

اسیب شناسی جنبش کارگری ایران

بحران تئوریک جنبش کارگری ایران

قسمت دوم

۵ - آسیب شناسی بحران تئوریک جنبش کارگری ایران در آینه آسیب شناسی بحران تئوریک جنبش جهانی کارگری در یکصد سال گذشته: برای فهم آسیب شناسی تئوریک جنبش کارگری ایران در طول یکصد سال گذشته، در آینه بحران یکصد ساله گذشته تئوریک جنبش جهانی کارگران، باید نخست به مرحله بندی و طرح فرآیندهای بحران تئوریک جنبش جهانی کارگری پردازیم و دلیل این امر هم آن است که بحران تئوریک جنبش جهانی کارگران در طول یکصد سال گذشته صورتی یکدست و یکنواخت نداشته است، بلکه از آنجائیکه این بحران در کانتکس فراز و نشیب انقلابات و اصلاحات سوسیالیسم حکومتی، سوسیالیسم شورائی، سوسیالیسم حزبی و سوسیالیسم نظامی به انجام رسیده است، لذا به موازات رشد چالش بین چهار سوسیالیسم حکومتی، سوسیالیسم شورائی، سوسیالیسم حزبی و سوسیالیسم نظامی این بحران فراگیر می شده است.

ادامه در صفحه ۲

سلسله درس‌های اسلام شناسی - درس نهم

اسلام آرایشی - اسلام پیرایشی - قسمت ۲۲

الف - اسلام پاسخگو - اسلام ایدئولوژی:

همه کسانی که اندک آشنائی با اندیشه معلم کبیرمان شریعتی دارند این حقیقت را خوب می دانند که یکی از دردهای مزمنی که پیوسته شریعتی از درد آن می نالید و پیوسته فریاد می زد که؛ اسلام با تخصصی شدنش (از قرن چهارم به بعد) سنگین شده است و با سنگین شدنش دیگر قدرت حرکت و خلاقیت خود را از دست داده است و به جای این که برای مسلمانان یار شاطر باشد بار خاطر شده است! او در این رابطه یک سوال تاریخی مطرح کرد که؛ چرا اسلام با این همه دیسپلین ها و رشته های تخصصی که از قرن چهارم و پنجم تاکنون پیدا کرده است و می تواند هزاران ابوعلی و فخر رازی و شیخ مفید و شیخ طوسی و شیخ نجفی و شیخ انصاری و مطهری و طباطبائی و ملاصدرا و ملاهادی سبزواری و غزالی و سنائی و عطار و... بپروراند، اما در طول این پانزده قرن قدرت پرورش یک نیمه ابودر یا نیمه سلمان یا نیمه بلال یا نیمه عمار یا نیمه علی ابن ابیطالب و... نداشته است؟

ادامه در صفحه ۱۱

مبنای تئوری حزب در اندیشه ما

حزب سیاسی اجتماعی، حزب آکادمیک طبقاتی، حزب ایدئولوژیک خیابانی

قسمت ۱۹

ل - استراتژی و حزب:

در میان مبنای حزبی تنها شاخصی که تعیین کننده جوهره یک حزب می باشد مقوله استراتژی است چرا که استراتژی یک حزب علاوه بر این که تعیین کننده برنامه های حداقل و حداکثر یا به عبارت دیگر مشخص کننده برنامه های کوتاه مدت و دراز مدت یک حزب می باشد، تنها عصای دست حزب و یا به عبارت دیگر تنها عامل بستر ساز حزب عمودی جهت هدایت گری و پیوند با حزب افقی می باشد، که البته اتخاذ استراتژی متناسب از جمله وظایف استراتژیک و عمده و اساسی حزب عمودی می باشد، چراکه بر عکس آنچه امروز در میان جنبش سیاسی جامعه ما به صورت یک دیسکورس در آمده است؛ آنچه هویت یک حزب را تعیین می کند تئوری عام و فلسفی حزب نیست بلکه استراتژی حزب است چراکه استراتژی حزب مشخص می کند که؛

ادامه در صفحه ۱۵

مبنای تئوری سوسیالیسم علمی از نظر ما

سوسیال دموکراسی

قسمت ۳۰

۱ - تعریف سوسیال دموکراسی: سوسیالیسم دموکراسی عبارت است از «مالکیت جامعه بر سرمایه و زمین تحت یک شکل دموکراتیک حکومت». آنچه از آنالیز این تعریف فهمیده می شود این که سوسیالیسم دموکراسی دارای دو مبنای مختلف: الف - اقتصادی؛ ب - سیاسی می باشد. مبنای اقتصادی سوسیالیسم عبارت از همان «اجتماعی شدن شکل مالکیت سرمایه و زمین»، طبیعی است که تا زمانی که تولید بر پایه ماشین به صورت اجتماعی در نیاید امکان تحقق سوسیالیسم اقتصادی که همان اجتماعی شدن مالکیت می باشد حاصل نمی شود. پس اجتماعی شدن تولید و توزیع و مصرف بر پایه نفی مالکیت خصوصی بر زمین و ابزار تولید در گرو پیدایش تولید اجتماعی توسط ماشین می باشد. البته فونکسیون و تاثیر ماشین در جهت تحقق سوسیالیسم در دو عرصه قابل مطالعه می باشد:

ادامه در صفحه ۶

مبنای تئوری اخلاق: قسمت شش (آخر)

اخلاق دگماتیسیم، اخلاق انطباقی، اخلاق تطبیقی

۸ - تئوری اخلاق کانت:

اولین کسی را که در عرصه تاریخ فلسفه اخلاق می توان از آن به عنوان بنیان گذار اخلاق انطباقی یاد کرد کانت می باشد. مبنای تئوری اخلاقی «خود» را برعکس تئوری دگماتیسیم ارسطویی و صوفی گری هندی بر - وجدان اخلاقی فردی انسانی- بنا کرد، از نظر کانت اخلاق انسان چیزی جز شنیدن صدای وجدان فطری انسان نیست، و در این رابطه بود که کانت می گوید؛

ادامه در صفحه ۱۸

۱. کانت آنچنان که بر روی سنگ قبرش هم نوشته است، دو چیز در این عالم اعجاب انسان را بر می انگیزد: «یکی آسمان پر ستاره بیرونی و دیگری وجدان اخلاقی درون ضمیر آدمی است.»

ب - لنین در بستر تکیه بر سوسیالیسم حکومتی حزبی، معتقد بود که دیکتاتوری پرولتاریای مطرح شده کارل مارکس توسط حاکمیت مطلق حزب کمونیست بر تمام امور جامعه ممکن می‌شود. در صورتی که روزا لوگزامبورگ و گرامشی تئوریسین‌های سوسیالیسم حکومتی شورائی معتقد بودند که دیکتاتوری پرولتاریای مطرح شده از جانب کارل مارکس توسط شوراهای پرولتری ممکن می‌شود نه حزب طراز نوین کمونیستی لنین.

ج - لنین بر پایه سوسیالیسم حکومتی حزبی خود معتقد بود که حزب کمونیست باید توسط سازماندهی متمرکز و انقلابی بر اساس مرکزیت دموکراتیک و فرماندهی و فرمانبری استوار گردد. در صورتی که روزا لوگزامبورگ و گرامشی تئوریسین‌های سوسیالیسم حکومتی شورائی معتقد بودند که حزب بر عکس آنچه که لنین می‌گوید نمی‌تواند خود را از بالا به جامعه و جنبش کارگری تحمیل بکند بلکه بالعکس، حزب تنها می‌تواند بیانگر خواسته‌های شوراهای پرولتری باشد و به این دلیل بود که بر عکس لنین که استقرار سوسیالیست حکومتی حزبی را توسط کسب قدرت سیاسی حزب کمونیست می‌دانست، روزا لوگزامبورگ و گرامشی استقرار سوسیالیست شورائی را تنها توسط حاکمیت شوراهای پرولتری تدوین می‌کردند نه حزب کمونیست.

د - روزا لوگزامبورگ و گرامشی معتقد بودند که سرمایه‌داری باید از راه انقلاب و توسط شوراهای کارگری نابود بشود که در کنار آن حق رای همگانی و شوراهای خودگردان باید به رسمیت شناخته شود. در صورتی که لنین در چارچوب حاکمیت تک حزبی سوسیالیسم حکومتی حزبی به دموکراسی و حاکمیت شوراها اعتقاد نداشت و دموکراسی را شکل ویژه‌ای از حاکمیت بورژوازی می‌دانست که با از بین رفتن سرمایه‌داری، دموکراسی هم به صورت خود به خودی از بین می‌رود و شرایط برای حاکمیت مطلق حزب کمونیست فراهم می‌گردد.

ه - روزا لوگزامبورگ و گرامشی معتقد بودند که بدون استقرار نظام شورائی در جامعه از پائین به بالا، امکان تحقق سوسیالیست حکومتی شورائی نیست و تکوین شوراها از پائین به بالا به عنوان پیش شرط استقرار سوسیالیسم حکومتی شورائی می‌دانستند و به آزادی و مبارزه پارلمانتاریستی به عنوان عامل بسترساز حاکمیت سوسیالیسم حکومتی شورائی توسط دو بازوی پرولتاریا و شورا می‌دانستند.

۶ - شریعتی و بحران تئوریک جنبش کارگری ایران:

از آنجائیکه شریعتی در دورانی در اروپا به تحصیل مشغول بود که دو دکترین جدید مکتب فرانکفورت و دوچکسیم - مارکوزه در حال تکوین و اعتلا بودند، این دو دکترین اندیشه شریعتی را در اروپا تحت تاثیر خود قرار داد. بنابراین برای فهم استراتژی شریعتی مقدماتا مجبور به فهم این دو دکترین هستیم:

الف - مکتب فرانکفورت که توسط ماکس هور کهالمر و تئودر ادرنو و هابر ماس و اریک فرم بنیان گذاشته شد خود را ادامه دهنده راه کارل مارکس در راه برپائی سوسیالیسم شورائی در شرایط اجتماعی و اقتصادی نوین می‌دانستند.

ب - اندیشمندان مکتب فرانکفورت معتقد بودند که برای تحقق سوسیالیسم شورائی باید تلاش کنیم هر چه بیشتر از قدرت حکومت کم کنیم و به قدرت نهادهای مدنی و قدرت شهروندان از طریق دموکراتیزه کردن نظام سیاسی و اجتماعی جامعه بیفزائیم.

ج - از نظر اندیشمندان مکتب فرانکفورت استالین و هیتلر دو روی فاشیسم در راستای سرکوب جنبش جهانی طبقه کارگر می‌باشد.

د - از نظر طرفداران مکتب فرانکفورت جبریت تاریخ ماتریالیسم تاریخی به عنوان نیروی قانونمند تکامل تاریخ، برداشتی ساده و کودکانه از تاریخ و نقش انسان است.

ه - از نظر فرانکفورتی‌ها: این انسان است که تاریخ می‌سازد نه آنچنانکه ماتریالیسم تاریخی می‌گوید این تاریخ باشد که انسان را بسازد، لذا تاریخ

مثلا در زمانی که سوسیالیسم حکومتی توسط سوسیالیسم حزبی لنین و سوسیالیسم نظامی مائو توانست در روسیه و چین مستقر گردد با حاکمیت سوسیالیسم حکومتی از آنجائیکه حاکمیت سوسیالیسم حکومتی مصادف با جنگ هژمونی طلبانه بین دو قدرت سوسیالیسم حکومتی یعنی سوسیالیسم دولتی روسیه و سوسیالیسم دولتی چین شد، این استقرار سوسیالیسم حکومتی بسترساز بحران تئوریک در جنبش جهانی کارگری گردید چراکه جنگ سیاسی و نظامی بین این دو قدرت سوسیالیسم حکومتی، به صورت بحران تئوریک بین مارکسیسم لنینستی استالینیستی شوروی با مارکسیسم مائوئیستی چین در آمد تا آنجا که مائو با طرح تئوری سه جهان قدرت، رقیب مارکسیست خود یعنی سوسیالیسم حکومتی روسی خطرناکتر از امپریالیسم جهانی به رهبری امپریالیسم آمریکا دانست و متقابلا سوسیالیست حکومتی استالین در باب سوسیالیست حکومتی چینی به همین قضاوت نشست که همین بحران هژمونیک سوسیالیسم حکومتی به صورت بحران تئوریک از دهه ۴۰ وارد جنبش کارگری ایران هم شد و به شقه کردن تشکیلات کارگری ایران هم انجامید و در ادامه این امر از اوایل دهه ۵۰ به موازات رشد تضاد بین جناح‌های سوسیالیسم حکومتی نظامی با سوسیالیسم حکومتی حزبی که با پیروزی انقلاب سوسیالیستی حکومتی نظامی کوبا توسط استراتژی چریکی به اوج خود رسید، این تضاد بین جناح‌های سوسیالیست حکومتی نظامی چین بر استراتژی ارتش خلقی تکیه می‌کرد با سوسیالیست حکومتی نظامی کوبا توسط کاسترو و چه گوارا پایه گذاری گردید. این انشقاق در سوسیالیسم حکومتی نظامی چین که بر ارتش خلقی تکیه می‌کرد با سوسیالیسم نظامی کوبا که بر حرکت چریکی شهر و روستا تکیه داشت به شدت از بعد از پیروزی انقلاب کوبا به صورت تئوریک، جنبش جهانی کارگری و بالطبع جنبش سیاسی و جنبش کارگری ایران را تحت تاثیر خود قرار داد و آن را گرفتار بحران کرد. آنچنانکه پس لرزه این بحران در جنبش کارگری ایران به آنجا رسید که تقریبا در دهه ۵۰ کل جنبش کارگری ایران با حاکمیت خط چریک‌گرایی توسط دو جریان مجاهدین خلق و فدائیان خلق به گل نشاند زیرا بحران تئوریک جنبش کارگری ایران در دهه ۵۰ فقط و فقط بحران چریک‌گرایی زانیده چالش و انفکاک بین دو جناح سوسیالیسم نظامی چین و کوبا بود که هر دو جناح سوسیالیسم نظامی چین و کوبا جزو سوسیالیسم حکومتی بودند. البته قبل از این فرایند از آنجائیکه سوسیالیسم حزبی در تاریخ جنبش کارگری توسط لنین بنا گردید و لنین حزب کمونیست را متشکل از کادرهای مسلح به تئوری انقلابی تعریف می‌کرد با عنایت به اینکه لنین معتقد بود که بدون تئوری انقلابی نمی‌توان جنبش کارگری انقلابی بوجود آورد این امر باعث گردید که گذار از سوسیالیست حکومتی شورائی به سوسیالیست حکومتی حزبی در روسیه در دوره لنین انجام بگیرد که همین گذار از سوسیالیست حکومتی شورائی به سوسیالیست حکومتی حزبی توسط لنین بسترساز نخستین بحران تئوریک در جنبش جهانی طبقه کارگر گردید زیرا با استحاله سوسیالیست حکومتی شورائی به سوسیالیست حکومتی حزبی توسط لنین جناحی از سوسیالیست‌ها تحت رهبری روزا لوگزامبورگ و گرامشی در برابر سوسیالیست حکومتی حزبی لنین به دفاع از سوسیالیست شورائی پرداختند که خود این چالش باعث ایجاد نخستین بحران تئوریک در عرصه جنبش جهانی کارگری گردید زیرا:

الف - لنین با تکیه بر سوسیالیسم حکومتی در کانتکس سوسیالیسم حزبی خواهان کسب قدرت سیاسی توسط حزب طراز نوین بود، در صورتی که روزا لوگزامبورگ و گرامشی در کانتکس پروژه سوسیالیسم حکومتی شورائی خواهان کسب قدرت سیاسی توسط پرولتاریا بودند نه حزب طراز نوین.

۱. و بر مبنای تئوری تکیه بر موتور کوچک برای به حرکت در آوردن موتور بزرگ پیش می‌رفت که از نظر کاسترو و چه گوارا این موتور کوچک همان هسته‌ها و تشکیلات چریکی بودند که می‌توانند موتور بزرگ که دهقانان به عنوان نیروی اصلی انقلاب و متحدین آن‌ها کارگران می‌باشند به حرکت در آورند.

بدون انسان و نقش فعال انسان هیچ است.

و - مارکوزه پدر خوانده جنبش دانشجویی می‌باشد و دانشجو را به جای کارگر و دهقان و پیشاهنگ به عنوان نیروی اصلی انقلاب مطرح کرد، همان اصل رکن استراتژی شریعتی که معتقد بود که دانشجویان به علت دو مشخصه نخواستن و نداشتن به عنوان نیروی اصلی انقلاب سوسیالیستی و جنبش‌های اجتماعی و سیاسی ایران می‌باشند.

ز - مارکوزه همچون شریعتی معتقد بود که پیش بینی‌های مارکس برای آینده تاریخ به علت اینکه به نقش آفرینندگی و خلاقیت و آفرینندگی خود انسان توجه نداشت، همگی اشتباه از آب در آمد.

ح - از نظر مارکوزه مانند شریعتی تحقق سوسیالیسم علمی تنها با تغییر مناسبات حقوقی بر ابزار تولید از خصوصی به حکومتی ممکن نمی‌شود.

و - مارکوزه مانند شریعتی معتقد بود که هم آمریکا و هم شوروی دارای نظامی توتالی‌تر می‌باشند.

ط - مارکوزه تنها جنبش دانشجویی ۱۹۶۸ فرانسه را موید نظرات خود می‌دانست.

ی - دوچکیسم معتقد بود از آنجائیکه پرولتاریای جوامع پیشرفته صنعتی از تحرک و جنبش افتاده‌اند باید برای به حرکت در آوردن توده‌ها ابتدا جنبش دانشجویی را به حرکت در آورد.

ک - از نظر دوچکه جنبش دانشجویی، پیشاهنگان انقلاب سوسیالیستی هستند که خود در بستر مبارزه با اعمال قهر حکومت پرورده می‌شوند.

ل - دوچکه برعکس لنین - که معتقد بود بدون تئوری انقلابی نمی‌توان جنبش انقلابی بوجود آورد - عقیده داشت که بدون عمل انقلابی نه تئوری انقلابی بوجود می‌آید و نه جنبش انقلابی شکل می‌گیرد، البته تاکید عمل انقلابی دوچکه در اینجا عمل انقلابی جنبش دانشجویی بود نه آنچنانکه کاسترو و چه گوارا می‌گفتند عمل انقلابی موتور کوچک هسته‌های چریکی.

ل - دوچکه عمل انقلابی جنبش دانشجویی را مبارزه دانشجویان بر علیه تمام اشکال اتوریته تعریف می‌کرد.

حال پس از فهم محورهای اندیشه مارکوزه و دوچکه برای فهم اندیشه و استراتژی شریعتی بد نیست که محورهای اندیشه سارتر هم که نقشی تعیین کننده در تدوین استراتژی شریعتی داشته است در اینجا به صورت محوری مطرح کنیم تا بر مبنای این سه پایه اندیشه مارکوزه و دوچکه و سارتر بتوانیم به تدوین استراتژی اندیشه شریعتی در عرصه جنبش کارگری بپردازیم:

۱ - سارتر از جمله طرفداران سوسیالیست بود که معتقد بود هم به سوسیالیسم معتقد است و هم به آزادی انسان و هدف خودش را پیوند بین سوسیالیسم و آزادی اعلام می‌کرد.

۲ - سارتر در تبیین فلسفی پیوند بین آزادی و سوسیالیسم معتقد بود که انسان نه تنها دارای آزادی است بلکه مهم‌تر از آن انسان اصلا خود آزادی است. بنابراین برای پیوند بین سوسیالیسم و انسان باید بین سوسیالیسم و آزادی پیوند برقرار کنیم، چراکه از نظر سارتر انسان تنها با آزادی تعریف می‌شود و اصلا از نظر سارتر انسان چیزی نیست جز آزادی، به عبارت دیگر برای سارتر انسان بودن یعنی آزاد بودن.

۳ - از نظر سارتر انسان محکوم به آزادی است و بدون آزادی اصلا انسان تحقق پیدا نمی‌کند.

۴ - سارتر انسان را همچون طرحی می‌بیند که طراحش تنها خودش است همچون یک تابلو نقاش که نقاشش خودش باشد.

۵ - برای سارتر انسان همواره در حال شدن می‌باشد و به موازات این شدن، انسان پیوسته در حال تعریف کردن مجدد خود می‌باشد.

۶ - از نظر سارتر انسان یعنی همان آزادی و آزادی یعنی همان انسان.

۷ - سوسیالیسم شریعتی - سوسیالیسم اقبال - سوسیالیسم کوچک خان جنگلی، تاثیر این سوسیالیست سه گانه در جنبش کارگری ایران:

حال پس از درک و فهم اندیشه سارتر و دوچکه و مارکوزه می‌توانیم در اینجا به تبیین استراتژی شریعتی بپردازیم. اصول محوری استراتژی شریعتی عبارتند از:

الف - تنها با نفی نظام سرمایه‌داری امکان رهایی انسان وجود دارد، لذا آنچنانکه در اینجا مشاهده می‌شود شریعتی در تبیین دیدگاه سوسیالیسم خود از زاویه نجات و رهایی انسان به سوسیالیسم نگاه می‌کند نه از زاویه رهایی طبقه کارگر، به عبارت دیگر شریعتی در هیچ جا نگفته رهایی انسان در گرو رهایی طبقه کارگر از بند نظام سرمایه‌داری می‌باشد بلکه بالعکس، شریعتی در همه جا معتقد است که رهایی طبقه کارگر در گرو رهایی انسان از بند نظام سرمایه‌داری می‌باشد، به عبارت دیگر از نگاه شریعتی:

چونکه صد آمد نود هم پیش ما است نام احمد نام جمله انبیاء است

مولوی

یعنی از نظر شریعتی اگر از زاویه رهایی انسان به سوسیالیسم و نفی سرمایه‌داری بیاندیشیم خود به خود رهایی طبقه کارگر محقق می‌شود. در این رابطه است که بین سوسیالیسم شریعتی با سوسیالیسم کارل مارکس که یک سوسیالیسم حکومتی می‌باشد تمایز وجود دارد، چراکه سوسیالیسم شریعتی نه سوسیالیسم حکومتی و نه سوسیالیسم حزبی و نه سوسیالیسم نظامی است بلکه نوع چهارم سوسیالیسم می‌باشد که تنها به سوسیالیسم سارتر نزدیک است، چراکه شریعتی هم مانند سارتر به سوسیالیسم اعتقاد دارد و تنها راه رهایی انسان را در عصر سرمایه‌داری نفی سرمایه‌داری و استقرار سوسیالیسم می‌داند و هم مانند سارتر اصلا انسان را جز آزادی و انتخاب و آفرینندگی چیزی نمی‌داند و هم مانند سارتر انسان را پیوسته موجودی در حال شدن می‌داند که دائما در حال تعریف کردن خود است.

