

آزادی و دموکراسی آموختنی است

انتشارات مستضعفین

جلد دوم

سنگِ مائے از فلاخین - سلسلہ بحث مائے در باب آزادی و دموکراسی

شناسنامه کتاب:

اسم کتاب: سلسله بحث‌هایی در باب آزادی و دموکراسی - جلد دوم

چاپ اول: نشر مستضعفین

چاپ دوم: خردادماه ۱۳۹۶

www.pm-iran.com

www.nashr-mostazafin.com

info@nashr-mostazafin.com

انتشارات مستضعفین

فهرست مطالب

- الفبای تئوری دموکراسی..... ۷
- تعریفی از الفبای تئوری دموکراسی ۹
- مدل‌های دموکراسی آرمانی، مدلی..... ۱۷
- الف - جنبش دموکراسی خواهانه، جنبش عدالت خواهانه ۱۹
- ب - دموکراسی آرمانی، دموکراسی مدلی..... ۲۶
- دموکراسی به عنوان یک «روند» نه یک «نهاد»..... ۳۵
- دموکراسی به عنوان یک روند نه یک نهاد ۳۷
- ماحصل آنچه که تا اینجا گفته شد ۴۳
- دموکراسی عمودی - دموکراسی افقی ۵۰
- الف - فرایندهای تحول تئوری دموکراسی در مغرب زمین از لیبرال دموکراسی... ۵۳
- ب - مبانی نظری دموکراسی افقی و دموکراسی عمودی ۵۸
- ج - سیر تحول دموکراسی در ایران از مشروطیت تا حال در قالب چندین سوال... ۶۸
- کدامین؟ دموکراسی سوسیالیستی یا سوسیال دموکراسی؟..... ۷۷
- الف - رویزیونیسم و سوسیال دموکراسی غرب ۷۹
- ب - دموکراسی سوسیالیستی ۸۳
- ج - ماحصل آنچه در این درس آموختیم..... ۸۹
- کدامین دموکراسی؟ کدامین سوسیالیست؟..... ۹۴
- ۱ - پیوند دموکراسی و سوسیالیسم..... ۹۶
- ۲ - چه درکی از دموکراسی داریم؟..... ۹۹
- رابطه دموکراسی و سوسیالیست با اصل عدالت..... ۱۰۷
- الف - بحران تئوریک نهضت سوسیالیسم و نهضت لیبرالیسم..... ۱۰۹
- ب - پیوند عدالت سیاسی با عدالت اقتصادی و عدالت معرفتی بر پایه مبارزه..... ۱۱۶
- مبانی فلسفی و کلامی «آزادی و عدالت» در منظومه معرفتی اقبال ۱۲۸
- مبانی فلسفی و کلامی «آزادی و عدالت» در منظومه معرفتی اقبال ۱۳۰

الفبای تئوری دموکراسی

تعریفی از الفبای تئوری دموکراسی

۱ - دموکراسی از «دموس» و «کراتیوس» تشکیل شده است که به معنای؛ قدرت اعم از قدرت سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و معرفتی می‌باشد که ما بین شهروندان تقسیم گردد.

۲ - از نظر ماکس وبر؛ حکومت خشونت نهادینه شده می‌باشد، بنابراین حکومت می‌تواند در زمانی که قانونگذار است و خود را متولی مذهب می‌داند، علاوه بر این که خشونت نهادینه است می‌تواند خشونت قانونی شود یا خشونت مشروعیت یافته و نیز در لباس دموکراسی بر جامعه تحمیل شود، بنابراین دموکراسی حکومتی در چنین حالتی چیزی نیست جز «خشونت قانونمند» که توسط انتخابات از مردم تأییدیه می‌گیرند.

۳ - دموکراسی حکومتی یک دموکراسی قانونی است که توسط تزریق قانون از بالا می‌کوشد به صورت دستوری یا به صورت تکلیفی آراء مردم را در خدمت نهادینه کردن خشونت در جامعه به کار گیرد، اما در دموکراسی شورائی دموکراسی معلول قانون نیست بلکه معلول جامعه مدنی است و جامعه مدنی که بسترساز دموکراسی

شورائی است یک جامعه‌ائی نیست که در چارچوب قانون‌های دستوری و تزییقی حکومت به وجود بیاید بلکه معلول نهادهای مدنی اعم از شوراها و سندیکاها و احزاب است. تا زمانی که جامعه مدنی بر پایه شوراها و سندیکاها و احزاب تکوین پیدا نکند هر گونه دموکراسی که شکل گیرد صورت حکومتی داشته و یا به خدمت حکومت در می‌آید هم چون یاری کردن حکومت جهت «نهادینه کردن خشونت در جامعه» و لذا تمامی حکومت‌ها جهت قانون‌مند کردن خشونت (خصوصاً خشونت در شکل مشروعیت یافته مذهبی) قبل از هر چیز می‌کوشند تا نهادهای مدنی و دموکراتیک و مردمی (اعم از شوراها و مردمی و احزابی که به قدرت وابسته نیستند و فعالیت‌های سندیکالیستی و اتحادیه‌های مردمی صنفی همه) را که در آن جامعه وجود دارد، از بین ببرند.

۴ - نخستین فونکسیون استبداد و حکومت‌های توتالی‌تر در یک جامعه - ایجاد بدبینی و بی‌تفاوتی در میان توده‌های مردم نسبت به تکوین نهادهای مدنی است - زیرا آنها به نیکی می‌دانند تنها عاملی که می‌تواند دموکراسی و سوسیالیسم را در یک جامعه نهادینه کند «نهادهای مدنی اعم از شوراها و سندیکاها و احزاب پائینی قدرت» هستند و تا زمانی که اینگونه نهادها از پائین در جامعه شکل نگیرند هرگونه سخن از دموکراسی قانونی، صورتی از دموکراسی حکومتی است که در خدمت نهادینه کردن خشونت و مشروعیت بخشیدن خشونت در جامعه عمل می‌کند.

۵ - آنچنان که اگر «دموکراسی» محصول نهادهای مدنی و دموکراتیک اعم از شوراها و احزاب و سندیکاها و اتحادیه‌ها (پائینی‌های قدرت) نباشد، صورت حکومتی دارد و در راستای قانون‌مندی و مشروعیت بخشیدن و نهادینه کردن خشونت عمل می‌کند، سوسیالیسم نیز اگر محصول نهادهای مدنی اعم از شوراها و احزاب پائینی قدرت و سندیکاها و اتحادیه‌ها نباشد و به شکل حکومتی باشد در جامعه نهادینه نمی‌شود.

۶ - تنها زمانی دموکراسی مردمی می‌تواند در یک جامعه رو به روندی ساختاری و نهادینه داشته باشد که - حتی تکوین نهادهای مدنی در آن جامعه - حداقل بخش

زیادی از مردم در جامعه به خصائل ستمگرانه حکومت‌های توتالی‌تر که حاکم بر جامعه آن‌ها است آگاهی پیدا کرده باشند و در این نوع آگاهی «برده‌های قانون و مشروعیت‌های مذهبی» از اندام حاکمین توتالی‌تر دریده شده باشد و دیگر حنای حکومت مقتدر برای اکثر توده‌ها رنگی نداشته باشد!

۷ - اگر دموکراسی را به معنی؛ حکومت مردم به توسط مردم و برای مردم تعریف کردیم پس برای استقرار آن جز با تکیه بر نهادهای مدنی شورائی نمی‌توانیم «قدرت سیاسی، اقتصادی، معرفتی» را به مردم منتقل کنیم، از نظر ما؛ تنها نهادهای مدنی شورائی (شوراهای سراسری) هستند که در این تعریف از دموکراسی می‌توانند بر اصل «حکومت مردم توسط مردم برای مردم» لباس عملی بپوشانند.

۸ - دموکراسی که کشف فیلسوفان آتن در دو هزار و پانصد سال پیش می‌باشد در خود یک پاشنه آشیل دارد! نکته‌ائی که در رابطه با دموکراسی آتنی نباید از نظر دور بداریم به شیوه شکل‌گیری دموکراسی در آتن بر می‌گردد؛ با تکوین دولت شهرهای آتن مردم به مفهوم کل افراد جامعه (یا طبقه، قوم و...) وجود نداشت تا بر سه قوه قانون‌گزاری و قضا و اجرا نظارت کند و اصلاً تفکیک قوا در دموکراسی آتنی وجود نداشت، منظور از «مردم» در دموکراسی آتن - ثروتمندان- بودند و زنان و برده‌ها و هر کسی غیر از این طبقه نه حق داشتند که انتخاب کنند و نه حق داشتند که انتخاب شوند که به دلیل همین تضاد حقوق شهروندی در دموکراسی یونان منجر به شکست آن شد.

۹ - تا زمانی که جامعه ایران بر بستر جامعه مدنی و مبتنی بر نهادهای مدنی (شوراها و احزاب و سندیکاها) پلورالیسم سیاسی و فرهنگی و اجتماعی را تجربه نکند، صحبت از دموکراسی یک فریب حکومتی است زیرا حکومت‌ها دموکراسی را به نظم و قانون تعریف می‌کنند و با این نظم و قانون سعی می‌کنند دموکراسی را به خدمت نهادینه کردن خشونت حکومت خود در آورند.

۱۰ - تئوری دموکراسی نوین (پس از ۲۲۰۰ سال رکود تاریخی) برای اولین بار

در قرن ۱۷ و در کتاب «قراردادهای اجتماعی» روسو تدوین گردید، اما دارای ضعف‌های زیربنائی تئوریک بود و باعث گردید تا تئوری دموکراسی ژان ژاک روسو بیش از آن که به خدمت مردم درآید در خدمت طبقه حاکم و نظام سرمایه‌داری باشد. در این رابطه ضعف‌های تئوری دموکراسی روسو عبارتند از؛

الف - روسو بین طبقه حاکم و طبقه محکوم جامعه در تئوری دموکراسی تفاوت قائل نیست.

ب - زنان مطابق دموکراسی در نظریه روسو - حق انتخاب کردن و انتخاب شدن - ندارند در صورتی که نیمی از افراد جامعه را تشکیل می‌دهند. در این دیدگاه نه تنها زنان که بخش‌هایی از آحاد مردم نیز شامل حق «انتخاب کردن و انتخاب شدن» نمی‌شوند.

ج - گرچه در قراردادهای اجتماعی ژان ژاک روسو پیوسته سخن حق حاکمیت مردم می‌رود اما در این نظریه به این علت که؛ توان خط‌کشی ما بین طبقه حاکم و طبقه محکوم وجود ندارد، باعث گردید تا روسو نتواند یک مکانیزم اصولی جهت اعمال حق حاکمیت مردم ارائه دهد.

د - از نظر روسو حاکمیت دموکراسی خطاناپذیر و مطلق است و به همین علت او به دموکراسی به عنوان روش سرنگون کردن حکومت‌هایی که؛ حتی با رأی مردم بر سر کار آمده‌اند، فکر نمی‌کرد؛ لذا روسو نمی‌تواند باور کند که حتی حکومت‌هایی مثل حکومت هیتلر که با رأی مردم بر سرکار آمده‌اند، می‌توانند خطاکار باشند و باید ساقط گردند.

ه - از نظر روسو شاخص اصلی دموکراسی در هر جامعه‌ائی «قانون وضع شده توسط نمایندگان مردم است» که این از ضعف‌های کلیدی اندیشه روسو است زیرا روسو فکر نمی‌کرد که با سلطه دولت‌ها بر مجلس نمایندگان مردم (چنانکه امروز در جامعه خودمان شاهد آن هستیم) تمامی قوانین مصوبه مجلس نمایندگان می‌توانند در خدمت منافع حکومت و جهت نهادینه کردن خشونت بر علیه مردم

به کار رود.

و - اهمیت اندیشه دموکراسی روسو در «سلب منشاء قوای حکومت از شاه و شیخ به مردم است» اما بدون آنکه تعیین کند که؛ چگونه نهادهای قدرت به توسط قانون می‌تواند - به مردمی که بدون تشکیلات و نهادهای مدنی هستند- منتقل شود؟

ز - در اندیشه روسو - حق ملت بر پایه رأی اکثریت تعریف می‌شود- لذا روسو برای اقلیت جامعه هیچگونه حقوقی جز متابعت از اکثریت قائل نیست.

۱۱ - دموکراسی یک پروسه است در صورتی که کسانی می‌کوشند تا از دموکراسی به صورت مجموعه قوانین لایتغیر برای جامعه نسخه پیچی کنند، که نشان می‌دهد امر دموکراسی را در پروسه تبیین نمی‌کنند، در این رابطه ما می‌توانیم به جای «دموکراسی» از واژه صحیح‌تر آن یعنی؛ «دموکراسی‌ها» استفاده نمائیم. زیرا ما در مبانی تئوری عام دموکراسی نه تنها از آغاز تاکنون با صورت‌های مختلف دموکراسی روبرو بوده‌ایم بلکه مهم‌تر از آن ما در همین جهان فعلی به اندازه تعداد کشورهای مدعی دموکراسی دارای تئوری دموکراسی هستیم. یعنی ما در مقوله دموکراسی مشاهده می‌کنیم که به لحاظ کیفیت و هم به لحاظ تنوع گستردگی وجود دارد.

۱۲ - مفهوم «جمهوریت» با «دموکراسی» تمایز تئوریک دارد، گر چه در اندیشه روسو به خاطر تکیه زایدالوصفی که روسو بر اصل حاکمیت مردم می‌کرد این دو اندیشه شانه به شانه هم پیش می‌رود، ولی نباید فراموش کنیم که جمهوریت عین دموکراسی نیست گر چه یکی از میوه‌های دموکراسی می‌تواند جمهوری مردمی باشد، که در این مورد ما نمی‌توانیم انتخاب حاکمین با رأی مردم را که به شکل دستوری یا تکلیفی صورت می‌گیرد، به حساب دموکراسی بگذاریم. در این مورد یک مثال عینی از جامعه ایران می‌زنیم؛ اندیشه‌ائی که در جامعه ما معتقد است که ما می‌توانیم با شرکت در انتخاباتی که این حاکمیت بر پا می‌سازد با پر رنگ کردن نقش

جمهوریت نظام به دموکراسی دست یابیم، یک فریب بزرگ را تبلیغ می‌کند، زیرا این نظریه را بدون در نظر گرفتن پروسه دموکراسی و تنوع آن مطرح می‌سازد.

۱۳ - در جامعه ما انتخابات تا زمانی که بر شانه آزادی‌های دموکراتیک (آزادی احزاب و مطبوعات و عقیده و مذهب و اندیشه و آزادی تظاهرات و فعالیت‌های صنفی و تشکیلاتی)، نباشد به مشروعیت حکومت می‌انجامد و از طرف دیگر منجر به نهادینه کردن خشونت قانونی در جامعه می‌شود.

۱۴ - وجود فضای لیبرالیزم در جامعه توسط نظام سرمایه‌داری نمی‌تواند در راستای دموکراسی معنی گردد، لذا آنان که باور دارند؛ ما می‌توانیم با ایجاد فضای لیبرالیزم به سمت دموکراسی گام برداریم، مبلغ یک شعار دروغین هستند.

۱۵ - دموکراسی در یک جامعه به معنی؛ تغییر ساختار حکومت قدرت در اشکال سه گانه آن می‌باشد ولی نه به معنی «تغییر رفتار حاکمیت با مردم» و کسانی که به صورت آگاهانه تحت شعار دموکراسی‌خواهی در جامعه ما خواستار تغییر رفتار طبقه حاکمه قدرت بر مردم هستند، جز تخم فریب درو نمی‌کنند، آنانی که خود می‌گویند که امیدشان مشارکت در قدرت و با حاکمیت است و نه صرفاً نیل به دموکراسی.

۱۶ - اگر دموکراسی در راستای تغییر ساختار قدرت باشد مورد خواسته ما نیز هست اما اگر دموکراسی به دنبال تغییر رفتار حاکمیت با مردم است یک دروغ بزرگ خواهد بود، لذا نتیجه می‌گیریم که برای تحقق دموکراسی معتقد به تغییر ساختاری راهی جز پیوند با سوسیالیسم باقی نمی‌ماند. چنان که اگر سوسیالیسم بخواهد قدرت «اقتصادی و سیاسی و معرفتی» خود را اجتماعی کند راهی جز پیوند خود با دموکراسی مردمی و شورائی ندارد.

۱۷ - اشکال عمده دموکراسی از آغاز تاکنون (در طول ۲۵۰۰ سال) عدم توزیع عادلانه قدرت در اشکال سه گانه «سیاسی، اقتصادی و معرفتی» است که این ضعف تاکنون برای دموکراسی‌های گوناگون مخفی بود. توزیع عادلانه قدرت در دموکراسی

زمانی تحقق پیدا می‌کند که تمامی نهادهای قدرت (سه گانه سیاسی و اقتصادی و معرفتی) در پیوند با یکدیگر در جامعه توزیع شوند، برای همین اگر ما بخواهیم توسط شعار دموکراسی تنها به یک بخش از سه حوزه فوق در قدرت بپردازیم و آن را در بین مردم توزیع کنیم به دروغ عمل کرده‌ایم.

۱۸ - ما تا وسایل ارتباط جمعی در انحصار طبقه حاکم باشد به تحقق دموکراسی نمی‌توانیم دست یابیم زیرا طبقه حاکم توسط وسایل ارتباط جمعی می‌تواند برای خود رای‌سازی کند.

۱۹ - چرچیل نخست وزیر انگلیس می‌گفت؛ «دموکراسی بدترین نوع حکومت است که آلترناتیو ندارد» با توجه به این موضوع که؛ چرچیل به یک نوع دموکراسی عام در سرمایه‌داری اعتقاد داشت که ما هم اکنون پاسخ او را یافته‌ایم تا به او بگوئیم که؛ آلترناتیو دموکراسی باز خود دموکراسی است اما نه دموکراسی سرمایه‌داری که مورد اعتقاد چرچیل بود و همه اجزاء شعار دموکراسی برای طبقه حاکم انگلیس عمل می‌کرد.

۲۰ - گرچه منتسکیو تفکیک قوا را بستر ساز دموکراسی در یک جامعه می‌داند اما او به این حقیقت توجه نکرد که در نظام طبقاتی نمی‌توان با تفکیک قوا به دموکراسی دست یافت.

۲۱ - اگر دموکراسی عبارت باشد از؛ تعیین قوای حکومت به توسط اراده ملت و به عنوان مجموعه شهروندان متساوی الحقوق در برابر قانون، دوباره ما با عمده کردن قانون گرفتار همان بن بست قانون و حکومت می‌شویم که امروز در جامعه خودمان شاهد آن هستیم، یعنی «بازسازی خشونت با تکیه بر قانون!»

مدلهای دموکراسی

الف - جنبش دموکراسی خواهانه، جنبش عدالت خواهانه:

«جنبش دموکراسی خواهانه» جنبشی است که بر «پایه های اجتماعی گسترده» در هر جامعه ای استوار باشد. به عبارت دیگر برعکس «جنبش عدالت خواهانه یا سوسیالیستی» که تنها بر پایه گروه های رنجبر و زحمتکش، استثمارزده و مورد بهره کشی قرار گرفته، جامعه استوار می باشد، از آنجائیکه در «جنبش دموکراسی خواهانه» تمامی گروه های اجتماعی که به نحوی «گرفتار استبداد سیاسی حاکم بر جامعه شده باشند» مشمول این جنبش می شوند، در نتیجه بهتر آن است که، در تمیز بین دو «جنبش دموکراسی خواهانه و عدالت خواهانه» چنین داوری کنیم که، جنبش دموکراسی خواهانه عبارت است از جنبشی که خواستگاه و تکیه گاه آن «طبقه متوسط» جامعه می باشد. در صورتی که خواستگاه و تکیه گاه جنبش عدالت خواهانه طبقه زحمتکش جامعه است.

همین داوری و قضاوت در باب وجه تمایز دو جنبش دموکراسی خواهانه و عدالت خواهانه ما را به طرح این داوری دوم هم می رساند که بگوئیم تا زمانی که در یک جامعه طبقه متوسط و طبقه زحمتکش تکوین پیدا نکند، جنبش دموکراسی خواهانه

و جنبش عدالت‌خواهانه نمی‌تواند مادیت اجتماعی خارجی پیدا کنند. این امر باعث می‌گردد تا گستردگی «پایه‌های اجتماعی» در جنبش دموکراسی‌خواهانه به مراتب گسترده‌تر از پایه اجتماعی جنبش عدالت‌خواهانه یا سوسیالیستی بشود. البته گستردگی پایه‌های اجتماعی جنبش دموکراسی‌خواهانه مولود گستردگی موضوعات برنامه و شعار این جنبش می‌باشد، لذا برای مثال انواع خواسته‌های ملی و دموکراتیک و دموکراتیک ملی می‌توانند جزء شعار و برنامه دموکراسی‌خواهانه قرار گیرد مثل:

۱ - صلح خواهی یا

۲ - محیط زیست یا سلامت همگانی یا

۳ - توسعه پایدار یا

۴ - آزادی‌های فردی و اجتماعی یا

۵ - حقوق بشر یا

۶ - آزادی‌های دموکراتیک در عرصه:

الف - آزادی بیان.

ب - آزادی قلم.

ج - نفی سانسور.

د - آزادی احزاب.

ه - آزاد تشکیلات مستقل.

و - حق اعتصاب و تظاهرات و غیره،

می‌تواند جزء برنامه و شعار جنبش دموکراسی‌خواهانه قرار گیرند و همین تنوع موضوعات در شعار و برنامه جنبش دموکراسی‌خواهانه است که بسترساز جذب گروه‌های مختلف اجتماعی در عرصه تکوین و اعتلای جنبش دموکراسی‌خواهانه همراه با گستردگی جنبش مطالبات این گروه‌های اجتماعی در کانتکس جنبش

دموکراسی خواهانه می‌شود.

البته عکس این هم صادق است که بگوئیم که گستردگی گروه‌های اجتماعی طبقه متوسط جامعه بسترساز گستردگی موضوعات برنامه و شعارهای مطالباتی در جنبش دموکراسی خواهانه می‌شود. البته به لحاظ «آسیب‌شناسی جنبش دموکراسی خواهانه»، همین گستردگی، «پایه‌های جنبش دموکراسی خواهانه» باعث می‌گردد تا برعکس «جنبش عدالت خواهانه»، «جنبش دموکراسی خواهانه» نتواند در عرصه یک مبارزه درازمدت و فرسایشی روندی نسبتاً پایدار به خود بگیرد. صد البته این آفت در جنبش عدالت خواهانه کمتر تکوین پیدا می‌کند، چرا که در جنبش عدالت خواهانه به علت اینکه تنها گروه‌هایی در آن شرکت می‌کنند که مورد بهره‌کشی یا استثمار مستقیم قرار گرفته‌اند، از آنجائیکه این گروه‌های زحمتکشی و استثمارزده در هر جامعه‌ای نسبت به گروه‌های اجتماعی طبقه متوسط محدود می‌باشند، همین امر علت آن می‌شود تا مبارزه عدالت خواهانه و سوسیالیستی نسبت به مبارزه دموکراسی خواهانه روندی پایدارتر داشته باشد.

به همین دلیل است که مارکس در مانیفست کارگری فریاد می‌زند که «کارگران در جنبش سوسیالیستی به جز زنجیرهایی که بر دست و پا دارند چیزی از دست نمی‌دهند» البته آفت دیگری هم که ممکن است جنبش دموکراسی خواهانه به علت همین گستردگی پایه‌های اجتماعی گرفتار آن بشود، آفت «اعتلای خود به خودی یا خودجوش این جنبش است». چراکه روزی که هر فرد یا گروه اجتماعی به این درجه از آگاهی برسد که باور کنند که، «آزادی و دموکراسی برای او از نان شب واجب‌تر است»، تمام قد در جنبش دموکراسی خواهانه شرکت خواهند کرد. در صورتی که در جنبش عدالت خواهانه به علت اینکه مبارزه از زندگی عینی آن‌ها عبور می‌کند، «بیشتر صورت سازمان یافته دارد» البته به موازات اینکه، ما در عرصه جنبش دموکراسی خواهانه بر تمرکز و سازماندهی و تشکلیابی و آموزش تکیه بکنیم امکان مهار این آفت‌ها وجود دارد.

البته حضور فراگیر «جنبش زنان و جنبش دانشجویان» در عرصه «جنبش

دموکراسی خواهانه» می‌تواند، به تحکیم دستاوردهای جنبش دموکراسی خواهانه کمک شایانی بکند. چراکه این دو جنبش علاوه بر اینکه از «شرایط ذهنی و سازماندهی و تشکل نسبی» برخوردار می‌باشند، خود جنبش زنان به علت اینکه به لحاظ تاریخی و اجتماعی دچار ستم مضاعف ضد دموکراتیک شده‌اند، انگیزه بیشتری نسبت به گروه‌های دیگر اجتماعی جهت تداوم مبارزه جنبش دموکراسی خواهانه دارند. البته عین همین شرایط برای طبقه کارگر در عرصه جنبش عدالت خواهانه به علت اینکه در نظام سرمایه مورد استثمار و بهره‌کشی مضاعف و مستقیم و فراگیر قرار می‌گیرند، فراهم می‌باشد و باعث می‌گردد تا این طبقه در پروسس مبارزه عدالت خواهانه انگیزه بیشتری نسبت به گروه‌های دیگر استثمارزده داشته باشند؛ و شاید بتوانیم در این رابطه اینچنین هم دآوری کنیم که جنبش دموکراسی خواهانه عبارت از جنبشی است که، با پایه‌های گسترده‌ای که جنبش زنان و جنبش دانشجویان نقطه ثقل و گرانگاه آن می‌باشد تکوین پیدا می‌کند.

آنچنانکه برعکس این هم می‌توانیم بگوئیم که جنبش دموکراسی خواهانه در هر جامعه‌ای در غیاب جنبش زنان و جنبش دانشجویان آن جامعه یک جنبش عقیم و سترون می‌باشد. آنچنانکه جنبش عدالت خواهانه یا سوسیالیستی در هر جامعه‌ای که در غیاب جنبش طبقه کارگر، آن جامعه اعتلا و تکوین پیدا کند عقیم و سترون خواهد بود. همچنین می‌توانیم اینچنین هم قضاوت کنیم که همان فونکسیون و نقشی که جنبش کارگری در عرصه جنبش عدالت خواهانه و سوسیالیستی دارند، جنبش زنان و جنبش دانشجویان در عرصه جنبش دموکراسی خواهانه دارند یعنی استعداد و صلاحیت هژمونیک، بر «جنبش دموکراسی خواهانه» دارند.

البته مهم‌ترین عاملی که باعث می‌گردد تا جنبش دموکراسی خواهانه، در هر جامعه‌ای، به طرف حرکت «خود به خودی و خودجوش» سوق پیدا کنند، استبداد و خفقان رژیم‌های توتالیتر حاکم می‌باشد که انجام حداقل پراتیک دموکراتیک که بستر ساز سازماندهی و تشکل گروه‌های اجتماعی دموکراتیک در آن جامعه می‌باشد، از آن‌ها سلب می‌نمایند. آنچنانکه در این رابطه می‌توانیم نتیجه بگیریم که، در هر

جامعه به موازات اینکه رژیم توتالیتر حاکم توان سرکوب بیشتر پیدا کند، مبارزه دموکراسی‌خواهانه در آن جامعه بیشتر در معرض آفت حرکت خود به خودی و خود جوش می‌باشد و طبیعتاً تا زمانی که چتر استبداد و سلطه و خفقان این رژیم‌های توتالی‌تر دچار گسل نشود، امکان بازتولید جنبش‌های سازمان یافته دموکراسی‌خواهانه در اینگونه جوامع نیست.

پر واضح است که، تاثیرگذاری «جنبش‌های مختلف اجتماعی» در عرصه «جنبش دموکراسی‌خواهانه» جامعه یکسان نیست. چراکه، به موازات اینکه مشکلات آن جنبش مشخص اجتماعی ریشه‌دارتر باشند، نقش آفرینی آن جنبش بیشتر خواهد بود؛ و به این ترتیب است که مبارزه دموکراسی‌خواهانه در هر جامعه‌ای مبارزه گروه‌های مختلف اجتماعی آن جامعه برای دستیابی به آزادی‌های فردی و اجتماعی می‌باشد. تا به وسیله آن حقوق فردی و اجتماعی مردم بتوانند در تعیین آزادانه و آگاهانه سرنوشت خویش به دست خویش دخالت مستقیم کنند. البته نکته‌ای که طرح آن، در این رابطه در اینجا خالی از فایده نیست، اینکه برعکس جنبش عدالت‌خواهانه که «طبقه زحمتکش» بیشترین سهم در تداوم و پیروزی آن دارند، در جنبش دموکراسی‌خواهانه این «طبقه متوسط» جامعه است که بیشترین سهم در تکوین و تضمین و تداوم این جنبش دارند.

زیرا «طبقه متوسط» به دلیل وضعیت معیشتی‌اش و مهم‌تر از آن به علت خواست‌های فرهنگی‌اش، طبقه‌ای است که می‌تواند «از مفهوم آزادی درکی آزادی‌خواهانه داشته باشد» و همین «درک آزادی‌خواهانه او از مفهوم آزادی می‌تواند بستر ساز رشد و اعتلای ذهنی و عینی او در جنبش دموکراسی‌خواهانه بشود» البته «بین جنبش دموکراسی‌خواهانه و جنبش عدالت‌خواهانه در هر جامعه دیوار چین وجود ندارد.» بلکه بالعکس رابطه بین این دو جنبش به قول منطقیون «خصوص و عموم یا اعم و اخص من وجه می‌باشد» چراکه هر چند جنبش دموکراسی‌خواهانه در عرصه مبارزات اجتماعی مراتبی گسترده‌تر دارند، ولی هرگز نباید فراموش کنیم که تا زمانی که جنبش عدالت‌خواهانه هر جامعه از کانال جنبش دموکراسی‌خواهانه عبور نکند آن جنبش عدالت‌خواهانه یک جنبش سترون و عقیم می‌باشد. البته عکس این هم

صادق است، چرا که تا زمانی که جنبش دموکراسی‌خواهانه هر جامعه در عرصه شعار و برنامه و ذهن و عین مشمول جنبش عدالت‌خواهانه آن جامعه نشود، آن جنبش دموکراسی‌خواهانه به شکست گرفتار خواهد شد.

دلیل اصلی شکست «جنبش سبز» در سال ۸۸ عدم توانائی رهبری این جنبش جهت طرح مطالبات جنبش عدالت‌خواهانه مردم ایران در چارچوب برنامه و شعار جنبش سبز بود. که خود این امر باعث گردید تا در سال ۸۸، زمانیکه جنبش عدالت‌خواهانه مردم ایران نتوانستند مطالبات و خواسته‌های خود را در عرصه شعار و برنامه «جنبش سبز» ببینند، غیبت خود بر حضور در جنبش سبز را ترجیح دادند و همین غیبت جنبش عدالت‌خواهانه در سال ۸۸ در عرصه جنبش دموکراسی‌خواهانه مردم ایران بود که باعث شکست جنبش سبز گردید.

علی‌ایحال، برای اینکه جنبش دموکراسی‌خواهانه مردم ایران، «از یک سوراخ دو بار گزیده نشوند» لازم است که در جنبش دموکراسی‌خواهانه، طبقه زحمتکش جامعه ایران در کنار طبقه متوسط جامعه ایران برای دستیابی به حقوق دموکراتیک مبارزه کنند. البته عکس این موضوع هم در تاریخ گذشته جامعه ایران ایجاد بحران‌هایی در جنبش دموکراسی‌خواهانه و جنبش عدالت‌خواهانه ایران کرده است یعنی در شرایطی که جنبش دموکراسی‌خواهانه در ایران در حال اعتلا بود، جنبش سوسیالیستی به صورت مستقل از جنبش دموکراسی‌خواهانه ایران اقدام به مبارزه مکانیکی کردند لذا، آنچنانکه دیدیم در دهه ۲۰ تا مرداد ۳۲ زمانیکه مصدق در راستای مبارزه رهایی‌بخش و ضد استبدادی و ضد استعماری خود بر جنبش دموکراسی‌خواهانه مردم ایران تکیه می‌کرد و این جنبش به شدت در حال رشد و اعتلا بود، حزب توده با علم کردن جنبش سوسیالیستی جدای از جنبش دموکراسی‌خواهانه مصدق، می‌خواست بین جنبش سوسیالیستی طبقه کارگر ایران و جنبش دموکراسی‌خواهانه طبقه متوسط جامعه ایران دیوار چین ایجاد کند.

لذا در راستای این انحراف حزب توده بود که باعث شد تا علاوه بر اینکه جنبش عدالت‌خواهانه و سوسیالیستی طبقه کارگر ایران توسط حزب توده در خدمت منافع

قدرت‌های خارجی قرار بگیرد، خود جنبش سوسیالیستی کارگران ایران تحت هژمونی حزب توده به صورت یک مانع جدی در برابر جنبش دموکراسی‌خواهانه مصدق درآمد و همین امر باعث گردید تا در کودتای ۲۸ مرداد، به علت اینکه جنبش سوسیالیستی تحت هژمونی حزب توده سازماندهی و تشکل یافته بودند و حزب توده هژمونی جنبش عدالت‌خواهانه در دست داشت، از آنجائیکه این جنبش اعتقادی به جنبش دموکراسی‌خواهانه مصدق نداشت، با غیبت خود در ۲۸ مرداد جهت پیروزی کودتای امپریالیستی - ارتجاعی ۲۸ مرداد ناخواسته بسترسازی کردند و قطعاً اگر در آن تاریخ جنبش سوسیالیستی تحت هژمونی حزب توده این خطای فاحش را نمی‌کرد و درمی‌یافت که در آن شرایط تاریخی جنبش سوسیالیستی یا عدالت‌خواهانه می‌بایست از کانال جنبش دموکراسی‌خواهانه مصدق حرکت کند، نه تنها کودتای ۲۸ مرداد «امپریالیسم - ارتجاع - دربار» شکست می‌خورد، مهم‌تر از آن مبارزه دموکراسی‌خواهانه مصدق تحت شعار «شاه باید سلطنت کند نه حکومت» و «ارتش باید تحت مدیریت دولت باشد نه دربار» به موفقیت می‌رسید و باعث می‌گردید تا جامعه ایران علاوه بر تکوین نهادهای دموکراتیک در قاعده جامعه، اصلاً خود دموکراسی را تجربه کنند.

