

سخن روز

به مناسبت یازده اردیبهشت روز جهانی کارگر

جنبش ۱۸ شهریور سال ۵۷ کارگران ایران در ترازوی سی و یک ساله جنبش اجتماعی، جنبش دانشجویی و جنبش زحمتکشان ایران

اینچنین به نظر می‌رسد که جنگ تقسیم قدرت بین جناح‌های قدرت رژیم مطلقه فقهاتی که از مبارزات انتخاباتی دولت دهم رو به اعتلاء گذاشت و در مرحله پس از اعلام نتیجه انتخابات دولت دهم از روز ۲۳ خرداد به نقطه اوج خود رسید، از بعد از اینکه جنبش اجتماعی ۲۲ خرداد در عرصه تظاهرات روز قدس و ۱۳ آبان و ۱۶ آذر و مراسم تشییع جنازه منتظری و روز عاشورا با مطلق کردن تضادش با حاکمیت مطلقه فقهاتی و با طرح شعارهای «استقلال - آزادی - جمهوری ایرانی» و «نه غزه، نه لبنان، جانم فدای ایران» و «مرگ بر دیکتاتور» و «مرگ بر اصل ولایت فقیه» از مرحله شعار ابطال انتخابات ۲۲ خرداد و نفی دولت دهم عبور کرد و کلیت حاکمیت مطلقه فقهاتی حاکم را به چالش کشید و رفته رفته فرآیند عبور از هژمونی جناح رقیب تحت رهبری موسوی - کروبی - خاتمی - هاشمی رفسنجانی را از سر گرفت و می‌رفت تا با نفی هژمونی جناح رقیب با جنبش دانشجویی که لایق‌ترین و صالح‌ترین رهبری برای او می‌باشد

ادامه در صفحه دوم

در صفحات دیگر:

- ◀ مبانی سوسیالیسم - قسمت ۷
- ◀ ما و نشر مستضعفین - قسمت ۶

پرسش و پاسخ شماره ۴

آیا قرانت نشر مستضعفین از اسلام، یک قرانت سوسیالیستی است، یا یک قرانت دموکراتیک و یا یک قرانت پلورالستیکی می‌باشد؟

آیا شریعتی یک قرانت سوسیالیستی از دین داشت، یا یک قرانت دموکراتیک و یا یک قرانت پلورالستیکی؟

آیا می‌توان به موازات یک قرانت سوسیالیستی از اسلام، هم زمان قرانت دموکراتیک و پلورالستیکی از دین هم داشته باشیم؟

آیا پلورالیتیه نشر مستضعفین پلورالیتیه معرفتی است یا پلورالیتیه سیاسی - حزبی، و یا پلورالیتیه مذهبی - دینی می‌باشد؟

آیا دیدگاه پلورالستی نشر مستضعفین عامل تکوین فراکسیون‌های نظری و عملی در حزب مستضعفین نمی‌شود؟

چه ضمانت اجرایی وجود دارد که نگرش دموکراتیک نشر مستضعفین، هدایتگر به سوی لیبرالیسم سیاسی - فلسفی - اخلاقی - اقتصادی نشود؟

پاسخ: قیل از اینکه وارد بحث تفصیلی موضوع شویم، بهتر است در آغاز یک بحثی در خصوص تعریف هر یک از ترم‌های فوق داشته باشیم تا توسط آن، بتوانیم در عرصه بحث تفصیلی، منظور یکدیگر را بهتر فهم کنیم:

ادامه در صفحه ۶

اصلاحات چیست؟ مصلحین کیانند؟ و اصلاح طلبان کدام؟

قسمت آخر

نهضت «بازسازی تفکر دینی» اقبال: علامه محمد اقبال لاهوری هم مانند بنیانگزاران نهضت سلفیه موضوع انحراف اسلام را به عنوان ریشه اصلی عقب ماندگی و انحطاط مسلمانان مطرح کرد و مانند آن‌ها معتقد بود که تا زمانی که ما نتوانیم اسلام را از انحراف نجات دهیم امکان نجات مسلمانان از عقب ماندگی و انحطاط وجود ندارد. ولی از نظر علامه محمد اقبال لاهوری علت اصلی انحراف اسلام، یونانی زدگی اسلام است که از دوران عباسی جهت عقیم کردن حرکت اسلام سیل اندیشه یونانی اعم از ارسطویی و افلاطونی به سمت اسلام سرازیر شد و با سرازیر شدن اندیشه یونانی به قالب اسلام بود که تمامی چشمه‌های دینامیسم دین محمد خشکید.

ادامه در صفحه ۴

سلسله بحث‌هایی در باب استراتژی اقدام سازمان‌گرایانه حزبی

قسمت چهارم

آسیب‌شناسی استراتژی حزبی در تاریخ سیاسی ایران طی - ۱۲۰ سال - گذشته:

سومین سوالی که به صورت کلیدی در همین جا مطرح می‌باشد این است که با نگاه آسیب شناسانه به استراتژی حزبی ما در گذشته؛ علت بحران‌ها و بن بست‌ها و شکست - احزاب پائینی‌ها - در جامعه ما چه بوده است؟ اگر بپذیریم که در جامعه ما تنها راه نیل به دموکراسی و سوسیالیسم و آزادی وجود احزاب پائینی‌ها می‌باشد و تا زمانی که حزب پائینی‌ها به عنوان بازوی اجرایی و هدایت گر پائینی‌ها تشکیل نگردد، امکان نیل به آزادی و دموکراسی و سوسیالیسم در این جامعه و در هیچ جامعه‌ای وجود نخواهد داشت و هر گونه تلاشی در این رابطه آب در هاون کوبیدن است، در پاسخ این سوال به اجمال بگوئیم که؛ علت عمده و اساسی شکست تلاش‌های گذشته و امروز در جهت تشکیل حزب پائینی‌ها در یک کلام «عدم توانایی پیوند پیشگام با توده‌ها» بوده است که طبیعتاً تا زمانی که این پیوند ایجاد نشود هر گونه حرکتی در این رابطه جز تلاشی سکتاریستی تجلی بیشتری خواهد داشت.

ادامه در صفحه ۱۱

زنده باد جنبش صد ساله طبقه کارگر ایران از مشروطیت تا سال ۸۹

"سخن روز - بقیه از صفحه اول"

انحصارگرایی قدرت حتی حاضر به اعطای یک صندلی فرهنگستان هنر به موسوی نشدند) واکنش مثبت آنها می‌باشد (البته تنها عقب‌نشینی جناح فاشیستی انحصارگر سوار بر قدرت حاکم مناظرات افشاگرانه کانال ۳ تلویزیون بود که رفته رفته پس از اینکه نظام مطلقه فقهاتی احساس کرد که ممکن است افشاگری‌های محصول این مناظرات به سوراخ کردن نظام مطلقه فقهاتی بیانجامد که حاصل آن جاری شدن سیل و آب بردن تاک نشان خواهد بود، این مناظرات را بدل به مذاکره بین جناح‌های قدرت ساخت).

البته جنگ تبلیغاتی و افشاگرانه و بگیر و ببند و شاخه شونه کشیدن جناح‌های رقیب قدرت پایانی ندارد و هر زمان امکان شعلهور شدن دوباره جنگ فوق وجود دارد، چراکه به قول لنین «گاز گرفتن اسب‌های درشکه در سر بالائی‌های تقسیم قدرت یک امر طبیعی می‌باشد» و تا زمانی که حاکمیت بر اثر رشد این تضادهای داخلی امکان حکومت کردن بر توده‌ها را از دست ندهد این جنگ داخلی قدرت بین جناح‌های حاکمیت ادامه خواهد داشت و همین جنگ داخلی جناح‌های قدرت است که بالاخره زمینه نفی نهائی آن‌ها را فراهم می‌کند و عامل ریزش قدرت از بالا به پائین به جای تقسیم قدرت بین بالائی‌ها می‌شود. اما آنچه در این بازار پر آشوب باز تقسیم قدرت از بعد از انتخابات دولت دهم برای تمامی جناح‌های قدرت روشن گردید این حقیقت بزرگ است که باید بین مبارزات جناح رقیب برای باز تقسیم قدرت و جنبش اجتماعی ۲۲ خرداد و جنبش دانشجویی فرق گذاشت (چراکه برعکس ادعای جناح رقیب که معتقد است که جنبش اجتماعی ۲۲ خرداد و جنبش دانشجویی تحت پوشش جنبش سبز اهرم فشار در دست خود جهت چانه زنی قدرت در بالا می‌باشد). این جنبش در پروسه مبارزاتی ده ماهه اخیر ثابت کرده است که حقیقت زنده‌انی است مستقل از بازی قدرت در بالائی‌ها که بر پایه مبارزه جهت نیل به خواست‌های تاریخی خویش پیش می‌رود و گرچه گهگاهی این جنبش بنابه مقتضیات سیاسی خود از شعارهای جناح‌های حاکمیت برای پیشبرد تاکتیکی حرکت خود حمایت می‌کنند، ولی در تحلیل نهائی حمایت آن‌ها از جناح‌های حاکمیت یک حمایت بدون قید و شرط و تعریف نشده نیست و به عنوان چک سفید امضا در دست جناح حاکم نمی‌باشد، بلکه بالعکس حمایت آن‌ها از شعارهای جناح رقیب در کانتکس خواسته‌های تاریخی خود می‌باشد؛ لذا در صورتیکه جناح رقیب از شعارهای خود عدول نماید این جنبش بدون هیچگونه وابستگی تاریخی آن خاکریزها را پشت سر می‌گذارد و به راه خود ادامه خواهد داد و این خطر بزرگی است که تمامی جناح‌های رقیب قدرت در بالائی‌ها به خصوص از بعد از تظاهرات قدس و ۱۳ آبان و ۱۶ آذر و تشیع جنازه منتظری و عاشورای ۸۸ تهدید کرده است و در همین رابطه است که جهت جلوگیری از عبور جنبش اجتماعی از آن‌ها و ممانعت کردن از پیوند جنبش اجتماعی با جنبش دانشجویی و جنبش کارگری ایران جناح‌های مدعی قدرت بالا، سعی می‌کنند تا دوباره مانند دهه ۶۰ جهت قلع و قمع کردن جنبش اجتماعی و جنبش سیاسی و جنبش دانشجویی... در کنار هم قرار گیرند.

البته شانس بزرگی که رژیم مطلقه فقهاتی در عرض این سی و یک سال حکومت خود به دست آورده و عامل اصلی ماندگاری او تاکنون شده است، عدم پیوند جنبش اجتماعی و جنبش دانشجویی با جنبش کارگری ایران می‌باشد، چرا که تا زمانی که جنبش اجتماعی و جنبش دانشجویی با جنبش کارگری ایران پیوند پیدا نکنند هرگز جنبش اجتماعی و جنبش دانشجویی امکان تاثیرگذاری استراتژیک بر ساختارهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و پلیسی حاکمیت مطلقه فقهاتی جهت ریزش قدرت از بالا به پائین را نخواهند داشت و در هر زمان امکان سرکوب آن‌ها توسط سیستم و ماشین پلیسی - نظامی حاکمیت مطلقه فقهاتی وجود دارد، فقط تنها زمانی امکان هر گونه سرکوب سراسری از ماشین سرکوب پلیسی - نظامی حاکمیت مطلقه فقهاتی گرفته خواهد شد که بین جنبش اجتماعی و جنبش دانشجویی با جنبش کارگری پیوند تنگاتنگ بوجود

و جنبش کارگری ایران که تنها رهبری و هژمونی است که می‌تواند جنبش اجتماعی ۲۲ خرداد را تا پایان راه هدایت نماید - رفته رفته با عقب‌نشینی‌های سیاسی جناح رقیب از شعارهای گذشته خود (که عبارت بود از: الف - ابطال انتخابات ۲۲ خرداد و تجدید انتخابات دولت دهم. ب - نامشروع بودن دولت احمدی نژاد و تلاش جهت برکناری آن. ج - تلاش جهت ریزش قدرت از بالا به پائین یا حداقل وادار کردند راس قدرت مطلقه فقهاتی به تقسیم باز تقسیم قدرت از راس هرم قدرت مطلقه فقهاتی تا قاعده آن) با اعلام شعارهای جدید آلترناتیوی که عبارت می‌باشد از:

۱ - تائید تلویحی دولت احمدی نژاد

۲ - تائید انتخابات ۲۲ خرداد

۳ - تائید نظام فقهاتی همراه با تائید انقلاب فقهاتی ۲۲ بهمن ۵۷

۴ - تائید قانون اساسی نظام فقهاتی بر پایه تائید تمام عیار اصل ولایت مطلقه فقهاتی آن

۵ - اعلام جمهوریت لوئی جرگه‌ائی یا اریستوکراسی فقهاتی جهت به مشارکت وادار ساختن جناح فاشیستی سوار بر قدرت با جناح رقیب رو به افول گذاشته و جناح فقهاتی حاکم با تکیه بر فاشیستی‌ترین جناح راست در عرصه‌های سیاسی، قضائی، پلیسی، نظامی و... سعی می‌کند توسط ترنند چماق و هویج خود (که از جریان سناریوی عکس‌سوزی ۱۶ آذر شروع گردید و به خیمه شب بازی‌های تبلیغاتی عاشورا در عاشورای ۸۸ ادامه پیدا کرد و بالاخره با راهپیمائی دولتی و قشون کشی فقهاتی نهم دی ماه به اوج خود رسید و از دستگیری روزمره نظام پلیسی فقهاتی تا شکنجه و کشتار و اعتراف گیری و بالاخره شانتاژهای ضد هویتی - تبلیغاتی شبانه و روزی بر علیه سران جناح رقیب از هاشمی رفسنجانی تا موسوی و کروبی و خاتمی و یوسفی صانعی و سید حسن خمینی و... و از ضرب و شتم و تهدید جانی و به آتش کشیدن و پلمپ پایگاه‌های سنتی و مذهبی آن‌ها از حسینیه جماران خمینی گرفته تا مسجد آتشین دستغیب شیراز و مسجد سید اصفهان طاهری و... و به موازات آن از نسل کشی و قتل عام جنبش اجتماعی در عرصه تظاهرات خیابانی از ۲۵ خرداد به بعد تا حملات مغول‌وار سراسری به جنبش دانشجویی و... ادامه داشته است) با چراغ سبز نشان دادن گاه به گاه رهبری مطلقه فقهاتی توسط پیام‌های خود با دیپلماسی محسن رضائی و علی لاریجانی و... بین جنبش اجتماعی ۲۲ خرداد و جنبش دانشجویی رهبری کننده آن با هژمونی جناح رقیب فاصله بیناندازد (تا با شعار رهبری «خواص باید به صورت شفاف موضع گیری‌های خود را با فتنه موجود روشن کنند» جناح رقیب مدعی هژمونی جنبش اجتماعی را وادار سازد) تا دوباره با:

الف - قبول هژمونی ولایت مطلقه فقهاتی؛ ب - تائید دولت احمدی نژاد؛ ج - حمایت از رژیم فقهاتی حاکم

زمینه بازخوانی جناح رقیب بر سر سفره تقسیم باز تقسیم قدرت‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و... گرگ‌ها را فراهم کند که حمایت سران جناح رقیب و رقص گرگ‌ها جهت شرکت یک دست در راهپیمائی ۲۲ بهمن ۸۸ (از دعوت خاتمی و دعوت هاشمی رفسنجانی در حمایت راهپیمائی واحد ۲۲ بهمن گرفته تا پلاتفرم پنج ماده‌ائی موسوی که به صورت تلویحی دولت احمدی نژاد را و انتخابات ۲۲ خرداد را تائید کرده است و از شعارهای قبلی خود که عبارت بود از ابطال انتخابات ۲۲ خرداد و نفی دولت احمدی نژاد و اعلام دوباره انتخابات دولت دهم عقب نشینی کرده است و بالاخره حمایت تلویحی کروبی از دولت احمدی نژاد و نظام فقهاتی حاکم در مصاحبه بعد از لوئی جرگه حزب مردم سالار و مشایعت سید حسن خمینی از خامنه‌ای و احمدی نژاد در روز ۱۲ بهمن در مقبره... همه محصول این عقب‌نشینی عریان جناح رقیب در برابر جناح فاشیستی سوار بر قدرت حاکم می‌باشد که در عرصه

سر در جیب مراقبت فرو برده است و از صحنه زمان غایب است؟

چرا مدت ۳۱ سال است که جنبش کارگری ما (در شرایطی که جنبش اجتماعی و جنبش دانشجویی ما تمامی خاکریزهای تاکتیکی صنفی و اقتصادی و اجتماعی را پشت سر گذاشته و در عرصه جولانگاه سیاسی رژیم را به چالش می‌کشد) هنوز گرفتار مبارزه صنفی می‌باشد و یک گام از مبارزه صنفی خود در این مدت ۳۱ ساله فاصله نگرفته است؟

چرا مدت ۳۱ سال است که جنبش کارگری ایران به عنوان تماشاگر بیرون صحنه سیاست ایستاده و تنها در عرصه مبارزه صنفی به کف زدن از برای جنبش اجتماعی ایران مشغول می‌باشد؟

