

**جنبش‌های عام اجتماعی**

**و**

**آسیب‌شناسی آنها**

**انتشارات مستضعفین**



## شناسنامه کتاب

اسم کتاب: جنبش‌های عام اجتماعی و آسیب‌شناسی آنها

چاپ اول: نشر مستضعفین

چاپ دوم: آبان ماه ۱۳۹۶

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

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

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

**انتشارات مستضعفین**



## فهرست

- نگاهی تحلیلی، تبیینی، تشریحی به تکوین، اعتلا و رکود پروسس جنبش نه‌گانه ..... ۸
- مقدمه ..... ۱۰
- مراحل نه‌گانه جنبش نوین اجتماعی ایران از آغاز تاکنون ..... ۱۲
- ۱ - جنبش اجتماعی رژی و دستاوردهای بعدی آن ..... ۱۳
- ۲ - جنبش اجتماعی عدالت‌خانه‌ائی ..... ۱۴
- ۳ - جنبش اجتماعی مشروطه طلب ..... ۱۵
- ۴ - جنبش اجتماعی بازگشت به مشروطیت و نفی استبداد محمد علی‌شاه ..... ۱۷
- ۵ - جنبش اجتماعی استقلال‌طلبانه ..... ۱۸
- آسیب‌شناسی پاسیفیسم جنبش اجتماعی ایران در مرحله پنجم ..... ۲۱
- ۶ - جنبش اجتماعی ملی کردن صنعت نفت کشور ..... ۲۴
- آسیب‌شناسی جنبش ششم اجتماعی ایران ..... ۲۶
- ۷ - جنبش اجتماعی ۱۵ خرداد ..... ۲۷
- آسیب‌شناسی جنبش هفتم اجتماعی ایران ..... ۲۸
- ۸ - جنبش اجتماعی ۲۲ بهمن ۵۷ ..... ۳۲
- آسیب‌شناسی جنبش اجتماعی ۲۲ بهمن ۵۷ ..... ۳۳
- ۹ - جنبش اجتماعی ۲۲ خرداد ۸۸ ..... ۴۰
- کدامین جنبش؟** ..... ۴۵
- پرسش ..... ۴۷
- پاسخ ..... ۵۲
- جنبش‌های منطقه‌ائی و بین‌المللی ..... ۵۷
- استراتژی خندق و استراتژی جبهه‌ائی ..... ۵۹
- سوسیالیسم یا دموکراسی؟ ..... ۵۹
- استراتژی جنبش و جامعه مدنی در ایران** ..... ۶۳
- الف - جامعه مدنی نیرومند شرط لازم امروز ایران برای توازن قوا با بالائی‌های قدرت ..... ۶۵
- ۱ - پاسخ اول ..... ۶۶
- ۲ - پاسخ دوم ..... ۶۶
- ۳ - پاسخ سوم ..... ۶۸
- ۴ - پاسخ چهارم ..... ۷۰
- آسیب‌شناسی استراتژی مقاومت ملی مصدق ..... ۷۵

- ۵ - پاسخ پنجم..... ۷۷
- آسیب‌شناسی استراتژی چریک‌گرانی و ارتش خلقی در ایران..... ۷۹
- ۶ - پاسخ ششم..... ۸۵
- آسیب‌شناسی استراتژی شریعتی..... ۹۱
- ۷ - پاسخ هفتم..... ۹۷
- ۸ - استراتژی جنبشی یا اقدام عملی سازمان‌گرایانه حزبی..... ۱۰۰
- ۹ - مبانی و ارکان جامعه مدنی..... ۱۰۴
- آدرس‌های داده شده اشتباهی! در ۱۵۰ ساله گذشته تاریخ جنبش‌های عام اجتماعی..... ۱۰۹
- الف - روحانیت ایران و آدرس‌های غلط گذشته‌اش..... ۱۱۴
- ب - روشنفکران ایران و آدرس‌های غلط گذشته‌اش..... ۱۱۹
- ج - آدرس اشتباهی جلال آل‌احمد به عنوان روشنفکر دهه ۴۰ ایران..... ۱۲۲
- د - آدرس اشتباهی، جریان فردیدی در دهه ۵۰ ایران..... ۱۳۱
- ه - مهندس مهدی بازرگان، به عنوان «سر قافله‌سالار حرکت روشنفکر دینی»..... ۱۴۵
- فرایند اول یا فرایند علمی بازرگان..... ۱۴۹
- فرایند دوم یا فرایند سیاسی بازرگان..... ۱۵۶
- فرایند سوم یا فرایند حکومتی بازرگان..... ۱۶۱
- حاشیه‌ای بر متن پالتاکی..... ۱۶۶
- جنبش یا صندوق‌های رای؟..... ۱۷۶
- الف - کدامین راه مسیر دموکراسی در ایران را تعیین می‌کند؟..... ۱۷۸
- ب - جامعه ایران شرایط جنبشی دارد..... ۱۸۳
- «جنبش پیشگامان مستضعفین ایران» و «وظایف حداقلی»..... ۱۸۷
- پیش به سوی «ایجاد همگرانی» بخش‌های مختلف اردوگاه بزرگ..... ۱۹۸



سیر تاریخی جنبش اجتماعی ایران از آغاز تاکنون

نگاهی

تحلیلی، تبیینی، تشریحی

به

تکوین، اعتلا و رکود

پروセス

جنبش نه‌گانه

اجتماعی ایران







## مقدمه:

اگر جنبش کارگران را به پروسه عدالت طلبانه مبارزه تاریخی - طبقاتی کارگران بر علیه نظام استثمارگرانه و مزدوری سرمایه‌داری تعریف کنیم و جنبش زنان را به پروسه رهایی‌بخش مبارزه تاریخی زنان بر علیه آپارتاید جنسی تعریف نمائیم و جنبش دانشجویی را به پروسه آزادی‌خواهانه و دموکراتیک مبارزه تاریخی دانشجویان بر علیه نظام‌های توتالیتر و دسپاتیزم تعریف کنیم، شاید طرح چنین تعریف ساده و جامع و مانعی برای جنبش اجتماعی کمی سخت باشد. چراکه:

اولاً به لحاظ تیپولوژی، موضوع جنبش اجتماعی مانند جنبش دانشجویی و جنبش کارگران و جنبش زنان مشمول یک گروه واحد اجتماعی قرار نمی‌گیرد، بلکه بالعکس دلالت بر طیفی از گروه‌های اجتماعی می‌کند که خود گروه‌های اجتماعی کارگران و دهقانان و دانشجویان و زنان بخش‌هایی از موضوع جنبش اجتماعی را تشکیل می‌دهند و جدای از گروه‌های اجتماعی فوق‌الذکر گروه‌های اجتماعی دیگری هم به لحاظ طبقاتی مانند خرده بورژوازی و گاه‌ها بورژوازی کلاسیک و هم به لحاظ اجتماعی مانند حاشیه تولید و زمین پرولتاریا و هم به لحاظ سنتی و تاریخی مانند روحانیت و هم به لحاظ فرهنگی مانند نویسندگان و هنرمندان و هم به لحاظ صنفی مانند معلمان، استادان، پرستاران، نظامیان، وکلاء و قس علیهذا در دایره موضوع جنبش اجتماعی قرار می‌گیرند. طبیعتاً برعکس جنبش‌های فوق‌الذکر برحسب اینکه

کدامین بخش از طیف فوق به لحاظ کمی و کیفی دارای فونکسیون تائیرگذارتر بر حرکت جنبش باشد، آن بخش یا آن گروه اجتماعی رهبری جنبش اجتماعی را به دست خواهد گرفت و لذا به همین دلیل است که هژمونی در جنبش اجتماعی بر عکس جنبش دانشجویی، جنبش کارگران و جنبش زنان (که از جنس خود گروه‌های اجتماعی فوق‌الذکر می‌باشند) صورتی سیال و شناور دارد. گاهی گروه اجتماعی روحانیت هژمونی جنبش اجتماعی را به دست می‌گیرد، زمانی خرده بورژوازی شهری یا بورژوازی کلاسیک بازاری رهبری جنبش اجتماعی را به دست می‌گیرد و مرحله دیگر حتی لُمین پرولتاریای شهری مانند طیب و حاج اسماعیل رضائی و... ساکنان جنبش اجتماعی می‌شوند و یک زمانی نخبه‌های اجتماعی مانند ستارخان و باقرخان و کوچک خان و خیابانی و... رهبری جنبش اجتماعی را به دست می‌گیرند و زمان دیگر نخبه‌های فرهنگی و مذهبی امثال سیدجمال، کواکبی، اقبال، عبده، شریعتی و... هژمونی جنبش اجتماعی را در کف خویش قرار می‌دهند. همچنین به همین ترتیب یک زمانی نخبه‌های سیاسی امثال مصدق، گاندی، لوموبا، نایره و... رهبری جنبش اجتماعی را به دست می‌گیرند و یک زمانی نخبه‌های سنتی مانند خمینی، مدرس، کاشانی، شیخ فضل الله نوری، میرزا حسن شیرازی فرماندار جنبش اجتماعی می‌شوند.

ثانیا: در عرصه جنبش اجتماعی بر عکس جنبش‌های کارگری، دهقانی، دانشجویی، زنان که سوژه جنبش بر پایه پلتفرم یا برنامه‌های کنکریت آن گروه مشخص اجتماعی تشکیل می‌شود؛ اما در جنبش اجتماعی به دلیل اینکه طیف گروه‌های مختلف اجتماعی با خواسته‌های مختلف اجتماعی و اقتصادی تاریخی و سیاسی جانشین گروه واحد اجتماعی با خواسته‌های واحد اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی می‌شوند لذا این پلورالیزم فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی مانع از آن می‌گردد تا سوژه جنبش اجتماعی بتواند مانند سوژه جنبش کارگری و جنبش دانشجویی و جنبش زنان جوهر و مضمون و سمت گیری واحدی داشته باشد؛ اما در جنبش اجتماعی از آنجائیکه برنامه حداقل از پلورالیزم برنامه‌هایی برخوردار می‌باشد، لذا سوژه جنبش اجتماعی که صبغه پلورالیستیکی برنامه‌هایی دارد باید در عرصه شعار جنبش

۱. مثلا سوژه جنبش کارگران باید برنامه اقتصادی-سیاسی کوتاه مدت یا درازمدت الیزناتیبو نظام بهره کشی و ضد انسانی و استثمارگرانه سرمایه‌داری باشد و سوژه جنبش دانشجویی باید شامل پلتفرم دموکراتیک ضد سلطه جویانه و آزادی‌خواهانه و ضد توتالیتر سیاسی و اجتماعی وقت باشد و به همین ترتیب سوژه جنبش زنان باید مبتنی بر محورهای ضد حقوقی و ضد فقهی و ضد سنتی و اسارت بار تاریخی زنان در راستای جایگزینی نظام حقوقی، اجتماعی، تاریخی، اقتصادی، فرهنگی، دموکراتیک، رهائی‌بخش زنان باشد.

این پلورالیزم برنامه به منورالیزم شعاری بدل گردد تا توسط این منورالیزم شعاری امکان بسیج طیف گروه‌های مختلف اجتماعی فراهم گردد. در جنبش اجتماعی<sup>۲</sup>، سوژه جنبش که عامل بسیج اجتماعی می‌گردد عبارت است از «شعار جنبش». چراکه این شعار به خاطر اینکه از مضمون منورالیزمی برخوردار می‌باشد، می‌تواند تمامی گروه‌های مختلف اجتماعی را حول آن شعار منورالیزم بسیج نماید و کثرت برنامه‌هایی را در وحدت شعاری متجلی نماید؛ لذا بدین دلیل است که در جنبش اجتماعی شعار یا سوژه جنبش ترسیم‌کننده استراتژی جنبش اجتماعی نیز می‌باشد و به همین دلیل است که در عرصه جنبش اجتماعی آن گروه اجتماعی که داری شعار استراتژیک‌تر باشد، می‌تواند رهبری جنبش اجتماعی را به دست گیرد نه آن گروه اجتماعی که دارای برنامه همه‌جانبه‌تری باشد.

### مراحل نه‌گانه جنبش نوین اجتماعی ایران از آغاز تاکنون:

جنبش اجتماعی ایران از آغاز تکوین آن تاکنون سیر تاریخی و فرآیندهای نه‌گانه‌ای را طی کرده است که عبارت می‌باشد از:

- ۱ - جنبش اجتماعی رژی
- ۲ - جنبش اجتماعی عدالت‌خانه‌ای
- ۳ - جنبش اجتماعی مشروطه طلب
- ۴ - جنبش اجتماعی بازگشت به مشروطیت
- ۵ - جنبش اجتماعی استقلال‌طلبانه
- ۶ - جنبش اجتماعی ملی شدن صنعت نفت
- ۷ - جنبش اجتماعی ۱۵ خرداد
- ۸ - جنبش اجتماعی ۲۲ بهمن
- ۹ - جنبش اجتماعی ۲۲ خرداد

۲. برعکس جنبش‌های کارگری و دانشجویی و زنان که پلاتفرم منورالیزم سوژه جنبش را تشکیل می‌دهد.

## ۱ - جنبش اجتماعی رژی و دستاوردهای بعدی آن:

اولین شعاری که جنبش نوین اجتماعی ایران با آن آغاز گردید، شعار «ملی شدن تنباکو و نفی قرارداد رژی» بود که توسط سیدجمال الدین اسدآبادی به میرزا حسن شیرازی توسط مکاتبات آموزش داده شد و پس از اینکه شعار «ملی شدن توتون و تنباکوی» سیدجمال در کانتکس فتوای میرزا حسن شیرازی که عبارت بود از: «الیوم استعمال تنباکو به منزله محاربه با امام زمان می‌باشد»، درآمد، جنبش نوین اجتماعی ایران آغاز گردید که شعار استراتژیک آن مقابله با استعمار، وابستگی، قراردادهای استعمار کننده و استثمار کننده دولت انگلیس بود؛ بنابراین جنبش نوین اجتماعی ایران که از نیمه دوم قرن نوزدهم تکوین پیدا کرد با شعار ملی شدن تنباکو و نفی قرارداد رژی و نفی استعمار انگلیس توسط سیدجمال الدین اسدآبادی آغاز شد.<sup>۳</sup>

ماحصل اینکه نخستین شعاری که باعث تکوین جنبش نوین اجتماعی ایران در نیمه دوم قرن نوزدهم گردید شعار ضد استعماری، ضد انگلیسی، ضد وابستگی و ملی شدن تنباکو توسط نفی قرارداد رژی سیدجمال بود که با نگاهی به پروسه شکل‌گیری جنبش نوین اجتماعی ایران در این مرحله به خوبی درمی‌یابیم که مبنای حرکتی این مرحله از جنبش نوین اجتماعی ایران فقط و فقط شعار منورالیزم شده سیدجمال بود نه پلاتفرم پلورالیزم شده سیدجمال که اصلا سیدجمال از چنین پتانسیلی برخوردار نبوده که بتواند یک پلاتفرم همه جانبه پلورالیستی ارائه دهد تا توسط آن بتواند در عرصه یک مبارزه درازمدت و کوتاه مدت مبارزه اجتماعی توده‌های ما را در فرآیندهای مختلف پیش ببرد. به همین خاطر بود که در جنبش نوین اجتماعی ایران در این مقطع تکوینی تمامی گروه‌های اجتماعی موجود در آن مقطع تاریخی از دربار تا بازار و شهری و روستائی شرکت کردند و همین امر باعث گردید تا نخستین فرآیند جنبش نوین اجتماعی با پیروزی و همراه با لغو قرارداد رژی تمام شود. ولی علت اینکه این فرآیند اول جنبش نوین اجتماعی ایران نتوانست ادامه پیدا کند و زمینه تکوین و

۳. البته سیدجمال جهت تکوین جنبش اجتماعی ایران شعارهای مختلفی تجربه کرد مثل شعار نفی بانک که با شعار: «و ما ادراک مال‌بانک» می‌خواست میرزا حسن شیرازی مرجع بزرگ شیعه در آن عصر در جهت عمیق‌تر کردن جنبش اجتماعی و مضمون ضد استثماری بخشیدن به جنبش اجتماعی پیش ببرد، ولی به خاطر نگرش قشری‌گری و پوزیتیویستی میرزا حسن شیرازی شعار ضد بانکی و ضد استثماری سیدجمال در میرزا حسن شیرازی و در نتیجه در جنبش ایران کارگر واقع نشد و باعث گردید تا جنبش اجتماعی ایران در سر آغاز تکوین خود در آن نقطه ضد استعماری با فتوای تحریم تنباکو باقی بماند و سمت گیری ضد استثماری آن به فراموشی سپرده شود.

اعتلای فرآیندهای بعدی جنبش شود به این خاطر بود که اولاً شعارهای بعدی ضد استثمار و سیدجمال که مقابله کردن با بانک‌ها بود، نتوانست در میرزا حسن شیرازی مانند شعار ضد قرارداد رژی موثر واقع شود و از طرف دیگر به علت اینکه کلاً حرکت سیاسی سیدجمال از پشتیبانی تئوریک و برنامه‌هایی تهی بود، لذا این مرحله اول از جنبش نوین اجتماعی ایران اگرچه با موفقیت با لغو قرارداد رژی به پایان رسید ولی مبارزه اجتماعی مردم نتوانست دوام یابد. ولی آنچه به عنوان دستاورد این مرحله اول جنبش نوین اجتماعی باقی ماند عبارت بود از اینکه جنبش اجتماعی ایران بیش از هر چیز بر پایه شعار ضد استعماری و ضد بیگانه خارجی حساسیت دارد و توسط شعار ضد استعماری و ضد دشمن خارجی که در راس آن در آن زمان استعمار انگلیس قرار داشت، اعتلا پیدا می‌کرد؛ اما زمانی که شعار مقابله با دشمن خارجی و بیگانه بدل به شعار مقابله با دشمن داخلی که همان بورژوازی و فئودال‌ها و اعوان و انصار آن‌ها از دربار تا پائین می‌شد این جنبش دچار تشتت می‌گردد.

## ۲ - جنبش اجتماعی عدالت‌خانه‌ای:

به همین خاطر فرآیند دوم جنبش نوین اجتماعی ایران که زمینه‌ساز انقلاب مشروطیت گردید با شعار دوم یعنی «تشکیل عدالت‌خانه‌ها» آغاز گردید. البته آنچه بیشک زمینه‌ساز این شعار دوم اجتماعی و این سوژه فرآیند دوم جنبش نوین اجتماعی ایران گردید، استبداد بی‌در پیکر قاجاریه بود که تا مغز استخوان توده‌های شهری و روستائی حتی بورژوازی کلاسیک و بازار نفوذ کرده بود و همه چیز را به اسارت خود درآورده بود. این استبداد استخوان سوز شهر و روستای ما، هم ماهیت استبدادی داشت و هم ماهیت استثمار، هم دهقان روستائی ما را به صورت سرو یا برده وابسته به زمین درآورده بود و هم شهری ما را حتی بورژوازی بازار را وسط بازار به فلک می‌بست، هست و نیست او را به زور سرنیزه غارت می‌کرد، هم از کله زحمتکشان ما مناره بر پا می‌کردند و هم تحت لوای قراردادهای تسلیم طلبانه گلستان و ترکمان چای بهترین قسمت از خاک کشور را ذیلانه هدیه بیگانه می‌کردند و... اینجا بود که توده‌های شهر و روستا برای رهائی از این همه تنگنا و گرفتاری شعار «تشکیل عدالت‌خانه‌ها» را مطرح کردند. البته آنچه توده‌های شهر و روستای ما از این شعار درک می‌کردند فقط در این حد بود که توسط این شعار می‌خواستند تاخت و تاز حکام جابر قاجاریه

را کاهش دهند و غیر از این امر هیچگونه برداشت مترقیانه دیگری از این شعار نداشتند و به همین علت بود که رفته رفته با مقاومت دربار قاجاریه با این شعار و خواسته توده‌های شهر و روستا - که عامل تشکیل مرحله دوم جنبش نوین اجتماعی گردید - دامنه جنبش از اعتصاب مغازه‌های بازار به بست نشینی شاه عبدالعظیم و بالاخره بسط نشینی در سفارت‌خانه‌های روس و انگلیس، دو قدرت جهانخوار مسلط بر سرنوشت تاریخی توده‌های ما کشانیده شد و خود سفارت‌خانه‌ها جهت حل تضاد خود با دربار به عنوان منجی و هدایت‌گر جنبش اجتماعی مردم وارد بازیگری و کارزار گردیدند که حاصلی جز منحرف کردند فرآیند دوم اجتماعی مردم در برداشت.

### ۳ - جنبش اجتماعی مشروطه‌طلب:

آنچه باعث عمیق‌تر شدن فرآیند دوم جنبش اجتماعی نوین مردم ایران گردید فقط و فقط مقاومت دربار در برابر خواسته بر حق توده‌های شهر و روستا بود که این عامل باعث گردید تا رفته رفته از دل شعار فرآیند دوم یعنی تشکیل عدالت‌خانه‌ها شعار سوم که شعار «مشروطیت» بود، زایش کند. چراکه در کادر شعار دوم یعنی شعار تشکیل عدالت‌خانه‌ها خواسته توده‌ها در یک کانتکس حقوقی محدود بر پایه قدرت دربار پایان می‌یافت، اما کانتکس شعار فرآیند سوم یعنی شعار مشروطه‌خواهی بسیار وسیع‌تر از کانتکس شعار مرحله دوم جنبش اجتماعی که شعار تشکیل عدالت‌خانه‌ها بود گردید؛ زیرا در شعار مرحله سوم با طرح حکومت مشروطه توده‌ها خواستار محدودیت قدرت دربار و ریزش قدرت از دربار به پائین، توسط تشکیل مجلس قانون‌گذاری و ایجاد حکومت مبتنی بر قانون شدند که این امر خود دلالت واضح بر اعتلای جنبش اجتماعی در مرحله سوم داشت؛ اما اینکه ریشه پیدایش دو شعار مرحله دوم و مرحله سوم یعنی شعار «ایجاد عدالت‌خانه» و شعار «حکومت مشروطه» چه بود؟ برعکس شعار اول که آنچنانکه فوقاً ذکرش رفت ریشه آن در حرکت سیاسی سیدجمال نهفته بود. در شعارهای فرآیند دوم و فرآیند سوم جنبش نوین اجتماعی ایران بیشک بستر سوبژکتیو آن، انقلاب کبیر فرانسه بود که در سال ۱۷۸۹ یعنی نیمه دوم قرن هیجدهم شکل گرفته بود و از آنجائیکه انقلاب کبیر فرانسه نخستین انقلاب دوران‌ساز اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی بشریت بود که اتفاق افتاده بود، لذا دستاوردهای این انقلاب

کبیر بشری محدود سرزمین اروپا نگرید و به سرعت تمام بشریت کره زمین را تحت تاثیر خویش قرار داد. البته با مؤلفه‌های مختلفی، چراکه انقلاب کبیر فرانسه دارای دستاوردهای دسته‌بندی شده متفاوتی داشت که عبارت بودند از:

۱ - دستاورد تکنیکی

۲ - دستاورد سیانتیستی و علمی

۳ - دستاوردهای سیاسی

۴ - دستاوردهای فرهنگی، فلسفی، تئوریک و مفهومی

که هر کدام از این دستاوردها در جایگاه خود دارای فونکسیون‌های متفاوتی می‌باشند که اگر به صورت مکانیکی با آن برخورد شود گاهی باعث انحطاط و زیانبار خواهد بود. البته طبیعی است که اگر به صورت ارگانیک با این دستاوردهای در هم تنیده برخورد بشود صد در صد تاثیرات مثبتی خواهد داشت، اما از آنجائیکه در جامعه ما به علت بیگانگی روشنفکران ما با متن توده این دستاوردها به صورت ارگانیک وارد جامعه ما نشد لذا این امر باعث گردید تا دستاوردهای انقلاب کبیر فرانسه به صورت مکانیکی وارد جامعه ما گردد که آنچه در این رابطه می‌توان بیان کرد اینکه، اولین دستاوردی که از انقلاب کبیر فرانسه وارد جامعه ما گردید دستاورد تکنیکی و ابزاری بود که از آنجائیکه این دستاورد تکنیکی مانند فرانسه و غرب از زیربنای سوژکتیوی فرهنگی مربوطه برخوردار نبود باعث گردید که به جای اینکه در خدمت اختراع و اکتشاف و صنعت و تولید و اقتصاد درآید، تکنیک در خدمت سلاح، زور، سرنیزه، قدرت و ارتش درآمد که حاصل آن وسیله، سرکوب هر چه بیشتر توده‌ها گردید و تازه آن زمانی هم که این دستاوردهای ابزاری خود را از دامن زور و ارتش به اقتصاد و صنعت و تولید ما کشانید، باز از آنجائیکه این دستاوردهای ابزاری برعکس غرب از زیربنای سوژکتیوی فلسفی، تئوریک، مفهومی و سیاسی و سیانتیستی و فرهنگی تهی بود، نتوانست از همان فونکسیون‌هایی که در غرب داشت برخوردار گردد؛ یعنی پایه گذار صنعت مستقل یا اقتصاد مستقل و یا صنعت ساختی نگردید بلکه بالعکس، زمینه‌ساز صنعت وابسته و اقتصاد وابسته شد به این ترتیب بود که دستاوردهای انقلاب کبیر فرانسه در مرحله اول خود نتوانست هیچگونه واکنش اجتماعی در تاریخ اجتماعی ما بوجود آورد،





اما به مرور زمان انتقال دستاوردهای انقلاب کبیر فرانسه از صورت تکنیکی و سیانتیسی به ترجمه آثار خارجی به زبان فارسی و نشر و تکثیر آن از صورت تکنیکی و سیانتیسی به صورت سیاسی درآمد و همین انتقال دستاوردهای سیاسی انقلاب کبیر فرانسه بود که رفته رفته زمینه‌ساز تحول اجتماعی در توده‌های شهر و روستای ما را فراهم ساخت که از جمله این تحولات شکل‌گیری دو شعار مرحله دوم و مرحله سوم جنبش نوین اجتماعی ایران یعنی شعار «تشکیل عدالت‌خانه» و شعار «مشروطیت» بود که بی‌شک بستر تکوین هر دو شعار همین انتقال دستاورد سیاسی انقلاب کبیر فرانسه توسط روشنفکران ایرانی بود که حاصل آن رشد خواسته‌های سیاسی اجتماعی مردم ما بود و نتیجه آن اعتلای جنبش اجتماعی و در نتیجه تسلیم دربار قاجاریه به خواسته‌های جنبش اجتماعی و امضاء فرمان مشروطیت توسط مظفرالدین شاه قاجار بود.

بنابراین اگرچه فرآیند دوم جنبش اجتماعی مردم ما نتوانست به علت مقاومت دربار قاجاریه به پیروزی موضعی برسد، ولی همین ناکامی مردم زمینه‌ساز شعله ور شدن مرحله سوم جنبش اجتماعی یعنی مرحله مشروطیت گردید که در مرحله سوم با عقب‌نشینی مظفرالدین شاه و تشکیل مجلس شورای ملی و بوجود آمدن قانون توسط نهادهای انتخابی مردم برای اولین بار در ایران، در نتیجه شکل‌گیری نهادهای حقوقی مستقل از حکومت مشروطه نسبی شکل گرفت.

#### ۴ - جنبش اجتماعی بازگشت به مشروطیت و نفی استبداد محمد علی‌شاه:

پیروزی مشروطه اول چندان دوامی نیاورد چراکه با حاکمیت محمد علی شاه جهت مقابله کردن با دستاوردهای مشروطه اول با به توپ بستن مجلس شورای ملی و باز گرداندن دوباره استبداد و دسپاتیزم بر جامعه کوشید تا کلا دستاوردهای مشروطه اول را از بین ببرد، ولی برعکس سرکوب و سلطه محمد علی‌شاه و بازگشت استبداد صغیر باعث شد تا فرآیند چهارم جنبش اجتماعی ایران با شکل‌بندی جدیدی وارد کارزار شود که این اعتلا این بار برعکس گذشته که از تهران زایش می‌کرد، از تبریز توسط سرداران ملی یعنی باقرخان و ستارخان آغاز شد. شعار فرآیند چهارم جنبش نوین اجتماعی ایران «بازگشت دوباره مشروطیت و نفی استبداد صغیر محمد علی‌شاه» بود که به شدت دامنه این شعار که ابژه آن بسیج توده‌های حول

حرکت مشروطه‌خواهانه ستارخان و باقرخان بود، از مرزهای آذربایجان گذشت و به مرکز و جنوب کشیده شد که نتیجه آن حمایت سردار اسعد بختیاری و... از مشروطیت‌خواهان آذربایجان گردید که حاصل همه این سوئزه و ابژه آن گردید که مشروطیت‌خواهان با رسیدن به تهران دوباره دربار قاجاریه که از حمایت روس برخوردار بود را به زانو درآورند و تسلیم خواسته‌های خود کنند.

بنابراین مرحله چهارم جنبش نوین اجتماعی ایران هم با پیروزی مشروطه‌خواهان به پیروزی رسید ولی آنچه باید در رابطه با ساختار و مضمون مرحله چهارم جنبش نوین اجتماعی ایران در قیاس با مرحله سوم جنبش اجتماعی ایران مطرح کنیم اینکه، مضمون جنبش اجتماعی از این مرحله به بعد برعکس سه مرحله قبل که صورتی غیر قهرآمیز داشت در مرحله چهارم جنبش نوین اجتماعی ایران چهره مسلحانه و قهرآمیز به خود گرفت و دلیل آن هم شیوه خشونت و سرکوب دربار و قاجاریه بود که با به توپ بستن مجلس که شیرازه همه دستاوردهای جنبش اجتماعی مشروطیت در مرحله سوم بود، راهی جز تکیه بر سلاح برای نیل به خواسته خود که بازگشت به مشروطیت بود برای جنبش اجتماعی در مرحله چهارم نگذاشته بود. در نتیجه جنبش اجتماعی در مرحله چهارم با تکیه بر سلاح و شیوه قهرآمیز توانست محمد علیشاه را وادار به فرار و بازگشت به مشروطیت بکند که البته در این مرحله هم آنچنانکه ویژه تمامی مراحل قبلی جنبش اجتماعی ایران بود به علت فقر برنامه و فقر تئوریک دستاوردهای مشروطیت ایران نتوانست در مسیر اعتلای تاریخی خویش قرار گیرد. در نتیجه به علت ضعف فرهنگی و تئوریک و برنامه که حاصل آن رشد تضادهای داخلی بود، باعث گردید تا جنبش اجتماعی مرحله چهارم هم به رکود گرفتار شود.

## ۵ - جنبش اجتماعی استقلال‌طلبانه:

به علت ورود به قرن بیستم و شروع جنگ جهانی اول و افزایش قدرت‌های امپریالیستی غربی و شعار تقسیم باز تقسیم جهان توسط امپریالیست‌های جهانی، نو رسیده و زایش انقلاب کبیر اکتبر روسیه در این مقطع شرایط نوینی برای شکل‌گیری مرحله پنجم جنبش نوین اجتماعی ایران بوجود آمد که برعکس شعار مرحله سوم و چهارم که شعار مشروطه‌خواهی بود، به علت غلبه قدرت‌های امپریالیستی جهانی شعار مرحله پنجم جنبش اجتماعی ایران تحت تاثیر

انقلاب کبیر اکتبر روسیه و جنگ جهانی دوم شعار «استقلال طلبانه و عدالت خواهانه» بود. البته پر واضح است که شعار عدالت خواهانه مرحله پنجم جنبش اجتماعی ایران با شعار تشکیل عدالتخانه مرحله دوم جنبش اجتماعی ایران از فرش تا عرش با هم متفاوت می باشد و هرگز نباید چنین تصور کرد که این دو شعار مضمون واحدی داشته اند. چراکه در شعار تشکیل عدالتخانه مرحله دوم جنبش اجتماعی ایران، این شعار آنچنانکه مطرح کردیم فقط جنبه نهادی و حقوقی محدود داشته است نه به صورت نظامی و سیستمی، در صورتی که در شعار عدالت خواهانه مرحله پنجم آنچنانکه مطرح شد این شعار تحت تاثیر انقلاب اکتبر روسیه، عدالت نه به صورت نهادی مرحله دوم مطرح می شد، بلکه بالعکس به عدالت به عنوان سیستم و نظام اقتصادی و اجتماعی نگریسته می شد که با آن عدالت، چهرهائی کاملاً متفاوت پیدا کرد؛ اما اگر اینها را به عنوان مزیت شعار مرحله پنجم فرآیند جنبش اجتماعی ایران در نظر بگیریم جنبش اجتماعی ایران در مرحله پنجم دارای فونکسیون منفی هم بود که آن طرح شعار استقلال طلبانه در یک حرکت واکنشی و عکس العملی با واقعیت امپریالیستی جهانی شکل گرفت که حاصل آن تجزیه جنبش اجتماعی ایران در این فرآیند و منطقهائی شدن جنبش اجتماعی بود. به طوری که تقریباً جنبش اجتماعی به صورت ملوک الطوائفی درآمد و در هر بخشی از خاک ایران جنبش تحت شعار استقلال طلبانه ساکنان در حرکت منطقهائی خود گردید. در شمال حرکت جنگل، در خراسان و در آذربایجان و همچنین در جنوب هر کدام به صورت مجزا پرچم استقلال طلبانه خود را جدای از دیگری علم کردند و همین امر عامل اصلی و بسترساز سرکوب فرآیند پنجم جنبش نوین اجتماعی ایران را فراهم ساخت. چراکه با ایجاد یک دولت مقتدر مرکزی و شعار ایران متحد توسط این دولت ارتجاعی وابسته تمامی جنبش های اجتماعی منطقهائی یک به یک خلع شعار و سرکوب شدند و با تشکیل استبداد پهلوی توسط رضاخان تقریباً تمامی دستاورد مرحله پنجم جنبش اجتماعی ایران نابود گردید و ایران دوباره یکپارچه در حلقوم ظلمت بیست ساله استبداد رضاخانی فرو رفت.

با شکل گیری حکومت متمرکز رضاخانی و شکل گیری استبداد بیست ساله پهلوی تحت استراتژی جهانی امپریالیسم انگلیس که به موازات منهزم شدن امپراطوری عثمانی به عنوان یکی از قطب های جهانی ضد انگلیسی در بستر جنگ بین الملل اول، توسط طرح شعار ملیت های جغرافیائی همراه با نفی ملیت های مذهبی که زیربنای تشکیل امپراطوری عثمانی بود، شرایط جهت قطعه قطعه شدن امپراطوری عثمانی به عنوان دشمن حربی امپریالیسم

انگلیس در جنگ بین‌الملل اول فراهم گردید که این تجزیه قومیت از مرکز امپراطوری عثمانی با تشکیل کشور ترکیه توسط آتاتورک شروع شد و تقریباً به تمامی کشورهای مسلمان عرب و غیر عرب سرایت پیدا کرد و همه سرزمین‌های مسلمانان اعم از عرب و عجم و غیر عجم تحت نهضت استقلال‌طلبانه تزریقی از بالا تجزیه گردیدند. اینجا بود که کشور ما هم آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم به دلیل نظام ملوک‌الطوایفی که در عرصه مرحله پنجم جنبش اجتماعی گریبانگیر آن شده بود از این سیاست جدید امپریالیسم انگلیسی پیروز شده از جنگ اول بی‌نصیب نماند و با توجه به درون‌گرایی که به علت پیروزی انقلاب اکتبر روسیه برای قدرت رقیب امپریالیسم انگلیس یعنی روسیه در اواخر جنگ اول بین‌الملل بوجود آمده بود، تقریباً عرصه را برای یکه تازی امپریالیسم انگلیس در ایران فراهم کرده بود در این رابطه بود که دولت انگلیس با کودتای سال ۱۲۹۹ رضاخان و تکوین دولت متمرکز پهلوی در ادامه سیاست منطقه‌ای خود، شرایط را برای ایجاد فرآیندی نوین در تکوین مرحله ششم جنبش نوین اجتماعی ایران فراهم ساخت. البته در همین جا نباید واقعیت پاسیفیسم جنبش اجتماعی را در اواخر مرحله پنجم از نظر دور بداریم چراکه اگر جنبش جنگل در شمال توسط رضاخان در هم شکسته می‌شود و یا جنبش آذربایجان و خراسان قلع و قمع می‌گردد و حتی جنبش راست‌گرای خزل در جنوب به گل می‌نشیند و ... علت اصلی موفقیت رضاخان و دیپلماسی انگلیس در ایران، پتانسیل رضاخان و پتانسیل انگلیس و بی‌تفاوتی دولت انقلابی روسیه و ... نبود بلکه آنچه به عنوان عامل اصلی موفقیت رضاخان در ایران جهت سرکوب جنبش‌های منطقه‌ای گردید، پاسیفیسم جنبش اجتماعی ایران در اواخر مرحله پنجم بود که توسط آن شرایط جهت سرکوب این جنبش‌ها به دست رضاخان فراهم ساخت. البته این پاسیفیسم هم در جنبش شمال بود، هم در جنبش آذربایجان، خراسان، مرکز، جنوب و ... و همین پاسیفیسم بود که مانع از بسیج حمایت اجتماعی از هژمونی این جنبش‌های اجتماعی منطقه‌ای گردید. این عامل بود که باعث گردید تا تقریباً تمامی سران این جنبش‌های منطقه‌ای در اواخر فرآیند پنجم جنبش اجتماعی منفرد از توده‌ها گردند و شکل‌گیری این سکتاریسم زمینه غلبه رضاخان بر جنبش‌های منطقه‌ای مرحله پنجم را فراهم ساخت.

## آسیب‌شناسی پاسیفیسم جنبش اجتماعی ایران در مرحله پنجم:

در باب آسیب‌شناسی پاسیفیسم جنبش اجتماعی ایران در پنجمین فرآیند جنبش به لحاظ تئوریک، از طرف روشنفکران داخل و خارج هنوز سخنی بیان نشده است و این موضوع باعث گردیده تا ما غلبه انگلیس و رضاخان بر جنبش‌های ملوک‌طوایفی مرحله پنجم را به صورت یک پیروزی ببینیم. البته جدای از این به علت مکتوم ماندن ریشه تئوریک پاسیفیسم اواخر فرآیند پنجم جنبش اجتماعی ایران برای ما، باعث گردیده تا این پاسیفیسم جنبش اجتماعی ایران در فرآیندهای بعدی هم دوباره ظهور کند و ضربات مهلکی بر دستاوردهای جنبش اجتماعی ایران وارد کند. پاسیفیسم جنبش اجتماعی ایران بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ و همچنین پاسیفیسم جنبش ایران بعد از سرکوب جنبش اجتماعی ۱۵ خرداد و به این ترتیب پاسیفیسم جنبش اجتماعی ۲۲ بهمن ۵۷ و... همه دارای یک ریشه واحد هستند که اگر به لحاظ تئوریک نتوانیم آسیب‌شناسی کنیم قطعا و جزما آخرین مقطع و فرآیند جنبش اجتماعی ایران یعنی فرآیند جنبش اجتماعی ۲۲ خرداد ۸۸ هم توسط این میکرب یا اپیدمی ناشناخته گرفتار خواهد شد و شرایط برای پیروزی دوباره حاکمیت دسپاتیزم اتوکراتیک فقهانی و توتالی‌تر مذهبی فراهم خواهد کرد. چراکه اگر در اواخر مرحله پنجم جنبش اجتماعی ایران اپیدمی پاسیفیسم گریبانگیر جنبش اجتماعی ایران نمی‌شد، جنبش اجتماعی ایران مانند فرآیند سوم و چهارم به راحتی می‌توانست انحرافات گذشته خود را چه در عرصه هژمونی و چه در عرصه تاکتیک و استراتژی تصحیح نماید، لذا در این راستا بود که آنچنانکه در فرآیندهای اول و دوم و سوم و چهارم جنبش اجتماعی ایران دیدیم این جنبش در هر فرآیند نوینی در بستر یک حرکت استکمالی توفنده‌تر و همه‌جانبه‌تر از مرحله قبلی خود به میدان می‌آمد و روند خود را کامل‌تر می‌کرد؛ بنابراین برای آسیب‌شناسی پاسیفیسم جنبش اجتماعی ایران در فرآیند پنجم بهتر است بحث را با این سوال‌ها شروع کنیم که:

چه عاملی باعث شد که جنبش اجتماعی ایران در فرآیند پنجم خود، تسلیم سرکوب رضاخان گردید و بیست سال در عرصه دیکتاتوری رضاخان به خواب رفت؟

چه شد که آن جنبش اجتماعی که برای اندکی هم در برابر دیکتاتوری محمد علیشاه نتوانست سکوت را اختیار کند و هنوز صدای به توپ بستن مجلس شورای ملی توسط محمد علیشاه

خاموش نشده بود که به صورت همه جانبه از آذربایجان تا مرکز و جنوب با آچمز کردن محمد علیشاه خواب دیکتاتوری کردن را از چشمان او گرفتند و او را وادار به گریز و فرار به طرف سفارت روس کردند، ولی در دوران بیست ساله رضاخان تسلیم دیکتاتوری رضاخان شدند؟

برای پاسخ به این سوال‌ها باید آسیب‌شناسی جنبش را در دو مؤلفه «هژمونی و مردم» دنبال کنیم. چراکه در این عرصه هم هژمونی دارای فونکسیون منفی بود و هم توده‌های ایران به لحاظ کاراکتر اجتماعی تاثیر گذار بودند. اگر بخواهیم به صورت محوری بر پایه این دو مؤلفه به تئوریزه کردن موضوع بپردازیم، باید دلایل پاسیفیسم جنبش اجتماعی ایران در اواخر فرآیند پنجم و... را در این محورها ارزیابی کنیم:

۱ - پراکندگی و عدم سازماندهی متمرکز و همه جانبه که مانع خودآگاهی تان‌سپته توده‌ها نسبت به پتانسیل و دینامیسم تاریخی خود می‌شود.

۲ - استفاده ابزاری هژمونی جنبش از جنبش اجتماعی جهت کسب قدرت سیاسی و ناتوانی این هژمونی‌ها، جهت هدایت برنامه‌ائی و مرحله‌ائی جنبش برای نیل به اهداف سیاسی، اقتصادی و اجتماعی توده‌ها.

۳ - رشد کمی سرطانی خرده بورژوازی شهری و روستائی ایران از بعد از مشروطیت در عرصه کمپین جنبش اجتماعی و فراگیر شدن کاراکترهای خرده بورژوازی - مثل اعتقاد به مبارزه کوتاه مدت، آنارشویست گرائی، عدم اعتقاد به مبارزه دراز مدت سازمان گرایانه مرحله‌ائی حزبی، تکیه مطلق کردن بر قهر و خشونت به عنوان تنها عامل پیروزی کوتاه مدت، اعتقاد به کسب قدرت سیاسی به عنوان شاه کلید همه پیروزی‌ها، بسنده کردن به منافع خاص فردی و گروهی به جای تکیه کردن بر منافع اجتماعی، قشری‌گرائی و پوزیتیویسم به جای نگاه دیالکتیکی و تاریخی، هژمونی طلبانه طبقاتی و تلاش در جهت کسب رهبری به هر طریقی که شده به جای اعتقاد به رهبری جمعی اجتماعی، تکیه بر مذهب فقهاتی پوزیتیویستی به جای ایدئولوژی تاریخ‌گرا و...

۴ - بی‌اعتمادی به حرکت دراز مدت رهبری به علت بی‌برنامه‌گی، بی‌سازماندهی، بی‌تنوریک بودن مبارزات و هدایت‌گری رهبری جنبش.

- ۵ - فونکسیون شکست‌های تاریخی که از حمله اسکندر گرفته تا حمله اعراب و از حمله اعراب گرفته تا حمله مغول و از حمله مغول گرفته تا شکست‌های روسیه در زمان قاجار و... همه و همه ایجاد یک روح بی‌اعتمادی تاریخی در توده‌های ما کرده بود.
- ۶ - ناتوانی هژمونی، در انجام یک مبارزه درازمدت برنامه‌ریزی شده مرحله‌بندی، جهت هدایت‌گری مبارزات جنبش اجتماعی در یک مسیر غیر آنتاگونیستی.
- ۷ - رشد تضادهای داخلی هژمونی جنبش در عرصه سهم‌خواهی بیشتر قدرت و سر ریز شدن این تضادها به متن توده‌ها.
- ۸ - فقر تنوریک و درک احساسی و پوزیتویستی از مذهب و مکتب و فقدان یک آگاهی مکتبی هدایت‌گر.
- ۹ - بی‌توجهی رهبری به منافع تاریخی جنبش و تکیه به منافع گروهی آن‌ها.
- ۱۰ - سرکوب همه جانبه سیاسی، نظامی و پلیسی، اجتماعی و فرهنگی حکومت‌های غاصب و دیکتاتورهای به قدرت رسیده.
- ۱۱ - عدم وجود یک هسته پرولتاریای صنعتی سازمان‌گر در ثقل جنبش اجتماعی.
- ۱۲ - عدم شکل‌گیری یک سرمایه‌داری ساخت‌گرای تاریخی و پیوند تاریخی سرمایه‌داری ایران با چاه‌های نفت جنوب.
- ۱۳ - تکیه رهبری جنبش بر قدرت‌های برونی یا بر نهادهای قدرت و سرنیزه در عرصه نظامی و پلیسی پس از پیروزی‌های مقطعی اولیه، به جای جنبش اجتماعی بسترساز حاکمیت آن‌ها.
- ۱۴ - فونکسیون مذهب فقاهتی تخریبی و تحمیقی و تحمیری و تسلیم‌طلبانه در حرکت جنبش.
- ۱۵ - بی‌اعتقادی به پتانسیل تاریخی توده‌ها و مطلق کردن فونکسیون مکانیسمی برونی اعتقادات سنتی و جایگزین کردن نیروهای غیبی سنتی به جای پتانسیل‌های تاریخی - طبقاتی.
- ۱۶ - فونکسیون منفی غارتگری تاریخی جامعه قبیلگی اعم از قاجاریه، زندیه، افشاریه، صفویه، سلجوقی و... در ذهنیت تاریخی توده‌ها.

۱۷ - فونکسیون منفی سنت‌های تاریخی - مذهبی - فرهنگی - اجتماعی بتون آر مه شده که به عنوان سد سکندری در برابر تمامی تحولات سوپژکتیوی و ابژکتیوی توده‌ها قرار گرفته است.

۱۸ - وجود یک نهاد روحانیت تاریخی واپس‌گرا، پوزیتویستی، غیر تکامل‌پذیر، قدرت‌طلب، منفعت‌خواه، سنت‌گرا و گسترده که دارای پایگاه تاریخی اجتماعی می‌باشد.

۱۹ - عدم استحاله تاریخی مناسبات زمین‌داری به مناسبات سرمایه‌داری در بستر دینامیسم تاریخی و تکیه این استحاله به سرمایه‌های دریاری و نفتی و دستوری برون مرزی و...

همه و همه محورهای تئوریک هستند که باعث شکل‌گیری پاسیفیسم جنبش اجتماعی ایران در اواخر فرآیند پنجم، ششم، هفتم، هشتم و... گردیده است و تا زمانی که این عوامل نوزده‌گانه به شکل تئوریک و تاریخی در بستر دینامیسم اجتماعی ایران حل نگردد، امکان دستیابی به جنبش اجتماعی تاریخ‌ساز برای ما وجود نخواهد داشت و جنبش‌های اجتماعی ایران پیوسته یکی پس از دیگری ظاهر می‌شوند و بعد از مدتی در مرداب گاوخونی تاریخ ایران نابود می‌شود.

## ۶ - جنبش اجتماعی ملی کردن صنعت نفت کشور:

بر پایه عوامل نوزده‌گانه فوق بود که فرآیند پنجم جنبش اجتماعی ایران با استقرار دیکتاتوری بیست ساله رضاخان به رکود کشیده شد؛ اما در دوران بیست ساله استبداد رضاخان به علت تحولات ابژکتیو و سوپژکتیوی که در ایران صورت گرفت، پس از شعله ور شدن جنگ بین‌الملل دوم، تبعید رضاخان توسط انگلیسی‌ها و در نتیجه شکسته شدن اسطوره‌های رعب و وحشت رضاخانی که به صورت مشخص از شهریور ۱۳۲۰ صورت گرفت، رفته رفته جنبش اجتماعی نوین ایران از رکود و خمود بیست ساله خارج گردید و فرآیند نوینی را از سر گرفت که به علت خودویژگی‌های تاریخی - اجتماعی - اقتصادی، فرآیند ششم جنبش اجتماعی ایران تفاوت ماهوی با فرآیندهای پنج‌گانه قبل داشت. آنچه به طور مشخص فرآیند ششم جنبش اجتماعی ایران را از فرآیندهای پنج‌گانه قبل منفک می‌کرد عبارت بودند از:

الف - وجود یک رهبری ملی، مستقل، غیر وابسته، مجرب، آگاه و تحصیل کرده و... که در



راس آن دکتر محمد مصدق قرار داشت.

ب - شکل‌گیری یک هسته پرولتاریای صنعتی در دل قشر فراگیر شهر و روستای خرده بورژوازی.

ج - پیدا شدن احزاب چپ وارداتی محصول انقلاب کبیر روسیه که عاملی جهت انتقال فرهنگ سیاسی و سوسیالیستی و تحزب‌گرایی از آن انقلاب به داخل ایران گردید که خود این امر در ادامه انتقال فرهنگ تحزب‌گرایی مغرب زمین - که محصول انقلاب کبیر فرانسه بود - شرایط تحزب‌گرایی و دوری از قبیله‌گرایی و طایفه‌گرایی گذشته را در ایران فراهم ساخت.

د - طرح شعار ملیت‌خواهی که بعد از جنگ بین‌الملل اول به عنوان یک شعار امپریالیستی و منفی بود - به علت شرایط تاریخی بعد از جنگ بین‌الملل دوم - به عنوان یک شعار مترقی استحاله گردید.

ه - طرح شعار ملی کردن صنعت نفت توسط دکتر محمد مصدق به عنوان حبل‌المتین تکوین فرآیند ششم جنبش اجتماعی ایران و...

بر این سیاق بود که فرآیند ششم جنبش اجتماعی ایران حول شعار «ملی کردن صنعت نفت کشور» و شعار «شاه باید سلطنت کند نه حکومت» دکتر محمد مصدق، از شهریور ۲۰ تا ۲۸ مرداد ۳۲ یعنی به مدت ۱۲ سال ادامه پیدا کرد که این حجم زمانی برای جنبش اجتماعی ایران تقریباً تاکنون بی‌بدیل بوده است. فرآیند ششم جنبش اجتماعی ایران بر عکس فرآیندهای ماقبل دارای فراز و نشیب‌ها و جزر و مدهای فراوانی بود که توجه تئوریک به آن خالی از بهره نخواهد بود:

۱ - شکل‌گیری جنبش کارگری، جنبش دانشجویی، جنبش زنان در بستر جنبش ششم اجتماعی ایران.

۲ - شکل‌گیری احزاب مختلف ملی و مارکسیستی در جهت هدایت‌گری جنبش ششم اجتماعی.

۳ - برکناری نهاد روحانیت از عرصه‌های هژمونی جنبش ششم اجتماعی، کارگری، دانشجویی.

۴ - شکل‌گیری جنبش اجتماعی ملی در کل کشور به جای جنبش‌های منطقه‌ای گذشته.

۵ - شکل‌گیری وحدت رهبری در سیمای دکتر محمد مصدق قهرمان ملی ایران برای کل جنبش اجتماعی ایران.

## آسیب‌شناسی جنبش ششم اجتماعی ایران:

اما با همه این احوال جنبش اجتماعی مرحله ششم اگرچه در مراحل اولیه حرکت خود - که در لوای شعار ملی شدن صنعت نفت حرکت می‌کرد - به پیروزی تمام و کمال رسید و توانست صنعت نفت ایران را ملی نماید و از حاکمیت شرکت نفت انگلیس بر نفت ایران خلع ید کامل نماید و پیروزی ایران و جنبش اجتماعی آن را در نهادهای بین‌المللی ممکن سازد، ولی به مرور زمان در مرحله دوم حرکت جنبش اجتماعی که مرحله شعار «شاه باید سلطنت کند نه حکومت» که حرکتی در جهت نفی سلطنت پهلوی بود، جنبش اجتماعی ایران دچار شکست شد که نمودار این شکست با کودتای ۲۸ مرداد و سرنگونی دولت ملی دکتر محمد مصدق به انجام رسید. آنچه که باعث شکست جنبش اجتماعی ایران در بخش دوم مرحله ششم گردید عبارتند از:

۱ - ایجاد اختلاف در بین نیروهای مدعی رهبری جنبش اجتماعی اعم از مذهبی و ملی و مارکسیستی که به علت سهم خواهی بیشتر حاصل شده بود. به طوری که در مرحله دوم فرآیند ششم جنبش اجتماعی هر کدام از بخش‌های فوق که برای خود سهم شیر طلب می‌کرد علم مخالفت با مصدق بر افراشت و برای نفی مصدق به عنوان عمله آماتور دربار در حمله به مصدق وارد کارزار گردید. به طوری که هر کدام سعی می‌کرد در کوبیدن مصدق از دیگر سبقت بگیرد اینجا بود که فریادهای حزب توده، باند کاشانی، باند آیت - مظفر بقائی، حزب زحمتکشان و... با مشت‌های آهنین دربار، مخلوط گردیده شد و باعث پاره پاره شدن جنبش اجتماعی نهضت مقاومت ملی گردید که حاصل این چهل تیکه شدن جنبش، رکود جنبش اجتماعی از صحنه جامعه گردید که خود این امر بستر کودتای ۲۸ مرداد را فراهم ساخت.

۲ - عدم سازماندهی همه جانبه جنبش اجتماعی و حفظ صورت خود به خودی گذشته خود عامل دیگر عدم توانایی جنبش اجتماعی جهت مقاومت در برابر کودتا بود چراکه آن بخش

از جنبش که دارای سازماندهی و تشکیلات بود و توانایی مقابله با کودتا را داشت به علت اینکه رهبری آن در دست حزب توده بود، عملاً مانند بخش دیگر جنبش اجتماعی پاسیف و منفعل گردید.

۳ - صف آرائی نهاد روحانیت در برابر رهبری جنبش اجتماعی و حمایت معنوی آن‌ها از دربار و زاهدی زمینه مشروعیت پیدا کردن کودتا را فراهم ساخت.

## ۷ - جنبش اجتماعی ۱۵ خرداد:

با همه این احوال کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ نقطه پایانی بر فرآیند ششم جنبش اجتماعی ایران بود که باعث گردید تا جنبش اجتماعی ایران برای ده سال دیگر خود را در پرده محاق فرو ببرد. البته در دوران ده ساله فترت فرآیند ششم و هفتم جنبش اجتماعی ایران بخش‌هایی از جنبش اجتماعی، تنور مبارزه را گرم نگه داشتند - مثل جنبش دانشجویی و جنبش کارگری - ولی به هر حال کودتای ۲۸ مرداد فونکسیون بسیار منفی در وجدان اجتماعی جنبش اجتماعی بوجود آورد که حاصل آن همان رکود، یاس و سرخوردگی بود. در این مدت ده ساله به علت شدت یافتن خفقان و دسپاتیسم از طرف دولت کودتا و رژیم توتالیتر پهلوی امکان هر گونه حرکت سوبژکتیوی یا ابژکتیوی در راستای تحول جنبش اجتماعی به بن بست برخورد می‌کرد که حاصل آن ادامه رکود جنبش اجتماعی تا سال‌های ۴۰ بود. در سر آغاز دهه چهل با پیروزی حزب دموکرات‌ها در آمریکا و پیروزی کندی سیاست امپریالیسم آمریکا در رابطه با تثبیت حاکمیت خود بر نظام بین‌المللی - برعکس دهه ۳۰ که بر جنگ و سرنیزه و... استوار بود - تجدید نظر کرده و جهت تثبیت حاکمیت بر کشورهای پیرامونی بر رفرم سیاسی و اقتصادی و اجتماعی تکیه کرد. بدین علت بود که امپریالیسم آمریکا به سر عقل آمد و معتقد گردید که جهت تثبیت حاکمیت خود باید رفرم سیاسی اقتصادی در کشورهای پیرامونی بوجود آید تا شرایط تثبیت حاکمیت‌های وابسته در این کشورها فراهم گردد. از آنجائیکه که کشور ما از بعد از کودتای ۲۸ مرداد از وابستگی بعد از جنگ به انگلیس روند وابستگی به آمریکا را در پیش گرفته بود، لذا در این رابطه بود که این پکیج جدید امپریالیسم آمریکا در رابطه با تثبیت وابستگی کشورهای پیرامونی در ایران هم به کار گرفته شد که حاصل آن انجام رفرم‌های اقتصادی - سیاسی دستوری و تزریق از بالا به شاه بود که این

همه باعث گردید تا شاه‌تن به عقب‌نشینی نسبت به سیاست چترهای اختناق و مشت‌های آهنین دهه بعد از کودتای خود بدهد و به جای آن دستکش‌های مخملی رفرم را برای پوشش پنجه بوکس‌های خود انتخاب نماید. بدین علت بود که جنبش اجتماعی فرآیند هفتم فرصت احیاء مجدد خود را فراهم دید و جهت بازسازی دوباره خود، دوباره دست بکار شد، البته به علت اینکه برعکس فرآیند مرحله ششم که رهبری جنبش اجتماعی از قبل تکوین یافته بود در مرحله اعتلای فرآیند هفتم جنبش اجتماعی ایران در سر آغاز دهه چهل جنبش اجتماعی ایران در خلاء رهبری قرار داشت و به همین دلیل بود که تا آخر فرآیند هفتم جنبش اجتماعی اسیر و گرفتار همین بحران رهبری باقی ماند و به علت همین بحران رهبری جنبش هفتم اجتماعی ایران در ۱۵ خرداد ۴۲ نابود گردید و به رکود کشیده شد.

### آسیب‌شناسی جنبش هفتم اجتماعی ایران:

گرچه عمر فرآیند هفتم جنبش اجتماعی ایران بیش از دو سال طول نکشید ولی برخورد تئوریک جهت علت‌یابی شکست این فرآیند می‌تواند راه‌گشای ما در شناخت فرآیندهای بعدی جنبش اجتماعی گردد. عللی که باعث شکست جنبش اجتماعی در فرآیند هفتم گردید عبارت بودند از:

عدم وجود شعار هویت بخش جنبش اجتماعی که این موضوع کاملاً برعکس شش فرآیند قبلی جنبش بود. چرا که در شش فرآیند قبلی جنبش اجتماعی آنچنانکه مطرح کردیم تنها عامل هدایت‌گر و هویت بخش جنبش اجتماعی، شعار جنبش بود که آنچنانکه مطرح کردیم:

در فرآیند اول جنبش اجتماعی «ملی شدن دخانیات توسط نفی قرارداد رژی» و

در فرآیند دوم شعار جنبش اجتماعی «ایجاد عدالت‌خانه‌ها» و

در فرآیند سوم شعار جنبش اجتماعی «حکومت مشروطه جهت محدود کردن قدرت دربار»

و

در مرحله چهارم شعار جنبش اجتماعی «بازگشت دوباره مشروطه و نفی استبداد صغیر

محمد علی‌شاه» و

در مرحله پنجم شعار جنبش اجتماعی «استقلال‌طلبی» و

در مرحله ششم شعار جنبش اجتماعی «ملی شدن صنعت نفت کل کشور» بودند اما

در مرحله هفتم جنبش اجتماعی ایران جنبش از همان آغاز اسیر دو بحران مردافکن گردید که یکی از آن‌ها بحران هویت بود و دیگر بحران رهبری.

بحران هویت فرآیند هفتم جنبش به علت نداشتن «شعار» بود و بحران رهبری جنبش به علت خود به خودی بودن و اسیر شرایط شدن تکوین جنبش اجتماعی بود.<sup>۴</sup> به همین دلیل برعکس فرآیندهای قبلی جنبش اجتماعی به علت فقدان شعار بسیج‌کننده اگرچه رهبری جنبش اجتماعی می‌کوشید با استفاده از سنت‌های تاریخی توده‌ها توسط روحانی بودن خود به حرکت خود تقدس بخشد و این تقدس در جهت نفوذ حرکت خود در سطح جامعه مذهبی ایرانی به کار گیرد، ولی عرصه و فراگیری فرآیند هفتم جنبش اجتماعی ایران نشان داد که رهبری جنبش اجتماعی در این امر هم ناکام ماند. چراکه حد گسترده‌گی جنبش به جز محدودیت بازار و بخش‌های جزئی از روحانیت و بخشی از لُمین پرولتاریای - امثال طیب، حاج اسماعیل رضائی، حاجی مهدی عراقی - بالاتر نرفت و جنبش مرحله هفتم در ۱۵ خرداد ۴۲ با تبعید رهبری آن به ترکیه متوقف و در محاق رفت.

دومین بحران فرآیند هفتم جنبش اجتماعی ایران بحران رهبری آن بود که آنچه که باعث شکل‌گیری بحران رهبری در فرآیند هفتم جنبش اجتماعی گردید، بازگشت پیدا می‌کند به تلاش رهبری موج سوار آن برای جایگزین کردن تشکیلات سنتی روحانیت، به جای رهبری حزبی مرحله ششم جنبش اجتماعی که با توجه به اینکه کلا تشکیلات سنتی روحانیت به علت پایه سوبژکتیوی فقهی آن کاملاً یک تشکیلات مرده و فاقد هر گونه حرکت و توان هدایت‌گری می‌باشد، لذا در این رابطه وقتی که رهبری از جایگزین کردن تشکیلات سنتی

۴. توضیح آنکه فرآیند هفتم جنبش اجتماعی ایران به علت اینکه فاقد یک رهبری هدایت‌گرانه بود نتوانست یک شعار همه جانبه پیدا کند بطوریکه شاید اگر با هزار ترفند بخواهیم برای فرآیند هفتم شعاری پیدا کنیم آن شعار مخالفت با آزادی زنان در عرصه انتخابات و آموزش و جامعه باشد چراکه رهبری موج سوار فرآیند هفتم حرکت خود را با مخالفت با آزادی زنان شروع کرد هر چند که بعداً کوشید به علت ذهنیت ضد آمریکائی که از بعد از کودتای ۲۸ مرداد در مردم ما بوجود آمده بود با نفی کاپیتالیسم و مصونیت سیاسی آمریکائیان به حرکت خود صبغه ضد آمریکائی بخشد ولی به دلیل اینکه موضع ضد آمریکائی او از مضمون ضد استثمار بر خوردار نبود لذا این حرکت او فقط جنبه سیاسی و حقوقی داشت به همین علت شعار نفی کاپیتالیسم او نتوانست جنبه شعار همه جانب‌هایی به خود بگیرد و همان شعار زن ستیزی اول او بیشتر هویت حرکت او را تعیین می‌کرد.

روحانیت به جای تشکیلات حزبی مرحله قبل نا امید گشت، دست به طرف تشکیلات سنتی بازار، هیئت‌های مذهبی، تشکیلات سنتی اُمین پرولتاریا برد که تشکیل هیئت‌های متلفه و حاکمیت باند طیب و حاج اسماعیل رضائی بر فرآیند هفتم جنبش اجتماعی به این علت بود.

به هر حال مرحله هفتم جنبش اجتماعی ایران در ۱۵ خرداد ۴۲ به پایان رسید ولی اگرچه هم به لحاظ زمانی و هم به لحاظ گستردگی و فراگیری آن دارای محدودیت بسیار بود، ولی با خود پیام‌های استراتژیکی تاریخی داشت که به علت عدم تبیین تئوریک آن از طرف روشنفکران باعث گردید که جنبش اجتماعی ما در مرحله هشتم نتواند گریبان خود را از آن بحران‌ها نجات دهد؛ لذا در همان ورطه قبلی اسیر گشت و باعث گردید که این همه تاوان از طرف این ملت تاکنون بابت آن پرداخت گردد. اگر روشنفکر ما در آن برهه از زمان مسئولیت خود را که شناخت آسیب شناسانه فرآیند هفتم جنبش اجتماعی می‌بود به درستی تشخیص می‌داد و می‌توانست آسیب‌های فرآیند هفتم را به درستی تئوریزه کند، امروز ما در این مرحله تاریخی قرار نداشتیم و این همه تاوان جانسوز و جگرگداز نمی‌بایست در پای فرآیند هشتم جنبش اجتماعی بگذاریم. به هر حال به مصداق این ضرب‌المثل که می‌گوید: «ضرر هر جا که جلوش گرفته شود نفع است» اگرچه تاکنون هیچ گونه تحلیل تئوریک و آسیب‌شناسی تئوریک از فرآیند هفتم جنبش اجتماعی ایران صورت نگرفته است، از آنجائیکه آسیب‌شناسی فرآیند هشتم که اصلی‌ترین فرآیند تاریخ جنبش اجتماعی ما تاکنون می‌باشد در گرو آسیب‌شناسی فرآیند هفتم جنبش اجتماعی می‌باشد، لذا در این راستا موظفیم بر تئوریزه کردن آسیب‌شناسی فرآیند هفتم جنبش اجتماعی تکیه داشته باشیم که در این راستا به تبیین آن می‌پردازیم:

۱ - نخستین دستاورد تئوریکی که فرآیند هفتم جنبش اجتماعی ایران به بار آورد، عبارت از این حقیقت بود که «روحانیت فقهزده اسیر سنت‌های تاریخی و گرفتار تشکیلات سنتی هرگز نمی‌تواند نه به لحاظ سوبژکتیویته و نه به لحاظ ابژکتیویته رهبری جنبش اجتماعی را به دست گیرد و اگر اقدام به چنین کاری بکند جز زایش مخوف‌ترین اتوکراتیک و دسپاتیسم و استبداد سر منزل مقصودی برای آن وجود نخواهد داشت.»