چرا که بزرگترین ضعف و خلاء‌ای که در مبارزه دموکراسی‌خواهانه جامعه ایران وجود دارد اینکه جامعه ایران تجربه اجتماعی و سیاسی دموکراسی تا کنون نداشته است و حد اکثر «تجربه دموکراسی دولتی‌اش» همان دوران دو ساله دولت مصدق می‌باشد، که به علت سلطه «استبداد و دربار و ارتجاع مذهبی» در آن شرایط دو ساله دولت مصدق باز این «تجربه دموکراسی دولتی نتوانست به قاعده جامعه ایران ریزش کنند.» البته عکس این هم قبل از تجربه جنبش سبز در سال ۸۸، در آبان سال ۵۸ (در زمانی که شاخه عزت سحابی تحت عنوان مبارزه ضد استعماری و ضد امپریالیستی می‌خواست از جریان نهضت آزادی بازرگان - یزدی خارج بشوند) اتفاق افتاد چراکه در آن اعلامیه که جریان عزت سحابی در آبان ۵۸ جهت تبیین انشعاب خود از نهضت آزادی منتشر کردند، به صراحت از مبارزه ارتجاع حاکم

مذهبی در آن شرایط تحت عنوان مبارزه ضد استعماری و ضد امپریالیستی حمایت کردند و از آن «زاویه راست» جریان نهضت آزادی بازرگان سیزدی را نقد کردند. غافل از اینکه پروژه مهندسی شده اشغال سفارت خانه آمریکا (در ۱۳ آبان ۵۸) توسط ارتجاع مذهبی حاکم و رژیم مطلقه فقهانی در حال تکوین، نه تنها در راستای مبارزه ضد استعماری و ضد امپریالیستی نبود، بلکه بالعکس تمهیداتی جهت قلع و قمع کردن جنبش دموکراسی‌خواهانه جامعه ایران در آن شرایط بود. به همین دلیل انتشار و اعلامیه عزت سحابی در سال ۵۸ در خدمت حرکت ضد دموکراسی‌خواهانه ارتجاع مذهبی حاکم درآمد. البته علت اصلی انحراف و اشتباه عزت سحابی و جریان تابع او در آن تند پیچ تاریخی ایران این بود که تحلیل مشخصی از ارتجاع مذهبی حاکم نداشتند و اینقدر نمی‌فهمیدند که برای ارتجاع مذهبی حاکم آنچنانکه شیخ فضل الله نوری می‌گفت: «کلمه منحوس آزادی» و «اقتصاد مال گاو و خرها بود نه مال جامعه ایران.»

باز در همین رابطه بود که خود بازرگان در سال ۵۷ جهت معامله با ارتجاع مذهبی و شیخ مرتضی مطهری در عرصه مبارزه ضد استبدادی مردم ایران، مبارزه با شریعتی را وجه معامله پیوند با ارتجاع مذهبی قرار داد، و در اعلامیه مشترکش با شیخ مرتضی مطهری بر علیه شریعتی، شریعتی را در پای ارتجاع مذهبی ذبح کرد؛ و از بعد از این بود که بازرگان فرمان نخست وزیری یا دولت موقتش را آنچنانکه خمینی در متن فرمان خویش به بازرگان نوشت در چارچوب «بنابه مسئولیت شرعی» خمینی تحویل گرفت نه مانند مصدق در کانتکس «انتخاب مردم ایران» و پیرو این امر بود که بازرگان خطاب به خمینی گفت، «ما بعد از خداوند شما را در روی زمین داریم.»

ب - دموکراسی آرمانی، دموکراسی مدلی:

باری، گرچه هدف جنبش دموکراسی‌خواهانه از آغاز تکوین تاریخی آن در راستای

تعیین ساختار حکومتی بوده است، اما به علت اینکه این جنبش در پروسس تاریخی سیلان خود نتوانسته، با جنبش عدالت خواهانه به صورت مضمونی و برنامه‌ای و طبقاتی هم سنگ و همراه بشود، این امر بسترساز آن شده است، که تا این زمان تجربه بشریت در عرصه مبارزه دموکراسی خواهانه نتواند ساختار مناسبی که تامین کننده و تضمین کننده جوهر جنبش دموکراسی خواهانه باشد حاصل کند.

البته در رابطه با پروژه ناتمام مبارزه دموکراسی خواهانه مردم ایران در تاریخ بیش از ۱۵۰ سال گذشته، علت اصلی و ضعف عمده جنبش دموکراسی خواهانه مردم ایران، در فقدان یا ضعف جامعه مدنی و تجربه دموکراسی می باشد؛ و همین ضعف باعث شده تا پیشگامان جنبش دموکراسی خواهانه جامعه ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته جنبش دموکراسی خواهانه جامعه ایران، چنین فکر کنند که در غیاب جامعه مدنی و تکوین نهادهای دموکراتیک می توانند با در اختیار گرفتن قدرت سیاسی و حکومت توسط فرامین حکومتی از بالا، دموکراسی و اصلاحات ساختاری را بر جامعه ایران تزریق نمایند.

لذا در طول ۱۵۰ سالی که از عمر جنبش دموکراسی خواهانه مردم ایران می گذرد این پیشگامان به اشتباه چنین فکر می کردند که مشکل و معضل جنبش دموکراسی خواهانه مردم ایران، تسخیر قدرت و یا مشارکت در قدرت سیاسی است. در صورتی که تا زمانی که جنبش دموکراسی خواهانه از بستر جامعه مدنی و نهادینه شدن نهادهای دموکراتیک و ایجاد و توسعه تدریجی تشکل‌ها و نهادهای مدنی و صنفی از پائین همراه با گسترش فرهنگ دموکراسی خواهی نشود این جنبش همچنان عقیم خواهد ماند «و راهی به ده نمی برد»؛ و نتیجه نهایی آن باز همان خواهد بود که بعد از ۸ سال محمد خاتمی در سال ۸۴ در برابر مردم ظاهر شد و گفت که «من در طول ۸ سال گذشته بیش از یک نذارکاتچی برای این رژیم نبوده‌ام» و از اینجا است که برای فهم و شناخت جنبش دموکراسی خواهانه مردم ایران در طول ۱۵۰ سال گذشته، مجبوریم تا دموکراسی آرمانی مردم ایران را از دموکراسی مدلی پیشکسوتان این جنبش جدا کنیم.

چراکه در دموکراسی آرمانی که مدت بیش از ۲۵ قرن از عمر، آن می‌گذرد نظرگاه طرفداران این دکتترین این بوده و این هست که «دموکراسی بهترین بستری است که توسط آن هر چه وسیع‌تر حقوق مردم تامین می‌شود» و باز در این رابطه است که طرفداران دموکراسی آرمانی معتقدند که بدون دموکراسی و بدون دخالت مردم در تعیین سرنوشت خویش و بدون امکان انتخاب از طرف قاعده جامعه هر گونه حرکت تحول‌خواهانه‌ای عقیم خواهد ماند همچنین به این ترتیب است که آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی می‌گوید «دموکراسی آرمانی همان اجتماعی شدن منابع قدرت اعم از قدرت سیاسی، قدرت اقتصادی، قدرت معرفت در جامعه می‌باشد» و تنها با اجتماعی کردن منابع سه گانه قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی است که امکان حاکمیت اراده همگانی بر تمام تصمیم‌گیری‌های سرنوشت‌ساز جامعه توسط دموکراسی مدلی محقق می‌گردد و تا زمانیکه در یک جامعه «دموکراسی آرمانی توسط اجتماعی کردن منابع سه گانه قدرت تحقق پیدا نکند، امکان تحقق دموکراسی مدلی جهت حاکمیت اراده همگانی بر سرنوشت خودشان وجود نخواهد داشت»؛ و مشارکت همگانی که «هدف دموکراسی مدلی» می‌باشد در گرو «تحقق جمعی شدن قدرت سه گانه سیاسی و اقتصادی و معرفتی» می‌باشد و اینجا است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که آنچنانکه دموکراسی مدلی عبارت است از مجموعه چند فاکتور و مؤلفه و نهاد مثل:

۱ - انتخابات.

۲ - تفکیک قوا.

۳ - پارلمان.

۴ - تعدد احزاب و غیره.

«دموکراسی آرمانی یک فرهنگ می‌باشد» که مادیت عینی آن فرهنگ در بستر جامعه به صورت «اجتماعی شدن قدرت سه گانه سیاسی و اقتصادی و معرفتی» تبلور پیدا می‌کند و بدین ترتیب است که می‌توانیم بگوئیم در «دموکراسی آرمانی»

تحقق اجتماعی شدن قدرت در سه شکل سیاسی و اقتصادی و معرفتی آن تنها در گرو «حرکت دیالکتیکی ذهنی و عینی» یا به قول معلم کبیرمان شریعتی «حرکت مارکس وبری است.» چراکه تا زمانی که «فرهنگ دموکراسی» توسط پیشگام وارد وجدان جامعه نشود، امکان تکوین جنبش دموکراسی‌خواهانه در یک جامعه به صورت خودجوش یا خود به خودی نخواهد بود.

یعنی گرچه یک جامعه چه به فرهنگ و علم جاذبه و دافعه آشنا باشد چه نباشد و چه بخواد و چه نخواهد قانون جاذبه و دافعه کار خود را به صورت علمی در آن جامعه و بر روی آن مردم انجام می‌دهد، اما در باب «دموکراسی آرمانی» قضیه اینچنین نیست. زیرا تا زمانیکه پیشگام در باب دموکراسی در جامعه‌ای که به آن تعلق دارد، «فرهنگ‌سازی نکند»، امکان تحقق جنبش دموکراسی‌خواهانه در آن جامعه به صورت خود به خودی و جبری و خود جوش نیست. از این جا است که باید بگوئیم در هر جامعه‌ای «جنبش دموکراسی‌خواهانه آرمانی از نهضت فرهنگی دموکراسی‌خواهانه پیشگام شروع می‌شود.»

البته شرایط عینی تحقق «دموکراسی آرمانی» در هر جامعه‌ای می‌بایست پا به پای شرایط ذهنی یا نهضت دموکراسی‌خواهانه فرهنگی تکوین پیدا کند؛ و در غیبت آن شرایط عینی هرگز نهضت فرهنگی یا شرایط ذهنی دموکراسی‌خواهانه نمی‌تواند در آن جامعه مثرالثرم واقع شود. شرایط عینی تحقق «دموکراسی آرمانی» در هر جامعه‌ای که بسترساز تکوین شرایط ذهنی «دموکراسی آرمانی» در آن جامعه می‌شود، عبارتند از، «تکوین و تحقق تولید و توزیع اجتماعی،» «به عبارت دیگر تا زمانیکه در یک جامعه، «تولید و توزیع و مصرف صورت اجتماعی پیدا نکنند امکان تحقق دموکراسی آرمانی در آن جامعه که عبارت از اجتماعی کردن اقتصاد و سیاست و معرفت نیست.»

آنچه که بسترساز تولید و مصرف و توزیع اجتماعی در یک جامعه می‌شود عبارت است از:

- ۱ - استقرار و تثبیت نظام سرمایه‌داری همراه با نفی ساختار زمین‌داری در آن جامعه.
- ۲ - رشد شهرنشینی.
- ۳ - رشد اجتماعی زنان آن جامعه که نیمی از جمعیت آن جامعه را تشکیل می‌دهند.
- ۴ - رشد فرهنگ و سواد و تحصیلات عالی.
- ۵ - رشد رسانه‌های ارتباط جمعی از مطبوعات تا اینترنت و شبکه‌های اجتماعی اعم از فیسبوک و اینستاگرام و توئیتر و تلگرام و...
- ۶ - رشد تدریجی نهادهای اجتماعی و نهادهای مدنی و نهادهای صنفی.
- ۷ - رشد حضور زنان در نهادهای اجتماعی.
- ۸ - رشد طبقه متوسط در جامعه.

علی‌ایحال تا زمانیکه بسترهای ذهنی و عینی «دموکراسی آرمانی» در یک جامعه تکوین پیدا نکند امکان دستیابی آن جامعه به دموکراسی آرمانی نیست و تا زمانیکه «دموکراسی آرمانی» در یک جامعه تثبیت نشود، «دموکراسی مدلی» در آن جامعه‌دارای زیرساخت مدنی نخواهد شد. در نتیجه اگر هم در چنین جامعه‌ای، «دموکراسی مدلی» تحقق پیدا کند آن دموکراسی مدلی «صورت دستوری» دارد؛ و به علت اینکه اینگونه دموکراسی مدلی، زیرساخت مدنی ندارد، از بین خواهد رفت.

بنابراین همچنانکه در هر جامعه‌ای جهت دستیابی به «دموکراسی» در پروسس تکوین نیازمند «به پیوند دیالکتیکی بین دموکراسی آرمانی و دموکراسی مدلی یا ساختاری است» در عرصه پروسس تکوین «دموکراسی آرمانی» هم، این دیالکتیک باید بین «فرهنگ دموکراسی‌خواهانه» و «ساختار اقتصادی اجتماعی» آن جامعه برقرار شود که خود این حقیقت، معرف آن است که روند دموکراتیزاسیون در هر جامعه‌ای برای اینکه سمت و سوی مثبتی داشته باشد و به دستاورد مثبتی برسد، باید «دو سویه» باشد. یعنی همراه با روند «دموکراتیزاسیون مدلی در بالا یا ساختار

قدرت»، روند «دموکراتیزاسیون در پائین از طریق تکوین جامعه مدنی و نهادهای اجتماعی و صنفی و نهادهای مدنی به عنوان زیرساخت روند دموکراتیزاسیون» باید تکوین پیدا کنند.

و البته از آنجائیکه تکوین نهادهای اجتماعی و صنفی و مدنی به عنوان زیرساخت دموکراسی مدلی در هر جامعه نیازمند به فضای باز سیاسی و روند تدریجی می‌باشد، بنابراین در فضای استبداد زده‌ای مثل جامعه ایران از آنجائیکه امکان تکوین نهادهای اجتماعی و مدنی و حتی صنفی آنچنانکه در ۱۵۰ سال گذشته تاریخ ایران شاهد آن بوده‌ایم وجود ندارد، طبیعی است که برای دستیابی به دموکراسی بدون زیرساخت مدنی، پیشگامان این عرصه به صورت دستوری از بالا اقدام به این امر می‌کرده‌اند. آنچنانکه نمونه این در سال ۷۸ در جامعه ایران شاهد آن بودیم و دیدیم که، «دموکراسی که یکشنبه محمد خاتمی آورد، یکشنبه توسط حزب پادگانی خامنه‌ای جمع شد»؛ و به همین دلیل در جامعه ما دموکراسی در ۱۵۰ سال گذشته دارای خودویژگی ناپایدار و برگشت پذیر بوده است و قطعا تا زمانیکه جامعه مدنی به عنوان زیرساخت این دموکراسی تکوین پیدا نکند، امکان دستیابی به «دموکراسی پایدار و برگشت ناپذیر» در جامعه ایران نیست.

باری، هر چند هم که ما در عرصه «دموکراسی مدلی» دستوری چه به لحاظ نظری و چه به لحظ عملی دستاوردی حاصل کنیم، تا زمانیکه این دموکراسی مدلی توسط نهادهای اجتماعی و صنفی و مدنی ساپورت آرمانی نکنیم، امکان دستیابی به «دموکراسی پایدار در جامعه ایران نیست.» بنابراین منهای این رابطه دیالکتیکی بین «دموکراسی آرمانی و دموکراسی مدلی» و بین «فرهنگ و ساختار» در عرصه دموکراسی آرمانی، در عرصه «دموکراسی مدلی» باز بین نهادهای دموکراسی‌ساز مدلی، دیالکتیک به عنوان یک روش دارای فونکسیون می‌باشد. چراکه برای مثال در دموکراسی مدلی که «احزاب به عنوان یکی از پایه‌های نهادی و ساختاری آن می‌باشد، پلورالیزم حزبی در عرصه احزاب به عنوان یکی از ارکان این دموکراسی مدلی باید قطعا و جزما برقرار گردد»، تا توسط این «پلورالیزم حزبی» تمام گرایش‌ها

سیاسی در جامعه چه در جایگاه اکثریت باشند و چه در جایگاه اقلیت حق حضور پیدا کنند؛ و توسط این پلورالیزم حزبی است که در عرصه دموکراسی مدلی امکان انتخاب دموکراتیک توسط «گرایش‌های مختلف» در آن جامعه وجود پیدا می‌کند.

علی‌ایحال به این دلیل است که در دموکراسی مدلی «انتخابات و تکثر احزاب» به عنوان دو پایه اساسی دموکراسی مدلی مطرح می‌شوند. که بدون آن‌ها امکان دستیابی به دموکراسی مدلی هرگز ممکن نمی‌باشد. زیرا در دموکراسی مدلی «حقوق اقلیت تنها از طریق تکثر احزاب» به عنوان نهادهای مدنی امکان‌پذیر می‌باشد؛ و بدون «تکثر احزاب مستقل در قاعده جامعه» (نه احزاب یقه سفیدی که توسط حکومت‌های توتالی‌تر در دوران انتخابات به صورت دستوری یکشنبه مانند قارچ از زمین بیرون می‌آیند و پس از تمام شدن خیمه شب بازی انتخابات مهندسی شده مانند برف، آب می‌شوند و در زمین فرو می‌روند) «حقوق اقلیت» تامین نمی‌شود.

باز در رابطه با «دموکراسی مدلی مبتنی بر دو اصل انتخابات و تکثر احزاب در قاعده جامعه است»، که انتخابات دموکراتیک می‌تواند به عنوان «تساوی حقوق تمام شهروندان» تکوین پیدا کند و انتقال حق حاکمیت از صاحبان قدرت به توده‌های مردم انجام گیرد و تساوی حقوقی تمام شهروندان در برابر قانون اساسی ممکن گردد و بدین ترتیب است که دیگر دموکراسی مدلی در هر سه بعد سیاسی و اجتماعی و اقتصادی آن تنها یک پروژه سیاسی نیست که بتوان آن را صرفاً با قرار گرفتن در راس حکومت و یا تدوین قانون و صدور بخشنامه از بالا آن هم در کوتاه مدت به اجرا گذاشت.

با این نگاه به «دموکراسی مدلی» خود دموکراسی مدلی هم مانند «دموکراسی آرمانی»، صورت فرایندی پیدا می‌کند که به تدریج و مرحله به مرحله مانند تکوین نهادهای اجتماعی و مدنی و صنفی در قاعده جامعه به پیش می‌رود. از اینجا است که به وجه مشترک «دموکراسی مدلی» و «دموکراسی آرمانی» که همان فرایندی بودن (نه پروژه‌ای بودن) آن‌ها می‌باشد، دست پیدا می‌کنیم. بنابراین «در جامعه‌ای که سرمایه‌داران، سندیکا و اتحادیه صنفی مستقل از دولت داشته باشند اما کارگران

آن جامعه از چنین حقی محروم باشند یا در جامعه‌ای که روحانیت و روحانیون و مدرسین حوزه‌های فقه‌ای در ایجاد مجتمع و جامعین آزاد باشند اما اساتید دانشگاه‌ها و سایر اصناف و کارگران و کارمندان و معلمان و پرستاران از چنین حقی محروم باشند، امکان تحقق دموکراسی مدلی برایش نیست.»

دموکراسی

به عنوان

یک «روند»

نه

یک «نهاد»

دموکراسی به عنوان یک روند نه یک نهاد

بسیاری چنین فکر می‌کنند که معنای دموکراسی همان آزادی است، لذا به محض اینکه سخن از دموکراسی بشود در کانتکس همان آزادی‌های سیاسی به تئوریزه کردن دموکراسی می‌پردازند در نتیجه تمام انتظارات آن‌ها از دموکراسی محدود به همان آزادی‌های سیاسی اعم از آزادی بیان و آزادی احزاب و تشکیلات و آزادی مطبوعات و غیره می‌شود در صورتی که آزادی تنها یکی از میوه‌های دموکراسی می‌باشد، آنچنانکه شوراها و تقسیم قدرت و نظام پارلمانی و انتخابات و غیره میوه‌های دیگر دموکراسی هستند، دلیل آن هم این است که دموکراسی اصلاً تئوری مهار قدرت تعریف می‌شود، نه ابزار تقسیم قدرت بین بالائی‌های قدرت.

آنچنانکه خود سوسیالیسم هم تئوری مهار قدرت تعریف می‌گردد البته به لحاظ ترمولوژی تفاوت بین دموکراسی و سوسیالیسم به عنوان تئوری مهار قدرت برمی‌گردد به موضوع تفاوت بین مؤلفه‌های سه گانه قدرت که شامل قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت اطلاعاتی و اجتماعی می‌شود، بطوریکه در تئوری دموکراسی سخن بر سر مهار قدرت سیاسی است آنچنانکه در تئوری سوسیالیسم

سخن بر سر مهار قدرت اقتصادی می‌باشد و تنها در تئوری عدالت است که به صورت هماهنگ در کانتکس نظام شورائی (نه نهاد شورائی) سه مؤلفه قدرت سیاسی و اقتصادی و اجتماعی جهت مهار به چالش کشیده می‌شوند و به همین دلیل است که در چارچوب تئوری عدالت تا زمانی که سه مؤلفه سیاسی و اقتصادی و اجتماعی - اطلاعاتی به صورت هماهنگ مهار نشوند، هر کدام از این سه مؤلفه قدرت که آزاد بماند نظام مهار مؤلفه دیگر قدرت را پنچر می‌کند و از درون به فساد می‌کشاند و به گل می‌نشانند.

آنچنانکه در نظام لیبرال - دموکراسی به علت طغیان قدرت سرمایه‌های اقتصادی در چارچوب نظام سرمایه‌داری یا لیبرالیسم اقتصادی کل نظام لیبرال - دموکراسی غرب را در خدمت نظام سرمایه‌داری انحصاری جهانی درآورده است و در نظام سوسیالیسم دولتی بلوک شرق به علت عدم مهار قدرت سیاسی که کلاً تئوری سوسیالیسم کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم فاقد آن بود و تا این زمان فاقد آن نیز می‌باشد، طغیان قدرت سیاسی باعث شد تا نظام مهار قدرت اقتصادی را در خدمت دولت درآورد در نتیجه حاصل آن شد تا بورژوازی جدید یا به قول میلوان جیلاس طبقه جدید جایگزین بورژوازی سابق بشود، البته بسیار خشن‌تر و خونخوارتر چراکه این بار طبقه زحمتکش هم به استثمار کشیده شد و هم به استعباد. برعکس در فاشیسم و نازیسم بعد از جنگ اول بین‌الملل تکوین یافته در اروپا دیگر قدرت در سه مؤلفه آن آزاد بود و هیچگونه مهاری بر دهان اسب سرکش قدرت سه گانه قرار نداشت در نتیجه شد آنچه که نمی‌بایست بشود.

به هر حال هم در دموکراسی و هم در سوسیالیسم و هم در عدالت سخن بر سر تئوری مهار قدرت است و در چارچوب این تئوری مهار قدرت سیاسی توسط نظریه دموکراسی به عنوان روش، نه هدف است که آزادی به معنای مثبت کلمه (نه رهائی که به صورت آزادی منفی تعریف می‌شود) در اشکال مختلف آزادی قلم و اندیشه و تشکیلات و بیان و غیره متولد می‌شود و به همین دلیل آزادی این مولود دموکراسی که از دل مهار قدرت سیاسی متولد می‌گردد پس از تولد به عنوان حارس و بادبگارد

مادر خود که دموکراسی و سوسیالیسم باشد درمی‌آید چراکه هر چند رهائی و آزادی به لحاظ تعریفی مشترک هستند و هر دو در چارچوب نفی موانع و سدها تعریف می‌شوند، ولی نباید فراموش کنیم که آزادی خود نیز مشمول رهائی می‌شود گرچه هر رهائی به آزادی منتهی نمی‌شود.

به همین دلیل از بعد از جنگ بین‌الملل دوم نهضت‌های رهائی‌بخش از نهضت‌های آزادی‌خواهانه کشورهای پیرامونی در مبارزه با کشورهای متروپل منفک شدند، لذا می‌توانیم رهائی را آزادی منفی و خود آزادی‌های سیاسی را به صورت آزادی مثبت تعریف کنیم. البته آزادی منفی در این تعریف ما جنبه آزادی انحرافی ندارد بلکه مقصود از آزادی منفی در برابر آزادی مثبت به خاطر فونکسیون دو گانه این دو موضوع در برابر موانع می‌باشد چرا که در آزادی منفی یا رهائی موانع آزادی کشورهای استعمارگر و متروپل بودند اما در آزادی مثبت کل آزادی‌های سیاسی درون کشور و جامعه منظور می‌باشد.

بنابراین اگر بپذیریم که هم دموکراسی و هم سوسیالیسم و به خصوص نظریه عدالت تئوری مهار قدرت می‌باشند، می‌توانیم به جایگاه عدالت در عرصه مهار قدرت دست پیدا کنیم چراکه برعکس دموکراسی و سوسیالیسم که هر کدام توانائی مهار یک شاخه از قدرت سه مؤلفه‌ای سیاسی و اقتصادی و اطلاعاتی - اجتماعی دارند و در این رابطه ما نمی‌توانیم در تعریف خود بدون مشخص کردن شاخه مشخص و کنکریت قدرت موضوع این دو دکترین دموکراسی یا سوسیالیسم را به عنوان تئوری مهار قدرت مشخص کنیم زیرا به محض اینکه بگوئیم دموکراسی تئوری مهار قدرت است، باید روشن کنیم که دموکراسی فقط تئوری مهار قدرت سیاسی است آنچنانکه در تعریف سوسیالیسم باید به صورت مشخص بگوئیم که سوسیالیسم فقط تئوری مهار قدرت اقتصادی است.

اما در تعریف عدالت برعکس، ما می‌توانیم بگوئیم که عدالت کلاً تئوری مهار قدرت به صورت کلی و عام آن است چه در شکل سیاسی آن باشد و چه در شکل اقتصادی و اجتماعی اطلاعاتی باشد. به همین دلیل است که خود موضوع عدالت به شش شاخه:

- ۱ - عدالت سیاسی یا دموکراسی.
- ۲ - عدالت اقتصادی یا سوسیالیسم.
- ۳ - عدالت قضائی.
- ۴ - عدالت اخلاقی.
- ۵ - عدالت اجتماعی.
- ۶ - عدالت کلامی، تقسیم می‌شود که در این شش شاخه عدالت در راستای مهار قدرت حرکت می‌کند.

به عنوان مثال در عدالت کلامی یا تنوری عدل الهی هدف آن است که خدای عادل را جایگزین خدای مطلق العنان و توانا بشود چراکه با خدای مطلق العنان و توانا آنچنانکه اشاعره چهره آن را ترسیم می‌کردند و مولوی به آن اعتقاد دارد و عدالت در زیر دست و پای او له می‌شود، نمی‌توان جامعه‌سازی کرد و تنها با خدای عادل است که ما می‌توانیم مانند پیامبر اسلام در هر نسلی و عصری دست به جامعه‌سازی بزنیم و به همین دلیل وقتی که مانند مولوی گفتیم هر کاری که خدا بکند عدل است و دیگر برای عدالت مستقل از دین و مستقل از خدا و مستقل از اخلاق به عنوان یک ترازو جایی باقی نماند تا با آن ترازو بتوانیم در جامعه در راستای برپائی عدالت اجتماعی و عدالت اقتصادی و عدالت سیاسی گام برداریم، دین نمی‌تواند دیگر مانند زمان پیامبر اسلام رسالت جامعه‌سازانه داشته باشد.

بنابراین توسط همین عدالت کلامی است که ما حتی در عرصه فقه و فقهات می‌توانیم به جایگاه عدالت به عنوان سلسله علل احکام نه سلسله معلول احکام دست پیدا کنیم تا مطابق آن تمامی احکام فقهی که چه در قرآن و چه در کتاب‌های فقهی حوزه هستند در ترازوی عدالت قرار دهیم و صحت و سقم یا صدق و کذب آن را بیازمائیم نه برعکس آنچه که امروز در عرصه اسلام فقهاتی و حوزه شاهد آن هستیم عدالت را با ترازوی فقه و فقهات وزن کنیم و باز در این رابطه است که در خصوص عدالت

اخلاقی هم که قرآن با موضوع تقوی از آن یاد می‌کند توسط این عدالت اخلاقی بر قدرت فردی دهنه می‌زنیم.

بنابراین تنها در چارچوب نظریه عدالت است که ما در تعریف آن می‌توانیم به عنوان تئوری مهار قدرت به صورت عام مطرح کنیم چراکه هم شامل دموکراسی و هم شامل سوسیالیسم و هم شامل اخلاق و هم عدالت اجتماعی نیز شامل می‌شود و از اینجا تفاوت دو رویکرد روند عدالت در عرصه اسلام تاریخی شریعتی با روند عدالت در سوسیالیسم کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم مشخص می‌شود زیرا گرچه در هر دو رویکرد پروسه عدالت را به صورت روند تاریخی تبیین می‌نمایند ولی نباید فراموش کنیم که:

اولاً بنیانگذاران سوسیالیسم کلاسیک قرن نوزدهم تمامی مؤلفه‌های روند عدالت تاریخی در مؤلفه عدالت اقتصادی خلاصه می‌کردند و اصلاً و ابداً به پنج مؤلفه دیگر عدالت نظر و نگاهی نداشته‌اند و در راستای نگاه تک بعدی به مؤلفه عدالت اقتصادی بوده است که سوسیالیسم کلاسیک به عنوان تئوری مهار قدرت سرمایه‌داری مطرح می‌شود که البته در خصوص طرح سوسیالیسم کلاسیک به عنوان تئوری مهار سرمایه‌داری باید بگوئیم که گرچه مدت بیش از ۱۵۰ سال از عمر تئوری سوسیالیسم کلاسیک می‌گذرد هنوز در عرصه توان مهار سرمایه‌داری بی‌بدیل و بدون آلترناتیو می‌باشد بطوریکه اگر بگوئیم کتاب «کاپیتال» تا این زمان در نوک پیکان تئوری‌های ضد سرمایه‌داری می‌باشد که توانسته است به صورت علمی و ریاضی ساختار استثمارگرانه و ضد انسانی سرمایه‌داری را فهم کند سخنی به گزاف نگفته‌ایم.

اما همین نگاه تک بعدی بنیانگذاران سوسیالیسم کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم به روند عدالت و خلاصه کردن رویکرد عدالت به مؤلفه اقتصادی باعث بحران و بن بست این رویکرد در قرن بیستم در سیمای سوسیالیسم دولتی شد که در نهایت در پایان قرن بیستم همین آفت باعث فروپاشی نظام سوسیالیسم دولتی گردید.

ثانیاً در خصوص مکانیزم تحقق یافتن روند عدالت بین این دو رویکرد اختلاف

نظر وجود دارد به این ترتیب که گرچه هم اسلام تاریخی معلم کبیرمان شریعتی و هم سوسیالیسم کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم به موضوع عدالت به صورت روند تاریخی نگاه می‌کنند و در تکوین آن در شرایط مختلف تاریخی هر دو نگاهی دیالکتیکی دارند و هر دو اندیشه جهت تحقق عدالت معتقد به تکوین شرایط عینی عدالت می‌باشند و تا زمانی که شرایط عینی عدالت به صورت تاریخی فراهم نشود امکان مادیت یافتن عدالت وجود ندارد.

به همین دلیل آنچنانکه در رابطه با موضوع برده‌داری و برخورد پیامبر اسلام و قرآن با این پدیده شوم و ضد انسانی مشاهده کردیم گرچه پیامبر اسلام از آغاز بعثت خود با این پدیده تاریخی و جهانشمول عصری ضد انسانی و ضد عدالت خود برخورد نفی‌اثری داشت، اما نظر به اینکه شرایط عینی و تاریخی برای الغای این پدیده تاریخی فراهم نبود پیامبر اسلام به صورت روندی در جهت نفی برده‌داری برخورد کرد و به عبارت دیگر آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی می‌گفت برده‌داری پدیده‌اثری بود که به علت فراهم نبودن شرایط تاریخی نفی آن بر پیامبر اسلام تحمیل گردید و پیامبر اسلام را مجبور کرد تا به صورت روندی در جهت مبارزه با آن عمل نماید.

به هر حال گرچه دو رویکرد اسلام تاریخی شریعتی و سوسیالیسم کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم معتقد به تحقق تاریخی موضوع عدالت می‌باشند و هر دو رویکرد معتقدند که تا زمانی که شرایط عینی جهت تحقق موضوع عدالت فراهم نشود امکان مادیت یافتن عدالت وجود ندارد. اما در عرصه شرایط ذهنی تحقق دیالکتیکی روند تاریخی عدالت بین اسلام تاریخی شریعتی و بنیانگذاران سوسیالیسم کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم اختلاف وجود دارد چراکه بنیانگذاران نیمه دوم قرن نوزدهم سوسیالیسم کلاسیک به تحقق تاریخی عدالت به صورت کشف و پدید آمدن و جبری و خبر از آینده نگاه می‌کنند، در صورتی که شریعتی هر چند به تحقق شرایط عینی تحقق عدالت تاریخی و در رأس آن‌ها عدالت اقتصادی به صورت تاریخی نگاه می‌کنند و معتقد است که تا زمانی که شرایط عینی فراهم نشود امکان تحقق هیچکدام از مؤلفه‌های عدالت وجود ندارد.

اما در عرصه شرایط ذهنی تحقق مؤلفه‌های عدالت شریعتی بر عکس بنیانگذاران سوسیالیسم کلاسیک منهای اینکه او موضوع عدالت را تنها به مؤلفه اقتصادی آن خلاصه نمی‌کند و مؤلفه‌های دیگر عدالت اعم از عدالت اجتماعی و عدالت کلامی و عدالت سیاسی و عدالت قضائی را هم در کنار عدالت اقتصادی قرار می‌دهد اما در عرصه تحقق تاریخی مؤلفه‌های عدالت شریعتی بر عکس بنیانگذاران سوسیالیسم کلاسیک به تحقق تاریخی مؤلفه‌های عدالت به صورت پدید آوردن (نه پدید آمدن جبری) پس از کسب ذهنیت نگاه می‌کند بر عکس بنیانگذاران سوسیالیسم کلاسیک که به صورت پدید آمدن جبری (نه پدید آوردن غیر جبری) مطرح می‌کنند.

یعنی از نگاه شریعتی تا زمانی که ذهنیت دموکراسی و سوسیالیسم و دیگر مؤلفه‌های عدالت به صورت خودآگاهی اختیاری کسب نشود شرایط عینی تاریخی هرگز به صورت خودجوش و تدارک ندیده و بی‌پرنامه و بدون رهبری و بدون استراتژی و بدون سازماندهی نمی‌تواند مادیت تاریخی پیدا کند.