ب - از نظر شریعتی برای استقرار سوسیالیسم در جامعه ایران جهت شروع حرکت ابتدا باید بر جنبش دانشجویی تکیه کنیم، چراکه آنچه که باعث انقلابی شدن دانشجو می‌گردد دو مشخصه نخواستن و نداشتن است. بنابراین شریعتی در استراتژی حرکت خود به جای تکیه بر چریک و ارتش خلقی و حزب طراز نوین پیشاهنگ بر جنبش دانشجویی تکیه می‌کند و آن را تنها راه ممکن جهت به حرکت آوردن موتور بزرگ یعنی توده‌ها و جامعه می‌داند.

ج - برای شریعتی برعکس مارکس و لنین و مائو و کاسترو و چه گوارا برای تعیین نیروی اصلی انقلاب و موتور بزرگ جامعه باید از زاویه انسان بدون تفکیک بخش یا گروه و طبقه توجه بشود.

ج - شریعتی تنها و اولین تئوریسین مسلمان بود که در سال ۴۸ در پرسش و پاسخ دانشکده نفت آبادان موضوع تعیین نیروی اصلی انقلاب در بستر تئوری مستضعفین را مطرح کرد و در آنجا از مستضعفین به معنای عام کلمه به عنوان نیروی اصلی انقلاب سوسیالیستی تاریخ نام برد که در هر زمانی بر حسب شرایط مختلفی دارای مصداق مشخصی می‌شود که این مصداق باید توسط پیشگام توده‌ها کشف گردد.

د - شریعتی به مبارزه طبقاتی در بستر تاریخ انسان به عنوان یک اصل عام نگاه می‌کرد و معتقد بود که مبارزه طبقاتی در تاریخ طبقاتی به عنوان موتور تاریخ مطرح می‌باشد.

ه - بنابراین گرچه خود موضوع سوسیالیسم در اندیشه شریعتی به صورت یک افروغ و رویکرد مطرح بوده است که دائما این رویکرد در حال تحول و تغییر بود، ولی اعتقاد به سوسیالیسم به عنوان اجتماعی شدن تولید و توزیع و حتی مصرف به صورت یک عقیده و ایمان همیشه در شکل یک اصل ثابت و ایمان ثابت و عقیده ثابت برای شریعتی مطرح بوده است. چه در شریعتی جوان و چه در شریعتی سیاسی و چه در شریعتی کامل و چه در شریعتی دانشجو و چه در شریعتی استاد و چه در شریعتی جامعه شناس و چه در شریعتی ایدئولوگ و چه در شریعتی مترجم کتاب «ابوذر سوسیالیست خداپرست» جوده السحار که ۱۸ سال

بیشتر سن ندارد و چه در شریعتی «حسین وارث آدم» و چه در شریعتی «اسلام شناسی ارشاد» و چه... شریعتی همیشه به عنوان یک منتقد جدی نظام سرمایه‌داری و یک معتقد به رویکرد سوسیالیسم مطرح بوده است. البته خود این سوسیالیسم مورد اعتقاد شریعتی به لحاظ مبانی تئوریک و تبیین تئوریک آن دامن در حال تحول و تغییر بوده است بطوریکه اصلاً سوسیالیسم «ابوذر خدایست» با سوسیالیسم «میعاد با ابراهیم» قابل مقایسه تئوریک نمی‌باشد، آنچنانکه سوسیالیسم «حسین وارث آدم» با سوسیالیسم «اسلام شناسی ارشاد» قابل قیاس نیست و به همین دلیل ما در طرح سوسیالیسم شریعتی نباید سوسیالیسم شریعتی را به صورت یک دکترین ثابت مطرح کنیم بلکه بالعکس، باید آن را به صورت یک رویکرد و افروج در نظر بگیریم که شریعتی در کانتکس اصل توحید (که خود قهرمان اجتهاد در اصل توحید در عصر حاضر می‌باشد) می‌کوشید سوسیالیسم را بشناسد. به عبارت دیگر شریعتی از طریق «اجتهاد در اصل توحید» بود که به سوسیالیسم رسید نه بالعکس چراکه آنچنانکه قبلاً هم مطرح کردیم آنچنانکه علامه محمد اقبال لاهوری بنیانگذار «اجتهاد در اصل وحی» در عصر حاضر می‌باشد، شریعتی بنیانگذار «اجتهاد در اصل توحید» در عصر حاضر است و شریعتی از طریق «اجتهاد در اصل توحید» بود که به این دستاورد عظیم اسلام شناسی و من جمله سوسیالیسم رسید. ما گرچه علامه محمد اقبال لاهوری را هم یک سوسیالیسم می‌دانیم ولی هرگز نباید فراموش کنیم که بین سوسیالیسم در دیسکورس علامه محمد اقبال لاهوری با سوسیالیسم در دیسکورس اندیشه شریعتی از فرش تا عرش فاصله وجود دارد، شریعتی وارث بر حق علامه محمد اقبال لاهوری است چراکه او اولین نظریه پرداز بزرگ جهان اسلام در عصر حاضر است که توانست اصل به ارث رسیده اجتهاد در اصول اقبال را از وحی به توحید منتقل کند اما آنچه که در این رابطه هرگز نباید فراموش کنیم اینکه سوسیالیسم اقبال یک سوسیالیسم افروجی و رویکردی نیست بلکه یک سوسیالیسم حکومتی از نوع سوسیالیسم جواهر لعل نهرو و کوچک خان جنگلی می‌باشد، سوسیالیسم اقبال یک سوسیالیسم دولتی بود، در صورتی که سوسیالیسم شریعتی یک سوسیالیسم انسانی بود، سوسیالیسم اقبال یک سوسیالیسم کلاسیک نشأت گرفته از سوسیالیسم کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا بود، در صورتی که سوسیالیسم شریعتی یک سوسیالیسم علمی در چارچوب فلسفه تاریخ توحیدی از آغاز بشر تا کنون بود، سوسیالیسم اقبال یک سوسیالیسم حکومتی بود، در صورتی که سوسیالیسم شریعتی یک سوسیالیسم اقتصادی بر پایه مالکیت حکومت بر ابزار تولید و شکل اشتراکی برای کل جامعه بود، در صورتی که سوسیالیسم شریعتی یک سوسیالیسم اومانیستی بر پایه حاکمیت دموکراتیک جامعه بر تولید و توزیع و مصرف بود. گرچه سوسیالیسم اقبال یک سوسیالیسم حزبی نبود اما سوسیالیسم اقبال یک سوسیالیسم برنامه‌ای بود در صورتی که سوسیالیسم شریعتی یک سوسیالیسم شورائی بود، مبانی سوسیالیسم شریعتی توحید و تاریخ و اومانیسم است، در صورتی که مبانی سوسیالیسم اقبال علم و زمان و تجربه می‌باشد، سوسیالیسم کوچک خان جنگلی به سوسیالیسم اقبال بیشتر شباهت دارد تا به سوسیالیسم شریعتی، چراکه سوسیالیسم کوچک خان جنگلی مانند سوسیالیسم اقبال:

اولاً: یک سوسیالیسم برنامه‌ای بود؛

ثانیاً: یک سوسیالیسم حکومتی بود؛

ثالثاً: یک سوسیالیسم اقتصادی بود؛

رابعاً: یک سوسیالیسم تجربی بود،

در صورتی که سوسیالیسم شریعتی نه سوسیالیسم برنامه‌ای بود و نه سوسیالیسم حکومتی بود و نه سوسیالیسم اقتصادی بود و نه سوسیالیسم تجربی بلکه بالعکس، سوسیالیسم شریعتی یک سوسیالیسم اجتهادی و شورائی و تاریخی و اومانیستی بود. انسان سوسیالیستی شریعتی یک انسان آزاد و خلاق و سازنده خود و محیطش است، نه یک حیوان اقتصادی جهت ساختن یک جامعه یکدست، شریعتی در عرصه سوسیالیسم شدیداً با سوسیالیسم فاشیستی استالین و هیتلر و پل پوتی مرزبندی دارد، شریعتی در تبیین سوسیالیسم خود شدیداً با سوسیالیست دولتی کارل مارکس و فردریک

انگلس مرزبندی می‌کند و در این رابطه می‌گفت «در سینه جوانان ما محمد با کارل مارکس می‌جنگد» شریعتی در عرصه طرح سوسیالیسم خود شدیداً با سوسیالیسم نظامی مائو و کاسترو و چه گوارا و مجاهدین خلق و... مرزبندی می‌کند، سوسیالیسم شریعتی نه یک سوسیالیسم نظامی بود و نه یک سوسیالیسم فاشیستی و نه یک سوسیالیسم دولتی و نه یک سوسیالیسم حکومتی و نه یک سوسیالیسم اقتصادی، بلکه یک سوسیالیسم شورائی و انسانی و تاریخی و اجتهادی و دموکراتیک و آگزیستانسیالیستی بود. شریعتی با حاکمیت دولت و حکومت بر ابزار تولید، سوسیالیست را تعریف نمی‌کرد بلکه تنها با حاکمیت جامعه بر تولید و توزیع و مصرف به تعریف از سوسیالیسم می‌پرداخت، شریعتی با طرح داستان میثم تمار و امام علی^۲ بستر تبیین سوسیالیست خود به یک اصل بزرگ در تاریخ سوسیالیست بشر می‌رسد و آن اینکه سوسیالیست تنها اجتماعی کردن تولید و اجتماعی کردن توزیع نیست بلکه مهتر از همه این‌ها سوسیالیست قیل از اجتماعی کردن تولید و اجتماعی کردن توزیع باید از اجتماعی کردن مصرف شروع بشود، شریعتی هر چند در سوسیالیست تولیدی و سوسیالیست توزیعی توانست در کانتکس تاریخ و فلسفه و اقتصاد و علم به تحلیل و تبیین پردازد اما در سوسیالیسم مصرفی در چارچوب انسان و انسانیت فقط از اندیشه امام علی تاسی کرده است. به عبارت دیگر شریعتی از طریق «اجتهاد در اصل توحید» به سوسیالیسم تولیدی و سوسیالیسم توزیعی رسید اما سوسیالیسم در مصرف شریعتی تاسی کرده از امام علی می‌باشد، لذا در این رابطه بود که شریعتی - برعکس لنین که سوسیالیسم را بر پایه الکتریسیته و شورا تعریف می‌کرد - سوسیالیسم را بر پایه انسانیت و شورا تعریف کرد و در همین جا بود که شریعتی در عرصه سوسیالیسم هم با اقبال مرزبندی داشت و هم با سوسیالیسم کوچک خان جنگلی، هر چند شریعتی در تفسیر آیه ۲۵ سوره حدید «وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ» در کنار کتاب و میزان به عنوان قدرت و توانمندی معنی می‌کرد و محمد را در تفسیر سوره روم به عنوان «پیامبر آزادی و آگاهی و قدرت» می‌خواند، ولی هرگز در هیچ جا مانند سیدجمال و اقبال و کوچک خان در تبیین سوسیالیست خود از تولید و قدرت آغاز نکرد بلکه همیشه مانند امام علی^۲ تبیین سوسیالیسم خود را از اجتماعی کردن مصرف آغاز کرد و در این رابطه بود که شریعتی گرفتار سوسیالیسم اقتصادی و سوسیالیسم حکومتی و سوسیالیسم دولتی حزبی نشد بلکه بر یک سوسیالیسم شورائی و انسانی پیوسته تکیه می‌کرد. شریعتی سوسیالیسم را برای انسان می‌خواست نه انسان را برای سوسیالیسم، شریعتی اقتصاد را برای رفاه جامعه می‌خواست نه جامعه در خدمت اقتصاد و به همین ترتیب بود که شریعتی با سوسیالیسم دولتی و سوسیالیسم حکومتی و سوسیالیسم نظامی و سوسیالیسم اقتصادی به جنگ تئوریک ده ساله پرداخت و با بیان: «اسلام و مارکسیسم دو طبیب رقیب هستند در معالجه بیماری سرمایه‌داری» کاملاً به مرزبندی تئوریک

۲. میثم تمار در زمان حکومت امام علی در کوفه در کنار همکاری حکومتی که با امام علی می‌کرد برای اینکه خود را وابسته به حقوق بیت المال نکند به خرما فروشی می‌پرداخت که در این رابطه مغازه و طبیق از خرما داشت که بر روی آن خرماها را طبقه بندی می‌کرد و به قیمت‌های مختلف می‌فروخت، امام علی به علت علاقه و پیوندی که با میثم تمار داشت در زمان حکومتش که در کوفه مستقر بود در کار خرما فروشی به میثم کمک می‌کرد و در ساعاتی که میثم تمار برای استراحت مغازه را ترک می‌کرد امام علی به جای او در مغازه میثم تمار خرما فروشی می‌کرد. یک روز وقتی که میثم پس از استراحت به مغازه آمد دید، که خرماهای دسته بندی کرده او در طبق خرما به هم ریخته شده است، موضوع را از امام علی سوال کرد، امام علی در پاسخ میثم گفت که من کردم، میثم از امام علی دلیل خواست امام علی در پاسخ به میثم گفت که تو با این دسته بندی کردن خرماها و فروختن آن به قیمت‌های مختلف جامعه را دسته بندی کرده‌ای، بهتر آن است که جامعه را تقسیم نکنی و این خرماها را در هم با قیمت میانگین در خدمت همگان قرار دهی.

۳. در خطبه ۱۵ نهج البلاغه شهیدی صفحه ۱۶ که نخستین خطبه امام علی بعد از به حکومت رسیدنش بود «وَاللَّهِ لَوْ وَجَدْتَهُ قَدْ تَزَوَّجَ بِهِ النَّسَاءَ وَ مَلَکَ بِهِ الْإِمَاءَ لَرَدَّدْتُهُ فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً وَ مِنْ ضَائِقٍ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَالْجَوْرُ عَلَيْهِ أَضْيَقٌ - به خدا سوگند مال‌های غارت شده جامعه را به بیت المال بر می‌گردانم حتی اگر در مهریه زنانان باشد - چراکه در اجرای عدالت آنچنان وسعتی می‌بینم که در آن همه آنهایی که از ظلم متضرر می‌گردند از عدالت بهره مند خواهند شد»

اندیشه سوسیالیستی خود با دیگر سوسیالیست‌ها پرداخت، سوسیالیسم علمی مورد ادعای شریعتی یک سوسیالیسم علمی نیست که تاریخ توسط جبریت علمی و جبرایت حکومت آنچنانکه طرفداران سوسیالیسم علمی نیمه دوم قرن نوزدهم مدعی بودند بسازد بلکه بالعکس، سوسیالیسم علمی شریعتی یک سوسیالیستی است که تاریخ دترمینه بر پایه یک قانونمندی علمی که برای انسان صاحب اراده و آفریننده قابل شناخت می‌باشد، پس از فراهم شدن شرایط محیطی و ضرورت‌های تاریخی تحقق پیدا می‌کند، شریعتی در تبیین سوسیالیسم علمی خود هر چند بر بستر سازی تاریخ دترمینه تکیه می‌کرد اما از آنجائیکه تاریخ دترمینه شده شریعتی برای انسان قابل شناخت و قابل بهره‌وری بود، شریعتی در تحلیل نهائی معتقد بود که در عرصه سوسیالیسم این انسان است که تاریخ می‌سازد و هرگز انسان را ابزار بی اختیار تاریخ نمی‌دانست^۴، شریعتی در عرصه تبیین جامعه‌شناسانه سوسیالیسم، خود را نه مارکس می‌داند و نه ماکس وبر بلکه می‌گوید من مارکس وبر هستم، چراکه از نظر شریعتی در جامعه‌شناسی سوسیالیستی او اولاً روبناها تابع متغیر و یک طرفه زیربنا یعنی روابط و مناسبات اقتصادی و تولیدی نیست بلکه بالعکس در اندیشه شریعتی در جامعه‌شناسی سوسیالیستی روبنا و زیربنا، رابطه دو طرفه دارند.

۸ - شریعتی و جنبش کارگری ایران:

آنچنانکه قبلاً به اشاره رفت مهم‌ترین مشخصه سوسیالیسم شریعتی نیروی اصلی جنبش سوسیالیست شریعتی بود که در این رابطه شریعتی به صراحت نیروی اصلی جنبش سوسیالیستی خود را جنبش دانشجویی اعلام می‌کرد چراکه از نگاه او آنچه که باعث گردیده است تا دانشجو به عنوان نیروی اصلی جنبش سوسیالیستی او بشود دو خصلت نداشتن و نخواستن دانشجو است که این دو خصلت باعث گردیده تا دانشجو را وابسته و گرفتار زندگی روزمره نکند و انرژی طوفانی او را آزاد بکند. اما سوال مهمی که در همین جا مطرح است اینکه اگر چه نقش استراتژی جنبش دانشجویی در عرصه حرکت جنبش‌های اجتماعی و دموکراتیک و جنبش کارگری قابل انکار نیست، آیا این جنبش دارای پتانسیل مبارزه درازمدت نیز می‌باشد؟ این سوال یکی از سوال‌های کلیدی است که در تدوین استراتژی شریعتی نه مطرح شده و نه پاسخی برای آن می‌توان پیدا کرد و شاید کلید بحران استراتژی شریعتی در پاسخ به این سوال نهفته باشد و دلیل این امر هم آن است که جنبش دانشجویی با تمام ارزش‌هایی که ما برای آن به عنوان نقش استراتژی قائل هستیم هرگز یک جنبش پایداری نیست که بتواند یک مبارزه درازمدت سوسیالیستی را مدیریت کند. به عبارت دیگر جنبش دانشجویی یک جنبش سیال است که دانشجو در طول حداکثر چهار سال و یا پنج سال وارد آن می‌شود و پس از پایان تحصیل جبراً به عنوان یک تکنوکرات یا بوروکرات جذب بازار کار و وارد ساختار اقتصادی جامعه می‌گردد، طبیعی است که هر چند برای دانشجو دو مشخصه نداشتن و نخواستن جهت آزادی انرژی او قائل بشویم هرگز نباید فراموش بکنیم که این نخواستن و نداشتن اولاً یک نخواستن و نداشتن جبری است نه اختیاری در ثانی این نداشتن و نخواستن دانشجو یک نداشتن و نخواستن موقت است طبیعی است که به مجرد فارغ تحصیلی همین دانشجو به موازات اینکه این دانشجو جذب بازار کار می‌شود قطعاً آن نخواستن و نداشتن از بین می‌رود. بنابراین همین سیالیت جنبش دانشجویی و موقت بودن آن باعث گردیده تا جنبش دانشجویی جهان و بالطبع جنبش دانشجویی ایران نتواند یک مبارزه درازمدت دموکراتیک یا سوسیالیستی را مدیریت بکند که برای نمونه می‌توانیم در عرصه جهانی به جنبش دانشجویی فرانسه در سال ۱۹۶۸ و جنبش دانشجویی ایران در ۱۸ تیرماه ۱۳۷۸ تهران اشاره کنیم که در این دو جنبش هر چند جنبش دانشجویی هژمونی و مدیریت حرکت را در دست داشت ولی به علت همان خودویژگی‌های کاراکنری جنبش دانشجویی به مجرد اینکه این جنبش‌ها با سرکوب قهرآمیز حاکمیت روبرو گردید، دچار رکود و بحران گردید و البته نکته‌ای که در همین رابطه نباید از نظر دور بداریم اینکه همین خودویژگی‌های جنبش دانشجویی

۴. آنچنانکه در «حسین وارث» دیدیم که شریعتی داستان کربلا و حسین را به صورت یک انتخاب در عرصه تاریخ دترمینه شده تبیین کرد.