چرا جنبش کارگری ایران که در عرض ۲۴ ساعت از حادثه میدان ژاله در ۱۷ شهریور ۵۷ به صورت یک دست وارد مبارزه سیاسی شد، هنوز در مدت ۳۱ سال بعد از آن نتوانسته است حداقل وحدت صنفی - طبقاتی خود را به دست آورد و همین عدم وحدت درون طبقاتی باعث گردیده است تا هر بخشی از جنبش کارگری ایران به صورت انفرادی وارد جنبش سیاسی - صنفی یا صنفی - سیاسی بشود که خود این عامل و زمینه برای سرکوب رژیم فقهائی آماده ساخته است؟ (آنچنانکه این موضوع در سرکوب کارگران اتوبوس واحد تهران، یا کارگران نیشکر هفت تپه، یا کارگران لاستیک سازی البرز و... دیدیم)

چرا فعالیت سندیکائی طبقه کارگر ایران در عرض این ۳۱ سال هنوز نتوانسته به یک تشکیلات سراسری هدایتگر صنفی طبقه کارگر بدل گردد؟

چرا و چرا و چرا؟

پیش به سوی پیوند جنبش اجتماعی ۲۲ خرداد و جنبش دانشجویی ۱۸ تیر با جنبش کارگری ۱۸ شهریور ماه ۵۷

پیش به سوی اعتلای جنبش کارگری ۱۸ شهریور ایران از «طبقه‌انی در خود» به «طبقه‌انی برای خود»

پیش به سوی اعتلای جنبش کارگری ۱۸ شهریور ایران از مرحله صنفی به مرحله‌های صنفی - سیاسی و مرحله سیاسی - صنفی

پیش به سوی تحول ذهنی طبقه کارگر ایران بر پایه خودآگاهی اعتقادی، خودآگاهی اجتماعی و خودآگاهی طبقاتی توسط نشر مستضعفین ایران

پیش به سوی پیوند طبقاتی جنبش ۱۸ شهریور کارگران ایران توسط ارگان حزبی نشر مستضعفین ایران

زنده باد جنبش صد ساله طبقه کارگر ایران از مشروطیت تا سال ۸۹ مبارک باد یک صدمین سال جنبش کارگران ایران سر سلسله جنبان جنبش خلق ایران از آغاز تاکنون

زنده باد رهبری جنبش کارگران ایران بر جنبش‌های اجتماعی و دانشجویی ایران

بر افراشته باد پرچم پیوند طبقه کارگر ایران با دیگر اقشار زحمت کش ایران

سلام بر کارگران ایران، سلام بر زحمتکشان ایران

سلام بر دانشجویان ایران، سلام بر زنان ایران

سلام بر معلمان ایران، سلام بر خلق همیشه بیدار ایران

زنده باد آزادی، زنده باد سوسیالیسم

زنده باد پلورالیسم اجتماعی، سیاسی، عقیدتی و اطلاعاتی

والسلام

آید و جنبش کارگری ایران مانند ۱۸ شهریور سال ۵۷ بتواند برای بار دیگر هژمونی جنبش اجتماعی را به دست گیرد (در آن صورت است که آنچنانکه پارسونز سفیر انگلیس در ۱۸ شهریور به شاه گفت با به صحنه آمدن جنبش کارگری و بستن شیرهای نفت او باید از ایران برود و با رژیم ۲۵۰۰ ساله شاهنشاهی توتالیتر خداحافظی کند).

بنابراین بزرگترین آفت جنبش اجتماعی ۲۲ خرداد و جنبش دانشجویی ۱۸ تیر در عرصه آسیب شناسی و آناتومی و جراحی آن در شرایط فعلی همین سکتاریسم جنبش اجتماعی و جنبش دانشجویی از جنبش کارگری ایران می‌باشد و در همین رابطه است که تا زمانی که ما نتوانیم پاسخی مناسب و تئوریک برای این سوال فرجه و استراتژیک خود پیدا کنیم که: چرا آنچنانکه موسوی در راهپیمائی چهار میلیون نفری ۲۵ خرداد تهران تهدید می‌کرد که این جنبش بزودی با جنبش کارگری ایران پیوند پیدا خواهد کرد، تاکنون چنین اتفاقی رخ نداده است؟ و جنبش کارگری ایران در این مدت ده ماهه بعد از انتخابات ۲۲ خرداد نه تنها صحنه گردان جنبش اجتماعی و جنبش دانشجویی نمی‌باشد بلکه بالعکس تنها به عنوان تماشاچی مسابقه و منازعه و مناظره جنبش اجتماعی با حاکمیت باقی مانده است؟

تا زمانی که ما نتوانیم برای این سوال تاریخی یک پاسخ علمی و تئوریک پیدا کنیم آینده چندان امیدبخشی در انتظار جنبش اجتماعی ۲۲ خرداد و جنبش دانشجویی ۱۸ تیر نخواهد بود و باز هر زمان زمینه برای سرکوب سراسری این جنبش توسط ماشین پلیسی - نظامی رژیم مطلقه فقهائی آماده خواهد بود، آنچنان سناریوی که رژیم مطلقه فقهائی در ۱۸ تیرماه ۶۸ انجام داد، و این یکی از مشخصات روانشناسی جنبش اجتماعی ایران می‌باشد که از بعد از هر سرکوب سراسری مدتی این جنبش دچار رکود و خمود می‌شود و به محاق و خسوف و کسوف می‌رود و با کسوف این جنبش است که شرایطی دوباره برای حاکمیت مطلقه فقهائی فراهم می‌گردد تا به بازسازی مجدد خود بپردازد.

اگر جنبش اجتماعی ۱۷ شهریور در سال ۵۷ توانست دودمان ۲۵۰۰ ساله نظام شاهنشاهی ایران را در هم بپسجد، به علت پیوند آن جنبش در تاریخ ۱۸ شهریور ۵۷ با جنبش کارگری ایران به رهبری جنبش کارگران صنعت نفت خوزستان بود. اگر در سال ۵۷ جنبش کارگری وارد صحنه مبارزه با رژیم توتالیتر شاه نمی‌شد هزار برابر جنبش اجتماعی ۱۷ شهریور و مراسم چهل‌م قم و یزد و تبریز و غیره نمی‌توانست رژیم شاه را به پائین بکشد و پایان ۲۵۰۰ سال رژیم شاهنشاهی را در ایران اعلام کند. رمز پیروزی جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ نه از تفنگ جریانی می‌گذرد و نه از پیام‌های نواری و نه از عکس در ماه و نه از رهبری روحانیت و بازار و... عبور می‌کند، بلکه بالعکس رمز پیروزی جنبش اجتماعی ضد استبدادی ۲۲ بهمن ۵۷ در یک کلمه به علت رهبری جنبش کارگری ایران از ۱۸ شهریور ماه ۵۷ بر جنبش اجتماعی ایران می‌باشد، زیرا این رهبری سراسری طبقه کارگری ایران بود که شیرهای نفت را بست و تمام کارخانه‌های تولیدی را به تعطیلی کشانید و گلوی اقتصادی شاه را تا مرگ در هم فشرد؛ لذا تا زمانی که در عرصه پاتولوژی و آسیب‌شناسی ۳۱ ساله جنبش اجتماعی و جنبش دانشجویی از ۵۷ تاکنون نتوانیم یک پاسخ صحیح و تئوریک برای این سوال به دست آوریم، صد بار دیگر هم که جنبش اجتماعی ما قیام کند، صد برابر این همه زندانی، کشتار، شکنجه و... که جنبش اجتماعی و جنبش سیاسی و جنبش دانشجویی ما از سال ۵۷ تاکنون داده است - هم بدهیم، باز کلنگ میرزا آقاسی به آب نخواهد رسید، تنها دستاورد این جنبش‌ها وجه معامله یا وجه المصلحه قرار گرفتن جنبش‌های فوق توسط جناح‌های قدرت خواهد بود. پس تنها یک راه برای پیشرفت و اعتلای جنبش اجتماعی و جنبش دانشجویی ما در این شرایط تند پیچ تاریخی وجود دارد، فقط یک راه و آن پیدا کردن پاسخ این سوال استراتژیک که:

چرا جنبش کارگران ایران از سال ۵۷ تاکنون، مدت ۳۱ سال است که

«اصلاحات چیست؟ - بقیه از صفحه اول»

یونانی تلاوت می‌کردند - مدت ۲۰۰ سال طول کشید تا دریافتند که روح قرآنی ضد یونانی است و نتیجه این دریافت نوعی از طغیان فکری بود که هنوز به اهمیت کامل آن پی نبرده‌ایم».

در صفحه ۱۲ سطر اول همین کنفرانس می‌گوید:

«اکنون وقت مناسب آن است که اصول اساسی اسلام مورد تجدید نظر واقع شود در این سخنرانی‌ها هدف من بحث فلسفی در باره بعضی از مفاهیم اسلام است به این امید که شاید این کار لااقل در فهم شایسته معنی اسلام به عنوان پیامی که به بشریت فرستاده شده سودمند افتد».

بنابراین علامه اقبال لاهوری در پروژه «بازسازی تفکر دینی در اسلام» ابتدا درد انحراف اسلامی را یونانی‌زدگی تبیین کرد، لذا جهت نجات اسلام از یونانی‌زدگی کوشید تحت شعار «بازسازی فکر دینی در اسلام» معتقد به مهندسی جدید در اسلام بر پایه عقلانیت علمی - قرآنی - بیکنی توسط بازسازی مبانی فلسفی جدید از خدا و ختم نبوت گرفته تا زمان و... بشود و تنها از این طریق معتقد به نجات اسلام و نجات مسلمانان بود.

نهضت علمگرانی و سیانسزدگی و پوزیتویستی مهندس مهدی بازرگان:

در ادامه نهضت «بازسازی تفکر دینی در اسلام» اقبال که مانند نهضت «اصلاح‌گرایانه» امام حسین و امام محمد غزالی و سیدجمال الدین اسدآبادی و عبده و رشیدرضا یک نهضت فرامنطقه‌ای در جهان اسلام می‌باشد، به علت شرایط مختلف اقتصادی و تاریخی و اجتماعی کشورهای اسلامی تا زمان ظهور شریعتی (که آخرین نهضت اصلاح‌گرایانه فرامنطقه‌ای در جهان اسلام در قرن بیستم و... می‌باشد) ما با نهضت‌های اصلاح‌گرایانه منطقه‌ای روبرو هستیم که آوازه و حرکت آن‌ها در بیش از جغرافیای ظهور آن‌ها گسترش پیدا نکرد که از جمله این نهضت‌های اصلاح‌گرایانه منطقه‌ای در کشور ما مهندس مهدی بازرگان می‌باشد که سعی می‌کرد توسط نهضت سیانسی‌گرانی علم تجربی قرن نوزدهم اروپا دست به اصلاحات دو مؤلفه‌ای اسلامی و مسلمانی در کشور خودمان بزند. شعار اساسی بازرگان در این مسیر این بود که «من اسلام را برای ایران می‌خواهم، نه ایران را برای اسلام» و پایه این شعار بازرگان آنچنانکه در سال ۱۳۴۰ در مراسم تاسیس نهضت آزادی گفت «ما به ایران و مصدق و اسلام و قانون اساسی مشروطیت هماهنگ اعتقاد داریم» که منظور بازرگان از همه این شعارها منطقه‌ای و یا کشوری و یا ایرانی کردن حرکت اصلاح‌گرایانه خود بود و هم فاز با آن، مرزبندی کردن با تمام حرکت‌های فرامنطقه‌ای گذشته بوده است. مهندس مهدی بازرگان در حرکت اصلاح‌گرایانه خود می‌کوشید جهت اتخاذ استراتژی اصلاحات خود دو استراتژی گذشته اصلاح‌گران با منطقه‌ای کردن آن‌ها با هم تلفیق نماید و سپس بر پایه یک حرکت دو مؤلفه‌ای عقلانیت نظری و عقلانیت عملی جهت تحقق این دو استراتژی اقدام نماید. عقلانیت نظری مهندس مهدی بازرگان که سلاح او برای نجات اسلام از انحراف‌های گذشته بوده است، عبارت بود از تکیه بر علم تجربی قرن نوزدهم اروپا یعنی همان فیزیک، شیمی، مکانیک، ترمودینامیک و... آن هم به شکل انطباقی جهت استحاله پوزیتویستی تمامی مفاهیم اسلامی از مفاهیم فلسفی در «راه طی شده» گرفته تا «معاد» در «ذره بی انتها» و «باد و باران» و حتی مسائل فقهی در «مطهرات» و... جهت فلسفه‌زدایی و تصوف‌زدایی و فقه‌زدایی و... اسلام. که در این عرصه مهندس مهدی بازرگان تا بدانجا پیش رفت که بر پایه همین علوم به تفسیر منحنی علمی قرآن نیز دست پیدا کرد و می‌کوشید تا توسط همین علوم تجربی پوزیتویستی تمامی مفاهیم بنیانی مطرح شده از جانب علامه اقبال لاهوری تبیین و بازسازی سیانسی بکند و در عرصه بازسازی عملی مهندس مهدی بازرگان جهت نجات مسلمین از انحطاط و عقب ماندگی با تکیه بر عقلانیت عملی که بر چهار مؤلفه لیبیرالیسم غرب تکیه کند که عبارت می‌باشند از: کار، نظم، آزادی سیاسی، آزادی اقتصادی، بنابراین مهندس مهدی بازرگان در پروژه انطباقی خود:

مسلمانان از طبیعت و تاریخ و عقل خودبناگذار فاصله گرفتند و این‌ها را به غرب بیکنی و غرب رنسانسی واگذار کردند و به جای آن طبیعت گریزی و مجرداندیشی و ذهنیگرانی غرب ارسطویی و غرب افلاطونی و غرب یونانی وام گرفتند و با این جابجائی مفاهیم بود که ما مسلمانان فعال و آزاده و عقلانی و پویا و دینامیک و تغییرساز بدل شدیم به مسلمانان منفعل و طبیعت گریز و علم گریز و مجرد اندیش و عقلانیت گریز و استدلال گریز مکلف و مفسر منقاد و لذا تا زمانی که نتوانیم دوباره با نفی یونان زدگی از اسلام به بازسازی دوباره آن مفاهیم معرفتی مسخ شده، بپردازیم امکان نجات از عقب ماندگی و انحطاط موجود مسلمانان وجود نخواهد داشت. بدین علت بود که اقبال برعکس شعار «اصلاح‌گرایانه» امام حسین و شعار «احیاء‌گرایانه» امام محمد غزالی و شعار «سلفیه» سیدجمال - عبده - رشیدرضا - دکترین و پروژه و شعار «بازسازی» مطرح کرد. شعار «بازسازی تفکر دینی» علامه محمد اقبال لاهوری هم با شعار «اصلاح‌گرایانه» امام حسین متفاوت بود و هم با شعار «احیاء‌گرایانه» امام محمد غزالی و هم با شعار «سلفیه» سیدجمال - عبده - رشید رضا متفاوت می‌باشد. چرا که در شعار «بازسازی تفکر دینی» اقبال صحبت بر سر یک مهندسی و یک پترن می‌باشد که بر پایه آن اقبال معتقد است که باید قالب‌های موجود مفاهیم اصیل را حفظ کرد اما از درون ساختار اسلام، دست به مهندسی جدیدی بزنیم که توسط آن می‌توانیم محتوای این مفاهیم جدید را از یونانی به اسلام استحاله بکنیم. به عبارت دیگر از نظر اقبال «بازسازی تفکر دینی» اسلام پروژه - ای است جهت مبارزه با یونانی زدگی مفاهیم اصلی اسلام و به جای آن اسلامیزه کردن آن مفاهیم. به این علت بود که علامه اقبال سلسله کنفرانس‌های خود که در کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام» او تدوین یافته است در این رابطه مطرح کرد که عنوان این کنفرانس‌ها عبارت می‌باشد از:

۱ - معرفت و تجربه دینی

۲ - محک فلسفی تجلیات تجربه دینی

۳ - تصور خدا و معنی نیایش

۴ - آزادی و جاودانی من بشری

۵ - روح فرهنگ و تمدن اسلامی

۶ - اصل حرکت در ساختمان اسلام

۷ - آیا دین ممکن است؟

که در تمامی این کنفرانس‌ها اقبال می‌کوشد دست به یک بازسازی مفاهیمی زیربنائی فلسفی اسلام بزند و توسط این پروژه بازسازی و مهندسی تمامی مفاهیم زیربنائی فلسفی را دچار تغییر و تحول سازد. از مفهوم طبیعت تا مفهوم خدا، مفهوم تغییر، حرکت، اجتهاد، ختم نبوت و حتی مفهوم زمان، مفهوم تجربه، عقل، علم و... دچار استحاله محتوایی کند. اولین بحث کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام» اقبال، کنفرانس معرفت و تجربه دینی می‌باشد. در این کنفرانس که سر آغاز پترن مهندسی پروژه بازسازی مفاهیمی اقبال می‌باشد، اقبال می‌کوشد تا به مسلمان ثابت کند که توجه به طبیعت یا توجه به واقعیت بیرونی یک اصل قرآنی است و طبیعت گریزی یک اصل اندیشه یونانی است. در صفحه ۶ سطر شانزدهم می‌گوید:

«افلاطون شاگرد سقراط به مدرکات حسی به چشم بی اعتباری می‌نگریست چه از این‌ها به نظر وی تنها اعتقادی به دست می‌آید نه اینکه سبب رسیدن به علم حقیقی باشند و درست بر خلاف این است قرآن که سمع = شنیدن و بصر = دیدن را ارزنده‌ترین هدایای الهی می‌شمارد و این همان چیزی است که دانشجویان قدیم اسلامی در نتیجه افسون تعلیمات و پژوهش‌های یونانی کاملاً فراموش کرده بودند. آنان قرآن را در پرتو فکر

مسلمین حرکت کند. به هر حال سرانجام پروژه بازرگان - دباغ هم چیزی جز شکست و بن بست راهبردی نخواهد داشت، آنچنانکه شکست این پروژه در دهه ۷۰ - ۸۰ حرکت اصلاح طلبی کشور خودمان به سادگی تجربه کرده‌ایم، چراکه آنچنانکه هگل می‌گوید:

«در یک جامعه دینی راه سعادت و راه شقاوت، راه دنیا و راه آخرت و... آن‌ها، از دین می‌گذرد و با بازنشسته کردن دین توسط پروژه دین حداقلی و معاف کردن دین از دخالت در دنیا و سیاست و اجتماع راهی جز به ترکستان رفتن برای این اعرابی‌ها باقی نمی‌ماند.»