۲ - «اسلام فقاهتی یک سلاح قدرت و ابزار هویت است نه تئوری هدایت و سازمان‌گری و برنامه» لذا تکیه بر چنین اسلامی هر چند هم که بخواهیم به صورت خوش‌بینانه به آن

توجه بکنیم راهی جز اینکه آن را جاده صاف کن رژیم قدرت و زور و سلطه بدانیم برایمان وجود نخواهد داشت.

۳ - سیاست و حقوق و اقتصاد و مدیریتی که بخواد از دل فقه سنتی زایش کند، راهی جز نیل به فاشیستی‌ترین دکترین‌های سیاسی، حقوقی، اقتصادی و مدیریتی برایش باقی نخواهد ماند.

۴ - ولایت فقیه در عرصه نظام‌سازی یا نهادسازی، تبیین‌کننده فاشیستی‌ترین و اتوکراتیک‌ترین و دسپات‌ترین رژیم‌های حکومتی می‌باشد که تنها بر زور و سرنیزه، لباس تقوی پوشیده است.

۵ - اسلام فقاهتی در عرصه هدایت‌گری جنبش اجتماعی راهی جز تکیه بر ارتجاعی‌ترین، قشری‌ترین، ضد دموکراتیک‌ترین و ضد انسانی‌ترین شعارها برایش باقی نمی‌ماند، آنچنانکه این موضوع در رابطه با شعار زن ستیزانه فرآیند هفتم جنبش اجتماعی را تجربه کردیم.

۶ - هر گونه مبارزه ضد امپریالیستی یا شعار ضد امپریالیستی یا ضد آمریکائی روحانیت فقاهتی به خاطر اینکه پایه برنامه‌ائی و ایدئولوژیکی و تئوریک ندارد، بیش از اینکه ماهیت ضد امپریالیستی داشته باشد، ماهیت سیاسی و هویتی دارد که رهبری فقاهتی روحانیت فقط می‌کوشد از آن استفاده ابزاری جهت پیشبرد اهداف خود و سرکوب دشمنان و مخالفان خود بکند و طبیعتاً پس از مصرف آن، مانند کلینکس یکبار مصرف تغییر خواهد داد.

۷ - روحانیت فقاهتی تمامیت‌خواه است و قدرت را برای خود امری تفویض شده از جانب پیامبر و امام زمان می‌داند که هیچ کس را یاری تقسیم و مشارکت با آن نیست.

۸ - روحانیت فقاهتی نه توان سازمان‌گری توده‌ها را دارد - چراکه خود سازمان‌گر نبوده - و نه پتانسیل برنامه‌ریزی دارد، چراکه فقه علم حیل است نه علم برنامه.

۹ - جنگ و جدال سهم خواهی و تقسیم قدرت در روحانیت بیش از هر گروه اجتماعی دیگر می‌باشد. چراکه هر کدام خود را نماینده مستقیم خدا و پیامبر و امام زمان می‌داند؛ لذا بر این اساس معتقدند که: «من مصیبت و خصم مخطی» در این رابط است که هر کدام اولاً «خود را و رای توده‌ها» می‌بیند ثانیاً «مشروعیت و مقبولیت خود را تفویض شده از خدا و پیامبر و امام زمان» می‌بیند.

## ۸ - جنبش اجتماعی ۲۲ بهمن ۵۷:

به هر حال با همه این احوال فرآیند هفتم جنبش اجتماعی ایران هم در ۱۵ خرداد ۴۲ به محاق تاریخ فرو رفت و تا سال ۵۷ که فرآیند هشتم جنبش اجتماعی ایران اعتلا پیدا کرد. در این پانزده سال فترت اگرچه جنبش اجتماعی در محاق رکود سپری کرد، ولی شاخه‌های دیگر جنبش به شدت رو به اعتلا گذاشت که از همه این‌ها مهجتر جنبش پیشگام بود که با تمام قابلیت و فاعلیت و پتانسیل عین و ذهن خود پا به میدان مبارزه گذاشت و سیر اعتلا در بسترهای مختلف را سپیر کرد که از میان همه آن‌ها می‌توانیم به حرکت ارشاد شریعتی و جنبش چریکی بعد از ۴۲ اشاره کنیم که تنور مبارزه را در این ۱۵ سال گرم نگه داشتند. در سال ۵۶ با پیروزی کارتر دیپلماسی جدید آمریکا به علت پیروزی دموکرات‌ها دوباره دچار تغییر گردید و تحت این تغییر شرایط بین‌المللی، شاه مجبور گردید تا بر اثر فشار سازمان‌های بین‌المللی حقوق بشری فتیله شکنجه و اعدام و اختناق خود را کمی پائین بکشد و همین امر باعث گردید تا نفرت‌های ۲۵ ساله بعد از کودتای ۲۸ مرداد آمریکا تا آن زمان به یکباره مانند کوه آتش فشان شروع به فوران نماید. البته جدای از این شرایط سوپرکتیو یکسان میان فرآیند هفتم و فرآیند هشتم جنبش اجتماعی ایران، وجه مشترک دیگر دو فرآیند هفتم و هشتم نداشتن رهبری هدایت‌گرانه اولیه آن می‌باشد که به علت شکست و بن بست استراتژی چریک‌گرایی و خفقان و سرکوب قهرآمیز شاه تمامی تشکیلات هدایت‌گرانه توده‌ها یا اسیر شده در زندان‌ها بودند و یا آواره در کشورهای خارجی و یا شهید شده در گورستان‌ها؛ لذا در این راستا بود که با شروع فرآیند هشتم جنبش اجتماعی، آن رهبری که بتواند توان هدایت‌گری و برنامه‌دهی جنبش اجتماعی هشتم را داشته باشد وجود نداشت. طبیعی بود که در چنین خلای، آنچنانکه در فرآیند هفتم هم دیدیم این روحانیت موج سوار است که می‌تواند با تکیه بر تشکیلات سنتی خود بر موج‌های جنبش سوار گردد تا جنبش اجتماعی را در پای خواسته‌های فرقه‌ای خود ذبح شرعی نماید، به این دلیل بود که جنبش اجتماعی فرآیند هشتم آغاز گردید.

آنچه از همان اوان شروع جنبش هشتم اجتماعی با فرآیند هفتم متمایز می‌ساخت شعار جنبش هشتم بود که بر خلاف مرحله هفتم که آنچنانکه گفتیم دارای شعار تعیین‌کننده‌ای نبود، فرآیند هشتم از همان اوان موج سواری روحانیت دارای شعاری مستقل بود که این شعار عبارت بود از: «مرگ بر شاه» و همین شعار تعیین‌کننده بود که عاملی گردد تا روحانیت بر کرسی



هدایت‌گری جنبش اجتماعی تکیه زده، بتواند روز به روز در جهت بسیج گسترده‌تر توده‌ها پیش برود و شرایط برای هژمونی همه جانبه خود بر جنبش اجتماعی مهیا کند. اینجا بود که به یکباره عکس روحانیت از زمین به کره ماه انتقال پیدا کرد که با این انتقال بود که از همان زمان هژمونی روحانیت بر جنبش اجتماعی تثبیت گردید؛ بنابراین یکی از مهم‌ترین مشخصه فرآیند هشتم جنبش اجتماعی شعار «مرگ بر شاه» او بود که علاوه بر اینکه باعث گستردگی جنبش گردید و عامل تثبیت هژمونی روحانیت شد. خود این شعار باعث گردید تا رفته رفته رهبری روحانیت مورد قبول تقریباً تمامی جریان‌های اپوزیسم داخلی قرار گیرد. حاصل اینکه تنها امتیاز مثبت روحانیت موج سوار همین شعار «مرگ بر شاه» او بود که راه هر گونه شعار را بر جنبش اجتماعی بسته بود در این رابطه بود که جنبش اجتماعی روز به روز اعتلای بیشتری پیدا می‌کرد تا اینکه سرانجام به پیروزی مرحله‌ای خود در ۲۲ خرداد ۵۷ نائل گردید.

## آسیب‌شناسی جنبش اجتماعی ۲۲ بهمن ۵۷:

آنچه از زاویه آسیب‌شناسی جنبش ۲۲ بهمن ۵۷ با یک نگاه تئوریک باید مطرح کنیم اینک:

۱ - جنبش اجتماعی ۲۲ بهمن ۵۷ همانند جنبش اجتماعی ۱۵ خرداد ۴۲ آستن دو بحران ساختاری بود. آنچنانکه قبلاً هم مطرح گردید عبارت بودند از:

اول - بحران هژمونیک

دوم - بحران تئوریک

۲ - بحران هژمونیک جنبش اجتماعی ۲۲ بهمن ۵۷ معلول دو امر بود:

الف - بحران استراتژی جنبش چریکی که کلیت جنبش پیشگام ایران اعم از مذهبی و مارکسیستی را در بر گرفته بود و همگی را تا مرز نابودی پیش برده بود.

ب - مرگ زودرس شریعتی و خلاء تشکیلاتی سازمان گرایانه حزبی ادامه دهنده حرکت او که خلاء دو جریان فوق در عرصه جنبش پیشگام عاملی گردید تا بستر موج سواری و رهبری روحانیت بر جنبش اجتماعی ۲۲ بهمن ۵۷ فراهم گردد و با تثبیت رهبری روحانیت

بر جنبش اجتماعی ۲۲ بهمن ۵۷ بود که جنبش اجتماعی ۲۲ بهمن از مسیر خود منحرف گردید و پی آمد این انحراف بود که «آنچه که نمی‌بایست می‌شد، شد».

۳ - بحران تئوریک جنبش اجتماعی ۲۲ بهمن، معلول دو امر بود که عبارت است از:

**اول - عدم انتقال اندیشه شریعتی از جنبش پیشگام و جنبش دانشجویی به متن توده‌ها:** با توجه به اینکه سوپرکتیو توده‌ها را مذهب سنتی تشکیل می‌داد و تنها اندیشه‌ائی که در ایران یارای آن را داشت (و دارد و خواهد داشت) تا بتون آرمه سنت و مذهب سنتی را در خود ذوب نماید و متن توده‌ها و جنبش اجتماعی را در بستر اعتلای تئوریک قرار دهد فقط و فقط اندیشه شریعتی است؛ اما از آنجائیکه به علت تعطیلی زودرس ارشاد و زندانی زودرس شریعتی و مرگ زودرس شریعتی و خلاء تشکیلات سازمان‌گرای حزبی ادامه دهنده حرکت شریعتی، امکان انتقال اندیشه شریعتی به متن توده‌ها جهت استحاله مذهب سنتی فراهم نگردید این موضوع باعث گردید تا خلاء تئوریک به شکل مهلکی در جنبش اجتماعی ۲۲ بهمن ۵۷ بوجود آید که حاصل آن با توجه به خلاء رهبری که فوقاً مطرح گردید، زمینه جایگزینی اسلام فقه‌ای سنتی روحانیت به عنوان تئوری جنبش اجتماعی ۲۲ بهمن ۵۷ فراهم گردید که این جایگزینی ریشه شکست جنبش اجتماعی ۲۲ بهمن ۵۷ را فراهم ساخت. چراکه زمانیکه فقه سنتی حوزه‌ائی غیر تاریخی و... لباس سیاست، یا لباس حقوق، یا لباس عدالت، یا لباس اجتماع به تن کند، آنچنانکه رادها کریشان می‌گوید: «بزرگترین جنایت تاریخ بشریت» تحقق پیدا کرد آنچنانکه در جنبش ۲۲ بهمن ۵۷ مشاهده کردیم که چگونه برای اولین بار در تاریخ بشریت مزورانه فقه، لباس سیاست و حقوق و اقتصاد و اجتماع و... به تن کرد و بی‌رحمانه وارد کارزار گردید و به تمامی جنایت‌هایی که بشریت از آغاز تاکنون با بی‌رحمانه‌ترین شکل انجام داده بود، لباس شریعت و تقوی پوشانید و یک مرتبه تا توده‌های ما چشم خود را باز کردند، دیدند بر تارک جنبش اجتماعی آن‌ها نوشته شده است: «اوجب الواجبات حفظ نظام جمهوری اسلامی است حتی اگر به ترک صلاه بیانجامد» و در راه حفظ این نظام تمام جنایات مباح می‌گردد و آنچنانکه امام سجاد فرمود: «سی هزار نفر شیعه کوفی به قصد قربت الی الله به فرمان شریعت شریح قاضی جهت قتل حسین بسیج شدند.»

**دوم: عدم سنخیت بین سوپرکتیو جنبش پیشگام با سوپرکتیو توده‌ها:** توضیح آنکه با

پیروزی انقلاب اکتبر روسیه در سال ۱۹۱۷ و متعاقب آن با پیروزی انقلاب کوبا در سال ۱۹۶۱ و سرازیر شدن فرهنگ عملی و نظری این دو انقلاب به صورت یک طرفه به کشورهای پیرامونی از جمله کشور ما، باعث گردید تا اصل دیالکتیک کشف سوژکتیو اجتماعی در کشور ما به فراموشی سپرده شود و جنبش پیشگام ایران در دو شاخه مذهبی و مارکسیستی آن با تاسی از این فرهنگ‌ها به صورت انطباقی در جهت تزریق این اندیشه‌ها به فرهنگ تاریخی ما برآیند که حاصل این برخوردهای انطباقی و این تزریق اندیشه انطباقی به متن توده‌ها و روحانیت سنتی مدافع این فرهنگ سنتی، بیزاری از تحول فرهنگی و دفاع دگماتیسم از سنت و مذهب سنتی یعنی آنچه داشتند، گردید. حاصل همه این‌ها آن گردید که تلاش ابژکتیو جنبش پیشگام که به بهای هزاران کشته و مجروح و شکنجه و زندانی تمام شد، نتواند هیچگونه تحول سوژکتیوی در متن مذهبی و سنتی جامعه ما بوجود آورد که نتیجه آن وجود خلاء تئوریک در جنبش اجتماعی ۲۲ بهمن ۵۷ حتی در بخش جنبش کارگری آن گردید. البته آنچنانکه فوقاً هم به اشاره رفت تنها پهلوان این عرصه شریعتی بود که با عینک تطبیقی آنچنانکه در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» در دانشگاه صنعتی آریامهر مطرح کرد، تنها راه تحول سوژکتیو متن توده‌ها شروع از مذهب، آن هم نه مذهب فقاهتی غیر تاریخی روحانیت سنتی، بلکه مذهب علی و محمد که از نگاه او همان مذهب آگاهی و آزادی و انسان بود.

البته آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم این حرکت هم نتوانست بنابه دلایل فوق، خلاء تئوریک جنبش ۲۲ بهمن ۵۷ را پر کند و حاصل آن شد که اسلام فقاهتی در لباس سیاست، حقوق، اقتصاد، عبادت و... ظاهر گردد و تمامی این خلاءها را پر کند و این بود ریشه تمامی شکست‌ها و ناکامی جنبش اجتماعی ۲۲ بهمن ۵۷، بهائی که سی سال است که توده‌های ما در حال پرداخت تاوان آن می‌باشند و آنچنانکه احمد کسروی می‌گفت: «بالاخره تاریخ ما بدهکار یک چنین حکومت فقاهتی بود و می‌بایست یکبار این اسلام فقاهتی سنتی، حکومت را تجربه می‌کرد». چنانکه سی سال است که می‌کند ولی احمد کسروی نیست تا بداند که جامعه ما با چه بهائی در این مدت سی سال این تجربه را تحمل می‌کند.

۴ - بحران برنامه‌ائی: جنبش اجتماعی ۲۲ بهمن ۵۷ مانند هفت جنبش اجتماعی قبل، گرفتار بحران برنامه‌ائی بود. چراکه آنچنانکه در هفت مرحله قبل جنبش اجتماعی دیدیم اشکال عمده

همه آن‌ها این بود که به علت خلاء تئوری و برنامه حداقل را، حداکثر می‌پنداشتند و همین که به شعار حداقلی دست پیدا می‌کردند کار را تمام شده می‌پنداشتند و با این عمل تمامی دستاوردهای جنبش را به نابودی می‌سپردند و هرگز جنبش اجتماعی خود را برای مبارزه درازمدت آماده نمی‌کردند که این موضوع را هم در مرحله اول جنبش اجتماعی ایران مشاهده کردیم چراکه با فسخ قرارداد رژی مردم کار را تمام شده فرض کردند و شعار دوم سیدجمال که شعار مقابله کردن با بانک‌ها بود، بی‌پاسخ ماند و یا در رابطه با مرحله دوم جنبش اجتماعی ایران یعنی مرحله تشکیل عدالت‌خانه‌ها دیدیم که هر چند دربار قاجار حتی در برابر این حداقل خواسته هم مقاومت می‌کرد، ولی برداشت جنبش اجتماعی در آن زمان تشکیل عدالت‌خانه به صورت نهاد بود نه نظام که این امر باعث شکست جنبش اجتماعی مرحله دوم گردید. به همین ترتیب جنبش اجتماعی در مرحله سوم که شعار حکومت مشروطه را می‌داد، اگرچه در تحلیل نهایی و حداکثری آن که توسط روشنفکران از سوبژکتیو انقلاب کبیر فرانسه تاسی کرده بودند این بود که بتوانند با این شعار یک انقلاب دموکراتیک در ایران پایه‌گذاری کنند، ولی به خاطر اینکه در مشروطیت با برپایی مجلس قانون‌گذاری، جنبش اجتماعی احساس کرد که به تمامی خواسته‌های خود دست پیدا کرده است، لذا پس از انتخابات مجلس اول مجلس شورای ملی، جنبش اجتماعی ایران کار را تمام شده پنداشت و کار قیصر را به قیصر واگذار کرد و دنبال زندگی خود رفت و به همین خاطر بود که محمد علیشاه و دربار قاجار تا دیدند جنبش اجتماعی دنبال زندگی رفته با یک ارباب توپ مجلس شورای ملی را به توپ بستند و کاری کردند که نه از تاک نشان ماند و نه از تاختستان و صورت حساب را از اصل پاک کردند.

اگر جنبش اجتماعی ایران در مرحله سوم شعار مشروطیت را فقط در مجلس قانون‌گذاری خلاصه نمی‌کرد و آنچنانکه مصدق کبیر می‌گفت: «مشروطیت را در شعار شاه باید سلطنت کند نه حکومت» می‌دیدند، این چنین دستاورد مشروطیت در چنگال بی‌رحمانه محمد علیشاه و دربار قاجاریه له نمی‌شد و باز در رابطه با مرحله چهارم جنبش اجتماعی که شعارش بازگشت مشروطیت و نفی استبداد صغیر محمد علیشاه بود، آنچنانکه دیدیم گرچه برای اولین بار جنبش اجتماعی نوین ایران تحت هدایت‌گری سرداران ملی باقرخان و ستارخان چهره آنتاگونیسم و قهرآمیز و مسلحانه به خود گرفته بود و می‌رفت تا با ورود ستارخان و باقرخان به تهران و فرار محمد علیشاه به سفارت روسیه کار دربار یکسره گردد، ولی به علت اینکه



تحقق شعار حداقلی آن‌ها که فرار محمد علی‌شاه و یا عقب‌نشینی قاجار از استبداد صغیر بود تحقق پیدا کرد، هرگز به شعار حداکثری نیاندیشند و این امر باعث گردید تا با جایگزین کردند طفل صغری محمد علی‌شاه کار را تمام شده بپندارند و به همین خاطر بود که به جان هم افتادند و یکدیگر را لت و پار کردند و تمامی دستاورد حداقلی را هم نیست و نابود کردند.

در مرحله پنجم جنبش اجتماعی ایران باز ما با همین بحران روبرو هستیم چراکه علت قربانی شدن تمامی جنبش‌های اجتماعی مرحله پنجم در پای رضاخان میرپنج همین بحران برنامه‌ای جنبش‌های منطقه‌ای بود. بطوریکه همه آن‌ها فکر می‌کردند که به محض دستیابی به موفقیت منطقه‌ای کار تمام شده است و لذا باید به تقسیم قدرت بین خود بپردازند، غافل از اینکه برنامه حداکثری آن‌ها که استقرار استقلال‌طلبی، عدالت و دموکراسی در کل ایران می‌باشد به فراموشی سپرده شده و همین امر باعث گردید تا شرایط برای قلع و قمع رضاخان فراهم گردد و جنبش اجتماعی در مرحله رویارویی رضاخان هیچگونه عکس‌العملی در حمایت از رهبران خود از خود نشان ندهد.

در مرحله ششم باز آنچه جنبش اجتماعی ایران را به گل نشانند همین بحران برنامه جنبش بود، چراکه تا مقطعی که شعار حداقلی جنبش اجتماعی ششم ملی کردن صنعت نفت ایران توسط قهرمان ملی ایران دکتر محمد مصدق بود، اگرچه حزب توده تلاش می‌کرد با استثناء کردن نفت شمال، جنبش اجتماعی را دچار تشتت و انشعاب سازد ولی به علت پتانسیل شعار و پتانسیل رهبری، بالاخره حزب توده نتوانست به آرزوی خود نائل گردد و در شعار حداقلی مصدق که ملی شدن صنعت نفت در کل کشور بود خللی وارد کند؛ لذا در این رابطه بود که شعار حداقلی مصدق که ملی کردن صنعت نفت در کل کشور بود با موفقیت به پایان رسید و جنبش اجتماعی ایران با تمام پتانسیل خود از این شعار حمایت کرد اما در مرحله دوم جنبش ششم که شعارش مقابله با دربار پهلوی تحت شعار «شاه باید سلطنت کند نه حکومت» جنبش اجتماعی دچار تشتت و تفرقه گردید. بطوریکه بخشی به زیر علم کاشانی رفتند و عمه آمتور نصیری و دربار و تیمسار زاهدی در حمله به مصدق شدند و بخشی زیر بیرق حزب توده، حزب زحمتکشان بقائی و حسین مکی و خلیل ملکی و... رفتند و با طرح شعارهای عوضی، ماشین جنبش اجتماعی مصدق را به گل نشانند و برخی مانند فدائیان اسلام گلوله‌های تفنگ خود را به جای اینکه خرج دربار کنند، هدیه سینه دکتر حسین فاطمی

کردند و قس علیهذا. اینچنین بود که تا چشم باز کردیم، دیدیم که رهبری جنبش اجتماعی به جای اینکه در پد دکتر محمد مصدق باشد در دستان شعبان بی‌مخ و لوده‌ها و لُمین‌های جنوب تهران قرار دارد که لباس زیر زن مصدق را علم خود کرده‌اند و شعار زنده باد شاه سر داده‌اند. همان‌هائی که تا دو ساعت قبل شعار مرگ بر شاه و زنده باد مصدق سر می‌دادند و در واقعه ۳۰ تیر کفن پوشان به حمایت از مصدق بر خواسته بودند.

جنبش هفتم اجتماعی ایران هم باز اسیر همین بحران برنامه بود، چراکه اگر سرآغاز تکوین جنبش هفتم را استحالته حکومت آمریکا و جایگزینی دولت کندی و دموکرات‌ها به جای محافظه کاران قبلی بدانیم، جنبش در آغاز با تغییرات دولت اقبال و شریف امامی، شعارش اصلاحات سیاسی و اقتصادی بود اما رفته رفته به علت عقب‌نشینی شاه تحت فشار دولت مردان آمریکائی و اعطای اصلاحات سیاسی و اقتصادی دستوری از خارج، تحت لوای انقلاب سفید شاه و ملت که شامل: «اصلاحات ارضی، آزادی زنان، مشارکت کارگران در سود کارخانه‌ها، سواد آموزی و بهداشت زیر نظر سپاه دانش و سپاه ترویج و سپاه بهداشت و...» بود. جنبش اجتماعی زمانی که با این عقب‌نشینی شاه روبرو گردید بی‌انگیزه شد و از آنجائیکه رهبری جنبش در آن زمان توان هدایت‌گری جنبش اجتماعی برای مراحل بعدی اصلاحات سیاسی اقتصادی صحیح تاریخی را نداشت، در نتیجه این امر باعث گردید تا خلاء رهبری و خلاء شعار برای جنبش هفتم اجتماعی حاصل گردد که حاصل آن فراهم شدن بستر برای موج سواری روحانیت سنتی حوزه در عرصه رهبری و عرصه شعار بود. بطوریکه یک مرتبه شعار استمرار اصلاحات سیاسی و اقتصادی توسط روحانیت از خواب برخاسته بدل به شعار زن ستیزانه گردید که همین جابجائی در شعار و انحراف شعارها باعث گردید تا جنبش اجتماعی ۴۲ به رهبری طیب‌ها و حاجی رضائی همان کودتاچیان ضد مصدق درآید و طیب و حاج اسماعیل رضائی منادیان ضد مصدق و کودتاچیان دیروز و سربازان لُمین‌ماب دربار و امپریالیسم به عنوان شهید این جنبش در تاریخ عرض اندام کند.

در جنبش هشتم هم باز همین فاجعه برای هشتمین بار اتفاق افتاد چراکه جنبش اجتماعی هشتم ایران یا جنبش اجتماعی ۲۲ بهمن ۵۷ ایران از آنجائیکه برنامه حداقلش سرنگونی شاه بود به موازات فرار شاه و سرنگونی پهلوی کار را تمام شده فرض کرد و لوای قدرت را تسلیم روحانیت از راه رسیده کرد و خود به سرکار و زندگیش برگشت، همین امر باعث

گردید تا به علت خلاء جنبش پیشگام، شرایط برای تاخت و تاز روحانیت موج سوار سنتی تمامیت‌خواه فقهاتی فراهم گردد و خود خالق جنبش اجتماعی از بالا شوند و از این مرحله بود که یک فاجعه و جنایت دیگر در تاریخ ما تحقق پیدا کرد و آن اینکه جنبش اجتماعی ایران از این مقاطع از پائین به بالا نقل و مکان داد. چراکه تا این تاریخ جنبش اجتماعی ایران در هشت مرحله فوق پیوسته از پائین توسط خود توده‌ها شکل می‌گرفت، از این مقطع با تثبیت رهبری روحانیت سنتی و فقهاتی برای پیشبرد اهداف خود کوشید که جنبش اجتماعی را به صورت دستوری - حکومتی کند تا برای همیشه از شر جنبش اجتماعی ایران خود را نجات دهد. برای این منظور بود که روحانیت حاکم از یک طرف با تسخیر دولتی سفارت آمریکا برای جنبش اجتماعی دستوری و دولتی تولید برنامه حداکثری می‌کرد و از طرف دیگر با سازماندهی دولتی محافل مذهبی، اجتماعات سنتی دینی، سازماندهی و نظامی کردن آن‌ها تحت عنوان بسیج، شرایط عینی ذهنی برای ایجاد جنبش‌های اجتماعی دولتی فراهم کند که البته تا اندازه‌ای هم در این امر موفق شد. چراکه نسل کشی جنبش پیشگام و دولتی کردن جنبش دانشجویی توسط انقلاب ساختگی فرهنگی و قلع و قمع جنبش کارگری و بافت سنتی مذهبی متن توده، جاده را برای این عمل حاکمیت فقهاتی هموار می‌کرد. در این رابطه بود که تقریباً جنبش اجتماعی ما از بعد از مرحله ۲۲ بهمن ۵۷ و به طور مشخص از زمان تسخیر سفارت آمریکا در ۱۳ آبان ۵۸ از جاده تاریخی خود منحرف گردید و تا سال ۸۸ یعنی مدت ۳۰ سال جنبش اجتماعی ما در کوران انحراف دولتی شدن قرار داشت و به همین دلیل بود که جنبش اجتماعی ما از آغاز تاریخ شکل‌گیری خود بیشترین دوران رکود خود را طی کرد؛ یعنی آنچنانکه جنبش دانشجویی ما از آغاز پیدایش خود برای اولین بار از فروردین سال ۵۹ با انقلاب فرهنگی روند انحرافی دولتی شدن را از سر گرفت، جنبش اجتماعی ما از واقعه ساختگی سفارت در ۱۳ آبان سال ۵۸ روند دولتی شدن را از سر گذارند. البته همین جا این نکته را متذکر شویم که حاکمیت فقهاتی هر چند توانست برای مدت ۳۰ سال دو جنبش اجتماعی و دانشجویی ما در گردهانه انحرافی دولتی شدن به رکود بکشاند ولی در رابطه با جنبش کارگران و زنان این نیرنگ او به کار نیافتد و نهادهای دولتی بسیج کارگران و دولتی کردن سندیکاها و انجمن‌های صنفی هرگز نتوانست جنبش کارگری ما را مانند جنبش اجتماعی و جنبش دانشجویی به گردهانه دولتی شدن منحرف کند. به این دلیل بود که حاکمیت فقهاتی در این مدت سی سال فقط سعی کرده تا تحت فشار و سر نیزه جنبش کارگری ما را



در حد جنبش صنفی نگه دارد و از اعتلای سیاسی جنبش کارگری آنچنانکه در ۱۸ شهریور سال ۵۷ دیدیم، جلوگیری نماید.

## ۹ - جنبش اجتماعی ۲۲ خرداد ۸۸:

به هر حال جنبش اجتماعی ایران از بعد از جنبش هشتم ۲۲ بهمن سال ۵۷ برای ۳۰ سال به محاق دولتی شدن رفت تا اینکه در سال ۸۸ به موازات انتخابات دولت دهم، شرایطی پیش آمد که جنبش اجتماعی ایران از خواب سی ساله بیدار شود و زمینه جنبش اجتماعی نهم را فراهم سازد.

سوال بزرگی که در این مرحله از حیات جنبش اجتماعی مطرح می‌گردد اینکه چه عاملی باعث شد که جنبش اجتماعی ما در جریان انتخابات دولت دهم از خواب سی ساله بیدار گردید؟

به عبارت دیگر در پروسه انتخابات دولت دهم چه اتفاقاتی در ایران رخ داد که خواب سی ساله جنبش اجتماعی ما را پریشان کرد و به یکباره آنها را به خود آورد؟

برای پاسخ به این سوال باید اولاً به شرایط عینی ذهنی سال ۸۸ بپردازیم که از جمله آنها عبارتند از:

الف - رشد وسایل ارتباطات جمعی از ماهواره گرفته تا اینترنت، تلفن همراه و... که دقیقاً جهان را به صورت یک دهکده درآورده است و عاملی جهت ریزش آگاهی از بالائی‌ها به متن خودآگاهی توده‌ها شده است.

ب - به جان هم افتادن اسب‌های درشکه در سربالائی‌های تقسیم قدرت که این موضوع در مناظره‌های رادیو و تلویزیونی کاندیداهای انتخاباتی دولت دهم به افشاگری‌های بر علیه نظام و رژیم بدل شد. بطوریکه برای اولین بار متن توده‌های ما دریافتند که:

می‌خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب

چون نیک بنگری همه تزویر می‌کنند

اینجا بود که توده‌های ایران به این اصل رسیدند که



شهری که شه و شهنه و شیخش همه مستند

آسوده نیارا که او را اسسی نیست

ج - عزم مقام عظمای فقهاتی جهت یکپارچه کردن کل حکومت همراه با تسویه جناح‌های دیگر قدرت که در مدت سی سال گذشته به عنوان سهم خواه برای خویش سهم شیر طلب می‌کردند. چراکه نظام فقهاتی حاکم به مرحله‌ای از تاریخ مصرف خود رسیده بود که دیگر توان تحمل تضاد جناح‌های قدرت داخلی را نداشت، لذا در کادر سپاهی کردن مدیریت تمامی ارگان‌ها از پائین تا بالا سعی می‌کرد کلیت نظام را به صورت یکپارچه در ید قدرت تمامیت‌خواه خویش نگه دارد.

د - پاس توده‌ها نسبت به وعده و عیدهای سی ساله اقتصادی، سیاسی و اجتماعی جناح‌های قدرت که همگی ترفندی بوده جهت جلب حمایت بسیج اجتماعی برای چانه زنی در تقسیم قدرت بالائی‌ها. بر این مبنا بود که سال ۸۸ و پروسه انتخاباتی دولت دهم بستری گردید تا جنبش اجتماعی ما از خواب سی ساله گذشته خود بیدار گردد و به دوران جنبش اجتماعی دولتی پایان بخشد و هویت مستقل خود را جدا از حاکمیت دوباره به کف آورد و به دوران تکیه بر تضادهای داخلی حاکمیت برای جلب رفرم و اصلاحات پایان بخشد و به این سه اصل طلایی ایمان پیدا کند که:

اولا: اصلاحات سیاسی و اقتصادی امری دستوری و اهدائی نیست که از دربار فقهاتی به او عطا گردد بلکه ره آوردی است که خود باید با مبارزات پی گیر خود حاصل نماید.

ثانیا: تعیین سرنوشت سیاسی خود با رای تکلیفی فقهی و شرعی حاصل نمی‌شود بلکه امکان آن تنها در گرو رای حقی و انتخابی و آگاهانه است.

ثالثا: امکان دستیابی به عدالت و دموکراسی و تعیین سرنوشت با وجود چتر حاکمیت فقهاتی امری محال و غیر ممکن خواهد بود.

در راستای این سه اصل طلایی بود که جنبش اجتماعی ۲۲ خرداد ۸۸ شکل گرفت و نهمین جنبش اجتماعی ایران مستقل از دولت با شعار «اصلاحات سیاسی و اقتصادی» به شکل غیر قهرآمیز توسط راهپیمائی‌های میلیونی خودبخودی - مثل ۲۵ خرداد - به میدان آمدند؛ اما

حاکمیت فقاهتی - سپاهی تمامیت‌خواه، زمانی که خود را در برابر این سیل بنیان‌کن جنبش اجتماعی دید، کوشید مانند دربار قاجار ارباب‌های سرنیزه را در برابر جنبش قرار دهد. در این راستا بود که در نماز جمعه ۲۹ خرداد مقام عظمای فقاهتی با همان تاکتیک و استراتژی که جهت قلع و قمع جنبش ۱۸ تیر ۷۸ دانشجویی وارد شد به میدان بیاید و به خیال خود - آنچنانکه توانست جنبش فراگیر ۱۸ تیر دانشجویی در سال ۷۸ قلع و قمع نماید - جنبش اجتماعی ۲۲ خرداد را نیز از میان بردارد. غافل از آنکه جنبش اجتماعی جامعه است، ولی جنبش دانشجویی، دانشجو. به هر حال استراتژی قلع و قمع ۲۹ خرداد مقام عظمای فقاهتی اگرچه به بهای به خون کشیدن راهپیمایی ۳۰ خرداد خیابان آزادی و برپائی شکنجه‌گاه‌های ابوغریب و گوانتانامای کهریزک، دستگیری، شکنجه و مرگ و کشتار بسیاری انجامید، ولی برای رژیم فقاهتی - سپاهی حاکم نتوانست دستاورد ۱۸ تیر سال ۷۸ جنبش دانشجویی را به بار آورد و هر چه می‌گذشت جنبش در واکنش به سرکوب و قلع و قمع حاکمیت فقاهتی - سپاهی پروسه رادیکالیزم‌تر شدن می‌پیمود و شعارهای جنبش اجتماعی نهم ایران روز بروز رادیکالیزم‌تر می‌گشت. بطوریکه از شعار ابطال انتخابات ۲۲ خرداد به شعار «مرگ بر اصل ولایت فقیه» و شعار «مرگ بر دیکتاتور» که پروسه گذار از احمدی‌نژاد و دولت دهم به کل نظام و مقام عظمای فقاهت بود، رسید. هر چه زمان می‌گذشت جنبش اجتماعی نهم با فرآیندی متفاوت از گذشته عرض اندام می‌کرد، بطوریکه در راهپیمایی قدس به شکلی، در ۱۳ آبان به صورت دیگر، در ۱۶ آذر با شعاری جدید، در عاشورای ۸۸ با عزمی نوین وارد صحنه می‌گردید و آنچنان شتابان پله‌های مبارزه را پشت سر می‌گذاشت و رهبری گذشته خود را پشت سر گذاشت و شتابان می‌رود تا با اتحاد با جنبش دانشجویی و جنبش کارگری و جنبش زنان همه خواسته‌های تاریخی خود را در یک سبد، برابر حاکمیت تمامیت‌خواه فقاهتی - سپاه قرار دهد. طبیعی بود که در این راستا آنچه بیش از همه فونکسیون پروسه رادیکالیزه شدن جنبش بر حاکمیت فقاهتی داشته است عبارت باشد از:

۱ - سر در گمی هژمونی اولیه جنبش اجتماعی ۲۲ خرداد جهت هدایت‌گری جنبش نهم بود. چراکه هژمونی جنبش نهم بر خلاف جنبش معتقد بود که حرکت جنبش باید در کانتکس نظام فقاهتی همراه با تقسیم قدرت صورت گیرد در حالیکه جنبش نهم در روند حرکت خویش به این اصل طلائی دست پیدا کرده بود که تحقق خواسته حداقلی او با وجود نظام فقاهتی امکان پذیر نمی‌باشد.

۲ - استراتژی سرکوب، شکنجه، اعتراف‌گیری، کشتار و... آنچنانکه برای جنبش دانشجویی در ۱۸ تیر ۷۸ موثر بود برای جنبش اجتماعی نهم دیگر کار بردی ندارد و مانند نفت بر آتش ریختن است.

۳ - باید کاری کرد که جنبش اجتماعی نهم هژمونی اولیه خود را پشت سر نگذارد، چراکه نفی هژمونی اولیه و پیوند با جنبش کارگری و جنبش دانشجویی و جنبش پیشگام و جنبش زنان به معنای نفی کلی آلترناتیو فقهاتی و قانون اساسی و... خواهد بود.

۴ - باید جنبش اجتماعی نهم را در یک مبارزه فرسایشی قرار داد تا خسته شود. چراکه جنبش اجتماعی مانند جنبش کارگری و دانشجویی پیگیری تاریخی ندارد و تنها در مبارزه کوتاه مدت موفق می‌گردد.

زنده باد جنبش اجتماعی ۲۲ خرداد

زنده باد جنبش نهم اجتماعی ایران

زنده باد جنبش دانشجویی ایران

زنده باد جنبش کارگران ایران

زنده باد جنبش زنان ایران

زنده باد جنبش پیشگام ایران

مبارک باد پیوند جنبش اجتماعی نهم ایران با جنبش دانشجویی ایران

مبارک باد پیوند جنبش اجتماعی ایرانیان خارج کشور با جنبش نهم اجتماعی ایران

مبارک باد پیوند جنبش هنرمندان و نویسندگان و معلمان و کارمندان ایران با جنبش اجتماعی نهم ایران

مبارک باد پیوند جنبش کارگران ایران با جنبش اجتماعی نهم ایران

سلام بر آزادی، سلام بر عدالت

سلام بر اصلاحات دموکراتیک خلق‌ها به رهبری جنبش اجتماعی، جنبش دانشجویی، جنبش کارگری و جنبش زنان

پیش بسوی اصلاحات دموکراتیک آگاهی‌بخش

پیش بسوی اصلاحات دموکراتیک رهائی‌بخش

پیش بسوی اصلاحات دموکراتیک عدالت‌گستر

پیش بسوی تحقق شعار نان - آزادی - آگاهی

پیش بسوی تحقق شعار آگاهی - آزادی - عدالت

زنده باد اصلاحات رهائی‌بخش

زنده باد اصلاحات آگاهی‌بخش

زنده باد اصلاحات عدالت‌آفرین



# کدامین جنبش؟

جنبش‌های اجتماعی و طبقاتی و دموکراتیک ایران؟

یا

جنبش‌های اقلیت‌های قومی و مذهبی ایران؟

یا

جنبش‌های خلقی ضد امپریالیستی یا ضد صهیونیستی

منطقه‌ای یا انترناسیونالیستی؟



## پرسش:

چرا نشر مستضعفین ایران نسبت به جنبش‌های قومی و مذهبی ایران موضع سکوت اختیار کرده است؟ چرا نشر مستضعفین ایران نسبت به جنبش‌های منطقه‌ای و در راس آن‌ها جنبش خلق فلسطین بی‌تفاوت است و هیچگونه عکس‌العمل - سیاسی و تحلیلی نسبت به جنایت‌هایی که به خلق‌های منطقه و در راس آن‌ها خلق فلسطین می‌رود - از خود نشان نمی‌دهد؟

چرا نشر مستضعفین ایران نسبت به مبارزات ضد سرمایه‌داری و ضد امپریالیستی جهانی بی‌تفاوت می‌باشد؟

چرا نشر مستضعفین ایران به دستاوردهای تئوریک و تجربی مبارزات خلق‌های دیگر منطقه و جهان به صورت چراغ راه هدایت مبارزات طبقاتی و دموکراتیک و اجتماعی و سیاسی ایران نمی‌نگرد؟

آیا از نظر نشر مستضعفین ایران در عصر ما که جهان به صورت دهکده ارتباطی و اقتصادی و اجتماعی در آمده است - بطوریکه می‌توان گفت نظام اقتصادی مدرنیته در عرصه‌های بازار تولید و بازار مصرف همراه با نظام خبری، فرهنگی، معرفتی، آگاهی و اجتماعی جهانی در هم ادغام گردیده است و دیگر امکان جداسازی آن‌ها وجود ندارد - آیا امکان جداسازی مبارزات طبقاتی و دموکراتیک و سیاسی و اجتماعی ایران از مبارزات دیگر خلق‌ها وجود دارد؟

چرا اسلاف نشر مستضعفین ایران در سال‌های ۵۸ و ۵۹ و ۶۰ به جنبش‌های اقلیت‌های قومی ایران مثل مبارزات خلق کرد، خلق بلوچ، خلق ترکمن، خلق عرب و... بیشتر از جنبش‌های اجتماعی، طبقاتی، دموکراتیک و سیاسی عام ایران بها می‌دادند و علاوه بر اینکه مبارزات آن‌ها را دنبال می‌کردند و همیشه اولین جریانی بودند که نسبت به مبارزات خلق‌های قومی و منطقه‌ای و مذهبی ایران واکنش سیاسی توریک نشان می‌دادند، باز همیشه تنها جریانی بود که به مبارزات آزادی‌بخش و رهایی‌بخش و دموکراتیک خلق‌های ایران به دید مثبت نگاه می‌کردند، اما در طول یک سال گذشته که نشر مستضعفین حرکت خود را از سر گرفته است کوچک‌ترین اشاره‌ای نه مثبت و نه منفی به مبارزات اقلیت‌های قومی خلق‌های ایران نمی‌کند؟

چرا اسلاف نشر مستضعفین ایران ۳۰ سال پیش یعنی در سال‌های ۵۸ و ۵۹ و ۶۰ که توان فعالیت برون داشتند، مبارزات ملت ایران را در آینه مبارزات خلق‌های به پا خواسته جهانی می‌دیدند و برای تمامی خلق‌های به پا خواسته جهانی بر علیه سرمایه‌داری و امپریالیسم جهانی از خلق فلسطین گرفته تا خلق نیکاراگوئه و از خلق ویتنام گرفته تا خلق نامبیا و... پیوسته به صورت دینامیک و پویا تحلیل مشخص می‌دادند، اما در طول یک سال گذشته کوچک‌ترین تحلیلی از جنبش‌های ضد امپریالیستی و ضد صهیونیستی و ضد سرمایه‌داری جهانی ارائه نکرده است؟

آیا نشر مستضعفین ایران فکر می‌کند در شرایط کنونی ملت ایران در مبارزات ضد ارتجاعی، ضد سرمایه‌داری و ضد امپریالیستی خود دارای متحدان طبیعی در سطح منطقه و در سطح بین‌المللی نمی‌باشد؟

آیا نشر مستضعفین ایران چنین فکر می‌کند که جنبش‌های ایران مانند دوران مشروطیت می‌توانند بدون پیوند با جنبش‌های دموکراتیک، ضد سرمایه‌داری، ضد امپریالیستی و ضد صهیونیسم جهانی در مبارزات دموکراتیک و ضد طبقاتی و ضد ارتجاعی و... خود پیروز شوند؟

چرا جریان نشر مستضعفین در طول مبارزات چهار سال گذشته جنبش نوین خودآگاهی‌بخش، چه در عرصه داخلی و چه در عرصه بین‌المللی همیشه بر استراتژی خندق حرکت می‌کرده است و هیچگاه حاضر نشده حرکت خود خندق را فدای جبهه بکند؟

آیا تکیه خندق نشر مستضعفین ایران هم در جبهه درونی و هم در جبهه بین‌المللی باعث نشده تا نشر مستضعفین به ورطه سکتاریسم و محاق مردمی گرفتار شود؟



آیا بهتر نیست نشر مستضعفین ایران استراتژی خندق خود را در آینه تاکتیک‌های محوری جبهه‌ائی مطالعه کند؟

آیا استراتژی خندق نشر مستضعفین ایران در مبارزات ضد طبقاتی، ضد ارتجاعی، ضد استبدادی، ضد استثمار، ضد استعمار و... باعث منفرد شدن طبقه کارگر، قشر دانشجو، جنبش زنان و... نمی‌شود؟

آیا استراتژی خندق نشر مستضعفین ایران به جای استراتژی جبهه‌ائی باعث گرفتار شدن نشر مستضعفین ایران در یک ورطه خودمحوری، هژمونی طلبانه، سکتاریسم، آگوساتالیسم، پوپولیسم و... نمی‌شود؟ آیا خط کثیف‌های مستمر جریان نشر مستضعفین ایران در طول چهل ساله حیات حرکت حزبی سازمان‌گرایانه که نشأت گرفته از استراتژی خندق، چه در عرصه خندق سیاسی و چه در عرصه خندق ایدئولوژیک و چه در عرصه خندق استراتژیک می‌باشد، باعث نمی‌گردد تا نشر مستضعفین حتی در عرصه‌های تاکتیک محوری هم نتواند دارای تاکتیک جبهه‌ائی یا برنامه جبهه‌ائی بشود؟

آیا یکی از دلایل بحران تشکیلاتی اسلاف نشر در سال ۶۰ به خاطر همین بحران تئوریک در عرصه استراتژی خندق و تاکتیک جبهه‌ائی نمی‌باشد؟ چراکه نیروی هوادار در آن زمان از یک طرف بر پایه استراتژی خندق آن در عرصه تئوریک عام و خاص و مشخص نمی‌توانست در عرصه پراکسیس سیاسی اجتماعی تن به قبول تاکتیک‌های محوری جبهه‌ائی بدهد، لذا این چپ روی سیاسی هواداران باعث می‌گردید که در عرصه‌های تاکتیک جبهه‌ائی به راست درغلطند و یک مرتبه دست به استراتژی جبهه‌ائی در عرصه‌های سوبژه و ابژه بزنند، بدون آنکه توان مرزبندی تئوریک در عرصه‌های عام و خاص و مشخص داشته باشند؟

آیا مطلق کردن استراتژی خندق درونی و برونی در عرصه‌های تئوری عام و خاص و مشخص خود، معلول برخوردهای عکس‌العملی تئوریک نسبت به نهضت چریک‌گرائی مذهبی مدرن در دهه ۵۰ که در کودتای درونی تشکیلات مجاهدین خلق مادّیت خارجی پیدا کرد، نمی‌باشد؟

چرا این همه نشر مستضعفین بر طبل خندق کوبیده، در صورتی که معلم عقیدتی نشر مستضعفین - دکتر شریعتی - در مراسلات پلمیکی که با فرانتر فانون داشته (که بخشی از آن‌ها در مقدمه اسلام‌شناسی مشهد آمده) اعتقاد تاکتیکی خود را در عرصه تاکتیک‌محوری جبهه‌ائی سیاسی، هم در سطح منطقه و هم در سطح جهانی اعلام می‌کند و حتی در مبارزات ضد سرمایه‌داری، رابطه اسلام و مارکسیسم را

رابطه دو طبیب با یک بیمار - که سرمایه‌داری جهانی - می‌باشد مطرح می‌کند.

آیا طرح سوسیالیسم در این زمان از طرف نشر مستضعفین ایران که فضای جامعه ایران ملتهب مبارزات دموکراتیک می‌باشد، باعث شکاف تئوریک در جبهه جنبش اجتماعی نمی‌شود؟

آیا بهتر نبود که نشر مستضعفین در این شرایط به جای اینکه این همه بر طبل سوسیالیسم بکوبد، به شفاف‌سازی در عرصه‌های تئوریک مبارزات دموکراتیک جبهه خلق بپردازد؟

آیا عمده کردن جوهره سوسیالیستی اندیشه شریعتی در این زمان - توسط نشر مستضعفین ایران - باعث نمی‌گردد تا اندیشه شریعتی توسط ارتجاع مذهبی، لیبرالیست‌های مذهبی و نتولیبرالیست‌های مذهبی مدعی طرفدار شریعتی دچار تحریف تئوریک عام و خاص و مشخص گردد و حتی تا آنجا پیش روند که اندیشه شریعتی را در آینه حماقت و سفاقت و جهالت پیروان التقاطی معرفی کنند؟

آیا بهتر نبود که نشر مستضعفین ایران هم فاز با نتولیبرالیست‌های مذهبی مدعی طرفدار شریعتی توسط نفی سوسیالیسم و رادیکالیسم و مبارزه طبقاتی اندیشه شریعتی، جاده را جهت لیبرالیزه کردن حرکت شریعتی باز کند؟

آیا طرح شعار سوسیالیسم علمی - توسط نشر مستضعفین ایران - در این شرایط که سوسیالیسم بین‌المللی در حال بحران تئوریک به سر می‌برد و هنوز نتوانسته نه در عرصه سوبژکتیو و نه در عرصه ابژکتیو از ضربات دهه ۹۰ قد راست کند، باعث نمی‌شود که هم در جبهه داخلی و هم در جبهه خارجی ایجاد گسل بنماید؟

آیا چهل سال تجربه مبارزات گذشته برایش کافی نیست تا نشر مستضعفین ایران به این حقیقت پی ببرد که جامعه ایران سوسیالیسم پذیر نیست - و در این شرایط که لیبرالیسم مذهبی چتر هژمونیک خود را بر جنبش اجتماعی ایران مستقر کرده است و توسط شعارهای دموکراتیک و شبه دموکراتیک دست به بسیج مردمی زده است - آیا طرح شعار سوسیالیسم نشر مستضعفین باعث نمی‌گردد تا این جبهه ضد ارتجاعی جنبش اجتماعی هر چند تحت هژمونی لیبرالیست‌های مذهبی می‌باشد دچار شکست و رکود و پراکندگی گردد؟

چرا نشر مستضعفین این همه اصرار بر طرح شریعتی سوسیالیست دارد تا شریعتی دموکراتیک؟

چرا نشر مستضعفین در این شرایط که جنبش اجتماعی ایران در حال اعتلا می‌باشد، تنها به مبارزه

دموکراتیک با جوهره سوسیالیستی و ضد طبقاتی معتقد است و هر گونه مبارزه و شعار دموکراتیک بدون جوهره ضد طبقاتی را در خدمت بورژوازی قداره‌بند ایران می‌داند؟

چرا نشر مستضعفین ایران در مبارزات برونی خود، مبارزه ضد ارتجاعی خود را در عرصه مبارزه ضد امپریالیستی خویش تبیین نمی‌کند؟ آیا این عدم تبیین مبارزه ضد ارتجاعی داخلی نشر مستضعفین ایران در کانتکس مبارزه ضد امپریالیستی باعث نمی‌گردد تا در برابر مبارزه سیاسی ضد آمریکائی و ضد اروپائی ارتجاع مذهبی و سیاسی داخل، دچار راست‌روی گردیم و یا وجه‌المصالحه مبارزه سیاسی بین بول و غایط بشویم؟

چرا نشر مستضعفین ایران مانند ارتجاع مذهبی حاکم، امپریالیسم سیاسی و صهیونیسم سیاسی را در کانتکس حاکمیت خود نفی نمی‌کند؟ چرا معتقد به تنها مبارزه دموکراتیک با مضمون سوسیالیستی بر علیه امپریالیسم و صهیونیسم می‌باشد و هر گونه مبارزه ضد آمریکائی، ضد اروپائی، ضد اسرائیلی، ضد صدامی، ضد فهدی و... که بر پایه توسعه سیاسی، نظامی، مذهبی و فرهنگی حاکمیت خود مطرح گردد، منحرف می‌داند؟

چرا نشر مستضعفین ایران هر گونه حل‌شدگی در عرصه تضادهای داخلی درونی حاکمیت ایران را جهت کسب قدرت یا فراهم کردن شرایط برای ریزش قدرت از بالا به پائین و یا جهت گدائی آزادی از دستان خون‌آلود قدرت حاکم را امری عوام‌فریبانه می‌داند؟

چرا برخورد جریان نشر مستضعفین ایران در طول مبارزات برونی‌اش با نهضت چریک‌گرائی مدرن چه در شکل مذهبی آن و چه در شکل غیرمذهبی آن، در کانتکس استراتژی سازمان‌گرایانه حزبی بوده است نه در بستر تئوری‌های عام؟ (آنچنانکه لیبرالیسم مذهبی تحت رهبری مهندس بازرگان و اسلام دگماتیسم نشات گرفته از افکار مرتضی مطهری برخورد کرده‌اند).

**پاسخ:**

یکی از محوری‌ترین مسائل استراتژیک - در طول حرکت نشر مستضعفین - موضوع رابطه جنبش‌های اجتماعی، طبقاتی، سیاسی و دموکراتیک عام ایران با جنبش‌های اقلیت‌های قومی و مذهبی خلق‌های ایران می‌باشد. توضیح آنکه جریان‌ات حرکت سازمان‌گرایانه حزبی از سال ۵۷ همراه با اعتلای جنبش اجتماعی ۲۲ بهمن، بعد از چندی کار درونی به صورت نارس و سزارینی تصمیم به برونی کردن حرکت خود گرفتند. چراکه شرایط بوجود آمده توسط پیروزی جنبش اجتماعی ۲۲ بهمن که همراه با شکست سیستم مطلقه اتوکراتیک پهلوی بود از یک طرف و عدم توانایی هژمونی فقهاتی انقلاب در تثبیت سلطه فوری خود بر انقلاب (که معلول غیر تشکیلاتی، غیر علمی، غیر تئوریک بودن مبارزه گذشته آن‌ها بود) از طرف دیگر، باعث ایجاد گسلی میان ضبط انقلاب و تثبیت حاکمیت بر انقلاب توسط هژمونی فقهاتی گردید که این گسل زمانی که از بهمن ۵۷ تا خرداد ۶۰ ادامه داشت شرایط نوینی پیش پای تمامی نیروهای سیاسی تشکیلاتی قرار داد که ماحصل آن پاسیف شدن هر حرکت درون تشکیلاتی مجرد از جامعه و توده‌ها بود که در این رابطه جریان‌ات فوق نمی‌توانستند از این طوفان و سونامی آزادی بی‌بهره بماند، لذا در این رابطه بود که آن‌ها در کنار دیگر جریان‌ها تصمیم به برونی کردن حرکت خود گرفتند؛ اما این برونی شدن حرکت، تصمیمی نبود که تنها با نشر چند نشریه خلاصه شود، چراکه آنچه در این رابطه حائز اهمیت بود عبارت بود از «تدوین استراتژی نوین - آنچنانکه قبلاً مطرح کردیم - بر پایه اقدام عملی سازمان‌گرا نه حزبی توسط ایجاد خودآگاهی سیاسی، خودآگاهی طبقاتی، خودآگاهی اجتماعی بر پایه خودآگاهی اعتقادی» بود که این حرکت به صورت مدون شده و کنکریت در ادامه حرکت ارشاد شریعتی می‌بایست انجام گیرد.

اما این استراتژی شریعتی در زمان حیات شریعتی توسط سونامی نهضت چریک‌گرائی مدرن مذهبی به رهبری مجاهدین خلق و غیرمذهبی به رهبری مارکسیست‌های داخلی به حاشیه - ساحل - سپرده شده بود.

اگرچه شریعتی در این رابطه کوشید در مدت تقریباً سه ساله حرکت ارشادی خود استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرا نه توده‌ای و حزبی خود را به صورت آلترناتیو نهضت چریک‌گرائی

مدرنیسم مذهبی جایگزین حرکت آوانگارد چریکی بنماید، ولی تنور چریکگرایی مذهبی آنچنان داغ بود که استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرانه حزبی شریعتی نتوانست از بعد از بسته شدن ارشاد به صورت استراتژی وارد جامعه ایران بشود.

تنها اندیشه شریعتی به صورت عام و کلی جدای از صورت استراتژی آن بود که وارد جامعه گردید که این اندیشه منهای استراتژی، بزرگترین آسیب اندیشه شریعتی گردید.

حاصل این آسیب آن شد تا با شور و احساسی که این اندیشه منهای استراتژی در جامعه ایران به خصوص بعد از مرگ شریعتی ایجاد کرد، عامل اصلی شکل‌گیری جنبش اجتماعی ۲۲ بهمن بشود که خلاء فیزیکی شریعتی و خلاء تشکیلات حزبی موضوع استراتژی شریعتی زمینه برای موج سواری نیروهای فقهاتی که سابقه سیاسی - اجتماعی در تاریخ گذشته ایران داشتند فراهم گردید.

البته آسیب‌های حرکت منهای استراتژی شریعتی به همین موج سواری خلاصه نگردید، چراکه آفت‌های دیگری این اندیشه منهای استراتژی شریعتی ببار آورد که مهم‌ترین آن عبارت بود از «شکل‌گیری دوباره سونامی نهضت چریکگرایی مدرن مذهبی و غیرمذهبی پس از پیروزی انقلاب فقهاتی ۲۲ بهمن» که اگرچه نهضت چریکگرایی مدرن مذهبی و غیرمذهبی از سال‌های ۵۵ به کلی در جامعه به محاق رفته بودند اما این محاق نهضت چریکگرایی مدرن مذهبی و غیرمذهبی به خاطر اینکه همراه با جایگزینی استراتژی سازمان‌گرایانه حزبی شریعتی صورت نگرفته بود، لذا مانند «اژدهای افسرده مارگیر عراقی» که مولانا در دفتر دوم مثنوی از آن یاد می‌کند.<sup>۵</sup>

اژدهای نهضت چریکگرایی مدرن مذهبی و غیرمذهبی که همه می‌اندیشیدند که در سال‌های ۵۵ به بعد دیگر به گل نشسته است، از آنجائیکه غیر از حرکت سازمان‌گرایانه حزبی شریعتی، هیچ جریان دیگری برخوردار جایگزینی استراتژی با این جریان نکرده بود و تمامی برخوردهائی که با جریان نهضت چریکگرایی مدرن مذهبی و غیرمذهبی انجام گرفته بود همه بر پایه برخورد اسکولاستیکی با تئوری‌های عام مارکسیستی بود و تنها قهرمان بر

---

۵. این اژدهای سرما زده وقتی توسط مارگیر ساده لوح برای نمایش به یکی از میدان‌ها بغداد هدایت شده بر اثر آفتاب گرم بغداد اژدهای سرما زده که به خیال مارگیر مرده بود یخ‌های خود را آب کرد و جانی تازه گرفت آنچنانکه مارگیر و آنچه آنجا بود با همجه خود در خود بلعید و نابود ساخت.

خورد استراتژیکی با سونامی چریکگرانی مدرن مذهبی و غیرمذهبی شریعتی بود که به علت عدم دارا بودن تشکیلات حزبی و حرکت منظم تشکیلاتی ارشاد این جریان نتوانست به صورت استراتژی آلترناتیوی چریکگرانی وارد جامعه بشود؛ لذا نهضت چریکگرانی مانند اژدهای سرما زده مارگیر بغدادی مثنوی در آفتاب انقلاب فقهاتی ۲۲ بهمن تا سال ۶۰ یخ‌های خود را آب کرد و به صورت اژده‌هائی از ۳۰ خرداد ۶۰ تمامی جریان‌های سیاسی غیر خود را در خود بلعید و راه هر گونه مبارزه‌سازمان‌گرا نه حزبی را به بن بست کشانید و بهای حتی عرضه یک نسخه از نشریه‌های حرکت حزبی در نظام مطلقه فقهاتی تثبیت شده را، به اعدام و شکنجه رسانید.

در همین رابطه عرضه شدن اندیشه شریعتی در کادر «اندیشه» که خود شریعتی در نامه به همایون پس از بسته شدن ارشاد در آبان ماه ۵۱ می‌نویسد که «حسینیه ارشاد شما را بستند، اما با بسته شدن حسینیه ارشاد ساختمانی که شما ساختید عوض شد، چراکه حسینیه ارشاد شما دیگر یک ساختمان نیست که بتواند درب‌های آن را ببندد بلکه آن ساختمان شما بدل به حزبی شده است که ایدئولوژی آن تشیع علوی می‌باشد و آجرهای این ساختمان یا حزب افراد مومنی هستند که از این ایدئولوژی ساخته شده‌اند»، به هر حال گرچه شریعتی واقعاً معتقد بود که خود اندیشه تحزب‌گرای او می‌تواند پس از او در عرصه استراتژی تحزب‌گرای سازمان‌گرایان جنبش‌های اجتماعی، دانشجویی، دموکراتیک و... جاری و ساری گردد، ولی این خیال شریعتی به علت ویژگی غیر تشکیلاتی بودن ارشاد شریعتی که سازماندهی آن در سال‌های ۵۰ تا ۵۱ بوسیله کلاس‌های آکادمیک شریعتی بیشتر جنبه نهضت فرهنگی و تشکیلات آکادمیک پیدا کرده بود تا تشکیلات سازمان‌گرا نه حزبی، ولی به هر حال آنچنان که شریعتی پیش بینی می‌کرد آتش خودآگاهی اعتقادی که شریعتی در ارشاد بر افروخت بر هیمة‌های ارتجاع سلطنتی و ارتجاع فقهاتی کارگر افتاد و همگی را به آتش کشاند اما چه فایده؟ چرا که زمانی که تشکیلات سازمان‌گر حزبی نباشد تا این نیروهای موج‌آسا آزاد شده را سازماندهی بنماید و حرکت در راستای استراتژی حزبی شریعتی را پیش ببرد، تمامی این نیروهای آزاد شده شریعتی<sup>۶</sup> بستر موج سواری نو دولتیان تازه از راه رسیده می‌شوند.

۶. مانند آن گوسفندی که امام صادق مثال می‌زند که گله خود را گم کرده و برای پیدا کردن گله خود از این گله به آن گله پناه می‌برد و زمانی که گله خود را نمی‌یابد باز به طرف گله دیگری می‌رود تا سرانجام در این سرگردانی بین گله‌ها، اسیر و طعمه گرگ‌ها می‌شود.

بنابراین اسلاف جریان نشر در تحلیلی که در سال ۵۷ جهت برونی کردن حرکت خود کردند بزرگترین آسیب و آفت حرکت شریعتی را، جاری و ساری شدن این حرکت به صورت اندیشه جدای از استراتژی سازمان‌گرایانه حزبی دیدند و اینچنین در سر آغاز برونی حرکت خود در سال ۵۷ مسئولیت خود را بر پایه پیوند این اندیشه اجتماعی شریعتی با استراتژی سازمان‌گرایانه حزبی شریعتی تعریف کردند. البته گرچه خود این مسئولیت تعریف شده در آن سال‌ها با توجه به تجربه اندک آن، تعریف بس بزرگ بود ولی غیر از این مسئولیت، رسالت دیگری را نمی‌توانست برای خود تعریف کنند. چراکه آنان از هر زاویه‌ای که با جنبش اجتماعی ۲۲ بهمن ۵۷ برخورد می‌کردند در نقطه نهایی به این تعریف می‌رسیدند، خواه اسلاف نشر از زاویه هژمونی غاصبانه فقهاتی با جنبش اجتماعی ۲۲ بهمن ۵۷ برخورد می‌کردند و خواه از زاویه سونامی جان گرفته نهضت مدرن چریک‌گرایی مذهبی و غیرمذهبی و خواه از زاویه نارس بودن سوپژکتیو و ابژکتیو اجتماعی انقلاب ۲۲ بهمن فقهاتی، به هر حال حاصل همه این‌ها غیر از این نمی‌شد که مشکل اصلی همه این‌ها خندق ایجاد شده بین «شریعتی استراتژی حزبی» و «شریعتی روشنفکر آکادمیک» می‌شد، اینجا بود که وقتی تمام راه‌ها به رم ختم گردید راهی جز این باقی نماند که در سال ۵۷ با اندک ره توشه‌ای مبارزه سازمان‌گرایانه حزبی خود را علنی سازند.