ماحصل آنچه که تا اینجا گفته شد:

۱ - آزادی در شکل مثبت و منفی یا در شکل درونی و برونی و فردی و اجتماعی آن غیر از دموکراسی است، چراکه آزادی به خصوص در شکل سیاسی آن میوه دموکراسی می‌باشد که در بستر پروسس تکوین دموکراسی در یک جامعه دموکراتیک حاصل می‌شود و به این ترتیب تمامی آزادی‌هایی که خارج از پروسس دموکراسی در یک جامعه تحقق پیدا می‌کند ناپایدار و از بین رفتنی می‌باشند و تنها آن دسته از آزادی‌های اجتماعی و سیاسی پایدار می‌باشند که در چارچوب پروسس دموکراسی حاصل بشوند و به همین دلیل تمامی آزادی‌های سیاسی و اجتماعی که در طول بیش از صد سال گذشته به صورت مقطعی نصیب مردم ما شده است چه در مقطع مشروطیت و چه در زمان بعد از شهریور ۲۰ و چه در سال‌های قبل از ۴۲ و چه در سال‌های بعد از انقلاب ضد استبدادی ۵۷ تا خرداد ۶۰ همگی آن‌ها به علت اینکه

مولود پروسس دموکراسی طلبانه نبوده است با تثبیت حاکمیت‌های کودتائی و توتالی‌تر و اقتدارگرا از بین رفته‌اند.

۲ - روند تاریخی بیش از ۲۵۰۰ سال دموکراسی طلبانه بشر که تاریخی از دولت شهرهای یونان سقراط و ارسطو تا امروز دارد در چارچوب تئوری مهار قدرت سیاسی تعریف شده است که یکی از محصول‌های این شجره طیبه دموکراسی، آزادی‌های سیاسی و اجتماعی می‌باشد که خود این آزادی‌های سیاسی و اجتماعی مولود پروسه دموکراسی طلبانه ۲۵ قرن گذشته بشر با رهائی که مولود پروسه رهائی‌بخش بعد از جنگ دوم بین‌الملل کشورهای پیرامونی با کشورهای متروپل سرمایه‌داری انحصاری می‌باشد متفاوت است، به همین ترتیب از میوه‌های دیگر شجره ۲۵۰۰ ساله دموکراسی، نظام شورائی و تفکیک قوا نظام پارلمانی و انتخابی بودن نهادها می‌باشد.

۳ - عامل شکست و فروپاشی بلوک شرق و سوسیالیسم دولتی در پایان قرن بیستم عبارت بودند از:

الف - خشونت.

ب - سرکوب.

ج - نادیده و نفی مؤلفه سیاسی عدالت یا دموکراسی.

د - نفی نظام شورائی و جایگزین کردن آن با حزب کمونیست دولتی تزریق شده از بالا به قاعده جامعه و شوراهای زرد، دست ساخته رژیم‌های اقتدارگرا و توتالی‌تر حاکم بر این کشورها می‌باشد.

ه - در غلطیدن این کشورها و در رأس آن‌ها شوروی سابق به نوعی سرمایه‌داری دولتی استثمارگرانه توسط تکوین طبقه جدید بورژوازی دولتی در این کشورها.

۴ - نظریه عدالت در دیسکورس پیامبران ابراهیمی و در رأس آن‌ها پیامبر اسلام یک نظریه فرادینی و فرآخدائی و فرآخلاقی بوده است و به عنوان میزان و ترازوی

سنجش همه چیز از خدا تا دین و فقه و احکام می‌باشد و در عرصه فقه در سلسله علل احکام مطرح می‌باشد نه در سلسله معلولات احکام و البته بیشتر از آن در مؤلفه‌های مختلف عدالت کلامی، عدالت اجتماعی، عدالت سیاسی، عدالت اقتصادی و عدالت اخلاقی مطرح می‌باشد. بنابراین نظریه عدالت نظریه‌ای در برابر دیگر نظریه‌ها نبوده است بلکه یک پویش تاریخ بوده که جهت تحقق آن نیازمند به اراده و واکنش انسان‌ها در بستر تحقق شرایط عینی تاریخی توسط کسب شرایط ذهنی در متن واقعیت اجتماعی و تاریخی تا انسان به سمت رهایی و تعیین سرنوشت مطرح شده است.

۵ - بزرگترین آفت پروسس ۲۵۰۰ ساله دموکراسی‌خواهانه بشر تکوین لیبرال دموکراسی در قرن هیجدهم در اروپا است که به علت اینکه لیبرال دموکراسی بر عکس دموکراسی سقراطی و ارسطویی که در کادر دولت شهرهای یونانی حرکت خود را آغاز کردند، لیبرال دموکراسی از آزادی و آن هم آزادی اقتصادی بازار برای بورژوازی تازه به دوران رسیده غرب شروع کرد و همین آغاز انحرافی لیبرال دموکراسی در قرن هیجدهم باعث گردید تا لیبرال دموکراسی در طول نزدیک به دو قرن حیات خود در خدمت سرمایه‌داری قرار گیرد، یعنی تکوین لیبرال دموکراسی غرب از قرن هیجدهم باعث گردید تا با پیوند این اندیشه در خدمت منافع سرمایه‌داری آزادی و دموکراسی نتواند با عدالت اجتماعی عجین گردد و همین امر باعث گردید تا جنبش لیبرال دموکراسی غرب فاقد مضمون دموکراتیک بشود چراکه نکته اصلی که جنبش لیبرال دموکراسی در طول دو قرن حیات خود غافل از آن می‌باشد اینکه لازمه آزادی فردی کسب آزادی اجتماعی است و تا زمانی که آزادی فردی در کانتکس آزادی اجتماعی حاصل نشود آزادی فردی در خدمت بازار سرمایه‌داری خواهد بود.

۶ - پروسس دموکراسی‌طلبانه بشر یک فرایند است - که گرچه بیش از ۲۵۰۰ سال از عمر آن می‌گذرد - ولی هنوز به صورت مستمر در حال پیشرفت می‌باشد و تا زمانی که این فرایند به استحاله آزادی از بند بازار و آزادی از حصار استبدادی دولت‌ها و آزادی از حصار بهره‌مکشی طبقه صاحبان قدرت دست پیدا نکند، پیش

می‌رود.

۷ - بزرگترین آفت پروسس سوسیالیستی قرن نوزدهم در این بود که این جنبش مبارزه برای دموکراسی بشریت را فدای مبارزه انتزاعی طبقاتی و کارگری و ضد امپریالیستی و ضد سرمایه‌داری کرد.

۸ - مبارزه طبقاتی در راه استقرار مؤلفه اقتصادی عدالت تنها زمانی مؤثر می‌باشد که همزمان با مؤلفه سیاسی عدالت در بستر دموکراسی‌طلبانه تحقق پیدا بکند.

۹ - تجربه لیبرال دموکراسی در طول دو بیست سال گذشته در غرب نشان داده است که دموکراسی تنها در برابر صندوق رأی تحقق پیدا نمی‌کند بلکه دموکراسی برعکس لیبرال دموکراسی پیش از آن باید در عرصه زندگی مادی و اقتصادی و اجتماعی مردم ظاهر بشود که صد البته لیبرال دموکراسی غرب در طول دو قرن گذشته این دموکراسی را لگد مال مالکیت و سلطه بازار و سلطه سرمایه‌داری انحصاری و سلطه قدرت‌های امپریالیستی کرده است.

۱۰ - تا زمانی که مؤلفه اقتصادی عدالت در بستر مؤلفه سیاسی عدالت که همان دموکراسی می‌باشد تکوین پیدا نکند، جنبش سوسیالیستی نمی‌تواند پایدار بماند و قطعاً به سمت سرمایه‌داری دولتی پیش خواهد رفت آنچنانکه در دوران دولت سوم و چهارم میرحسین موسوی در دهه ۶۰ شاهد آن بودیم.

۱۱ - هدف جنبش عدالت خواهانه پیامبران ابراهیمی که در رأس آن‌ها پیامبر اسلام قرار دارد، رهائی و آزادی انسان توسط پروژه عدالت با مؤلفه‌های شش گانه آن بوده است و این امر جز با اجرای هماهنگ مؤلفه‌های عدالت به صورت پویش تاریخی و دیالکتیکی ممکن نیست.

۱۲ - بدون نظریه فرادینی و فراخدائی و فرااخلاقی عدالت به عنوان ترازو و میزان، همه سنجش‌ها از خدا تا فقه و دین و حکومت و غیره حرکت انبیاء ابراهیمی ابتر خواهد بود و به همین دلیل است که قرآن در آیه ۲۵ سوره حدید در راستای تبیین رسالت انبیاء ابراهیمی هدف همه آن‌ها را برآشوبانیدن توده‌ها در راه قسط و عدالت

می‌داند.

۱۳ - دموکراسی امروزه در جامعه ما دارای دو نوع تعریف عوامانه و عالمانه می‌باشد، تعریف عوامانه دموکراسی این است که مردم بتوانند:

الف - آزادانه سخن بگویند.

ب - آزادانه بنویسند.

ج - آزادانه عقاید خود را ابراز نمایند.

د - حاکمان خود را انتخاب نمایند.

ه - در صورت لزوم بتوانند به دور از خشونت، آنان را از پستی که گمارده‌اند برکنار کنند.

و - آزادانه هر دین و مذهبی که می‌خواهند داشته باشند.

ز - آزادانه هر شغلی که می‌خواهند انتخاب کنند.

اما تعریف عالمانه از دموکراسی آن که این‌ها همه میوه‌های درخت دموکراسی هستند.

دموکراسی تئوری توزیع قدرت سیاسی از بالائی‌های قدرت به پائینی‌های قدرت می‌باشد که در هر شرایطی برحسب مکانیزمی عصری و مشخص این توزیع قدرت از بالائی‌ها به پائین انجام می‌گیرد چراکه عامل تمام فسادهای اجتماعی «تمرکز قدرت» است. آنچنانکه می‌توان گفت قدرت فساد می‌آورد و قدرت مطلق فساد مطلق می‌آورد و تنها راه مقابله با فساد این است که ما بتوانیم توسط مکانیزمی در کانتکست دموکراسی هر جا که قدرت است، تقسیم کنیم.

چه مکانیزمی در این رابطه بهتر از نظام شورائی از پائین به بالا در هر زمان می‌تواند به تقسیم اصولی قدرت بپردازد؟ به همین دلیل از زمانی که در مجلس خبرگان قانون اساسی اصل ولایت فقیه به صورت قانونی توسط حسن آیت و حسینعلی منتظری و سیدمحمد بهشتی با تمرکز بیش از ۸۰٪ قدرت اقتصادی و سیاسی و نظامی و اداری

و غیره وارد قانون اساسی شد، همه چیز تمام شد و آخرین میخ بر تابوت انقلاب ۵۷ زده شد.

۱۴ - برای لیبرال دموکراسی امروز غرب در نهایت دموکراسی به عنوان ابزاری است که توسط انتخابات شرایط جهت تقسیم قدرت اقتصادی و سیاسی بین جناح‌های صاحب قدرت فراهم می‌شود.

۱۵ - گرچه افرادی چون فوکویاما و کسانی که از «پایان تاریخ» در چارچوب لیبرال دموکراسی حرف می‌زنند تلاش می‌کنند تا لیبرال دموکراسی را به عنوان یک هدف نهایی بشر مطرح کنند، ولی باید در نظر داشته باشیم که برعکس ادعای این افراد، دموکراسی اصلاً به عنوان یک هدف نیست بلکه یک روش جهت مهار قدرت می‌باشد که در طول ۲۵۰۰ سال گذشته از دولت شهرهای یونان سقراط و ارسطو تاکنون در این رابطه به کار گرفته شده است و در هر شرایطی بر پایه مکانیزمی خاص می‌کوشد تا به انجام این مقصود بپردازند.

۱۶ - از آنجائیکه لازمه تحقق دیالکتیکی دموکراسی در یک جامعه، تکوین دموکراتیک آن جامعه در چارچوب دموکراسی است و تا زمانی که فونکسیون دموکراسی در یک جامعه به جامعه دموکراتیک نینجامد روند دموکراسی در آن جامعه ابتر می‌باشد، بنابراین برای اینکه دموکراسی در یک جامعه بتواند دارای فونکسیون جامعه دموکراتیک بشود نیازمند پیش شرط‌هایی است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

الف - روند دموکراسی در آن جامعه در چارچوب روند سوسیالیسم انجام گیرد.

ب - دموکراسی در آن جامعه به عنوان ابزاری در دست دولت یا صاحبان قدرت نباشد بلکه به عنوان یک متد مهار قدرت در عرصه جنبش دموکراسی‌طلبانه مطرح شود.

ج - به این حقیقت پای بند باشیم که به خاطر اینکه ما دارای یک جامعه جهانشمول نیستیم و همیشه در هر زمانی جامعه‌ها وجود دارد نه جامعه، لذا این

امر باعث می‌گردد تا دموکراسی به عنوان تئوری مهار قدرت دارای مدل واحدی نباشد بلکه انواع دموکراسی‌ها داشته باشیم که بر حسب شرایط خاص و مشخص هر جامعه در راستای مهار قدرت در آن جامعه عمل می‌کند؛ لذا ما به عنوان پیش شرط باید به این حقیقت اعتقاد داشته باشیم که دموکراسی جهانشمول و واحد وجود ندارد بلکه طیفی از انواع مدل دموکراسی‌ها وجود دارد.

۱۷ - هر چند از زمان توسعه اقتصادی ماهاتیا محمد در مالزی تئوری انجام توسعه اقتصادی بدون توسعه سیاسی در نگاهی بعضی از تنوریسین‌ها مطرح شده است، ولی شکست تمامی پروژه‌های بعدی توسعه اقتصادی بدون توسعه سیاسی از دهه آخر قرن بیستم باعث شده است که امروز تقدم یا حداکثر هماهنگی توسعه اقتصادی با توسعه سیاسی مورد اعتقاد نظریه‌پردازان قرار گیرد.

دموکراسی عمودی

دموکراسی افقی

الف - فرایندهای تحول تئوری دموکراسی در مغرب زمین از لیبرال دموکراسی تا سوسیال دموکراسی:

گرچه تا کنون تعاریف مختلفی از دموکراسی شده است و هنوز در دیسکورس سیاسی بشر یک تعریف واحد از دموکراسی که مورد تائید همه صاحب نظران فلسفه سیاسی باشد وجود ندارد ولی علت اینکه دموکراسی تا کنون نتوانسته است دارای یک تعریف واحدی باشد که مورد تائید همه صاحب نظران فلسفه سیاسی باشد، این است که مفهومی که کلمه دموکراسی توسط مکتب‌ها و رویکردهای مختلف از پنج قرن قبل از میلاد تا کنون توانسته است به خود بگیرد متفاوت بوده است چراکه از آغاز پیدایش این ترم در دیسکورس سیاسی بشر - یعنی در پنج قرن قبل از میلاد - که این عنوان توسط سقراط و ارسطو به کار گرفته شده است دلالت بر نظام سیاسی دولت شهرهای یونان می‌کرد که مبانی نظری آن توسط سقراط و ارسطو تبیین شده بود.

به این ترتیب که نظام دولت شهرهای یونان اشاره به نظام سیاسی - حقوقی می‌کرد که حاکم بر شهرهای یونان بود و مطابق آن هر شهری از جامعه یونان آن روز خود مستقل از دیگر شهرها صورتی مستقل داشت و مانند یک کشور مستقل توسط

نهادهای انتخابی خود مدیریتی می‌شد. البته افلاطون با این دموکراسی مخالف بود چراکه او معتقد بود که عامل زهر شوکران خوردن سقراط توسط اتیموس همین دموکراسی یونان و آتن بود و معتقد بود که سقراط قربانی دموکراسی شد و لذا تا آخر عمر، افلاطون اصلاً و ابداً با دموکراسی بر سر مهر نبود و البته تز آلترناتیوی او در این رابطه تز حاکمیت حکما یا حکومت حکیمان را مطرح کرد که مطابق آن حکومت باید فقط توسط حکما و فلاسفه‌ای مدیریت بشود که برای این کار تربیت و پرورش یافته‌اند.

به همین ترتیب بود که دموکراسی از همان آغاز تکوین خود نتوانست جایگاه تثبیت شده‌ای در ادبیات سیاسی بشر پیدا کند. البته از بعد از انقلاب کبیر فرانسه در قرن هیجدهم و از بعد از پیدایش سرمایه‌داری صنعتی و تولیدی و ظهور مدرنیته در مغرب زمین آنچنانکه مدرنیته در تمامی زمینه‌های فرهنگی و حقوقی و سیاسی و اجتماعی و اقتصادی بشر نتوانست ایجاد تحول کیفی بکند در رابطه با ترم دموکراسی هم به لحاظ مفهومی تغییراتی ایجاد کرد که از آنجائیکه سیر تغییرات در مفهوم دموکراسی در طول قرن‌های ۱۷ و ۱۸ و ۱۹ و ۲۰ صورت فرایندی داشته است، همین امر باعث گردیده است تا دموکراسی بعد از چهارصد سال - که از سیر تحول مفهومی آن می‌گذرد - هنوز نتواند صاحب یک تعریف مورد توافق فلاسفه سیاسی بشود.

به همین دلیل امروز این ترم در میان صاحب نظران و فلاسفه سیاسی به صورت یک امر مجادله انگیز درآمده است به طوری که از لیبرالیسم وحشی قرن ۱۸ و ۱۹ تا سوسیالیسم دموکراسی قرن بیستم اروپا تلاش می‌کنند دیدگاه سیاسی خود را در چارچوب این کلمه به نمایش بگذارند. بطوریکه اگر بخواهیم با ادبیات گروپیچ در این رابطه قضاوت کنیم باید بگوئیم که جنگ بین دموکراسی‌های مختلف از جنگ بین دیالکتیک‌های متفاوت عمیق‌تر می‌باشد آنچنانکه دموکراسی در دموکراسی امروز جدالش بیشتر از دیالکتیک در دیالکتیک است هر چند به لحاظ تحت لفظی دموکراسی یک واژه مرکب می‌باشد که از دو کلمه «دمو» به معنی مردم است (که

مردم در اینجا دلالت بر توده‌ای از مردم بدون توجه به امتیازات طبقاتی و اجتماعی می‌کند) آنچه‌آنکه «کراسی» به معنای حکومت می‌باشد و در یک نگاه کلی مثلاً وقتی که این دموکراسی در برابر لیبرالیسم قرار می‌گیرد یک مفهوم پیدا می‌کند، کاملاً عکس زمانی است که در برابر سوسیالیسم قرار می‌گیرد، چراکه نه لیبرالیسم و نه سوسیالیسم در جایگاه نظری و تئوریک خود دارای شکل حکومتی نمی‌باشند و فقط می‌توانند صفت حکومت مورد نظر خود را توصیف نمایند، اما برعکس لیبرالیسم و سوسیالیسم، دموکراسی در تحلیل نهائی در باره شکل حکومت صحبت می‌کند نه صفت حکومت.

به همین دلیل است که لیبرالیسم و سوسیالیسم آنچه‌آنکه برای تبیین شکل حکومت مورد ادعای خود نیازمند به دموکراسی هستند، دموکراسی جهت تعریف و تبیین محتوی و مضمون انتخابی خود نیازمند به لیبرالیسم و سوسیالیسم می‌باشد لذا این امر باعث گردیده است تا آنچه‌آنکه لیبرالیسم و سوسیالیسم در عرصه تبیین شکل حکومت مورد ادعای خود دچار مجادله‌های نظری و عملی بشوند، خود دموکراسی به صورت تئوریک حداقل از زمان تکوین انقلاب کبیر فرانسه و سرمایه‌داری صنعتی و مدرنیته یعنی از قرن ۱۸ میلادی به بعد در بستر فلسفه سیاسی دچار فراز و نشیب‌های فراوانی بشود، آنچه‌آنکه امروز در فلسفه سیاسی تا زمانی که نوع دموکراسی توسط رویکرد اقتصادی و حقوقی و اجتماعی مشخص نشود، ما اصلاً توان فهم آن دموکراسی مشخص و کنکریت پیدا نمی‌کنیم.

در همین رابطه است که دموکراسی در غرب در قرن ۱۸ یک معنی داشت، در قرن نوزدهم معنی دیگر و در قرن بیستم معنی جدیدی پیدا کرد بطوریکه در قرن بیست و یکم یعنی دوران پست مدرنیسم، دموکراسی برای پاسخگویی به نیازهای نظری و تئوریک اقتصادی و سیاسی و حقوقی و اجتماعی بشر قرن بیست یکم مجبور است که دارای مفهوم و مضمونی غیر دوران مدرنیته بشود زیرا دموکراسی در دوران مدرنیته و قرن بیستم در عرصه سیاسی و حقوقی و اقتصادی و اجتماعی بعد از دو جنگ خانمانسوز بین‌الملل اول و دوم نشان داد که نه مفهوم لیبرال دموکراسی یا دموکراسی

لیبرالیستی آن و نه مضمون سوسیال دموکراسی یا دموکراسی سوسیالیستی توان پاسخگویی به نیازهای نظری و تئوریک حقوقی و سیاسی و اجتماعی و اقتصادی بشر قرن بیستم را ندارد و جامعه بشری در شرایطی با قرن بیستم وداع کرد که در آتش فقدان یک نظام عادلانه اقتصادی و سیاسی و حقوقی و اجتماعی می‌سوخت.

صد البته علت مجادله انگیز بودن مفهوم و مضمون دموکراسی چه در چارچوب دموکراسی لیبرالیستی و چه در کانتکس سوسیال دموکراسی به این خاطر است که به هر حال در هر دو مضمون دموکراسی، این سرمایه‌داری لجام گسیخته مغرب زمین است که از قرن هیجدهم (که سرمایه‌داری تجاری غرب وارد فرایند صنعتی و تولیدی می‌گردید) با فرایند استعمارگرایانه سرمایه تجاری قرن هفدهم مغرب زمین وداع می‌کند و از بعد از آن در دام و در تله این سرمایه‌داری صنعتی و تولیدی قرار می‌گیرد بطوریکه اگر ما به کالبد شکافی تاریخی و نظری لیبرال دموکراسی و سوسیال دموکراسی در مغرب زمین به عنوان دو نظریه فرایندی بپردازیم، به وضوح درمی‌یابیم که بستر ساز فرایندهای مختلف و صحنه گردان اصلی این دو پروژه در مغرب زمین، خود سرمایه‌داری جهانی بوده است که بر حسب شرایط مختلف تاریخی حیات خود، جهت مقابله کردن با موانع نظری و عملی رشد سرمایه‌داری تلاش کرده است تا به نحوی با وام گرفتن راه حل‌های نظری و عملی این مکتب‌ها به درمان مشکلات خود بپردازد و در این رابطه اصلاً برای سرمایه‌داری جهانی مهم نبوده و مهم نمی‌باشد که این نسخه نجات و درمان او منبعت از لیبرالیسم باشد یا از سوسیالیسم.

به همین دلیل در قرن بیستم اصطلاح «به سر عقل آمدن سرمایه‌داری» در میان نظریه‌پردازان این عرصه به میان آمد و جا دارد که در همین جا پروسه تحول نظری دموکراسی در عرصه پروسه تحول تاریخی جامعه خودمان مورد بازشناسی قرار دهیم چرا که به موازات تکوین فرایندهای مختلف نظری دموکراسی در مغرب زمین، نظریه‌پردازان جامعه ایران متأثر از آن تحولات با وام گرفتن نظری از آن فرایندهای مختلف دموکراسی در مغرب زمین، تلاشی در جهت بومی سازی و بومی کردن آن

فرایندهای مختلف نظری دموکراسی به صورت انطباقی در جامعه ایران کرده‌اند به طوری که به راحتی می‌توانیم بگوئیم که از بعد از انقلاب مشروطیت ایران (که سر آغاز تحول بزرگ اجتماعی و فرهنگی و سیاسی و اقتصادی و حقوقی در جامعه ایران است از آنجائیکه این انقلاب عظیم در نخستین دهه قرن بیستم تکوین پیدا کرد و به قول لنین جامعه ایران به دلیل این انقلاب اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی «پیشتر جسور آسیا» نام گرفت و همچنین به قول مائو «جامعه ایران با انقلاب بزرگ مشروطیت طلیعه‌دار و پرچمدار حرکت تحول‌خواهانه خلق‌های جهان سوم شدند») به علت:

الف - دخالت سرمایه‌داری جهانی از روس و انگلیس گرفته تا امپریالیسم تازه نفس آمریکا.

ب - فقدان و غیبت یک جامعه نیرومند مدنی که محصول سازماندهی و تشکل و نهادینه کردن جنبش‌های سه‌گانه اجتماعی و دموکراتیک و زحمتکشان ایران می‌باشد.

ج - فقدان یک بورژوازی ملی که خواستگاه تکوینی در تاریخ اقتصادی و فرهنگی و اجتماعی جامعه ایران داشته باشد همراه با شکل‌گیری بورژوازی دلال یا کمپرادور در پیوند با دلارهای نفتی.

د - خلاء فکری و تئوریک و نظری در غیبت یک جامعه روشنفکر پویای تطبیقی.

ه - حاکمیت نظام‌های توتالی‌تر و مستبد ایلی و آلی و شیخی و شاهی بر جامعه ایران، باعث گردید تا پروژه انقلاب مشروطیت یک پروژه ناتمام باقی بماند که شاید بهتر باشد که بگوئیم از بعد از کودتای اسفندماه ۱۲۹۹ رضاخان که با حمایت امپریالیسم انگلیس صورت گرفت، انقلاب مشروطیت یک پروژه شکست خورده شد.

اما با همه این فراز و نشیب‌ها، انقلاب مشروطیت توانست تمامی زمینه‌های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی فرهنگی جامعه ایران را زیر و زبر نماید تا آنجا که حتی انقلاب ضد استبدادی ۵۷ (به علت شکست این انقلاب توسط حاکمیت نظام مطلقه فقهاتی) نتوانست دستاورد دموکراتیکی در حد انقلاب مشروطیت به رای جامعه

ایران داشته باشد تا آنجا که امروز به ضرس قاطع می‌توانیم ادعا کنیم که جامعه ایران به لحاظ اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی و سیاسی عقب‌تر از فرایند دوران اعتلای انقلاب مشروطیت ایران می‌باشد. البته این تاکید ما بر انقلاب مشروطیت به معنای تائید تمام عیار پروژه عظیم انقلاب مشروطیت نیست چراکه آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم پروژه عظیم انقلاب مشروطیت یک پروژه ناتمام باقی ماند و نتوانست به صورت طبیعی مانند انقلاب کبیر فرانسه فرایندهای بعدی خود را طی نماید ولی با همه این احوال با سر بلندی تمام می‌توانیم بگوئیم که انقلاب مشروطیت ایران در میان همه خیزش‌های قرن بیستم خلق‌های تحت ستم سرمایه‌داری جهانی و استبدادهای داخلی و استعمارهای تاریخی و مذهبی از خصلت تحول‌گرایانه خلقی و مردمی و رادیکالی برخوردار بوده است آنچنانکه به یقین می‌توان گفت این انقلاب بستر ساز تحول قانونیت حقوقی، خلع ید (ارتجاع مذهبی و روحانیت فقاقتی) از فرهنگ و آموزش و پرورش جامعه ایران، طرح نظری و عملی حق آزادی بیان و اندیشه و قلم و مطبوعات و اجتماعات و تشکیلات مستقل و احزاب سیاسی در جامعه ایران گردید. در این رابطه بود که به موازات اعتلای این انقلاب در جامعه ایران در فقدان فلسفه سیاسی و دستگاه نظری و تئوریک مستقل درون زاد صاحب نظران عرصه سیاست، بستر برای تئوری‌های وارداتی برون زاد سیاسی و اجتماعی تحت تاثیر انقلاب کبیر فرانسه فراهم گردید.

ب - مبانی نظری دموکراسی افقی و دموکراسی عمودی:

آنچنانکه قبلاً به اشاره رفت دموکراسی در مغرب زمین بعد از قرن هفدهم و هیجدهم و بعد از نهضت پروتستانتیسم و رنسانس و انقلاب کبیر فرانسه و دوران پسامدرن، دموکراسی تنها شکل حکومتی بود که می‌توانست آلترناتیو نظری و عملی نظام‌های حکومتی پیشامدرن مغرب زمین بشود که به صورت حکومت‌های اریستوکراسی، الیگارش، موناشرشی، توتالی‌تر و استبدادی بودند چراکه برخلاف این نظام‌های

خودرأی و خودسر و توتالی‌تر، دموکراسی معتقد است که قدرت حکومت نه از طبقه مخصوص و نه از ایل و خانواده و نژاد و نه از فرد و نه از مذهب و نه از آسمان منبعث نمی‌شود بلکه بالعکس قدرت حکومت فقط از رای همگانی و علی‌السویه یکایک مردم منبعث می‌گردد و به همین دلیل است که دموکراسی افقی شکلی از حکومت است که به وسیله مردم عزل و نصب و نظارت می‌شود و در این رابطه است که اصول بنیانی دموکراسی افقی شامل:

۱ - نصب حکومت.

۲ - عزل حکومت.

۳ - نظارت همگانی بر حکومت توسط مردم.

۴ - برابر سیاسی همه مردم از حق برابر و موثر برای شرکت در تصمیم‌گیری سرنوشت خویش و سخن گفتن و رای دادن و اعتراض کردن و اعتصاب کردن به صورت فردی و جمعی و در شکل دموکراسی مستقیم و دموکراسی نمایندگان می‌شوند.

آنچنانکه خلاء هر یک از این اصول به معنای ناتمام بودن پروژه دموکراسی می‌باشد اما از آنجائیکه دموکراسی به خصوص از قرن هیجدهم و از بعد از تکوین و پیدایش مدرنیته در مغرب زمین توسط:

الف - رنسانس.

ب - نهضت پروتستانسیم.

ج - انقلاب کبیر فرانسه.

د - تکوین سرمایه‌داری تولیدی از دل سرمایه‌داری تجاری، به عنوان تنها شکل حکومتی آلترناتیوی دوران پسامدرن مطرح شد همین جایگاه منحصر به فرد دموکراسی در مغرب زمین در فرایندهای مختلف تاریخی دوران پسامدرن (یعنی قرن ۱۸ و ۱۹ و ۲۰ میلادی) باعث گردید تا رویکردهای مختلف اقتصادی و

اجتماعی و سیاسی و حقوقی مغرب زمین جهت تعیین شکل حکومتی بر تنها شکل حکومتی آلترناتیوی یعنی دموکراسی تکیه کنند و غیر از شکل حکومتی دموکراسی هیچ آلترناتیو دیگری برای این رویکردهای متضاد و متفاوت (که از لیبرالیسم وحشی قرن ۱۷ و ۱۸ گرفته تا سوسیالیسم قرن ۱۹ و بالاخره سوسیال دموکراسی قرن ۲۰ شامل می‌شد) وجود نداشت.

از اینجا بود که ترم دموکراسی در دیسکورس رویکردهای متفاوت مغرب زمین در دوران پسامدرن و در قرن‌های ۱۸ و ۱۹ و ۲۰ تا امروز اگرچه به لحاظ قالبی و تحت لفظی صورت ثابتی داشته است اما به لحاظ مفهومی و محتوایی و مضمونی صورتی کاملاً متفاوت و متضاد پیدا کرده است. آنچنان که انواع دموکراسی‌های متفاوت در طول سه قرن پسامدرن در مغرب زمین به قدری چهره‌های مختلف و تبیین و تعریف‌های گوناگونی به خود گرفته است که هرگز با یک تعریف عام و کلی نمی‌توانیم به تبیین دموکراسی افقی در مغرب زمین پردازیم چراکه هر کدام از دکترین مختلف اقتصادی و اجتماعی و حقوقی کوشیده‌اند با مضمون رویکرد خود، برای دموکراسی مورد ادعای خود، دثاری بسازند و از اینجا است که دموکراسی شعاری و قالبی به صورت «دموکراسی افقی» در برابر دموکراسی عمودی که همان مضمونی و دثار دموکراسی‌ها می‌باشد مطرح می‌گردد.

از اینجا است که تنها با فهم و شناخت «دموکراسی افقی» یا دموکراسی شعاری ما نمی‌توانیم به فهم همه جانبه دموکراسی دست پیدا کنیم و قطعاً برای فهم عمیق و همه جانبه دموکراسی نیازمند به فهم مضامین دموکراسی‌های متفاوت هم که همان «دموکراسی عمودی» می‌باشد، هستیم.

برای نمونه در دوران پسامدرن اولین رویکردی که کوشید بر دموکراسی به صورت شکل حکومت تکیه کند، لیبرالیسم بود آن هم لیبرالیسم قرن ۱۷ و ۱۸ که یک «لیبرالیسم وحشی» بود (و توسط فلاسفه‌ای چون جان لاک انگلیسی و ژان ژاک روسو فرانسوی و منتسکیو و غیره تئوریزه و مدون شده بود) البته لیبرالیسم در این دیسکورس به معنای اینکه باید آزادی همه حقوق و خواست‌های فردی و اجتماعی

در جامعه به فرد بدهیم و هرگز آزادی‌های را از او سلب نکنیم و او را به هیچ چیز مقید نسازیم، به عبارت دیگر «لیبرالیسم وحشی» قرن ۱۸ و ۱۷ مغرب زمین تنها هدفش دسترسی فرد به احساس آزاد بودن «از نظر اجتماعی و حقوقی و سیاسی در جامعه‌ای است که در آن زندگی می‌کند» می‌باشد و در همین رابطه بود که «لیبرالیسم وحشی» قرن ۱۷ و ۱۸ مغرب زمین «دموکراسی» را شکل حکومتی تعریف می‌کرد که به افراد درون جامعه سرمایه‌داری مغرب زمین آزادی‌های مختلف (از آزادی رقابت آدام اسمیتی اقتصادی گرفته تا آزادی عقاید و مذهب و سیاسی و جنسی و غیره) می‌دهد.

