

مبانی تئوریک سوسیالیسم علمی از دیدگاه ما

سوسیالیسم تطبیقی

جلد دوم

انتشارات مستضعفین

شناسنامه کتاب:

نام: سوسیالیسم تطبیقی - جلد دوم

چاپ اول: نشر مستضعفین

چاپ دوم: دی ماه ۱۳۹۴

www.pm-iran.org

www.nashr-mostazafin.com

info@nashr-mostazafin.com

انتشارات مستضعفین

فهرست مطالب

۸سوسیالیسم و فلسفه تاریخ
۱۰چند سوال بدون پاسخ در باب سوسیالیسم
۱۹علت طرح سوال‌های فوق در عرصه مبانی تئوریک سوسیالیسم؟
۲۰«سوسیالیسم علمی» و «سوسیالیسم تاریخی» با فلسفه تاریخ
۲۶ماشین و «سوسیالیسم علمی»
۲۷فونکسیون تاریخی ماشین
۲۷۱ - تولید اضافی
۲۸۲ - تولید اجتماعی
۲۸۳ - پیدایش پرولتاریا صنعتی
۳۳اخلاق سوسیالیستی نه، سوسیالیسم اخلاقی
۵۵اخلاق سوسیالیستی بستر ساز «سوسیالیسم علمی» است
۶۰اصول مقدماتی «سوسیالیسم علمی»
۶۲الف - دیسپلین شدن اقتصاد
۶۳ب - قوانین وضعی - قوانین طبیعی
۶۵ج - نظریه تعادل عمومی آدام اسمیت
۷۰د - اصول محوری «سوسیالیسم علمی» شریعتی
۷۱اصل اول - تاریخی بودن «سوسیالیسم علمی»
۷۳اصل دوم - تفکیک کار فردی و کار اجتماعی در «سوسیالیسم علمی» شریعتی
۷۴ماشین و سرمایه‌داری از نظر شریعتی
۷۵اصل سوم - الغای مالکیت خصوصی بر عوامل تولید است نه
۷۷اصل چهارم - «سوسیالیسم علمی» شریعتی
۷۷اصل پنجم - تقدم شعور اجتماعی بر وجود اجتماعی در جامعه
۷۹اصل ششم - شورائی بودن سوسیالیسم است
۸۱اصل هفتم - «سوسیالیسم علمی» شریعتی

- ۵ - سنگ زیربنای «سوسیالیسم علمی» ۸۳
- و - «سوسیالیسم علمی» و ارزش اضافی ۸۵
- اصول مقدماتی و ارکان و مشخصه و تعریف «سوسیالیسم علمی» ۹۸
- الف - اصول مقدماتی «سوسیالیسم علمی» ۱۰۰
- ب - ارکان سوسیالیسم ۱۰۵
- ج - مشخصه «سوسیالیسم علمی» ۱۰۹
- د - تعریف «سوسیالیسم علمی» ۱۱۱
- اسلام کار - اسلام سرمایه ۱۱۴
- ۱ - مقدمه ۱۱۶
- ۲ - اشتراکیت در اسلام ۱۲۱
- الف - تعریف اشتراکیت از دیدگاه پیامبر اسلام ۱۲۲
- ب - پروسه تکوین اشتراکیت در جامعه از دیدگاه پیامبر اسلام ۱۲۳
- ج - چگونه در امت واحده اولیه اختلاف بوجود آمد؟ ۱۲۷
- سوسیال دموکراسی ۱۴۸
- ۱ - تعریف «سوسیال دموکراسی» ۱۵۰
- ۲ - فقر نسبی و فقر مطلق در نظام سرمایه‌داری ۱۵۲
- ۳ - ماشین بسترساز سوسیالیسم شد نه سرمایه‌داری ۱۵۳
- ۴ - تفاوت «سوسیال دموکراسی» شورائی با لیبرال سرمایه‌داری جهانی ۱۵۹
- ۵ - سوسیالیسم و سرمایه‌داری ۱۶۸
- ۶ - رهائی زن تاریخی در اندیشه تاریخی محمد ۱۷۶
- ۷ - برده و برده‌داری در بستر اسلام تاریخی ۱۷۷
- ۸ - نظام حقوقی یا احکام فقهی وحی تاریخی محمد ۱۷۸
- ۹ - مستضعفین در آینه اسلام تاریخی و جامعه تاریخی پیامبر اسلام ۱۷۸
- ۱۰ - سرمایه‌داری و اجتماع سازی ۱۷۸
- سوسیالیسم یا سرمایه‌داری ۱۸۲

سوسیالیسم و فلسفہ تاریخ

سوسیالیسم علمی،

سوسیالیسم تاریخی،

سوسیالیسم تخیلی،

سوسیالیسم اخلاقی

چند سوال بدون پاسخ در باب سوسیالیسم:

آیا بدون فلسفه تاریخ، می‌توان به «سوسیالیسم علمی» و یا «سوسیالیسم تاریخی» دست پیدا کرد؟

آیا تفاوت «سوسیالیسم علمی» و «سوسیالیسم تاریخی» با «سوسیالیسم تخیلی» و «سوسیالیسم اخلاقی» بر پایه این حقیقت است که «سوسیالیسم علمی» و «سوسیالیسم تاریخی» محصول و میوه فلسفه تاریخ می‌باشد، اما «سوسیالیسم تخیلی» و «سوسیالیسم اخلاقی» محصول فلسفه‌ی نظری و اخلاقی جدای از تاریخ می‌باشد؟

آیا اعتقاد به فلسفه تاریخ مقدم بر اعتقاد به «سوسیالیسم علمی» و «سوسیالیسم تاریخی» می‌باشد؟

آیا فلسفه تاریخ با تاریخ فلسفه متفاوت است؟

آیا معنی فلسفه تاریخ دلالت بر اعتقاد به حرکت دیالکتیکی تاریخ بشر از آغاز در دو بستر شکل مالکیت و شکل تولید می‌کند؟

آیا تبیین فلسفه تاریخ بر پایه دیالکتیک تاریخی شکل تولید با تبیین فلسفه تاریخ بر پایه

دیالکتیک تاریخی شکل مالکیت، متفاوت می‌باشد؟

آیا «سوسیالیسم علمی» و «سوسیالیسم تاریخی» محصول دیالکتیک تاریخی شکل مالکیت، با «سوسیالیسم علمی» و «سوسیالیسم تاریخی» محصول دیالکتیک تاریخی شکل تولید متفاوت می‌باشد؟

آیا «سوسیالیسم علمی» و «سوسیالیسم تاریخی» مورد اعتقاد نشر مستضعفین بر پایه فلسفه تاریخ دیالکتیک تاریخی شکل مالکیت می‌باشد، یا «سوسیالیسم علمی» و «سوسیالیسم تاریخی» بر پایه فلسفه تاریخ دیالکتیک تاریخی شکل تولید است؟

اگر مارکس و انگلس بنیانگذاران «سوسیالیسم علمی» نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا را از معتقدین به دکتترین «سوسیالیسم علمی» بر پایه فلسفه تاریخ دیالکتیک تاریخی شکل تولید بدانیم، مرزبندی‌های «سوسیالیسم علمی» و «سوسیالیسم تاریخی» نشر مستضعفین بر پایه فلسفه تاریخ دیالکتیک تاریخی شکل مالکیت، کدام می‌باشد؟

تفاوت «سوسیالیسم علمی» و «سوسیالیسم تاریخی» مورد اعتقاد نشر مستضعفین که بر پایه فلسفه تاریخ دیالکتیک شکل مالکیت استوار می‌باشد، با «سوسیالیسم علمی» و «سوسیالیسم تاریخی» شریعتی که بر مبنای فلسفه تاریخ دیالکتیک تاریخی شکل مالکیت می‌باشد، کدام است؟

چرا نشر مستضعفین، «سوسیالیسم علمی» مورد اعتقاد مجاهدین خلق و جنبش مسلمانان مبارز (پیمان) و سوسیالیست‌های خدابپرست (نخشب) که همگی معتقد به «سوسیالیسم علمی» مبتنی بر فلسفه تاریخ دیالکتیک تاریخی شکل تولید می‌باشند، سوسیالیست‌های علمی انطباقی می‌نامد و تنها «سوسیالیسم علمی» شریعتی که مبتنی بر فلسفه تاریخ دیالکتیک تاریخی شکل مالکیت می‌باشد، «سوسیالیسم تطبیقی» می‌نامد؟

در فلسفه تاریخ دیالکتیک تاریخی شکل مالکیت چه عنصری وجود دارد که در قیاس با فلسفه تاریخ دیالکتیک تاریخی شکل تولید باعث می‌گردد تا محصول این دو فلسفه تاریخ از «سوسیالیسم علمی» تطبیقی تا «سوسیالیسم علمی» انطباقی فاصله بگیرد؟

چرا از نظر نشر مستضعفین پایه «سوسیالیسم علمی» انطباقی مجاهدین و... در عرصه

تبیین فلسفه تاریخ دیالکتیک تاریخی شکل تولید آن‌ها، ریشه در انطباق تبیین جهان طبیعی مجاهدین بر تبیین جهان انسانی و تاریخی آن‌ها نهفته است و تا زمانی که مجاهدین خلق گریبان خود را از انطباق تبیین طبیعی جهان بر تبیین انسانی جامعه و تاریخ بر ندارند امکان تبیین «سوسیالیسم تطبیقی» بر پایه فلسفه تاریخ تطبیقی دیالکتیک تاریخی شکل مالکیت برای آن‌ها وجود ندارد؟

چرا زیربنا یا استراکچر «سوسیالیسم علمی» تطبیقی بر پایه تبیین تطبیقی آفاقی و انفسی یا جهان طبیعی و جهان انسانی و اجتماعی می‌باشد، در صورتی که زیربنا و استراکچر «سوسیالیسم علمی» انطباقی بر پایه تبیین جهان طبیعت و تقدم ارزشی این تبیین طبیعی جهان بر تبیین جهان انسانی و اجتماعی استوار می‌باشد؟

آیا اصلاً بدون اعتقاد به اصل جهان شمول تکامل در عرصه‌های طبیعت، انسان، اجتماع و تاریخ می‌توان به «سوسیالیسم علمی» معتقد گردید؟

چرا طرفداران لیبرالیسم اقتصادی، لیبرالیسم اخلاقی، لیبرالیسم معرفتی و لیبرالیسم سیاسی جهت نفی و انکار «سوسیالیسم علمی» در دو شکل انطباقی و تطبیقی از نفی فلسفه تاریخ و نفی اصل تکامل در جهان شروع می‌کنند؟

آیا بنیانگذاران «سوسیالیسم علمی» قرن نوزدهم اروپا معتقد به انطباق فلسفه تاریخ غرب بر فلسفه تاریخ شرق بودند؟

آیا اصل تولید ویژه آسیائی مطرح شده از طرف سوسیالیست‌های نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا دلالت بر این امر نمی‌کند که در برخورد با فلسفه تاریخ یا استراکچر «سوسیالیسم علمی» نباید بر فلسفه تاریخ غربی به شکل انطباقی و غیر دیالکتیکی جهت کشف فلسفه تاریخ مشرق زمین استفاده کرد؟

چرا شریعتی جهت تبیین «سوسیالیسم علمی» تطبیقی مورد اعتقاد خود کوشید ابتدا به تبیین

۱. یعنی به جای اینکه شفاف و عریان به جنگ با «سوسیالیسم علمی» جهت تائید سرمایه‌داری بپردازند مبنای حرکت تئوریک خود را در یک حرکت شرم‌گینانه ضد سوسیالیستی در راستای تائید لیبرالیسم اقتصادی یا سرمایه‌داری جهانی پیش از «سوسیالیسم علمی». اصل جهان شمول تکامل و فلسفه تاریخ را به چالش می‌کشند.

فلسفه تاریخ ادیان و اسلام و شیعه در کانتکس حج و ابراهیم و انتظار و عاشورا بپردازد؟ چرا شریعتی مانند مجاهدین خلق و جنبش مسلمانان مبارز -پیمان - و سوسیالیست‌های خدابپرست - نخشب - بر پایه تبیین طبیعی و تکاملی و دیالکتیکی طبیعت و هستی به تبیین فلسفه تاریخ دیالکتیک تاریخی شکل تولید نپرداخت؟

چرا شریعتی ابتدا فلسفه تاریخ ابراهیم اسلام و انتظار شیعه را تبیین کرد و سپس در راستای این فلسفه تاریخ به تبیین «سوسیالیسم علمی» و «سوسیالیسم تاریخی» مورد ادعای خود پرداخت؟

چرا تبیین جهان مهندس مهدی بازرگان و دکتر یدالله سبحانی در «راه طی شده» و «ذره بی‌انتهای» و «خلقت انسان» راهی جز گرایش به لیبرالیسم و در راس آن‌ها لیبرالیسم اقتصادی برایشان نمی‌گذاشت؟

چرا بازرگان در تبیین جهان خود سرانجامش به نفی دنیاگرایی دین و پیامبران انجامید؟ آیا واقعاً با آن بینش فلسفی بازرگان و سروش راهی جز تسلیم شدن به آستانه لیبرالیسم اقتصادی جهانی و سرمایه‌داری برایشان می‌ماند؟

آیا امکان استقرار «سوسیالیسم علمی» و «سوسیالیسم تاریخی» منهای فلسفه تاریخ توسط جایگزین کردن اخلاق وجود دارد؟

آیا می‌توانیم توسط اخلاق اسکولاستیکی، «سوسیالیسم علمی» را در شکل تطبیقی یا انطباقی آن پایه‌ریزی نمائیم؟

آیا اعتقاد به جامعه بی‌طبقه توحیدی بدون تبیین فلسفه تاریخ توحیدی امکان‌پذیر می‌باشد؟ آیا می‌توانیم برای تبیین یک اصل تاریخ شمول استعمار از دو زاویه شکل تولید و شکل مالکیت به دو نوع تبیین متفاوت برسیم؟

چرا قرآن در تمامی تبیینات ایدئولوژیک و نئوریک خودش بر تبیین تاریخ و فلسفه دیالکتیکی تاریخی تکیه می‌کند؟

چرا امام صادق و شریعتی از قیام حسین و کربلا و عاشورا فلسفه تاریخ ساختند و یا در بستر

فلسفه تاریخ قیام حسین را تبیین می‌کردند؟^۲

چرا امام حسین و شریعتی حج را در عرصه فلسفه تاریخ تبیین می‌کردند؟^۲

چرا شریعتی اصل مهدویت شیعه صفوی را بدل به اصل انتظار شیعه علوی کرد و سپس از اصل انتظار شیعه علوی، فلسفه تاریخ شیعه را تبیین نمود؟ (کنفرانس انتظار مکتب اعتراض)

چرا شریعتی در کنفرانس «قاسطین و مارقین و ناکثین» از حیات ۵۳ ساله امام علی (۲۳) سال مکتب، ۲۵ سال وحدت، ۵ سال عدالت) فلسفه تاریخ بشریت را از آغاز تاریخ تا علی تبیین کرده است؟

چرا شریعتی از «آیه ۲۷ - سوره المانده» (وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنِي آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ) فلسفه تاریخ قرآن را تبیین می‌نماید؟

چرا شریعتی دو اصل فلسفه تاریخ و دیالکتیک را از نظر نَصَب‌شناسی و تاریخ تکوین دو اصل شرقی می‌داند که بعداً غرب به تقلید جهت مقابله کردن با اندیشه ارسطویی از شرق وام گرفته است؟

چرا شریعتی شکل مالکیت را در تبیین تکوین دیالکتیکی فلسفه تاریخ، بشریت را جانشین شکل تولید فلسفه تاریخ بنیانگذاران «سوسیالیسم علمی» قرن نوزدهم مغرب زمین کرد؟

چرا شریعتی انتقال مقلدانه مراحل پنج گانه فرماسیون‌های فلسفه تاریخ غرب (کمون اولیه، برده داری، سرواژی، فئودالیته، سرمایه‌داری) به شرق را امری غلط و ذهنی می‌داند؟ و

۲. «کل یوم عاشورا. کل ارض كربلا. کل شهر محرم» - امام صادق. «السلام عليك يا وارث ادم صفة الله - السلام عليك يا وارث نوح نبی الله - السلام عليك يا وارث موسی کلیم الله - السلام عليك يا وارث عیسی روح الله - السلام عليك يا وارث محمد حبیب الله» (کنفرانس شهادت و حسین وارث آدم - شریعتی)

۳. نیمه تمام رها کردن حج در ذی‌الحجه سال ۶۰ توسط امام حسین - (کنفرانس میعاد با ابراهیم شریعتی)

معتقد است که تنها وجه مشترک کشف فرماسیون‌های پنج گانه شرق و غرب متد دیالکتیکی کشف می‌باشد؟ وگرنه هیچکدام از مراحل پنج گانه فلسفه تاریخ غرب و شرق تشابه کامل شکلی ندارند؟

چرا شریعتی مراحل پنج گانه فرماسیون‌های فلسفه تاریخ مطرح شده توسط سوسیالیست‌های علمی را که بر پایه دیالکتیک تاریخ شکل تولید تبیین یافته بود، در عرصه فلسفه تاریخ «سوسیالیسم علمی» خود که بر پایه دیالکتیک تاریخ شکل مالکیت استوار می‌باشد، به دو فرماسیون مالکیت جمعی و مالکیت فردی محدود می‌سازد؟^۴

چرا شریعتی «سوسیالیسم علمی» خود را بر پایه ماشین تبیین ابزاری می‌کند؟

چرا شریعتی معتقد است که تا زمانی که شکل تولید توسط ماشین اجتماعی نشود، امکان تحقق «سوسیالیسم علمی» که اجتماعی شدن تولید و توزیع می‌باشد وجود ندارد؟^۵

چرا شریعتی ماشین را ابزار تولیدی تکامل یافته در طول ابزارهای تولید گذشته بشر نمی‌داند، بلکه ماشین را ابزار تولیدی در عرض ابزار تولید گذشته بشر معتقد است؟

چرا شریعتی در تبیین اولیه پیدایش مالکیت برعکس دیدگاه فلسفه تاریخ سوسیالیست‌های علمی نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا که رشد ابزار تولید را عامل تکوین اولیه و پیدایش مالکیت می‌دانستند، شریعتی زور را پایه اساسی دیالکتیک تکوین اولیه مالکیت می‌داند؟

چرا شریعتی ارزش اضافی معلول نظام سرمایه‌داری توسط کارگر و ماشین را مانند تئورسین‌های «سوسیالیسم علمی» قرن نوزده اروپا تماماً غارت پرولتاریا و کارگر نمی‌داند، بلکه بخش اعظم این ارزش اضافی را مولود ماشین می‌داند نه بازوی پرولتاریا که متناسب به کل جامعه می‌باشد نه مختص پرولتاریای صنعتی؟

چرا شریعتی «سوسیالیسم علمی» خود را بر پایه همین ارزش اضافی مولود ماشین تبیین

۴. از نظر شریعتی شکل مالکیت در مناسبات تولیدی برده‌داری و سرواژی و فئودالیت و سرمایه‌داری فردی می‌باشد. آنچنانکه شکل مالکیت در مناسبات کمون اولیه و سوسیالیسم اجتماعی و جمعی می‌باشد.

۵. به عبارت دیگر از نظر شریعتی تولید اجتماعی توسط ماشین بستر لازم اجتماعی شدن تولید و توزیع در یک جامعه می‌باشد که همان «سوسیالیسم علمی» شریعتی می‌باشد.

می‌نماید؟

چرا شریعتی معتقد است که نظام سرمایه‌داری بیش از آنکه طبقه پرولتاریای صنعتی را استثمار نماید، کل جامعه را استثمار می‌نماید؟

چرا شریعتی نظام سرمایه‌داری را یک نظام استثمارگرانه ضد انسانی و ضد بشری به معنای اعم کلمه تبیین می‌نماید؟

چرا شریعتی در عرصه تئوری الیناسیون خود، الیناسیون طبقاتی و اقتصادی را مادر تمامی الیناسیون‌های ضد انسانی مانند الیناسیون کار، الیناسیون مذهب و زهد، الیناسیون بوروکراسی و تکنوکراسی و... می‌داند؟

چرا شریعتی معتقد به بومی کردن دیالکتیک در کشف فرمایشیون‌های فلسفه تاریخ جوامع مختلف می‌باشد؟

چرا شریعتی در رابطه با جوامع مختلف در پلمیک با قانون معتقد به سوسیالیست‌های علمی است نه سوسیالیسم عام کلی قابل انطباق بر همه جوامع بشری است؟

چرا شریعتی زور و دولت را پایه انحراف سوسیالیسم و پیدایش فاشیسم می‌داند؟

چرا شریعتی دو بستر دموکراسی و شورا که عامل نفی زور و دولت در جامعه می‌باشد را زمینه ساز تحقق سوسیالیسم می‌داند؟

چرا شریعتی دموکراسی را بدون سوسیالیسم بهترین حربه سرمایه‌داری و بورژوازی جهت غارت و استثمار هر چه بیشتر می‌داند؟

چرا شریعتی با اینکه معتقد است که «سوسیالیسم علمی» مختص عصر تولید اجتماعی

۶. به عبارت دیگر از دیدگاه شریعتی در پلمیک با قانون معتقد است که هر جامعه‌ائی بر پایه خودویژگی‌های تاریخی، فرهنگی، تکاملی و... باید مسیر مشخصی به سوی «سوسیالیسم علمی» طی کند. اگر بخواهیم یک شکل واحد و یک مسیر واحد به طرف «سوسیالیسم علمی» برای همه جوامع مختلف بشری پیدا کنیم محتوم به شکست خواهیم بود. هرگز نباید نسخه واحد طی طریق به سوسیالیسم یک جامعه را به جامعه دیگر ختمیل نمائیم بلکه بالعکس. از نظر شریعتی مهم‌ترین رسالت پیشگام عبارت از کشف دیالکتیک مشخص مسیر نیل آن جامعه به طرف سوسیالیسم می‌باشد.

توسط ماشین می‌باشد معتقد به «سوسیالیسم تاریخی» در تمامی دوران‌ها و اعصار بشری می‌باشد؟ (بطوریکه از ابراهیم گرفته تا مزدک و ابوذر و... را جزو نهضت «سوسیالیسم تاریخی» می‌داند)

چرا شریعتی بین «سوسیالیسم تاریخی» و «سوسیالیسم اخلاقی» مرزبندی می‌کند و هرگز سوسیالیسم امام علی و امام حسین و ابراهیم خلیل و پیامبر اسلام و ابوذر غفاری را مانند سوسیالیسم پرودون و فوریه و سن سیمون یک «سوسیالیسم تخیلی» و اخلاقی صرف نمی‌داند، بلکه آن سوسیالیسم را یک نهضت جهانی تاریخ می‌داند که به صورت وراثت تاریخی انتقال پیدا کرده است؟

چرا شریعتی «سوسیالیسم علمی» و «سوسیالیسم تاریخی» را برعکس سوسیالیست‌های علمی نیمه دوم قرن نوزدهم که معتقد به طبیعی بودن و جبری بودن آن بودند، شریعتی «سوسیالیسم علمی» و «سوسیالیسم تاریخی» را مفاهیم انسانی می‌داند که برعکس مناسبات تاریخی قبل از آن مانند سرمایه‌داری و فئودالیت و برده‌داری و سرواژی و کمون اولیه که صورت طبیعی و جبری داشتند، «سوسیالیسم علمی» و «سوسیالیسم تاریخی» از نظر شریعتی به خاطر اینکه صورت مفاهیم انسانی دارند باید توسط پیشگام به صورت آگاهی وارد خودآگاهی توده‌ها گردد، تا توده‌ها اقدام به تحقق سوسیالیسم بنمایند؟ و تا زمانی که از نظر شریعتی این آگاهی سوسیالیسم وارد خودآگاهی توده‌ها نگردد، امکان تحقق خود به خودی «سوسیالیسم علمی» و «سوسیالیسم تاریخی» مانند مناسبات ماقبل آن وجود ندارد و همین علت مبارزات تاریخی طرفداران «سوسیالیسم تاریخی» از ابراهیم تا ابوذر و از ابوذر تا پایان تاریخ می‌باشد.