در مرحله آغازین حرکت اسلاف نشر مهم‌ترین موضوعی که برای آنان مطرح گردید بستر استراتژی اقدام عملی سازمان‌گرایانه حزبی بود. برای اینکه جریان به ورطه سکتاریسم و آوانگارد نهضت چریک‌گرایی مدرن مذهبی و غیرمذهبی دچار نگردد، تنها استراتژی علمی حزبی، «عبور حرکت تحزب‌گرایانه از جنبش‌های اجتماعی، طبقاتی، دموکراتیک، سیاسی بود».

البته جریان نشر در این مرحله برای خود مشخص ساخته بود که وظیفه او ایجاد جنبش‌های اجتماعی، طبقاتی، دموکراتیک و سیاسی نیست، چرا که در سال‌های ۵۷ و ۵۸ تمامی این جنبش‌ها اگرچه همگی فاقد یک سوپژکتیو تئوریک بودند ولی به لحاظ ابژکتیو عملی همگی کوه‌های آتش فشان‌ی بودند که هنوز در حال فوران خستگی ناپذیر خود بودند و لذا در این رابطه بود که جریان وظیفه خود را فقط در دو مؤلفه خلاصه کرد:

اول - انتقال سوپژکتیو تئوریک به ابژکتیوهای طبقاتی، اجتماعی، سیاسی و دموکراتیک.

دوم - سازماندهی این ابزارک‌تئوهای طبقاتی، اجتماعی، سیاسی و دموکراتیک.

در این راستا بود که جریان نشر توسط ارگان‌های مختلف طبقاتی، اجتماعی، سیاسی و دموکراتیک در راستای تحقق این مهم پیش رفت، اما از همان آغاز تدوین استراتژی فوق آنچه برای نشر به صورت یک موضوع استراتژیک مطرح گردید عبارت بود از «رابطه جنبش‌های اجتماعی، جنبش‌های طبقاتی، جنبش‌های دموکراتیک، جنبش‌های سیاسی داخل ایران با جنبش‌های اقلیت‌های قومی و مذهبی داخل ایران» که اگر اسلاف نشر در آن تندپیچ استراتژیک خود نمی‌توانستند به این سوال مردافکن و فربه پاسخی استراتژیک بدهند، فنا و نابودی جریان امری محتوم بود.

اما در رابطه با پاسخ جریان به سوال فوق آنچه در این رابطه می‌توان گفت عبارت است از اینکه اسلاف نشر در این رابطه به این امر معتقد گردیدند که برای «تعیین رابطه بین جنبش‌های عام ایران با جنبش‌های خاص منطقه‌ای و قومی و مذهبی باید به شرایط هژمونیک این جنبش‌ها توجه کنیم»؛ یعنی ببینیم که کدام یک از جنبش‌ها در شرایط مختلف زمانی هژمونی جنبش‌های دیگر به عهده دارد مثلا اگر در شرایطی جنبش‌های قومی ایران هژمونی جنبش‌های عام اجتماعی و سیاسی و طبقاتی و دموکراتیک ایران را در دست دارند، در آن صورت ما باید تکیه استراتژیک خود را بر روی جنبش‌های قومی قرار دهیم و باز اگر در شرایط دیگری جنبش‌های اجتماعی یا طبقاتی یا دموکراتیک و یا سیاسی رهبری جنبش‌های دیگر را در دست گرفته‌اند در آن صورت وظیفه ما تکیه استراتژیک بر جنبش رهبری کننده است.

چرا که در آن صورت ما می‌توانیم با تکیه بر آن جنبش‌های رهبری کننده تمامی جنبش‌های دیگر قومی و طبقاتی و دموکراتیک و سیاسی داخل ایران را تحت تاثیر قرار دهیم و به این ترتیب بود که در سال ۵۸ و ۵۹ به علت اینکه جنبش اجتماعی ایران را تحت سلطه فقهاتی ارزیابی کردند در نتیجه از آنجائیکه تمامی جنبش‌های طبقاتی و دموکراتیک ایران در آن زمان تحت سلطه جنبش اجتماعی بودند و جنبش اجتماعی تحت سلطه هژمونی فقهاتی بود و این بازار آنچنان گرم بود که حتی رهبری جنبش مدرن چریک‌گرایی مذهبی هژمونی فقهاتی حاکم را به عنوان رهبر مبارزه ضد امپریالیست ایران مطرح می‌کرد و آرم تشکیلات خود را جهت کسب هویت اجتماعی در کنار عکس رهبر فقهاتی قرار داده بود.



بنابر این اسلاف جریان نشر جهت اعتلای حرکت سازمان‌گرا نه خود در آن سال‌ها راهی جز اینکه تکیه استراتژیک سازمان‌گرایانه خود بر جنبش‌های قومی بگذارند، نداشتند و معتقد بودند که تنها از این طریق می‌توانند به اعتلای جنبش‌های اجتماعی و طبقاتی و دموکراتیک مستقل از حاکمیت فقهاتی اقدام کنند. به همین دلیل بود که تمامی تحلیل‌های تئوریک و سازمان‌گرایانه در آن سال‌ها بر این پایه قرار گرفته بود، اما از آنجائیکه در سال ۸۸ که نشر مستضعفین فرآیند دیگر حرکت خود را از سر گرفت تمامی جنبش‌های عام ایران چه جنبش اجتماعی ۲۲ خرداد، چه جنبش دانشجویی ایران، چه جنبش طبقاتی کارگران ایران و چه جنبش‌های دموکراتیک ایران مثل جنبش زنان همگی دارای کیفیتی کاملاً عکس جنبش‌های فوق در سال‌های ۵۸ و ۵۹ نیستند. جنبش اجتماعی ما بر عکس سال‌های ۵۸ و ۵۹ به عنوان قدرت بسیج ویران‌کننده نظام فقهاتی حاکم نیستند، بلکه آنچنان این جنبش زیر و رو شده بود که هر روز که از ۲۲ خرداد ۸۸ می‌گذشت با شعاری نوین این جنبش در سرتاسر ایران وارد عرصه مقابله با نظام اتوکراتیک مطلقه فقهاتی حاکم می‌شود و در همین راستا جنبش‌های دیگر طبقاتی، زنان، دانشجویان و... قابل طرح می‌باشند که همگی با شعاری نو وارد عرصه کارزار با این حاکمیت می‌شوند.

اینجا بود که نشر مستضعفین در این مرحله از حرکت، دیگر نمی‌توانست بر پایه استراتژی سال‌های ۵۷ و ۵۸ که عبارت از «تقویت سوبژکتیو جنبش‌های منطقه‌ای و قومی» بود پیش ببرد، چراکه اتخاذ چنین استراتژی به معنای نفی و تضعیف جنبش اجتماعی و طبقاتی و دموکراتیک و سیاسی عام ایران بود. قطعاً در این رابطه راهی برای نشر باقی نمی‌ماند جز اینکه از طریق تقویت سوبژکتیو جنبش‌های عام به تقویت سوبژکتیو جنبش‌های قومی ایران بپردازد و این همان راهی است که نشر مستضعفین از ۲۹ خرداد ۸۸ تا این تاریخ دنبال می‌نماید.

### جنبش‌های منطقه‌ای و بین‌المللی:

و اما در رابطه با جنبش‌های منطقه‌ای که در راس آن‌ها جنبش خلق فلسطین قرار دارد باید به این نکته کلیدی توجه داشته باشیم که پیوند یک جنبش انقلابی با یک دولت و با یک جنبش انقلابی دیگر دارای دو مضمون متفاوت می‌باشد. چراکه یک جنبش انقلابی در برخورد

با یک دولت از زاویه حمایتی ابژکتیو نگاه می‌کند، اما یک جنبش انقلابی با یک جنبش انقلابی دیگر از زاویه حمایتی سوژکتیو برخورد می‌نماید. البته در رابطه با پیوند سوژکتیو جنبش‌های انقلابی منطقه‌ای و بین‌المللی باز همان رابطه‌ای که بین جنبش‌های عام اجتماعی و دموکراتیک و طبقاتی در داخل که با جنبش‌های اقلیت قومی دارند، در عرصه منطقه‌ای و بین‌المللی نیز دارا می‌باشند. به این ترتیب که گاه با طرح سوژکتیو جنبش‌های منطقه‌ای یا بین‌المللی که در حال اعتلا می‌باشند می‌توانیم رکود و خمود جنبش‌های طبقاتی، اجتماعی، دموکراتیک، قومی، سیاسی و... داخلی را بشکنیم، گاه بالعکس، زمانی که جنبش‌های درونی در اشکال مختلف آن در داخل در حال اعتلا می‌باشند با طرح سوژکتیو آن می‌توانیم به اعتلای جنبش منطقه‌ای و جنبش بین‌المللی کمک نمائیم و وضعیت اسلاف نشر در سال‌های ۵۷ و ۵۸ و نشر مستضعفین سال ۸۸ باز بر پایه این منحنی شکل گرفته است به این ترتیب که در سال‌های ۵۷ و ۵۸ به دلیل اینکه با پیروزی انقلاب فقه‌ای ۲۲ بهمن و غلبه ارتجاع فقه‌ای بر ارتجاع سلطنتی تقریباً به خاطر تثبیت هژمونی فقه‌ای بر تمامی شاخه‌های جنبش، به جز جنبش سیاسی ما تقریباً تمامی شاخه‌های دیگر جنبش دولتی شده بودند و در خدمت حاکمیت فقه‌ای در آمده بودند و یا حداقل موضع بی‌تفاوتی گرفته بودند و لذا از آنجائیکه جنبش‌های خلقی و طبقاتی جهانی چه در عرصه منطقه‌ای و چه در عرصه بین‌المللی همگی در حال اعتلا بودند، لذا در این رابطه طرح سوژکتیو این جنبش‌ها باعث تقویت سوژکتیو انقلابی جنبش‌های داخلی در شاخه‌های مختلف آن می‌شد؛ اما در سال ۸۸ از آنجائیکه جنبش‌های داخلی از نظر وضعیت اعتلانی در فرآیندی برتر از دیگر جنبش‌های منطقه‌ای حتی جنبش خلق فلسطین قرار داشتند، لذا در این رابطه دیگر فضایی برای طرح جنبش‌های منطقه‌ای و بین‌المللی در طول یک سال گذشته باقی نماند.

البته طرح این موضوع نباید حمل بر تحقیر جنبش‌های منطقه‌ای یا بین‌المللی بکنیم - فقط بیان تئوریک موضوع است - ممکن است باز بر پایه رکود جنبش‌های داخلی شرایط آنچنان شود که شرایط اعتلانی جنبش‌های جهانی به مرحله برتر از جنبش داخلی ایران برسد در آن شرایط قطعاً نشر مستضعفین وظیفه خود می‌داند دوباره به طرح جنبش‌های منطقه‌ای و بین‌المللی جهت نجات جنبش‌های داخلی از رکود بپردازد.

## استراتژی خندقی و استراتژی جبهه‌ای:

و اما آنچه می‌بایست در رابطه با استراتژی خندقی و استراتژی جبهه‌ای مطرح کرد عبارت از اینک:

اولا باید توجه داشته باشیم که موضوع این دو استراتژی کاملا متفاوت می‌باشد، به این ترتیب که «موضوع استراتژی خندقی سوپژه یا عقیده و یا تئوری عام و اندیشه» می‌باشد، در صورتی که موضوع جبهه‌ای عبارت است از «ابژه و عمل و پراکسیس اجتماعی»؛ بنابراین هرگز این دو استراتژی نباید در یک راستا در ترازوی مقایسه قرار داد؛ به عبارت دیگر از نظر نشر مستضعفین به همان میزان که باید در عرصه سوپژه و اندیشه و عقیده و تئوری عام بر استراتژی خندقی تکیه کرد، به همان میزان در بستر حرکت و رفتن می‌توانیم بر استراتژی جبهه‌ای تکیه کنیم در این رابطه است که آنچنانکه از نظر نشر مستضعفین تکیه جبهه‌ای در عرصه اندیشه و سوپژه و تئوری عام مرگ اندیشه می‌باشد، در عرصه ابژه و حرکت و رفتن تکیه بر استراتژی خندقی به معنای سکتاریسم و مرگ حرکت می‌باشد؛ بنابراین نشر مستضعفین آنچنانکه در عرصه تئوری و اندیشه پیوسته بر طبل استراتژی خندقی کوبیده است در عرصه حرکت و رفتن پیوسته معتقد به استراتژی جبهه‌ای بر پایه حفظ هویت و تحلیل مشخص از شرایط مشخص می‌باشد.

ثانیا در صورتی که «موضوع استراتژی خندقی اندیشه» باشد و «موضوع استراتژی جبهه‌ای حرکت» باشد در آن صورت نه تنها استراتژی خندقی بر پایه وحدت تئوریک و وحدت استراتژی و وحدت تشکیلات حزبی (پلورالیسم در درون و وحدت در برون) عامل سکتاریسم و انزوای از توده‌ها نمی‌شود بلکه بالعکس، خود این استراتژی خندقی باعث تقویت استراتژی جبهه‌ای نیز می‌گردد.

## سوسیالیسم یا دموکراسی؟

و اما در رابطه با طرح سوسیالیسم در این شرایط توسط نشر مستضعفین باید بگوئیم که: اولاً طرح سوسیالیسم همراه با دموکراسی کاری نیست که نشر مستضعفین از سال گذشته

بر آن تکیه کرده باشد، بلکه بالعکس آنچه اسلاف این جریان نیز در آن رابطه از همان آغاز تکوین به آن اعتقاد داشتند این حقیقت بوده که «کلا جوهر تمامی اندیشه شریعتی - که به عنوان معلم اعتقادی نشر می‌باشد - فقط و فقط مبارزه طبقاتی، سوسیالیسم طبقاتی، سوسیالیسم ساختاری، سوسیالیسم علمی می‌باشد و اگر ما این ستون خیمه اندیشه شریعتی را برداریم<sup>۷</sup>، دیگر چیزی از اندیشه شریعتی - جز یک مشت حرف‌های پراکنده سرگرم‌کننده صوفیانه - باقی نخواهد ماند، آنچه به اندیشه شریعتی حیات و عزت و بالندگی و دینامیسم می‌بخشد فقط و فقط همین اندیشه مبارزه طبقاتی و سوسیالیسم و رادیکالیسم شریعتی می‌باشد.»

ثانیا این یک نظریه انحرافی است که ما، جوهر سوسیالیسم نشر مستضعفین را در برابر جوهر دموکراتیک نشر قرار بدهیم و آنچنانکه لیبرالیست‌های مذهبی ایران از بازرگان تا سروش تبلیغ می‌کنند، بگوئیم یا باید به اندیشه سوسیالیسم همراه با دسپاتیزم سیاسی و اجتماعی معتقد گردیم یا به اندیشه لیبرالیسم در تمامی شاخه‌های آن اعم از سیاسی، اقتصادی، معرفتی، اخلاقی و اجتماعی معتقد گردیم راه سومی وجود ندارند. آنچه در این رابطه باید در پاسخ این پاچه‌خواران آستانه سرمایه‌داری و لیبرالیسم مطرح کنیم اینکه برحسب نوع بینش ما نسبت به سوسیالیسم، برداشت ما از دموکراسی هم عوض می‌شود که در این رابطه اگر بخواهیم دست به تقسیم‌بندی بزنیم باید بگوئیم که سه نوع سوسیالیسم داریم که عبارتند از:

۱ - سوسیالیسم عامیانه

۲ - سوسیالیسم دولتی

۳ - سوسیالیسم علمی

که برحسب این سه نوع سوسیالیسم اگر ما از زاویه سوسیالیسم به آزادی و دموکراسی نگاه کنیم سه نوع دموکراسی و آزادی مطرح می‌شود:

یک، نوع آزادی بورژوازی یا لیبرالیسم می‌باشد.

دوم، آزادی عوام فریبانه اهدائی دولتی می‌باشد.

سوم، دموکراسی به معنای واقعی کلمه که عبارت است از «حاکمیت دموها».

۷. آنچنانکه نولیرالیست‌های مذهبی مدعی هوادار شریعتی می‌خواهند این ستون خیمه را از خیمه گاه شریعتی بیرون بکشند.

که این آخری هرگز تحقق پیدا نمی‌کند مگر با تحقق سوسیالیسم علمی، بنابراین اگر سوسیالیسم دولتی بخواهد سخن از آزادی بگوید قطعاً آزادی مورد نظر آن همان آزادی بورژوازی است که بورژوازی در عرصه لیبرالیسم سیاسی، لیبرالیسم معرفتی، لیبرالیسم اخلاقی جهت قوام لیبرالیسم اقتصادی که همان سرمایه‌داری است تعریف می‌کند.

همچنین اگر سوسیالیسم عامیانه اخلاقی و تخیلی بخواهد از آزادی صحبت بکند، آزادی مورد نظر او چیزی جز یک سلسله اعظاهای اهدائی از بالا نخواهد بود. «تنها سوسیالیسم علمی است که اگر از آزادی صحبت بکند، آزادی مورد نظر او دموکراسی واقعی خواهد بود»، چراکه در آن شرایط دیگر آزادی جزء حقوق جامعه نمی‌باشد، کدام جامعه، آن جامعه که سوسیالیسم علمی با حیات خود به آن تحقق بخشیده است.

در این چنین آزادی چه در عرصه آزادی بیان باشد، چه آزادی قلم باشد، چه آزادی احزاب و تشکلات صنفی و اجتماعی و سیاسی باشد و... همه و همه خود به جای اینکه نفی‌کننده سوسیالیسم علمی باشد، تبیین‌کننده سوسیالیسم علمی می‌شود که بدون آن، سوسیالیسم علمی هرگز امکان حرکت و حیات نخواهد داشت، طبیعی است که با چنین برداشتی از سوسیالیسم دیگر سوسیالیسم و دموکراسی دو ترم مخالف هم نیستند که با وجود یکی - آنچنانکه مولانا در قصه باد و موریانه سلیمان در دفتر سوم نقل می‌کند - دیگری فرار بکند، بلکه بالعکس این دو ترم لازم و ملزوم یکدیگر می‌شوند و به جای اینکه آزادی گرفتار بازار عکاظه دارالندوه قریش بورژوازی گردد حیات واقعی و جایگاه اصلی خود را پیدا خواهد کرد.



استراتژی جنبش  
و  
جامعه مدنی در ایران





## الف - جامعه مدنی نیرومند شرط لازم امروز ایران برای توازن قوا با بالائی‌های قدرت:

اولین سوالی که در رابطه با تعیین استراتژی جنبش سیاسی ایران در طول بیش از صد سال گذشته (از زمانی که با تکوین جنبش اجتماعی تنباکو بر علیه کمپانی رژی مبارزه رهایی‌بخش مردم ایران صورت کلاسیک و مدرن پیدا کرد) مطرح می‌شود اینکه، حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران از کدامین مسیر باید عبور کند و از کدامین مسیر به نتیجه می‌رسد؟

پاسخ به این سوال عامل تعیین کننده استراتژی جنبش تحول‌خواهانه مردم ایران می‌باشد همچنین پاسخ به این سوال وظیفه تاریخی جنبش سیاسی ایران در تندپیچ بحران استراتژی امروز جامعه ایران می‌باشد چرا که در طول بیش از صد سال گذشته عمر جنبش تحول‌خواهانه مردم ایران (جریان‌های مختلف جنبش سیاسی ایران که در کانتکس سه مؤلفه مذهبی و غیر مذهبی و ملی، هویت ملی و منطقه‌ای پیدا کرده‌اند) مسئولیت هدایت‌گری جنبش تحول‌خواهانه مردم ایران را به عهده داشته‌اند. البته پاسخ‌هایی که جریان‌های جنبش سیاسی ایران در طول بیش از صد سال گذشته به این سوال داده‌اند برحسب شرایط مختلف تاریخی جامعه ایران متفاوت بوده است که در اینجا برای فهم جایگاه این موضوع استراتژی‌ساز به طرح آن‌ها می‌پردازیم.

## ۱ - پاسخ اول:

به سوال فوق برمی‌گردد به استراتژی نهضت فرهنگی نیمه دوم قرن نوزدهم که توسط روشنفکران سکولار مطرح شد. طرفداران این استراتژی معتقد بودند که مشکل انحطاط‌زدگی جامعه ایران، سنت‌زدگی این جامعه است؛ لذا تا زمانی که ما نتوانیم زنجیر این سنت‌های تاریخی و مذهبی و اجتماعی را از پای باورهای مردم ایران برداریم، انتظار حرکت تحول‌خواهانه ضد انحطاط‌گرا برای جامعه ایران داشتن یک امر ساده لوحانه خواهد بود؛ بنابراین در این رابطه بود که طرفداران استراتژی نهضت فرهنگی راه مقابله با این سنت‌های تاریخی و مذهبی و اجتماعی مردم ایران را در نسخه ایجاد تحول فرهنگی تبیین کردند و در این رابطه بود که با تاسی از نهضت فرهنگی مولود انقلاب کبیر فرانسه در مغرب زمین توسط سیل تالیف و ترجمه آثار سیاسی و اجتماعی مولود آن انقلاب، کوشیدند به این مهم دست پیدا کنند.

در رابطه با آسیب‌شناسی حرکت آن‌ها، از آنجائیکه این جریان که طلعه‌دار نهضت روشنفکری تاریخ ایران بودند، درد را درست تشخیص داده بودند اما نسخه و درمانی که برای این درد تجویز کرده بودند جنبه وارداتی و کپی‌برداری داشت، در نتیجه آن نهال یا آن استراتژی متاثر از دستاوردهای انقلاب کبیر فرانسه نتوانست در خاک تاریخ و فرهنگ و مذهب و سنت جامعه ایران به بار بنشیند. البته بستر نظری و سوژکتیو نهضت مشروطه‌خواهی مردم ایران مولود سزارین شده این استراتژی و نهضت بود؛ و دیدگاه جلال آل احمد دیروز تا دیدگاه امروز سیدحسین نصر چهره تفریطی و عکس‌العملی همان نهضت ضد سنت‌گرایی فرهنگی نیمه دوم قرن نوزدهم ایران می‌باشد که در اندیشه جلال تا حسین نصر به صورت گرایش به سنت درآمده است.

## ۲ - پاسخ دوم:

به سوال فوق برمی‌گردد به استراتژی ابزاری که به موازات استراتژی فرهنگی از نیمه دوم قرن نوزدهم توسط سیدجمال در جهان مسلمانان از جمله ایران دنبال می‌شد. مطابق این استراتژی سیدجمال علت انحطاط تمام جوامع مسلمین به صورت یک کاسه یکسان می‌دانست

و آنها در ضعف قدرت نظامی و سیاسی تبیین می‌کرد لذا پیوسته شعارش «این العساکر الجرار و این السلاطین الجبار» و معتقد بود که با ارتش جرار و همین سلاطین جبار حاکم بر جوامع مسلمین ما می‌توانیم به انحطاط‌زدائی از جوامع مسلمین، من جمله جامعه ایران دست پیدا کنیم.

لذا در چارچوب این استراتژی ابزاری بود که سیدجمال می‌کوشید توسط ایجاد اتحاد بین سلاطین جبار جوامع مسلمین و دستیابی به قدرت ابزاری مغرب زمین به این مهم دست پیدا کند و در همین رابطه بود که سیدجمال نهادهای قدرت از دربارهای جوامع مسلمین تا روحانیت و مرجعیت به کمک گرفت. دیدگاه میرزاتقی خان امیر کبیر و عباس میرزای قاجار (امضاء کننده معاهده ترکمانچای) هم همین دیدگاه ابزاری بود البته در تبیین این دیدگاه ابزاری بین سیدجمال و میرزاتقی خان امیر کبیر و عباس میرزا و غیره اختلافی وجود داشت چراکه اگرچه همه این‌ها علت انحطاط جامعه ایران را در عقب‌ماندگی از مدرنیته و توسعه تکنولوژی تبیین می‌کردند، راه نجات از این عقب‌ماندگی و انحطاط از نظر آن‌ها متفاوت بود، امیرکبیر از طریق علم سیانس (وام گرفته از مغرب زمین) می‌خواست توسط دارالفنون به نجات جامعه ایران از انحطاط دست پیدا کند.

عباس میرزا توسط ایجاد ارتش کلاسیک همراه با واردات اسلحه از مغرب زمین در راستای دستیابی به این استراتژی تلاش می‌کرد و سیدجمال می‌خواست از طریق وحدت بین نهادهای قدرت سیاسی و مذهبی بستر عملی کردن استراتژی خود را فراهم سازد. به هر حال از آنجائیکه در آسیب‌شناسی استراتژی ابزاری در نهایت این استراتژی می‌خواست سورنا را از دهان گشادش به صدا درآورد، سرنوشت این استراتژی هم گرفتار سرنوشت استراتژی نهضت فرهنگی ضد سنت‌گرایی نیمه دوم قرن نوزدهم شد چراکه ریشه انحطاط جامعه ایران آنچنانکه نهضت فرهنگی به درستی تشخیص داده بود، سنت‌زدگی مذهبی و تاریخی و اجتماعی بود که به قول ماهاتیرا محمد این سنت تاریخی و مذهبی و اجتماعی در ایران مانند بتون آرمه شده است؛ لذا طبیعی است که تا زمانی که زنجیر سنت مذهبی و تاریخی و اجتماعی از پای اندیشه مردم ایران باز نکنیم، توسط دارالفنون و علم کلاسیک و ارتش کلاسیک عساکر جرار و سلاطین جبار در جامعه ایران «باری بار نمی‌شود و شتری به منزل نمی‌رسد» به همین دلیل استراتژی ابزاری (در سه شکل سیدجمالی و امیرکبیری و

عباس میرزائی آن) در جامعه و تاریخ ایران گرفتار شکست و بن بست صد در صد شد که البته دیدگاه سیدحسن تقی‌زاده و میرزاملکم خان و فتحعلی آخوند زاده و غیره چهره‌های افراطی همین استراتژی ایزاری می‌باشد که در اندیشه تقی‌زاده و ملکم خان به صورت تقلید از مغرب زمین درآمد.

### ۳ - پاسخ سوم:

مربوط به جنبش‌های منطقه‌ای دهه آخر قرن سیزدهم جامعه ایران می‌باشد که معتقد بودند عامل انحطاط جامعه ایران نظام‌های خودکامه و توتالی‌تر مرکزی ایران می‌باشد که توسط ایل‌ها یا آل‌ها یا قدرت‌های خارجی بر گرده مردم ایران سوار شده‌اند و در راه دستیابی به خودکامگی خود مردم ایران را به بردگی و بندگی کشانده‌اند؛ لذا از نگاه این‌ها تا زمانی که ما نتوانیم چتر استبداد حکومت مرکزی ایران را پاره بکنیم امکان نجات جامعه ایران از انحطاط وجود ندارد. البته مکانیزمی که این‌ها جهت پاره کردن چتر استبداد قدرت مرکزی ایران مطرح می‌کردند همان استقلال مناطق تحت هژمونی جنبش‌های منطقه‌ای بود در این رابطه بود که همزمان در دهه آخر قرن سیزدهم هجری و در عرصه جنگ بین‌الملل اول در مناطق مختلف ایران از کوچک خان در گیلان گرفته تا شیخ محمد خیابانی در آذربایجان و کلنل پسیان در خراسان و به همین ترتیب در کردستان و خوزستان جنبش‌های قومی منطقه‌ای جهت پاره کردن چتر حاکمیت مرکزی به پا خواستند که به علت اینکه این استراتژی جنبش‌های منطقه‌ای خارج از دستیابی به ایران دموکراتیک و نجات کل ایران از چتر استعمار و استبداد و استعمار و استعمار می‌خواستند به نجات جامعه منطقه‌ای خودشان دست پیدا کنند، به بن بست و شکست رسیدند.

هر چند از بعد از شهریور ۲۰ و جنگ دوم بین‌الملل این استراتژی در کردستان و آذربایجان توسط قاضی محمد و پیشه‌وری دنبال شد و بعد از انقلاب ۵۷ در مناطق کردستان و خوزستان و بلوچستان این استراتژی در چهره دیگرش جریان پیدا کرد، اما در رابطه با آسیب‌شناسی این استراتژی از آنجائیکه در تحلیل نهائی هر گونه جنبش قومی و منطقه‌ای که در ایران در چارچوب مبارزه دموکراتیک و عدالت‌خواهانه کل ایران بخواد به صورت مکانیکی مبارزه رهایی‌بخش و حقیقت‌طلبانه خود را دنبال بکنند صد در صد گرفتار فرایند

تجزیه طلبانه می‌شوند (هر چند هژمونی این جنبش‌ها طرفدار تجزیه‌طلبی هم نباشند) مضافاً اینکه از آنجائیکه به موازات تکوین حرکت تجزیه طلبانه این جنبش‌ها (با توجه به شرایط ژئوپولیتیکی و ژئواستراتژیکی و ژئواکونومیکی ایران در عرصه منطقه خاورمیانه) این موقعیت استراتژیک ایران در منطقه باعث شده است تا به موازات اعتلای این جنبش‌های منطقه‌ای شرایط جهت مداخله قدرت‌های خارجی فراهم گردد آنچنانکه در سه مرحله اواخر دهه قرن سیزده هجری و بعد از شهریور ۲۰ و بعد از شکست انقلاب ضد استبدادی در سال‌های ۵۸ و ۵۹ دیدیم که چگونه به موازات اعتلای این جنبش‌های منطقه‌ای در ایران بستر جهت دخالت‌ها و نفوذ و انحراف این قدرت‌های بین‌المللی فراهم گردید بطوریکه دخالت انگلیس در چارچوب کودتای ۱۲۹۹ رضاخان بود که عامل قلع و قمع و شکست تمامی جنبش‌های منطقه‌ای دهه آخر قرن سیزدهم هجری در ایران شد، چراکه امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم انگلیس از بعد از جنگ بین‌الملل اول و تکوین انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه احساس کرد که سمت و سوی نهایی این جریان‌های منطقه‌ای در جهت تقویت قدرت تازه نفس اتحاد جماهیر شوروی می‌باشد.

لذا در این رابطه بود که همان امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم انگلیس که تا قبل از جنگ بین‌الملل اول جهت تجزیه و تضعیف امپراطوری عثمانی بر حرکت‌های منطقه‌ای و ملی تکیه می‌کردند از بعد از جنگ جهانی اول که باعث شکست و فروپاشی امپراطوری عثمانی نیز شد، جهت مقابله کردن با قدرت تازه نفس شوروی سیاست تقویت دولت‌های مرکزی همراه با سرکوب جنبش‌های استقلال‌طلبانه منطقه‌ای را در دستور کار خود قرار دادند و در همین رابطه بود که کودتاهای آتاتورک در ترکیه و رضاخان در ایران و غیره توسط امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم انگلیس در چارچوب تقویت همین قدرت‌های مرکزی شکل گرفت و البته از بعد از شهریور ۲۰ یعنی از بعد از جنگ بین‌الملل دوم هم که دوباره این جنبش‌های منطقه‌ای در جای جای ایران تکوین و اعتلا پیدا کردند، از آنجائیکه از دیدگاه امپریالیسم کهنه کار انگلیس و امپریالیسم تازه نفس آمریکا سمت و سوی این جنبش‌های استقلال‌طلبانه منطقه‌ای ایران به نفع بلوک شرق و اتحاد جماهیر شوروی بودند، لذا در این رابطه دو امپریالیسم فاتح جنگ بین‌الملل دوم یعنی امپریالیسم آمریکا و امپریالیسم انگلیس متحداً کوشیدند تا در کانتکست حمایت و تقویت رژیم کودتائی و توتالی‌تر پهلوی دوم به سرکوب این جنبش‌های منطقه‌ای بپردازند تا آنجا که بالاخره تمامی



این جنبش‌های منطقه‌ای سرکوب شدند و در سال‌های ۵۸ و ۵۹ (به علت شکست انقلاب ضد استبدادی ۵۷ و تکوین رژیم توتالی‌تر مطلقه فقه‌ای) که برای بار سوم این جنبش‌های منطقه‌ای ایران از کردستان تا بلوچستان و خوزستان و آذربایجان و حتی ترکمن گنبد و هرمزگان و غیره تکوین پیدا کردن (از آنجائیکه برعکس دو مرحله قبل در سال‌های ۵۸ و ۵۹ جنبش آلترناتیوی جریان‌های سیاسی ایران در سه مؤلفه مذهبی و غیر مذهبی و ملی فراگیر شده بودند) به موازات اعتلای طوفانی این جنبش‌های منطقه‌ای به جای اینکه این جنبش‌ها در راستای تقویت آن جریان‌های جنبش سیاسی ایران قرار گیرند، آنچنان به یک باره این جنبش‌های منطقه‌ای در زیر چتر سرکوب نظامی رژیم توتالیتر مطلقه فقه‌ای در عرصه منطقه خود رشد کردند که باعث شد تا کفه ترازو حرکتی از جنبش‌های سراسری ایران به سمت جنبش‌های منطقه‌ای گرایش پیدا کنند.

در نتیجه سیر هژمونی جنبش‌های اجتماعی ایران به سمت جنبش‌های منطقه‌ای حرکت کردند که همین امر بستر ساز شکست جنبش‌های منطقه‌ای اعم از خلق کرد و خلق ترکمن و خلق بلوچ و خلق عرب و غیره در سال‌های ۵۸ و ۵۹ گردید، در صورتی که اگر این روند سمت و سوئی عکس این پیدا می‌کرد یعنی جنبش‌های منطقه‌ای آذری و کرد و بلوچ و عرب و ترکمن و غیره در راستای تقویت مبارزه دموکراتیک سراسری ایران درمی‌آمدند، نه تنها رژیم مطلقه فقه‌ای قدرت سرکوب آن‌ها را پیدا نمی‌کرد بلکه مهتر از آن خود عامل موفقیت جنبش سراسری دموکراتیک ایران نیز می‌گردید که البته چپ روی جریان‌های جنبش چریکی که از بعد از انقلاب ۵۷ باز تولید کرده بودند و هژمونی این جنبش‌های منطقه‌ای را در دست گرفته بودند در این رابطه نقش تعیین‌کننده‌ای داشت.

#### ۴ - پاسخ چهارم:

پاسخ چهارم به سوال «حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران از کدامین مسیر باید عبور بکند؟ و از کدامین مسیر به نتیجه می‌رسد؟» از بعد از شهریور ۲۰ یعنی از بعد از جنگ بین‌الملل دوم و بعد از تبعید رضاخان به دستور انگلیسی‌ها توسط دکتر محمد مصدق مطرح شد. به این ترتیب که مصدق برعکس جنبش‌های منطقه‌ای و برعکس دیدگاه حزب توده که در آن زمان راه رهایی مردم ایران را در «دنباله روی از بلوک شرق و شوروی» تبیین می‌کردند،



معتقد بود که استراتژی رهائی‌بخش مردم ایران در گرو «نهضت مقاومت ملی مردم ایران» می‌باشد لذا در این رابطه بود که مصدق کوشید با تکیه بر این استراتژی توسط شعار «ملی کردن صنعت نفت ایران» مسیر مبارزه رهائی‌بخش ملت ایران را از «فرایند ضد استعماری یا ضد امپریالیستی» شروع بکند که به علت شرایط خودویژه جهان بعد از جنگ بین‌الملل دوم این استراتژی مصدق علاوه بر اینکه در داخل ایران موجب بسیج همگانی گردید (آنچنانکه حتی دربار پهلوی و حوزه‌های فقهی و ارتجاع مذهبی به ناچار جهت دور نماندن از قافله و حفظ موقعیت اجتماعی و سیاسی خود مجبور شدن هم‌رنگ جماعت بشوند و از شعار «ملی کردن صنعت نفت ایران» مصدق حمایت کنند) در کشورهای پیرامونی از آنجائیکه از بعد از جنگ بین‌الملل دوم به خودآگاهی سیاسی تاریخی دست پیدا کرده بودند، با تاسی از حرکت مصدق مبارزه رهائی‌بخش ملی خود را از فرایند ضد استعماری و ضد امپریالیستی آغاز کردند.

در نتیجه این امر باعث گردید تا دکتر محمد مصدق به عنوان پرچم دار مبارزه ضد استعماری و رهائی‌بخش کشورهای پیرامونی در فرایند بعد از جنگ بین‌الملل دوم بشود و از بعد از شعار «ملی کردن صنعت نفت ایران» مصدق بود که شعارهای ملی کردن پایگاه‌های اقتصادی کشورهای امپریالیستی که در راس آن‌ها امپریالیسم انگلیس قرار داشت در چارچوب مبارزه رهائی‌بخش خلق‌های کشورهای پیرامونی مطرح گردید؛ بنابراین شعار «ملی کردن صنعت نفت ایران دکتر محمد مصدق» یک شعار اقتصادی یا اکونومیک نبود بلکه بالعکس شروع یک مبارزه رهائی‌بخش خلق‌های کشورهای پیرامونی در فرایند ضد استعماری و ضد امپریالیستی بود.

موفقیت و پیروزی تاریخی دکتر محمد مصدق در این مبارزه رهائی‌بخش در چارچوب استراتژی نهضت مقاومت ملی مردم ایران مرهون عوامل ذیل بود:

الف - شرایط تاریخی کشورهای پیرامونی از بعد از جنگ بین‌الملل دوم در عرصه اعتلای مبارزه رهائی‌بخش و ضد استعماری و ضد امپریالیستی خلق‌های این کشورها که مصدق توسط شعار دوران‌ساز «ملی کردن صنعت نفت ایران» توانست رهبری این «مبارزه رهائی‌بخش» کشورهای پیرامونی را در کف بگیرد، چراکه از آنجائیکه دو جنگ بین‌الملل اول و دوم، دو جنگ امپریالیستی بودند که بین قدرت‌های سرمایه‌داری جهانی و امپریالیستی

جهت تقسیم بازارهای بین‌المللی صورت گرفت این امر باعث گردید تا خلق‌های استعمارزده و استثمارزده و استبدادزده و استثمارزده کشورهای پیرامونی به خودآگاهی تاریخی و اجتماعی و سیاسی دست پیدا کنند؛ که این خودآگاهی تاریخی و اجتماعی و سیاسی خلق‌های کشورهای پیرامونی بسترساز اعتلای مبارزه رهایی‌بخش آنها در فرایند ضد امپریالیستی و ضد استعماری گردید.

تا آنجا که در یک زمان شعله مبارزه ضد استعماری و ضد امپریالیستی خلق‌ها از آمریکای مرکزی گرفته تا کل آفریقا و آسیا و بالاخره تا انتهای آسیای جنوب شرقی شعله ور گردید و برای اولین بار در تاریخ مبارزات رهایی‌بخش خلق‌ها، تمامی خلق‌های کشورهای پیرامونی در عرصه عملی و در چارچوب یک منشور نانوشته در یک جبهه واحد بین‌المللی ضد استعماری و ضد امپریالیستی قرار گرفتند که نهضت مقاومت ملی مردم ایران تحت رهبری دکتر محمد مصدق طلایه دار و پرچمدار و پیشکسوت این مبارزه رهایی‌بخش بین‌المللی گردید.

به همین دلیل بود که دکتر محمد مصدق وقتی در سفر به آمریکا دریافت که امپریالیسم تازه نفس آمریکا حاضر نیست از شعار «ملی کردن صنعت نفت ایران» در برابر امپریالیسم انگلیس از او حمایت نماید، در مسیر بازگشت از آمریکا به ایران به مصر رفت و با این سفر خود به مصر در آن تندپیچ تاریخی مبارزه خود با امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم انگلیس، مصدق کوشید توسط حمایت از مبارزه ضد استعماری و ضد امپریالیستی و ضد صهیونیستی ناصر تحت شعار «ملی کردن کانال سوئز» به تقویت جبهه بین‌المللی خود جهت مبارزه رهایی‌بخش «ملی کردن صنعت نفت ایران» بپردازد و به همین دلیل استقبال مردم مصر از مصدق در بدو ورود، استقبال از یک قهرمان ملی بود چراکه مردم مصر در این مبارزه رهایی‌بخش دکتر محمد مصدق را پرچم دار و پیشرو خود می‌شناختند و به این ترتیب بود که با گشوده شدن جبهه دوم مبارزه رهایی‌بخش و ضد استعماری و ضد امپریالیستی خلق‌ها در مصر بزرگترین و قدرتمندترین کشور عربی و آفریقائی، مصدق توانست جهت پیروزی شعار «ملی کردن صنعت نفت ایران» بر علیه امپریالیسم انگلیس بسترسازی کند.

ب – پتانسیل شعار استراتژیک «ملی کردن صنعت نفت ایران» از چنگال شرکت نفت ایران – انگلیس آنچنان قوی بود که این شعار بسترساز حمایت فراگیر مردم ایران از حرکت



مصدق شد، بطوریکه به ضرس قاطع می‌توان گفت که فراگیری حمایت مردم از مصدق و نهضت مقاومت ملی از مشروطیت هم بیشتر بود و در ظلل این حمایت فراگیر مردم بود که مصدق توانست قانون ملی شدن صنعت نفت ایران را در مجلس شورای ملی و مجلس سنا به تصویب برساند. آنچنانکه در روز ۲۶ اسفند وقتی بعد از تصویب این قانون در مجلسین جهت اعتراض آقای مک‌گی به ایران آمد و مستقیم به شاه گفت: «جلوی این قانون ملی شدن نفت را بگیر» شاه در پاسخ به او گفت «ناسیونالیسم ایران به قدری قوی است که اگر من مقابل آن مقاومتی نکنم سیل و طوفان من را هم خواهد برد.»

باز به همین دلیل بود که ارتجاع مذهبی و حوزه‌های فقهاتی تحت رهبری بروجردی، سیدمحمد تقی خوانساری، صدر، کوه کمره‌ای، فیض، کاشانی و غیره یا به حمایت از این شعار پرداختند و یا اینکه سکوت کردند که معنای هر دو تائید اجباری هژمونی دکتر محمد مصدق در این مبارزه رهائی‌بخشی بود، همان ارتجاع مذهبی که از بعد از کودتای ۲۸ مرداد آنچنان توفنده بر علیه مصدق قیام کردند که هنوز نیکسون به ایران نرسیده بود تقاضای ملاقات با کاشانی و غیره داد و تبریک‌های زیرمیزی و رومیزی بین آن‌ها رد و بدل می‌شد تا آنجا که خمینی در جریان رد لایحه قصاص توسط جبهه ملی در سال ۵۹ علاوه بر مرتد اعلام کردن جبهه ملی، خطاب به مردم ایران گفت «این مردک (مصدق) کافر».

ج - هر چند مصدق در فرایند دوم حرکت خود کوشید مبارزه ضد استعماری و ضد امپریالیسم خود را از کانال مبارزه دموکراتیک و ضد استبدادی و ضد درباری و ضد ارتجاع مذهبی به انجام برساند، ولی بی‌شک رمز موفقیت مصدق این بود که به مبارزه رهائی‌بخش مردم ایران به صورت «فرایندی» نگاه می‌کرد نه «یک کاسه» و لذا در این رابطه بود که مصدق در فرایند اول حرکت خود برای اینکه جبهه خلق را دچار تفرقه و پراکندگی نکند معتقد بود که مبارزه ضد استبدادی و ضد درباری و ضد ارتجاع مذهبی باید از کانال مبارزه ضد استعماری و ضد امپریالیستی به انجام برسد و در این عرصه مصدق تا آنجا پیش رفت که با اینکه می‌دانست در «پروسه ملی شدن نفت ایران» امپریالیسم آمریکا با ملی شدن نفت ایران مخالف است (چرا که خودش را در این رابطه ذینفع می‌دانست) اما با همه این احوال جهت موفقیت استراتژی خود تمام جانبه تلاش می‌کرد تا بین دو امپریالیسم جهانی انگلیس و آمریکا بر سر صنعت نفت ایران شکاف ایجاد کند که هر چند در فرایند اول

مصدق توانست توسط این شکاف پیروزی و موفقیت شعار خود را در دادگاه بین‌المللی لاهه به نمایش بگذارد، اما در فرایند دوم مبارزه خود یعنی فرایند ضد استبدادی به علت وحدت چهارگانه انگلیس، آمریکا، دربار و ارتجاع مذهبی شکست خورد در نتیجه کودتای ۲۸ مرداد امپریالیسم - استبداد - ارتجاع مذهبی بر علیه مصدق به پیروزی رسید.

د - تلاش مصدق جهت پیوند استراتژی خود با باورهای تاریخی مردم ایران تا آنجا بود که در جریان ملی شدن نفت ایران کارگرهای صنعت نفت آبادان به جای آخوندها در مساجد حاضر می‌شدند و برای مردم «روضة ملی شدن صنعت نفت» می‌خواندند.

ه - آرایش هیرارشی تضادهای ضد امپریالیستی و ضد استبدادی و ضد استثماری و ضد استثماری در فرایندهای مختلف حرکت مصدق آنچنان شکل یافته بود که (در هر کدام از فرایندهای مبارزه رهائی‌بخش مصدق) هیچکدام از این تضادها قربانی نشدند. آنچنانکه مصدق (که مانند شریعتی معتقد به دموکراسی سوسیالیستی بود نه سوسیال دموکراسی مغرب زمین) در عین انجام مبارزه ضد استثماری و ضد استبدادی و ضد استثماری خود آنچنان توجه به مبارزه ضد استثماری داشت و به عنوان یک اصل به آن تکیه می‌کرد که در این رابطه می‌توان به اقداماتی نظیر «پرداخت ۳۰٪ از حق مالکانه ملاکان» به مردم و راه اندازی «نظام تأمین اجتماعی برای کارگران ایران» و غیره اشاره کرد و صد البته این در شرایطی بود که مصدق در راه برگرداندن «حق حاکمیت مردم ایران» همزمان در سه جبهه امپریالیسم و استبداد و ارتجاع مذهبی در حال جنگ و نبرد و مبارزه بی‌امان بود.

بنابراین مصدق به موازات اینکه در حال برگرداندن «حق حاکمیت ملی مردم ایران» در چارچوب یک مبارزه رهائی‌بخش ضد استثماری و ضد امپریالیستی با امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم انگلیس بود، در همان زمان در راه آزاد کردن اقتصاد ایران از وابستگی به نفت تلاش می‌کرد بطوریکه او در مدت ۲۸ ماه حکومت ملی خود با روش «اقتصاد بدون نفت» توانست اقتصاد متوازی شکل دهد که حتی در این مدت صادرات ایران برای اولین بار و آخرین بار بر وارداتش فزونی پیدا کرد، زیرا مصدق به درستی دریافته بود که دلار نفتی وقتی وارد اقتصاد ایران بشود توسط بانک مرکزی مابه ازاء ریالی پیدا می‌کند در نتیجه با تزریق این نقدینگی به اقتصاد ایران باعث می‌گردد تا این دلارهای نفتی نقش مضاعفی در تورم ایران بازی بکند.

برای نمونه در سال ۸۴ یعنی ابتدای دولت نهم رژیم مطلقه فقهاتی یک قرص نان در ایران قیمتش ۳۰ تومان بود ولی در سال ۹۲ یعنی پایان دولت دهم احمدی نژاد (که او توانسته بود در عرض ۸ سال عمر دولت خود بیش از ۷۰۰ میلیارد دلار نفتی به اقتصاد ایران تزریق ریالی بکند) همان قرص نان ۳۰ تومانی اول دولت احمدی نژاد به ۱۳۰ تومان رسیده بود آنچنانکه همان نان ۱۳۰ تومانی سال ۹۲ تحویلی به دولت یازدهم در دو سالی که از عمر دولت یازدهم می‌گذرد، قیمتش به ۱۰۰۰ تومان رسیده است که بهترین شاخص جهت به نمایش آوردن منحنی تورم در ایران تحت ظلل دلارهای نفتی می‌باشد.

### آسیب‌شناسی استراتژی مقاومت ملی مصدق:

در رابطه با آسیب‌شناسی استراتژی مقاومت ملی مصدق نکاتی که باید مطرح کنیم اینک:

الف - تکیه بر «مبارزه پارلمانتاریستی» به جای تکیه بر «جامعه مدنی نیرومند» که در چارچوب حضور سازمان یافته توده‌های مردم توسط تشکل‌های صنفی و اجتماعی و سیاسی حاصل می‌شود که در صورت حصول آن مصدق می‌توانست موازنه قوا در داخل را علیه استبداد سیاسی دربار «شاه» و ارتجاع مذهبی «شیخ» به نفع خود و مردم تغییر ایجاد کند. همان امری که فقدان آن در ۲۸ مرداد امکان کودتای بر علیه دولت مصدق توسط امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا و همدستی شاه و شیخ فراهم کرد، چراکه آنچه که باعث شد تا امپریالیسم جهانی با حمایت شاه و شیخ بتوانند در ۲۸ مرداد بر علیه دولت مصدق کودتا کنند فقدان حضور سازمان یافته مردم در روز ۲۸ مرداد بود که این خلاء باعث گردید تا مثنی اوباش و لمپن تحت مدیریت شعبان بی‌مخ و طیب حاجی رضائی با سر چوب کردن لباس زیر زن مصدق در خیابان‌های تهران به راه بیافتند و بستر را جهت کودتاجیان نظامی فراهم کنند. اگر در روز ۲۸ مرداد یک جامعه مدنی نیرومند همراه با توده‌های سازمان یافته می‌بود، قطعاً با حضور توده‌ها توازن قوا به سود مصدق تغییر می‌کرد و کودتا شکست می‌خورد.

بنابراین بزرگترین عامل شکست استراتژی «نهضت مقاومت ملی مصدق» تکیه بر مبارزه پارلمانتاریستی به جای تکیه بر جنبش‌های اجتماعی و جامعه مدنی نیرومند بود. البته از

آنجائیکه مبارزه پارلمانتاریستی مصدق بیش از یک دهه طول کشید، مصدق در نیمه دوم دولت ۲۸ ماهه خود به این ضعف استراتژیک خود واقف گشته بود و برای رسیدن به جامعه مدنی کوشید به نهادینه کردن و سازماندهی و تشکل گروه‌های مختلف اجتماعی بپردازد اما از آنجائیکه پیوند دربار و امپریالیسم جهانی و ارتجاع مذهبی در راستای پروژه کودتا بر علیه او فرصت و زمان را از مصدق گرفته بود او تا آخر حیات ۲۸ ماهه خود نتوانست به جامعه مدنی نیرومند در ایران دست پیدا کند و همین امر بسترساز شکست او توسط کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ گردید. صد البته امپریالیسم جهانی و ارتجاع مذهبی و دربار پهلوی به این ضعف حرکت مصدق واقف بودند لذا برای اینکه مصدق در فقدان جامعه مدنی و تشکل و سازماندهی توده‌ها نتواند جهت ایجاد توازن قدرت با دربار بر ارتش و تشکیلات نظامی و انتظامی تکیه کند، از همان آغاز شروع دولت مصدق، دربار پهلوی کوشید تا قدرت نظامی و انتظامی را از چتر هژمونی مصدق دور کند.

لازم به گفتن است که در سال ۵۷ پس از انقلاب ضد استبدادی، خمینی از آنجائیکه نمی‌خواست و نمی‌پسندید و معتقد نبود که بر جامعه مدنی و سازماندهی گروه‌های اجتماعی تکیه کند، کوشید با تکیه بر سازماندهی نیروهای نظامی و انتظامی - که توسط توافق گوادولپ سالم به او رسیده بود - به نهادینه کردن نظامی و انتظامی طرفداران خود تحت عنوان سپاه یا کمیته‌ها و یا بسیج و غیره بپردازد و بر پایه جایگزین کردن نهادهای نظامی انتظامی به جای جامعه مدنی و سازماندهی و تشکل گروه‌های اجتماعی بود که او توانست در امر تثبیت موجودیت رژیم مطلقه فقهاتی خویش موفق بشود و بی‌شک گرچه مصدق طرفدار اینگونه نهادینه کردن نظامی و انتظامی هواداران خود مانند خمینی نبود ولی بدون تردید اگر مصدق حتی می‌توانست هژمونی خودش را مانند دربار پهلوی بر ارتش تثبیت کند، امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا و دربار نمی‌توانست پروژه کودتا را بر علیه مصدق به انجام برساند.

به عبارت دیگر تکیه مصدق بر مبارزه پارلمانتاریستی باعث شده بود تا مصدق نه از قدرت جامعه مدنی برخوردار باشد و نه از سازماندهی تشکیلات عمودی سیاسی قبلی خود.

ب - دومین ضعف مصدق در عرصه استراتژی «نهضت مقاومت ملی خود» این بود که مصدق به تضاد بین دو امپریالیسم انگلیس و آمریکا بیشتر از آنچه در واقعیت امر وجود



داشت، بهاء می‌داد و اینچنین می‌اندیشید که می‌تواند با تکیه بر شکاف بین دو امپریالیسم آمریکا و انگلیس در امر ملی کردن نفت ایران، امپریالیسم انگلیس را وادار به عقب‌نشینی نماید ولی از آنجائیکه امپریالیست‌ها هنگامی که در برابر خلق‌ها قرار می‌گیرند حاضر به تقسیم بازارهای خود می‌شوند در نتیجه همین توافق بین دو امپریالیسم انگلیس و آمریکا بر سر تقسیم نفت ایران بود که بسترساز تکوین کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ و شکست دولت مصدق گردید.

## ۵ - پاسخ پنجم:

پنجمین پاسخی که به سوال استراتژی‌ساز «حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران از کدامین مسیر باید عبور بکند؟ و یا از کدامین مسیر به نتیجه می‌رسد؟» داده شد از جانب جنبش چریکی دهه ۴۰ و ۵۰ ایران بود که از بعد از شکست قیام خرداد ۴۲ کوشیدند با تاسی از «جنبش چریکی و ارتش خلقی» که از بعد از جنگ بین‌الملل دوم به عنوان استراتژی غالب مبارزه رهائی‌بخش کشورهای پیرامونی درآمده بود با انتخاب استراتژی «مبارزه چریکی و ارتش خلقی آن کشورها» این استراتژی به عنوان تنها استراتژی جهت حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران مطرح کنند؛ لذا طرفداران این استراتژی هم در شاخه مذهبی آن و هم در شاخه غیر مذهبی آن با انتخاب این استراتژی مجبور به پذیرفتن این مبانی شدند:

الف - جایگزین کردن پیشاهنگ یا سازمان چریکی به جای مردم در عرصه نظری و عملی.

ب - اعتقاد به اینکه هر گونه حرکت تحول‌خواهانه در ایران در گرو کسب قدرت سیاسی توسط تشکیلات و جریان چریکی و ارتش خلقی می‌باشد.

ج - تکیه بر مبارزه نیابتی خود توسط اعتقاد به اینکه جریان خود را به عنوان نماینده تام‌الاختیار جنبش‌های سه‌گانه اجتماعی و دموکراتیک و کارگری می‌دانستند.

د - هر گونه حرکتی جدای از استراتژی چریکی و ارتش خلقی و قهرآمیز و مسلحانه را راستروی و اپورتونیستی می‌دانستند.

ه - قبول هژمونی و رهبری تنها جریان چریکی و ارتش خلقی گروه خاص خود را شرط

پیروزی این استراتژی می‌دانستند.

لذا از نگاه این جریان‌ها و طرفداران این استراتژی مشکل اصلی جامعه ایران رژیم سیاسی بوده و هست زیرا این رژیم‌های توتالی‌تر با قدرت نظامی و پلیسی خود چتر سرکوب و اختناق بر جامعه حاکم کرده‌اند، در نتیجه تا زمانی که این چتر سرکوب و اختناق نظامی – پلیسی پاره نشود امکان هیچگونه اعتلای جنبش‌های اجتماعی و دموکراتیک و کارگری وجود ندارد، در این راستا است که از آنجائیکه این جریان‌های چریکی و ارتش خلقی معتقد بودند و هستند که شکست چتر نظامی – پلیسی قدرت حاکم تنها توسط حرکت چریکی و ارتش خلقی ممکن می‌باشد حاصل آن گردید تا این استراتژی در دهه ۴۰ تا اواسط دهه ۵۰ به عنوان استراتژی غالب جنبش سیاسی ایران مطرح شود چراکه واقعا با توجه به پیروزی که این استراتژی در بعضی از کشورهای پیرامونی (از آمریکای لاتین گرفته تا آفریقا و آسیا) به دست آورده بودند بسیاری از روشنفکران ایران به این باور رسیده بودند که حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران تنها با گذر از مسیر چریکی و ارتش خلقی است که می‌تواند به نتیجه برسد.

اما به موازات ضربه پذیری همه جانبه آن‌ها توسط سیستم پلیسی – نظامی شاه (در اواخر دهه ۴۰ و اوایل ده ۵۰) رفته رفته این جریان‌ها (از اواسط دهه ۵۰ در صحنه واقعیت و عمل) به این حقیقت رسانید که استراتژی چریکی و ارتش خلقی در ایران پاسخگو نمی‌باشد و لذا هر کدام از این جریان‌ها کوشیدند به نحوی در پاسخ خود به سوال فوق تغییراتی بدهند هر چند در تحلیل نهائی مطلق کردن نقش پیشاهنگ و جایگزین پیشاهنگ به جای جنبش‌ها و مردم و کسب قدرت سیاسی به عنوان تنها راه دستیابی به خواسته‌های خود تا آخر و تا امروز در مانیفست نظری این جریان‌ها باقی مانده است و همین محورهای نهادینه شده نظری آن‌ها است که باعث گردید تا بعد از انقلاب با بازتولید شدن این جریان‌ها (توسط هواداران و اعضای آزاد شده آن‌ها از زندان) دوباره آن جریان‌های چریکی و ارتش خلقی در اشکال مختلف و با شعار و دثار متفاوت بر جنبش سیاسی ایران حاکم بشوند.

همین امر هم باعث گردید تا برای بار دوم هم این جریان‌ها در دهه ۶۰ توسط رژیم مطلقه فقهاتی سرکوب شدند ولی به علت اینکه مانیفست نظری فوقا مطرح شده هنوز در عرصه جنبش سیاسی ایران به درستی و همه جانبه به نقد کشیده نشده است در نتیجه این امر باعث

می‌گردد تا به محض فراهم شدن شرایط داخلی دوباره آن جریان‌ها و آن استراتژی چریکی و ارتش خلقی در جامعه ایران بازتولید بشود.

## آسیب‌شناسی استراتژی چریک‌گرایی و ارتش خلقی در ایران:

از نظر آسیب‌شناسی استراتژی چریک‌گرایی و ارتش خلقی در جامعه ایران در گذشته و حال آنچه که می‌توان گفت اینک:

الف - این استراتژی (برعکس چهار استراتژی پیشین که بالاخره محصول مطالعات نظریه‌پردازان آن استراتژی‌ها از شرایط جامعه ایران بود) از آغاز تکوینش به صورت کپی‌برداری از ادبیات جریان‌های چریکی و ارتش خلقی کشورهای پیرامونی وارد دیسکورس جنبش چریکی ایران شد به همین دلیل از همان آغاز این نهال، در خاکی غیر از خاک خود کاشته شد چراکه آنچنانکه که قبلاً هم به اشاره مطرح کردیم لازمه موفقیت یک استراتژی بومی بودن آن است و در رابطه با جامعه ما این مهم هرگز اتفاق نمی‌افتد مگر اینکه استراتژی مولود تحلیل مشخص از شرایط مشخص جامعه ایران باشد یعنی تا زمانی که ما نتوانیم صاحب یک تحلیل مشخص همه جانبه تاریخی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و حتی اقلیمی و جغرافیایی از جامعه ایران بشویم، نمی‌توانیم به استراتژی راهگشای حرکت تحول‌خواهانه در ایران دست پیدا کنیم.

به همین دلیل از آنجائیکه استراتژی چریک‌گرایی و ارتش خلقی به صورت کپی‌برداری وارد ایران شد حتی در آنجائی هم که این جریان‌های مختلف چریکی و ارتش خلقی در داخل ایران تصمیم به جمع‌بندی و تحلیل از شرایط جامعه ایران گرفتند تنها برای چگونه پیاده کردن استراتژی چریکی و ارتش خلقی بود نه برای انتخاب و تعیین یک استراتژی راهگشای حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران، یعنی می‌خواستند بفهمند استراتژی چریکی یا ارتش خلقی خود را از شهر شروع کنند یا از روستا؟ از جنگل شروع کنند یا از کوهستان؟ با ترور شروع کنند یا با جنگ غیر منظم؟ جنگ از داخل ایران شروع کنند یا از خارج؟ از دهقانان شروع کنند یا از کارگران؟ و غیره.

اصلاً تحلیل آن‌ها از جامعه ایران برای تعیین استراتژی نبود بلکه بالعکس فقط برای پیاده



کردن استراتژی از قبل تعیین شده چریکی و ارتش خلقی بود و به همین دلیل در هر زمانی هم که این جریان‌ها می‌خواهند به آسیب‌شناسی حرکت و استراتژی خود بپردازند با فرض بر حق بودن و درست بودن استراتژی‌شان به تبیین علل شکست تشکیلاتی خود می‌پردازند که حاصل آن خواهد شد که در نهایت استراتژی چریکی و ارتش خلقی به صورت متوالی و متناوب پس از مدتی باز در جامعه ایران باز تولید بشود. هر چند در طول نیم قرنی که از تولد این استراتژی در جامعه ایران می‌گذرد توسط دو رژیم توتالیتر شاه و شیخ کوه‌ها از کشته این‌ها پشته ساخته شده است اما تا کنون با این همه هزینه‌های استخوان‌سوزی که این جریان‌های چریکی و ارتش خلقی در جامعه ایران داده‌اند هرگز حاضر نشده‌اند خود این استراتژی را کالبد شکافی و آسیب‌شناسی کنند.

ب - دومین ضعف استراتژی چریک‌گرایی و ارتش خلقی این هست که این‌ها کسب قدرت سیاسی از هر طریقی در ایران را درمان همه مشکلات جامعه ایران می‌دانند و به همین دلیل در چارچوب تئوری «موتور کوچک باید موتور بزرگ را به حرکت درآورد» رژی دبره، از آنجائیکه این‌ها خودشان را موتور کوچک و جامع ایران را موتور بزرگ تعریف می‌کنند در نتیجه معتقدند که این موتور کوچک توسط کسب قدرت سیاسی می‌توانند موتور بزرگ را یعنی جامعه ایران را به حرکت درآورند. در صورتی که مشکل عمده‌ای که باعث شده تا نظام‌های استبدادی در طول تاریخ گذشته بر گرده مردم ایران سوار بشوند، برمی‌گردد به شرایط ذهنی و عینی خود مردم که تا زمانی که این مشکل مردم حل نشود امکان اعتلای حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران و رسیدن این حرکت تحول‌خواهانه به اهداف وجود ندارد.

ج - سومین ضعف استراتژی چریک‌گرایی و ارتش خلقی در جامعه ایران آن است که آن‌ها فکر می‌کنند که می‌توانند با بالا بردن هزینه مبارزه با رژیم حاکم شرایط را برای به حرکت درآوردن موتور بزرگ فراهم کنند در صورتی که موضوع حداقل در رابطه با جامعه ایران صورتی عکس دارد. به این ترتیب که در جامعه ایران امروز به موازاتی که هزینه مبارزه بالا برود توده‌ها به جای بازیگری بدل به تماشاگر می‌شوند آنچنانکه دیدیم از بهمن ۴۹ تا تابستان ۵۵ توده‌های ایران تنها تماشاگر بودند و تنها کارشان کف زدن برای قهرمان‌ها بود نه وارد صحنه شدن و بازیگری کردند، به همین دلیل است که دیدیم از نیمه سال ۵۶ به موازات اینکه تحت فشار دولت دموکرات آمریکا فتیله سرکوب و اختناق و شکنجه رژیم کودتائی و





توتالیتر پهلوی پائین کشیده شد و هزینه مبارزه برای توده‌ها کاهش پیدا کرد، توده‌های ایران به صحنه آمدند و دست از تماشاگری دوران چریکگرایی برداشتند و به بازیگری پرداختند.