برعکس «سوسیالیسم قرن نوزدهم» مغرب زمین که از آنجائیکه این سوسیالیسم مبانی زیرساختی خود را بر «سوسیولوژیسم» یا اصالت جامعه استوار کرده بود، درست نقطه مقابل «لیبرالیسم وحشی» قرن ۱۷ و ۱۸ مغرب زمین قرار گرفت چراکه در این رویکرد، برعکس رویکرد لیبرالیسم «انسان ساخته جامعه است» و جامعه مزرع‌های است که در آن محصولی به نام من، فرد، انسان، می‌روید. به عبارت دیگر آنچنانکه «دورکیم» می‌گفت در این رویکرد «همه چیز ساخته جامعه است حتی احساسات و غریزه جنسی افراد» به همین دلیل بود که سوسیالیسم قرن نوزدهم (برعکس لیبرالیسم وحشی قرن ۱۸ که تمام اصالت‌ها به «فرد» می‌داد) اصالت به «جامعه» داد و در همین رابطه بود که اعلام کرد که سرنوشت تولید، مصرف، توزیع، مالکیت و سرمایه در اختیار موجود مافوق فردی به نام «جامعه» قرار دارد.

به همین دلیل بود که معتقد گردید که باید «مالکیت‌های خصوصی» از بین برود و به جای آن «مالکیت عمومی یا مالکیت جامعه» قرار بگیرد، به عبارت دیگر از نگاه رویکرد سوسیالیسم قرن ۱۹ مغرب زمین «جامعه باید مالک شود نه فرد» افراد باید کارگران جامعه باشند نه بالعکس (آنچنانکه لیبرالیسم وحشی قرن ۱۷ و ۱۸ مغرب زمین مدعی بود) و به همین دلیل بود که پرودن فریاد می‌زد «مالکیت دزدی است» نه آنچنانکه آدام اسمیت و ریکاردو می‌گفتند «مالکیت برای فرد یک حق است» زیرا

وقتی مالکیت در اختیار فرد قرار می‌گیرد فرد تمام نیروهایش را برای سود هر چه بیشتر از هر راهی بسیج می‌کند و به هر فسادی تن می‌دهد، برای اینکه دامنه سود جویی‌اش را نهایتی نیست.

سوسیالیسم قرن ۱۹ مغرب زمین (برعکس لیبرالیسم وحشی قرن ۱۷ و ۱۸ که بنایش در عرصه اقتصادی بر رقابت آزاد آدم اسمیتی قرار گرفته بود) معتقد بود که اگر مالکیت خصوصی را برداریم رقابت در عرصه اقتصاد از بین می‌رود در نتیجه کسانی که در یک محیط کار می‌کنند می‌توانند حقوق کار خویش را بگیرند (برعکس لیبرالیسم اقتصادی که به علت افزون طلبی و انحصارخواهی بی‌حد و حصرش در بستر رقابت آزاد که باعث فساد می‌شود) به همین دلیل بود که سوسیالیسم قرن ۱۹ معتقد بود که مالکیت خصوصی‌ام الفساد است، لذا باید از فرد بگیریم و به جامعه تفویض بکنیم.

به همین دلیل خروجی نهائی رویکرد سوسیالیسم قرن ۱۹ مغرب زمین عبارت است «از انتقال مالکیت بر ابزار و منابع تولید و مصارف اجتماع از افراد به خود اجتماع» اما مشکلی که در این رابطه رویکرد سوسیالیسم قرن ۱۹ با آن روبرو بود عبارت بود از اینکه سوسیالیسم قرن ۱۹ مانند لیبرالیسم قرن ۱۸ و ۱۷ دارای شکل حکومت نبود (یعنی تئوری حکومت نداشت) به همین دلیل نظریه‌پردازان این رویکرد کوشیدند توسط تز دیکتاتوری پرولتر و بعدا حزب طراز نوین و غیره برای این رویکرد، تئوری حکومتی تبیین و تعریف کنند که بالاخره در این رابطه شکست خوردند، چرا که شکست کمون پاریس و بعدا ظهور هیولای استالینیسم و پُل پوت و سرانجام فرو پاشی بلوک شرق و سوسیالیسم دولتی قرن بیستم نشان داد که پاشنه آشیل این نظریه در فقدان «تئوری حکومت دموکراتیک» نهفته است، لذا در رابطه با پر کردن این خلاء تئوری حکومت بود که اگرچه تا ابتدای دهه آخر قرن نوزدهم همه سوسیالیست‌های جهان خود را انقلابی می‌دانستند و عقیده داشتند که اساس جهان و جامعه باید تغییر کند، اما از دهه آخر قرن نوزدهم پاشنه آشیل این رویکرد که همان فقدان تئوری حکومت دموکراتیک بود خود را به نمایش گذاشت و با زیر سوال

بردن تز دیکتاتوری پرولتاریا مارکس و تز حزب تراز نوین لنین دوباره موضوع دموکراسی به عنوان شکل حکومت برای این رویکرد هم مانند رویکرد لیبرالیستی مطرح شد.

از اینجا بود که در این رویکرد جریان رویزیونیسم (در برابر جریان رولوسیون قبلی این رویکرد که معتقد به نابود کردن ناگهانی ماشین دولت و حکومت و تغییر جامعه به صورت دفعی و زیربنائی بودند) در غرب از سال ۱۸۹۹ با انتشار کتاب «شرایط قبلی سوسیالیسم و تکالیف سوسیال دموکراسی» ادوارد برنشتاین رسمیت پیدا کرد در این کتاب برنشتاین ضمن رد:

۱ - تمرکز سرمایه.

۲ - ارزش اضافی.

۳ - مبارزه طبقاتی.

۴ - دیکتاتوری پرولتاریا، مبانی سوسیال دموکراسی را به این شکل مطرح کرد:

الف - بهبود فوری وضع کارگران از طریق فعالیت اتحادیه‌های کارگری در چارچوب «دموکراسی بورژوازی».

ب - تحول جامعه از طریق «اصلاحات اجتماعی و اقتصادی با رعایت دموکراسی» از سرمایه‌داری به جامعه سوسیالیستی.

ج - جایگزین کردن شکل حکومتی «دموکراسی» به جای شکل حکومتی «دیکتاتوری پرولتاریا».

د - جایگزین کردن «ریختن ورقه در صندوق‌های انتخاباتی و راه پیمائی‌ها» جهت عملی کردن اصلاحات به جای «شورش‌های خونین طبقه کارگر و زحمتکشان».

ه - جایگزین کردن «سیر تدریجی انتقال» توسط انتخابات و صندوق‌های رای از جامعه سرمایه‌داری به جامعه سوسیالیستی به جای «سیر دفعی رولوسیونی» توسط

شورش‌های خونین و قهرآمیز کارگری.

و - تکیه بر جمهوریت به عنوان فرمول و شکل حکومت برای نظام اجتماعی - اقتصادی سوسیالیسم.

ز - جایگزین کردن فرمول «تحقق سوسیالیسم در یک کشور» به جای فرمول انترناسیونالیستی «پروولترها وطن ندارد کارل مارکس» که دلالت بر استقرار هم‌زمان سوسیالیسم در سطح جهان می‌کرد.

ح - جایگزینی شعار «عمومی کردن مالکیت بر وسایل تولید و مبادله» به جای شعار در دست گرفتن آن‌ها توسط «دولت» یا به عبارت دیگر جایگزین کردن «مالکیت عمومی بر وسایل تولید به جای انحصارات دولتی و انحصارات خصوصی.»

ط - جایگزین کردن «تحول گام به گام و تدریجی توأم با روحیه احتیاط» به جای «شورش دفعی و تزیق شده از بالا.»

ی - جایگزین کردن «طبقات و لایه‌های متعدد اجتماعی اقتصادی» به جای دو طبقه یکپارچه «بورژوا و پروولتر.»

ک - جایگزین شدن تز «دولت مستقل و فراطبقاتی» به جای تز «دولت آلت دست طبقه حاکمه بورژوازی.»

ل - جایگزین کردن «مبارزه پارلمانی» به جای «مبارزه طبقاتی.»

م - جایگزین کردن «سوسیالیست در چارچوب آزادی‌های اساسی و عدالت و همبستگی اجتماعی» به جای «سوسیالیسم مبتنی بر یک ایدئولوژی فشرده.»

از اینجا بود که در رویکرد اصلاح‌گرایانه رویزیونیست‌ها سه دکترین «اصلاح‌گرایانه» و «تحول‌طلبانه» و «انقلاب» از هم منفک شدند و دموکراسی به عنوان یک شکل حکومت (یا تئوری جدید حکومت) با سوسیالیسم به عنوان یک رویکرد اجتماعی و اقتصادی پیوند پیدا کرد و بدین ترتیب در رویکرد سوسیالیسم قرن بیستم، آزادی با عدالت اجتماعی به عنوان دو مقوله به هم تنیده در حفظ هستی اجتماعی مردم مطرح

شد و خندق موجود میان آزادی و عدالت اجتماعی در رویکرد «سوسیالیسم قرن نوزدهم» در «سوسیالیسم قرن بیستم» بدین ترتیب پر گردید و از اینجا بود که عنوان «دموکراسی اجتماعی» یا «سوسیالیسم دموکراتیک» یا «سوسیال دموکراسی» جایگزین سوسیالیسم کلاسیک قرن نوزدهم شد که این امر نشان دهنده آن بود که دو نوع دموکراسی در دیسکورس مغرب زمین تکوین پیدا کرده است که عبارتند از:

۱ - «دموکراسی افقی.»

۲ - «دموکراسی عمودی.»

در برابر دو نوع دموکراسی قبلی که عبارت بودند از:

الف - «دموکراسی مستقیم»،

ب - «دموکراسی نمایندگان یا غیر مستقیم.»

منظور از «دموکراسی افقی آن اشکال حکومتی است که بدون در نظر گرفتن مضمون و محتوای دموکراسی‌ها در قالب اشکال، اقدام به تبیین دموکراسی می‌کند» برعکس «دموکراسی عمودی که در چارچوب مضمون و محتوای دموکراسی‌ها به تبیین دموکراسی می‌پردازد نه در کانتکس قالب‌های دموکراسی» و در همین رابطه است که در تبیین دموکراسی قبل از اینکه بخواهیم در چارچوب نهادهای سیاسی و حکومتی و اجتماعی مثل انتخابات و تفکیک قوا و حق انتخاب کردن و حق انتخاب شدن به تعریف دموکراسی بپردازیم، باید دموکراسی را بر پایه مضمون و محتوای اقتصادی و سیاسی و اجتماعی تعریف کنیم و از اینجا است که مبانی و اصول اساسی «دموکراسی افقی» با مبانی و اصول اساسی «دموکراسی عمودی» متفاوت می‌باشد، آنچنانکه در برابر مبانی و اصول اساسی دموکراسی افقی که عبارتند از:

الف - برابری‌های حقوق شهروندی.

ب - حقوق بشر.

ج - برابری سیاسی جامعه بر پایه تصویب قوانین برابر و همگانی.

د - نظارت همگانی بر پایه انتخابات آزاد.

ه - حکومت باز و پاسخگو.

و - حقوق و آزادی‌های مدنی.

ز - تکوین جامعه مدنی.

ح - کثرت گزائی توسط پلورالیسم در عرصه قدرت معرفتی، قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی.

ط - نظارت همگانی بر پایه آزادی‌های دموکراتیک اعم از آزادی بیان، آزاد مطبوعات مستقل، آزادی اجتماعات، آزادی فعالیت مستقل صنفی، آزادی قلم، آزادی‌های سیاسی و احزاب.

مبانی و اصول اساسی دموکراسی عمودی شامل:

۱ - عدالت شرط برقراری آزادی است، آنچنانکه آزادی شرط برقراری عدالت می‌باشد. بنابراین رابطه عدالت با دموکراسی یک رابطه دو طرفه می‌باشد بطوریکه بدون عدالت امکان دستیابی به دموکراسی نیست و بدون دموکراسی صحبت از عدالت کردن امری است که فقط به درد عدالت فقهی فقهای حوزه می‌خورد. البته در رابطه با عدالت باید در نظر داشته باشیم که موضوع عدالت «قدرت» می‌باشد که خود قدرت به سه قسمت «قدرت سیاسی» و «قدرت اجتماعی» و «قدرت اقتصادی» تقسیم می‌شود و در رابطه با «پیوند دموکراسی و عدالت» است که آنچنانکه عدالت توزیع قدرت سه گانه یا اجتماعی کردن قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت معرفتی می‌باشد.

دموکراسی عمودی بر پایه توزیع قدرت، اگرچه در دموکراسی افقی فقط بر توزیع قدرت سیاسی تکیه عمده می‌شود، در دموکراسی عمودی نیز توزیع قدرت سه گانه سیاسی و اقتصادی و معرفتی موضوع دموکراسی می‌باشد و در این رابطه است که دموکراسی عمودی به سه شاخه «دموکراسی سیاسی» و «دموکراسی اقتصادی» و

«دموکراسی معرفتی» تقسیم می‌شود که این همه توسط «اجتماعی کردن سیاست و اقتصاد و معرفت» به انجام می‌رسد.

بنابراین دموکراسی رابطه‌اش با عدالت عبارت است از شکل عملی و مکانیزم تحقق برای دستیابی به عدالت می‌باشد و از اینجا است که می‌توانیم بگوئیم مبانی مشترک عدالت و دموکراسی عمودی عبارتند از «آزادی برای همه» توسط:

الف - «نان برای همه.»

ب - «کار برای همه.»

ج - «مسکن برای همه.»

ه - «امنیت شغلی برای همه.»

و - «بهداشت برای همه.»

ز - «آموزش و پرورش برای همه.»

ح - «حق تعیین سرنوشت برای همه.»

ط - حقوق برابر سیاسی و اجتماعی و اقتصادی بدون هیچگونه تبعیضی (چه تبعیض جنسی، چه تبعیض مذهبی و فکری، چه تبعیض قومی و نژادی و فرهنگی) برای همه.

ی - به رسمیت شناختن حق بی‌چون و چرای تشکل و سازماندهی مستقل گروه‌های مختلف اجتماعی برای همه.

۲ - رابطه دموکراسی با جامعه مدنی یکی دیگر از اصول زیرساختی دموکراسی عمودی می‌باشد بطوریکه جامعه مدنی شرط نهادینه شدن دموکراسی پایه‌دار در یک جامعه می‌باشد، آنچنانکه دموکراسی شرط تکوین جامعه مدنی نیز هست. بنابراین رابطه دموکراسی با جامعه مدنی یک رابطه دو طرفه می‌باشد بطوریکه بدون دموکراسی امکان دستیابی به جامعه مدنی وجود ندارد، آنچنانکه بدون دستیابی به

جامعه مدنی امکان نهادینه و تحقق دموکراسی پایه‌دار در یک جامعه نیست.

ج - سیر تحول دموکراسی در ایران از مشروطیت تا حال در قالب چندین سوال:

- ۱ - چرا پروسه دموکراسی و آزادی از مشروطیت تا امروز در ایران به نتیجه نرسیده است؟ و در طول بیش از صد سالی که از عمر مبارزه تحول‌خواهانه مردم ایران می‌گذرد، دموکراسی کماکان مسأله اساسی و تضاد عمده مردم ایران می‌باشد؟
- ۲ - چرا در طول صد سال گذشته مسأله دموکراسی و آزادی برای مردم ایران به معنای گشوده شدن راه عدالت و گشودن راه مبارزه ضد استثماری، ضد استعماری، ضد استعماری و ضد استعبادی بوده است؟
- ۳ - چرا مسأله دموکراسی و آزادی بیش از صد سال گذشته تنها مسأله مشترک تمامی لایه‌های متفاوت جامعه ایران بوده است که با طرح آن بستر تکوین جبهه تمام عیار اجتماعی در مبارزه ضد استبدادی فراهم می‌شده است؟
- ۴ - چرا در طول صد سال گذشته مبارزه دموکراسی‌خواهانه مردم ایران دارای مضمون رهائی‌بخش بوده است؟
- ۵ - چرا در طول بیش از صد سال گذشته مبارزه عدالت‌خواهانه زحمتکشان ایران بالاجبار از مسیر مبارزه دموکراسی‌طلبانه آن‌ها عبور می‌کرده است؟
- ۶ - چرا تا زمانی که مبارزه عدالت‌خواهانه در جامعه ایران از مسیر مبارزه دموکراسی‌طلبانه عبور نکند آب در هاون کوبیدن خواهد بود؟
- ۷ - چرا در مسیر مبارزه رهائی‌بخش مردم ایران مبارزه عدالت‌خواهانه با مبارزه دموکراسی‌طلبانه در هم تنیده است؟
- ۸ - چرا هر گونه مبارزه آزادی‌خواهانه مردم ایران در صد سال گذشته که مضمون

عدالت‌خواهانه نداشته است شکست خورده است و از طرف زحمتکشان شهر و روستا حمایت نشده است؟

۹ - چرا هر گونه مبارزه عدالت‌طلبانه مردم ایران در صد سال گذشته که مضمون دموکراسی‌طلبانه نداشته است، شکست خورده است؟

۱۰ - چرا موفقیت هر گونه حرکت تحول‌خواهانه بنیادی در جامعه ایران در گرو مبارزه هم‌گام عدالت‌خواهانه و دموکراسی‌طلبانه می‌باشد؟

۱۱ - چرا حرکت تحول‌خواهانه تدریجی و بنیادی و غیر قهرآمیز جامعه ایران تا به مرز مبارزه دموکراسی‌طلبانه که می‌رسد قهرآمیز و انقلابی می‌شود؟

۱۲ - چرا فرایند انقلاب در طول صد سال گذشته مبارزه تحول‌خواهانه مردم ایران اجباری بوده است که در عرصه مبارزه دموکراسی‌طلبانه از جانب حاکمین توتالی‌تر بر مردم ایران تحمیل شده است؟

۱۳ - چرا مبارزه دموکراسی‌طلبانه در جامعه ایران نمی‌تواند از طریق مسالمت آمیز و گام به گام تدریجی اصلاحاتی تزریق شده از بالا به نتیجه برسد؟

۱۴ - چرا نظام‌های توتالی‌تر حاکم بر ایران در طول صد سال گذشته کوچکترین توان پذیرش عقب‌نشینی در برابر خواست‌های دموکراتیک و سیاسی مردم ایران نداشته‌اند و با کوچکترین عقب‌نشینی در برابر خواسته‌های دموکراسی‌طلبانه مردم ایران این رژیم‌های توتالی‌تر پودر می‌شوند و به آسمان می‌روند؟

۱۵ - چرا انقلاب در جامعه ایران در طول صد سال گذشته تنها مسیر تحمیلی بوده که نظام‌های توتالی‌تر جهت عقب‌نشینی می‌پذیرفتند؟

۱۶ - چرا در مغرب زمین از بعد از انقلاب آزادی‌خواهانه کبیر فرانسه دیگر انقلاب سیاسی فراگیر صورت نگرفته است؟ اما در ایران در طول صد سال گذشته کوچکترین حرکت تحول‌خواهانه و دموکراسی‌طلبانه مردم ایران تا به مرحله انقلاب جدیدی نرسد دستاوردی نخواهد داشت؟ و همین امر فرمول تکرار انقلاب در عرصه

مبارزه تحول‌خواهانه مردم ایران می‌باشد؟

۱۷ - چرا در طول صد سال گذشته در پی هر انقلاب و تحول بزرگ سیاسی که صورت گرفته است رژیم توتالی‌تر جایگزین شده، اولین میوه‌هایی که از درخت انقلاب غاصبانه می‌چیدند و توده‌های انقلابی ایران محروم از آن می‌کردند آزادی‌های دموکراتیک بعد از انقلاب بوده است؟

۱۸ - چرا در جامعه ایران بدون دستیابی به جامعه مدنی (محصول جنبش‌های سه گانه اجتماعی و دموکراتیک و کارگری) امکان دستیابی به دموکراسی پایدار وجود ندارد؟

۱۹ - چرا در جامعه ایران هر گونه اعتلای جنبش مطالباتی زحمتکشان شهر و روستا در گرو عبور از مسیر مبارزه دموکراسی‌خواهانه می‌باشد؟

۲۰ - چرا در ایران مبارزه با فساد و رانت‌خواری ساختاری حاکمیت و بالائی‌های قدرت جز از مسیر مبارزه دموکراسی‌خواهانه ممکن نیست؟

۲۱ - چرا مبارزه با فساد و رانت ساختاری در جامعه ایران جز از مسیر جامعه قوی مدنی و آزادی‌های رسانه‌ها و احزاب مستقل و قوه قضائیه مستقل از اربابان قدرت و مجلس مردمی منتخب از اراده‌های ملت ایران و تکوین شوراهای تمام عیار خلقی از قاعده جامعه ممکن نیست؟

۲۲ - چرا در جامعه ایران مبارزه با فقر و بیکاری در راستای بهبود زندگی جز از طریق مبارزه تحول‌خواهانه و دموکراسی‌طلبانه ممکن نیست؟

۲۳ - چرا دستیابی به جامعه نیرومند مدنی در ایران در راستای ایجاد توازن پائینی‌ها با بالائی‌های قدرت تنها با تکیه بر جنبش‌های سه گانه و مبارزه دموکراسی‌طلبانه و نهادینه کردند تشکل‌های گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه ایران ممکن می‌باشد؟

۲۴ - چرا تنها راه توسعه و اصلاحات در جامعه ایران در گرو مقابله با فساد هولناک نهادینه شده و رانت خواری ساختاری ارباب قدرت توسط جامعه مدنی و مبارزه

دموکراسی خواهانه ممکن می‌باشد؟

۲۵ - چرا جنبش‌های مطالباتی مردم ایران از جنبش صنفی طبقه کارگران ایران گرفته تا جنبش مطالباتی معلمان و جنبش مطالباتی پرستاران و غیره همگی به محض استارت زدن توسط سرکوب سرنیزه‌ای رژیم مطلقه فقهاتی فوراً سیاسی می‌شود؟

۲۶ - چرا رژیم مطلقه فقهاتی جهت سرکوب جنبش‌های مطالباتی لایه‌های مختلف جامعه ایران می‌کوشد به هر ترتیب شده است آن را از صورت قانونی و مسالمت آمیز خارج نماید و با بگیر و ببند توسط حزب پادگانی خود شرایط جهت سرکوب خواسته‌ها و جنبش‌های مطالباتی فراهم کند؟

۲۷ - چرا در جامعه ایران، توسعه اقتصادی بدون دستیابی به توسعه سیاسی و دموکراسی و آزادی ممکن نیست؟

۲۸ - چرا در جامعه ایران توسعه سیاسی و توسعه اقتصادی از صندوق‌های رای رژیم مطلقه فقهاتی عبور نمی‌کند؟

۲۹ - چرا مطمئن‌ترین راه گذار جامعه ایران به دموکراسی از مسیر جامعه مدنی مولود نهادینه شدن جنبش‌های سه گانه اجتماعی و دموکراتیک و کارگری می‌گذرد، نه صندوق‌های رای خودساخته و خودپرداخته رژیم مطلقه فقهاتی؟

۳۰ - چرا تا زمانی که توسط جامعه مدنی معلول نهادینه شدن جنبش‌های سه گانه ایران توازن قدرت با حاکمیت توتالی‌تر حاصل نشود هر گونه استراتژی چپ روانه یا راست روانه در جامعه ایران محکوم به شکست خواهد بود؟

۳۱ - چرا اعتلای جنبش مطالباتی گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه ایران می‌تواند زمینه ساز دموکراسی و توسعه سیاسی بشود؟

۳۲ - چرا ساختار قدرت فعلی حاکم بر ایران به عنوان مانع اصلی و اساسی جهت دستیابی به نهادهای مدنی و روزنامه‌های مستقل و احزاب سیاسی یقه آبی و آزادی بیان و آزادی اجتماعات و فعالیت صنفی و سیاسی می‌باشد؟

۳۳ - چرا اصلاحات بنیادی بدون تکوین جامعه مدنی معلول نهادینه شدن جنبش‌های سه گانه در جامعه ایران محکوم به شکست خواهد بود؟

۳۴ - چرا جناح‌های مختلف حاکمیت در طول ۳۶ سال گذشته - که توانسته‌اند در چارچوب رقابت صندوق‌های رای حاکمیت قدرت را به دست بگیرند - در حل مسائل اجتماعی جامعه ایران ناتوان بوده‌اند؟

۳۵ - چرا رژیم مطلقه فقه‌اقتی در طول ۳۶ سال عمر حاکمیت خود تا این اندازه با مبارزه سندیکائی مستقل طبقه کارگر ایران مخالفت می‌ورزد؟

۳۶ - چرا در این شرایط تنها راه بهبود وضع طبقه کارگر ایران از طریق فعالیت اتحادیه‌های کارگری در چارچوب مبارزه مستقلانه سندیکائی می‌باشد؟

۳۷ - چرا ریختن ورقه رای در صندوق انتخابات در ترکیه و تونس جواب داد، اما در جامعه امروز ایران هرگز؟

۳۸ - چرا جامعه ایران جهت دستیابی به دموکراسی یک راه بیشتر ندارد و آن اجرای اصلاحات سیاسی و اقتصادی از طریق تغییرات بنیادین توسط جامعه مدنی معلول نهادینه و سازماندهی کردن جنبش‌های سه گانه می‌باشد؟

۳۹ - چرا دموکراسی سیاسی و دموکراسی اجتماعی و دموکراسی اقتصادی در جامعه ایران تنها از مسیر عدالت سیاسی و عدالت اقتصادی و عدالت معرفتی ممکن می‌باشد؟

۴۰ - چرا در جامعه ایران اجتماعی کردن تولید و توزیع و مصرف تنها از مسیر دموکراسی سیاسی و دموکراسی اقتصادی و دموکراسی اجتماعی دست یافتنی می‌باشد؟

۴۱ - چرا بدون در هم شکستن انحصارات رانتی سیاسی و اداری و اقتصادی و اجتماعی و معرفتی بالائی‌های قدرت، امکان دستیابی به دموکراسی سیاسی و دموکراسی اقتصادی و دموکراسی اجتماعی در جامعه امروز ایران نیست؟

- ۴۲ - چرا تحول گام و گام و تدریجی و بنیادین در جامعه امروز ایران در گرو اعتلای جنبش‌های سه گانه و سازماندهی و تشکل آن‌ها می‌باشد؟
- ۴۳ - چرا در جامعه امروز و جامعه صد سال گذشته ایران مبارزه پارلمانتاریستی نتوانسته مبارزه دموکراسی‌خواهانه مردم ایران را از سطح کارگاه و کارخانه و کوچه و خیابان و حتی پشت درب‌های بهارستان به تریبون مجلس بکشاند؟
- ۴۴ - چرا در طول صد سال گذشته برعکس مغرب زمین، تئوری دموکراسی در جامعه ایران صورت یک امر طبیعی نداشته است بلکه بالعکس به موازات پیچیده شدن مبارزه تحول‌خواهانه مردم ایران از بعد از انقلاب مشروطیت تئوری دموکراسی در دو عرصه عمودی و افقی دچار تحول از «لیبرال دموکراسی بازرگان» تا «دموکراسی سوسیالیستی» (نه سوسیال دموکراسی) شریعتی شده است؟
- ۴۵ - چرا تنها مسیر نیل به آزادی‌های اساسی و عدالت و همبستگی اجتماعی در جامعه ایران در گرو تکیه بر جامعه مدنی معلول نهادینه شدن جنبش‌های سه گانه دمکراتیک و اجتماعی و کارگری می‌باشد؟
- ۴۶ - چگونه می‌توان در جامعه ایران راه آزادی را با راه سوسیالیسم پیوند داد؟
- ۴۷ - چرا در طول بیش از صد سال گذشته تاریخ ایران جنبش‌های اجتماعی (دور از جنبش کارگری و جنبش‌های دموکراتیک مردم ایران) دارای پتانسیل‌های معین و محدودی بوده‌اند که باعث گردیده است تا حرکت تحول‌خواهانه آن‌ها نتواند به دستاورد پایداری یا اصلاحات بنیادین بیانجامد؟
- ۴۸ - چرا به رسمیت شناختن حق ایجاد تشکل‌های مستقل گروه‌های مختلف جامعه ایران به منظور تقویت جامعه مدنی یک امر ضروری می‌باشد؟
- ۴۹ - چرا تا زمانی که جامعه مدنی در کانتکس نهادینه کردن جنبش‌های سه گانه در جامعه ایران تکوین پیدا نکند، امکان دستیابی به اصلاحات بنیادین از طریق روش مدنی و مسالمت آمیز وجود ندارد؟

۵۰ - چرا دستیابی به دموکراسی سه گانه عمودی در جامعه ایران در گرو تکوین جامعه مدنی معلول نهادینه کردن جنبش‌های مستقل سه گانه اجتماعی و دموکراتیک و کارگری می‌باشد؟

۵۱ - چرا موفقیت مبارزه گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه ایران در راستای خواست‌های دموکراتیک و برابرخواهانه در گرو دستیابی به جامعه مدنی معلول نهادینه کردن جنبش‌های سه گانه اجتماعی و دموکراتیک و کارگری می‌باشد؟

۵۲ - چرا نه تنها در قانون اساسی مشروطیت بلکه حتی در قانون مدنی سال ۱۳۱۱ که بر آمده از انقلاب مشروطیت بود، زنان ایران که نیمی از جمعیت ایران می‌باشند در ردیف «مهجورین» و «نابالغان» قرار داشتند که نه حق انتخاب کردن داشتند و نه حق انتخاب شدن و این در شرایطی است که طبق گفته تروتسکی «معیار دموکراسی در هر جامعه‌ای جایگاه حقوق زن در آن جامعه می‌باشد؟»

۵۳ - چرا این معیار دموکراسی نخستین خاکریزی بوده است که در طول بیش از صد سال بعد از مشروطیت توسط اسلام فقهاتی تا امروز اشغال شده است؟

۵۴ - چرا اگر معیار دموکراسی در یک جامعه «حقوق زنان» می‌باشد، زنان ایران تا سال ۱۳۳۰ یعنی نزدیک به نیم قرن بعد از انقلاب مشروطیت حتی بر روی کاغذ حق انتخاب کردن و انتخاب شدن نداشتند و جزء شهروند درجه دوم جامعه ایران بودند؟

۵۵ - چرا حتی در سال ۴۱ زمانی که به زنان ایران - که نیمی از جمعیت ایران تشکیل می‌دهند - از بعد از اینکه رژیم شاه تحت فشار جهانی حق انتخاب شدن و انتخاب کردن در انجمن‌های ایالتی و ولایتی یا انجمن‌های شهر و روستا قائل شد، حوزه‌های فقهاتی برای مقابله با حقوق زنان به صورت یکپارچه وارد مبارزه با رژیم پهلوی شدند که قیام ۱۵ خرداد خروجی نهایی این مبارزه ضد شاه روحانیت به خاطر حق انتخاب شدن و حق انتخاب کردن زنان در انجمن‌های ایالتی و ولایتی بود؟

۵۶ - چرا زنان ایران به عنوان معیار دموکراسی که نیمی از جمعیت ایران را تشکیل

می‌دهند تا ۲۶ شهریور ۱۳۴۲ یعنی ۵۷ سال بعد از فر مان مشروطیت اصلا و ابدا در مجلس شورای ملی شرکت نداشتند؟

۵۷ - چرا در شرایطی که طبقه کارگر ایران به علت فقدان تشکیلات مستقل خود در عرصه دستیابی به حداقل خواسته‌های صنفی خود مثل کسب دستمزد عقب افتاده به بن بست رسیده است رمز موفقیتش در گرو عبور از مبارزه دموکراسی‌خواهانه و برابری‌طلبانه می‌باشد؟

۵۸ - چرا با اینکه بیش از صد سال از انقلاب مشروطیت می‌گذرد هنوز جامعه ایران نتوانسته به میوه‌های اولیه دموکراسی افقی که عبارت است از آزادی بیان، آزادی نظر، آزادی مطبوعات مستقل، آزادی اجتماعات، آزادی احزاب مستقل و آزادی فعالیت صنفی و سیاسی دست پیدا کنند؟

۵۹ - چرا بدون مبارزه توانان آزادی و عدالت اجتماعی امکان دستیابی به دموکراسی عمودی که میوه‌های اولیه آن، کار برای همه، نان برای همه، مسکن برای همه، امنیت شغلی برای همه، بهداشت برای همه و آموزش و پرورش برای همه می‌باشد، نیست؟ و چرا؟ و چرا؟

کدامین؟

دموکراسی سوسیالیستی

یا

سوسیال دموکراسی؟

الف - رویزیونیسم و سوسیال دموکراسی غرب:

هر چند دموکراسی نوین و مدرن و به موازات آن لیبرالیسم در شاخه‌های مختلف اقتصادی و سیاسی و معرفتی و اخلاقی آن اجتهاد تئوریک قرن هیجدهم میلادی مغرب زمین می‌باشد که از بعد از انقلاب کبیر فرانسه در سال ۱۷۸۹ این اجتهاد تئوریک روشنفکران و تئوریسین‌های مغرب زمین به صورت فرهنگ درآمد و اگرچه سوسیالیسم مولود اجتهاد تئوریک قرن نوزدهم تئوریسین‌ها و متفکران مغرب زمین بوده است که از بعد از انقلاب اکتبر روسیه در سال ۱۹۱۷ این اجتهاد تئوریک متفکران و فلاسفه و اندیشمندان نیمه دوم قرن نوزدهم مغرب زمین به صورت فرهنگ تبلور پیدا کرد، اما پدیده تئوریک سوسیال دموکراسی مولود روند رویزیونیسم برنشتاین و کائوتسکی در تئوری سوسیالیسم کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم مارکس و انگلس در قرن بیستم می‌باشد که توسط آن کوشیدند جهت حفظ حیات نظام سرمایه‌داری جهانی که از نیمه دوم قرن نوزدهم به موازات اوج‌گیری و سازماندهی بین‌المللی جنبش کارگری به چالش گرفته شده بود با استحاله تضاد آشتی‌ناپذیر کار و سرمایه یا تقابل دو اردوگاه کار و

سرمایه و نفی هژمونی طبقه کارگر در عرصه جنبش سوسیالیستی همراه با نفی دیکتاتوری پرولتاریا جهت مقابله کردن با تجاوزات سرمایه‌داری در تئوری مارکسیسم کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم مارکس و انگلس توسط جایگزین کردن شعار اصلاحات و رفرف اقتصادی به جای انقلاب کارگری و سوسیالیستی جهت سرنگونی نظام سرمایه‌داری کوشیدند تا با حمایت از نظام سرمایه‌داری جهانی تقابل جنبش بین‌المللی کارگری با سرمایه‌داران مغرب زمین وارد فرایند تعامل نمایند و لیبرالیسم اقتصادی وحشی قرن هیجدهم و نوزدهم مغرب زمین را به سر عقل آورند تا با تجدید نظر کردن در استثمار هر چه بیشتر طبقه کارگر مغرب زمین در چارچوب رقابت آزاد بازار آدام اسمیتی در عرصه تولید شرایطی جهت آمورژوازه کردن پرولتاریای صنعتی مغرب زمین در راستای نفی انگیزه مبارزه با سرمایه‌داری در آنها فراهم کنند.