باعث گردیده تا این جنبش اولاً به سرعت در عرصه مبارزه کوتاه مدت به سمت آنتاگونیست میل پیدا کند، در ثانی از سازماندهی فراگیر محروم بشود. بنابراین در تحلیل نهائی جنبش دانشجویی هر چند آغازگر خوبی است اما ادامه دهنده خوبی نیست که این موضوع را ما در جنبش اجتماعی سال ۸۸ ایران تجربه کردیم چراکه در جنبش اجتماعی ۸۸ ایران، هر چند جنبش دانشجویی ایران بیشترین هزینه را پرداخت کرده ولی از آنجائیکه این جنبش دارای تشکیلات مستقل فراگیری نبود نتوانست در خلاء رهبری جنبش سبز، جنبش اجتماعی ۸۸ را رهبری و مدیریت بکند لذا این امر باعث گردید تا هم جنبش اجتماعی ۸۸ به رکود کشیده بشود و هم جنبش دانشجویی ایران گرفتار رکود و بحران بشود. بنابراین بزرگترین نطفه بحران ساز استراتژی شریعتی تکیه استراتژیک شریعتی بر این جنبش بود و در همین رابطه است که ما در هیچ جای اندیشه شریعتی حتی برای یکبار هم نمی‌بینیم که شریعتی بر جنبش کارگری ایران تکیه کرده باشد. البته در این رابطه نباید شرایط تاریخی تدوین استراتژی شریعتی هم از نظر دور بداریم چراکه آنچنانکه قبلاً هم مطرح کردیم این شرایط که دهه ۵۰ می‌باشد درست مصادف با زمانی است که جنبش کارگری ایران به علت حاکمیت چتر دیسکورس چریک‌گرایی سوسیالیسم نظامی کاسترو و چه گوارا و مانو و رکود و کنسروالیسم سوسیالیسم حزبی لنینی و استالینی گرفتار بحران فلج‌کننده تئوریک شده بود، طبیعی است که در چنین شرایطی طرح جنبش دانشجویی به عنوان نیروی اصلی انقلاب سوسیالیستی توسط شریعتی می‌توانست در جامعه ایران آن روز دارای فونکسیون مثبت عینی و ذهنی لازم باشد مضافاً بر اینکه خود حرکت شریعتی به علت تشکیلات محفلی که در اوج حرکت ارشاد در سال‌های ۴۸ تا ۵۱ داشت نطفه یک بحران روشنفکرانه با خود حمل می‌کرد که خروجی نهائی این نطفه بحران به رکود کشیده شدن حرکت ارشاد شریعتی از بعد از تعطیلی ارشاد در آبان ۵۱ بود. بطوریکه به وضوح و صراحت می‌توانیم بگوئیم که کل تشکیلات و حرکت شریعتی به ساختمان ارشاد متصل شده بود، لذا به مجرد اینکه ساواک این ساختمان را از شریعتی گرفت کل حرکت شریعتی پودر شد و در هوا رفت آنچنانکه خود شریعتی در یکی از جلسات خانگی بعد از آزادی از زندان اعلام می‌کند «که وضعیت ادامه حرکت ارشاد به آنجا رسیده است که یک نفر باید نذری بکند یا خانه نوئی بخرد و به مناسبت آن به جای شله زرد دعوتی از ما بکند تا چند نفر شکم سیر و بی درد دور هم جمع بشوند و از اسلام ابوذری شریعتی یادی بکنند» طبیعی بود که همه این مصیبت‌های حرکت شریعتی معلول همان استراتژی بحران زده شریعتی بود که با تکیه استراتژیک بر جنبش دانشجویی چنین می‌پنداشت که این جنبش می‌تواند در خلاء فیزیکی او برای حرکت او بازوی مدیریت‌کننده‌ای باشد. ولی آنچنانکه دیدیم از آن دیگ استراتژی شریعتی بخاری بلند نشد و دانشجو و جنبش دانشجویی که شریعتی پای آن اینقدر سینه زد، حتی برای یک روز بعد از تعطیلی ارشاد در آبان ۵۱ هم نتوانست حرکت شریعتی را ادامه بدهد. لذا در این رابطه است که به جرس قاطع باید بگوئیم که علت شکست حرکت شریعتی از بعد از بسته شدن ارشاد همین ناتوانی جنبش دانشجویی جهت مدیریت حرکت شریعتی بود.

۹ - راه نجات از بحران تئوریک جنبش کارگری ایران:

حال با همه این تفاسیر سوال کلیدی و استخوان سوز و مرد افکنی که در اینجا مطرح می‌شود اینکه چه کنیم که جنبش کارگری ایران به خود بیاید و از خواب زمستانی بیدار بشود و استقلال هویتی و تشکیلاتی خود را پیدا کند و از «طبقه‌ای در خود» به «طبقه‌ای برای خود» بدل گردد؟ آنچه در پاسخ به این سوال می‌توان مطرح کرد اینکه:

الف - بحران تئوریک جنبش کارگری ایران در شرایط فعلی معلول دو مؤلفه می‌باشد، اول بحران تئوری جنبش جهانی کارگری به علت بحران سوسیالیست دولتی و سوسیالیسم حکومتی و سوسیالیسم شورائی

۵. هم به لحاظ شکنجه و تجاوز و کشتار و زندان و... و هم به لحاظ تصفیه و اخراج و ستاره دار شدن و محرومیت‌های تحصیلی و... رژیم مطلقه فقهاتی حاکم تحمل کرد.

الف - تولید را اجتماعی کردن؛

ب - فراهم کردن زمینه جهت تحقق اجتماعی کردن، که در خصوص نقش ماشین جهت ایجاد تولید به صورت جمعی همین قدر کافی است که بدانیم که ماشین فرآیندی در تکامل طولی ابزار تولید نبود بلکه بالعکس، مرحله‌ای جهشی در رشد ابزار تولید بود که به صورت عرضی، ابزار تولید را جایگزین بازوی تولید یعنی انسان کرد، اما همین جایگزینی ابزار تولید به جای انسان و بازوی تولید از آنجائیکه در عرصه تولید صنعتی و آفرینش معجزه آسای تولید کالائی همراه بود، همین امر باعث تمرکز و افزایش قدرت تان سینه نیروهای کارگری در مراکز صنعتی گردید که البته این تان سینه کارگری به همراه آن افزایش معجزه آسای تولید کالا توسط ماشین، سرمایه‌داری غرب را وادار به تسخیر بازارهای جهانی جهت فروش کالا کرد. فراهم کردن شرایط جهت بسترسازی بازار مصرف کالای سرمایه‌داری و تهیه نیروی کار ارزان و مواد اولیه ارزان در کشورهای پیرامونی باعث گردید تا نظام سرمایه‌داری خود به صورت یک کالای صادراتی از کشورهای متروپل وارد کشورهای پیرامونی گردید که رسالت نظام سرمایه در کشورهای پیرامونی برعکس کشورهای متروپل، فراهم کردن بازار مصرف کالا و نیروی کار ارزان و مواد اولیه ارزان برای ماشین‌های تولیدی سرمایه‌داری صنعتی غرب بود. بنابراین اگرچه سرمایه‌داری تجاری غرب - که مرحله آغازین پیدایش بورژوازی در غرب بود - بر پایه کالاهای تجاری کشورهای پیرامونی و در بستر توسعه دریانوردی در غرب تکوین و توسعه پیدا کرد، ولی بیشک سرمایه‌داری صنعتی در غرب باعث گردید تا سرمایه‌داری تجاری وارد کننده کالای کشورهای پیرامونی، بدل به کشورهای متروپل یا صادر کننده کالا بکند. البته تمام این قرع و انبیب و رمل و اسطرلاب‌های سرمایه‌داری در بستر انقلاب صنعتی و پیدایش ماشین شکل گرفت، بنابراین ماشین با پیدایش و تکوین خود در بستر نظام سرمایه‌داری دو تغییر ماهوی ایجاد کرد:

اول - تولید فردی نظام‌های گذشته اقتصادی را به صورت تولید اجتماعی در آورد؛

دوم - به خاطر اینکه خود ماشین به عنوان بازوی تولید در کنار نیروی کار (البته با قدرتی به مراتب نجومی تر از نیروی کار انسانی)، وارد تولید کالا گردید این امر باعث گردید که رابطه ماشین با تولید دیگر به صورت رابطه ابزار کار با تولید کالا نباشد بلکه بالعکس به خاطر نقش عمده‌ای که در تولید کالا داشت به عنوان مدعی اصلی سرمایه‌های تولیدی و تجاری مطرح گردد که در عرصه سرمایه‌داری صنعتی این دستاورد عینی ماشین، تماما به جیب سرمایه‌دارها می‌رفت و همین امر باعث گردید تا نظام سرمایه‌داری صنعتی با تکیه بر ماشین به شدت تضاد طبقاتی جامعه‌های سرمایه‌داری را عمیق بکند.

۲ - فقر نسبی و فقر مطلق در نظام سرمایه‌داری: مبنای سنجش تضاد طبقاتی در قیاس بین نظام سرمایه‌داری با مناسبات ماقبل سرمایه‌داری، فقر نسبی است نه فقر مطلق که دائما طرفداران نظام سرمایه‌داری با سنجش بین سطح زندگی طبقه کارگر در نظام سرمایه‌داری با سطح زندگی طبقه زحمتکش در نظام‌های ماقبل سرمایه‌داری این تغییر کمی سطح زندگی را به عنوان دستاورد سرمایه‌داری برای طبقه زحمتکش یا طبقه کارگر مطرح می‌کنند، در صورتی که آنچه در خصوص تضاد طبقاتی بین طبقه کارگر و طبقه بورژوازی در اینجا مقصود است عبارت است از «تفاوت فاصله طبقاتی بین دو طبقه در نظام سرمایه‌داری با تضاد طبقاتی بین دو طبقه در نظام‌های ماقبل سرمایه‌داری» می‌باشد که این موضوع را به صورت فقر نسبی مطرح می‌شود. توضیح اینکه جای تردید نیست که نظام سرمایه‌داری جهت افزایش مصرف و فراهم کردن بازار داخلی مصرف کالا، در کشورهای متروپل و ایجاد حرکت ضد انگیزه در طبقه کارگر

و سوسیالیسم حزبی، مؤلفه دوم به علت بحران استراتژی جنبش سیاسی ایران از جریان تحزب‌گرای سوسیالیست‌های حکومتی ایران گرفته تا جریان چریک‌گرای سوسیالیسم نظامی دهه ۵۰ و جریان سازمان‌گرایانه حزبی ارشاد شریعتی و... که همه آینه دست در دست هم داده و باعث گردیده تا جنبش کارگران ایران در باتلاق بحران تئوریک به رکود کشیده شود.

ب - برای نجات جنبش کارگری ایران از بحران تئوریک باید نخست به جایگاه تاریخی این جنبش به عنوان نیروی اصلی جنبش سوسیالیستی تکیه کنیم و از هر گونه آلترناتیوسازی مانند سوسیالیست‌های حزبی لنینی، سوسیالیست‌های نظامی مائوئی و کاستروئی و مارکوزهای و فرانکفورتی و شریعتی و... برای این جنبش جدا خودداری کنیم.

ج - برای نجات جنبش کارگری ایران از بحران تئوریک باید توجه داشته باشیم که این جنبش منهای پیوند تاریخی که با جنبش جهانی کارگری دارد، خود یک جنبش ایرانی و مسلمان می‌باشد که دارای ۱۰۰ سال تجربه تاریخی است، نادیده گرفتن این دو مشخصه در رابطه با جنبش کارگری ایران هر گونه حرکتی جهت اصلاح جنبش کارگری برای نجات از بحران تئوریک آب در هاون کوبیدن است. بنابراین برای نجات جنبش کارگری ایران باید یک حرکت دو مؤلفه‌ای داشت از یک طرف به پیوند این جنبش با جنبش جهانی کارگری و بحران تئوریک جنبش جهانی کارگری توجه کرد و از طرف دیگر به بحران تئوریک و بحران استراتژی جنبش سیاسی ایران در دو شاخه مذهبی و غیر مذهبی تکیه بکنیم. لذا تا زمانی که به حل این دو بحران تئوریک در کانتکس بحران تئوریک جنبش کارگران نپردازیم امکان نجات جنبش کارگران ایران از بحران تئوریک نیست.

د - برای نجات جنبش کارگری ایران از بحران تئوریک باید نخست به بحران تئوری سوسیالیست در کانتکس تفکیک بین سوسیالیسم شورائی با سوسیالیسم حزبی و سوسیالیسم حکومتی و دولتی و سوسیالیسم نظامی و سوسیالیسم اقتصادی بپردازیم. لذا تا زمانی که تکلیف خودمان را با «کدامین سوسیالیست؟» مشخص نکنیم، امکان نجات جنبش کارگری ایران از بحران تئوری وجود ندارد.

ه - در طرح سوال با کدامین سوسیالیست؟ می‌خواهیم به حل بحران جنبش کارگری ایران بپردازیم و از آن به عنوان کلید راه حل نجات جنبش کارگری ایران استفاده بکنیم، چرا که هر کدام از سوسیالیسم‌های پنج گانه شورائی و حزبی و حکومتی و نظامی و اقتصادی بر پایه تعیین نیروی اصلی جنبش سوسیالیستی نسخه‌ای متفاوت از دیگری برای جنبش کارگری ایران جهت نجات از بحران تئوریک می‌پیچد، یکی دنبال این می‌گردد تا کارگر ایرانی را از بستر کارش جدا کند و با پوشیدن یونیفورم نظامی او را بدل به یک چریک یا یک سرباز بکند. دومی بدون اینکه بر تن کارگر ایرانی یونیفورم نظامی بپوشاند، می‌کوشد در همان محیط کارگری از او یک سمپات تشکیلاتی بسازد. سومی نه سمپات تشکیلاتی می‌خواهد و نه سرباز و چریک نظامی، لذا می‌کوشد جنبش کارگری، بدون گذار از جنبش سندیکائیش و زندگی صنفی‌اش و طرح خواسته‌های اقتصادی‌اش به صورت جهشی این جنبش را وارد فاز سیاسی خود بکند تا توسط آن بتواند راحتتر در خدمت خواسته‌های سیاسی قدرت طلبانه خود درآورد که حاصل همه این‌ها جز رکود بیشتر جنبش کارگری نخواهد بود. ●

ادامه دارد

جهت خاموش کردن مبارزه ضد استثمار و ضد طبقاتی طبقه کارگر اروپائی راهی جز این نداشت جز اینکه توسط همگانی کردن بخشی از مصرف، بستر رشد سطح زندگی طبقه کارگر متروپل را فراهم کند. البته نکته‌ای که در این رابطه نباید فراموش بکنیم اینکه سرمایه‌داری صنعتی این چکش کاری را در مرحله آغاز تکوین خود در غرب انجام نداد بلکه بالعکس، پس از تکوین انباشت اولیه سرمایه‌های خود بود. از بعد از تکوین انباشت اولیه سرمایه توسط سرمایه‌داران کشورهای متروپل سرمایه‌داری، به قول ماکس وبر به سر عقل آمد، لذا جهت بیمه کردن سرمایه‌های غارت شده خود کوشید در برابر مبارزه ضد طبقاتی طبقه زحمتکش و کارگر کشورهای متروپل و فراهم کردن بازار کالای داخلی توسط همگانی کردن بخشی از مصرف، سطح زندگی طبقه کارگر کشورهای متروپل را افزایش دهد که در این پروژه تقریباً سرمایه‌داری غرب موفق شد، چراکه توانست هم با ایجاد رفاه کاذب در بین طبقه کارگر متروپل، طبقه کارگر غرب را زمین گیر بکند و هم بازار داخلی کالای خود را افزایش دهد به همین دلیل بود که دیدیم منحنی انقلاب سوسیالیستی - که نتورپسین‌های سوسیالیست در نیمه دوم قرن نوزدهم پیش بینی کردند - در نیمه اول قرن بیستم در اروپا و غرب صورتی کاملاً عکس پیدا کرد. اما نکته‌ای که در این رابطه نباید از نظر دور بداریم اینکه اگرچه توسط این پروژه طبقه بورژوازی غرب توانست سطح زندگی طبقه کارگر کشورهای متروپل را افزایش بدهد، ولی هرگز این رشد سطح زندگی به معنای کاهش فاصله طبقاتی بین بورژوازی و طبقه کارگر کشورهای متروپل در قیاس با فاصله طبقاتی بین طبقه زحمتکش و طبقه حاکم در مناسبات ماقبل سرمایه‌داری نبود بلکه بالعکس، در هر شکل و شمائلش که نگاه کنیم مناسبات سرمایه‌داری با ظهور خود در غرب به شدت فاصله طبقاتی بین دو طبقه کارگر و زحمت کش را عمیقتر کرد، که این موضوع باید تحت عنوان فقر نسبی و فقر مطلق تبیین گردد. لذا حاصل این تحول این شد که گرچه از زاویه فقر مطلق وضعیت طبقه کارگر در کشورهای متروپل از اواخر قرن نوزدهم و به خصوص در قرن بیستم بهبود پیدا کرد، ولی از زاویه فقر نسبی فاصله طبقاتی بین طبقه بورژوازی و طبقه کارگر کشورهای متروپل در نظام سرمایه‌داری به مراتب عمیق تر از دوران ماقبل سرمایه شد.

۳ - ماشین بستر ساز سوسیالیسم شد نه سرمایه‌داری: البته جای هیچ تردیدی نیست که ماشین مولود نظام سرمایه‌داری می‌باشد و اگر سرمایه‌های تجاری به همراه حرص و ولع سودآوری و جهانگشایی و... بورژوازی تجاری غرب نبود، هرگز در قرن نوزدهم ماشین متولد نمی‌شد. اما نکته‌ای که در همین رابطه باید به آن توجه بکنیم اینکه گرچه ماشین مولود نظام سرمایه‌داری بود ولی این یک قانون طبیعی و دیالکتیکی است که در عرصه آرایش هیروارشی عوامل تاثیرگذار، با تکوین مولود از والد خود، مولود فونکسیون به مراتب تاثیرگذارتر از والد ایجاد می‌کند، به طوری که آیشخور اولیه خود را در این رابطه تحت تاثیر قرار می‌دهد، در خصوص ماشین هم موضوع به همین ترتیب است، چراکه پیدایش ماشین در قرن نوزدهم اولاً مولود مخترع آن نبود، - آنچنانکه نیوتن می‌گوید در عرصه پروسس رشد علم در تاریخ اندیشه بشری همیشه مخترعین بر شانه غول‌های ماقبل خود سوار هستند یعنی اینطور نیست که مثلاً جمیز وات مخترع ماشین بخار یا ادیسون مخترع برق بالبداهه به این اختراعات دست پیدا کرده باشند بلکه بالعکس این محصول دستاورد نظری و عملی بشر بوده که در یک نقطه از تاریخ توسط یک نابغه و متفکری توانسته به صورت جهشی در اختراع و اکتشاف او تبلور پیدا کند و باعث اختراع و تکوین ماشین بشود - به همین دلیل است که مالک ماشین در قرن

۱. که معلول دو آیم الف - غارت مواد اولیه و سرمایه‌های تجاری کشورهای پیرامونی تحت عنوان استعمار؛ ب - غارت محصول کار کارگران و زحمت کشان کشورهای متروپل تحت عنوان استثمار.

نوزدهم نه طبقه بورژوازی بود و نه طبقه کارگر، بلکه این جامعه بشری بود که مالک حقیقی ماشین در نظام سرمایه‌داری صنعتی می‌باشد. در همین رابطه است که ماشین مولود نظام سرمایه‌داری، بستر ساز سوسیالیسم گردید چراکه اگر طبقه بورژوازی در بستر مناسبات سرمایه‌داری بر پایه ولع افزایش تولید و کالا و سود و استثمار به ماشین دست پیدا نمی‌کرد، هرگز خود استثمار و مبارزه طبقاتی طبقه کارگر و تضاد طبقاتی نظام سرمایه‌داری نمی‌توانست بستر ساز سوسیالیسم بشود. زیرا تنها بستری که باعث تولید اجتماعی و توزیع اجتماعی و مصرف اجتماعی شد، ماشین بود و از آنجائیکه تا زمانی که تولید و مصرف و توزیع، صورت اجتماعی پیدا نکند، - سوسیالیسم که عبارت است از اجتماعی شدن تولید و توزیع و مصرف - تحقق پیدا نمی‌کند. به عبارت دیگر تولید و توزیع و مصرف اجتماعی توسط ماشین، بستر ساز اجتماعی شدن تولید و توزیع و مصرف که همان سوسیالیسم است، می‌باشد. البته نکته مهم دیگری که در همین رابطه باید مطرح کنیم اینکه اگرچه تنها یکی از فونکسیون‌های ماشین، تولید و توزیع و مصرف اجتماعی می‌باشد، فونکسیون مهمتر ماشین این بود که مالک ماشین نه طبقه بورژوازی بود و نه طبقه کارگر، بلکه کل جامعه مالک ماشین هستند و همین پارامتر است که به سوسیالیسم مشروعیت تاریخی می‌دهد. چراکه تنها وقتی که مالک، جامعه باشد ما اجازه اجتماعی کردن تولید و توزیع و مصرف را داریم و گرنه اگر زمانی فقط طبقه کارگر مالک ماشین باشد، ما نمی‌توانیم به اجتماعی کردن تولید و توزیع و مصرف بپردازیم و این موضوع یکی از شاه کلیدهای نتوری سوسیالیسم علمی است که حتی سوسیالیست‌های نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا هم نتوانستند به آن توجه کنند و همین عدم توجه بود که باعث گردید تا در نیمه اول قرن بیستم که سوسیالیسم در غرب مادیت تاریخی پیدا کرد، به جای اینکه یک سوسیالیسم اجتماعی بشود یک سوسیالیسم دولتی شد یعنی دولت جانشین جامعه بشود که خود این موضوع عامل اصلی و فروپاشی سوسیالیست دولتی در نیمه دوم قرن بیستم می‌باشد. بنابراین:

الف - شروع مبارزات کارگری در کشورهای متروپل از قرن نوزدهم مولود پیدایش و تکوین ماشین بود.

ب - ماشین با تکوین خود به موازات تکوین پروسس تولید اجتماعی باعث تان سبته طبقه کارگر گردید.

ج - تان سبته طبقه کارگر عامل شروع مبارزات صنفی و طبقاتی و سیاسی طبقه کارگر شد.

د - از آنجائیکه ماشین محصول تاریخی اندیشه بشری بود و طبقه بورژوازی مدعی مالک ماشین، غاصبین این سرمایه‌های اجتماعی بودند لذا این امر باعث گردید تا ماشین در بستر پروسس تکوین خود علاوه بر اینکه باعث پیدایش تولید به صورت اجتماعی بر پایه تان سبته کارگری بشود، بستری جهت اجتماعی کردن تولید که همان سوسیالیسم می‌باشد.

ه - اجتماعی شدن تولید غیر از تولید اجتماعی است، چراکه در عرصه اجتماعی شدن تولید سخن بر سر نظام حقوقی و نظام مالکیت است که همان سوسیالیسم می‌باشد، در صورتی که در تولید اجتماعی سخن بر سر نظام تقسیم کار و تان سبته کارگری است.

و - ماشین با پیدایش خود در قرن هیجده و نوزده میلادی دو فونکسیون بزرگ به همراه داشت که عبارت بودند از:

۱ - تولید کالا را به صورت اجتماعی درآورد؛ ۲ - شرایط برای مالکیت جامعه بر تولید فراهم کرد، که همین موضوع تعیین کننده رابطه بین سوسیالیسم و ماشین است.