چرا شریعتی اصل عدالت و امامت شیعه جعفری را، دو اصل در کنار سه اصل توحید و نبوت و معاد - آنچنانکه روحانیت دگماتیسم تبیین می‌نمایند - نمی‌داند بلکه معتقد است که کلا اصول دین یک اصل می‌باشد نه سه اصل و پنج اصل و آن اصل فقط و فقط توحید است، اما این توحید در ظرف‌های مختلفی جاری و ساری می‌شود که همین ظرف‌های مختلف باعث می‌گردد تا اشکال و انواع مختلف توحید با نام‌های مختلف نبوت و معاد و امامت و عدل

مادیت سوژکتیو پیدا کند؟^۷

چرا شریعتی در تفسیر آیه ۲۱ سوره آل عمران «إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِه آيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِه غَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُم بِه عَذَابٍ أَلِيمٍ» کفر به هستی (توحید طبیعت) و کفر به نهضت تاریخی انبیاء (نبوت تاریخی) و کفر به «سوسیالیسم علمی» جامعه که باعث به قتل رساندن قائمین به قسط من الناس می‌شود را، در یک سطح قرار می‌دهد؟^۸

چرا شریعتی آغاز تکوین تاریخی شیعه را به جناح بندی‌های طبقاتی دوران محمد بازگشت می‌دهد که با قیام سوسیالیستی ابوذر از بعد از مرگ محمد رسمیت تاریخی پیدا می‌کند و با حکومت پنج ساله علی و شهادت حجر و یارانش در مرج‌العذرا و بالاخره قیام کربلای حسین تثبیت می‌گردد؟

چرا شریعتی ریشه تشیع صفوی را به قیام ابوسفیان بعد از مرگ رسول الله و اعلام دادخواهی از جانب علی می‌داند؟^۹

۷. از نظر شریعتی آنجا که توحید در عرصه تاریخ جاری می‌گردد نبوت نامیده می‌شود و آجائیکه توحید در عرصه تکامل و عرصه طبیعت جاری می‌شود معاد نامیده می‌شود و آجائیکه توحید در عرصه جامعه جاری و ساری می‌گردد عدل نامیده می‌شود و آجائیکه که توحید در عرصه انسان و انسانیت به سیلان در می‌آید امامت نامیده می‌شود و بهمین دلیل بود که از نظر شریعتی عدالت و قسط اسلام و قرآن جز در بستر «سوسیالیسم تاریخی» و «سوسیالیسم علمی» قابل تبیین نمی‌باشد.

۸. در آیه فوق سه عمل ۱- «يَكْفُرُونَ بِه آيَاتِ اللَّهِ» ۲- «يَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِه غَيْرِ حَقٍّ» ۳- «وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ» در یک راستا قرار می‌گیرد.

۹. که معتقد است این شیعه ابوسفیانی از نظر جناح‌بندی طبقاتی اگر چه شیعه علی است و اگرچه اولین کسی است که در برابر سقیفه به حمایت علی بلند شد. اما در بستر تاریخ این جریان به صورت یک جناح در برابر جناح ضد طبقاتی ابوذر و علی قرار گرفتند.

علت طرح سوال‌های فوق در عرصه مبانی تئوریک سوسیالیسم؟

علت طرح سوال‌های فوق در این فصل از مباحث مبانی تئوریک سوسیالیسم ارائه چند سوال جهت پاسخ دادن به این سوال‌ها نیست. اگرچه در عرصه مباحث تئوریک سوسیالیسم گاهاً و بعضاً به همه یا بعضی از این سوال‌ها پاسخ خواهیم داد ولی آنچه از خود این پاسخ‌ها مهم‌تر می‌باشد، خود طرح این سوال‌ها به عنوان یک متدولوژی علمی جهت آموزش می‌باشد. توضیح آنکه امروز یکی از متدولوژی‌هایی که به عنوان آموزش علمی مطرح می‌باشد بر همین مبنا قرار دارد که می‌کوشند با طرح سوال‌های همه جانبه علاوه بر اینکه تمامی زوایای یک اندیشه را به نمایش بگذارند. ذهن مخاطب را فعال سازند تا با طرح پاسخ‌های گوناگون از طرف مخاطب‌های مختلف شرایط و زمینه رشد اندیشه و تفکر را فراهم سازند. البته به لحاظ تاریخی این متدولوژی آموزشی سابقه دور و درازی دارد چرا که در خصوص متدولوژی سقراط که پنج قرن قبل از میلاد در یونان به سر می‌برد، فروغی در «سیر حکمت در اروپا» معتقد است که متدولوژی آموزشی سقراط بر همین مبنا قرار داشته است. یعنی سقراط جهت تدریس و پاسخ سوال شاگردان خود فوراً پاسخ سوال را در اختیار مخاطب‌های خود قرار نمی‌داده است. بلکه بالعکس سعی می‌کرده تا توسط طرح سوال‌های مختلف پاسخ آن سوال‌ها را از خود مخاطب حاصل نماید که البته این متدولوژی سقراط را دیالکتیک سقراط نامیده می‌شده است.

بنابراین در رابطه با طرح سوال‌های فوق از جانب ما معتقدیم که هر چند که پاسخی هم به آن داده نشود از آنجائیکه از نظرگاه ما تا زمانی که یک اندیشه به صورت سوال‌های دسته‌بندی شده درنیاید امکان دستیابی آگاهی تئوریک به همه جوانب آن وجود ندارد؛ لذا در این رابطه است که برای اینکه بتوانیم به فحوا و اعماق یک تئوری آگاهی عمیق و همه جانبه‌ای پیدا کنیم و آن را به صورت یک متن آموزشی در آوریم، بهترین راه جهت باروری اذهان مخاطب و آموزش آن است که آن موضوع را به صورت سوال‌های دسته‌بندی و طبقه‌بندی شده درآوریم تا هواداران آن اندیشه توسط کار نظری و عملی بر روی آن سوال‌ها شرایط جهت یک مبارزه فکری و تئوریک علمی مهیا سازند. در این رابطه است که از آنجائیکه تئوری «سوسیالیسم علمی» یا «سوسیالیسم تاریخی» از جمله مباحث تئوریکی می‌باشد که

هم هضم آن و هم توسعه تئوریک آن دارای سختی خاص خود می‌باشد و از آنجائیکه اندیشه سوسیالیسم شریعتی از جمله کلیدی‌ترین مباحث تئوریک و نظری اندیشه شریعتی می‌باشد که بدون درک آن امکان هیچگونه شناخت تئوریک از اندیشه شریعتی نخواهد بود، در این رابطه است که ما در این سلسله مباحث کوشیدیم در این بخش با طرح سوال‌های فوق اذهان هواداران را جهت فهم و شناخت تئوریک سوسیالیسم فراهم کنیم؛ لذا در این رابطه است که هر کدام از این سوال‌ها می‌تواند دروازه‌ائی باشد جهت فهم هر چه بیشتر تئوریک «سوسیالیسم علمی» و «سوسیالیسم تاریخی» ولی آنچه در بین تمامی سوال‌های فوق از همه مهمتر می‌باشد و استراکچر تمامی سوال‌های فوق می‌باشد عبارت است از رابطه:

«سوسیالیسم علمی» و «سوسیالیسم تاریخی» با فلسفه تاریخ:

آنچنانکه در تمامی این سوال‌ها مشخص بود، آنچه به «سوسیالیسم علمی» و «سوسیالیسم تاریخی» هویت علمی و تئوریک می‌بخشد، فلسفه تاریخ است و تا زمانیکه صاحب یک فلسفه تاریخ علمی نشویم، امکان مسلح شدن به «سوسیالیسم علمی» و «سوسیالیسم تاریخی» برای ما وجود نخواهد داشت. ماحصل همه آنچه تا اینجا گفته شد اینکه همیشه بحث «سوسیالیسم علمی» و «سوسیالیسم تاریخی» باید از فلسفه تاریخ آغاز کنیم و تا زمانیکه صاحب یک فلسفه تاریخ علمی نباشیم امکان دستیابی به «سوسیالیسم علمی» و تاریخی برای ما وجود نخواهد داشت و بر پایه درک و شناخت فلسفه‌های تاریخ گوناگون است که ما می‌توانیم در باب اندیشه سوسیالیستی دیگران قضاوت کنیم. یعنی بگوئیم که آیا اصلاً تئوری سوسیالیستی او یک تئوری تحق‌پذیر است یا یک تئوری پرمته‌ائی می‌باشد که فقط ارزش تخیلی و اخلاقی دارد و بیرون از ذهن و اخلاق فردی یا اخلاق اجتماعی امکان تحقق برایش وجود نخواهد داشت. بنابراین قبل از هر چیز باید منظور خود را از فلسفه تاریخ به صورت واضح تبیین و مشخص نمائیم و قبل از هر چیز برای ورود به مبحث فلسفه تاریخ باید یک تعریف مشخص و علمی از فلسفه تاریخ ارائه دهیم آنچه می‌توان به صورت اجمالی در تعریف فلسفه تاریخ در اینجا و در این رابطه مطرح کرد، اینکه «فلسفه تاریخ عبارت از تبیین دیالکتیکی قوانین عام حاکم بر حرکت تاریخ از آغاز پیدایش انسان تاکنون» می‌باشد که بنابراین تعریف

حال می‌توانیم به طرح این سوال بپردازیم که:

چرا «سوسیالیسم علمی» نیازمند به فلسفه تاریخ است؟ که با توجه به تعریف فوق از فلسفه تاریخ از آنجائیکه موضوع فلسفه تاریخ قوانین عام حاکم بر حرکت تاریخ از آغاز تکوین جامعه بشری تا کنون می‌باشد لذا فلسفه تاریخ در حقیقت علم تاریخ می‌باشد اما از آنجائیکه: اولاً: قوانین حاکم بر حرکت تاریخ که موضوع فلسفه تاریخ است قوانین عام و کلی می‌باشد که تقریباً تمامی تاریخ جوامع بشری را از آغاز تا کنون در بر می‌گیرد لذا با قوانین مشخص و کنکرت علمی تجربی دارای مرزبندی ایپستمولوژی می‌باشد که مطابق آن همین مرزبندی باعث می‌شود تا قوانین عام حاکم بر یک موضوع فریبهی مثل تاریخ بشری رنگ روی فلسفی به خود بگیرد.

ثانیاً: از آنجائیکه پروسه طبیعی قوانین عام تجربی بر پایه متدولوژی فرانسویس بیکنی بر پایه مراحل ذیل صورت می‌گیرد که عبارت است از:

- ۱ - ابتدا توسط بر خورد آزمون و خطا یک موضوع را مورد تجربه قرار می‌دهیم.
- ۲ - پس از جمع‌بندی این تجربه‌های آزمون خطائی به مرحله نظریه می‌رسیم.
- ۳ - بعد بر پایه آزمون و خطای مکرر خود این نظریه‌ها را در بوته آزمایش مجدد قرار می‌دهیم تا به مرحله قانون برسیم.
- ۴ - سپس بر پایه تجربه و تعمیم این قوانین به مرحله فرضیه و بالاخره تئوری‌های عام علمی می‌رسیم. طبیعی است که انجام اینگونه پروسه ایپستمولوژیک بیکنی برای دستیابی به قانون و تئوری زمانی امکان‌پذیر است که موضوع در استخدام آزمایش کننده و تحقیق کننده باشد. اما زمانی که ما با یک موضوع فریبهی مانند تاریخ بشر روبرو باشیم که نه حضور فیزیکی دارد و نه حضور زمانی طبیعی است که در چنین حالتی ما موظفیم که بر پایه فونکسیون‌ها و آثاری که این موضوع فریبه در دسترس ما قرار داده است بپردازیم و به این دو دلیل است که علم تاریخ همیشه رنگ و بوی فلسفه تاریخ به خود می‌گیرد و نمی‌توانیم در قیاس با دیگر علوم تجربی ما به جای ترم فلسفه تاریخ برای قوانین عام تاریخ ترم علم تاریخ به کار ببریم؛ لذا هنگامی که ما توانستیم این قوانین عام و کلی حاکم بر حرکت تاریخ کشف نماییم و آن

زمانیکه ما در یک حرکت انطباقی و تطبیقی بر پایه متدولوژی دیالکتیکی توانستیم توسط این قوانین عام به کشف قوانین خاص و مشخص و کنکرت حاکم بر آن جوامع مشخصی برسیم در آن صورت می‌توانیم نام آن قوانین مشخص و خاص و کنکرت حاکم بر حرکت آن جامعه مشخص را علم تاریخ بگذاریم.

ماحصل آنچه تا اینجا در رابطه با فلسفه تاریخ گفتیم عبارت از اینکه فلسفه تاریخ عبارت است از کشف قوانین عام و کلی حاکم بر حرکت تاریخ جوامع مختلف بشری همچنین در یافتیم که علت اینکه به جای اینکه بگوئیم علم تاریخ چرا ترم فلسفه تاریخ را به کار می‌بریم آن بود که:

اولا این قوانین حاکم بر حرکت تاریخ جوامع بشری یک سلسله قوانین بسیار کلی و بسیار فراگیر می‌باشد.

در ثانی به علت اینکه موضوع این قوانین که تاریخی بشری از آغاز پیدایش تا کنون می‌باشد از آنجائیکه نه به لحاظ فیزیکی و نه به لحاظ زمانی در استخدام عالم تاریخ نمی‌باشد؛ لذا عالم این موضوع نمی‌تواند بر پایه اپیستمولوژی فرانسیس بیکنی به تجربه آزمون و خطا جهت کشف قوانین بپردازد. در نتیجه باید با مطالعه نظری و آثار باستانی و فونکسیون‌هایی که این موضوع در فرآیندهای مختلفی زمانی از خود به جای گذشته است همچنین همگام با آن بر پایه تشابه‌سازی با جوامع مختلف حتی ما قبل تاریخ موجود به تحقیق علمی بپردازد تا توسط این پروسه مطالعاتی خود در کانتکست متدولوژی دیالکتیک بتوانیم به کشف فرضیه‌ها و نظریه‌های حاکم بر حرکت جوامع و تاریخ بپردازیم و با تطابق عملی این فرضیه‌ها و نظریه‌ها رفته رفته در عرصه یک پروسه عام آزمون و خطا زمینه قانون شدن و تئوری شدن این دستاوردهای اپیستمولوژیک را فراهم سازیم. در این رابطه است که فلسفه تاریخ بوجود می‌آید که خود این فلسفه تاریخ از جنس علم تاریخ می‌باشد. اما با آن مشخصاتی که فوقاً مطرح کردیم حال با توجه به این تعریف از فلسفه تاریخ می‌توانیم به پاسخ سوال فوق بپردازیم که چرا «سوسیالیسم علمی» در عرصه تبیین علمی و فلسفی نیازمند به فلسفه تاریخ می‌باشد و تا زمانی که ما صاحب فلسفه تاریخ نشویم امکان دستیابی به «سوسیالیسم علمی» برای ما وجود نخواهد داشت و تازه اگر بدون فلسفه تاریخ به سوسیالیسم هم برسیم در آن

صورت سوسیالیسم ما یک «سوسیالیسم اخلاقی» یا ذهنی و تخیلی خواهد بود نه «سوسیالیسم تاریخی» یا «سوسیالیسم علمی».

برای پاسخ به این سوال باید آنچنانکه فوقاً به آن اشاره کردیم باید مقدمتا به جنس و ماهیت فلسفه تاریخ آگاهی پیدا کنیم و دریابیم که جنس و ماهیت فلسفه تاریخ جنس قانون آن هم از نوع کلی و عام آن می‌باشد و سپس از زاویه اپیستمولوژی به کشف جنس «سوسیالیسم علمی» بپردازیم یا دریابیم که «سوسیالیسم علمی» از چه جنس و مقوله‌ائی می‌باشد برای درک جنس «سوسیالیسم علمی» باید از تعریف «سوسیالیسم علمی» شروع کنیم چراکه آنچنانکه در تعریف «سوسیالیسم علمی» مطرح کردیم «سوسیالیسم علمی عبارت است از قوانین علمی اجتماعی کردن تولید و توزیع در یک جامعه می‌باشد» بر پایه این تعریف از «سوسیالیسم علمی» است که چند موضوع برای ما روشن می‌گردد که عبارت است از:

- ۱ - اینکه «سوسیالیسم علمی» آنچنانکه در تعریف فلسفه تاریخ دیدیم از جنس قانون می‌باشد.
- ۲ - اینکه «سوسیالیسم علمی» گرچه خود به صورت یک مناسبات تولیدی می‌باشد ولی این مناسبات تولیدی با مناسبات تولیدی ماقبل آن تفاوت ماهوی دارد زیرا مناسبات تولیدی ماقبل سوسیالیسم از کمون اولیه تا سرمایه‌داری و حتی خود سرمایه‌داری یک سلسله مناسبات تولیدی هستند که به صورت جبری و خارج از اراده انسان و جوامع بشری مادیت تاریخی و اجتماعی پیدا کرده‌اند. در صورتی که برعکس آن مناسبات «سوسیالیسم علمی» یک علم انسانی و اجتماعی می‌باشد که تحقق و مادیت آن مانند مناسبات تولیدی ماقبل خود صورت جبری ندارد که برای فهم این موضوع غامض خود را موظف به طرح مثالی عینی اجتماعی و تاریخی می‌بینیم. همه می‌دانیم که بنیانگذاران «سوسیالیسم علمی» نیمه دوم قرن نوزده اروپا جهت تحقق سوسیالیسم در جوامع مختلف اروپا یا جهان آن روز اقدام به کشف یک منحنی شکل‌گیری «سوسیالیسم علمی» کردند که مرحله آغاز این منحنی استقرار سوسیالیسم در آلمان و سپس انگلیس و بعد فرانسه و بالاخره در نهایت روسیه بود. اما پس از درگذشت آن بنیانگذاران زمانیکه ما این منحنی پیش‌بینی آن‌ها را در ظرف تاریخ تحقق سوسیالیسم در جهان بعد از آن‌ها قرار می‌دهیم می‌بینیم که این منحنی شکل‌گیری و تحقق سوسیالیسم در ظرف اروپا صورتی کاملاً عکس به خود گرفته است چرا که در پروسه تحقق سوسیالیسم

مرحله آخر پیش‌بینی آن‌ها یعنی روسیه در مرحله اول به سوسیالیسم دست پیدا کرد (اگرچه خود این سوسیالیسم هم پس از یک قرن در اواخر قرن بیستم با شکست روبرو گردید و بیش از هشتاد سال نتوانست دوام بیاورد تازه اگر سوسیالیسم روسیه را سوسیالیسم بنامیم) در صورتی که کشور آلمان در همان مقطع پیش‌بینی شده توسط بنیانگذاران اسپر فاشیسم جهان‌خواری گردید که برای نابودی آن بلوک سوسیالیسم خود را مجبور دید تا با امپریالیسم جهانی متحد گردد حال با توجه به این موضوع سوالی که در اینجا مطرح می‌شود عبارت از این است که آیا واقعاً پیش‌بینی بنیانگذاران «سوسیالیسم علمی» قرن نوزده اروپا غیر علمی بوده یا که نه اشکال از جای دیگری می‌باشد.

در پاسخ به این سوال آخر است که باید در همین جا به صراحت مطرح کنیم که پیش‌بینی بنیانگذاران «سوسیالیسم علمی» اروپا کاملاً علمی بوده است، اما آنچه که باعث گردید که این منحنی پیش‌بینی شده آن‌ها در ظرف واقعیت اروپا صورتی کاملاً به عکس به خود بگیرد، این بود که جنس «سوسیالیسم علمی» اگرچه خود به صورت مناسبات تولیدی و توزیعی می‌باشد از جنس مناسبات ماقبل خود متفاوت می‌باشد. چرا که جنس مناسبات تولیدی ماقبل سوسیالیسم از جنس قوانین طبیعی است در صورتی که جنس مناسبات «سوسیالیسم علمی» از جنس قوانین انسانی می‌باشد.

توضیح اینکه در مناسبات تولیدی ماقبل سوسیالیسم به دلیل اینکه قوانین حاکم بر آن‌ها از جنس قوانین طبیعی است چه ما بخواهیم و چه نخواهیم مثلاً سرمایه‌داری بدون اختیار ما توسط بورژوازی جهان‌خوار جهانی کشور و جامعه ما را مغلوب مناسبات سرمایه‌داری می‌کند. ولی در باب موضوع «سوسیالیسم علمی» قضیه کاملاً صورت عکس دارد چراکه در مناسبات «سوسیالیسم علمی» جنس «سوسیالیسم علمی» برعکس مناسبات ماقبل آن که صورت قوانین طبیعی داشت از جنس قوانین انسانی و اجتماعی می‌باشد که نتیجه آن خواهد شد که «سوسیالیسم علمی» در عرصه تحقق مناسبات تولیدی حالت جبری خود را مانند گذشته از دست بدهد و صورت اختیاری و انتخابی به خود بگیرد چراکه باید یک جامعه بخواهد و آگاه به این قوانین بشود تا جهت استقرار و تثبیت آن در آن جامعه گام بردارد و توسط این خواستن و این آگاهی و این مبارزه است که امکان تحقق «سوسیالیسم علمی» در

آن جامعه فراهم می‌گردد و تا زمانیکه این خواستن و این آگاهی و یا این خودآگاهی در یک جامعه بوجود نیاید امکان تحقق «سوسیالیسم علمی» در آن جامعه فراهم نمی‌شود البته طرح این موضوع نافی لزوم شرایط مادی و عینی تحقق «سوسیالیسم علمی» در آن جامعه نیست چراکه آنچنانکه فوقاً به آن اشاره کردیم لازمه تحقق «سوسیالیسم علمی» که اجتماعی شدن تولید و اجتماعی شدن توزیع می‌باشد ایجاد تولید اجتماعی در آن جامعه است و تا زمانیکه تولید اجتماعی در آن جامعه بوجود نیاید امکان ایجاد «سوسیالیسم علمی» در آن جامعه نخواهد بود.

البته این تولید اجتماعی در هر جامعه‌ائی تنها توسط ماشین و تکنولوژی بوجود می‌آید و تا زمانیکه صنعت و ماشین و تکنولوژی در یک جامعه بوجود نیاید، امکان ایجاد تولید اجتماعی در آن جامعه نخواهد بود. از آنجائیکه این تولید اجتماعی توسط ماشین همان فراهم شدن شرایط مادی و عینی جهت تحقق «سوسیالیسم علمی» می‌باشد، بنابراین می‌توانیم چنین نتیجه‌گیری قطعی بکنیم که تا زمانیکه شرایط مادی تحقق «سوسیالیسم علمی» در یک جامعه‌ائی فراهم نگردد، تنها با فراهم کردن شرایط ذهنی سوسیالیسم نمی‌توانیم سوسیالیسم را در آن جامعه محقق سازیم خلاصه اینکه تا اینجا در رابطه با «سوسیالیسم علمی» دریافتیم که:

اولاً: «سوسیالیسم علمی» از جنس قوانین انسانی است نه قوانین طبیعی.

ثانیاً: مادیت «سوسیالیسم علمی» مناسبات تولیدی و توزیعی می‌باشد که بر پایه تحقق آن در یک جامعه تولید و توزیع به جای فردی مناسبات ماقبل خود صورت اجتماعی پیدا می‌کند.

ثالثاً: از آنجائیکه قوانین این مناسبات تولیدی صورت انسانی دارد لذا جهت فراهم کردن زمینه ذهنی تحقق «سوسیالیسم علمی» (برعکس زمینه عینی آن که صورت جبری دارد و با جمعی شدن تولید حاصل می‌شود) باید این آگاهی توسط پیشگامان آن جامعه به خودآگاهی اجتماعی زحمتکشان آن جامعه تزریق گردد.

