از نظر نظامات اقتصادی و طبقاتی تغییر می‌کند، اخلاق هم تغییر می‌کند» و بدین ترتیب است که «استضعاف در جامعه‌شناسی قرآن به معنای خوار می‌شمرد و یا تحقیر می‌کرد، می‌باشد» که در این صورت البته استضعاف تنها یک حالت روانی دارد. مثل کسی که دیگران را به لحاظ اخلاقی کوچک می‌کند و یک امر ذهنی نمی‌باشد، به عبارت دیگر در چارچوب جامعه‌شناسی قرآن «مستضعف» به معنای خوار می‌کرد (نه خوار می‌شمرد) و ضعیف نگه می‌داشت (نه ضعیف می‌شمرد) می‌باشد. لذا به همین دلیل است که حتی مفسرین قدیم از قبیل صاحب کشف و صاحب مجمع البیان، «استضعاف» را در هر جای قرآن همان «استذلال» معنی کرده‌اند که به معنای «مردم را خوار می‌کرد، یا مردم را ضعیف می‌کرد» می‌باشد.

ثالثاً در چارچوب جامعه دو قطبی جامعه‌شناسی قرآن مضمون آیه ۵ سوره قصص به این ترتیب می‌شود که «حرکت تاریخ و جهان در راستای وراثت و امامت قطب استضعاف‌شده تاریخ و جهان می‌باشد» نه اینکه در هر جای جهان و تاریخ که جامعه به دو قطب استضعاف‌گر و استضعاف‌شده تقسیم بشود، استضعاف‌شده‌ها پیشوا و وارث می‌شوند؛ زیرا «عَلَى الَّذِينَ اسْتَضِعُّوا» در آیه ۵ سوره قصص «عام استغراقی» است، نه «جمله حالیه» که به معنای این می‌باشد که «ما اراده کرده‌ایم که راستای حرکت تاریخ

و جهان در جهت وراثت و امامت قطب استضعاف شده تاریخ و جهان می‌باشد»، نه اینکه محتوای همه آیه ۵ سوره قصص منحصر به زمان فرعون و موسی و قوم بنی‌اسرائیل (آنچنانکه طرفداران رویکرد دگماتیستی به قرآن مطرح می‌کنند) بشود و این آیه ربطی به زمان پیامبر اسلام و بعد از آن نداشته باشد، بنابراین تنها با این «رویکرد تطبیقی» به آیه ۵ سوره قصص است که این آیه می‌تواند مستضعفین را به عنوان یک فاعل اجتماعی در صحنه تاریخ در رویکرد قرآن تعریف نماید.

به هر جهت در چارچوب این رویکرد تطبیقی به آیه ۵ سوره قصص است که «الَّذِينَ» در آیه ۵ سوره قصص اشاره به مستضعفین به صورت عام و کلی می‌باشد نه مستضعفین خاص و مشخص زمان موسی و فرعون. بر این مطلب اضافه کنیم که در پاسخ به طرفداران رویکرد دگماتیستی در تفسیر آیه ۵ سوره قصص که «الَّذِينَ اسْتَضِعُّوا» را جمله حالیه گرفته‌اند باید بگوئیم که اگر چه به صورت کنکرت و مشخص و مصداقی می‌توان بر قوم بنی‌اسرائیل تکیه کرد، اما در اصل کل جوهر آیه ۵ سوره قصص یک قانون کلی و عام می‌باشد و طرح آیه ۶ «وَنُفِخَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِيَ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ» تنها دلالت بر همان وجه مصداقی و کنکرت آیه ۵ سوره قصص می‌کند نه تعریف کلی از آن آیه.

ن - در یک تقسیم‌بندی عام کلی در قرآن استکبار به دو قسم بزرگ تقسیم می‌شود:

۱ - استکبار اجتماعی.

۲ - استکبار اخلاقی و لذا به همین دلیل است که در قرآن آنجا که «اسْتَكْبَرُوا عَنْهَا» آمده (با کلمه عن ذکر شده) با آنجا که «اسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ» آمده دو معنای مختلف دارد. چرا که «استکبار فی الارض» همان استکبار عملی و یا استکبار اجتماعی می‌باشد که در طول تاریخ در سه شکل استکبار سیاسی (استبداد)، استکبار مالی (استثمار) و استکبار معرفتی یا (استحمار) که به قول معلم کبیرمان شریعتی همان زر و زور و تزویر می‌باشد، مادیت پیدا کرده است. عنایت داشته باشیم که استکبار اجتماعی همان استضعاف‌گری سه مؤلفه‌ای سیاسی و طبقاتی و مذهبی هم می‌باشد. در صورتی که اگر استکبار به صورت «مطلق» با کلمه «عَنْهَا» ذکر بشود در آن صورت «استکبار مفهوم و جوهر اخلاقی دارد، یا همان استکبار اخلاقی می‌باشد» که در آن صورت این «استکبار اخلاقی» در قرآن غیر از «استکبار اجتماعی» است.

برای مثال در آیه ۴۰ سوره اعراف «إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا

وَأَسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتِّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ - کسانی که آیه‌های ما را تکذیب کنند و نسبت به آنها استکبار بورزند درهای آسمان به رویشان گشاده نشود و به بهشت وارد نشوند، آنچنانکه طناب کشتی به سوراخ سوزن داخل نشود پس بد کاران را اینچنین سزا می‌دهیم» استکبار جوهر اخلاقی دارد نه جوهر اجتماعی. یادمان باشد که «استکبار اجتماعی مشمول یک طبقه حاکمه سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و مذهبی می‌شود، اما استکبار اخلاقی، مشمول خود آنها می‌شود، آن هم در زمانی که آنها در مقابل حقیقت روحا خاضع نشوند» بنابراین «استکبار اخلاقی در برابر خداوند است» برعکس «استکبار اجتماعی که در برابر مردم می‌باشد» و از اینجا است که می‌توانیم داوری کنیم که آنچه در گزاره‌های اخلاقی قرآن آمده است بیش از نصیحت‌گوئی‌های معمولی است، گونه‌ای روش شکستن حصارها و زندان‌های تو در توی آدمی است و باید اضافه کنیم که گونه‌ای از شکستن فرهنگ‌ها و مذهب‌ها و نظام‌های اخلاقی دگماتیستی بشر می‌باشد که حتی بیش از گزاره‌های آکادمیک و کلاسیک و مدرسی بشر در متن خود هر نهاد فردی و انسانی و فرهنگی و مذهبی دگماتیستی و حتی انطباقی را به چالش می‌کشد و در سطح جهان‌بینی دینامیک تطبیقی آنها را منهدم می‌سازد.

باری، در «استکبار اخلاقی قرآن نمی‌خواهد یک طبقه حاکمه سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و مذهبی که عملاً در برابر طبقه مستضعف جامعه قرار دارند، مشمول آن بکند». به بیان دیگر در «استکبار اخلاقی، مستکبرین در مقابل حقیقت قرار دارند نه در برابر مردم». بر این مطلب اضافه کنیم که در استکبار اخلاقی در قرآن فقط کلمه «مستکبر» است، نه واژه مرکب «مستکبر فی الارض» چراکه واژه مرکب «مستکبر فی الارض، مربوط به استکبار اجتماعی است» و بدین ترتیب است که می‌توان نتیجه‌گیری کرد که آیات ۱ تا ۶ سوره قصص در خصوص «استکبار اجتماعی» می‌باشد نه «استکبار اخلاقی».

همچنین در آیه ۸۸ سوره اعراف (برعکس آیه ۴۰ سوره اعراف که فوقا به شرح آن پرداختیم) «قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِنُخْرِجَنَّكَ يَا شَعِيبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أُولَئِكَ كَانُوا فِي سَعْيٍ مَبْهُوتِينَ» - ملاء قوم شعیب که استکبار می‌ورزیدن گفتند: ای شعیب، ما تو را و کسانی که به تو ایمان آورده‌اند از شهر یا قریه بیرون می‌کنیم، مگر اینکه دست از دعوت خود بردارید و به دین ما باز گردید، شعیب به آنها گفت: آیا با اینکه از

دین و آیین شما نفرت داریم به آیین و دین شما باز گردیم؟» «استکبار» در این آیه اگرچه با «فِي الْأَرْضِ» نیامده است، ولی کلمه «مَلَأَ» می‌تواند قرینه باشد بر اینکه «استکبار» در این آیه «استکبار اجتماعی» سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و مذهبی می‌باشد، نه «استکبار اخلاقی». توجه داشته باشیم که حتی افرادی امثال فخر رازی در تعریف ملاء می‌گویند: «ملاء یعنی اشراف قوم و یا شرفاء آنهاست که در قوم و شهر و قریه خودشان به عنوان چهره‌های شناخته شده می‌باشند» و لذا به همین دلیل است که مفسرین قرآن از قدیم در تعریف ملاء گفته‌اند که «ملاء به مردمی گفته می‌شود که چشم پر کن‌اند» لذا همین توجه آنها دلالت بر «قدرت سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و مذهبی آنها می‌کند» و در ادامه در همین رابطه است که استکبار در آیه ۸۸ سوره اعراف باید استکبار اجتماعی در سه شکل استکبار سیاسی و استکبار اقتصادی و استکبار مذهبی یا به قول معلم کبیرمان شریعتی زر و زور و تزویر تفسیر کنیم.

البته برعکس استکبار در آیه ۸۸ سوره اعراف که استکبار اجتماعی می‌باشد در آیات ۱۱ و ۱۲ سوره مدثر «استکبار صورت اخلاقی دارد نه صورت اجتماعی».

«ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا - وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا - وَبَنِينَ شُهُودًا - وَمَهْدتُ لَهُ تَمْهِيدًا - ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ - كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيدًا - سَأَرْهَقَهُ صَعُودًا - إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ - فَقَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ - ثُمَّ قَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ - ثُمَّ نَظَرَ - ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ - ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ - فَقَالَ إِنِّي هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ - مَرَا بَأْ أَنْ كَسَىٰ كَيْفَ كَسَىٰ»
کمک نگرفتم وگذار - همان کسی که برای او اموالی عریض و طویل قرار دادم - و فرزندان که همه برایش مانده‌اند - و همه وسایل را برایش فراهم و منظم کردم - و او تازه از من طمع دارد که بیشترش دهم - ولی نه بیشتر که نمی‌دهم هیچ، بلکه به زودی از هر سو دچار گرفتاری می‌کنم، چون او نسبت به آیات ما عناد ورزید - به زودی او را مجبور می‌کنم که از قله زندگی بالا رود و سپس او را به زیر می‌افکنم - وقتی همفکرانش در باره قرآن از او داوری خواستند، فکری کرد و اندازه‌ای گرفت - مرگ بر او باد با آن اندازه‌ای که گرفت - و باز هم مرگ بر او باد با آن اندازه‌گیریش - آنگاه نظری کرد - و سپس چهره در هم کشید و رویی ترش نمود - پس پشت کرد و استکبار ورزید - و در آخر گفت این قرآن نمی‌تواند چیزی به جز سحر باشد» (سوره مدثر - آیات ۱۱ تا ۲۴). ❀

ادامه دارد

شکست و ناکامی «انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران» چگونه قابل تبیین است؟

رضاخان از مسیر آتاتورک (قابل ذکر است که هم کودتای رضاخان و هم کودتای آتاتورک در ترکیه در چارچوب همان پروژه دخالت امپریالیستی انگلستان در کشورهای پیرامونی در فرایند پسانقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه شکل گرفته بودند) می‌دانست که «همین قدرت روحانیت بود که موی دماغ رضا خان شدند.»

بدین خاطر از آنجائیکه شاه در چارچوب همان «استراتژی کندی در کشورهای پیرامونی» به دنبال اصلاحات و رفرم خاص تحت عنوان به اصطلاح انقلاب سفید بود، در راستای بسترسازی آن پروژه «مجبور به تضعیف قدرت روحانیت در داخل کشور بود». بر این مطلب اضافه کنیم که شاه و دربار توسط پروژه کندی (در کادر شعار کندی که می‌گفت: «رفرم بدهید تا تثبیت بشوید») در فرایند پساکودتای ۲۸ مرداد به دنبال تثبیت قدرت متزلزل سیاسی و اقتصادی خودش بود. توجه داشته باشیم که در سال‌های ۳۸ تا ۴۲ رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی دچار یک «بحران اقتصادی فراگیر داخلی شده بود که فونکسیون این بحران اقتصادی در جامعه آن روز ایران بحران سیاسی بود» و بدین ترتیب بود که «در سال ۳۸ یعنی ۶ سال بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بحران اقتصادی رژیم پهلوی بدل به بحران سیاسی شد» و در ادامه آن بود که شاه و دربار مجبور به «تنفس سیاسی در سال‌های ۳۸ تا ۴۲ یعنی در فرایند اختناق و سرکوب پساکودتای ۲۸ مرداد ۳۲ شدند» و باز در همین رابطه بود

بدین ترتیب بود که «جنبش دانشجویی به صورت فراگیر هرگز به خیزش ۱۵ خرداد خمینی نپیوستند» و به همین دلیل دانشگاه تهران که در ظهر عاشورا ۴۲ محل رویارویی دو جنبش اعتراضی عزاداران و دانشجویی درآمد بود، به صورت مشخص «خندق بین دو جنبش مصدقی و جنبش خمینی شد». چراکه آنچنانکه عزاداران شعار حمایت از خمینی سر می‌دادند، جنبش دانشجویی شعار حمایت از مصدق سر می‌داد، بنابراین، از این جا است که داوری ما در باب خیزش ۱۵ خرداد خمینی و حواریون او بر این امر قرار دارد که خیزش ۱۵ خرداد خمینی (که هسته اولیه حرکت سیاسی و کسب قدرت و رویکرد حکومت فقهاتی خمینی در آن جا شکل گرفت و در ادامه آن بود که در سال ۴۶ خمینی توانست آن رویکرد سیاسی شکل گرفته در ۱۵ خرداد خود را تئوریزه فقهاتی بکند و هیولای نظریه فقهاتی خودش را تنظیم بکند) ریشه در کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ داشت چراکه:

۱ - در کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ «روحانیت حوزه‌های فقهاتی تحت هژمونی بروجردی از کودتا بر علیه مصدق حمایت کردند» و در این رابطه داوری ما بر این امر قرار دارد که هرگز و هرگز «بدون حمایت روحانیت حوزه‌های فقهاتی تحت رهبری بروجردی، کاشانی، بهبهانی و فلسفی (از کودتای ۲۸ مرداد بر علیه تنها دولت دموکراتیک تاریخ ایران) موفقیت کودتا برای امپریالیسم جهانی آمریکا و انگلیس و دربار شاه ممکن نمی‌بود.»