ح - تا قبل از پیدایش ماشین به علت اینکه جایگاه اجتماع در رابطه با نظام حقوقی مالکیت و تولید و توزیع مشخص نشده بود این امر باعث شده بود تا سوسیالیسم در کانتکس اشتراکیت یا برابری تعریف گردد، اما به موازات پیدایش ماشین چون جامعه توانست هم در عرصه مالکیت و هم در عرصه

تولید بستر عینی خود را فراهم کند، این امر باعث گردید تا ماشین بستر تکوین سوسیالیسم اجتماعی را فراهم کند.

ط - به عبارت دیگر ماشین تنها عاملی بود که سوسیالیسم اشتراکی را بدل به سوسیالیسم اجتماعی کرد.

ی - مهم‌ترین فرق بین سوسیالیسم اشتراکی و سوسیالیسم اجتماعی، نیروی عامل سوسیالیسم می‌باشد. به این ترتیب که در سوسیالیسم اشتراکی نیروی عامل دولت و طبقه حاکم یا قدرت حاکم یا هیئت حاکمه می‌باشد، در صورتی که در سوسیالیسم اجتماعی نیروی عامل به جای دولت و قدرت حاکمه، خود اجتماع می‌باشد.

ک - در سوسیالیسم اجتماعی به جای دولت و قدرت حاکمه، اجتماع به وسیله نظام شورائی جایگزین دولت می‌شود. بنابراین تا زمانی که نظام شورائی بر پایه هیرارشی راستین آن که حرکت از پائین به بالا می‌باشد تحقق پیدا نکند، امکان تحقق سوسیالیسم اجتماعی که همان سوسیالیسم علمی به معنای واقعی کلمه می‌باشد، تحقق پیدا نمی‌کند.

ل - طبیعی است که تا زمانی که اجتماع در فقدان نظام شورائی از آنچنان پتانسیلی برخوردار نباشد که بتواند به عنوان نیروی عامل جایگزین قدرت حاکم بشود، سخن گفتن از سوسیالیسم اجتماعی امری ذهنی و تخیلی می‌باشد.

م - لذا در همین رابطه است که طرح سوسیالیسم اجتماعی در دوران ماقبل ماشین - یعنی قبل از قرن هیجدهم و نوزدهم - یک شعار تخیلی و غیر واقعی و ذهنی بوده است.

ن - البته طرح شعار سوسیالیسم اشتراکی در دوران ماقبل پیدایش ماشین یک امر غیر واقعی و ذهنی نبوده، به همین دلیل است که ما معتقدیم که سوسیالیسم اجتماعی با پیدایش ماشین متولد گردید، چراکه ماشین هم تولید را اجتماعی کرد و هم شرایط عینی جهت اجتماعی شدن تولید و توزیع را فراهم کرد.

س - سوسیالیسم اشتراکی به خاطر اینکه بر پایه نیروی عامل دولت تحقق پیدا می‌کند، باعث بوجود آمدن یک بوروکراسی عظیم جهت جایگزینی دولت به جای نظام شورائی می‌شود، که همین بوروکراسی عظیم به عنوان یک طبقه جدید قدرت در جامعه ظاهر می‌شود و باعث نابودی سوسیالیسم دولتی از درون می‌گردد، آفتی که سوسیالیسم دولتی قرن بیستم از سوسیالیسم دولتی شوروی گرفته تا سوسیالیسم دولتی چین، آلبانی، یوگسلاوی، کوبا و... به صورت یک اپیدمی گرفتار آن شد.

غ - سوسیالیسم دولتی قرن بیستم که یک سوسیالیست لنینی می‌باشد، از نظر محتوا و عملکرد با سوسیالیسم قرن نوزدهم متفاوت می‌باشد و دلیل آن هم همین جایگزین شدن سوسیالیسم اشتراکی به جای سوسیالیسم اجتماعی در عرصه عمل توسط لنین، استالین، مانو و... بود.

ف - در سوسیالیسم قرن نوزدهم به دلیل اینکه تنورسین‌های سوسیالیست، طبقه پرولتاریای صنعتی را به عنوان نماینده اجتماع در جامعه سرمایه‌داری معرفی کردند، این امر باعث شد تا آن‌ها جهت تحقق سوسیالیسم اجتماعی معتقد به حاکمیت همین طبقه جهانی بشوند و در چارچوب همین حاکمیت طبقه جهانی پرولتاریای صنعتی بود که آن‌ها معتقد بودند که سوسیالیسم اجتماعی تحقق پذیر می‌باشد، ولی در خصوص مکانیزم تحقق این حاکمیت طبقه جهانی پرولتاریای صنعتی، آن‌ها تنها بر تشکیلات جهانی کارگری و مبارزات سندیکالیستی آن‌ها بسنده کردند، اگرچه تجربه کمون پاریس به آن‌ها نشان داد که با این مکانیزم امکان تحقق سوسیالیسم اجتماعی وجود ندارد چراکه نظام سرمایه‌داری و بورژوازی جرار و ستیزه گر، مار خورده و افعی شده بی رحم تر از آن است که بخواد در برابر این طوفان‌ها عقب نشینی بکند و آنچنانکه لوتر گفت: «برای سرکوب جنبش پرولتاریای صنعتی غرب اگر لازم باشد تمام کارگران صنعتی اروپا را

قتل و عام خواهیم کرد و جوی خون در کشورهای صنعتی به راه خواهیم انداخت.»

ض - لنین با طرح تز دیکتاتوری پرولتاریا و دولت حزبی توانست سر پل انتقال سوسیالیسم اجتماعی به سوسیالیسم اشتراکی را در عرصه تنوری و عمل مطرح کند.

ق - همین انحراف لنین باعث گردید تا سوسیالیسم قرن بیستم با جایگزین کردن دولت به جای نظام شورائی، سوسیالیست اشتراکی را جایگزین سوسیالیسم اجتماعی بکند.

ر - این موضوع علاوه بر اینکه باعث جایگزینی طبقه جدید بوروکرات‌های استثمارگر به جای طبقه بورژوازی قبلی گردید، خود دولت و حزب جهت تثبیت حاکمیت خود تمامی نهادهای دموکراتیک که بستر ساز سوسیالیسم اجتماعی بودند را از بین برد، که حاصل همه این‌ها آن شد تا خشن‌ترین نظام‌های توتالیتر تاریخ بشر در لباس حامیان و نمایندگان طبقه کارگر بر این کشورها حاکم بشوند.

ش - اگرچه در این کشورها توسط سر نیزه دولت‌های توتالیتر حاکم، اشتراکیت تحقق پیدا کرد اما به علت جایگزینی این طبقه بوروکرات جدید به جای نظام شورائی سوسیالیست اشتراکی قرن بیستم از درون دچار بحران استخوان سوز گردید که همین بحران استخوان سوز کاخ عظیم سوسیالیست اشتراکی قرن بیستم را در هم نوردید و آنچنان کرد که دیگر «نه از تاک نشان ماند و نه از تاک نشان.»

ت - نکته اندیشه سوز سوسیالیست اشتراکی قرن بیستم آنجاست که سوسیالیست اشتراکی در پایان قرن بیستم در زمان فروپاشی و در دوران انتقال قدرت به جای اینکه این انتقال قدرت به سمت سوسیالیست اجتماعی انجام دهند - به علت بحران تنوریک سوسیالیست‌ها در قرن بیستم - این انتقال قدرت به سمت لیبرال سرمایه‌داری غرب انجام گرفت و حاصل این کار آن شد که به یکباره «کوه موش بزاید»، بطوریکه با فرو افتادن پرچم سوسیالیسم اشتراکی قرن بیستم توسط شعار «گلاس‌نوست و پروستریکا» پرچم لیبرال سرمایه‌داری فوکویاما: «لیبرال سرمایه‌داری پایان تاریخ» به احتزاز در آمد و از این مرحله به بعد بود که بورژوازی سفاک جهانی تک سوار عرصه غارت جهانی شد و مغول وار نسل بشریت را به چالش کشید.

ث - عامل بحران تنوریک سوسیالیسم اشتراکی قرن بیستم به این دلیل بود که این تنوری در عرصه تنوری دیکتاتوری پرولتاریا و دولت حزبی توان تأیید و اثبات نهادهای دموکراتیک در جامعه که همان نظام شورائی می‌باشد (جهت تحقق حاکمیت دموکراتیک اجتماع) را نداشت.

خ - این موضوع باعث شد که در زمانی که تنورسین‌های دکتترین سوسیالیست اشتراکی تصمیم به عقب نشینی تنوریک در عرصه دموکراسی گرفتند، کوشیدند تا این مبانی تنوریک را از تنوری‌های لیبرال سرمایه‌داری وام بگیرند و از اینجا بود که مرز بین لیبرال سرمایه‌داری با سوسیالیسم اجتماعی گم شد، بطوریکه آنچنانکه در عرصه سوسیالیسم اشتراکی از فاشیسم و هیتلر گرفته تا فدایی، صدام، هایلر مریم و... خود را سوسیالیست اشتراکی می‌دانستند. در مرحله بحران تنوریک فعلی نیز تمامی سر سپرده‌های لیبرال سرمایه‌داری امروز در داخل و خارج کشور خود را پرچم دار سوسیالیست نوین می‌دانند.

۴ - تفاوت سوسیال دموکراسی شورائی با لیبرال سرمایه‌داری جهانی: فوکویاما در تز پایان تاریخ خود مدعی است که لیبرال سرمایه‌داری غرب آخرین دستاورد علمی بشر در عرصه تنوری اقتصاد سیاسی می‌باشد که بعد از آن دیگر تا پایان تاریخ بشر آلت‌رناتیوی جهت نفی تنوریک آن نخواهد آمد. با همه کذب و فریبی که در این ادعا وجود دارد اما یک نکته

صحیح هم در این ادعا وجود دارد و آن اینکه لیبرال سرمایه‌داری فاتح بحران تئوریک سوسیالیسم اشتراکی و دولتی قرن بیستم می‌باشد و دیگر در چارچوب سوسیالیسم اشتراکی امکان زایش تئوری سوسیالیستی که بتواند در برابر تئوری لیبرال سرمایه‌داری عرض اندام بکند وجود ندارد، چراکه در سوسیالیسم اشتراکی قرن بیستم، نظام شورائی به عنوان نماینده حقیقی اجتماع در پای معبد بوروکراسی دولتی و حزبی ذبح تاریخی شد و لذا حاکمیت لیبرال سرمایه‌داری، کمترین کفاره گناه سوسیالیست اشتراکی قرن بیستم است. در اینجا است که باز یک سوال فریه دیگر مطرح می‌شود و آن اینکه «آیا به راستی غیر از وام‌گیری تئوریک از لیبرال سرمایه‌داری تحت شعار دموکراتیزه کردن سوسیالیسم، راه دیگری جهت تدوین و تحقق سوسیالیسم اجتماعی وجود ندارد؟» البته نقطه کور این سوال در آنجا است که طرفداران تئوری لیبرال سرمایه‌داری با یک ترفند تئوریک و شارلاتان بازی نظری و عوام‌فریبانه می‌کوشند که تئوری دموکراسی را مترادف تئوری لیبرالیسم اقتصادی و سیاسی و معرفتی و فلسفی جلوه دهند و لذا خروجی این ترفند تئوریک آن خواهد بود که به زعم این نظریه پردازان نان به نرخ روز خور، هر گونه تلنگر تئوریک بر ساحت مقدس لیبرالیسم اقتصادی و لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم اخلاقی و لیبرالیسم معرفتی و فلسفی را به منزله قربانی کردن دموکراسی در پای سوسیالیسم بدانند، در صورتی که اصلاً ساحت این دو دکترین چه به لحاظ آبخشور تاریخی و تبارشناسی و چه به لحاظ فونکسیون فردی و اجتماعی و چه به لحاظ ایده و آرمانی، مجزای از همدیگر می‌باشد چراکه دموکراسی که از پنج قرن قبل از میلاد در دولت شهرهای یونان متولد گردید تا این زمان، آنچنانکه خود ترم دموکراسی هم نشان می‌دهد در راستای حاکمیت اجتماع پیش رفته است نه حاکمیت فرد (آنچنانکه روسو و جان لاک و... دنبال آن بوده‌اند)، در این رابطه است که اگر بپذیریم که موضوع و هدف دموکراسی بر خلاف لیبرالیسم، حاکمیت سیاسی-اجتماعی جامعه می‌باشد، آیا جز سوسیالیسم اجتماعی (نه سوسیالیسم بوروکرات و دولتی اشتراکی) می‌تواند توسط نظام شورائی بسترساز حاکمیت اجتماع بر سرنوشت اقتصادی و سیاسی خود بشود؟ البته و صد البته در این رابطه به همان اندازه که سوسیالیسم اجتماعی می‌تواند بسترساز دموکراسی باشد، دموکراسی توسط نظام شورائی نیز می‌تواند بسترساز سوسیالیسم اجتماعی گردد. بنابراین:

الف - سوسیال دموکراسی به عنوان تنها شکل بندی سیاسی و اقتصادی و اجتماعی در عصر سرمایه‌داری می‌باشد که می‌تواند جایگزین لیبرال سرمایه‌داری جهانی گردد.

ب - سوسیال دموکراسی یک طرح پیش ساخته نیست که بتوان بر تن هر جامعه‌ای پوشاند، بلکه یک سنتز کنکریست است که در هر جامعه‌ای از دیالکتیک طبقاتی و اجتماعی و سیاسی آن جامعه زائیده می‌شود.

ج - سوسیال دموکراسی تنها دکترین اقتصادی - اجتماعی و سیاسی است که تمامی نهادهای قدرت حاکمه در جامعه سرمایه‌داری اعم از قدرت اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی را به چالش می‌کشد تا راه را برای برپائی دموکراسی یا حکومت مردم بر مردم فراهم کند.

د - سوسیال دموکراسی تنها دکترینی است که هم از فرآیند مثبت حرکتی برخوردار است و هم از فرآیند منفی حرکتی. فرآیند حرکت منفی سوسیال دموکراسی نقد قدرت در سه مؤلفه سیاسی و اقتصادی و فرهنگی در نظام سرمایه‌داری است، فرآیند مثبت حرکت سوسیال دموکراسی برپائی سوسیالیسم اجتماعی (نه سوسیالیسم اشتراکی) توسط:

۱ - اجتماعی کردن تولید و توزیع و مصرف؛
۲ - جایگزین کردن ارزش مصرفی به جای ارزش مبادله توسط جایگزین کردن «تولید برای بازار که همان کالا است» با «تولید برای جامعه و مصرف»؛
۳ - الغای استثمار در سه شکل استثمار طبقاتی و استثمار ملی و استثمار

انسان از انسان توسط نفی طبقه استثمارگر؛

۴ - مالکیت اجتماعی بر ابزار تولید و مالکیت اجتماعی بر زمین و سرمایه تحت یک شکل دموکراسی سیاسی.

۵ - مبنای عینی بسترساز سوسیال دموکراسی در یک جامعه:

۱ - ماشین؛

۲ - تکوین نهادهای مدنی در یک جامعه اعم از احزاب، سندیکاها، شوراها
۳ - ...

توسط آئتم اول یعنی ماشین، هم شرایط عینی جهت تولید اجتماعی فراهم می‌گردد و هم بستر جهت مالکیت اجتماعی بر ابزار تولید و سرمایه‌های ملی فراهم می‌شود، دلیل آن هم این است که ماشین علاوه بر اینکه خود ابزار تولید است بازوی تولید نیز می‌باشد و از آنجائیکه برعکس، ابزار تولید در دوران مادون سرمایه‌داری که در مالکیت افراد قرار داشت، مالک اصلی ماشین جامعه است و اما تکوین نهادهای دموکراتیک در یک جامعه راه را برای حکومت اجتماع و مردم بر مردم فراهم می‌کند.

و - اصول مقدماتی تئوری سوسیال دموکراسی:

۱ - جامعه یک وجود حقیقی دارد نه اعتباری؛

۲ - جامعه یک وجود تکامل پذیر و متطور دارد نه ساکن؛

۳ - عامل تطور و تکامل جامعه دینامیزم درونی جامعه می‌باشد نه حرکت‌های بیرونی؛

۴ - دینامیزم درونی جامعه دارای یک ماهیت دیالکتیکی است؛

۵ - حرکت جامعه قانونمند می‌باشد نه خود به خودی؛

۶ - قوانین حرکت قانونمند جامعه برای بشر قابل شناخت می‌باشد؛

۸ - سوسیال دموکراسی یک فرآیند قانونمند در هر جامعه‌ای می‌باشد که بر حسب خودویژگی‌های اجتماعی آن جامعه قابل کشف است؛

۹ - توسط کشف قانونمندی‌های سوسیال دموکراسی در هر جامعه‌ای امکان فراهم کردن شرایط ذهنی و عینی تحول ساختاری در آن جامعه بدست آن جامعه ممکن می‌سازد.

ز - سوسیال دموکراسی یک پدیده کنکریست است نه یک نظریه عام تئوریک که در هر جامعه‌ای بر حسب خودویژگی‌های تاریخی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی آن جامعه تحقق پیدا می‌کند.

ح - تفاوت فرآیند سوسیال دموکراسی با فرآیند سرمایه‌داری در بستر پروسس مناسبات تاریخی تولیدی در این است که گرچه هر دو فرآیند صورت پدیده دارند نه نظریه، ولی تحقق آن‌ها متفاوت می‌باشد. زیرا تحقق سرمایه‌داری در هر جامعه‌ای بر حسب شرایط خودویژه آن جامعه صورت قطعی و جبری دارد، در صورتی که در سوسیال دموکراسی موضوع این چنین نیست چراکه در سوسیال دموکراسی اگرچه سوسیال دموکراسی مانند سرمایه‌داری صورت یک پدیده تاریخی دارد که برحسب خودویژگی‌های محیطی در آن جامعه تکوین پیدا می‌کند، ولی وجه ممیز آن بر سرمایه‌داری در این است که برعکس سرمایه‌داری که در صورت فراهم شدن شرایط عینی آن تحقق آن امری جبری می‌باشد، سوسیال دموکراسی تا زمانیکه شرایط ذهنی آن فراهم نگردد تنها بر بستر شرایط عینی تحقق پیدا نمی‌کند، البته شرایط ذهنی سوسیال دموکراسی باید در کادر کشف قانونمندی خاص و کنکریست تحقق آن در آن جامعه مشخص توسط پیشگام صورت بگیرد.

ط - تعریف سوسیال دموکراسی: مالکیت اجتماعی بر ابزار تولید و ماشین‌های تولیدی و اجتماعی کردن تولید و توزیع و مصرف در کادر تولید برای جامعه به جای تولید کالا برای بازار، - آنچنانکه در سرمایه‌داری

انجام می‌گیرد - تحت یک شکل دموکراتیک حکومت.

ی - مشخصه سوسیال دموکراتیک:

۱ - نفی استثمار در اشکال سه گانه طبقاتی و ملی و انسان از انسان؛

۲ - استحاله «من» فردی و «من» طبیعی به «ما»ی اجتماعی و «ما»ی انسانی؛

۳ - تبدیل مالکیت خصوصی بر ابزار تولید و ماشین، به مالکیت اجتماعی توسط نهادهای مدنی از سندیکا، اتحادیه تا شوراها و...

۴ - جایگزینی ارزش کار به جای ارزش مبادله؛

۵ - حاکمیت جامعه بر عرصه‌های تولید و توزیع و مصرف و ماشین دولت توسط نهادهای مدنی دموکراتیک که در راس آن‌ها شوراها قرار دارد؛

۶ - انجام تولید برای مصرف جامعه نه به خاطر کالای بازار.

ک - راه وصول به سوسیال دموکراسی: راه وصول به سوسیال دموکراسی از دو عرصه عینی و ذهنی عبور می‌کند. در عرصه عینی راه وصول به سوسیال دموکراسی بازگشت پیدا می‌کند به تولید و توزیع که باید صورت جمعی به خود بگیرد و در عرصه ذهنی راه وصول به سوسیال دموکراسی، اولاً تکوین نهادهای مدنی و در راس آن‌ها شوراها می‌باشد و در ثانی اعتقاد به سوسیال دموکراسی به عنوان یک پدیده تاریخی قانونمند که قانونمندی آن برای پیشگام قابل شناخت می‌باشد و کشف این قوانین و انتقال آن به ذهنیت توده‌ها است که می‌تواند ترسیم کننده راه ذهنی سوسیال دموکراسی باشد.

ل - در بستر اسلام تطبیقی، سوسیال دموکراسی در چارچوب اصل علت اصول بودن اصل عدالت معنی پیدا می‌کند، چراکه اصل عدالت در جامعه در برابر موضوع ظلم قرار دارد که فونکسیون ظلم در جامعه چه ظلم سیاسی باشد و چه ظلم اقتصادی و چه ظلم فرهنگی یعنی استبداد و استثمار و استثمار خارج کردن جامعه از حالت تعادل است، همان موضوعی که از فونکسیون کفر در جامعه بدتر خواهد بود^۲. کار سوسیال دموکراسی چه در عرصه اقتصادی و چه در عرصه سیاسی و فرهنگی باز گرداندن تعادل به جامعه‌ای که توسط نظام سرمایه‌داری و قدرت‌های سیاسی حاکم از حالت تعادل خارج شده است، بنابراین در عرصه اسلام تطبیقی، سوسیال دموکراسی تنها دکتزینی است که در جامعه بحران زده سرمایه‌داری می‌تواند تعادل را به جامعه برگرداند که این اندیشه درست در مقابل دکتزین اسلام انطباقی قرار دارد که در جامعه امروز ما می‌کوشند توسط عمده کردن شعار مکانیکی آزادی در برابر شعار سوسیال دموکراسی جهت ورود دکتزین لیبرال سرمایه‌داری غرب بستر سازی کنند.

م - مبانی فلسفی دکتزین سوسیال دموکراسی در اسلام تطبیقی دو اصل «وحدت و عدالت» می‌باشد که اصل وحدت یا توحید در این رابطه در اسلام تطبیقی باعث می‌گردد تا «من» فردی در جامعه بدل به «ما»ی اجتماعی و یا «ما»ی انسان تاریخی بشود و اصل عدالت آنچنانکه مطرح شد در راستای ایجاد تعادل در جامعه می‌باشد.