رابعاً: گرچه شرایط ذهنی استقرار و تثبیت «سوسیالیسم علمی» در یک جامعه مشخص و کنکرت صورت انسانی و انتخابی و علمی دارد ولی شرایط عینی استقرار «سوسیالیسم علمی» در آن جامعه صورت جبری خواهد داشت که بدون تحقق جبری آن امکان تحقق

شرایط ذهنی هر چند هم که قوی باشد نخواهد داشت.

خامساً: آنچه که زمینه مادی «سوسیالیسم علمی» را فراهم می‌کند، عبارت است از ماشین و تکنولوژی و صنعت. چراکه فقط ماشین است که باعث می‌گردد تا تولید فردی بدل به تولید اجتماعی شود و تا زمانی که تولید از حالت فردی به حالت اجتماعی در نیاید، نه امکان افزایش ارزش اضافی اجتماعی وجود دارد و نه امکان تحقق اجتماعی شدن تولید و توزیع که همان «سوسیالیسم علمی» است فراهم می‌گردد. در این رابطه است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که امکان تحقق و استقرار و تثبیت «سوسیالیسم علمی» قبل از استقرار ماشین در آن جامعه غیر ممکن خواهد بود.

ماشین و «سوسیالیسم علمی»:

آنچه تا اینجا در رابطه با «سوسیالیسم علمی» دریافتیم عبارت است از اینکه «سوسیالیسم علمی» برخوردار از یک شرایط عینی و ذهنی می‌باشد. شرایط ذهنی «سوسیالیسم علمی» عبارت است از «آگاهی پیشگام و پرولتاریای صنعتی و مردم به سوسیالیسم» است اما شرایط عینی و مادی تحقق «سوسیالیسم علمی» عبارت است از «جمعی شدن تولید می‌باشد که تحقق آن در یک جامعه توسط ماشین تعیین می‌گردد» که در اینجا به طرح و بررسی این موضوع می‌پردازیم و مقدماتاً جهت انجام این مقصود لازم می‌بینیم که یک تعریفی هر چند اجمالی از ماشین ارائه نمایم تا بدانیم که این معجزه حیات بشریت که این چنین سود آفرین و ارزش آفرین برای بشریت متمدن شده است چیست.

برای درک و فهم تعریف ماشین باید قبلاً ذهن خود را از هر گونه تعریفی که از ماشین داریم خالی کنیم. چراکه آنچه با طرح این عنوان در ذهن ما فوراً تداعی می‌کند عبارت است از موتور و دود و خودرو و... که این زمینه ذهنی از ماشین باعث یک بیزاری از ماشین شده است. در صورتی که این معجزه بزرگ تاریخ بشریت علاوه بر اینکه دارای فونکسیون بزرگ در حرکت یک جامعه می‌باشد، بزرگترین عامل حرکت تاریخ بشری نیز است. در این رابطه است که در یک تعریف اجمالی از ماشین می‌توانیم بگوئیم که «ماشین عبارت است از سیستمی که عامل تقسیم کار در تولید را فراهم می‌سازد»، به عبارت دیگر تا قبل

از پیدایش ماشین در بستر مناسبات ماقبل سرمایه‌داری به علت اینکه تولید جنبه فردی داشته است، اصل تقسیم کار در عرصه تولید وجود نداشته است و یک فرد به صورت انفرادی جدای از دیگران می‌کوشید که کاری را که انتخاب کرده است به صورت مکانیکی و فردی از اول تا آخر خود به انجام برساند.

بنابراین نیاز به تقسیم کار جهت امکان ضروری افزایش تولید بود که باعث گردید تا ماشین توسط انسان خلق گردد و از زمانی که موضوع ماشین در عرصه اقتصاد هویت پیدا کرد انسان مجبور و مصمم شد که برای افزایش تولید خود اقدام به تقسیم کار بکند که حاصل این آن شد که تولید و توزیع از صورت فردی خارج گردد از این مرحله تاریخ بشر بود که ماشین تکوین پیدا کرد البته خود ماشین از آغاز پیدایش تا کنون دارای پروسه تکاملی از صورت دستی تا صورت اتوماسیونی پیش رفته است ولی به هر حال فونکسیون تمامی فرآیندهای تکاملی آن مشترک بوده و آن اجرای تقسیم کار جهت افزایش تولید انسانی همراه با اجتماعی شدن تولید بوده است. تا اینجا آنچه از ماشین در یافتیم فقط تعریف ماشین بود ولی فونکسیون ماشین از تعریف ماشین در طول تاریخ بشریت بیشتر و مهم‌تر بوده است چراکه همین فونکسیون ماشین بوده که زمینه تحقق «سوسیالیسم علمی» را برای بشریت فراهم کرده است.

فونکسیون تاریخی ماشین:

۱- تولید اضافی:

آنچه تا کنون در رابطه با ماشین مطرح کردیم نقش اولیه و فونکسیون اولیه ماشین بود که بر پایه ایجاد تقسیم کار بود در عرصه تولید زمینه افزایش تولید را فراهم می‌سازد. چراکه تا قبل از پیدایش ماشین و شکل‌گیری تقسیم کار انسان توسط تولید فردی حتی با ابزار تولید تکامل یافته نمی‌توانست به تولید کافی دست پیدا کند. آنچه توانست با یک حرکت آسانسوری نه حرکت پله‌ائی به صورت اگراندیسمان شده تولید را افزایش دهد ماشین بود.

۲- تولید اجتماعی:

تولید اجتماعی در اینجا در برابر تولید فردی قرار دارد. آنچنانکه فوقاً مطرح شد زمینه‌ساز ضروری شرایط عینی (سوسیالیسم علمی که همان تولید جمعی) می‌باشد. چراکه ماشین توسط تقسیم کار می‌تواند عرصه مشارکت انسانی در عرصه تولید را فراهم کند که این موضوع خود عامل اصلی تولید اجتماعی می‌باشد.

۳- پیدایش پرولتاریای صنعتی به عنوان بازوی توانای تحقق «سوسیالیسم علمی»:

البته در این رابطه با توجه به آنچه فوقاً مطرح شد نیازمند به تفصیل فراوانی نیست چراکه آنچنانکه فوقاً مطرح گردید یکی از محوری‌ترین فونکسیون ماشین تولید اجتماعی یا پیدایش تان‌سیتته تولیدی بر پایه تقسیم کار توسط ماشین است که طبیعی است که این تان‌سیتته و تراکم نیروی انسانی تولیدی باعث شکل‌گیری پرولتاریای صنعتی می‌گردد البته مقصود از پرولتاریای صنعتی در اینجا اشاره به همان نیروی تولید کننده‌ای است که به علت دارا نبودن ابزار کار تنها چیزی که برای فروش جهت تامین حداقل معیشت بخور و نمیر زندگی روزمره خود دارد، فقط و فقط نیروی کار است (که تا قبل از اجتماعی شدن تولید توسط «سوسیالیسم علمی» این پرولتاریای آسمان جُل به جز نیروی کار خود چیزی برای عرضه کردن ندارد) لذا مجبور است تا آن را به صاحب ماشین بفروشد تا توسط پول آن بتواند قوت لایموت زندگی خود را تامین نماید. این نیروی آسمان جُل بهترین وسیله برای بورژوازی جهت به حرکت در آوردن کارخانه‌های تولید جمعی است؛ لذا در این رابطه است که دیالکتیک بین ماشین و پرولتاریای صنعتی روز به روز مادیت گسترده خارجی پیدا می‌کند چراکه از یک طرف همان ماشینی که عامل و وسیله تولید جمعی و پیدایش پرولتاریای صنعتی شده بود، از طرف دیگر به علت رشد روز افزون ماشین و رشد روز افزون اتوماسیون رفته رفته در عرصه تولید از پرولتاریای صنعتی بی‌نیاز گردد و زمینه بیکاری و اخراج مستمر طبقه پرولتاریا را فراهم می‌کند.

بدین ترتیب است که در این نبرد سرنوشت ساز دیالکتیکی بین پرولتاریای صنعتی و ماشین بالاخره ماشین موفق می‌گردد چراکه با رشد اتوماسیون در پروسه تکامل رفته رفته اگرچه زمینه بیکاری پرولتاریای صنعتی را فراهم می‌کند ولی به موازات آن با رشد تولید که پیوسته توسط بورژوازی غارت می‌گردد، جامعه سرمایه‌داری را آماده تحول نهائی می‌کند چراکه طبقه بورژوازی و برخوردار به موازات رشد تولید توسط اتوماسیون تا زمانیکه بازار مصرف برای این تولید او آماده باشد، در یک جاده هموار راحت پیش می‌رود. اما مشکل طبقه بورژوازی تولیدی در نظام سرمایه‌داری صنعتی از زمانی آغاز می‌شود که بازار مصرفی به علت وفور تولید کالا اشباع می‌گردد. در نتیجه بورژوازی که پیوسته در جستجوی سود بیشتر می‌باشد دیگر توسط افزایش تولید و افزایش رقابت در بازار دامپینگ اقتصادی توان کسب سود بیشتر بوسیله کالا را ندارد. اینجا است که بورژوازی تولیدی برای جایگزینی سود از دست رفته‌اش و افزایش توان رقابت‌اش در بازار بر پایه کاهش قیمت تمام شده کالا می‌کوشد تا از آیت‌های دیگر تولید استفاده کند که آن‌ها عبارت است از مواد اولیه ارزان و نیروی کار ارزان جهت تولید کالای ارزان برای افزایش توان رقابت در سیاست دامپینگ اقتصادی بازار سرمایه‌داری که از آنجائیکه رقابت در عرصه مواد اولیه توسط بورژوازی امکان دستیابی بورژوازی تولیدی به آن دچار مشکل می‌کند.

در نتیجه تنها آیتمی که برای بورژوازی جهت سودآوری بیشتر و تهیه کالای ارزان باقی می‌ماند نیروی کار ارزان است که همان طبقه پرولتاریای صنعتی می‌باشد که آخرین سنگری است که بورژوازی توسط آن سعی می‌کند تا دست به سودآوری بیشتر بزند که برای این کار راهی جز کاهش مستمر کارمزد پرولتر برای بورژوازی باقی نمی‌ماند و همین سیاست کاهش کارمزد پرولتاریای صنعتی است که باعث می‌گردد تا بورژوازی جهت کاهش قیمت تمام شده کالا در عرصه رقابت دامپینگ بازار سرمایه‌داری گور سرمایه‌داری را توسط پرولتاریای صنعتی بکند که حاصل آن انقلاب پرولتاریای صنعتی و نفی سرمایه‌داری و استقرار «سوسیالیسم علمی» توسط پرولتاریای صنعتی بازوی توانای زحمتکشان می‌باشد.

دیدید که چگونه گور بهرام گرفت

بهرام که گور می‌گرفتی همه عمر

حاصل آنچه تا اینجا گفته شد اینک:

۱ - پیوند بین «سوسیالیسم علمی» و فلسفه تاریخ یک پیوند ارگانیک و گسست ناپذیر می‌باشد.

۲ - تفاوت بین «سوسیالیسم علمی» و «سوسیالیسم تاریخی» با «سوسیالیسم تخیلی و اخلاقی» این است که سوسیالیست‌های علمی و تاریخی دارای فلسفه تاریخ می‌باشند اما سوسیالیست‌های اخلاقی و تخیلی فلسفه تاریخ ندارند.

۳ - علت اینکه لیبرالیست‌های مذهبی جامعه ما قبل از اینکه به جنگ «سوسیالیسم علمی» و «سوسیالیسم تاریخی» جهت دفاع از لیبرالیسم اقتصادی و سرمایه‌داری بروند به جنگ فلسفه تاریخ و نفی فلسفه تاریخ می‌پردازند درک همین حقیقت است که آن‌ها به نیکی واقف‌اند که با نفی فلسفه تاریخ خود به خود بنای علمی سوسیالیسم تاریخ و «سوسیالیسم علمی» فرو خواهد ریخت.

۴ - مقصود از فلسفه تاریخ تبیین قوانین عام و کلی حاکم بر حرکت جامعه بشری از آغاز تکوین تا کنون می‌باشد.

۵ - تفاوت فلسفه تاریخ شریعتی با فلسفه تاریخ بنیانگذاران سوسیالیست‌های علمی نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا در این حقیقت نهفته که فلسفه تاریخ شریعتی بر پایه شکل مالکیت تبیین یافته است اما فلسفه تاریخ بنیانگذاران سوسیالیست‌های علمی اروپا بر پایه شکل تولید استوار می‌باشد.

۶ - شریعتی از سه طریق سعی بر تبیین فلسفه تاریخ اسلامی داشته است که این‌ها عبارتند از:

الف - از طریق حج و حرکت ابراهیم خلیل در کنفرانس‌های «میعاد با ابراهیم»،

ب - از طریق قرآن و داستان فرزندان آدم که در سوره مائده مطرح شده است در درس‌های «اسلام‌شناسی ارشاد از درس یک تا درس هشتم»،

ج - از طریق قیام امام حسین و انتظار شیعه- در کنفرانس‌های «شهادت» و کنفرانس «انتظار مذهب اعتراف» ض.

۷ - قوانین عام و کلی فلسفه علمی تاریخ که با متد دیالکتیکی استخراج شده است اگرچه در عرصه عام و کلی آن صحیح می‌باشد ولی در عرصه تطبیق یا انطباق با جوامع مشرق زمین قابل انطباق و تطبیق نمی‌باشد.

۸ - مبانی تئوریک فلسفه تاریخ شریعتی بر سه پایه:

الف - متدولوژی دیالکتیکی،

ب - شکل مالکیت،

ج - ماشین، قرار دارد.

۹ - مبانی تئوریک «سوسیالیسم علمی» شریعتی بر سه اصل:

الف - تکوین تولید جمعی،

ب - رشد وافر تولید توسط ماشین،

ج - تقسیم ارزش اضافی بین جامعه و پرولتاریای صنعتی، استوار می‌باشد.

۱۰ - تفاوت «سوسیالیسم علمی» شریعتی با سوسیالیست علمی مجاهدین و پیمان و نخشب و... هم در عرصه تبیین فلسفه تاریخ می‌باشد و هم در عرصه تبیین سوسیالیست علمی چراکه فلسفه تاریخ مجاهدین پیمان و نخشب و... بر پایه برخورد انطباقی با فلسفه تاریخ بنیانگذاران سوسیالیست‌های علمی نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا شکل یافته است در صورتی که اساساً فلسفه تاریخ شریعتی یک فلسفه تاریخی توحیدی و قرآنی و شیعی می‌باشد که شریعتی به صورت تطبیقی بر پایه شکل مالکیت و دیالکتیک و ماشین توانسته است از حج ابراهیم و قرآن و شیعه استخراج نماید.

اخلاق سوسیا لیستی نه سوسیا لیسمِ اخلاقی

اخلاق سوسیا لیستی،

اخلاق لیبرالیستی،

اخلاق دگماتیسمِ فقهاتی

اگر اخلاق را به صورت اجمالی، آداب زمان و مقام تعریف کنیم، بی‌تردید اخلاق به صورت یک حقیقت سیال و تاریخی و فرادینی در می‌آید که برحسب زمان و مقام هویت‌های مختلفی به خود می‌گیرد^{۱۰}. آنچه این موضوع مبین آن است اینکه هر چند اصول محوری اخلاق، فرادینی و فراتاریخی می‌باشند ولی این اصول محوری فرادینی و فراتاریخی زمانی که در بستر تاریخ و جامعه سیلان پیدا می‌کند تاریخی و نسبی می‌شوند و مانند یک معرفت بشری هویت نسبی و تاریخی به خود می‌گیرند. آنچنانکه انسان و دین و هنر و علم و فلسفه و... نیز چنین می‌گردند و به موازات تاریخی شدن اخلاق است که یک سلسله قانونمندی عام بر اخلاق تاریخی جاری و ساری می‌گردد که عبارتند از:

۱۰. البته این موضوع دلالت بر این امر نمی‌کند که اصول محوری اخلاق که یک سلسله اصول فرادینی و فراتاریخی می‌باشند. برحسب شرایط مختلف زمانی و مقامی دچار ستالیت گردد و یا اینکه آنچنانکه کانت می‌گوید: «اخلاق به صورت یک سلسله ضوابط تعبدی که از طریق عقل نظری و خود بنیاد قابل استدلال نمی‌باشند و بدون استدلال و تعقل باید آن را قبول کرد درآید». یا آنچنانکه علامه طباطبائی در مقاله ششم «اصول فلسفه و روش رئالیسم» جلد چهارم می‌گوید «اخلاق به صورت یک سلسله امور اعتباری و قراردادی در روابط انسانی و اجتماعی مطرح شود یا آنچنانکه ارسطو می‌گوید «پایه و مبانی حکمت عملی باشد که در برابر حکمت نظری قرار می‌گیرد» تداعی کند. یا آنچنانکه اشاعره می‌گفتند حسن و قبح افعال در باب باری بر پایه افعال باری تعیین می‌گردد و خود هویت فرادینی و فراتاریخی ندارد و...»

۱ - پروسه اخلاق به صورت یک امر سیال تاریخی در می‌آید و دیگر اخلاق مانند معرفت بشری بر پایه خواستگاه طبقاتی و اجتماعی و سیاسی تعریف می‌شود. مثلاً عدالت در مناسبات برده‌داری با عدالت در مناسبات سرمایه‌داری و یا عدالت در مناسبات سوسیالیستی دارای مفاهیمی کاملاً متفاوت می‌باشند و یا صداقت و وفاداری در مناسبات فوق دارای مفاهیم متفاوتی هستند. در مناسبات برده‌داری صداقت مادّیت خارجی و اجتماعی خود را در وفاداری و اطاعت هر چه بیشتر برده از برده‌دار نشان می‌دهد. در صورتی که در مناسبات سرمایه‌داری صداقت در هر چه بیشتر کار کردن کارگر برای بورژوازی و سرمایه‌داری تعریف می‌شود. در مناسبات سوسیالیسم صداقت در اعتلای کرامت انسانی مادّیات می‌یابد و به همین دلیل است که پیامبر در قرآن و اخلاق اجتماعی خود پای سه تبعیض بزرگ تاریخی یعنی برده و برده‌دار، تبعیض حقوق زن و مرد و تبعیض سیاسی کافر و مسلمان امضاء کرد. هر چند پیامبر در اندیشه، نه به نظام برده‌داری و نه به نظام تبعیض مونیستی اعتقادی و نه به نظام تبعیض حقوق زن و مرد و ... اعتقادی نداشت، ولی به لحاظ اینکه شرایط تاریخی و اخلاقی عصر محمد برای تحقق این امر هنوز برای بشر فراهم نشده بود، لذا پیامبر اسلام نمی‌توانست (نه اینکه نمی‌خواست) برده‌داری را در آن شرایط تاریخی به لحاظ اجتماعی و حقوقی و اخلاقی لغو نماید. نمی‌توانست (نه اینکه نمی‌خواست) اصل تساوی حقوق زن و مرد را بیان کند و نمی‌توانست (نه اینکه نمی‌خواست) موضوع پلورالیسم اعتقادی را در آن شرایط مطرح نماید تنها کاری که محمد در آن شرایط تاریخی نظام اخلاقی بشر و جامعه عربستان می‌توانست بکند اینکه به صورت امضائی (نه تاسیسی) اخلاق اجتماعی خود را بر پایه همین تبعیض برده‌داری و تبعیض حقوق زن و مرد و تبعیض کافر و مسلمان استوار کند. برده‌داری، تبعیض حقوقی زن و مرد و نظام مونیست اعتقادی بر پایه تبعیض کافر و مسلمان بر محمد تحمیل تاریخی شد.

اندیشه و اعتقاد و توحید محمد بر علیه این تبعیضات بود و به همین خاطر است که برده‌داران و سران دارالندوه مکه تا شعار توحید محمد می‌شنوند، نظام اخلاقی فاسد خود را در خطر می‌بینند و به جنگ با آن در می‌آیند و لذا از نگاه محمد تا زمانی که شرایط تاریخی و اخلاقی برای لغو این تبعیضات و حشمتناک تاریخی بشر فراهم نگردد، امکان لغو اجتماعی و تاریخی این تبعیضات وجود نخواهد داشت. در صورت تحقق نظام اخلاقی این امر است که انجام

نفی این تبعیضات امکان‌پذیر می‌گردد و موضوع تبعیض برده و برده‌دار، زن و مرد، کافر و مسلمان قرآن جزء متشابهات در می‌آید و اینجا است که اخلاق مبتنی بر آن باید بر پایه مرحله تکاملی اخلاق عصر بازتعریف گردد و این تبعیضات امضائی محمد (نه تاسیسی محمد) تاویل گردد؛ و به همین ترتیب بحث احکام مطرح شده در قرآن از قصاص گرفته تادیبات و تعزیرات و ...^{۱۱}.

در صورتی که مبنای وجود پایه این فقه در قرآن همگی بازگشت پیدا می‌کند یا به فقه جاری یهود در عصر محمد و یا نظام ضد اخلاقی عصر محمد. چراکه در جامعتهائی که به خاطر چرانیدن گوسفندانشان در زمین قبیله غیر، چهل سال با هم می‌جنگیدند و خون هم را می‌ریختند، پیامبر نمی‌توانست توسط قرآن یک نظام فقهی و اخلاقی و غیر تاریخی به صورت اختیاری و مستقل از جامعه و گذشته بر پا کند، تا تمامی ضوابط دموکراتیک در آن رعایت گردد. خود همین موضوع یکی دیگر از مشخصه‌های تاریخی شدن اخلاق می‌باشد. چراکه در هر موضوع تاریخی خواه هنر باشد خواه دین، خواه اخلاق و ... باید گذشته در تکوین حال او دخالت داشته باشد. دیگر هرگز هیچ امر تاریخی را نباید در پروسه تکوین

۱۱. و اجرای قصاص که امروز به صورت یک ترفند حکومتی و سیاسی در دست نظام مطلقه فقهاتی حاکم در آمده است و عامل وهن اسلام و دین در جهان گشته و با این سلاح عریان و اخته رژیم مطلقه فقهاتی. زمانی فرمان قتل و عام زندانیان سیاسی می‌دهد و توسط آن هزاران زندانی را در تابستان ۶۷ در زندان‌های تهران و شهرستان‌ها مصلوب می‌کند و یک زمانی جبهه ملی را مرتد اعلام می‌کند و مصدق را کافر و روز دیگر فرمان سنگسار می‌دهد (که این حکم آنچنان وهن آور بود که هیچ ایرانی حتی پاسداران رژیم مطلقه فقهاتی حاضر به اجرای آن نمی‌شوند؛ لذا جهت اجرای آن کارگرهای افغانی را به صورت اجاره‌ای استخدام می‌کنند تا حکم سنگسار رژیم مطلقه فقهاتی را به اجرا در آورند و این عمل آنچنان ضد انسانی و مفتضحانه به اجرا در می‌آید که هنگامی که خبر آن توسط دادستان کل کشور وقت آقای یوسف صانعی به گوش مقام عظمای ولایت مطلقه فقیه می‌رساند فوراً فرمان صادر می‌کند که هر حکمی که اجرای آن باعث وهن نظام مطلقه فقهاتی می‌شود متوقف گردد. پیوسته به صورت یک سلاح برنده در دست مقام عظمای ولایت مطلقه فقهاتی قرار می‌گیرد که با آن هر اعتراض و فریاد و آزادی به نام قرآن و دین و شریعت و فقه سرکوب می‌کند. چنانکه در قضیه اعتراض جبهه ملی در سال ۶۰ به لایحه قصاص دیدیم که چگونه ولی امر مسلمین جهان یک مرتبه فرمان ارتداد جبهه ملی و کفر نهضت مقاومت ملی ایران دکتر محمد مصدق را صادر کرد و در همان سال ۶۰ با این سلاح چگونه زنان سیاسی حامله را در استان‌های شمالی ایران همراه با جنینشان به جوخه مرگ سپرد. در نامه دی ماه سال ۶۶ به خامنه‌ای دیدیم که چگونه مقام عظمای فقهات. حکومت مطلقه فقهاتی خود را از احکام اولیه اسلام خواند و حفظ آن را واجب الواجبات دانست. حتی اگر به ترک نماز و روزه و حج و عبادات دیگر بیاجامد.