۲ - از بعد از فوت بروجردی در فرو دین ۱۳۴۰ «شکاف در رهبری روحانیت حوزه‌های فقهاتی و مرجعیت شکل گرفت» زیرا دربار شاه به دنبال تشدید این شکاف بود که در راستای آن شاه با پیام تسلیت فوت بروجردی به حکیم در نجف (به جای پیام تسلیت فوت بروجردی به مراجع داخل کشور) تلاش کرد تا مانع انتقال مرجعیت به داخل کشور بشود. البته همین موضوع معرف اولین شکاف بین دربار و روحانیت حوزه‌های فقهاتی داخل کشور نیز بود، چرا که نشان می‌داد که شاه به دنبال تضعیف قدرت روحانیت در داخل کشور می‌باشد و بدین خاطر همین موضوع نشان دهنده آن هم نیز بود که بین دربار و روحانیت در فرایند پساکودتای ۲۸ مرداد خندق ایجاد شده است؛ و لذا به موازات این فاصله‌گیری دربار با روحانیت حوزه‌های فقهی داخل کشور بود که خمینی و دیگر مراجع داخل کشور از میلانی تا خوانساری و تا گلپایگانی و محلاتی و شریعتمداری و غیره و غیره تلاش کردند تا «قدرت روحانیت در دوره بروجردی در داخل کشور بازتولید کنند» که البته این موضوع با «استراتژی شاه و دربار تضاد داشت». چراکه شاه با تجربه‌ای که از نهادینه کردن قدرت توسط پدرش رضا خان داشت (در سال‌های ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۴) داشت، به خوبی می‌دانست که علت اختلاف مسیر

که در آن شرایط با استعفاء شریف امامی، دکتر علی امینی مسئول باز کردن فضای سیاسی در جامعه استبدادزده ایران شد. در نتیجه از سال ۳۸ با آمدن علی امینی ابتدا جنبش دانشجویان و جنبش معلمان و سپس جبهه ملی دوم و سوم و دیگر جنبش‌های مدنی و سیاسی و صنفی مطالباتی روند رو به اعتلائی پیدا کردند که حاصل آن شد تا جامعه ایران در فرایند پساگودتای ۲۸ مرداد ۳۲ دچار غلیان سیاسی بشود.

باری، در ادامه این شرایط بود که شاه تحت فشار کندی «پروژه به اصطلاح انقلاب سفید و در رأس آن‌ها پروژه اصلاحات ارضی در مبارزه با مناسبات زمین‌داری حاکم و بسترسازی مناسبات سرمایه‌داری وابسته ایران به عنوان بازار اقتصاد سرمایه‌داری جهانی تحت هژمونی امپریالیسم آمریکا استارت زد» و همین غلیان سیاسی جامعه جنبشی ایران در فرایند پسااسال ۳۸ که با ورود علی امینی و بعد از او اسدالله علم به دولت شکل گرفته بودند، شرایطی فراهم کرد تا روحانیت حوزه‌های فقهاتی (که از پس از فوت بروجردی در فروردین ماه ۴۰ از طرف دربار و شاه مورد تحقیر قرار گرفته بودند) وارد گود کسب قدرت یا مشارکت در قدرت و مبارزه سیاسی با دربار برای بازتولید قدرت خود در زمان بروجردی بشوند. مبارزه با حق رأی زنان و مخالفت با اصلاحات ارضی و مقابله با پروژه به اصطلاح انقلاب سفید شاه - کندی و در ادامه آن مبارزه با کاپیتالیسم توسط روحانیت حوزه‌های فقهاتی در این بستر و چارچوب قابل تفسیر می‌باشد.

ثالثاً از وقتی که موضوع فراندوم توسط شاه در خصوص پروژه به اصطلاح انقلاب سفید شاه - کندی مطرح شد، روحانیت و یا به عبارت بهتر مرجعیت حوزه‌های فقهاتی داخل کشور برای اولین بار به صورت متحد با تحریم فراندوم علم مبارزه سیاسی خود را علنی کردند که البته از آنجائیکه در این فرایند مبارزه روحانیت با مبارزه جبهه ملی دوم و سوم (که هژمونی جنبش سیاسی جامعه ایران را در دست داشتند) کاملاً مرزبندی شده بود (یادمان باشد که هرگز در هیچ فرایندی پیوندی نه در پائین و نه در بالا بین روحانیت و جبهه ملی حتی به صورت تاکتیکی و صوری و در حد یک اعلامیه مشترک شکل نگرفته است)، بنابراین، خود این امر باعث گردید تا شاه در ۱۵ خرداد ۴۲ تا پس از حمله عازداران در میدان آرک به نهادهای دولتی دستور سرکوب جنبش اعتراضی خمینی و روحانیت صادر کند.

رابعاً اعتراض روحانیت حوزه‌های فقهاتی به پروژه اصلاحات ارضی یا پروژه به اصطلاح انقلاب سفید شاه - کندی اصلاً و

ابداً در چارچوب دفاع از حقوق زحمتکشان و مبارزه با آفات سرمایه‌داری وابسته در ایران نبود بلکه برعکس، اعتراض روحانیت به این پروژه در حمایت از دوران پیشاسرمایه‌داری در ایران بود که مطابق آن حداقل روحانیت حوزه‌های فقهاتی می‌توانستند «املاک نجومی موقوفات را در چنگ خود داشته باشند». چراکه با «پروژه اصلاحات ارضی شاه این املاک از زیر تیول روحانیت خارج شد» بنابراین بدین ترتیب بود که روحانیت حوزه‌های فقهاتی با پروژه اصلاحات ارضی و یا پروژه به اصطلاح انقلاب سفید شاه - کندی، احساس می‌کردند که با «جایگزین شدن سرمایه‌داری به جای مناسبات سابق زمین‌داری و گرفتن موقوفات از روحانیت، موقعیت اقتصادی و اجتماعی آن‌ها به چالش کشیده می‌شود» به عبارت دیگر «روحانیت حوزه‌های فقهاتی داخل کشور زوال ساختار پیشاسرمایه‌داری در ایران توسط پروژه اصلاحات ارضی و یا پروژه به اصطلاح انقلاب سفید شاه - کندی به معنای زوال تاریخی خودشان تعریف می‌کردند» و از پروژه شاه - کندی معنای تجدد و مدرنیته در جامعه ایران فهم می‌کردند و از این زاویه بود که روحانیت حوزه‌های فقهی با تحریم کردن فراندوم شاه در خصوص پروژه به اصطلاح انقلاب سفید شاه - کندی، علم مخالفت خودشان را بلند کردند.

خامساً حمایت بازاریان از اعتراضات روحانیت نسبت به پروژه به اصطلاح انقلاب سفید شاه - کندی در چارچوب همان رویکرد روحانیت به این پروژه بود. چرا که «بازاریان و خرده فروشان هم (مانند روحانیت حوزه‌های فقهاتی) احساس می‌کردند که با فروپاشی و زوال مناسبات پیشاسرمایه‌داری، بستر زوال خود آن‌ها در کشور ایران فراهم می‌گردد.»

سادساً بیژن جزنی در تحلیلش در باب خیزش ۱۵ خرداد ۴۲ (در کتاب تاریخ سی ساله خودش) بر این باور است که در برخورد با پروژه اصلاحات ارضی شاه - کندی روحانیت به صورت یکدست از مناسبات زمین‌داری و پیشاسرمایه‌داری حمایت نمی‌کردند و معتقد است که در این رابطه بین روحانیت شکاف وجود داشته است، چراکه بخشی از روحانیت از بورژوازی کمپرادور محصول پروژه اصلاحات ارضی شاه حمایت می‌کردند (و بعداً همین بخش نماینده همین بورژوازی کمپرادور شدند) و بخشی دیگر از روحانیت از مناسبات زمین‌داری حمایت می‌کردند. داوری ما در باب این تحلیل بیژن جزنی بدین ترتیب است که ما هرگز نباید روحانیت حوزه‌های فقهاتی شیعه در طول هزار سال گذشته مانند روحانیت مسیحیت در پیوند صد در



صد با طبقه حاکمه اقتصادی و یا با هیئت حاکمه سیاسی تحلیل نماییم، چراکه روحانیت حوزه‌های فقهاتی شیعه که از قرن چهارم در زمان آل بویه تکوین پیدا کرده‌اند تا به امروز پیوسته بر قدرت اجتماعی و اقتصادی تکیه محوری داشته‌اند و همیشه مشروعیت مالکیت طبقه اقتصادی حاکم و یا مشروعیت سیاسی قدرت سیاسی حاکم بر پایه قدرت اجتماعی و اقتصادی مستقل خودشان تعریف می‌کردند نه برعکس و این موضوع مهمی است که متأسفانه بی‌توجهی به آن باعث گردیده که در طول بیش از ۴۱ سال گذشته که از عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم می‌گذرد جریان‌های سیاسی (جامعه سیاسی ایران) چه در داخل و چه در خارج از کشور «توان یک تحلیل طبقاتی از ماهیت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم نداشته باشند» و البته مهمتر از آن اینکه، همین امر باعث گردیده است که «تمامی این جریان‌های سیاسی نسبت به ارائه یک تحلیل مشخص از خیزش ۱۵ خرداد ۴۲ ناتوان باشند» بطوریکه در رابطه با خیزش ۱۵ خرداد ۴۲ تنها و تنها یک تحلیل سیاسی از جانب این جریان‌ها داد شده است و آن هم تحلیل بیژن جزنی در کتاب «تاریخ سی ساله ایران» می‌باشد که آنچنانکه فوق مطرح کردیم این تحلیل بیژن جزنی هم یک تحلیل مکانیکی و غیر واقعی می‌باشد، البته اوج فاجعه اینجا است که ما بر این باوریم که آبشخور انحراف تمامی جریان‌های سیاسی (از سال ۵۷ الی الان) در تحلیل ماهیت و جوهر حرکت خمینی و حواریون او در رهبری جنبش ضد استبدادی مردم ایران در سال ۵۷ (که عامل اصلی شکست انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران گردید) و ماهیت رژیم مطلقه فقهاتی، همه و همه «معلول و سنتز همان عدم تحلیل این جریان‌های سیاسی از خیزش ۱۵ خرداد ۴۲ خمینی بوده است.»

یادمان باشد که در تحلیل نهائی رهبری خمینی و رهبری روحانیت تحت هژمونی خمینی بر جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران (که عامل اصلی شکست انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران شد) بدون تردید در ادامه همان رهبری خمینی بر جنبش اعتراضی سال‌های ۴۱ - ۴۲ به بعد روحانیت و خمینی با دربار بوده است. بدین خاطر تا زمانیکه نتوانیم نسبت به جنبش اعتراضی روحانیت و خمینی در سال‌های ۴۱ و ۴۲ به بعد، به تحلیل واقعی دست پیدا کنیم، نه تنها «امکان فهم سیاسی جوهر نظریه ولایت فقیه خمینی برای ما وجود ندارد و نه تنها ما نمی‌توانیم جوهر سلبی و ایجابی حرکت هژمونی‌طلبانه خمینی و حواریون

روحانی او را فهم نماییم»، بلکه از همه مهمتر اینکه «ما نخواهیم توانست به تحلیل مشخص طبقاتی و سیاسی - اجتماعی نسبت به جوهر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در طول ۴۱ ساله گذشته دست پیدا کنیم.»

سادساً باید عنایت داشته باشیم که جامعه ایران در سال‌های ۴۱ و ۴۲ (که روحانیت حوزه‌های فقهاتی تحت هژمونی خمینی حرکت اعتراضی خودشان را با دربار شاه شروع کردند) یک زخم کهنه‌ای از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بر روی سینه داشتند که مترصد فرصتی برای انجام اعتراضات از پائین خود بر علیه رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی بودند، از آنجائیکه در فرایند پساکودتای ۲۸ مرداد ۳۲ تا سال ۳۸ به علت فضای اختناق و سرکوب رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی (همراه با بالا رفتن هزینه مبارزه برای آن‌ها) امکان مادیت بخشیدن به اعتراضات بر علیه رژیم کودتائی برای آن‌ها وجود نداشت، بنابراین طبیعی بود که در «فرایند دوران تنفس سیاسی که از سال ۳۸ تحت فشار دولت کندی در کشور ایران شکل گرفت، توده‌های مردم ایران شرایط برای علنی کردن اعتراضات خودشان فراهم دیدند» و بدین ترتیب بود که با اعتلای جنبش اعتراضی روحانیت بر علیه دربار در سال‌های ۴۱ - ۴۲ از آنجائیکه در جامعه سیاسی - اجتماعی آن روز ایران (مانند سال ۵۷) «روحانیت تنها تشکیلاتی بود که تا اعماق جامعه ایران نفوذ مذهبی و اجتماعی داشت»، بدین ترتیب حمایت اجتماعی مردم ایران از خیزش ۱۵ خرداد و دعوت روحانیت و خمینی «هرگز نباید ما را وادار به آن کند که برای نفی جوهر مبارزه روحانیت (در چارچوب مبارزه با حق رأی زنان یا مبارزه با اصلاحات ارضی) به نفی مبارزه توده‌های مردم ایران در آن شرایط بپردازیم» و همراه با تخفیف مبارزه روحانیت و خمینی در آن زمان و در آن شرایط، به «تخفیف مبارزه مردم ایران هم بپردازیم.»

ادامه دارد

مبارزه ضد «استعماری» و ضد «امپریالیستی» برونی

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

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

صورت گرفته است، در چارچوب همان «مدل‌های تئوریک وارداتی» بوده است؛ و باز به همین دلیل بوده است که «اتخاذ تاکتیک‌ها و استراتژی حرکت هم توسط آن نظریه‌پردازان پیشکسوت صورت انطباقی داشته است» که در ادامه آن همین امر باعث گردیده تا آن استراتژی‌های این جریان‌ها نتوانند در جامعه ایران تغییر آفرین بشوند. برای ذکر مثال در این رابطه تنها کافی است که به استراتژی چریک‌گرایی مدرن در جامعه ایران در دهه ۴۰ و ۵۰ توجه بکنیم که با اینکه جانبازان و اینثارگران این عرصه در طول یک دهه حداکثر هزینه ممکن پرداخت کردند، ولی «نتوانستند با حداکثر هزینه، حداقل تغییر فرهنگی و اجتماعی و سیاسی در جامعه بزرگ ایران بوجود بیاورند» و این در حالی بود که همین استراتژی چریک‌گرایی مدرن در جوامع دیگر مثلاً مثل جامعه کوبا در دهه ۵۰ قرن بیستم میلادی توانست دستاوردی حداقل سیاسی برای کنش‌گران آن عرصه بوجود بیاورد.