نهضت اصلاح‌گرایانه «بازگشت به خویش» شریعتی:

آخرین حلقه از نهضت اصلاح‌گرایانه تاریخ اسلامی که صورتی فرماندهی داشته است نهضت «بازگشت به خویش» شریعتی می‌باشد. البته آنچنانکه فوقاً هم به اشاره رفت در نهضت «بازگشت به خویش» معلم کبیرمان شریعتی گرچه به لحاظ فونکسیون مانند نهضت‌های فرماندهی اصلاح‌گرایانه‌ای که فوقاً ذکرش رفت، این نهضت هم معتقد به نجات اسلام از انحراف و نجات مسلمین از انحطاط می‌باشد، ولی به لحاظ مکانیزمی شعار «بازگشت به خویش» شریعتی با شعار «اصلاح‌طلبانه» امام حسین و شعار «احیاء‌گرانه» امام محمد غزالی و شعار «سلفیه» سیدجمال و عبده و رشیدرضا و شعار «بازسازی فکر دینی در اسلام» اقبال و شعار «ساینیتیزه و لیبرالیزه کردن مفاهیم اسلامی» بازرگان متفاوت می‌باشد. چراکه در «شعار بازگشت به خویش»، شریعتی می‌کوشد آنچنانکه هگل می‌گوید، بر پایه استراتژی نجات دین و اسلام و شیعه از انحرافات تاریخی و اجتماعی و طبقاتی گذشته، لکومتیو سعادت جامعه مسلمین که همان دین صیقل یافته می‌باشد، مشخص نماید. چراکه شریعتی در عرصه شعار «بازگشت به خویش» خود فوراً مطرح می‌کند که کدام خویش؟ و با انتخاب خویش دینی و خویش اسلامی در میان همه خویش‌های موجود که عبارت می‌باشند از خویش سنتی جلال آل احمد و خویش اساطیری فردوسی و... با تمامی خویش‌های غیر دینی مرزبندی می‌کند و بعد از بیان خویش دینی و خویش اسلامی با طرح کدام اسلام؟ و یا کدام شیعه؟ با اسلام فقاهتی و اسلام فلسفی یونانی و اسلام زاهدانه تصوف شرقی و شیعه صفوی و شیعه بوسفیانی و... مرزبندی می‌کند و اسلام محمد و شیعه علوی و سنت ابوذری را انتخاب می‌کند و با این انتخاب این مرزبندی‌ها را شفافتر می‌سازد.

بنابراین شریعتی مانند همه نهضت‌های اصلاح‌گرایانه بعد از سیدجمال معتقد بود که عامل اصلی انحطاط مسلمین انحراف اسلام می‌باشد که توسط نیروهای استعمارگر مذهبی صورت گرفته است. چراکه از نظر شریعتی «در کارخانه پتروشیمی ارتجاع دینی استعمار کهنه از خون، تریاک ساخته است و برای اینکه بتوانیم مسلمین را از انحطاط گرفتار شده در آن نجات دهیم باید اسلام را از انحراف اسیر شده در آن نجات دهیم و برای نجات اسلام از انحراف باید از اسلام تریاک شده موجود اسلام خون بسازیم و برای اینکه بتوانیم از این اسلام و شیعه تریاک شده، خون بسازیم و اسلام را به شکل اولش باز گردانیم، که ماهیت خون داشته است نه ماهیت تریاک، باید آنچه که باعث گردیده تا اسلام خون اولیه بدل به اسلام تریاک فعلی بشود، که همان سنت‌های تاریخی و اجتماعی و طبقاتی می‌باشد، از دامن اسلام بزدا کنیم و با صیقل زدن اسلام و شیعه، پوسته پشمینه وارونه شده اسلام و شیعه را به شکل اصلی آن بر گردانیم»؛ لذا از اینجا بود که بین دیدگاه اصلاح‌گرایانه شریعتی و دیدگاه اصلاح‌گرایانه جلال آل احمد جدائی افتاد. چرا که شریعتی عامل تحول و نجات مسلمین از انحطاط را در اسلام صیقل یافته از سنت‌های تاریخی می‌داند. در صورتی که جلال آل احمد عامل تحول و نجات مسلمین را در تمسک به سنت‌های تاریخی - اجتماعی و مذهبی در برابر غرب می‌بیند. بنابراین در این راستا بود که شریعتی برای نجات اسلام از

اولاً معتقد بود که برعکس دو پروژه منفک از هم فوق که یکی معتقد به تقدم نجات مسلمین از انحطاط برای نجات اسلام از انحراف بود و دیگری معتقد به تقدم نجات اسلام از انحراف جهت نجات مسلمانان از انحطاط بود. بازرگان معتقد به تلفیق هر دو استراتژی فوق بود و انجام همگام این دو مؤلفه توسط یک استراتژی دو مؤلفه‌ای عقلانیت نظری و عقلانیت عملی ممکن می‌دانست، لذا در عرصه عقلانیت نظری بازرگان معتقد بود که علت انحراف اسلام فلسفه‌زدگی، عرفانزدگی، فقه‌زدگی و... می‌باشد که برای نجات اسلام از این وابستگی‌ها تنها باید توسط جانشین کردن علم ساینس تجربی و پوزیتیویستی قرن نوزدهم اروپا به شکل انطباقی عمل کنیم و تمامی مفاهیم اسلامی را از مفاهیم اعتقادی گرفته تا مفاهیم فلسفی و بالاخره مفاهیم فقهی بر پایه همین علم ساینسی قرن نوزدهم اروپا بازسازی نماییم و علم ساینس را جانشین فلسفه یونان و عرفان هندی و فقه حوزه‌ای بکنیم. از نظر بازرگان این علم ساینس و عقلانیت ابزاری پتانسیل آن را دارد که تمامی آن انحرافات را جبران نماید و اسلام علمی شده توسط همین فیزیک، شیمی، ترمودینامیک و... می‌تواند اسلام هدایتگر باشد و مسلمین منحط و عقب مانده از غرب را پا به پای اروپا به کمال برساند.

ثانیاً بازرگان در بستر نجات مسلمین از انحطاط معتقد به تکیه بر عقلانیت عملی بود که این عقلانیت عملی را تنها عصای نجات مسلمین از انحطاط می‌دانست، عقلانیت عملی بازرگان بر چهار پایه: الف - کار - ب - نظم؛ ج - آزادی سیاسی و اجتماعی یا لیبرالیسم سیاسی؛ د - آزادی اقتصادی یا لیبرالیسم اقتصادی، استوار بوده است. به عبارت دیگر چهارچوب و کانتکس عقلانیت عملی بازرگان جهت نجات مسلمین بر پایه لیبرالیسم در عرصه‌های فلسفی، اقتصادی، سیاسی و... استوار می‌باشد اما این پروژه بازرگان پس از پنجاه سال تلاش وی مانند پروژه سیدجمال به بن بست رسید و بازرگان برعکس سیدجمال در سال‌های پایانی خود به جای اینکه ریشه شکست پروژه خود را در استراتژی علمگرا و پوزیتیویستی و انطباقی و لیبرالزدگی و ساینسزدگی قرن نوزدهم خود تبیین نماید و ریشه شکست خود را در نگاه خود به اسلام ارزیابی کند، در آخرین دستاورد تئوریک خود با طرح این موضوع که بعثت انبیاء برای معاد و خداپرستی می‌باشد، تمامی اندیشه گذشته خود را تحت لوای دنیوی کردن اسلام، پس گرفت و آن‌ها را اشتباه دانست و معتقد گردید که بعثت انبیاء یک بعثت دنیوی نبوده بلکه یک بعثت آخرتی بوده است تا توسط آن فقط آخرت و خدا را به بشریت معرفی نمایند. در بقیه راه‌ها بشریت نیاز به راهنمایی انبیاء نداشته و می‌تواند خود با چراغ عقل بدون هدایت انبیاء طی طریق کند. اینجا بود که بازرگان مُرد و قبل از اینکه خود فیزیکی بازرگان بمیرد، اندیشه انطباقی و پوزیتیویست‌پسند به دست خود وی به قبرستان فرستاده شد، چراکه حاصل اندیشه نهانی بازرگان این بود که راه نجات مسلمین از انحطاط تنها با جدا کردن اسلام از دنیا و اجتماع و سیاست و مسائل این جهانی ممکن می‌باشد. اسلام و قرآن و محمد تنها یک هدف داشته‌اند و آن آموزش آخرت منهای دنیا و خدای منهای طبیعت به بشر بوده است، هر کار دیگر تحت هر نامی که به نام اسلام کرده‌ایم عبث و بیهوده بوده، خواه به نام فلسفه، خواه به نام علم ساینس، آنچنانکه خود او کرده است و خواه به نام فقه حوزه و خواه به نام ایدئولوژی‌سازی از اسلام، هیچکدام این‌ها از نظر بازرگان پیر با اسلام سنخیت ندارد، اصلاً اسلام را نباید نزدیک جامعه، سیاست، دنیا، مردم و... کرد، فقط و فقط کار قرآن و اسلام و محمد دو چیز است تبیین مرگ و معاد و خدا و ماوراء الطبیعت. البته پروژه ناتمام آخرتزدگی بازرگان پیر با مرگ او توسط دکتر فرج دباغ (عبدالکریم سروش) دنبال گردید و فرج دباغ می‌کوشد همان پروژه بازرگان را با عصای تصوف و عرفان هندی که چهارچوب نظری آن‌ها بر نفی دنیا و تکیه مجرد بر آخرت و نفی اختیار انسان و تکیه بر جبر و نفی عقلانیت و تکیه بر عشق و... که همان کانتکس اندیشه بازرگان پیر می‌باشد، تبیین نماید و در عرصه عقلانیت عملی که همان اندیشه بازرگان جوان می‌باشد با تکیه بر لیبرالیسم اقتصادی، فلسفی، اجتماعی، معرفتی و سیاسی جهت نجات

"پرسش و پاسخ ۴ - بقیه از صفحه اول"

۱ - **قرانت دمکراتیک:** منظور از قرانت دمکراتیک در اینجا عبارت است از «تبیین تئوری‌های عام و خاص و مشخص با عینک و نگاه دموکراسی». آنچنانکه در بحث‌های گذشته اعلام کردیم، دیدگاه هر فرد و هر جریانی بر پایه نگاه یا جهان بینی آن فرد و جریان شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر جهان بینی هر فرد و هر جریان عینکی است که بر روی چشمان آن فرد و جریان قرار گرفته است، که از کانال آن عینک، آن فرد و با آن جریان جهان را می‌بیند و اندازه جهان در نگاه هر کس به اندازه واقعیت جهان خارج نیست، بلکه به اندازه جهان بینی است که آن فرد یا آن جریان دارد؛ لذا اگر بخواهیم جهان را برای فردی که جهان را کوچک می‌بیند بزرگ کنیم، نباید او را به مسافرت ببریم، بلکه باید جهان بینی او را عوض کنیم. در این راستا حال می‌توانیم به تعریف‌ترم دموکراسی بپردازیم که خود «ترم دموکراسی از دو اصطلاح دمو و کراسی تشکیل می‌شود که معنی دمو همان مردم یا جامعه است^۱. پس دمو یعنی مردم یا جامعه و کراسی یعنی گرایش یا سالاری. پس دموکراسی یعنی جامعه سالاری یا مردم سالاری^۲».

به هر حال تعریف از دموکراسی در گرو تعریف و تبیین از مردم است یعنی اول باید ببینیم که در عرصه تئوریک چه تعریفی از مردم می‌کنیم، آیا مردم را افراد گوشت و پوست دار، فردی - آنچنانکه نهضت لیبرالی در غرب تعریف می‌کند، می‌دانیم؟ یا که نه، مردم را در بستر جامعه - آنچنانکه کلکتویسم یا قرآن معنی می‌کند -، تعریف می‌کنیم؟ برحسب نوع تعریفی که از دمو می‌کنیم ترم دموکراسی برای ما معنی پیدا می‌کند. اما آنچه که در رابطه با تبیین تفصیلی این ترم پس از اتمام بحث لغوی آن باید به آن توجه شود، عبارت از اینکه آنچنانکه فوقاً هم به اشاره رفت، اگرچه تاریخ طرح کاربرد این ترم بازگشت پیدا می‌کند به پنج قرن قبل از میلاد و آن هم در غرب، ولی با پایان یافتن دوران طلایی فلسفه در یونان و حاکمیت تفکر سیاسی اریستوکراسی، اتوکراتیک، تئوکراسی و توتالیتر بر اندیشه سیاسی مغرب زمین که بیشتر توسط فراگیر شدن امپراطوری روم و پیوند امپراطوری روم با کلیسا و شکل‌گیری و پیدایش اسکولاستیک بوجود آمد، ترم و اندیشه دموکراسی تا قرن هفدهم به فراموشی سپرده شد، تا اینکه به موازات شکل‌گیری رنسانس و انقلاب کبیر فرانسه که یک انقلاب اقتصادی - اجتماعی بود و رهایی توده‌ها از بند اسکولاستیک - توسط شعار سکولاریسم موضوع مردم و جامعه در عرصه سیاسی و اجتماعی و اقتصادی - وارد دیسکورس بشریت شد که به مرور زمان به موازات سرریز شدن ادبیات انقلاب کبیر فرانسه از جهان مغرب زمین به کشورهای پیرامونی، این ادبیات در کشورهای پیرامونی به صورت یک نهضت در آمد^۳ و حاصل آن

۱. با حفظ مضمون جمعی آن که همین مضمون جمعی یا اجتماعی بودن دمو عامل مرزبندی ترم «دموکراسی» با ترم «لیبرالیته یا لیبرالیسم» می‌باشد. چرا که در ترم لیبرالیته مضمون آزادی فردی و اندیویدالیستی نهفته است، اما مضمون در دمو جمعی یا کلکتویستی می‌باشد.

۲. البته کاربرد این اصطلاح تاریخی بس دراز داشته و اولین بار توسط فلاسفه یونان اعم از سقراط، افلاطون، ارسطو و... در پنج قرن قبل از میلاد به کار گرفته شده است و از بعد از انقلاب کبیر فرانسه در سال ۱۷۸۹ این اصطلاح توسط فلاسفه و علمای اجتماعی مغرب زمین پایه تئوریک به خود گرفت.

۳. البته مضمون این نهضت در کشورهای پیرامونی با نهضت در کشورهای مغرب زمین متفاوت بود چراکه نهضت دموکراسی در کشورهای مغرب زمین از فرانسه تا انگلیس و آلمان و... ابتدا جنبه تئوریک داشت و پس از شکل‌گیری و تکوین پایه‌های تئوریک قضیه بود که نهضت دموکراسی جنبه اجتماعی و سیاسی به خود گرفت. اما نهضت دموکراسی در کشورهای پیرامونی پیش از آنکه جنبه تئوریک و نظری به خود بگیرد و یا حداقل آن تئوری‌های دموکراسی غربی توسط روشنفکران کشورهای پیرامونی بومی گردد، مستقیم بر پایه همان شکل وارداتی حرکت اجتماعی خود را از سر گرفتند.