د - چهارمین ضعف استراتژی چریکگرایی و ارتش خلقی در جامعه ایران آن است که به خاطر اینکه این استراتژی جهت کسب قدرت سیاسی (که از نظر آن‌ها کلیدواژه همه مشکلات جامعه ایران می‌باشد) باعث می‌شود تا تضاد این جریان‌های چریک‌گرا با حاکمیت سیاسی مطلق بشود در نتیجه این جریان‌ها در راه دستیابی به قدرت سیاسی و به زانو درآوردن قدرت سیاسی حاکم حاضرند که حتی تضاد با امپریالیسم و سرمایه‌داری جهانی را در پای تضاد با حاکمیت ذبح کنند و از آنجائیکه هدف در این استراتژی تنها ضربه زدن به قدرت حاکمیت از هر روشی می‌باشد، این امر باعث می‌گردد تا در حرکت آن‌ها هدف ضربه زدن به قدرت سیاسی حاکم جایگزین هدف دستیابی به جامعه مدنی بشود و همین جایگزینی هدف سرنگونی قدرت سیاسی به جای هدف دستیابی به جامعه مدنی در این استراتژی است که باعث می‌گردد تا این استراتژی:

۱ - به سازماندهی و تشکل طبقات و اصناف و گروه‌های مختلف جامعه ایران بهائی ندهند و حتی زمانی هم که در این رابطه آن‌ها از این امر حمایت می‌کنند در راستای جذب آن گروه‌های اجتماعی به تشکیلات مخفی و غیر علنی خود می‌باشد نه اینکه فدا کردن تشکیلات خودشان در راه تشکل و سازماندهی گروه‌های اجتماعی یا اقدام عملی سازمان‌گرایانه باشد.

۲ - در استراتژی چریکگرایی یا ارتش خلقی از آنجائیکه این جریان‌ها خودشان را موتور کوچک تعریف می‌کنند و جامعه ایران را یکدست، موتور بزرگ می‌نامند به علت اینکه از نظر آن‌ها موتور بزرگ یعنی جامعه:

اولاً صورتی یکدست و یکپارچه دارد.

ثانیاً این موتور یکدست و یکپارچه خاموش می‌باشد.

ثالثاً در صورت ایجاد حرکت در موتور بزرگ این حرکت حتماً از طریق موتور کوچک به موتور بزرگ انتقال یافته است.

رابعاً تمامی پتانسیل حرکت تنها در موتور کوچک وجود دارد و موتور بزرگ هیچگونه پتانسیل دینامیکی ندارد تا ما بخواهیم توسط جامعه مدنی به آن دست پیدا کنیم، بنابراین

حرکت موتور بزرگ یک حرکت یکطرفه مکانیکی از موتور کوچک به موتور بزرگ می‌باشد و لذا دیگر به جامعه مدنی جهت دستیابی به حرکت دینامیکی در جامعه ایران نیازی نیست و به همین دلیل از آنجائیکه در این استراتژی جنبش‌های سه‌گانه اجتماعی و دموکراتیک و کارگری موتور بزرگ تعریف نمی‌شود، این امر باعث می‌گردد تا این جریان‌های چریک‌گرا و ارتش خلقی برای این جنبش‌های سه‌گانه ایران در چارچوب خود جنبش‌های هیچگونه ارزش دینامیکی قائل نباشند که خود این امر باعث گردید تا در دهه ۴۰ و ۵۰ که جنبش چریکی در ایران به اوج اعتلا و فعالیت خود رسید، نتوانند صاحب تحول کیفی در جامعه ایران بشوند.

۳ - از آنجائیکه استراتژی چریک‌گرا و ارتش خلقی در جامعه ایران جنبش‌های سه‌گانه اجتماعی و دموکراتیک و کارگری جامعه ایران را در چارچوب جنبش چریکی تعریف می‌کنند (نه جنبش چریکی در چارچوب جنبش‌های سه‌گانه فوق) این امر باعث می‌گردد تا بهائی به مبارزه صنفی طبقاتی این جنبش‌ها ندهند و مبارزه این جنبش‌های سه‌گانه را تنها در چارچوب مبارزه سیاسی یا نظامی تعریف کنند چراکه تنها در چارچوب مبارزه سیاسی و نظامی این جنبش‌های سه‌گانه با حاکمیت است که شرایط جهت نفوذ و تثبیت هژمونی جریان‌های چریک‌گرا فراهم می‌شود، بنابراین جنبش مطالباتی گروه‌های مختلف جامعه ایران که بسترساز تکوین جامعه مدنی می‌باشد، در چارچوب این استراتژی دارای ارزش استراتژیک نمی‌باشد.

۴ - گرچه بین جریان‌های مختلف چریک‌گرا و ارتش خلقی از آغاز تکوین تا کنون (که بیش از نیم قرن از تولد آن‌ها می‌گذرد) در خصوص تبیین تئوریک استراتژی چریکی وحدت تئوریکی وجود ندارد. (چراکه بعضی از آن‌ها مثل جزئی چریک‌گرایی را به صورت تاکتیک تبیین می‌کردند، بعضی دیگر مثل مسعود احمدزاده معتقد بودند که چریک خودش یک حزب است و بعضی مانند شهید مهندس حنیف‌نژاد بر جنگ چریک شهری تکیه می‌کردند و بعضی دیگر مانند صفائی فراهانی بر جنگ کوهستانی روستائی تکیه داشتند، بعضی مانند مجاهدین خلق امروز معتقد به محاصره روستاها از طریق شهرها هستند و بعضی دیگر مانند جریان سیاهکل فدائیان خلق معتقد به محاصره شهرها از طریق روستاها در کانتکس جنگ چریکی بودند و بعضی در راستای تئوری مائو به ارتش خلقی به عنوان استراتژی و جنگ چریکی

به عنوان تاکتیک نگاه می‌کنند و بعضی دیگر در چارچوب تئوری رژی دبره معتقد بودند که خود چریک‌گرایی آنچنانکه در انقلاب کوبا اتفاق افتاد یک استراتژی می‌باشد) اما هرگز نباید فراموش کنیم که چه به چریک‌گرایی به صورت تاکتیکی نگاه کنیم و چه به صورت استراتژی و چه به شکل ارتش خلقی تبیین کنیم و چه به صورت «چریک یک حزب است» و چه به استراتژی محاصره شهرها از طریق روستاها معتقد باشیم و چه برعکس خواهیم از شهر به روستاها برویم، به هر حال خروجی نهائی همه آن‌ها یکی است و آن هم قربانی شدن جنبش‌ها یا موتور بزرگ یا جامعه مدنی در پای چریک و ارتش خلقی است، چراکه همه آن کارهای بزرگ در این دیسکورس چریک یا ارتش خلقی می‌کند نه جنبش‌های سه‌گانه مردم ایران.

به همین دلیل حتی آن جریان‌های چریکی که از بعد از ضربات استراتژیکی سال‌های ۵۴ و ۵۵ به طرف استراتژی لنینیستی تحزب‌گرایانه گرایش پیدا کردند از آنجائیکه استراتژی تحزب‌گرایانه آن‌ها صورت لنینیستی داشت با توجه به اینکه در استراتژی تحزب‌گرایانه لنینیستی باز این حزب پیشاهنگ است که جایگزین جنبش‌های سه‌گانه و جامعه مدنی می‌شود و این دیکتاتوری حزب حاکم است که با لباس دیکتاتوری پرولتاریای قدرت‌گیری سیاسی را در نوک پیکان اهداف خود قرار می‌دهد، لذا این امر باعث می‌گردد که برای جامعه ایران تفاوتی بین استراتژی تحزب‌گرایانه لنینیستی و استراتژی چریک‌گرایی حاصل نشود در نتیجه خروجی نهائی و محصول نهائی همه آن‌ها یکسان می‌باشد و آن قربانی شدن جنبش‌های سه‌گانه و جامعه مدنی در ایران می‌باشد؛ زیرا تا زمانی که ما برای جنبش‌های سه‌گانه اجتماعی و دموکراتیک و کارگری ایران نقش استراتژیک قائل نباشیم و استراتژی خود را از کانال این جنبش‌های سه‌گانه عبور ندهیم هرگز در جامعه ایران امکان دستیابی به جامعه مدنی وجود ندارد.

به عبارت دیگر تنها بستر و کانال دستیابی به جامعه مدنی در ایران تکیه کردن بر جنبش‌های مطالباتی جنبش‌های سه‌گانه اجتماعی و دموکراتیک و کارگری می‌باشد و این موضوعی است که هم در استراتژی چریک‌گرایی دهه ۴۰ و ۵۰ قربانی شده بود و هم در استراتژی تحزب‌گرایانه لنینیستی نادیده گرفته می‌شود؛ بنابراین در جامعه ایران نه با استراتژی چریک‌گرایی و نه با استراتژی تحزب‌گرایانه لنینیستی نمی‌توانیم به جامعه مدنی دست پیدا

کنیم چراکه هر دو استراتژی معتقد به جایگزینی پیشاهنگ به جای جنبش‌های سه‌گانه هستند. همچنین هر دو استراتژی کسب قدرت سیاسی توسط پیشاهنگ (حال یا چریک باشد یا ارتش خلقی یا حزب طراز نوین) در نوک پیکان و اولویت اول اهداف خود می‌دانند و به همین ترتیب هر دو استراتژی معتقدند که موتور بزرگ در تحلیل نهائی باید توسط موتور کوچک به حرکت درآید و لذا حرکت موتور بزرگ یک حرکت مکانیکی تزییق شده از برون می‌دانند نه یک حرکت خود جوش دینامیکی برخاسته از سه جنبش اجتماعی و دموکراتیک و کارگری.

بنابراین در این رابطه است که آنچنانکه در سال‌های بعد از انقلاب ۵۷ مشاهده کردیم هر دو دسته جریان چریک‌گرا و حزب‌گرای لنینیستی در فضای باز سیاسی بعد از انقلاب به بستری برای بازتولید دوباره آن‌ها فراهم شد به جای اینکه در این فضای باز سیاسی موجود سال‌های ۵۸ و ۵۹ به سازماندهی و تشکل جنبش‌های سه‌گانه بپردازند دنبال انبار کردن اسلحه و میلیشیاسازی و صندوق‌های رای و کسب کرسی‌های قدرت و هویت بخشیدن به تشکیلات خود و تحریک اقلیت‌های جهت قیام مسلحانه و رادیکال کردن فضا و بر پا کردن میتینگ‌های آنچنانی و دادن شعارهای «اذن بالاذن و العین بالعين» بودند. در نتیجه دو سال طولانی ۵۸ و ۵۹ گذشت بدون اینکه محصولی جز سازمان‌های خودمحور گول پیکر جدا از جنبش‌ها و مردم نتیجه جامعه ایران بشود.

سازمان‌هایی که دیدیم در سال ۶۰ چگونه با استقرار چتر استبداد و خفقان و ماشین کشتار و اعدام و شکنجه و بگیر و ببند رژیم مطلقه فقهتی در ظرف چند ماه آب شدند و در زمین فرو رفتند یعنی در طولانی‌ترین دوران تاریخ ایران که جنبش سیاسی می‌توانست نقش تاریخی خود را ایفا بکند و با سازماندهی جنبش‌های سه‌گانه ایران شرایط برای تکوین جامعه مدنی در ایران فراهم کند، همه این جریان‌های چریک‌گرا یا حزب‌گرای لنینیستی فکر تشکیلات خود و کسب قدرت سیاسی بودند و تنها چیزی که در این دیسکورس کلا فراموش شده بود جامعه مدنی و جنبش‌های سه‌گانه و مسئولیت سازماندهی جنبش سیاسی و تکیه بر جنبش مطالباتی مردم ایران بود، البته تمامی این جریان‌ها چریکی و حزب‌گرای لنینیستی با همه این آفات هنوز هم مانند آتش در زیر خاکستر باقی مانده‌اند، لذا به محض باز شدن فضای سیاسی داخل باز «آش همان آش است و کاسه همان کاسه».

## ۶ - پاسخ ششم:

ششمین پاسخی که به سوال «حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران از کدامین مسیر باید عبور کند؟ و از کدامین مسیر به نتیجه می‌رسد؟» داده شد توسط شریعتی در سالهای ۴۸ تا ۵۶ بود. به این ترتیب که شریعتی برعکس پنج پاسخ قبلی به این سوال در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» و درس نوزدهم اسلام‌شناسی ارشاد «برخیزید و گامی فرابیش نهدید» که در تاریخ ۵۰/۱۲/۲۲ ایراد کرد و جلد بیستم مجموعه آثار خود محورهای مطرح کرد که نشان داد پاسخ او به این سوال یک پاسخ نو می‌باشد چرا که محورهای پاسخ استراتژی‌ساز شریعتی به سوال فوق عبارتند از:

الف - در جامعه ایران از آنجائیکه این جامعه یک جامعه دینی می‌باشد دین به عنوان یک نیروی عظیم و لایزال می‌باشد که برای تعیین استراتژی مجبوریم بر این نیروی عظیم تکیه بکنیم و بی‌تفاوتی و نادیده گرفتن این نیروی عظیم در جامعه ایران به مثابه شکست هر گونه استراتژی خواهد بود؛ لذا در این رابطه بود که شریعتی در عرصه استراتژی معتقد بود که چه مذهبی باشیم و چه غیر مذهبی مجبوریم در عرصه تعیین استراتژی در جامعه ایران برای اینکه بتوانیم حرکت تحول‌گرایانه مردم ایران را به نتیجه‌ای برسایم به نیروی عظیم دین تکیه بکنیم؛

«روشنفکر باید در عمق وجدان توده خودش حضور پیدا کند. اگر در هند است و دانیسم و بودائیسم را درست بشناسد. چون تپ فرهنگ هند تپ ودائی است و به همین دلیل است که یک تحصیل کرده جامعه شناس مدرن اروپائی در هند هیچ کاری نمی‌تواند انجام دهد و کسانی که کاری کرده‌اند تپیی نظیر گاندی بوده‌اند که به خاطر تفاهم و آشنائی و خویشاوندی که با روح هند و فرهنگ هند داشتند آن همه در حرکت دادن به جامعه‌اش توفیق پیدا کردند؛ بنابراین روشنفکر ما باید بفهمد که روح غالب بر فرهنگش روح اسلامی است و اسلام است که تاریخ و حوادث و زیربنای اخلاقی و حساسیت‌های جامعه‌اش را ساخته است و اگر به این واقعیت پی نبرد در جو مصنوعی و محدود خودش گرفتار می‌گردد و چون خود را بری از اعتقادات مذهبی می‌داند و در جو اروپای قرون ۱۹ و ۲۰ تنفس می‌کند. در آشنائی و تفاهم با مردم دچار اشتباه شده و نمی‌تواند مورد قبول قرار گیرد» (م. آثار ۲۰ - ص ۲۸۵).

ب - شریعتی معتقد است که در عرصه تعیین استراتژی در جامعه ایران نیروی دین به علت گرفتار شدن در حصار سنت‌های مذهبی و تاریخی و اجتماعی و زندانی شدن در چارچوب اسلام فقاهتی، روایتی، زیارتی، ولایتی و شفاعتی این نیرو صورت پتانسیل دارد نه سینماتیک؛ لذا مرحله اول مسئولیت ما سینماتیک کردن این انرژی پتانسیل است؛ بنابراین در این رابطه بود که شریعتی در تبیین و تدوین و تعریف استراتژی خود برای سینماتیک کردن نیروی پتانسیل دین در جامعه ایران مانند اقبال لاهوری معتقد به بازسازی دین (نه مانند غزالی به احیاء دین) در چارچوب «اجتهاد در اصول و فروع» توسط معرفت‌های برون دینی بشری است که البته «اجتهاد در اصل توحید» بزرگترین کشف شریعتی در این رابطه بود چرا که برعکس اقبال لاهوری که در چارچوب اجتهاد در اصل وحی و نبوت پیامبر اسلام اقدام به بازسازی فکر دینی در اسلام کرد، شریعتی در چارچوب اجتهاد در اصل توحید اقدام به بازسازی فکر دینی در اسلام کرد آنچنانکه خود او در این رابطه در جلد ۲۰ مجموعه آثار می‌گوید:

«نقطه آغاز کار روشنفکر و مسئولیت او در احیاء و نجات و حرکت بخشیدن به جامعه‌اش ایجاد یک پروتستانیسم اسلامی است تا».

۱ - ذخائر عظیم فرهنگی جامعه مان را روشنفکر که مهندس فرهنگ جامعه است استخراج و تصفیه کند و این موادی را که باعث انحطاط و تراکم شده تبدیل به انرژی و حرکت نماید.

۲ - تضادهای طبقاتی و اجتماعی را از بطن جامعه موجود، به قدرت هنری، نویسندگی، گویندگی و دیگر امکاناتی که در اختیار دارد وارد وجدان و خودآگاهی جامعه‌اش نماید و شعله آگاهی اجتماعی و دانش روشنگر و حیات بخش پیامبرانه‌اش را به شب و زمستان مردم افکند. این همان آتش خدائی است که پرومته به انسان می‌دهد.

۳ - میان جزیره انتلکتوئل و ساحل مردم که از هم دور افتاده‌اند و هر چه می‌گذرد دورتر می‌شوند پلی از خویشاوندی و آشنائی و تفاهم و هم‌زبانی ایجاد کند تا مذهبی که برای حیات و حرکت به وجود آمده، در خدمت زندگی مردم قرار گیرد.

۴ - سلاح مذهب را از دست عواملی که به دروغ با این سلاح مسلح شده‌اند تا قدرت خودشان را اعمال کنند و یا از آن دفاع نمایند بگیرد و بدین وسیله قطب مخالف را خلع سلاح کند تا در

حرکت بخشیدن به مردم، نیروی لازم را داشته باشد.

۵ - با یک رنسانس مذهبی - یعنی بازگشت به آن مذهب حیات و حرکت و قدرت و عدالت - هم عوامل ارجاع را فلج کند و هم مردم را از آنچه که موجب تخدیر و توقف و انحراف و اغفالشان بود نجات دهد و همان عناصر را وسیله احیاء و آگاهی و حرکت و مبارزه با خرافات کند و با تکیه بر فرهنگ اصیل خویش به جدید ولادت و احیای شخصیت فرهنگی خویش پردازد.

۶ - و بالاخره با ایجاد یک نهضت پروتستانیسم اسلامی به ویژه شیعی که خود مذهب اعتراض است و عقیده اش اصالت برابری و رهبری تاریخش جهاد و شهادت مستمر است، روح تقلیدی و تخدیری و تمکینی مذهب فعلی توده را به روح اجتهادی تهاجمی اعتراضی و انتقادی بدل کند و این انرژی عظیم متراکم در بطن جامعه و تاریخش را استخراج و تصفیه کند و از آن ماده حرکت زای و عناصر حرارت بخش به جامعه ببخشد و عصر خویش را روشن و نسل خویش را بیدار کند» (م. آثار ۲۰ - ص ۲۹۵-۲۹۶).

به عبارت دیگر آنچنانکه اقبال لاهوری توسط عینک نبوت و وحی بازسازی شده پیامبر اسلام تمام اسلام را مورد مطالعه مجدد قرار داد، شریعتی از زاویه توحید بازسازی شده تمام مبانی و فروع اسلام را مورد بازتعریف و بازسازی مجدد قرار داد.

ج - بر پایه این پلن و پلانفرم و نقشه راه بود که شریعتی سومین مرحله حرکت و استراتژی خودش را پس از انتخاب دین و پس از بازسازی دین جهت سینماتیک کردن انرژی پتانسیل دین معتقد شد که باید در سومین مرحله این انرژی سینماتیک شده توسط دین بازسازی شده بدل به آگاهی بکنیم. آگاهی در این مرحله از نظر شریعتی یک آگاهی مجرد ذهنی سوپزکتیو صرف نبود بلکه بالعکس یک آگاهی مشخص و کنکریت بود که شریعتی به صورت آگاهی طبقاتی و آگاهی سیاسی و آگاهی اجتماعی و در نهایت آگاهی انسانی و تاریخی از آن تعریف می کرد لذا در این رابطه بود که شریعتی معتقد بود که برای اینکه بتوانیم آگاهی های مجرد دینی را بدل به آگاهی های مشخص بکنیم باید دین را وارد زندگی مشخص مردم بکنیم.

از نظر شریعتی خود دیالکتیک و تضاد فی نفسه نمی تواند در جامعه تحول ایجاد بکند لذا برای اینکه دیالکتیک و تضادهای موجود در جامعه بتواند بسترساز تحولات اجتماعی و تاریخی بشود باید این دیالکتیک را از سطح جامعه و زندگی و تاریخ برداریم و وارد



خودآگاهی مردم بکنیم. از نظر شریعتی کار دین بازسازی شده در مرحله سوم همین است که دین بازسازی شده با ورود به زندگی مشخص مردم می‌تواند دیالکتیک موجود در جامعه و تاریخ را وارد خودآگاهی گروه‌های مختلف جامعه ایران بکند از اینجا است که از نظر شریعتی دین می‌تواند حرکت تحول‌آفرین در جامعه ایران ایجاد کند چراکه از نظر شریعتی کار دین در این مرحله آن است که آگاهی که همان دیالکتیک موجود در زندگی گروه‌های مختلف جامعه می‌باشد بدل به ایمان بکند، یعنی به مجرد استحاله آگاهی به ایمان در وجدان گروه‌های مختلف اجتماعی است که تحول عینی و حرکت تحول‌آفرین در جامعه تکوین پیدا می‌کند.

لذا در این رابطه بود که شریعتی معتقد بود که تا زمانی که ما در جامعه ایران نتوانیم آگاهی‌های مختلف زندگی گروه‌های مختلف جامعه ایران توسط دین بدل به ایمان بکنیم آگاهی‌های صرف به هیچ وجه نمی‌تواند در جامعه ایران بدل به حرکت تحول‌آفرین بشود؛ بنابراین در این راستا بود که شریعتی در مرحله چهارم استراتژی خود با تاسی از اندیشه روسو و ولتر معتقد بود که در عرصه استراتژی نباید به مردم راه نشان بدهیم یا بر مردم هژمونی بکنیم بلکه بالعکس تنها کافی است که به آن‌ها دیدن بیاموزیم خود راه را خواهند رفت. در نتیجه به این دلیل بود که شریعتی در درس نوزدهم اسلام‌شناسی خود که کنفرانس آن در تاریخ ۱۲/۲۲ / ۵۰ در حسینیه ارشاد ایراد کرد و آخرین جلسه اسلام‌شناسی او در سال ۵۰ بود و شریعتی در این کنفرانس به جای ارائه درس جدید اسلام‌شناسی کوشید به جمع‌بندی یکساله کلاس‌های اسلام‌شناسی و تاریخ ادیان خود - که از ۵۰/۱/۱۵ آغاز شده بود - بپردازد.

در این کنفرانس که یکی از کلیدی‌ترین کنفرانس‌های شریعتی در کنار کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» دانشگاه صنعتی آریامهر او می‌باشد که شریعتی در ظل آن کوشید تا به تبیین و تدوین استراتژی خودش بپردازد بطوریکه بدون فهم این دو کنفرانس ما هرگز نمی‌توانیم به فهم استراتژی شریعتی دست پیدا کنیم هر چند پرسش و پاسخ دانشکده نفت آبادان در کنار این دو کنفرانس می‌تواند تکمیل‌کننده تبیین شریعتی از استراتژی‌اش باشد. درست در زمانی که در دهه ۴۰ و ۵۰ چتر دیسکورس چریک‌گرایی و حزب‌گرایانه لنینیستی به عنوان دیسکورس غالب ذهن و عین روشنفکران ایران را تحت تأثیر خود قرار داده بود (از آنجائیکه رکن





رکین دو دیسکورس چریک‌گرایی و تحزب‌لنینیستی آنچنانکه قبلاً مطرح کردیم برگشت پیدا می‌کرد به اینکه پیشاهنگ باید به جای جامعه حرکت کند و در نوک پیکان حرکت خود پیشاهنگ باید قدرت سیاسی را تخته نشان خود قرار دهد) شریعتی درست بر عکس این نگاه چریکی و تحزب‌گرایانه لنینیستی در تبیین استراتژی خود اعلام کرد که رسالت روشنفکر یا پیشاهنگ تنها خودآگاه کردن مردم و گروه‌های مختلف جامعه و بخشیدن نگاه و دیدن به آن‌ها و انتقال دیالکتیک از عرصه زندگی فردی و اجتماعی و تاریخی این گروه‌های اجتماعی به خودآگاهی و وجدان طبقاتی و تاریخی و اجتماعی آن‌ها می‌باشد.

«روشنفکر عبارت است از یک انسان آگاه نسبت به ناهنجاری‌ها و تضاد اجتماعی. آگاه به عوامل درست این تضاد و ناهنجاری. آگاه نسبت به نیاز این قرن و این نسل و مسئول در ارائه راه‌نجات جامعه از این وضع ناهنجار محکوم و تعیین راه حل و ایده‌آل‌های مشترک برای جامعه و بخشیدن یک عشق و ایمان مشترک جوشان به مردم که در متن سرد و منجمد اجتماع منحل سنتی‌اش. حرکت ایجاد کند و آگاهی و خودآگاهی خویش را به مردمش منتقل نماید و در یک کلمه برای جامعه‌اش پیغمبری کند ادامه دهنده راه پیامبران تاریخ که ایجاد عشق و ایمان و هدف و حرکت بود برای هدایت و عدالت‌زبان‌ش متناسب با این زمان و راه‌حل‌های متناسب با این ناهنجاری‌ها و سرمایه‌اش متناسب با این فرهنگ است» (م. آثار ۲۰ - ص ۲۸۲).

شریعتی بر عکس جریان‌های چریک‌گرا و تحزب‌گرای لنینیستی نه تنها معتقد به جایگزینی پیشاهنگ و روشنفکر به جای گروه‌های اجتماعی و مردم نبود و نه تنها حرکت پیشاهنگ را موتور کوچک نمی‌دانست و نه تنها کسب قدرت سیاسی و تلاش جهت کسب قدرت سیاسی برای روشنفکر و پیشاهنگ سم مهلک می‌دانست حتی معتقد به هژمونی توده‌ها در عرصه حرکت تحول‌خواهانه مردم توسط پیشاهنگ و روشنفکر نبود بلکه بالعکس معتقد بود که پیشاهنگ در عرصه حرکت تحول‌خواهانه باید هژمونی حرکت را به خود مردم واگذارد؛ لذا در این رابطه بود که شریعتی در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» ستارخان و باقرخان را که توان هژمونی کردن مردم را دارند روشنفکر می‌خواند، اما علامه دهخدا را یک روشنفکر نمی‌داند و او را با عنوان انتلکتوئل یاد می‌کند.

«هر کس که روشنفکر است و مسئولیت دارد. اولین گامش برای هر کاری و براساس هر مکتبی که معتقد است. ایجاد پل ارتباطی است از این جزیره بسیار زیبای پراج اسرارآمیزی که در آن

انتلاکتوئل زندگی می‌کند به متن توده. پلی که هم توده بتواند به آن جزیره برود و هم روشنفکر از آن جزیره به سراغ مردم بیاید. پاسخ من به سوال از کجا آغاز کنیم؟ هر چه باشد و پس از بیان. ولو برای شما قابل قبول هم نباشد ناگزیر باید در این اصل با من توافق کنید و آن را بپذیرید که نخستین کار ایجاد چنین پلی است» (م. آثار ۲۰ - ص ۲۵۶).

د - شریعتی پروسه استراتژی خود را در عرصه ایجاد حرکت تحول‌خواهانه در جامعه ایران به صورت فرایندی تعریف می‌کرد. به این ترتیب که در فرایند اول در پایان کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» معتقد است که باید «از مذهب آغاز بکنیم» و در فرایند دوم با طرح دکترین «نجات اسلام قبل از مسلمین» معتقد است که باید با تاسی از پروژه علامه محمد اقبال لاهوری به «بازسازی فکر دینی در اسلام توسط اجتهاد در اصول و فروع» بپردازیم و در فرایند سوم دین باید توسط پیشاهنگ به صورت آگاهی وارد زندگی گروه‌های مختلف جامعه ایران بشود و توسط آن نگاه و دیدن مردم را عوض کنیم.

به محض تغییر نگاه و دیدن مردم، از نظر شریعتی همه چیز تمام است چراکه شریعتی معتقد است که گروه‌های مختلف جامعه ایران پس از کسب نگاه و دیدن به راحتی می‌توانند راه خود را انتخاب کنند و خودشان، خودشان را برای رفتن هژمونی کنند و دیگر نیازمند به هژمونی روشنفکران نیست لذا در این رابطه بود که شریعتی در عرصه این استراتژی تکیه گاه و نیروی عملی جهت تحقق و مادیت بخشیدن به استراتژی خودش را دانشجویان می‌دانست چراکه از نظر شریعتی دانشجویان دارای دو مشخصه کلیدی هستند، یکی نداشتن و دیگری نخواستن. از نظر شریعتی این دو خصیصه دانشجویان باعث می‌شود تا دانشجویان به عنوان یک گروه پویا و انقلابی باشند.

بنابراین در این رابطه بود که شریعتی در کنفرانس درس نوزدهم اسلام‌شناسی، وظیفه دانشجویان را به عنوان تنها تکیه گاه حرکتش جهت مادیت بخشیدن به استراتژی‌اش این چنین تعریف می‌کند: «آگاه شدن و آگاهی بخشیدن»، البته در این کنفرانس شریعتی در ادامه صحبت خود، آگاه شدن و آگاهی بخشیدن دانشجویان را به صورت دو مرحله جدا از هم مطرح نمی‌کند بلکه در پیوند با هم تعریف می‌کند چراکه او در همین کنفرانس معتقد است که دانشجویان در بستر حرکت آگاهی‌بخش خود، آگاه می‌شود یعنی به مجرد آگاه شدن او باید حرکت آگاهی‌بخش خود را از سر بگیرد به همین دلیل جوهر استراتژی شریعتی در کلمه

«خودآگاهی» خلاصه می‌شود.

البته باز هم تاکید می‌کنیم که این خودآگاهی شریعتی یک خودآگاهی مجرد و ذهنی نیست بلکه یک خودآگاهی است که مولود کشف دیالکتیک زندگی گروه‌های اجتماعی می‌باشد و روشنفکر و پیشگام وظیفه‌اش تنها این است که این آگاهی را در زندگی گروه‌های اجتماعی کشف کند و وارد خودآگاهی آن‌ها بکند. شریعتی در استراتژی خودش همه چیز را در خودآگاهی می‌بیند و به همین دلیل وظیفه و رسالت پیشگام و روشنفکر را در «آگاه شدن و کشف آگاهی و انتقال آگاهی کردن» می‌داند و آنچنان کلیدواژه استراتژی شریعتی خودآگاهی می‌باشد که اگر ما این واژه را از اقیانوس اندیشه شریعتی برداریم دیگر چیزی جز یک کویر ساکت باقی نمی‌ماند.

«روشنفکر در یک کلمه کسی است که نسبت به وضع انسانی خودش در زمان و مکان تاریخی و اجتماعی که در آن است خودآگاهی دارد و این خودآگاهی جبراً و ضرورتاً به او احساس یک مسئولیت بخشیده است. روشنفکر خودآگاه مسئول است که اگر تحصیل کرده هم باشد موثرتر است و اگر نباشد شاید کم اثرتر. روشنفکر به معنای اصطلاحی آن از فیلسوف و دانشمند و سیاستمدار و فقیه... جداست. در یک کلمه انسانی است که» جای - گاه «خویش را احساس می‌کند یعنی نسبت به وضع خویش در جهان و جامعه و تاریخ آگاهی دارد و طبیعی است که در هر یک از این رابطه‌ها، به نوعی، خود را متعهد و مسئول احساس می‌نماید. در رابطه با جهان، خود مطرح می‌شود و مسئولیت چگونه شدن؟ (اخلاق). در رابطه با جامعه، دیگران، چگونه بودن؟ (تمدن). در رابطه با تاریخ، زمان و به چه سود و چگونه رفتن؟ (تکامل)» (م. آثار ۲۰ - ص ۲۵۷ و ۴۷۷).

## آسیب‌شناسی استراتژی شریعتی:

برای آسیب‌شناسی استراتژی شریعتی باید از اینجا آغاز کنیم که هسته صلب استراتژی شریعتی، کلمه «خودآگاهی» است، آنچنانکه در استراتژی چریک‌گرانی هسته صلب آن استراتژی «چریک» است یعنی در استراتژی چریک‌گرانی این چریک است که عامل شکست و پیروزی این استراتژی می‌باشد، این چریک است که هم تاکتیک است و هم

استراتژی، این چریک است که هم مردم است و هم پیشاهنگ، این چریک است که قدرت سیاسی را می‌گیرد، این چریک است که با صاحبان قدرت در می‌افتد.

اما در استراتژی شریعتی کلمه «خودآگاهی» است آنچنانکه خود او می‌گوید:

«خودآگاهی آنچه که ایمان می‌آفریند و حرکت و کمال، نه آب که تشنگی، نه حکومت بر طبیعت که بر خویش، نه واقعیت که حقیقت، نه آنچه هست که آنچه باید باشد و بالاخره آتش پرورته‌ای، نور خدائی و آن روح که در ظلمت و جمود شبستانی و زمستانی جهان انسان، آفتاب و بهار می‌آفریند و اندیشه را روشن می‌سازد و خرد روشنگر می‌بخشد و در کالبد فسرده نسلی و قبرستان مرده عصری و وجود سرد راکد انسانی، صور اسرافیلی می‌دمد و قیام و قیامتی انقلابی بر پا می‌کند و آنگاه، ترازوی حق و عدل به پا می‌شود و بهشت و دوزخ به فرمان ترازو، دست اندرکار خویش می‌شوند. در عمق فطرت انسان انقلابی عمیق و دگرگونی وجودی و شور خودسازی بر می‌انگیزد و به جای عالم، روشنفکر می‌پرورد و به جای فلسفه، ایدئولوژی و به جای ترقی، تکامل و به جای سود، ارزش و به جای قدرت، حقیقت و به جای تفنن، تعهد و به جای رفاه هدف و به جای چگونه بودن، چگونه شدن و به جای مجتهد، مجاهد. همان است که قرآن پیامبران را حامل آن برای ابلاغ به مردم اعلام می‌کند و امروز این خودآگاهی است که بشریت را به حرکت درآورده است و تمدن بشری را از درون به لزره افکنده و روح تازه‌ای به انسان امروز دمیده و آدم را به عصیان تازه‌ای در این بهشت بی‌درد زمینی واداشته است» (م. آثار ۲۴ - ص ۲۵۲).

یعنی در استراتژی شریعتی این خودآگاهی است که باعث حرکت تحول آفرین جامعه ایران می‌شود. این خودآگاهی است که جامعه ایران را از خواب بیدار می‌کند. این خودآگاهی است که در احساس فکر و شعور راکد و مرده و خفته مردم ایران وارد می‌شود و در عصری مرگبار و در سرزمینی قبرستانی که همه اندیشه‌ها و اردها و شخصیت‌ها و استعدادها در خاک گور مدفون شده‌اند همچون صور اسرافیل در این قبرستان می‌دمد و گورها را می‌شکافد و کالبدهای مرده را جان می‌بخشد و رستاخیز بر پا می‌کند؛ بنابراین بدون فهم جایگاه ترم خودآگاهی در دیسکورس شریعتی امکان فهم استراتژی شریعتی وجود ندارد.

البته شریعتی خودآگاهی را به دو نوع، خود انسانی یا فردی و خودآگاهی اجتماعی تقسیم می‌کند و آنچنانکه خودآگاهی انسانی از نظر شریعتی توجه به خویشتن خویش، تعریف می‌شود، خودآگاهی اجتماعی که موضوع مورد بحث ما می‌باشد از نظر شریعتی احساس

مسئولیت در زمان و در جامعه و توجه من به مجموعه‌ای که وابسته به آن هستم می‌خواند: «خودآگاهی اجتماعی یعنی احساس کردن این که آدم در چه مرحله از تقدیر تاریخی و اجتماعی جامعه‌اش قرار دارد؟ چه وابستگی به جامعه دارد و سرنوشت حاکم بر او و جامعه‌اش و وابستگی متقابل او و مردمش چه چیزهاست و خود را در مقابل آن. در مقابل جمع احساس کردن و خود را در جمع و وابسته به جمع حس کردن. وجدان کردن و در مقابل جمع. مسئولیت‌های خویش را یافتن و برای هدایت. رهبری. نجات و حرکت جمع. مسئولیت یک راند یک پیشاهنگ را بر خود یافتن و. حس کردن» (م. آثار ۲۰ - ص ۲۰۷).

بنابراین از نظر شریعی این خودآگاهی اجتماعی و انسانی است که می‌تواند جامعه ایران را دچار تحول بکند و رسالت پیشگام از نظر شریعی چیزی نیست جز انتقال این خودآگاهی به وجدان مردم و به همین دلیل شریعی معتقد بود که حتی خود دیالکتیک و تضاد موجود در جامعه تا زمانی که توسط پیشگام به وجدان جامعه منتقل نشود، نمی‌تواند ایجاد حرکت تحول آفرین بکند، لذا در این رابطه بود که شریعی معتقد بود اگر خود دیالکتیک موجود در جامعه می‌توانست ایجاد حرکت و تحول نماید در عصر برده‌داری این دیالکتیک بیش از هر زمانی وجود داشت اما دیدیم که به علت اینکه این دیالکتیک بدل به خودآگاهی اجتماعی نمی‌شد هرگز این دیالکتیک بی‌مثال در تاریخ بشر نتوانست در جامعه برده‌داری ایجاد تحول و حرکت بکند. از نظر شریعی تا زمانی که خودآگاهی اجتماعی در وجدان یک جامعه تکوین پیدا نکند امکان تحول و حرکت وجود ندارد و به همین دلیل رسالت پیشگام از نظر شریعی رهبری کردن توده‌ها نیست.

«روشنفکر رسالتش رهبری کردن سیاسی جامعه نیست. رسالت روشنفکر خودآگاهی دادن به متن جامعه است. فقط و فقط همین و دیگر هیچ. اگر روشنفکر بتواند به متن جامعه خودآگاهی بدهد. از متن جامعه قهرمانانی بر خواهند خواست که لیاقت رهبری کردن خود روشنفکر را هم دارند و تا وقتی که از متن مردم قهرمان نمی‌زاید. روشنفکر رسالت دارد» (م. آثار ۲۰ - ص ۵۰۱).

«روشنفکر کارش این است که این تضادهایی را که در متن جامعه وجود دارد. این ناهماهنگی‌ها و ناهنجاری‌هایی که در متن جامعه وجود دارد و در متن واقعیت وجود دارد. از متن واقعیت بردارد و نوبی احساس و آگاهی جامعه وارد کند. هنرمند رسالتش این است. روشنفکر رسالتش این

است. تضاد موجود در متن جامعه را از واقعیت وارد ذهنیت کند. تضاد تا در درون عینیت وجود دارد هرگز عامل حرکت نیست. برای اینکه ما جامعه‌هائی را می‌بینیم که در قرن بیستم در دوره فئودالیتة زندگی می‌کنند. در صورتی که فئودالیتة مربوط به دوره دوم و سوم مرحله تاریخی بشر است. جامعه‌هائی را می‌بینیم که هنوز وارد مرحله تاریخی نشده‌اند و در قرن بیستم هستند. در یک طرف فضا را کشف کرده‌اند ولی آن‌ها هنوز وارد مرحله تاریخی نشده‌اند. یعنی وارد مرحله لباس و خط نشده‌اند؛ بنابراین نفس تضاد عامل حرکت نیست. اگر تضاد وارد ذهنیت انسان‌ها شد و به آگاهی رسید آن وقت عامل حرکت است. این است که فقر عامل حرکت نیست. احساس فقر عامل حرکت است» (م. آثار ۲۰ - ص ۵۰۶).

بنابراین برای آسیب‌شناسی استراتژی شریعتی باید از همین هسته استراتژی شریعتی شروع بکنیم چراکه هسته خودآگاهی در استراتژی شریعتی توانست در برابر استراتژی چریک‌گرایی که «چریک را یک حزب» می‌دانست و چریک‌گرایی را «هم تاکتیک می‌دانست و هم استراتژی» قرارگیرد و شریعتی به جای چریک در کنفرانس «شیعه یک حزب تمام»، شیعه یا بهتر است بگوئیم تشیع را یک حزب بداند و در عرصه تبیین حزب مکتب و عقیده را جایگزین چریک بکند و اگر هسته خودآگاهی در استراتژی شریعتی باعث شد تا شریعتی به «نجات اسلام قبل از مسلمین» معتقد گردد و اگر هسته خودآگاهی در استراتژی شریعتی باعث گردید تا شریعتی به پروتستانتیسم اسلامی معتقد گردد و اگر هسته خودآگاهی در استراتژی شریعتی باعث گردید تا شریعتی به شعار «اسلام منهای روحانیت» بسان «اقتصاد بدون نفت مصدق» برسد و اگر هسته خودآگاهی در استراتژی شریعتی باعث گردید تا به دانشجویان به عنوان گروهی که توسط «نداشتن» و «نخواستن»، آن‌ها را انقلابی کرده است تکیه استراتژیک بکند و اگر هسته خودآگاهی در استراتژی شریعتی باعث گردید تا شریعتی در کنفرانس اقبال لاهوری اصلاحات تحول‌گرایانه را جانشین انقلاب ویرانگر بکند و اگر هسته خودآگاهی در استراتژی شریعتی باعث گردید تا او در آرایش مبارزه سه مؤلفه‌ای ضد استثمار و ضد استبداد و ضد استثمار، مؤلفه مبارزه ضد استثمار را عمده نماید و در رمی جمره ثلاثه در منی جمره سوم که همان جمره عقبی می‌باشد قبل از جمره اولی و وسطی رمی کند و اگر هسته خودآگاهی در استراتژی شریعتی باعث گردید تا شریعتی در کنفرانس «قاسطین و مارقین و ناکثین» خطر مارقین (که همان خشک مقدس‌های دگماتیسم مذهبی می‌باشند) بیشتر از خطر ناکثین و قاسطین بداند و اگر هسته خودآگاهی در استراتژی شریعتی

باعث گردید تا شریعتی در داستان خلقت انسان در آیات قرآن، میوه ممنوعه بهشت اولیه که آدم نهی به خوردن آن گردید، آگاهی تفسیر کند و اگر هسته خودآگاهی در استراتژی شریعتی باعث گردید تا شریعتی ایدئولوژی را بر خلاف معنای رایج آن ادامه غریزه در انسان بداند و معنای اصطلاحی (نه تحت لفظی آن) بینش و خودآگاهی انسان نسبت به خود و جایگاه طبقاتی و پایگاه اجتماعی و وضع ملی و تقدیر جهانی و تاریخی خود و گروه اجتماعی‌ایی که بدان وابسته است تعریف بکند و اگر هسته خودآگاهی در استراتژی شریعتی باعث گردید تا شریعتی برای ایجاد حرکت تحول‌خواهانه نه به دکترین مارکس معتقد بشود که می‌گفت «تحول باید از زیربنا به روبنا صورت گیرد» و نه به تز و دکترین ماکس وبر که می‌گفت «تحول باید از روبنا به طرف زیربنا برود»، بلکه تز خودش را به صورت «مارکس وبر» تعریف نماید و اگر هسته خودآگاهی در استراتژی شریعتی باعث گردیده تا او قلم خودش را توتم خودش بخواند و اگر هسته خودآگاهی در استراتژی شریعتی باعث گردیده تا شریعتی در داستان یونانی پرومته، آتش پرومته را که از خدایان آسمان دزدید و مخفیانه به زمین آورد، خودآگاهی تفسیر کند با همه این دستاوردها نباید فراموش کنیم که تکیه استراتژی شریعتی بر خودآگاهی باعث گردید تا خودآگاهی برای شریعتی به دوا به صورت یک مقوله عام مطرح گردد نه یک مقوله کنکریت و مشخص.

در نتیجه این امر باعث می‌شود تا جهت دستیابی به این خودآگاهی و مقوله عام همیشه و همه جا از خودآگاهی عام و کلی او شروع بکند و بعدا به سمت خودآگاهی خاص و مشخص و کنکریت برود (هر چند این متدولوژی او که یک متدولوژی قیاسی می‌باشد عکس اندیشه او بود که معتقد به متدولوژی استقرائی بود) در نتیجه این امر باعث گردیده تا شریعتی هر جا که در عرصه تبیین تنوری بر مقوله کلی و عام تکیه می‌کند انحراف ناپذیر می‌باشد؛ اما همین که وارد تبیین مقولات کنکریت و مشخص می‌شود وارد جاده خاکی بشود که موضوع «رهبری دموکراتیک انقلابی» در کنفرانس «امت و امامت» که از کنفرانس باندوگ تاسی کرده بود در این رابطه قابل تفسیر می‌باشد. در صورتی که اگر شریعتی به جای هسته خودآگاهی در استراتژی خود مانند «آرمان مستضعفین» یا «نشر مستضعفین» هسته جنبش‌های سه‌گانه اجتماعی و دموکراتیک و کارگری مبنا می‌گذاشت، خودآگاهی عام او صورت کنکریت و مشخص پیدا می‌کرد در نتیجه این امر باعث نمی‌شد تا شریعتی مجبور بشود در عرصه استراتژی شعار «نجات اسلام قبل از مسلمین» بدهد چراکه اصلا امکان

«نجات اسلام قبل از مسلمین» وجود ندارد و این شعار شریعتی معلول همان تکیه استراتژی بر آگاهی کلی به جای آگاهی کنکریت می‌باشد.

همچنین شعار شریعتی که در نامه به احسان می‌گوید «اگر می‌خواهی گرفتار یوغ دیکتاتورها نشوی پیوسته بخوان و بخوان» باز معلول همین تکیه بر خودآگاهی کلی است که در سال‌های ۵۸ و ۵۹ این تکیه بر خودآگاهی کلی و عام و مجرد آرمان مستضعفین در عرصه آموزش و پرورش نیروهای تشکیلاتی خود باعث گردید تا در تشکیلات آرمان مستضعفین معیار ارتقاء و ارزش نیروها توان آگاهی‌های نظری آنها بشود و به همین دلیل هر نیرویی که ذهنیت پر باری داشت در تشکیلات آرمان مستضعفین دارای ارزش بیشتری می‌شد و صد البته در زندان رژیم مطلقه فقهاتی در دهه ۶۰ نیروی‌های آرمان مستضعفین با همین مشخصه نسبت به دیگر زندانی‌ها تعریف می‌شدند بطوریکه از سال ۶۰ که قرار شد با بسته شدن درب‌های اتاق‌های زندان زندانی‌ها را تفکیک کنند، آرمانی‌های را در اتاق مارکسیست‌ها می‌گذاشتند چرا که مدیریت زندان معتقد بودند که این‌ها به لحاظ نظری قوی هستند و مارکسیست‌ها نمی‌توانند روی آن‌ها تاثیر اعتقادی بگذارند.

در رابطه با ضربه استراتژیک تشکیلاتی شهریور ۵۰ مجاهدین خلق، سعید محسن در زندان علت ضربه را عمده شدن آگاهی به عنوان معیار ارزش در تشکیلات مجاهدین تحلیل می‌کرد، به این ترتیب که او می‌گفت از آنجائیکه توان نظری کادر اولیه رهبری مجاهدین خلق بالا بود در نتیجه به علت معیار ارزش بودن توان نظری باعث می‌شد که اعضا جدیدالورود به تشکیلات خود را در برابر رهبری تشکیلات کوچک و حقیر ببینند، همین امر باعث پرورش انفعالی و نفی خلاقیت در آن‌ها می‌شد بنابراین تکیه استراتژی بر خودآگاهی کلی و عام و مجرد بسترساز اولویت یافتن کله‌های گنده بر دست‌های مجرب می‌شود در نتیجه ذهن‌گرایی جایگزین خلاقیت در بصیرت می‌شود یا به قول فرانسیس بیکن ذهن مورچه‌ای و ذهن عنکبوتی جایگزین ذهن زنبور عسلی می‌شود چراکه از نظر فرانسیس بیکن تفاوت ذهن مورچه‌ای با ذهن عنکبوتی و ذهن زنبور عسلی در این است که ذهن مورچه‌ای فقط کارش انبار کردن دانستی‌ها می‌باشد، در صورتی که کار ذهن عنکبوتی فقط بافتن ذهنی است، اما ذهن زنبور عسلی یک ذهن خلاق است که از گل عسل می‌سازد.

به همین دلیل هر جریانی که می‌خواهد در راستای حرکت شریعتی کار تشکیلاتی بکند برای



اینکه گرفتار بحران آرمان مستضعفین در سال‌های ۵۹ و ۶۰ نشود، مجبور است که به جای تکیه بر خودآگاهی کلی و عام، بر آگاهی کنکریت و مشخص در جامعه تکیه کند و از آگاهی‌های مشخص به طرف آگاهی عام کلی مکتب برود.

## ۷ - پاسخ هفتم:

هفتمین پاسخی که به سوال استراتژی‌ساز «حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران از کدامین مسیر باید عبور کند؟ و از کدامین مسیر به نتیجه می‌رسد؟» داده شد از جانب آرمان مستضعفین در سال‌های ۵۸ و ۵۹ و در فرایند دوم حرکت آن نشر مستضعفین از سال ۸۸ می‌باشد چراکه از همان آغاز هر چند آرمان مستضعفین حرکت خود را در ادامه حرکت ارشاد معلم کبیرمان شریعتی می‌دانست (و امروز نشر مستضعفین بر همین نهج می‌باشد) اما به علت آسیب‌شناسی که در سال‌های ۵۵ تا ۵۸ در حرکت درونی خود از حرکت شریعتی کرده بود ضعف عمده مانیفست نظری شریعتی در همین جایگاه خودآگاهی نظری و عام شریعتی به عنوان هسته استراتژی شریعتی می‌دانست، لذا از بعد از شروع حرکت برونی خود از اوایل سال ۵۸ کوشید تا با جایگزین کردن جنبش‌های سه‌گانه اجتماعی و دموکراتیک و کارگری به جای هسته خودآگاهی در استراتژی شریعتی مخروط استراتژی شریعتی که از نوک بر روی زمین قرار داشت بر روی قاعده خود قرار دهد چراکه آرمان مستضعفین معتقد بود که تنها با جایگزین کردن جنبش‌های سه‌گانه به جای هسته خودآگاهی استراتژی شریعتی ما می‌توانیم خودآگاهی عام و کلی و مجرد شریعتی را بدل به خودآگاهی کنکریت و مشخص بکنیم.

به همین دلیل بود که در راه دستیابی به این خودآگاهی مشخص و کنکریت بود که از سال ۵۸ آرمان مستضعفین بیش از هر جریان سیاسی در جامعه آن روز ایران خود را موظف به شناخت و بررسی جنبش‌های ایران از جنبش دانشجویی در انقلاب فرهنگی گرفته تا جنبش اقلیت‌های قومی کرد و بلوچ و عرب و جنبش کارگری کرد که البته هدفی که آرمان مستضعفین در آن سال‌های و نشر مستضعفین از سال ۸۸ در این رابطه دنبال می‌کرد و دنبال می‌کند دامن زدن به جنبش مطالباتی گروه‌های مختلف جامعه ایران در راه قدرت گیری جامعه مدنی در ایران می‌باشد چراکه از نظر آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین

تنها راه قوام جامعه مدنی در ایران دامن زدن به جنبش مطالباتی جنبش‌های سه‌گانه اجتماعی و دموکراتیک و کارگری می‌باشد.

به عبارت دیگر از نظر آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین در طول چهل سال گذشته تنها اعتلای حرکت جنبش‌های سه‌گانه است که می‌تواند بستر ساز تکوین جامعه مدنی در ایران بشود. البته دلیلی که آرمان مستضعفین دیروز و نشر مستضعفین امروز در این رابطه ارائه می‌دهد عبارت از این است که جامعه مدنی در جوامع استبدادزده‌ای مثل جامعه ایران تنها در شرایطی تکوین پیدا می‌کند که موازنه قوا بین پائینی‌ها قدرت با بالائی‌های قدرت حاصل شود و لذا تا زمانی که این موازنه قدرت در جامعه استبدادزده ایران تکوین پیدا نکند هر گونه دموکراسی یا اصلاحات یا رفرم در جامعه ایران شکننده و ناپایدار خواهد بود.

بنابراین در این رابطه است که آرمان مستضعفین دیروز و نشر مستضعفین امروز هر گونه اصلاحات و موفقیت حرکت تحول‌خواهانه در جامعه استبدادزده ایران را در گرو تکوین یک جامعه قوی مدنی در ایران می‌داند؛ به عبارت دیگر آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین به اصلاحات بعد از جامعه مدنی اعتقاد دارند، چرا که اصلاحات قبل از جامعه مدنی در ایران آنچنانکه در سال‌های ۷۶ تا ۸۴ دیدیم یک اصلاحات دستوری تزییق شده از بالا می‌باشد که با یک دستور تکوین پیدا می‌کند و با یک دستور هم از بین می‌رود و آخرش هم محمد خاتمی در جلو تلویزیون اشک ریزان ظاهر می‌شود و می‌گوید «در این نظام در طول ۸ سال گذشته به جز یک تدارک‌کاتچی نبوده‌ام» پس اگر در جامعه استبدادزده ایران طرفدار اصلاحات هستیم، یا طرفدار انقلاب، یا طرفدار هر گونه حرکت تحول‌خواهانه باید پیش از آن طرفدار تکوین یک جامعه نیرومند مدنی در ایران باشیم و این مهم در جامعه ایران حاصل نمی‌شود مگر اینکه بر استراتژی جنبش‌ها تکیه بکنیم.

بنابراین در این رابطه است که هفتمین پاسخی که آرمان مستضعفین دیروز و نشر مستضعفین امروز به سوال «استراتژی‌ساز حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران از کدامین مسیر باید عبور بکند؟ و از کدامین مسیر به نتیجه می‌رسد؟» این است که تنها از طریق استراتژی جنبشی است که ما می‌توانیم مسیر موفقیت آمیز حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران را بیمه و گارانتی بکنیم چراکه بدون استراتژی جنبشی امکان ایجاد توازن قوا بین پائینی‌ها قدرت و بالائی‌های قدرت وجود ندارد.



همچنین بدون استراتژی جنبشی امکان تکوین و اعتلای جنبش مطالباتی جامعه ایران وجود ندارد.

همچنین بدون استراتژی جنبشی امکان سازماندهی و تشکل گروه‌های اجتماعی مختلف جامعه ایران وجود ندارد.

همچنین بدون استراتژی جنبشی امکان ایجاد یک جامعه نیرومند مدنی در ایران وجود ندارد. همچنین بدون استراتژی جنبشی امکان جایگزین کردن حرکت تحول‌خواهانه اصلاحاتی به جای حرکت ویرانگر انقلابی وجود ندارد.

به همین ترتیب بدون استراتژی جنبشی امکان به عقب راندن صاحبان سه قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی در جامعه استبدادزده ایران وجود ندارد.

به همین ترتیب بدون استراتژی جنبشی در جامعه استبدادزده ایران امکان برپایی نظام شورائی تکوین یافته از پائین وجود ندارد.

بدون استراتژی جنبشی امکان دستیابی به دموکراسی سوسیالیستی (نه سوسیال دموکراسی) در جامعه ایران وجود ندارد.

همچنین بدون استراتژی جنبشی امکان اجتماعی کردن قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی در جامعه ایران وجود ندارد.

در ادامه آن بدون استراتژی جنبشی در جامعه ایران امکان دستیابی به اصلاحات بنیادی (نه اصلاحات توزیعی) وجود ندارد.

باز بدون استراتژی جنبشی در جامعه استبدادزده ایران امکان دستیابی به دموکراسی سیاسی و دموکراسی اقتصادی و دموکراسی معرفتی وجود ندارد.

بدون یک جامعه نیرومند مدنی در جامعه استبدادزده ایران امکان دستیابی به اصلاحات غیر دستوری و غیر تزییق شده از بالا وجود ندارد.

تنها با استراتژی جنبشی است که ما می‌توانیم در جامعه استبدادزده ایران سوسیالیسم و دموکراسی یا دموکراسی سوسیالیستی را به مرحله عمل در آوریم.



تنها با استراتژی جنبشی و جامعه مدنی است که در جامعه استبدادزده ایران تشکیلات مستقل و نهادهای سراسری سازمان یافته جنبش‌های سه‌گانه در شکل صنفی و سیاسی می‌توانند به عنوان آلترناتیو احزاب یقه سفید و پادگانی و تزریق شده از بالا ظاهر بشوند.

تنها در عرصه یک جامعه مدنی است که امکان تکوین سندیکاها و اتحادیه مستقل سراسری کارگری وجود پیدا می‌کند.

تنها با استراتژی جنبشی است که امکان تحول جامعه ایران از طریق اصلاحات اجتماعی فراهم می‌شود.

## ۸ - استراتژی جنبشی یا اقدام عملی سازمان‌گرایانه حزبی آرمان مستضعفین و نشر مستضعفین در دو فرایند زمانی:

یکی از کارهایی که آرمان مستضعفین در ظل تحلیل‌های مامره و هفته‌مهره و حتی روزمره در سال‌های ۵۸ و ۵۹ تحت عنوان تحلیل جنبش‌های خلق کرد و بلوچ و ترکمن و عرب و آذری و... کرد موضوع آسیب عمده شدن این جنبش‌های منطقه‌ای در برابر جنبش دموکراتیک مردم ایران بود و هشدارهای لازم در این رابطه را به خلق‌های فوق و جریان‌های سیاسی جنبش سیاسی ایران که در راس آن‌ها جریان‌های سیاسی چریکی بازتولید شده دوران شاه بودند، داد.

ولی به هر حال همین انحراف از مرکز به منطقه به جای منطقه به مرکز، باعث بسترسازی سیاسی برای رژیم مطلقه فقهاتی جهت سرکوب این جنبش‌ها گردید. البته جا دارد در همین رابطه به یک سوال مخاطبین نشر مستضعفین در این زمان پاسخ بدهیم که بسیاری پرسیده‌اند و بسیاری می‌پرسند که چرا آرمان مستضعفین در فرایند اول برونی حرکت خودش در سال‌های ۵۸ و ۵۹ این اندازه بر جنبش‌های منطقه‌ای و داخلی ایران تکیه می‌کرد و پیوسته با تحلیل‌های مستمر خود به صورت یک جریان زنده در عرصه جنبش سیاسی جهت هدایت‌گری جنبش‌های داخلی فعالیت می‌کرد؟ بطوریکه در این رابطه طلیعه دار تمام جریان‌های سیاسی بود و توسط این حرکت فعالانه سیاسی و اجتماعی و جنبشی خود علاوه بر اینکه می‌توانست به آسیب‌شناسی و هدایت‌گری این جنبش‌ها پردازد، در عرصه جریان‌های



سیاسی جنبش سیاسی ایران به صورت تنها طرفدار استراتژی جنبش ایران درآمده بود که معتقد بود استراتژی حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران نه از مسیر تنگ و ترور و حرکت مسلحانه و چریکی و قهرآمیز می‌گذرد و نه از طریق استراتژی تکیه بر صندوق‌های رای رژیم مطلقه فقهاتی و دخالت در خیمه شب بازی‌های تقسیم قدرت بین جناح‌های داخلی رژیم مطلقه فقهاتی عبور می‌کند بلکه تنها و تنها از طریق استراتژی تکیه بر جنبش‌های سه‌گانه اجتماعی و دموکراتیک و کارگری ایران می‌توان به حرکت تحول‌خواهانه پایدار ایران دست پیدا کرد، درآمده بود؟

اما چرا همین آرمان مستضعفین در فرایند دوم حرکت برونی خودش که از سال ۸۸ در چارچوب نشر مستضعفین از سر گرفت برعکس فرایند اول حرکت خود دیگر بر جنبش‌های منطقه‌ای تکیه استراتژیک نمی‌کند؟

در پاسخ به این سوال است که آنچنانکه فوقاً هم مطرح کردیم شرایط جنبش‌های چهارگانه سیاسی و اجتماعی و دموکراتیک و کارگری ایران در شرایط فعلی با سال‌های ۵۸ و ۵۹ متفاوت می‌باشد چراکه در سال‌های ۵۸ و ۵۹ به علت اینکه فضای باز سیاسی (زائیده انقلاب ضد استبدادی توسط عدم توانایی رژیم مطلقه فقهاتی که هنوز تثبیت پیدا نکرده بود) وجود داشت همچنین همین فضای باز سیاسی ایران باعث شده بود تا تمامی جنبش‌های چهارگانه سیاسی و اجتماعی و دموکراتیک و کارگری ایران بتوانند دست به بازتولید و نهادینه کردن خود بپردازند و در همین رابطه جنبش‌های منطقه‌ای در اشکال مختلف کرد و بلوچ و ترکمن و عرب و غیره تنها یکی از شاخه جنبش‌های اجتماعی بودند که این‌ها هم به موازات آن‌ها در سال‌های ۵۸ و ۵۹ اقدام به بازتولید خود کرده بودند.

اما از آنجائیکه هژمونی این جنبش‌های منطقه‌ای در سال‌های ۵۸ و ۵۹ همان جریان‌های قهرآمیز و مسلحانه و چریکی و ارتش خلقی فرایند دهه ۴۰ و ۵۰ ایران بودند در نتیجه این امر باعث گردید تا به محض بازتولید این جنبش‌های منطقه‌ای وارد فاز آنتاگونیست با رژیم مطلقه فقهاتی بشوند (که خود این امر خواسته رژیم مطلقه فقهاتی جهت بسترسازی برای سرکوب این جنبش‌های منطقه‌ای بود)؛ بنابراین در سال‌های ۵۸ و ۵۹ استراتژی حرکت تحول‌خواهانه آرمان مستضعفین از کانال جنبش‌های سه‌گانه اجتماعی و دموکراتیک و کارگری راهی جز این نداشت که به جنبش‌های منطقه‌ای ایران در چارچوب جنبش

اجتماعی ایران نگاه کند و بکوشد در چارچوب تکیه بر دو شاخه جنبش دموکراتیک و کارگری ایران بر این جنبش‌های اجتماعی جهت دستیابی به اعتلای حرکت تحول‌خواهانه در کل ایران تکیه بکند.

در این رابطه بود که در سال‌های ۵۸ و ۵۹:

اولا جنبش‌های منطقه‌ای جزء جنبش‌های اجتماعی ایران بودند.

ثانیا جنبش‌های دموکراتیک و کارگری و سیاسی ایران به علت باز شدن فضای سیاسی بعد از انقلاب همگی در حال بازتولید گذشته خود بودند.

ثالثا رهبری جریان‌های سیاسی بازتولید شده چریکی عامل برخورد قهرآمیز این جریان‌ها بود و لذا بین خواسته رهبری و خواسته توده‌های موضوع جنبش‌های منطقه‌ای تفاوت وجود داشت.

رابعا جنبش اجتماعی ایران به علت شکست انقلاب ۵۷ روندی رکودی در پیش گرفته بود.

خامسا ثقل جنبش‌های منطقه‌ای بر جنبش‌های دیگر ایران برتری داشت.

سادسا رژیم در سال‌های ۵۸ و ۵۹ هنوز در بخشی از جامعه از مشروعیت برخوردار بود.

در نتیجه این همه باعث گردید تا در سال‌های ۵۸ و ۵۹ آرمان مستضعفین در چارچوب تکیه بر استراتژی جنبش‌ها برای ایجاد حرکت تحول‌خواهانه خود در کنار تکیه بر جنبش دانشجویی و جنبش کارگری و جنبش دانش‌آموزی و جنبش زنان جهت فعال کردن جنبش اجتماعی ایران که از بعد از شکست انقلاب ۵۷ به عالم محاق و رکود رفته بود، بر جنبش‌های قومی ایران تکیه کند اما مشکلی که آرمان مستضعفین در سال‌های ۵۸ و ۵۹ در این رابطه داشت این بود که از آنجائیکه در آن زمان در میان جنبش‌های قومی ایران دارای پایگاه عینی و تشکیلات عمودی نبود علاوه بر اینکه نمی‌توانست در عرصه افقی این جنبش‌ها دارای تاثیر عملی باشد، از آنجائیکه هژمونی جنبش‌های قومی و منطقه‌ای ایران در سال‌های ۵۸ و ۵۹ همان جریان‌های سیاسی چریکی دهه ۴۰ و ۵۰ بودند در نتیجه این همه باعث گردید تا تمامی این جنبش‌های منطقه‌ای ایران در سال‌های ۵۸ و ۵۹ به محض تکوین و شروع، وارد برخورد قهرآمیز و آنتاگونیستی با رژیم مطلقه فقهاتی بشوند که خود

این امر علاوه بر اینکه بسترساز جهت سرکوب نظامی رژیم مطلقه فقهاتی بود از آنجائیکه تمامی این جنبش‌های منطقه‌ای نو پا بودند در نتیجه توان سازماندهی برای مبارزه درازمدت قهرآمیز با رژیم مطلقه فقهاتی نداشتند که این امر خود به خود بسترساز نابودی و شکست و رکود آن‌ها شد.