سوالی که در این رابطه قابل طرح است اینکه، چرا مثلاً استراتژی چریک‌گرایی مدرن در کشور کوبا توانست تغییرساز بشود اما در کشور ایران نتوانست؟ تنها پاسخی که ما برای این جواب داریم این است که استراتژی چریک‌گرایی برای

باری، اگر بخواهیم به کلید رمز موفقیت شریعتی در عرصه حرکت نظری و عملی در جامعه ایران دست پیدا کنیم، باید نخست به تحلیل کنکرت و مشخص ساختار فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی او دست پیدا کنیم. نقل می‌کنند که روزی استاد محمدتقی شریعتی (پدر بزرگوار معلم کبیرمان شریعتی) از فرزندش (علی شریعتی) می‌پرسد: «چرا با اینکه ما اسلام را بیشتر از تو می‌شناسیم، نمی‌توانیم مانند تو این برداشت‌های اسلام‌شناسانه از اسلام بکنیم؟» گفته‌اند، شریعتی در پاسخ به پدرش گفته است: «به خاطر اینکه آنچه که شما می‌دانید، من نمی‌دانم!» و البته باید بگوئیم که اگر حياء و شرم شریعتی در برابر پدرش نبود، او در ادامه آن می‌گفت: و آنچه که من می‌دانم شما نمی‌دانید. بدون تردید آنچه که شریعتی می‌دانست و دشمنان رویاروی شریعتی در آن عصر توان فهم آن را نداشتند (و به همین دلیل در طول نیم قرن گذشته در برابر جهل و حقارت خود، به صورت شبانه روز به دشنام و فحاشی علیه شریعتی مشغولند) همین «تحلیل کنکرت و مشخص و تطبیقی ساختار اقتصادی و سیاسی، اجتماعی، فرهنگی بوده است.»

۴ - در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توانیم تدوین استراتژی را به سه شکل مختلف تقسیم نمائیم که این سه شکل عبارت است از:

الف - استراتژی انطباقی.

ب - استراتژی تطبیقی.

ج - استراتژی دگماتیستی.

الف - در «استراتژی انطباقی» تدوین استراتژی توسط استراتژ در چارچوب «مدل‌های تئوریک وارداتی» انجام می‌گیرد، نه به صورت تکیه بر تحلیل کنکرت و مشخص از ساختار اقتصادی - اجتماعی - فرهنگی - سیاسی جامعه خود. برای فهم این مهم تنها کافی است که بدانیم حداقل در طول نزدیک به ۸۰ سال فرایند پسا شهریور ۲۰ در جامعه ایران اکثریت قریب به اتفاق تحلیل‌های ساختار سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی که در جامعه ایران توسط نظریه‌پردازان پیشکسوت

جامعه کوبا یک «استراتژی تطبیقی» بود اما همان استراتژی چریک‌گرائی برای جامعه ایران یک «استراتژی انطباقی» بوده است؛ و البته دلیل اینکه استراتژی چریک‌گرائی برای جامعه کوبا یک «استراتژی تطبیقی» بوده است، به این خاطر بوده است که نظریه‌پردازان این استراتژی در کشور کوبا از رژی دبره تا چه گوارا و تا کاسترو و غیره در چارچوب تحلیل مشخص و کنکرت و تطبیقی از ساختار اقتصادی، اجتماعی و سیاسی حرکت کردند؛ و بر پایه همان «تحلیل کنکرت و مشخص ساختار اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی جامعه کوبا آنها توانسته بودند به استراتژی چریک‌گرائی مدرن در جامعه کوبا دست پیدا کنند». در نتیجه همین امر باعث گردید تا آن «استراتژی برای جامعه کوبا یک استراتژی تطبیقی باشد، نه استراتژی انطباقی و همین تطبیقی بودن آن استراتژی برای جامعه کوبا باعث گردید تا آن استراتژی در کوبا تغییرساز بشود»، ولی برعکس، وقتی که آن استراتژی در دهه ۴۰ توسط جنبش چریکی در جامعه استبدادزده و فقه‌زده و عقب‌مانده اقتصادی ایران به کار گرفته شد، نتوانست حداقل تغییر فرهنگی و اجتماعی و سیاسی در جامعه بزرگ ایران ایجاد نماید. چرا؟ به خاطر اینکه آن استراتژی تا زمانیکه در جامعه کوبا بود یک استراتژی تطبیقی بود، اما همین که آن استراتژی با کپی - پیست کردن مدل تئوریک آنها وارد جامعه ایران شد، «صورت انطباقی پیدا کرده است» که فونکسیون آن صورت انطباقی استراتژی ابتر بودن آن می‌باشد.

ب - در استراتژی تطبیقی (برعکس استراتژی انطباقی که مبنای تعیین آن مدل تئوریک وارداتی می‌باشد) بستر اولیه تدوین استراتژی، تحلیل کنکرت و مشخص ساختار فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، اجتماعی از جامعه بزرگ و رنگین کمان می‌باشد؛ یعنی «در این رویکرد (برعکس رویکرد انطباقی به جای تقلید به صورت مدل تئوریک از استراتژی دیگر جوامع) بر تحلیل کنکرت و مشخص ساختار اقتصادی و فرهنگی و سیاسی اجتماعی تکیه می‌شود». برای فهم این مهم به ذکر مثالی از تاریخ معاصر جامعه ایران می‌پردازیم؛ و آن موضوع جنبش

ملی کردن صنعت نفت ایران توسط دکتر محمد مصدق است که آنچنانکه بارها هم در این رابطه اشاره کرده‌ایم «استراتژی ملی کردن صنعت نفت ایران توسط دکتر محمد مصدق، یک استراتژی تطبیقی بود». چراکه مصدق این استراتژی را از دیگر جوامع تقلید نکرده بود؛ و خودش در چارچوب تحلیل کنکرت و مشخص ساختار اجتماعی، اقتصادی و سیاسی و فرهنگی جامعه ایران به آن دست پیدا کرده بود؛ و به همین دلیل بود که مصدق در بستر اجرای این استراتژی تطبیقی خودش، نه تنها توانست جامعه ایران در حمایت از حرکت خود بلند کند و نه تنها توانست رویکرد ارتجاع مذهبی و یا روحانیت حوزه‌های فقه‌ای را در برابر این استراتژی تطبیقی خود سترون و عقیم کند، بلکه مهمتر از همه اینها، اینکه حتی توانست دربار رژیم کودتائی و توتالیتر پهلوی را هم به حمایت از این شعار و استراتژی ملی کردن صنعت نفت درآورد.

ج - منظور ما از استراتژی دگماتیست اشاره به آن دسته «استراتژی فاقد تئوری می‌باشد» که نه مانند «استراتژی انطباقی بر مدل تئوریک وارداتی استوار می‌باشد» و نه مانند «استراتژی تطبیقی بر تحلیل کنکرت و مشخص ساختار اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و فرهنگی استوار است». برای ذکر مثال در این رابطه می‌توانیم به استراتژی مشی مسلحانه فدائیان اسلام در دهه ۲۰ اشاره کنیم که از آنجائیکه، «استراتژی دگماتیست مسلحانه آنها فاقد هر گونه تئوری تدوین شده نظری شکل گرفته بود» و به دوره‌ای تعلق داشت که فضای سیاسی جامعه ایران نسبتاً باز بود و راه مبارزه سیاسی به ویژه برای همه جریان‌های مذهبی و غیر مذهبی وجود داشت و جریان فدائیان اسلام (به خاطر ترس دربار پهلوی نسبت به جنبش توده‌گیر دکتر مصدق برای ملی کردن صنعت نفت) می‌توانستند آزادانه مبارزه سیاسی در جامعه ایران بکنند و همچنین استراتژی هیئت‌های موتلفه اسلامی که فاقد هر گونه مبنای تئوریک و نظری بودند و با اینکه طرفداران هر دو استراتژی دگماتیست فدائیان اسلام و هیئت‌های موتلفه اسلام از چتر حمایتی بخشی از دستگاه

مذهب و کمک‌های مالی شبکه سنتی بازاریان مذهبی برخوردار بودند، ولی به علت همان جوهر دگماتیستی آن‌ها هر دو «استراتژی دگماتیسم» به سرعت متلاشی شدند. مخصوصاً هیئت‌های موتلفه اسلامی که گروهی بودند که فقط توانستند به یک اقدام مسلحانه واحد دست بزنند و در فردای ترور حسنعلی منصور، ده‌ها نفرشان دستگیر شدند و تمام شبکه‌شان از هم پاشید.

۵ - در طول ۱۵۰ ساله عمر حرکت تحول‌خواهانه جامعه بزرگ ایران که پیوسته نظریه‌پردازان و صاحب‌نظران و پیشکسوتان نظری و عملی جامعه بزرگ ایران به دنبال تغییر و حرکت در جامعه ایران بوده‌اند، از آنجائیکه پیوسته استراتژی آنها با رویکرد انطباقی در چارچوب مدل تئوریک وارداتی انقلاب کبیر فرانسه و یا انقلاب اکتبر روسیه و یا انقلاب چین و کوبا بوده است، در نتیجه همین امر باعث گردیده تا تمامی «حرکت آنها در تحلیل نهائی به بن‌بست و شکست گرفتار بشوند»؛ و تنها دو استراتژی در طول ۱۵۰ سال فوق موفق شده است؛ یعنی «استراتژی ملی کردن صنعت نفت مصدق» و «استراتژی جنبش روشنگری ارشاد شریعتی» در طول ۱۵۰ سال گذشته موفق بوده است. پر پیداست که علت شکست آنها و موفقیت مصدق و شریعتی در همین «دوگانگی رویکرد انطباقی و تطبیقی در تدوین استراتژی آنها بوده است.»

۶ - از جمله مهمترین رویدادهای تاریخ ایران در طول بیش از نیم قرن گذشته، موضوع رفرم ارضی شاه - کندی در ایران می‌باشد که به صورت مشخص از آغاز دهه ۴۰ شکل گرفت؛ و در ادامه همین رویداد تاریخی در جامعه ایران بود که قیام ۱۵ خرداد تحت رهبری خمینی در جهت مخالفت با آن رویداد تکوین پیدا کرد؛ و از همه مهمتر اینکه حتی «تکوین جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ ریشه در آن رفرم ارضی شاه - کندی داشت» ولی آنچه در این رابطه مهم است اینکه تا کنون هیچ جریان سیاسی چه در داخل و چه در خارج از کشور در طول بیش از ۵۰ سال گذشته نتوانسته‌اند در باب آن رفرم ارضی و یا به اصطلاح انقلاب سفید شاه - کندی،

«تحلیلی کنکرت و مشخص و تطبیقی ارائه بدهد». در نتیجه همین ناتوانی در ارائه تحلیل مشخص و کنکرت و تطبیقی از رفرم ارضی شاه - کندی باعث شده است که: اولاً جامعه سیاسی ایران نتوانسته است حتی در باب چگونگی تکوین و رشد و شکست انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ هم تحلیل مشخص و کنکرت و تطبیقی ارائه نشده است.

ثانیاً در طول ۴۲ سال گذشته، جامعه سیاسی ایران نتوانسته است در باب رژیم مطلقه فقهاتی حاکم به یک تحلیل همه جانبه کنکرت و مشخص و تطبیقی دست پیدا کند؛ و هر روز به شکلی ماهیت این رژیم را تحلیل می‌کنند.

ثالثاً تا کنون یک تحلیل مشخص و کنکرت و تطبیقی از ساختار طبقاتی جامعه ایران نشده است.

رابعاً برای اتخاذ و تدوین استراتژی تطبیقی خود در طول بیش از نیم قرن گذشته نتوانسته‌ایم به یک تحلیل کنکرت و مشخص و تطبیقی از ساختار اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و فرهنگی از جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران دست پیدا کنیم؛ بنابراین در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که بدون تحلیل مشخص و کنکرت تطبیقی از رفرم ارضی شاه - کندی، نه می‌توانیم قیام ۱۵ خرداد را تحلیل کنکرت و مشخص و تطبیقی بکنیم و نه می‌توانیم انقلاب ضد استبدادی ۵۷ را تحلیل کنکرت و مشخص و تطبیقی بکنیم؛ و نه می‌توانیم رژیم مطلقه فقهاتی حاکم را تحلیل مشخص و کنکرت و تطبیقی بکنیم.

حال سوالی که در این رابطه قابل طرح است اینکه چرا رویداد رفرم ارضی شاه - کندی از این چنین جایگاهی در تحلیل کنکرت ساخت فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی ایران برخوردار می‌باشد؟

برای پاسخ به این سؤال باید بگوئیم که دلیل این امر آن است که رفرم ارضی شاه - کندی یا به اصطلاح انقلاب سفید، «اولین رویدادی در تاریخ یکصد ساله گذشته جامعه ایران بوده است که باعث گردیده تا

ساخت فرهنگی و اقتصادی و طبقاتی و اجتماعی ایران دچار تحول بشود». البته بیان تحول در اینجا در راستای مثبت نیست، بلکه مراد جوهر منفی کلمه می‌باشد.

سؤال دومی که در این رابطه در همین جا قابل طرح است اینکه، چرا جریان‌های جامعه سیاسی ایران چه در داخل و چه در خارج از کشور در طول بیش از نیم قرن گذشته نتوانسته‌اند از رفرم ارضی شاه - کندی یا به اصطلاح انقلاب سفید تحلیل مشخص و کنکرت و تطبیقی بدهند؟

در پاسخ به این سؤال هم باید بگوئیم که علت عدم توانائی جریان‌ها در ارائه تحلیل کنکرت و مشخص و تطبیقی از رفرم ارضی شاه - کندی این است که «تمامی این جریان‌های سیاسی به این واقعیت آگاهی پیدا نکرده‌اند که رفرم ارضی شاه - کندی اصلاً و ابداً انتخاب شاه و دربار و طبقه حاکم ایران نبوده است» بلکه آنچه‌انکه فوقاً در تحلیل فرایند دوم پدیده امپریالیسم انحصاری مطرح کردیم، برای تحلیل کنکرت و مشخص و تطبیقی رفرم ارضی شاه - کندی می‌بایست «این پدیده را در چارچوب پدیده امپریالیسم جهانی در فرایند پساچنگ جهانی دوم و هژمونی امپریالیسم آمریکا در فرایند پساچنگ دوم جهانی تحلیل بشود.»