انحراف و نجات مسلمین از انحطاط با سیدجمال در یک حرکت عرضی قرار گرفت اما با عبده و رشیدرضا و اقبال و... در یک رابطه طولی حرکت اصلاحگرایانه خود را مطرح کرد و برای این منظور در ادامه حرکت اصلاحگرایانه اسلامی - مسلمانی آن‌ها، شریعتی شعار بازگشت به اسلام محمد و تشیع علوی مطرح کرد. البته این بازگشت به اسلام شریعتی با شعار «سلفیه» سیدجمال و شعار بازسازی اقبال تفاوت‌هایی داشت. چراکه شعار بازگشت به اسلام شریعتی، بازگشت زمانی به تاریخ عصر محمد نبود بلکه بازگشت معرفتی بود جهت عصری کردن اسلام با زمان حاضر. در این رابطه بود که شریعتی با عینک تطبیقی - تاریخی خود به گذشته رفت نه با عینک انطباقی - علمی عبده و رشیدرضا و بازرگان و... که آنچه از مدرنیته و علم تجربی قرن نوزدهم اروپا با خود داشتند به جای آن اضافات تاریخی - آنچنانکه مهندس مهدی بازرگان هم در کشور ما به اسلام تزریق کرد - تزریق نمایند. شریعتی به جای این نگرش و رویکرد شیوه دومی را برگزید که این شیوه تطبیقی - تاریخی بود و معتقد بود که تنها با این عینک تطبیقی - تاریخی امکان نجات اسلام از انحرافات گرفتار شده در آن وجود دارد و برای این مقصود و منظور بود که شریعتی ابتدا با سلاح تاریخی تمامی وجوه اسلام را به صورت تاریخی تبیین کرد و پس از این تبیین تاریخی اسلام بود که شریعتی اسلام را از آسمان به زمین آورد، آنچنانکه سقراط حکمت را از آسمان به زمین آورد و پرومته آتش را از آسمان به زمین کشانید. پس از زمینی کردن اسلام بود که شریعتی توان صیقلزنی و آبیندی کردن اسلام را پیدا کرد و برای این منظور برعکس عبده و اقبال و... شریعتی برای اینکه در سرچشمه اولیه دچار انطباق نظری نگردد، ابتدا کوشید در عرصه تاریخی دیدن تمامی اسلام و حرکت آن، برای جلوگیری از انحراف شخصیت‌های اولیه اسلام را صیقل تاریخی کند و از آن‌ها معالم طریقه برای استراتژی خود بسازد و عینکی برای نگرستن به اسلام بیابد. در این رابطه بود که شریعتی برای این هدف خود پارادایم کیسه‌ای در نسل اول اسلام انتخاب کرد که این پارادایم کیسه‌ها عبارت بودند از: الف - پیامبر اسلام؛ ب - علی ابن ابی طالب؛ ج - ابودر غفاری؛ د - فاطمه؛ ه - حسین ابن علی؛ و - زینب؛ ز - حر و... و بعد از انتخاب این پارادایم کیسه‌ها بود که شریعتی بعد از آنکه همهی این‌ها را از صورت آسمانی و اسطوره‌ای و فراتاریخی و... به زمین آورد، و شروع به صیقلزدن و زنگارزدائی تاریخی از آن‌ها کرد و پس از این صیقلزدائی بود که شریعتی یک مرتبه احساس کرد که هر کدام از این پارادایم کیسه‌ها انتخابی صیقل زده خود، تندیس یک شعار و اندیشه و حرکت در عصر حاضر می‌باشند، لذا توسط این تندیس‌ها و معالم طریقه‌ها بود که به عصر و زمان ما آمد تا تبیین تاریخی شرایط فعلی بکند.

بنابراین برعکس آنچه مطرح می‌کنند، شریعتی از سوسیالیسم علمی به ابودر نرسید بلکه بالعکس از ابودر صیقل یافته از زنگارهای تاریخی بود که شریعتی به سوسیالیسم رسید، همچنین شریعتی از ارزش زن بورژوازی به فاطمه دست پیدا نکرد، بلکه بالعکس شریعتی از فاطمه صیقل یافته از زنگارهای تاریخی بود که به ارزش زن مسلمان پی برد و توسط این ارزش‌های زن مسلمان بود که شریعتی توانست با زن سنتی و زن مدرنیسم مرزبندی کند. همچنین شریعتی از مبانی فلسفی آگزیستانسیالیسم به پارادایم کیسه حر در صحنه عاشورا دست پیدا نکرد بلکه بالعکس شریعتی از حر صیقل یافته بود که به ارزش‌های آگزیستانسیالیستی انسان پی برد و قس علی‌هذا.

والسلام

پروژه تکوین لیبرالیسم در غرب توسط بورژوازی از لیبرالیسم اقتصادی آغاز شد و سپس برای ساپورت سیاسی و اخلاقی و معرفتی لیبرالیسم اقتصادی، لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم معرفتی و لیبرالیسم اخلاقی شکل گرفت و در همین راستا است که ما نمی‌توانیم به یک شاخه از لیبرالیسم بدون اتکاء به شاخه‌های دیگر آن تکیه کنیم. مثلاً به لیبرالیسم اقتصادی اعتقاد پیدا کنیم ولی بگوئیم لیبرالیسم سیاسی و فلسفی و اخلاقی آن نفی شود، این امر غیر ممکن است. در خصوص دموکراسی و سوسیالیسم از آنجائیکه پروژه تکوینی آن مانند لیبرالیسم در غرب شکل نگرفت.^۴

ماحصل اینکه، آنچنانکه دکترین سوسیالیسم از دکترین دموکراسی و از دکترین پلورالیتیه یا پلورالیسم انفکاک ناپذیر است، قرائت دموکراسی هم از قرائت سوسیالیستی تفکیک پذیر نمی‌باشد. یعنی حتماً قرائت سوسیالیستی مضمون دموکراتیک دارد و قرائت دموکراتیک مضمون سوسیالیستی خواهد داشت و در همین جا می‌توانیم به آن سوال که فوقاً مطرح شده بود که آیا قرائت نشر مستضعفین از اسلام یک قرائت سوسیالیستی است یا یک قرائت دموکراتیک؟ و سوال آیا قرائت شریعتی از اسلام و دین یک قرائت سوسیالیستی بود یا یک قرائت دموکراتیک؟ پاسخ گوئیم. چرا که با این توضیحی که داده شد دیگر جایی برای طرح چنین سوالی باقی نمی‌ماند زیرا که آنچنانکه سوسیالیسم بدون دموکراسی ابتر است، دموکراسی بدون سوسیالیسم نیز ابتر خواهد بود و به همین خاطر است که از نگاه شریعتی، آزادی به همان اندازه تجلیل و تکریم می‌شود که سوسیالیسم می‌شود. البته آزادی که بر پایه سوسیالیسم باشد نه آزادی که بر پایه بورژوازی باشد. چرا که آنچنانکه شریعتی می‌گوید «در جامعه ای که یکی سواره باشد و دیگری پیاده معلوم است که آزادی در خدمت سواره خواهد بود و پیاده از آن نصیبی نخواهد برد». پس با این توضیح حال می‌توانیم بگوئیم که قرائت سوسیالیستی اگر واقعاً سوسیالیستی باشد باید حتماً دموکراتیک نیز باشد و قرائت دموکراتیک - اگر لیبرالیستی نباشد - باید حتماً سوسیالیستی نیز باشد و این‌ها نسبت به هم تفکیک ناپذیرند. بنابراین آنچه تضمین کننده دکترین دموکراسی است، دکترین سوسیالیسم است و آنچه تضمین کننده دکترین سوسیالیسم است، دکترین دموکراتیک می‌باشد.

۳ - پلورالیتیه یا پلورالستیک یا پلورالیسم و نشر مستضعفین: ترم پلورالیسم به لحاظ معنی لغوی به معنای تکررگرائی می‌باشد، که این تکررگرائی در سه عرصه معرفتی، اجتماعی و مذهبی مادیت ابژکتیو پیدا می‌کند. آنچه در رابطه با تبیین هیرارشی اشکوبه‌های سه گانه تئوریک پلورالیسم در اینجا باید مطرح کنیم عبارت از اینکه «تا زمانی که دو اشکوبه پلورالیسم اجتماعی یا حزبی و پلورالیسم مذهبی بر پایه پلورالیسم معرفتی شکل پیدا نکند، پلورالیسم اجتماعی و مذهبی نمی‌تواند پایدار بماند» و برای شکل گیری پلورالیسم معرفتی در جامعه اولاً باید به پلورالیسم فلسفی اعتقاد داشته باشیم. در ثانی باید بر پایه اجتماعی کردن نهادهای معرفت اجتماعی مانند قدرت سیاست در دموکراسی و قدرت اقتصاد در سوسیالیسم از قدرت معرفت هم توسط پلورالیسم تمرکززدائی

۴. چرا که دموکراسی محصول قرن هیجدهم بود در صورتی که سوسیالیسم محصول قرن نوزدهم غرب بود و سوسیالیسم دموکراسی محصول قرن بیستم غرب بود که این گسستگی تاریخی میان سه ترم دموکراسی و سوسیالیسم و سوسیالیسم دموکراسی مبین این حقیقت است که دکترین سوسیالیسم و دکترین دموکراسی، نتوانست مانند دکترین لیبرالیسم پروژه طبیعی خود را طی کند و از آنجائیکه برای انجام پروژه طبیعی باید ابتدا سوسیالیسم اقتصادی شکل می‌گرفت و در رابطه با تبیین پایه سیاسی و معرفتی سوسیالیسم اقتصادی باید دموکراسی بوجود می‌آمد و در آن صورت بود که دیگر نیاز به طرح ترم‌های جدیدی به نام‌های دموکراسی و سوسیالیسم - دموکراسی در دیسکورس پروژه سوسیالیستی نبود. چرا که در آن صورت تعریف دموکراسی می‌شد، اجتماعی کردن سیاست و قدرت سیاسی و تعریف سوسیالیسم می‌شد، اجتماعی کردن تولید و توزیع و تعریف پلورالیسم معرفتی و پلورالیسم حزبی و پلورالیسم مذهبی می‌شد، اجتماعی کردن معرفت و نهادهای اجتماعی معرفت و تکررگرائی در عرصه‌های معرفتی و نهادی و مذهبی.

عدم سنخیت نهضت دموکراسی با زیر ساخت‌های فرهنگی و اقتصادی و اجتماعی این جوامع بود.

بنابراین آنچه می‌توان در یک نگاه کلی به نهضت دموکراسی مطرح کرد، عبارت است از اینکه:

الف - نهضت دموکراسی به صورت یک نهضت اجتماعی سیاسی مطرح گردید. برعکس نهضت لیبرالیتیه یا لیبرالیسمی که از همان آغاز تکوین صورتی اقتصادی داشت.

ب - در نهضت دموکراسی مبنای نگرش، مردم و جامعه و دموها بودند که در برابر نخبه‌ها یا اریستوکرات‌ها مطرح گردیدند.

ج - پایه فلسفی دموکراسی عبارت بودند از حق فلسفی، سیاسی، اجتماعی، انسانی توده‌ها و جامعه و مردم، جهت تعیین سرنوشت سیاسی - اجتماعی خودشان بود.

د - در عرصه سیاسی هدف دموکراسی و تعریف دموکراسی عبارت است از «مکانیزم تقسیم قدرت سیاسی برای تمرکززدائی قدرت در دست سیاستمداران» است که به عنوان بزرگترین عامل فساد، پیدایش استبداد، اتوکراتیک، توتالیتر و دسپاتیزم در جامعه می‌باشد. بنابراین «قرائت دموکراتیک به معنای مخالفت با تمرکز قدرت سیاسی توسط اجتماعی کردن قدرت سیاسی بر پایه ریزش قدرت از بالا به پایین، تفکیک قوا و همچنین اعتقاد به تعیین نهادهای اجتماعی و سیاسی توسط انتخاب مردم و همچنین اعتقاد به عزل و نصب تمامی حاکمان سیاسی توسط مردم و جامعه می‌باشد».

۲ - قرائت سوسیالیستی: مقصود از قرائت سوسیالیستی در اینجا آنچنانکه در تعریف قرائت دموکراتیک مطرح کردیم عبارت است از «تبیین تئوری‌های عام و خاص و مشخص با نگاه سوسیالیستی» می‌باشد که تبیین سوسیالیسم در اینجا آنچنانکه در سلسله بحث‌های «مبانی سوسیالیسم» مطرح کردیم عبارت است از «اجتماعی کردن تولید و توزیع و مصرف» می‌باشد. به عبارت دیگر آنچنانکه دموکراسی عبارت بود از «اجتماعی کردن سیاست یا توزیع قدرت سیاسی»، سوسیالیسم عبارت است از «توزیع قدرت اقتصادی بر پایه اجتماعی کردن تولید و توزیع و مصرف» می‌باشد.

بنابراین آنچه وجه مشترک دموکراسی و سوسیالیسم را تشکیل می‌دهد، عبارت است از اصل «اجتماعی شدن قدرت» است، که در دموکراسی «قدرت سیاسی اجتماعی می‌شود» و در سوسیالیسم «قدرت اقتصادی اجتماعی می‌شود». و در پلورالیسم «قدرت معرفت اجتماعی می‌شود». همچنین همین اصل اجتماعی شدن - آنچنان که فوقاً هم به اشاره رفت - تعیین کننده مرز بین لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم اقتصادی است، که به عنوان آلترناتیو بورژوازی در برابر دموکراسی و سوسیالیسم قرار می‌گیرد. علی‌الحال بر پایه این نگاه به دموکراسی و سوسیالیسم است که کلا سوسیالیسم و دموکراسی به لحاظ تئوریک تکمیل کننده یکدیگر می‌باشد و به همین دلیل است که ما نمی‌توانیم هرگز بدون دموکراسی به سوسیالیسم دست پیدا کنیم و همچنین بدون سوسیالیسم هم نمی‌توانیم به دموکراسی دست پیدا کنیم و علت بحران و شکست دکترین دموکراسی در مقام فردی آن و دکترین سوسیالیسم در مقام فردی آن در عرصه ابژکتیو و اجراء در غرب، همین در نظر نگرفتن پیوند تنگاتنگ تئوریک دو مقوله سوسیالیسم و دموکراسی می‌باشد. چرا که طرفداران سوسیالیسم دولتی می‌خواستند بدون توزیع قدرت سیاسی، توسط اجتماعی کردن قدرت اقتصادی تولید و توزیع، به سوسیالیسم نائل شوند و آنچنان که طرفداران دکترین دموکراسی می‌خواستند بدون اجتماعی کردن قدرت اقتصادی به اجتماعی کردن قدرت سیاسی بپردازند، که حاصل آن شد که سر انجام دکترین دموکراسی به لیبرالیسم ختم شود. زیرا دکترین لیبرالیسم یک تئوری دستگامند کامل است و دلیل آن هم این است که

ما و گذشته نشر مستضعفین

قسمت ششم

بخش دوم: هویت تاریخی نشر مستضعفین:

نشر مستضعفین و شرایط سوپرکتیو زمانی ۱۴ آبان ۵۱ (در زمان بسته شدن حسینیه ارشاد)

شرایط سوپرکتیو - ابرکتیو، جنبش - مردم پس از بسته شدن حسینیه ارشاد:

با در نظر گرفتن آنچه تا کنون در رابطه با شرایط ذهنی و عینی جنبش و مردم ایران در آستانه بسته شدن حسینیه ارشاد در (۱۴ آبان ماه سال ۵۱) مطرح کردیم، می‌توانیم وضعیت ذهنیت جنبش و مردم ایران را در این مرحله تند پیچ تاریخ جنبش کشورمان چنین جمع بندی کنیم:

۱ - موج چریکگرایی:

از زاویه آسیب شناسی سوپرکتیو جنبش ایران، بزرگترین و عظیم‌ترین آسیب و آفت سوپرکتیوی جنبش ایران در مقطع تاریخی بستن شدن حسینیه ارشاد (یعنی آغاز دهه ۵۰) سونامی چریکگرایی بود، که با یک پشتوانه ده ساله کار نظری و عملی درون تشکیلاتی قبلی، که در دو جناح مذهبی و مارکسیستی صورت گرفته بود، از ۲۹ بهمن ۱۳۴۹ توسط حادثه سیاهکل به صورت علنی عرصه ذهنی - عینی جامعه و جنبش ایران را در هم نوردید، به طوری که در عمل تمامی استراتژی‌های دیگر که مدعی تحول اجتماعی ایران را داشتند به انزوا کشانیده بود. البته همین شرایط و با همین آفت و با همین فونکسیون و در حجم همین سونامی سوپرکتیو و ابرکتیو جنبش ما، در یک مقطع دیگر تاریخ جنبش ایران یعنی از ۳۰ خرداد سال ۶۰ تا اواخر سال ۶۲ و پس از ورود دوباره مجاهدین خلق به عرصه آنتاگونیست با رژیم فقهانی یک بار دیگر در نوردید. به عبارت دیگر سونامی چریکگرایی در دو مقطع تاریخی ذهنیت و عینیت جنبش کشور ما را - بهمن وار - تحت تاثیر خویش قرار داد. مرحله اول سال‌های ۵۰ تا ۵۳ بود، مرحله دوم سال‌های ۶۰ تا ۶۲ بود و در همین رابطه بود که بهانی که جنبش ایران بابت آفت سونامی جهانی چریکگرایی (که در دهه ۶۰ تمامی جنبش‌های جهانی را زمین گیر کرده بود)، پرداخت کرد صد برابر بیش از جنبش‌های دیگر کشورهای جهان بوده است. حتی تاوانی که جنبش ما بابت سونامی چریکگرایی پرداخت کرد بیش از تاوان جنبش‌های کشورهای خود آمریکای لاتین که بنیان گذار و مولد سونامی جدید و مدرن چریکگرایی در جهان بوده‌اند، می‌باشد. چراکه در خود آمریکای لاتین بعد از شهادت چه‌گوارا در بولیوی یک تجدید نظر کلی در استراتژی چریکگرایی صورت گرفته است به طوری که امروزه تئوریسین‌های انقلابی کشورهای مثل نیکاراگوئه و... دیگر کشورها با گرایش به استراتژی سازمان‌گرایانه دمکراتیک مردمی، با اندیشه‌های چریکگرایی گذشته خود به طور قطعی خداحافظی کرده‌اند. اما در کشور ما با اینکه سونامی چریکگرایی هم به لحاظ ذهنی و هم به لحاظ عینی صورتی وارداتی داشت و اصلاً درخت چریکگرایی در جامعه ما ریشه و ساخت تاریخی نداشته و ندارد، و وجود تک نمودهایی مثل اسماعیلیه و جریان حسن صباح و... به هیچ وجه پایه تاریخی به این آسیب تاریخی نمی‌دهد. به همین علت موج چریکگرایی در دو مرحله فوق نتوانست از سطح قشر جنبش تجاوز کند و حتی نتوانست در شکل پس لرزه‌هایی به مبارزه توده‌های ما چه روستائی و یا شهری سرریز گردد.