لذا به این ترتیب بود که روند سوسیال دموکراسی در مغرب زمین با هدف به سازش کشانیدن جنبش بین‌المللی طبقه کارگر مغرب زمین و تثبیت حاکمیت نظام سرمایه‌داری جهانی تکوین پیدا کرد و به موازات تکوین این نظریه در مغرب زمین بود که مبانی تئوری سوسیالیستی مارکسیسم کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم غرب که عبارت بود از:

۱ - دو قطبی شدن تدریجی جامعه سرمایه‌داری به دو طبقه کارگر و سرمایه‌دار که همراه با اکثریت مطلق طبقه کارگر می‌شود.

۲ - اوج‌گیری تضاد بین دو طبقه کار و سرمایه یا طبقه پرولتاریای صنعتی و بورژوازی حاکم به موازات تکوین جنبش سازماندهی شده طبقه پرولتاریا که معلول استحاله «طبقه در خود» پرولتاریا به طبقه «برای خود» توسط خودآگاهی طبقاتی این طبقه است که خود این امر بسترساز انقلاب قهرآمیز طبقه پرولتاریا بر علیه طبقه استثمارگر سرمایه‌داری می‌شود.

۳ - نفی مالکیت خصوصی بر ابزار تولید توسط انقلاب سوسیالیستی تحت هژمونی طبقه کارگر و دیکتاتوری پرولتاریا و حزب کارگری که تکیه گاه انحصاری این طبقه می‌باشد همراه با تکوین ماشین دولت پرولتری در چارچوب دیکتاتوری پرولتاریا به چالش گرفته شد تا با تغییر تقابل و تضاد دو اردوگاه کار و سرمایه به تعامل طبقه سرمایه‌دار و طبقه پرولتاریای صنعتی توسط تکوین و تقویت کمی و کیفی طبقه متوسط بین این دو طبقه از دو قطبی شدن جامعه سرمایه‌داری که بستر ساز هژمونی جنبش طبقه کارگر می‌باشد ممانعت شود و با پذیرش مالکیت خصوصی بر ابزار تولید و بهره‌گیری از رقابت بازار سرمایه‌داری نه در شکل لیبرالیسم وحشی اقتصادی آدام اسمیتی آن، بلکه در چارچوب کنترل و مهندسی شده دولتی کینزی و جایگزین کردن جنبش سندیکائی به جای تشکیلات حزبی طبقه کارگر و استحاله مبارزه سیاسی و آنتاگونیستی پرولتاریا با بورژوازی به مبارزه صنفی و سندیکائی همراه با تلفیق بین بازار و برنامه و کاهش فاصله دستمزدها و توسعه تأمین اجتماعی نابودی نظام سرمایه‌داری مغرب زمین که در تئوری مارکسیسم کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم مارکس و انگلس به صورت یک امر محتوم و قطعی فرموله تئوریک شده بود جلوگیری کنند و یا به تأخیر اندازند.

بدین ترتیب بود که با سر عقل آمدن سرمایه‌داری توسط تأثیری پذیری از جنبش سوسیالیستی کلاسیک قرن نوزدهم لیبرالیسم وحشی اقتصادی کلاسیک قرن هیجدهم مغرب زمین به وسیله رویزیونیسم سوسیال دموکراسی قرن بیستم توانست از نابودی قطعی نجات پیدا کند و از اینجا بود که نهضت سوسیال دموکراسی مغرب زمین به عنوان گرایش چپ گرای نهضت لیبرالیستی که در خدمت نظام سرمایه‌داری حاکم بوده است مطرح شد و بدین ترتیب است که در مانیفست اندیشه سوسیال دموکراسی قرن بیستم مغرب زمین هم مالکیت خصوصی بر ابزار تولید به رسمیت شناخته شد و هم اصل

رقابت و بازار و پول و استثمار مشروعیت پیدا کرد و ضمن رد اصل مبارزه طبقاتی، نابرابری‌های طبقاتی تائید گردید و رهبری و هژمونی انحصاری طبقه کارگر بر جنبش سوسیالیستی نفی شد و رقابت مسالمت‌آمیز حزبی و سیاسی دو طبقه کارگر و سرمایه‌دار جایگزین تضاد آنتاگونیستی و قهرآمیز مبارزه طبقاتی کار و سرمایه شد.

شعار ملی و همگانی و اجتماعی کردن مالکیت بر ابزار تولید طبقه کارگر جای خود را به شعار رفاه اجتماعی و همگانی کردن فرصت‌ها و امکانات توسط تکوین دولت رفاه داد و تقویت تشکیلات صنفی و جنبش سندیکائی و مبارزه صنفی در این دکترین جایگزین مبارزه هژمونی‌طلبانه و سیاسی و تحزب‌گرایانه طبقه کارگر شد.

آزادی‌های سیاسی در چارچوب دموکراسی بورژوازی بر پایه رأی آزاد و رقابت سیاسی آزاد و مطبوعات آزادی و آزادی تشکیلات حزبی و صنفی و آزادی بیان و قلم همراه با نظام پارلمانی و تفکیک قوا - آنچنانکه امروز در مدل سوسیال دموکراسی کشورهای اسکاندیناوی شاهد آن هستیم - در این نظریه به رسمیت شناخته شد.

دولت رفاه جایگزین دولت کارگری شد، اقتصادی برنامه‌ائی جایگزین اقتصاد آزاد رقابتی گردید، پیوند بین حزب و سندیکا‌های کارگری در راستای تقویت جنبش سندیکائی و مبارزه مسالمت‌آمیز و تعامل کار و سرمایه حاصل شد، دموکراسی به عنوان یک نظریه در چارچوب توزیع قدرت سیاسی بین جناح‌های مختلف بورژوازی نه انتقال قدرت سیاسی و قدرت معرفتی و قدرت اقتصادی از طبقه سرمایه‌دار به طبقه زحمتکش تائید گردید، ارزش‌های سیاسی و طبقاتی لیبرالیستی مثل حقوق بشر در شکل عام و کلی و غیر تاریخی و غیر طبقاتی آن در کانتکس همان نگاه فردگرایانه لیبرالیستی (نه نگاه جمع‌گرایانه سوسیالیستی قرن نوزدهم) که در خدمت نظام سرمایه‌داری مغرب زمین است مورد تائید و تاکید واقع شد.

دموکراسی اقتصادی که مولود نفی مالکیت خصوصی بر ابزار تولید و اجتماعی شدن تولید و توزیع و خدمات می‌باشد به فراموشی سپرده شد و منابع فسادآور قدرت در این نظریه محدود به منبع قدرت سیاسی توسط تفکیک قوا و چرخشی شدن قدرت و توجه جدی به تکثر آرا و صندوق‌های رأی و توجه به حقوق زنان و کودکان و محافظت از حوزه‌های مدنی اعم از احزاب و اصناف گردید که پر واضح است که همین دموکراسی سیاسی (خارج از چارچوب دموکراسی اقتصادی و دموکراسی معرفتی) از حکومت عوام به حکومت عموم تغییر توسط پیوندی نامشروع بین لیبرالیسم اقتصادی یا اقتصاد بازار با تقسیم قدرت سیاسی تغییر منزلت داد، در این دکترین قرن بیستمی در عرصه آموزه اخلاقی هر چند رفاه اجتماعی و همگانی مورد تأیید قرار گرفت اما نفع جمعی در چارچوب نفع فردی تعریف شد تا توسط آن به تأیید بازار و مالکیت خصوصی بپردازد.

ب - دموکراسی سوسیالیستی:

هر چند نظریه سوسیال دموکراسی در مغرب زمین یک دکترینی می‌باشد که در قرن بیستم پس از چالش سوسیالیسم کلاسیک با لیبرالیسم وحشی قرن هیجدهم تکوین پیدا کرده است، ولی نباید فراموش کنیم که این نظریه و تئوری مانند دو نظریه لیبرالیستی و سوسیالیستی یک نظریه صد در صد غربی می‌باشد که تنها کاربرد و عملکرد و فونکسیون مثبت یا منفی آن محدود و محصور به اقتصاد تولیدی و پیشرفته صنعتی خود مغرب زمین است و ایجاد دولت رفاه که هدف اصلی سوسیال دموکراسی غربی می‌باشد تنها در چارچوب نظام سرمایه‌داری تولیدی غرب ممکن می‌باشد.

لذا در این رابطه است که سوسیال دموکراسی یک مقوله صد در صد بورژوازی است که ریشه و آبشخور آن اقتصاد تولیدی مغرب زمین می‌باشد

چراکه روند تکوین این نظریه در مغرب زمین در زمانی حاصل شد که سرمایه‌داری در غرب بیش از دو قرن به لحاظ اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و فرهنگی تثبیت شده بود و تمامی زیرساخت‌های اقتصادی، سنتی، مذهبی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی جامعه مغرب زمین را دچار تحول کیفی کرده بود. نظام‌های مستبد سیاسی را نفی کرده بود و قدرت کلیسا توسط سکولاریزاسیون و نهضت پروتستانیسم به قول ولتر «آن موجود بی‌آبرو را در هم شکسته بود» و مغرب زمین توسط انقلاب کپرنیکی بیکنی - دکارتی - کانتی بنای معرفت شناختی دموکراسی که همان جایگزین کردن پلورالیسم معرفتی - یا چند منبعی کردن شناخت می‌باشد - جایگزین نظام تک منبعی دینی کلیسا کرده بود.

انقلاب کبیر فرانسه در قرن هیجدهم مردم را به عنوان بازیگر اصلی صحنه، وارد تاریخ کرده بود و حقوق انسانی را وارد منظومه تکلفی و تقلیدی و تبعیدی کلیسا کرده بود و انسان طلبکار مدرن را جایگزین انسان بدهکار اسکولاستیک قرون وسطائی کرده بود و دین خارج از انحصار روحانیت کاتولیک کلیسا توسط نهضت پروتستانیسم در مغرب زمین تثبیت کرده بود.

بنابراین روند سوسیال دموکراسی در مغرب زمین در زمانی حاصل شده بود که غرب توسط اجتهاد تئوریک و نو آوری‌های نظری به سه مؤلفه پلورالیسم معرفتی و دموکراسی سیاسی و سوسیالیسم اقتصادی دست پیدا کرده بودند و نظام امپریالیستی مغرب زمین توسط استعمار کشورهای پیرامونی و استثمار طبقه پرولتاریای صنعتی کشورهای غربی به انباشت سرمایه‌های نجومی دست پیدا کرده بودند، به عبارت دیگر این عوامل در غرب بسترساز پیدایش و تکوین روند سوسیال دموکراسی در مغرب زمین شد.

بنابراین تا زمانی که نظام اقتصادی یک جامعه به مرحله تولید نرسیده باشد و پلورالیسم معرفتی توسط تکثر منابع شناخت در چارچوب در هم شکستن نظام انحصاری، تقلیدی، تکلیفی، تبعیدی و تک منبعی روحانیت تحقق پیدا

نکند، دکتربین سوسپال دموکراسی که مبتنی بر خدمات اجتماعی و همیاری سرمایه‌داری می‌باشد نمی‌تواند در یک کشور پیرامونی دارای فونکسیون مثبت باشد و حاصلی به بار آورد.

پر واضح است که در جامعه ایران امروز که هنوز حاکمیت اسلام فقاهتی در عرصه سیاسی و معرفتی و اجتماعی و رژیم ولایت‌مداری باعث انحصاری و تراکم قدرت‌های سه‌گانه سیاسی و مذهبی و اقتصادی در دست روحانیت و حزب پادگانی آن‌ها شده است، سخن گفتن از تز سوسپال دموکراسی شیپور را از دهان گشادش نواختن خواهد بود چراکه اگر دموکراسی را به عنوان تئوری توزیع قدرت معنی بکنیم و قدرت را بسان برتراند راسل در سه شاخه قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت مذهبی، فرهنگی و معرفتی تعریف نمائیم، به راحتی با تقسیم شاخه دموکراسی به دموکراسی سیاسی و دموکراسی اقتصادی و دموکراسی معرفتی می‌توانیم اینچنین تعریف کنیم که وضعیت تاریخی جامعه امروز ایران به علت تراکم فسادآور سه قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی در زیر چتر اسلام فقاهتی در دست روحانیت همراه با اقتصاد نفتی و غیر تولیدی امروز ایران نه تنها هیچگونه تشابهی با شرایط تکوین روند سوسپال دموکراسی در مغرب زمین ندارد بلکه بالعکس تمامی بسترها کاملاً ماهیتی متناقض با آن شرایط دارا می‌باشند.

لذا کپی‌برداری از سوسپال دموکراسی مغرب زمین جهت درمان درد این ملت پاسخی صد در صد منفی به بار خواهد آورد چراکه درمان درد این ملت در گرو مقابله همزمان با اقتدار سیاسی و اقتصادی و معرفتی روحانیت و اسلام فقاهتی می‌باشد و تا زمانی که این مقابله به صورت علمی و فراگیر و همزمان صورت نگیرد، تکیه کردن بر هر گونه دکتربین وارداتی سوسپال دموکراسی مغرب زمین آب را در هاون کوبیدن خواهد بود، آنچنانکه بیش از صد سال است که روشنفکران ایرانی در سه جناح مذهبی و ملی و غیر مذهبی توسط واردات تئوری‌های غربی به جای اجتهاد تئوریک و نوآوری

نظری در حال کوبیدن این آب در هاون جامعه تاریخی ایران زمین می‌باشند. به همین دلیل تنها پروژه‌هایی که در این شرایط توان مقابله کردن با تراکم قدرت سه گانه در دست روحانیت حاکم توسط اسلام فقهاتی دارد، پروژه دموکراسی در چارچوب تعریف ثوری توزیع قدرت می‌باشد که همزمان می‌تواند سه قدرت سیاسی یا حکومتی و اقتصادی و معرفتی رژیم مطلقه فقهاتی را در ایران امروز به چالش بکشد؛ لذا دموکراسی در اینجا برعکس دموکراسی در مغرب زمین تنها پروژه تقسیم قدرت سیاسی نیست، بلکه مهم‌تر از آن دموکراسی پروژه تقسیم قدرت معرفتی و قدرت اقتصادی نیز می‌باشد که در این چارچوب است که دموکراسی در ایران به سه شاخه دموکراسی سیاسی و دموکراسی اقتصادی و دموکراسی معرفتی تقسیم می‌شود.

از اینجا است که پروژه دموکراسی سوسیالیستی متولد می‌شود چراکه در پروژه دموکراسی سوسیالیستی برعکس پروژه سوسیال دموکراسی مغرب زمین، این اهداف تحقق پیدا می‌کند:

- ۱ - دموکراسی سوسیالیستی سه قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی را به چالش می‌کشد.
- ۲ - دموکراسی سوسیالیستی بستر ساز محو تدریجی استثمار طبقاتی در چارچوب نفی سلطه اقتصادی و سیاسی می‌باشد.
- ۳ - دموکراسی سوسیالیستی توسط توسعه نهادهای مدنی و صنفی و سیاسی به شیوه شورائی و مشارکت عمومی به تقسیم قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی می‌پردازد.
- ۴ - در این کانتکس احیای جنبش‌های اجتماعی و دموکراتیک و کارگری، بستر ساز تحقق پروژه دموکراسی سوسیالیستی می‌شود.
- ۵ - تنها توسط پروژه دموکراسی سوسیالیستی است که در زیر چتر

آزادی‌های دموکراتیک، شرایط جهت تشکیل نهادهای مدنی و احزاب و انتشار مطبوعات و تکوین تشکلهای صنفی به عنوان زیربنای محکم جهت توسعه نهادی دموکراسی سوسیالیستی و شرایط جهت اداره امور سیاسی و اقتصادی و معرفتی به شیوه شورائی و مشارکت عمومی و تقسیم قدرت سیاسی و اقتصادی و اجتماعی فراهم می‌شود.

۶ - در چارچوب پروژه دموکراسی سوسیالیستی است که مردم به نقش خود در تحول اجتماعی و توسعه و تکامل جامعه به صورت عینی و عملی و مستقیم پی می‌برند.

۷ - با دموکراسی سوسیالیستی ما می‌توانیم در سایه وحدت عملی و همگانی و برنامه عمل مشخص سیاسی و کار در عرصه عمومی و پیوند با جنبش‌های اجتماعی و سیاسی و دموکراتیک و کارگری به پلورالیسم معرفتی و دموکراسی سیاسی و سوسیالیسم انسانی و اقتصادی و اجتماعی دست پیدا کنیم.

۸ - برعکس دموکراسی لیبرالیستی - که حق مشارکت و حاکمیت حقوق سیاسی تابع حق مالکیت است - در دموکراسی سوسیالیستی از آنجائیکه فرصت‌های گوناگون اقتصادی و معرفتی و سیاسی به تساوی در دسترس عموم قرار می‌گیرد، دموکراسی مشارکتی و شورائی که بسترساز پیشرفت اقتصادی و نهادینه شدن دموکراسی و تأمین آزادی‌های اجتماعی و سازماندهی اجتماعی و تقویت نهادهای مدنی می‌باشد تحقق پیدا می‌کند.

۹ - برعکس دموکراسی لیبرالیستی مغرب زمین - که برای عده‌ای آزادی و رفاه و قدرت به ارمغان می‌آورد، ولی برای طبقه‌ای باعث تشدید استثمار و تحکیم سلطه می‌گردد - در دموکراسی سوسیالیستی به علت اینکه توزیع قدرت تنها محدود به قدرت سیاسی نمی‌شود و قدرتهای اقتصادی و معرفتی به چالش کشیده می‌شوند، این امر باعث می‌شود که دموکراسی سوسیالیستی

با جایگزین کردن نگاه جمع‌گرایانه به جای نگاه فردگرایانه لیبرالیستی، به توزیع برابر تمامی منابع قدرت و اقتدار یا دموکراتیزه کردن تمامی حوزه‌های قدرت توسط توزیع عادلانه منابع قدرت و اقتدار در چارچوب ساز و کارهای دموکراتیک و شورائی دست پیدا کند.

۱۰ - بنابراین دموکراسی سوسیالیستی نوعی دموکراسی فراگیر است که به دنبال دموکراتیزه کردن تمامی منابع قدرت است، چراکه برعکس دموکراسی لیبرالیستی که معتقد است که تنها حوزه سیاست تولید قدرت می‌کند، دموکراسی سوسیالیستی بر این باور است که بیش از و پیش از حوزه سیاست حوزه‌های اقتصادی و معرفتی تولید قدرت می‌کند.

۱۱ - از نگاه دموکراسی سوسیالیستی که دموکراسی به عنوان تئوری نحوه صحیح توزیع قدرت و ثروت و معرفت و تئوری مهار قدرت تعریف می‌شود، هر منبعی که تولید قدرت کند خواه منبع سیاسی باشد، یا منبع مذهبی و معرفتی، یا منبع اقتصادی باید توسط راهکار شوراها دموکراتیزه شود.

۱۲ - دموکراسی سوسیالیستی برعکس دموکراسی لیبرالیستی که دارای نقطه عزیمت اولیه تاریخی اندیویدالیستی یا فردگرایانه می‌باشد، آبخور فلسفی و تاریخی جمع‌گرایانه دارد.

۱۳ - از آنجائیکه در دموکراسی سوسیالیستی، دموکراسی سیاسی همراه با دموکراسی اقتصادی و معرفتی می‌باشد این امر باعث می‌گردد تا دو شعار و دو خواسته همیشگی همه انسان‌ها یعنی «آزادی و عدالت» به موازات هم تحقق پیدا کند.

۱۴ - برعکس دموکراسی لیبرالیستی که مهم‌ترین عوامل درونی و اخلاقی حرکت به سمت منافع فردی و مالکیت خصوصی می‌باشد، دموکراسی سوسیالیستی آموزه فلسفی و اخلاقی حرکت به سمت غیر و نفع جمعی و تعاون و خدمت به هم نوع و محبت و شفقت به دیگران و گرایش جمع‌گرایانه

و جماعت محورانه و فرار و دوری از خودمحوری و فردگرایی می‌باشد.

۱۵ - برعکس دموکراسی لیبرالیستی مغرب زمین که دارای مدل واحدی است، دموکراسی سوسیالیستی دارای مدل‌های تحقیقی و اجرایی مختلف و متعددی می‌باشد که بنا به شرایط و مقتضیات تاریخی و ویژگی‌های خاص هر جامعه تعریف می‌شود.

ج - ماحصل آنچه در این درس آموختیم:

الف - عامل فساد سیاسی و اجتماعی و اقتصادی در هر جامعه‌ای تراکم قدرت در دست فرد یا گروه اجتماعی خاصی می‌باشد و تا زمانی که این تراکم قدرت توسط نظام شورائی تکوین یافته از پائین به بالا بین اجتماع مردم تقسیم نشود این تراکم قدرت در دست هر جریان و گروه و فردی که باشد فسادآور خواهد بود و لذا هر چه این قدرت متمرکزتر باشد، فساد بیشتر زایش می‌کند آنچنانکه در قدرت مطلقه، فساد مطلق حاصل می‌شود و این انتقال قدرت و تقسیم قدرت در سه مؤلفه سیاسی و اقتصادی و معرفتی نمی‌تواند هرگز با کلاس اخلاق و درس زهد و عرفان صوفیانه و تقوای پرهیز در چارچوب لیبرالیسم سیاسی و اقتصادی و معرفتی - آنچنانکه امروز در جامعه ما فرج دباغ معروف به عبدالکریم سروش منادی آن می‌باشد - حاصل شود.

بنابراین جز با مکانیزم دموکراسی سوسیالیستی توسط جنبش سه گانه اجتماعی و دموکراتیک و سوسیالیستی نمی‌توانیم در جامعه امروز ایران که سه قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی در زیر چتر اسلام فقهاتی در دست روحانیت و حزب پادگانی آن‌ها به صورت مطلق قرار گرفته است با این تراکم مطلق فسادآور مطلق روحانیت حاکم، مقابله نمائیم.

ب - دموکراسی سوسیالیستی بر پایه توزیع قدرت سه گانه سیاسی و اقتصادی

و معرفتی یا به قول معلم کبیرمان شریعتی زر و زور و تزویر توسط نظام شورائی به مهار قدرت می‌پردازد نه در کانتکس اخلاق و زهد و تقوای پرهیز صوفیانه (داستان مارگری عراقی - دفتر سوم - مثنوی مولوی).

ج - در کانتکس ثنوری دموکراسی سوسیالیستی آرایش مولفه‌های قدرت سه گانه سیاسی و اقتصادی و معرفتی - آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی در داستان رمی جمره و آرایش ستون‌های ثلاثه منا جهت رمی حاجیان تبیین کرد - برحسب شرایط مختلف جوامع مختلف بشری متفاوت می‌باشد بطوریکه در جوامعی که اقتدار قدرت سیاسی اولویت اول داشته باشد، مبارزه با تراکم قدرت اقتصادی و معرفتی از کانال مبارزه با تراکم قدرت سیاسی حاصل می‌شود و برعکس، لذا به موازات تعیین اولویت اول در هر جامعه‌ای تمامی تاکتیک‌ها در این رابطه تبیین و تعریف می‌شوند و هرگز معنای دموکراسی سوسیالیستی این نیست که ما هم زمان بخواهیم سه قدرت حاکم را به چالش بکشیم چراکه پیوند ساختاری و تاریخی بین سه قدرت فوق این شرایط را فراهم می‌کند که به موازات تعیین اولویت اول در هر جامعه، با به چالش کشیدن آن قدرت دو مؤلفه دیگر به چالش کشیده خواهد شد.

د - حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در مانیفست اسلامی گرانسنگ خود یعنی کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام» موضوع پروسس تکوین دموکراسی سوسیالیستی را از چند منبعی کردن یا پلورالیسم معرفتی شروع می‌کند، آنچنانکه به نظر او تا زمانی که ما به پلورالیسم معرفتی یا چند منبعی کردن معرفت بشری - که از دیدگاه او توسط بعثت پیامبر اسلام در قرن هفتم با قرآن تکوین پیدا کرد - دست پیدا نکنیم، امکان تحقق سوسیال دموکراسی در هیچ جامعه‌ای وجود ندارد، چراکه این پلورالیسم معرفتی یا چند منبعی شدن معرفت بشری است که باعث می‌گردد تا سلطه اسلام فقاهتی که در کانتکس تک منبعی کردن معرفت بشری که از نظر آن‌ها همان دینی می‌باشد که خود آن‌ها متولی آن هستند فرو بریزد، آنچنانکه در نهضت

سکولاریزه کردن غرب این امر از مرحله چند منبعی کردن معرفت بشری توسط انقلاب کپرنیکی بیکنی - دکارتی - کانتی شروع شد و از این جا بود که با چند منبعی کردن معرفت بشری سلطه اسکولاستیک قرون وسطائی کلیسا - به قول ولتر این موجود بی‌آبرو فرو ریخت - ولی متأسفانه در جوامع مسلمان تا زمان اقبال و انتشار کتاب گرانسنگ «بازسازی فکر دینی» در اوایل قرن بیستم ما به این راهکار استراتژیک متوجه نشده بودیم.

لذا به علت این جهل در استراتژی یا راهبردی بود که تمامی روشنفکران کشورهای مسلمان در سه شاخه مذهبی و غیر مذهبی و ملی من جمله در جنبش بیش از صد ساله این روشنفکران در جامعه خود ما به قول معلم کبیرمان شریعتی، گرفتار اشتباه راه رفتن شدیم نه راه اشتباه رفتن و آنچنانکه باز شریعتی می‌گوید آفت این اولی برای تاریخ جنبش سیاسی ما بیشتر از دومی شد و همین امر دلیل استراتژیک شکست راهبرد جنبش روشنفکری ایران در بیش از صد ساله گذشته بوده است.

بنابراین مبنای معرفت شناسی دموکراسی سوسیالیستی چند منبعی کردن معرفت بشری می‌باشد که بی‌انجام آن هر گونه حرکتی در این رابطه به بن بست خواهد انجامید؛ لذا در این رابطه است که در جامعه ایران امروز جهت تحقق دموکراسی سوسیالیستی موظف و مجبوریم که از دموکراسی معرفتی توسط پلورالیست یا چند منبعی کردن معرفت دینی شروع کنیم و تا این دموکراسی معرفتی در جامعه ایران امروز تحقق پیدا نکند، تز اسلام منهای روحانیت شریعتی مادیت پیدا نمی‌کند.

ه - دموکراسی معرفتی یا پلورالیسم معرفتی یا چند منبعی کردن معرفت دینی در جامعه امروز ایران باعث می‌گردد:

۱ - دین از حوزه انحصاری روحانیت خارج گردد.

۲ - چتر تقدس اسلام فقهاتی که برای جامعه ما ایجاد مسلمان مکلف و

منقاد و مقلد کرده است پاره شود و بستر تولد ایرانی مسلمان آزاداندیش و منتقد و حق طلب فراهم گردد.

و - اصل دموکراسی معرفتی یا پلورالیسم معرفتی یا چند منبعی کردن معرفت بشری علامه محمد اقبال لاهوری هر چند خود یک اجتهاد سترگ تئوریک در قرن بیستم برای مسلمانان بود، ولی علامه محمد اقبال لاهوری کوشیده است تا در کتاب «بازسازی فکر دینی» این اجتهاد تئوریک خود را در میان مسلمانان در کانتکس اجتهاد در اصول و فروع بدل به فرهنگ بکند، لذا تا زمانی که ما توسط اجتهاد در اصول و فروع دموکراسی معرفتی در میان مسلمانان بدل به فرهنگ نکنیم ضربه‌خورهای معرفتی خود را از بین نبرده‌ایم، صد البته در این رابطه بزرگ‌ترین حمله به ما از طرف اسلام فقهاتی و روحانیت حوزه صورت خواهد گرفت چراکه زمانی که چوب بلند کردید، اولین کسی که در برابر شما می‌ایستد و با تمامی امکانات به جنگ شما خواهد آمد همان کسانی هستند که ریگ در کفش‌شان وجود دارد و حیات تاریخی خود را در خطر می‌بینند.

کدامین دموکراسی؟

کدامین سوسیالیست؟

۱ - پیوند دموکراسی و سوسیالیسم:

پیچیده‌ترین و حساس‌ترین بخش تدوین تئوری آزادی و دموکراسی مربوط به رابطه این مقوله با مقوله گرانسنگ عدالت می‌باشد و حساسیت این موضوع زمانی سنگین‌تر می‌شود که دریابیم که مقوله آزادی جزء مؤلفه‌های زیرمجموعه عدالت است نه مقوله مستقل از عدالت، چراکه تقسیم انشعابی شجره طویه عدالت به شاخه‌های عدالت اجتماعی و عدالت سیاسی و عدالت حقوقی و غیره در این تقسیم‌بندی موضوع عدالت سیاسی همان آزادی و دموکراسی می‌باشد. آنچنانکه عدالت اقتصادی یا سوسیالیسم و عدالت نژادی و عدالت قومی و عدالت مذهبی جزء زیرمجموعه عدالت اجتماعی قرار می‌گیرد و البته این موضوع زمانی به صورت مصداقی واقعیت خود را به نمایش می‌گذارد که بدانیم که دو مؤلفه عدالت اجتماعی و عدالت سیاسی که مصداق عینی عدالت اجتماعی از قرن نوزدهم در اروپا تحت تئوری و رویکرد و اندیشه سوسیالیسم تجلی کرد، آنچنانکه مصداق عینی عدالت سیاسی از قرن هیجدهم در اروپا تحت تئوری و رویکرد و اندیشه دموکراسی مادیت پیدا کرده است.

مطالعه این دو مؤلفه در پروسه ۳۰۰ ساله تاریخ اندیشه مغرب زمین مشخص کننده

نیاز دیالکتیکی دو مؤلفه عدالت اجتماعی و عدالت سیاسی یا دموکراسی و سوسیالیسم در عرصه تکوین و تحقق می‌باشد چراکه بزرگترین بحرانی که در عرصه ذهنی و عینی پروسه تدوین تئوری عدالت اجتماعی و عدالت سیاسی در طول ۳۰۰ سال گذشته در مغرب زمین به وجود آمده است، تکوین مکانیکی این دو مؤلفه بوده است بطوریکه در ۳۰۰ سال گذشته ما در عرصه عملی تقریباً در هیچ مقطعی شاهد نبودیم که این دو مقوله در پیوند عملی با یکدیگر در یک جامعه غربی تحقق پیدا کرده باشد. البته نیاز به گفتن ندارد که تکیه ما در این جا به غرب به دلیل بسترهای تاریخی اولیه تکوین دو مقوله دموکراسی و سوسیالیسم در طول ۳۰۰ سال گذشته است و گر نه جای چون و چرا ندارد که از بعد از پروسه تکوین این دو مقوله در مغرب زمین، در آمریکای لاتین یا آسیای جنوب شرقی یا کشورهای آفریقائی این دو مقوله با مکانیزیمی برعکس مغرب زمین پروسه حیات خود را ادامه داده است.

البته علت تکوین مکانیکی دو مقوله دموکراسی و سوسیالیسم در غرب باز می‌گردد به شکل پروسه تکوین دو مقوله دموکراسی و سوسیالیسم که صورتی از عین به ذهن داشته است، به این ترتیب که ابتدا به موازات تکوین سرمایه‌داری در اشکال مختلف تجاری، صنعتی، تولیدی، توزیعی و... و تکوین جنگ و تضاد و نبرد آن با نظام فئودالیت و زمین‌داری و اسکولاستیک و کلیسا مؤلفه‌های ذهنی آن یعنی تئوری لیبرالیسم در اشکال مختلف آن اعم از لیبرالیسم اقتصادی، لیبرالیسم سیاسی، لیبرالیسم اخلاقی و لیبرالیسم معرفتی و به صورت مشخص تئوری بازار و رقابت آزاد آدام اسمیتی جهت حمایت از مالکیت خصوصی و سلاح مبارزه با اسکولاستیک و کلیسا و تکوین سکولاریسم حکومتی و سکولاریسم مذهبی در دستور کار تئورسین‌های لیبرال سرمایه‌داری غرب امثال جان لاک و مونتنسکیو و روسو و ولتر و غیره قرار گرفته است. طبیعی است که در طول ۱۵۰ سال از قرن هیجدهم تا نیمه دوم قرن نوزدهم در غرب موضوع سوسیالیسم جایی برای مطرح شدن نداشت چراکه برای بورژوازی در این زمان که به عنوان یک طبقه مترقی تازه به دوران رسیده و در حال مبارزه با فئودالیسم و کلیسا تحت لوای شعار لیبرالیسم و سکولاریسم بود و

آنچنانکه مارکس می‌گوید «در این دوران بود که بورژوازی در حال ساختن جهان بر چهره و اندام و ذهنیت خود بود سوسیالیسم به عنوان یک دشمن پارادوکسی بود که ماهیت و موجودیت و تئوری و حیات اقتصادی و سیاسی او را به چالش می‌کشید.»

لذا باید ۱۵۰ سال می‌گذشت تا این طبقه بورژوازی به موازات جایگزین شدنش با نظام فئودالیتة و تکوین طبقه پرولتاریای صنعتی در کانتکس سرمایه تولیدی و صنعتی و تکوین استثمار استخوان سوز این طبقه از طبقه پرولتاریای صنعتی مغرب زمین و استحاله این طبقه از یک طبقه مترقی ضد کلیسا و ضد فئودالیتة به یک طبقه ضد انقلابی استثمارگر و ضد طبقه کارگر بدل شود تا سوسیالیسم بتواند به عنوان سلاح طبقه کارگر بر علیه طبقه ضد انقلابی و استثمارگر بورژوازی غرب تکوین پیدا کند. همین تقدم عینی پروسه تکوین دو مقوله دموکراسی و سوسیالیسم در غرب باعث گردید تا این دو مقوله نتوانند پیوند ساختاری و وجودی خود را حفظ کنند، البته نباید فراموش کنیم که آنچنانکه فوقا اشاره کردیم مکانیزم ساختاری این دو مقوله در شرق دارای بافت و شکل بندی غیر از غرب بوده است چراکه در شرق برعکس غرب این دو مقوله دارای پروسه تکوین ذهن و عین داشته است، اما از آنجائیکه این دو مقوله برای شرق جنبه وارداتی داشته است این تفاوت ساختاری نتوانسته دارای فونکسیون عینی متفاوت از غرب داشته باشد.