ن - در اسلام تطبیقی، سوسیالیسم یک پدیده تاریخی است نه یک قانون و معنای علمی بودن سوسیالیسم در اسلام تطبیقی جز این نیست که این پدیده تاریخی قانونمند است و قوانین آن برای پیشگام قابل شناخت می‌باشد. پس در اسلام تطبیقی سوسیالیسم یک پدیده علمی است^۳.

۲. اشاره به حدیث پیامبر اسلام است که فرمود: «الدنيا بیتی مع الکفر و لایبقی مع الظلم - تعادل جامعه ممکن است حتی با کفر به خدا و رسولش بر هم نخورد، ولی امکان ندارد که با وجود ظلم اقتصادی یا ظلم سیاسی یا ظلم فرهنگی جامعه بتواند تعادل خود را حفظ کند»

۳. نه سوسیالیسم یک علم است و طبیعتاً بین سوسیالیسم علمی با سوسیالیسم یک

س - انواع سوسیال دموکراسی: بر حسب اینکه ما سوسیال دموکراسی را یک علم بدانیم یا سوسیال دموکراسی را علمی بدانیم دو نوع متفاوت از سوسیال دموکراسی مطرح می‌شود که عبارتند از:

اول - سوسیال دموکراسی اختیاری؛ دوم - سوسیال دموکراسی اجباری، در سوسیال دموکراسی اختیاری که دکتزین اسلام تطبیقی در جامعه ما می‌باشد، آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم مبنای نظری این دکتزین بر این قرار دارد که سوسیال دموکراسی علمی است نه اینکه سوسیال دموکراسی یک علم است و به موازات آنکه معتقد شدیم که سوسیال دموکراسی علمی است، باید معتقد باشیم که سوسیال دموکراسی قانونمند است و قوانین آن هم قابل شناخت می‌باشد و به این ترتیب است که ما این سوسیال دموکراسی را اختیاری می‌دانیم چراکه امکان تحقق آن را در گرو شناخت این پدیده قانونمند و انتقال آن به ذهن توده‌ها می‌دانیم و طبیعتاً تا زمانی که این شرایط ذهنی تحقق سوسیال دموکراسی فراهم نکنیم امکان دستیابی به سوسیال دموکراسی وجود ندارد. اما در نوع دوم سوسیال دموکراسی اجباری از آنجائیکه طرفداران آن دکتزین معتقدند که سوسیال دموکراسی یک علم است، لذا به موازات این اعتقاد آن‌ها تحقق این پدیده را جبری می‌دانند و هیچگونه نقشی برای توده‌ها و پیشگام در این رابطه قائل نیستند.

ف - قرآن در آیات مختلف خود برای اجتماع انسانی مشخصات ذیل قائل است: عمر، اجل، شعور، وجدان، کتاب، سرنوشت، عمل، طاعت، معصیتی، وجود، حیات، سنت، قانون.

توجه به این مشخصاتی که قرآن برای اجتماع انسانی قائل است می‌توان چنین نتیجه گرفت که از نظر قرآن:

اولاً - اجتماع انسان یک پدیده حقیقی است نه یک امر اعتباری؛ در ثانی این پدیده تاریخی است؛ ثالثاً - قانونمند و قوانین آن برای بشر قابل شناخت است؛ رابعاً - از نظر قرآن ما جامعه‌ها داریم، نه تنها یک جامعه که هر کدام از این جامعه‌ها چه به لحاظ تاریخی و چه به لحاظ جغرافیایی، دارای یک هویت کنکریب مخصوص به خود هستند که با دیگر جوامع متفاوت می‌باشد؛ خامساً - هر کدام از این جوامع چه به تنهایی و چه در کلیت جوامع در تاریخ دارای حیات و تطور و تکامل قانونمند می‌باشند؛ سادساً - چه در ابتدای تاریخ و چه در انتهای تاریخ این جوامع از اشتراکیت و وحدت آغاز کرده‌اند و سر انجام هم به وحدت و مساوات می‌رسند یعنی تضاد و تناقض موجود در این جوامع همگی در بستر تاریخ برای آن‌ها حاصل شده است و در بستر تاریخ هم از بین می‌روند.

ع - آنچنانکه علامه اقبال لاهوری در تفسیر آیه ۱۱ - سوره رعد می‌گوید: «...إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ...» خداوند سرنوشت اجتماعی از انسان را تغییر نمی‌دهد مگر اینکه خود آن جامعه سرنوشت خودشان را تغییر بدهند» در این آیه که شاید یکی از معدود آیات قرآن است که به صورت یک قانون غیر قابل تغییر قانون حرکت اجتماع انسانی را مطرح می‌کند، با بیان «يُغَيِّرُوا» به صورت صریح و روشن عامل حرکت تاریخ و اجتماع انسانی را از خداوند نفی می‌کند و به خود انسان و اجتماع انسانی سپرده می‌شود، یعنی از دیدگاه قرآن عامل حرکت تاریخ و جامعه انسانی فقط یک نیرو است آن هم همان دینامیزم ذاتی جوامع انسانی است، نه خداوند است و نه هیچ نیروی غیبی دیگر، بلکه فقط و فقط خود اجتماع انسانی است. به عبارت دیگر جوامع انسانی برای تغییر تکاملی خود فقط باید به خود تکیه کنند و نیرو و پتانسیل خود را معیار قرار دهند.

ص - در خصوص تعریف سوسیالیسم تاکنون تعاریف مختلفی از سوسیالیسم شده است:

۱ - عده‌ای سوسیالیسم را احترام به شخصیت انسان فارق از هر گونه متعلقاتی اعم از طبقات، مذهب، نژاد و... معنی می‌کنند؛

علم است از فرش تا عرش تفاوت وجود دارد که هر کس که این تفاوت را فهم نکند اصلاً از سوسیالیسم و علم بوئی نبرده است.

۲ - عده‌ای دیگر سوسیالیسم را عبارت می‌دانند از یک رژیم اجتماعی که فقط در آن استثمار انسان از انسان وجود نداشته باشد؛

۳ - ولی در میان تمامی تعاریف سوسیالیسم ما این تعریف سوسیالیسم را قبول داریم: «سوسیالیسم عبارت است از اجتماعی شدن تولید و توزیع و مصرف توسط مالکیت جامعه بر ابزار تولید اعم از سرمایه و زمین و اجتماعی شدن توزیع همراه با تغییر تولید برای بازار سرمایه‌داری به تولید برای جامعه توسط یک حکومت دموکراتیک.»

ق - در سوسیالیسم بر عکس لیبرالیسم، آنچه باید به عنوان تابع و اصل ثابت در نظر گرفته شود اجتماع انسانی است، یعنی در سوسیالیسم فقط جامعه باید مالکیت بر ابزار تولید را به دست بیاورد و یا اینکه در سوسیالیسم، توزیع تولید یا کالا فقط باید در خدمت اجتماع باشد و یا در عرصه سیاسی در سوسیالیسم فقط این جامعه است که باید بر جامعه حکومت کند، نه خانواده و طبقه و گروه اجتماعی خاصی تحت هر نام و عنوان. در این رابطه است که می‌توانیم برای فهم بیشتر سوسیالیسم آن را به مؤلفه‌ها یا بخش‌های متعددی مثل: ۱ - سوسیالیسم اقتصادی؛ ۲ - سوسیالیسم سیاسی؛ ۳ - سوسیالیسم اجتماعی؛ ۴ - سوسیالیسم اخلاقی و... تقسیم کنیم.

مقصود از سوسیالیسم اقتصادی همان اجتماعی کردن تولید و توزیع و خدمات و مصرف است و مقصود از سوسیالیسم سیاسی همان حاکمیت مردم بر مردم توسط نهادهای مدنی که در راس آن‌ها شوراها قرار دارد، می‌باشد و مقصود از سوسیالیسم اجتماعی تکیه بر اجتماع بدون در نظر هر گونه منافع اعم از نژاد و مذهب و جنسیت و... می‌باشد، یعنی در جامعه سوسیالیستی نباید هیچ‌گونه دسته بندی نژادی و مذهبی و جنسیتی و... جهت برخورداری از حقوقشان قائل شد و مقصود از سوسیالیسم اخلاقی اعتقاد به این اصل در جامعه: «**احب لغيرک ما تحب لنفسک و اکره له ماتکره لنفسک** - برای دیگران آنچنان دوست بدار که برای خود دوستداری و برای آن‌ها آنچنان زشت شمار که برای خود زشت می‌داری.» (نهج البلاغه - نامه ۳۱)

ر - ارکان سوسیالیسم علمی: ارکان سوسیالیسم در سوسیالیسم نفی‌ائی با سوسیالیسم اثباتی تفاوت می‌کند، چراکه سوسیالیسم به عنوان یک پروسس جهت تحول ساختاری در جامعه دارای دو فرآیند مختلف می‌باشد: اول - فرآیند نفی‌ائی؛ دوم - فرآیند اثباتی. در فرآیند نفی، ارکان سوسیالیسم عبارت است از نفی استثمار و نفی استبداد و نفی استثمار، در صورتی که ارکان سوسیالیسم در مرحله اثباتی عبارت است از اجتماعی شدن تولید و توزیع و خدمات و مصرف.

ش - مسئولیت سوسیالیستی: بر مبنای روایتی از پیامبر اسلام است: «گروهی از مردم سوار کشتی شدند و در دریا حرکت می‌کردند هر کس در جای خود نشسته بود، یکی از افراد در همان جای خود شروع به سوراخ کردن کشتی کرد و می‌گفت من می‌خواهم جای مربوط به خودم را سوراخ کنم، پیامبر فرمود اگر جامعه جلو او را می‌گرفتند کشتی غرق نمی‌شد» در این روایت پیامبر اجتماع انسانی را به مسافرین داخل یک کشتی در حال حرکت تشبیه کرده که هر گونه آفتی ممکن است باعث غرق شدن کشتی بشود. لذا از نظر پیامبر تنها از طریق مسئولیت اجتماعی امکان نجات جامعه وجود دارد و آنچنانکه در این روایت دیدیم از نظر پیامبر اسلام منافع فرد در گرو منافع جمع است. ●

ادامه دارد

۴. اشاره به کلام زهیره ابن عبدالله آن سرباز یا برهنه مسلمان به رستم فرخ زاد است، در آن زمانیکه رستم فرخ زاد فرمانده سپاه ساسانیان به شکل تحقیرآمیزی به زهیر گفت برای چه به ما حمله کردید او گفت: «**بعثت لنخرج العباد من عبادت العباد الی عباده الله و من ذل ارض الی عز السماء و من جور الادیان الی العدل اسلام** - ما آمده‌ایم تا شما را از بندگی یکدیگر یا استبداد و استثمار یکدیگر و استثمار یکدیگر نجات دهیم.»

البته نیاز به تاکید مجدد نیست که این متدولوژی شریعتی بود و او همیشه برای طرح پروژه‌های بزرگ و کشفیات علمی خودش و برای آنکه جامعه و مخاطبین خود را آستن نیاز کند، با طرح سوال و پرسش‌های بزرگ و عصری و تاریخی و عمیق سعی می‌کرد تا ابتدا مخاطبین خود را آماده فهم و درک کشفیات علمی خود بکند و پس از آن کشفیات علمی خود را به صورت پاسخ به این سوال‌ها در جامعه و به مخاطبین خود منتق می‌کرد. تعریف شریعتی از ایدئولوژی اسلامی یا اسلام به عنوان ایدئولوژی عبارت بود از؛ «اسلام پاسخ گو» (البته پاسخگو نه به سوال‌های کهنه، بلکه اسلام پاسخگو به سوال‌های زمان و نو و عصر)، به همین دلیل شریعتی از طریق طرح سوال‌های «تاریخی و زمانی» اسلام سنتی را بدل به اسلام پاسخگو کرد.

از نظر شریعتی برای عصری کردن اسلام و یا تدوین اسلام به عنوان ایدئولوژی (که همان اسلام پاسخگو می‌باشد) مسئولیت بزرگ پیشگام در هر زمانی این است که اسلام را توسط سوال و پرسش‌های عصر و زمانه به حرف در آورد؛ به عبارت دیگر شریعتی معتقد بود که برای عصری کردن اسلام و تدوین اسلام پاسخگو که از نظر او همان اسلام ایدئولوژیک می‌باشد؛

اولا- باید اسلام را به حرف در آوریم و برای این کار راهی جز این نداریم که اسلام را در برابر سوال‌های عصر و زمانه قرار دهیم تا او وادار شود تا به این سوال‌ها پاسخ بدهد.

در ثانی- اسلام پاسخگو باید به سوال‌های نو بتواند پاسخ نو بدهد.

به این ترتیب از نظر شریعتی اسلام ایدئولوژیک (یا اسلام پاسخگو یا اسلام عصری) این پتانسیل را دارد تا در هر زمانی تدوین شود. در این رابطه یکی از کارهای سترگ که شریعتی در طول حیات تنوری خود انجام داد، طرح سوال‌های بزرگ و تاریخی و عصری بود که به این وسیله توانست پروژه تدوین «اسلام پاسخگو یا اسلام ایدئولوژیک» را پس از چهارده قرن به سر انجام برساند، طبیعی است که برای فهم و شناخت اسلام (پاسخگو یا اسلام ایدئولوژیک) شریعتی تنها راهی که وجود دارد؛ قبل از این که به پاسخ‌های شریعتی در رابطه با سوال‌های مطرح شده از طرف او تکیه کنیم باید به «سوال‌های سترگی» که او طرح می‌کند تکیه نمایم و در این رابطه سوال‌های تاریخی شریعتی را فهم کنیم و پس از فهم این سوال‌ها است که باید به فهم پاسخ‌های شریعتی در این رابطه بپردازیم! چراکه حتی اگر پاسخ‌های شریعتی هم کهنه شود، اما سوال‌های شریعتی کهنه نخواهد شد، به عبارت دیگر اهمیت سوال‌هایی که شریعتی مطرح کرده است بیش از پاسخ‌های شریعتی می‌باشد و سوال‌های شریعتی در آینده برای هر عصری و نسلی باید مطرح شود تا نسل‌های آینده طریقه عصری کردن اسلام (یا اسلام پاسخگو و اسلام ایدئولوژی) را در هر دوره یاد بگیرند. پس ما نباید از پاسخ‌های شریعتی تقلید بکنیم ولی می‌توانیم از متدولوژی شریعتی در خصوص این سوال‌های تاریخی و عصری و برای تدوین اسلام پاسخگو یا اسلام ایدئولوژی به تاسی تقلید کنیم زیرا اسلام فقط با سوال به حرف در می‌آید و فقط با سوال روز عصری می‌شود و با سوال زمانه خصیصه پاسخ‌گویی پیدا می‌کند، درست نمی‌دانیم! شاید شریعتی این متدولوژی خود را هم از - تاین بی- وام گرفته باشد، چرا که او در این رابطه نظریه‌ای دارد که بسیار نزدیک به این متدولوژی شریعتی است. تاین بی می‌گوید؛ یک تمدن یا یک مکتب زمانی می‌تواند دارای حیات باشد که توانائی آن را داشته باشد تا به سوال‌های نو بتواند پاسخ نو بدهد و اگر به سوال‌های نو پاسخ کهنه داد، یا به سوال‌های کهنه پاسخ نو داد مرگ خود را به دست خویش امضاء کرده است. به هر حال خواه شریعتی این متدولوژی خود را از تاین بی وام گرفته باشد و خواه از کشفیات علمی

۱. البته باز هم تاکید می‌کنیم که اسلام در این مرحله باید بتواند به این سوال‌های نو پاسخ نو بدهد نه این که به این سوال‌های نو پاسخ کهنه بدهد، چراکه از نظر شریعتی اگر بخوایم مانند بازرگان در کتاب - مظهرات اسلام- به سوال‌های کهنه پاسخ نو بدهیم و یا مانند اسلام عبدالکریم سروش در کتاب - ایدئولوژی شیطانی- که بخوایم به سوال‌های نو پاسخ کهنه بدهیم، هر دو محکوم به شکست است!

خودش باشد، این شیوه همیشگی او بود که همیشه با قرار دادن اسلام در برابر سوال‌های بزرگ روز آن را وادار به حرف زدن می‌کرد (این موضوع رمز تطبیقی بودن اسلام شریعتی نیز می‌باشد) ماحصل آن چه تا این جا گفته شد عبارت است از:

۱ - اسلام ایدئولوژی شریعتی (یا پروژه ایدئولوژیک کردن اسلام به توسط شریعتی) عبارت است از؛ پروژه تدوین اسلام پاسخ گو.

۲ - تعریف اسلام ایدئولوژیک از نظر شریعتی عبارت است از اسلامی که؛ توانائی پاسخ گوئی به سوال‌های زمان را داشته باشد.

۳ - از نظر شریعتی اسلامی که نتواند به سوال‌های زمان پاسخ نو بدهد؛ دارای بود و نبود یکسان است.

۴ - از دیدگاه شریعتی برای این که در هر عصری بتوانیم «اسلام پاسخ گو» آن عصر را منون بکنیم؛ باید اسلام را به حرف در آوریم.

۵ - برای این که در هر عصری بتوانیم اسلام را به حرف در آوریم؛ آن را در برابر سوال‌های عصر قرار دهیم.

۶ - شریعتی در مقدمه جزوه (یا سخنرانی فردی) به نام - یک جلوش تا بی نهایت صفرها- مکانیزم به حرف در آوردن اسلام را مطرح می‌کند.

۷ - شریعتی در پروژه - جغرافیای حرف- مکانیزم طرح سوال‌های عصری را مطرح می‌کند.

۸ - برای این که اسلام پاسخگو (یا اسلام ایدئولوژیک) بتواند دارای حیات بشود؛ به سوال‌های نو و عصری پاسخ نو بدهد، نه مانند رساله‌های فقهی امروز در حوزه ها که بر پایه «حوادث مستحدثه» می‌کوشند که با محدود کردن سوال‌های زمانه به سوال‌های فقهی، پاسخ‌های کهنه به سوال‌های نو بدهند.

۹ - در پروسه تاریخ دو نوع اسلام محکوم به شکست و نابودی است؛ - یکی اسلامی که به سوال‌های کهنه پاسخ نو بدهد. - دیگر اسلامی که به سوال‌های نو پاسخ کهنه بدهد.

۱۰ - تنها یک اسلام ماندنی است و آن هم اسلام پاسخگو (یا اسلام ایدئولوژیک) شریعتی است که پتانسیل آن را دارد تا پیوسته به سوال‌های نو پاسخ‌های نو بدهد.

۱۱ - شریعتی با طرح سوال‌های نو علاوه بر این که می‌کوشید تا اسلام پاسخگو را به حرف در آورد هم زمان تلاش می‌کرد تا با طرح این سوال‌ها جامعه و مخاطبین خود را آماده پذیرش و فهم اسلام خود بکند.

۱۲ - معنی این کلام دکتر که به نقل از باشلارد می‌گوید: تا یک مکتب نتواند شکل هندسی پیدا کند نمی‌تواند هویت علمی خود را نشان دهد، چیزی جز این نیست که تدوین دستگاه یک مکتب باید در راستای پاسخگوئی به سوال‌های زمانه باشد.

۱۳ - از نظر شریعتی در اسلام شناسی هندسی ارشاد می‌بینیم - از جهان‌بینی که سنگ زیرین آن می‌باشد تا انسان ایده آل که در نوک مخروط قرار دارد- این هیرارشی معیاری است برای؛ به حرف در آوردن اسلام و تکوین اسلام پاسخگو نسبت به سوال‌های عصری.

۱۴ - علت این که شریعتی کامل توانست در طول مدت ۷ سال^۲، انواع اسلام شناسی^۲ را تجربه کند که هر کدام با دیگری فرق دارد و - هم به

لحاظ شکل و هم به لحاظ مضمون- متفاوت هستند^۲. این است که شریعتی دنبال اسلام شناسی پاسخگو است.

ب - اسلام تطبیقی- اسلام انطباقی- اسلام دگماتیسم:

برای آن که اسلام را به حرف آورد، سه نظریه وجود دارد؛

نظریه اول- اسلام دگماتیسم (فقهاتی و فلسفی و کلامی و تصوفی باطنی و...) است که برای آن که اسلام را به حرف در آورند، حرف خودشان را را به توسط تاویل یا تفسیر یا... در دهان اسلام می‌گذارند، و بعد به اسلام می‌گویند؛ حرف بزن! طبیعی است که در این صورت آن که حرف می‌زند اسلام نیست بلکه این فقیه یا مفسر یا فیلسوف یا صوفی یا آن متکلم است که حرف می‌زند و این امر بزرگترین آفتی بود که اسلام دگماتیسم در رشته‌های مختلف (فقهی و فلسفی و کلامی و تصوفی و باطنی و...) از قرن چهارم در اسلام معرفتی وارد کرد، که حاصل این امر آن شد تا دیسپلین‌ها و رشته‌های مختلف تخصصی در اسلام دگماتیسم معرفتی به صورت سرطانی رشد کنند، اما این همه اسلام و این همه کتاب‌های فقهی و فلسفی و کلامی و تصوفی کوچکترین فونکسیون برای جامعه مسلمانان در بر نداشت، و تنها حوزه‌ها و خانقاه‌ها و... بودند که بازارشان گرم و داغ بود اما از داغی آن‌ها در طول پانزده قرن گذشته قطره ای از آب مسلمین گرم نشد.

نظریه دوم- اسلام انطباقی است که معتقد بودند برای آن که اسلام را به حرف در آوریم؛ ابتدا نیاز علمی زمان را باید تئوریزه کنیم و بعد که تئوری‌های روز زمان را بدست آوریم، آن را به اسلام برگردانیم و با عبور اسلام از دل آنها - تئوری‌های عصری خود مان را اسلامیزه بکنیم- البته واضح است که در این نوع اسلام آن که حرف می‌زند - زمان و عصر- است و نه اسلام، تنها کاری که ما می‌کنیم این است که «در اسلام انطباقی با زبان اسلام حرف روز می‌زنیم».