کنیم.

در خصوص پلورالیسم فلسفی به عنوان سنگ زیربنای پلورالیسم، آنچنانکه در بحث‌های گذشته مطرح کردیم پلورالیسم فلسفی عبارت است از «اعتقاد به این حقیقت است که اصل شناخت یک واقعیت توسط انسان با اصل خود واقعیت مورد شناخت، متفاوت می‌باشد - و از آنجائیکه شناخت یک واقعیت با خود واقعیت فی نفسه متفاوت است - لذا پدیده شناخت که یک پدیده سوپرکتیو می‌باشد عبارت خواهد بود از درک ما از واقعیت خارجی و از آنجائیکه درک از واقعیت خارجی در افراد متفاوت می‌باشد، لذا این امر باعث می‌گردد تا تکثر شناخت‌ها و تکثر معرفت‌ها به وجود آید. پس اول ما باید تکثر معرفت‌ها از نظر فلسفی را به رسمیت بشناسیم و بعد بتوانیم به اصل پلورالیسم معرفتی اعتقاد پیدا کنیم. پس اصل تکثر معرفت‌ها از نظر فلسفی ریشه در تکثر شناخت انسان‌ها نسبت به واقعیت خارجی دارد.»

بنابراین پایه فلسفی پلورالیسم در انسان علاوه بر اینکه تبیین کننده تکثر معرفتی در انسان است، تبیین کننده این حقیقت نیز می‌باشد که هیچ کس دارای معرفت مطلق و شناخت مطلق نیست. شناخت یک امر نسبی است که هر کس به قدر پتانسیل دراکه خود از واقعیت برونی حاصل می‌کند و همین نسبی بودن شناخت افراد است که یک حقیقت دیگر را برایمان روشن می‌سازد و آن عبارت است از اصل جایز الخطا بودن انسان در عرصه شناخت و معرفت فردی است، که این حقیقت اصل ضرورت تکثر معرفتی برای تکمیل شناخت انسان را مطرح می‌کند چرا که «همه چیز را همگان دارند و همگان در بستر اجتماعی کردن معرفت حاصل می‌شود». حال با توجه به این پایه تئوریک پلورالیسم است که می‌توانیم به تبیین اصل پلورالیسم اجتماعی و اصل پلورالیسم اعتقادی بپردازیم. چرا که زمانی که بر پایه اصل پلورالیسم معرفتی مشخص شد که تکثر شناخت در انسان‌ها امر طبیعی می‌باشد و شناخت هیچ کس مطلق و تمام و کامل نیست و انسان بر پایه شناخت نسبی جایز الخطا می‌باشد در نتیجه خود به خود این سوال در این جا مطرح می‌شود که با چه مکانیزم‌هایی می‌توانیم شناخت و معرفت نسبی را کامل کنیم؟ اینجا است که تنها پاسخی که برای این سوال وجود دارد عبارت است اینکه تنها مکانیزم جهت تکمیل و اعتلای معرفت - چه معرفت فردی و چه معرفت اجتماعی - و تکثرگرایی اجتماعی و تکثرگرایی اعتقادی است که این امور توسط پلورالیسم احزابی و پلورالیسم نهادهای سیاسی و پلورالیسم مذاهب و اعتقادی امکان پذیر خواهد بود. حال با مشخص شدن این حقایق در خصوص پلورالیسم می‌توانیم به آخرین سوال مطرح شده پاسخ دهیم که وجود اصل پلورالیسم در عرصه حزب مستضعفین به خاطر اینکه پلورالیسم تنها در چهارچوب معرفتی و درونی شکل می‌گیرد و تنها جنبه معرفتی دارد، لذا در کادر قرائت واحد برون حزبی ایجاد فراکسیون و انشعاب حزبی نمی‌کند بلکه به صورت یک دیالکتیک نظری می‌تواند باعث اعتلای سوپرکتیو حزب بشود.

والسلام

شکل دینامیسمی و دیالکتیکی‌اش، امکان یک مقلد عمل هدایت‌گرانه سازمان‌گرایانه دمکراتیکی از پائین و حزبی وجود نخواهد داشت، که این موضوع در رابطه با استراتژی چریکی ماهیتی کاملاً برعکس جریان سازمان‌گرایانه خواهد داشت. چرا که از آن جای که جریان چریک‌گرایی بر پایه -آوانگارد- پیش می‌رود و با توجه به انگیزه رمانتیک و احساسی و فردگرایانه آوانگارد، این مقصود با حداقل ذهنیتی قابل تحقق خواهد بود! حتی در قالب یک سرود و یک شعرو یک رمان و... چریک می‌تواند هویت پیدا می‌کند و چون جدای از مردم عمل می‌کند و نیازی به حرکت مردم برای خود قائل نیست و حرکت خود را جانشین حرکت مردم می‌پندارد، با حداقل تجربه عملی خود می‌تواند حرکت خویش را به پیش ببرد، و یکی از دلایل عمده تکوین و فونکسیون ویرانگر جریان اپورتونیستی سال ۵۳ تا ۵۵ در درون تشکیلات مجاهدین خلق، همین ضعف و فقدان تئوریک در عرصه‌های عام و خاص و مشخص جنبش ایران (و بالاخص در مورد سازمان مجاهدین خلق که در عرصه تئوری عام و خاص و مشخص بود)، باعث گردید تا این جریان به عرصه بحران استراتژیکی و تشکیلاتی که در سال‌های ۵۳ تا ۵۵ به علت بن بست استراتژی چریک‌گرایی دست به گریبان بود، بگلتند. این جریان به دلیل که توانائی بر خورد تئوریک (مانند دیگر جنبش‌های جهانی) با این آفت و بحران را نداشت در نتیجه به -خودزنی و انتحار- روی آورد، که حاصل این خود زنی و انتحار نارس و جاهلانه و کودکانه «تزریق یک اپیدمی جزمیت‌گرایی و پزیتویستی و راست روانه به جنبش مذهبی جامعه ما بود» که پس لرزه آن تا کنون کل جنبش مذهبی و مارکسیستی ما را تحت تاثیر قرار داده است و باعث گردیده است تا جنبش اجتماعی مردم ما را در عرصه سوپرکتیو و ابژکتیو برای صد سال به عقب بر گرداند و یکی از نمودهای این پس لرزه زایش خلق الساعه غول چریک‌گرایی بعد از ۳۰ خرداد سال ۶۰ بود که به صورت طوفانی کل -شاخه‌های دمکراتیک سازمان‌گرایانه حزبی- جنبش را یا اسیر بحران فراگیر کرد یا اصلاً مانند سیلی بنیان کن با خود برد. اگرچه سونامی چریک‌گرایی در دهه ۵۰ و دهه ۶۰ به لحاظ مضمون به خاطر اینکه بر تئوری چریک‌گرایی جهانی تکیه داشت صورتی مدرن و نوگرا بود، ولی به هر حال به لحاظ عملکرد و تاثیرات تاریخی - اجتماعی با دیگر فراکسیون‌های نظری - عملی چریک‌گرایی تفاوت و تمایز چندانی نداشته است. در همین رابطه می‌توانیم در همین جا به تبیین جریان‌های مختلف چریک‌گرایی بپردازیم.

الف - چریک‌گرایی کلاسیسم و سنتی و دگماتیسم ایران:

این جریان که از -دسته‌ها و هیئت‌های سینه زنی و زنجیر زنی و نوحه خوانی- هستند، بعد از سرکوب جنبش ۱۵ خرداد و اعدام طیب (به عنوان سر دسته این هیئت‌ها در تهران) رسماً به عرصه سیاست و مخالفت با رژیم شاه گام نهاده بودند، حتی طلاب منفرد اکتیو شده حوزه‌های قدیمه و سنتی^۱ ابتدا کوشیدند تحت تشکیلات چریکی - سنتی هیئت‌های مولفه و برای دور نماندن از قافله، خود را وارد بازار گرم چریک‌گرایی بکنند، چراکه حتی جریان طلاب طرفداران خمینی پس از سرکوب ۱۵ خرداد با ارزیابی سطحی و قشری و غیر علمی و پراکنده و سنتی خود که از این جنبش داشتند، به این نتیجه رسیده بودند که دیگر حرکت‌هایی:

اولا - با این مضمون فکری سنتی و دگماتیسم و ارتجاعی.

ثانیا - با این سازماندهی کلاسیسم و سنتی بازاری - حوزہ‌انی - هیئت‌های مولفه سینه زنی.

ثالثا - با این شیوه مبارزه سنتی و غیر علمی و علنی و غیرتشکیلاتی و

۱. که بعد از سرکوب جنبش ۱۵ خرداد و تبعید خمینی و شکل‌گیری تشکیلاتی به عنوان آلترناتیو - دار التبلیغ- شریعتمداری که بر علیه حرکت خمینی و با مضمون فرهنگی - سنتی و راست بود، که از اندرزگو گرفته تا لاهوتی، منتظری، هاشمی رفسنجانی، ربانی و... تشکیل می‌شدند.

عوامل رشد چریک‌گرایی در دهه ۵۰ و ۶۰ در جنبش ایران: دلایلی که باعث گردید تا در این دو مرحله «سونامی چریک‌گرایی» جنبش اجتماعی ما را در فراکسیون‌های مختلف آن در هم نوردد و بستر زمین گیر شدن آن را فراهم سازد، عبارت می‌باشد از:

۱ - اتوکراتیک مطلق و دسپاتیزم خشن و استبداد عریان و فراگیر حاکمیت‌ها در ایران، طی دهه ۵۰ و ۶۰ است که امکان هر گونه مبارزه دمکراتیک و سازمان‌گرایانه و علنی را از جنبش و مردم ما سلب کرده‌اند و راهی برای مبارزه توده‌های ما جز تمسک به خشونت و چریک‌گرایی و بر خورد آنتاگونیستی و قهرآمیز و تشکیلات مخفی و... برای جنبش ایران و مردم ما باقی نگذاشتند.

۲ - رشد جنبش چریک‌گرایی به صورت فراگیر در منطقه خاورمیانه و توسط جنبش خلق فلسطین (بعد از اشغال سرزمین فلسطین) در سال ۱۹۴۸ توسط اسرائیل و آواره کردن خلق فلسطین انجام یافت. از آنجایی که به علت آواره گی و پراکنده شدن جنبش فلسطین در کشورهای عرب پیرامونی امکان مبارزه دمکراتیک و سازمان‌گرایانه و علنی آن چنان که امروز به خاطر داشتن زمین و خاک انجام می‌دهند، نداشتند؛ لذا بدین سبب بود که در دهه ۶۰ و ۷۰ جنبش چریک‌گرایی به شدت در عرصه مبارزه خلق فلسطین رشد کرد و از آن جایی که این جنبش جهت گسترش حرکت خود بر علیه منافع امپریالیسم و صهیونیسم نیازمند تثبیت هژمونی خود بر کل جنبش منطقه بود، لذا در این رابطه بود که این جنبش کوشید که با فراگیر کردن حرکت چریکی در سطح منطقه و تحت هژمونی خود، شرایط موفقیت استراتژی خود را ممکن سازد. که با شکست این جنبش در دهه ۸۰ و شکل‌گیری استراتژی - سازمان‌گرایانه و دمکراتیک و از پائین- که انتفاضه نیز در این مقطع زمانی از جنبش فلسطین، به طور کلی دامن خود را از آفت چریک‌گرایی پاک کرد. ولی جنبش ما در همین مقطع با روی آوری دوباره به جنبش چریکی نشان داد که نتوانسته است این آسیب و آفت ریشه دار را از درون شناسایی کند و مانند دیگر جنبش‌های جهانی به طور ریشه‌ای با این آفت برخورد نماید، لذا در این رابطه بود که باعث گردید تا جنبش اجتماعی ایران، توانی صد چندان (که در سال‌های دهه پنجاه بابت استراتژی چریک‌گرایی خود پرداخت کرد) در دهه ۶۰ و دوباره بابت این آفت بپردازد! بدون این که کوچکترین دستاوردی در برابر این کوه عظیم کشته و شکنجه و زندانی و آواره گی که در عرصه این استراتژی انحرافی داده بود، بدست آورد.

۳ - فونکسیون کانسروالیسم قبلی فراکسیون‌هایی از جنبش ایران که در راس آن‌ها سیاست مامشات جویانه حزب توده ایران قرار داشت، باعث آن شده بود تا برای جنبش ایران در برابر کودتاها و سرکوب‌های قهرآمیز رژیم راهی جز تسلیم باقی نماند و در رابطه با همین - تسلیم طلبی جنبش ایران در دهه ۳۰ و ۴۰ بود- که عکس‌عملی که در مقطع دهه 50 در عرصه جنبش ایران از خود بر جای گذاشت عبارت بود از؛ روی آوری تقریباً کل جنبش ایران (در عرصه‌های سوپرکتیو و ابژکتیو) به چریک‌گرایی و آنتاگونیسم و خشونت و دسپاتیزم تشکیلاتی - اجتماعی بود، به عبارت دیگر سونامی چریک‌گرایی در دهه ۵۰ به علت حرکت عکس‌عملی جنبش ایران نسبت به جریان‌های کانسروالیسم دهه ۳۰ و ۴۰ جنبش ایران به رهبری حزب توده و جبهه ملی و نهضت آزادی و... بود.

۴ - فقر تئوریک فراگیر جنبش ایران؛ در شاخه‌های مختلف مذهبی و مارکسیستی و ملی و منطقه‌انی و... سه عرصه «تئوری عام و تئوری خاص و تئوری مشخص» در دهه ۵۰ و دهه ۶۰ چهارمین عاملی بود که باعث شکل‌گیری گرایش جنبش ایران به سمت چریک‌گرایی گردید.

قابل توجه است که در عرصه استراتژی سازمان‌گرایانه حزبی (برعکس استراتژی چریک‌گرایی) نقش تئوری‌های هدایتگر در سه عرصه «عام و خاص و مشخص» جنبه کلیدی داشته و بدون وجود این تئوری‌های سه گانه (آن هم نه در شکل مکانیسمی و وارداتی آن بلکه)، در

فردگرایانه و غیرحرفه‌ای و غیرسیستماتیک و...

رابعا - با این رهبری فردی - غیرحرفه‌ای - غیرمجرّب - سنت‌گرای و... توانائی هدایتگری مبارزه بر علیه رژیم شاه (که یک رژیم پلیسی - نظامی با پشتیبانی نظام مقتدر سرمایه‌داری جهانی می‌باشد) را ندارند، لذا در این راستا بود که:

۱ - بخشی از جریان روحانیت حامی خمینی پس از سرکوب جنبش ۱۵ خرداد و آزاد شدن از زندان کوشیدند گوشه عافیت را انتخاب نمایند و عباى خود را از آتش مبارزه دور نگه دارند و کلا عطاى مبارزه را به لقایب ببخشند، و با اعلام این که راه بهشت از مبارزه اجتماعى نمی‌گذرد به حوزه‌های درس سنتی پناه ببرند و کوشیدند دور از ماجراهای سیاسی به توسط حفظ پایگاه اجتماعى - اقتصادى که در بستر مسجدها و تکیه‌ها و... شکل می‌گرفت، به حیات اجتماعى خود ادامه دهند. همین جریان بود که پس از پیروزی انقلاب فقهائى ۲۲ بهمن از پناهگاه‌های خود بیرون آمدند و تمامی کرسی‌های قضایى - اجرایی و مقننه رژیم فقهائى حاکم را تصاحب کردند.