برای نمونه اگر همین دو مقوله در روسیه آغاز قرن بیستم مورد مطالعه قرار دهیم، از آنجائیکه این روسیه طبق آرایشی که مارکس در تحقق انقلاب سوسیالیستی می‌کند جزء شرق محسوب می‌شود چرا که مارکس معتقد بود انقلاب سوسیالیستی در آنجا بعد از تحقق انقلاب سوسیالیستی در کشورهای صنعتی غرب ممکن می‌شود اما از آنجائیکه در آغاز قرن بیستم برای روسیه مقوله سوسیالیستی جنبه وارداتی داشت به علت همان تقدم ذهنیت بر عینیت سوسیالیسم وارداتی باعث گردید تا روسیه به عنوان اولین کشور تحقق سوسیالیسم دولتی در جهان مطرح شود، ولی به علت اینکه سوسیالیسم روسیه آستان همان آفتی رابطه مکانیکی بین سوسیالیسم و دموکراسی مغرب زمین بود و از آنجائیکه لنین مانند تئوریسین‌های سوسیالیسم کلاسیک نیمه دوم

قرن نوزدهم دموکراسی را به عنوان یک مقوله طبقاتی و بورژوازی تبیین می‌کرد، لذا از همان آغاز پیروزی حزب بلشویک کوشید با دوری جستن از دموکراسی در کانتکس سوسیالیسم، بشریت را به سمت یک جامعه آرمانی هدایت نماید که صد البته این پروژه به علت همان فقدان دموکراسی ناتمام ماند که مولود طبیعی این پروژه ناتمام لنین، نظام توتالی‌تر و سلطانی استالین بود که باعث گردید تا استالین آش را با جاش در پای قدرت خدائی خود نابود کند و از همین جا بود که سوسیالیسم دولتی به عنوان یک پروژه ناتمام در تاریخ بشر پروسه سقوط و اضمحلال تاریخی خود را آغاز کرد و از همین زمان بود که سؤال چه درکی از سوسیالیسم داریم؟ و چه درکی از دموکراسی؟ در مسیر راه بشر قرار گرفت یعنی تا زمانی که بشر نتواند در چارچوب پروسه تدوین تئوری خود در عرصه عین و ذهن تکلیف خود را با پیوند بین سوسیالیسم و دموکراسی مشخص کند، هرگز نمی‌تواند در این رابطه آن پروژه ناتمام را تمام کند. البته سوسیالیسم و دموکراسی که در اینجا مد نظر ما می‌باشد سوسیالیسم و دموکراسی برنامه‌هایی است نه سوسیالیسم و دموکراسی حزبی و هویتی و تاکتیکی.

۲ - چه درکی از دموکراسی داریم؟

برای ارائه یک پاسخ کپسولی به این سؤال سترگ باید به صورت مجمل بگوئیم درک ما از دموکراسی آن دموکراسی است که بتواند در کانتکس عدالت اجتماعی یا سوسیالیسم قابل تعریف باشد، آنچنانکه درک ما از سوسیالیسم آن سوسیالیستی است که در بستر دموکراسی یا عدالت سیاسی و عدالت حقوقی قابل تفسیر باشد. به عبارت دیگر در پروسه تدوین عدالت در این شرایط تاریخی نمی‌توان دو مقوله سوسیالیسم و دموکراسی را از هم جدا کرد. به عبارت دیگر برای تدوین تئوری عدالت در این زمان ما مجبوریم سوسیالیسم در چارچوب دموکراسی تعریف کنیم آنچنانکه دموکراسی در کانتکس سوسیالیسم تفسیر نماییم، چرا که این دو مقوله در پیوند با یکدیگر هستند که معنای واقعی خود را پیدا می‌کنند و می‌توانند به عنوان

دو عامل عدالت برنامه‌ائی مطرح شوند یعنی به همان اندازه که موظفیم برای تحقق عدالت برنامه‌ائی بر سوسیالیسم تکیه بکنیم باید بر آزادی و دموکراسی نیز تکیه داشته باشیم چراکه آنچنانکه سوسیالیسم بدون دموکراسی در درازمدت امکان موجودیت پیدا نمی‌کند. دموکراسی بدون سوسیالیسم هم یک پروژه ناتمام است که در خدمت لیبرال سرمایه‌داری در می‌آید که کمترین مولود آن دو جنگ بین‌الملل اول و دوم می‌باشد که بیش از ۵۰ میلیون نفر از مردم مغرب زمین را کشته و مجروح خود کرده است.

البته این همه در گرو آن است که ما دموکراسی را سیستم توزیع قدرت و سوسیالیسم را اجتماعی کردن تولید و توزیع و معرفت تعریف کنیم. به عبارت دیگر هر تعریفی غیر از این از دموکراسی و سوسیالیست کردن، نمی‌تواند جایگاه این دو مقوله گرانسنگ را در چارچوب تئوری عدالت برای ما مشخص کند، شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم که هم سوسیالیسم و هم دموکراسی به ساختار تقسیم قدرت مربوط می‌شود. البته همان قدرتی که برتراند راسل در انواع مختلف قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت اجتماعی تقسیم و تعریف می‌کند، با این تفاوت که تقسیم قدرت در سوسیالیسم توسط اجتماعی شدن قدرت اقتصادی در اشکال مختلف تولیدی و توزیعی و مصرفی صورت می‌گیرد در صورتی که در دموکراسی توسط تقسیم قوا و شورائی شدن نظام از پائین تا بالا و تكثر احزاب به انجام می‌رسد و به این ترتیب است که دموکراسی و سوسیالیسم دارای خصلت جهانی می‌شود، یعنی از اصل «همه» یا «هیچ» پیروی خواهد کرد.

به عبارت دیگر سوسیالیسم و دموکراسی تنها در شرایطی می‌تواند در جامعه امروز بشر مادیت پیدا کند که همه جوامع بشریت در بستر آگاهی به سوسیالیسم و دموکراسی برای برپائی عدالت و قسط برآشوبند نه اینکه یکی و دو کشور پیشقدم شوند و بقیه بشر به کف زدن و تماشاگری مشغول بشوند و آن جوامع قیام کرده را گوشت در توپ امپریالیسم جهانی بکنند. برای انجام این کار قبل از هر چیز باید اردوگاه کار به صورت گلوبال مانند سرمایه‌داری گلوبال امروز تکوین پیدا کند تنها به این ترتیب است که تئوری عدالت در بستر سوسیالیسم و دموکراسی می‌تواند حقوق مردم را

تأمین کند و دموکراسی از زندان بورژوازی و به عنوان سلاح سرمایه‌داری نجات پیدا کند، آنچنانکه سوسیالیسم تنها به این ترتیب است که می‌تواند از زندان سوسیالیسم دولتی یا به قول میلوان جیلاس طبقه جدید آزاد شود و در خدمت زحمتکشان و رنجبران و توده‌های محروم درآید و در این رابطه است که دموکراسی سوسیالیستی یا سوسیالیست دموکراتیک تکوین پیدا می‌کند که مشخص ساختاری دموکراسی سوسیالیستی یا سوسیالیست دموکراتیک این است که آنچنانکه در جامعه باید برای تحقق دموکراسی دو اصل انتخابات آزاد و تکرر احزاب یا پلورلیزم حزبی وجود داشته باشد.

برای تحقق سوسیالیسم در همین جامعه باید اصل تکوین شوراهای سراسری از پائین به بالا همراه با اصل رهبری جمعی تحقق پیدا کند، بنابراین بدون چهار اصل:

۱ - انتخابات آزاد.

۲ - پلورلیزم حزبی.

۳ - شوراهای سراسری تکوین یافته از پائین به بالا.

۴ - رهبری جمعی، امکان تحقق سوسیالیست دموکراتیک یا دموکراسی سوسیالیستی وجود ندارد. یعنی بر پایه انتخابات مهندسی شده یا نظام تک حزبی یا شوراهای از بالا تزریق شده یا رهبری فردی، ما نمی‌توانیم به دموکراسی سوسیالیستی یا سوسیالیست دموکراتیک دست پیدا کنیم. تنها با این ساختار است که علاوه بر اینکه حقوق اکثریت جامعه تأمین می‌شود، حقوق اقلیت تأمین می‌گردد چراکه هر گروه اجتماعی دارای نماینده ویژه خود می‌باشد که از منافع آن‌ها دفاع می‌کند یعنی در این چارچوب است که اقلیت‌های قومی، اقلیت‌های مذهبی و اقلیت‌های سیاسی می‌توانند به حقوق دموکراتیک خود دست پیدا کنند.

بنابراین ماحصل آنچه که تا اینجا گفته شد اینک:

۱ - گرچه زیرمجموعه تئوری عدالت اجزاء عدالت اقتصادی، عدالت سیاسی، عدالت

حقوقی و عدالت اجتماعی قرار می‌گیرد ولی با یک نگاه کلی می‌توانیم مبانی تئوری عدالت را به دو شاخه عدالت اجتماعی و عدالت سیاسی یا آزادی و دموکراسی تعریف کنیم. البته شاخه‌های عدالت اقتصادی و عدالت حقوقی زن و مرد و اقلیت‌های قومی و اقلیت‌های مذهبی در این تقسیم بندی جزء همان شاخه عدالت اجتماعی قرار می‌گیرد، بنابراین ما در عرصه تدوین تئوری عدالت باید به تبیین کنکریب و مشخص دو مؤلفه عدالت اجتماعی و عدالت سیاسی بپردازیم. در این زمان و در این شرایط تاریخی طبق آخرین دستاوردهای بشر تئوری سوسیالیسم در برابر سرمایه‌داری معرف عدالت اجتماعی می‌باشد آنچنانکه تئوری دموکراسی در این دکترین تأمین کننده حداقل عدالت سیاسی است.

علی‌ایحال تکیه ما بر سوسیالیسم در برابر سرمایه‌داری و دموکراسی در برابر نظام‌های توتالی‌تر در راستای تأمین عدالت اجتماعی و عدالت سیاسی در این زمان مشخص تاریخی می‌باشد بی‌شک هر زمانی که بشر بتواند جهت نیل به عدالت سیاسی صاحب تئوری و دستاوردی بهتر از دموکراسی بشود، طبیعی است که آن تئوری جایگزین این نظریه خواهد شد.

۲ - در عرصه تبیین و تدوین تئوری عدالت در این شرایط تاریخی بشر یعنی ۳۰۰ سال بعد از استقرار سرمایه‌داری امکان برخورد مکانیکی و انفرادی با دو مؤلفه سوسیالیسم در راستای تحقق عدالت اجتماعی و دموکراسی در راستای تحقق عدالت سیاسی وجود ندارد. بن بست تاریخی نظام لیبرال سرمایه‌داری غرب در طول ۲۰۰ سال گذشته همچنین بن بست تاریخی نظام سوسیالیسم دولتی در طول سده قرن بیستم که در نهایت به فروپاشی جهانی آن انجامید، همگی معلول همین برخورد مکانیکی و انفرادی با یکی از این دو مؤلفه سوسیالیسم و یا دموکراسی می‌باشد.

۳ - تکیه ما بر دکترین سوسیال دموکراتیک یا دموکراسی سوسیالیستی در تبیین و تدوین تئوری عدالت در شرایط تاریخی که در قرن بیست و یکم با آن روبرو هستیم نه تکرار تجربه سوسیال بورژوازی اروپا تحت شعار سوسیال دموکراسی در طول قرن بیستم است بلکه تکیه بر دکترینی است که با تکیه بر چهار مؤلفه:

- الف - نظام سرتاسری شورائی تکوین یافته از پائین به بالا.
- ب - رهبری جمعی در عرصه مدیریت کارگاهی و شهری و ایالتی و ولایتی نهادهای سه گانه قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت اجتماعی.
- ج - پلورالیزم حزبی در کانتکس احزاب تکوین یافته از پائین نه تزریق شده از بالائی‌های قدرت.
- د - انتخابات صد در صد آزاد و رقابتی در کلیه نهادهای تعیین رهبری قدرت‌های سه گانه، تکوین پیدا می‌کند.
- ۴ - در چارچوب دکترین سوسیال دموکراسی یا دموکراسی سوسیالیستی است که این دو مؤلفه در پیوند با یکدیگر تکوین پیدا می‌کنند و جداسازی آن‌ها در پروسه تکوین غیر ممکن می‌شود یعنی تنها در چارچوب سوسیالیست است که تحقق دموکراسی (نه لیبرالیسم) به معنای واقعی کلمه ممکن می‌شود آنچنانکه تنها در کانتکس دموکراسی (نه لیبرال سرمایه‌داری و دموکراسی بورژوازی امروز غرب) است که امکان دستیابی به سوسیالیسم که همان اجتماعی کردن تولید و توزیع و مصرف می‌باشد وجود دارد.
- ۵ - تنها در چارچوب این دکترین است که دموکراسی از زندان بورژوازی رهائی پیدا می‌کند و به جای دموکراسی طبقاتی، دموکراسی انسانی چهره جهانی به خود می‌گیرد آنچنانکه سوسیالیسم از زندان سوسیالیسم دولتی بیرون می‌آید و به جای سوسیالیسم دولتی، سوسیالیسم شورائی جایگزین می‌شود و اردوگاه کار گلوبال شده در برابر اردوگاه سرمایه گلوبال شده قرار می‌گیرد.
- ۶ - حقوق اقلیت‌های مذهبی و اقلیت‌های قومی و نژادی و اقلیت‌های سیاسی و تحقق نظام سیاسی سکولار تنها در چارچوب این دکترین قابل دستیابی می‌باشد.
- ۷ - انتخابات در این پروژه و دکترین برعکس آنچه که در طول ۳۶ سال گذشته در نظام مطلقه فقهاتی حاکم شاهد آن بودیم انتخاب در بین نیروهای خودی حکومت

مطلقه فقهاتی توسط فیلترینگ شورای نگهبان و تزریق لیست‌های مهندسی شده از بالا بر جامعه نیست بلکه انتخاب در عرصه رقابت بین نیروهای متعهد و اپوزیسیون می‌باشد.

۸ - در این دکترین توسط پلورالیزم حزبی و شوراهای سراسری تکوین یافته از پائین به بالا و نهادهای سندیکائی و اتحادیه‌ائی بستر جهت:

الف - جابجائی قدرت.

ب - تقسیم قدرت.

ج - نظارت پائینی‌های قدرت بر بالائی‌های قدرت، فراهم می‌گردد.

۹ - در چارچوب این دکترین دیگر انتخابات برعکس آنچه که در طول ۳۶ سال گذشته حاکمیت مطلقه فقهاتی تجربه کرده‌ایم مکانیزمی برای حل و فصل منازعات بین جریان‌های قدرت نیست بلکه تعیین مدیریت و مدیران نهادهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی توسط پائینی‌ها جهت ممانعت از تراکم و تجمع قدرت می‌باشد.

۱۰ - در این دکترین مشارکت مردم در تعیین سرنوشت خویش برعکس آنچه که در ۳۶ سال گذشته رژیم مطلقه فقهاتی تجربه کردیم به عنوان یک تکلیف فقهی و تجدید بیعت مأموم با امام و دخالت دادن مردم در مناقشات درونی حکومت بر پایه تقسیم باز تقسیم قدرت بین آن‌ها و ایجاد بستری جهت مشروعیت بخشیدن به نظام توتالی‌تر حاکم نیست بلکه مکانیزمی است جهت تعیین مدیریت کشور به دست مردم.

۱۱ - انتخابات مطابق این دکترین برعکس انتخابات رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۳۶ سال گذشته که یک انتخابات غیر رقابتی و مدیریت شده از بالا و محدود شده در نیروهای خودی می‌باشد، نیست بلکه یک انتخاباتی بر پایه چالش برنامه احزاب سیاسی می‌باشد که مطابق آن احزاب سیاسی با شعارها و برنامه‌های خود وارد کارزار رقابتی می‌شوند و برعکس انتخابات ۳۶ سال گذشته رژیم مطلقه فقهاتی رقابت برنامه جایگزین رقابت در تصاحب کرسی‌های قدرت می‌گردد.

لذا در انتخابات مطابق این دکترین تمامی احزابی که قصد شرکت در انتخابات دارند، مجبورند که در عرصه رقابت برنامه‌های خود را برای مردم تشریح کنند و سپس از مردم بخواهند که به برنامه آن‌ها رأی دهند نه آنچنانکه رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۳۶ سال گذشته در راستای تقسیم ثروت و قدرت بین نیروهای خودی نظام نه به‌وسیله برنامه احزاب بلکه توسط مکانیزم تکلیف و فتوا و تبلیغات فلج‌کننده اراده و اندیشه مردم را به پای صندوق رأی بفرستند، چراکه در این دکترین انتخابات یک حق است نه یک تکلیف فقهی.

رابطه

دموکراسی و سوسیالیست

با اصل

((عدالت))

الف - بحران تئوریک نهضت سوسیالیسم و نهضت لیبرالیسم:

گرچه خود ترم آزادی به معنای رهایی و آزادی فردی و آزادی درونی و باطنی از زمان یونان باستان یعنی پنج قرن قبل از میلاد مسیح در دیسکورس بشریت جای داشته است و در عرصه نهضت تسلسلی ابراهیمی موضوع آزادی یا رهایی انسان و جامعه بشریت از غل‌ها و اصرهای فردی و اجتماعی به عنوان یکی از اهداف عمده بعثت انبیاء مطرح شده است.

«وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ...» - تا از ایشان فرو بنهند بارها و زنجیرهایی که بر ایشان بوده است» (سوره اعراف - آیه ۱۵۷).

البته در ادبیات صوفیانه ترم آزادی برعکس دیسکورس انبیاء الهی فقط محدود به آزادی باطنی و درونی انسان بوده است و ربطی به آزادی برونی نداشته است چراکه تصوف، آزادی از درون را جهاد اکبر می‌نامیده و آزادی از بیرون را جهاد اصغر تعریف می‌کرده است.

ماند خصمی زو به تر در اندرون
شیر باطن سخره خرگوش نیست

ای شهان کشتیم ما خصم برون
کشتن این کار عقل و هوش نیست

بازگشته از جهاد اصغریم
با نبی اندر جهاد اکبریم
چونکه واگشتم زیکار برون
روی آوردم به پیکار درون
سهل شیری دان که صفاها بشکند
شیر آن را دان که خود را بشکند

مثنوی - دفتر اول - ص ۷۱ - س ۷

و در همین رابطه است که مولوی هدف بعثت انبیاء را آزاد کردن انسان‌ها از بندها و غل‌های درونی می‌داند نه بندها و غل‌های برونی

چون به آزادی نبوت هادی است
مومنان را زانبیاء آزادی است
کیست مولا آن که آزادت کند
بند رقیت زیابت بر کند

مثنوی - دفتر ششم - ص ۴۱۹ - س ۲۸

بنابراین هر چند تا قبل از انقلاب کبیر فرانسه که در سال ۱۷۸۹ یعنی اواخر قرن هیجدهم به وقوع پیوست‌ترم آزادی در سه دیسکورس:

۱ - فیلسوفانه سقراطی و ارسطویی در چارچوب دموکراسی و دولت شهرهای آتن و یونان.

۲ - صوفیانه هند شرقی در کانتکس آزادی معنوی یا باطنی یا فردی از درون.

۳ - پیغمبرانه در بستر نهضت تسلسلی ابراهیم خلیل توسط رهائی نفسانی و انسانی و اجتماعی از اصرها و اغلال نفسانی و اجتماعی و تاریخی مطرح بوده است.

اما با انقلاب کبیر فرانسه آزادی منهای معنای نفسانی و فردی و اجتماعی و تاریخی گذشته خود دارای یک معنی جدیدی نیز شد که عبارت است از آزادی سیاسی، که البته مضمونی که آزادی سیاسی از بعد از انقلاب کبیر فرانسه به خود گرفت مضمونی سیال بود که از انقلاب کبیر فرانسه تا انقلاب کبیر اکتبر روسیه در سال ۱۹۱۷ این سیالیت مضمونی ادامه داشته است چراکه از آنجائیکه انقلاب کبیر فرانسه یک انقلاب بورژوازی بود که بر علیه مناسبات عینی فنودالیت و زمین‌داری و مناسبات ذهنی

اسکولاستیک کلیسائی صورت گرفت طبیعی بود که در چارچوب تئوری‌های جان لاک، روسو، منتسکیو و اصحاب دایره‌المعارف آزادی سیاسی مطرح شده در انقلاب کبیر فرانسه در راستای منافع سرمایه‌داری در کانتکس تئوری‌های اقتصادی آدم اسمیت و ریکاردو و کینز جهت:

الف - امنیت و تثبیت روابط کالائی.

ب - حمایت از مالکیت خصوصی بر وسایل تولیدی.

ج - حمایت و حفاظت از بازارهای سرمایه‌داری، جهت بسترسازی برای رقابت آزاد سرمایه‌داران در چارچوب آزادی‌های فردی، سیاسی و اجتماعی و ایجاد نظام حکومتی در راستای استقرار و تثبیت جهانی بر پایه پول و بازار یا رقابت آزاد و کار مزدوری بوده است که خروجی نهائی آن اینکه آزادی‌های سیاسی بورژوازی انقلاب کبیر فرانسه تنها ره آوردی برای طبقه برخوردار و سرمایه‌دار و عاملی در دست آن‌ها برای استثمار هر چه بیشتر طبقه کار بوده است.

به عبارت دیگر به همان میزانی که آزادی سیاسی انقلاب کبیر فرانسه برای صاحبان سرمایه رقابت و آزادی در استثمار و آزادی در مالکیت خصوصی و آزادی در انتخاب نمایندگان واقعی خود توسط احزاب یقه سفید وابسته در چارچوب یک ساختار مدیریتی غیر متمرکز توسط رأی همگانی و تفکیک قوا و قواعد بازی پارلمانی توسط احزاب وابسته به عنوان نماینده سرمایه‌داران بوده است، این آزادی سیاسی برای طبقه کار یک اسارت و زنجیر و بار و فشار مضاعف بوده است لذا در این رابطه است که از قرن نوزدهم با شکل‌گیری نهضت سوسیالیسم در غرب، مبارزه با نهضت لیبرالیستی قرن هیجدهم در راستای حمایت از منافع اقتصادی و اجتماعی و سیاسی طبقه کار محور تئوریک و عمل سیاسی نهضت سوسیالیسم قرار گرفت.

به عبارت دیگر از قرن نوزدهم تئوریسین‌های غربی پس از یک قرن تجربه آزادی بدون عدالت اقتصادی نهضت لیبرالیستی به این نتیجه رسیدند که اصلاً آزادی و دموکراسی تا وقتی که طبقه تولید کننده در جامعه صنعتی و بورژوازی به سطح

معینی از تغییرات عدالت‌خواهانه و مساوات‌گرا نه نرسیده باشد وسیله‌ای در خدمت طبقه برخوردار جامعه می‌باشد و بسترسازی جهت امنیت سرمایه و ایجاد رقابت آزاد در بازارهای امن برای صاحبان سرمایه می‌باشد؛ لذا از این مرحله بود که شعار آزادی در بستر عدالت اقتصادی به عنوان مقابله با نهضت لیبرالیستی قرن هیجدهم غرب سپر نهضت سوسیالیستی قرن نوزدهم مغرب زمین قرار گرفت و از اینجا بود که نهضت سوسیالیسم در غرب در شکل‌های مختلف آن متولد گردید.

بنابراین نهضت سوسیالیسم در غرب که در قرن ۱۹ متولد شد یک عصیان بر علیه نهضت لیبرالیستی در غرب بود که آزادی سیاسی را در خدمت آزادی اقتصادی در آورده بود و به همین ترتیب از آنجائیکه خود نهضت لیبرالیستی در غرب از بعد تکوین و رشد سرمایه‌داری در غرب تکوین پیدا کرده است و پا به پای اعتلا و رشد اقتصاد سرمایه‌داری نهضت لیبرالیستی در غرب رشد یافته است، از آنجائیکه هر چند موضوع مورد مقابله و مخالفت نهضت لیبرالیستی در غرب در آغاز اسکولاستیک و نظام روبنائی کلیسا بود که برای قرن‌ها در غرب به عنوان تنها مدافع نظری نظام فئودالی بود، این امر باعث گردید که نهضت لیبرالیستی در فرایند اول حرکت خود چهره مترقیانه داشته باشد اما به موازات انقلاب کبیر فرانسه و تثبیت نظام سیاسی و اقتصادی نظام سرمایه‌داری و نابودی نظام فئودالیت در غرب از آنجائیکه نهضت لیبرالیستی با نابودی نظام فئودالیت و مقابله کردن با نظام اسکولاستیک کلیسایی توسط شعار سکولاریسم توانست سیطره و اتوریته و قدرت کلیسا را بر جامعه غربی از بین ببرد، از اوایل قرن نوزدهم در راستای خدمتگزاری به سرمایه‌داری به صورت جبری در چارچوب پیوند سرمایه‌داری با کار مزدوری و استثمار و مالکیت خصوصی نوک پیکان حمله خود را بر علیه منافع سیاسی و اقتصادی طبقه کارگر مغرب زمین روانه کرد چراکه اولین قربانی و قتل نظام سرمایه‌داری طبقه کارگر مغرب زمین بود که مضمون نهضت لیبرالیستی در قرن نوزدهم برای او چیزی جز بسترسازی جهت استثمار و نابودی هر چه بیشتر او نبود.

در همین رابطه بود که طبقه کارگر اروپا در قرن نوزدهم هم نهضت لیبرالیستی

و هم شعار آزادی و حقوق بشر و هم نظام بین‌المللی او همه بستر ساز استثمار هر چه بیشتر خود می‌دانست و لذا نسبت به همه این‌ها کافر بود و به همین دلیل بود که نهضت سوسیالیست در قرن نوزدهم در اروپا عصیان بر علیه نهضت لیبرالیسم بود چرا که نهضت لیبرالیستی غرب در شاخه‌های مختلف آن اعم از لیبرالیسم اقتصادی، لیبرالیسم سیاسی، لیبرالیسم اخلاقی، لیبرالیسم معرفتی و فلسفی تلاش می‌کردند تا علاوه بر بستر سازی تئوریک جهت استقرار و تثبیت نظام سرمایه‌داری به نظام سرمایه‌داری مشروعیت اجتماعی هم ببخشند.

از اینجا بود که در قرن نوزدهم نهضت سوسیالیسم در اشکال مختلف آن اعم از شاخه کلاسیک آن یا شاخه سوسیالیسم اخلاقی و غیره به صورت واکنشی و عکس‌عملی نسبت به نهضت لیبرالیستی تکوین پیدا کرد و همین ماهیت عکس‌عملی نهضت سوسیالیستی قرن نوزدهم بود که باعث گردید تا این رویکرد در عرصه تئوری چه در شکل کلاسیک آن و چه در صورت اخلاقی و ذهنی‌اش دچار خلاءهایی بشود که در قرن بیستم این خلاءهای عملی و نظری به صورت عریان در سیمای پیدایش سوسیالیسم دولتی یا سوسیالیسم توتالی‌تر تجلی عینی کرد که سرانجام نهایی آن فروپاشی نظام سوسیالیست دولتی یا توتالی‌تر در اواخر قرن بیستم بود که صد البته هنوز تئوریسین‌های سوسیالیستی نتوانسته‌اند در عرصه آسیب‌شناسی خود، آن خلاءهای تئوریک سوسیالیست‌های کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم را شناسایی و به بازتولید تئوریک آن دست پیدا کنند.

لذا در این رابطه است که از آنجائیکه در طول بیش از ۲۰ سال که از فروپاشی سوسیالیسم دولتی و بلوک شرق می‌گذرد و تنها نمایی که امروز از آسمان خراش سوسیالیسم دولتی و توتالی‌تر قرن بیستم باقی مانده کره شمالی می‌باشد که فاشیستی‌ترین نظام سیاسی قدرت در جهان همراه با توسعه‌ی حد اقلی می‌باشد که خود معرف تمامی کسل‌ها و خلاءهای سوسیالیسم دولتی قرن بیستم است. هنوز حتی یک متقال تئوری که دلالت بر شناخت آسیب‌های سوسیالیسم کلاسیک قرن نوزدهم داشته باشد از طرف طرفداران سوسیالیسم کلاسیک قرن نوزدهم رویش نکرده است و همین امر

باعث گردیده که امروزه گروه گروه از حامیان سوسیالیست کلاسیک جهت مداوای آن بیماری به سمت اردوگاه سرمایه بروند و حتی مبارزه طبقاتی را در تاریخ و جامعه نفی کنند و سرمایه‌داری لیبرال دموکراسی را آنچنان که فوکویاما می‌گفت آخرین فصل تاریخ ثنوری و عملی بشر بدانند.

لذا در این رابطه است که تا زمانی که ما به شناسائی خلاءهای نهضت ثنوریک سوسیالیسم در اشکال مختلف آن در قرن نوزدهم دست پیدا نکنیم هر گونه بازتولید سیاسی و اقتصادی و حتی اجتماعی دوباره این نهضت سوسیالیسم همراه با بحران بس خطرناکتر از سوسیالیسم دولتی قرن بیستم خواهد انجامید و در این رابطه است که بزرگترین مسئولیت ثنوریک ما در این زمان فهم خلاءهای نهضت ثنوریک سوسیالیست قرن نوزدهم در اشکال مختلف آن می‌باشد و بسیار ساده‌لوحانه خواهد بود اگر بپنداریم که بحران سوسیالیسم دولتی قرن بیستم، یک بحران سیاسی یا بحران اقتصادی معلول دخالت جهان سرمایه‌داری و قدرت‌های امپریالیستی غرب به سرکردگی امپریالیسم آمریکا بوده است هر چند همه این دخالت‌ها امپریالیستی وجود داشته است ولی نکته‌ای که در این رابطه هرگز نباید فراموش کنیم اینکه دخالت‌های سرمایه‌داری و امپریالیستی غرب یک امر طبیعی معلول ماهیت نظام مزدوری سرمایه‌داری در برابر دشمن عمده خود بوده است و هرگز انتظاری غیر از این از سرمایه‌داری و امپریالیسم داشتن امری ساده‌لوحانه است. مگر سردمداران سوسیالیسم در قرن نوزدهم انتظار داشتن که جهت استقرار نظام سوسیالیستی در جهان صاحبان سرمایه به حمایت عملی و نظری از آن‌ها بپردازند؟

نباید فراموش کنیم که اگر بپذیریم که سوسیالیسم به لحاظ ثنوریک و عملی دارای دینامیزم و پتانسیل ثنوریک می‌باشد مقابله عملی و نظری سرمایه‌داری و امپریالیسم و نهضت لیبرالیسم در غرب نه تنها نمی‌تواند باعث تضعیف این نهضت به صورت عملی و نظری بشود بلکه بالعکس بستر ساز تقویت آن نیز می‌گردد چرا که اگر یک اندیشه دارای دینامیزم و پتانسیل درونی باشد بی‌شک مقابله‌های برونی نظری و عملی باعث تقویت دیالکتیکی آن منظومه نظری و عملی خواهد شد. آنچنانکه مولوی

در مثالی این موضوع اینچنین مطرح می‌کند:

هست حیوانی که نامش اشغور است	او به ضرب چوب خوب لمر است
تا که چوبش می‌زنی به می‌شود	او به ضرب چوب فربه می‌شود

به عبارت دیگر یک منظومه نظری و عملی همیشه در عرصه یک نقد دیالکتیکی نظری و عملی می‌تواند دینامیزم یا پتانسیل درونی خود را به نمایش بگذارد و همین نقد دیالکتیکی نظری و عملی بزرگترین عرصه پراتیک اعتلای آن منظومه می‌باشد و شاید به مذاق بعضی این کلام شیرین نیاید که نهضت لیبرالیستی در عرصه نقد پذیر نظری و عملی از بعد از دو جنگ بین‌الملل نیمه اول قرن بیستم بسیار اکتیوتر از نهضت سوسیالیست عمل کرده است و همین برخورد فعالانه نهضت لیبرالیسم در قرن بیستم به خصوص در نیمه دوم آن پس از دو جنگ بین‌الملل بوده است که باعث شده است تا بسیاری از طرفداران نهضت سوسیالیسم پس از فروپاشی سوسیالیسم دولتی در عرصه بحران تئوریک منظومه سوسیالیسم شعار تعطیلی مبارزه طبقاتی در جهان و تاریخی و بازگشت به رویکرد سرمایه‌داری و لیبرالیسم در چارچوب تعدیل این نظام سر دهند و آنچنان این رویکرد امروز گسترش پیدا کرده است که حتی در بین طرفداران نهضت سوسیالیستی مذهبی و غیر مذهبی جنبش سیاسی کشور خودمان چه در داخل و چه در خارج از کشور این اندیشه پیرو و هوادارانی پیدا کرده است و بسیار طبیعی خواهد بود که سردمداران نهضت لیبرالیسم پس از فروپاشی سوسیالیسم دولتی در انتهای قرن بیستم در عرصه یکه تازی نظامی و سیاسی و حتی اقتصادی امپریالیسم آمریکا بر جهان، شعار نهضت لیبرال دموکراسی به عنوان پایان تاریخ سر دهند.

آنچنانکه فوکویاما می‌گوید البته نباید فراموش کنیم که نهضت لیبرالیستی غرب بعد از دو جنگ بین‌الملل کاملاً مرد و بحرانی بس بزرگتر از بحران سوسیالیست دامن گیرش شد اما بزرگترین هنر تنورسین‌های لیبرالیستی در این بود که در نیمه دوم قرن بیستم به موازات تکوین بحران سوسیالیسم دولتی دست به بازسازی مجدد خود

زدند و بحران سوسیالیسم دولتی را دستمایه و خوراک خود جهت بازتولید مجدد کردند همان کاری که متاسفانه تئوریسین‌های سوسیالیسم در بحران ۲۰۰۷ - ۲۰۰۸ جهانی نظام سرمایه‌داری نتوانستند در جهت بازتولید خود انجام بدهد چراکه بحران جهانی سرمایه‌داری در سال ۲۰۰۷ - ۲۰۰۸ شاید بزرگترین بحران تاریخی نظام سرمایه‌داری بود، آنچنانکه بسیاری از تئوریسین اقتصادی سرمایه‌داری آن را از بحران ۲۹ - ۳۰ جهان سرمایه‌داری بزرگتر می‌دانند و آنچنانکه مارکس در کاپیتال مطرح می‌کند بحران‌های سیکلی یا دوره‌ای سرمایه‌داری بزرگترین عامل نابودی نظام سرمایه‌داری غرب می‌باشد ولی با همه این تفاسیر از این بحران بزرگ تاریخ سرمایه‌داری حتی یک مآقال تئوری سوسیالیستی زائیده نشد که خود این امر دلالت بر استمرار بحران تئوریک در منظومه معرفتی سوسیالیست می‌کند.