خود به صورت بالبداهه در نظر بگیریم. باز در همین رابطه است که محمد زمانی که می‌خواهد فلسفه بعثت خود را تبیین نماید از یک طرف اعلام می‌کند: «بعثت علی شریعته سهله - مبعوث شدم بر شریعت سهله و سمحه» و از طرف دیگر انگیزه رسالت و بعثت خود را در تمام کردن پروژه اخلاق انسانیت تعریف می‌کند «بعثت لاتمم المکارم الاخلاق - من بعثت کردم تا پروژه اخلاق نیمه تمام انسانیت را تمام کنم» و این موضوع باید خیلی قابل توجه باشد چراکه پیامبری که قرآنش بر سه پایه:

الف - اعتقادات؛

ب - احکام؛

ج - اخلاق؛ قرار دارد مضمون و سمت‌گیری همه این‌ها را در اخلاق خلاصه می‌کند. با این کار محمد می‌خواهد به همه تاریخ بعد از خود این پیام بدهد که اگر اعتقادات قرآن و احکام قرآن در خدمت نظام اخلاقی قرآن و محمد نباشد، باطل است. معیار صحت و سقم معرفت ما از نظام اعتقادی و نظام احکام قرآن فقط بر همین پایه قرار دارد. اگر دیدیم این معرفت ما از قرآن در خدمت نظام اخلاقی محمد و قرآن بود، باید در صحت معرفت خودمان یقین حاصل کنیم. اما اگر دیدیم که این معرفت ما به احکام و اعتقادات در خدمت نظام اخلاقی قرآن و محمد نبود باید معرفت خودمان را به اعتقادات و احکام قرآن باطل بدانیم. به خاطر همین معیار است که علامه محمد اقبال لاهوری که به خاطر رشته تحصیلی‌اش که علم حقوق بود در ایالت پنجاب وکالت می‌کرد، در رابطه با تجربه‌های این دوران کار وکالتش مسائلی مطرح می‌کند که برای ما در این رابطه قابل توجه می‌باشد. «در پنجاب مواردی بوده است که اگر زنی می‌خواسته است از شوهر نامطلوب خود جدا شود ناچار بوده است که به کفر و ارتداد توسل جوید. چنین وضعی با یک دین عالمگیر سازگاری ندارد. فقه اسلامی چنانکه فقیه بزرگ اندلسی امام شاطبی در کتاب «الموافقات» خویش گفته حافظ پنج چیز است: «دین، نفس، عقل، مال، نسل.» با توجه به این گفته می‌خواهم پرسیم که آیا قاعده مربوط به ارتداد چنانکه در کتاب هدایه بیان شده از دین و ایمان در این سرزمین حمایت می‌کند؟ نظر به محافظه کاری شدید مسلمانان. قضات جز این نمی‌توانند که به چیزی تمسک جویند که به نام کتاب‌های رسمی حقوق شناخته شده است نتیجه این است که در عین آنکه ملت در حال حرکت است

قانون و فقه و احکام ساکن و متوقف می‌ماند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - صفحه ۱۹۳ - سطر چهارم).

آنچنانکه مشاهده کردید علامه محمد اقبال لاهوری از این مصیبت می‌نالید. چرا که برای انطباق احکام دگماتیسم طلاق زن^{۱۲}، زن برای اینکه بتواند گریبان خود را از دست شوهر نامطلوب رها کند، باید به ارتداد پناه ببرد^{۱۳}. در اینجا است که اقبال از آن اصلی که ما، فوقاً در رابطه با نسبت اخلاق و اعتقادات و احکام قرآن از نگاه محمد مطرح کردیم، استفاده می‌کند و نتیجه می‌گیرد که امکان ندارد که در دین محمد که هدفش اتمام پروژه اخلاق است، آنچنان این احکام دگماتیسم به صورت ضد اخلاقی در آید، که زن مسلمان برای رهایی خود به ارتداد از کل دین محمد روی آورد. اقبال دلیل این امر را در صفحه ۱۹۶ - سطر اول به بعد کتاب بازسازی فکر دینی خود اینچنین تبیین می‌نماید: «کشف این مطلب دشوار است چراکه روحانیت حافظ فقه اسلام هرگز در تشریح احکام اسلام به آداب و رسوم پیش از اسلام اشاره‌ای نکرده‌اند» آنچنانکه باز در اینجا مشاهده می‌کنید اقبال علت نگاه دگماتیستی روحانیت به فقه را برخورد غیر تاریخی کردن با فقه و احکام قرآن می‌داند. این نگاه غیر تاریخی روحانیت به فقه و احکام اسلام و قرآن باعث شده تا ما به تأثیر فقه یهود و سنت ضد اخلاقی جاهلیت پیش از اسلام که عاملی بوده تا محمد در پاتک به آن‌ها دست به اینگونه احکام مثل: «وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ...» (سوره المائده - آیه ۴۵) و... بزند غافل شویم، در صورتی که اگر ما بر پایه نگاه تاریخی به دین و اخلاق و فقه آنچنانکه معلم کبیرمان شریعتی به ما آموخت احکام و فقه اسلام را مورد بازشناسی و بازسازی و بازتعریف قرار بدهیم آنچنانکه علامه اقبال لاهوری می‌گوید راهی جز تاسی به متدولوژی شاه ولی الله دهلوی بر ایمان باقی نمی‌ماند.

۱۲. در فقه متعارف حق طلاق زن به عهده مرد می‌باشد و زن از این رابطه هیچگونه حقی ندارد.

۱۳. قابل توجه است که حکم مرد مرتد در فقه اعدام است. اما حکم زن مرتد حبس و جدائی از شوهرش می‌باشد؛ لذا آنچنانکه علامه اقبال لاهوری می‌گوید زنان مسلمان برای اینکه بتوانند از حق طبیعی خود که جدائی از شوهر نامطلوب است، توسط طلاق بهره‌مند گردند، از آنجائیکه فقه این مجوز را به آن‌ها نرساند و آن‌ها را از این حقوق طبیعی محروم می‌کند، زنان مسلمان برای نجات خود راهی جز این ندارند که به ارتداد پناه ببرند.

«شاه ولی الله دهلوی حقیقی در این باره دارد که من در اینجا روح نظر او را بیان می‌کنم. روش آموزش محمد به عقیده شاه ولی الله دهلوی عبارت از این که به صورت کلی در شریعت و احکام اسلام که به وسیله محمد وضع می‌شود توجه خاصی به عادات و آداب و خصوصیات مردمی که محمد در آن عصر و سرزمین مبعوث شده داشته باشد. ولی موضوع مهم این است که محمدی که برای آوردن اصول کلی و جهانگیر فرستاده شده است، نمی‌تواند برای همه ملت‌های مختلف تاریخ آینده اسلام احکام و فقه وضع نماید و نمی‌تواند مردم را در ساختن جوامع خود برهنمود و هدایتگری رها کند. روش محمد به این صورت انجام گرفت که یک قوم خاص که همان امت و مدینه و مردم عربستان عصر محمد بودند، آموزش داد و احکام و فقه‌ائی در رابطه با آن‌ها وضع کرد تا آن مدینه محمد همچون هسته‌ائی برای نمونه و الگوی آیندگان مطرح گردد» «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...» - بدینسان گردانیدیم شما را امتی نمونه تا الگوئی باشید برای همه نسل‌های آینده آنچنانکه اکنون محمد بر شما الگو می‌باشد» (آیه ۱۴۳ - سوره البقره) (بازسازی فکر دینی - صفحه ۱۹۶ - سطر چهارم).

لذا با این عمل محمد اصولی را که شالوده زندگی اجتماعی را تشکیل می‌دهند برجسته می‌سازد و آن‌ها را با در نظر گرفتن رسم و عادات خاص قومی که بلافاصله در برابر وی قرار دارند در حالات خاص مورد استعمال قرار می‌دهد، احکام دینی که از این طریق توسط محمد در قرآن یا خارج از قرآن به وسیله او تقریر یافته است، مثلاً حدود شرعی که در مقابل جرائم معین می‌شود، از نگاهی مخصوص همان قوم محمد می‌باشد. چون مراعات این احکام به خودی خود هدف نمی‌باشد، نباید منحصرًا همان‌ها را عینا در نسل‌های بعد محمد مورد عمل قرار دهند^{۱۴}؛ و باز در همین رابطه است که علامه اقبال لاهوری در فصل «رمز بیخودی دیوان خود - صفحه ۷۰ - سطر اول به بعد» می‌گوید:

پس خدا بر ما شریعت ختم کرد بر رسول ما رسالت ختم کرد

۱۴. آنچنانکه سی سال است نظام مطلقه فقه‌ای حاکم می‌کوشد با این نگاه دگماتیستی احکام و فقه را به صورت جزمی و غیر تاریخی در این جامعه پیاده کند، اما هر چه پیش می‌رود جز وهن اسلام و محمد و قرآن تاکنون نتیجه‌ائی بدست نیآورده است.

اونوق از ما محفل ایام را	او رسل را ختم و ما اقوام را
خدمت ساقی‌گری با ما گذاشت	داد ما را آخرین جامی که داشت
لانی بعدی زاحسان خداست	پرده ناموس دین مصطفی ست
قوم را سرمایه‌ی قوت ازو	حفظ سر وحدت ملت ازو
حق تعالی نقش هر دعوی شکست	تا ابد اسلام را شیرازه بست
دل زغیر اله مسلمان بر کند	نعره لا قوم بعدی می‌زند

از آنجائیکه بر پایه نظام ضد اخلاقی بدوی بادیه نشینان و نظام غالب فقهاتی یهود بود که پیامبر اسلام می‌خواست در این جامعه بدوی و وحشی زندگی کند و جامعه خود را بنا نماید، لذا راهی جز اینکه در قصاص حیات اجتماعی ببیند برایش وجود نداشت «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ...» - در قصاص برای شما اولی الباب حیات اجتماعی می‌باشد» (سوره بقره - آیه ۱۷۹) پس به لحاظ شخصیتی و کار اکتری و تیپولوژی و عقیدتی، نه محمد طرفدار برده‌داری بود و نه طرفدار تبعیض حقوق زن و مرد و نه طرفدار قتل و کشتار و قصاص و صلیب و حبس و تیغ و شمشیر، در خانه همین محمد وقتی از طرف همسرانش حتی مورد آزار فیزیکی هم قرار می‌گرفت، منزل را رها می‌کرد و تمامی حقوق اخلاق دموکراتیک را در رابطه با همسران خود به کار می‌برد. در جامعه مکه هم ۱۳ سال همین محمد تحت شدیدترین شکنجه‌ها و فشارهای فیزیکی و روحی قرار گرفته بود، اما جز صبر کوچکترین واکنش خشنی از خود نشان نداد. ولی زمانی که در مدینه همین محمد دست به جامعه‌سازی زد، با توجه به نظام اخلاق جهانی و نظام اخلاق منطقه‌ای حاکم، بر او راهی جز پاتک زدن در برابر آن نظام برایش وجود نداشت، محمد نمی‌توانست در آن نظام ضد اخلاقی عصری و منطقه‌ای برده‌داری را لغو کند (نه اینکه نمی‌خواست محمد می‌خواست ولی نمی‌توانست) تبعیض برده‌داری و تبعیض حقوقی زن و مرد و تبعیض اعتقادی کافر و مسلمان و... لغو نماید و به همین دلیل محمد به صورت امضائی این نظام حقوقی و ضد اخلاقی را پذیرفت نه به صورت تاسیسی. هیچکدام از این احکام قصاص و دیات و تعزیرات و کشت و کشتار و اعدام و... مطرح شده در قرآن محمد به صورت تاسیسی اعلام نکرده است. بلکه تمامی آن‌ها در نظام اخلاقی و نظام حقوقی جاهلیت مکه و نظام فقهی غالب عصر یعنی یهود وجود

داشت. به عبارت دیگر محمد به صورت موقت جهت حیات جامعه‌اش مجبور شد در قرآن به صورت امضائی تن به آن‌ها بدهد.

۲ - معیار اخلاقی بودن اخلاق ارزش‌های سیال تاریخی می‌شود که برحسب فرآیندهای مختلف تاریخی این ارزش‌ها تعریف می‌گردند. یکی اختیار و انتخاب و آزادی را آنچنانکه سرمایه‌داری معنی می‌کند، اجرای قانون جنگل جهت هر چه سودبری و استثمارگری سرمایه‌داری می‌داند. دیگری مانند امام علی انتخاب و آزادی را به این شکل تعریف می‌کند که «سوگند به خدا اگر تمام کائنات به من بدهند هرگز حاضر نیستم یک دانه جو را به جو از دهان یک مورچه برگیرم.»

۳ - به موازات تاریخی شدن باید جبراً و قطعاً برای اخلاق معتقد به یک پروسس و روند تکاملی بشویم. چراکه هیچ امر تاریخی در جهان وجود ندارد که دارای پروسه تکاملی نباشد و اصلاً معنی تاریخی بودن یعنی داشتن همین جوهر تکامل پذیری است و به موازات پروسسی دیدن اخلاق تاریخی است که معیار تبیین تکاملی اخلاق مطرح می‌گردد. از این جاست که اخلاق به صورت یک مقوله طبقاتی مطرح می‌گردد و خوب و بد، یا صدق و کذب، یا حسن و قبح و... دیگر به صورت یک سلسله امور مجرد فراتاریخی و فراطبقاتی قابل تبیین نمی‌باشند. بلکه بالعکس به موازات طرح آن فوراً آدرس تاریخی تعریف را باید مطرح کنیم. یعنی بگوئیم که خوب در کدامین مناسبات تاریخی می‌خواهی تعریف کنی.

۴ - پس از تکامل‌پذیر دانستن اخلاق است که چهارمین خصیصه اخلاق تاریخی مطرح می‌گردد. که آن عبارت است از انسانی بودن موضوع اخلاق است. که خود تبیین کننده این حقیقت می‌باشد که موضوع اخلاق تنها انسان و جامعه انسانی است و دیگر پدیده‌ها دارای این خصیصه نمی‌باشند. به علت اینکه هم انسان و هم جامعه انسانی دو پدیده تاریخی می‌باشند، لذا همین امر باعث می‌گردد تا زمانی که موضوع اخلاق یعنی انسان و جامعه انسانی تاریخی هستند خود اخلاق جبراً تاریخی می‌گردد. دیگر اخلاق آنچنانکه ارسطوئیان معتقد بودند، به صورت یک جامه قابل پوشش برای هر زمان در نمی‌آید. بلکه بالعکس بستری می‌شود که در شرایط مختلف تاریخی انسان و اجتماع می‌تواند شرایط بودن انسان و جامعه را میسر سازد. البته در همین رابطه باید به این حقیقت هم توجه کنیم که تاریخی بودن اخلاق علاوه بر اینکه

- آنچنانکه مطرح کردیم - پایه موضوعی دارد (انسان و جامعه انسانی) خود نیز دارای بستر ساختاری می‌باشد. تبیین این حقیقت تنها بر پایه یک اعتقاد اگزیستانسیالیستی برای انسان قابل تبیین می‌باشد. توضیح آنکه تا زمانی که ما مانند اگزیستانسیالیست‌ها به خودویژگی‌های ساختاری انسان قائل نشویم و برای انسان برعکس دیگر پدیده‌ها قدرت آفرینندگی قائل نباشیم، امکان طرح اخلاق و تبیین تاریخی و تکامل پذیری اخلاق امری مجرد و ذهنی خواهد بود. چراکه فقط در این رابطه اگزیستانسیالیستی ساختار انسانی است که تمام پدیده‌های غیر انسانی دارای تقدم ماهیت بر وجود می‌باشند به جز انسان که تأخر ماهیت بر وجود دارد؛ و توسط این تأخر ماهیتی، خود خالق ماهیت خود می‌شود که اخلاق بستری است برای انسان تا توسط آن انسان خود را بسازد و تکامل‌پذیر بودن اخلاق در این رابطه مولود همین تکامل‌پذیر بودن ماهیت انسان و جامعه انسانی در بستر تاریخ می‌باشد. دیگر آنکه تنها در بستر اگزیستانسیالیستی است که انسان در عرصه انسانی و اجتماعی حالت بازی‌گری در جهت آفرینندگی خود پیدا می‌کند که این بازی‌گری انسان در عرصه آفرینندگی علاوه بر اینکه اخلاق را دینامیک و پویا می‌کند در یک رابطه متقابل باعث تاثیر استکمالی اخلاق بر انسان نیز می‌شود. انسان بر پایه زمان و مقام هویت کنکرت و مشخص پیدا می‌کنند و به این دلیل است که در دوران ۱۳ ساله حرکت مکی محمد نخستین سوره‌ائی از قرآن که محمد توسط آن کانتکس اخلاق مسلمین را تبیین می‌کرد، سوره والعصر بود. یعنی در دوران ۱۳ ساله نهضت عدالت‌خواهانه و انسان‌طلبانه و رهائی بخش محمد در مکه سوره والعصر به عنوان شعار مسلمانان گردید و مسلمانان هر زمانی که به هم برخورد می‌کردند، به جای احوال پرسی‌های روزمره تکراری و خسته کننده، سوره والعصر را قرائت می‌کردند و یا هر زمانی که محمد جهت ملاقات با خویشاوندان عقیدتی خویش^{۱۵} به شکنجه‌گاه‌های وادی مکه می‌رفت، تنها هدیه‌ائی که برای آن‌ها می‌برد سوره والعصر بود که با خواندن آن و آموزش آن به بلال، عمار، یاسر، سمیه، خباب، صهیب، ابوذر و... انگیزه مقاومت در تحمل

۱۵. که در وادی و بیابان‌های مکه و اوین و کهریزک و گوهردشت و عادل آباد و... به صورت روزمره توسط ابوجهل و امه ابن خلف و اکرم و ابوسفیان و... زیر شکنجه‌های سیستماتیک و قرون وسطی‌ائی بودند آنچنانکه یاسر و سمیه نخستین شهیدین نهضت عدالت‌خواهانه و انسان‌طلبانه و رهائی بخش محمد توسط همین شکنجه‌های سیستماتیک اوین و کهریزک و گوهردشت و قزل حصار و... ابوجهل به شهادت رسیدند.

شکنجه‌های فقهاتی قرون وسطائی سران دارالندوه شرک و جهل فراهم می‌ساخت. مگر در سوره والعصر چه محور هائی قرار داشت که محمد آن را به عنوان مانیفست اخلاقی خویش انتخاب کرده بود؟

برای کسب پاسخ به این سوال و درک مانیفست اخلاق محمد، مقدماً به تفسیر این سوره از قرآن می‌پردازیم:

«وَالْعَصْرِ - إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ - إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِه الْحَقِّ وَتَوَّاصُوا بِالصَّبْرِ - قسم به زمان که انسان در حالت طبیعی‌اش تمایل به خسران دارد آنچه انسان را از خسران دور می‌کند عبارت است از: ایمان؛ عمل صالح؛ تلائم به حق؛ تلائم به صبر، نخستین اصلی که در این سوره به عنوان اصل زیربنای مانیفست اخلاق محمد مطرح شده است اصل زمان است (وَالْعَصْرِ - قسم به زمان)» و پر واضح است که در مبانی تئوری اخلاق محمد، هیچ اصلی مقدس‌تر از زمان نمی‌باشد. زیرا سرمایه اخلاقی هر فردی زمان آزادی است که خود آن را ایجاد می‌کند و آزادی و اختیار و انتخاب به عنوان سه اصل مقدماتی اخلاق می‌باشند. عدم ایمان و اعتقاد به این سه اصل مقدماتی اخلاق، هرگز امکان تحقق اخلاق برای فرد ایجاد نمی‌کند. اخلاق معلول همین زمان آزاد ایجاد می‌باشد و بزرگترین جنایت ضد اخلاقی که بورژوازی در نظام سرمایه‌داری و بالطبع در شرایط فعلی در کشور ما تحت زعامت ولایت مطلقه فقهاتی مدت بیش از سی سال است که در حال انجام آن می‌باشد، این است که توسط مصرفی کردن زندگی، زمان آزادی را که ما در حال و آینده در اختیار داریم توسط رونق در مصرف و وام و تقسیط و... از ما می‌خرد و در عوض آن، به ما کالای مصرفی و زندگی مصرفی و اخلاق مصرفی می‌دهد. ماشین و یخچال و تلویزیون و مسکن و... که به صورت وام و تقسیط الان در اختیار ما می‌گذارند در ادای آن، زمان را از ما می‌خرند. یا «عصر ما را از ما می‌خرد» و یا در عرصه اجتماعی و تاریخی، باز بورژوازی و لیبرالیسم اقتصادی و سیاسی و معرفتی در برابر رفرم سیاسی که از طریق حاکمیت‌ها از بالا به جامعه ما - چه در گذشته و چه در حال و چه در آینده - تزریق می‌کند، تا توسط آن بتواند به تثبیت بازارهای مصرفی خود اقدام کند، زمان آینده و حال ما را جهت تحول زیربنائی و علمی نظام سرمایه‌داری یا نظام لیبرالیستی اقتصادی - سیاسی -

معرفتی - اخلاقی می‌خورد.

پس زمان تنها عاملی است که ما را در عرصه اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی و اخلاق تاریخی هم می‌تواند بمیراند و هم می‌تواند زنده کند. هم می‌تواند خراب کند و هم می‌تواند بسازد. ارزش‌های فردی و اجتماعی اخلاق را دگرگون نماید و شرایط را برای ساختن فرد و جامعه که همان مادیت بخشیدن به اخلاق فردی و اجتماعی و تاریخی می‌باشد، مهیا سازد. یعنی زمان کانتکسی است که به انسان مجال تربیت خود و جامعه بر پایه ارزش‌های اخلاقی می‌دهد. ارزش تاریخ در نگاه محمد به این خاطر است که تاریخ عامل رشد و شدن انسان و مادیت بخشیدن به ارزش‌های تاریخی می‌باشد. تاریخ چیزی نیست جز پروسس همین زمان. البته زمان محمد نه زمان کانت^{۱۶} و نه زمان انشتین است^{۱۷}، زمان محمد یا «وَالْعَصْرِ» عامل شدن و رشد و تربیت و مادیت بخشیدن به ارزش‌های اخلاقی می‌باشد، به این دلیل است که محمد در اینجا به آن سوگند می‌خورد.

بنابراین عصر در سوره والعصر برعکس آنچه مفسرین ارسطویی و جزمی و فرمالیسم مطرح می‌کنند، به معنای بعد از ظهر نیست همچنین به معنای زمان مطلق فلسفی که کانت مطرح می‌کند، نیست و به معنای زمان فیزیکی هم آنچنانکه انشتین مطرح می‌کند، نیست. بلکه زمان محمد یا عصر محمد عبارت است از زمان کنکریته و مشخصی که هر فرد یا هر نسل و یا هر ملت و جامعه‌ای بر پایه مرحله مشخص تاریخی خود آن را می‌آفریند. یعنی یکی ممکن است از نظر ریاضی در قرن بیست و یکم زندگی کند، ولی از نظر تاریخی در قرن چهاردهم و پانزدهم باشد. در عرصه فردی هم، زمانی که یک فرد در آن زندگی می‌کند برحسب زمان محمد باز یک زمان ریاضی نمی‌باشد. بلکه پروسسی است که فرد در بستر آن ارزش‌های اخلاقی و یا شخصیتی خود را می‌آفریند. در این رابطه است که اگر

۱۶. آنچنانکه کانت در عرصه تبیین ذهن فاهمه خود می‌گفت که زمان از اموراتی است که ذهن انسان مانند مکان و علیت به واقعیت می‌بخشد. واقعیت برونی و عینی نیست. بلکه اموری پیشینی هستند که توسط ذهن انسان به واقعیت تزریق می‌گردد.