۲ - بخش دیگری از جریان روحانیت کوشیدند پس از شکست ۱۵ خرداد و در جهت اعتراض خزنه با آن جریان اول روحانیت هوادار خمینی (که فوقاً ذکرش رفت)، توسط راه اندازی - انجمن ضد بهائیت - اول تضاد سیاسى درون جامعه را که جنبش ۱۵ خرداد و سرکوب قهرآمیز آن توسط شاه به صورت تضاد شاه و مردم در آورده بود، از جاده سیاست منحرف کنند و آن را به جاده تضاد فرقه‌ای بکشانند؛ لذا با طرح عمده کردن تضاد امام زمان و بهائیت این دیدگاه را در جامعه مطرح کردند که تضاد فعلی جامعه تضاد خلق با شاه و سلطنت نیست بلکه تضاد اصلی جامعه در شرایط فعلی تضاد فرقه بهائیت و امام زمان است، و لذا در راستای این تحلیل بود که با راه اندازی تشکیلات ضد بهائیت که از حمایت همه جانبه دربار نیز برخوردار بودند، کوشیدند تا از هرگونه دخالت طرفداران خود در سیاست جلوگیری نمایند و با کادر سازی درون تشکیلاتی خود به پرورش - سربازان آینده امام زمان - بپردازند. این جریان هر گونه تلاش سیاسی جهت بهبود جامعه را حرکتی بر علیه آماده شدن جامعه جهت ظهور امام زمان تلقی می‌کردند و معتقد بودند که تنها بستری که باعث ظهور امام زمان می‌شود، فقط و فقط «**بهدما ملئت ظلما**» و جور او پر شدن جهان از ظلم و جور می‌باشد، بنا براین باید کاری کنیم تا جهان آماده ظهور قیام قائم آل محمد گردد و آن تنها از طریق - پر شدن جهان از ظلم و جور - امکان پذیر است؛ لذا هرچه ظلم و جور در جهان کم نباشد قیام امام زمان عقب‌تر می‌افتد، این جریان که قوی‌ترین تشکیلات غیرسیاسی پس از حوزه‌های سنتی در کشور ما (در قبل از انقلاب ۲۲ بهمن فقهائى) بودند، توانست در مدت ۱۵ سال قبل از انقلاب با پرورش کادرهای ضد بهائیت تقریباً رهبری تشکیلاتی جریان فرهنگی - سنتی ضد جنبش ۱۵ خرداد و رهبری آن را در دست بگیرد (حتی قوی‌تر از جریان سنتی - فرهنگی جناح شریعتمداری که تحت تشکیلات دارالتبلیغ قم آن چنان که فوقاً مطرح شد جهت سیاست زدائی جامعه کار می‌کردند). به خاطر این تشکیلات سنتی فراگیرشان بود که بعد از پیروزی انقلاب فقهائى ۲۲ بهمن با این که اکثریت کادرهای غیرروحانی نظام فقهائى از دل این تشکیلات ضد سیاسی بیرون آمده بود، ولی به خاطر سمت‌گیری ضد خمینی که این تشکیلات در دهه شصت از خود نشان داده بود، خمینی مجبور شد تا بر علیه این جریان راست سنتی رسماً وارد نبرد بشود و آن را یک جریان انحرافی اعلام کند. البته این موضع‌گیری خمینی در شرایطی بود که این تشکیلات در دهه شصت سعی می‌کرد با وارد کردن دست پرورده‌های خود به درون نظام فقهائى، حرکت نظام را به طرف خود منحرف سازد.

۳ - بخش سوم از این جریان که دیگر مانند آن دو فراکسیون فوق جنبه جریانی و تشکیلاتی نداشتند، به صورت حرکت‌های منفرد بودند و خود را هنوز وفادار رهبری جنبش ۱۵ خرداد و رهبری آن اعلام

می‌کردند، آن‌ها هم به این نتیجه رسیده بودند که نه شیوه مبارزه خمینی و نه شیوه تشکیلات و سازماندهی سنتی مولفه، نمی‌توانند لوکوموتیو به گل نشسته جنبش ۱۵ خرداد را به پیش ببرد، لذا در همین راستا طلاب و روحانیت معتقد به این نگرش هم کوشیدند پس از سرکوب جنبش ۱۵ خرداد، به سمت خط مشی چریکی به عنوان تنها شیوه مبارزه ممکن در جهت مقابله با رژیم شاه روی آوردند. اما پس از این که فهمیدند به توسط تشکیلات سنتی مولفه نمی‌توانند به اهداف استراتژیک خود برسند و از آن جایی که تشکیلات سنتی فدائیان اسلام هم حاضر نبود (پس از مایوس شدن از حمایت بروجردی و با اینکه رهبری آن در دست یکی از همین طلاب حوزه بود، رهبری غیرتشکیلاتی مرجعیت و روحانیت را پذیرا شود^۲، اما به موازات زمان این بخش از روحانیت نیز با شروع جریان‌های چریکی غیرسنتی و مدرن مثل مجاهدین خلق و... به سمت این جریان‌های چریکی روی آوردند، و سعی کردند از طریق ساپورت‌های مالی - اجتماعى - عاطفی و از اینگونه جریان‌ها که در راس آن‌ها سازمان مجاهدین خلق بود حمایت نمایند. به همین خاطر تا زمانی که تشکیلات چریکی مجاهدین خلق تقریباً هویت مذهبی خود را مطرح می‌کرد و رهبری اولیه سازمان حضور فیزیکی بر تشکیلات مجاهدین داشتند، همگی این افراد به سمت مجاهدین خلق گرایش پیدا کردند؛ از منتظری تا طالقانی و هاشمی رفسنجانی و لاهوتی و... آن‌ها در راستای گرایش خود به مجاهدین خلق بود که سعی می‌کردند تا خمینی را هم به این گرایش چریکی (خود در حمایت از مجاهدین خلق) جذب نمایند، اما از آن جایی که شامه خمینی در تشخیص حرکت‌های آلترناتیو خود تیزتر از این ساپورت‌چی‌ها بود، لذا زمانی که خمینی دریافت که در جریان چریک‌گرایی نوگرا تحت رهبری مجاهدین خلق به هیچ وجه جایی برای رهبری او وجود ندارد، در پاسخ به کلاس‌های عقیدتی مجاهدین برای خمینی در نجف که توسط حسین روحانی انجام می‌گرفت، خمینی جواب رد داد، او هرگز حاضر نشد تا رهبری سنتی - سیاسی - کاریزماتیک خود را فدای فکر و تئوری و عقیده بکند. البته این حمایت روحانیون از مجاهدین خلق تا سال ۵۴ بیشتر دوام نیاورد، چراکه با انجام کودتا توسط جریان اپورتونیست‌ها و صدور بیانیه تغییر ایدئولوژی از طرف اپورتونیست‌ها و تکثیر و انتقال آن بیانیه توسط ساواک شاه به داخل زندان‌های سیاسی، و جمع کردن سران روحانیت زندان در بند یک طبقه بالای زندان اوین و قرار دادن بیانیه تغییر مواضع مجاهدین در اختیار آن‌ها، این بخش از روحانیت در سال ۵۵ تحت صدور دو فتوا توسط طالقانی و منتظری و هاشمی و لاهوتی و... با نجس خواندن مجاهدین و مارکسیست‌ها به صورت کلی، که در لوای این فتوای نجاست فقهائى آن‌ها را نجس سیاسی و نجس عقیدتی نیز اعلام کردند؛ و در همین راستا بود که حمایت خود را از مجاهدین و جریان چریک‌گرایی قطع کردند و به جزء جمال گنجی تقریباً تمامی این‌ها با مجاهدین خلق و جریان‌های چریک‌گرایی قطع رابطه کردند، و دوباره به طرف راست سنتی - البته با لباس‌های مختلف - روی آوردند، تا اینکه در نهایت با تسلیم شدن در برابر ساواک موج توبه نویسی آن‌ها از سال ۵۶ شروع گردید و به تدریج از زندان آزاد شدند و به نام چهره‌های نستوه و قهرمان توسط خمینی به مردم معرفی گردیدند تا خمینی توسط آن برای گذشته خود هویت تاریخی و سیاسی بیافریند.

ادامه دارد

۲. آن چنان که خود خمینی هم جهت نفی هر گونه آلترناتیو در حرکت خود حاضر نشد به صورت علنی از تشکیلات چریکی مولفه دفاع کند، اگرچه تشکیلات سنتی مولفه رهبری خمینی را به لحاظ مذهبی پذیرفته بود.

"استراتژی سازمان گریانه - بقیه از صفحه اول"

برای سازمان دهی ندارند و تا زمانی که توده‌ها حزب خود را در پائین نداشته باشند، وسیله‌ای برای آموزش خواهند داشت، و تا زمانی که توده‌ها حزب نداشته باشند، دستگاهی که بتواند به آن‌ها برنامه عملی بدهد نخواهد بود، در زمانی که توده‌ها خود نتوانند دستگاه سازمان‌ده و دستگاه آموزش‌ده و دستگاه رهبری کننده و برنامه‌ده- که در چهره حزب مادیت پیدا می‌کند نداشته باشند، احزاب و تشکلات بالائی در جهت منافع بالائی‌ها (با تکیه بر حزب یقه سفید) به جای احزاب پائینی حاکم می‌شوند و آن وقت است که تشکلات بالائی‌ها از توده‌ها ارتش ۲۰ میلیونی می‌سازند و به عنوان بازوی سرکوب بر علیه خود پائینی‌ها از آن‌ها استفاده می‌کنند. تا زمانی که پائینی‌ها تشکیلات و حزب آموزش‌ده نداشته باشند، تشکیلات تبلیغاتی بالائی‌ها از رادیو و تلویزیون و منابر و مساجد گرفته تا کتاب و روزنامه و... شب و روز برای آن‌ها و در جهت منافع خود - فرهنگ سازی- می‌کنند و در جهت منافع خود تولید فکر می‌کنند و هر گونه صدای آگاهی بخشی را که در جهت آگاهی دهی به توده‌ها باشد با بی رحمانه ترین شکلی نابود می‌کنند و او را به لجنت می‌کشند، تا زمانی که توده‌ها برای خود تشکیلات هدایت گر و برنامه‌ده نداشته باشند، بالائی‌ها به توسط - نیروهای باورنده و وادارنده- خود برای آن‌ها و در خدمت منافع بالائی‌ها به صورت شبانه و روز تولید برنامه می‌کنند. ما نتیجتاً در پاسخ به سوال بالا می‌گوییم که؛ آری «تحقق حزب پائینی‌ها» ممکن است، چراکه حرکت شریعتی ثابت کرد که اندیشه پیشگام قدرت و پتانسیل آن را دارد که درون پائینی‌ها نفوذ کند و تا زمانی که این نهضت اعتقادی در پائینی‌ها بوجود نیاید، امکان تکوین حزب پائینی‌ها وجود نخواهد داشت. یعنی ما ابتدا باور مردم را باید برای ایجاد حزب پائینی‌ها استحکام بخشیم، چراکه چهارصد سال است که تشکیلات سنتی و ارتجاعی باور مردم را بر علیه خودشان و بر علیه تشکیلات پائینی‌ها و به سود منافع بالائی‌ها تغییر داده‌اند.

در جامعه ما با کدام اندیشه حزبی شکل گیری حزب پائینی‌ها ممکن است؟ ما به این حقیقت رسیدیم که در جامعه ما حزب ممکن است و سوالی که فوقاً در ادامه آن مطرح کردیم عبارت بود از این که؛ با کدامین اندیشه و تئوری تحقق حزب ممکن است؟ در پاسخ اگر فرآیندهای سه مرحله‌ای تکوین اندیشه شریعتی را از مرحله -انطباقی علمی- به مرحله - تطبیقی تاریخی- و از آن به مرحله -استراتژی حزبی- در نظر بگیریم آن را به عنوان یک «متدولوژی نگرش به اندیشه شریعتی» نگاه نکنیم، باعث شکل گیری زمینه برخورد -اکلکتیکه- با اندیشه سه مرحله‌ای شریعتی می‌گردد، که این موضوع بزرگترین آفتی است که در طول ۳۷ سال گذشته و پس از بسته شدن حسینییه ارشاد گریبان گیر اندیشه شریعتی شده است. البته این آفت تنها مختص به اندیشه شریعتی نیست بلکه کلا هر اندیشه‌ای که تاریخمند گردید آستان چنین آسیب‌هایی خواهد شد و برای نمونه می‌توانیم به قرآن اشاره کنیم که به قول مولانا:

زانکه از قرآن بسی گمراه شدند
زین رسن قومی درون چه شدند
مر رسن را نیست جرمی‌ای عنود
چون ترا سودای سر بالا نبود
به قول علامه اقبال لاهوری:

نقش قرآن چونکه در عالم نشست
نقش‌های پاپ وکاهن را شکست
فاش گویم آنچه در دل مضمر است
این کتابی نیست چیز دیگر است
چونکه در جان رفت جان دیگر شود
جان چو دیگر شد جهان دیگر شود
با مسلمان گفت جان در کف بنه
هر چه از حاجت فزون داری بده

چرا قرآن که می‌بایست اولین تأثیر آن بر جامعه و تاریخ در سرفرازی و سکانداری مسلمانان باشد، امروز به صورت یک کتاب مرده و برای مردگان در آمده است؟ به این دلیل که ما قرآن را به صورت یک کلیت از بستر تاریخی زمان خارج کردیم و در نتیجه تبدیل به کتاب مرگ و بعد از مرگ گشت، البته این آفت هرگز دامن‌گیر اندیشه‌های غیر تاریخی مثل مثنوی نمی‌شود چراکه به قول مولانا آنجا که در وصف مثنوی و

در تاریخ جنبش روشنفکری ما (در ۱۲۰ سال گذشته) تنها جریان فکری که توانست از قشر روشنفکر به بطن پائینی‌های جامعه ما نفوذ کند، حرکت شریعتی بود، سوالی که در این مورد همین جا باید مطرح کنیم عبارت است از این که؛ چرا ما در این مرحله از بحران تئوریک و استراتژیک جنبش اجتماعی باز برای ایجاد حزب پائینی‌ها شریعتی را مطرح می‌کنیم؟ مگر پیش از شریعتی و بعد از شریعتی در تاریخ جنبش ما مدعیان تئوریک در این عرصه نبوده‌اند؟ در پاسخ به شکل اجمال بگویم که؛ ما در اینجا این حقیقت بزرگ را مطرح می‌کنیم که آری پیش از شریعتی و بعد از شریعتی نیز اندیشه‌های بزرگی که مدعی ایجاد حزب پائینی‌ها باشند، وجود داشته‌اند اما هیچ کدام از آن‌ها نتوانستند اندیشه حزبی خود را از عرصه و حصار روشنفکری خارج کنند و تنها این شریعتی بود که در میان تمامی روشنفکران ۱۲۰ ساله گذشته جنبش اجتماعی ما، توانسته است اندیشه حزبی را از عرصه روشنفکری به عرصه توده‌ها بکشاند. البته پس از سرازیر شدن اندیشه حزبی شریعتی در جامعه و به علت غیبت خودش و نیز به علت عدم پی گیری علمی هواداران حرکت او، این اندیشه و حرکت نتوانست در پائینی‌ها نهادینه گردد و بدل به حزب پائینی‌ها شود، همین خلاء باعث شد تا -اندیشه حزبی سرریز شده- شریعتی بعد از بسته شدن ارشاد به جای این که بدل به حزب توده‌ها و پائینی‌ها گردد، تبدیل به یک حرکت اجتماعی و بدون رهبری حزب شود که در غیبت حزب پائینی - میوه چنان فرصت طلب و در کمین نشسته- از پناهگاه‌های خود خارج شوند و با استحاله جنبش اجتماعی مردم ما (در سال ۵۷) از آن انقلاب اجتماعی که بی صاحب بود، حکومت فقهاتی بسازند و جنبش اجتماعی ما را جزو تیول گذشته خود در آورند، و تازه پس از تصاحب غاصبانه جنبش اجتماعی در جهت لکه دار کردن عاملان و هادیان اصلی جنبش، و برای این سرعت خود شروع به نصب سازی کردند و تا آنجا پیش رفتند که حتی صاحب اصلی این جنبش را که کسی جز معلم کبیرمان شریعتی نبود با عنوان ساواکی و... غیره بخواهند در دیدگاه توده‌ها بد نام کنند و عمل غاصبانه میوه چینی جنبش اجتماعی خود را مشروعیت تاریخی بخشند.

اگر حرکت شریعتی نبود چه می‌شد؟ پاسخ ما به این سوال این است که؛ اگر شریعتی نیامده بود و اگر نهال حرکت شریعتی در پیوند با توده‌ها به بار نمی‌نشست، پاسخ ما به این سوال و در این مرحله تاریخی منفی بود، چراکه تمامی دست در کاران ارتجاع و انحصارطلبان قدرت در مدت ۱۲۰ سال که جنبش اجتماعی ما به حرکت در آمده است، در کار هستند تا به هر شکلی که می‌شود نقش حزب را در دیدگاه مردم ما خراب کنند و با ایجاد خلاء حزبی در پائینی‌ها، تشکیلات ارتجاعی و سنتی خود را جانشین آن سازند. بی دلیل نبود که خمینی در سال ۶۵ دستور تعطیلی تمامی احزاب و تشکلات اجتماعی طرفدار خود - حتی حزب جمهوری اسلامی- را صادر کرد، چراکه به این نکته کلیدی پی برد که شیوع فرهنگ حزبی در پائینی‌ها موجب نفی تشکیلات سنتی و ارتجاعی روحانی می‌گردد، همان تشکیلاتی که باعث گردید تا در سال ۵۷ هژمونی جنبش اجتماعی را مفت و مجانی از وارثان حقیقی آن بگیرد و تحویل -آقاها و آقا زاده‌ها- بدهند، آن‌ها با همان تشکیلات سنتی و ارتجاعی در مدت این سی سال توانستند بر پایه - تکلیف و فقهت و شریعت- توده‌ها را به دنبال نظام و خود بکشند. در چه زمانی این پرده‌های فریب کنار می‌رود و این دکان‌های نیرنگ تعطیل می‌گردد؟ طبیعتاً هر زمانی که حزب پائینی‌ها یا حزب مستضعفین تشکیل گردد، تا زمانی که حزب پائینی‌ها تشکیل نگیرد اگر صد بار هم انقلاب کنیم، وضع ما از این هم که هست بهتر نمی‌شود چرا که توده‌ها بازوی اجرایی ندارند، و تا زمانی که توده‌ها در پائین دارای حزب خود نباشند، وسیله‌ای

۱. البته ما بعد از پاسخ به سوال‌های فوق، قطعاً به سوال اصلی خودمان که عبارت بود از این که: آیا تحقق حزب پائینی‌ها - یا حزب مستضعفین یا حزب یقه آبی‌ها- در جامعه و تاریخ ما ممکن است؟ می‌پردازیم.