از آنجائیکه آرمان مستضعفین به علت فقدان توان حضور مستقیم فیزیکی در این جنبش‌های منطقه‌ای و قومی توان برخورد با هژمونی چریک‌گرای حاکم بر این جنبش‌های منطقه‌ای و قومی را نداشت لذا تنها کاری که در این رابطه از آرمان مستضعفین ساخته بود اینکه توسط برخورد نظری و تئوریک به هدایت‌گری این جنبش از قاعده و بدنه آن بپردازد و با طرح آسیب‌شناسی مستمر این جنبش‌ها بصیرت نظری در این جنبش‌ها ایجاد کند که صد البته هر چند این جنبش‌ها به علت انحراف استراتژی هژمونی آنها به بن بست رسیدند و توسط رژیم مطلقه فقهاتی سرکوب شدند ولی دستاوردهای نظری آرمان مستضعفین (که تنها نیروی بود که در آن سال‌ها در چارچوب استراتژی جنبشی غیر قهرآمیز تحزب‌گرایانه با جنبش‌های قومی و منطقه‌ای برخورد می‌کرد) آنچنان تاثیرگذار بود که در سال‌های ۵۸ و ۵۹ تمامی جریان‌های سیاسی، آرمان مستضعفین را تحت همین تحلیل‌های سیاسی جنبش‌های منطقه‌ای و قومی مثل تحلیل کردستان و تحلیل بلوچستان و خوزستان و گنبد غیرو می‌شناختند.

اما در خصوص نشر مستضعفین شرایط اجتماعی و تاریخی فرق می‌کند چراکه برعکس آرمان مستضعفین، نشر مستضعفین در شرایطی حرکت برونی خود را در فرایند دوم حرکت آرمان مستضعفین از سرگرفت که جنبش اجتماعی ایران و جنبش دانشجویی ایران در حال اعتلای حرکتی بودند یعنی در سال ۸۸ پس از قیام خرداد جنبش‌های اجتماعی ایران و دانشجویی ایران تحت هژمونی جنبش سبز روندی رو به اعتلا پیدا کردند و همین امر باعث گردید تا در سال ۸۸ شرایط اجتماعی و تاریخی جامعه ایران عکس شرایط اجتماعی و تاریخی سال‌های ۵۸ و ۵۹ آرمان مستضعفین باشد به این دلیل که در سال‌های ۵۸ و ۵۹ این جنبش‌های منطقه‌ای و قومی ایران بودند که بر جنبش اجتماعی ملی ایران غلبه داشتند در صورتی که در سال ۸۸ به بعد با اعتلای جنبش اجتماعی ایران این جنبش اجتماعی ملی بود که بر جنبش‌های قومی و منطقه‌ای غلبه داشت که با عنایت به اینکه در کنار اعتلای جنبش اجتماعی ایران در سال ۸۸ جنبش دانشجویی ایران پا به پای جنبش اجتماعی ایران

روند رو به اعتلا داشت.

این همه باعث گردید تا در سال ۸۸ که سال شروع حرکت برونی نشر مستضعفین می‌باشد جنبش‌های ملی ایران نسبت به جنبش‌های منطقه‌ای ایران غلبه تقریباً مطلق پیدا کنند همین امر باعث گردید که در عرصه استراتژی نظری آرمان مستضعفین در فرایند دوم حرکت خودش یعنی از خرداد ۸۸ به بعد برعکس فرایند اول حرکتش که در سال‌های ۵۸ و ۵۹ بود از زاویه جنبش‌های ملی اجتماعی و دموکراتیک و کارگری به جنبش‌های منطقه‌ای و قومی ایران نگاه بکنند و از این منظر تحلیل نمایند؛ لذا طبیعی است که با چنین نگاه و منظری آرمان مستضعفین در فرایند دوم حرکت یعنی از بعد از خرداد ۸۸ بر جنبش‌های ملی تکیه کرد تا بر جنبش‌های قومی و منطقه‌ای، البته این امر باعث اعتراض و انتقاد بسیاری از هواداران قومی اندیش نشر مستضعفین شده است که در اینجا لازم بود برای اولین بار از بعد از شروع فرایند دوم حرکت آرمان مستضعفین به تبیین این اختلاف استراتژی آرمان مستضعفین در دو فرایند مختلف سال‌های ۵۸ و ۵۹ و بیش از شش سال که از عمر نشر مستضعفین می‌گذرد بپردازیم.

## ۹ - مبانی و ارکان جامعه مدنی:

گرچه اصطلاح جامعه مدنی از زمان جان لاک فیلسوف انگلیسی وارد دیسکورس بشر شده است ولی منهای عنوان و نام از بعد از انقلاب کبیر فرانسه و تکوین سرمایه‌داری و مدرنیته و لیبرالیسم بود که این واژه وارد دیسکورس صاحب نظران تحول خواه اجتماعی گردید، اما از آنجائیکه جامعه مدنی یک امر ذومراتب می‌باشد که در بستر تاریخ بشری دارای تولد تدریجی است، بنابراین مبانی و ارکانی که در اینجا می‌توانیم برای جامعه مدنی در مقایسه با جامعه بدوی قائل بشویم عبارتند از:

۱ - برعکس جامعه بدوی یا جامعه وحشی که جامعه‌ای است که هنوز انسان دارای خط، کتابت، تعلیم، تربیت، سازمان‌های آموزشی، تقسیم کار اجتماعی، نهادهای اقتصادی و سیاسی و اجتماعی ندارد، جامعه مدنی جامعه‌ایی که انسان دارای تمدن و کتابت می‌باشد و در آن تقسیم کار بوجود آمده و نهادهای اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی در آن تکوین



پیدا کرده است.

۲ - برعکس جامعه بدوی که جامعه‌ای بسته و ایستا و منجمد می‌باشد، جامعه مدنی جامعه‌ای است پیوسته در حال حرکت و تحول و تصفیه و تکامل و مدام در حال عوض شدن و تکامل یافتن می‌باشد.

۳ - برعکس جامعه بدوی که جامعه‌ای درون‌گرا و منجمد و بسته می‌باشد، جامعه مدنی جامعه‌ای است تعهدپذیر و تکامل‌پذیر و متحرک و مهاجر و برون‌گرا و متحول و هدفمند.

۴ - جامعه مدنی برعکس جامعه بدوی که جامعه‌ای است که انسان‌ها به خاطر خصلت و خصوصیت انطباقی که با محیط دارند به صورت جبری و غیر مختارانه دور یکدیگر جمع می‌شوند در نتیجه انسان‌ها در آن جامعه به نحو طبیعی زندگی می‌کنند، در جامعه مدنی انسان‌ها به صورت آگاهانه و مختارانه و هدفمند می‌باشند.

۵ - جامعه مدنی برعکس جامعه بدوی که یک جامعه‌ای خودسر بدون قانون و بدون نظم و بدون سازماندهی و زورمدار و تکلیف‌مدار می‌باشد، جامعه‌ای است متکی بر نظم و قانون واحد و همگانی و حق‌مدار می‌باشد.

۶ - آنچنان که جامعه بدوی جامعه‌ای است زورمدار و تکلیف‌مدار و خودسر، جامعه مدنی جامعه‌ای است حق‌مدار و اختیارمدار و قانون‌مدار و نظم‌گرا، لذا اختیار و حقوق و قانون سه رکن اساسی جامعه مدنی می‌باشد در صورتی که زور و تکلیف و خودسری سه رکن اساسی جامعه بدوی است.

۷ - تقسیم کار و تقسیم قدرت و تقسیم ثروت همراه با تقسیم معرفت در کادر عدالت اقتصادی و عدالت سیاسی و عدالت معرفتی ارکان ساختاری جامعه مدنی است، در صورتی که تمرکز قدرت و تمرکز ثروت و تمرکز معرفت ارکان یک جامعه بدوی است.

۸ - تحمیل قدرت و تمرکز قدرت همراه با نفی اراده و آگاهی و اختیار مردم از مشخصات جامعه بدوی است، در صورتی که نظارت پائینی‌ها بر بالائی‌های قدرت و ثروت و معرفت به همراه کثرت‌گرایی معرفتی و سازمان‌های اجتماعی از مشخصه جامعه مدنی می‌باشد.

۹ - حاکمیت رانت قدرت و رانت ثروت و رانت معرفت از مشخصه‌های جامعه بدوی

است، در صورتی که توزیع عادلانه قدرت و ثروت و معرفت از مشخصه‌های جامعه مدنی می‌باشد.

۱۰ - اخلاق و قانون و آگاهی سه رکن بسترساز تکوین جامعه مدنی می‌باشد، در صورتی که جهل و زور و خودسری سه رکن تکوینی جامعه بدوی می‌باشد.

۱۱ - مهار نهادهای قدرت و مهار نهادهای ثروت و مهار نهادهای معرفتی بالائی‌ها توسط احزاب و سازمان‌های اجتماعی و آزادی بیان و مطبوعات و آزادی‌های سیاسی و اجتماعی از خصوصیات اصلی جامعه مدنی است، در صورتی که تمرکز یکطرفه قدرت و ثروت و معرفت در دست بالائی‌های جامعه، از مشخصه جامعه بدوی می‌باشد.

۱۲ - پتانسیل و قدرت یک جامعه مدنی در گرو حضور وسیع و سازمان یافته مردم همراه با تشکل‌های طبقات و اصناف نهادینه شده است، در صورتی که توان و پتانسیل یک جامعه بدوی در گرو رعب و استبداد و قدرت سرنیزه و بگیر و ببند و تیغ و درفش است.

۱۳ - در یک جامعه مدنی آنچه که در میان مدت و درازمدت می‌تواند موجب بهبود وضعیت اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی مردم بشود رشد جنبش مطالباتی و قدرت‌گیری جامعه مدنی توسط نهادهای سبک‌ساز اجتماعی و دموکراتیک و کارگری در لوای حق تشکل مستقل از دولت و حق اعتصاب و حق انتخاب می‌باشد، در صورتی که در یک جامعه بدوی همه چیز برای حاکمان قدرت و ثروت و معرفت از کانال سرنیزه عبور می‌کند هم جهان‌گیری‌شان با سرنیزه به انجام می‌رسد و هم جهان‌داری‌شان با سرنیزه به انجام می‌رسد.

۱۴ - جنبش‌های سبک‌ساز اجتماعی و دموکرات و کارگری همراه با احزاب سیاسی یقه آبی تکوین یافته از پائین و تشکل‌های صنفی طبقات اجتماعی بزرگترین بازوی قدرت پائینی‌ها برای جلوگیری از تمرکز فسادآور قدرت و ثروت و معرفت در دست بالائی‌ها است، در صورتی که در یک جامعه بدوی بزرگترین عامل آن‌ها جهت مهار توده‌ها یا پائینی‌های جامعه استضعاف و استثمار و استحمار و استبداد و استعباد است.

۱۵ - در یک جامعه مدنی مهار بالائی‌های قدرت توسط مردم تنها از طریق ایجاد توازن قوای بر آمده از نهادهای سازمان یافته مدنی جنبش‌ها و احزاب و تشکل‌های صنفی سیاسی و اجتماعی ممکن می‌باشد، در صورتی که در یک جامعه بدوی مهار مردم از طرف بالائی‌ها



توسط زور و فریب و انحصار و تمویه که بستر ساز بالا رفتن هزینه مبارزه با بالائی‌ها برای پائینی‌ها می‌باشد، ممکن می‌گردد.

۱۶ - در یک جامعه مدنی تحقق دموکراسی پایدار در گرو نهادینه شدن و سازماندهی و تشکل و توازن قوا بین پائینی‌ها و رشد جنبش مطالبات مردم می‌باشد، در صورتی که در یک جامعه بدوی تحقق دسپاتیزم حاکمیت در گرو تفرقه و تشتت و فردگرایی و پراکندگی توده‌ها می‌باشد.

۱۷ - در جامعه مدنی با به رسمیت شناختن حق تشکل‌های مستقل و حق اعتصاب و آزادی بیان و آزادی احزاب و آزادی مطبوعات شرایط جهت اعتلای جنبش مطالبات مردم فراهم می‌گردد، در صورتی که در یک جامعه بدوی با سرکوب و نفی تشکلات و احزاب مستقل و نفی آزادی‌های سیاسی و اجتماعی و تحمیل و تزریق تشکلات از بالا به پائین شرایط جهت تثبیت حاکمیت بالائی‌های قدرت بر پائینی‌ها فراهم می‌گردد.

۱۸ - در جامعه مدنی توده‌ها می‌توانند توسط تشکل‌ها و احزاب و نهادهای مدنی و حق اعتصاب و آزادی بیان و آزادی مطبوعات حق خود را با روش مدنی و با هزینه کم و به صورت مسالمت آمیز و تدریجی از بالائی‌های قدرت بگیرند یعنی با طرد روش‌های انقلابی و نفی توسل به زور و عدم استفاده از طرق‌های غیر قانونی به تحول و دگرگونی در جامعه و قدرت دست پیدا کنند، در صورتی که در یک جامعه بدوی با کوچک‌ترین عقب‌نشینی رفمی یا اصلاحی حاکمیت در برابر توده‌ها، نظام قدرت بالائی‌ها پودر می‌شود و به هوا می‌رود؛ به عبارت دیگر در یک جامعه قوی مدنی هر گونه انقلابی از کانال تحول و اصلاحات می‌گذرد، در صورتی که در یک جامعه بدوی هر گونه تحول و اصلاحاتی تنها از کانال انقلاب و فروپاشی ماشین قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی حاکمان قدرت ممکن می‌گذرد.



آدرس‌های داده شده  
اشتباهی! در ۱۵۰ ساله  
گذشته تاریخ جنبش‌های  
عام اجتماعی ایران





آنچنانکه قبلاً هم تاکید کردیم، مهم‌ترین کار پیشگام در عرصه کار سیاسی و تحلیل‌های سیاسی برونی (یابلیک) خود، استحال و واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی و تاریخی (از شکل، آنچنانکه دستگاه‌های تبلیغاتی صاحبان قدرت ثلاثه به خورد مردم می‌دهند) به صورت آنچنانکه هست، توسط غبارزدائی و صیقل دادن آن می‌باشد. چراکه «پیشگام مستضعفین ایران» در راستای، «استراتژی یا راهبرد اصلی خود» یعنی، «پیشرفت دادن جامعه ایران به سوی عدالت و آزادی» از آنجائیکه بستر و مسیرهای این پیشرفت:

اولاً صورت فرایندی دارد نه فرآورده‌ای.

ثانیاً با عنایت به اینکه لکوموتیو این فرایند، «خودآگاهی اجتماعی و سیاسی و طبقاتی» می‌باشد.

ثالثاً به علت اینکه، «سیاست در عرصه جامعه یک کاسه شده نظام سرمایه‌داری در ادامه دیالکتیک طبقاتی و اجتماعی می‌باشد» این همه باعث شده تا فهم واقعیت‌های سیاسی و تاریخی و اجتماعی، «آنچنانکه هست» توسط خاک‌زدائی و صیقل بخشیدن آن از انواع تحریفات صاحبان قدرت سه‌گانه (که جهت شستشوی فکری و نابود کردن، «انگیزه حرکت گروه‌های مختلف فرودست جامعه» با ابزار تبلیغاتی که در دست دارند، انجام می‌دهند)

کاری کارستان باشد. بطوریکه این کار «برای این گروه‌های اجتماعی علاوه بر صورت انگیزته‌های نظری به عنوان تجربه و چراغ راه هدایت، می‌تواند به عنوان انگیزه حرکت و اعتلاء نیز باشد». چراکه امروز سرمایه‌داری جهانی و در ادامه آن رژیم‌های ارتجاعی، کشورهای پیرامونی، برای دستیابی به منافع سیاسی و اقتصادی خود، توسط متفکران و اتاق‌های فکر و دستگاه‌های خبرساز خود، می‌کوشند تا با انواع و اقسام لطایف الحیل، «واقعیت‌های تاریخی و سیاسی و اجتماعی در راستای منافع خود تحریف نمایند» تا توسط آن به توده‌ها و گروه‌های مختلف اجتماعی، «آدرس غلط و اشتباهی جهت پیشرفت و رفتن به جلو بدهند».

مثلاً در جامعه خودمان دیدیم که رژیم مطلقه فقهاتی جهت به محاق کشیدن مراسم زهرخوران شکست پروژه هسته‌ای خود در مرحله پسابرجام و همپوشانی کردن، «جنگ گرگ‌ها در عرصه تقسیم باز تقسیم قدرت، در انتخابات اسفندماه ۹۴ با صرف میلیاردها دلار هزینه مردم نگون بخت ایران، توسط راه انداختن زوار میلیونی در اربعین به سمت شهرهای عراق، کوشید تا، علاوه بر تثبیت هژمونی خود در عرصه هلال شیعه منطقه، در داخل ایران به توده‌های نگون بخت ایران»، آدرس غلط و اشتباهی بدهد تا به قول معلم کبیرمان شریعتی (در داستان خروس بهمن آباد) توسط داد و فریاد، قیل و قال‌های صوری و عوام فریبانه شاه غلام، قضیه سرقت خروس‌ها را همپوشانی کنند تا صاحبان اصلی خروس‌های به سرقت رفته، توسط «آدرس غلط شاه غلام» مجال آن پیدا نکنند تا از اتابک اعظم در مرحله پشامشروطیت که کباده فاتح و پیروزی سر داده از جنایت‌های گذشته پشامشروطیتش بپرسند و مردم ایران فرصت آن پیدا نکنند تا بیاندیشند که در جریان شکست پروژه هسته‌ای رژیم مطلقه فقهاتی حاکم که با صرف صدها میلیارد دلار از سرمایه‌های نفتی این ملت نگون بخت تکوین پیدا کرده بود، چه کلاه گشادی بر سر آن‌ها رفته است.

شاید بهتر باشد که در این رابطه بگویم که یکی از عوامل اصلی رکود جنبش‌های عام اجتماعی ایران در طول بیش از ۱۵۰ سال گذشته تاریخ خود، «دنبال کردن آدرس‌های غلط و اشتباهی ارائه شده از جانب پیشگامان عملی و نظری خود بوده است» البته آبشخور عینی و ذهنی، این «آدرس‌های غلط داده شده در طول ۱۵۰ سال گذشته به توده‌های مردم ایران علاوه بر روحانیت و روشنفکران، از جانب اصحاب سه‌گانه قدرت اعم زر و زور و



تزویر هم صورت گرفته است» که هر کدام از این گروه‌های سه گانه، به صورت خودآگاه و ناخودآگاه تلاش می‌کردند تا، «با دنبال نمودن سیاه فرستادن توده‌های ایران، شرایط جهت رکود جنبش‌های عام اجتماعی ایران فراهم کنند» البته، طرح آدرس غلط دادن به توده‌ها تنها محدود به تاریخ و جامعه ایران نبوده و نیست بلکه آنچنانکه در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» شریعتی مطرح شد، این اپیدمی آدرس غلط دادن به توده‌ها تقریباً در تمامی جوامع بشر سابقه داشته است. بطوریکه برای نمونه آنچنانکه شریعتی در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» مطرح کرده است یکی از این‌ها، آدرس غلط دادن پطر کبیر در روسیه می‌باشد.

چرا که پطر کبیر در زمان تحصیل در هلند، بعد از اینکه دریافت که جامعه روسیه نسبت به جوامع دیگر غربی دچار انحطاط و عقب‌ماندگی شده است، کوشید تا توسط آسیب‌شناسی جامعه روسیه، علت این انحطاط را پیدا کند؛ اما در عرصه این آسیب‌شناسی جامعه روسیه بود که پطر کبیر به جای دستیابی به انبار، ناشیانه به کاهدان سر درآورد، زیرا او ریشه انحطاط و عقب‌ماندگی مردم روسیه را در ریش‌های بلند مردان روسیه دید. به همین دلیل پس از ورود به روسیه و دستیابی به قدرت، «جهت نجات مردم روسیه از انحطاط و عقب‌ماندگی، دستور داد تا در لوای سرنیزه، ریش‌های مردان روسیه را بتراشند» ولی آنچنانکه شریعتی می‌گوید، با این تزریق «آدرس غلط و اشتباهی پطر کبیر، گرچه ریش‌های مردم روسیه از بین رفت ولی ریشه‌های انحطاط جامعه روسیه باقی ماند».

باری، از هر چه بگذریم، سخن خویش خوش‌تر است. در این رابطه بود که کوشیدیم در ظل، سلسله درس‌هایی از تاریخ نشر مستضعفین در رابطه با آسیب‌شناسی جنبش‌های عام اجتماعی ایران در ۱۵۰ سال گذشته، موضوع: «ارائه آدرس غلط و اشتباهی که به صورت آگاهانه یا ناآگاهانه از طرف روشنفکران و پیشگامان ایران مطرح شده است، به عنوان یک موضوع مستقل، مورد کند و کاو تاریخی قرار دهیم.» چراکه معتقدیم که یکی از دلایل رکود جنبش‌های عام اجتماعی ایران و یکی از عوامل بن بست، نجات این جامعه از انحطاط تاریخی، «همین ارائه آدرس‌های غلط و اشتباهی از جانب روشنفکران و پیشگامان عملی و نظری مردم ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته می‌باشد».

## الف - روحانیت ایران و آدرس‌های غلط گذشته‌اش:

نخستین ارائه دهنده، آدرس غلط به توده‌های ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته - و شاید بهتر باشد که بگوئیم در طول بیش از ۱۰۰۰ سال گذشته - تاریخ ایران روحانیت حوزه‌های فقهائی بوده‌اند. به این ترتیب که این جماعت از آغاز تکوین حیات خود یعنی از قرن چهارم هجری تا کنون پیوسته در مقاطع مختلف فرآیندهای تاریخ ایران کوشیده‌اند تا جهت تثبیت جایگاه خود در هرم جامعه ایران، پیوسته از اهرم سنت در اشکال مختلف تاریخی و اجتماعی و فرهنگی و مذهبی به عنوان بستر تثبیت قدرت اجتماعی و تاریخی و سیاسی خود استفاده کنند، لذا در این رابطه بوده و هست که این جامعه پیوسته حیات خود را در گروه، «هر چه ستمبر کردن سنت‌های تاریخی و مذهبی و اجتماعی جامعه ایران می‌دانند» و باز در این رابطه بوده است که اشاعه خرافات (در لباس سنت‌های مذهبی و تاریخی و اجتماعی) یکی از ابزارهای بسترساز تثبیت قدرت این جامعه یا گروه اجتماعی در طول بیش از ۱۰۰۰ گذشته تاریخ ایران از بدو تکوین تا کنون بوده است.

در نتیجه این همه باعث شده است تا مبارزه و مخالفت این جامعه در گذشته و حال و آینده تاریخ ایران پیوسته از کانال همین سنت‌های ستمبر شده و متصلب تاریخی و مذهبی و اجتماعی صورت بگیرد؛ و به همین دلیل است که می‌بینیم که در طول ۱۰۰۰ سال گذشته جامعه ایران چه زمانی که از قرن پنجم، «انحطاط تمدن اسلامی آغاز شد» (و به قول عبدالرحمن خلدون تونسلی در کتاب‌گراسنگ «مقدمه خود بر تاریخ العبرش») ریشه اصلی انحطاط تمدن اسلامی رشد سرطانی فقه حوزه‌های فقهائی بوده است و چه در زمانی که با تکوین حکومت سرنیزه‌ای صفویه در ایران در برابر امپراطوری عثمانی، روحانیت حوزه‌های فقهائی به عنوان تنها عامل بسترساز هویت شیعه صفوی و فقهی ایرانی در برابر هویت سنی و ترکی عثمانی‌ها وارد کارزار تاریخی شدند و چه در زمانی که از بعد از شکست‌های پی در پی حکومت قاجار از روس‌ها که عامل به چالش کشیده شدن اعتماد به نفس ملی مردم ایران و نفی استقلال ملی جامعه ایران گردید و چه در زمان شروع تاریخ بیداری جامعه ایران، از نیمه دوم قرن نوزدهم و چه در زمان مقابله کردن با مدرنیته که به عنوان مهمان ناخوانده از بعد از شکست ایران در جنگ‌های با روس به صورت فراگیر و از زمان صفویه جهت مقابله با قدرت نظامی عثمانی‌ها به صورت مدعو دولت مردان صفویه وارد تاریخ ایران گردید.

چه در زمان مقابله جامعه روحانیت حوزه‌های فقهاتی با انقلاب مشروطیت مردم ایران تحت لوای مشروعه‌خواهی و چه در زمان ۲۷ ماهه، دولت مقاومت ملی دکتر محمد مصدق، این جماعت تحت لوای مبارزه با مشروب فروشی و مشروب خوری، دولت مصدق را به چالش کشیدند و چه در سال‌های ۴۱ و ۴۲ که تحت لوای مخالفت با، «حق انتخاب کردن و حق انتخاب شدن جامعه زنان ایران و حق زنان در تعیین سرنوشت خویش» توسط خمینی و مراجع وقت که از بعد از فوت بروجردی بر کرسی مرجعیت تکیه زده بودند، به چالش کشیده شد و چه در زمان موج سواری بر جنبش‌های اعتلا یافته عام اجتماعی ایران در سال ۵۷ و چه در زمان تثبیت سیاسی قدرت بادآورده، از بعد از انقلاب ۵۷ و چه در زمان جنگ ۸ ساله رژیم مطلقه فقهاتی با حزب بعث عراق و حکومت صدام حسین و چه در زمان کودتای انتخاباتی سال ۸۸ و چه در زمان زهرخوران شکست پروژه خانمانسوز انرژی هسته‌ای و غیره و غیره تا به امروز و قطعاً در آینده، «سنت‌سازی و سنت‌پرستی و ستبر و متصلب کردن دیوار سنت و اشاعه خرافات به عنوان برنده‌ترین سلاح در دست جامعه روحانیت ایران و حوزه‌های فقهاتی بوده است.»

چراکه جامعه روحانیت به درستی فهمیده است که کلید واژه به خواب کردن و در خواب نگه داشتن مردم ایران، قبل از اینکه به خودآگاهی تاریخی و اجتماعی و طبقاتی و سیاسی دست پیدا کنند، محصور کردن و محصور نگه داشتن جامعه ایران در حصار سنت‌های تاریخی و اجتماعی و فرهنگی و در اوج آن‌ها سنت‌های مذهبی و خرافات می‌باشد.

به همین دلیل در طول ۱۰۰۰ سال گذشته تاریخ ایران و به خصوص در طول بیش از ۱۵۰ سال که از تاریخ بیداری مردم ایران می‌گذرد این جماعت پیوسته تلاش کرده است تا با سلاح برنده سنت‌پرستی و ستبر کردن سنت‌ها و اشاعه خرافات، به مخالفت با نوآوری و خودآگاهی تاریخی و اجتماعی و سیاسی جنبش‌های تحول‌خواهانه مردم ایران بپردازد؛ لذا رشد خرافات از چاه‌های مسجد جمکران گرفته تا به کره ماه رفتن عکس خمینی و تبلیغ عاشورای سنتی (نه عاشورای واقعی حسینی) به ارث رسیده از شیعه حکومتی صفویه و کوبیدن بر طبل فقه سنتی حوزه‌های فقهاتی و غیره همه در این رابطه قابل تفسیر می‌باشند.

بنابراین آنچه در رابطه با این جماعت باید مطرح کنیم اینکه (منهای حرکت‌های موردی و انفرادی که در طول هزار ساله گذشته و به خصوص بیش از ۱۵۰ سال گذشته تاریخ

بیداری مردم ایران قابل توجه می‌باشند) این جماعت پیوسته تلاش کرده‌اند تا با عصای سنت و خرافات، «در جهت تثبیت هژمونی و موقعیت خود» به توده‌های جامعه ایران آدرس غلط و اشتباهی بدهند و به همین دلیل در طول ۱۵۰ سال گذشته قهرمان مبارزه با این آفت ساختاری جامعه ایران، «شریعتی بوده است که از نیمه دوم دهه ۴۰ کوشید تا نوک پیکان حرکت خودش را در راستای به چالش کشیدن این شیشه عمر روحانیت قرار دهد؛ و لذا به این دلیل بوده است که شریعتی در طول پنج سال حیات ارشاد خود (از ۴۷ تا ۵۱) کوشید توسط طرح اسلام تاریخی، اسلام سنتی حوزه‌های فقهاتی را به چالش بکشد»، چراکه تنها سلاح و برنده‌ترین سلاحی که می‌تواند سنت‌ها و خرافات را در عرصه دین و مذهب و اعتقاد ذوب کند، «طرح و تبیین تاریخی آن اعتقاد و دین می‌باشد»، در همین رابطه توسط «اسلام تاریخی» اسلام به شکل واقعی خود، آنچنانکه بوده است - تبیین می‌گردد و همین امر عاملی در جهت ذوب شدن و نابودی سنت‌ها و خرافات در اسلام می‌گردد.

این امر باعث گردید تا زمانی که درس‌های شفاهی کلاس‌های اسلام‌شناسی مشهد شریعتی در دانشگاه مشهد، توسط شاگردانش برای اولین بار به صورت «اسلام‌شناسی مشهد» منتشر شد، جامعه روحانیت و حوزه‌های فقهاتی خطر استراتژیک سنت ستیزی شریعتی توسط اسلام تاریخی را احساس کردند و شاید بیشترین هزینه‌ای که شریعتی در طول ۲۰ سال بعد از انتشار این کتاب و حتی تا امروز - که بیش از ۳۷ سال از وفات او می‌گذرد - پرداخت کرده و در آینده در برابر هجمه بی‌امان روحانیت حوزه‌های فقهاتی پرداخت خواهد کرد، همین «طرح دین و اسلام به صورت تاریخی می‌باشد» که شریعتی تحت عنوان ایدئولوژیک کردن دین و اسلام و مذهب مطرح کرد.

بنابراین در این رابطه است که، «ایدئولوژی برای شریعتی نه به معنای آگاهی کاذب مارکس می‌باشد» آنچنانکه داریوش شایگان مدعی است و نه به معنای سلاح قدرت می‌باشد آنچنانکه فرج دباغ - معروف به عبدالکریم سروش - در کتاب «فره‌بتر از ایدئولوژی» مدعی آن است و نه به معنای تئوری انقلاب آنچنانکه لنین معتقد بود می‌باشد، بلکه برعکس همه این‌ها «ایدئولوژی برای شریعتی به معنای طرح و تبیین اسلام تاریخی از آغاز تکوین تا کنون بوده که در لوای آن شریعتی می‌کوشد تا اسلام سنتی روحانیت حوزه فقهاتی که در جهت ارائه، آدرس غلط دادن به توده‌های جامعه ایران می‌باشد را به چالش بکشد»؛ و بدین ترتیب است



که اگر بخواهیم یک تعریف کلی و عام از حرکت ۲۰ ساله شریعتی از بعد از پایان تحصیل در غرب و ورود به ایران تا پایان حیات طبیعی‌اش در انگلستان در سال ۵۶ بکنیم، همین طرح اسلام تاریخی جهت مبارزه با اسلام سنتی حوزه‌های فقهاتی می‌باشد و اگر به فرض، شریعتی در همه مؤلفه‌های حرکتش هم شکست خورده باشد، تنها سنگری که برای همیشه پیروز می‌باشد همین سنگر چالش با اسلام سنتی و اسلام سنت‌ساز حوزه‌های فقهاتی می‌باشد و به همین دلیل است که شیخ مرتضی مطهری از وقتی که دریافت که بزرگترین خطر، اسلام سنت‌ساز حوزه‌های فقهاتی، اسلام تاریخی شریعتی می‌باشد، با تمام زین و رکاب به میدان آمد و تمامی سلاح‌های زرادخانه اسلام سنت‌ساز فقهاتی (از فتوای مراجع تا اعلامیه شرمگینانه و ذلیلانه مهدی بازرگان و دائم‌الجنب خواندن شریعتی و ترک ارشاد و کوچ کردن به مسجد الجواد و ساواکی خواندن شریعتی و مکر خدا خواندن مرگ شریعتی در نامه به خمینی و بایکوت کردن تشییع جنازه شریعتی در لندن در زمانیکه در منزل حاجی فرج دباغ در انگلستان پناه گرفته بود) به کار گرفت تا شاید بتواند آنچنانکه علی مطهری در مصاحبه‌اش گفته، جلو سونامی اقبال جامعه ایران به شریعتی و اندیشه‌های او را بگیرد.

به هر حال همه این‌ها دلالت بر همین احساس خطر شیخ مرتضی مطهری و جناح مرتجع مذهبی حامی او از آن زمان تا امروز و فردای تاریخ ایران می‌کند. چرا که شریعتی به درستی فهمیده بود که برنده‌ترین سلاح برای مبارزه با اسلام سنت‌ساز حوزه‌های فقهاتی، طرح اسلام تاریخی آنچنانکه بوده است، می‌باشد. البته برای تاوان این موضوع، شریعتی برای همیشه باید آماده پرداخت هزینه مربوطه به روحانیت حوزه‌های فقهاتی باشد، چراکه راهی که او با طرح اسلام تاریخی آغاز کرد، توانست برای اولین بار اسلام سنت‌ساز حوزه‌های فقهاتی را در برابر اسلام سنت‌ساز ایدئولوژیک تاریخی او در موضع تدافعی قرار دهد. آنچنانکه بنابه گفته خود شریعتی اسلام سنت‌ساز حوزه‌های فقهاتی در چارچوب دیالکتیک سوردل راهی برایش باقی نماند جز اینکه به همان سنت مذهبی و سنت‌سازی مذهبی پناه ببرند.

ماحصل آنچه که تا اینجا گفته شد اینکه، بزرگترین نهادی که در تاریخ هزار ساله گذشته جامعه ایران و به خصوص در تاریخ بیش از ۱۵۰ سال گذشته تاریخ بیداری مردم ایران، اقدام به «ارائه آدرس غلط و اشتباهی در مسیر حرکت مردم ایران کرده است نهاد روحانیت

می‌باشد» که الی زماننا هذا، با تکیه بر سنت‌سازی مذهبی و حمایت از سنت‌های تاریخی و خرافات اجتماعی تلاش کرده است تا توسط این سنت‌ها و این خرافات به مردم ایران آدرس غلط بدهند و توده‌های نگوینخت جامعه ایران را به دنبال نخود سیاه بفرستند؛ و برعکس، آنچنانکه مطرح کردیم در رابطه با این اسلام سنت‌ساز و خرافات‌آفرین روحانیت حوزه‌های فقهاتی، تنها سنگری که در طول هزار سال گذشته و به خصوص ۱۵۰ سال گذشته تاریخ بیداری جامعه ایران توانسته است پیروزمند بشود و اسلام سنت‌ساز و خرافات‌آفرین روحانیت فقهاتی را در موضع تدافعی قرار دهد، «اسلام تاریخی سنت‌ستیز شریعتی تحت لوای اسلام ایدئولوژی می‌باشد.» البته شریعتی متد و روش و مکانیزمی که جهت طرح اسلام تاریخی خودش در طول ۲۰ سال حرکتش، از بعد از ورود به ایران پس از اتمام تحصیلاتش در مغرب زمین به کار برد متفاوت بود که روش و متدهای مختلف او عبارت‌اند از:

الف - طرح تاریخ پرورس تکوین اسلام از آغاز تا کنون.

ب - طرح تبیین زندگی پیامبر اسلام و دست پروردگان او از امام علی و فاطمه تا ابودر و غیره جهت فهم بُعد وجودی اسلام تاریخی.

ج - طرح تفسیر تطبیقی متن مقدس یا قرآن و نهج البلاغه جهت فهم ماهیت اسلام تاریخی.

د - طرح جداسازی فهم متن از خود متن، بطوریکه آنچنانکه شریعتی در درس اول اسلام‌شناسی ارشاد مطرح کرد، از نگاه او، اسلام‌شناسی غیر از اسلام می‌باشد.

ه - طرح تفکیک اسلام محمدی از اسلام اموی و تشیع علوی از تشیع صفوی و تشیع سرخ از تشیع سیاه و غیره.

و - طرح اسلام منهای روحانیت جهت به چالش کشیدن هژمونی تاریخی این جامعه بر اسلام فقهاتی و سنتی.

ز - طرح شعار نجات اسلام قبل از نجات مسلمین.

ح - طرح اسلام اجتماعی و سیاسی در برابر اسلام حکومتی و ولایتی حوزه‌های فقهاتی.

ط - طرح اسلام ضد طبقاتی و سوسیالیستی در برابر اسلام طبقاتی حوزه‌های فقهاتی.

ی - طرح اجتهاد در اصول در چارچوب شعار اسلام بازسازی شده در برابر منحصر کردن

اصل اجتهاد به فقه و فروع فقهی حوزه‌های فقهاتی.

## ب - روشنفکران ایران و آدرس‌های غلط گذشته‌اش:

دومین آبخشور، ارائه دهنده آدرس‌های غلط به توده‌های ایران، در طول ۱۵۰ سال گذشته، «روشنفکران در سه لایه غیر مذهبی، لائیک و مذهبی» بوده است که به علت ذهنیت وارداتی آن‌ها و عدم توانایی آن‌ها در فهم خودویژگی‌های تاریخی و اجتماعی و فرهنگی جامعه ایران باعث گردید تا ناخودآگاه این گروه اجتماعی در طول ۱۵۰ سال گذشته تاریخ بیداری مردم ایران، جامعه ایران را، «در برابر آدرس غلط قرار دهند» البته برعکس روحانیت حوزه‌های فقهاتی که در طول ۱۵۰ سال گذشته تلاش کرده‌اند تا جهت تثبیت هژمونی خود بر جامعه ایران در چارچوب سنت‌سازی فقهی و مذهبی به توده‌های جامعه ایران آدرس غلط بدهند، جریان روشنفکری ایران در سه لایه، غیر مذهبی و لائیک و مذهبی آن، در طول ۱۵۰ سال گذشته در شکل‌های مختلفی به توده‌های جامعه ایران آدرس غلط داده‌اند، مثل جریان میرزاملکم خان و سیدحسن تقی زده که تحت شعار «تقلید از غرب از نوک سر تا ناخن پا» جهت مبارزه با سنت و دستیابی به مدرنیته، به توده‌های جامعه ایران آدرس غلط دادند؛ و یا حرکت احمد کسروی که در دهه ۲۰ پس از تبعید رضاخان و باز شدن فضای سیاسی جامعه ایران، یعنی از بعد از دوران بیست ساله دیکتاتوری رضاخان (در زمانیکه جنبش‌های عام اجتماعی ایران، تحت شعار «ملی کردن صنعت نفت ایران» دکتر محمد مصدق در فضای رهائی‌بخش کشورهای پیرامونی بعد از جنگ بین‌الملل دوم، وارد فاز اعتلابخش مبارزه ضد استعماری خود شده بودند) بود که احمد کسروی، با شعار «پاک دینان» جهت به چالش کشیدن سنت‌های مذهبی و اعتقادی و تاریخی جامعه ایران کوشید تا، «آش را با جاش به چالش بکشد» بدون اینکه (برعکس شریعتی) بتواند در خلاء نفی مذهب سنت‌ساز، «اسلام ایدئولوژیک اجتماعی جایگزین آن نماید.»

به همین دلیل است که معلم کبیرمان شریعتی در نقد حرکت احمد کسروی می‌گوید: «اگر هم به فرض حرکت کسروی درست هم می‌بود، اما شرایط تاریخی که کسروی در فضای آن حرکت کتاب سوزان یا مفاتیح و دعا سوزان و غیره در جامعه ایران انجام داد یعنی در دوران اعتلای مبارزه رهائی‌بخش و ضد استعماری دکتر محمد مصدق در دهه ۲۰ که شعار

مصدق ملی کردم نفت ایران بود، این شعار و حرکت کسروی یک شعار عوضی و اشتباهی بود، چراکه وحدت درون خلقی که شرط موفقیت در مبارزه رهائی‌بخش و ضد استعماری مصدق بود، توسط این شعار احمد کسروی به چالش کشیده شد.» از نظر شریعتی، «آدرس صحیح در دهه ۲۰ همان شعار ملی شدن نفت ایران توسط مصدق بود» در نتیجه هر شعار دیگری که شعار ملی کردن نفت ایران دکتور مصدق را به چالش می‌کشید یا منفرد می‌ساخت، از نظر شریعتی آدرس غلط دادن به توده‌ها به حساب می‌آمد.

بنابراین شریعتی در تعیین شاخص جهت‌میزی کردن، آدرس‌های صحیح از آدرس‌های غلط در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» به کانتکس جغرافیای حرف‌پروفسور برگ تکیه می‌کند که مطابق آن برای داوری و قضاوت در باب یک آدرس باید منهای صحت و سقم محتوای آن آدرس، به فضای تاریخی و جغرافیای آن آدرس هم توجه بکنیم؛ لذا به این دلیل است که از نگاه شریعتی، نیمه تمام رها کردن حج تمتع سال ۶۰ هجری - قمری توسط امام حسین (برعکس آنچه که شیخ مرتضی مطهری و به تقلید از او حاجی فرج دباغ - عبدالکریم سروش - می‌گوید به خاطر فرار از ترور شدن و ترس از مرگ نبود)، بلکه در راستای تصحیح آدرس به توده‌ها بود. چراکه آنچنانکه شریعتی می‌گوید، در شرایطی که جلاد بر جامعه و تاریخ حاکم است، اگر تو در صحنه حق و باطل زمان نباشی، چه به نماز ایستاده باشی و چه به شراب نشسته باشی، چه دور خانه ابراهیم بچرخ و چه دور بت‌های دست‌ساز طواف کنی، هر دو یکسان خواهد بود؛ و بدین ترتیب است که شریعتی معتقد است که نیمه تمام رها کردن مناسک حج در سال ۶۰ توسط امام حسین و در پیش گرفتن راه کربلا در همین زمان توسط امام حسین در راستای تصحیح آدرس به توده‌ها بوده است.

زیرا بزرگترین کاری که امام حسین در عاشورای سال ۶۱ هجری قمری انجام داد، «تصحیح آدرس توده‌ها از کعبه به کربلا بود» و در همین رابطه است که از نظر شریعتی کار پیشگام رهبری جنبش‌های اجتماعی مردم نیست. بلکه «تنها تصحیح آدرس رفتن در ذهنیت توده‌ها می‌باشد» او در این رابطه با تاسی از ولتر و روسو می‌گوید، «به مردم نگاه و دیدن بیاموزید خود راه را خواهند رفت» این شعار شریعتی یعنی، «تعیین صحیح آدرس برای توده‌ها کردن می‌باشد».

بنابراین از نظر معلم کبیرمان شریعتی کار اصلی پیشگامان مستضعفین، «تعیین صحیح



آدرس یا تصحیح آدرس غلط برای توده‌ها توسط خودآگاهی سیاسی، اجتماعی، تاریخی و طبقاتی می‌باشد» و در همین رابطه است که، شریعتی در تحلیل جنگ صفین و تکوین خوارج در این جنگ توسط پروژه حکمیت عمرو عاص و معاویه، معتقد است که آبخور اولیه تکوین خوارج در صفین، «گم کردن آدرس توسط لطایف الحیل عمرو عاص و معاویه بود»؛ و از نظر شریعتی اگر امام علی در جنگ صفین در برابر قرآن بر سر نیزه‌های لشکر معاویه فریاد می‌زند که «ان قرآن ناطق - من قرآن ناطق هستم» این قرآن‌های بر سر نیزه معاویه پایکوب کنید نه به معنای این است که، «آن قرآن‌های بر سر نیزه‌های لشکر معاویه غیر از قرآن پیامبر اسلام می‌باشند» بلکه بالعکس به معنای آن است که، «امام علی توسط جایگزین کردن خودش به عنوان قرآن ناطق به جای قرآن‌های بر سر نیزه‌های لشکر معاویه، می‌خواهد به تصحیح آدرس قرآن در نگاه توده‌ها بپردازد.»

البته مهم‌تر از همه این‌ها این موضوع در خصوص ماهیت و محتوا و چارچوب دعوت خود پیامبر اسلام صادق می‌باشد چرا که آنچنانکه شریعتی در مقدمه کنفرانس «فاطمه فاطمه است» مطرح می‌کند، شکل‌بندی دعوت پیامبر اسلام در ۲۳ سال دوران حیات نبوی خود به این ترتیب بوده است که دعوت خودش را بر پایه همان تصورات قبلی اعراب جاهلیت به انجام می‌رساند؛ لذا تنها کار جدیدی که پیامبر اسلام در ۲۳ سال حیات نبوی و دوران دعوت خود به انجام رسانید این بود که با تغییر تصدیقات مردم، «آدرس‌ها را عوض می‌کرد» یعنی در زمانیکه مردم با پرستش بت‌های خود، آن‌ها را به جای الله پرستش می‌کردند، پیامبر آمد و گفت به جای این بت‌ها، «خداوند یا الله را عبادت کنید» و یا زمانیکه عرب‌های جاهلیت، بت‌های خود را در خانه کعبه و یا در دو طرف کوه صفا و مروه قرار داده بودند و با عبادت و طواف و سعی بین این بت‌ها حج را به جا می‌آوردند، پیامبر اسلام آمد و با برداشتن این بت‌ها از خانه کعبه و کوه‌های صفا و مروه دستور داد تا به جای عبادت برای این‌ها در پروژه حج، «الله را طواف و سعی کنند» یعنی «پیامبر اسلام در چارچوب همان تصورات عرب‌های جاهلیت در دعوت خود با تغییر تصدیق‌ها» آدرس‌ها را تغییر داد و به عرب‌ها گفت، «عبادت شما به جای این بت‌ها باید به طرف خداوند باشد.»

همچنین به عرب‌ها گفت: «الله خالق آسمان‌ها و زمین و انسان، این بت‌ها نیستند، بلکه او نورالسموات و الارض می‌باشد.» به عرب‌ها گفت: «غسل جنابت که می‌کنید به خاطر

نزدیکی و حلول جن در شما نیست بلکه توسط غسل جنابت شما باید نظافت بکنید و کثافت‌ها را از خود دور بکنید.» به عرب‌ها گفت: «در حج به جای عبادت بر بت‌های دست‌ساز خود، الله خالق همه وجود را عبادت کنید» به همین دلیل پیامبر اسلام در ۲۳ سال حیات نبوی خود در کانتکس دعوت خود، «تنها آدرس‌های فردی و اجتماعی و فکری و اعتقادی انسان‌ها با خداوند و تاریخ و طبیعت و خود انسان عوض کرد» و همان تصورات قبلی اعراب را وارد تصدیقات جدید خود کرد.

### ج - آدرس اشتباهی جلال آل‌احمد به عنوان روشنفکر دهه ۴۰ ایران:

حرکت جلال آل‌احمد در دهه ۴۰ «که با تکیه کردن بر سنت‌های مذهبی و اجتماعی و تاریخی جامعه ایران» در عرصه نظری به مقابله با غرب‌زدگی سیاسی و مدرنیته ابزاری و فرهنگی پرداخت، آدرس غلطی بود که به جامعه ایران داد؛ که آثار زیانبار این آدرس غلط جلال آل‌احمد تا امروز دامنگیر جامعه ایران شده است. چراکه، آدرس غلطی که جلال آل‌احمد جهت نجات از غرب‌زدگی و مدرنیته (به تاسی از حلقه سیداحمد فرید) داد، این بود که، «جلال راه نجات جامعه ایران از غرب‌زدگی را، در پناه بردن و بازگشت جامعه ایران به سنت‌های گذشته تاریخی و مذهبی و اجتماعی تعریف کرد» و در همین راستا بود که جلال برای اولین بار جهت مقابله کردن با جنبش و انقلاب مشروطیت که نخستین انقلاب و حرکت تحول‌خواهانه دموکراتیک در کشورهای پیرامونی و در تاریخ ایران بود، از آنجائیکه جلال در راستای همان بینش ضد مدرنیته و ضد غرب‌زدگی خود انقلاب و جنبش مشروطیت را نوعی غرب‌زدگی تحلیل می‌کرد، لذا جهت مخالفت با مشروطیت و مقابله کردن نظری و روشنفکرانه با انقلاب مشروطیت برای اولین بار نه تنها در میان روشنفکران ایرانی، بلکه حتی در میان نیروهای سیاسی ایران از حرکت ارتجاعی شیخ فضل‌الله نوری در برابر مشروطیت در لوای مشروعه‌خواهی او حمایت کرد (همان شیخ فضل‌الله نوری که حتی به توپ بستن مجلس شورای ملی توسط محمد علی شاه قاجار - آن جنایتکار ضد انسان و ضد خلق و ضد بشریت - تقدیس می‌کرد و در تقریرهای خود از آزادی با «کلمه منحوس آزادی» یاد می‌کرد).

همین حمایت جلال آل‌احمد (برای اولین بار در میان روشنفکران و جامعه سیاسی ایران) از

شیخ فضل الله نوری بر اولین مذاقی که شیرین افتاد، مذاق خمینی بود چراکه خمینی از بعد از سرکوب شاه در سال‌های ۴۱ و ۴۲ و به خصوص سرکوب قیام ۱۵ خرداد ۴۲ و ناامید شدن در مشارکت حداقلی در قدرت با شاه حتی در حد مشورت مانند دوران بروجدی، گرچه تا آن زمان جزء حامیان مشروطیت بود و از دفاع مدرس از مشروطیت حمایت می‌کرد، اما به موازات ناامیدی از شاه و سلطنت رفته رفته به صورت ناخواسته از مشروطیت فاصله گرفت؛ و در همین برزخ بود که با کتاب «غربزدگی» و «خدمت و خیانت» جلال آل احمد آشنا شد. تنها موضوعی که خمینی توانست با مطالعه اندیشه جلال حاصل کند، همان گم شده خود بود که در کتاب «غربزدگی» و «خدمت و خیانت روشنفکر» جلال پیدا کرد؛ زیرا از بعد از مطالعه کتاب «غربزدگی» و «خدمت و خیانت» جلال بود که خمینی علاوه بر تقدیس شیخ فضل الله نوری و فاصله گرفتن ذهنی از مدرس در دفاع از مشروطیت و وداع با اندیشه گذشته خود در کتاب «کشف الاسرار»، کوشید مانیفست سیاسی خود را از زیر چتر مشروطه‌خواهی خارج کند و چتر مشروطه‌طلبی شیخ فضل الله نوری را بر سر خود باز نماید.

اما از آنجائیکه خمینی دریافت که، «تز مشروعه شیخ فضل الله نوری یک تز خام سیاسی، عکس‌العملی و راست‌گرا و ارتجاعی می‌باشد که فقط جنبه صرف شعاری دارد و بدون پایگاه نظری فقهی و کلامی است» پس از تبعید از ایران و حضور در حوزه نجف، از سال ۴۶ توسط یک سلسله سخنرانی‌هایی تحت عنوان «ولایت فقیه» که بعداً توسط جلال الدین فارسی پیاده و ادیت و تنقیح و مکتوب گردید، تز مشروعه‌خواهی شیخ فضل الله نوری را فقهی و کلامی کرد و آن را «از صورت یک شعار صرف سیاسی و راست‌گرا و ارتجاعی شیخ فضل الله نوری - که تنها به درد محمد علی شاه و روس‌ها می‌خورد - خارج کرد و با تغییر عنوان آن از مشروعه به ولایت فقیه این شعار سیاسی شیخ فضل الله نوری را به صورت یک نظریه فقهی و کلامی درآورد.» برای انجام این مقصود، خمینی برای اولین بار در تاریخ شیعه و سنی، ولایت پیامبر اسلام که از نظر حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری، همراه با ختم نبوت پیامبر اسلام، ختم ولایت او نیز اتفاق افتاده است و همچنین از نظر اقبال لاهوری، از بعد از پیامبر اسلام هیچ کس حق ندارد تحت هیچ عنوانی اعلام انتقال ولایت پیامبر به خودش بکند و ولایت از نظر اقبال عبارت است «تکلیف کردن تجربه باطنی و شخصی پیامبر اسلام و دیگر پیامبران ابراهیمی برای دیگران، تحت این عنوان که، چون من

چنین تجربه‌ای کرده‌ام شما موظف به پذیرش آن هستید» اقبال معتقد است که از بعد از رحلت پیامبر اسلام هیچکس حق ندارد تحت عنوان ولایت بگوید چون من چنین تجربه‌ای کرده‌ام بر شما تکلیف است یا شما موظفید که آن را بپذیرید و آن را به صورت قانون در آورید.

اما خمینی برای اولین بار در سال ۴۶ با نفی این نظریه کلامی حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری، اعلام کرد که «ختم ولایت پیامبر اسلام همراه با ختم نبوت او صورت نگرفته است و ولایت پیامبر اسلام پس از رحلت آن حضرت، طابق النعل بالنعل می‌تواند به فقیه حوزه‌های فقه‌ای منتقل شود و فقیه حوزه‌های فقه‌ای تمامی اختیارات ولایتی پیامبر اسلام چه در عرصه فردی و چه در عرصه اجتماعی و چه در عرصه سیاسی و چه در عرصه حکومتی دارا می‌باشد»؛ لذا بدین ترتیب بود که خمینی در سال ۴۶ با تغییر عنوان مشروع شیخ فضل الله نوری به ولایت فقیه جهت تبدیل این شعار به یک نظریه فقهی و کلامی اعلام کرد که «ولایت پیامبر اسلام به فقیه حوزه‌های فقه‌ای از جمله خود او قابل انتقال می‌باشد» و از اینجا بود که آدرس عوضی و اشتباهی جلال آل‌احمد در کتاب «غرب‌زدگی» و «خدمت و خیانت روشنفکر» در رابطه با نفی مشروطیت و تقدیس شیخ فضل الله نوری و شعار مشروطه‌خواهی او و سنت‌گرایی‌اش به سرانجامی رسید که امروز جامعه ایران در ظل رژیم مطلقه فقه‌ای، ۳۶ سال است که میوه چین این شجره جلال آل‌احمد می‌باشند و آن نسخه پیچیده شده جلال به صورت یک بلای تاریخی و اجتماعی و سیاسی بر سر مردم نگون‌بخت ایران نازل شده است و معلوم نیست که هزینه این شجره جلال آل‌احمد برای مردم ایران تا چه اندازه خواهد بود و آنچنانکه حضرت عیسی‌ای مسیح می‌فرماید، «تعارف الاشجار بالاثمارها».

در همین رابطه نقل می‌کنند که، بعد از واقعه ۱۵ خرداد ۴۲ زمانی که جلال آل‌احمد به همراه همسرش سیمین دانشور، جهت بیعت با خمینی به منزل خمینی در قم رفتند و در زمانیکه در منزل خمینی، جهت بیعت همسر جلال یعنی سیمین دانشور با خمینی طشت آب می‌آوردند که هم خمینی و هم سیمین دانشور دست‌های خود را جهت بیعت با یکدیگر داخل طشت آب کنند، در همان حال که سیمین دانشور در حال بیعت کردن با خمینی به وسیله طشت آب بود، چشم جلال به یکباره به کتاب «غرب‌زدگی» می‌افتد که بر روی زانوی خمینی قرار داشته است، لذا جلال پس از ختم بیعت سیمین دانشور با خمینی و بعد از اینکه بیعت خودش (جلال) هم با خمینی به پایان می‌رسد، با شوخی خطاب به خمینی می‌گوید: «مثل اینکه شما

هم از این چرت و پرت‌ها مطالعه می‌کنید؟» خمینی هم با مزاح در پاسخ به جلال می‌گوید: «بسیار زیاد» فراموش نکنید که این جلالی که در دهه چهل علم‌حمایت از شیخ فضل نوری و شعار مشروعه‌خواهی او، در مخالفت با جنبش و انقلاب مشروطیت بلند کرده است، همان جلالی است که در دهه ۳۰ مسئول تحریریه ماهنامه «دنیا»ی حزب توده می‌باشد و یکی از تنوریسین‌های بزرگ حزب توده است که صد البته، آنچنانکه همین جلال در دهه ۳۰ در کنار حزب توده، «به صورت یک آدرس غلط و اشتباه بر علیه نهضت مقاومت ملی مصدق بود» و در دوران شکوفایی نهضت مقاومت ملی دکتر محمد مصدق در چارچوب جریان راه سوم خلیل ملکی، باز به صورت یک آدرس غلط درآمد.

از دهه چهل تا امروز از آنجائیکه جلال در حرکت ضد مشروطیت، تحت عنوان مشروعه‌خواهی شیخ فضل الله نوری و خمینی نوب شده است و حتی اندیشه او بستر ساز تکوین نظری این نهضت مشروعه‌خواهی و ولایت‌طلبی مطلقه فقاهتی شده است، این همه باعث شده است تا جلال آل‌احمد در تاریخ ۱۵۰ ساله حرکت روشنفکری ایران پیوسته به عنوان یک «آدرس غلط» تعریف شود. البته نکته‌ای که طرح آن در اینجا خالی از عریضه نمی‌باشد اینکه هرگز نباید نقد ما از جلال آل‌احمد، هم سنگ نقد طرفداران لیبرالیسم اقتصادی تحت هژمونی حاجی فرج دباغ - عبدالکریم سروش - تعریف بشود. چرا که نقد طرفداران لیبرالیسم اقتصادی در جامعه امروز ایران به سرمداری حاجی فرج دباغ از جلال آل‌احمد، در چارچوب حمایت از سرمایه‌داری و لیبرالیسم مغرب زمین و نفی تز غرب‌زدگی جلال می‌باشد نه در کانتکس تکوین نظریه فقهی - کلامی ولایت فقیه خمینی که این دو از فرش تا عرش متفاوت از هم می‌باشند و قطعاً در این رابطه اشتراک لفظ در آینده رهنی خواهد کرد.

زیرا از آنجائیکه، جلال آل‌احمد در عرصه مبارزه با غرب‌زدگی و دفاع از هویت‌طلبی ایرانی در چارچوب بازگشت به سنت‌های گذشته فرهنگی ایران با سرمایه‌داری و لیبرالیسم و مدرنیته مغرب زمین گلاویز شده است، لذا مخالفت سرسختانه حاجی فرج دباغ با جلال آل‌احمد و حلقه فریدی (سیداحمد فردی) نه در راستای مبارزه با ارتجاع مذهبی و مبارزه با سرمایه‌داری مغرب زمین می‌باشد، بلکه بالعکس در چارچوب بسترسازی نظری، توسط فرج دباغ برای لیبرالیسم اقتصادی و سرمایه‌داری جهانی است و در همین رابطه است که، نوک پیکان حمله حاجی فرج دباغ به جلال آل‌احمد:

۱ - مخالفت و مبارزه با تز غرب‌زدگی جلال در چارچوب نفی غرب توسط جلال به عنوان یک کل (نه یک کلی) غیر قابل تجزیه.

۲ - نفی، مخالفت جلال با نظام جهان سرمایه‌داری و نظریه لیبرالیسم بستر ساز این نظام توحشی.

۳ - نفی، مخالفت جلال با هویت غربی در جامعه ایران، (آنچنانکه امروز حاجی فرج دباغ در چارچوب تز هویت مشوش برای ایرانیان، معتقد به هویت سه گانه، غربی و ایرانی و اسلامی، می‌باشد و بدین وسیله او امروز بر طبل اولویت هویت غربی جهت بسترسازی لیبرالیسم اقتصادی و سرمایه‌داری جهانی می‌کوبد. آنچنانکه در این رابطه می‌توانیم به صراحت بگوئیم که، موضع ضد غرب‌زدگی جلال، در مبارزه با سرمایه‌داری جهانی و لیبرالیسم اقتصادی بستر ساز آن می‌باشد که این موضوع کاملاً در موضع عکس اندیشه حاجی فرج دباغ قرار دارد، چرا که او می‌کوشد تا در جامعه امروز ایران توسط حمایت بی‌چون و چرا از نظریه لیبرالیسم وحشی غرب، بستر نظری جهت طغیان سرمایه‌داری فراهم بکند). باری، در این رابطه است که دیدیم که چگونه سرمایه‌داری جهانی در دهه ۸۰ تمام قد به حمایت از جریان حاجی فرج دباغ در داخل و خارج کشور پرداخت و پارادایم کیس‌های رنگارنگ جریان حاجی فرج هم مانند خود او (به قول نیوتن) بر روی شانه‌های غول‌های سرمایه‌داری جهانی قرار گرفتند.

۴ - نفی، تز سنت‌گرایی جلال آل‌احمد به عنوان بستر اعتلای هویت ایرانی در برابر نفی هویت غربی و مشوشی که حاجی فرج دباغ امروز بلندگوی دفاع از آن می‌باشد. این همه باعث گردیده است تا حاجی فرج دباغ جهت بسترسازی لیبرالیسم اقتصادی و سرمایه‌داری جهانی موضوع تکیه جلال آل‌احمد و معلم کبیرمان شریعتی بر هویت مستقل ایرانی به عنوان بزرگترین خطر حرکت خود احساس کند تا آنجا که از نظر حاجی فرج دباغ در چارچوب نظریه هویت مشوش ایرانی هر گونه شعار استقلال هویت ایرانی چه از جانب جلال باشد و چه از جانب شریعتی و غیره، یک ذنب لایعفر می‌باشد.

۵ - نفی تز ضد مدرنیته جلال، زیرا از آنجائیکه جلال آل‌احمد بر مبنای بینش ضد استثمارگری و ضد سرمایه‌داری و سوسیالیستی که در طول سه فرایند حرکت خود داشت، «معتقد به دکتترین توسعه سوسیالیستی خارج از مدرنیته مانند هندوستان نهر و چین بود و در این

چارچوب جلال آل‌احمد مانند نهرو معتقد بود که بدون ورود به مدرنیته ما می‌توانیم در چارچوب هویت ایرانی به توسعه دست پیدا کنیم». همین نظریه جلال باعث شده است تا، از آنجائیکه حاجی فرج دباغ - عبدالکریم سروش «معتقد به تئوری توسعه از مسیر سرمایه‌داری می‌باشد» و او مخالف هر گونه «تئوری توسعه سوسیالیستی از طریق دور زدن سرمایه‌داری و مدرنیته است» لذا همین امر موجب آن شده است که حاجی فرج دباغ برعکس جلال آل‌احمد سرمایه‌داری و مدرنیته را بسترساز توسعه بداند و هر گونه هویت‌گرایی ایرانی جهت مبارزه با سرمایه‌داری و مدرنیته از نگاه حاجی فرج دباغ، «مبارزه با توسعه و آزادی می‌باشد» و باز در این رابطه است که حاجی فرج دباغ هم معلم کبیرمان شریعتی و هم جلال آل‌احمد جز مخالفین توسعه و آزادی تعریف می‌کند، چراکه هم شریعتی در کنفرانس «ماشین در اسارت ماشینیسم» و هم جلال آل‌احمد در کتاب «غرب‌زدگی» معتقد به تز و دکترین توسعه سوسیالیستی منهای مدرنیته هستند و هر دو این‌ها هم جلال آل‌احمد و هم شریعتی معتقد به توسعه از طریق دور زدن سرمایه‌داری می‌باشند؛ و همین رویکرد باعث شده تا هم شریعتی و هم جلال آل‌احمد، «مدرنیته را مورد نقد قرار دهند و هرگز اعتقادی به مدرنیته به عنوان بسترساز توسعه در جامعه ایران نداشته باشند» و برعکس رویکرد حاجی فرج دباغ، شریعتی و جلال ورود به مدرنیته جهت دستیابی به توسعه در چارچوب لیبرالیسم اقتصادی و نظام سرمایه‌داری، به عنوان باتلاقی تلقی می‌کنند که امکان خروج از آن دیگر وجود ندارد؛ و اگرچه حاجی فرج دباغ نظام سرمایه‌داری و لیبرالیسم اقتصادی را پایان تاریخ اعلام می‌کند، اما شریعتی و جلال معتقد به زوال قطعی و تاریخی سرمایه‌داری و لیبرالیسم اقتصادی یا لیبرالیسم وحشی اروپا هستند.

لذا نباید فراموش کنیم که، «مخالفت شریعتی و جلال با مدرنیته مخالفت با مدرنیته ابزاری نیست» چراکه آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی می‌گوید: «من در تضاد ماشینیسم خود مخالف ماشین به عنوان ابزار نیستم. بلکه مخالف ماشینیسم به عنوان یک نظام هستم» به عبارت آخری، از نظر شریعتی و جلال، «توسعه در ایران از مسیر سرمایه‌داری و لیبرالیسم اقتصادی و مدرنیته عبور نمی‌کند» و به همین دلیل است که از نگاه شریعتی و جلال، «ماشینیسم به عنوان یک نظام (نه ماشین به عنوان ابزار) بسترساز مدرنیته و سرمایه‌داری و لیبرالیسم اقتصادی می‌باشد که راه خروج از آن دیگر وجود ندارد» در نتیجه، خندق پر نشدنی بین جلال و شریعتی از یکطرف و حاجی فرج دباغ به عنوان نظریه‌پرداز

سرمایه‌داری جهانی و لیبرالیسم اقتصادی در جامعه امروز ایران، از طرف دیگر، عبارت است از اینکه:

اولاً هم جلال و هم شریعتی به راه توسعه سوسیالیستی در ایران اعتقاد دارند، در صورتی که حاجی فرج دباغ معتقد به راه توسعه سرمایه‌داری در ایران است.