۷ - مطرح شدن جایگاه امپریالیسم انحصاری - مالی در عرصه تعیین ساختار اقتصادی، اجتماعی و سیاسی جوامع پیرامونی از اواخر قرن نوزدهم الی الان و به خصوص در قرن بیستم و در فرایند فروپاشی اردوگاه سوسیالیست دولتی یا بلوک شرق، خود معرف این حقیقت می‌باشد که مبارزه ضد امپریالیستی و یا ضد

استعماری از نیمه دوم قرن نوزدهم، بستر ساز «رهائی خلق‌های پیرامونی» و از جمله جوامع مسلمان (از غرب آفریقا تا آسیای جنوب شرقی) می‌باشد؛ به عبارت دیگر از نیمه دوم قرن نوزدهم با ظهور امپریالیسم انحصاری - مالی تحت هژمونی امپریالیسم تازه نفس آمریکا (در جهان سرمایه‌داری) تعیین «استراتژی تطبیقی در بستر مبارزه رهائی‌بخش خلق‌ها و در عرصه مبارزه ضد استعماری در گرو شناخت کنکرت امپریالیسم انحصاری مالی می‌باشد»؛ و هر چند که در طول نزدیک به ۱۵۰ سال گذشته عمر امپریالیسم انحصاری این امپریالیسم دچار تغییر و تحول کیفی شده است، ولی نباید فراموش بکنیم که از آنجائیکه پدیده امپریالیسم مالی و انحصاری «مولود و سنتز خود سرمایه‌داری می‌باشد» لذا در این رابطه لازمه «حرکت آلترناتیوی» در مبارزه با سرمایه‌داری، شناخت همین پدیده امپریالیسم مالی و انحصاری می‌باشد؛ و بدین خاطر در این رابطه است که حرکت سه مبارز سترگ با استعمار و امپریالیسم از نیمه دوم قرن نوزدهم که با مبارزه ضد استعماری و ضد امپریالیستی سید جمال شروع شد تا نیمه اول قرن بیستم که مبارزه ضد استعماری و ضد امپریالیستی سید جمال توسط محمد اقبال لاهوری ادامه پیدا کرد و بالاخره تا نیمه دوم قرن بیستم که مبارزه ضد استعماری و ضد امپریالیستی سید جمال و محمد اقبال توسط شریعتی ادامه پیدا کرد، «شرایط برای بازتولید این مبارزه ضد استعماری و ضد امپریالیستی از سید جمال تا شریعتی در طول یک قرن امکان‌پذیر گردید.»

ادامه دارد

وب سایت:

www.pm-iran.org

www.nashr-mostazafin.com

ایمیل آدرس تماس:

Info@nashr-mostazafin.com

باسه رویکرد مختلف

«انطباقی، تطبیقی و دگماتیستی»

درست‌سه‌مدل مختلف

«سوسیالیسم مارکسی»

«سوسیال دموکراسی برنشتاینی»

«دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای جنبش پیشگامان مستضعفین ایران»

که اقبال با طرح عام و کلی مسئولیت اجتماعی و برابری می‌خواهد این پیام را به ما برساند که «مقصود او از برابری اعم از برابری اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و حقوقی می‌باشد، نه یک برابری خاص و صرف اقتصادی» و همچنین می‌خواهد با طرح ترم مرکب «مسئولیت اجتماعی» به ما بیاموزد که:

اولاً «پایه فلسفی و تئوریک و اجتماعی دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای از نظر او جامعه می‌باشد نه فرد.»

ثانیاً «فرد مسئول در مسئولیت اجتماعی، مسئولیتش تنها در رابطه با جامعه و اجتماع قابل تعریف می‌باشد نه برعکس.»

ثالثاً «فرد در پراکسیس سیاسی اجتماعی نه تنها نابود نمی‌شود بلکه برعکس به عنوان عامل کنش‌گری اجتماعی آن هم در شکل خودآگاهانه و مسئول قابل تعریف می‌باشد.»

ج - محمد اقبال در عبارات فوق با طرح «آزادی به جای دموکراسی» می‌خواهد به ما بیاموزد که «آزادی و دموکراسی دو ترم متفاوت می‌باشد». همچنین «آزادی مهم‌تر از دموکراسی می‌باشد» و «کنش‌گر آزادی

آنچه از عبارات فوق محمد اقبال لاهوری برای ما قابل فهم است اینکه:

الف - اقبال در عبارات فوق مبانی دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای را با شعار سه مؤلفه‌ای «مساوات، مسئولیت مشترک و آزادی» تعریف می‌نماید. در این شعار سه مؤلفه‌ای محمد اقبال در تعریف جوهر دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای، «مساوات همان برابری و سوسیالیسم است و آزادی همان دموکراسی سه مؤلفه‌ای می‌باشد و بالاخره مسئولیت مشترک همان برادری است که در شعار انقلاب کبیر فرانسه به صورت آزادی، برابری و برادری تعریف شده است». تفاوت مسئولیت مشترک شعار محمد اقبال با برادری در انقلاب کبیر فرانسه در این است که «برادری در شعار انقلاب کبیر فرانسه یک شعار مذکر است نه مؤنث که فقط مشمول مردان می‌شود». برعکس شعار مسئولیت مشترک محمد اقبال در عبارات فوق که به صورت علی السویه هم شامل «کنش‌گران مرد می‌شود و هم شامل کنش‌گران زن»، بنابراین، در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که شعار محمد اقبال در عبارات فوق در خصوص تبیین مبانی دموکراسی سوسیالیستی مورد ادعایش «مترقی‌تر از شعار آزادی و برابری و برادری انقلاب کبیر فرانسه می‌باشد.»

ب - در عبارات فوق اقبال با طرح شعار سه مؤلفه‌ای «مساوات، مسئولیت مشترک و آزادی» با آرایش هیرارشیک سه مؤلفه «برابری و مسئولیت مشترک و آزادی» می‌خواهد این درس را به ما بدهد که «در تبیین مبانی دموکراسی سوسیالیستی خود، دموکراسی یا آزادی زمانی می‌تواند جوهر انسانی و اجتماعی داشته باشد که این دموکراسی از دل برابری و مسئولیت اجتماعی بیرون آمده باشد»؛ به عبارت دیگر با عنایت به شعار سه مؤلفه‌ای محمد اقبال لاهوری می‌توانیم به این حقیقت دست پیدا کنیم که «اقبال دموکراسی برای جامعه و برای برابری افراد آن جامعه می‌خواهد، نه برعکس دموکراسی برای فرد». اضافه کنیم که اقبال در شعار فوق آگاهانه از ترم «مسئولیت اجتماعی و برابری به صورت عام و کلی استفاده می‌کند» چرا

خودانسان و اجتماع می‌باشد» در صورتی که «دموکراسی از نظر اقبال و شریعتی شکل تقسیم قدرت سه مؤلفه‌ای سیاسی و اجتماعی و معرفتی در بستر جامعه می‌باشد»؛ و شاید بهتر باشد که بگوئیم «آزادی در دیسکورس محمد اقبال و شریعتی یک امر اگزیستانسی می‌باشد» در صورتی که «دموکراسی در منظومه معرفتی اقبال و شریعتی یک ضرورت اجتماعی است نه انسانی». پر پیداست که با این تعریف و تبیین از رویکرد اقبال و شریعتی می‌توانیم داوری کنیم که از نظر اقبال و شریعتی «بدون آزادی به مفهوم اگزیستانسی آن، تکوین دموکراسی در جامعه امکان‌پذیر نمی‌باشد.»

د - در عبارات فوق محمد اقبال «جوهر توحید در عرصه اجتماعی و انسانی در کادر همان برابری و آزادی و مسئولیت اجتماعی تعریف می‌نماید نه به صورت مکانیکی و فردی توسط عرفان دنیاگریز و اختیارستیز و جامعه‌گریز آنچنانکه تجربه صوفیانه عرفای گذشته بران تاکید می‌کردند». به بیان دیگر اقبال در عبارات فوق با طرح مسئولیت اجتماعی و برابری و آزادی در تعریف جوهر توحید می‌خواهد این پیام بزرگ را به ما بدهد که «جوهر توحید در عرصه انسانی اجتماعی تنها با تجربه دینی پیامبرانه قابل فهم است، نه با تجربه فردگرایانه و دنیاگریزانه و اختیارستیزانه و جامعه‌گریزانه صوفیانه عرفای گذشته». بر این مطلب بیافزائیم که در طول ۴۲ سال عمر رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم حسین حاجی فرج دباغ (معروف به عبدالکریم سروش) جهت آدرس غلط دادن به جامعه ایران و جهت به چالش کشیدن منظومه‌های معرفتی محمد اقبال و شریعتی، پیوسته تلاش کرده است که «با جایگزین کردن تجربه صوفیانه فردگرا و جامعه‌گریز و اختیارستیز عرفای گذشته به جای تجربه دینی پیامبرانه جامعه‌ساز و آزادی و برابری و مسئولیت اجتماعی آفرین قرار بدهد»؛ و تلاش کرده است که «تجربه صوفیانه عرفای گذشته در جامعه امروز ایران به صورت یک گفتمان مسلط عرفانی - فلسفی و حتی سیاسی - اجتماعی درآورد»؛ و تلاش کرده است تا در راستای «گفتمان مسلط کردن تجربه صوفیانه به جای تجربه دینی پیامبرانه اقبال و شریعتی، شرایط برای لیبرال سرمایه‌داری اقتصادی - سیاسی مورد نظر خودش به جای دموکراسی سه مؤلفه‌ای مورد اعتقاد شریعتی و اقبال بسترسازی نماید»؛ و تلاش کرده است که «تجربه صوفیانه فردگرا و اختیارستیز و جامعه‌گریز عرفا را در ادامه تکاملی تجربه دینی مورد نظر اقبال و شریعتی مطرح نماید»؛ به عبارت دیگر «تجربه صوفیانه عرفا را متکامل‌تر از تجربه دینی پیامبرانه و در رأس آنها تجربه دینی پیامبر اسلام که

قرآن نمایش مادیت یافته آن تجربه بزرگ دینی او می‌باشد، درآورد» و تلاش کرده است که «تجربه دینی پیامبر اسلام را به صورت خواب‌نامه‌ای درآورد که برای فهم آن نیازمند به معبر و تعبیر کردن خواب هستیم». در صورتی که او برای فهم مثنوی مولوی ۴۲ سال است به جای تعبیر خواب‌نامه مولوی به تفسیر آن می‌پردازد و البته هنوز هم در تفسیر دفتر اول گیر کرده است تا به خیال خام خودش بتواند با «جایگزین کردن مثنوی به جای قرآن، در عرصه جامعه‌سازانه و انسان‌سازانه، تجربه دینی محمد اقبال و شریعتی و در رأس آنها تجربه دینی پیامبر اسلام را به چالش بکشد.»

یادمان باشد که تا زمانیکه نتوانیم «دیوار چین موجود بین دو تجربه دینی و تجربه صوفیانه به صورت همه جانبه و تثوریک فهم نمائیم، هر گز نخواهیم توانست به فهم جوهر قرآن و جوهر منظومه معرفتی محمد اقبال و شریعتی دست پیدا کنیم» و برای «فهم تفاوت بین تجربه دینی و تجربه صوفیانه، تنها یک راه در برابر ما قرار دارد و آن فهم کتاب بازسازی فکر دینی محمد اقبال لاهوری (که مانیفست تمامی اندیشه‌های او می‌باشد) است» و در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که «بدون فهم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام محمد اقبال، هرگز نمی‌توانیم تفاوت عظیم بین تجربه دینی و تجربه صوفیانه را فهم نمائیم.»

ه - اقبال در عبارات فوق در تعریف خودش از اسلام به عنوان یک عقیده و یک ایدئولوژی می‌گوید: «اسلام کوششی است برای آنکه که این اصول (سه گانه مساوات، مسئولیت مشترک اجتماعی و آزادی را) از صورت ایده و آرمانی به صورت نیروهای زمانی - مکانی درآورد». پر واضح است که در این تعریف محمد اقبال از اسلام، آنچه که بیش از هر چیز نظر ما را به خودجلب می‌کند اینکه، آنچنانکه قرآن در آیه ۲۵ سوره حدید به صراحت هدف بعثت پیامبران و قرآن را در شورانیدن توده‌ها و جامعه برای برپائی قسط در جامعه بشری تعریف می‌نماید، در عبارات فوق هم اقبال با تاسی از قرآن، «هدف اسلام و قرآن را در برپائی آزادی و عدالت و مسئولیت مشترک در جامعه تعریف می‌نماید». طبیعی است که باید عنایت داشته باشیم که محمد اقبال و شریعتی «با رویکرد جامعه‌سازانه و انسان‌سازانه به اسلام و قرآن نگاه می‌کنند، نه با رویکرد فقهی، تکلیفی، تبعیدی و تقلیدی فردگرایانه» آنچنانکه اسلام دگماتیست فقه‌ای حوزه‌های فقهی در طول هزار ساله گذشته به آن تکیه کرده‌اند؛ و شاید شیرین‌تر این باشد که بگوئیم محمد اقبال در عبارات فوق در تفسیر کلام معلم بزرگ قرآن یعنی امام علی که می‌فرماید:

«ذلک القرآن فاستنطقوه و لن ینطق - قرآن را به حرف زدن

و ادار کنید چراکه خودش حرف نمی‌زند» (نهج‌البلاغه صبحی الصالح - خطبه ۱۵۸ - ص ۲۲۳ - س ۵)، براین باور است که «برای به حرف درآوردن قرآن باید در چارچوب توحید اجتماعی و بر مبنای سه پایه برابری و مسئولیت اجتماعی و آزادی عمل بکنیم» نه بر پایه فقه دگماتیست حوزه‌های فقه‌ای و نه بر پایه عرفان فردگرا، دنیاگیز، جامعه‌ستیز و اختیارستیز و نه بر پایه رویکرد انطباقی توسط تزریق علم ساینس به آیات قرآن آنچنانکه مهندس مهدی بازرگان دنبال می‌کرد؛ به عبارت دیگر در عبارات فوق محمد اقبال می‌خواهد این پیام و آگاهی به ما بدهد که «برای بازسازی اسلام باید پروسه بازسازی اسلام را به صورت مستمر در کادر سه اصل زیربنائی مساوات و مسئولیت مشترک اجتماعی و آزادی به آنجا برسانیم» و همچنین در عبارات فوق اقبال می‌خواهد این آگاهی و پیام به ما بدهد که «تنها راه نهادینه کردن دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای یا نهادینه کردن آزادی و برابری و مسئولیت مشترک اجتماعی در جوامع مسلمان و مذهبی چه بخواهیم و چه نخواهیم باید از کانال اسلام تطبیقی بازسازی شده‌ای انجام بگیرد که آن اسلام تطبیقی بازسازی شده بتواند در جوامع مسلمان با دموکراسی و عدالت تعامل بکند». پر واضح است که هرگز در جوامع مسلمان «توسط اسلام دگماتیست فقه‌ای و اسلام دگماتیست صوفیانه اشعری‌گری نمی‌توانیم آزادی و برابری را در آن جوامع نهادینه بکنیم».