نظریه سوم- اسلام تطبیقی است که باور دارد؛ باید حرف اسلام را با زبان زمان و عصر بزیم و در این مرحله است که -اسلام پاسخگو یا اسلام ایدئولوژی- حاصل می‌شود، طرفداران این نظریه که در راس همه آن‌ها معلم کبیرمان شریعتی قرار دارد، معتقد هستند که برای این که بتوانیم حرف اسلام را با زبان زمان بزیم باید آن را توسط سوال‌های عصری به حرف در آوریم و با این عمل اسلام را عصری بکنیم. از نظر شریعتی برای عصری کردن اسلام در اسلام تطبیقی باید از او در باب سوال‌های روز بپرسیم، به این ترتیب در اسلام نوع سوم که معماران بزرگ آن در عصر حاضر شریعتی و اقبال می‌باشند معتقدند که حرف اسلام را با زبان روز بزیم و نه مانند اسلام انطباقی - حرف روز را با زبان اسلام مطرح کنیم، اقبال و هم شریعتی معماران بزرگ اسلام تطبیقی معتقدند که برای این که اسلام را در این عصر و نسل زنده کنیم؛ اول آن را به حرف در آوریم چرا که اسلام به عنوان یک مکتب صامت است و این ما هستیم که باید در طول زمان او را به حرف در آوریم، و از نظر ایشان در هر عصری و نسلی بزرگترین مسئولیت پیشگام به حرف در آوردن اسلام است. البته مکانیزم‌هایی که در این رابطه هر یک از این دو معمار اسلام تطبیقی دارند متفاوت می‌باشد؛ اقبال در کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام»، در مبحث -اصل حرکت در ساختمان اسلام- با طرح موضوع

۴. چرا که -اسلام شناسی مشهد- یک اسلام شناسی اخلاقی است، و - روش شناخت اسلام- یک اسلام شناسی تاریخی است و -امت و امامت- اسلام شناسی جامعه شناسی می‌باشد و - میعاد با ابراهیم- که گر چه یک اسلام شناسی تاریخی است اما تفاوت دارد با اسلام شناسی تاریخی که در روش شناخت اسلام آمده است، پنجم؛ - حسین وارث آدم- می‌باشد که یک اسلام شناسی سوسیالیستی است که آن هم به شکل علمی آن می‌باشد، ششم؛ -اسلام شناسی هندسی ارشاد- یک اسلام شناسی ایدئولوژیک است، هفتم؛ - قاسطین و مارقین و ناکنین- نیز یک اسلام شناسی نقادانه قدرت در اشکال مختلف آن و اع از «زر و زور و تزویر» یا ثروت و قدرت و معرفت می‌باشد، هشتم؛ - شیعه یک حزب تمام- است که یک اسلام شناسی حزبی محسوب می‌شود، و بالاخره آخرین اسلام شناسی شریعتی؛ - تفسیر سوره روم و تفسیر سوره انبیاء- می‌باشد که یک اسلام شناسی صد در صد قرآنی است.

۲. از دوران شریعتی تئوریک و شریعتی جامعه شناس و شریعتی تاریخ شناس و شریعتی ایدئولوگ و شریعتی قرآن شناس.

۳. در سال ۴۵ اسلام شناسی مشهد، در سال ۴۶- اسلام شناسی روش شناخت اسلام، و در سال ۴۷ اسلام شناسی محمد خاتم پیامبران، و نیز اسلام شناسی امت و امامت در سال ۴۸- اسلام شناسی میعاد با ابراهیم در سال ۴۹- اسلام شناسی حسین وارث آدم در سال ۵۰- اسلام شناسی هندسی ارشاد در سال ۵۱- و در ادامه اسلام شناسی حزبی و طبقاتی قاسطین و مارقین و ناکنین- و شیعه یک حزب تمام- و در پایان نیز اسلام شناسی قرآنی در تفسیر دو سوره روم و انبیاء.

«ابدیت و تغییر» (صفحه ۱۶۹ از سطر پنجم به بعد) معتقد است که؛ «باید (در بازسازی دوباره اسلام) مقوله‌های ابدیت و تغییر را با هم سازگار کنیم» (قابل توجه است که از نظر اقبال ابدیت همان اسلام است و تغییر همان عصر و زمان می‌باشد)، چه آنچه ابدی و دایمی است (اسلام) در این جهان تغییر دایمی- جای پای محکمی برای ما می‌سازد ولی چون اصول ابدی به این معنی فهمیده شوند که معارض با هر تغییرند (اسلام دگماتیسم) یعنی معارض با چیزی هستند که قرآن آن را یکی از بزرگترین آیات خدا می‌داند، آن وقت سبب آن می‌شوند که چیزی را که ذاتاً متحرک است (اسلام تطبیقی) از حرکت بازدارند، شکست اروپا در علوم سیاسی و اجتماعی اصل اول (مطلق کردن تغییر بدون ابدیت) را مجسم می‌سازد و بی حرکتی اسلام در ظرف ۵۰۰ سال اخیر (اسلام دگماتیسم معرفتی در اشکال مختلف فقهی و فلسفی و کلامی و تصوفی و...) اصل دوم (مطلق کردن ابدیت یا اسلام و نادیده گرفتن اصل تغییر یعنی زمان) را مجسم می‌سازد، آیا اصل حرکت در اسلام چیست؟ همان است که به نام اجتهاد خوانده می‌شود؟ اندیشه اجتهاد به نظر من مبتنی بر آیه‌ای از قرآن است (سوره عنکبوت آیه ۶۹- «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَهُمْ صُبُلًا...» و آنان که در ما بکوشند ایشان را به راه‌های خود رهبری خواهیم کرد. - پایان نقل قول از اقبال) اقبال جهت «پیوند ابدیت و تغییر» یا اسلام و زمان و برای آن که اسلام را به حرف در آورد بر اصل اجتهاد تکیه می‌کند. اما شریعتی معتقد است که در برابر اسلام تنها با قرار دادن سوال‌های بزرگ عصری و روز ما می‌توانیم آن را وادار به حرف زدن کنیم! اگر ما بتوانیم تمام سوال‌هایی که شریعتی در دوران «شریعتی کامل» مطرح کرده است مورد بررسی قرار دهیم، از این طریق می‌توانیم عصر و زمان شریعتی را نیز فهم کنیم.

ج - اسلام سید جمال - اسلام محمد عبده:

از سوال‌های سترگی که شریعتی در برابر اسلام قرارداد این بود که؛ چرا اسلام از قرن چهارم و پنجم (که اوج دوران تمدن اسلامی است) تاکنون توانسته است خروارها کتاب و فکر و تخصص و دیسیپلین و تمدن و... تولید کند، اما توانایی تولید یک نیمه ابوزر ندارد؟ پاسخی که شریعتی در این رابطه به این سوال تاریخی می‌دهد این است که؛ - علت این که اگر اسلام دیگر از قرن چهارم تاکنون توانایی ساختن یک نیمه ابوزر ندارد در این است که اسلام از قرن چهارم که با شکل‌گیری اسلام‌های معرفتی در تمامی رشته‌های آن مواجه شد (فقه و فلسفه و کلام و تصوف و...)، سنگین شده است- از نظر شریعتی اگرچه تمدن اسلامی با زایش اسلام معرفتی توانست در عرصه‌های (اسلام فقهانی و اسلام فلسفی و اسلام خانقاهی و اسلام متکلمین و...) به نقطه اعتلای خود برسد، ولی آن چیزی که به زیر پای این اسلام‌های رنگارنگ و آماس کرده قربانی شد «اسلام چابک و سبک بال حقیقت پیامبر اسلام بود» که در مدت ۱۳ سال توانست شخصیت‌هایی برای بشریت بسازد که هر کدام از آنها برای همیشه در تاریخ بشر الگو و نمونه هستند. راه حلی که شریعتی برای نجات اسلام از این انحطاط ارائه کرد در این بود که باید اسلام را سبک کنیم (یعنی؛ تکیه بر استراتژی اسلام پیرایشی)، او معتقد بود که اسلام فقهانی حوزه و اسلام فلسفی ارسطویی و اسلام تصوفی خانقاهی و اسلام کلامی اشاعره و... با این رشد سرطانی خود که در طول هزار سال گذشته شکل گرفته است، دیگر نه تنها توان ساختن جامعه را ندارد، حتی توان ساختن یک نیمه مسلمان عصر پیامبر اسلام را هم ندارد! راهی که شریعتی برای سبک کردن اسلام پیشنهاد کرد؛ «استراتژی اسلام پیرایشی» به مانند - محمد عبده- شاگرد سید جمال الدین اسدآبادی بود، او همان است که - بازگشت به اسلام و حقیقت‌علی- را با تکیه بر قرآن و نهج البلاغه مطرح کرده است. قابل توجه است که محمد عبده از شاگردان سید جمال و همکار و همگام او در فرانسه و در نشر عروه الوثقی بود و بعد از این که حرکت سید جمال شکست خورد، محمد عبده جدای از سیدجمال به جمع بندی از علل شکست حرکت گذشته خودش با سید جمال پرداخت، که او دلیل شکست حرکت را در دو امر می‌داند:

۱ - استراتژی سیدجمال که مبتنی بر نجات مسلمین قبل از اسلام بود.

۲ - تکیه طبقاتی سید جمال جهت انجام این استراتژی که همان طبقه حاکمه و دربارها بودند.

البته سیدجمال هم جدای از عبده در مصر به جمع بندی از دلایل شکست حرکت خود پرداخت و آن را در دو عامل خلاصه کرد:

۱ - تکیه بر طبقه حاکمه و دربارها و... به جای توده‌های مردم.

۲ - تکیه بر حرکت‌های سیاسی - فکری به جای تکیه بر حرکت‌های فکری - اسلامی.

ولی اسلامی که سید جمال در مرحله دوم حرکت خود به آن تکیه کرد باز همان -اسلام فلسفی ارسطویی اشارات ابوعلی سینا- بود که در مصر نیز به تدریس آن مشغول بود و همین عامل شکست دوم سیدجمال در مرحله دوم حرکت او شد، در مرحله دوم راه سید جمال از راه عبده جدا شد. سید جمال تا پایان عمر سیاسی خود طی سخنرانی‌هایی که در میان مردم مصر می‌کرد رسماً این شکست خود را اعتراف کرد و به تصحیح حرکت گذشته خود پرداخت و با فاصله گرفتن از طبقه حاکمه و دربارها به میان مردم آمد، و برعکس عبده که در این رابطه به علت تکیه بر روحانیت به جای توده‌های مردم شکست خورد سیدجمال درست تشخیص داد اما از آنجائیکه در خصوص عامل دوم شکستش نتوانست مانند عبده به اسلام حقیقت ابوزر دست پیدا کند و اسلام فلسفی ارسطویی بوعلی را انتخاب کرد سیدجمال در مرحله دوم حرکتش هم مانند مرحله اول شکست خورد به عبارت دیگر در مرحله دوم حرکت سیدجمال و عبده هر چند هر دو جدای از هم حرکت کردند ولی هر دو از مصر شروع کردند ولی علت شکست سیدجمال در مرحله دوم تکیه بر اسلام بوعلی به جای اسلام ابوزری بود (استراتژی اسلام آرایش) و علت شکست عبده تکیه بر روحانیت حوزه‌ها ی فقهانی به جای توده‌های مردم بود به همین دلیل در مرحله دوم سید جمال از دربارها و طبقه حاکمه فاصله گرفت و تکیه بر اسلام فلسفی ارسطویی در دستور کار خود قرار داد و از اسلام علمی طبیعی کتاب نیچریه خود در هندوستان فاصله گرفت ولی به علت تکیه بر اسلام دگماتیسم فلسفی ابوعلی سینا در مصر شروع به تدریس اشارات ابوعلی که یک اندیشه صد در صد ارسطویی بود شکست خورد البته اگرچه در همین مرحله سیدجمال در مصر اسلام صوفیانه حاکم بر اندیشه مردم مصر را مانند محمد ابن وهاب به نقد کشید و عامل انحطاط مردم مصر همین سلطه اسلام صوفیانه معرفی می‌کرد. بطوریکه می‌گفت اگر از مردم مصر بخواهیم که اشعار ابن فارض عارف مصری) را برایت بخوانند تمامی اشعارش از حفظ می‌خوانند و با نام ابن فارض برایت غش می‌کنند ولی اگر از همین مردم مصر بخواهیم که چند آیه قرآن برای شما از حفظ بخوانند ناتوان هستند ولی به علت اینکه اسلام آلترناتیوی سیدجمال به جای اسلام حقیقت یک اسلام دگماتیسم فلسفی ارسطویی بود نتوانست مردم مصر را از اسلام تصوفی ابن فارض نجات بدهد البته محمد عبده در مرحله نقد حرکت سیدجمال؛

اولا - استراتژی خود را از نجات مسلمین قبل از اسلام سید جمال مانند استراتژی شریعتی و اقبال به استراتژی نجات اسلام قبل از مسلمین بدل کرد (چراکه هم عبده و هم اقبال و هم شریعتی مانند کارل مارکس معتقد بودند که اولاً در یک جامعه دینی بزرگترین و سخت‌ترین نقد قدرت نقد خود دین است و نقد دینی مشکل‌ترین کار ممکن می‌باشد در ثانی اصلاحات و رفرم و انقلاب در یک جامعه دینی فقط و فقط از طریق دین ممکن است) که برای انجام این کار محمد عبده برعکس سیدجمال (سیدجمال حتی در مرحله دوم حرکتش به استراتژی اسلام آرایش اعتقاد داشت) و از آنجا که مانند اقبال و شریعتی معتقد بود؛ «برای نجات اسلام باید آن را سبک بکنیم» استراتژی اسلام پیرایشی را به عنوان تنها راه حل برای - سبک کردن اسلام- مطرح کرد، و مانند اقبال و شریعتی پیرایش اسلام از رسوبات انواع اسلام (معرفتی فقهانی حوزه و فلسفی ارسطویی و کلامی اشاعره و تصوفی خانقاه و...) و دستیابی به اسلام حقیقت علی بود. عبده با این که مانند اقبال یک سنی بود ولی تنها راه را بازگشت به «اسلام حقیقت» علی پیدا کرد، مانند شریعتی که بازگشت به قرآن و نهج البلاغه و اسلام علی را مطرح کرد، عبده نیز برای اولین بار در جامعه اسلام (شیعه و سنی) دست به چاپ و تکثیر نهج البلاغه در بین شیعه و سنی زد.

دوم- در خصوص تکیه طبقاتی در جهت انجام این استراتژی هم محمد عبده بر عکس سیدجمال به جای تکیه بر توده‌ها در مرحله دوم حرکتش عبده بر روحانیت حوزه‌های فقه‌های تکیه کرد و معتقد بود که با اسلام حقیقت علی و بازگشت به قرآن و اسلام سلفیه می‌تواند این روحانیت جزمی و دکماتیسیم ذوب شده در اسلام دکماتیسیم فقه‌های را نجات دهد که البته در این رابطه سعی وافر کرد ولی نتیجتاً شکست خورد چراکه روحانیت حوزه‌های شیعه و سنی آن چنان در قبرستان اسلام فقه‌های مسخ شده بودند که هیچ عاملی نمی‌توانست این‌ها را از ورطه فقه هزار ساله رهائی بخشد، ولی با عین حال گرچه محمد عبده در تکیه طبقاتی‌اش شکست خورد اما در خصوص استراتژی نجات از انحطاط اسلام که بر عکس حرکت گذشته سیدجمال^۵، بود، استراتژی «نجات اسلام قبل از نجات مسلمین از انحطاط» را انتخاب کرد که آن را با تکیه بر اسلام حقیقت علی و به وسیله قرآن و نهج البلاغه در دستور کار خود قرار داد. هرچند این استراتژی محمد عبده به علت تکیه بر حوزه‌های فقه‌های شکست خورد ولی راه تکیه بر اسلام حقیقت او ادامه پیدا کرد و به شریعتی رسید و شریعتی دقیقاً همان راه محمد عبده را عملی کرد! یعنی تکیه بر «اسلام حقیقت قرآن و علی» جهت پیرایش اسلام‌های معرفتی فقه‌های و فلسفی و کلامی و تصوفی، از نظر شریعتی اسلام حقیقت علی و ابودر باز می‌تواند مانند عصر پیامبر حرکت آفرین بشود و توانائی ساختن انسان‌های بزرگ را دوباره پیدا کند و به جای ابوعلی سیناها- خواهد توانست ابودر، اما در قامت عصر ما به جامعه عرضه کند، از نظر شریعتی - اسلام اگر سبک و غیر تخصصی- بشود باز در این عصر از آن پتانسیل برخوردار خواهد شد که بتواند برای بشر امروز شخصیت‌هایی مانند «ابودر و بلال و سلمان و عمار و...» بسازد. خلاصه آنچه که ما در این فصل آموختیم عبارت است از:

۱ - در مرحله اول حرکت سیدجمال و محمد عبده دارای استراتژی و اسلام یک سان بود که هر دو شکست خوردند، ولی آنها در مرحله دوم حرکت تصمیم گرفتند تا استراتژی و اسلام خود را تغییر دهند.

۲ - در مرحله اول از حرکت اسلام مشترک سیدجمال و محمد عبده؛ اسلام سیاسی بود و نه «اسلام مکتبی».

۳ - آنها در راستای اسلام سیاسی مشترک «عروه الوثقی» را در فرانسه منتشر کردند، و اسلام عروه الوثقی اسلام سیاسی بود نه اسلام مکتبی.

۴ - در مرحله اول از حرکت اسلام سیاسی این دو به صورت اسلام انطباقی- علمی- طبیعی- به مانند اسلام مهندس مهدی بازرگان جوان (نه مهندس بازرگان پیر که اسلامش اسلام دکماتیسیم کلامی شد) مدون گردید، که کتاب - نیچریه- سیدجمال در هندوستان نیز «مانیفست اسلام سیاسی انطباقی» سیدجمال و عبده را به نمایش می‌گذارد و در این کتاب است که سیدجمال می‌گوید؛ «در تعجبم از طلبه علوم دینی که از شب تا صبح در پای این چراغ نفتی که بر روی آن حباب دارد مشغول مطالعه می‌باشند اما برای یک بار از خود نمی‌پرسد که چرا اگر شیشه حباب این چراغ را برداریم فتنه آن تولید دود می‌کند.» پس از شکست حرکت سیدجمال گرچه این دو یار سابق از هم جدا شدند ولی هر دو به مصر برگشتند و هر دو علل شکست خود را به صورت جداگانه مورد بازشناسی قرار دادند.

۵ - نتیجه‌ای که این دو از علل شکست حرکت گذشته خود گرفتند متفاوت بود، چراکه سید جمال علت شکست گذشته خود را به «عدم تکیه بر توده‌های مردم مسلمان و گسترش اسلام دکماتیسیم صوفیانه» ابن فارسی در میان مسلمانان تشخیص داد، در صورتی که محمد عبده علت شکست حرکت گذشته خود را «انحراف در استراتژی نجات مسلمین قبل از نجات اسلام و به علاوه تکیه بر دربارها و طبقه حاکمه کشورهای اسلامی» تبیین کرد.

۵. استراتژی اولیه سیدجمال که عامل شکست سیدجمال گردید نجات مسلمین قبل از اسلام بود چراکه سید جمال مانند عبدالرحمان ابن خلدون تونسلی معتقد بود که عاملی که باعث انحطاط اسلام بعد از قرن پنجم شد انحطاط مسلمین بود و لذا قبل از نجات اسلام از انحطاط باید مسلمین را از انحطاط نجات دهیم در این رابطه بود که سیدجمال از هر طریق ممکن می‌کوشید تا با توسل به طبقه حاکمه و دربارها حتی فرماسیونر و... به نجات مسلمین بپردازد.

۶ - هر کدام از این دو راه حل‌هایی در علل شکست مطرح کردند که البته متفاوت بود؛ سیدجمال در استراتژی دوم خود کوشید به جای تکیه بر دربارها و طبقه‌های حاکمه و فرماسیونر و... به توده‌های مردم تکیه کند و برای نجات مسلمین از شر اسلام دکماتیسیم صوفیانه ابن فارسی (که مانند اسلام دکماتیسیم صوفیانه غزالی و مولوی بود) که مسلمانان را نسبت به مبارزه بی انگیزه کرده بودند، کوشید بر اسلام فلسفی ارسطویی بوعلی سینا تکیه کند، لذا در کشور مصر شروع به تدریس کتاب اشارات بوعلی کرد که البته در این راه شکست خورد.

۷ - محمد عبده پس از تبیین علل شکست استراتژی خود به دو راه حل رسید؛ اول- شامل تغییر استراتژی انحطاط از - نجات مسلمین قبل از نجات اسلام- (که نظریه ابن خلدون و سیدجمال بود) و تبدیل آن به استراتژی - نجات اسلام قبل از نجات مسلمین- که اقبال و شریعتی معتقد به آن بودند. در ثانی- او به جای تکیه بر طبقه حاکمه و دربار بر «روحانیت حوزه» تکیه کرد، که انتخاب تکیه گاه اشتباه باعث شکست محمد عبده در مرحله دوم حرکت او شد.

۸ - در خصوص استراتژی نجات اسلام بین محمد عبده با سید جمال تفاوت فاحشی وجود داشت، محمد عبده -اسلام حقیقت علی- را در دستور کار خود قرار داد که تدوین آن بر پایه تکیه بر منابع قرآن و نهج البلاغه بود، و برعکس سیدجمال که به اسلام فلسفی ارسطویی و بوعلی سینا تکیه کرد.

۹ - هرچند استراتژی تکیه بر - روحانیت حوزه‌های فقه‌های- توسط محمد عبده شکست خورد اما به توسط شریعتی استراتژی -اسلام حقیقت علی- با تکیه بر قرآن و نهج البلاغه ادامه پیدا کرد.

۱۰ - محمد عبده در مرحله دوم از حرکت خود -اسلام حقیقت علی- را بر استراتژی «اسلام پیرایشی» متکی کرد، در صورتی که سیدجمال در مرحله دوم از حرکت خود (و برای آن که اسلام مکتبی به جای اسلام سیاسی جایگزین شود و نیز به قصد مبارزه با اسلام صوفیانه ابن فارسی) بر استراتژی «اسلام آرایشی» تکیه کرد، که اسلام فلسفی دکماتیسیم و فیلسوفانه ارسطویی و بوعلی را به جهت منبع مبارزه با اسلام صوفیانه ابن فارسی انتخاب نمود.