ثانیاً هم شریعتی و هم جلال معتقد به راه توسعه در ایران، (مانند هند و چین) از طریق دور زدن مدرنیته هستند، در صورتی که حاجی فرج دباغ راه توسعه در ایران را تنها از طریق ورود همه جانبه به مدرنیته و نظام سرمایه‌داری و قبول دست بسته لیبرالیسم می‌داند.

البته برای فهم دیدگاه حاجی فرج دباغ در این رابطه باید به پروسه تکوین اندیشه او در دو فرایند:

۱ - ارتجاع مذهبی.

۲ - لیبرالیسم اقتصادی، توجه کنیم. چراکه فرج دباغ از سال ۵۸ که وارد فاز حیات سیاسی خود می‌شود تا وفات خمینی در سال ۶۸ دارای فرایند ارتجاع مذهبی می‌باشد که آنچنانکه مانیفست اندیشه فرایند ارتجاع مذهبی او در کتاب‌های، «دانش و ارزش» و «ایدئولوژی شیطانی یا دکماتیسیم نقابدار»، توسط خود او تدوین شده است، او در فاز ارتجاع مذهبی خود که تا فوت خمینی ادامه داشته است، علاوه بر اینکه از نظر کلامی معتقد به منظومه معرفتی اشاعره می‌باشد و در کتاب «دانش و ارزش» خویش «هم هست‌ها را و هم باید‌ها را» خارج از دخالت معرفتی انسان می‌داند و آن‌ها را صد در صد تعیین شده از طرف خداوند می‌داند و در عرصه عملی پیرو امام الحرمین جوینی خود (محمد تقی مصباح یزدی بزرگ نئوربیین ارتجاع مذهبی) می‌باشد که مترصد دستیابی به طعمه‌های همچون احسان طبری و فرخ نگهدار بودند تا با کشتنیدن او به صحنه تلویزیون هم دل امام امت که صاحب اسلام عزیزانه بود، خوشحال کنند و هم جامعه ایران را سر کار بگذارند و به قول معلم کبیرمان شریعتی جنگ بول و غایط، در جامعه ایران به راه بیاندازند و مانند شاه غلام، داستان خروس بهمن آباد، آدرس اشتباهی به مردم بدهند. چراکه در این مناظره‌های حیدر نعمتی و خر فروشان رادیو تلویزیونی، فرج دباغ و امام الحرمین جوینی - محمد تقی مصباح یزدی - با احسان طبری و فرخ نگهدار، هر کدام برنده می‌شدند، این مردم ایران نگون‌بخت ایران بودند که



در آن تندبیج حساس سرنوشت‌ساز سال‌های ۵۸ تا ۶۰ که سردمداران رژیم مطلقه فقهاتی می‌کوشیدند تا قدرت مطلقه فقهاتی خود را به نام مردم و به دست مردم، نهادینه کنند، سرشان کلاه رفت و به قول شریعتی هیاهوهای شاغلام در سال‌های ۵۸ تا ۶۰ در رادیو تلویزیون رژیم مطلقه فقهاتی توسط خیمه شب بازی‌های حاجی فرج دباغ و مرادش مصباح یزدی نه به خاطر مسلمان کردن احسان طبری و فرخ نگهدار بود بلکه در چارچوب هم پوشانی کردن، طرح یک حقیقت کوچک برای فراموش کردن آن حقیقت بزرگ که غارت سرمایه‌های سیاسی دستاورد انقلاب ۵۷ توسط سردمداران ارتجاع مذهبی حاکم بود شکل گرفت.

البته در فاز دوم حیات سیاسی حاجی فرج دباغ یعنی فاز لیبرالیستی او، وقتی همین ارتجاع مذهبی از او خواستند تا به مناظره تلویزیونی با آن‌ها بپردازد، او اعلام کرد، «من شاگرد غزالی هستم و با هر گونه مناظره‌ای مخالفم» پس، شکر می‌کنیم خدا را یک بام دو هوا را، البته فراموش نکنیم که در عرصه عملی به موازات خیمه شب بازی‌های رادیو و تلویزیونی فرج دباغ و مصباح یزدی، او به عنوان معمار کودتای فرهنگی رژیم مطلقه فقهاتی از بهار ۵۹ تا پایان ۶۲ به مدت چهار سال کوشید تا ریشه جنبش دانشجویی ایران چه در عرصه نرم افزاری و چه در عرصه سخت افزاری خشک کند. «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ»، فرایند دوم حیات سیاسی حاجی فرج دباغ برمی‌گردد به بعد از فوت خمینی که از آنجائیکه او دریافت خمینی حتی حاضر نمی‌شود تا او مانند راشد زمان شاه در رادیو و تلویزیون رژیم مطلقه فقهاتی به تبلیغ اسلام اشعری‌گری و صوفیانه خود بپردازد و با اینکه حاجی فرج دباغ، خمینی را عارف و فیلسوف و طرفدار اسلام عزیزانه سیدجمال معرفی می‌کرد، اما همین خمینی عارف و فیلسوف و صاحب اسلام عزیزانه حاجی فرج دباغ، در سال ۶۵ سیدعلی خامنه‌ای را مأمور می‌کند تا صدای اسلام صوفیانه فرج دباغ در رادیو و تلویزیون رژیم مطلقه فقهاتی خاموش کند. «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ»، لذا با فوت خمینی از آنجائیکه فرج دباغ دیگر ایمان پیدا کرده بود که، «از امام‌زاده رژیم مطلقه فقهاتی نباید انتظار معجزه برای خود و خانواده‌اش داشته باشد» ساده لوحی است چرا که، رژیمی که با مادر خود یعنی حسینعلی منتظری و هاشمی رفسنجانی در عرصه تقسیم قدرت آنچنان کرد که در رادیو تلویزیون رژیم نام دختر هاشمی رفسنجانی یعنی فائزه تحت عنوان فاحشه هاشمی اعلام کردند دیگر برای مشارکت در قدرت حاجی فرج حتی در اندازه حسنعلی راشد زمان شاه هم جایی نیست.

به این ترتیب بود که فرج دباغ به یکباره از سال ۵۸ مانند بابا طاهر عریان که شب کردی خوابید صبح عربی از خواب بیدار شد (امسیت کردیا و اصحبت عربیا) یکشنبه لباس ارتجاع مذهبی را از تن بیرون کرد و به عنوان قهرمان لیبرالیسم اقتصادی لباس لیبرالیسم به تن کرد و در برابر جامعه ایران ظاهر شد و فریاد برآورد «که این منم طاووس علیین شده» و البته برای اینکه صف‌آرایی ارتجاع مذهبی حاکم در برابر او، جهت خلع فضای تبلیغاتی‌اش به یکباره ایجاد نشود، کوشید در فاز اول حرکتش در این مرحله با تاسی و وام‌گیری بدون نام از داریوش شایگان مبارزه همه جانبه خودش تحت همان شعار داریوش شایگان با اندیشه شریعتی از سر بگیرد.

غافل از اینکه، مانیفست ارتجاع مذهبی حاکم در طول ۳۶ سال گذشته همیشه بر این پاشنه می‌چرخیده است که «کسی که با ما نیست بر علیه ما است» و از این جا بود که فرایند دوم حیات سیاسی فرج دباغ به عنوان منادی لیبرالیسم اقتصادی در جامعه ایران جهت بسترسازی سرمایه‌داری جهانی و مدرنیته شروع شد؛ و در این فرایند فرج دباغ آنچنان توفنده پیش رفت که در مراسم ختم بازرگان در حسینیه ارشاد در بهمن ماه سال ۷۳ «تحت عنوان بازرگان به نام بازرگان بود نه به صفت» حتی از مقتدای جدید خود که در فرایند دوم به جای مصباح یزدی نشسته بود در عرصه لیبرالیسم پیشی گرفت و در خصوص کتاب، «آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء» بازرگان اعلام کرد که برعکس بازرگان «من معتقد به معرفت برون دینی جهت تکمیل اندیشه انبیاء می‌باشم.»

باری، فرج دباغ در فرایند دوم حرکت خودش که از بعد از فوت خمینی آغاز شد لباس ارتجاع مذهبی و اشعری‌گری از تن بیرون آورد و با پوشیدن لباس لیبرالیسم اقتصادی قبل از رژیم مطلقه فقهاتی به جنگ شریعتی رفت و با شعار «راه شریعتی نباید دنبال‌هروی کرد بلکه باید توسط راه من دنبال کرد» از آنجائیکه به درستی دریافته بود که با شکست انقلاب ۵۷ و شکست جنبش چریکی و ارتش خلقی و شکست استراتژی حزب طراز نوین وارداتی لنینیستی و حاکمیت ارتجاع مذهبی در لوای هیولای رژیم مطلقه فقهاتی تنها جریانی که می‌تواند پاسخگوی جنبش آرمان‌گرای عام اجتماعی مردم ایران، اعم از دانشجویی و زنان و غیره بشود، فقط و فقط استراتژی، «کار آگاهی‌گرانه و سازمان‌گرانه مردم شریعتی» تحت عنوان «اقدام عملی سازمان‌گرایانه و حزب‌گرایانه» می‌باشد، لذا در این رابطه بود

که کوشید در فرایند دوم حرکت خودش به جای اینکه مبارزه خودش را مانند بازرگان از خاکریز مبارزه با ارتجاع مذهبی آغاز کند، جهت تسخیر سنگرهای شریعتی (مانند اتابک اعظم در مشروطیت که به قلم معلم کبیرمان شریعتی هم در سیمای قهرمان قبل از انقلاب در کشتن آزادی‌خواهان ظاهر می‌شود و هم در سیمای قهرمان طرفدار آزادی در مرحله بعد از انقلاب ظاهر می‌گردد) او که در فرایند ارتجاع مذهبی حیات خود تا قبل از فوت خمینی به عنوان قهرمان و معمار کودتای فرهنگی مطرح بود، از بعد از فوت خمینی الی زمانها هذا کوشید تا مانند اتابک اعظم مشروطیت لباس قهرمان آزادی‌خواهی به تن کند؛ و آنچنانکه کارل مارکس در ابتدای کتاب «۱۸ برومر لوئی بناپارت» خود می‌گوید، «فاز کمیک حیات خود را در ادامه فاز تراژیکش از سر بگیرد تا شاید تابلویی شود برای ارائه آدرس اشتباه دیگر در تاریخ ۱۵۰ ساله ایران.»

## د - آدرس اشتباهی جریان فردیدی در دهه ۵۰ ایران:

جریان دیگری که حرکتشان به صورت «دادن یک آدرس اشتباه و غلط به مردم در تاریخ ۱۵۰ سال جنبش ایران درآمده است جریان سیداحمد فردید است» که از دهه ۴۰ توسط جلساتی که در منزل جهانگلوش تشکیل می‌داد و شاگردانی چون جلال آل‌احمد و داریوش شایگان و داریوش عاشوری و رضا داوری و غیره تربیت کرد که تاثیرگذار در ارائه آدرس‌های اشتباه در تاریخ جنبش‌های عام اجتماعی ایران بودند و البته بعداً هویت آن‌ها تحت عنوان «حلقه فردیدی» تعریف گردید؛ لذا برای فهم حرکت انحرافی این جریان روشنفکرانه در تاریخ ۱۵۰ ساله جنبش ایران باید فلش‌بکی بزنیم به دهه ۲۰ یعنی بعد از شهریور ۲۰ و بعد از فروپاشی دوران ۲۰ ساله استبدادی رضاخان و تبعید رضاخان توسط امپریالیسم انگلیس به موریس و بازگشائی فضای سیاسی جامعه ایران در فترت دو دوران استبدادی رژیم توتالی‌تر و کودتائی پهلوی اول و دوم که در برابر سیاست غارت‌گرانه و اقتدارگرانه و تجاوزگرانه و کودتاگرانه و اشغال‌گرانه امپریالیسم کهنه کار انگلیس در ایران، امپریالیسم فرانسه جهت رقابت با امپریالیسم انگلیس در ایران ابتدا کوشید تا توسط نفوذ فرهنگی در جامعه مذهبی آن روز شرایط جهت نفوذ اقتصادی خود را فراهم نماید.

لذا در این راستا بود که در دهه ۲۰ شخصی به نام هنری کرین به عنوان مشاور فرهنگی

وارد سفارت فرانسه در ایران شد که این شخص به لحاظ نظری بعداً توانست نقشی تأثیرگذار در این رابطه داشته باشد. چراکه خط مشی هانری کرین در برابر اسلام اجتماعی و سیاسی که در دهه ۲۰ توسط بخش مذهبی نهضت مقاومت ملی مصدق تحت مدیریت طالقانی و زنجانی و محمد تقی شریعتی و بازرگان و سبحانی و نخشب و... تکوین پیدا کرده بود و در برابر جریان اسلام فقهاتی حوزه که در دهه ۲۰ با مرجعیت بروجردی در داخل ایران برای اولین بار در برابر حوزه فقهاتی نجف، اسلام فقهاتی در ایران توانسته بود توسط بروجردی در داخل ایران دارای موقعیت تشکیلاتی و رهبری متمرکز بشود. هانری کرین کوشید جهت تضعیف این دو اسلام سیاسی - اجتماعی و اسلام فقهاتی حوزه‌های فقهی در ایران، اقدام به تدوین و تبلیغ و ترویج اسلام صوفیانه‌ای بکند که الی زماننا هذا، اسلام صوفیانه او توسط حاجی فرج دباغ در جامعه امروز ایران تبلیغ و ترویج می‌شود.

یعنی آنچنان هانری کرین با اسلام صوفیانه خود به دادن آدرس غلط به جامعه فکری ایران موفق شد که این حریق تا به امروز توسط فرج دباغ - عبدالکریم سروش - دامنگیر فکری جامعه ایران می‌باشد. گرچه اصحاب اصلی هانری کرین در تکوین و تبلیغ اسلام صوفیانه و اسلام باطنی‌گری افرادی مثل علامه محمد حسین طباطبائی و شیخ مرتضی مطهری و سیدحسین نصر رئیس دفتر فرح پهلوی و مشاور فرهنگی پهلوی دوم بودند، با همه این تفاسیر حرکتی که هانری کرین جهت تکوین و ترویج و تبلیغ اسلام صوفیانه برای مقابله با اسلام سیاسی - اجتماعی جناح مذهبی نهضت مقاومت ملی و اسلام فقیهانه حوزه فقهاتی داخل ایران تحت هژمونی بروجردی آغاز کرد، در فرایند بعدی خود در شکل لائیک آن به سیداحمد فردید رسید که او کوشید با استفاده از اندیشه‌های فلسفی‌های دیگر، فرایند فلسفی جدیدی در تاریخ ایران در چارچوب همان اسلام باطنی‌گری و صوفیانه هانری کرین استارت بزند. مبانی اندیشه سیداحمد فردید عبارت بودند از:

۱ - ضد غرب‌زدگی، البته به معنای فلسفی و هایدگری آن که در چارچوب فلسفی ضد ایده‌آلیستی افلاطونی تبیین می‌شد و بعداً اندیشه او توسط جلال آل‌احمد که یکی از شاگردان این حلقه بود با وام گرفتن ترم ضد غرب‌زدگی از سیداحمد فردید در کتاب «غرب‌زدگی» خود این رویکرد فلسفی فردید به غرب از مضمون فلسفی هایدگری آن خارج کردید و مضمون سیاسی پیدا کرد.

۲ - ضد مدرنیته بودن اندیشه فردید، زیرا سیداحمد فردید به تاسی از اندیشه مراد خود هایدگر، از آنجائیکه هایدگر از سردمداران پست مدرنیست‌ها بود، لذا هایدگر پروژه مدرنیته مغرب زمین را مانند هابر ماس امروز یک پروژه ناتمام می‌دانست و همین امر باعث گردید تا فردید نه تنها معتقد به پروژه مدرنیته مغرب زمین نشود، بلکه از اولین مخالفین مدرنیته در میان صاحب نظران داخل ایران بود که صد البته فردید این پروژه ضد مدرنیته خود، مانند پروژه ضد غرب‌زدگی خود در چارچوب فلسفه و رویکرد و اندیشه هایدگری تبیین فلسفی می‌کرد نه تبیین اقتصادی یا سیاسی، البته بعداً، باز جلال آل‌احمد همین اندیشه ضد مدرنیته فردید را در کتاب «غرب‌زدگی» خود مانند اندیشه ضد غرب‌زدگی فردید از صورت فلسفی آن خارج کرد و صورت سیاسی به آن بخشید.

۳ - هر چند فردید در کانتکس اندیشه ضد ایده‌آلیستی خود تا قبل از انقلاب ۵۷ پروژه تئوری ولایت فقیه خمینی و پروژه ایدئولوژی به صورت عام و کلی آن نفی می‌کرد، اما به موازات پیروزی انقلاب ضد استبدادی مردم ایران و نهادینه شدن پروژه ولایت فقیه خمینی در چارچوب نهادسازی لیبرالیستی مغرب زمین، رفته رفته سیداحمد فردید از گرایش قبلی خود عقب‌نشینی کرد و آنچنانکه مرادش هایدگر تسلیم و حامی نازیسم در آلمان شد، فردید هم حامی تئوری ولایت فقیه و نظام حاکم در ایران گردید.

۴ - شاگردان فردید از بعد از انقلاب، منهای جلال آل‌احمد که قبل از انقلاب فوت کرد، (و آنچنانکه قبلاً مطرح کردیم جلال بسترساز سیاسی تکوین تئوری ولایت فقیه خمینی بود) شاگردان دیگرش در عرصه‌های مختلف سیاسی و لائیک و سکولاریسم فعال گردیدند که بعضی از آن‌ها مثل رضا داوری و غیره با نفوذ در دستگاه حکومت سکاندار فلسفی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم شدند و بعضی مانند داریوش شایگان که به مغرب زمین کوچ کردند تحت همان نگاه و رویکرد اسلام صوفیانه هانری کربن و نگاه وام گرفته هایدگری از سیداحمد فردید در سال ۱۳۵۸ هجری (۱۹۸۰ میلادی که هنوز بیش از چند ماه از انقلاب ضد استبدادی مردم ایران نگذشته بود) جهت مقابله با اسلام اجتماعی و سیاسی شریعتی از آنجائیکه داریوش شایگان فردی ضد مصدقی و ضد هر گونه حرکت تغییرساز و طرفدار شش دانگ حکومت و سلطنت است و مدافع کودتای ۲۸ مرداد است و معتقد است که در ۲۸ مرداد شاه از حق خودش دفاع کرده است، لذا از بعد از انقلاب هم مانند مرادش سیداحمد

فردید رژیم مطلقه فقهاتی و تنوری ولایت فقیه را تائید کرد ولی از آنجائیکه مشکل اصلی داریوش شایگان در ایران اسلام تغییرساز بود از آنجائیکه او آبشخور این اسلام تغییرساز را در اندیشه شریعتی و رویکرد شریعتی به اسلام می‌دید، لذا به محض پیروزی انقلاب ضد استبدادی ۵۷ جهت گرفتن انتقام از انقلاب ضد استبدادی مردم ایران به جای اینکه، میراث‌خوارهای از راه رسیده را به چالش بکشد، اندیشه تغییرساز شریعتی را به چالش گرفت و بر همین سیاق بود که داریوش شایگان در سال ۱۳۵۸ کتابی تحت عنوان «انقلاب دینی» به زبان فرانسوی تقریر کرد که این کتاب در فرانسه به چاپ رسید. او در این کتاب علاوه بر اینکه انقلاب ۵۷ را مولود اندیشه شریعتی دانست جهت نفی اندیشه شریعتی در چارچوب دیدگاه فلسفی هایدگر - فردید با وام‌گیری ترم ایدئولوژی از کارل مارکس در کتاب «ایدئولوژی آلمانی» (که مارکس در این کتاب به تاسی از هگل، ایدئولوژی را نوعی آگاهی کاذب می‌داند) اندیشه شریعتی را حرکتی در راستای ایدئولوژی کردن سنت تبیین کرد و انقلاب ۵۷ را مولود این ایدئولوژی کردن سنت شریعتی دانست. ولی به علت اینکه کتاب «انقلاب دینی» شایگان به زبان فرانسوی بود و در فرانسه انتشار یافته بود و به علت اینکه تا دهه هفتاد این کتاب حتی به صورت خلاصه آن هم به فارسی ترجمه نشد، آدرس انحرافی داریوش شایگان در باب اندیشه شریعتی نتوانست در داخل کشور، موجی ایجاد کند.

اما از آنجائیکه از اواخر دهه ۶۰ به خصوص از بعد از وفات خمینی رفته رفته حاجی فرج دباغ - عبدالکریم سروش - از رژیم مطلقه فقهاتی فاصله می‌گرفت، در نتیجه به موازات فاصله‌گیری اجباری حاجی فرج دباغ از رژیم مطلقه فقهاتی او کوشید در آغاز برای جلب دوباره اعتماد رژیم مطلقه فقهاتی و برای باز کردن فضای فعالیت فرهنگی خود حرکت اعتراضی خودش را از بعد از وداع با اسلام ارتجاعی دهه ۵۰ و ۶۰ خود، مبارزه و نقد خودش را از خاکریز بی‌دفاع شریعتی شروع بکنند، در همین رابطه بود که با دستیابی فرج دباغ به کتاب «انقلاب دینی» داریوش شایگان او از زاردخانه شایگان - فردید - هانری کربن موضوع سنت و ایدئولوژی شایگان بر علیه شریعتی - بدون اعلام مرجع - با نام خودش وام گرفت و در سخنرانی‌ها و مقالاتی که ابتدا در کیهان فرهنگی و بعداً به صورت کتاب «فربستر از ایدئولوژی» درآمد، ایدئولوژی وام گرفته از شایگان بر علیه شریعتی که در دیسکورس شایگان صورت کارل مارکسی یعنی آگاهی کاذب بود وارد چارچوبی دیگر کرد و در لوای آن به نفی اسلام تغییرساز و اجتماعی شریعتی پرداخت. محورهای حمله فرج

دباغ به اندیشه شریعتی عبارت بودند از اینکه:

اولاً شریعتی، دین حداقلی که وظیفه‌اش آنچنانکه بازرگان پیر می‌گفت: «آخرت و خدا تنها هدف بعثت انبیاء می‌باشد» بدل به دین معیشت‌گرا و دنیاساز کرد.

ثانیاً شریعتی دین رازآلود سنتی را بدل به ایدئولوژی کرده است.

ثالثاً شریعتی اسلام حرکت‌اندیش را جایگزین اسلام حقیقت‌اندیشی کرده است.

رباعاً شریعتی توسط ایدئولوژی کردن اسلام دنبال دشمن‌سازی و دشمن تراشی بود و قس علی‌هذا.

به این ترتیب بود که مثالی از شایگان و حسین نصر و حاجی فرج دباغ بر علیه شریعتی در سطح بین‌المللی با حمایت جهان سرمایه‌داری و بوق و کرنای او تشکیل گردید که مخرج مشترک هدف همه آن‌ها اشغال فضای شریعتی‌گرایی در داخل و خارج کشور بود که به قول امام سجاد، «الحمد لله الذی جعل اعدائنا من الحمقاء» تکوین این مثلث شوم با سابقه سیاه گذشته نظری و عملی که داشتند هر چند به ظاهر خود را بیگانه از یکدیگر معرفی می‌کردند، ولی به هر حال خود ماهیت سیاه گذشته این مثلث شوم بسترساز تغییر ۱۸۰ درجه‌ای فونکسیون عمل آن‌ها گردید. تا آنجا که خود آن‌ها مجبور به اعتراف شکست این پروژه سیاه خود شدند و به همین دلیل پارادایم کیس‌های آن‌ها که به قول معلم کبیرمان شریعتی از مغز بیس هستند و از زبان مدر، امروز در خارج از کشور به تغییر ماسک سیاه گذشته خود که شریعتی را تنوریسین فاشیست و خشونت‌تعریف می‌کردند، پرداخته‌اند و از او به عنوان معلم کویری‌ات یاد می‌کنند، حاشا و کلاً از این همه بی‌شرمی و تازه اعلام می‌کنند که دفاع فرج باغ از لیبرالیسم دفاع از لیبرالیسم معرفتی و لیبرالیسم سیاسی است، نه لیبرالیسم اقتصادی چراکه حاجی فرج دباغ از نگاه این پارادایم کیس‌هایش، اصلاً آگاه به لیبرالیسم اقتصادی نبوده و نیست، یاللعجب از این همه هوش استعداد که خداوند به این‌ها داده است، چراکه حداقل یک کتاب چند صفحه‌ای از پروسه تشکیل لیبرالیسم وحشی اروپا خوانده‌اند تا این حقیقت را فهم کنند که مولد نظریه لیبرالیسم از آغاز تا انجام لیبرالیسم اقتصادی و سرمایه‌داری رقابتی جهان‌خوار غرب بوده است که توسط این نظریه سعی می‌کردند تا با تأمین آزادی فردی بازار رقابتی آدم اسمیتی را تثبیت نمایند.

بدین ترتیب است که جریان چهارم جهت ارائه آدرس اشتباه به مردم ایران از دهه چهل الی زماننا هذا تلاش می‌کنند تا با تبلیغ اسلام صوفیانه تحت شعار مبارزه با ترم ایدئولوژی به جنگ شریعتی بروند. ماحصل، اینکه اگر بخواهیم حرکت جریان حلقه فریددی از دهه ۴۰ الی زماننا هذا، (که آبشخور اولیه آن بازگشت پیدا می‌کند به حرکت هائری کرین در دهه ۲۰ در چارچوب سیاست امپریالیستی فرانسه در رقابت با امپریالیسم انگلیس که از بعد از پروژه سایکس - پیکو و به خصوص از بعد تکوین انقلاب اکتبر روسیه شکل گرفت و تا زمان سلطه همه جانبه امپریالیسم فاتح و تازه نفس آمریکا ادامه داشت و هدف آن در منطقه خاورمیانه جهت بسترسازی فرهنگی در داخل کشور ایران از بعد از شکست پروژه صفویه در بر افروختن جنگ شیعه صفوی و تسنن عثمانی جهت مقابله کردن با امپراطوری عثمانی بوده است) را تبیین محوری بکنیم، باید بگوئیم که:

الف - محور جریان فریدد از هائری کرین تا حاجی فرج دباغ بازتولید اسلام صوفیانه یا اسلام فیلسوفانه ارسطویی، افلاطونی جهت ایجاد سدی در برابر اسلام تطبیقی اقبال - شریعتی می‌باشد، چراکه بزرگترین پروژه اقبال که بعداً توسط شریعتی این پروژه صورت یک پروسس پیدا کرد، (در کانتکس بازسازی اسلام در چارچوب بازخوانی پروژه ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام برای اولین بار در تاریخ علم کلام اسلامی به صورت برون دینی و درون دینی به طرح این اصل پرداخت) این بود که انسان می‌تواند، «مستقل از وحی بیاندیشید» و البته علامه محمد اقبال لاهوری از این مرحله هم جلوتر رفت و اعلام کرد که علت تکوین ختم نبوت و ختم ولایت پیامبر اسلام این بوده است که در کادر قرآن و وحی نبوی پیامبر اسلام توسط تکوین عقل استقرائی در بشر، انسان توان اندیشیدن مستقل از وحی نبوی و انبیاء الهی پیدا کرد.

لذا همین اندیشیدن مستقل از وحی انسان باعث گردید تا بشر به قول اقبال از دوران کهن وارد دوران جدید بشود و به همین دلیل اقبال پیامبر اسلام را عامل انتقال دهنده از جهان کهن به جهان نو اعلام کرد.

بر رسول ما رسالت ختم کرد

او رسل را ختم و ما اقوام را

پس خدا بر ما شریعت ختم کرد

رونق از ما محفل ایام را



خدمت ساقی‌گری با ما گذاشت	داد ما را آخرین جامی که داشت
لا نبی بعدی زاحسان خداست	پرده ناموس دین مصطفی است
قوم را سرمایه قوت از او	حفظ سر وحدت ملت از او
حق تعالی نقش هر دعوی شکست	تا ابد اسلام را شیرازه بست
دل زغیر اله مسلمان بر کند	نعره لاقوم بعدی می‌زند

کلیات اقبال لاهوری - رمز بیخودی - ص ۷۰ - س ۱ به بعد

«پیغمبر اسلام میان جهان قدیم و جهان جدید ایستاده است تا آنجا که به منبع وحی وی مربوط می‌شود. به جهان قدیم تعلق دارد و آنجا که پای روح وحی در کار می‌آید متعلق به جهان جدید است. حیات در وجود پیامبر اسلام منابع دیگری از معرفت اکتشاف کرد که شایسته خط سیر جدید انسان در تاریخ شد. ظهور و ولادت اسلام که آرزومندم چنانکه دلخواه شما است برای شما مجسم کنم بسترساز ظهور ولادت عقل برهانی استقرایی شد و بدین وسیله نبوت با ظهور اسلام در نتیجه اکتشاف ظهور ولادت عقل برهانی استقرایی حکم به قطع خود داد و بدین ترتیب به حد کمال خود می‌رسد و این خود مستلزم دریافت هوشمندانه این امر است که پروسه حیات نمی‌توانست پیوسته در مرحله کودکی توسط رهبری از خارج باقی بماند» (بازسازی فکر دینی - فصل روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۵-۱۴۶ - س ۲۲ به بعد).

لذا بدین ترتیب بود که اقبال در ادامه آسیب‌شناسی حرکت سیدجمال منادی این حرکت در جهان اسلام از اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم شد که «انسان می‌تواند مستقل از وحی بیاندیشد» و این ادعای حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری که بعداً توسط معلم کبیرمان شریعتی در جهان اسلام دنبال گردید، جرقه‌ای شد که مشرق زمین را در آستانه تحولی نو قرار داد. به همین دلیل در راستای مقابله کردن با اسلام تطبیقی اقبال - شریعتی بود که از دهه ۲۰ در ایران و از بعد از جنگ اول جهانی و پروژه سایکس - پیکو در خاورمیانه سرمایه‌داری جهانی تحت رهبری امپریالیسم انگلیس و امپریالیسم فرانسه که بعداً به امپریالیسم آمریکا هم انتقال پیدا کرد، کوشیدند جهت مقابله کردن با این پروژه اقبال - شریعتی توسط اسلام صوفیانه (که امروز منادی آن در جامعه ایران حاجی فرج دباغ - عبدالکریم سروش - می‌باشد) با تبلیغ بی‌اختیاری انسان و بی‌مقداری دنیا و محدود

کردن حرکت انبیاء به آخرت و بعد از مرگ، بستر ساز تثبیت منافع امپریالیستی آنها بشوند. باز به همین دلیل بود که حتی سیدجمال در اواخر عمر خود از بعد از اینکه دریافت که استراتژی تکیه بر سلاطین جبار و عساکر جرار او در راه رهایی مسلمانان به بن بست رسیده است با مهاجرت به مصر نخستین سدی که در مسیر رهایی مسلمانان به چالش کشید اسلام صوفیانه بود که به شدت توسط سرمایه‌داری جهانی جهت تبلیغ بی‌اختیاری انسان و بی‌مقداری دنیا تبلیغ می‌کردند. آدرس اشتباهی جریان فریدید - فرج دباغ، روی‌گردانی از اسلام اجتماعی توسط روی‌آوری به اسلام صوفیانه می‌باشد. این جریان که سر منزل نهایی آنها به طرف لیبرالیسم اقتصادی است جهت مقابله کردن با اسلام تغییر ساز اقبال - شریعتی می‌کوشند تا آنچنانکه فرج دباغ مدعی است برخلاف اندیشه حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری و در ادامه آن معلم کبیرمان شریعتی تجربه نبوی پیامبر اسلام را از جنس تجربه عرفانی اهل تصوف ارزیابی کنند و با از بین بردن فاصله بین تجربه عرفا و تجربه نبوی پیامبر اسلام تجربه عرفا و صوفیان را در ادامه تجربه نبوی پیامبر اسلام تبیین نمایند و به وسیله آن آنچنانکه فرج دباغ مدعی است تجربه عرفا و تصوف بعد از پیامبر اسلام را مراحل متعالی در ادامه طولی تجربه نبوی پیامبر اسلام ارزیابی و ارزش‌گذاری نماید تا توسط آن شرایط جهت گسترش اسلام صوفیانه حرکت کرین - فریدید فراهم نمایند، در صورتی که بزرگترین پیام اقبال - شریعتی اینکه اصلاً تجربه نبوی پیامبر اسلام با تجربه عرفانی صوفیان یکی نیست؛ به عبارت دیگر هر چند اقبال و شریعتی بستر وحی نبوی پیامبر اسلام را تجربه درونی و باطنی خود پیامبر تبیین می‌کنند و برای تجربه‌های انفرادی و درون‌گرای صوفیان اصالت فردی و درونی قائل‌اند، اما هرگز برعکس فرج دباغ تجربه نبوی پیامبر اسلام را با تجربه عرفانی و صوفیانه امثال مولوی یکی نمی‌دانند.

«حضرت محمد به معراج رفت و باز گشت. یکی از شیوخ بزرگ طریقت به نام عبدالقدوس گنگهی را کلامی است بدین مضمون: سوگند به خدا که اگر من به آن نقطه رسیده بودم، هرگز به زمین باز نمی‌گشتم. شاید در سراسر ادبیات صوفیانه نتوان چند کلمه معدود را پیدا کرد که در یک جمله، اختلاف روانشناختی میان دو نوع، تجربه پیامبرانه و «تجربه صوفیانه» را به این خوبی آشکار سازد؛ که مرد باطنی یا صوفی یا عارف نمی‌خواهد که پس از آرامش و اطمینانی که با تجربه اخلاقی پیدا می‌کند به زندگی این جهانی باز گردد. در آن هنگام که بنابر ضرورت باز

می‌گردد. بازگشت او برای تمام بشریت سود چندانی ندارد. ولی بازگشت پیغمبر جنبه خلاقیت و ثمربخشی دارد. چراکه پیغمبر برعکس صوفی باز می‌گردد و در جریان زمان وارد می‌شود. به این قصد که جریان تاریخ را تحت ضبط درآورد و از این راه جهان تازه‌ای از کمال مطلوب‌ها خلق کند. برای مرد صوفی و عارف یا مرد باطنی آرامش حاصل از تجربه اخادی مرحله نهائی است. در صورتی که برعکس برای پیغمبر، بیدار شدن نیروی روانشناختی او است که جهان را تکان می‌دهد و این نیروها چنان حساب شده است که کاملاً جهان بشری را تغییر می‌دهد. در پیغمبر آرزوی اینکه ببیند تجربه دینی به صورت یک نیروی جهانی زنده درآمده است به حد اعلی وجود دارد. به این ترتیب بازگشت او نوعی از آزمون عملی ارزش تجربه نبوی یا تجربه دینی او به شمار می‌رود. پیغمبر در فعل خلاق خود، هم در باره خود داوری می‌کند و هم در باره جهان واقعیت‌های عینی که می‌کوشد تا به خود در آن جنبه عینیت بدهد. با نفوذ کردن در آنچه نفوذناپذیر است پیغمبر خود را برای خود باز می‌یابد. در برابر تاریخ نقاب از چهره خویش برمی‌دارد؛ بنابراین راه دیگر برای داوری کردن در ارزش تجربه دینی یک پیغمبر آزمون انواع انسانیتی است که ایجاد کرده و نیز توجه به آن جهان فرهنگ و تمدنی است که از رسالت وی برخاسته است» (کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۴۴-۱۴۳ - س ۱ به بعد).

آنچنانکه مشاهده می‌کنید در اسلام تطبیقی اقبال - شریعتی تجربه نبوی پیامبرانه با تجربه عارفانه صوفیان متفاوت می‌باشد چراکه تجربه نبوی یا تجربه دینی پیامبرانه برعکس تجربه عارفانه صوفیان:

اولاً تغییر ساز.

ثانیاً جامعه‌ساز.

ثالثاً از فرد فاصله می‌گیرد و اجتماعی و تاریخی می‌شود.

رابعاً مسئولیت‌آفرین می‌باشد. در صورتی که از نظر اقبال و شریعتی تجربه عارفانه صوفیان یا به عبارت دیگر تجربه صوفیانه مرد باطنی یک تجربه فردی و تفسیری و درون‌گرا و جامعه‌گریز و مسئولیت‌گریز و غیر تغییرساز می‌باشد به همین دلیل فرج دباغ در تز تجربه نبوی و کتاب «قبض و بسط» خود تلاش می‌کند تا با یکسان دانستن تجربه باطنی صوفیانه و تجربه نبوی و دینی پیامبر اسلام:

اولاً تجربه پیامبر را فردی بدانند.

ثانیاً تجربه صوفیانه افرادی مثل مولوی در ادامه تکاملی تجربه پیامبر تبیین نمایند (اشاره به تفسیر حاجی فرج دباغ در غزل، ملولان همه رفتند در خانه به بنید / بر این جمع ملولانه همه جا بخندید / به معراج بر آبیید چو از آل‌رسولید / رخ ماه بیوسید چو بر بام بلندید).

ثالثاً وحی نبوی پیامبر اسلام را محدود به تبیین جهان پس از مرگ بکند.

رابعاً وحی نبوی پیامبر اسلام را از عرصه جامعه و تغییر محدود به درون و تفسیر و فرد بکند؛ که البته هدف فرج دباغ در ادامه آدرس اشتباهی کریں - فردید آن است که تا به خیال خود شرایط جهت لیبرالیسم اقتصادی در جامعه ایران فراهم بکند چون تا زمانیکه فردیت به عنوان یک مقوله مذهبی مانند لوتر یا مقوله عرفانی مانند عرفان بودائی و فلسفی مانند فلسفه یونانی در جامعه تبیین پیدا نکند، امکان دستیابی به لیبرالیسم فلسفی که بستر ساز لیبرالیسم اقتصادی در جامعه می‌باشد وجود ندارد.

در همین رابطه است که سه مقوله تاریخ و جامعه و تکامل از آغاز شروع بستر سازی فلسفی و مذهبی و عرفانی فردیت در جامعه مورد هدف حمله فرج دباغ بوده است و صد البته از آنجائیکه فرج دباغ در این رابطه اندیشه شریعتی را مبتنی بر سه پایه:

۱ - مساوات یا سوسیالیسم.

۲ - مسئولیت مشترک یا اجتماعی کردن اقتصاد و سیاست و معرفت و آزادی یا دموکراسی سوسیالیستی (نه سوسیال دموکراسی) می‌دیده است، از آنجائیکه مانند مرادش داریوش شایگان به جایگاه تثبیت شده اندیشه شریعتی در بین جوانان و پیشگامان نظری و عملی جامعه ایران واقف بوده است لذا در این رابطه جهت بستر سازی لیبرالیسم فلسفی در جامعه ایران مانند داریوش شایگان کوشید تا خاکریز مقدم شریعتی را مورد حمله قرار دهد. در این رابطه بود که فرج دباغ مرحله اول حمله خودش تحت عنوان «فریه‌تر از ایدئولوژی» از سال ۶۸ از خاکریز شریعتی شروع کرد و جهت به چالش کشیدن اندیشه شریعتی در راستای بستر سازی فلسفی لیبرالیستی یا فردیت در جامعه ایران که او با سه سلاح مذهب فردی آخرت‌گرای دنیاگریز وام گرفته از بازرگان پیر و عرفان و تصوف اشعری‌گری مولوی و اندیشه‌های پوپری دست به کار شد جهت به چالش کشیدن اندیشه مساوات‌گرای و

مسئولیت آفرین و دموکراسی‌خواه شریعتی راهی جز این نداشت جز اینکه به موازات علم کردن مبارزه با سوسیالیسم و دفاع عریان از سرمایه‌داری با اصل تکامل و اصل اجتماعی شدن امور و اصل تاریخ به چالش بکشد چراکه او خوب می‌داند که زیربنای سه اصل مساوات‌طلبی و مسئولیت‌آفرینی و دموکراسی‌خواهی شریعتی همان سه اصل تاریخ و تکامل و اجتماعی شدن می‌باشد.

بنابراین در این رابطه است که اگر بخواهیم اصول مشترک فکری فرج دباغ در طول حیات فکری ضد شریعتی خود تبیین نماییم این اصول مشترک عبارت‌اند از:

الف - ضد اصل تکامل.

ب - ضد اصل تاریخ.

ج - ضد اصل اجتماعی شدن.

د - ضد سوسیالیسم، می‌باشد که البته او با وام‌گیری ترم ایدئولوژی (از داریوش شایگان در حمله به شریعتی که عبارت است از آگاهی کاذب که البته خود داریوش شایگان این اصطلاح را از کتاب «ایدئولوژی آلمانی» کارل مارکس وام گرفته بود) توانست مخالفت ضد سوسیالیستی و ضد تکامل و ضد تاریخ و ضد اجتماعی شدن با اندیشه مساوات‌طلب و مسئولیت‌آفرین و دموکراسی‌خواه شریعتی در مبارزه ضد ایدئولوژی با شریعتی تنوریزه کند، آن هم به این ترتیب که مثلاً اندیشه شریعتی حرکت‌طلب است نه حقیقت‌طلب و دشمن‌ساز است و معیشت‌اندیش می‌باشد.

خامسا از آنجائیکه در مدل دین‌شناسی اقبال و شریعتی پایه‌های این مدل دین‌شناسی بر اساس سه پایه:

۱ - بازفهمی جهان.

۲ - بازفهمی خود.

۳ - بازفهمی وحی نبوی جهت بازسازی مدل دین‌شناسی اسلام می‌باشد، با عنایت به اینکه از نگاه اقبال - شریعتی در میان سه مؤلفه بازفهمی جهان و خود و وحی نبوی جهت بازسازی اسلام مؤلفه بازفهمی وحی نبوی جنبه عمده دارد، آنچنانکه بدون بازفهمی وحی نبوی امکان

بازسازی اسلام از نظر شریعتی و اقبال وجود ندارد به همین دلیل است که برای فهم مدل دین‌شناسی اقبال و شریعتی ما مجبوریم به آرایش انواع مدل دین‌شناسی بپردازیم که در این رابطه با سه نوع مدل دین‌شناسی روبرو می‌شویم که این سه نوع مدل دین‌شناسی عبارت‌اند از:

الف - مدل دین‌شناسی تطبیقی.

ب - مدل دین‌شناسی انطباقی.

ج - مدل دین‌شناسی دکماتیسیم.

البته در تبیین این سه نوع مدل دین‌شناسی معیار ما رابطه تجربه دینی که همان وحی نبوی می‌باشد با تجربه باطنی یا عرفانی یا اگزیستانسی است، چراکه آنچنانکه قبلاً هم به اشاره در مانیفست مدل دین‌شناسی اقبال و شریعتی مطرح کردیم عمده‌ترین اصل جدائی و تفاوت، تجربه دینی یا وحی نبوی پیامبر اسلام از تجربه باطنی یا تجربه اگزیستانسی عرفا و اهل تصوف می‌باشد. به این ترتیب که هر چند هم حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در فصل روح فرهنگ و تمدن اسلامی کتاب بازسازی فکر دینی خود و هم معلم کبیرمان شریعتی در تفسیر معراج و اسرای پیامبر اسلام مطرح کرده‌اند، وحی نبوی پیامبر اسلام به لحاظ مکانیزمی، صورتی درونی و باطنی و اگزیستانسی دارد اما در تعریف تجربه دینی یا وحی نبوی پیامبر اسلام و تمیز آن با تجربه عرفانی برعکس اقبال و شریعتی، فرج دباغ که با وام‌گیری از مولوی (به معراج بر آنید چو از آل‌رسولید / رخ ماه بیوسید چو بر بام بلندید) بین تجربه دینی یا وحی نبوی پیامبر اسلام تفاوتی قائل نمی‌باشد و بدین ترتیب است که فرج دباغ در مدل‌سازی انطباقی خود در چارچوب تجربه دینی و تجربه عرفانی از آنجائیکه او تجربه دینی یا وحی نبوی پیامبر اسلام را می‌خواهد در کانتکس تجربه بشری تبیین و فهم کند، مجبور می‌شود تا در چارچوب معرفت‌شناسی کانتی همراه با تفکیک نومن از فنومن معتقد گردد که:

الف - نص دین از معرفت دینی جداست.

ب - نص دین یا جوهر تجربه نبوی پیامبر اسلام غیر دست‌یافتنی است.

ج - معرفت دینی برعکس نص دین یک امر بشری است.

د - نص دین مقدس است اما معرفت دین غیر مقدس.

ه - نص دین مواجه پیامبر در عرصه تجربه شخصی‌اش است، اما معرفت دینی مواجه انسان‌ها با فهم دین است؛ و لذا به این ترتیب است که فرج دباغ معتقد است که «دین هر کس عبارت است از فهم او از شریعت، آنچه‌آنکه علم هر کس عبارت است از فهم او از طبیعت» اقبال و شریعتی بین تجربه نبوی پیامبر اسلام و تجربه عرفانی صوفیه تفاوت قائل می‌باشند لذا در این رابطه است سه نوع مدل دین‌شناسی تطبیقی و انطباقی و دگماتیسم تعریف و تبیین می‌شود. به این ترتیب که در مدل دین‌شناسی تطبیقی اقبال و شریعتی آنچه‌آنکه در فصل روح فرهنگ و تمدن اسلام کتاب «بازسازی فکر دینی» اقبال و تفسیر شریعتی از معراج و اسرای مشاهده می‌کنیم تجربه عرفانی در کانتکس تجربه دینی یا وحی نبوی باید تعریف و تبیین و تکوین پیدا کند، برعکس مدل دین‌شناسی انطباقی (مولوی و به تبع آن فرج دباغ که از مولوی وام گرفته است) که در آن تجربه دینی در کانتکس تجربه عرفانی تعریف می‌گردد (هست قرآن حال‌های انبیا - مولوی) و به همین دلیل فرج دباغ در تعریف جایگاه عرفان مولوی معتقد است که عرفان مولوی در ادامه تکاملی تجربه نبوی پیامبر اسلام می‌باشد که خروجی نهائی این نظریه آن می‌شود که از نظر فرج دباغ عرفان مولوی که در دو کتاب «مثنوی» و «دیوان شمس» مادیت پیدا می‌کند، برتر از تجربه نبوی پیامبر اسلام می‌باشد. برعکس آن شریعتی است که در درس ۱۹ اسلام‌شناسی ارشاد (درس حج‌شناسی) اصلاً عرفان و تجربه عرفانی مولوی برای جامعه به عنوان یک سم و خطر تلقی می‌کند، در صورتی که همین شریعتی در مقدمه «تفسیر سوره روم پیام امید به روشنفکر مسئول» قرآن یا تجربه نبوی پیامبر اسلام را به عنوان تنها راه نجات جامعه مسلمین در عصر جدید می‌داند آنچه‌آنکه اقبال در فصل جاوید نامه کلیات خود - ص ۳۱۷ بیت اول به بعد، مانند شریعتی بر همین رأی می‌باشد:

نقش‌های پاپ و کاهن را شکست	نقش قرآن تا در این عالم نشست
این کتابی نیست چیز دیگر است	فانش گویم آنچه در دل مضمهر است
جان چو دیگر شد جهان دیگر شود	چونکه در جان رفت جان دیگر شود
زنده و پاینده و گویا است این	مثل حق پنهان و هم پیدا است این
سرعت اندیشه پیدا کن چو برق	اندرو تقدیرهای غرب و شرق

هر چه از حاجت فزون داری بده	با مسلمان گفت جان بر کف بنه
اندکی با نور قرآنش نگر	آفریدی شرع و آئینی دگر
هم زتقدیر حیات آگه شوی	از بم و زیر حیات آگه شوی
ساز قرآن را نواها باقی است	محفل ما بی‌می و بی‌ساقی است
آسمان دارد هزاران زخمه ور	زخمه ما بی‌اثر افتد اگر
از زمان و از مکان آمد غنی	ذکر حق از امتان آمد غنی
احتیاج روم و شام او را کجاست	ذکر حق از ذکر هر ذاکر جد است
پیش قومی دیگری بگذارش	حق اگر از پیش ما بر داردش
هر زمان جانم بلرزد در بدن	از مسلمان دیده‌ام تقلید و ظن
آتش خود بر دل دیگر زنند	ترسم از روزی که محرومش کنند

البته در مدل دین‌شناسی دگماتیسم با مطلق کردن تجربه عرفانی یا صوفیانه، تجربه دینی نبوی بخشی یا مرحله‌ای از تجربه صوفیانه و عارفانه خود می‌دانند، قصه بایزید که در دفتر دوم مثنوی آمده است ناظر بر این رویکرد است، از مدل دین‌شناسی دگماتیسم می‌باشد، طبق گفته مولوی در مثنوی دفتر دوم - ابیات ۲۲۳۸ به بعد: «بایزید بسطامی می‌خواست به حج برود. در مسیر رفتن به حج به پیر و مرشدی برخورد کرد، آن پیر به بایزید گفت: که عازم کجائی؟ او گفت: عازم حج‌ام. گفت: چقدر پول داری؟ بایزید گفت: فلان مقدار پول در گوشه قبای من بسته است. گفت:

دارم از درم نقره دویست نک بیسته سخت بر گوشه ردی است

پیر به بایزید می‌گوید: آن پول به من بده و از سفر حج صرف‌نظر کن و به جای سفر حج بر گرد من بچرخ و حج را به جا آور گفت:

طوفی کن به گردهم هفت بار وبین نکوتر از طواف حج شمار



زیرا اگر خانه سنگی و گلی که ابراهیم در مکه ساخته است خانه خدا است، دل من هم خانه خداست ولی تفاوتشان این است که:

تا بگرد آن خانه را در وی نرفت      و اندر این خانه به جز آن حی نرفت

خدا از وقتی که آن خانه را ساخته یک بار هم در آن خانه نرفته است اما هیچ وقت نشده است که این خانه دل مرا ترک کند در نتیجه

بایزید آن نکته‌ها را هوش داشت      همچو زرین حلقه‌اش در گوش داشت

و به همین دلیل بود که بسیاری از صوفیان به حج نمی‌رفتند و وقتی از آن‌ها می‌پرسیدند که چرا؟ می‌گفتند که خانه کعبه به زیارت ما می‌آید».

خلاصه آنکه برعکس آنچه که فرج دباغ در رابطه با ایدئولوژیزه کردن دین توسط شریعتی مطرح می‌کند و برعکس آنچه که داریوش شایگان در رابطه با ایدئولوژیزه کردن سنت توسط شریعتی مطرح می‌کند، ایدئولوژی از نگاه شریعتی نه به معنای مارکسی آن یعنی آگاهی کاذب است و نه به معنای لنینی آن یعنی تئوری انقلاب است، بلکه ایدئولوژی در دیسکورس شریعتی تنها به معنای شریعتی آن می‌باشد که از نگاه او عبارت است از «اندیشه خودآگاهی‌ساز و مسئولیت‌آفرین و تغییرساز» و به همین دلیل است که علامه محمد اقبال لاهوری در تعریف پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام خود می‌گوید: «کار ما عبارت است از پیوند دادن بین متغییر و ابدیت است.»

## ۵ - مهندس مهدی بازرگان، به عنوان، «سر قافله‌سالار حرکت روشنفکر دینی» در تاریخ ۱۵۰ ساله جنبش ایران که در فرایند سوم و چهارم حیات ۵۰ ساله اجتماعی‌اش، به صورت یک «آدرس اشتباهی» در آمد:

مرحوم «مهندس مهدی بازرگان» به عنوان نماد یک جریان روشنفکری و سیاسی و مذهبی در نیم قرن حیات اجتماعی خود (برعکس بسیاری از سیاسیون یا مذهب‌یون یا اجتماع‌یون یا

روشنفکران، کشورهای پیرامونی که کتاب اجتماعی و سیاسی آنها فقط دارای یک برگ و یک فصل و یک تیتر و عنوان مشخص می‌باشند و تا آخر عمر اجتماعی یا طبیعی‌شان تنها همان یک فصل و یک عنوان ثابت باقی مانده است) از معدود متفکران و صاحب‌نظرانی است که در تاریخ ۱۵۰ ساله جنبش ایران، حیات ۵۰ ساله اجتماعی او دارای فراز و نشیب و فرآیندهای مختلفی می‌باشد. برای فهم و آنالیز «حیات اجتماعی او» هرگز نمی‌توان به صورت یکنواخت و واحد و یکسان برخورد کرد و اما و هزار اما، در همین رابطه، «فونکسیون حیات علمی و اجتماعی و سیاسی او در طول ۵۰ سال حیات اجتماعی‌اش صورت یکسانی نداشته است.»

البته برای کالبد شکافی و «بازفهمی حیات اجتماعی و علمی و سیاسی و مذهبی، ۵۰ ساله مرحوم مهدی بازرگان» منهای، «کالبد شکافی طولی و زمانی»، مجبوریم تا به «کالبد شکافی عرضی» نیز پردازیم؛ که برای این منظور، در «کالبد شکافی عرضی حیات اجتماعی ۵۰ ساله بازرگان»، مجبوریم که، «بازرگان علمی» با «بازرگان مذهبی» و با «بازرگان سیاسی» و «بازرگان اجتماعی» آنچنانکه دکارت می‌گوید از هم جدا کنیم تا در تحلیل و آنالیز خود موفق و علمی عمل کرده باشیم. چراکه، در «بازرگان علمی» ما با بازرگانی روبرو هستیم که در زمان رضاشاه جزء اولین گروه بورسیه تاریخ ایران به فرانسه می‌رود و در مغرب زمین، اگر چه به لحاظ زمانی بازرگان در نیمه اول قرن بیستم به غرب رفته بود، ولی «به لحاظ تاریخی» و «فلسفی»، بازرگان، «علم پوزیتیویستی» قرن نوزدهم غرب را به عنوان دستاورد و ره‌آورد و جهان‌بینی خود، با خود به ایران آورد؛ و به همین دلیل همین، «انحراف اولیه بازرگان» در برخورد با علم ساینس یا تجربی مغرب زمین، باعث شد که، «بازرگان اجتماعی» از همان آغاز، با «جهان‌بینی انطباقی» متولد بشود؛ که این نگاه و عینک انطباقی بازرگان اجتماعی در طول ۵۰ سال حیات اجتماعی‌اش چه در عرصه طبیعی و چه در عرصه اجتماعی و سیاسی نقش تعیین کننده داشته است؛ و به همین دلیل، «بازرگان مذهبی» بازگشته از غرب، می‌کوشد تا تمامی علوم مذهبی، اعم از فقه و کلام و فلسفه و غیره را با «عینک انطباقی علم تجربی و علم ساینس تبیین و تفسیر و نقد نماید»؛ و «بازرگان اجتماعی» در همین دوران، در چارچوب همان عینک انطباقی پوزیتیویستی بهره‌مند شده از مغرب زمین است که می‌کوشد تا توسط:

- ۱ - وجدان کاری.
  - ۲ - نظم اجتماعی و اقتصادی و فردی.
  - ۳ - علوم دانشگاهی یا ساینس یا تجربی و تکنیک.
  - ۴ - انضباط یا اخلاق اجتماعی فرنگیان، به آسیب‌شناسی و تجویز درمان بیماری‌های اجتماعی و تاریخی جامعه ایران بپردازد.
- آنچنانکه، «بازرگان سیاسی» در همین زمان با رویکرد انطباقی و تجربی و با نگاه فلسفی پوزیتیویستی قرن نوزدهم مغرب زمین می‌کوشد تا توسط:
- الف - مطلق کردن استبداد داخلی بدون در نظر گرفتن رابطه استبداد با استعمار و امپریالیسم جهانی.
- ب - تکیه انطباقی و مکانیکی و اکلکتویته‌ای، بر لیبرالیسم قرن ۱۸ مغرب زمین، تحت عنوان «آزادی‌خواهی» جهت مقابله کردن با استبداد و استبدادزدگی جامعه ایران.
- ج - مبارزه با «فقه‌زدگی و تصوف‌زدگی و فلسفه یونانی‌زدگی» جامعه فکری و مذهبی و روشنفکری ایران، جهت بسترسازی ذهنی و نظری، برای تغییر اجتماعی.
- د - تکیه نهادی بر لیبرالیسم سیاسی قرن ۱۸ اروپا، توسط نهادی‌سازی تشکیلاتی - که در رأس آن‌ها تکوین نهضت آزادی قرار داشت -، جهت ایجاد تحول رفرمیستی، در چارچوب استراتژی گام به گام یا به قول خودش، «استراتژی فولکس واگنی».
- البته به موازات، این «کالبد شکافی عرضی یا عمودی» برای بازفهمی و بازشناسی حیات ۵۰ ساله اجتماعی مرحوم بازرگان، ما مجبوریم تا در کانتکس، «کالبد شکافی طولی یا افقی ۵۰ ساله حیات اجتماعی بازرگان» این، «کالبد شکافی عرضی یا عمودی» را به انجام برسانیم و گر نه انجام «مکانیکی کالبد شکافی عرضی یا عمودی، حیات اجتماعی بازرگان» منهای کالبد شکافی طولی یا افقی او، ما را به ده نمی‌برد.
- باری، در راستای کالبد شکافی طولی یا افقی حیات ۵۰ ساله اجتماعی بازرگان است که می‌توانیم دوران ۵۰ ساله حیات اجتماعی بازرگان را به چهار فرایند:

۱ - بازرگان علمی.

۲ - بازرگان سیاسی.

۳ - بازرگان حکومتی.

۴ - بازرگان بازنشسته، تقسیم کنیم.

برای فهم اندیشه و عمل مرحوم مهندس بازرگان باید به این موارد توجه شود:

الف - بازرگان برعکس چهار جریانی که قبلاً در رابطه با «آدرس‌های اشتباهی اجتماعی ۱۵۰ سال گذشته تاریخ جنبش سیاسی ایران» مطرح کردیم، دارای خودیژگی‌های می‌باشد که مهم‌ترینش اینک، حیات فکری و سیاسی و اجتماعی بازرگان در ۵۰ سال حیات اجتماعی‌اش، «صورت فرایندی داشته، نه یکنواخت.» به همین دلیل برای بازفهمی حرکت ذهنی و عینی بازرگان در طول بیش از نیم قرن حیات اجتماعی‌اش، قبل از هر چیز، مجبور به تبیین و جداسازی دیالکتیکی این فرایندهای طولی و عرضی حیات اجتماعی ۵۰ ساله او می‌باشیم؛ که در یک نگاه کلی می‌توانیم حیات اجتماعی بیش از ۵۰ ساله بازرگان را به چهار فرایند تقسیم کنیم؛ و قطعاً تا زمانیکه ما به تقسیم «طولی یا افقی» و «عرضی یا عمودی» دوران زندگی بازرگان نپردازیم، امکان دستیابی عینی و علمی و واقعی به تحلیل زندگی سیاسی و علمی و اجتماعی بازرگان پیدا نخواهیم کرد.

دلیل این امر هم آن است که برعکس بسیاری از پیشگامان سیاسی و اجتماعی و فکری و دینی جامعه ایران در ۱۵۰ سال گذشته که حیات سیاسی و اجتماعی آن‌ها صورتی یکنواخت داشته است، حیات اجتماعی بازرگان، در طول ۵۰ سال آن صورت یکنواخت نداشته است و دائماً در حال استحاله و تغییر بوده است. به همین دلیل برای بازفهمی و تحلیل علمی و عینی از زندگی بازرگان باید در چارچوب این چهار فرایند، چهار بازرگان متفاوت را، مورد مطالعه قرار دهیم. چهار فرایند مختلف طولی یا افقی حیات ۵۰ ساله اجتماعی بازرگان عبارتاند از:

اول - فرایند علمی.

دوم - فرایند سیاسی.

سوم - فرایند حکومتی.

چهارم - فرایند بازنشستگی.

در فرایند اول یا فرایند بازرگان علمی که در دهه ۲۰ تا سال ۴۰ ادامه داشته است، بازرگان «به لحاظ سیاسی در چارچوب حرکت مصدق» و «به لحاظ اعتقادی معتقد به اسلام انطباقی، جهت ایجاد سازگاری بین متن و قرآن با علم ساینس» می‌باشد.

اما در فرایند دوم یا فرایند بازرگان سیاسی که در دهه ۴۰ تا سال ۵۶ ادامه داشته است، بازرگان ضمن فاصله‌گیری از جبهه ملی دوم و سوم اقدام به تشکیلات مستقل سیاسی تحت عنوان «نهضت آزادی با شعار ایرانی و مصدقی و مسلمان بودن» می‌کند؛ که این حرکت تا سال ۵۶ ادامه داشته است.

در فرایند سوم یا فرایند بازرگان حکومتی که از سال ۵۶ تا فوت خمینی در سال ۶۸ ادامه داشته است، بازرگان حکومتی، جایگزین بازرگان سیاسی فرایند دوم می‌شود.

در فرایند چهارم که از سال ۶۸ تا ۷۳ ادامه داشت، بازرگان پیر و بازنشسته و خسته و وازده از سیاست و اجتماع و حکومت و دنیا، جایگزین بازرگان حکومتی و سیاسی و اجتماعی می‌شود.

## ۱ - فرایند اول، بازرگان علمی:

در فرایند اول زندگی بازرگان که در دهه ۲۰ تکوین پیدا کرد، بازرگان جوان که پس از تحصیلات در مغرب زمین به جامعه ایران بازگشته بود، بر پایه گذشته فکری و مذهبی و دستاوردهای تجربی و علمی و عقیدتی که داشت، این همه از بازرگان جوان، یک «بازرگان آرمان‌گرا» ساخته بود؛ زیرا، برای «بازرگان جوان و آرمان‌گرا» که هم آگاه به دایره تاریخی-اجتماعی - سیاسی جامعه ایران بود و هم به خودویژگی‌های تاریخی و اجتماعی و سیاسی مغرب زمین از بعد از رنسانس و انقلاب کبیر فرانسه آگاه بود و هم مسلح به علم تجربی مغرب زمین بود، این همه باعث شده بود تا از «بازرگان جوان»، فردی «آرمان‌گرا» بسازد؛ لذا در این رابطه بود که برای بازرگان جوان یا بازرگان آرمان‌گرا یا

بازرگان علمی، پاسخ این سؤال (در دهه ۲۰ که تا سال ۴۰ یعنی مدت ۲۰ سال طول کشید) که آیا، «دین برای انسان است؟» یا «انسان برای دین؟» روشن بود. چراکه تنها سوالی که بازرگان در طول ۵۰ سال حیات اجتماعی خود به صورت دائم و ثابت، نصب العین خود قرار داده بود همین سؤال کلیدی بود که، «آیا دین برای انسان است؟ یا انسان برای دین؟»

هرچند که بازرگان در فرایند چهارگانه حیات اجتماعی و سیاسی خود، پاسخ‌های متفاوتی به این سؤال داده است و در چارچوب نوع پاسخی که به این سؤال دوران‌ساز خود داده است، شکل‌بندی حیات سیاسی و اجتماعی خود را تعیین کرده است، با همه این احوال، خود این سؤال در طول ۵۰ سال حیات اجتماعی و سیاسی بازرگان صورتی ثابت داشته است؛ لذا پاسخی که بازرگان آرمان‌گرا و جوان در فرایند ۲۰ ساله اول حیات ۵۰ ساله اجتماعی خود، به این سؤال سئبر داد، عبارت بود از اینکه «دین برای انسان است، نه انسان برای دین»، به عبارت دیگر آنچنانکه عیسای مسیح در دعوی با فریسیان و علمای یهود در خصوص، «موضوع کار در روز شنبه اعلام کرد که، سبط یا شنبه برای انسان است نه انسان برای شنبه یا سبط» از آنجائیکه مطابق دیدگاه جذمی و دگماتیسم یهودیان، آنچنانکه «انسان برای شریعت تعریف می‌شد نه شریعت برای انسان»، فریسیان معتقد بودند که در روز شنبه نمی‌بایست کار بکنند و همچنین در رابطه با این دیدگاه جذمی آن‌ها بود که، در زمانی که یاران عیسی از مزرعه‌ای عبور می‌کردند بعد از اینکه این یاران خسته و گرسنه عیسی از انگورهای آن مزرعه خوردند، فریسیان در چارچوب دین فقهاتی و دگماتیسم و جذمی خود فریاد برداشتند که شما یاران عیسای مسیح، «فقه و شریعت را با خوردن انگورهای مزرعه زیر پا گذاشته‌اید» لذا در اینجا بود که عیسی بر سر این فریسیان فریاد برآورد که «آری شریعت و فقه برای انسان است، نه انسان برای شریعت و فقه.»