۱۷. آنچنانکه انشتین در رد نظریه کانت ثابت کرد که زمان یک واقعیتی علمی و عینی و برون از ذهن می‌باشد که بر پایه حرکت ماده مادیت خارجی پیدا می‌کند.

بخواهیم به زبان آگزیستانسیالیستی صحبت بکنیم، زمان یک فرد عبارت است از، پروسه‌ای که فرد ماهیت خود را بر پایه وجود قبلی خویش می‌سازد. ماهیت یک فرد چیزی نیست جز همین آفریدن ارزش‌های اخلاقی در خود و در راستای زمان اجتماعی اگر بخواهیم به زبان آگزیستانسیالیستی صحبت بکنیم، باید بگوئیم که زمان یک جامعه عبارت است از پروسه‌ائی که آن جامعه تاریخ خود را بر پایه آن می‌سازد و به همین دلیل است که مولانا در تبیین همین زمان فردی شرط تحقق آن را خروج از زمان ریاضی می‌داند، یعنی از نظر مولانا تا زمانی که نتوانی از زمان ریاضی خارج شوی نمی‌توانی به زمان فردی محمد «والعصر» وارد گردی:

ماضی و مستقبلت پرده خدا	هست هشیاری زیاد ماضی
پر گره باشی از این هر دو چو نی	آتش اندر زن بهر دو تا بکی
نیست فردا گفتن از شرط طریق	صوفی ابن الوقت باشدای رفیق
هست را از نسیه خیزد نیستی	تو مگر خود مرد صوفی نیستی

مثنوی دفتر اول - چاپ نیکلسون - صفحه ۹ سطر ۱۸ به بعد

نی چو تو محروم از حال کشش	او بود سلطان حال اندر روش
گه به حال افزون و گاهی در کمیت	آنک او موقوف حالست آدمی است
لیک صافی فارغست از اوقات و حال	صوفی ابن الوقت باشد در مثال
زنده از نفع مسیح آسای او	حال‌ها موقوف عزم و رای او
به رامید حال بر من می‌تنی	عاشق حالی نه عاشق بر منی
نیست معبود خلیل اقل بود	آنک یکدم کم دمی کامل بود
نیست دلبر لاجب الافلین	و آنک اقل باشد و گه آن و این
یک زمانی آب و یک دم آتش است	آنک او گاهی خوش و گه ناخوش است
نقش بت باشد ولی آگاه نی	برج مه باشد ولیکن ماه نی
وقت را همچون پدر بگرفته سخت	هست صوفی صفا جو ابن وقت
ابن کس نی فارغ از اوقات و حال	هست صافی غرق عشق ذوالجلال
لم یلد لم یولد آن ایزدست	غرقه نوری که او لم یولد ست

ورنه وقت مختلف را بنده ائی	رو چنین عشقی بجو گر زنده ائی
بنگر اندر عشق در مطلوب خویش	منگر اندر نقش زشت و خوب خویش
بنگر اندر همت خودای شریف	منگر آنک تو حقیری یا ضعیف
آب میجو دائمای خشک لب	تو بهر حالی که باشی می طلب
کو باخر بر سر منبع رسد	کان لب خشکت گواهی می دهد
که به مات آرد یقین این اضطراب	خشکی لب هست پیغامی ز آب
این طلب در راه حق مانع کشیست	کین طلبکاری مبارک جنبشی ست
این سپاه و نصرت رایبات تست	این طلب مفتاح مطلوبات تست
می زند نعره که می آید صباح	این طلب همچون خروسی در صیاح
نیست آلت حاجت اندر راه رب	گرچه آلت نیستت تو می طلب
یار او شو پیش او انداز سر	هر کرابینی طلب کارای پسر
وز ظلال غالبان غالب شوی	کز جوار طالبان طالب شوی
منگر اندر جستن او سست سست	گر یکی موری سلیمانی بجست
نی طلب بود اول و اندیشه ائی	هر چه داری تو زمال و پیشه ائی
چون به جد اندر طلب بشتافت او	هر که چیزی جست آخر یافت او
یافتی و شد میسر بی خطر	چون نهادی در طلب پای ای پسر
تا بیایی هرچه خواهی ای عجب	هین مباش ای خواجه یکدم بی طلب
چونک در خدمت شتابنده شود	عاقبت جوینده یابنده شود
می طلب والله اعلم بالصواب	در طلب چالاک شو وین فتح باب

مثنوی - دفتر سوم - چاپ نیکلسون - صفحه ۴۵۰ و ۴۵۱ و ۴۵۲

ماحصل آنچه تاکنون در باب والعصر گفته شد اینک:

۱ - سوره والعصر از سور مکی می باشد و در ۱۳ سال حرکت مکی محمد به عنوان شعار مسلمین در برخورد با یکدیگر به جای احوالپرسی بود.

۲ - این سوره، مانعیت اخلاق محمد (که خود مدعی بود «بعثت لاتمم مکارم الاخلاق - من

برای اتمام مکارم الاخلاق مبعوث شدم» یا «هدف بعثت من تمام کردن مانیفست اخلاق انسان می‌باشد» را تبیین می‌نماید.

۳ - اصول مقدماتی مانیفست اخلاق محمد عبارتند از:

الف - زمان؛

ب - انسان؛

ج - تاریخی بودن اخلاق؛

د - فرادینی بودن اخلاق؛

ه - اعتقاد به انتخاب و اختیار و آزادی انسان.

۴ - والعصر عبارت از قسم به زمان.

۵ - زمان در اینجا زمان فلسفی کانت و زمان ریاضی انشتین نیست بلکه زمان اجتماعی تاریخی محمد است که با آن هر دو زمان متفاوت می‌باشد.

۶ - زمان محمد یک زمان آگزیستانسیالیستی است که به عنوان یک پروسس در بستر آن ارزش‌های اخلاقی فردی و اجتماعی و تاریخی آفریده می‌شود.

۷ - زمان آگزیستانسیالیستی محمد در سه مؤلفه زمان فردی؛ زمان اجتماعی و زمان تاریخی مادیت پیدا می‌کند.

۸ - بر پایه سه مؤلفه زمان محمد سه نوع اخلاق محمد مطرح می‌شود:

الف - اخلاق فردی،

ب - اخلاق اجتماعی،

ج - اخلاق تاریخی.

۹ - هیچ‌سختی بین زمان محمد با زمان فلسفی کانت و زمان ریاضی انشتین وجود ندارد، چراکه زمان فلسفی کانت و زمان ریاضی انشتین امر عام و کلی می‌باشند در صورتی که زمان آگزیستانسیالیستی محمد یک زمان کنکریت و مشخص است. یعنی هر فرد و جامعه‌ای

موظف است زمان خاص خود را پیدا کند و پس از تبیین و مشخص کردن زمان خود است که می‌تواند به آفریدن ارزش‌های اخلاقی در خود و جامعه بپردازد.

۱۰ - به همان میزان که زمان آگزیستانسیالیستی محمد با زمان فلسفی کانت و زمان ریاضی انشتین فاصله دارد، بین زمان‌های آگزیستانسیالیستی فردی و اجتماعی جوامع و افراد تمایز وجود دارد. هرگز نمی‌توان زمان شدن یک فرد و یا جامعه را به فرد و جامعه دیگری تزیق کرد. (یعنی آنچنانکه ژرژ گورویچ می‌گوید «ما جامعه نداریم، بلکه جامعه‌ها داریم» باید بگوئیم که ما فرد نداریم بلکه افراد داریم).

۱۱ - علت اینکه مولوی در رابطه با تبیین زمان شدن فردی معتقد به دوری از زمان ریاضی یا زمان فلسفی می‌باشد به دلیل همان کنکریت بودن زمان آگزیستانسیالیستی فردی می‌باشد که مولوی آن را حال می‌نامد (هست قرآن حال‌های انبیاء - مثنوی).

۱۲ - علت اینکه قرآن به جای ترم والعصر، ترم والزمان در این سوره به کار نبرده است، دوری جستن محمد از طرح زمان عام و کلی و فراتاریخی فلسفی می‌باشد و طرح کنکریت و خاص و مشخص زمان است.

۱۳ - تصوف و عرفان و مولوی فقط توانستند در حد زمان آگزیستانسیالیستی فردی پیش بروند و هرگز به زمان اجتماعی و تاریخی محمد ره پیدا نکردند و تمامی عظمت محمد در طرح زمان آگزیستانسیالیستی اجتماعی و تاریخی در کنار زمان آگزیستانسیالیستی فردی است.^{۱۸}

۱۴ - علت اینکه در سوره والعصر که تبیین کننده مانیفست اخلاقی محمد در سه عرصه فردی و اجتماعی و تاریخی می‌باشد محمد با زمان و ارزش زمان آگزیستانسیالیستی در سه

۱۸. اشاره به نقل قول علامه اقبال لاهوری از عبدالقدوس گنگھی صفحه ۱۴۳ کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام: «حضرت محمد به معراج رفت و به جامعه‌اش و تاریخ‌اش برگشت. سوگند به خدا که اگر من به آن نقطه عروج عرفانی و فردی محمد رسیده بودم، هرگز به جامعه و تاریخ بر نمی‌گشتم» - شاید در سرتاسر ادبیات عرفانی و صوفیانه نتوان چند کلمه معدود پیدا کرد که در یک جمله کوتاه بتواند اختلاف زمان فردی عرفانی مولوی با زمان آگزیستانسیالیستی فردی - اجتماعی - تاریخی محمد را اینچنین تبیین نماید.

عرصه زمان فردی و زمان اجتماعی و زمان تاریخی شروع می‌کند، بازگشت پیدا می‌کند به توجه محمد به نقش و ارزش زمان و تاریخ در عرصه تکوین اخلاق فردی و اجتماعی و تاریخی.

۱۵ - زمان و تاریخ اگزستانسالیستی محمد پروسس شدن انسان در عرصه فردی و اجتماعی می‌باشد که بی‌شناخت آن هرگز امکان شدن برای انسان وجود ندارد.

۱۶ - علت ضد اخلاقی بودن نظام سرمایه‌داری و لیبرالیسم اقتصادی و سیاسی و معرفتی در این است که زمان اگزستانسالیستی توسط مصرف‌زدگی و بر پایه مکانیزم‌های وام و تقسط و... از فرد و جامعه و تاریخ یک ملت می‌خرند و با این کار آزادی و اراده و اختیار آن فرد و آن جامعه را در تسخیر خویش قرار می‌دهند.

«إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ - خاسر بودن انسان یک امر فراگیر و طبیعی می‌باشد» (آیه ۲ - سوره العصر) مراد از کلمه انسان در اینجا جنس انسان می‌باشد که کلت فراتاریخی و فرازمانی انسان را به صورت انسان فلسفی مخاطب قرار می‌دهد و طرح ترم خسر توسط محمد در اینجا مبین قضاوت فراتاریخی و فرازمانی و فلسفی از انسان است که آن عبارت از اینکه انسان موجود خسار است که دلالت بر ضرر در سرمایه می‌کند. یعنی ضرر در سود خسر و خسران و خسار و خساره به حساب نمی‌آید^{۱۹}. اما در اینجا فوراً دو سوال فریه مطرح می‌گردد:

یکی اینکه چه شد که محمد پس از طرح زمان فردی و اجتماعی و تاریخی اگزستانسالیستی خود، فوراً در بحث تبیین مانیفست اخلاقی خود به طرح انسان پرداخت؟

دوم اینکه چرا محمد در تبیین اگزستانسالیستی اخلاق فردی و اجتماعی و تاریخی خود بر ترم خسر تکیه کرد؟ آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم دلالت بر ضرر و زیان در سرمایه می‌کند

۱۹. صاحب مجمع البیان در تفسیر خسر می‌گوید من معنای خسر را نمی‌دانستم تا اینکه در تابستانی به سفر مکه رفتم در یکی از بازارهای مکه کودکی دیدم که یک قالب یخ در آفتاب گذاشته بود و در حالی قالب یخ زیر نور داغ و مستقیم آفتاب مکه در حال آب شدن بود. گریان فریاد می‌زد که به حال کسی دل به سوزانید که ضرر از سرمایه می‌کند نه ضرر از سود. من با شنیدن این صحبت کودک فوراً معنای خسر را که تا آن زمان نمی‌دانستم دریافتم که آن عبارت است از اینکه خسر ضرر از سرمایه است نه ضرر از سود.

نه در سود. برای پاسخ به سوال اول باید توجه داشته باشیم که آنچنانکه فوقاً هم به اشاره رفت، محوری‌ترین اصل مقدماتی اخلاق اگزیستانسیالیستی محمد طرح موضوع انسان است؛ و همین انسان قرار گرفتن موضوع اخلاق اگزیستانسیالیستی محمد است که باعث شده است تا اخلاق محمد مضمون اگزیستانسیالیستی به خود بگیرد. چراکه در میان تمامی پدیده‌های هستی این تنها انسان است که اسانس یا ماهیت او بر وجود یا اگزیستانس او موخر می‌باشد؛ و یا به عبارت دیگر تمامی پدیده‌ها بر پایه ماهیت از پیش تعیین شده وجود پیدا می‌کنند به جز انسان که بر پایه پتانسیل آگاهی و آزادی و اختیار و انتخاب وجودی خویش ماهیت خود را خود می‌آفریند. البته این آفرینش ماهیت برای انسان هم در عرصه فردی قابل تبیین می‌باشد و هم در عرصه اجتماعی. از آنجائیکه انحراف در آفرینش این ماهیت در انسان باعث می‌شود که سرمایه وجودی او را ضایع کند و با عنایت به اینکه انسان بالفطره تمایل به انحطاط در آفرینش ماهیت خویش دارد.

همان موضوعی که در داستان خلقت انسان به صورت سمبلیک در سوره بقره توسط دیالوگ بین ملائکه و خدا مطرح می‌کند: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ». وای محمد آن زمانیکه پروردگار تو به ملائکه گفت که من می‌خواهم در زمین انسان یا خلیفه خودم را بر گزینم ملائکه زبان اعتراض بر علیه این سخن پروردگارت بلند کردند که آیا می‌خواهی در زمین موجودی قرار دهی که دست به خون‌ریزی و فساد می‌زند» (آیه ۳۰ - سوره البقره). در اینجا بود که در پاسخ به این اعتراض ملائکه، پروردگار تو به آن‌ها گفت من در باب این انسان چیزهایی می‌دانم که شما نمی‌دانید، آنچه از این دیالوگ بین ملائکه و خداوند فهمیده می‌شود عبارت از اینکه محمد حرف خود را در اینجا در کانتکس دیسکورس عقلانیت زمان خویش می‌خواهد مطرح کند و آن حرف و پیام عبارت است از اینکه انسان بالطبع پدیده‌ای انحطاط‌گرا و خونریز و فساد آفرین است، مگر زمانی که بتواند بر پایه آگاهی و ایمان و عمل صالح یا پراکسیس اجتماعی - تاریخی خود را بسازد و به اعتلای ماهیت خود بپردازد. پس آنچه به طور خلاصه در پاسخ به سوال اول می‌توانیم مطرح کنیم عبارت از اینک:

۱ - موضوع اخلاق آگزیستانسیالیستی محمد انسان می‌باشد.

۲ - انسان موضوع اخلاق آگزیستانسیالیستی محمد دلالت بر بشر - آنچنانکه ارسطو و افلاطون و... در وصف آن می‌گویند که حیوانی است ناطق و یا حیوانی ابزار ساز و یا حیوانی است اجتماعی و... - نمی‌کند، بلکه انسان موضوع اخلاق محمد دلالت بر آن «من» مارتین هایدگری می‌کند که به صورت یک واقعیت در تمامی افراد بشر مادیت خارجی پیدا می‌کند و لذا انسان محمد وقتی که موضوع اخلاق آگزیستانسیالیستی محمد قرار می‌گیرد، هم واقعیت فردی در فرآیند فردی اخلاق محمد دارد و هم واقعیت اجتماعی و هم واقعیت تاریخی.

۳ - به علت آگزیستانسیالیستی بودن وجود آدمی که دلالت بر تأخر ماهیت او بر وجودش می‌کند، بر خلاف دیگر پدیده‌ها که ماهیتشان بر وجودشان مقدم می‌باشد، انسان تنها موجودی است که بر پایه آگاهی و اراده و اختیار و انتخاب ماهیت خود را، خود می‌سازد یعنی خود آفریننده خود می‌باشد.

۴ - از آنجائیکه انسان ماهیتی موخر بر وجود خود دارد که به دست خود آفریده می‌شود، در نتیجه این امر باعث می‌گردد که انحطاط یا اعتلای در ماهیت خود آفرینی انسان به دست خود باعث انحطاط یا اعتلای در وجود انسان گردد.

۵ - از آنجائیکه انسان در عرصه آفرینش ماهیت خویش عاقبت طلب می‌باشد، لذا اگر این انسان رها گردد و در سرزمین هیوط به خود واگذاشته شود، قطعاً و جزماً در آفرینش خود به انحطاط در آفرینش ماهیت خود سوق می‌یابد که حاصل آن ضرر و زیان و انحطاط در وجود که سرمایه اولیه انسان می‌باشد، می‌شود. که این موضوع همان خسر مطرح شده در این آیه «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» می‌باشد.

۶ - اگر محمد در مانیفست اخلاقی خود به جای انسان - مانند ارسطو و متأخرینش - حسن و قبح اخلاقی جانشین انسان می‌کرد دیگر اخلاق محمد یک اخلاق دینامیک و آگزیستانسیالیستی نبود، بلکه بالعکس اخلاق محمد یک اخلاق ارسطویی و ارتدوکسی و دگماتیستی و فرمالیستی می‌بود. پس آنچه باعث گردیده تا اخلاق محمد یک اخلاق آگزیستانسیالیستی گردد فقط و فقط موضوعت انسان به جای حسن و قبح اخلاقی می‌باشد.

۷ - علت اینکه بلافاصله محمد در این تبیین مانیفست اخلاقی خود پس از طرح زمان آگزیستانسیالیستی (والعصر) به طرح انسان می‌پردازد، مشخص کردن انسان به عنوان پدیده آگزیستانسیالیستی برای آن پروسس آگزیستانسیالیستی می‌باشد.

«إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِهِ الْحَقَّ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ - تنها کسانی بر خویش خسران نخواهند ورزید که یکدیگر را به پیروی از حق سفارش کنند و یکدیگر را به مقاومت و استقامت در برابر شدائد پیروی از حق دعوت نمایند.» (آیه ۳ - سوره العصر)

پس آنچه تا کنون از این سوره آموختیم این بود که اخلاق محمد یک اخلاق آگزیستانسیالیستی تاریخی و انسانی می‌باشد که در بستر زمان نه به عنوان یک واقعیت فلسفی و ریاضی بلکه به عنوان یک واقعیت تاریخی که موضوع شدن انسان - در مفهوم «من» انسانی هایدگری - می‌باشد، حاصل می‌گردد که این انسان به خاطر اینکه شدنش به دست خود شکل می‌گیرد، لذا هر لحظه در نوسان انحطاط و تکامل و اعتلا قرار دارد و تنها انسانی می‌تواند در عرصه این شدن اخلاقی از انحطاط در امان باشد که در بلاهای پراکسیس اجتماعی:

اولا به صورت جمعی و با دیسپلین حرکت کند.^{۲۰}

در ثانی این پراکسیس اجتماعی نیازمند دو فوندانسیون یا شالوده می‌باشد که این‌ها عبارت از حق و صبر؛

در ثالث از آنجائیکه در این آیه صبر و حق به صورت مطلق مطرح شده و مشخص نکرده که حق چه هست یا صبر در چه مواردی باید انجام گیرد، عام بودن دو اصل فوق در پراکسیس اجتماعی که بر ایمان و عمل صالح استوار می‌باشد می‌رساند. چراکه آنچنانکه در: دیدیم «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ - به تحقیق انسان در سختی‌ها آفریده می‌شود» (آیه ۴ - سوره البلد).

و همچنین آموختیم «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَيَّ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ - ای انسان همانا مسیر شدن تو در سختی‌ها است. تا آن مرحله از تکامل و شدن که تو در این مسیر شدن در سختی‌ها

۲۰. توجه به ترم تَوَّصُوا که از جهت وزن تفاعل دلالت بر تکرار و تقابل می‌کند که مستلزم یک حرکت جمعی است که آن خود دلالت بر یک حرکت دیسپلین‌دار دارد.

به ملاقات پروردگارت می‌رسی» (آیه ۶ - سوره انشقاق).

و یا آنچنانکه آمده است «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِهٖ كَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ - آن زمانی که ما ابراهیم را توسط سختی‌های راه آزمودیم پس ابراهیم از تمامی این آزمایش سختی‌ها موفق گردید» (سوره البقره - ۱۲۴).

پس به این ترتیب بود که ما ابراهیم را بر ناس امام ساختیم؛ و از بعد از این امامت ابراهیم بر ناس بود که ابراهیم از ما خواست تا امامت بر ذریه او انتقال پیدا کند. پس ما در پاسخ به ابراهیم گفتیم که آن ذریه از تو که با ظالمین هم پیمان نگردد، آنچنانکه از تمامی این آیات بر می‌آید صبر و حق مورد نظر محمد در اینجا صبر و حق عام مولود پراکسیس تاریخی و اجتماعی انسان می‌باشد که بستر شدن انسان در عرصه اخلاق فردی و اجتماعی را فراهم می‌سازد نه هر صبر و حقی. پس از آنچه در رابطه با این آیه می‌توانیم بیاموزیم عبارت است از اینکه:

- ۱ - بستر شدن انسان پراکسیس اجتماعی تاریخی می‌باشد.
- ۲ - حتی شدن فردی انسان باید در عرصه پراکسیس اجتماعی تاریخی صورت گیرد.
- ۳ - مهم‌ترین معجزه محمد برای بشریت این بود که تمامی شدن‌های فردی و باطنی را از عرصه رهابانیت و صومعه‌ها و خانقاه‌ها و دیرها و... خارج کرد و به سمت پراکسیس اجتماعی سوق داد و اعلام کرد «**رهبانیت دینی جهاد - رهبانیت دین من جهاد است**»^{۲۱}.
- ۴ - پایه‌های این پراکسیس اجتماعی که مبنای شکل‌گیری اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی و اخلاق تاریخی محمد می‌باشد بر دو پایه ایمان و عمل صالح استوار است.
- ۵ - ایمان در نگاه محمد آگاهی وجودی است که ماهیتی اپیستمولوژیک و معرفت‌شناسانه و شناختی دارد و از جنس خودآگاهی می‌باشد، چه در عرصه خودآگاهی فردی و چه در

۲۱. و شاید در این رابطه باشد که ماکس وبر جامعه شناس آلمانی می‌گوید اگر بخواهیم پارادایم کیس یهود را ترسیم کنیم صورت یک تاجر دارد. ولی اگر بخواهیم پارادایم کیس مسیحیت را ترسیم نماییم صورت یک رهبان دیر نشین پیدا می‌کند در صورتی که پارادایم کیس نهضت محمد چهره یک مجاهد مسلح عرصه جامعه را دارد.

عرصه خودآگاهی اجتماعی.

۶ - عمل صالح آنچنانکه فوقاً هم به اشاره مطرح کردیم دلالت بر پراکسیس اجتماعی می‌کند که عمل تغییر دهنده جامعه است که جامعه را از «بودن» خود خارج می‌کند و در مسیر استکمالی و «شدن» به سوی اعتلا پیش می‌برد.