و - در عبارات فوق محمد اقبال برای تعریف بستر نهادینه کردن آزادی و عدالت در جوامع مسلمان توسط اسلام بازسازی شده تطبیقی در راستای تعامل آن اسلام با آزادی و عدالت و مسئولیت اجتماعی تلاش می‌کند که «بین این رویکرد خودش با رویکرد اسلام ولایتی (که در چارچوب اسلام ولایتی - فقه‌ای - روایتی خودشان تلاش می‌کنند تا قدرت سیاسی را با حکومت روحانیت بر جامعه آن هم در شکل خشن‌ترین نوع استبداد تاریخ بشر به جامعه تحمیل نمایند) مرزبندی تمام عیار ایجاد نماید». بنابراین در این رابطه است که او می‌گوید: «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 نگاه دارد». برای فهم این قسمت از عبارات فوق محمد اقبال، باید به فهم جوهر رژیم مطلقه فقه‌ای در طول ۴۲ سال حیاتش بر جامعه نگون‌بخت ایران تکیه بکنیم، چراکه:

اولاً خمینی در سال ۵۷ - ۵۸ توسط نظریه ولایت فقیه خودش حکومت و قدرت سیاسی پس از هزار سال در خدمت

روحانیت حوزه‌های فقه‌ای درآورد و با این عمل هم اسلام دگماتیست حکومتی بر جامعه ایران نهادینه کرد و هم حکومت روحانیت را به نام حکومت الهی بر ملت نگون‌بخت ایران تحمیل کرد.

ثانیاً خمینی با آوردن نظریه ولایت فقیه خودش در قانون اساسی و به خصوص با مطلق کردن این ولایت فقیه در متمم قانون اساسی سال ۶۸ کشور ایران، «مخوف‌ترین استبداد تاریخ بشر را تحت عنوان حکومت الهی در جامعه ایران نهادینه کرد».

ثالثاً خمینی با طرح شعار: «اوجب الواجبات حفظ نظام مطلقه فقه‌ای حاکم می‌باشد» و همچنین با جایگزین کردن «مصلحت این نظام به جای فقه حوزه‌های فقه‌ای» حتی فقه دگماتیست حوزه‌های فقه‌ای را هم در پای حکومت توتالیتر روحانیت بر جامعه نگون‌بخت ایران ذبح کرد.

رابعاً خمینی با تعریف قدرت ولی فقیه در نظام حکومتی مطلقه فقه‌ای در حد قدرت خدا و پیامبر و تعریف کردن جایگاه ولی فقیه در رژیم مطلقه فقه‌ای بالاتر از قانون و اخلاق، «بزرگ‌ترین بحران سیاسی جامعه ایران را بحران ساختاری حاکمیت تعریف کرد».

خامساً خمینی با پیوند دادن قدرت خودش با ولایت پیامبر اسلام، همراه با نفی حق تعیین سرنوشت مردم ایران در عرصه تعیین حکومت و حاکمیت «مشروعیت نظام مطلقه فقه‌ای حاکم از زمین و مردم به آسمان‌های از پیش مقدر شده برد».

پنجم اگر چه نه اقبال و نه شریعتی تئوری مشخص و مدون در باب رابطه میان دموکراسی و سوسیالیسم ندارند، ولی به صورت مشخص هر دو آنها در عبارات مختلف فلسفی، کلامی، اجتماعی، سیاسی و تاریخی بر برابری خواهی و آزادی خواهی آن هم به صورت اجتماعی و اگزیستانسی (نه به صورت فردی و لیبرالی) تکیه داشته‌اند.

باری، از اینجا است که می‌توان گفت که «معمای رابطه میان دموکراسی و سوسیالیسم گرچه بیش از دو قرن است که دغدغه نظریه‌پردازان بشر می‌باشد، ولی تا به امروز معمای دموکراسی (به عنوان شکلی از گذار به سوسیالیسم و به عنوان شکلی از سازمان یک جامعه سوسیالیستی) در اندیشه نظریه‌پردازان جهان حل نشده باقی مانده است.» □

ادامه دارد



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

«عرفان نوین»، «کلام نوین»، «فقه نوین» و «فلسفه نوین»

بازسازی شده اقبال و شریعت

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

مقام امن و می بی‌غش و رفیق شفیق

بهشت عدن اگر خواهی بیا با ما به میخانه

گرت مدام میسر شود زهی توفیق

که از پای خمت ناگه به حوض کوثر اندازیم

جهان و کار جهان جمله هیچ در هیچ است

دیوان حافظ - ص ۳۱۳ - سطر ۶ به بعد

هزار بار من این نکته کرده‌ام خفیق

و غیر واقعی می‌گوید: «چرخ را بر هم می‌زنم
اگر غیر مرادم برود.»

دریغ و درد که تا این زمان ندانستم

چرخ بر هم زم آر غیر مرادم گردد

که کیمیای سعادت رفیق بود رفیق

من نهانم که زبونی کشم از چرخ فلک

دیوان حافظ - دکتر یحیی قریب - ص ۲۶۷ - سطر یک به بعد

چراکه او بر این باور است که «گرت مدام میسر شود زهی توفیق» برای حافظ
نه تنها جامعه و دشمن بیرون تعریفی ندارد، حتی رفتن به بهشت هم ارزش
بیرون آمدن از مقام امنش ندارد.

دیوان حافظ - ص ۲۷۰ - سطر ۶

چراکه اصلاً در تجربه باطنی صوفیانه و عارفانه، «جائی برای برونی کردن تجربه انفسی وجود ندارد و جز دشمن درونی که همان نفسش می‌باشد، چیز دیگر نمی‌بیند تا با او بجنگد و نابودش کند» برعکس رویکرد عرفان دینامیک تطبیقی پیامبرانه که در بستر تجربه دینی دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی تلاش می‌کنند تا این نفس یا به قول اقبال «خودی» خود را همزمان در پراکسیس سه مؤلفه‌ای انفسی و اجتماعی و طبیعی (به قول معلم کبیرمان شریعتی توسط «عبادت، کار و مبارزه اجتماعی») رشد و تکامل بدهند و البته برای «عرفان کلاسیک گذشته، کشتن خودی کاری کارستان بوده است.»

از در خویش خدایا به بهشتم مفرست

که سر کوی تو از کون و مکان ما را بس

دیوان حافظ - ص ۲۳۸ - سطر ۵

بنابراین حافظ غیر واقعی می‌گوید که او به دنبال شکافتن فلک و انداختن
طرحی نو در جهان می‌باشد

بیا تا گل برافشانیم و می در ساغر اندازیم

فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو دراندازیم

اگر غم لشکر انگیزد که خون عاشقان ریزد

کشتن خود کار عقل و هوش نیست

من و ساقی به هم تازیم و بنیادش براندازیم

شیر باطن سخره خرگوش نیست

دوزخست این نفس و دوزخ اژدهاست

کو بدریاها نگرده کم و کاست

هفت دریا را در آشامد هنوز

کم نگرده سوزنشان خلق سوز

سنگها و کافران سنگدل

اندر آیند اندرو زار و خجل

هم نگرده ساکن از چندین غذا

تا زحق آید مر او را این ندا

سیر گشتی سیر گوید نی هنوز

اینست آتش اینست تابش اینست سوز

عالی را لقمه کرد و در کشید

معددهاش نعره زنان هل من مزید

حق قدم بر وی نهد از لامکان

آنگه او ساکن نشود از کن فکان

چونک جز و دوزخست این نفس ما

طبع کل دارند جمله جزوها

این قدم حق را بود کو را کشد

غیر حق خود کی کمان او کشد

در کمان نهند الا تیر راست

این کمان را بازگون کژ تیرهاست

راست شو چون تیر و اره از کمان

کژ کمان هر راست بجهد بیگمان

چونک واگشتیم زپیکار برون

روی آوردیم به پیکار درون

قد رجعنا من جهاد الاصغیرم

با نبی اندر جهاد اکبریم

قوتی خواهیم زحق دریا شکاف

تا بسوزن بر کنم این کوه قاف

سهل شیری دان که صفاها بشکنند

شیر آن را دان که خود را بشکنند

مثنوی - دفتر اول - ص ۷۱ - ابیات ۱۴۱۰ تا ۱۴۲۵

باری برعکس تجربه باطنی صوفیانه، در تجربه دینی پیامبرانه دو مؤلفه‌ای انفسی و آفاقی هر چند تجربه دینی مانند تجربه باطنی صوفیانه از جنبه انفسی و درونی و فاز حرائی شروع می‌شود، اما برعکس تجربه باطنی صوفیانه عرفان کلاسیک گذشته در تجربه دینی پیامبرانه سمت‌گیری نهائی تجربه انفسی در عرصه برونی آفاقی مادیت پیدا می‌کند؛ و لذا در این رابطه است که اقبال (برعکس مولوی که پس از تجربه باطنی صوفیانه‌اش پر گاهی در مصاف تندباد می‌شود) پس از مرحله انفسی تجربه دینی خودش در فرایند تجربه آفاقی‌اش، مادیت برونی و اجتماعی آن تجربه درونی و انفسی‌اش را اینچنین تعریف می‌کند:

تیر و سنان و خنجر و شمشیرم آرزوست

با من میا که مسلک شبیرم (امام حسین و عاشورا و کربلا) آرزوست

از بهر آشنیانه خس اندوزیم نگر

باز این نگر که شعله درگیرم آرزوست

گفتند لب به بند و زاسرار ما مگو

گفتم که خیر نعره تکبیرم آرزوست

گفتند هر چه در دلت آید زما بخواه

گفتم که بی‌حجابی تقدیرم (سرنوشت آشکار) آرزوست

از روزگار خویش ندانم جز این قدر

خواهم زیاد رفته و تعبیرم آرزوست

کو آن نگاه ناز (پیامبر اسلام) که اول دلم ربود

عمرت دراز باد همان تیرم آرزوست

کلیات اشعار فارسی اقبال - فصل می باقی - ص ۲۴۸ - سطر ۷ به بعد

و در این رابطه بود که محمد اقبال در عرصه «برونی و آفاقی کردن تجربه دینی انفسی‌اش، برای خودش نقش اجتماعی



موسای کلیم قائل بود.»

دم مرا صفت باد فروردین کردند

گیاه را زسر شکم چو یاسمین کردند

نمود لاله صحرانشین زخونام

چنانکه باده لعلی به ساتگین کردند

بلند بال چنانم که بر سپهر برین

هزار بار مرا نوریان کمین کردند

فروغ آدم خاکی زتازه کاری‌هاست

مه و ستاره کنند آنچه پیش ازین کردند

چراغ خویش (اشاره اقبال به حرکت نظری و عملی خودش است)

برافروختم که دست کلیم (اشاره اقبال به ید بیضای موسای

کلیم می‌باشد)

درین زمانه نهان زیر آستین کردند

درآ به سجده و یاری زخسروان مطلب

که روز فقر نیاگان ما چنین کردند

کلیات اشعار فارسی محمد اقبال - فصل زبور عجم - ص ۱۵۴ -

سطر ۱۱ به بعد

و باز در همین رابطه است که علامه محمد اقبال لاهوری در

خصوص برتری تجربه‌های دینی و درونی و انفسی خودش و

مادیت یافتن فونکسیون فرایند انفسی در عرصه آفاقی جامعه

و تاریخ بشر اینچنین تبیین می‌نماید.

زخاک خویش طلب آتشی که پیدا نیست (دیگر مانند موسی

به دنبال آتش در صحرای سینا برای کسب تجربه نبوی نرو

بلکه از خاک وجودی خودت این آتش را دنبال کن)

جلی دگری در خور تقاضا نیست (نبوت تمام شده است

تجلی نبوی دیگر در این زمان وجود ندارد)

به ملک جم ندهم مصرع نظیری را (نظیری نیشابوری

عارف و شاعر)

کسی که کشته نه شد از قبیله ما نیست

اگر چه عقل فسون پیشه (عقل ابزاری) لشکری انگیخت

تو دل گرفته نه باشی که عشق تنها نیست (اشاره به

تجربه دینی خودش است)

تو ره شناس نهئی وز مقام بی‌خبری

چه نغمه ایست که در بریط سلیمی نیست

نظر به خویش چنان بسته‌ام (اشاره اقبال به حل شدگی‌اش

در عرصه تجربه دینی و درونی و انفسی و آفاقی‌اش می‌باشد)

که جلوه دوست (تجلی خداوند)

جهان گرفت و مرا فرصت تماشا نیست

بیا که غلغله در شهر دلبران فکنیم

چون زنده دلان (اشاره اقبال به تجربه‌های دینی خودش است)

هرزه گرد صحرا نیست

زقید و صید نهنگان حکایتی آور

(اشاره اقبال به عظمت جهان‌بینی خودش در عرصه پراکسیس

انفسی و آفاقی‌اش می‌باشد)

مگو که زورق ما روشناس دریا نیست

مرید همت آن رهروم که پا نگذاشت

به جاده‌ئی که درو کوه و دشت و دریا نیست

(اشاره اقبال به این است که در رفتن آفاقی نباید مسیر ساده را

انتخاب کرد بلکه برعکس باید مسیر سخت و پر پیچ و خم انتخاب

کرد)

شریک حلقه رندان باده پیما باش

حذر زیبعت پیری که مرد غوغا نیست

(اشاره اقبال به این است که در عرصه پراکسیس آفاقی باید همراه

با کسانی بشویم که رندان بلاکش هستند، نه نازپرود تنعم‌ها و

رهبانان گوشه‌نشین)

کلیات اشعار فارسی محمد اقبال - فصل می باقی - ص ۲۴۸ - سطر

۱ به بعد

ادامه دارد

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

«چه راهی پیش روی پیشگامان در بستر استراتژی آگاهی‌بخش»

جنبش پیشگامان مستضعفین ایران وجود دارد؟

و باز در همین رابطه او می‌گوید:

«انقلابی شدن پیش از هر چیز مستلزم یک انقلاب ذهنی یک انقلاب در بینش و یک انقلاب در شیوه تفکر ماست. انقلابی توأم با این آگاهی که ثمره تجربه بزرگ تاریخ انسان است این آگاهی که خداپرستی را آخوندیسم به ابتذال کشاند و سوسیالیسم را مارکسیسم به اکونیسم جبری کور مادی بدل کرد و آزادی را سرمایه داری نقابی برای نفاق و فریب کرد. انقلاب فکری تلاش برای شناخت این بزرگترین مسخ زمان ماست و در عین حال دست یافتن به یک لیاقت ذهنی است که بتواند وحدت میان مفاهیم عبادت و کار و مبارزه اجتماعی را دریابد و مهمتر از آن با جان خویش تجربه کند و این سه را ملکه خویش سازد و با فطرتش عجین کند و این آرمان‌ها نه تنها در عقیده‌اش که در بودنش ریشه گیرد و در نهایت تا بدانجا رسد که جدائی این سه مفهوم را در خویش احساس نکند و هر یک را در عین حال با آن دو دیگر یکی بداند تثلیثی که در عمق و در حقیقت یک توحید است» (م. آ - ج ۲ - ص ۱۶۷ - س ۱۳ به بعد).