در همین رابطه، بازرگان جوان و آرمان‌گرا در فرایند اول، حیات ۵۰ ساله اجتماعی‌اش هم پاسخ خود را اینچنین مطرح کرد که آری، «دین برای انسان است - نه آنچنانکه اسلام فقهاتی و دگماتیسم معتقد است - انسان برای دین» و باز در این رابطه بود که، «بازرگان جوان و آرمان‌گرا» برای اینکه جامعه ایران را از حصار دین جذمی فقهاتی و تکلیفی که تحت شعار «انسان برای دین و انسان برای فقه» جامعه ایران را زمین‌گیر کرده بودند و به انحطاط کشانیده بودند، نجات دهد، کوشید که در این فرایند آنچنانکه در مقاله «سر عقب افتادگی ملل

مسلمان» در سال ۱۳۲۹ نوشت، عقب‌ماندگی و انحطاط جامعه ایران را معلول پنج عامل تحلیل کند که از دیدگاه او عبارت بودند از:

«اول - پیدایش دو دسته اشراف و زهاد و عباد در امت اسلامی که خصوصیت مشترک آنها بی‌کاری و اعراض از فعالیت و تلاش برای زندگی است.»

دوم - تأسیس طبقه روحانیون و دو شغله شدن مسلمان‌ها، شغل دنیا و شغل آخرت.

سوم - منحصر شدن کار دنیا به دین و تبدیل دین به فقه.

چهارم - پیدایش عرفان و تصوف و درویشی در اثر سختگیری‌های افراطی فقها در فروع و سطحی شدن افکار و علوم اسلامی.

پنجم - رویارویی غرب و شرق و دو قطبی شدن جامعه مسلمین، یعنی قطب متدینین و قطب متجددین (مقاله سر عقب افتادگی ملل مسلمان در کتاب نیک نیازی که بازرگان در سال ۱۳۲۹ توسط شرکت سهامی انتشار منتشر کرد).

در این نقل قول از بازرگان جوان و آرمان‌گرا که او در سال ۱۳۲۹ ارائه کرده است به وضوح تحلیل بازرگان آرمان‌گرا در فرایند اول حرکت خودش که در چارچوب «پاسخ دین برای انسان است» به نمایش در می‌آید، بازرگان جوان و آرمان‌گرا:

اولاً: معتقد است که سر انحطاط جامعه ایران «اسلام فقهاتی حوزه‌های فقهی» می‌باشد که این اسلام فقهاتی که به قول بازرگان، به صورت «اسلام سرطانی» در آمده است، باعث شده است تا با منحصر کردن دین به فقه، کار دنیا را محدود و محصور اسلام فقهاتی بکنند و با تأسیس طبقه روحانیون در چارچوب اسلام فقهاتی دو حوزه کار دنیا و کار آخرت را از هم جدا کنند و بدین ترتیب، «انسان را برای دین تعریف کنند» نه دین را برای انسان، یا به عبارت دیگر از دیدگاه بازرگان آرمان‌گرا و جوان، «مشکل عمده جامعه ایران در آن زمان عبارت بود از» اعتقاد به اسلام فقهاتی یا به قول بازرگان «اعتقاد به اسلام سرطانی» بود؛ یعنی اعتقاد به اینکه، «انسان و جامعه ایران برای فقه و شریعت و مذهب می‌باشد، نه فقه و مذهب و شریعت برای انسان» برای بازرگان جوان و آرمان‌گرا خود دین و فقه و شریعت فی‌نفسه موضوعیت مستقل از انسان نداشت، بلکه بالعکس این انسان بود که موضوع دین قرار می‌گرفت.

به همین دلیل، شعار بازرگان آرمان‌گرای جوان این بود که، «من قبل از اینکه مسلمان باشم، ایرانی و مصدقی هستم» لذا در این رابطه بود که برای بازرگان جوان، مصدق به عنوان سمبل مبارزه رهائی‌بخش جامعه ایران بود. در نتیجه در فرایند اول:

اولا بازرگان اصلاً به حکومت دینی اعتقادی نداشت؛ و اسلام فقاهتی و طبقه روحانیت به عنوان آفت جامعه ایران می‌دانست.

ثانیاً - آنچنانکه قبلاً هم در نشر مستضعفین مطرح کردیم - از آنجائیکه در دهه ۲۰ با ورود هانری کرین به ایران، (به عنوان مشاور فرهنگی سفارت فرانسه در چارچوب سیاست امپریالیستی فرانسه و در رقابت بر سر حاکمیت بر کشورهای منطقه خاورمیانه که بعد از توافق سایکس-پیکو حاصل شده بود) سیاست فرهنگی هانری کرین در این رابطه، تبلیغ و ترویج اسلام صوفیانه بود. (که البته در ادامه حرکت هانری کرین، از بعد شکست جنگ ۸ ساله رژیم مطلقه فقاهتی ایران با حزب بعث عراق، فرج دباغ معروف به عبدالکریم سروش توسط تبلیغ و ترویج اسلام صوفیانه می‌کوشد تا در جامعه ایران از دهه ۷۰ و ۸۰، سیاست فرهنگی هانری کرین توسط تبلیغ و ترویج اسلام اشعری‌گری صوفیانه، در راستای بسترسازی لیبرالیسم اقتصادی و رقابت جهان سرمایه‌داری گام بردارد) به همین دلیل بازرگان جوان و آرمان‌گرا، در تحلیل فوق خود از جامعه ایران در دهه ۲۰ حتی خود اسلام صوفیانه هانری کرین هم، به عنوان یکی از عوامل انحطاط جامعه ایران مطرح می‌کند و همین اسلام صوفیانه هانری کرینی را، «معلول سختگیری‌های افراطی اسلام فقاهتی حوزه‌های فقهی» در جامعه ایران می‌داند؛ و برای اسلام صوفیانه هانری کرین در آن شرایط اصلاتی مستقل از اسلام فقاهتی به عنوان عامل انحطاط در جامعه ایران قائل نمی‌شود چراکه، بازرگان جوان و آرمان‌گرای دهه ۲۰ نمی‌خواست، در برابر اسلام فقاهتی و دکماتیسیم به عنوان عامل اصلی انحطاط جامعه ایران، عامل دیگری مطرح کند.

در نتیجه بازرگان جوان و آرمان‌گرا در فرایند اول حیات خود، پس از اینکه «اسلام فقاهتی» یا به قول او «اسلام سرطانی» به عنوان عامل اصلی انحطاط جامعه ایران تشخیص داد و بعد از اینکه معتقد گردید که «دین و مذهب و شریعت و فقه برای انسان می‌باشند، نه انسان برای فقه و شریعت و دین»، (برعکس خمینی که بعد از انقلاب ۵۷ می‌گفت «ما برای اسلام انقلاب کرده‌ایم نه برای نان و خربزه» و «اقتصاد مال خران است») کوشید تا برای نجات



جامعه ایران از انحطاط و عقب‌ماندگی به مقابله با اسلام فقهاتی و دگماتیسم بپردازد.

اما هر چند بازرگان آرمان‌گرای جوان در فرایند اول درد جامعه ایران را درست تشخیص داد، ولی در درمان این درد، او دچار انحراف شد و همین انحراف در درمان اسلام فقهاتی باعث گردید تا رفته رفته بازرگان در فرایند دوم و سوم با اینکه به لحاظ ذهنی با روحانیت اختلاف داشت اما در عرصه عملی و اجتماعی، حرکتی به سمت آن‌ها داشته باشد که همین حرکت بازرگان به سمت روحانیت (در فرایند دوم و به خصوص در فرایند سوم یعنی بازرگان حکومتی) عامل انحراف بازرگان و بن بست تاریخی او در فرایند چهارم یعنی بازرگان بازنشسته و پیر، بشود.

برای بازرگان آرمان‌گرای جوان برعکس فرج دباغ که از بعد از فوت خمینی، به قول خودش، در برابر «اسلام عزیزانه خمینی» و «اسلام معرفت‌اندیش شیخ مرتضی مطهری» و «اسلام تجربه‌اندیش خودش و مولوی»، «اسلام معیشت‌اندیش شریعتی» را به عنوان عامل انحراف و انحطاط جامعه ایران تشخیص می‌دهد و در راستای حرکت ضد شریعتی داریوش شایگان کوشید با تاسی از او، توسط مبارزه با «ایدئولوژی کردن دین به نفی حرکت شریعتی» بپردازد، بازرگان جوان و آرمان‌گرا معتقد بود که عامل اصلی انحطاط جامعه ایران اسلام فقهاتی می‌باشد؛ اما آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم هر چند بازرگان جوان و آرمان‌گرا در تشخیص بیماری جامعه ایران در دهه ۲۰ درست عمل کرد، او در درمان این درد دچار انحراف شد. چراکه آنچنانکه در مقدمه کتاب «مطهرات در اسلام» خود در سال ۱۳۲۲ مطرح کرد، بازرگان در این زمان تلاش می‌کرد تا توسط علم تجربی یا ساینس یا اسلام انطباقی به جنگ اسلام دگماتیسم فقهاتی برود و این آبخشور عامل انحراف بازرگان گردید و به همین دلیل است که خود او در رابطه با این راهبرد خودش جهت مقابله با اسلام فقهاتی حوزه، در مقدمه کتاب «مطهرات در اسلام» می‌گوید:

«در این کتاب که نه داعیه اکتشاف داریم و نه دم از الهام می‌زنیم. می‌خواهیم خوشه‌ای از ثمره علوم جدید را با گوشه‌ای از احکام قدیم تطبیق نمائیم و به فقها و علمای محترم خود بنماییم که حقیقات جدید نیز دریچه‌های وسیعی به اطوار صنع خلقت و انوار خاندان نبوت باز می‌کند و گاهی بیشتر از ذکرها و وردها. انسان مجاهد را به مصداق آیات محکمی که در قرآن کریم امر صریح به تفکر در عوالم طبیعت می‌نماید به مقام یقین می‌رساند. در همین علوم که

آنها به نظر ضلالت و یا حقارت به آن نگریسته و از نزدیک شدن به آن سخت‌گیرانند. حقایقی نهفته است که برای رسیدن به جزء کوچکی از آن قدامت‌سال‌ها رخ می‌برند و خروارها کتاب می‌نویسند» (مقدمه کتاب مطهرات در اسلام - در سال ۱۳۲۲ منتشر گردید).

آنچنانکه از این راه حل بازرگان آرمان‌گرای جوان جهت مقابله کردن با اسلام فقاهتی که از دیدگاه او به عنوان عامل اصلی انحطاط و عقب‌ماندگی جامعه ایران می‌باشد برمی‌آید، بازرگان جوان آرمان‌گرا می‌کوشد تا توسط سازگاری بین علم و فقه یا به عبارت بهتر بین اسلام انطباقی و اسلام دگماتیسم فقاهتی حوزه به مبارزه با اسلام فقاهتی به عنوان عامل انحطاط و عقب‌ماندگی پردازد؛ و همین امر عامل انحراف بازرگان آرمان‌گرای جوان می‌شود، چراکه مطابق این روش بازرگان جوان از یکطرف می‌خواست توسط علوم تجربی قرن نوزدهم اروپا همراه با مخالفت با فقه حوزه و فلسفه یونانی و عرفان صوفیانه هند شرقی، بین فقه حوزه‌های فقاهتی و قرآن سازگاری علمی نوین ایجاد کند، (همان کاری که بازرگان جوان در مطهرات در اسلام در سال ۱۳۲۲ انجام داد) و از طرف دیگر تلاش می‌کرد تا توسط اسلام انطباقی خود به جای تکیه بر تحول ساختاری در جامعه ایران در چارچوب نظام سرمایه‌داری و لیبرالیسم اقتصادی مغرب زمین با تزریق ذهنی مکانیکی پنج مقوله روبنایی:

۱ - نظم.

۲ - وجدان کار.

۳ - لیبرالیسم سیاسی.

۴ - علم و تکنیک.

۵ - اخلاق تولیدگرا، جامعه ایران گرفتار انحطاط و عقب‌ماندگی را نجات دهد که در این رابطه بازرگان جوان آرمان‌گرا در سخنرانی «کار در اسلام» که در تاریخ ۱۳۲۵/۱/۱۴ تقریر نموده است می‌گوید: «هر قدر از طلوع اسلام دور می‌شویم با آنکه طی قرون متمادی عقیده و علاقه اسلامی و عواطف شیعی در ایران رفته رفته دامن‌دارتر و عمیق‌تر شده است. ولی این گسترش و نفوذ بیشتر در جهات آسان‌تر دیانت انجام شده است. یعنی مظاهر فکری و عاطفی ایمان اعم از اعتقادات و نماز و دعا و زیارت و غیره یا آثار نفعی تقوا اعم از خودداری از شراب

و فحشا و دزدی و نجاست و امثال آن. متاسفانه در زمینه عمل صالح مثبت و فعالیت صرفنظر از انفاق‌ها و موقوفات که حقا قابل تقدیر است توجه خواص و عوام فوق العاده ضعیف بوده و لذا از سه پایه یا سه شرط اساسی سعادت یعنی سه دندانه کلید بهشت فقط دو قسمت ایمان و تقوا، اولی را به صورت نظری و عاطفی و دومی را از جنبه منفی و خودداری، اعمال کرده‌ایم. شرط سوم را که کار یا عمل صالح است تقریباً کنار گذاشته‌ایم. مانند مسافری شده‌ایم که قصد محلی را می‌کند و خود را از گرفتاری‌ها و بند و بارهای دوران اقامت خلاص می‌نماید و بار می‌بندد ولی قدم از قدم برداشته به راه نمی‌افتد. شبانه روز لااقل از خدا سراغ راه می‌گیریم و اهدنا الصراط المستقیم می‌خوانیم ولی بعد از نماز می‌خواهیم و حرکتی نمی‌کنیم. حال این سؤال پیش می‌آید که تقصیر بی‌حرکتی و بی‌کاری ما به گردن دین ما است یا خود ما؟... دیدید که قرآن چنین نمی‌گوید. بلکه تمام فشار و تاکید آن در جهت زحمت و کوشش و پایداری و فعالیت است؛ بنابراین اگر از طریق تلقین‌ها یا تاثیرهای دینی هم چنین شده باشیم یقیناً در نتیجه عدم درک دین و خرفی است که تحت تأثیر خصال و تمایلات خودمان در اسلام وارد ساخته‌ایم.»

اگر مانیفست بازرگان جوان و آرمان‌گرا را، کتاب «راه طی شده» بدانیم که در سال ۱۳۲۶ تقریر نموده است در این مانیفست تمام تلاش بازرگان بر آن است تا نشان دهد که راه بشر امروز که از نظر بازرگان تمدن جدید مغرب زمین می‌باشد در ادامه و محصول راه انبیاء است و در همین رابطه بازرگان آرمان‌گرای جوان در کتاب «راه طی شده»، تلاش می‌کند تا با هم سنخ دانستن راه انبیاء و راه بشر شرایط جهت برخورد و برداشت انطباقی مشرق زمین از مغرب زمین در چارچوب نظام سرمایه‌داری فراهم سازد؛ و در نتیجه همین انطباق‌گرایی بازرگان جوان در روش و بینش و منش باعث گردید تا او نتواند به خواسته خود که ایجاد تحول در جامعه ایران می‌باشد دست پیدا کند.

«غرض یک بحث نظری و تاریخی عمومی تنها نبوده و در پی نتیجه عملی اجتماعی برای ملت خودمان نیز می‌باشیم» (کار در اسلام - ص ۴).

کودتای ۲۸ مرداد و شکست فرایند دوم حرکت ضد استبدادی مصدق توسط این کودتا و بعد از آن شکست جبهه ملی دوم و سوم باعث گردید تا بازرگان رفته رفته به این باور برسد که تنها با رویکرد علمی و تجربی بینشی و روشی و منشی بیست ساله فرایند اول نمی‌تواند به تحول در جامعه ایران دست پیدا بکند، لذا در این رابطه بود که در فرایند دوم در دهه ۴۰،

بازرگان کوشید تا توسط مبارزه سیاسی مستقل و دینی حرکت رفرم‌طلبانه خود را در جامعه ایران دنبال نماید که برای این مقصود منهای نهادسازی تشکیلاتی در سال ۱۳۴۰ توسط تکوین تشکیلات نهضت آزادی در عرصه نظری هم بازرگان در فرایند دوم حیات ۵۰ ساله سیاسی اجتماعی خود رفته رفته کوشید تا اسلام سیاسی انطباقی را جایگزین اسلام انطباقی علمی-تجربی فرایند اول بکند که آنچنانکه فوق مطرح کردیم مانیفست اسلام انطباقی علمی-تجربی فرایند اول او کتاب «راه طی شده» می‌باشد که در سال ۱۳۲۶ تقریر کرد و در این کتاب تمام تلاش بازرگان بر آن قرار دارد تا نشان دهد که راه بشر در عرصه مدرنیته همان راه انبیاء است و بنابراین پیروی انطباقی از راه بشر یا مدرنیته در مغرب زمین با راه انبیاء در تضاد نمی‌باشد.

هر چند در فرایند اول حیات بازرگان، او بر این باور بود که می‌تواند با پیروی انطباقی از راه بشر که همان مدرنیته مغرب زمین و علم ساینس قرن نوزدهم می‌باشد به تحول اجتماعی دست پیدا کند اما کودتای ۲۸ مرداد و شرایط سیاه جامعه ایران از بعد از آن کودتای سیاه باعث گردید تا بازرگان در راهبرد فرایند اول خود تجدید نظر کند. ولذا به این ترتیب بود که او به این باور رسید که تحولات اجتماعی در جامعه ایران برعکس آنچه که در طول ۲۰ سال فرایند اول فکر می‌کرده است توسط برخورد انطباقی با مدرنیته در عرصه عملی و نظری ممکن نمی‌باشد. در نتیجه به این دلیل بود که بازرگان در فرایند دوم حیات ۵۰ ساله اجتماعی خود به باور جدیدی رسید و آن اینکه باید به جای برخورد انطباقی نظری و عملی بر مدرنیته مغرب زمین جهت ایجاد تحول در جامعه ایران، وارد پراتیک سیاسی جهت ایجاد تحول در جامعه ایران به صورت عملی و نظری بشود.

## ۲ - فرایند دوم، بازرگان سیاسی:

در این فرایند از بعد تکوین سازمان نهضت آزادی او کوشید تا اسلام انطباقی سیاسی را جایگزین اسلام انطباقی تجربی فرایند اول بکند؛ لذا در راستای تدوین اسلام سیاسی انطباقی بود که در سال ۱۳۴۳ یعنی سه سال بعد از تکوین سازمان نهضت آزادی بازرگان به نگارش کتاب «بعثت و ایدئولوژی» پرداخت. در نتیجه در این کتاب است که بازرگان تلاش می‌کند تا برای اولین بار قرآن و سنت را در راستای مسائل اجتماعی و سیاسی جامعه ایران تفسیر

نماید و بدین وسیله بازرگان با فرایند اول خود که مدت ۲۰ سال به طول انجامید (و در آن فرایند بازرگان می‌کوشید به سازگاری انطباقی بین اسلام و علم طبیعی و تجربی و ساینس قرن نوزدهم اروپا بپردازد) وداع کرد و کوشید تا با تاسی از اندیشه سیدمحمود طالقانی از قرآن و سنت به عنوان کتاب راهنمای عمل اجتماعی و سیاسی استفاده نماید.

بازرگان در کتاب «بعثت و ایدئولوژی» در سال ۱۳۴۳ ترم ایدئولوژی را برعکس شکل کارل مارکسی آن که در «ایدئولوژی آلمانی به عنوان آگاهی کاذب تعریف می‌کند» و برعکس ترم ایدئولوژی در دیسکورس معلم کبیرمان شریعتی که «ایدئولوژی را عبارت از عقیده و شناخت عقیده و بینش و آگاهی ویژه‌ای می‌داند که انسان نسبت به خود، جایگاه طبقاتی، پایگاه اجتماعی، وضع ملی، تقدیر جهانی و تاریخی خود و گروه اجتماعی‌ایی که بدان وابسته است، پیدا می‌کند و آن را توجیه می‌کند» (مجموعه آثار جلد ۱۶ - ص ۴۲)، در کتاب «بعثت و ایدئولوژی» از صفحه ۲ به بعد، به تعریف ایدئولوژی در چارچوب تعریف لنینی آن می‌پردازد و می‌گوید: «ایدئولوژی عبارت است از مجموعه معتقدات یا مکتب فلسفی و نظری که از طرف شخص یا جمعیتی به عنوان محور و مبنای فکری برای هدف‌گیری حزبی و سیاسی و وسیله ارزیابی برای تعیین راه و روش اجتماعی و مبارزه‌ای اتخاذ شده باشد و ملاک و معیار نظریات و اقدامات آن شخص و جمعیت گردد و ... لذا در قضیه بعثت پیامبر اسلام پایه‌هایی از ایدئولوژی حکومت و اداره اجتماع بر اساس موازین محکم و مقبول وجود دارد و بنابراین ممکن است که این‌ها خود مایه و مبنائی برای استخراج ایدئولوژی گردد و ... لذا بشر به ایدئولوژی مطلوب و دوی قطعی خود نخواهد رسید و دائماً در سرگردانی و طغیان بوده و در حال عوض کردن پیراهن و شلوار ایدئولوژی می‌باشد تا به ایدئولوژی کامل که همان ایدئولوژی الهی می‌باشد و جز از طریق وحی و نبوت حاصل نمی‌شود دست پیدا کند و ... در همین رابطه در قرآن و سنت و در زبان ائمه اطهار به تعداد بی‌شمار راجع به مسئله حکومت و اداره امت دستور و تاکید و توصیف وارد شده است» (کتاب بعثت و ایدئولوژی بازرگان).

باز در همین رابطه است که بازرگان در سال ۱۳۴۱ در کتاب «مذهب در اروپا» می‌گوید: «یقیناً هیچ کس چه دوست و چه دشمن منکر جامعیت اسلام و عنایت خاصی که از نظر عقیده‌ای و عملی از ابتدای ظهور اسلام به مسائل زندگی و امور اجتماعی شده است نمی‌باشد. از خوراک و ازدواج گرفته تا جنگ و کشورداری و داوری و ... چراکه هدف اسلام خیر و سعادت

مردم است. ولی باز یک شاخص مرزی نمودار می‌شود زیرا بر خلاف تصور خیلی از تجددمابها، هدف دین خیر و سعادت دنیوی تنها نیست. اخروی صرف هم نیست و اصولاً در قرآن سعادت و تأمین دنیا و آخرت از هم جدا نیستند و... حقیقت این است که از این حیث، قصور عمیق و طولانی ما مسلمانانها مرتکب شده‌ایم چراکه توجه به امور اجتماعی و اداره امت و تربیت حکومت نکرده‌ایم. نه عوام و نه خواص. فقه و فقهای ما هزار بار در آب قلیل و کثیر فرو رفته نجاسات را تطهیر اندر تطهیر کرده‌اند و برای کوچک‌ترین ریزه کاری‌های وضو و تیمم فرع‌ها و باب‌ها و کتاب‌ها نوشته‌اند. در امر روزه و حج ذره‌بین به غبارهایی که وارد حلق می‌شود و پرگار و گونیا به دایره طواف دور بیت نهاده. راه‌های بطلان یا بهبود آنها را موشکافی‌ها کرده‌اند و یا در تقسیم ارث و تعیین نصاب زکوه پای ریاضیات و ترازو و مثقال را به میان آورده‌اند. ولی دفاع و جهاد را به اختصار گذرانده‌اند و امر به معروف و نهی از منکر از دو قرن پیش به این طرف از رساله عملیه خارج ساخته‌اند و بالاخره مسئله حکومت و سیاست یا اداره امت را که شامل و حاکم بر تمام مصالح دنیوی و اخروی است و گرداننده سایر امور می‌باشد. اصلاً وارد نشده‌اند» (کتاب مذهب در اروپای بازرگان).

به این ترتیب بود که بازرگان از سال ۱۳۴۰ با تأسیس سازمان نهضت آزادی با فرایند اول علمی خود وداع کرد و وارد فرایند دوم حیات سیاسی و اجتماعی خود شد. در این فرایند که همان فرایند سیاسی می‌باشد، «بازرگان میان سال» برعکس بازرگان جوان آرمان‌گرا، اعتقاد به تحول سیاسی ساختاری توسط لیبرالیسم سیاسی پیدا می‌کند و در این راستا می‌کوشد به صورت ابزاری اسلام و یا به قول او «ایدئولوژی اسلام» را به استخدام این تحول سیاسی در جامعه ایران در آورد. اشکال محوری حرکت بازرگان در فرایند دوم حیات اجتماعی سیاسی‌اش که از سال ۴۲ تا سال ۵۶ یعنی ۱۴ سال ادامه داشته است در این بوده که بازرگان با مطلق کردن موضوع استبداد درونی در چارچوب دیدگاه لیبرالیسم سیاسی و اقتصادی که به آن اعتقاد داشت، نمی‌توانست موضوع استعمار و سرمایه‌داری جهانی و امپریالیسم بین‌المللی را فهم کند و رابطه استعمار برون‌ی را با استبداد درونی مورد تحلیل قرار دهد. از نگاه او آنچنانکه بورژوازی ملی در چارچوب اقتصاد داخلی و ملی ایران یک واقعیت عینی و تاریخی بود، رژیم کودتائی پهلوی که در دو فرایند کودتای انگلیسی آن در سال ۱۲۹۹ و شهریور ۲۰ و کودتای آمریکائی آن در ۲۸ مرداد ۳۲ تکوین و تثبیت پیدا کرد، به عنوان پدیده‌ای مستقل از سرمایه‌داری جهانی و امپریالیسم بین‌المللی تعریف می‌شود؛ و

مانند فرایند اول حیات اجتماعی خود که معتقد بود که می‌توان توسط نجات اسلام از فقه و تصوف و فلسفه یونانی در چارچوب کار و انضباط و علم ساینس جامعه ایران را از انحطاط تمدنی و انحطاط اجتماعی و انحطاط اعتقادی نجات داد، در فرایند دوم بازرگان معتقد بود که بیماری جامعه ایران، بیماری استبدادزدگی می‌باشد که این استبدادزدگی توسط لیبرالیسم سیاسی علاج پذیر است.

به عبارت دیگر بازرگان در فرایند اول حیات اجتماعی سیاسی خود بیماری جامعه ایران را به لحاظ آسیب‌شناسی، «انحطاط‌زدگی اجتماعی و فرهنگی و اعتقادی و تمدنی» می‌دانست، در صورتی که در فرایند دوم حیات سیاسی و اجتماعی خود به لحاظ آسیب‌شناسی جامعه ایران، از نظر بازرگان استبدادزدگی بیماری اصلی جامعه ایران است؛ و در همین رابطه آنچنانکه بازرگان در فرایند ۲۰ ساله اول خود جهت نجات جامعه ایران از انحطاط معتقد به نجات اسلام از فقه‌زدگی و تصوف‌زدگی و فلسفه یونانی‌زدگی بود، در فرایند دوم جهت نجات جامعه ایران از استبدادزدگی معتقد به تکیه بر لیبرالیسم سیاسی بود و هرگز در فرایند دوم بازرگان جهت رهائی جامعه ایران مانند شریعتی در کنار استبدادزدگی به استثمارزدگی و استثمارزدگی و استثمارزدگی جامعه ایران فکر نمی‌کرد.

در نتیجه معتقد بود که تنها توسط لیبرالیسم سیاسی می‌توانیم جامعه ایران را نجات دهیم و همین موضوع عامل شکست و بن بست بازرگان در فرایند دوم حرکتش شد چراکه بازرگان نمی‌توانست مانند شریعتی استبدادزدگی سیاسی جامعه ایران را در چارچوب استثمارزدگی و استثمارزدگی و استثمارزدگی جامعه ایران تبیین و تحلیل بکند. به همین دلیل برعکس شریعتی که «مارکسیسم را یک رقیب برای اسلام می‌دانست» بازرگان «مارکسیسم را یک خصم و دشمن رویارویی اسلام می‌دانست» که فونکسیون به مراتب خطرناکتر از تئوریه‌های سرمایه‌داری از آدام اسمیت تا ریکاردو و کینز دارند.

ماحصل اینکه، بازرگان هم در فرایند ۲۰ ساله حرکت ضد انحطاطی اول خود و هم در فرایند ۱۶ ساله حیات ضد استبدادی دوم خود عامل اصلی انحطاط‌زدگی و استبدادزدگی جامعه ایران را، «عامل صرف درونی» می‌دانست و در تحلیل خود از انحطاط‌زدگی و استبدادزدگی جامعه ایران جانی برای عامل بیرونی قائل نبود؛ لذا در این رابطه معتقد بود که در فرایند اول توسط فقه‌زدایی و فلسفه‌زدایی و تصوف‌زدایی از اسلام و جامعه ایران می‌توان

به مقابله با انحطاط پرداخت و در فرایند دوم معتقد بود که تنها با نهادسازی لیبرالیستی سیاسی می‌توان جامعه ایران را از انحطاط نجات داد. البته بازرگان در فرایند دوم حرکتش هر چند به لیبرالیسم به عنوان پروژه نظری و عملی جهت نجات جامعه ایران نگاه می‌کرد، اما برای بازرگان، «لیبرالیست تنها در دو عرصه سیاسی و اقتصادی قابل تعریف بود» و به همین دلیل بازرگان نه در فرایند ۱۶ ساله دوم و نه در فرایند ۱۲ ساله حکومتی سوم و نه در فرایند ۵ ساله چهارم بازنشستگی خود، هرگز به لیبرالیسم حقوقی بین زن و مرد معتقد نبود و اگر بگوئیم که بازرگان در طول حیات ۵۰ ساله اجتماعی خود یک رویکرد «زن ستیزانه» داشته است، سخنی به گزاف نگفته‌ایم که البته این رویکرد زن ستیزانه بازرگان آنچنان قوی بود که نه تنها در تشکیلات نهضت آزادی از اول معتقد به عضوگیری زنان نبود و مخالف حضور زنان در تشکیلات نهضت آزادی بود. حتی در مجلس اول که به پیشنهاد معدودی از افراطیون ارتجاع مذهبی مبنی بر عدم انتخاب زنان در مجلس اول طرحی تنظیم شد، بازرگان با امضاء و رأی خود این پیشنهاد زن ستیزانه افراطیون ارتجاع مذهبی که از مشروطیت تا قیام خرداد ۴۲ بر علیه رهائی زن مقابله می‌کردند، مورد تأیید قرار داد.

بنابراین بازرگان برعکس شریعتی در طول حیات ۵۰ ساله اجتماعی و سیاسی خود هیچگاه دغدغه رهائی زن ایرانی نداشته است و همیشه برعکس شریعتی معتقد به رهائی جامعه ایران از انحطاط‌زدگی و استبدادزدگی جدای از رهائی زن ایرانی بوده است؛ و این موضوع یکی از کلیدی‌ترین عوامل شکست پروژه بازرگان در فرایندهای سه‌گانه اول و دوم و سوم او بوده است و به همین دلیل است که بازرگان در سال ۶۳ با موضوع انقلاب ایدئولوژیکی سازمان مجاهدین خلق که در راستای اعتلای جایگاه زن در تشکیلات مجاهدین خلق صورت گرفت به علت همین رویکرد زن ستیزانه‌اش به صورت جنسی در چارچوب ازدواج مریم با مسعود رجوی برخورد کرد و در پیغامی که به مسعود رجوی در پاسخ به دعوت رجوی از او در فرانسه جهت عدم بازگشت به ایران فرستاد، اعلام کرد، «زن من به درد تو نمی‌خورد» و در همین رابطه بود که، مسعود رجوی اعلام کرد «هر چه آب در دهان مردم ایران است باید تف شود و به صورت بازرگان ریخته شود». رویکرد لیبرالیستی بازرگان تنها محدود به عرصه لیبرالیسم سیاسی و اقتصادی می‌شد، نه بیشتر از آن و این خود حکایت از پارادوکس در اندیشه بازرگان می‌کند.



## فرایند سوم یا فرایند حکومتی بازرگان:

فرایند سوم حیات ۵۰ سال سیاسی - اجتماعی بازرگان از سال ۵۶ به موازات اعتلای جنبش‌های عام اجتماعی مردم ایران تکوین پیدا کرد و رفته رفته به موازات تثبیت هژمونی روحانیت از راه رسیده بر جنبش‌های ضد استبدادی مردم ایران در سال‌های ۵۶-۵۷ بازرگان به این باور می‌رسد که امکان نجات جامعه ایران آنچنانکه او در دوران ۱۶ ساله فرایند دوم خود فکر می‌کرد توسط لیبرالیسم سیاسی نیست. در نتیجه از این مرحله است که او می‌کوشد، «آنچنانکه در نام بازرگان است، در صفت هم بازرگان بشود» و به همین دلیل از آنجائیکه برای بازرگان مسجل شده بود که روحانیت تحت هژمونی خمینی می‌تواند قدرت را از شاه بگیرد، لذا در این رابطه کوشید جهت مشارکت در قدرت آینده با سر پل قرار دادن شیخ مرتضی مطهری وارد داد و ستد حکومتی بشود؛ که این مرحله تا سال ۶۸ یعنی مدت ۱۲ سال ادامه پیدا کرد. در نتیجه «فرایند حکومتی حیات اجتماعی بازرگان» جزء فصل سیاه حیات ۵۰ ساله سیاسی - اجتماعی او می‌باشد که استارت این فرایند سیاه حیات بازرگان با انتشار اعلامیه مشترک او با شیخ مرتضی مطهری بر علیه شریعتی در سال ۵۷ کلید خورد که در این اعلامیه سیاه بازرگان و مطهری، اعلام شد که، «حتی مبانی اعتقادی شریعتی دارای انحراف می‌باشد» و صد البته از بعد از اعتراضات همه جانبه بر علیه بزرگان حکومتی که هم به اسم بازرگان شد و هم به صفت، بازرگان فرصت‌طلبانه اعلام کرد که، «آن جملات انحراف در مبانی اعتقادی شریعتی شیخ مرتضی مطهری بعد از امضاء به آن اضافه کرده است» که البته بعدها علی مطهری در پاسخ بازرگان اعلام کرد که اصل نامه اولیه هنوز موجود است.

به هر حال فرایند سیاه بازرگان حکومتی که تلاش می‌کرد در مشارکت قدرت با سردمداران از راه رسیده و موج سوار رژیم مطلقه ققاهتی قرار گیرد با حرکت او بر علیه شریعتی آغاز شد که البته آنچنانکه علی مطهری اعلام کرد علت صدور مشترک این اعلامیه بر علیه شریعتی، اقبال گروه‌های مختلف جامعه ایران به شریعتی در روند اعتلای جنبش‌های ضد استبدادی عام اجتماعی ایران در سال‌های ۵۶ به بعد بود؛ و از آنجائیکه این اقبال مردم به شریعتی به معنای پشت کردن به روحانیت بود، در نتیجه طبق گفته علی مطهری، بازرگان و مطهری جهت مقابله کردن با این اقبال مردم به شریعتی، مجبور به صدور آن اعلامیه شدند

و به همین ترتیب بود که از بعد از اینکه بازرگان توانست توسط این اعلامیه سیاه اعتماد مطهری و روحانیت ضد شریعتی را جلب نماید، او از طرف شیخ مرتضی مطهری جهت پست نخست وزیری در دیماه ۵۷ در فرانسه به خمینی معرفی گردید که صد البته مورد تأیید خمینی قرار گرفت و با اینکه طبق گفته مجتبی طالقانی، سید محمود طالقانی از همان آغاز پذیرش دولت موقت توسط بازرگان مخالف بود و پیوسته بازرگان را از قبول آن بر حذر می‌داشت، با همه این احوال بازرگان حکومتی آنچنان دل مشغول قدرت و حکومت شده بود که در روز ۱۷ بهمن ۵۷ زمانیکه خمینی می‌خواست حکم دولت موقت به او بدهد، خمینی رسماً اعلام کرد که «بنابه حکم شرعی من، شما را به عنوان نخست وزیر منصوب می‌کنم» که این حکم شرعی اعلام شده از طرف خمینی همان ولایتی بود که خمینی در کتاب «ولایت فقیه» خود در ادامه ولایت پیامبر اسلام تحت عنوان ولایت فقیه برای خود قائل بود؛ و اس اساس رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۳۶ سال گذشته بر این شالوده استوار می‌باشد.

بنابراین در این رابطه بود که بازرگان حکومتی در راستای مشارکت قدرت با رژیم مطلقه فقهاتی از بعد از بهمن ۵۷ وارد تجارت و بازرگانی در اسم و صفت شد؛ لذا در این مرحله بود که بازرگان در رادیو و تلویزیون و در حضور تمام اعضاء کابینه خود خطاب به خمینی گفت: «بعد از خداوند در زمین تنها پناهگاه ما تو هستی» اما دولت موقت و قدرت بازرگان مستعجل بود و بیش از ۹ ماه نتوانست برای بازرگان پایه‌دار بماند چراکه هدف ارتجاع مذهبی از مشارکت با بازرگان و همراهان او تنها بهره‌گیری از تجربیات او جهت سکنداری حکومت و قدرت بود، لذا طبیعی بود که به موازات اینکه ارتجاع مذهبی اقتدارگرا و تمامیت‌خواه توان هدایت حکومت را کسب می‌کرد با بازرگان و همراهانش مانند دستمال کلینکس یکبار مصرف برخورد کند؛ لذا در لوای خیمه شب بازی از پیش طراحی شده پروژه اشغال سفارت آمریکا نسخه دولت نگون بخت بازرگان پیچیده شد و این دولت به ذهنیت تاریخ سپرده شد.

البته گرچه بازرگان حکومتی در ۱۴ آبان از دولت خلع ید شد اما این ماجرا بازرگان را از دستیابی به قدرت ناامید نکرد لذا در این رابطه بود که او کوشید با حضور در مجلس به عنوان جناح اقلیت فرایند حکومتی خود را دنبال نماید، در این مرحله حتی از کسب کرسی ریاست جمهوری هم ناامید نبود چراکه گاه گاهی به آن چشمک هم می‌زد بی‌عنایت به اینکه

از نگاه خمینی و جریان اقتدارگرا و تمامیت‌خواه بازرگان از مجاهدین خلق هم مطرودتر بودند.

به هر ترتیب فرایند حکومتی بازرگان با فوت خمینی و جانشینی خامنه‌ای به پایان رسید چراکه خمینی در وصیت نامه خود حتی برای بعد از فوتش هم جهت ممانعت از نفوذ جریان بازرگان به جرگه قدرت، آییندی لازم را کرده بود و آن‌ها را رسماً و علناً منافع خوانده بود و از مشارکت بازرگان در آغاز انتقال قدرت از مردم ایران عنبرخواهی کرده بود، در نتیجه این امر باعث گردید تا بازرگان با فوت خمینی مایوس از دستیابی به مشارکت در قدرت مانند حاجی فرج دباغ با قدرت وداع کند و وارد فرایند نهائی حیات سیاسی و اجتماعی ۵۰ ساله خود شود که می‌توان آن را فرایند وازدگی و بازنشستگی بازرگان تعریف کرد که تلخ‌ترین دوران عمر بازرگان بود چراکه بازرگان رشته‌های بافته شده ۵۰ سال گذشته خود در سه فرایند علمی اول و فرایند دوم سیاسی و فرایند حکومتی سوم، به یکباره در فرایند چهارم پنبه کرد و عطای همه چیز را به لقائش بخشید و همراه با وداع با قدرت توسط انتشار کتاب «آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء» به صورت صریح نه تنها با تمامی اسلام‌های موجود سیاسی از شریعتی تا مجاهدین خلق و از اسلام فقاهتی و ولایتی حاکم تا اسلام جامعه‌ساز پیامبر اسلام در دوران ده ساله مدنی مرزبندی کرد، حتی با اسلام ۵۰ ساله قبلی خود که در سه فرایند علمی و سیاسی و حکومتی بر آن تکیه کرده بود وداع کرد که البته خود او در تبیین این فرایند در کتاب «آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء» ص ۳۵ اینچنین تقریر می‌نماید:

«دینی که به خاطر دنیا درست شود، خدائی که برای درد و آرزوهای دنیا پرستیده شود یا آخرت و بعثت و ثوابی که در راه خواسته‌های دنیا تأمین گردند نه دین است نه خدا و نه آخرت. شرکی است در کنار و در برابر توحید و مصداقی از انقلاب و بازگشت به عقب، یا خسران و هلاکت.»

که البته بازرگان در ادامه همین مطلب در چارچوب طرح علل روی‌آوری به این رویکرد در پایان عمر خود اینچنین تبیین می‌کند «تبدیل توحید به شرک: در جمهوری اسلامی خودمان نیز دیدیم که شعار دین و دنیا به صورت ادغام دین و سیاست و سیاست تابع روحانیت کار را به جایی رساند که گفتند حکومت و بقای نظام (به بیان دیگر بقای قدرت و حاکمیت) از اولویت و اصالت برخوردار بوده اگر مصالح دولت و حفظ امت اقتضا نماید، می‌توان اصول

و قوانین شریعت را فدای حاکمیت نمود و تا تعطیل توحید پیش رفتند، وقتی فرض بر این باشد که تمشیت امور دنیا و اداره امت‌ها جزو برنامه بعثت است، قهرا رهبری و حکومت باید به دست کارشناسان شریعت قرار گیرد.»

ماحصل اینکه گرچه بازرگان جوان با انتشار کتاب «مطهرات در اسلام» در سال ۱۳۲۲ تلاش خود را جهت سازگاری بین فقه و علم آغاز کرد و در سال ۱۳۲۶ توسط انتشار کتاب «راه طی شده» تلاش کرد تا راه بشر در عرصه مدرنیته ادامه راه انبیاء تبیین نماید و با انتشار کتاب «سر عقب افتادگی ملل مسلمان» در سال ۱۳۲۹ کوشید که بیماری جامعه مسلمین و من جمله جامعه ایران بیماری انحطاط معرفی نماید که از نظر او این انحطاط در همه عرصه‌های اجتماعی و سیاسی و فرهنگی و عقیدتی و تمدنی رسوخ کرده است (و لذا اعلام کرد که توسط مخالفت با فقه‌زدگی و تصوف‌زدگی و فلسفه‌زدگی می‌توان از انحطاط عقیدتی و با کار و انضباط و نظم و علوم تجربی و طبیعی و تکنیک، از انحطاط اجتماعی نجات پیدا کرد)، در سال ۱۳۴۵ با انتشار کتاب «بعثت و ایدئولوژی» و کتاب «اسلام مکتب مبارزه» فرایندی جدید در حرکت خود آغاز کرد که مطابق آن با تعریف لنینیستی از ایدئولوژی، اسلام را به عنوان ایدئولوژی سیاسی و حکومتی در راستای کسب قدرت مطرح کرد.

در این مرحله برعکس فرایند قبل که انحطاط‌زدگی را بیمار عمده جامعه ایران معرفی می‌کرد، استبدادزدگی را بیماری جامعه ایران دانست که راه نجات از آن تکیه بر لیبرالیسم نهادی می‌دانست، در سال ۵۷ با انتشار اعلامیه مشترک با مطهری بر علیه شریعتی وارد فرایند حکومتی شد و در بهمن ماه فرمان دولت موقت را از خمینی گرفت که در ۱۴ آبان در بستر خیمه شب بازی سفارت آمریکا از دولت استعفا داد و تا سال ۶۸ به صورت کج‌دار و مریض فرایند حکومت ادامه داد؛ اما زمانی‌که به صورت مطلق ناکام شد بعد از فوت خمینی با انتشار کتاب «آخرت و خدا هدف بعثت انبیا»، فرایند آخر عمر خود را که ۵ سال به طول انجامید از سر گرفت. در این فرایند او با تمام فرآیندهای سه‌گانه گذشته خود وداع کرد و همه آن‌ها را به نقد کشانید سر انجام در بهمن ماه سال ۷۳ با فوت او، «این پروژه ناتمام او به صورت یک آدرس اشتباه در تاریخ ۱۵۰ سال جنبش ایران باقی ماند.»



در حاشیه پالتاکی دهم

حاشیه‌ای بر متن پالتاکی



از آنجائیکه در نشست پالتاکی دهم که موضوع محوری آن «جنبش‌ها و جامعه مدنی در ۱۵۰ سال گذشته، حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران بوده است» اعضای پالتاکی و به خصوص مسئول نشست پالتاکی تلاش کرده‌اند تا در این نشست در راستای نقد نظریه و اندیشه‌های ارائه شده نشر مستضعفین، به جای نقد نظریات نشر مستضعفین در خصوص جنبش‌ها و جامعه در ایران، تنها به باروری نظری و تئوریک هر چه بیشتر همان نظریات و اکتیویسم‌های نشر مستضعفین بپردازند، لذا همین امر باعث شده است تا ما هم به تاسی از رویکرد اعضای نشست دهم پالتاکی، توسط این حاشیه به باروری، هر چه بیشتر همان نظریات ارائه شده «مبانی تئوریک جنبش‌ها و جامعه مدنی در ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران» بپردازیم. البته در ضمن این حاشیه تلاش می‌کنیم تا به سوالات مطرح شده از طرف اعضای پالتاکی دهم، در رابطه با این موضوع، در حد طاقت بشری خودمان پاسخی در خور بدهیم.

۱ - موضوع اولی که در رابطه با «پیوند جنبش‌ها و جامعه مدنی در ایران» باید در نظر بگیریم اینکه «هم جنبش‌ها و هم جامعه مدنی، در ۱۵۰ سال عمر گذشته خود در ایران، به لحاظ نظری و عملی یک حقیقت ثابت و دفعی نبوده و نیستند، بلکه بالعکس هم جنبش‌ها و جامعه مدنی در تاریخ ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران، امری ذومراتب همراه با صورتی سیال و متشکک بوده‌اند. در نتیجه همین امر باعث گردیده است تا در



طول ۱۵۰ سال گذشته، هم جنبش‌ها و هم جامعه مدنی در ایران، به صورت یک پروسس در حال شدن، دانما در حال تکوین و باز تولید مجدد خود باشند.»

به همین دلیل هر چند ما در نقد استراتژی و ایدئولوژی جنبش‌های ۱۵۰ سال گذشته تاریخ ایران، قبلا در نشر مستضعفین، این جنبش‌ها را مکرر به نقد کشیده‌ایم و در عرصه کالبد شکافی این جنبش‌ها، به آسیب‌شناسی تاریخی و اجتماعی جامعه مدنی ایران به عنوان یک پروسس نه یک نهاد پرداخته‌ایم، ولی هرگز نباید فراموش کنیم که نقد و چکش کاری و صیقل‌زدائی این جنبش‌های گذشته ایران توسط نشر مستضعفین، به معنای نادیده گرفتن یا کم اهمیت جلوه دادن، فونکسیون و عملکرد نظری و عملی این جنبش‌ها در گذشته، در راستای پروسس تکوین جامعه مدنی ایران نمی‌باشد بلکه برعکس، خود همین نقد متوالی ما به جنبش‌های ۱۵۰ سال گذشته تاریخ تحول‌خواهانه جامعه ایران، دلالت بر اهمیت موضوع عملکرد این جنبش‌ها در گذشته، در تکوین پروسس جامعه مدنی در ایران می‌کند.

چراکه اگر به جامعه مدنی و جنبش‌های جامعه ایران در ۱۵۰ سال گذشته، به صورت یک پروسس و امر ذومراتب نگاه کنیم نه فرآورده و نهاد، این امر باعث می‌گردد تا در داوری‌مان نسبت به این جنبش‌ها و جامعه مدنی ایران، تمامی جنبش‌های ۱۵۰ ساله گذشته تاریخ ایران چه در فرایند جنبش فرهنگی نیمه دوم قرن نوزدهم و چه در فرایند جنبش اجتماعی مشروطیت اول (از جنبش تنباکو تا استبداد محمد علی شاه و به توپ بستن مجلس) و چه در فرایند جنبش مسلحانه ملی مشروطیت دوم، (تحت رهبری ستارخان و باقرخان) و چه در فرایند جنبش‌های منطقه‌ای اجتماعی و مسلحانه، گریز از مرکز دهه آخر قرن دوازدهم هجری شمسی و چه در فرایند جنبش‌های سیاسی بعد از شهریور ۲۰ (پس از سقوط رضاخان و تبعید او به آفریقا توسط امپریالیسم انگلیس) و چه در فرایند جنبش مقاومت ملی دکتر محمد مصدق و ملی شدن صنعت نفت و چه در فرایند جنبش چریکی و ارتش خلقی دهه ۴۰ و چه در فرایند جنبش سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه ارشاد شریعتی و غیره، هر چند همه آن‌ها اشتباهات استراتژی و تاکتیک و تئوریک هم داشته‌اند، اما به مصداق «تنها املاء نانوشته غلط ندارد» اصلی که نباید هرگز فراموش کنیم اینکه امروز هم جنبش‌های چهارگانه دموکراتیک و اجتماعی و کارگری و سیاسی جامعه ایران و هم جامعه مدنی به عنوان یک پروسس نه نهاد، بر شانه غول‌های فرایندهای ۱۵۰ سال گذشته تاریخ ایران قرار دارد.



در این رابطه است که قضاوت نهائی ما عبارت است از اینکه، «هر کدام از فرایندهای فوق در چارچوب جایگاه تاریخی خود نسبت به جامعه مدنی ایران، به عنوان یک پروسس نه نهاد که مولود جنبش‌های چهارگانه ایران می‌باشد، تاثیرگذار بوده و تاثیرگذار هستند.»

۲ - «رابطه نهضت‌های فکری با جنبش‌های عملی در فرایندهای ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران، یک رابطه دیالکتیکی و متقابل و دو طرفه بین عین و ذهن می‌باشد.» بنابراین طرح این سوال که آیا این نحله‌های فکری بوده‌اند که جنبش‌های اجتماعی و جامعه مدنی - به عنوان یک پروسس نه نهاد - ایجاد کرده‌اند یا بالعکس، این جنبش‌های عینی جامعه ایران بوده‌اند که بسترساز تکوین نحله‌های فکری در جامعه ایران شده‌اند؟ سوال غلطی می‌باشد، چراکه تطور و رشد این دو مؤلفه نظری و عملی در پیوند دیالکتیکی و متقابل آن‌ها معنی پیدا می‌کند نه بالعکس.

بنابراین «اگر بپذیریم که به همان میزان که بسترهای نظری، بسترساز تکوین جنبش‌های عملی بوده‌اند، با رویکردی دیگر خود همین جنبش‌های عملی به نوبه خود عامل اعتلای دستاوردهای تئوریک و نظری بوده‌اند.» به همین دلیل در حرکت سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه معلم کبیرمان شریعتی در سال‌های ۴۷ تا ۵۱ ارشاد، اگرچه شریعتی در کوران اعتلای جنبش چریکی قرار گرفته بود و به لحاظ استراتژی و تئوریک دارای مرزبندی معین و تعریف شده‌ای با آن‌ها بود، با همه این احوال، شریعتی در تعریف فرایند حرکت خودش می‌کوشد تا با بیان:

«آن‌ها که رفتند کاری حسینی کردند و آن‌ها که ماندند باید کاری زینبی کنند وگرنه یزیدی‌اند» و یا با بیان «شهادت پیامی است به همه نسل‌ها و به همه عصرها که اگر می‌توانی بمیران و اگر نمی‌توانی بمیر»، پیوند فرایند حرکت سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه و سیاسی و فرهنگی و غیر آنتاگونیستی و تدریجی خودش را، با دیسکورس حاکم فرایند چریکی در آن تندپیچ تاریخ جنبش ایران، به صورت دو استراتژی «حسینی و زینبی» تبیین نماید؛ و با اعلام ختم فرایند حرکت حسینی و شروع فرایند حرکت زینبی در کنفرانس «شهادت» و «پس از شهادت»، علاوه بر مرزبندی حرکت اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه خودش با فرایند چریکی، رابطه دیالکتیکی فرایندهای جنبش‌های گذشته ایران، به عنوان یک پروسس تاریخی به نمایش بگذارد.



بر عکس آنچه باند ضد شریعتی از سیداحمد فردید و سیدحسین نصر گرفته تا داریوش شایگان و حسین حاجی فرج دباغ - معروف به عبدالکریم سروش - تبلیغ کرده و تبلیغ می‌کنند، شعار «آن‌ها که رفتند کاری حسینی کرده‌اند و آن‌ها که مانده‌اند باید کاری زنبی بکنند و گرنه یزیدی‌اند» شریعتی، نه تنها دعوت به خشونت نیست، بلکه بالعکس نفی کننده خشونت و مرزبندی با خشونت و حرکت چریکی می‌باشد؛ و شریعتی در چارچوب دیسکورس چریکی حاکم بر جامعه ایران در آن زمان، توسط شعار «شهادت پیامی است به همه نسل‌ها و عصرها که اگر می‌توانی بمیران و اگر نمی‌توانی بمیر» نه به عنوان استراتژی یا تاکتیک، بلکه تنها می‌خواست، از شهیدان فرایند چریکی که در راس آن‌ها شهید مهندس محمد حنیف‌نژاد قرار داشت تجلیل کند و باری در مجموع برخورد جزیره‌ای و خط کشی زمانی کردند، بین دو مؤلفه نظری و عملی در تکوین پروسس جامعه مدنی در ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران، مولود رویکرد غیر دیالکتیکی می‌باشد.

چراکه آنچنانکه بصیرت در نظر باعث شجاعت در عمل می‌شود، خود شجاعت در عمل بستر ساز صیقل‌زدائی اندیشه و تئوری می‌شود، لذا در همین رابطه است که پیامبر اسلام در تعریف ضربه امام علی بر عمر بن عبدود در جنگ خندق می‌فرماید، «تنها یک ضربه علی در جنگ خندق به اندازه همه عبادت جن و انس ارزش دارد»؛ و خود امام علی می‌فرماید «بالعمل يستدل الایمان و بالایمان يستدل العمل».

۳ - دو رویکرد مختلف به پروسس تکوین جامعه مدنی در تاریخ ۱۵۰ ساله حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران وجود داشته است، یکی رویکرد «تکوین جامعه مدنی نهادی از بالا در چارچوب تکوین نهادهای مدنی به صورت دستوری یا قانونی توسط مصوبات مجلس و دولت بوده» و دیگر رویکرد «تکوین جامعه مدنی جنبشی از پائین توسط تکوین پروسس جنبش‌های چهارگانه، الف - جنبش سیاسی پیشگام. ب - جنبش خاص اجتماعی. ج - جنبش دموکراتیک. د - جنبش سوسیالیستی یا کارگری و زحمتکشان شهر و روستا» که البته خود این دو رویکرد معلول دو رویکرد مختلف دستیابی به عدالت سیاسی یا دموکراسی سیاسی و عدالت اقتصادی یا سوسیالیسم یا دموکراسی اقتصادی و دموکراسی معرفتی یا پلورالیسم می‌باشد.

چراکه در تحلیل نهائی «جامعه مدنی علاوه بر اینکه بازوی اجرایی و بستر دستیابی به

عدالت سیاسی یا دموکراسی و آزادی و عدالت اقتصادی یا سوسیالیسم و عدالت معرفتی یا توزیع عادلانه معرفت و آگاهی در جامعه می‌باشد، خود بستر ساز دستیابی به دموکراسی و سوسیالیسم و پلورالیسم پایدار می‌باشد.» قابل ذکر است که، با رویکرد آسیب‌شناسانه، علت اصلی ناکامی جامعه ایران در ۱۵۰ سال گذشته جهت دستیابی به عدالت سیاسی پایدار یا عدالت اقتصادی پایدار یا عدالت معرفتی پایدار همین فقدان جامعه مدنی پایدار در جامعه ایران بوده است؛ لذا «تا زمانی که جامعه ایران نتواند به جامعه مدنی پایدار دست پیدا کند، نمی‌تواند به عدالت سیاسی پایدار یا عدالت اقتصادی پایدار یا عدالت معرفتی پایدار که توسط توزیع عادلانه قدرت در سه مؤلفه سیاسی و اقتصادی و معرفتی حاصل می‌شود، دست پیدا کند.»

بر پیداست که «تنها راه دستیابی به جامعه مدنی پایدار تکوین جامعه مدنی توسط پروسس جنبش‌های چهارگانه سیاسی و دموکراتیک و اجتماعی و سوسیالیستی یا کارگری یا زحمتکشان از پائین می‌باشد»؛ لذا تا زمانی که جامعه ایران نتواند توسط جنبش‌های چهارگانه فوق به صورت دموکراتیک به جامعه مدنی از پائین دست پیدا کند، امکان دستیابی به عدالت سیاسی پایدار یا عدالت اقتصادی پایدار یا عدالت معرفتی پایدار وجود ندارد و از این بابت باید بگوئیم که متأسفانه جامعه مدنی ایران با اینکه، این مردم سر سلسله جنبان انقلاب دموکراتیک در کشورهای پیرامونی در سال ۱۹۰۶ بوده‌اند، ولی به علت استبداد سیاسی نهادینه شده تاریخی و حاکمیت اسلام فقهتی بر باورهای مردم ایران و چتر سنت سنبر پیشامدرن بر ذهنیت تاریخی این مردم و سرمایه‌داری وابسته و رانتی و نفتی تزریق شده توسط سرمایه‌داری جهانی، باعث گردیده است تا جامعه مدنی در ۱۵۰ سال گذشته نتواند به صورت پایدار همراه با پروسس مستقلانه جنبش‌های چهارگانه سیاسی و دموکراتیک و اجتماعی و کارگری تکوین پیدا کند که خروجی نهائی آن باعث شده است، «تا جامعه مدنی امروز ایران حتی از جامعه مدنی کشور بنگلادش عقب مانده‌تر باشد.»

چرا که در جامعه امروز کشور بنگلادش به علت تکوین تشکیلات مستقل کارگری و فعالیت سندیکائی طبقه کارگر باعث تکوین جنبش کارگری پایداری شده است، به عبارت دیگر جامعه مدنی در این کشور فقرزده، به صورت پایدار و از پائین توسط جنبش کارگری تکوین پیدا کرده است. همان امری که امروز جامعه کارگری ایران از آن محروم می‌باشد.

چراکه جامعه کارگری ایران امروز حتی از حداقل تشکیلات مستقل فراگیر جهت انجام مبارزه صنفی خود هم محروم است؛ و همین محرومیت از حداقل تشکیلات مستقل کارگری باعث گردیده تا نه تنها جنبش کارگری ایران نتواند مانند کشور بنگلادش بسترساز تکوین جامعه مدنی در ایران بشود، بلکه خود همین فقدان تشکیلات مستقل کارگری در جامعه امروز ایران باعث گردیده تا غیبت این جنبش در مبارزات دموکراتیک و سیاسی مردم ایران به شدت احساس شود.

آنچنانکه «در جنبش اجتماعی سال ۸۸ دیدیم که این غیبت جنبش کارگری ایران، باعث شکست این قیام اجتماعی شد» و بی‌تردید باید بگوئیم که «در سال ۵۷ در جریان قیام ضد استبدادی مردم ایران اگر جنبش کارگری ایران از ۱۸ شهریور ۵۷ تحت هژمونی کارگران صنعت نفت وارد عرصه مبارزه نمی‌شد، بی‌شک جنبش ضد استبدادی ۵۷ مردم ایران توسط رژیم کودتایی و توتالیتر پهلوی مانند مرداد ۳۲ سرکوب می‌گردید.» البته این ضعف پایه‌ها و مبانی جامعه مدنی در جامعه ایران، فقط مشمول جنبش کارگری نمی‌شود بلکه جنبش‌های دیگر اجتماعی و دموکراتیک جامعه ایران در ۱۵۰ سال گذشته، از این بحران و بیماری در رنج برده‌اند.

برای مثال جنبش دانشجویی ایران که از بهار ۵۹ توسط کودتای سخت‌افزاری و نرم‌افزاری رژیم مطلقه فقهاتی تحت عنوان انقلاب فرهنگی به صورت استراتژیک ضربه خورد، در طول ۳۵ سال که از عمر کودتای فرهنگی رژیم مطلقه فقهاتی تحت هژمونی حسین حاجی فرج دباخ می‌گذرد، هنوز تشکیلات مستقل دانشجویی نتوانسته است در دانشگاه‌های ایران - که ۴/۵ میلیون نفر دانشجو دارند - تکوین پیدا کند؛ و همین فقدان تشکیلات مستقل دانشجویی باعث گردیده است تا جنبش دانشجویی در ۳۵ سال بعد از کودتای فرهنگی برعکس سال‌های ۵۷ و ۵۸ از کانال تشکیلات حکومتی رژیم مطلقه فقهاتی مبارزات صنفی و سیاسی خود را به انجام برساند بطوریکه امروز با اینکه ۳۵ سال از عمر کودتای فرهنگی رژیم مطلقه فقهاتی می‌گذرد، ما حتی یک تشکیلات مستقل و غیر حکومتی در جنبش ۴/۵ میلیون نفری دانشجویی ایران نداریم؛ و چه مصیبتی بزرگتر از این که جامعه مدنی ایران که ۴/۵ میلیون نفر دانشجوی ایرانی به عنوان پیشگام و طلیم‌دار آن می‌باشند، هنوز از حداقل تشکیلات مستقل دانشجویی محروم هستند؛ و باز چه مصیبتی بزرگتر از این که، جامعه ۴/۵ میلیون

نفری جنبش دانشجویی ایران به علت فقدان تشکیلات مستقل دانشجویی در عرصه جنبش‌های اجتماعی ایران از خرداد ۷۶ الی زماننا هذا، این جنبش باید به صورت دنباله‌رو حرکت جناح‌های درونی قدرت در عرصه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین خود حرکت کند.

در نتیجه همین دنباله‌روی جنبش دانشجویی ایران از خرداد ۷۶ الی زماننا هذا باعث گردیده است تا به موازات سرکوب حرکت جناح‌های درونی قدرت تحت لوای جنبش به اصطلاح اصلاح‌طلب یا جنبش سبز و غیره، جنبش دانشجویی به عنوان خاکریز اول سرکوب بشود و توسط این سرکوب‌ها برای سال‌ها این جنبش به کما و رکود برود. آنچه‌انکه هم در قیام تیرماه ۷۸ و هم در قیام ۸۸ شاهدیم که به موازات سرکوب این حرکت‌ها، دانشجوی ایران برای مدت‌ها به رکود رفت، آنچه‌انکه رکود حاصل از سرکوب جنبش سبز در سال ۸۸ هنوز بر این جنبش سایه افکنده است و این جنبش نتوانسته است دانشگاه پادگانی حزب پادگانی خامنه‌ای را به دانشگاهی مستقل و آزاد بدل کند و البته در ادامه آن و در همین رابطه، نه جنبش زنان و نه جنبش اجتماعی و نه جنبش مزدبگیران و کارمندان ایرانی وضعیتی بهتر از جنبش کارگران و جنبش دانشجویی ایران نداشته و ندارند.

در نتیجه این همه باعث گردیده است تا «جامعه مدنی در ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته نتواند به وضعیت پایدار و پروسس و تکوین یافته از پائین دست پیدا کند» و البته داوری نهائی ما در این رابطه بر این امر قرار دارد که «تا زمانی‌که ما نتوانیم به جنبش‌های چهارگانه از پائین دست پیدا کنیم امکان دستیابی به جامعه مدنی جنبشی - که همان جامعه مدنی پایه‌دار می‌باشد - وجود ندارد و بر این مطلب بیافزاییم که هر گونه تلاش جهت دستیابی به جامعه مدنی نهادی و دستور از بالا که همان جامعه مدنی ناپایدار می‌باشد، آب در هاون کوبیدن می‌باشد» آنچه‌انکه در ۱۵۰ سال گذشته در این رابطه مکرر آزمایش کرده‌ایم.