۷ - عمل صالح به هر حال یک عمل اجتماعی می‌باشد و هرگز صورت فردی ندارد.

۸ - عمل صالح اجتماعی بستر اساسی شکل‌گیری اخلاق اگزیستانسیالیستی محمد در عرصه فردی و اجتماعی و تاریخی می‌شود.

۹ - از آنجائیکه این عمل صالح یا پراکسیس اجتماعی بستر شدن انسان اگزیستانسیالیستی در اخلاق اگزیستانسیالیستی محمد می‌باشد؛ لذا رابطه انسان با این دو بستر ایمان و عمل صالح خود بر دو مؤلفه حرکت جمعی سفارش بر حق و سفارش بر صبر استوار می‌باشد.

۱۰ - در عرصه اخلاق اگزیستانسیالیستی محمد حرکت فردی و مجرد در بستر مکانیکی باطنی آنچنانکه در رهبانیت مسیحیت و عرفان هند سابقه داشت هیچ جایی ندارد، محمد هم فرد را و هم جامعه را در بستر پراکسیس اجتماعی پرورش می‌دهد.

۱۱ - در عرصه پراکسیس اجتماعی حق موضوع ایمان جمعی است. آنچنانکه صبر موضوع تحمل شداند و سختی‌های پراکسیس اجتماعی می‌باشد.

۱۲ - پس مانیفست اخلاقی محمد عبارت است از اخلاق اگزیستانسیالیستی فردی و اجتماعی و تاریخی که موضوعش انسان به معنای هایدگری آن است و این اخلاق اگزیستانسیالیستی در بستر زمان اگزیستانسیالیستی محمد که مادیت آن در ایمان به حق و صبر بر سختی‌های پراکسیس اجتماعی می‌باشد تحقق پیدا می‌کند.

«اخلاق سوسیالیستی» بستر ساز «سوسیالیسم علمی» است:

حال پس از طرح این مقدمه نسبتاً طولانی می‌توانیم در اینجا به بررسی اصل موضوع که تبیین علمی رابطه سوسیالیسم و اخلاق است بپردازیم. قبل از اینکه وارد موضوع شویم

بد نیست که جهت شفاف‌سازی ترمولوژی، اشاره‌ای به تمایز و تفاوت دو ترم «اخلاق سوسیالیستی» و «سوسیالیست اخلاقی» داشته باشیم. چراکه طرح ترم «اخلاق سوسیالیستی» ممکن است برای مخاطب ایجاد شبه اصطلاحی با «سوسیالیسم اخلاقی» بکند. که آنچنانکه قبلا در مباحث مبانی تئوریک سوسیالیسم مطرح کردیم «سوسیالیسم اخلاقی» دلالت بر آن نوع از اندیشه‌ای می‌کند که معتقد به شکل‌گیری سوسیالیسم در صورت یک امر فراتاریخی است. یعنی می‌توان بدون تحقق شرایط عینی سوسیالیسم به سوسیالیسم دست پیدا کرد و سوسیالیسم را در جامعه محقق ساخت. به عبارت دیگر پیش از آنکه سوسیالیسم را یک امر ابژکتیو بدانند به صورت سوژکتیو سوسیالیسم و تحقق سوسیالیسم را تبیین می‌کردند، در صورتی که منظور از ترم «اخلاق سوسیالیستی» کاملا غیر از آنچه در باب «سوسیالیسم اخلاقی» مطرح کردیم می‌باشد، در «اخلاق سوسیالیستی» ما به طور مشخص در باب شرایط سوژکتیو به تحقق سوسیالیست علمی می‌پردازیم.

از آنجائیکه «سوسیالیسم علمی» یک مقوله اجتماعی - انسانی می‌باشد، لذا بر عکس مناسبات ماقبل «سوسیالیسم علمی» مانند مناسبات سرمایه‌داری و زمین‌داری و برده‌داری و ... که صورتی جبری دارد و خارج از اراده فرد و جامعه تحقق پیدا می‌کند، در «سوسیالیسم علمی» تا زمانی که آگاهی به «سوسیالیسم علمی» توسط پیشگام به خودآگاهی جامعه انتقال پیدا نکند، امکان تحقق «سوسیالیسم علمی» نخواهد بود. البته این انتقال آگاهی «سوسیالیسم علمی» به درون خودآگاهی توده‌ها به صورت مکانیکی و ذهنی نخواهد بود، بلکه بالعکس باید این انتقال آگاهی به صورت خودآگاهی ایجاد ایمان جهت انجام پراکسیس اجتماعی تحقق «سوسیالیسم علمی» بکند. طبیعی است که هر چه این انتقال آگاهی به صورت ارگانیکی انجام گیرد، تولید ایمان بیشتری در توده‌ها و پیشگام جهت تحقق سوسیالیسم در توده‌ها می‌کند و تا زمانی که این پراکسیس اجتماعی بر پایه ایمان و آگاهی توده‌ها شکل نگیرد، امکان تحقق «سوسیالیسم علمی» وجود نخواهد داشت و علت انحراف در پیش‌بینی مارکس در هیرارشی ترسیمی او جهت تحقق «سوسیالیسم علمی» که از نگاه او بر پایه تحلیلی که از اوضاع اجتماعی و اقتصادی جوامع داشت، معتقد بود که این «سوسیالیسم علمی» ابتدا در آلمان بر پا می‌گردد و سپس به انگلستان و فرانسه و آمریکا و در نهایت به روسیه می‌رسد. در صورتی که اگر بخواهیم آن هرم ترسیمی او را در دل واقعیت انجام شده تاریخی فرو کنیم، باید بگوئیم

که انجام این هرم صورتی کاملاً عکس داشته و به صورت معکوس تحقق پیدا کرده است. یعنی ابتدا سوسیالیسم در روسیه که قاعده هرم مارکس بود تحقق پیدا کرد و بعد از آنکه نوبت به جوامع صنعتی رسید، به دلیل به سر عقل آمدن سرمایه‌داری اصلاً شرایط تحقق انقلاب سوسیالیستی پرولتاریای اروپای صنعتی و در راس آن‌ها آلمان از میان رفت و بورژوازی با عقب نشینی نسبت به شرایط انقلاب ساز سوسیالیستی پرولتاریای صنعتی از آمبورژوازه کردن پرولتاریا گرفته تا کاهش دادن به رقابت‌های داخلی بین خود سرمایه‌دارها که از نظر مارکس موتور حرکت انقلاب پرولتاریائی می‌باشند، توسط این عقب نشینی‌های بورژوازی اروپا بود که باعث گردید تا پرولتاریای انقلابی اروپا به محافظه کاری و کنسروالیسم کشیده شوند که حاصل آن تعطیلی انقلاب پرولتاریا و سوسیالیستی در اروپای صنعتی شد و در نتیجه ظهور فاشیسم در آلمان درست در زمانی که هرم مارکس منتظر انقلاب پرولتاریای صنعتی آلمان بود و اما علت اینکه چرا هرم تحقق و پیش‌بینی کارل مارکس برعکس از آب در آمد، باید به همین تبیین تفاوت مناسبات «سوسیالیسم علمی» با مناسبات ماقبل آن پردازیم که آنچنانکه فوقاً اشاره کردیم برعکس مناسبات ماقبل «سوسیالیسم علمی» گرچه یک مناسبات تاریخی و علمی می‌باشد ولی یک مقوله علمی انسانی و اجتماعی است که تحقق آن برعکس مناسبات ماقبل خود که صورتی جبری دارد، مناسبات سوسیالیسم مستلزم تحقق شرایط سوئزکتیوی در جامعه می‌باشد و بدون تحقق شرایط سوئزکتیوی هر چند شرایط ایزکتیوی سوسیالیسم هم آماده باشد امکان تحقق جبری «سوسیالیسم علمی» وجود نخواهد داشت.

در این راستا برای فهم موضوع نیازمند به طرح یک نمونه هستیم. آنچنانکه می‌دانید هم جاذبه و هم دافعه زمین و هم مقوله دموکراسی و قانونمندی تحقق دموکراسی برای انسان صورت علمی دارد. اما اگر بخواهیم این دو صورت علمی را در قیاس با یکدیگر قرار دهیم، می‌بینیم که تمایز فاحشی بین آن‌ها وجود دارد. چراکه قانون جاذبه و دافعه یک قانون طبیعی می‌باشد که تحقق و فونکسیون آن بر انسان به صورت جبری انجام می‌گیرد. خواه ما به قانون جاذبه و دافعه آگاهی داشته باشیم خواه نه. قانون جاذبه و دافعه کار خودش می‌کند و به صورت جبری بر ما اعمال می‌گردد. اما در رابطه با دموکراسی و «سوسیالیسم علمی» موضوع کاملاً صورتی عکس دارد. یعنی تا زمانی که ما به دموکراسی آگاهی و ایمان پیدا نکنیم و توسط

پراکسیس خودآگاهانه اجتماعی تصمیم به مادیت بخشیدن آن در جامعه‌مان نگیریم، امکان تحقق دموکراسی و «سوسیالیسم علمی» در جامعه ما وجود نخواهد داشت. عین همین مساله در رابطه با «سوسیالیسم علمی» قابل طرح است. به این ترتیب که از آنجائیکه «سوسیالیسم علمی» یک موضوع علمی انسانی می‌باشد، در نتیجه امکان تحقق آن در گرو تحقق شرایط سوپژکتیو در جامعه می‌باشد و تا زمانی که شرایط سوپژکتیو «سوسیالیسم علمی» در جامعه تحقق پیدا نکند امکان تحقق «سوسیالیسم علمی» وجود نخواهد داشت. همین موضوع نیاز به تحقق شرایط سوپژکتیو «سوسیالیسم علمی» است که طرح موضوع «اخلاق سوسیالیستی» را مطرح می‌سازد و تا زمانی که این شرایط سوپژکتیو یا «اخلاق سوسیالیستی» تحقق پیدا نکند، امکان تحقق «سوسیالیسم علمی» در جامعه هر چند شرایط ابژکتیوی آن فراهم باشد منتفی می‌باشد. بنابراین ما در بحث «اخلاق سوسیالیستی» به بررسی شرایط سوپژکتیوی تحقق «سوسیالیسم علمی» خواهیم پرداخت.

اصول مقدماتی «سوسیالیسم علمی»

الف - دیسیپلین شدن اقتصاد:

از سال ۱۷۷۶ که کتاب «اقتصاد» آدام اسمیت انتشار یافت رسماً اقتصاد به صورت یک علم دیسیپلین‌دار پا به عرصه دنیای سیاست گذاشت. البته تا قبل از این تاریخ نظریه‌های اقتصادی از طرف صاحب نظران و اندیشمندان و مکتب‌ها و مذاهب‌ها مطرح می‌گردید که، این نظریه‌ها تحت عنوان بینش‌های اقتصادی از طرف صاحب نظران مورد مطالعه قرار می‌گرفت. اما از نیمه دوم در قرن هیجدهم رسماً علم اقتصاد وارد دنیای سیاست گردید، ولی با این همه گرچه آدام اسمیت به عنوان پدر علم اقتصاد مطرح گردید، تا زمان ریکاردو علم اقتصاد دچار تلورانس‌های ساختاری گردید در زمان ریکاردو بود که علم اقتصاد توانست هویت علمی خود را به تمام قامت پیدا کند و تقریباً تمامی مرزبندی‌های خود با گذشته دوران بینش اقتصادی خود مشخص نماید. بنابراین اگر بخواهیم تاریخ نظریه‌پردازی اقتصادی را تبیین نمائیم باید بگوئیم که بطور مشخص دارای دو دوران مشخص تاریخی می‌باشد:

۱ - دوران بینش اقتصادی که مدت ۲۳۰۰ سال یعنی از پنج قرن قبل از میلاد توسط فلاسفه یونان و تا زمان آدام اسمیت طول کشید.

۲ - دوران علم اقتصاد که از سال ۱۷۷۶ تاکنون ادامه داشته است.

در دوران بینش اقتصادی مهمترین مکتب‌های اقتصادی که در اروپا شکل گرفت، یکی مکتب فیزیوکرات‌ها بود، دوم مکتب مرکانتالیست‌ها، که در یک نگاه کلی به این دو اندیشه باید بگوئیم که؛ فیزیوکرات‌ها که از کار کشاورزی حمایت می‌کردند کلاً تبیین‌کننده مناسبات زمینداری بر پایه سه عامل - بهره مالکانه زمین و مزدوری دهقان و سود سرمایه نظام استثمار زمینداری - را توجیه و تبیین می‌کردند. دوم مرکانتالیست‌ها بودند که برعکس فیزیوکرات‌ها که از کار کشاورزی حمایت می‌کردند، آنها از کار تجاری حمایت می‌کردند و به همان میزان که فیزیوکرات‌ها نسبت به کار تجاری و کار صنعتی بیگانه بودند، مرکانتالیست‌ها از کار کشاورزی و کار صنعتی بیگانه بودند. البته در این بین آدم اسمیت کوشید که با حمایت از کار کشاورزی توسط علم اقتصاد، زمینه انتقال و تبیین علمی کار صنعتی را مهیا سازد، و به این خاطر است که اندیشمندان بزرگ اقتصادی چون کارل مارکس، آدم اسمیت را نخستین نظریه پرداز و حامی کار صنعتی می‌دانند. البته این نکته قابل ذکر است که هر کدام از این اندیشه‌ها برحسب شرایط تاریخی - اقتصادی مغرب زمین ظهور کرده‌اند، یعنی فیزیوکرات‌ها در عصری در اروپا توانستند عرض اندام بکنند که تولید کشاورزی و کار کشاورزی اقتصاد اروپا را رقم می‌زد، آنچنانکه مرکانتالیست‌ها در دوران اعتدالی بورژوازی تجاری در اروپا شکل گرفتند و آدم اسمیت پس از پیدایش ماشین بخار و شکل‌گیری کار صنعتی، نظریه‌های علمی خود را در حمایت از کار صنعتی از سر گرفت. به هر حال تاریخ نظریه‌پردازی اقتصادی در مغرب زمین به موازات شکل‌گیری سه عامل عمده تولید یعنی - کار کشاورزی در عرصه تولید کشاورزی و کار تجاری در عرصه بورژوازی تجاری و کار صنعتی در عرصه شکل‌گیری بورژوازی صنعتی - در اروپا مطرح گردیده است.

ب - قوانین وضعی - قوانین طبیعی:

آنچنانکه فوقاً به اشاره رفت علم اقتصاد اگر چه توسط آدم اسمیت تأسیس گردید، اما توسط ریکاردو نظام پیدا کرد. دلیل این امر آن بود که کلاً دیدگاه آدم اسمیت و ریکاردو نسبت به

علم اقتصاد متفاوت بود، چراکه آدام اسمیت معتقد به قوانین وضعی برای علم اقتصاد بود، در صورتی که ریکاردو و بعد از او کارل مارکس معتقد بودند که قوانین اقتصادی در جامعه به صورت طبیعی موجود می‌باشند و کار ما تنها کشف این قوانین می‌باشد. البته خود این امر ریشه در تفاوت نگرش آنها نسبت به قوانین طبیعی و قوانین اجتماعی دارد، زیرا از سال ۱۷۶۲ که کتاب - قراردادهای اجتماعی - ژان ژاک روسو پدر اندیشه لیبرالیسم اروپا انتشار پیدا کرد، موضوع تفکیک قوانین طبیعی و قوانین اجتماعی مطرح گردید؛ و دلیل این امر آن بود که ژان ژاک روسو در این کتاب موضوع اجتماعی بودن بالطبع انسان را به چالش کشید و بر آزادی‌های فردی تکیه کرد، که این موضوع عامل شکل‌گیری دکترین لیبرالیسم در غرب است که بعداً بزرگترین متکای بورژوازی - چه بورژوازی تجاری و چه بورژوازی تولیدی -، در عرصه لیبرالیسم اقتصادی و لیبرالیسم معرفتی و لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم اخلاقی و لیبرالیسم فلسفی گردید.

روسو در کتاب - قراردادهای اجتماعی - هویت طبیعی و تاریخی اجتماعی انسان را نفی کرد و بر آزادی‌های فردی تکیه کرد، و اصلاً در این کتاب بود که روسو معتقد گردید: «روابط اجتماعی و هویت اجتماعی و قوانین اجتماعی نه تنها راه گشای انسانی نیست بلکه بالعکس باعث به زنجیر کشیده شدن آزادی‌های فردی و بالطبع اراده انسانی می‌شود»؛ و بدین ترتیب بود که دو تعریف «انسان موجود تاریخی است و موجود اجتماعی» است را که بیش از ۱۲ قرن بود که بشر به آن اعتقاد داشت، نفی گرداند. چراکه از نظر روسو آزادی فردی انسان مبنای خلقت انسان می‌باشد نه هویت تاریخی و هویت اجتماعی او. به عبارت دیگر ژان ژاک روسو طبیعت فردی انسان را جانشین طبیعت تاریخی و طبیعت اجتماعی انسان کرد، و از این مرحله بود که گول خانمان سوز لیبرالیسم اقتصادی و معرفتی و سیاسی و اخلاقی و فلسفی زایش کرد. روسو معتقد بود که انسان در طبیعت به صورت فردی و آزاد آفریده شده نه به صورت اجتماعی و تاریخی، لذا هرچه که باعث گردد تا آزادی‌های فردی او را در عرصه‌های اقتصادی و اخلاقی و معرفتی و سیاسی و... به چالش بکشد، حتی اگر خود جامعه هم باشد (که از نظر روسو امور ثانویه می‌باشند)، باید نفی گردد.

روسو پدر لیبرالیسم معتقد است که جامعه بر انسان تحمیل شده است و جامعه تحمیلی بر

انسان، نه تنها باعث تعالی و تکامل انسان نگشته بلکه بالعکس انسان را به فساد کشانده است؛ لذا در این رابطه روسو معتقد است که برای نجات انسان از حصار و فساد و زندان جامعه باید به انسان آزادی‌های فردی (در عرصه‌های مختلف اقتصادی و سیاسی و اخلاقی)، بدهیم. بر این مبنا بود که روسو برای اولین بار از سال ۱۷۶۲ که کتاب - قراردادهای اجتماعی - خود را منتشر کرد، و با آن لیبرالیسم را پایه گذاری کرد، قوانین طبیعی را در برابر قوانین اجتماعی قرار داد. از نظر روسو قوانین طبیعی همان روابط جبری است که طبیعت یکطرفه بر فرد انسان و به صورت طبیعی حاکم کرده است، منظور از قوانین اجتماعی از نظر روسو همان قراردادهای اعتباری و وضعی است که افراد انسان برای نجات خود از اجتماع به صورت اعتباری و قراردادی وضع کرده است. به همین دلیل است که از نظر روسو آنچه اصالت دارد همان قوانین طبیعی و جبری تحمیلی از طبیعت بر افراد انسانی می‌باشد و آنچه نفی کننده فرد و انسان می‌باشد، همان قوانین قراردادی در اجتماع انسان می‌باشد. این بینش تبیینی فرد و اجتماع ژان ژاک روسو باعث گردید تا آدم اسمیت آن را از عرصه فلسفی و معرفتی خارج کند و به عرصه اقتصادی بکشاند، و با این دیدگاه لیبرالیسم اقتصادی را پایه گذاری نماید. البته مدتها طول کشید تا آدم اسمیت بتواند پروسه همگرایی با لیبرالیسم اقتصادی را طی کند، لذا در این راستا بود که باعث گردید تا محور اندیشه آدم اسمیت که همان - قانون ارزش - بود در آدم اسمیت جوان تا آدم اسمیت پیر ۱۸۰ درجه با هم متفاوت باشد. بطوریکه در آدم اسمیت جوان معیار ارزش فقط - کار - بود در صورتی که در آدم اسمیت پیر در کنار کار، مؤلفه - سرمایه و مؤلفه مواد اولیه - که همان طبیعت می‌باشد قرار گرفت.

ج - نظریه تعادل عمومی آدم اسمیت:

از مهمترین اصول زیربنایی اندیشه لیبرالیستی آدم اسمیت نظریه - تعادل عمومی - است که بر طبق این اصل آدم اسمیت هر گونه برنامه‌ریزی اقتصادی اجتماعی را در جامعه سرمایه‌داری نفی می‌کند و کلا مبنای حرکت اجتماعی - اقتصادی جامعه را حرکت‌های اقتصادی - فردی افراد یک جامعه می‌داند که بر طبق منافع فردی به انجام می‌رسد. اما این

حرکت‌های اقتصادی منفعت‌طلبانه فردی از نظر آدام اسمیت در کلیت اجتماعی خود باعث سامان دهی حرکت‌های اقتصادی - اجتماعی جامعه می‌گردد، یعنی در جامعه سرمایه‌داری از نظر آدام اسمیت بر پایه - یک نظام اقتصادی لیبرالیستی همه افراد جامعه بر پایه آزادی فردی و در عرصه اقتصادی در کانتکس منفعت فردی و بر بستر بازار و عرضه تقاضا - تلاش اقتصادی خود را به انجام می‌رسانند، و جامعه در کلیت خود هیچگونه برنامه‌ریزی و هدایت‌گری بر اینها ندارد. ولی همین حرکت‌های منفعت‌طلبانه فردی به صورت طبیعی و خودبخودی بدون هدایت برونی و اجتماعی جامعه را در کلیت خود هدایت می‌کند، که اگر بخواهیم بر پایه این اندیشه وحشتناک لیبرالیستی اقتصادی آدام اسمیتی زیربنای فلسفی این اندیشه را تبیین بکنیم راهی جز این نداریم که بگوئیم - قوانین حرکت‌های اقتصادی جامعه نسبت به قوانین طبیعی فردی - جنبه طفیلی دارد چراکه خود جامعه از نظر آدام اسمیت دارای موجودیت طفیلی نسبت به فرد می‌باشد.

آنچه که از نظر آدام اسمیت فقط حرکت‌های اقتصادی فردی دارای هویت طبیعی می‌باشند دو نظریه دیگر آدام اسمیت که بر پایه همین بینش مطرح شد یکی نظریه عرضه و تقاضا به عنوان نظریه کلیدی اندیشه اجتماعی آدام اسمیت می‌باشد و دیگری نظریه تقسیم کار آدام اسمیت است که خود مبدع این نظریه در اقتصاد می‌باشد، که پایه هر دو نظریه همان دیدگاه فلسفی لیبرالیستی او می‌باشد. یعنی هویت طبیعی از آن فرد است و جامعه نسبت به فرد حالت درجه دوم دارد. افراد باید آزادی تام در عرصه فعالیت اقتصادی داشته باشند و هدایت‌گری جامعه و دولت باید به صفر برسد و جامعه و دولت تنها باید برای بخش خصوصی امکان غارت اقتصادی و استثمار هر چه بیشتر فراهم سازد و لاغیر. از نظر آدام اسمیت نظام سرمایه‌داری که بر پایه بازار و توسط قانون عرضه و تقاضا عمل می‌کند، هر عرضه‌ائی در بازار تقاضای خود را بوجود می‌آورد.