۱۱ - حرکت سید جمال و عبده در مرحله دوم (و پس از جدائی سیدجمال و عبده از هم دیگر) نه تنها در استراتژی متمایز بود که نوع اسلام آن‌ها با هم کاملاً متفاوت گردید.

۱۲ - مرحله دوم از حرکت - محمد عبده و شاگردش رشید رضا- بسیار منطقی‌تر و علمی‌تر از حرکت سیدجمال شد و اگر محمد عبده به جای تکیه بر روحانیت به مانند سیدجمال بر توده‌ها تکیه می‌کرد، او صد در صد به پیروزی تاریخی می‌رسید و مسلمانان نیز صد سال پیش به رهائی تاریخی رسیده بودند.

۱۳ - تفاوت استراتژی محمد عبده و سید جمال در مرحله دوم عبارت بودند از: الف - محمد عبده در مرحله دوم بر استراتژی نجات اسلام قبل از نجات مسلمین تکیه داشت در صورتی که سیدجمال بر استراتژی (ابن خلدون یعنی) نجات مسلمین قبل از نجات اسلام تکیه می‌کرد. ب - محمد عبده در راستای - نجات اسلام قبل از نجات مسلمین- بر «استراتژی اسلام پیرایشی» تکیه داشت، اما سیدجمال جهت مبارزه با اسلام صوفیانه ابن فارسی به؛ -اسلام فیلسوفانه- (ارسطویی بوعلی سینا) و نیز بر «استراتژی اسلام آرایشی» تکیه کرد. ج - محمد عبده برای انجام استراتژی اسلام پیرایشی بر - نهج البلاغه امام علی- تکیه کرد و برای اولین بار در میان مسلمین شیعه و سنی که همه از آن بی خبر بودند به چاپ و نشر آن پرداخت، در صورتی که سیدجمال برای انجام استراتژی آرایشی خود بر کتاب - اشارات بوعلی- تکیه کرد.

۱۴ - علت شکست محمد عبده تکیه بر روحانیت به جای توده‌های مردم بود در صورتی که علت شکست سیدجمال تکیه بر اسلام دکماتیسیم فلسفی ارسطویی بوعلی به جای تکیه بر اسلام حقیقت قرآن و نهج البلاغه بود. ●

ادامه دارد

اولاً: آیا یک حزب عمودی دارای پتانسیل ایجاد حزب افقی است یا نه؟

ثانیاً: این حزب عمودی یک حزب روشنفکرانه و آکادمیک است یا بالعکس توان آن را دارد تا در پیوند با جنبش‌های اجتماعی (جنبش سیاسی و جنبش دموکراتیک و جنبش ضد طبقاتی یا کارگری یا سوسیالیستی) جامعه خودش را از تله سکتاریسم نجات بدهد زیرا تنها عاملی - باز هم تاکید می‌کنیم که - تنها عاملی که حزب را از تله سکتاریسم نجات می‌دهد فقط و فقط «استراتژی حزب» است.

ثالثاً: تا چه اندازه این حزب در اتخاذ تاکتیک‌های محوری و تاکتیک‌های موردی و تاکتیک‌های مقطعی توان مانور دارد؟ چرا که برای این که یک حزب گرفتار آفت و آسیب پراگماتیسم یا روزمره گی نشود باید تنها بر تاکتیک‌هایی تکیه کند که بسترساز استراتژی کوتاه مدت و دراز مدت او بشود و اگر نه تمامی احزابی که به ورطه تاکتیک‌گرایی می‌افتند و تکیه بر تاکتیک برای آنها مطلق می‌شود و تاکتیک‌ها جایگاه استراتژی حزب را پیدا می‌کند، و یا در احزابی که اصلاً استراتژی را مطلق می‌کنند و هیچ نقشی برای تاکتیک‌ها (چه تاکتیک‌های محوری و چه تاکتیک‌های مقطعی و چه تاکتیک‌های موردی) قائل نیستند محتوم به فنا خواهند بود! مثلاً در شرایط امروز جامعه ما - از آنجا که از دهه ۷۰ جنگ رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر ایران با حزب بعث عراق پایان یافت و این پایان با فوت خمینی همراه شد و از آنجا که بعد از قتل عام زندانیان سیاسی و نسل‌کشی تابستان سال ۶۷ و بن بست مطلق استراتژی ارتش خلقی مجاهدین که پس از شکست عملیات نظامی فروغ جاویدان در سال ۶۷ به وقوع انجامید و پس از این که جنبش سیاسی دهه ۶۰ ایران تقریباً فعالیت‌های شان در داخل به رکود کشیده شد و پس از این که رژیم مطلقه فقهاتی حاکم بر ایران به توسط کودتای فرهنگی در بهار سال ۵۹ صورت حساب جنبش دانشجویی ایران را مانند نسل‌کشی تابستان ۶۷ از جنبش سیاسی پاک کرد و موجودیت سیاسی جنبش سیاسی ایران را به خارج از کشور محدود گردید و ریزش نیروها از راس و بدنه و قاعده هرم قدرت رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در چارچوب خود نظام منجر به شکل‌گیری جنبش‌های اعتراضی و از سرگیری آنها دوباره آنها گردید که جوهره اصلی تکوین این جنبش‌ها که در دو دهه ۷۰ و ۸۰ تداوم پیدا کرده است عبارت بود از جریان به اصطلاح دموکراسی خواه که در چارچوب نظام سرمایه‌داری و در قالب مانیفست لیبرال سرمایه‌داری غرب شکل گرفت! این جنبش‌های درون نظام اگر در فرآیند اول خود به صورت فرهنگی و تحت لوای کیان و کیهان فرهنگی و... آغاز شد اما با انتخابات دولت هفتم در سال ۷۶ و پیروزی محمد خاتمی و شکست اکبر ناطق نوری وارد فاز سیاسی شد و تحت لوای جنبش اصلاحات حرکت خزنده و لاک‌پشتی خود را آغاز کرد. مانیفست سیاسی حرکت آنها بر این پایه قرار داشت که؛

۱- حرکت در چارچوب نظام و به قانون اساسی فعلی محدود گردد.

۲- حرکت مسالمت آمیز باشد.

۳- هدایت رهبری حرکت با محمد خاتمی باشد.

۴ - حرکت بر پایه فشار از پائین جهت تقسیم و باز تقسیم قدرت و نیز چانه زنی در تقسیم قدرت در بین بالائی‌ها، این جنبش با شعار دموکراسی خواهانه و تحت هژمونی جناح روحانیون و حزب مشارکت و سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی و حزب کارگزاران و نهضت آزادی و ملی مذهبی‌ها با تکوین مجلس ششم شکل گرفت (البته در بین خود

همین جریان‌های سیاسی به اصطلاح اصلاح طلب به علت این که هر کدام در تقسیم قدرت بین خود برای خود سهم شیر طلب می‌کردند تضاد داخلی خودی و غیر خودی وجود داشت) گرچه در طول مجلس ششم به موفقیت‌های نسبی در کسب قدرت بر پایه مشارکت قدرت دست پیدا کرد اما از سال ۸۳ با انتخابات مجلس هفتم و با سیاست انقباضی و سیاست تمامیت خواهی خامنه‌ای رو برو گردید که تصمیم گرفته شد تا از طرف جناح رقیب و تمامیت خواه مورد تصفیه از نظام قرار گیرند. این پروژه تا تمام با انتخابات دولت نهم در سال ۸۴ و تسویه حساب با دکتر معین و هاشمی رفسنجانی و رئیس جمهور شدن محمود احمدی نژاد و مطلق کردن تضاد از طرف احمدی نژاد با جناح به اصطلاح اصلاح طلب به پایان رسید که در نهایت گرچه در سال‌های فترت ما بین انتخابات دولت نهم و دهم جریان‌های به اصطلاح اصلاح طلب به محاق رفتند ولی در دوران انتخابات دولت دهم و در سال ۸۸ دو باره کوشیدند با تاکتیک جدیدی استراتژی مشارکت در قدرت را تحت شعار به اصطلاح دموکراسی خواهی در حرکت خود ادامه دهند! تاکتیک جدید این جریان در انتخابات دولت دهم و در سال ۸۸ عبارت بود از؛

۱ - تغییر ساختار جنبش از به اصطلاح جنبش اصلاحات به جنبش سبز.

۲ - تغییر لیدر جنبش از محمد خاتمی به میر حسین موسوی.

۳ - تغییر شعار جنبش از تائید قانون اساسی به تغییر قانون اساسی نظام مطلقه فقهاتی.

۴ - اعتقاد به همان حرکت گام به گام و مسالمت جویانه در داخل نظام مطلقه فقهاتی که البته با ورود جریان خامنه‌ای در ۲۹ خرداد ۸۸ و حمایت بدون مرز و تمام عیار وی از احمدی نژاد این تضاد مسالمت آمیز در تقسیم قدرت رنگ خون به خود گرفت و خامنه‌ای با سلاح کشتار و شکنجه و زندان و اعتراف‌گیری و... کوشید که جناح مقابل را از درون نظام به بیرون نظام هل بدهد و دلیل آن هم این بود که خامنه‌ای معتقد بود این جریان با این کیفیت و پتانسیل در بیرون نظام توان مبارزه خود را از دست می‌دهند و به رکود کشیده می‌شوند که بالاخره همین طور هم شد! یعنی رفته رفته و به موازات آن که این جریان رادیکالیزه می‌شد خامنه‌ای سعی می‌کرد با آنتاگونیست کردن این تضاد در درون نظام هزینه مبارزه را از یک طرف برای هواداران این جریان بالا ببرد و از طرف دیگر آنها را مجبور به فاصله گرفتن از نظام بکند تا سنتر این دو مؤلفه منجر به رکودی گردد که جریان جنبش سبز و بالطبع در ادامه آن جنبش اجتماعی و جنبش دانشجویی و جنبش دموکراتیک ایران را در سال ۹۰ به گل بنشانند و حاصل این رکود آن شد که در انتخابات مجلس نهم (در اسفند ۹۰) بین لیدرهای آنان برای اتخاذ تاکتیک در راستای استراتژی مشارکت در قدرت سیاسی به اختلاف انجامید؛ جناح به اصطلاح اصلاح طلب سابق که در سال ۸۸ کوشید به علت ناکامی در انتخابات و تصفیه سال ۸۴ زیر علم جنبش سبز و میر حسین موسوی سینه بزند با رای خزننده و شرم‌گینانه و فرصت طلبانه ای که محمد خاتمی کوشید تا از آن دو باره به خامنه‌ای چراغ سبزی جهت آمادگی مشارکت در قدرت نشان دهد، و جناح سبز سابق هم به رهبری میرحسین موسوی و کروی کوشیدند تا از موضع قدرت به تحریم انتخابات بپردازند و خامنه‌ای را پس از آن که جناح احمدی نژاد تو زرد در آمد و ادار به عقب نشینی و تقسیم قدرت با آنها بکند! که به هر حال همین تاکتیک دو گانه در راستای استراتژی واحد برای مشارکت در قدرت باعث گردید تا بحران و سردرگمی به جنبش در حال رکود (به اصطلاح دموکراسی خواهان که در لباس دو جناح جنبش به اصطلاح اصلاحات و جنبش سبز می‌باشند) باز گردد، البته مقصود از ذکر این مثال در اینجا به این خاطر بود تا توسط این نمونه نشان دهیم که

رابطه بین تاکتیک و استراتژی در پروسه حرکت حزبی چقدر می‌تواند کارساز و پیچیده باشد!

م - حزب سیاسی- حزب آکادمیک:

آنچه فوقاً مطرح کردیم خلاصه می‌شوند در:

۱ - جوهر و هویت هر حزبی توسط استراتژی آن حزب مشخص می‌شود.
۲ - استراتژی عبارت است از «راهی که در بستر آن حزب عمودی و حزب افقی به هدف می‌رسند».
۳ - از آنجا که اهداف حزب عمودی و افقی سیال می‌باشد در نتیجه استراتژی هم که بر پایه آن اهداف تعریف می‌گردد به صورت دراز مدت و کوتاه مدت تقسیم می‌شود.

۴ - فونکسیون اصلی استراتژی در حرکت حزبی بسترسازی برای رسیدن حزب افقی و عمودی به اهداف کوتاه مدت و دراز مدت خود می‌باشد.

۵ - از آنجا که عمل کرد اصلی استراتژی بستر سازی می‌باشد بنابراین آن استراتژی خود به خود می‌تواند تعیین کننده برنامه حداقل و حداکثر حزب نیز باشد.

۶ - استراتژی حزب جدا از عمل بسترسازی برای تعیین برنامه حداقل و حداکثر، عامل پیوند ما بین حزب عمودی و حزب افقی نیز می‌شود چراکه پروسس تکوین حزب عمودی و حزب افقی و پیوند این دو فرآیند در پروسس حزب و در پیوند بین حزب عمودی با جنبش‌های اجتماعی و دموکراتیک و سوسیالیستی حاصل می‌شود، بنا براین استراتژی در فرآیندهای دو گانه کوتاه مدت و درازمدت خود می‌تواند عامل تحکیم این پیوند بین حزب عمودی و جنبش یا حزب عمودی و حزب افقی بشود.

۷ - فرآیند اول (یا برنامه کوتاه مدت) در استراتژی عبارت است از «تعیین راه کارهایی که بتواند حزب عمودی را به حزب افقی پیوند دهد و از آنجا که راه پیوند بین این دو حزب از هدایت گری و پیوند حزب عمودی با حزب افقی عبور می‌کند تا زمانی که جنبش‌ها در جامعه تکوین و روبه اعتلا نباشند، استراتژی حزب عمودی فاقد موضوع می‌شود! و این امر باعث می‌شود تا در زمانی که موضوع استراتژی «یعنی جنبش‌های «ثلاثه» فعلیت پیدا نکرده باشند و صرفاً در صورت ایده و آرمان در اندیشه پیشگام مطرح گردد به صورت‌های انحرافی درآید، هم چون حزب هدفی یا تشکیلات محوری یا مطلق بینی در استراتژی ... که حاصل چنین آفاتی همان بلایایی است که در دهه ۵۰ تشکلات چریک گرای مدرن را با بینش‌های مذهبی و مارکسیستی به گل نشاند! که علت اصلی تمامی آفت‌های آنها ضعف در «تکوین پروسس تشکیلاتی» آنها بود که جدای از جنبش‌های چهارگانه تکامل یافت و استراتژی آنها فاقد موضوع تدوین گردید و چون فاقد موضوع بود باعث گردید تا - خود و تشکیلات- جانشین - موضوع و جنبش‌های ثلاثه- شوند و درد این جا بود که در چنین جای گاهی شعار چریک یک حزب است! سر می‌دادند.

۸ - هدف از استراتژی ایجاد بسترهای لازم جهت پیوند بین پیشگام و جنبش‌های ثلاثه می‌باشد.

۹ - تاکتیک‌ها که در صورت‌های؛ تاکتیک محوری و تاکتیک مقطعی و تاکتیک موردی تعریف می‌شوند، همان کلیت استراتژی است که در صورت - کنکریب و خورد و مشخص- به تاکتیک نام برده می‌شود. این موضوع خود دلالت بر این امر نیز می‌کند که اگر تاکتیک‌ها در راستای استراتژی عمل نکنند منجر به روزمرگی و پراگماتیسم در حرکت می‌شود

که خود یکی از آفت‌های فراگیر تشکیلاتی می‌باشد.

۱۰ - سکتاریسم دومین آفت تشکیلاتی می‌باشد که به موازات شکل‌گیری استراتژی می‌تواند دامن گیر جنبش سیاسی شود، بنا براین تنها راه رهایی پیشگام از دو بیماری «سکتاریسم و پراگماتیسم» تعیین نوعی از اهداف استراتژیک است که بتواند به تکوین پیوند بین حزب عمودی و حزب افقی کمک نماید و تنها در این صورت است که استراتژی (چه در شکل کوتاه مدت و چه در شکل دراز مدت و در مورد تاکتیک‌ها؛ چه تاکتیک محوری و چه تاکتیک مقطعی و چه تاکتیک موردی) می‌تواند عامل مهم بستر ساز جهت تکوین هدایت گری حزب عمودی و پیوند با حزب افقی و پیوند ما بین پیشگام و جنبش‌های ثلاثه باشد.

۱۱ - بر پایه رابطه استراتژی با حزب سه نوع حزب از یک دیگر تفکیک می‌شوند؛ الف- حزب سیاسی تطبیقی. ب- حزب آکادمیک انطباقی. ج- حزب ایدئولوژیک دگماتیسم. شکل می‌گیرد.

۱۲ - در احزاب سیاسی تطبیقی رابطه حزب عمودی با حزب افقی (که همان جنبش‌های ثلاثه اجتماعی و دموکراتیک و سوسیالیستی یا کارگری می‌باشد) صورت تطبیقی دارد، یعنی این حزب عمودی است که موظف است تا بر حزب افقی و جنبش‌های چهارگانه منطبق شود که «بر پایه رابطه تطبیق ما بین حزب افقی و حزب عمودی استراتژی شکل و تکوین پیدا می‌کند» و لذا ما به آن حزب سیاسی تطبیقی می‌گوئیم.

۱۳ - احزاب آکادمیک جدای از جنبش‌های چهارگانه یا حزب افقی شکل می‌گیرند و بر پایه مطالعات نظری به تئوری و تدوین استراتژی می‌پردازند، این گونه احزاب از آنجا که در بستر عمل نیستند (مانند تخت مهمان سرای آن داستان یونانی که مهمان‌های خود را بر پایه انطباق با تخت تنظیم می‌کرد و در صورتی که قد مهمان کوتاه تر از تخت بود آنقدر پای او را می‌کشیدند تا قد مهمان به درازای تخت برسد و اگر پاهای مهمان بلند تر از تخت مهمان خانه بود پای او را اره می‌کردند تا به اندازه آن تخت گردد) و هم از آنجا که استراتژی و تاکتیک‌های حزبی توسط تئوریسین‌های حزبی و به شکل آکادمیک و مجرد تدوین پیدا کرده است باعث می‌شود تا در عرصه عمل این تئوری خود به صورت ظرف در آید و جنبش‌های ثلاثه مظروف این ظرف بشوند در نتیجه به هر میزان که مظروف بتواند خود را با ظرف انطباق دهد به همان اندازه قابل پذیرش است و هر مقدار از مظروف که در ظرف جای نگیرد می‌بایست نفی گردد! اکثر تئوری‌های حزبی که از دهه سی و چهل و پنجاه تا کنون توسط نیروهای دور از جنبش‌های ثلاثه در داخل کشور تدوین شده تابع این آفت کشنده آکادمیک و ذهنی بودن به گل نشستند و هیچ کدام از احزاب آکادمیک انطباقی در جامعه ما (هر چند در کوتاه مدت توانستند گرد و خاکی به هوا کنند) نتوانستند در دراز مدت موفق شوند و دست از پا دراز تر تسلیم و دنباله رو جنبش‌های چهارگانه داخل کشور شدند.

۱۴ - احزاب ایدئولوژیک آن دسته از جریان‌هایی هستند که در دهه ۵۰ و تحت استراتژی مبارزه مسلحانه فضای سیاسی و اجتماعی و حتی فرهنگی ما را تحت شعاع خود قرار دادند، این جریان‌ها که خودشان را به صورت آگوسانتاریسم به جای جنبش‌های ثلاثه تصور می‌کردند و از طرفی خود را حزب عمودی می‌دانستند و هم حزب افقی! و از آنجا که بر پایه ایدئولوژی خود به جای جنبش‌های ثلاثه به تعیین استراتژی می‌پرداختند، باعث می‌شد تا به خاطر مطلق کردن ایدئولوژی و نادیده گرفتن نیازهای جنبش‌های مطرح در جامعه (چه در شکل بالقوه و چه در شکل بالفعل آن) و تدوین استراتژی و تاکتیک‌ها در بستر ایدئولوژی خود که گرفتار دگماتیسم نظری است که طبیعتاً تشکیلات آنها را به صورت تشکیلات دگماتیسمی در می‌آورد. نمونه بسیار بارز این گرایش حزبی امروز در جامعه ما سازمان

مجاهدین خلق می‌باشد که استراتژی ارتش خلقی این جریان زائیده پراتیک جنبش‌های ثلاثه جامعه نمی‌باشد و نشأت گرفته از یک سلسله تئوری‌های عام و کلی در این تشکیلات می‌باشد، لذا این امر باعث گشت تا نزدیک به نیم قرن مبارزه مسلحانه و یک اقیانوس کشته و خون و شکنجه و فدا و فدیة در این تشکیلات بزرگ هنوز نتوانند نیم گامی در جهت پیوند با جنبش‌های ثلاثه در داخل ایران بر دارند و نیز کمترین فونکسیون در رابطه با جنبش‌ها از خود نشان ندادند.

۱۵ - در یک رابطه قیاسی ما بین سه حزب فوق باید بگوئیم که؛ اتخاذ استراتژی در احزاب تطبیقی- سیاسی (یا سیاسی- تطبیقی) کاملاً در حیطه پراتیک اجتماعی و سیاسی که در رابطه با جنبش‌های ثلاثه (اجتماعی و دموکراتیک و کارگری) می‌باشد حاصل می‌گردد، در صورتی که در احزاب آکادمیک و انطباقی (یا انطباقی- آکادمیک) تدوینی نظری و دور از پراتیک با جنبش‌های ثلاثه در داخل کشور تنها بر پایه فرضیه‌های ذهنی و نظری صورت می‌گیرد که یا کشف شده از درون کتاب‌های تئوریک و محصول جنبش‌های دیگر کشورها می‌باشد و یا دست آورد صرفاً نظری می‌باشد که در هر دو حالت فونکسیون آنها به یک نتیجه می‌رسد و آن بیگانگی با جنبش‌های ثلاثه و جامعه ایران است، چرا که در تحلیل نهائی جنبش‌های ثلاثه در داخل ایران هستند که می‌توانند تغییر ایجاد کنند! یعنی هرگز ما در خارج از کشور نمی‌توانیم برای داخل ایران جنبش ایجاد کنیم و هر گونه حرکت در خارج از کشور که در راستای تقویت اعتلا در جنبش‌های چهارگانه داخل کشور نباشد، نتیجه آن حرکت در حاشیه تحولات جامعه خواهد بود.