جنبش یا صندوق‌های رای؟





## الف - کدامین راه مسیر دموکراسی در ایران را تعیین می‌کند؟ تکیه بر جنبش‌های سه‌گانه یا صندوق‌های رای رژیم مطلقه فقهاتی؟

بی‌شک در ۳۶ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر ایران یکی از سوال‌های مهمی که از همان آغاز ذهن نظریه‌پردازان جنبش سیاسی ایران را به خود مشغول کرده است موضوع مسیر دموکراسی در ایران است، چراکه هر چند بخش بازتولید شده جنبش چریکی دهه چهل و پنجاه در شکل مذهبی و غیر مذهبی در سال‌های ۵۸ تا ۶۰ راه هر گونه تغییر ساختاری در جامعه ایران (از بعد از شکست انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ توسط حاکمیت رژیم مطلقه فقهاتی) در گرو رهبری و هژمونی و به قدرت رسیدن تشکیلات نظامی یا سیاسی خودشان می‌دانستند. در خصوص جریان‌های غیر قدرت‌گرای جنبش سیاسی ایران که به جای انتقال قدرت سیاسی، اقتصادی، معرفتی و اجتماعی به تشکیلات خود (اعم از حزب یا ارتش خلقی) معتقد به انتقال قدرت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و معرفتی از رژیم مطلقه فقهاتی به مردم تحت لوای دموکراسی سوسیالیستی (نه لیبرال دموکراسی یا سوسیال دموکراسی غربی) بودند، سوال محوری که در این رابطه مطرح بود اینکه این انتقال قدرت سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و معرفتی از رژیم مطلقه فقهاتی به مردم باید از کدامین مسیر تحقق پیدا کند؟ به عبارت دیگر راه تحقق دموکراسی سوسیالیستی یا دموکراسی به معنای اعم کلمه در ایران از بعد از شکست انقلاب ضد استبدادی بهمن ماه ۵۷ توسط حاکمیت و تثبیت

رژیم مطلقه فقهاتی از کدامین مسیر عبور می‌کند؟

البته می‌توانیم عقربه ساعت این سوال را از طول زمان ۳۶ ساله عمر رژیم مطلقه فقهاتی هم به عقب‌تر ببریم و تا آغاز شکل‌گیری جنبش مدرن اجتماعی در ایران که بیش از صد سال از پروسس تکوین آن می‌گذرد (نخستین جنبش اجتماعی مدرن در تاریخ ایران جنبش تنباکو بر علیه کمپانی رژی و در ادامه آن جنبش مشروطیت می‌باشد که مرحله اول آن در ۱۴ مرداد ۱۲۸۵ هجری شمسی به پیروزی رسید) ادامه دهیم و سوال فوق را اینچنین مطرح کنیم که طلسم استبداد در چارچوب یک مبارزه دموکراتیک در جامعه استبدادزده ایران چگونه شکسته می‌شود؟

از همان آغاز شکست انقلاب ۵۷ دو پاسخ از طرف نظریه‌پردازان جنبش سیاسی برای این سوال گرانسنگ و فربه و دوران‌ساز مطرح گردید:

۱ - پاسخ اول متعلق به گروهی بود که گرچه ادعا می‌کردند که چشمی به قدرت و انتقال آن به خود ندارند اما در اعماق تئوری و ذهن آن‌ها باز مشارکت در قدرت و تکیه بر تقسیم قدرت جهت سرریز شدن قدرت از بالائی‌های رژیم مطلقه فقهاتی به خود آن‌ها که به عنوان نمایندگان مردم معرفی می‌کردند چشمک سبز رنگ می‌زد، لذا در راستای این آرزو ضمن محکوم کردن تمام راه‌های تغییر ساختاری (در جغرافیای خودیژه ایران) با عمده کردن شعار «رفرم» در قبال به اصطلاح قرآنتی که خود آن‌ها از فرایند اصلاحات داشتند و دارند (که در لوای آن قرائت خودیژه خود از اصلاحات شعار «اصلاحات» را تنها منحصر به حرکت خود می‌دانند) آن اصلاحات را (با قرائت خودیژه خود) به عنوان تنها مسیر راه انتقال قدرت از بالائی‌های رژیم مطلقه فقهاتی به مردم مطرح می‌کنند و اصلاً معتقدند که راه دموکراسی در ایران تنها از مسیر صندوق‌های رای رژیم مطلقه فقهاتی می‌گذرد که - در طول سی و شش ساله که از عمر این رژیم می‌گذرد - تا کنون بیش از ۵۰ بار این صندوق‌های رای پر شده و خالی گشته است اما در آخر تنها نصیب مردم ایران در تقسیم قدرت از این کوه صندوق‌های رای رژیم مطلقه فقهاتی موشی بوده است که این کوه صندوق‌ها از شکم خود زائیده است.

البته این نظریه از دهه ۷۰ به علت فوت خمینی و ریزش نیروهای داخلی درون نظام مطلقه فقهاتی در عرصه بحران تقسیم درونی قدرت جناح‌ها بسیار پر رنگ‌تر شد، چراکه از آغاز



دهه هفتاد و از بعد از فوت خمینی نیروهای علم اصلاحات و دموکراسی و معرفت‌شناسی و مخالفت با ایدئولوژی بلند کردن که برای بیش یک دهه از معماران و دست اندرکاران ساختار رژیم مطلقه فقهاتی بودند و در عرض این بیش از یک دهه نه تنها کوچکترین نقد و انتقادی به معماری و معماران - که خود جزء آن‌ها بودند - نداشتند بلکه سمعا و طاعتا همه آن‌ها را قبول داشتند و ضمن همکاری همیشه برای آن‌ها کف می‌زدند و اسلام خمینی را اسلام عزتمندانه تفسیر می‌کردند و اسلام معیشت اندیش عوامانه شریعتی! به ثمن به خسی در پای اسلام عزتمندانه خمینی و اسلام معرفت اندیش شیخ مرتضی مطهری و مصباح یزدی ذبح کردند و کبابه اسلام تجربه اندیش می‌زدند و پیوسته فریاد بر می‌داشتند که «این منم طاووس علیین شده.»

لذا در این رابطه بود که برای این حضرات تئوریسین دموکراسی راهی جز این نمی‌ماند الا اینکه در ساختمانی که خود معماری کرده بودند بمانند و خطاب به خامنه‌ای بنویسند که «هر چند بردی آیم روی از درت نتابم / جور حبیب خوش‌تر کز مدعی رعایت» از نگاه این صاحب نظران و تئوریسین‌های معرفت اندیش! دموکراسی در ایران «تنها از مسیر صندوق‌های رای رژیم مطلقه فقهاتی می‌گذرد» لذا در راه دستیابی و تحقق این مکانیزم برای این نظریه‌پردازان راهی جز این نمی‌ماند مگر اینکه قبل از آن اعتقاد و ایمان پیدا کنیم که: اولاً معتقد بشویم که این انقلاب تا کنون شکست نخورده است بلکه از بعد از فوت خمینی از مسیر اولیه آن منحرف شده است لذا چون اصل آن سالم است برگشت به آن اصل ممکن می‌باشد.

ثانیاً رژیم مطلقه فقهاتی را در کل و در تحلیل نهائی باید یک رژیم اصلاح پذیر بدانیم. ثالثاً برای عبور از این انحراف به آن اصل سالم اولیه‌اش باید معتقد به گذار تدریجی بشویم. رابعاً این گذار تدریجی از مسیر ورود در اختلافات جناح‌های داخلی قدرت حاکم (در عرصه تقسیم قدرت بین خود توسط مشارکت در تقسیم قدرت بین جناح‌های حاکم) یعنی صندوق‌های رای می‌گذرد.

لذا بدین ترتیب است که این حضرات می‌گویند ما هم می‌توانیم مانند کشورهای ترکیه یا تونس از طریق صندوق‌های رای به این مهم دست پیدا کرد.



۲ - پاسخ دوم متعلق به جریان‌هایی است که در پاسخ به جریان اول می‌گویند برحسب تجربه‌هایی که جنبش سیاسی ایران (از بعد از شهریور ۲۰ و به خصوص در زمان مصدق و بالاخص در ۳۶ سالی که از عمر رژیم مطلقه فقه‌ای می‌گذرد) دارد به این باور رسیده است که در جامعه ایران توسط صندوق‌های رای هرگز نمی‌توانیم طلسم استبداد را بشکنیم، چراکه در جامعه ایران آنچنان طلسم استبداد متصلب شده است که امکان نجات صندوق‌های رای از چنگال و چتر استبداد متصلب شده اصلاً و ابداً وجود ندارد و لذا در تاریخ بیش از یک قرن که از عمر مبارزه دموکراسی طلبانه مردم ایران می‌گذرد مردم ایران تنها ثمره‌هایی که از این مبارزه دموکراسی طلبانه بیش از صد سال خود دریافت کرده‌اند این بوده که پیوسته از چله درآمده‌اند و در چاه عمیق‌تری افتاده‌اند با اینکه در این رابطه آنچنانکه مانو رهبر انقلاب چین هم می‌گفت «جنبش دموکراسی‌خواهانه و عدالت طلبانه مردم ایران که در سال ۱۹۰۶ توانستند به انقلاب مشروطیت دست پیدا کنند سر سلسله جنبان جنبش دموکراسی خواهان جهان پیرامونی و مشرق زمین بوده است.»

یعنی آنچنانکه از بعد از جنبش رهایی‌بخش نهضت مقاومت ملی مردم ایران در زمان مصدق جنبش رهایی‌بخش خلق‌های پیرامونی بر علیه امپریالیسم به تاسی از ملت ایران و دکتر محمد مصدق وارد این فرایند شدند پیش از آن جنبش دموکراسی‌خواهانه کشورهای پیرامونی به تاسی از جنبش مشروطیت ایران دریافتند که آن‌ها هم می‌توانند مانند مردم فرانسه و انقلاب دموکراتیک کبیر فرانسه - که در سال ۱۷۸۹ صورت گرفت - طلسم استبداد حاکم بر جامعه خود را بشکنند؛ اما سوالی که باز در همین رابطه برای نظریه‌پردازان جنبش سیاسی ایران مطرح می‌باشد اینک:

اولاً در فرایندهای موضعی پیروزی ملت ایران بر استبداد سیاسی، مکانیزم شکست طلسم استبداد در ایران به چه صورت بوده است؟

ثانیاً چرا این شکست طلسم استبداد در کشور ایران به دموکراسی پایدار نرسید و حاصل آن شده است که از بعد از سرنگونی یک مستبد، مستبد دیگری بس خطرناک‌تر از مستبد اول جایگزین آن شده است بطوریکه ترجیح بند شعر مردم ایران این شده است که «سال به سال دریغ از پارسال» «کی در ایران بد رفته است که جایگزین آن بدتر نشده باشد؟» در صورتی که آنچه ما امروز در ترکیه شاهد آن هستیم صورتی عکس تاریخ جامعه ایران به نمایش

درآمده است بطوریکه در انتخابات اخیر ترکیه دیدیم که با ورود حزب دموکراتیک خلق به پارلمان ترکیه توسط صندوق‌های رای حتی طلسم پیروزی مطلق حزب عدالت و توسعه رجب طیب اردوغان هم شکسته شد و یا در تونس شاهد هستیم که چگونه توسط صندوق‌های رای طلسم حاکمیت حزب راشد الغنوشی به نفع دموکراسی شکسته شد؛ اما چرا در تاریخ ایران با اینکه بیش از صد سال از عمر صندوق‌های رای می‌گذرد حتی برای یک بار هم از دل این صندوق‌های رای دموکراسی زائیده نشده است و طلسم استبداد سوراخ نشده است؟ ممکن است در اینجا بگوئید که «بالاخره مصدق از دل این صندوق‌های رای بیرون آمد» ولی در همین رابطه هم باز تاکید می‌کنیم که علت عقب‌نشینی شاه در برابر انتخاب مصدق نه تسلیم شاه در برابر دموکراسی و صندوق‌های رای بود بلکه آنچنانکه خود شاه به مک‌گی گفت «ناسیونالیسم ایران به قدری قوی شده است که اگر من مقابل آن مقاومتی بکنم سیل و طوفان من و این رژیم پهلوی را هم با خود خواهد برد.»

بنابراین در پاسخ به سوال فوق باید بگوئیم که علت اینکه در ایران امکان زایش دموکراسی از طریق صندوق‌های رای وجود ندارد به این خاطر است که صندوق‌های رای در دست مردم نیست بلکه از آغاز تا انجامش توسط خود دستگاه حاکم توتالیتر آشپزی می‌شود «و چاقو هرگز حاضر نمی‌شود تا دسته خودش را ببرد» برای نمونه به صندوق‌های رای ۳۶ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی نگاه کنید. حال منهای صندوق‌های رای از پیش پر شده که به قول موحدی ساوجی نماینده جناح راست سابق مجلس «تریلی تریلی وارد تاریخ خانه‌های انتخابات می‌شود» به خیمه شب بازی‌های روی صحنه انتخابات نگاه کنید که چگونه قبل از انتخابات مردم شورای نگهبان و وزارت اطلاعات و حزب پادگانی خامنه‌ای به صورت عریان و علنی نماینده‌های مورد نظر خود را که از هر جهت مورد اطمینان و چک‌آپ شده‌اند انتخاب می‌کنند و بعد از انتخاب خودشان زمانی که آب بندی‌های لازم را کردند به مردم ایران می‌گویند حال ببانید به این منتخبین ما رای بدهید.

شما را به خدا سوگند آیا در تاریخ بشر هرگز خیمه شب بازی تا این حد بی‌شرمانه و عوام‌فریبانه وجود داشته است؟ آیا هرگز در خیال - نه در واقع - امکان این وجود دارد که به فرض محال از دل اینچنین صندوق‌های رانی دموکراسی زائیده شود یا مصدق بیرون بیاید؟ همان مصدقی که خمینی «مردک کافرش خواند» یا اینکه با این نمایش دروغین دموکراسی

طلسم استبداد رژیم مطلقه فقهاتی توسط این صندوق‌های رای شکاف بردارد.

بنابراین آنچنانکه در طول صد سال گذشته عمر جنبش تحول‌خواهانه مردم ایران با اینکه صدها بار صندوق‌های رای پر و خالی شده است کوچک‌ترین گردی بر قباب رژیم‌های مستبد حاکم بر ایران ننشسته است در آینده هم از این امام زاده (صندوق‌های رای در ایران) نباید انتظار هیچگونه معجزه‌ائی داشته باشیم.

## ب - جامعه ایران شرایط جنبشی دارد:

حال که دریافتیم که در جامعه ایران امکان زایش دموکراسی از مسیر صندوق‌های رای وجود ندارد، سوالی که باز در همین رابطه مطرح می‌شود اینکه اگر در جامعه ایران مکانیزم تحول از استبداد به دموکراسی از دالان صندوق‌های رای نمی‌گذرد پس از کدامین مسیر می‌توان به دموکراسی دست پیدا کرد؟

در پاسخ به این سوال است که در یک جمله کوتاه باید بگوئیم «از طریق جنبش‌ها» به عبارت دیگر بر عکس آن نظریه‌هائی که معتقدند در ایران مسیر دموکراسی از کانال صندوق‌های رای می‌گذرد (و در چار چوب این دیدگاه خود بیش از ۳۶ سال است که ملت ایران را به دنبال نخود سیاه سرگردان فرستاده‌اند و رای ملت ایران را در طول ۳۶ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی وجه‌المعامله یا وجه‌المصالحه تقسیم کرسی‌های قدرت بین جناح‌های داخلی خود رژیم مطلقه فقهاتی قرار داده‌اند) نظریه آلترناتیو دیگری که وجود دارد اینکه در ایران آنچنانکه در طول صد سال گذشته شاهد بودیم تنها زمانی که جنبش‌های ایران اعم از جنبش اجتماعی و یا جنبش کارگری و یا جنبش دانشجویی و غیره بر علیه استبداد حاکم وارد مبارزه سیاسی شده‌اند طلسم استبداد ایران شکسته شده است.

لذا به جز از مسیر جنبش‌های ایران به هیچ طریق دیگر ما نمی‌توانیم طلسم استبداد در ایران را بشکنیم و به عقبه دموکراسی وارد بشویم و اما در پاسخ به سوال دوم که مطرح شد، چرا پس از شکست طلسم استبداد توسط جنبش‌های ایران دموکراسی به دست آمده ناپایدار بوده و به موازات تثبیت رژیم‌های مستبد از راه رسیده نخستین قتیل و قربانی این تغییر و تحول همین نیمچه دموکراسی نیم بند حاصل شده بوده است؟

آنچنانکه در جریان انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مشاهده کردیم به موازات اینکه رژیم مطلقه فقهاتی به تثبیت حاکمیت بادآورده خود دست پیدا کرد آن آزادی‌های محصول انقلاب ضد استبدادی جنبش اجتماعی، جنبش کارگری، جنبش دانشجویی، جنبش زنان، جنبش دانش آموزان، جنبش کارمندان و معلمان ایران را به چالش گرفت و تا آنجا پیش رفت که از بعد از ۳۰ خرداد دیگر «نه از تاک نشانی ماند و نه از تاک نشان»؟ باید بگوئیم که علت این ناپایداری دموکراسی در ایران برمی‌گردد به ضعف‌های جنبش ایران، چراکه ضعف تئوریک و ضعف تشکیلاتی و ضعف در کادرهای هدایت‌گر و برنامه‌ریز که درد مشترک تمامی جنبش‌های ایران می‌باشد باعث می‌شود که به محض پیروزی بر استبداد و شکستن ظلم استبداد، این جنبش‌ها قدرت بر زمین مانده را تحویل فاتحان کارزار نکرده از راه رسیده بدهند تا آن‌ها بجای این‌ها وارث قدرت بشوند «و بر خر مراد قدرت سوار بشوند» که صد البته دلیل این امر هم اگر از آن‌ها بپرسیم خواهند گفت که «ما توان جهان‌گیری داریم اما توان جهان‌داری نداریم.»

به این ترتیب است که آن‌ها یک شبه عکس این‌ها را به ما می‌فرستند و بدون اینکه بشناسند، در پای این عکس‌های به ماه فرستاده شده سینه می‌زنند فقط به این دلیل که می‌گویند «او رفت و این آمد» بدون آنکه بگویند «چه می‌رود و چه برنامه‌هایی جایگزین آن می‌شود؟» حال پس از طرح این قصیده دراز و بلند می‌توانیم در اینجا به بررسی جایگاه جنبش دانشجویی ایران در عرصه جنبش دموکراسی‌خواهانه مردم ایران بپردازیم چراکه وقتی که پذیرفتیم مسیر تحول دموکراتیک در جامعه ایران از کانال صندوق‌های رای رژیم مطلقه فقهاتی عبور نمی‌کند و فقط بر پایه جنبش‌های داخلی ایران امکان تحول دموکراتیک در ایران وجود دارد از آنجائیکه که جنبش‌های داخلی ایران به لحاظ تئوریک و تشکیلاتی و کادرهای برنامه‌ریز و هدایت‌گر ضعیف می‌باشند، این امر باعث می‌گردد تا به محض پیروزی جنبش‌ها بر استبداد و شکست ظلم استبداد این جنبش‌ها به جای مدیریت بعدی، صحنه را برای غاصبین خالی بگذارند و خود به جای بازی‌گری، اقدام به تماشاگری کنند.

بی شک در درمان این آسیب‌های جنبش‌های ایران، جنبش دانشجویی ایران دارای جایگاه ویژه‌ای می‌باشد چرا که جنبش دانشجویی برعکس جنبش‌های دیگر تنها جنبشی در ایران هست که مستقیماً بدون عبور از مبارزه صنفی وارد مبارزه سیاسی می‌شود و از آنجائیکه



به لحاظ ذهنی تماماً افراد تحصیل‌کرده می‌باشند و سازماندهی و تشکیلات آن‌ها در چارچوب یک پروسه آگاهانه و درازمدت حاصل شده است، این امر باعث می‌گردد تا این جنبش از پتانسیل بالقوه لازم جهت رهبری دیگر جنبش‌های ایران برخوردار باشد، طبیعی است تا زمانی که جنبش دانشجویی نتواند دوران رکود خود را پشت سر بگذارد و به اعتلای عملی دست پیدا کند و تشکیلات خود را از آسیب‌های تنوریک و ضعف کادرهای همه‌جانبه و ضعف سازماندهی آسیب‌زدائی بکند، امکان اعتلای جنبش‌های داخلی ایران در این شرایط وجود ندارد.



«جنبش پیشگامان  
مستضعفین ایران»

و

«وظایف حداقلی»



انتخابات دولت دوازدهم در ۲۹ اردیبهشت ۹۶ به ما نشان داد که (در این شرایط) جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران دارای نقش تعیین کننده‌ای در پروژه انتخابات و فونکسیون صندوق‌های رأی رژیم مطلقه فقهاتی نیستند. چراکه در انتخابات دولت دوازدهم به عیان دیدیم که اردوگاه بزرگ جنبش‌های مستضعفین ایران و در رأس آنها جنبش کارگری ایران نمی‌توانند در این شرایط تدبیح و خودویژه و حساس تاریخی مردم ایران نقش تاریخی خود را در تعیین سرنوشت سیاسی و اقتصادی خود به انجام برسانند.

همچنین در این انتخابات دیدیم که این حاشیه‌نشینان ۲۰ میلیون نفری کلان شهرهای بزرگ ایران و این ارتش ۱۵ میلیون نفری بیکاران ایران هستند که در غیبت جنبش مطالباتی فراگیر و متحد و مستقل و بی‌واسطه و سازماندهی شده مزدبگیران و زحمتکشان شهر و روستای ایران در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت بین جناح‌های درونی حکومت مطلقه فقهاتی حاکم، به عنوان «رأی‌های خاکستری» (در برابر «رأی‌های زرد» هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی که کاندیدای آنها در میارزه انتخاباتی دولت دوازدهم سیدابراهیم رئیسی بود و «رأی‌های سفید» جناح رقیب که شیخ حسن روحانی کاندیدای آنها بود و «رأی‌های قرمز» به صندوق ریخته نشده مردم ایران) نقش تعیین کننده‌ای دارند؛ زیرا حاشیه‌نشینان و ارتش بیکاران در جامعه امروز ایران توده بی‌شکل و بدون تشکیلات و رهبری و سازماندهی شده‌ای هستند که به صورت امتیزه حرکت می‌کنند و به این علت

شرایط برای «هدایت برونی» آنها توسط جناح‌های درونی رژیم مطلقه فقه‌ای فراهم می‌باشد.

آنچنانکه از دوم خرداد ۷۶ الی الان لشکر اتمیزه و بی‌شکل حاشیه‌نشینان و بیکاران ایران نقش استراتژیک در بالا بردن قدرت چانه‌زنی جناح‌های درونی رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم داشته‌اند؛ و این بزرگترین آلارم و زنگ خطری است که امروز باید برای «تعیین وظایف حداقلی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران» به گوش پیشگامان مستضعفین ایران برسد. دلایل انفعالی جنبش‌های اردوگاه، بزرگ مستضعفین ایران در این شرایط خودویژه عبارتند از:

۱ - بحران ساختار طبقاتی در جامعه ایران، بطوریکه به لحاظ کمی در هیرارشی هرم طبقاتی جامعه ایران در نوک پیکان این هرم، حاشیه‌نشینان ۲۰ میلیون نفری کلان شهرهای ایران قرار دارند و در مرحله دوم لشکر ۱۵ میلیون نفری بیکاران جویای کار قرار گرفته‌اند و سپس طبقه کارگر ۱۴ میلیون نفری قرار دارد.

۲ - عدم توازن قوا بین قدرت حکومت و قدرت جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران که این عدم توازن قوا در این شرایط باعث گردیده است تا رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم توان سرکوب هر گونه حرکت اعتراضی و مطالباتی و سندیکایی و سازمان‌گرایانه مستقل جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران را داشته باشد که سرکوب تمام عیار حرکت سندیکایی کارگران نیشکر هفت تپه و کارگران شرکت اتوبوسرانی تهران، نمونه گویای این داوری ما می‌باشد.

۳ - کارگاهی یا غیر فراگیر و سراسری و طبقه‌ای بودن حرکت‌های اعتراضی جنبش مطالباتی گروه‌های مختلف اجتماعی، زحمتکشان و مزدبگیران و در راس آنها طبقه کارگر ایران در این زمان و در این شرایط چه در عرصه جنبش کارگری و چه در مؤلفه‌های جنبش معلمان، جنبش پرستاران، جنبش مزدبگیران، جنبش زنان، جنبش بازنشستگان، جنبش حاشیه‌نشینان و غیره که این امر باعث گردیده است تا زیرمجموعه این جنبش‌ها، اعتراضات صنفی و جنبش مطالباتی خود را در «شکل کارگاهی» منفک از گروه‌های اجتماعی و طبقه‌ای و حتی کارگاه‌های هم درد خود انجام دهند، در نتیجه خروجی نهایی این رویکرد آن شده است که در این شرایط که سونامی اعتراضات جنبش مطالباتی اردوگاه بزرگ

مستضعفین ایران، همه جا جاری و ساری می‌باشند، این جنبش مطالباتی کارگاهی و پراکنده و بدون سازماندهی شده، نتواند حتی حداقل دستاورد صنفی برای محرومین و زحمتکشان و مستضعفین ایران به دست بیاورد.

در صورتی که اگر یک دهم این اعتراضات مطالباتی حتی در کشورهای متروپل اتفاق می‌افتاد، می‌توانست آن رژیم‌ها را به زانو درآورد؛ اما در جامعه امروز ایران سونامی این اعتراضات کارگاهی مطالباتی مردم ایران حتی نمی‌توانند آنها را به حقوق معوقه پرداخت نشده شش ماهه و حتی چهارده ماهه خود برسانند. چرا که اعتراضات «کارگاهی» در جامعه امروز ایران تا آنجا نهادینه شده است که حتی جهت اعتراض یک کارگاه در برابر مجلس رژیم مطلقه فقهاتی، مسئولین آن اعتراضات به کارگاه همسایه خود که دارای همین خواسته‌های صنفی می‌باشند، اجازه نمی‌دهند تا در کنار آنها در برابر مجلس حاضر شوند.

۴ - غلبه فقر مطلق همراه با استبداد استخوان‌سوز حاکم بر جامعه امروز ایران باعث گردیده است تا شعار «سازماندهی و تشکیل‌گرائی مستقل کارگری و مزدگیران و زحمتکشان شهر و روستا» در این شرایط خودویژه بدل به یک طلسم دست نیافتنی بشود، نصب دوربین‌ها در کارگاه‌ها و دانشگاه‌ها و ادارات به خصوص در کارخانه‌های نیشکر هفت تپه، توسط دستگاه‌های امنیتی رژیم مطلقه فقهاتی برای پادگانی کردن فضا و نظارت شبانه روزی مشتکی است نمونه خروار.

۵ - وجود ۴۰ میلیون کاربر تلگرام در این شرایط در جامعه ایران مبین این حقیقت است که حتی روستائیان امروز جامعه ایران به اطلاعات موجود در فضای مجازی دسترسی دارند. لذا به همین دلیل فضای مجازی امروز در ایران از آنچنان پتانسیلی برخوردار می‌باشد که می‌تواند جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران را وارد فاز اعتلائی و تشکیلاتی و سیاسی و اجتماعی و صنفی بکنند. چرا که تنها عرصه‌ای که در جامعه امروز ایران توازن قوا به سود جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران می‌باشد، فقط و فقط فضای مجازی است. در نتیجه وظیفه کلیدی و حداقلی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در این زمان جهت سازماندهی جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران این است که از کانال فضای مجازی وارد شوند؛ بنابراین در این شرایط خودویژه که چتر اختناق و استبداد مطلق بر جامعه ایران سایه افکنده است و امکان هر گونه فعالیت علنی و مستقل سازمان‌گرایانه از

جنبش پیشگامان مستضعفین ایران گرفته است، هر گونه فعالیت در فضای واقعی جهت ایجاد تشکیلات مستقل و سراسری و اتحادیه‌ای و سندیکائی در کوتاه مدت محتوم به شکست و بالا بردن هزینه مبارزه و گرفتار شدن در حصار سکتاریست می‌گردد.

۶ - پیوند بین مؤلفه‌های مختلف جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران تحت لوای جنبش بزرگ مطالباتی صنفی و سیاسی و اجتماعی به عنوان عامل بزرگ ایجاد توازن قوا بین حکومت و جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در درازمدت می‌باشد که انجام آن در گرو «پیوند مبارزه کارگاهی درون طبقه‌ای» جهت بالا بردن قدرت چانه‌زنی و به عقب وادار کردن طبقه بورژوازی و حامیان سیاسی آنها در رژیم مطلقه فقهاتی حاکم می‌باشد. لذا تا زمانیکه ائتلاف و پیوند بین جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران توسط همبستگی و اتحاد در عرصه جنبش فراگیر و سراسری مطالباتی صنفی - سیاسی حاصل نشود، امکان حضور فعال جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران به صورت مستقل در کارزار سیاسی و ایجاد توازن قوا با حکومت مطلقه فقهاتی حاکم حاصل نمی‌گردد.

آنچنانکه در پروسس انتخاباتی دولت دوازدهم دیدیم طرح شعارهای تبلیغاتی مثل «تحریم فعال» یا «مشارکت مطالباتی» یا «مشارکت انتقادی» و غیره در این شرایط توسط جریان‌های جنبش سیاسی ایران در داخل و خارج از کشور هرگز نمی‌تواند مرهمی بر زخم زحمتکشان ایران بگذارد؛ بنابراین وظیفه فوری و حداقلی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در این شرایط این می‌باشد که به جای مشغول کردن جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران به جنگ‌های حیدر و نعمتی جناح‌های درونی حکومت، جهت بسترسازی خودآگاهی، سیاسی و خودآگاهی طبقاتی و خودآگاهی اجتماعی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران تلاش کنند و به انتقال تضادهای بالائی‌های قدرت به پائینی‌های جامعه پردازند تا اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران به این واقعیت دست پیدا کنند که جناح‌های بالائی قدرت حاکم تنها در عرصه «بالا بردن قدرت چانه زنی تقسیم قدرت بین خود به آنها نیازمندند» و آنها امامزاده‌ای هستند که اگر کور نکنند، هرگز نمی‌توانند عامل شفای درد مردم ایران باشند.

۷ - جنبش پیشگامان مستضعفین ایران باید عنایت داشته باشند که:

الف - وظیفه محوری آنها «سازماندهی و تشکل‌دهی جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران می‌باشد» نه «سازماندهی مکانیکی حزب روشنفکرانه خود».



ب - جنبش پیشگامان مستضعفین ایران باید توجه داشته باشند که آنها یک «جنبش‌اند نه یک حزب سیاسی» چراکه پیشگامان مستضعفین ایران معتقد به مطالبات مشترکی برای جامعه ایران هستند نه برای خود، مطالبات مشترک جنبش پیشگامان مستضعفین ایران عبارتند از: سازماندهی مستقل و فراگیر و سراسری جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در چارچوب سازماندهی افقی، نه عمودی در بستر زندگی روزمره آنها به عنوان وظیفه درازمدت و حداکثری که همین امر باعث گردیده است تا حرکت نظری و عملی پیشگامان مستضعفین ایران «بدل به جنبش بشود» نه بدل به «حزب سیاسی».

ج - جنبش پیشگامان مستضعفین ایران باید توجه داشته باشند که تشکیل‌دهی یا سازماندهی مستقل جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران «امری ذومراتب و سیال است» که باید بر پایه حداقل سازماندهی کارگاهی همراه با فعال کردن خود فعالین محلی زحمتکشان به عنوان شالوده و بن مایه حرکتی تکوین پیدا کند. نه اینکه مانند فرایند پیشاهنگی دهه‌های ۲۰ و ۳۰ و ۴۰ و ۵۰ بخوایم با جایگزین کردن «مهره‌های حزب سیاسی، خود به جای فعالین محلی کارگری» به شکل و سازماندهی مستقل کارگری پردازیم.

د - جنبش پیشگامان مستضعفین ایران باید عنایت داشته باشند که بدون سازماندهی مستقل کارگران صنعت نفت ایران به عنوان جنبش پیشرو طبقه کارگران ایران، امکان سازماندهی مستقل کارگران ایران در این شرایط خودویژه وجود ندارد. لذا هر گونه تلاش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران جهت سازماندهی و تشکیل‌دهی مستقل جنبش کارگری ایران، آنچنانکه در جریان سندیکای مستقل هفت تپه و شرکت واحد تجربه گردید، آب در هاون کوبیدن است و به ضد خود بدل خواهد شد، چراکه تنها تشکیلات مستقل جنبش کارگران صنعت نفت ایران (آنچنانکه از ۱۷ شهریور ۵۷ هم آزمایش کردیم)، می‌تواند توازن قوا بین کارگران ایران و حکومت مطلقه فقهاتی، به سود کارگران و زحمتکشان ایران تغییر دهد و امکان سرکوب از رژیم مطلقه فقهاتی حاکم سلب نماید.

ه - جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در این شرایط حساس و خودویژه باید توجه داشته باشند که وظیفه حداقلی و کوتاه‌مدت پیشگام در این شرایط، تهیه کاتالیزور ذهنی و عینی از طریق فضای مجازی جهت تقویت فعالین محلی گروه‌های مختلف زحمتکشان و محرومین جامعه ایران می‌باشد. ارتباط واقعی با فعالین محلی گروه‌های اجتماعی جامعه ایران از

کارگر تا مزدبگیر تا حاشیه‌نشین تا دستفروش تا معلم تا پرستار تا گورخواب و کارتن‌خواب و لوله‌خواب و غیره تنها می‌تواند بستر ساز دستیابی به این هدف باشد. به این شرط که پیشگام خودش را جایگزین فعالین شغلی و صنفی و محلی و کارگاهی گروه‌های مختلف اجتماعی ایران نکند.

و – جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در این شرایط خودویژه و حساس که چتر سیاه استبداد و اختناق امکان هر گونه فعالیت جنبش مطالباتی به صورت متحد و فراکارگاهی و فراشغلی و فراصنفی و فرامله‌ای و اتحادیه‌ای و سندیکائی مستقل از گروه‌های جامعه ایران گرفته است، باید توجه داشته باشند که یکی از وظایف مهم حداقلی آنها، تبلیغ و ترویج خودآگاهی صنفی و طبقه‌ای و اجتماعی و سیاسی و مذهبی، جهت ایجاد ذهنیت عمومی، وظایف تاکتیکی و استراتژیکی گروه‌های مختلف محرومین و مستضعفین ایران می‌باشد.

ز – جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در این شرایط باید عنایت داشته باشند که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، توان تمرکز قدرت و توان سرکوب فراگیر جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران دارد و در عرصه سرکوب جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران هیچ تفاوتی بین جریان‌های درون حاکمیت مطلقه فقهاتی، اعم از بنفش و سبز و سفید و سیاه و غیره وجود ندارد و در نهایت هر کدام از این جریان‌ها وقتی که حاکم بشوند و گردونه قدرت در عرصه صفحه شطرنج تقسیم باز تقسیم قدرت به دست هر کدام از این جریان‌های رنگارنگ که بیافتد، ضد انقلاب و ضد جنبش مطالباتی و ضد اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران می‌گردند.

بنابراین در این رابطه هر گونه تحلیل‌های مبتنی بر شورش و انقلاب در سال جاری و یا هر گونه تعیین وظایف سازماندهی حزب سیاسی در داخل ایران به صورت علنی تحت هر عنوان چپ‌روی کودکانه می‌باشد که حداقل دستاورد آن هشیار کردن نیروی‌های امنیتی رژیم مطلقه فقهاتی است. البته تشکیل حزب سیاسی در خارج از کشور مشمول این تحلیل نمی‌شود، لذا در جامعه امروز ایران با وجود ۴۰ میلیون کاربر تلگرام، علاوه بر اینکه توسط فضای مجازی می‌توان جنبش مطالباتی سیاسی و اقتصادی و صنفی و اجتماعی مردم ایران را در فرایند اعتلا قرار داد، بستری جهت هر گونه فراخوانی و پیوند با جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران نیز می‌باشد.

فراخوانی جهت تشکیل حزب سیاسی اپوزیسیون در فضای واقعی در داخل کشور و در این شرایط خودیژه، باعث بالا بردن ضربه‌پذیری و بالا بردن هزینه مبارزه و سکتاریست می‌شود. باری، به این حقیقت باید آگاهی پیدا کنیم که در شرایط فعلی انجام هر گونه حرکت توپخانه‌ای که فاقد امکان حرکت پیاده نظام در داخل کشور باشد، خودانتحاری خواهد بود. لذا باید با چراغ خاموش و فاقد هر گونه تبلیغات پر طمطراق حرکت کرد. تا علاوه بر کاهش ضربه‌پذیری و علاوه بر جلوگیری از هشیار شدن نیروی‌های امنیتی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، باعث افزایش هزینه مبارزه و سکتاریست نشویم. باز هم تاکید می‌کنیم که تمامی این امور مربوط به داخل کشور است نه خارج از کشور.

هسته سخت هر گونه حرکت جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در شرایط فعلی باید در خارج کشور تکوین پیدا کند. تا آن هسته سخت تکوین یافته در خارج کشور توسط فضای مجازی بتوانند با پیوند با ۴۰ میلیون نفر کاربر تلگرام در داخل کشور، اقدام عملی سازمان‌گرایانه و تحزب‌گرایانه جنبشی خود را پیش ببرند. باور ما در این شرایط خودیژه بر این امر قرار دارد که فضای مجازی با ۴۰ میلیون کاربر تلگرام در داخل کشور ایران نه تنها می‌تواند به سازمان‌گری و اعتلای جنبش مطالباتی مردم ایران بپردازد، بلکه مهمتر از آن «پتانسیل حرکت فراگیر و سراسری سازماندهی» اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران را هم دارد؛ بنابراین نیازی نیست تا با بوق و کرنا نیروهای امنیتی رژیم مطلقه فقهاتی را از خواب بیدار کنیم که این منم طاووس علیین شده و بانگ سر دهیم که می‌خواهم در داخل کشور حزب سیاسی اپوزیسیون ایجاد کنیم؛ و یا مثلاً امسال سال شورش و انقلاب است و غیره.

ح - جنبش پیشگامان مستضعفین ایران باید بدانند که «خودآگاهی به عنوان موتور حرکت جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در چارچوب تفکیک مطالبات صنفی و مطالبات دموکراتیک و مطالبات سوسیالیستی و مطالبات پلورالیستی، در راستای اعتلای جنبش مطالباتی معنی پیدا می‌کنند». لذا حتی اگر خودآگاهی مذهبی نتواند در چارچوب مطالبات چهار مؤلفه‌ای اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران جاری بشود، نمی‌تواند بسترساز اعتلای جنبش‌های اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران گردد.

ط - جنبش پیشگامان مستضعفین ایران باید بدانند که امکان تشکیل‌یابی مستقل گروه‌های اجتماعی جامعه ایران در فضای واقعی (نه فضای مجازی)، در این شرایط تنها در گرو:

- ۱ - فضای باز، ۲ - کار علنی، ۳ - پایین آوردن هزینه مبارزه است.
- ی - جنبش پیشگامان مستضعفین ایران باید بدانند که محورهای اصلی وظایف حداقلی و فوری آنها عبارتند از:
- ۱ - بسترسازی جهت سازماندهی جنبش مطالباتی کارگران و مزدبگیران و زحمتکشان شهر و روستا بر محور مطالبات بی‌واسطه آنها.
  - ۲ - بسترسازی جهت سمت‌دهی حرکت اعتراضی جنبش مطالباتی زحمتکشان در جهت ایجاد نهادهای مستقل پایدار صنفی توسط خود فعالین محلی زحمتکشان.
  - ۳ - تلاش در جهت حضور سازمان یافته زحمتکشان ایران در عرصه جنبش مطالباتی‌شان در شبکه‌های اجتماعی و فضای مجازی.
  - ۴ - بسترسازی در فضای مجازی برای ایجاد هم‌گرایی بخش‌های مختلف و پراکنده جنبش مطالباتی زحمتکشان و محرومین ایران.
- ک - جنبش پیشگامان مستضعفین ایران باید بدانند که این جنبش یک «جنبش اصلاح‌گرا» است نه یک «جنبش اصلاح‌طلبانه»، چراکه تفاوت جنبش اصلاح‌گرا با اصلاح‌طلبانه در این است که جنبش اصلاح‌گرا معتقد به اصلاح جامعه از طریق جامعه مدنی جنبشی تکوین یافته از پائین می‌باشد، در صورتی که جنبش اصلاح‌طلبانه یک جنبشی است که با مشارکت در قدرت و حرکت کردن در شکاف حاکمیت معتقد به حرکت اصلاحی توسط صاحب قدرت و از بالا به پائین می‌باشد.



پیش به سوی

«ایجاد همگرایی»

بخش‌های مختلف اردو گاه بزرگ

«جنبش مستضعفین ایران»

توسط شعار استراتژیک

«نان و آزادی»



از زمانیکه «تاریخ بشر در بستر مبارزه طبقاتی تکوین و سیلان پیدا کرده است» الی الان، تمامی پیکار و مبارزه طبقاتی مستضعفین تاریخی بشر (نه مستضعفین تحمیلی و تعریفی و موردی غیر تاریخی) اعم از مستضعفین استثمارزده اقتصادی، یا مستضعفین استبدادزده سیاسی، یا مستضعفین استثمارزده معرفتی، توسط اصحاب سه مؤلفه زر و زور و تزویر قدرت حاکم، حول دو محور «اقتصادی عدالت‌خواهانه و سیاسی آزادی‌خواهانه» نمود پیدا کرده است.

پر پیدا است که مبارزه ضد استعماری، پیکار قدرت ستیز بشر، در چارچوب همان مبارزه دو مؤلفه‌ای «عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه» بشر شکل گرفته است و هرگز در تاریخ گذشته بشر، مبارزه ضد استعماری، صورتی مجرد و منفرد نداشته است، بلکه پیوسته در عرصه «مبارزه عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه» مادیت پیدا کرده است، چراکه مبارزه ضد استعماری مجرد (خارج از چارچوب مبارزه عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه)، باعث سکتاریست و گرفتار شدن این مبارزه در حصار نخبه‌گرایی (فارغ از توده‌ها) می‌شود.

یادمان باشد که برعکس نخبه‌های جامعه بشر (که می‌توانند در عرصه ذهنی به صورت «مجرد» مبارزه نظری بکنند)، توده‌های هر جامعه‌ای تنها در «بستر زندگی عادی و روزمره خودشان، بر محور مطالبات بی‌واسطه است که می‌توانند دست به مبارزه با اصحاب سه مؤلفه‌ای قدرت بزنند»؛ و همین خودویژگی مبارزه توده‌ها باعث گردیده است



تا پائینی‌های جامعه توسط مبارزه عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه خود، به مبارزه ضد استعماری با صاحبان قدرت معرفت حاکم یا مؤلفه تزویر قدرت، بپردازند؛ و همین امر باعث گردیده است که گرچه به لحاظ هیرارشی هرمی و ساختاری، مستضعفین تاریخی به سه بخش مستضعفین استثمارزده اقتصادی و مستضعفین استبدادزده سیاسی و مستضعفین استثمارزده معرفتی، قابل تقسیم می‌باشند، در عرصه مبارزه پیکار تاریخی آنها، تنها به دو مبارزه «عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه» قابل تعریف و تقسیم می‌باشند که نماد مبارزه ضد استعماری یا اقتصادی، یا عدالت‌طلبانه بشر از آغاز تاریخ الی یومنا هذا، در شعار «نان» تبلور یافته (که پیامبر اسلام در تجلیل این شعار فرمود: «اللهم بارکنا للخبز - خداوندان را بر ما مبارک گردان»)) و آنچنان که نماد مبارزه ضد استبدادی یا سیاسی یا آزادی‌خواهانه بشر، از آغاز الی الان در شعار «آزادی» تجلی پیدا کرده است.

بنابراین مقصود ما از عنوان شعار استراتژیک دو مؤلفه‌ای «نان و آزادی» (به صورت سرتیتر یا سرمقاله این شماره نشر مستضعفین، به عنوان «ارگان عقیدتی و سیاسی جنبش پیشگام مستضعفین ایران») این است که، در خصوص مؤلفه «نان» اشاره ما در این شعار، «همان مبارزه عدالت‌خواهانه بشر از آغاز تاریخ تا کنون می‌کند»، آنچنانکه، مؤلفه «آزادی» در سرتیتر و شعار فوق، دلالت بر مبارزه تاریخی استبدادستیز سیاسی و آزادی‌خواهانه بشر دارد.

بد نیست که در اینجا به این نکته اشاره داشته باشیم که وجه مشترک دو مؤلفه مبارزه «عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه» بشر از زمان تکوین آن تاکنون، «مبارزه با تراکم قدرت، در سه شکل قدرت اقتصادی و قدرت سیاسی و قدرت معرفتی، در قطب حاکمه یا بالایی‌های قدرت بوده است». چراکه پیدایش تاریخی طبقه حاکمه در عرصه سه پروسس انحرافی «استثمار و استبداد و استثمار» از آغاز «مولود تراکم قدرت سه‌گانه اقتصادی و سیاسی و معرفتی بوده است». پر واضح است که به لحاظ آسیب‌شناسی، مبارزه تاریخی دو مؤلفه‌ای «عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه» بشر، بزرگترین آفتی که این مبارزه دو مؤلفه‌ای ارگانیک و ساختاری بشر تهدید کرده است، همان «برخورد تک مؤلفه‌ای، یا مکانیکی با یکی از این دو مؤلفه پیکار دوگانه عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه بوده است».

بطوریکه در این رابطه می‌توان دآوری کرد که در زمانی که بشر به علت تشخیص

«اولویت مبارزه ضد استثمار» در عرصه پیکار طبقاتی تاریخی خود، اقدام به مبارزه عدالت‌طلبانه می‌کرده است، مبارزه آزادی‌خواهانه یا ضد استبدادی‌اش نادیده می‌گرفته است. آنچنانکه بالعکس، در شرایطی که با تشخیص «اولویت مبارزه ضد استبدادی» تحت شعار آزادی‌خواهانه، به مبارزه طبقاتی می‌پرداخته است، مبارزه ضد استثمار خود را نادیده می‌گرفته است؛ که من حیث المجموع این امر باعث شده است تا در عرصه مبارزه طبقاتی و تاریخی، بشر نتواند همزمان دو مؤلفه «قدرت اقتصادی و قدرت سیاسی» و بالطبع مؤلفه سوم قدرت، یعنی قدرت معرفتی حاکم را به چالش بکشد؛ که خروجی نهایی این امر آن شده است تا در تحلیل نهایی، تمامی پیکار طبقاتی گذشته بشر در فرایندهای مختلف ضد استثمار و ضد استبدادی و ضد استثمار، الی یومنا هذا، به شکست بیانجامد.

آنچنانکه همین قصه و داستان در تاریخ ۱۵۰ ساله سوسیالیسم کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم و سوسیالیسم دولتی قرن بیستم (تا زمان فروپاشی سوسیالیست دولتی در دهه آخر قرن بیستم)، در عرصه مبارزه تک مؤلفه‌ای عدالت‌خواهانه و همچنین در تاریخ ۲۵۰ ساله لیبرالیسم ستیزمگر و لیبرالیسم رام یا نئولیبرالیست‌های اروپا (در اشکال مختلف لیبرالیسم اقتصادی آدم اسمیتی تا کینزی آن و لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم اخلاقی و لیبرالیسم معرفتی در مغرب زمین)، در چارچوب مبارزه تک مؤلفه‌ای آزادی‌خواهانه بشر، قابل راست آزمایی می‌باشد. البته خود این ناکامی بشر در عرصه پیکار طبقاتی سه مؤلفه با قدرت حاکم، مولود آن بوده است که بشر در عرصه مبارزه عدالت‌طلبانه یا ضد استثمار- طبقاتی خود، زمانیکه قطب اقتصادی حاکمه را به چالش می‌گرفته است «آزادی یا مبارزه ضد استبدادی» خود را وجه‌المصالحه (جهت‌دستیابی) به عدالت اقتصادی قرار می‌داده است. آنچنانکه بالعکس، در عرصه مبارزه آزادی‌خواهانه خود، عدالت اقتصادی یا «نان» را وجه‌المصالحه (جهت‌دستیابی) به آزادی قرار می‌گرفته است. در نتیجه خروجی نهایی مبارزه تاریخی و طبقاتی تک مؤلفه‌ای بشر این گردیده است تا کماکان، بشر در عرصه پیکار طبقاتی خود، امروز هم از «عدالت اقتصادی یا نان» محروم باشد و هم از «دموکراسی یا آزادی».

در این رابطه است که می‌توان دآوری کرد، تنها زمانی بشر می‌تواند به «نان یا سوسیالیسم» دست پیدا کند که همگام و همفاز با شعار «نان و سوسیالیسم» توانسته باشد، «آزادی و دموکراسی» را به عنوان پیکار طبقاتی در دستور کار خود قرار داده باشد؛ به عبارت

دیگر «آنچنانکه نان بی‌آزادی برای بشر بی‌معنا و دست نیافتنی می‌باشد، آزادی بی‌نان، دروغ بزرگی است که تنها سرمایه‌داری و لیبرالیسم ستیزه‌گر و نولیبرالیسم رام اقتصادی و سیاسی و اخلاقی و معرفتی و اجتماعی می‌توانند، مدعیان باشند.»

در این رابطه است که نخستین شعاری که بر سر در معبد مکتب معلم کبیرمان شریعتی نوشته است، همین پیوند شعار «نان با آزادی» توسط مبارزه ضد استثماری و ضد استبدادی و ضد استحماری با سه مؤلفه زر و زور و تزویر قدرت حاکم می‌باشد، چرا که خود او در این رابطه در می‌گوید:

«در آن پانصد شب تنهائی (دوران انفرادی. بند شش. طبقه سوم. کمیته مشترک ساواک رژیم کودتائی و توتالیتز پهلوی) نمی‌دادم شبی یا روزی خواب می‌دیدم: که در حسینیه ارشاد در حال کنفرانس و سخنرانی بودم. ناگاه یکی از دانشجویان برخاست و خطاب به من گفت: استاد اینهمه از زندگی گفتید اما برای یکبار زندگی را تعریف نکردی؟ در عالم خواب آنچنان برای او زندگی را تعریف کردم که در عالم بیداری. هرچه بیشتر به آن می‌اندیشتم. بیشتر به آن ایمان پیدا می‌کنم. گفتم بنویسید: زندگی عبارت است از «نان - آزادی - فرهنگ - ایمان - دوست داشتن» (م. آ - ج ۱ - ص ۱۵۰).

و در جای دیگر شریعتی در رابطه با پیوند بین «نان و آزادی» یا مبارزه عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه بشر می‌گوید:

«در این راه. رهبرم علی (نماد مبارزه عدالت‌طلبانه) و پیشوایم مصدق (نماد مبارزه آزادی‌خواهانه) است. مرد آزاد. مردی که ۷۰ سال برای آزادی نالید.»

همچنین او در این رابطه در جای دیگر (م. آ - ج ۳۵ - ص ۵۴۹) می‌گوید:

«سوسیالیسم و دموکراسی. دو موهبتی است که ثمره پاک‌ترین خون‌ها و دستاورد عزیزترین شهیدان و مترقی‌ترین مکتب‌هایی است که اندیشه روشنفکران و آزادی‌خواهان و عدالت‌طلبان به بشریت این عصر ارزانی کرده است.»

آنچنانکه باز او (م. آ - ج ۲۰ - ص ۴۸۱) می‌گوید:

«زندگی برادرانه در یک جامعه جز بر اساس یک زندگی برابرانه محال است. چه نمی‌توان در درون

اقتصادی که رنج اکثریت برای اقلیتی گنج می‌سازد و بنیاد آن بر رقابت و بهره‌کشی و افزون‌طلبی جنون‌آمیز و حرص استوار است. با پند و اندرز و آیه و روایت، اخلاق ساخت.»  
و یا این خود شریعتی است که در آن رابطه می‌گوید:

«مردمی را که آب فئات ندارند. به جستجوی آب حیات. در پی اسکندر روانه کردن و قصه خضر در گوش‌شان خواندن. شیطنت بدی است. آنها که عشق را (عرفان فردی) در زندگی خلق. جانشین نان می‌کنند. فریبکارانند که نام فریب‌شان را زهد (عرفان) گذاشته‌اند. مردمی که معاش ندارند. معاد (عرفان و اخلاق) ندارند» (م. آ - ج ۱۳ - ص ۱۲۶۶).

همچنین او، در (م. آ - ج ۳۵ - ص ۲۲۸) در وصف مقایسه بین لیبرالیسم و سوسیالیسم دولتی و فاشیسم و دموکراسی سوسیالیستی خود می‌گوید:

«سرمایه‌داری و لیبرالیسم می‌گوید: برادر حرفت را خودت بزنی. نانت را من می‌خورم. مارکسیسم برعکس می‌گوید: رفیق. نانت را خودت بخور. حرفت را من می‌زیم و فاشیسم می‌گوید: نانت را من می‌خورم حرفت را هم من می‌زیم تو فقط برای من کف بزنی. اما ما می‌گوئیم: نانت را خودت بخور. حرفت را هم خودت بزنی. من برای اینم تا این دو حق برای تو باشد. من آنچه را حق می‌دانم بر تو خمیل نمی‌کنم. من خود را گونه می‌سازم تا بتوانی سرمشوق گیری.»

و به همین ترتیب او در (م. آ - ج ۱ - ص ۲۵۵) می‌گوید:

«ایمان در دل من عبارت است از سیر صعودی که پس از رسیدن به بام عدالت اقتصادی. به معنای علمی کلمه و آزادی انسان به معنای غیر بورژوازی آن. در زندگی آدمی آغاز می‌شود.»

بنابراین در این رابطه است که می‌توان داوری کرد که شریعتی در تبیین «دموکراسی سوسیالیستی خود» (نه سوسیال دموکراسی بورژوائی اروپائی) «نان برای آزادی می‌خواست و آزادی برای نان» چراکه در رویکرد دموکراسی سوسیالیستی شریعتی (نه سوسیال دموکراسی سرمایه‌داری مغرب زمین)، رابطه دموکراسی و سوسیالیست یک رابطه دو طرفه و دیالکتیکی می‌باشد. در نتیجه، در این رابطه است که یکی از «رسالت‌های نظری و عملی پیشگامان مستضعفین ایران» در عرصه پیکار طبقاتی اردوگاه نیروی کار یا جنبش مستضعفین جامعه امروز ایران (بر محور جنبش مطالباتی بی‌واسطه آنها)، اعم از جنبش کارگران و زحمتکشان شهر و روستا و جنبش حاشیه‌نشینان شهری و جنبش معلمان

و جنبش مزدبگیران و جنبش زنان و جنبش اقلیت‌های قومی و مذهبی و غیره ایران که در شرایط فعلی جامعه امروز ایران، «اردوگاه مستضعفین ایران را تشکیل می‌دهند» در راستای همگرایی بخش‌های مختلف این اردوگاه مستضعفین جامعه امروز ایران، اعم از نیروهائی که در اقتصاد بحران‌زده و جامعه استبدادزده امروز ایران «توان فروش نیروی کار خود را دارند» (مانند ۱۳ میلیون کارگر و دو میلیون معلم و ۵ میلیون مزدبگیر دولتی و خصوصی و غیره) و یا «نیروهائی که توان فروش نیروی کار خود را ندارند» (مانند ۱۸ میلیون حاشیه‌نشینان شهرهای بزرگ ایران از دستفروشان، کولبران، کارتن‌خواب و گورخواب گرفته تا لشکر ۱۵ میلیون بیکار امروز جامعه ایران) این است که نگذارند تا شعار «نان و آزادی یا سوسیالیسم و دموکراسی»، از هم جدا بشوند.

چراکه تنها عاملی که امروز می‌تواند در اردوگاه مستضعفین جامعه ایران تفرقه و تشتت ایجاد نماید و عامل شکست تمامی جنبش‌های متکثر و متعدد جامعه امروز ایران بشود، «تکیه مکانیکی کردن بر یکی از دو مؤلفه شعارهای استراتژیک نان و آزادی یا سوسیالیسم و دموکراسی یا توسعه سیاسی و توسعه اقتصادی است». همان آفتی که در ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه مردم ایران، باعث پراکندگی در اردوگاه مستضعفین جامعه ایران و منفرد شدن طبقه کارگر ایران و رویارویی ۱۸ میلیون حاشیه‌نشین شهری با ۱۳ میلیون کارگران طبقه کارگر ایران و رهبری جنبش اجتماعی بر جنبش‌های کارگران و معلمان و مزدبگیران ایران، شده است.

لذا جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در این شرایط تندپیچ تاریخ امروز ایران، تنها توسط «پیوند شعار، نان و آزادی» است که می‌توانند:

اولاً در این شرایط خودویژه بین دو شاخه بزرگ اردوگاه جنبش مستضعفین امروز جامعه ایران، یعنی شاخه «نیروهائی که می‌توانند نیروی کار خود را به فروش برسانند» (طبقه کارگر و زحمتکشان شهر و روستا و مزدبگیران)، با شاخه «نیروهائی از اردوگاه مستضعفین ایران (که به علت محرومیت مضاعف)، نمی‌توانند نیروی کار خود را بفروش برسانند» (۱۸ میلیون حاشیه‌نشین شهری و ارتش ۱۵ میلیونی بیکاران که به علت اقتصاد رکودزده و بحرانی و رانتی و نفتی سرمایه‌داری وابسته امروز ایران) پیوند ایجاد نمایند.

ثانیاً شرایط جهت پیوند جنبش‌های نیروی کار ایران، اعم از کارگران و معلمان و مزدبگیران

و بازنشستگان فراهم سازند.

ثالثاً با سازماندهی نیروی کار جامعه ایران، امم از کارگران تولیدی و توزیعی و خدماتی و معلمان و بازنشستگان، شرایط جهت «حضور و هژمونی غایب بزرگ، یعنی جنبش طبقه کارگر ایران» فراهم سازند.

رابعاً امکان سازماندهی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران بر محور مطالبات بی‌واسطه خود، فراهم کنند.

خامساً شرایط جهت «ایجاد تشکیلات مستقل و فراگیر و سراسری» گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه ایران فراهم نمایند.

سادساً با تاسی از شعار ابوالقاسم لاهوتی «چاره رنجبران، وحدت و تشکیلات است» امکان وحدت سراسری تشکیلاتی در اردوگاه بزرگ جنبش مستضعفان ایران فراهم کنند.

ثامناً شرایط جهت حضور سازمان یافته گروه‌های مختلف اجتماعی اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، در شبکه‌های اجتماعی فضای مجازی، در راستای اعتلای جنبش مطالباتی مشترک خود، بر محور مطالبات بی‌واسطه اقتصادی و حقوقی و سیاسی و اجتماعی و غیره، فراهم کنند.

فراموش نکنیم که آنچنانکه جامعه بزرگ ایران در جریان نهضت مقاومت ملی در عرصه ملی کردن صنعت نفت ایران (در اواخر دوم دهه ۲۰ و اوایل دهه ۳۰ تا کودتای سیاه ۲۸ مرداد ۳۲)، تجربه کرده است، بزرگترین عامل موفقیت دکتر محمد مصدق، در راستای مبارزه رهائی‌بخش با امپریالیسم انگلیس و ملی کردن صنعت نفت ایران، «قدرت بسیج‌گری شعار ملی کردن صنعت نفت دکتر محمد مصدق بود». بطوریکه اگر بگوئیم که رمز موفقیت نهضت مقاومت ملی دکتر محمد مصدق، تنها در شعار ملی کردن صنعت نفت او نهفته بوده است، دآوری خطائی نکرده‌ایم. چراکه در آن شرایط تندپیچ تاریخ ایران، تنها این شعار ملی کردن صنعت نفت ایران دکتر محمد مصدق بود که «توان بسیج‌گری تمام اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران در آن شرایط ویژه تاریخی ایران را داشت.»

به همین دلیل بود که مصدق در زیر چتر شعار ملی کردن صنعت نفت ایران توانست، علاوه بر اینکه امپریالیسم انگلیس را به زانو درآورد و دربار پهلوی دوم را در موضع ناچاری

تسلیم در برابر شعار ملی کردن صنعت نفت ایران قرار دهد و بین اردوگاه ارتجاع مذهبی به رهبری ابوالقاسم کاشانی و بروجردی، شکاف و تفرقه بیاندازد (آنچنانکه تا سال ۵۹ خمینی با اعلام: «کافر بودن مصدق و مرتد خواندن جبهه ملی»، در رابطه با موضوع نقد لایحه قصاص سیدمحمد بهشتی، به ادامه جنگ جبهه ارتجاع مذهبی با مصدق مهر تائید نهاد)، حتی جنبش کمونیستی داخل ایران، تحت رهبری حزب توده، به انزوا و بن‌بست و شکست کشانید.

لذا بدین ترتیب است که می‌توانیم نتیجه بگیریم که «تعیین شعار برای ایجاد اتحاد و تشکل در اردوگاه بزرگ مستضعفین امروز جامعه ایران، جهت بسیج‌گری آنها، می‌تواند نقش استراتژیک داشته باشد». بطوریکه اگر بگوئیم بدون شعار استراتژیکی (که امکان بسیج‌گری اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران داشته باشد)، در این شرایط تندپیچ تاریخ جامعه ایران، امکان اتحاد و تشکل در اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران وجود ندارد، سخنی به گزاف نگفته‌ایم.

باری به همین دلیل، در این شرایط، «تنها شعار نان و آزادی است که می‌تواند به صورت مشخص و کنکرت، جنبش مطالباتی بر محور مطالبات بی‌واسطه مردم ایران، به صورت فراگیر و سازماندهی شده و سراسری در اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران شکل بدهد و روندی رو به اعتلا پیدا کند». فراموش نکنیم که علت شکست جنبش به اصطلاح اصلاحات دولتی دوم خرداد ۷۶، یا دولت هفتم و هشتم تحت هژمونی سیدمحمد خاتمی این بود که این جنبش، در پای شعار توسعه سیاسی، توسعه اقتصادی را قربانی کرد و همین قربانی کردن «توسعه اقتصادی» در پای «توسعه سیاسی» بود که علاوه بر اینکه، او در عرصه پروژه توسعه سیاسی شکست خورد، خود شکست پروژه توسعه اقتصادی، دولت هفتم و هشتم سیدمحمد خاتمی، عامل رشد نجومی حاشیه‌نشینان شهری تا مرز ۱۸ میلیون شد، بطوریکه این رشد نجومی ۱۸ میلیون نفری حاشیه‌نشینان شهری بود که بسترساز ظهور هیولای پوپولیسم سنیزمگر و غارتگر، دولت نهم و دهم تحت حمایت، راست پادگانی با هژمونی سپاه شد. چراکه پوپولیسم سنیزمگر و غارتگر دولت نهم و دهم، در انتخابات خرداد ۸۴ با حمایت راست پادگانی تحت هژمونی سپاه توانست بر دوش ۱۸ میلیون حاشیه‌نشین شهری سوار بشود و وارد ساختمان پاستور گردد.

بنابراین «تکیه یک جانبه جنبش به اصطلاح اصلاحات دوم خرداد ۷۶، تحت هژمونی دولت

هفتم و هشتم بر توسعه سیاسی و شعار آزادی و فراموش کردن توسعه اقتصادی یا شعار نان، عامل اصلی شکست جنبش به اصطلاح اصلاحات حکومتی دوم خرداد ۷۶ گردید». چراکه تکیه یک جانبه بر آزادی، یا نان، راهی جز قربانی شدن هر دو آنها باقی نمی‌گذارد. آنچنانکه دیدیم، سیدمحمد خاتمی در پایان دولت هشتم در زمان تحویل ساختمان پاستور به پوپولیسم ستیزه‌گر و غارت‌گر، با چشمان گریان گفت: «من در حاکمیت. جز یک تدارکارتچی بیشتر نبودم». البته همین خلاء و شکاف و خندق بین نان و آزادی، در جریان جنبش سبز در سال ۸۸ هم وجود داشت که عامل اصلی شکست این جنبش گردید، چراکه هر چند هژمونی جنبش سبز در سال ۸۸ بالاخره شعار تحول ساختار سیاسی رژیم مطلقه فقهاتی مطرح کرد، به علت اینکه هژمونی جنبش سبز، هیچگونه برنامه‌ای جهت توسعه اقتصادی نداشت و تمامی ادعای اقتصادی او بازگشت به دوران طلایی دهه ۶۰ خمینی بود، همین خلاء برنامه اقتصادی جنبش سبز عامل غیبت بزرگ اردوگاه نیروی کار، تحت هژمونی طبقه کارگر و بسترساز اصلی شکست جنبش سبز در سال ۸۸ گردید.

بی شک اگر هژمونی جنبش سبز در سال ۸۸ می‌توانست به موازات طرح شعار و برنامه برای تغییر و توسعه سیاسی در جامعه ایران، در عرصه توسعه اقتصادی دارای برنامه مشخص و تغییر دهنده‌ای باشد و توسط آن شعار نان را با آزادی پیوند دهد، به سبب حضور غایب بزرگ که همان جنبش زحمتکشان و نیروی کار ایرانی بود، به راحتی مانند سال ۵۷ می‌توانستند حزب پادگانی خامنه‌ای را وادار به تسلیم، در برابر خواسته‌های سیاسی و اقتصادی خود بکنند؛ و یا حداقل قدرت چانه‌زنی خود را در برابر مقابله با انجام کودتای انتخاباتی خرداد ۸۸ بالا ببرند؛ و به همین دلیل است که می‌توانیم داوری کنیم که «علت اصلی شکست جنبش به اصطلاح اصلاحات حکومتی دوم خرداد ۷۶ و جنبش سبز سال ۸۸ همین تکیه مکانیکی و یکجانبه کردن بر توسعه سیاسی، جدای از توسعه اقتصادی بوده است.»

پس در این شرایط حساس و تندپیچ تاریخ جامعه ایران، می‌توانیم به ضرر قاطع داوری کنیم که این تنها شعار دو مؤلفه‌ای «نان و آزادی» است که می‌تواند فونکسیون بسیج‌گری، در عرصه اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران، جهت همگرانی شاخه‌های مختلف این اردوگاه داشته باشد.