بنابراین تنها بستر حل این بحران ساختاری سوسیالیستی بازتولید تئوری سوسیالیستی می‌باشد که یکی از بسترها برای کشف تئوری‌های سوسیالیستی جهت نجات از بحران تئوریک سوسیالیستی فعلی، فهم تئوریک بحران‌های ساختاری سرمایه‌داری و لیبرالیستی در زمان فعلی می‌باشد.

ب - پیوند عدالت سیاسی با عدالت اقتصادی و عدالت معرفتی بر پایه مبارزه با سه قدرت زر - زور و تزویر:

آنچنانکه قبلاً مطرح کردیم بزرگترین عامل بحران ساختاری تئوری نهضت لیبرالیستی و نهضت سوسیالیستی غرب، در قرن ۱۸ و ۱۹ میلادی ماهیت عکس‌العملی آن‌ها در پروسه تکوین است بطوریکه از یک منظر می‌توان گفت بستر تکوین نهضت لیبرالیستی در غرب مقابله با زیربنای اقتصادی فنودالیسم و روبنای اسکولاستیک کلیسائی غرب به خصوص در قرن هیجدهم بود که این رویارویی تئوریک بالاخره به رویارویی عملی بین نظام و مناسبات سرمایه‌داری با نظام و مناسبات اسکولاستیک کلیسائی از یک طرف و نهضت لیبرالیسم در شاخه‌های

مختلف لیبرالیسم اقتصادی، لیبرالیسم سیاسی، لیبرالیسم معرفتی و لیبرالیسم اخلاقی از طرف دیگر بود، انجامید که حاصل این چالش تاریخی، پیروزی مطلق نظام سرمایه‌داری و نهضت لیبرالیستی به عنوان تنها مدافع نظام سرمایه‌داری بر مناسبات فئودالیه و نظام اسکولاستیک کلیسایی به عنوان تنها مدافع مناسبات زمین‌داری توسط انقلاب کبیر فرانسه بود.

البته در قرن نوزدهم به موازات استقرار و تثبیت نظام سرمایه‌داری و تکوین طبقه پرولتاریا در غرب و از صحنه قدرت خارج شدن کلیسا و مناسبات فئودالیه، این رویارویی عکس‌العملی لیبرالیستی به جای کلیسا و مناسبات فئودالیسم به رویارویی با سوسیالیسم و طبقه کارگر انجامید - که تا این تاریخ هم ادامه دارد - حاصل این رویارویی عکس‌العملی لیبرالیسم با کلیسا و فئودالیسم و سوسیالیسم این شد، نهضت لیبرالیسم در غرب چه در عرصه اقتصادی و سیاسی و چه در عرصه اخلاقی و فلسفی تنها تکیه محوری بر آزادی منهای عدالت اقتصادی بکند، چراکه آزادی برای لیبرالیسم هم فال بود و هم تماشای. به این ترتیب که لیبرالیسم اقتصادی در سایه آزادی توانست جهت تثبیت مالکیت خصوصی و رقابت آزاد بازار برای سرمایه‌داری بسترسازی کند، آنچنانکه لیبرالیسم سیاسی در سایه تئوری توزیع قوای سه‌گانه منتسکیو و اصل انتخابات جان لاک توانست در برابر نظام توتالیتر کلیسایی قرون وسطی کلیسا در غرب مشروعیت سیاسی برای سرمایه‌داری غرب فراهم کند آنچنانکه همین آزادی در عرصه لیبرالیسم اخلاقی برای غرب باعث گردید تا زن به عنوان یک کالای جنسی در چارچوب سکسوالیه در خدمت بورژوازی غرب قرار گیرد.

به همین دلیل همین آزادی محوری تک بعدی لیبرالیسم هر چند عامل رشد سرمایه‌داری شد ولی از یک مرحله یعنی قرن نوزدهم که طبقه کارگر اروپا جایگزین طبقه فئودال اروپا شد همه چیز عوض شد، چرا که طبقه کارگر اروپا و آمریکا در قرن نوزدهم به درستی احساس کرد که شعار آزادی و حقوق بشر لیبرالیسم تماماً در خدمت دشمن او یعنی بورژوازی می‌باشد و شعار آزادی یک دستکش مخملی شده است که بورژوازی

قرن نوزدهم جهت استثمار هر چه بیشتر او بر روی پنجه بوکس چدنی خود قرار داده است؛ لذا در این رابطه بود که نهضت سوسیالیسم غرب در اشکال مختلف آن از قرن نوزدهم جهت نفی استثمار طبقه کارگر اروپا تکوین پیدا کرد اما نکته‌ای که در این رابطه فهم به آن دارای اهمیت می‌باشد اینکه، آنچنانکه نهضت لیبرالیستی قرن هیجدهم غرب به علت ماهیت عکس‌العملی‌اش در برابر فئودالیسم و کلیسا به صورت تک بعدی بر آزادی بیرون از دایره عدالت اقتصادی تکیه می‌کرد و همین تکیه تک بعدی او بر آزادی باعث شد تا عدالت اقتصادی و عدالت معرفتی در چارچوب رویکرد لیبرالیسم سیاسی، لیبرالیسم اقتصادی و لیبرالیسم اخلاقی قربانی کند.

در جبهه روبروی آن نهضت سوسیالیسم قرن نوزدهم غرب هم به علت همین گور ضد لیبرالیستی که در راستای تأمین منافع طبقه کارگر داشت باعث گردید تا جهت مقابله عکس‌العملی با لیبرالیسم غرب مقوله عدالت سیاسی یا آزادی را در پای مجسمه عدالت اقتصادی قربانی نماید که این امر باعث گردید تا آنچنانکه عدالت اقتصادی پائینه آشیل نهضت لیبرالیسم غرب شده است، عدالت سیاسی حتی در شکل دیکتاتوری پرولتاریا پائینه آشیل نهضت سوسیالیسم غرب بشود که حاصل همه این‌ها آن شد که در نهایت، بشریت جهت رهایی نظری و عملی خود به این اصل برسد که آزادی تنها در بستر عدالت معنی خود را پیدا می‌کند آنچنانکه عدالت اقتصادی تنها در چارچوب عدالت سیاسی یا دموکراسی سوسیالیستی معنی خود را باز تولید می‌نماید.

از اینجا بود که بشریت در راستای کسب سعادت اجتماعی و انسانی خود به یک حقیقت رسید و آن اینکه برای کسب دو مقوله عدالت سیاسی توسط آزادی سیاسی و اجتماعی و مقوله عدالت اقتصادی توسط سوسیالیسم یا اجتماعی کردن تولید و توزیع و مصرف باید قبل از آن عدالت معرفتی یا اجتماعی کردن اطلاعات و آگاهی به انجام برسد لذا تا زمانی که نهادهای آگاهی‌بخش و آگاهی‌ساز و توزیع‌کننده اطلاعات در دست گروهی باشند و گروهی دیگر از آن محروم باشند، آن جامعه با هیچ مکانیزمی نمی‌تواند به سوسیالیسم و دموکراسی برسد چراکه لازمه انجام سوسیالیسم در چارچوب عدالت اقتصادی و دموکراسی تنها با بسترسازی در کانتکس

عدالت معرفتی و آگاهی به تمامی جوانب جمعی و اجتماعی موضوع‌های مربوطه به صورت دو طرفه یعنی هم پائینی‌های جامعه از بالائی‌های قدرت و هم بالائی‌های قدرت از پائینی‌های جامعه ممکن می‌باشد.

بنابراین از آنجائیکه هم در چارچوب نظام سرمایه‌داری نهادهای توزیع‌کننده آگاهی و آگاهی‌ساز و آگاهی‌بخش در خدمت نهادهای قدرت اقتصادی و سیاسی می‌باشند و توده‌ها از آن محروم هستند و هم در عرصه سوسیالیست دولتی این نهادها به صورت بلوکه شده در خدمت حکومت‌های توتالی‌تر می‌باشند، طبیعتاً آن بخش از اطلاعات هم که خود مردم و پائینی‌های جامعه تولید کننده و منبع و سرچشمه آن می‌باشند به علت اینکه مردم و پائینی‌های جامعه نهادهای قدرت سیاسی و اقتصادی و معرفتی حاکم چه در نظام سرمایه‌داری و چه در نظام سوسیالیست دولتی از خود نمی‌دانند در ارائه این اطلاعات به آن‌ها خودداری می‌کنند و قطعاً تا زمانی که این اطلاعات از گنجینه پائینی‌های جامعه در نیاید و همگانی نشود و از نهادهای بلوکه شده صاحبان قدرت سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی خارج نشوند و در اختیار همگان قرار نگیرد، امکان تحقق همزمان و تنگاتنگ عدالت اقتصادی و عدالت سیاسی یا دموکراسی و سوسیالیسم وجود نخواهد داشت و شاید بهتر باشد که اینچنین مطرح کنیم، عامل اصلی شکست نهضت لیبرالیسم و نهضت سوسیالیسم در غرب قبل از هر چیز در این خلاء تئوریک نهفته است که هیچکدام از این دو دکترین به مقوله عدالت معرفتی یا همگانی شدن اطلاعات پائینی‌های جامعه و بالائی‌های صاحب نهاد قدرت به عنوان بک‌گراند و عامل بسط‌ساز تحقق سوسیالیسم و دموکراسی نگاه نکرده‌اند.

لذا در این رابطه است که تا زمانی که بشریت مانند نهضت لیبرالیستی در عرصه عدالت سیاسی یا آزادی‌های سیاسی و همچنین مانند نهضت سوسیالیست قرن نوزدهم در عرصه عدالت اقتصادی در عرصه عدالت معرفتی یا اجتماعی کردن اطلاعات صاحب تئوری‌های زیرساختی نشود، امکان تحقق عدالت سیاسی و عدالت اقتصادی در چارچوب دموکراسی و سوسیالیست وجود نخواهد داشت و از همین جا است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که:

- ۱ - عدالت معرفتی زیربنای تکوین عدالت اقتصادی و عدالت سیاسی می‌باشد.
 - ۲ - عدالت معرفتی به معنای همگانی شدن اطلاعات اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جامعه است.
 - ۳ - عدالت سیاسی در جامعه بشری تنها در چارچوب دموکراسی قابل تحقق است و امکان تحقق دموکراسی در یک جامعه وجود ندارد، مگر اینکه هم پای آن عدالت اقتصادی یا سوسیالیسم که عبارت است از اجتماعی شدن تولید و توزیع و مصرف در بستر تولید اجتماعی و توزیع اجتماعی و مصرف اجتماعی تحقق پیدا کند.
 - ۴ - رابطه عدالت سیاسی یا دموکراسی یا آزادی اجتماعی و سیاسی با خود عدالت به صورت کلی رابطه جزء با کل است، یعنی عدالت سیاسی بخشی از عدالت می‌باشد آنچنانکه عدالت اقتصادی و عدالت معرفتی نیز اجزاء دیگر مقوله عدالت هستند.
 - ۵ - خود موضوع عدالت یک مقوله فرادینی و فراخدائی و فرااخلاقی است یعنی برعکس آنچه که نحلہ کلامی اشاعره می‌گفتند و مولوی معتقد به آن است، هر چه خدا می‌کند عدالت نیست بلکه بالعکس هر کاری که عادلانه می‌باشد خداوند می‌کند.
- هر چه آن خسرو کند شیرین کند چون درخت تین که جمله تین کند

مولوی - مثنوی

و به همین ترتیب در باب اخلاق هم هر کار اخلاقی عادلانه نیست بلکه هر کار عادلانه اخلاقی می‌باشد و باز در این رابطه هر کار دینی و مذهبی عادلانه نیست بلکه بالعکس هر کار عادلانه، می‌تواند مذهبی یا دینی باشد.

۵ - اصل عدالت در سلسله علل احکام است نه در سلسله معلولات، به عبارت دیگر تمامی احکام باید تابع اصل عدالت باشند یعنی احکام تا زمانی که تضمین کننده و بسنترساز اصل عدالت هستند قابل اجرا می‌باشند، همین که حکمی با عدالت چه در عرصه سیاسی و چه در عرصه قضائی و چه در عرصه حقوقی و چه در عرصه اقتصادی با اصل عدالت قابل انطباق نباشد منسوخ می‌باشد.

۶- عدالت در تعریف کلی خود اعطاء حق به ذی حق است، به عبارت دیگر موضوع عدالت، خود حق می‌باشد لذا از آنجائیکه مقوله حق یک مقوله اعتباری و تاریخی می‌باشد تا زمانی که در عرصه تئوری صاحب دستاورد علمی از موضوع حق در اشکال مختلف حق یا حقوق سیاسی و یا حق یا حقوق اقتصادی و یا حق یا حقوق اجتماعی و یا حق یا حقوق شهروندی و یا حق یا حقوق بشری یا انسانی و غیره نشویم امکان تحقق عدالت وجود نخواهد داشت.

۷- تعریف کلی و عام و فراتاریخی از حق و حقوق کردن امری ایده‌لیستی می‌باشد از آنجائیکه حق و حقوق امری اعتباری و تاریخی هست که در شرایط مختلف تاریخی و اجتماعی دارای تعریف کنکریت و مشخص خود می‌باشند، به همین دلیل در هیچ جای قرآن ما با یک تعریف نهائی از حق و حقوق روبرو نیستیم چراکه هر جامعه‌ائی در هر مرحله‌ائی از تاریخ تکامل و رشد خود دارای تعریفی خاص از حق و حقوق اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، قضائی و غیره می‌باشد.

۸- بزرگترین جفائی که اسلام فقاهتی در حق اسلام قرآن و اسلام پیامبر اسلام کرد، این بود که اصل عدالت در قرآن و دیسکورس پیامبر اسلام را محدود به فقه و فقاہت کرد و از صورت کلامی آن خارج کرد و در حصار فقه و فقاہت تنها به وزن کردن ائمه جماعت و قاضی پرداخت.

۹- اصل عدالت در دیسکورس قرآن با نماد ترازو تعریف شده است که با آن تمامی وجود، هستی، خداوند، حرکت پیامبران، فرد و جامعه قابل وزن کردن می‌باشد.

۱۰- هدف بعثت پیامبران الهی در قرآن استقرار ترازو در جامعه بشری بوده است.

۱۱- خود آیات و احکام قرآن هم باید با ترازوی عدالت وزن بشوند و هر حکمی از قرآن که در ترازوی عدالت زمان قابل وزن کردن نباشد باید در عرصه ناسخ و منسوخ و محکم و متشابهاات آیات قرآن تفسیر کنیم.

۱۲- پیامبر اسلام در فاز حرائی ۱۵ سال قبل از بعثت خود تنها صاحب دو تجربه بود یکی الله به عنوان نور و روشنائی همه وجود، دوم عدالت به عنوان ترازو یا

میزان تمام هستی بود و بعثت او در راستای تحقق همین دو اصل عدالت به عنوان ترازوی همه وجود و توحید به عنوان روشنائی همه هستی بوده است و تمامی قرآن فقط در راستای تفسیر و تبیین این دو اصل می‌باشد.

۱۳ - بنابراین معیار قضاوت و سنجش نظام‌های سیاسی نباید به دینی یا فقهی یا غیر دینی بودن آن‌ها باشد بلکه بالعکس فقط باید اینچنین باشد که ما هر حکومتی که عادلانه باشد دینی بدانیم نه اینکه هر حکومتی که ادعای دینی یا مذهبی یا فقهی بودن دارد آن را عادلانه نیز بنامیم.

۱۴ - معنای این حدیث پیامبر اسلام که فرمود «الدنیا ببقی مع الکفر و لا ببقی مع الظلم» همین موضوع می‌باشد.

۱۵ - عدالت آنچنانکه مطرح کردیم اعطای حقوق است، از آنجائیکه مهم‌ترین حقوق انسان «نان و آزادی و آگاهی» می‌باشد، لذا مبانی عدالت عبارتند از «سوسیالیسم و دموکراسی و پلورالیسم» یا «عدالت اقتصادی و عدالت سیاسی و عدالت معرفتی» یا «اجتماعی کردن قدرت اقتصادی که همان سوسیالیسم می‌باشد و اجتماعی کردن قدرت سیاسی که همان دموکراسی می‌باشد و اجتماعی کردن قدرت فرهنگی و اطلاعاتی و معرفتی که همان پلورالیسم می‌باشد.»

۱۶ - علت اینکه در غرب - در قرن هیجدهم - پروسس عدالت‌طلبی از آزادی یا عدالت سیاسی شروع شد و به مرحله عدالت اقتصادی و عدالت معرفتی نرسید آن بود که در غرب عامل طرح شعار آزادی یا عدالت سیاسی خودآگاهی اجتماعی مردم نبود بلکه این سرمایه‌داری تجاری و سرمایه‌داری نو رسیده صنعتی بود که جهت مقابله با نظام بسته فئودالیت و حاکمیت اسکولاستیک کلیسا و امنیت سرمایه و دفاع از مالکیت خصوصی و کار مزدوری نیازمند به لیبرالیسم و شاخه‌های مختلف آن اعم از لیبرالیسم اقتصادی و لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم اخلاقی بود.

۱۷ - علت اینکه در غرب در قرن نوزدهم پروسه عدالت‌طلبی از فرایند عدالت اقتصادی یا سوسیالیسم یا اجتماعی شدن تولید و توزیع و مصرف نتوانست به فرایند

عدالت سیاسی یا دموکراسی یا اجتماعی قدرت سیاسی بیانجامد این بود که قرن نوزدهم برعکس قرن هیجدهم در غرب که قرن انقلاب کبیر فرانسه و قرن غلبه مناسبات سرمایه‌داری بر مناسبات فئودالیتنه بود، در قرن نوزدهم با اعتلای کمی و کیفی طبقه کارگر یا پرولتاریای صنعتی و استثمار بی‌رحمانه طبقه ضد انقلاب بورژوازی غرب از طبقه پرولتاریای صنعتی باعث گردید تا در موضع واکنشی، سوسیالیسم قرن نوزدهم جهت مقابله با استثمار بی‌رحمانه طبقه ضد انقلاب بورژوازی و حمایت تاریخی از طبقه پرولتاریای صنعتی تکوین پیدا کند لذا در این رابطه بود که سوسیالیسم قرن نوزدهم تنها به مهار قدرت اقتصادی بورژوازی در برابر استثمار لجام گسیخته طبقه کارگر بپردازد و منهای مهار قدرت اقتصادی سوسیالیسم قرن نوزدهم هیچگونه مکانیزمی جهت مهار قدرت سیاسی و قدرت معرفتی نداشته باشد به این دلیل بود که سوسیالیسم قرن بیستم بدل به سوسیالیسم دولتی یا سوسیالیسم توتالیتر در همه کشورهای سوسیالیستی شد که این امر بستر فروپاشی سوسیالیسم دولتی در پایان قرن بیستم در جهان فراهم ساخت.

۱۸ - شعار «آزادی - آگاهی - برابری» همان طرح مبانی و محورهای شعار عدالت یا اعطای حقوق در این زمان می‌باشد که دلالت بر عدالت سیاسی یا دموکراسی یا آزادی و عدالت اقتصادی یا سوسیالیسم یا برابری و عدالت معرفتی یا پلورالیسم یا همگانی شدن اطلاعات می‌کند.

۱۹ - از قرن نوزدهم به موازات اعتلای انقلاب صنعتی و پیدایش ماشین در عرصه تولید باعث گردید تا فرایند تولید اجتماعی و توزیع اجتماعی و مصرف اجتماعی به واسطه استقرار و تثبیت نظام سرمایه‌داری در تاریخ بشر تکوین پیدا کند لذا به موازات ظهور این مولود تنها برابری یا عدالت اقتصادی تحت لوای نظام سوسیالیستی که عبارت است از اجتماعی شدن تولید و اجتماعی توزیع و اجتماعی شدن مصرف ممکن می‌باشد.

۲۰ - گرچه مبانی دموکراسی بورژوازی عبارتند از:

الف - انتخابات،

ب - تقسیم قوا،

ج - احزاب یقه سفید،

و مبنای دموکراسی سوسیالیستی عبارتند از:

الف - تکوین شوراها و سندیکاها و اتحادیه‌ها از پائین به بالا به صورت مستقل از قدرت‌های سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت اجتماعی یا اتوریته‌ها می‌باشد.

ب - نهادینه شدن نهادهای تشکیلاتی از پائین به بالا بر پایه اصل انتخابات و اصل رهبری جمعی تکوین مناسبات سیاسی و اقتصادی و اجتماعی بر پایه تقسیم کار از پائین به بالا.

۲۱ - بنابراین می‌توانیم برای عدالت تعریفی دیگر انتخاب کنیم و بگوئیم عدالت عبارت است از فرمول مهار قدرت در اشکال سه گانه آن یعنی قدرت زر، قدرت زور و قدرت تزویر یا قدرت استعمارگر، قدرت استبدادگر یا قدرت استعمارگر.

۲۲ - دموکراسی یا عدالت سیاسی یا اجتماعی کردن قدرت سیاسی یا مهار قدرت سیاسی از طریق پائینی‌های جامعه پیش شرط دیالکتیکی تکوین عدالت اقتصادی یا سوسیالیسم در یک جامعه می‌باشد چراکه تنها در بستر دموکراسی است که ما می‌توانیم اقدام به تکوین نهادهای دموکراتیک از پائین به بالا بکنیم.

۲۳ - عدالت سیاسی یا دموکراسی شکلی از یک سازماندهی اجتماعی است که طبق آن قدرت سیاسی به صورت برابر میان همه شهروندان توزیع می‌گردد و به همین دلیل می‌توانیم دموکراسی را شکل توزیع قدرت سیاسی از پائین به بالا نام گذاری کنیم.

۲۴ - همچنین می‌توانیم عدالت سیاسی یا دموکراسی را یک نظام سیاسی بدانیم که مردم حق مشارکت مستقیم و غیر مستقیم در تصمیم‌گیری‌های امور جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند، دارند.

۲۵ - عدالت اقتصادی یا سوسیالیسم در عصر سرمایه‌داری تنها دکتترینی است که می‌تواند به لغو سرمایه‌داری و کار مزدوری در جامعه بپردازد.

۲۶ - دموکراسی سوسیالیستی با دموکراسی لیبرالیستی دارای دو جوهر متفاوت از هم می‌باشند چراکه دموکراسی سوسیالیستی دارای نهادهای تکوینی از پائین به بالا می‌باشد در صورتی که دموکراسی لیبرالیستی که بر پایه سه مکانیزم تفکیک قوا و انتخابات پارلمانی و احزاب یقه سفید استوار می‌باشد، پروسه تکوین آن از بالا به پائین است.

۲۷ - اگر شهروندی به معنای آن است که همه مردم جامعه دارای حقوق مساوی هستند این حقیقت تنها در زمانی تحقق پیدا می‌کند که در بستر سوسیالیسم تمامی افراد جامعه دارای شرایط مساوی جهت کسب حقوق مساوی باشند و گرنه در جامعه سرمایه‌داری که عده‌ائی به صورت سواره در جامعه می‌تازند و عده‌ائی دیگر به صورت پیاده امکان تحقق حقوق شهروندی به صورت مساوی برای همگان وجود ندارد.

۲۸ - از آنجائیکه دموکراسی سوسیالیستی برعکس دموکراسی لیبرالیستی یا دموکراسی بورژوازی در چارچوب تکوین نهادهای اجتماعی از پائین به بالا - که همان شوراها یا نهادهای صنفی سندیکائی و اتحادیه‌ائی می‌باشد -، تکوین پیدا می‌کند این امر باعث می‌گردد تا دموکراسی سوسیالیستی تنها سنگ بنای اولیه برای حرکت در جهت پیشرفت انسانی در جامعه بشود.

۲۹ - شواهد تاریخی نشان می‌دهد که تنها در چارچوب دموکراسی سوسیالیستی است که مردم حق مشارکت مستقیم و غیر مستقیم توسط نظام شورائی تکوین یافته از پائین به بالا پیدا می‌کند و لذا دموکراسی سوسیالیستی بیشترین امکان جهت تصمیم‌گیری مشترک در جهت منافع تمامی مردم دارد.

۳۰ - با توجه به وجود تنوعی از ارزش‌های عقیدتی و فرهنگی در هر جامعه‌ائی در این دوره از تاریخ بشر تنها نظام‌های شورائی تکوین یافته از پائین به بالا هستند

که می‌توانند در چارچوب سیاسی که موازین حقوقی آن به طور دموکراتیک تعیین گردیده است جوابگوی منافع همگانی باشند.

۳۱ - تا زمانی که سطح معینی از تغییرات عدالت‌خواهانه و مساوات‌گراانه اقتصادی و سوسیالیستی در یک جامعه انجام نگیرد حتی دموکراسی سوسیالیستی نمی‌تواند به بهبودی شرایط زندگی برای اکثریت توده مردم منجر بشود.

مبانی فلسفی و کلامی
«آزادی و عدالت»

در منظومه

معرفتی اقبال

مبانی فلسفی و کلامی «آزادی و عدالت» در منظومه معرفتی اقبال

اگر به آزادی و عدالت با «رویکرد ذات‌گرایانه» نگاه کنیم، آزادی و عدالت به صورت یک جامه از پیش بافته شده در می‌آید که در هر شرایط تاریخی می‌توانیم بر تن جامعه بشری بکنیم. با چنین رویکردی به دموکراسی و عدالت، دیگر برای ما فرق نمی‌کند، که این آزادی و عدالت (یا این جامه از پیش آماده شده) برای جامعه قرن هفتم میلادی، آن هم در جغرافیای بادیه‌نشین و قبیله‌ای عربستان می‌خواهیم، یا برای جامعه امروز جهان سرمایه‌داری در قرن بیست و یکم. همچنین تفاوتی نمی‌کند که ما می‌خواهیم این جامه را بر تن روابط تولیدی زمین‌داری و برده‌داری بکنیم، یا در مناسبات سرمایه‌داری جهانی صنعتی قرن بیست و یکم پیاده کنیم؛ و قس علیهذا.

آنچنانکه در خصوص موضوع «فقه و فقاہت» هم مدت ۳۷ سال است که رژیم مطلقه فقاہتی به خاطر اینکه «فقه و فقاہت» را با رویکرد ذات‌گرایانه تعریف می‌کند، پیوسته در طول ۳۷ سال گذشته، تلاش کرده است، تا در چارچوب دستاورد هزار ساله فقه و فقاہت سنتی حوزه‌های فقاہتی، از این فقه و فقاہت هزار ساله سنتی، یک جامه از پیش بافته بسازد، و آن را به صورت یکطرفه و مکانیکی بر تن جامعه

ایران بکند. بدون اینکه اصلاً برای رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۳۷ سال گذشته، مهم باشد که این مردم و این جامعه ایران قرن بیست و یکم، با جامعه قرن هفتم و جغرافیای بادیه‌نشین عربستان متفاوت می‌باشد؛ و یا اینکه اصلاً به این بیندیشند که مناسبات حاکم امروز بر جهان مناسبات سرمایه‌داری است نه مناسبات برده‌داری و زمین‌داری و فئودالیت.

لذا برای رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۳۷ سال گذشته، آنچنانکه خمینی می‌گفت: «مردم ایران انقلاب کرده‌اند. تا احکام فقهی پیاده نشود»؛ و بدین دلیل است که واقعا «سردمداران فقهاتی رژیم مطلقه فقهاتی در طول ۳۷ گذشته بر این باورند، که با سنگسار کردن زنان یا با قطع کردن دست دزدان یا با شلاق زدن مجرم و یا با تحمیل حجاب اجباری بر سر زنان و غیره، می‌توانند یک جامعه اسلامی و انسانی و اخلاقی دست اول بسازند. آنچنانکه تمام مشکلات اخلاقی و سیاسی و اجتماعی و اقتصادی در این جامعه حل بشود و گرگ و میش بتوانند در کنار هم به صورت برادرانه از یک چشمه آب بخورند.»

لذا به همین دلیل بود، که خمینی می‌گفت: «اقتصاد مال خرها است»؛ و باز در همین چارچوب بود که در سال ۵۹ زمانیکه جبهه ملی لایحه قصاص رژیم مطلقه فقهاتی را نقد کرد، خمینی اعلام کرد که «جبهه ملی مرتد است»؛ و حتی مهندس مهدی بازرگان را به رادیو تلویزیون کشانید تا با برائت از نقد جبهه ملی، حمایت خود را در این رابطه از رژیم مطلقه فقهاتی اعلام نماید.

علی ایحال، علت اینکه رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر ایران در طول ۳۷ سال گذشته تلاش می‌کند، «تا تمام اسلام را در فقه اسلام که کمتر از ۵٪ کل قرآن می‌باشد خلاصه نماید؛ و مدت ۳۷ سال است که با تیغ و داغ و درفش تلاش می‌کند تا با همین فقه حوزه‌های فقهاتی، جامعه گل و بلبل برای مردم ایران بسازد، و در چارچوب این فقه سخن از ولایت فقیه می‌کند و از علوم اسلامی و اقتصاد اسلامی و اخلاق اسلامی و حکومت اسلامی دم می‌زند و ۳۷ سال است که بر طبل این فقه و فقهت می‌کوبد و با آن حتی مصدق را کافر اعلام می‌کند، همان رویکرد ذات‌گرایانه

هزار ساله حوزه‌های فقه‌های فقه‌ها به فقه و فقه‌ها می‌باشد.»

لذا فونکسیون ۳۷ ساله این فقه فقه‌ها در جامعه ایران این بوده که گرچه این رژیم در ۳۷ سال گذشته توانسته است بر سر زنان ایران حجاب اجباری بکند و حکم رجم و ارتداد و مباحثه اجرا نماید، اما فساد و طلاق و بیکاری و اعتیاد و ربا و دروغ و عوام‌فریبی به صورت یک بحران چند لایه‌ای جامعه ایران را فرا گرفته است. نه دزدی کم شده نه تن فروشی در جامعه امروز ایران کمتر از فاسدترین کشورهای جهان می‌باشد نه ربا و رشوه و فسادهای مالی چند لایه‌ای و سیستماتیک کمتر از فاسدترین کشورهای جهان می‌باشد و نه استبداد و اختناق و اعدام و کشت و کشتار و شکنجه و ربا و غیره از فاسدترین حکومت‌های تاریخ، در ۳۷ سال گذشته کمتر بوده است.

«راستی علت اصلی این همه انحراف چیست؟ در یک کلام رویکرد و نگاه ذات‌گرایانه سردمداران رژیم مطلقه فقه‌های و حوزه‌های هزار ساله فقه‌های به موضوع فقه فقه‌ها می‌باشد.» آنچنانکه در این رابطه بارها خمینی اعلام می‌کرد که «فقه ما همان فقه صاحب جواهر می‌باشد»، لذا در این رابطه بود که حتی منتظری و مطهری هم در چارچوب همین فقه فقه‌ها معتقد بودند که تنها با تکیه بر اجتهاد فقه‌های توسط همین فقه سنتی حوزه‌های فقه‌های، نه تنها امروز می‌توانیم تمام مشکلات بشریت را حل کنیم، حتی تا پایان تاریخ این فقه توان آن را دارد که تمام مشکلات بشریت را حل نماید.

بنابراین «تا زمانی که ما با رویکرد ذات‌گرایانه به فقه و فقه‌ها نگاه کنیم، آتش همین آتش است و کاسه همین کاسه، دیگر فرق نمی‌کند، که معمم‌ها، مجری این فقه باشند، یا مکلاها در ایران پیاده بشود، یا در عراق و غیره در قرن بیست و یکم به اجرا گذشته شود یا در زمان مشروطیت، شیخ فضل الله نوری از آن حمایت نماید، یا محمد حسین نائینی و حسینعلی منتظری و خمینی و مطهری، داعش و بوکو حرام و القاعده بخواهد آن را پیاده کند یا رژیم مطلقه فقه‌های و سید قطب.» چراکه همه «این‌ها با رویکرد ذات‌گرایانه به فقه و فقه‌ها می‌خواهند از فقه و فقه‌ها قرن هفتم

یک جامعه از پیش بافته شده بیافند و در هر شرایط زمانی و زمینی بر تن جامعه مسلمین بکنند.»

علیهذا تا زمانی که رویکرد آنها به این فقه و فقاہت عوض نشود، یعنی رویکرد تاریخ‌مندان به جای رویکرد ذات‌گرایانه خود نکنند هیچ تغییر اساسی در این رابطه حاصل نخواهد شد؛ و حاصل نهائی همه کشت آن‌ها در این رابطه، همین داعش‌گرایی می‌شود، که امروز جامعه بشری را داغ کرده است. البته در این چارچوب تفاوت در نوع داعش‌گرایی‌ها وجود دارد چراکه، یکی با تیغ و داغ و درفش و شکنجه عمل می‌کند، دیگری با اختناق و سرکوب و شکنجه و زندان و فتوا و سرنیزه کار خود را پیش می‌برد. بنابراین اگر در این رابطه بخواهد یک تغییر اساسی روی دهد و اسلام فقاہتی داعشی در عرصه شیعه و سنی تعطیل بشود، و بشریت در قرن بیست و یکم دوباره روی آرامش به خود بگیرد و جوی خون شیعه‌کشی و سنی‌کشی از شمال و غرب آفریقا تا آسیای جنوب شرقی تعطیل بشود، «باید عالمین به فقه و فقاہت در تشیع و تسنن به این حقیقت دست پیدا کنند، که فقه و فقاہت یک امر تاریخ‌مند می‌باشد نه یک امر ذاتی و فرازمانی و فرامکانی.»