به عبارت دیگر از دیدگاه اقتصاد لیبرالیستی آدام اسمیت مبنای اقتصاد سرمایه‌داری عرضه است و نه تقاضا که اگر بخواهیم همین موضوع را به صورت زبان فنی مطرح کنیم باید بگوئیم در اقتصاد لیبرالیستی «مبنای تولید ارزش مبادله است نه ارزش مصرفی کالا» توضیح آنکه در نظام بورژوائی و کاپیتالیستی بر عکس نظام زمینداری تولید برای جامعه

انجام نمی‌گیرد، بلکه تولید برای بازار صورت می‌گیرد و تعریف کالا کلا چیزی غیر از این نیست که - کالا عبارت است از تولید برای بازار- و خود پدیده کالا بر پایه این تعریف یک موضوع بورژوائی می‌باشد در نظام زمینداری و نظامهای ماقبل آن، از آنجائیکه تولید برای رفع نیاز فرد و افراد صورت می‌گرفت این امر باعث گردید که در آن نظام‌ها مبنای تهاتر و ارزش تولید ارزش مصرفی تولید باشد در صورتی که بالعکس در نظام بورژوائی و نظام سرمایه‌داری تولید دیگر بر پایه رفع نیاز فرد و افراد صورت نمی‌گیرد، بلکه بالعکس تولید برای بازار انجام می‌گیرد و در این رابطه است که ارزش تولید در نظام بورژوائی و سرمایه‌داری دیگر مانند مناسبات ماقبل آن بر پایه ارزش مصرفی تولید انجام نمی‌گیرد، بلکه بالعکس ارزش تولید که همان قیمت کالا می‌باشد در این نظام‌ها بر پایه ارزش مبادله می‌باشد و ارزش مبادله در این نظام‌ها عبارت است از قیمت کالا در بازار و به همین ترتیب است که بر پایه قانون عرضه و تقاضای آدام اسمیت زمانی که او می‌گوید هر عرضه‌ای تقاضای خود را در جامعه بوجود می‌آورد، این قانون لیبرالیستی محض آدام اسمیتی باعث می‌گردد تا که دیگر در نظام سرمایه‌داری ارزش مصرفی کالا (که همان نیاز جامعه می‌باشد)، مبنای تولید سرمایه‌داری قرار نگیرد، بلکه بالعکس نیازهای جامعه در رابطه با کالا در نظام سرمایه‌داری امور بالطبعی باشند که توسط سرمایه‌داری و تبلیغات بورژوازی در جامعه بوجود می‌آیند و همین موضوع یکی از ممیزات نظام سوسیالیستی با نظام سرمایه‌داری است.

چراکه در نظام سوسیالیستی به خاطر اینکه تولید برای جامعه جانشین تولید برای بازار می‌گردد در نتیجه این امر باعث می‌گردد تا در نظام سوسیالیستی ارزش مصرفی تولید جانشین ارزش مبادله‌ای کالا گردد. به عبارت دیگر در نظام سوسیالیستی باید رفته رفته ارزش مبادله‌ای کالا که بر پایه بازار و قانون عرضه و تقاضای آدام اسمیتی در نظام سرمایه‌داری تعیین می‌گردد، جای خود را به ارزش مصرفی تولید بدهد. که باز هم تاکید می‌کنیم که معنی ارزش مصرفی تولید یعنی «تولید برای رفع نیاز جامعه و فرد، نه تولید برای بازار و ایجاد نیاز در فرد و جامعه» باشد. که این تفاوت بین دو نظام سرمایه‌داری و سوسیالیستی یک تفاوت کمی نمی‌باشد چرا که در نظام سوسیالیستی معیار تولید انسان و نیاز انسانی او می‌باشد، در صورتی که در نظام سرمایه‌داری معیار تولید هر چه بیشتر سود بردن است، هر چند این سود به قربانی کردن انسانیت هم بیانجامد. به همین دلیل است که می‌گویند

سرمایه‌داری به اسکیموها یخچال می‌فروشد دلیل آن هم این است که برای سرمایه‌داری نیاز انسانی اسکیموها مطرح نیست بلکه ایجاد نیاز برای فروش کالاهای تولیدی خود می‌باشد، تا توسط آن ایجاد بازار مصرفی کند.

پس تا زمانی که عرضه برای بازار باشد نه رفع نیاز جامعه باعث می‌گردد تا جامعه انسانی به صورت یک کالای مصرفی در دست بورژوازی درآید که سرمایه‌داری می‌کوشد تا توسط آن بازار مصرف کالاهای خود را تهیه نماید و بر این پایه بود که قانون ارزش آدام اسمیت (پدر اقتصاد لیبرالیستی نظام سرمایه‌داری)، در زمان حیات خود او دچار فراز و نشیب‌های وحشتناکی گردید. به این صورت که در آغاز فعالیت این تئوریسین اقتصاد سرمایه‌داری که دوران آدام اسمیت جوان می‌باشد، معتقد به قانون ارزش کار بود و بر پایه این قانون معتقد بود که ارزش کالا را کار کارگر تعیین می‌کند، چراکه از نظر آدام اسمیت جوان؛ کالا عبارت بود از کار متبلور کارگر و بر پایه آن، آدام اسمیت جوان معتقد بود که؛ قیمت کالا در بازار باید بر پایه ارزش کار کارگر - مشخص شود که اعتقاد به این اصل در آدام اسمیت جوان باعث گردید تا آدام اسمیت جوان برای بازوی کار که همان کارگر و پرولتاریای صنعتی در حال تکوین بود، و یا در مناسبات کشاورزی ارزش زاید الوصفی قائل گردد و در دستورالعمل‌های اخلاقی خود پیوسته توصیه به پرداخت حق و حقوق طبیعی کارگران بکنند.

اما به مرور زمان به موازات اینکه آن اندیشه‌های زیربنایی فلسفی و لیبرالیستی ژان ژاک روسوئی جای خود را در اندیشه آدام اسمیت باز می‌کرد، آدام اسمیت قانون ارزش کار خود را دچار تغییر ۱۸۰ درجه‌ائی کرد و دو مؤلفه - سرمایه و مواد اولیه - را در کنار مؤلفه ارزش کار قرار داد. به این ترتیب رفته رفته در قانون ارزش آدام اسمیت پیر نه تنها دو مؤلفه سرمایه و مواد اولیه در کنار کار کارگر قرار گرفت، بلکه از آن مهمتر مؤلفه‌های - سرمایه سرمایه‌دار و مواد اولیه مصرفی سرمایه‌دار - بر مؤلفه - کار - کارگر برتری تمام عیار پیدا کرد و کار به آنجا رسید که - لوتر - اعلام کرد که اگر جهت جلوگیری سلطه کارگران بر سرمایه‌داران در اروپا نیاز به نسل کشی پرولتاریای اروپا پیدا کند، این کار را خواهیم کرد و هرگز تن به سلطه پرولتاریای اروپا بر بورژوازی اروپا نخواهیم داد. بنابراین آنچه که باعث گردید تا آدام اسمیت رفته رفته عقربه قطب نمای اندیشه و تئوری‌های خود

را از سمت‌گیری به طرف کارگران به سمت سرمایه‌داران اروپا سمت و سو ببخشد، همان اندیشه فلسفی - عمده شدن هویت فردی و تابع بودن هویت اجتماعی - بود که بر عکس او در اندیشه ریکاردو هویت اجتماعی جای خود را به هویت فردی آدم اسمیت داد؛ و ریکاردو برای جامعه به ماهو جامعه ارزش هویتی قائل گردید که این اندیشه و طرز تفکر باعث گردید تا ریکاردو به قوانین اجتماعی مانند آدم اسمیت به صورت وضعی و قراردادی نگاه نکند، بلکه بالعکس قوانین اجتماعی را قوانین طبیعی بداند. آنچنانکه روسو و آدم اسمیت در رابطه با قوانین فرد می‌دیدند و به این ترتیب بود که ریکاردو علم اقتصاد را کشف این قوانین طبیعی در جامعه می‌داند، که بعدا کارل مارکس در ادامه این طرز تفکر ریکاردو قدم در راه او گذاشت و راه ریکاردو را ادامه داد و معتقد به وجود قوانین طبیعی و نه قراردادی اقتصادی در جامعه شد. علم اقتصاد وظیفه‌اش نه ایجاد و وضع این قوانین می‌باشد بلکه بالعکس از نظر اینها وظیفه علم اقتصاد کشف قوانین طبیعی اقتصادی موجود در جامعه است و توسط این بینش معرفت‌شناسانه ریکاردو بود که باعث گردید تا او قانون ارزش آدم اسمیت را (که در آدم اسمیت پیر به حربه استثمار بورژوازی از کارگر اروپا بدل گردیده بود و از سر به زمین افتاده بود)، را دوباره بر روی دو پایه خود قرار دهد و با نفی فونکسیون سرمایه و مواد اولیه در ارزش تولید، دوباره قانون ارزش کار را مطرح کند و معتقد گردد که - ارزش تولید فقط بر پایه ارزش کار کارگر - تعیین می‌گردد و سرمایه و مالکیت عوامل فساد آفرین در جامعه می‌باشند. بعدا سن سیمون پدر سوسیالیسم و فوریه و پرودون و سرانجام کارل مارکس این اندیشه ریکاردو را که بر پایه - قانون ارزش کار - استوار بود سنگ زیربنای «سوسیالیسم علمی» قرار دادند و با نفی نقش سرمایه و مواد اولیه تئوری ارزش آدم اسمیت، مانند ریکاردو - ارزش تولید را بر پایه ارزش کار کارگر - تعیین نمودند و معتقد گردیدند که آنچنانکه ریکاردو می‌گفت؛ جز کار کارگر هیچ مؤلفه دیگری ارزش کالا و یا ارزش تولید تعیین نمی‌کند. اما نقص عمده‌ای که این تئوری ریکاردو داشت که بعدا در تئوری‌پردازی پرودون و سن سیمون و فوریه و بخصوص کارل مارکس ادامه پیدا کرد، عدم تقسیم‌بندی کار فردی و کار اجتماعی در قانون ارزش بود. که این نقص توسط معلم کبیرمان شریعتی در درس‌های اسلام‌شناسی ارشاد - درس‌های ۳۰ تا چهل در سال ۵۱ بر طرف گردید و معلم کبیرمان شریعتی در این دروس اسلام‌شناسی در تبیین «سوسیالیسم علمی» مورد نظر خود

«کار اجتماعی را از کار فردی کارگر جدا کرد» که بر طبق آن قانون ارزش کار ریکاردو که توسط سن سیمون و فوریه و پرودون و کارل مارکس سنگ زیربنای سوسیالیست علمی شده بود، از بحران تئوریک نجات پیدا کرد.

د - اصول محوری «سوسیالیسم علمی» شریعتی:

شریعتی در تبیین اصول «سوسیالیسم علمی» مورد نظر خود محورهای مطرح نمود که این محورها برای اولین بار در عرصه علم الاقتصاد مطرح می‌گردید و همین محورهای علمی اقتصادی بود که می‌توانست بحران تئوریک اقتصادی «سوسیالیسم علمی» را که از ریکاردو تا سن سیمون و از سن سیمون تا فوریه و از فوریه تا پرودون و از پرودون تا مارکس و از مارکس تا شریعتی گرفتار آن بود نجات دهد ولی متأسفانه به علت ایرانی و جهان سومی و مذهبی بودن اندیشه شریعتی این تئوری‌های علمی «سوسیالیسم علمی» شریعتی نتوانست در عرصه بین‌المللی شاخص و مورد توجه قرار گیرد؛ لذا بحران تئوریک سوسیالیسم بالاخره در اواخر قرن بیستم عامل تقسیم جهان و نظم بین‌المللی به نفع سرمایه‌داری و امپریالیسم بین‌المللی توسط منهزم شدن بلوک سوسیالیسم دولتی گردید، و تا این زمان هنوز بحران «سوسیالیسم علمی» ادامه پیدا کرده است و تا زمانی که تئوری «سوسیالیسم علمی» از این بحران نجات پیدا نکند امکان بازسازی سوسیالیسم در عرصه جهانی وجود نخواهد داشت و از نظر ما تنها راه نجات تئوریک بحران «سوسیالیسم علمی»، مبنا قرار دادن محورهای علمی «سوسیالیسم علمی» شریعتی می‌باشد، و با آن تئوری سابق «سوسیالیسم علمی» هر چند دوباره مانند لنین و روزا لوکزامبورگ و گرامشی و... اقدام به برپائی دولت و حزب بکنیم باز به همان بحران سابق گرفتار خواهیم شد. چراکه از نظر ما بحران اردوگاه سوسیالیسم در پایان قرن بیستم که به متلاشی شدن آن انجامید بحران تئوریک «سوسیالیسم علمی» است نه بحران سیاسی عصر آن. در همین رابطه همین جا مناسب دیدیم که مبانی تئوریک «سوسیالیسم علمی» شریعتی را به صورت محوری تبیین و مطرح سازیم:

اصل اول - تاریخی بودن «سوسیالیسم علمی»:

از عاشورای سال ۴۹ که شریعتی کتاب - حسین وارث آدم - را تبیین کرد، گرچه در سال ۴۸ شریعتی با تبیین - میعاد ابراهیم - مبانی تاریخی پیدایش مالکیت و استثمار و پیدایش نظام طبقاتی را مطرح کرد، ولی در کنفرانس‌های - میعاد با ابراهیم - شریعتی نتوانست پیدایش «سوسیالیسم علمی» را بر پایه تاریخ تبیین نماید. در کنفرانس - حسین وارث آدم - بود که شریعتی برای اولین و آخرین بار پدیده سوسیالیسم را به صورت تاریخی تبیین نمود و از این مقطع بود که سوسیالیسم شریعتی پایه علمی به خود گرفت، چراکه اگر سوسیالیسم بودن شریعتی (که از زمان ترجمه کردن کتاب - ابوذر سوسیالیست خدا پرست - جوده السحار)، جنبه رسمی به خود گرفت و مربوط به دوران نوجوانی و تحصیلات دبیرستانی او می‌باشد، تا سال ۱۳۴۸ که شریعتی به مرحله - میعاد با ابراهیم - می‌رسد سوسیالیسم شریعتی یک سوسیالیسم عدالت‌طلبانه، اما غیر تاریخی می‌باشد، که ما این سوسیالیسم را - «سوسیالیسم اخلاقی» - شریعتی می‌نامیم.

از مرحله - میعاد با ابراهیم - تا مرحله - حسین وارث آدم - سوسیالیسم شریعتی رنگ و بوی تاریخی به خود می‌گیرد و شریعتی از «سوسیالیسم اخلاقی» پانزده ساله قبلی خود فاصله گرفت. اما از مرحله - حسین وارث آدم - «سوسیالیسم علمی» شریعتی متولد می‌شود و علت اینکه سوسیالیسم حسین وارث آدم شریعتی را «سوسیالیسم علمی» می‌نامیم به این خاطر است که در حسین وارث آدم شریعتی - پیدایش سوسیالیسم را بر پایه تاریخ - تبیین می‌نماید و آن را به عنوان محصول نهائی حرکت تاریخی بشر می‌داند. تا قبل از «حسین وارث آدم» چه در مرحله شریعتی «سوسیالیسم اخلاقی» و چه در مرحله شریعتی سوسیالیسم تاریخی، او معتقد بود که تحقق سوسیالیسم در هر مقطعی از تاریخ امکان‌پذیر می‌باشد و به همین خاطر بود که مبارزات عدالت‌خواهانه ابوذر را با عنوان سوسیالیسم مطرح می‌کرد. اما از مقطع «حسین وارث آدم» که دیگر شریعتی با «سوسیالیسم اخلاقی» و «سوسیالیسم تاریخی» وداع می‌کند (و خود را آنچنانکه در وصیت نامه سفر به حجاز به همسرش پوران می‌نویسد)، اعتقاد خود را فقط به «سوسیالیسم علمی» اعلام می‌کند.

بنابراین اگر بخواهیم دوران حیات فکری شریعتی را از آغاز جوانی که شریعتی حقیقی نه

شریعتی شناسنامه‌ای متولد می‌شود بر پایه سوسیالیسم تبیین نمائیم دوران حیات شریعتی به سه مرحله تقسیم می‌شود که عبارتند از:

اول: شریعتی پیرو «سوسیالیسم اخلاقی» از سال ۱۳۳۰ تا ۱۳۴۸،

دوم: شریعتی پیرو «سوسیالیسم تاریخی» از (میعاد با ابراهیم تا حسین وارث آدم) از سال ۱۳۴۸ تا ۱۳۴۹،

سوم: شریعتی پیرو «سوسیالیسم علمی» از (حسین وارث آدم)، تا این تاریخ به این دلیل که شریعتی بعد از کنفرانس - حسین وارث آدم - که توسط خود او دو بار تکرار شد^{۲۲}، پیوسته بر این کنفرانس تکیه می‌کرد و می‌گفت؛ غیر از «حسین وارث آدم» هر چه گفته ام اضافی بوده و هر چه خواهم گفتم، جز تکرار همان «حسین وارث آدم» نخواهد بود؛ و تنها کتابی که شریعتی در زمان حیات خود و با زبان خود به نام «مانیفست اندیشه» خود مطرح کرد، حسین وارث آدم - بود و لاغیر. راستی چرا این همه شریعتی بر کنفرانس - حسین وارث آدم - تکیه می‌کرد؟ آیا به خاطر قلم سحرآمیزش می‌باشد که بر تمامی شعر و شاعری بشریت، از آغاز تا کنون تنه می‌زد، بود؟ یا به خاطر اقیانوس «مفاهیم‌سازی تاریخی» درون این کنفرانس بوده است؟ و یا بخاطر...! نه به خاطر هیچکدام از اینها نبود. چراکه شریعتی باید خیلی آدم کوچکی باشد که بخواهد بخاطر این مفاهیم هنری بر اندیشه علمی خود تکیه بکند. از نظر ما آنچه باعث می‌گردد تا شریعتی بیش از همه بر این کنفرانس تکیه داشته باشد، فقط یک چیز است و آن متولد شدن «سوسیالیسم علمی» شریعتی در این کنفرانس است، چراکه در این کنفرانس است که شریعتی سوسیالیسم را به صورت یک محصول نهائی تاریخ بشر که به صورت جبری تحقق پیدا خواهد کرد، تبیین می‌نماید و معتقد می‌شود؛ «تا زمانی که تولید به صورت اجتماعی در تاریخ اقتصادی بشر تحقق پیدا نکند امکان اجتماعی کردن تولید، توزیع و مصرف (که همان تعریف «سوسیالیسم علمی» از نگاه شریعتی می‌باشد)، وجود نخواهد داشت.»

لذا در همین رابطه می‌باشد که اولین اصل محوری «سوسیالیسم علمی» شریعتی «تاریخی

۲۲. و تنها کنفرانسی بود که شریعتی در تمام حیات واقعی خود با زبان خود دو بار تکرار کرد. چرا که او همیشه از نگاه به عقب کردن و تکرار کردن متنفر بود و معتقد به حرکت بدون تکرار و پیش رونده بود.

بودن این سوسیالیسم» می‌باشد و بی‌دلیل نمی‌باشد که تمامی سینه چاکان نئولیبرالیست‌های مذهبی طرفدار سرمایه‌داری (امثال عبدالکریم سروش و...)، جهت نفی «سوسیالیسم علمی» او می‌کوشند پایه تئوریک تبیین تاریخی «سوسیالیسم علمی» شریعتی را به چالش بکشند، تا توسط آن «سوسیالیسم علمی» شریعتی را عقیم و سترون کنند؛ و شعار آلترناتیو خود را که - لیبرالیسم اقتصادی و سیاسی و اخلاقی و... - می‌باشد، جانشین آن کنند. بنابراین بر پایه اصل تاریخی بودن «سوسیالیسم علمی» که شریعتی آن را در «حسین وارث آدم» تبیین کرد؛ «سوسیالیسم علمی» یک محصول تاریخی می‌باشد و نه یک محصول اخلاقی که جز بر پایه بسترهای اجتماعی و تاریخی که همان تولید اجتماعی و توزیع اجتماعی و مصرف اجتماعی» می‌باشد، که امکان تحقق آن در یک بستر - غیر تاریخی و به صورت اخلاقی - ممکن نیست.

اصل دوم - تفکیک کار فردی و کار اجتماعی:

اگرچه در یک نگاه کلی ریکاردو عامل فساد در نظام سرمایه‌داری و نفی قانون ارزش کار کارگر را سرمایه‌داری می‌داند، و سن سیمون پدر سوسیالیسم عامل فساد در نظام سرمایه‌داری را مالکیت خصوصی اعلام می‌کند که باعث می‌گردد تا در نظام سرمایه‌داری ابزار تولید در خدمت و در ملکیت سرمایه‌دار درآید و فوریه عامل فساد در نظام سرمایه‌داری را پول می‌داند که باعث می‌گردد؛ پول از صورت یک کالای واسطه در نظام سرمایه‌داری، به صورت یک رابطه اجتماعی ویرانگر درآید، و تا زمانیکه از نظر فوریه این عامل ویرانگر توسط نظام سوسیالیستی از صورت یک رابطه اجتماعی به یک کالای واسطه مبدل نگردد، امکان به زانو در آوردن نظام سرمایه‌داری وجود نخواهد داشت؛ و اگرچه کارل مارکس عامل فساد در نظام سرمایه‌داری را غارت ارزش اضافی توسط سرمایه‌دار می‌داند که از دیدگاه او؛ مختص کارگر یا پرولتاریای مولد آن می‌باشد که بوسیله سرمایه‌داری غارت و دزدیده می‌شود، و تا زمانی که ما ارزش اضافی سرمایه‌داری را که مال کارگر می‌باشد به صاحب اصلی آن که (کارگر) است برنگردانیم، امکان ویرانی نظام سرمایه‌داری وجود نخواهد داشت. اما شریعتی عامل فساد در نظام سرمایه‌داری را «سلطه سرمایه بر

ماشین» می‌داند. چراکه از نظر شریعتی تا زمانیکه ما پدیده «ماشین» را که معرف کار جمعی و تاریخی بشر می‌باشد، در نظام سرمایه‌داری و سوسیالیستی نشناسیم، نه امکان شناخت سرمایه‌داری برای ما بوجود می‌آید و نه امکان تحقق «سوسیالیسم علمی» وجود خواهد داشت.

ماشین و سرمایه‌داری از نظر شریعتی:

از نظر شریعتی ماشین که پیدایش آن مولود انقلاب صنعتی غرب می‌باشد یک ابزار تولید در ادامه روند تکاملی تاریخ ابزار تولید گذشته بشر نمی‌باشد، بلکه یک نیروی محرکه‌ای است که جای (بازوی تولید) که از آغاز تاریخ بشر تا مرز پیدایش ماشین (انسان بود)، را می‌گیرد. شریعتی معتقد است اگر ماشین را به صورت یک تحول کیفی تاریخی در عرصه تکامل ابزار تولید تبیین نمائیم، هرگز نمی‌توانیم به تبیین علمی از سوسیالیسم دست پیدا کنیم. تنها در زمانی ما می‌توانیم بحران تئوریک «سوسیالیسم علمی» را بر طرف کنیم که ماشین را از صورت ابزار تولید خارج کنیم و آن را به صورت نیروی محرکه یا بازوی تولید بنشانیم، و بر پایه این تبیین از ماشین است که شریعتی در ادامه این اندیشه علمی خود در باب ماشین معتقد می‌شود که پس از اینکه دریافتیم که؛ ماشین ابزار تولید نیست بلکه نیروی محرکه و بازوی تولید می‌باشد؛ و دومین موضوعی که در این رابطه باید به آن اعتقاد پیدا کنیم اینک؛ عامل تکوین ماشین نیروی کارگر تولید کننده آن و یا نیروی فکری مخترع آن نمی‌باشد. یعنی از نظر شریعتی این غلط است که ما نخستین شالوده ماشین که ماشین بخار بود را مختص جمیز وات انگلیسی بدانیم، شریعتی معتقد است که این کار تاریخی و جمعی بشر است که به امثال جمیز وات می‌رسد و او را مخترع ماشین ... می‌کند. به عبارت دیگر آنچنانکه نیوتن می‌گفت اگر امثال جمیز وات بر شانه غول‌های تاریخی ماقبل خود قرار نداشتند، هرگز امکان اختراع برای آنها وجود نمی‌داشت. پس مبنای تئوریک اولیه «سوسیالیسم علمی» شریعتی عبارت است از این که:

اولاً: ماشین یک ابزار تولید و ابزار کار نیست بلکه نیروی مولد و بازوی کار می‌باشد.