همچنین در این رابطه است که می‌گوید:

«و این است که اقبال نه تنها به عنوان یک متفکر بزرگ اسلام شناس هو شیار و مترقی که به عنوان یک مبارز ضد استعمار روشنفکر متعهد و مجاهد و مرد حرکت و عمل در عصر خویش و در قبال مردم خویش تکیه‌گاه اصلی‌اش را دگرگونی ذهنی - روانی وجدان ملتش (يَغْيِرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ) انتخاب می‌کند و آنها که عمل اجتماعی را تنها در اشکال عمل بدنی یا عمل سیاسی منحصر نمی‌بینند می‌توانند عمیقاً درک کنند که اساسی‌ترین عمل روشنفکر مسئول همین است» (م. آ - ج ۵ - ص ۱۶۴ - س ۱ به بعد).

و باز در همین رابطه است که می‌گوید:

«در راه‌حل‌های اجتماعی نباید به کوتاه‌ترین راه اندیشید بلکه باید به درست‌ترین راه فکر کرد. همه این روشنفکرها به خاطر این به هیچ نتیجه‌ای نرسیده‌اند که می‌خواسته‌اند چند تا راه کشف کنند و بعد به نتیجه برسند و وقتی که می‌دیدند به نتیجه نمی‌رسند مأیوس می‌شدند می‌رفتند شعر نو می‌گفتند. می‌گویند هیجده سال پیش چند دفعه در خیابان جیغ و داد کردیم دیدیم فایده‌ای ندارد مأیوس شدیم ما حق نداریم مأیوس بشویم...»

مسئله این است که ما باید به درست‌ترین راه توجه کنیم یعنی یک راه وجود دارد که ما را به نقطه B می‌رساند منطقی‌ترین راهی که ما را به نقطه B هدایت می‌کند باید آن را انتخاب کنیم. ما می‌خواهیم چکار بکنیم؟ اگر می‌خواهیم کارهای سطحی انجام بدهیم کارهایی است که هزار مرتبه انجام شده و دو مرتبه برگشته‌ایم به نقطه اول. روشنفکر کارش رهبری جامعه نیست این یکی از غلط‌های بزرگ روشنفکرهای دنیا است که خیال می‌کنند باید رهبری جامعه و مردم را به دست بگیرند. بی‌ارزش‌ترین جناح برای رهبری مردم روشنفکرها هستند» (م. آ - ج ۲۰ - ص ۴۹۸ - س ۴ به بعد).

«من هیچوقت دست پاچه نیستم که زودتر به نتیجه برسم فقط مضطرب هستم که مبدا راه رسیدن به نتیجه را درست انتخاب نکرده باشم» (همانجا - ص ۵۲۵ - س ۱۸). آنچه از عبارات فوق شریعتی برای ما قابل فهم است اینک:

الف - پیشگامان (در بستر استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) باید به «درست‌ترین راه توجه کنند نه به نزدیکترین راه» و «درست‌ترین راه» برای پیشگامان در بستر استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در عبارات فوق شریعتی «انقلاب ذهنی در توده‌ها است که همان تحول فرهنگی و نظری و ذهنی در جامعه از پائین می‌باشد».

بطوریکه در این رابطه می‌توان به ضرس قاطع داوری کرد که «در منظومه معرفتی شریعتی هرگز تحول ذهنی و نظری و فرهنگی توده‌ها از بالا امکان‌پذیر نمی‌باشد» و بدون تردید در رویکرد او علت شکست جنبش روشنفکری ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه جامعه بزرگ ایران در این بوده است که آنها «به صورت انطباقی می‌خواست‌اند از بالا به تحول فرهنگی در جامعه بپردازند که البته شکست خورده‌اند»، بنابراین در همین رابطه است که شریعتی در عبارات فوق به صورت صریح و شفاف داوری می‌کند که «تا زمانیکه توسط تحول ذهنی و نظری و فرهنگی تطبیقی از پائین نتوانیم توده‌های اعماق جامعه ایران را در عرصه اردوگاه بزرگ کار و زحمت به آگاهی برسانیم، هرگز نخواهیم توانست اعماق جامعه ایران را به خودآگاهی اجتماعی و سیاسی و طبقاتی برسانیم». البته همین نتوانستن باعث می‌گردد تا اعماق جامعه ایران و یا کنش‌گران اردوگاه بزرگ کار و زحمت در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران «نتوانند خود صاحب شخصیت انسانی و تشخیص طبقاتی و اجتماعی روشنی بشوند» که باز فونکسیون این نتوانستن باعث می‌گردد تا «پیشگامان نتوانند مردم ایران را از مرحله رویکرد تقلیدی و تکلیفی و تعبدی از شخصیت‌های مذهبی که جنبه فتوائی و مقتدائی و رابطه مرید و مراد و امام و مأموم دارند به مرحله رشد اجتماعی سیاسی ارتقا بدهند».

ب - در عبارات فوق شریعتی بر این باور است که «تا زمانی که در جامعه ایران تحول فرهنگی و ذهنی و نظری و آگاهی‌بخش تطبیقی از پائین صورت نگیرد، امکان تحول سیاسی و اقتصادی پایدار وجود ندارد» و اگر هم مانند پیش از یک قرن گذشته در جامعه ایران تحول سیاسی بدون تحول فرهنگی و ذهنی و نظری صورت بگیرد، این تحول سیاسی یک تحول سیاسی پایدار در جامعه ایران نخواهد بود و قطعاً شکست خواهد خورد. لذا بدین ترتیب است که شریعتی «عامل شکست تحولات سیاسی» بیش از یک قرن گذشته در جامعه ایران (از انقلاب مشروطیت تا دولت ۲۸ ماهه مصدق و بالاخره انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران همه و همه) معلول «همان خلاء تحول فرهنگی و ذهنی و نظری در اعماق جامعه بزرگ ایران می‌داند».

ج - در نگاه شریعتی آنچنانکه در عبارات فوق به وضوح آشکار می‌باشد، «استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان

مستضعفین ایران تنها توسط تحول فرهنگی تطبیقی از پائین می‌تواند به صورت تام و تمام در جامعه ایران مادیت پیدا کند.»

د - در تحلیل نهائی در رویکرد شریعتی تحول تطبیقی آگاهی‌بخش در جامعه ایران «به معنای تغییر باورهای اعماق جامعه ایران در سه سطح باورهای کلان اعتقادی و باوری‌های مشخص سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و بالاخره باورهای خرد و کنکرت روزمره آنها نسبت به زندگی مشخص آنها می‌باشد.»

ه - در عبارات فوق شریعتی با صراحت تاکید می‌کند که مسیر آگاهی‌بخش برای عبور از تندپیچ اجتماع سیاسی و اقتصادی جامعه بزرگ ایران «راهی طولانی و تدریجی می‌باشد» که لازمه پیمودن آن توسط پیشگامان «تنها اعتقاد و ایمان به این راه است» و لذا در این رابطه است که «شریعتی باور دارد که مسیر آگاهی‌بخش برای تحول جامعه بزرگ ایران به عنوان تنها مسیر می‌باشد هر چند که این راه طولانی و تدریجی است و هرگز پیشگامان نمی‌توانند و نباید به موازات این راه طولانی و تدریجی جهت تحول آگاهی در باور سه مؤلفه‌ای مردم ایران اقدام به اتخاذ راه‌های میان‌بر و کوتاه‌مدت انطباقی و حرکت از بالا و در مسیر کسب قدرت سیاسی بکنند.»

و - در عبارات فوق شریعتی وظیفه پیشگامان در بستر استراتژی آگاهی‌بخش (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) «بینائی بخشیدن به توده‌ها را تعریف می‌کند نه راه نشان دادن به آنها». او در این رابطه با نقل قولی از روسو می‌گوید: «برای مردم راه نشان ندهید و تعیین تکلیف نکنید و فقط به آنها بینائی ببخشید خود راه‌ها را به درستی خواهند یافت و تکلیف‌شان را خواهند شناخت.»

ز - شریعتی در عبارات فوق بر این باور است که «تنها راه آگاهی‌بخش توده‌ها از مسیر وارد کردن واقعیت‌های ناهنجار موجود در جامعه ایران به احساس و آگاهی توده‌ها قابل انجام می‌باشد» بنابراین در این رابطه است که می‌توان نتیجه‌گیری کرد که در «رویکرد شریعتی مسیر آگاهی‌بخش جز از بستر زندگی مردم مسیر انحرافی و انطباقی و یا دگماتیست می‌باشد که در تحلیل نهائی گرفتار شکست می‌شوند.»

ح - شریعتی «مبارزه برای کسب قدرت سیاسی و یا تحول

سیاسی در چارچوب وظایف خود مردم از پائین تعریف می‌کند نه از بالا توسط نخبگان» و لذا بدین ترتیب است که می‌گوید: «رسالت روشنفکران زعامت و حکومت و رهبری سیاسی و اجرائی و انقلابی مردم نیست این کاری است که در انحصار خود مردم است و تا او خود به میدان نیامده است دیگری نمی‌تواند وکالتا کار او را تعهد کند» (م. آ - ج ۴ - ص ۲۵۷ - س ۱۵).

ط - شریعتی بر این باور است که در عرصه استراتژی آگاهی‌بخش پیشگامان «لازمه دستیابی به دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای به عنوان یک جنبش تطبیقی تکوین یافته از پائین توسط پیشگامان تحقق تحول ذهنی و فرهنگی می‌باشد» لذا در این رابطه است که او می‌گوید:

«من دموکراسی را با آنکه مترقی‌ترین شکل حکومت می‌دانم و حتی اسلامی‌ترین شکل، ولی در جامعه قبایلی دستیابی به آن را غیر ممکن می‌دانم» (م. آ - ج ۲ - ص ۴۸ - س ۲۰).

باری در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که برای عبور از تندپیچ اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی امروز جامعه بزرگ ایران «تنها مسیر و راهی که برای پیشگامان وجود دارد، همان استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران می‌باشد» که البته از خودویژگی‌های این استراتژی (برعکس استراتژی کسب قدرت سیاسی از بالا) «درازمدت و طولانی بودن و تدریجی بودن آن است» و «علت و دلیل طولانی مدت بودن این استراتژی این است که استراتژی آگاهی‌بخش به دنبال تغییر باورهای سه لایه‌ای مردم اعماق جامعه بزرگ ایران می‌باشد» پر پیداست که تغییر سه لایه‌ای باورهای مردم توسط پیشگامان کاری کارستان است.

یادمان باشد که تغییر باورهای سه لایه‌ای کلان و مشخص و متعارف مردم در عرصه‌های اعتقادی و اجتماعی و سیاسی جز از طریق استراتژی آگاهی‌بخش و تحول فرهنگی و ذهنی و نظری مردم ممکن نمی‌باشد. آنچه که بر اهمیت و سختی این کار می‌افزاید اینکه انجام این تغییر سه لایه‌ای باورهای مردم ایران در بستر استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «باید به صورت دو مؤلفه‌ای سلبی و ایجابی صورت بگیرد»؛ یعنی اردوگاه بزرگ کار و زحمت جامعه ایران باید در عرصه پراتیک سیاسی - اجتماعی - اقتصادی

خود به آن مرحله از آگاهی برسند که «منهای اینکه بدانند که چه نمی‌خواهند، قبل از آن بدانند که چه می‌خواهند». چراکه اگر در بستر مبارزه اجتماعی و سیاسی و اقتصادی «مردم ایران تنها بدانند که چه نمی‌خواهند (بدون آنکه بدانند که چه می‌خواهند) این رویکرد و حرکت آنها در بستر مبارزه به صورت یک آفت جهت موج‌سواری نیروهای برون از حرکت آنها برای کسب قدرت سیاسی مادیت پیدا می‌کند». آنچه‌ای که در این رابطه در عرصه آسیب‌شناسی علت و دلیل شکست انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران به وضوح دیدیم که ریشه ذهنی و نظری و فرهنگی این شکست همان رویکرد اعماق جامعه ایران در بستر مبارزه سیاسی اجتماعی و ضد استبدادی خودشان بوده است. به این ترتیب که «آنها فقط می‌دانستند که چه نمی‌خواهند، اما نمی‌دانستند که چه می‌خواهند».

در نتیجه همین حفره ذهنی نظری فرهنگی مردم ایران در جریان جنبش ضد استبدادی سال‌های ۵۶ - ۵۷ شرایطی برای آنها فراهم کرد که در برابر شعار «شاه باید برود» خمینی آنها این شعار خمینی را نمایش تمامی آن خواسته‌های سلبی سیاسی - اجتماعی - اقتصادی خودشان می‌دیدند و از آنجائیکه مردم ایران در آن شرایط دارای رویکرد ایجابی در عرصه مبارزه نبودند همین امر عاملی گردید تا مردم ایران و حتی روشنفکران ایران خود را نیازمند به شناخت برنامه سیاسی - اجتماعی و اقتصادی خمینی ندیدند. چراکه هرگز از بالا تا پائین کسی دارای «رویکرد ایجابی در برابر رویکرد سلبی خمینی برای جایگزینی نهاد و نظام به جای نظام و نهاد توتالیتر رژیم کودتائی پهلوی نبود». بدین خاطر اگر کسی و یا جریانی (در سال‌های ۵۶ - ۵۷ که جنبش ضد استبدادی مردم ایران روند رو به اعتلای خود را طی می‌کرد) منهای رویکرد سلبی ضد استبدادی به دنبال شناخت آلترناتیو یا نظام جایگزینی مدعیان هژمونی جنبش ضد استبدادی مردم ایران می‌شد، حتی با یکبار خواندن کتاب «ولایت فقیه» خمینی می‌توانست دریابد که چه هیولائی از ارتجاع و استبداد و استحمار و استثمار در انتظار مردم ایران می‌باشد. ❏

ادامه دارد

کلاسیک تا سوسیالیسم حزب - دولت) که «دموکراسی مورد ادعایشان (که در چارچوب دیکتاتوری پرولتاریا تعریف می‌کردد) از نبرد طبقاتی برای کسب قدرت سیاسی شروع می‌شود». بدون تردید اگر بر این باور باشیم که جنبش دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای در پروسه تکوین خود از «نبرد برای دموکراسی شروع می‌شود» از آنجائیکه «بدون جامعه مدنی جنبشی خودجوش امکان نبرد برای دموکراسی از پائین وجود ندارد» در این رابطه می‌توانیم «به جایگاه خودویژه جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد و خودجوش در عرصه جنبش دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای پی ببریم».