به عبارت دیگر باید رویکرد تاریخی به فقه و فقاہت جایگزین رویکرد ذات‌گرایانه هزار ساله گذشته به فقه و فقاہت بشود. راهی که هر چند (آنچنانکه حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری می‌گوید)، «سرسلسله جناب آن شاه ولی دهلوی، متکلم و مفسر و عارف و فقیه بزرگ قرن هیجدهم هند بوده است»، اما بدون هیچ تردیدی مشعل‌دار آن در قرن بیستم علامه محمد اقبال لاهوری می‌باشد که در مانیفست نظری پروژه بازسازی خود یعنی کتاب بازسازی فکر دینی، این مشعل فروزان گردید. آنچنانکه در این رابطه خود او می‌گوید:

«سوال مهمی پیش می‌آید و آن اینکه این دسته از احادیث تا چه اندازه مشتمل بر آداب و رسوم پیش از اسلام عربستان است؟ که در بعضی از حالات پیغمبر اسلام آن‌ها را دست نخورده باقی گذاشته است. و در بعضی از حالات دیگر پیغمبر اسلام آن‌ها را تغییر داده است. کشف این مطلب دشوار است. چه نویسندگان قدیم ما به آداب و

رسوم پیش از اسلام اشاره نکرده‌اند؛ و نیز کشف این مطلب ممکن نیست که آیا در مورد آن آداب و رسومی که پیغمبر به صورت صریح یا تلویحی در آن‌ها تغییری نداده. غرض کلیت استعمال آن‌ها بوده است یا نه. شاه ولی الله دهلوی حقیقی در این باره دارد که مطلب را روشن می‌کند. و من در اینجا روح نظر او را بیان می‌کنم. به عقیده شاه ولی الله روش آموزش پیغمبرانه، عبارت از این است که، به صورت کلی در شریعتی که به وسیله پیغمبری وضع می‌شود، توجه خاصی به عادات و آداب و خصوصیات مردمی که آن پیغمبر بر آنان مبعوث شده است دیده می‌شود. ولی پیغمبری که برای آوردن اصول کلی و جهانگیر فرستاده شده، نه می‌تواند اصول گوناگون برای ملت‌های گوناگون وضع کند. و نه می‌تواند. مردمان را واگذارد که خود برای خود قواعد رفتار و کردار تعیین کنند. روش وی آن است که قوم خاصی را تربیت کند و تعلیم دهد. و آن قوم را همچون هسته‌ای برای بنای یک شریعت کلی قرار دهد. با این عمل وی اصولی را که شالوده زندگی اجتماعی را تشکیل می‌دهند برجسته می‌سازد و آن‌ها را، با در نظر گرفتن رسم و عادات خاص قومی که بلافاصله در برابر وی قرار دارند، در حالات خاص مورد استعمال قرار می‌دهد. احکام دینی که از این راه فراهم می‌شود (مثلاً حدود شرعی که در مقابل جرایم معین می‌شود) از لحاظی مخصوص آن قوم است. و چون مراعات آنها به خودی خود هدفی نیست، نباید منحصرًا همان‌ها را عینا در نسل‌های آینده مورد عمل قرار دهند» (کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۹۵ - ۱۹۶ - س ۱۷).

آنچه که از تقریر فوق علامه محمد اقبال لاهوری قابل فهم است اینک:

الف - «فقه و فقاہت و شریعت، اموری تاریخ‌مند هستند نه اموری ذاتی» لذا آنچنانکه شاه ولی الله دهلوی در «حجه الله البالغہ» می‌گوید ما نباید با رویکرد ذات‌گرایانه با آن‌ها برخورد کنیم و تکیه‌ای فرازمانی و فرازمینی بر آن‌ها داشته باشیم. برای اقبال بسیار دشوار است که در جامعه مسلمین به خاطر برخورد ذاتی با فقه و فقاہت، زنی ستم‌دیده که به وسیله این فقه و فقاہت محروم از حق طلاق می‌باشد، برای رهائی از دست همسر ناسازگارش تن به ارتداد بدهد تا بتواند از ترس تب دست به خودکشی بزند او می‌گوید:

«در پنجاب همانگونه که هر کس می‌داند مواردی بوده است که اگر زنی می‌خواست است از شوهر نامطلوب خود جدا بشود. ناچار بوده است که به کفر و ارتداد توسل جوید. چنین وضعی با یک دین عالمگیر سازگاری ندارد» (بازسازی فکر دینی - فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۹۳ - س ۴).

ب - تمام درد محمد اقبال لاهوری در این رابطه آن است که، «اسلام فقاهتی، تمام فکر دینی و تمام اسلام را در فقه و اصول خلاصه کرده است، در صورتی که از نظر اقبال فکر دینی و اسلام، آن عالی‌ترین آگاهی است، که آدمی روابط چند جانبه خود را با خدا و جهان و خودش فهم می‌کند» لذا در این رابطه است که «اقبال معتقد است که اگر به فکر دینی در این چارچوب و با این رویکرد نگاه کنیم دیگر این اسلام و فکر دینی نه تیول فقها است و نه تیول عرفا و تیول فلاسفه و غیره.»

ج - درد اقبال این است که، «ما با محدود کرد ۹۵٪ از کل آیات قرآن در ۵٪ آیات فقهی و با غیر تاریخ‌مند کردن آیات فقهی توسط قطع دست دزدان یا ارتداد یا رجم و غیره بخواهیم به هدف فکر دینی که همانا عالی‌ترین آگاهی می‌باشد که به تبیین رابطه انسان با جهان و جامعه و خدا و خودش است، دست پیدا کنیم.»

د - درد اقبال «بد فهمیدن قرآن و اسلام و فکر دینی به علت انحطاط فقهی و انحطاط کلامی و انحطاط فلسفی و انحطاط عرفانی و انحطاط تمدنی و انحطاط سیاسی مسلمین می‌باشد و به همین دلیل اقبال معتقد است که در عرصه بازسازی فکر دینی در قرن بیستم ما مجبوریم که چشم‌های خود را بشوئیم و جور دیگر اسلام و قرآن و دین مطالعه کنیم» لذا در این رابطه است که او می‌گوید:

«وظیفه‌ای که مسلمانان این زمان در پیش دارند، بسیار سنگین است. باید بی‌آنکه کاملاً رشته ارتباط خود را با گذشته قطع کنند، از نو در کل دستگاه مسلمانی بیندیشند. شاید نخستین مسلمانی که ضرورت دمیدن چنین روحی را در اسلام احساس کرده، شاه ولی‌الله دهلوی بوده است. ولی، آنکس که کاملاً به اهمیت و عظمت این وظیفه متوجه شده، و بصیرت عمیق در تاریخ اندیشه و حیات اسلامی همراه با وسعت نظر حاصل

از تجربه وسیع در مردم و اخلاق و آداب ایشان. او را حلقه اتصال زنده‌ای میان گذشته و آینده ساخته. سیدجمال الدین اسدآبادی بوده است. اگر نیروی خستگی‌ناپذیر وی تجربه نمی‌شد و خود را تنها وقف تحقیق در باره اسلام به عنوان دستگاه اعتقادی و اخلاقی می‌کرد. امروز جهان اسلام از لحاظ عقلی بر پایه محکم‌تری قرار می‌داشت. تنها راهی که برای ما باز است. این است که به علم جدید با وضعی احترام آمیز ولی مستقل نزدیک شویم. و تعلیمات اسلام را در روشنی این علم ارزشیابی کنیم. حتی اگر این کار سبب آن نشود که با کسانی که پیش از ما بوده‌اند اختلاف پیدا کنیم» (بازسازی فکر دینی - فصل چهارم - آزادی و جاودانی من بشری - ص ۱۱۲ - ۱۱۳ - س ۲۱ به بعد).

ه - درد اقبال لاهوری «چگونه فهمیدن قرآن و فقه و اصول و فلسفه و کلام و عرفان در چارچوب پروژه بازسازی فکر دینی به عنوان مقوله‌های تاریخ‌مند و زمان‌مند و کنکریت و متشخص می‌باشد» اگر اقبال در سر آغاز قرن بیستم فریاد بر می‌آورد، که کل دستگاه مسلمانی ویران شده است و باید به بازسازی (نه احیاء، آنچنانکه غزالی معتقد بود) دوباره فهم ما از اسلام و قرآن و فقه و کلام و دین و خدا و انسان و اجتماع و جهان و تاریخ بپردازیم، برای آن است که اقبال در پروژه بازسازی فکر دینی خود می‌خواهد دین تاریخ‌مند، فقه تاریخ‌مند، اسلام تاریخ‌مند، قرآن تاریخ‌مند، فلسفه تاریخ‌مند، کلام تاریخ‌مند و عرفان تاریخ‌مند جایگزین فهم غیر تاریخ‌مند و ذات‌گرایانه و فرازمانی و فرازمینی، اسلام‌شناسی و فقه‌شناسی و قرآن‌شناسی و خداشناسی و فلسفه‌شناسی و عرفان‌شناسی بکند.

و - درد اقبال برعکس درد سیدقطب است، «چراکه درد سیدقطب این بود، که ما در چارچوب شعار سلفیه باید قرآن و خدا و جهان و جامعه و تاریخ را مانند زمان پیامبر بشناسیم. اما درد اقبال این است که ما باید با نگاه قرن بیستمی قرآن و خدا و فقه و کلام و فلسفه و عرفان و غیر بشناسیم و بیشک این دو رویکرد از فرش تا عرش متفاوت می‌باشد.»

ز - درد اقبال این است که، «مشکل امروز اسلام و مسلمانان آنچنانکه سیدقطب می‌گفت، این نیست که اسلام در ۱۴ قرن قبل چگونه اتفاق افتاده است؟ چراکه

ما نمی‌خواهیم امروز مانند زمان تکوین اسلام، اسلام و فقه و کلام و فلسفه و عرفان بفهمیم. بلکه برعکس امروز ما می‌خواهیم مانند یک انسان قرن بیستمی یا قرن بیست و یکمی اسلام و خدا و قرآن و دین و عرفان و فلسفه و فقه و کلام را بشناسیم.»

ح - درد اقبال این است که، «امروز چگونه دین و اسلام و قرآن را بفهمیم؟» و به همین دلیل است که، «اقبال رویکرد تاریخت داشتن در فهم فقه و کلام و قرآن و اسلام و دین و فلسفه و عرفان را به عنوان شرط مقدم فهم تمامی دستگاه اسلام و مسلمانی می‌داند.» اقبال نمی‌خواهد «تنها با تعطیل کردن سنگسار زنان یا تعطیل کردن حکم ارتداد و قصاص و حدود و خیره دست به رفرم دستگاه مسلمانی بزند او اشکال دستگاه مسلمانی را بالاتر از این امور می‌داند.» او معتقد است که «کل دستگاه فکری و فقهی و فلسفی و عرفانی و کلامی مسلمانی ویران شده است، باید از نو بنا را به پا کنیم» باید از نو طرحی در افکنیم و «شعار بازسازی فکر دینی او و مانیفست منظومه معرفتی‌اش یعنی کتاب گرانسنگ بازسازی فکر دینی چیزی جز این نیست.»

«اقبال یک معمار اسلام و مسلمانی است، که می‌خواهد بر ویرانه‌های فقه و فلسفه و کلام و عرفان بنایی از نو بسازد»، چراکه او می‌گوید دستگاه اسلام و مسلمانی به ویرانه‌ای بدل شده است. البته سلاح اصلی اقبال، «در امر بازسازی رویکرد تاریخت به فقه و فلسفه و کلام و عرفان می‌باشد.» اقبال «همه این‌ها را امور تاریخی می‌داند که زمان‌مند و کنکریت هستند؛ و لذا در بستر شرایط زمان و تاریخ باید تغییر کنند.» اقبال معتقد است که «هر کس در جهان تاریخی و جغرافیایی می‌فهمد و فهمیدن هر کس محصور در چارچوب تاریخ و جهان و جغرافیا می‌باشد و هیچ چیز در عرصه فهمیدن فرازمانی و فرامکانی و فراتاریخی نیست.»

ط - اقبال از آن جهت در عرصه کلام معتقد به انسان باز و جهان باز و خدای خالق و فاعل بود که «دین را آگاهی به رابطه انسان و جهان با خداوند تبیین می‌کرد.»

ی - «اقبال معتقد است که تا زمانی که ما عدالت و آزادی و اسلام‌شناسی و خداشناسی و قرآن‌شناسی و فلسفه‌شناسی و فقه‌شناسی و عرفان‌شناسی را به صورت امور تاریخ‌مند ندانیم، نمی‌توانیم به فهم دینامیک این‌ها دست پیدا کنیم؛ لذا در این رابطه بود که او با به چالش کشیدن فلسفه یونانی و عرفان گذشته مسلمان و فقه حوزه‌های فقه‌های شیعه و سنی، می‌خواست «فهم دینامیکی دین را، جایگزین فهم استاتیکی دین بکند.» اقبال معتقد است که، «اگر با رویکرد تاریخت به دین و اسلام و قرآن بنگریم، برای فهم آن‌ها مجبوریم قرآن و اسلام و فقه قرآن را با شرایط تاریخی زمان نزول و تکوین آن‌ها بشناسیم؛ و پس از شناخت آن‌ها است که می‌توانیم به بازسازی آن‌ها در قرن بیستم بپردازیم.»

اقبال معتقد است که «بدون فهم قرآن و فقه و کلام و دین و اسلام در چارچوب شرایط تاریخی و جغرافیای تکوین آن‌ها، امروز ما نمی‌توانیم با رویکرد تاریخ‌مندان به بازسازی آن‌ها بپردازیم.» اقبال می‌گوید وظیفه امروز ما (آنچنانکه رژیم مطلقه فقه‌ای در ۳۷ سال گذشته بر طبل صدور انقلاب می‌کوبد) این نیست که بخواهیم با شعار «جنگ جنگ تا رفع فتنه در تمام جهان» یا «جنگ، جنگ تا پیروزی» و یا «با جهاد ابتدائی» جهان را مسلمان کنیم، و ۳۷ سال تمام منطقه را به خاک و خون بکشیم و کشور را به ویرانه‌ای بدل کنیم و تنها قبرستان‌ها را آباد نمائیم. «از نظر اقبال وظیفه ما تغییر فهم ما از قرآن و دین و خدا و کلام و فلسفه و فقه در این عصر و زمان می‌باشد.»

ک - «اقبال با تاریخ‌مند دانستن فهم ما از اسلام و دین و قرآن و فقه و کلام و عرفان و فلسفه معتقد است که ما امروز بهتر از زمان تکوین اسلام می‌توانیم، اسلام و قرآن و دین را بفهمیم و ما بهتر از ابوذر و سلمان و بلال و غیره در این عصر با رویکرد تاریخ‌مندان و تطبیقی در چارچوب پیوند بین ابدیت و تغییر می‌توانیم به خداشناسی و اسلام‌شناسی و دین‌شناسی و فقه‌شناسی دست پیدا کنیم؛ و لذا در این رابطه است که او معتقد است که «تا زمانی که نتوانیم در این عصر، به بازسازی همه جانبه اسلام و دین و کلام و فقه و عرفان دست پیدا کنیم، نمی‌توانیم از انحطاط

کلامی و انحطاط فقهی و انحطاط تمدنی و انحطاط فلسفی و انحطاط عرفانی و انحطاط سیاسی رهائی پیدا کنیم و به عدالت و آزادی در چارچوب زمان و تاریخ خودمان دست بیابیم.»

ل - «از نظر اقبال آنچنانکه الهیات در قرآن و اسلام، امری پراکسیسی می‌باشد، اخلاق و حقوق در قرآن و اسلام امور پراکسیسی هستند که در چارچوب تاریخ‌مند و زمان‌مند و کنکریت بودن این امور، جوهر پراکسیسی آن‌ها باعث می‌شود تا عمل به عنوان معیار صحت و سقم فهم ما از آن‌ها بشود.» بنابراین، در این رابطه است که از نظر اقبال بدون اعتقاد به پراکسیسی بودن جوهر کلام و فلسفه و عرفان و فقه و غیره در دستگاه بازسازی شده اسلام و مسلمانی ما نمی‌توانیم به تاریخ‌مند بودن آن‌ها لباس زمانی و زمینی بپوشانیم و از حصار اسلام و فقه و کلام و عرفان و فلسفه ذات‌گرایانه رهائی پیدا کنیم؛ و در این رابطه است که «مبنای فهمیدن اقبال در پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام فهمیدن پراتیکی و تاریخ‌مند است نه استاتیکی و ذات‌گرایانه» و در همین چارچوب است که او «به آزادی و عدالت به صورت تاریخ‌مند و پراکسیسی می‌نگردد، نه در صورت ذات‌گرایانه و استاتیکی»؛ لذا با این رویکرد است که اقبال معتقد است که، «عدالت و آزادی در تمامی مؤلفه‌های آن باید به عنوان میوه شجره بازسازی تمام عیار دستگاه مسلمانی و اسلامی دید، نه اموری مکانیکی و دستوری و تزریق شده توسط حکومت‌ها از بالا»؛ و باز به همین دلیل است، که اقبال معتقد است که، «درخت‌ها را باید از میوه‌هاشان بشناسیم نه بالعکس.»

علی‌ایحال، به این ترتیب است که اقبال معتقد است که «بدون الهیات پویشی و بدون خدای خالق و فاعل و مختار و آزاد و موجود در هستی و بدون انسان مختار و با اراده و آفریننده و بدون اعتقاد به جهان باز و متحرک و در حال تکامل به جلو و بدون اعتقاد به فقه تاریخ‌مند و کلام تاریخ‌مند و فلسفه تاریخ‌مند ما نمی‌توانیم به آزادی و عدالت در جوامع مسلمان دست پیدا کنیم.» اقبال برای دستیابی به آزادی و عدالت به صورت مستقیم و سیاسی از این‌ها شروع نکرد، چراکه معتقد بود که این‌ها

میوه‌های درخت پروژه بازسازی فکر دینی در اسلام می‌باشند و به همین دلیل اقبال معتقد است که «عدالت و آزادی نیز تاریخ‌مند می‌باشند، و امور تاریخی هستند، که قبل از دستیابی و مادیت بخشیدن آن‌ها در جامعه، باید ابتدا به فهم آزادی و فهم عدالت دست پیدا کنیم، و بدانیم که در چارچوب فهم تاریخ‌مند آزادی و عدالت است که عدالت و آزادی در جامعه امکان تحقق پیدا می‌کند وگرنه با رویکرد ذات‌گرانه به آزادی و عدالت هرگز امکان تحقق و دستیابی به دموکراسی و آزادی در جامعه وجود ندارد.»

اقبال به آزادی و عدالت به عنوان یک پکیج نگاه نمی‌کند، که بخواهیم و بتوانیم به صورت مکانیکی در هر شرایط تاریخی و جغرافیائی به صورت دستوری آن را پیاده کنیم. نگاه تاریخ‌مند و زمان‌مند و پراکسیسی او به آزادی و عدالت باعث گردید، تا ما قبل از تلاش جهت دستیابی به آزادی و عدالت، او جهت تبیین مبانی فلسفی آزادی و اختیار تلاش کند.

م - «اقبال از آنجائیکه عدالت و آزادی را به صورت دو موضوع تاریخ‌مند می‌داند همین امر باعث می‌شود تا او در چارچوب تاریخ‌مند دیدن این دو موضوع معتقد شود که رفته رفته دو موضوع آزادی و عدالت در بستر زمان و تاریخ بسط تاریخی پیدا می‌کنند؛ لذا همین بسط تاریخی عدالت و آزادی باعث می‌شود، که دو موضوع آزادی و عدالت در بستر زمان و تاریخ به صورت یک امر سیال پیوسته نیازمند به بازتعریف مجدد بشوند؛ و هرگز قابل تعریف تمام و کمال نباشند مثل خود انسان که به سبب اینکه یک موضوع تاریخ‌مند است، همین امر باعث می‌گردد تا انسان موضوعی پیوسته در حال شدن باشد و شدن او پایانی نداشته باشد.»

در نتیجه «همین سیالیت انسان و همین شدن پیوسته انسان باعث می‌گردد تا انسان موجود تعریف ناپذیری بشود و هرگز امکان تعریف تمام و کمال آن وجود نداشته باشد، چرا که به مجرد اینکه از او تعریف تمام و کاملی کردیم، او با شدن خود، این تعریف ما را در هم می‌نورد و تعریفی نو از خود به نمایش می‌گذارد.» لذا به همین دلیل است که می‌گوئیم انسان موجود ناشناخته و موجودی تعریف ناپذیر می‌باشد. در

خصوص آزادی و عدالت هم موضوع به همین نحو است، چراکه زمانیکه ما مثل مولوی آزادی و عدالت را امر ذاتی و غیر تاریخمند دانستیم، در آن صورت خود را متعهد می‌دانیم که برای آزادی و عدالت یک تعریف کامل و تمام بکنیم:

چون به آزادی نبوت هادی است	مومنان را زانبیاء آزادی است
کیست مولا آنکه آزادت کند	بند رفیقت زیابت بر کند

مثنوی - دفتر ششم - ص ۴۱۹ - س ۲۴

در این بیان به خاطر اینکه مولوی با یک رویکرد ذات‌گرایانه به آزادی و عدالت نگاه می‌کند، همین امر باعث می‌شود تا او در چارچوب یک تعریف قبلی از آزادی و عدالت در باب نبوت پیامبرانه بیندیشد. هر چند که اصلاً تعریف مولوی از آزادی یک تعریف فردی از آزادی می‌باشد نه تعریف اجتماعی؛ و اصلاً مولوی نه به آزادی اجتماعی و نه به عدالت اجتماعی اعتقادی ندارد. چرا که در چارچوب دیسکورس صوفیانه و جبر کلامی اشعری‌گری، مولوی هم دنیاگریز بود و هم اختیار ستیز. یعنی دنیا را بی‌مقدار می‌شمرد و انسان را بی‌اختیار و همین امر باعث می‌شد که جهاد درونی را بر جهاد اجتماعی ترجیح بدهد و بگوید:

ای شهان کشتیم ما خصم برون	ماند خصمی زو بدتر در اندرون
سهل دان شیری که صفاها بشکند	شیر آن دان که خود را بشکند

اما اقبال برعکس مولوی، از آنجائیکه مانند مولوی رویکرد ذات‌گرایانه نداشت و دیدگاه تاریخ‌مندان داشت، و همه چیز حتی خود‌خداشناسی انسان را هم تاریخی می‌دانست، همین امر باعث شده است تا «بزرگ‌ترین خصیصه فلسفه و کلام و عرفان اقبال، آزادی و اختیار باشد» تا آنجا که می‌توان تمامی عرفا و فلاسفه و متکلمین مسلمان قبل از او را اختیارستیز دانست. البته اقبال در راستای همین تبیین اختیار انسان بود که قبل از آن خداشناسی ارسطویی یا الهیات استاتیکی ارسطویی را که گرفتار در جبر علم خویش بود نجات داد؛ و معتقد به خداوند مختار و خالق و فاعل و آزاد شد و در چارچوب تبیین صفات مختاریت و آزادی و خالقیت و فاعلیت خداوند

بود، که او به تبیین آزادی برای انسان پرداخت. چراکه از نظر اقبال، «طبق گفته قرآن انسان جانشین خداوند می‌باشد.» بنابراین مثل او باید مختار و آزاد و آفریننده باشد؛ و اصلاً اقبال امانت خداوند در آیه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ...» (سوره احزاب - آیه ۷۲) در همین رابطه تفسیر می‌کند و امانت را همان اختیار و آزادی می‌داند.

به هر حال «از نظر اقبال از آنجائیکه آزادی و عدالت دو مؤلفه تاریخ‌مند می‌باشد، همین امر باعث می‌گردد، تا ما در هر شرایط تاریخی موظف به بازتعریف مجدد از آزادی و عدالت بشویم و هرگز خود را به یک تعریف ثابت از آزادی و عدالت محصور نکنیم، و همین نیاز به بازتعریف مجدد از آزادی و عدالت است که باعث می‌شود تا جهت بازتعریف از آزادی و عدالت نیازمند به تئوری آزادی و تئوری عدالت و همچنین به تئوری استبداد و تئوری ظلم و ستم باشیم.» در نتیجه آنچنانکه خود آزادی و عدالت در هر شرایط تاریخی نیاز به بازتعریف مجدد دارد، استبداد و ظلم نیز در هر زمانی نیاز به بازتعریف مجدد پیدا می‌کند. یعنی در یک شرایط تاریخی ممکن است، تعدد زوجات نه تنها ستم به زن نباشد، بلکه حمایت از زن هم باشد، اما در شرایط دیگر تاریخی، همین تعدد زوجات بدل به ظلم و ستم بر زن بشود و غیره.

البته فراموش نکنیم که کار بزرگی که اقبال در عرصه فهم جدید مسلمانان از آزادی و عدالت در کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام کرد این بود که، برای اختیار و اراده و آزادی و عدالت مبنای فلسفی قرآنی ایجاد کرد و شاید این بزرگترین خدمتی باشد که اقبال در رابطه با اسلام و مسلمانان و قرآن کرد، چراکه تا قبل از اقبال برای مدت بیش از هزار سال مسلمانان در چارچوب مبنای فلسفی و الهیات استاتیک ارسطویی آزادی و اختیار و اراده و عدالت فهم می‌کردند و از آنجائیکه مبنای فلسفی و الهیات ارسطویی آنچنانکه خود اقبال می‌گوید در چارچوب زندانی کردن خود خداوند در علم باری و علیت ممکن الوجود بود، در نتیجه همین خدای صانع و بی‌اختیار و بیرون از وجود ارسطویی باعث شده بود که به صورت مشخص از اواخر قرن اول هجری با تکوین مکتب کلامی اشاعره جبر و عدم اختیار بر اندیشه مسلمان اعم از عرفا و

فلاسفه و متکلمین و فقها حاکم بشود.

البته از نظر اقبال حتی خود معتزله هم تحت تاثیر فلسفه یونانی و ارسطویی بودند تا آنجا که حتی مبنای فلسفی اندیشه خود مولوی هم فلسفه افلاطونی و فلوطینی بود، آنچنانکه مبنای فلسفی اندیشه اشاعره و معتزله تا فارابی و ابن سینا و علم اصول حوزه‌های فقهاتی همگی اندیشه ارسطویی بود؛ لذا اقبال کار بزرگی که در کتاب بازسازی فکر دینی کرد این بود که با تکیه بر قرآن در چارچوب تجدید بنا و بازسازی کلام جدید و نفی اصل علیت و نفی علم باری ارسطویی و نفی خدای بیرون از خلقت و جایگزین کردن خدای مختار و با اراده و خالق و فاعل - که همه این صفات و خصوصیات از قرآن به خصوص از آیات ۳۰ تا ۳۸ سوره بقره اقتباس کرده بود - مبنای فلسفی جدیدی برای آزادی و عدالت قرار داد؛ و در چارچوب این مبنای فلسفی جدید بود، که اقبال توسط خدای مختار و آزاد و با اراده و خالق و فاعل به آفریدن انسان و مسلمان نوئی اقدام کرد که به عنوان جانشین چنین خداوندی آزاد و مختار و آفریننده می‌باشد و در ادامه چنین انسان آزاد و مختاری است که اقبال در دو فصل پایانی کتاب بازسازی فکر دینی به طرح موضوع آزادی اجتماعی و آزادی سیاسی می‌پردازد و انحطاط سیاسی و اجتماعی جامعه مسلمین که به خصوص از بعد از الغای خلافت عثمانی در سال ۱۹۲۴ توسط فاتحین امپریالیسم جنگ اول جهانی برای اقبال به صورت امر جدی در آمده بود به نقد می‌کشد.

هر چند اقبال در چارچوب همان بینش توحیدی و قرآنی‌اش هنوز به امه واحد مسلمانان فکر می‌کرد و این دولت - ملت‌های تشکیل شده توسط امپریالیسم فرانسه و انگلیس صورتی تحمیلی می‌دانست، البته اقبال به دموکراسی و آزادی و سوسیالیسم به عنوان پروژه جایگزین فکر می‌کرد:

«بدین ترتیب، انسان جدید که در نتایج فعالیت عقلی خویش غره شده، از زندگی روحانی، یعنی از درون منقطع مانده است. در میدان اندیشه به حالت مبارزه آشکار با خود زندگی می‌کند. و در میدان حیات اقتصادی و سیاسی در مبارزه آشکار با دیگران است. دیگر خود را نمی‌بیند که بر خودخواهی بی‌بند و بار پول پرستی سیری ناپذیر خود، که رفته رفته هر

کوشش برای تعالی را در او کشته و جز خستگی از زندگی چیزی برای وی نیاورده. لگام نهد. چنان در مشهودات یعنی در منابع حاضر احساسات بصری، غرق شده که از ژرفنای کشف ناشده وجود خویش قطع رابطه کرده است. بر اثر مادی‌گری علمی خود بالاخره به آن فلج نیرو رسیده است که هاکسلی خوب آن را شناخته و بر آن تاسف خورده است. وضع مشرق زمین نیز بهتر از این نیست. راه‌های قرون وسطائی باطنی‌گری و عرفان که حیات دینی در عالی‌ترین تجلیات خود در شرق و غرب به آنجا رسیده بود. اکنون عملاً بی‌حاصل شده است. شاید در شرق اسلامی این باطنی‌گری و عرفان بیش از هر جای دیگر خرابی به بار آورده باشد. به جای آنکه به تکمیل نیروهای درونی انسان میانه حال مدد برسانند. و او را برای سهیم شدن در سیر تاریخ آماده کند. ترک دنیای باطلی به وی آموخته. و او را کاملاً از نادانی و بندگی روحی خویش خرسند نگاه داشته است. بنابراین مایه شگفتی نیست که مسلمانان امروزی ترکیه و ایران و مصر. با ایجاد مفاهیم مورد علاقه تازه‌ای همچون وطن‌پرستی و ملی‌گرایی. در صدد دست یافتن به منابع نیروی جدیدی برآمده باشند. مسلمان جدید. که از روش دینی محض تجدید حیات روحی. که با توسعه دادن فکر و عواطف سبب نزدیک شدن ما به منبع ابدی زندگی و قدرت می‌شود. ناامید شده است. این امید را در خود می‌پرورد که با تنگ‌تر کردن دامنه فکر و عواطف خود. قفل منابع جدید انرژی را بگشاید. سوسیالیسم مبتنی بر سکولاریسم جدید که تمام حدت و شدت یک دین جدید را دارد. چشم انداز وسیع‌تری دارد. ولی چون شالوده فلسفی آن بر معتقدات پیروان جناح چپ هگل نهاده شده. بر ضد خود آن منبعی که ممکن بود از آن کسب نیرو و هدف بکند قیام کرده است. ناسیونالیسم و سوسیالیسم مبتنی بر سکولاریسم. لااقل در حالت حاضر روابط بشری. نیروهای روانشناختی کینه و بدگمانی و خشم را بر می‌انگیزد که همه مایه فقر روح بشری می‌شوند و راه منابع انرژی روحانی وی را سد می‌کنند. نه راه و رسم باطنی‌گری قرون وسطائی می‌تواند بیماری‌های بشریت گرفتار نومیدی را درمان کند. و نه ناسیونالیسم و سوسیالیسم سکولار جدید. بی‌شک زمان حاضر یکی از دوران‌های بحرانی بزرگ تاریخ فرهنگ جدید است. جهان نو نیازمند تجدید حیاتی زیست‌شناختی است؛ و دین که در تجلیات برتر خود نه دگماتیسم

و تعبد است و نه تشریفات و نه کاهن بازی. دین تنها عاملی است که می‌تواند از لحاظ اخلاقی انسان جدید را برای تحمل بار مسئولیت سنگینی که پیشرفت علم جدید مستلزم آن است آماده سازد. و به او آن ایمانی را باز گرداند که با آن بتواند شخصیتی برای خود در این جهان کسب کند و برای پس از این جهان نگاه دارد. آدمی تنها با ترقی کردن و رسیدن به بینش جدیدی از آغاز و انجام خویش. و دانستن اینکه از کجا آمده و به کجا خواهد رفت. می‌تواند بر اجتماعی پیروز شود که انگیزه کارهای آن رقابت‌های غیر انسانی است. و تمدنی را براندازد و آن را نو کند که. به علت تضاد درونی میان ارزش‌های سیاسی و دینی. وحدت خود را از کف داده است» (بازسازی فکر دینی - فصل هفتم - آیا دین ممکن است؟ - ص ۲۱۲ - ۲۱۳ - س ۱۲ به بعد).

بنابر این ماحصل آنچه که در این رابطه می‌توان گفت اینکه: «اقبال در آسیب‌شناسی عدالت و آزادی یا سوسیالیسم و دموکراسی امروز بشر مهم‌ترین ضعف سوسیالیسم و دموکراسی را نداشتن میانی فلسفی و استوار شدن بر میانی سکولاریسم می‌داند»، آنچنانکه در این رابطه در نقد مارکس و مارکسیسم در چارچوب تئوری سوسیالیسم علمی می‌گوید:

صاحب سرمایه (کارل مارکس) از نسل خلیل	یعنی آن پیغمبر بی‌جبرئیل
زانکه حق در باطل او مضمر است	قلب او مومن دماغش کافر است
غریبان گم کرده‌اند افلاک را	در شکم جویند جان پاک را
رنگ و بو از تن نگیرد جان پاک	جز به تن کاری ندارد اشتراک
دین آن پیغمبر حق ناشناس	بر مساوات شکم دارد اساس
تا اخوت را مقام اندر دل است	بیخ او در دل نه در آب و گل است
هم ملوکیت بدن را فربهی است	سینه بی‌نور او از دل تهی است
مثل زنبوری که بر گل می‌چرد	برگ را بگذارد و شاهدش برد
شاخ و برگ و رنگ و بوی گل همان	بر جمالش ناله‌ی بلبل همان
از طلسم و رنگ و بوی او گذر	ترک صورت گوی و در معنی نگر

گل مخوان او را که در معنی گل است	مرگ باطن گرچه دیدن مشکل است
هر دو یزدان ناشناس آدم فریب	هر دو را جان ناصبور و ناشکیب
در میان این دو سنگ آدم زجاج	زندگی این را خروج آن را خراج
آن برد جان را زتن نان را زدست	این به علم و دین و فن ارد شکست
هر دو را تن روشن و تاریک دل	غرق دیدم هر دو را در آب گل
در گلی تخم دلی انداختن	زندگانی سوختن با ساختن
بندگی با خواجگی آمد بجنگ	هم چنان بینی که در دور فرنگ
از ضمیرش حرف لا آمد برون	روس را قلب و جگر گردید ه خون
تیز نیشی بر رگ عالم زد است	آن نظام کهنه را برهم زد است
لا سلاطین. لا کلیسا. لا اله	کرده‌ام اندر مقاماتش نگه
مرکب خود را سوی الا نراند	فکر او در تند باد لا بماند
خویش را زین تند باد آرد برون	آیدش روزی که از زور جنون
سوی الا می‌خرامد کائنات	در مقام لا نیاساید حیات
نقی بی‌اثبات مرگ امتان	لا و الا ساز و برگ امتان