رسالت مثنوی می‌گوید:

نو بگو این ناطقه جوی کند
تا به قرن بعد خود آبی رسد
گرچه هر قرنی سخن نو آورد
لیک گفت سالفان باری کند

مبانی سوسیالیسم

قسمت هفتم

اصل دوم - عدم وجود یک سوسیالیسم عام و کلی قابل انطباق بر تمامی جوامع بشری:

اصل دوم که از دل اصل اول بیرون می‌آید دلالت بر این حقیقت می‌کند که سوسیالیسم در تعریف علمی آن که علم شدن جامعه انسانی می‌باشد یک حقیقت ذومراتب و مشککه می‌باشد. به موازات خودویژگی‌های شدن جوامع مختلف انسانی، مراتب این حقیقت مشککه شکل می‌گیرد. از این رو، سوسیالیسم تاریخی مانند سرمایه‌داری، در سیاه چال بحران‌های دوره‌ای نخواهد افتاد. چراکه یکی از عواملی که باعث گردیده، سرمایه‌داری جهانی اسیر پریودهای بحران‌های جهانی بشود، همین صادرات طرح یک نسخه استخراج شده از سرمایه‌داری غرب به کشورهای پیرامونی می‌باشد؛ و تلاش متروپل‌ها و کشورهای مرکزی سرمایه‌داری غرب، جهت تعمیم این نسخه از سرمایه‌داری به تمامی کشورهای پیرامونی، بدون در نظر گرفتن خودویژگی‌های محیطی اجتماعی و تاریخی آن کشورها، از برای ایجاد نظام واحد جهانی سرمایه‌داری می‌باشد. این موضوع یکی از دلایل شکل‌گیری سرمایه‌داری انطباقی و در نتیجه ایجاد سرمایه‌داری کمپرادور در کشورهای پیرامونی می‌شود. این بیماری انطباقی علاوه بر اینکه برای کشورهای پیرامونی آفتی شده است، برای خود کشورهای متروپل هم، به صورت یک چاه ویل از بحران در آمده است. آنچنانکه می‌بینیم هرگونه برنامه جهانی متروپل‌های سرمایه‌داری که در خود کشورهای مرکزی سرمایه‌داری، به صورت نسبی پاسخ داده است، همان پلاتفرم و بر نامه در کشورهای پیرامونی، فونکسیون عکس آنچه در کشور متروپل داشته، ایجاد کرده است. مثل برنامه بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول در رابطه با سوسبید و بازار یا سیاست تجارت آزاد جهانی و... مواردی مشابه. این امر در رابطه با سوسیالیسم انطباقی اکونومیسم هم صادق می‌باشد. شکست سیاست شوروی در کشورهای اروپای شرقی^۱ یا شکست سیاست سوسیالیسم انطباقی در افغانستان، یمن، اتیوپی، ویتنام و کوبا و... همگی، ریشه در این موضوع داشت. اما در سوسیالیسم علمی، تاریخی و یا تطبیقی (که ما از این پس آن را سوسیالیسم علمی می‌نامیم) با یک شکل عام از پلاتفرم سوسیالیسم^۲ مانند سرمایه‌داری و سوسیالیسم اکونومیک و... روبرو نیستیم. در هر کشور خاص بر پایه خودویژگی‌های تاریخی - اجتماعی - اقلیمی آن جوامع، سوسیالیسم علمی سعی می‌کند تا دیالکتیک تاریخی آن جوامع را استخراج نماید، بر پایه این قانون‌نبدی، پلاتفرم مشخص و کنکرت سوسیالیسم را در آن جوامع، بنیان‌گذاری نماید؛ لذا، سوسیالیسم علمی مانند سرمایه‌داری و سوسیالیسم اکونومیک به صورت یک نهاد یا نظام عام اقتصادی، عینیت تاریخی پیدا نخواهد کرد، بلکه به صورت یک افروج یا جریان باز خواهد بود. جریانی که بر اساس آن، سوسیالیسم علمی به صورت یک پلاتفرم مشخص تطبیقی، بر پایه خودویژگی‌های تاریخی آن جوامع شکل می‌گیرد.

۱. بیش از ۵۰ سال حاکمیت سیاسی نظامی که می‌خواست از نظام سوسیالیسم اکونومیک خود، کپی برداری کرده و عین همان برنامه را در آن کشورها پیاده نماید.

۲. تئوری پنج فرآیندی فلسفه تاریخ مارکس از تاریخ غرب که شامل اشتراک اولیه تا برده‌داری و سروازی و فنودالیت و بورژوازی و بالاخره کاپیتالیسم می‌شود که تنها قابل تطبیق علمی با جوامع غربی می‌باشد و لاغیر.

در مقدمه بر بحث آسیب‌شناسی حرکت شریعتی آنچه باید به عنوان یک اصل خدشه ناپذیر پذیرفت این که؛ ما معتقدیم نه تنها امکان تشکیل حزب سازمان‌گر توسط -اندیشه حزبی شریعتی- وجود دارد بلکه لازمه هرگونه تحول تاریخی - اجتماعی در جامعه ما عبور از این پل و اندیشه می‌باشد.

بنابراین ما با کدامین شریعتی می‌توانیم اقدام به حرکت سازمان‌گرایانه حزبی بکنیم؟ با تکیه بر مرحله شریعتی انطباقی؟ یا شریعتی تطبیقی؟ یا شریعتی حزبی؟ در این رابطه اگر بخواهیم از عینک شریعتی حزبی با دیگر اندیشه‌های شریعتی برخورد نماییم تمامی نظریات او می‌تواند معنا پیدا کند (چه شریعتی انطباقی و چه شریعتی تطبیقی باشد)، ولی اگر بخواهیم با شریعتی به صورت مکانیکی برخورد کنیم یعنی با شریعتی انطباقی به صورت مستقل برخورد کنیم و یا به شریعتی تطبیقی به صورت جدا شده از شریعتی حزبی بخواهیم تکیه کنیم، در این صورت نه تنها اندیشه شریعتی نمی‌تواند به صورت تئوریک راه‌گشای استراتژی ما گردد بلکه خود اندیشه او باعث سرگردانی ایدولوژیک و استراتژیک ما می‌گردد! مثلاً شما در مبانی استراتژیک اندیشه شریعتی می‌توانید از استراتژی ارتش خلقی تا استراتژی چریکی و مسلحانه و بالاخره استراتژی حزبی مشاهده کنید و مثلاً شریعتی انطباقی که در اسلام‌شناسی مشهد در عرصه ایدولوژی (که از ایدولوژی انطباقی فرید وجدی اقتباس شده) نظرات مکتوب دارند، تا ایدولوژی تاریخی سال‌های (۴۶ تا ۵۰) و بالاخره ایدولوژی هندسی شریعتی که (در طی سال‌های ۵۰ و ۵۱) مطرح کرده‌اند، در عرصه جهان‌بینی نیز می‌توان به؛ جهان‌بینی مکانیکی توحید در کتاب اسلام‌شناسی مشهد، تا جهان‌بینی ارگانیکی توحید در اسلام‌شناسی ارشاد اشاره داشت. بنابراین در جهت برخورد با اندیشه شریعتی تنها «متدولوژی علمی» که می‌تواند ما را کمک کند تا تمامی دیدگاه‌های متفاوت او را در پیوند با یکدیگر قرار دهیم «تئوری حزبی» او همراه با کلیه اندیشه‌هایی است که در این راستا مطرح گشته است. یعنی آنچه که با اندیشه حزبی شریعتی اعم از- جهان‌بینی حزبی یا ایدولوژی حزبی یا استراتژی حزبی یا تاکتیک حزبی یا شعار حزبی یا جهنگیری طبقاتی حزبی یا خواستگاه طبقاتی حزبی یا اقتصاد سوسیالیستی حزبی یا متدولوژی دیالکتیکی حزبی یا مبارزه طبقاتی حزبی یا فلسفه تاریخ حزبی و جهنگیری سیاسی حزبی و... هم خوانی داشت، ما آن‌ها را مورد استناد قرار می‌دهیم و آنچه که با این مبانی حزبی تناقض داشته باشد، مورد تکیه و استناد ما نخواهد بود.

مثلاً از اهم مبانی زیر بنایی اندیشه شریعتی اصل توحید می‌باشد که شریعتی این اصل را با دو صورت کاملاً متفاوت (و حتی اگر بگوئیم کاملاً متناقض سخنی به گزاف نگفته‌ایم) مطرح کرده است؛ از یک طرف اصل توحید در کتاب اسلام‌شناسی مشهد به شکل مکانیکی و مجرد مطرح شده است، در صورتی که همین توحید در اسلام‌شناسی ارشاد به صورت «ارگانیکی و دیالکتیکی و فلسفی» و در ابعاد مختلف - وجودی و انسانی و اجتماعی و تاریخی- مطرح شده است.

به طور خلاصه - متدولوژی- ما در برخورد با اندیشه شریعتی و برای ایجاد «حزب سازمان‌گر پائینی‌ها» مبتنی بر اندیشه «شریعتی حزبی» می‌باشد. ما هرگز با اندیشه شریعتی به صورت مجرد و مکانیکی برخورد نمی‌کنیم و بر طبق منافع سیاسی خودمان به گزینش اندیشه شریعتی نمی‌پردازیم.

پیش به سوی تشکیل حزب سازمان‌گرایانه پائینی‌های جامعه
(مستضعفین) بر پایه اندیشه حزبی شریعتی

والسلام

مطلق بدون هر گونه حرکت پروپاگاندیستی، فوراً از طرف دسپاتیزم مطلق حاکم، به خشونت و آنتاگونیسم و... کشیده می‌شود. در این حرکت، دسپاتیزم فقهاتی حاکم نشان داد که تحمل پذیرش یک راه پیمایی ساکت و ساده در خیابان‌های تهران یا یکی از شهرستان‌های کشور را ندارد. آنچنانکه مطرح کردیم هم انقلاب و هم اصلاحات (برعکس رفرمیسم که از طریق بالائی‌ها صورت می‌گیرد) توسط شیوه دمکراتیک یعنی تحول در جامعه از طریق جنبش پائینی‌های جامعه شکل می‌گیرد، همچنین هم انقلاب و هم اصلاحات حرکت‌اش در راستای تحولات زیر ساختی و رو ساختی جامعه می‌باشد، البته بدو شکل دفعی و تدریجی. بنابراین موضوع استراتژی استقرار سوسیالیسم به کدامین فرآیند انقلابی یا اصلاحاتی، دیگر موضوعی حاشیه‌ای می‌باشد، چراکه ما با استراتژی اصلاحات شروع می‌کنیم. استراتژی اصلاحات، خود در مراحل ممکن است که نیازمند انجام ترم انقلاب جهت تحقق استقرار سوسیالیسم باشد، و این در شرایطی امکانپذیر می‌شود که جامعه ظرفیت شرایط پذیرش تحولات اصلاحی اجتماعی را داشته باشد.

اصل چهارم - تفاوت بین بینش سوسیالیستی با اقتصاد سوسیالیستی:

اگر تعریف سوسیالیسم را اجتماعی شدن تولید، توزیع، خدمات و مصرف بدانیم، لازمه حیاتی و وجودی تحقق سوسیالیسم در چنین کانتکسی از تعریف سوسیالیسم، شکل‌گیری روح اجتماعی در جامعه می‌باشد. به عبارت دیگر اصل زیربنا و شالوده تحقق سوسیالیسم اقتصادی تطبیقی، بوجود آمدن روحیه اجتماعی یا جمعی در جامعه است. تا زمانی که این روحیه جمعی یا اجتماعی در یک جامعه بوجود نیاید، امکان تحقق سوسیالیسم اقتصادی تطبیقی، امری محال و غیر ممکن می‌باشد. اما سوال فرهای که در این رابطه فوراً مطرح می‌گردد این است که چگونه می‌توانیم در یک جامعه روحیه جمعی یا اجتماعی ایجاد کنیم، تا با آن بستر و زمینه تحقق سوسیالیسم اقتصادی تطبیقی را فراهم سازیم؟ برای پاسخ به این سوال کلیدی و استراتژیک، لازم است اول یک تعریفی هر چند اجمالی از روحیه جمعی بدهیم. مقصود از روحیه جمعی، نه تعریفی بر مبنای اندیشه افلاطونی یا ارسطویی است، بلکه تعریفی بر پایه اندیشه سقراطی از روحیه جمعی می‌باشد. او معتقد است که روحیه جمعی، تنها در کادر دیسکورس عدالت مطرح خواهد شد و شکل‌گیری آن، موکول به دو مؤلفه اخلاقی در یک جامعه می‌باشد.

اول: اینکه افراد جامعه به نقطه‌ای از عدالت اجتماعی برسند که به جز حق خود، توقع مطالب‌های دیگر از جامعه نداشته باشند.

دوم: این حل شدگی فرد در اجتماع از نظر سقراط، به درجه‌ای باید رسیده باشد که حقوق فردی، با رضایت فرد در راه جامعه فدا و ایثار گردد. بدون آنکه در این رابطه انتظار مابه ازایی از جامعه داشته باشد.

البته سر پل انتقالی مؤلفه اول، همان روحیه اجتماعی است که سنگ زیربنای تکوین بینش سوسیالیستی در یک جامعه می‌باشد. شکل‌گیری و تکوین روحیه اجتماعی و سوسیالیستی به عبارتی: «آنچه بر خود نمی‌پسندی بر جامعه و دیگران مپسند.» لازم به ذکر است، که از دیدگاه قرآن در داستان خلقت انسان که مانیفست تدوین یافته آن در سوره بقره از آیات ۳۱ تا ۳۹ می‌باشد؛ نخستین دستاورد انسان در جنگ با زندان طبیعت و رهائی او از این زندان، فردگرایی یا روحیه فردی بود. انسان به موازاتی که در عرصه نبرد رهائی‌بخش خود با طبیعت، توسط کشف و اختراع ابزار تولید پیشرفت می‌کرد، خود را نفی می‌نمود. این دیالکتیک بین انسان و طبیعت که نخستین نبرد رهائی‌بخش انسان از آغاز تاریخ حضورش در زمین بوده است، سنتزی در هستی برای انسان به ارمغان آورد که نامش فردیت یا «من» بوده است. در عرصه عینی، این دیالکتیک بین انسان و طبیعت تا زمانی که انسان به نفی آن «من» اجتماعی جامعه اولیه واحد هایدگری خود نمی‌پرداخت، نمی‌توانست به پراکسیس اجتماعی که کلید قفل زندان‌های طبیعی و اجتماعی و انسانی

اصل سوم - انقلاب و اصلاحات، در عرصه استقرار سوسیالیسم تاریخی دو نوع استراتژی نیست بلکه دو ترم از یک استراتژی می‌باشد:

یکی از بحث‌های جنجالی در عرصه تکوین و استقرار و توسعه سوسیالیسم علمی، بحث استراتژی استقرار سوسیالیسم می‌باشد که آیا این سوسیالیسم در بستر استراتژی انقلاب قابل استقرار می‌باشد و یا در بستر استراتژی اصلاحات. مقصود از استراتژی انقلاب؛ آن نوع مکانیزمی از تغییر در جوامع است که اولاً دفعی باشد، در ثانی قهرآمیز و در ثالث به علت اینکه زیرساخت‌های جامعه را در هم می‌نورد، تمامی نهادها یا انستیتاسیون‌های اجتماعی را نابود می‌کند و نهادهای جدیدی را مستقر می‌سازد.