۱۶ - اتخاذ استراتژی در تشکیلات ایدئولوژیک- دکماتیسیم تنها در چارچوب مجرد و ایدئولوژی عام که بیگانه با نیازهای جنبش‌های چهارگانه در درون جامعه است صورت می‌گیرد، برای نمونه در رابطه با استراتژی ایدئولوژیک- دکماتیسیم بد نیست در اینجا از تمامی جریان‌های چریکی و ارتش خلقی که از دهه ۵۰ تا به امروز حضور دارند و تأثیراتی که از عمل کرد آنان بر کل جنبش سیاسی ایران سایه انداخته است نام ببریم، جریاناتی که برای تبیین حرکت آنها بهتر است با این سوال آغاز کنیم که؛ چه شد که از دهه ۵۰ به این سمت که این همه جریان چریکی و مسلحانه و ارتش خلقی و با این همه شهید و شکنجه و زندان و فدائی به وجود آمد باز نتوانستند در جامعه ما تحولی ولو اندک در بستر جنبش‌های ثلاثه و ایجاد تغییرات اجتماعی و سیاسی و دموکراتیک و سوسیالیستی بوجود آورند؟ و اگر هم عاملی تغییر سازی در این زمانه جامعه ایران بوده است، به اعتراف دوست و دشمن حرکت ارشاد شریعتی بود؟! در پاسخ به این سوال تاریخی باید بگوئیم که علت اصلی عدم موفقیت جریان‌های چریکی در دهه ۵۰ عدم تکیه بر استراتژی تطبیقی و اعتقاد به استراتژی دکماتیسیم و وارداتی بوده است، یعنی اگر جریان‌های چریکی در دهه ۵۰ به این اصول اعتقاد پیدا می‌کردند که؛

اولاً- چنان که گوروچ می‌گوید؛ «ما جامعه‌ها داریم نه جامعه» و هر جامعه‌ائی را باید تنها در چارچوب قوانین کنکریب در خود آن جامعه بشناسیم نه آن که ما نسخه استراتژی از یک جامعه دیگر برداریم و به جامعه خودمان تزریق بکنیم.

ثانیاً- استراتژی در هر جامعه کشف کردنی است و نه اختراع شدنی! یعنی آنقدر باید با کلیدهای مختلف درون قفل جامعه را بچرخانیم تا قفل آن را بتوانیم باز کنیم.

ثالثاً- برای کشف استراتژی در هر جامعه تنها باید با آن جامعه در چارچوب «خودویژگی‌های فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی و طبقاتی جنبش‌های ثلاثه» که در آن جامعه وجود دارند، برخورد کنیم و نه استراتژی و

تئوری‌های محصول پراتیک یک جامعه دیگر را بر داریم و به جامعه خود تزریق کنیم!

ب - استراتژی در احزاب تطبیقی- سیاسی بر پایه هدایت گری کنکریب جنبش‌های ثلاثه در آن جامعه بدست می‌آید که این خود منجر به بستری می‌شود جهت تکوین احزاب افقی که در پیوند با احزاب عمودی قرار می‌گیرند (در صورتی که استراتژی در احزاب آکادمیک تنها بر پایه تئوری‌های نظری و آکادمیک و ذهنی و وارداتی که درون کتابها است حاصل می‌شود و در استراتژی ایدئولوژیک- دکماتیسیم، استراتژیها به صورت یک امر تاریخی و ایدئولوژیکی معنی می‌یابد که از آسمان نازل شده و مقدس و منبرک و غیر قابل تغییر می‌گردد. مثلاً جریانات چریکی و ارتش خلقی کوشیدند تا استراتژی خود را به طرق زیر بر جامعه و جنبش‌های چهارگانه ایران تحمیل بکنند؛ اولاً- برای تقدس و آسمانی کردن خود امام حسین را یک چریک جلوه دهد و بعد از آن که از امام حسین یک چریک ساختند، برای تزریق استراتژی وارداتی خود فراخوان می‌دادند و یا برعکس جریان‌هایی مانند عبدالکریم سروش برای این که جهت استراتژی سازشکارانه خود بسترسازی کند ابتدا می‌کوشد تا تمامی ائمه را منهای امام حسین به سازشکار و پراگماتیسیم تبیین نماید و سپس با دعوت به استراتژی سازشکارانه که بر پایه روش ائمه است اقدام می‌کند! در صورتی که چه ائمه شیعه در زمان خود استراتژی چریکی می‌داشتند و چه استراتژی سازشکارانه که مربوط به زمان و جامعه خودشان بوده است و ما تنها می‌توانیم از متدولوژی در آن استراتژی‌ها الهام بگیریم. یعنی ببینیم آنها در زمان خودشان و جامعه خودشان چگونه به استخراج استراتژی دست پیدا می‌کردند، نه این که بخواهیم با تبیین انطباقی از استراتژی آنها بر پایه خواسته خودمان اقدام به تزریق استراتژی آنها به جامعه امروز خودمان بکنیم.

ج- پروسه شکل گیری استراتژی در احزاب سیاسی- تطبیقی به خاطر این که در بستر پراتیک با جنبش‌های چهار گانه جامعه شکل می‌گیرد یک پروسه جمعی می‌باشد، در صورتی که شکل گیری استراتژی در احزاب آکادمیک- انطباقی به این دلیل که پروسه بستر سازی در اتخاذ استراتژی یک پروسه نظری صرف است صورت فردی دارد، و شکل گیری استراتژی ایدئولوژیک- دکماتیسیم یک صورت نظامی و تشکیلاتی خشک دارد. ●

ادامه دارد

وب سایت:

www.nashr-mostazafin.com

ایمیل آدرس تماس:

Info@nashr-mostazafin.com

تلفن های تماس: ۰۰ ۳۲ ۴۸ ۶۱۱ ۰۳ ۰۸

۰۰ ۱ ۹۱۴ ۷۱۲ ۸۱ ۸۳

کار بزرگی که پیامبران کردند این بود که هر کار اخلاقی که مورد تائید عقلانی انسان بود -مرضی خداوند عام- کردند، کانت می‌گوید؛ این که روسو می‌گوید «دل منطقی دارد که عقل آن منطق را درک نمی‌کند» و یا این که پاسکال می‌گوید؛ «دل برای خود دلیل‌هایی دارد که عقل از آن خبر ندارد»، درست گفته‌اند.

۹ - تئوری اخلاق فویر باخ:

فویر باخ بر پایه از خودبیگانگی مذهب تئوری اخلاق خود را تبیین کرد از نظر فویر باخ مذهب عامل از خود بیگانگی انسان می‌باشد چراکه در وجود انسان دو گونه ارزشهای دانی و عالی وجود دارد که این دو گانگی ارزش‌های درونی انسان جزو ذات و طبیعت انسان می‌باشد، که این دو گانگی بر پایه نظام طبقاتی اجتماعی انسانی، در انسان شکل یافته است یعنی آن چنان که در یک جامعه طبقاتی دو گونه ارزش وجود دارد یکی ارزش دانی که مختص طبقه حاکم می‌باشد و دیگری ارزش عالی که مختص طبقه محروم می‌باشد این دو گانگی ارزش به مرور زمان در انسان انعکاس پیدا می‌کند و انسان وقتی به درون «خود» نگاه می‌کند و این دو گانگی ارزش را مشاهده می‌کند، چون نمی‌تواند ارزش‌های عالی وجودی خود را تبیین نماید، وجود عالی خود را مادیت خارجی می‌دهد و آن را به صورت خدایان آسمانی در می‌آورد و سپس در پای این خداوندان دست ساز خود به ستایش و پرستش می‌نشیند و با این پرستش و ستایش است که انسان الینه و از خود بیگانه می‌شود، فویر باخ معتقد است که با بازگشت انسان به خودش دیگر مذهب از بین می‌رود، اخلاق از نظر فویر باخ تلاش برای نفی عوامل الینه کننده آدمی است که این - دز الینه- شدن از نظر فویر باخ فقط توسط بازگشت انسان به خودش و نفی مذهب حاصل می‌شود.

۱۰ - تئوری اخلاق دورکهم:

از آنجایی که از نظر دورکهم جامعه شناس بزرگ فرانسوی ترکیب جامعه انسانی یک ترکیب حقیقی می‌باشد و فرد در پیوند با جامعه دیگر در عرصه جامعه حل می‌شود و دیگر نمی‌توان برای فرد اصالتی قائل شد، لذا از نظر دورکهم الیناسیون عبارت از گم شدن «من» اجتماعی در «من» فردی است و اخلاق عبارت است از اعتلای «من» اجتماعی در فرد، دورکهم برای حل شدن «من» فردی او در «من» اجتماعی - وجود فردی انسان را مانند یک تخته سفید می‌داند که فقط به صورت یک طرفه تحت تاثیر جامعه می‌باشد- و از خود هیچ گونه کنشی ندارد، از نظر دورکهم آنچه باعث شکل گیری «من» اجتماعی می‌شود رابطه متقابل افراد در عرصه اجتماع است و از نظر او الیناسیون انسان زمانی اتفاق می‌افتد که «من» فردی انسان بتواند «من» اجتماعی او را می‌پوشاند.

۱۱ - تئوری اخلاق گاندی:

گاندی در کتاب - مذهب من- تئوری اخلاق خود را این چنین تبیین می‌نماید: «من از مطالعه اوپانیاشاها (مجموعه کتاب‌های هند قدیم) به سه اصل مهم اخلاقی رسیدم:»

الف - در همه دنیا فقط برای انسان امکان یک شناخت وجود دارد و آن شناخت «خود» است.

ب - هر کس «خود» را بشناسد خدا را و جهان را می‌تواند بشناسد.

ج - در جهان فقط یک نیرو و یک نیکی وجود دارد و آن نیروی تسلط بر خویشتن است، هر کس که بر «خود» مسلط شد می‌تواند بر جهان مسلط شود و آن نیکی که در جهان وجود دارد عبارت است از؛ دوست داشتن دیگران مانند دوست داشتن «خود» است.

۱۲ - تئوری اخلاق افلاطون:

افلاطون برعکس ارسطو تئوری اخلاق خود را بر پایه - زیبایی- بنا کرد و او برعکس سقراط معلم خود که می‌گفت: «مردم را دانا کنید که دانش برای آن‌ها اخلاق ایجاد می‌کند»، افلاطون می‌گوید؛ «حس زیبایی را در بشر رشد بدهید آن‌ها خود به خود زیبایی اخلاق را درک خواهند کرد» - . از نظر افلاطون زیبایی عبارت است از -هماهنگی بین اجزاء یک کل-.

۱۳ - تئوری اخلاق سارتر:

از نظر سارتر خود حقیقی انسان زمانی تحقق پیدا می‌کند که انسان هیچ گونه «خود» ی نداشته باشد، نه «خود» فردی و نه «خود» اجتماعی. از نظر سارتر اخلاق عبارت است از؛ نفی هرگونه «خود» در خویشتن، سارتر معتقد است که انسان بی سرشت و بی ماهیت و بی «خود» است، از نظر او - جوهر انسان آزادی مطلق است- و این آزادی مطلق در انسان زمانی تحقق پیدا می‌کند که انسان -آزاد از هر «خود»- باشد، بنابراین سارتر هرگونه «خود» ی در انسان را مانع آزادی انسان می‌داند.

۱۴ - تئوری اخلاق مارکسیستی:

از نظر مارکسیست‌ها انسان تا زمانی که به جامعه نهانی اشتراکی می‌رسد پیوسته دارای دو خود می‌باشد که این دو خود عبارتند از؛ الف - - خود اختصاصی؛ ب - خود اشتراکی. مارکس معتقد است که در دوران کمون اولیه و کمون ثانویه انسان پیوسته دارای یک خود بوده که این خود همان خود اشتراکی می‌باشد، اما با شکل گیری مالکیت و طبقاتی شدن جامعه خود انسان به دو خود تجزیه شد؛ اختصاصی و -خود اشتراکی؛ لذا از نظر مارکسیست‌ها تا زمانی که جامعه طبقاتی از بین نرود امکان از بین رفتن خود اختصاصی وجود ندارد، آن‌ها خود اختصاصی انسان را مولود پیدایش مالکیت می‌دانند و معتقدند که تا زمانی که مالکیت از بین نرود خود اختصاصی در انسان از بین نمی‌رود، بنا براین از نظر مارکسیست‌ها اخلاق عبارت است از - تلاشی در جهت از بین بردن این خود اختصاصی انسان است- که این مقصود به انجام نمی‌رسد مگر زمانی که ما مالکیت را در جامعه از بین ببریم و جامعه اشتراک حقیقی را مستقر کنیم، بر این پایه از نظر مارکسیست‌ها اخلاق عبارت است از؛ هر گونه تلاشی که باعث تحقق جامعه اشتراکی بشود.

۱۵ - تئوری اخلاق برتراند راسل:

از نظر راسل مبنای اخلاق انسان این اصل است که؛ بشر جز منفعت و سود خودش هیچ چیز دیگر نمی‌خواهد، برای بشر آنچه اصل است کسب منفعت فردی است از نظر راسل اخلاق اجتماعی چیزی جز فراهم کردن شرایط نیل به منفعت فردی نیست، و اخلاق عبارت از این است که؛ ما به انسان بفهمانیم که سود فردی تو در گرو حقوق اجتماعی تو می‌باشد. بنابراین برای راسل اخلاق به عنوان یک ارزش مطرح نمی‌باشد بلکه برای او اخلاق به صورت سود مطرح است، البته نیاز به گفتن ندارد که تئوری اخلاق بورژوازی همانی است که راسل مطرح می‌کند او تنها فیلسوفی است که اخلاق را بر پایه منفعت فردی که مورد خواسته بورژوازی می‌باشد استوار کرده است.

در رابطه با تئوری اخلاق بازرگان باید بین بازرگان جوان و بازرگان پیر تفاوت قائل شد چرا که در بازرگان جوان و برگشته از غرب آنچه پایه تئوری اخلاق را تشکیل می‌داد سه اصل؛ الف - نظم و انضباط، ب - کار، ج - آزادی، بود. اصول اخلاقی مورد اعتقاد بازرگان جوان همین سه اصل بود که بر پایه آن عنوان می‌کرد؛ اگر ما بتوانیم نظم و کار و آزادی را مانند غرب بورژوازی به صورت اخلاق در آوریم، جامعه ما و افراد ما اخلاقی می‌شوند و تا زمانی که نتوانیم این اصول را در جامعه خود تحقق عینی ببخشیم، امکان اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی وجود ندارد. اما در «بازرگان پیر» به علت - بیزاری از سیاست و جامعه- مبانی اخلاق او از صورت انطباقی به صورت دکماتیسیم سمت گیری کرد، در بازرگان پیر آنچه مبانی اخلاق تشکیل می‌دهد؛ اعتقاد به خدا و ترس از معاد می‌باشد که البته به علت این که این اعتقاد بازرگان یک اعتقاد عکس‌العملی و در فاصله گرفتن از حاکمیت و اسلام مطلقه فقهاتی بود، این اندیشه او نتوانست به صورت یک سیستم در آید. هر چند بعد از او عبدالکریم سروش سعی کرد با پیوند دادن تصوف و عرفان به اندیشه بازرگان و به نام خود از عرفان تصوفی مولانا و حافظ، یک تئوری اخلاق بسازد ولی به خاطر همان نقص زیربنایی تئوری اخلاق غزالی و مولوی که عبارت بود از؛ الف - بی‌مقداری دنیا؛ ب - بی‌اختیاری انسان؛ ج - کشتن نفس، او در این کار شکست خورد.

۱۷ - تئوری اخلاق شهید مهندس محمد حنیف نژاد:

مبنای تئوری اخلاق مهندس محمد حنیف‌نژاد بر پایه اصل تکامل قرار دارد از آنجایی که شهید حنیف‌نژاد اصل تکامل را در بستر جامعه انسانی وجود به عنوان یک اصل محوری تبیین می‌کرد و اصل تکامل را به عنوان اصل محوری کل وجود می‌دانست، که در نوک پیکان این حرکت جامعه انسانی قرار دارد لذا در این رابطه به تبیین تئوری اخلاق بر پایه تکامل پرداخت. از نظر او کار اخلاقی عبارت است از هر کاری که فونکسیون آن کار باعث تکامل جامعه گردد، هم چنین از آن جایی که از نظر مرحوم حنیف‌نژاد تکامل فرد در گرو تکامل جامعه می‌باشد، بنابراین از نظر او؛ اخلاق فردی هم در کانتکس اخلاق اجتماعی تعریف می‌گردد که آن عبارت است از؛ حل‌شدگی فرد در مسیر تکامل اجتماعی. حنیف‌نژاد بر پایه همین تئوری اخلاقی بود که تئوری تشکیلاتی «خود» را تبیین و تنظیم و تشریح کرد، به این ترتیب که از نظر او تئوری اخلاقی فرد در عرصه معیار حل‌شدگی او در تشکیلات مشخص می‌شود، یعنی از نظر او سمپات یا هوادار عبارت است از فردی که؛ دارای حل‌شدگی سیاسی با سازمان باشد و عضو عبارت است از فردی که از حل‌شدگی تشکیلاتی برخوردار باشد و کادر عبارت است از فردی که از حل‌شدگی ایدئولوژیک برخوردار است.

۱۸ - تئوری اخلاق شریعتی، «اخلاق تطبیقی»:

شریعتی را باید به عنوان بنیان‌گذار تئوری اخلاق تطبیقی در جامعه ما و در جامعه مسلمانان بعد از پیامبر نامید، زیرا؛

الف - از نظر شریعتی پایه تئوری اخلاق بر مبنای حقوق طبیعی استوار می‌باشد و نه حقوق موضوعه.

ب - از نظر شریعتی تئوری اخلاق یک تئوری فرا دینی می‌باشد.

ج - از نظر شریعتی اصول اخلاق علاوه بر این که بر پایه حقوق طبیعی استوار است و علاوه بر این که فرا دینی می‌باشد، اما فرا تاریخی نیست و در عرصه شرایط مختلف تاریخی باید مورد تبیین مجدد قرار گیرد.

د - از نظر شریعتی تا زمانی که حقوق طبیعی انسان را تعریف نکنیم

نمی‌توانیم تئوری اخلاق خود را تبیین نماییم.

ه - از نظر شریعتی حقوق طبیعی انسان پایه مذهبی و مکتبی ندارد بلکه بر پایه «انسان بودن» انسان این حقوق طبیعی برای او حاصل می‌شود و هیچ کس هم حق ندارد که بگوید «من» این حقوق را به او داده‌ام.

و - از نظر شریعتی تئوری اخلاق یک امر ثابت نیست بلکه یک امر سیال است که به مرور زمان و به موازات رشد جامعه و اندیشه بشری تکامل پیدا می‌کند.

ز - از نظر شریعتی سنت و آداب با تئوری اخلاق متفاوت می‌باشد چرا که موضوع سنت و آداب جامعه می‌باشد در صورتی که موضوع اخلاق انسان است.

ح - از نظر شریعتی اخلاق فردی با اخلاق اجتماعی متفاوت است، اخلاق فردی توسط خودسازی و بر پایه کار، مبارزه و عبادت حاصل می‌شود در صورتی که اخلاق اجتماعی توسط روحیه سیال تاریخی و اجتماعی شکل پیدا می‌کند.

ط - از نظر شریعتی اخلاق فردی عبارت از رابطه فرد با خودش است که در بستر جامعه اعتلا پیدا می‌کند.

ی - از نظر شریعتی مبانی و معیار اخلاق فردی آزادی و رهائی فرد از چهار زندان؛ ۱ - طبیعت؛ ۲ - جامعه؛ ۳ - تاریخ؛ ۴ - خویشتن می‌باشد.

ک - از نظر شریعتی اخلاق فردی بر پایه ایثار معنی می‌شود.

ل - از نظر شریعتی اخلاق به عنوان ارزش می‌باشد نه آن چنان که بورژوازی می‌گوید سود باشد.

م - از نظر شریعتی فلسفه اخلاق فردی انسان بر پایه دیالکتیک وجودی او که در کانتکس لجن و روح خدا می‌باشد تبیین می‌گردد.

ن - شریعتی به مبانی دیالکتیک فلسفه اخلاق خود در انسان به صورت دو امر وجودی نگاه می‌کند نه یک امر، آن چنان که در اخلاق دکماتیسیم ارسطویی و صوفی‌گری هند شرقی دیدیم.

ض - شریعتی اخلاق را به صورت یک امر آگزستانسیالیستی یا کنکریت در انسان می‌بیند و در همین رابطه است که او اخلاق را با انسان اخلاقی تعریف می‌کند نه با اخلاق مجرد.

ص - شریعتی اخلاق را به صورت «علم شدن انسان بر پایه دیالکتیک وجودی لجن و روح خدا» تعریف می‌کند.

ف - شریعتی اخلاق اجتماعی را بر پایه الیناسیون تعریف می‌کند که شاخه‌های این الیناسیون اجتماعی از نظر شریعتی عبارتند از؛ ۱- زهد؛ ۲- پول؛ ۳- طبقه؛ ۴- کتاب؛ ۵- عشق؛ ۶- تکنوکراسی؛ ۷- بوروکراسی؛ ۸- شرک و... می‌باشد، که از نظر شریعتی اخلاق اجتماعی عبارت است «از هر گونه حرکتی که باعث دز الیناسیون جامعه بشود.»

ف - از نظر شریعتی انسان که موضوع اخلاق است یک موجود جبر زده و دست بسته نیست بلکه آفریننده، انتخابگر و آزاد می‌باشد.

خ - از نظر شریعتی نهضت ضد بت پرستی پیامبران - از ابراهیم تا محمد- همه در راستای بازگشت انسانیت به «خود» حقیقی ایشان توسط دز الینه کردن الیناسیون توده‌ها بوده است... ●