ثالثاً تنها جنبش دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی مبتنی بر جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد تکوین یافته از پائین است که «دموکراسی با مرجعیت مردم و مطلقاً همه مردم می‌تواند در جامعه نهادینه بشود نه دموکراسی خاص یک طبقه». پر واضح است که دلیل این امر همان است که در تحلیل نهائی «مبنای ساختاری جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین همان شوراهاى خودجوش تکوین یافته از پائین می‌باشد»؛ به عبارت دیگر «بدون تکوین شوراهاى خودجوش تکوین یافته از پائین، امکان تکوین جامعه قوی مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین وجود ندارد». بر این مطلب اضافه کنیم که «شوراهاى خودجوش تکوین یافته از

ما می‌گوئیم اگر در کشور ایران «جامعه مدنی قوی جنبشی خودانگیخته و خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پائین نداشته باشیم، صدها حکومت هم بروند و بیایند نمی‌توانند در جامعه بزرگ ایران دموکراسی را نهادینه بکنند» و باز در همین رابطه است که ما بر این باوریم که تجربه دولت ۲۸ ماهه دکتر محمد مصدق نشان داده است که «در جامعه ایران حتی دولت‌های دموکراتیک هم نمی‌توانند بدون جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد تکوین یافته از پائین دموکراسی را از بالا توسط احزاب نهادینه بکنند»؛ به عبارت دیگر ما بر این باوریم که «تنها و تنها از طریق جامعه مدنی قوی جنبشی تکوین یافته از پائین است که می‌توان دموکراسی را در ایران تجربه و نهادینه کرد» و هرگونه تجربه دیگری در این رابطه محکوم به شکست خواهد بود. چرا که:

اولاً در چارچوب جنبش دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای، «دموکراسی به عنوان یک پروسه (نه دموکراسی به عنوان یک پروژه) در مسیر تعمیق خود می‌بایست از دموکراسی سیاسی به دموکراسی اجتماعی و از آنجا به دموکراسی اقتصادی سیر بکند» و دموکراسی سیاسی زمانی می‌تواند فرایند گذار به طرف دموکراسی اجتماعی طی نماید که این دموکراسی سیاسی از پائین توسط جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد تکوین یافته از پائین شکل بگیرد، نه توسط دموکراسی سیاسی از بالا و از مسیر احزاب نخبگان. قابل ذکر است که «مقصود از دموکراسی اجتماعی در اینجا حقوق شهروندی مساوی برای همه افراد جامعه ایران به صورت علی السویه خارج از جنسیت و قومیت و مذهب و نژاد و غیره می‌باشد». بدون تردید تا زمانی که «دموکراسی سیاسی از پائین توسط جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد و بر پایه نظام شورائی خودجوش حاصل نشود، دموکراسی پایدار اجتماعی حاصل نخواهد شد» و همچنین تا زمانی که «دموکراسی اجتماعی شکل نگیرد، دموکراسی اقتصادی که همان سوسیالیسم می‌باشد به صورت انتخابی در جامعه حاصل نمی‌شود».

ثانیاً در جنبش دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای، سوسیالیسم اجتماعی سه مؤلفه‌ای ابتدا باید در نبرد برای دموکراسی پیروز بشود، برعکس سوسیالیست تک مؤلفه‌ای طبقه‌ای قرن بیستم و نیمه دوم قرن نوزدهم مغرب زمین (در اشکال مختلف آن از سوسیالیست‌های

پائین به جز در موقعیت انقلابی در یک جامعه تکوین پیدا نمی‌کنند.»

ما می‌گوئیم «جدائی دین از حکومت، در تعریف سکولاریسم حکومتی» (نه سکولاریسم اجتماعی و نه سکولاریسم فلسفی و نه حتی سکولاریسم) غیر از «جدائی جامعه دینی از سیاست و جدائی دین از جامعه است» بنابراین «به همان اندازه که به سکولاریسم حکومتی یا جدائی دین از حکومت اعتقاد داریم و بر آن پای می‌فشاریم» اما هرگز «نه تنها اعتقادی به سکولاریسم اجتماعی و سکولاریسم فلسفی و سکولاریسم سیاسی نداریم و بر اجتماعی بودن دین و سیاسی بودن جامعه دینی اعتقاد داریم، بلکه بر این اعتقاد خود پا فشاری هم می‌کنیم و با هر گونه خصوصی و فردی کردن دین در جامعه ایران مخالف هستیم، البته مخالفت خود را تنها در عرصه پُلُمیک فکری و نظری دنبال می‌کنیم» و بدین ترتیب است که بر این باوریم که «در چارچوب سکولاریسم حکومتی (نه سکولاریسم سیاسی و نه سکولاریسم اجتماعی و نه سکولاریسم فلسفی) حزب و سازمان و جنبش پیشگامان مستضعفین ایران می‌توانند ایدئولوژی داشته باشند، اما دولت‌ها و حکومت‌ها نمی‌توانند ایدئولوژی داشته باشند» و باز بر این باوریم که «اگر جامعه ایران را یک جامعه دینی تعریف بکنیم، چه بخواهیم و چه نخواهیم دموکراسی در جامعه ایران نیازمند به آن اسلام و فرهنگی است که بتواند با دموکراسی تعامل بکند و این اسلام فرهنگی که توان تعامل با دموکراسی داشته باشد، در رویکرد ما همان اسلام بازسازی شده تطبیقی محمد اقبال و شریعتی است»، بنابراین داوری نهائی ما در این رابطه بر این امر قرار دارد که «اگرچه در عرصه دموکراسی جدائی دین از حکومت ممکن می‌باشد و حتماً و باید انجام بگیرد، اما جدائی جامعه دینی از سیاست و جدائی دین از جامعه ممکن نمی‌باشد.»

ما می‌گوئیم جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در راستای تعریف رسالت خودش در چارچوب رویکرد دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای به عنوان یک جنبش (نه به عنوان یک نظریه روشنفکرانه) باید قبل از هر چیز «خود کنش‌گران جنبش پیشگامان مستضعفین

ایران توانائی تعامل فردی و جمعی با دموکراسی داشته باشند». برای دستیابی به این مهم باید به چند نکته عنایت ویژه‌ای داشته باشیم:


اول - اینکه کنش‌گران جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «نباید در عرصه نظری و عملی خودش را ته تاریخ بداند» چراکه چنین رویکردی باعث می‌گردد تا «کنش‌گران جنبش پیشگامان مستضعفین ایران هم در عرصه نظری و هم در عرصه عملی از رویکرد تطبیقی به سمت رویکرد دگماتیستی گرایش پیدا کنند». فراموش نکنیم که ریشه گرایش به رویکرد دگماتیستی در عرصه عمل و نظر «اشباع نظری است». به این معنی که «یک فرد و یک جریان در عرصه عمل و نظر خودش را ته تاریخ تعریف بکند و دیگر بی‌نیاز از تجربه و اندیشه و پراتیک کردن باشد.»

دوم - اینکه «باید بتوانیم اصول دموکراتیک در میان خود را درونی بکنیم». پر پیدا است که لازمه «درونی کردن اصول دموکراتیک، زندگی کردن نظری و عملی با دموکراسی است»؛ به عبارت دیگر «بدون پراتیک با دموکراسی در عرصه عمل و نظر هرگز نمی‌توانیم اصول دموکراتیک مورد اعتقادمان را درونی بکنیم». البته این مهم زمانی انجام می‌گیرد که «توانیم اصول دموکراتیک و یا دموکراسی را بدل به فرهنگ بکنیم». قابل ذکر است که «تا فرد و جامعه نتوانند دموکراسی را بدل به فرهنگ بکنند، هرگز در عرصه عمل نمی‌توانند به صورت فردی و جمعی با دموکراسی زندگی و تعامل بکنند»، بنابراین قبل از هر چیز، ما کنش‌گران جنبش پیشگامان مستضعفین ایران باید یاد بگیریم که «دموکراسی روی کاغذ را در عرصه عمل خود مادیت ببخشیم یعنی با دموکراسی تعامل و زندگی فردی و اجتماعی بکنیم». بزرگ‌ترین آفتی که اسلام دگماتیست فقهاتی و روایتی و ولایتی و زیارتی بر پایه تعبد و تقلید و تکلیف و همچنین زندگی در یک جامعه استبدادزده برای فرد و جمع به صورت خودآگاه و ناخودآگاه ایجاد می‌کند، فردگرایی و خودبینی و خودمحوری و جمع‌گریزی و تشکیلات ستیزی می‌باشد. طبیعی است که در چنین صورتی خودبخود فرد و جمع نسبت به زندگی کردن و تعامل با دموکراسی بیگانه می‌شوند.

سوم - سکتاریسم و انشعاب و تفرقه و جدائی‌هایی که در جریان‌های جامعه سیاسی داخل و خارج از کشور به صورت یک امر روتین و روزمره و ساعت‌مره در آمده است، مولود و سنتز همین ناتوانائی ما در تعامل و زندگی کردن با دموکراسی است و همچنین عدم توانائی ما در گفت و شنود با هم دیگر می‌باشد. شاید هیچ نشست و کنگره و پلنوم سیاسی جریان‌های جامعه سیاسی ایران در داخل و خارج از کشور شکل نگیرد، مگر اینکه در پایانش به یک انشعاب جدائی و تفرقه و تشتت بیانجامد و آنچنان این بیماری فراگیر شده است که باید با عنوان فاجعه از آن یاد کرد. در صورتی که هدف از گفت و شنود و نشست‌های سیاسی همبستگی و هم‌گرائی و پیوستگی بیشتر است. بدین خاطر برعکس آنچه که ما مدعی هستیم شاید بتوان داوری کرد که در طول بیش از یک قرن گذشته تقریباً هیچ کدام از انشعابات جریان‌های جامعه سیاسی ایران ربطی و ریشه در تحولات درونی جامعه ایران نداشته است. به بیان دیگر اگر انشعابات و جدائی‌ها در جریان‌های سیاسی ریشه در تحولات درونی جامعه ایران داشته باشد امری دموکراتیک می‌باشد. ولی متأسفانه در این رابطه باید بگوئیم (آنچنانکه در جریان کودتای سال ۵۳ سازمان مجاهدین خلق شاهد بودیم، اپورتونیست‌ها اول کودتا و کشت و کشتار و تصفیه خونین کردند و بعد در «جزوه سبز» و بیانیه تغییر ایدئولوژیک، آمدند این جنایت خودشان را به تحول اجتماعی و طبقاتی و اقتصادی در جامعه ایران گره زدند بنابراین) اصلاً و ابداً در طول بیش از یک قرن گذشته «انشعابات در جریان‌های سیاسی نه تنها ریشه اجتماعی نداشته است، بلکه برعکس همه آنها ریشه هویت‌گرائی داشته است». البته هرگز در برابر حرکت‌های هویتی داخل یک جریان نمی‌توان با آئین‌نامه و اساسنامه و غیره حل و فصل کرد.

در نتیجه به خاطر همین ریشه هویتی انشعابات در جریان‌های سیاسی در طول بیش از یک قرن گذشته است که هیچگونه جریان ریشه‌دار و پایداری نتوانسته تا کنون از این انشعابات هویتی حاصل بشود. نمونه بارز آن انشعابات در سازمان مجاهدین خلق و سازمان چریک‌های فدائی خلق و غیره می‌باشد و باید بگوئیم که

در رویکرد ما «انشعابات» که ریشه در تحولات اجتماعی داشته باشد امری حسنه است و باعث بالا بردن فکر و اندیشه و دیالوگ بین جریان‌های سیاسی می‌شود؛ اما برعکس انشعابات که ریشه هویتی داشته باشد، تنها باعث سکتاریسم و تشتت و تفرقه و فردگرائی می‌گردد». شاید بهتر باشد که اینچنین داوری کنیم که فضای بحث‌های درونی نشست‌های جریان‌های سیاسی داخل و خارج از کشور «منعکس کننده درک‌های سیاسی افراد است، نه منعکس کنند تحلیل‌ها در باب تحولات اجتماعی». لذا به همین دلیل است که «هویت‌گرائی ریشه همه این انشعابات در طول یک صد سال گذشته می‌باشد».

چهارم - برای اینکه بتوانیم «گفت شنودهای نظری و عملی جمعی خودمان را در راستای یک حرکت رو به جلو سوق بدهیم» لازم است این «گفت و شنودهای جمعی به جای اینکه در عرصه تشکیلات هرمی و عمودی مطرح کنیم به عرصه‌های تشکیلات افقی و پراکسیس سیاسی اجتماعی هدایت بکنیم». چراکه «برعکس تشکیلات عمودی که بحث‌های سیاسی در آن جنبه هویتی و فردی و مکانیکی پیدا می‌کنند، در عرصه تشکیلات افقی به علت پیوند حرکت با جنبش‌ها و خیزش‌های اجتماعی بحث به طرف تحولات اجتماعی سوق پیدا می‌کنند»، بنابراین «تا زمانیکه تشکیلات افقی و جنبشی جایگزین تشکیلات سازمانی و عمودی نکنیم، نمی‌توانیم از انشعابات هویت‌طلبانه در جریان‌های سیاسی جلوگیری بکنیم»؛ و البته در همین رابطه است که «ما می‌توانیم بگوئیم که تنها مسیری که توسط آن ما می‌توانیم اصول دموکراتیک در حرکت جمعی نهادینه بکنیم، همان مسیر تشکیلات افقی و جنبشی است نه تشکیلات سازمانی و عمودی.» 

ادامه دارد

مبانی «اخلاق تطبیقی» در رویکرد امام علی

و راه‌های مقابله نظری با

«اخلاق انطباقی» و «اخلاق دگماتیستی» حاکم

فردی تعریف می‌کند»، در نتیجه می‌توان داوری کرد که در اخلاق او، «اخلاق به عنوان سود مطرح می‌باشد، نه به عنوان ارزش.»

خامسا در فلسفه اخلاق راسل از آنجائیکه سود و منفعت فردی جوهر و محور این اخلاق می‌باشد و چیزی مافوق سود و منفعت فردی دارای ارزش نیست، همین امر باعث گردیده تا «این اخلاق فاقد ارزش‌های اجتماعی باشد» و در این رابطه است که این اخلاق در عرصه اجتماعی دچار بن‌بست‌هایی می‌شود که یکی از کسانی که در عرصه اخلاق اجتماعی دچار بن‌بست شده است، خود راسل بوده است، چرا که مخالفت او با جنگ ویتنام و مبارزه صلح‌دوستی و انسان‌دوستی او بر ضد فلسفه اخلاقی منفعت‌خواهانه فردی او بوده است.