اما در استراتژی اصلاحات: اولاً، تحولات اجتماعی - اقتصادی - سیاسی جامعه مانند انقلاب جنبه دفعی نداشته، صورت تدریجی دارد ولی تحولات اجتماعی در عرصه زیرساخت‌ها و نهادها مانند انقلاب امری محتوم می‌باشد. ثانیاً: به دلیل تدریجی بودن، تحولات مبارزه در شکل غیر آنتاگونیسم توسط جنبش‌های دمکراتیک جامعه اعم از جنبش‌های کارگری، دهقانی و یا دانشجویی و... انجام می‌گیرد. ولی وجه مشترک دو استراتژی انقلاب و اصلاحات در این مورد عبارت است از اینکه، هم انقلاب و هم اصلاحات به صورت دمکراتیک، توسط حرکت پائینی‌های جامعه بر علیه بالائی‌های جامعه صورت می‌گیرد. تفاوت آن با رفرم در تغییراتی است که از طریق تضاد میان بالائی‌ها و بدست جناح‌های حاکم، لاجرم خود بالائی‌ها به انجام می‌رسد. البته هم در استراتژی انقلاب و هم در استراتژی اصلاحات^۳ تحولات زیرساختی و رو ساختی جامعه، امری محتوم می‌باشد. اختلاف این دو در این است که؛ اصلاحات، این تحولات را به صورت تدریجی و تغییرات انقلابی به صورت دفعی واقع می‌شود. بنابراین استقرار سوسیالیسم تاریخی و تطبیقی در جوامع مختلف با تکیه بر دینامیسم اجتماعی - تاریخی آن جوامع تبیین و تدوین می‌شود، نه مانند سوسیالیسم انطباقی یا سرمایه‌داری جهانی که بر پایه مکانیسم برونی در کشورهای پیرامونی استقرار پیدا می‌کند. در همین راستا است که اصلاحات و انقلاب با آن مشخصاتی که فوقاً مطرح کردیم، جهت استقرار سوسیالیسم تطبیقی در جوامع دیگر، به عنوان دو استراتژی مطرح نمی‌باشد بلکه به عنوان دو ترم از یک استراتژی مطرح می‌شوند. این استراتژی برحسب خودویژگی‌های اجتماعی هر جامعه تغییر می‌کند، یعنی در یک جامعه ممکن است که اصلاحات فقط از طریق انقلاب صورت گیرد و در جامعه دیگر، همان انقلاب ممکن است فقط از طریق اصلاحات به انجام برسد. به عبارت دیگر در یک جامعه انقلاب اصلاحات است و در جامعه دیگر اصلاحات انقلاب می‌باشد. می‌توانیم بگوئیم که در یک جامعه ممکن است شرایطی وجود داشته باشد که تحولات انقلابی فقط از طریق اصلاحات امکان پذیر باشد و در جامعه دیگر با شرایط اجتماعی دیگر، تحولات اصلاحی فقط از طریق انقلاب قابل تحقق باشد. البته ممکن است که خود دو ترم در شرایط مختلف زمانی در یک جامعه هم مطرح باشد، بدین معنا که در یک جامعه مثل جامعه ایران زمان شاه، هرگونه تحول اجتماعی سوسیالیستی علمی فقط از طریق انقلاب امکان پذیر بود، چراکه هرگونه تلاش دمکراتیک اصلاح طلبانه سوسیالیستی به علت حاکمیت مطلق دسپاتیزم شاه و عدم پتانسیل پذیرش هرگونه تغییر، به انقلاب دمکراتیک بدل می‌شد. پس از رفتن شاه دیدیم به علت تغییر شرایط اجتماعی، تا مدتی تحولات سوسیالیستی از طریق اصلاحات و نه انقلاب، انجام پذیر بود. اما در جریان جنبش اجتماعی ۲۲ خرداد، آنچنانکه مشاهده کردید (منهای سیاست هژمونی جنبش که سعی می‌کرد از طریق رفرم به هدف تقسیم و باز تقسیم قدرت خود نائل گردد) گرچه هدف آن بود که از طریق اصلاحات به اهداف تحولات اجتماعی خود دست پیدا کند، ولی در هر نقطه‌ای که دست می‌زد، حتی یک راه پیمایی ساده دهن بسته و با سکوت

۳. بر عکس استراتژی رفرم که تلاشی در جهت تغییر و تحول زیر ساختی و انستیتاسیون‌های اجتماعی توسط رفرماتور صورت نمی‌گیرد.

پیدایش خود امت واحدی بود، **فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَّ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اٰخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اٰخْتَلَفَ فِيهِ** - و علت اینکه پیامبران با بشارت و نذارت و پیام آمدند، این بود که می‌خواستند توسط این سه سوغات خود، در آن دو اختلاف جامعه اولیه بشری به حکم بنشینند. «اختلاف اول جامعه بشری، اختلافی بود که در عرصه دیالکتیک، پراکسیس و انسان توسط نفی آنتی‌تزی انسان که سنتز پیدایش «من» فردی یا فردیت انسان اجتماعی بود، بوجود آمد. تکوین این «من» فردی بود که عامل نفی «من» اجتماعی هایدگری انسان در جنت اولیه انسان شد. با بوجود آمدن این «من» فردی یا فردیت انسان اجتماعی بدوی اولیه بود که جامعه واحد اولیه به اختلاف کشیده شد. اختلافی که در پروسس پیدایش فردیت انسانی از دل «من» اجتماعی انسان باعث پیدایش پدیده مهیبی به نام زور یا سلطه شد. با تولد زور و سلطه، پروسس دیالکتیک نمود دیگری از پراکسیس انسان و اجتماع را بنمایش می‌گذارد. کار و طبیعت که تا این زمان در اختیار همگان و جامعه بود، به انحصار فردیت انسان کشیده می‌شود. حاصل آن که؛ پدیده جدیدی در تاریخ زایش می‌کند. این پدیده جدید، انسان و جامعه انسان و تاریخ انسان را دچار تحول و زلزله کرد. این پدیده جدید که سنتز دیالکتیکی انسان و طبیعت در عرصه دیالکتیک کار و انسان بود، چیزی به جز از مالکیت خصوصی انسان بر تولید و طبیعت و کار نبود. این مالکیت نوزاد، زمانی که در پیوند با زور، مولود قبلی پراکسیس قرار گرفت، باعث به استثمار کشیده شدن هم‌نوعان ضعیف توسط این انسان زورمند گردید. سونامی زور و مالکیت و استثمار در تاریخ بشری، همانند طوفانی، جامعه و انسان و تاریخ و طبیعت اولیه بشری را در هم نوردید، همه چیز را غرق جنگ و نبرد و خون و خونریزی و استثمار و استبداد و استثمار کرد. در ادامه، با پیدایش ماشین که ادامه ابزار تولید بود، در قرن ۱۸ و ۱۹ میلادی این بهره‌گشی و استثمار و استعمار و جنگ و خونریزی و کشت و کشتار دو صد چندان گردید. از اینجا بود که کار در عرصه دیالکتیک دو مؤلفه‌ای خود، با جامعه و طبیعت باعث شکل‌گیری روحیه فردی یا فردیت و زور در هستی شد. همین فردیت و زور پیدا شده، در باز تولید دیالکتیکی خود با طبیعت باعث پیدایش کار و ابزار تولید و بالاخره مالکیت شد. این عامل نوظهور در جامعه بدوی اولیه باعث گردید تا انسان جنت‌نشین اولیه که در زندان طبیعت و جامعه و خود، به صورت بدوی و حیوانی زندگی می‌کرد، امر به هبوط گردد.

«فَأَرْسَلْنَا الشَّيْطَانَ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقَلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ - فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ - قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (سوره بقره - آیات ۳۶ تا ۳۸) پس آدم در عرصه پراتیک خود، برای نجات از زندان اجتماع و طبیعت و خودش در جنت اولیه که مانند حیوان اسیر آن بود توسط پراکسیس...

«لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ - به تحقیق که ما انسان را در پراکسیس خلق کردیم» (سوره البلد - آیه ۴)

«إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ «من» نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا - همانا خلق کردیم ما انسان را از نطفه و استعدادهای بالقوه او در بستر پراکسیس.» (سوره الانسان - آیه ۲

به میوه ممنوعه‌ای که در آن، زندگی حیوانی مانند دیگر حیوانات، از برای او منع شده بود، بر پایه علم آدم الاسماء که همان خودویژگی‌های ذاتی او نسبت به دیگر حیوانات بود، دست یافت. پراکسیس یا همان کلماتی که آدم در جنت اولیه به آن دست پیدا کرد، انسان اجتماعی بدوی را در جامعه بدوی اولیه نفی کرد، او را به مرحله خود فردی رسانید.

«وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ - به تحقیق خلقت انسان با شدن و ماهیت متفاوت می‌باشد» (سوره اعراف - آیه ۱۱) چراکه اول او را خلق کردیم یعنی به او وجود دادیم، بعد در عرصه شدن مداوم به او شکل و ماهیت

و تاریخی انسان می‌باشد، دست پیدا کند. البته کنش‌گری انسان و آن دیالکتیک، تنها به آغاز تاریخ حیات بشریت بازگشت پیدا نمی‌کند. این تراکنش بین انسان و طبیعت، در تمامی عرصه‌های مختلف هستی و وجود اعم از ابژکتیویته آن که شامل طبیعی - انسانی - اجتماعی - تاریخی می‌شود و سوژکتیویته آن که شامل ذهن و اندیشه انسانی می‌باشد، حاکم است. مکانیزم انجام این تراکنش دیالکتیکی انسان با هستی، به دلیل پیدایش مقوله پراکسیس یا عمل اجتماعی در حیات تاریخی بشر اولیه تاکنون بوده است. تنها یکی از نمودهای این پراکسیس اجتماعی بشر اولیه، کار و تولید و ابزار سازی بوده است. به همین خاطر، کار؛ در عرصه فلسفه تاریخ انسان، نخستین ره آورد معجزه آسای نبرد دیالکتیکی انسان به عنوان اراده خودآگاه، انتخاب‌گر و آفریننده با طبیعت بوده است. با پیدا شدن این مقوله معجزه‌آسا (که خود مولود پراکسیس اجتماعی انسان اولیه بوده است) در حیات انسان، برای اولین بار انسان در فلسفه تاریخ، باز تعریف می‌شود، زیرا که نخستین وجه تمایز انسان با دیگر پدیده‌های هستی، همین پراکسیس اجتماعی است و یکی از نمودهای طبیعی آن یعنی؛ کار بر پایه همین پراکسیس، اولین تعریف از انسان در فلسفه تاریخ تحقق پیدا کند که عبارت باشد از: انسان تنها حیوانی است که پراکسیس می‌کند و این پراکسیس اجتماعی که یکی از نمودهای آن، کار بود، علاوه بر اینکه باعث پیدایش انسان گردید، عامل شدن و تکامل بعدی انسان در عرصه تاریخ و طبیعت و اجتماع و خودش نیز می‌گردد. بر پایه شکل‌گیری این دیالکتیک جدید بین انسان و چهار زندان (طبیعت، جامعه، تاریخ و خودش) بود که پراکسیس اجتماعی انسان، در جامعه بدوی اولیه (جنت اولیه آدم)، جانشین دیالکتیک قبلی جنگ انسان و طبیعت بر پایه کار و تولید و ابزار تولید گردید. انسان؛ هم توانست برای خود تعریفی حاصل کند، هم این تعریف را در کشاکش دیالکتیک جدید بین انسان و پراکسیس نابود کند. چراکه در عرصه دیالکتیک پراکسیس اجتماعی و انسان، انسان پدیده‌ای گردید که دائماً به عنوان سنتز این دیالکتیک عینی «پراکسیس و انسان» در حال شدن می‌باشد و یک آن در این صیرورت و شدن، حالت سکون و ایستایی ندارد؛ لذا هرگز تعریف شدنی نیست. که انسان دائماً در حال نفی تعریف گذشته و اثبات تعریفی جدید از خود می‌باشد. با این باز تعریف خود، ماهیتی جدید بر وجود قبلی خود می‌افزاید. با این نو شدن حال‌های نو به نو وجودی انسان بود که تاریخ بوجود آمد.

به عبارت دیگر، تاریخ: علم شدن انسان است که در عرصه دیالکتیک پراکسیس اجتماعی و طبیعت و جامعه و تاریخ و خودش، نو به نو خود را باز تعریف می‌کند و مسیر تکامل خویش را هموار می‌سازد. اما در عرصه پیدایش معجزه پراکسیس در خلقت انسان، تنها فونکسیون پراکسیس در مرحله سنتزی آن که همان تعریف انسان در بستر پیوسته و مداوم شدن و تأخر ماهیت بر وجود او بود، خلاصه نگردید. فونکسیون مهم‌تری که پراکسیس اجتماعی انسان در بستر دیالکتیک جدید خود، در انسان ایجاد کرد، علاوه بر اینکه انسان را خلق و تعریف می‌کرد، در همان آن، انسان را نفی می‌نمود. مثلاً به موازاتی که شاهنامه به عنوان یک پراکسیس سوژکتیو ابوالقاسم فردوسی دهقان یا ملاک باج طوس، آن را خلق می‌کرد، شاهنامه هم، در هر بیتی از پنجاه هزار بیتش، ابوالقاسم را ابتدا نفی می‌کرد و بعد در عرصه آن نفی، ابوالقاسم را می‌ساخت. از این رو، شاهنامه آنچنانکه مخلوق ابوالقاسم فردوسی بود خود، خالق ابوالقاسم فردوسی نیز گردید، یعنی بر پایه نفی ۵۰ هزار باری فردوسی، ۵۰ هزار بار فردوسی را بوجود آورد. همین فونکسیون دوم پراکسیس در عرصه دیالکتیک انسان، باعث شد تا انسان پس از پیدایش پراکسیس اجتماعی، در نبرد با طبیعت و جامعه و تاریخ و انسان، ابتدا جامعه بدوی یا جنت اولیه، و بعد از آن خود و طبیعت و تاریخ را نفی کند. در میدان این نبرد و دیالکتیک نفی بود، که «من» اجتماعی بدوی و امت واحده اولیه به دور نفی و اثبات تاریخ انسان شدن، می‌افتد.

سوره بقره - آیه ۲۱۳ **«كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً -** انسان در آغاز تاریخ

بنابراین آنچه وجه مشترک دموکراسی و سوسیالیسم را تشکیل می‌دهد، عبارت است از اصل «اجتماعی شدن قدرت» است، که در دموکراسی «قدرت سیاسی اجتماعی می‌شود» و در سوسیالیسم «قدرت اقتصادی اجتماعی می‌شود» و در پلورالیسم «قدرت معرفت اجتماعی می‌شود». همچنین همین اصل اجتماعی شدن - آنگاه که فوقاً هم به اشاره رفت - تعیین کننده مرز بین لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم اقتصادی است، که به عنوان آلترناتیو بورژوازی در برابر دموکراسی و سوسیالیسم قرار می‌گیرد. علی‌ایحال بر پایه این نگاه به دموکراسی و سوسیالیسم است که کلا سوسیالیسم و دموکراسی به لحاظ تئوریک تکمیل کننده یکدیگر می‌باشد و به همین دلیل است که ما نمی‌توانیم هرگز بدون دموکراسی به سوسیالیسم دست پیدا کنیم و همچنین بدون سوسیالیسم هم نمی‌توانیم به دموکراسی دست پیدا کنیم و علت بصران و شکست دکتترین دموکراسی در مقام فردی آن و دکتترین سوسیالیسم در مقام فردی آن در عرصه ابژکتیو و اجراء در غرب، همین در نظر نگرفتن پیوند تنگاتنگ تئوریک دو مقوله سوسیالیسم و دموکراسی می‌باشد.

(پرسش و پاسخ - شماره ۴)

بخشیدیم؛ لذا در عرصه این کلمات و پراکسیس بود که «صَوْرُنَاكُمْ» و شدن مداوم انسان بوجود آمد. این وجه تمایز او با حیوانات باعث شد تا انسان به هبوط اول که پیدایش فردیت او بود، دست یابد.

«فَدَلَا هُمَا بِهِ غُرُورٌ فَلَمَّا دَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ» (سوره اعراف - آیه ۲۲) پس پراکسیس عاملی شد تا آن دو را از جنت اولیه یا زندان اجتماع و طبیعت و خودش سرنگونشان سازیم. چرا که به علت غرور یا آن خود فردیشان از آن طبیعت وحشی خورده، خود فردی آن‌ها که «وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ»، عورتشان بر آن‌ها آشکار شد.

پس از این هبوط که باعث شکل‌گیری فردیت و دیدن عورت خود شد، هبوط دوم شکل می‌گیرد.

«فَلَمَّا أَهْبَطُوا مِنْهَا جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (سوره بقره - آیه ۳۸) پس هبوط اول، فردیت سنتزی انسان در عرصه دیالکتیک پراکسیس و انسان بود. هبوط دوم بر پایه تکوین کار و ابزار کار و مالکیت و تضاد طبقاتی در جامعه بدوی و در بستر دیالکتیک فردیت انسان که همان زور می‌باشد با طبیعت شکل گرفت.

پس حال که توانستیم به چگونگی پیدایش چهار مقوله پراکسیس و زور و مالکیت و کار پی ببریم، می‌توانیم به پاسخ سوال کلیدی فوق، آنچنانکه گفتیم از چگونگی تکوین روحیه جمعی که بستر ساز سوسیالیسم اقتصادی تطبیقی می‌باشد بپردازیم. سوال این بود: عامل شکل‌گیری روحیه اجتماعی با آن تعریف سقراطی که از آن کردیم، چه می‌باشد؟

در پاسخ به این سوال است که سه نظریه مختلف مطرح شده است:

اول - نظریه پراکسیستی.

دوم - نظریه فطرت.

سوم - نظریه ابزاری.

ادامه دارد