باری، در برابر فلسفه اخلاق راسل، «فلسفه اخلاق مارکسیستی» قرار دارد (که برعکس فلسفه اخلاق راسل که جوهر اخلاق را در عرصه منفعت و سود فردی تعریف می‌کرد) در فلسفه اخلاق مارکسیستی، جوهر اخلاق «تکامل اجتماعی» تعریف می‌شود. یادمان باشد که آنچنانکه فوقاً هم اشاره کردیم، هر مکتبی که به دنبال تغییر و تحول انسانی و اجتماعی بشریت است، مجبور است که برای خود دارای یک سیستم اخلاقی باشد؛ و معیارهای اخلاقی برای دستگاه اخلاقی مورد نظر خود داشته باشد که

باری، در برابر رویکرد کانت در تعریف «جوهر اخلاق» برتراند راسل قرار دارد که «جوهر اخلاق را منفعت‌طلبی انسان تعریف می‌کند»، بنابراین به همین دلیل است که راسل فلسفه اخلاق خودش را «اخلاق عقلانی» می‌نامد و مطابق این فلسفه اخلاقی‌اش است که راسل اخلاق افلاطون که بر پایه «خیر و فضیلت» استوار می‌باشد، رد می‌کند؛ و همچنین اخلاق ارسطوئی که بر «حد وسط استوار است» (خیر الأمور اوسطها) قبول ندارد. همچنین راسل اخلاق وجدانی کانت هم رد کرد. چرا که راسل «اساس فلسفه اخلاق خود را بر این اصل استوار کرده است که جوهر اخلاق منفعت‌خواهی و کسب هر چه بیشتر سود خودش می‌باشد» و لذا در این رابطه است که می‌توان فلسفه اخلاق راسل را اینچنین جمع‌بندی کرد که:

اولاً راسل می‌گوید: «اخلاق از آنجا در جامعه شکل گرفته است که بشر از یک طرف به لحاظ فردی پیوسته به سود خودش فکر می‌کند و از طرف دیگر همین بشر در جامعه نیاز به یک سلسله روابط حسنه دارد که همین دو مؤلفه فردی و اجتماعی باعث گردیده است تا اخلاق در جوامع بشری از گذشته تکوین پیدا کند». مثل اینکه می‌گوئیم «حقوق یکدیگر را رعایت کنیم» و یا «نسبت به یکدیگر احترام بگذاریم» و یا اینکه «وظایف اجتماعی خودمان را انجام بدهیم». راسل می‌گوید: «اخلاق، همین اصول است، یعنی کاری بکنیم که همین اصول در جامعه حکمفرما بشود تا افراد همه معتقد به این اصول بشوند که حقوق یکدیگر را رعایت کنند و وظایف‌شان را انجام بدهند و به یکدیگر احترام بگذارند.»

ثانیاً راسل در تعریف «منفعت‌طلبی» به عنوان «جوهر اخلاق» بر این باور است که ما باید به بشر بفهمانیم که «تو باید به دنبال منافع و سود و خوشی خودت باشی و منافع تو صرفاً در همین امر نهفته است» و به او بفهمانی که «تو اشتباه می‌کنی که خیال می‌کنی اگر حق دیگری را پایمال کنی، به سود تو می‌انجامد.»

ثالثاً راسل بر این باور است که «اجرای اصول اخلاقی در جامعه خود بسترساز تضمین منفعت و سود فردی می‌شود»؛ به بیان دیگر در فلسفه اخلاق راسل، «مبنای اخلاق سود فردی است» یعنی «سود من در راست گفتن و امانت داری و دروغ نگفتن و غیره می‌باشد.»

رابعاً در فلسفه اخلاق راسل از آنجائیکه راسل «جوهر اخلاق را در سود و منفعت

پاسخگوی این سوال‌ها باشد که «برای چه اموری ارزش انسانی قائل است و چه نوع کارهائی را اخلاقی و همچنین چه نوع کارهائی را ضد اخلاقی می‌شمارد؟» و در این رابطه است که در خصوص سیستم اخلاق در مکتب مارکسیسم می‌توانیم اینچنین جمع‌بندی کنیم که:

الف - آنچنانکه مطرح کردیم در «مکتب مارکسیسم جوهر اخلاق تکامل اجتماعی تعریف می‌شود» آنهم تکامل اجتماعی که در تحلیل نهائی در این مکتب این «تکامل اجتماعی بر اساس تکامل ابزار تولید استوار می‌باشد.»

ب - در فلسفه اخلاق مارکسیستی، از آنجائیکه جوهر اخلاق تکامل اجتماعی است، همین امر باعث می‌گردد که عمل اخلاقی در این مکتب «مشمول آن اعمالی بشود که جامعه را به پیش می‌برد و یا جامعه را به سوی تحول و انقلاب سوق می‌دهد؛» به عبارت دیگر «هر کاری که جامعه را به سوی کمال و انقلاب و تحول می‌کشانند در مکتب مارکسیسم کار اخلاقی است.»

ج - از آنجائیکه در مکتب مارکسیسم، «تکامل اجتماعی در چارچوب مبارزه صرف طبقاتی تحلیل می‌شود» لذا در این رابطه است که در این مکتب، در تعریف اخلاق و ضد اخلاق بر این باورند که «هر کاری که به سود طبقه وابسته به گذشته جامعه باشد، کار ضد اخلاقی است و بالعکس هر کاری که به سود طبقه وابسته به آینده جامعه باشد، کار اخلاقی می‌باشد.»

د - در تحلیل نهائی در فلسفه اخلاق مارکسیستی، «تکامل یعنی انقلاب اجتماعی و انقلاب اجتماعی یعنی تکامل» بنابراین می‌توان داورى کرد که در مکتب مارکسیسم «هر کاری که بستر ساز تحول و انقلاب اجتماعی بشود، کاری اخلاقی است و هر کاری که مانع تحول و انقلاب اجتماعی می‌شود کاری ضد اخلاقی است؛» به عبارت دیگر در فلسفه اخلاق مارکسیستی در داورى بین کار اخلاقی و کار غیر اخلاقی باید ببینیم که در «تحلیل نهائی فونکسیون آن عمل چه تاثیری بر حرکت جامعه به سوی جلو یا به طرف عقب دارد.»

ه - از آنجائیکه در مکتب مارکسیسم «فلسفه اخلاق در بستر تکامل اجتماعی تعریف می‌گردد» با عنایت به اینکه این مکتب «راه تکامل جامعه را در بستر مبارزه صرف طبقاتی توسط انقلاب‌های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی تعریف می‌نماید» و برای مارکسیسم «تکامل اجتماعی مفهومی جز انقلاب سیاسی - اجتماعی - اقتصادی بر پایه مبارزه طبقاتی معنی دیگری ندارد» در نتیجه همین امر باعث می‌گردد که

«فلسفه اخلاق در این مکتب تک مؤلفه‌ای و تک ارزشی بشود» و مسئله «تعارض ارزشی» (آنچنانکه در فلسفه اخلاق اگزیستانسیالیستی مطرح است) در فلسفه اخلاق مارکسیسم مطرح نشود. به بیان دیگر در مکتب مارکسیسم مسئله «تعارض ارزشی» در فلسفه اخلاق که از قدیم مطرح بوده است و در دنیای مدرن اگزیستانسیالیست‌ها بیش از همه بر طبل آن می‌کوبند، مطرح نشود. در نتیجه همین امر بستر ساز آن شده است که فلسفه اخلاق در مارکسیسم «صورت تک ارزشی پیدا کند» و برای یک موضوع بیشتر ارزش قائل نشوند که آن هم فقط و فقط «انقلاب اجتماعی سنتز مبارزه طبقاتی در جامعه می‌باشد» و شاید بهتر باشد که موضوع را اینچنین مطرح کنیم که در فلسفه اخلاق مارکسیسم، «انسان یک ارزش بیشتر ندارد و آن ارزش را انقلاب اجتماعی در عرصه مبارزه طبقاتی جامعه تعریف می‌کند؛» به عبارت دیگر از آنجائیکه در مارکسیسم «تاریخ جز به صورت انقلاب اجتماعی بر پایه مبارزه طبقاتی پیشروی نمی‌کند، پس تکامل در گرو انقلاب است و اخلاق در گرو بستر سازی این تکامل اجتماعی می‌باشد.»

باری، رویکرد دیگری که در برابر فلسفه اخلاق مارکسیستی قرار دارد، فلسفه اخلاق اگزیستانسیالیست‌ها می‌باشد که این مکتب «جوهر اخلاق را اومانیزم و انسان‌دوستی تعریف می‌کند». مبانی فلسفه اخلاق اگزیستانسیالیست‌ها عبارتند از:

الف - انسان دارای دو «خود» می‌باشد:

اول - «خود فردی» و شخصی.

دوم - «خود کلی»، از نظر اگزیستانسیالیست‌ها «خود فردی» هر فرد عبارت است از آن خود مشخص و خاص با صفات و احوال و اضافات کنکرت از پدر و مادر گرفته تا محیط و غیره، علاوه بر این «خود فردی» یک خود دیگر در درون همه انسان‌ها به صورت مشترک وجود دارد که آن «خود کلی» است که غیر خود شخصی و فردی و خود انسانی او می‌باشد، به عبارت دیگر آنها می‌گویند: «هر انسانی دو خود دارد، یکی خود طبیعی یا جزئی (مثلاً الف فرزند ب دارای زبان و محیط و وطن مشخص و دیگر مشخصات عینی است) و خود دیگر، خود کلی انسان است که در تمامی انسان‌ها به صورت عام و کلی وجود دارد.»

ب - در فلسفه اخلاق اگزیستانسیالیستی آنها معتقد به «تقدم وجود بر ماهیت هستند» و برعکس رویکرد کانت و افلاطون و ارسطو، «هر گونه مبانی اخلاقی فطری و قبلی تکوین یافته برای انسان و بشر نفی می‌کنند». چراکه آنها

می‌گویند: «هر خود فطری و قبلی (تحت هر عنوانی که برای انسان فرض کنیم) با این فرض خود قبلی ما، باعث می‌گردد که ما برای او طبیعت و ماهیت و سرشت مقدم بر وجود تعیین نکنیم» که خود این موضوع «نقض اصل تقدم وجود بر ماهیت می‌باشد». قابل ذکر است که اگزستانسیالیست‌ها در عرصه فلسفه اخلاق بر این باورند که تمامی پدیده‌ها (منهای انسان) در چارچوب اصل تقدم ماهیت بر وجود تکوین پیدا کرده‌اند و تکوین پیدا می‌کنند، اما «انسان تنها پدیده‌ای است که وجودش مقدم بر ماهیت او می‌باشد» که خود این موضوع دلالت بر آن دارد که «انسان پدیده‌ای است که ماهیتش را خودش می‌سازد» بنابراین، برعکس دیگر پدیده‌ها که ماهیتش از قبل به صورت جبری مشخص شده است، اگزستانسیالیست‌ها هر گونه «تعیین ماهیت قبلی برای اخلاق انسان نفی می‌کنند» و بر این باورند که «تمامی مبانی اخلاق باید به صورت قراردادی در همین جهان انجام بگیرد». اضافه کنیم که کانت بر خلاف اگزستانسیالیست‌ها اعتقاد داشت که «تمامی فرامین اخلاقی در وجدان افراد به صورت سرشتی و فطری وجود دارد و انسان‌ها به صورت یک تکلیف و یک امر و نهی موظف به انجام آن می‌باشند» بنابراین (برعکس اگزستانسیالیست‌ها) کانت معتقد است که اخلاق عبارت است از تمامی امر و نهی‌هایی که انسان‌ها به صورت اطاعت بلاشروط از وجدان اخلاقی (که انسان‌ها در تکوین آن اختیاری ندارند) به آن دست پیدا می‌کنند؛ و از اینجا است که کانت برعکس اگزستانسیالیست‌ها معیار «فعل اخلاقی را انجام تکلیف فطری و وجدانی می‌داند نه اختیار و انتخاب و اراده افراد». بدین دلیل کانت آبشخور اخلاق را فقط و فقط در وجدان درونی هر فرد خلاصه می‌کند و برعکس اگزستانسیالیست‌ها به اخلاق قراردادی فردی و اجتماعی اعتقادی ندارد.

ج - در رویکرد اگزستانسیالیست‌ها از آنجائیکه در عرصه مبانی تکوین «اخلاق فردی» بر این باورند که از «دومن یا خود فردی و خود کلی» در تحلیل نهائی «من کلی، باز همان من فردی بزرگ شده می‌باشد» یعنی از نظر اگزستانسیالیست‌ها از آنجائی که به لحاظ «اخلاقی آدمی انسان دوست است» و این انسان دوستی از «طبیعت فردی او حاصل می‌شود» همین امر باعث می‌گردد تا اگزستانسیالیست‌ها گرفتار دور باطل کانت در عرصه وجدان بشوند. یادمان باشد که از نظر اگزستانسیالیست‌ها «خود انسان» به «خود نداشتن» تعریف می‌گردد، بنابراین از نظر اگزستانسیالیست‌ها هر گونه داوری که دلالت بر «تائید خود برای انسان» در عرصه اخلاق بکند، باعث به چالش کشیده شدن «آزادی انسان» می‌شود و در

تحلیل نهائی در این رویکرد در عرصه فلسفه اخلاق، «انسان یعنی آن موجود بی‌سرشت و ماهیت و آن موجودی که فاقد خود و آزاد مطلق در ساختن خود انسانی (خود اخلاقی‌اش می‌باشد) است» و در این رابطه است که در این رویکرد «جوهر انسان آزادی مطلق از همه چیز حتی از خود داشتن تعریف می‌شود» و در عرصه فلسفه اخلاق در این رویکرد انسان (که موضوع اخلاق می‌باشد) موجودی است بی‌سرشت و ماهیت و فاقد خود قبلی.

باری، در برابر فلسفه اخلاق اگزستانسیالیست‌ها «فلسفه اخلاق خمینی» قرار دارد که حداقل بیش از چهار دهه است که بر جامعه ایران به عنوان یک اخلاق اجتماعی (به صورت تزیینی از بالا) مستقر شده است. مبانی فلسفه اخلاق خمینی عبارتند از:

۱ - در فلسفه اخلاق خمینی «اخلاق همان فقه و اجرای احکام فقهی حوزه‌های فقه‌ای هزار سال گذشته شیعه می‌باشد» و لذا در این رابطه است که در فلسفه اخلاق خمینی، «بدون اجرای احکام فقهی نه در عرصه فردی و نه در عرصه اجتماعی امکان تحقق اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی وجود ندارد» و در این رابطه است که او می‌گوید:

«اسلام (فقه‌ای حوزه‌های فقهی) برای همه امور قانون و آداب آورده است. برای انسان پیش از آنکه نطفه‌اش منعقد شود تا پس از آنکه به گور می‌رود، قانون وضع کرده است. همان طور که برای وظایف عبادی قانون دارد، برای امور اجتماعی و حکومتی قانون و راه و رسم دارد. حقوق اسلام یک حقوق مترقی و متکامل و جامع است. کتاب‌های قطوری که (در حوزه‌های فقه‌ای) از دیر زمان در زمینه‌های مختلف حقوقی تدوین شده از احکام «قضا» و «معاملات» و «حدود» و «قصاص» گرفته تا روابط بین ملت‌ها و مقررات صلح و جنگ و حقوق بین‌الملل عمومی و خصوصی، شمه‌ای از احکام و نظامات اسلام (فقه‌ای حوزه‌های فقهی) است. «هیچ موضوع حیاتی» نیست که اسلام (فقه‌ای حوزه‌های فقهی) تکلیفی برای آن مقرر نداشته و حکمی در باره آن نداده باشد» (ولایت فقیه - ص ۱۲ - سطر ۵ به بعد). □

ادامه دارد