ثانیاً: ماشین مولود کار فردی کارگر یا مخترع نمی‌باشد بلکه مولود کار تاریخی و اجتماعی

انسان می‌باشد، و بر این پایه است که شریعتی ارزش اضافی نظام سرمایه‌داری که توسط سرمایه‌دار غارت می‌شود را مانند کارل مارکس و ریکاردو و سن سیمون و فوریه و پرودون بر پایه قانون ارزش کار تنها مختص کارگر نمی‌داند، بلکه از نظر شریعتی در تولید این ارزش اضافی جامعه هم مانند کارگر شرکت دارد، و بیش از ماشین با عنایت به اینکه ماشین به عنوان عامل تولید و نیروی محرکه و بازوی کار می‌باشد، و از آنجائیکه مالک ماشین جامعه می‌باشد، لذا شریعتی معتقد است که؛ «ارزش اضافی جامعه سرمایه‌داری در مناسبات «سوسیالیسم علمی» باید بین کارگر و کل جامعه به نسبت درصد دخالت دو عامل بازوی کار، یعنی کارگر و ماشین تقسیم گردد» و هرگز نباید آنچنانکه مارکس می‌گفت «تمام این ارزش اضافی را به کارگر بدهیم» و جامعه را فقیر کنیم تا طبقه کارگر در این جامعه «فقیر به صورت یک طبقه جدید» آنچنانکه میلوان جیلاس می‌گوید سر در آورد.

اصل سوم - الغای مالکیت خصوصی بر عوامل تولید است نه مالکیت شخصی افراد بر ثروت‌های فردی خویش:

مجموعه آثار جلد ۱۰ - صفحه ۱۱۰: «الناس شركاء فی الثلاث الماء و الكلاء و النار» پیداست که منابع تولید در عصر پیامبر که عصر دمداری و کشاورزی غیر صنعتی بوده است، همین سه تا است و بر این اساس طبیعی است که در نظام‌های تولید صنعتی و سرمایه‌داری منابع تولیدی دیگری نیز مشمول این قاعده می‌شوند که شریعتی در همین جا با طرح این سوال فریه فتوای نفی مالکیت خصوصی بر عوامل تولید در نظام «سوسیالیسم علمی» را صادر می‌کند. او می‌گوید: «آیا اینها نفی مطلق مالکیت خصوصی بر منابع تولید یا سرمایه نیست؟» بنابراین شریعتی مانند سن سیمون و پرودون و مارکس معتقد به الغای مالکیت خصوصی در نظام سرمایه‌داری می‌باشد، ولی تا زمانی که به تعریف شریعتی از مالکیت خصوصی توجه نکنیم، نمی‌توانیم به مضمون این اصل رکن نظام «سوسیالیسم علمی» مورد نظر او پی ببریم. آنچه در این رابطه می‌توانیم مطرح کنیم اینک:

اولاً: از نظر شریعتی «مالکیت خصوصی» غیر از «مالکیت شخصی» است. موضوع «سوسیالیسم علمی» «نفی مالکیت خصوصی» است نه نفی «مالکیت شخصی.» معنی و

تعریف مالکیت خصوصی؛ «مالکیت بر وسایل و عوامل و منابع تولید است.» در صورتی که معنی مالکیت شخصی؛ در اختیار داشتن وسایل غیر تولیدی است. بنابراین شریعتی با تملک وسایل غیر تولیدی به صورت مشروع به توسط افراد مخالفتی ندارد و در نظام «سوسیالیسم علمی» با اینگونه تملک‌ها برخوردی نمی‌شود. آنچه تبلیغات شوم سرمایه‌داری جهانی در مخالفت با «سوسیالیسم علمی» و در جهت ایجاد رعب در میان جامعه و قشر متوسط ایجاد می‌کنند در رابطه با همین موضوع است که آنها تعریف سوسیالیسم را به صورت الغای مالکیت شخصی آنها حتی ناموس و زنان آنها اعلام می‌کنند! در صورتی که اصلاً موضوع «سوسیالیسم علمی» مالکیت شخصی افراد نمی‌باشد و فقط و فقط موضوع «سوسیالیسم علمی» «مالکیت خصوصی بر عوامل تولید» است. چراکه این مالکیت به هر شکل و اندازه‌ای که باشد عامل استثمار در جامعه خواهد بود و تا زمانیکه این عامل شوم توسط سوسیالیسم ریشه کن نشود امکان نفی استثمار در جامعه وجود نخواهد داشت.

ثانیا: در نظام «سوسیالیسم علمی» حتی وسایل تولید شخصی که عامل استثمار از غیر می‌شود جز مالکیت خصوصی بشمار نمی‌آید و همان مالکیت شخصی است. یعنی از نظر شریعتی مرز «مالکیت خصوصی و شخصی در عرصه مالکیت بر عوامل تولید» موضوع «استثمار از غیر» می‌باشد.

ثالثا: آنچنانکه از نظر شریعتی استثمار در سه لایه - فرد از فرد، طبقه از طبقه و ملت از ملت - تقسیم می‌گردد، در عرصه استثمار فرد از فرد و طبقه از طبقه شریعتی وجود مالکیت خصوصی را عامل شکل‌گیری این دو نوع استثمار می‌داند.

رابعا: از نظر شریعتی تعریف استثمار (فقط آنچنانکه مارکس تعریف می‌کند، که تصاحب و غارت ارزش اضافی می‌باشد)، نیست، شریعتی استثمار را به صورت: «نتیجه کار دیگری را به خود اختصاص دادن» معنی می‌کند. که در عرصه تبیین تئوریک آن به تقسیم «استثمار فرد از فرد و طبقه از طبقه و ملت از ملت» می‌رسد.

خامسا: از نظر شریعتی استثمار یک پدیده تاریخی می‌باشد که از زمان امحاء جامعه اشتراکی اولیه بشر تا کنون به صورت‌های مختلفی و برحسب شرایط تاریخی وجود داشته و تغییر شکل داده است و در جامعه سرمایه‌داری استثمار جزء ذاتی سرمایه‌داری می‌باشد

و تا زمانی که سرمایه‌داری را با نفی مالکیت خصوصی از بین نبریم، امکان نفی استثمار وجود نخواهد داشت.

سادسا: شریعتی ذات مالکیت خصوصی را استثمار می‌داند که به خاطر نفی استثمار و ایجاد برابری به مخالفت با مالکیت خصوصی می‌پردازد.

اصل چهارم - «سوسیالیسم علمی» شریعتی:

«هر کس به اندازه استعدادش کار بکند و به هر کس به اندازه کارش مزد داده شود» (مجموعه آثار جلد ۱۰ - صفحه ۱۱۰) بنابراین آنچه با کار شخصی ساخته نشده باشد، منابع و مواد طبیعی که ساخت خداست - مالکیت عام دارد. یعنی (در نظام سوسیالیستی) مالکیت بر اساس کار تحقق می‌یابد و طبیعی است که تنها انسان‌هایی که کار می‌کنند، می‌توانند مالک باشند. بنابراین اساسا مالکیت بر سرمایه و بر استخدام کار معنا ندارد، مالکیت در این صورت به معنای حق انسان بر دستاورد خویش است. بنابراین از نظر شریعتی مبنای مالکیت بر پایه تولید و توسط کار» می‌باشد.

اصل پنجم - تقدم شعور اجتماعی بر وجود اجتماعی در جامعه سوسیالیستی به جای تقدم وجود اجتماعی بر شعور اجتماعی در جامعه سرمایه‌داری:

مجموعه آثار جلد ۱۰ - صفحه ۲۹ به بعد: «من در مشهد منزلی دارم می‌خواهم آن را بفروشم تا در تهران منزل دیگری بخرم. چنین عملی یک عمل خیلی طبیعی است یعنی نمی‌توانم نکنم و... ناچارم بر اساس همین اقتصاد موجود عمل بکنم. وقتی می‌توانم اسلامی بفروشم که بتوانم اسلامی بخرم و الا اسلامی فروختن و سرمایه‌داری خریدن هیچ وقت به خریدن نمی‌رسد و... من باید بر اساس همین قوانین و همین سیستم زندگی کنم و در عین حال بر اساس این سیستم و با واقعیت این سیستم زندگی کنم و... اگر وضع این جور باشد، ما مسلمان‌ها سرمایه‌داری و تولید نکنیم و ماشین و کارخانه نداشته باشیم. به صورت پست‌ترین خرده بورژوازی عقب

مانده بازار در می‌آئیم و... در صورتی که به میزانی که مسلمان‌ها در همین سیستم امکانات مادی بیشتر بگیرند. به همان میزان امکان قدرتمند شدن در برابر دیگران بدست می‌آورند. امکانی که بعداً تبدیل به فکر و امکانات برای ما می‌شود. اما اگر فاقد هستی اقتصادی شدید، در جامعه امکان هیچ کاری برای ما نیست. در حالی که در رشد اینهاست که امکان رشد مرگ سرمایه‌داری وجود دارد.»

مطابق آنچه از این کلمات شفاف شریعتی بر می‌آید اینکه:

اولاً: شریعتی معتقد است که در نظام سرمایه «وجود اجتماعی» بر «شعور اجتماعی» تقدم دارد. به عبارت دیگر شریعتی معتقد است که در نظام سرمایه‌داری اقتصاد زیربنا است و این زیربنا بودن اقتصاد در نظام سرمایه‌داری به معنای آن است که از نظر شریعتی؛ «در نظام سرمایه‌داری وجود اجتماعی بر شعور اجتماعی مقدم می‌باشد و وجود اجتماعی شعور اجتماعی را تعیین می‌کند.» در صورتی که در نظام سوسیالیست علمی مورد اعتقاد شریعتی موضوع صورتی عکس دارد و اقتصاد زیربنا نمی‌باشد، و در نتیجه «وجود اجتماعی بر شعور اجتماعی» مقدم نمی‌باشد و نیز «وجود اجتماعی شعور اجتماعی» را تعیین نمی‌کند، بلکه بالعکس در نظام سوسیالیسمی مورد اعتقاد شریعتی این «شعور اجتماعی است که وجود اجتماعی» را تعیین می‌نماید.

ثانیاً: شریعتی (برعکس ژان ژاک روسو که معتقد به تقدم وجود فردی بر وجود اجتماعی بود)، در هر نظامی معتقد به «تقدم وجود اجتماعی بر وجود فردی» است. چه در نظام سرمایه‌داری و چه در نظام سوسیالیستی.

ثالثاً: از نظر شریعتی فونکسیون ماشین در نظام سرمایه‌داری فقط مختص به عرصه اقتصادی و تولیدی نمی‌باشد، بلکه مهمتر از آن بخاطر اینکه - ماشین با پیدایش خود توانست به صورت وحشتناکی تقسیم کار اجتماعی را توسعه دهد - می‌باشد، که این توسعه زایدالوصف - تقسیم کار ماشین در نظام سرمایه‌داری - باعث متلاشی شدن آن «من» واحد بشری هایدگری که به مثابه تمامی بشریت می‌باشد، می‌گردد که خود - الیناسیون انسان - است و همین فونکسیون ماشین است که از نظر شریعتی وجه مشترک مشکل دو نظام سرمایه‌داری و سوسیالیسم در رابطه با آن می‌باشد.

رابعا: از نظر شریعتی در جامعه سرمایه‌داری:

الف - وجود اجتماعی مقدم بر وجود فردی می‌شود،

ب - در عرصه وجود اجتماعی، وجود اجتماعی بر شعور اجتماعی تقدم دارد،

ج - در عرصه وجود اجتماعی عامل اقتصاد به عنوان زیربنا و تعیین کننده می‌باشد.

خامسا: آنچنانکه شریعتی در نشست خانگی «واژه‌های قرآنی» و بعد از آزادی از زندان در سال ۵۴ می‌گوید «کسی که ابوسفیانی زندگی می‌کند. نمی‌تواند ابوذری فکر کند» و یا «بگو چه می‌خورد تا بگویم چه فکر می‌کند» و یا «در سینه جوانان ما محمد با مارکس می‌جنگد»، «اصل تقدم وجود اجتماعی بر شعور فردی» را مطرح می‌کند که توسط آن زندگی اجتماعی عامل اندیشه فرد می‌شود.

اصل ششم - شورائی بودن سوسیالیسم است:

«وقتی همه ثروتها در دست دولت باشد و دولت هم بدان صورت سلسله مراتبی تعیین کند و این سلسله مراتب به یک سلسله مراتب ثابت و بوروکراتیک تبدیل گردد. به صورت یک باند همیشه حاکم در خواهد آمد. در این نظام هیچ انسانی نمی‌تواند کاری بکند و هیچ وقت نیز نمی‌تواند خود را نجات دهد. زیرا دیگر ثروت و امکانات مالی برای هیچ کس وجود ندارد و همه به صورت کارمند وابسته به تشکیلات وحشتناکی در می‌آیند که به پیشوا ختم می‌گردد» (مجموعه آثار جلد ۲ - صفحه ۷۴).

«در یک جامعه سوسیالیستی، سوسیالیست به معنای تمرکز مالکیت افراد در یک بوروکراسی منجمد و همیشگی و مقتدر به نام حزب و یا به نام دیکتاتوری طبقاتی نیست» (مجموعه آثار جلد ۲ - صفحه ۴۸).

بنابراین از نظر شریعتی «سوسیالیسم علمی»:

اولا: یک سوسیالیسم تعاونی و شورائی می‌باشد نه یک سوسیالیسم حزبی و دولتی.

ثانیا: از نظر شریعتی در هر زمانی که سوسیالیسم دولتی و یا سوسیالیسم حزبی جانشین

سوسیالیسم شورائی و تعاونی در جامعه سوسیالیستی گردد، طبقه بورژوازی جدیدی در آن جامعه و وحشتناکتر از جامعه سرمایه‌داری قد علم می‌کند.

ثالثاً: عوامل تولیدی که اجتماعی شده (توسط الغای مالکیت خصوصی در نظام سرمایه‌داری)، در جامعه سوسیالیستی نباید به هیچ وجه در انحصار دولت یا حزب خاصی تحت هر عنوانی، (از روحانیت گرفته تا سپاه پاسداران و...)، در آید. بلکه بالعکس باید عوامل تولید توسط نظام شورائی^{۲۳}، و به صورت تعاونی در آید. به عبارت دیگر «سوسیالیسم علمی» شریعتی یک «سوسیالیسم تعاونی - شورائی» می‌باشد نه سوسیالیسم حزبی - دولتی.

رابعاً: آنچنانکه شریعتی در سلسله کنفرانس‌های خود تحت عنوان میعاد با ابراهیم در سال ۱۳۴۸ مطرح کرد، کثرت اجتماعی معلول شکل‌گیری منیت یا خود افراد بوده که منجر به شکل‌گیری و تکوین و پیدایش مالکیت در تاریخ بشری شده، که مطابق آن بشریت از صورت وحدانیت اول خارج شد و به صورت کثرت درآمد:

منبسط بودیم یک گوهر همه	بی سر و بی‌پا بودیم آن سر همه
یک گوهر بودیم همچون آفتاب	بی گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجیق	تا رود فرق از میان آن فریق

مثنوی دفتر اول

«كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اختلفوا فِيهِ وَمَا اختلف فِيهِ - مردم جامعه واحدی بودند پس بین آنها اختلاف افتاد و متفرق شدند. پیامبران برای وحدت دو باره این جامعه متفرق شده آمدند و...» (آیه ۲۱۳ - سوره البقره).

خامساً: از نظر شریعتی (آنچنانکه در دروس «تاریخ ادیان» و کنفرانس «میعاد با ابراهیم» مطرح می‌کند)، فرآیند تاریخی انسان در مناسبت‌های مختلف تولیدی مولود دو حادثه بزرگ

۲۳. نه نهادهای شورائی دولتی آنچنانکه در بلوک شرق سابق و نظام ولایت مطلقه فقهانی حاکم امروز شاهد آن می‌باشیم.

تاریخی می‌باشد؛ یکی «پیدایش و تکوین مالکیت» دوم «پیدایش و تکوین ماشین». که اولی در پنج قرن قبل از میلاد بوجود آمد و دومی در قرن نوزدهم میلادی شکل گرفت، که از نظر شریعتی عامل پیدایش فلسفه‌ها و مکتب‌ها در این دو مقطع، مولود این دو حادثه عظیم می‌باشد.

سادسا: از نظر شریعتی تا زمانی که عامل شکل‌گیری «منبت افراد» را که همان (مالکیت خصوصی می‌باشد). از انحصار فرد خارج نکنیم، توسط اخلاق نمی‌توانیم «ما»ی اجتماعی را که بستر تکوین اجتماعی شدن تولید و توزیع و مصرف می‌باشد، در جامعه بوجود آوریم؛ لذا در این رابطه است که شریعتی معتقد است؛ زمانی که «ما» - مالکیت خصوصی - را در جامعه از بین بردیم «ما» بوجود می‌آید، حال اگر این مالکیت خصوصی را باز در دست طبقه و دولت و حزب قرار دهیم، دوباره یک «من» دولتی یا یک - «من» طبقه‌ای یا یک «من» حزبی قد علم می‌کند، که از نظر شریعتی همان الیگارش‌ی و موناشرشی و فاشیسم می‌باشد.

اصل هفتم - «سوسیالیسم علمی» شریعتی:

«به همان اندازه که انسان سازنده کار است کار سازنده انسان می‌باشد (پراکسیس)» (مجموعه آثار جلد ۲ - صفحه ۱۵۷) کار پراکسیس انسان است در مقابل طبیعت یعنی انسان در یک رابطه متقابل با طبیعت، تنها موجودی است که می‌تواند طبیعت را طبق خواست خود تغییر بدهد.

«کار برای روشن‌فکر ایدئولوژی را از حافظه و ذهن به عمق وجود و فطرت فرو می‌برد» (مجموعه آثار جلد ۲ - صفحه ۱۶۱).

الف - در اندیشه شریعتی انسان تنها موجودی است که کار می‌کند.

ب - انسان خالق کار می‌باشد، ولی کار خود - در مرتبه‌ای دیگر - خالق انسان است. آنچنانکه شریعتی در تبیین پراکسیس در درس‌های اسلام‌شناسی ارشاد خود می‌گوید؛ ابوالقاسم فردوسی خالق شاهنامه می‌باشد اما همین شاهنامه نیز خالق فردوسی می‌شود. به عبارت

دیگر آنچنانکه شریعتی می‌گوید؛ «آن انسانی که کاری نه آفریده است با آن انسانی که آن کار را نمی‌داند مساوی است.»

ج - شریعتی کار را به صورت پراکسیس می‌نگرد نه به صورت پراگماتیسم. به عبارت دیگر از نظر شریعتی؛ کاری دارای ارزش و اصالت می‌باشد که به موازاتی که انسان آن را خلق می‌کند، کار هم خالق خود را دو باره بسازد، یعنی «آنچنانکه امام علی در مزرعه نخلستان ینبع با دستان خود مانند یک کارگر به صورت شبانه روزی کار می‌کند، همان کار کشاورزی هم علی را علی‌تر می‌کند. آنچنانکه هرگز (علی کار نکرده با علی کار کرده) یکی نمی‌باشد»، «کل یعمل علی شاکلته»

د - رابطه انسان و طبیعت و کار بر این پایه قرار دارد که انسان با خلق کار، یک رابطه تطبیقی با طبیعت می‌گیرد، یعنی طبیعت را بر پایه خواسته خود تغییر می‌دهد. اما کار انسان را بر پایه انطباق با محیط دچار تحول و تکامل می‌کند، دیالکتیک این انطباق و تطبیق است که باعث شکل‌گیری تکامل انسان در عرصه تاریخ و اجتماع می‌گردد.

ماحصل آنچه تا اینجا گفتیم اینکه شریعتی در تبیین قانون ارزش نه تنها (مانند ریکاردو و سن سیمون و فوریه و پرودون و مارکس)، معتقد به مبنای تعیین - ارزش تولید بر پایه ارزش کار- بود، بلکه از آن مهمتر؛ «با تفکیک کار اجتماعی از کار فردی در این قانون، تمامی ارزش اضافی» را مانند ریکاردو و مارکس و سن سیمون و پرودون برای - کارگر - نمی‌داند! بلکه او کل جامعه را در این ارزش (اضافی)، شریک می‌داند. البته شریعتی زمانی در عرصه تنوری «سوسیالیسم علمی» خود به این اصل رسید که - سرمایه ماشینی در کار صنعتی، از سرمایه تجاری در کار تجاری و سرمایه زمینی در کار کشاورزی منفک شده بودند، و بر پایه تبیین ماشین در نظام سرمایه‌داری (که شریعتی آن را بر پایه قانون تقسیم کار آدام اسمیت در درس‌های اسلام‌شناسی ارشاد تبیین می‌کرد)، معتقد گردید که؛ «در نظام «سوسیالیسم علمی» سرمایه ماشینی در کار صنعتی نباید در اختیار منحصر به فرد کارگر یا پرولتاریای صنعتی قرار گیرد»، بلکه از دیدگاه شریعتی در نظام سوسیالیست علمی «سرمایه ماشینی» از آن جامعه می‌باشد ولی تنها «بازوی کار» از آن پرولتاریای صنعتی می‌باشد، و لذا در این رابطه بود که شریعتی قانون «ارزش کار» ریکاردو را با

تقسیم‌بندی به کار فردی و کار جمعی زیربنای «سوسیالیسم علمی» خود قرار داد، که با این عمل از شکل‌گیری پرولتاریا به عنوان طبقه جدید آنچنانکه میلوان جیلاس می‌گوید در نظام سوسیالیستی جلوگیری می‌شود.

۵ - سنگ زیربنای «سوسیالیسم علمی»:

بنابراین ریکاردو بر پایه بازیابی جایگاه هویت اجتماعی انسان توانست قانون ارزش کار آدم اسمیت را که اسیر اندیشه‌های بورژوا زده او شده بود، نجات دهد و دو باره این قانون را بر پایه همان صورت اندیشه آدم اسمیت جوان در آورد و کار را به عنوان معیار ارزش تولید و کالا مطرح سازد، و هیچ نقشی مانند آدم اسمیت پیر برای سرمایه و مواد اولیه قائل نگردد. که این قانون آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم به عنوان - سنگ زیربنای «سوسیالیسم علمی» - توسط سن سیمون و فوریه و پرودون و مارکس مطرح گردید، که مطابق این قانون ارزش کار تنها معیار ارزش کالا می‌باشد و غیر از آن هیچ مؤلفه دیگری در این امر دخالت ندارد، و سرمایه در این رابطه نمی‌تواند نقشی و سهمی باشد. اگرچه بر پایه تئوری‌های جدید ریکاردو علم اقتصاد توانست دوران شناوری آدم اسمیت پدر علم اقتصاد را پشت سر بگذارد، و دوران تثبیت خود را آغاز کند و تعریف واقعی خود را که عبارت خواهد بود از - کشف قوانین طبیعی نه وضعی و قراردادی اقتصادی - جامعه را پیدا کند. ولی با همه این احوال قانون ارزش کار ریکاردو پس لرزه‌هایی داشت که در تئوری «سوسیالیسم علمی» سن سیمون و پرودون و فوریه و مارکس خود را نشان داد، که مهمترین این پس لرزه‌ها قانون - جایگزین شدن ارزش مصرفی به جای ارزش مبادله‌ای - آدم اسمیت بود، که بر پایه بازار سرمایه‌داری یا عرضه و تقاضا تعیین می‌گردید.

توضیح آنکه آنچنانکه قبلاً هم به اشاره رفت در تولید صنعتی سرمایه‌داری (به علت اینکه بر پایه کار صنعتی تولیدات به صورت تصاعد هندسی رشد می‌کنند)، برعکس رشد تولید در مناسبات زمین‌داری که صورت تصاعد حسابی داشتند، این افزایش تولید که بورژوازی به صورت غاصبانه در تملک شخصی خود در آورده است، به عنوان بزرگترین اهرم سودطلبی (آنچنانکه آدم اسمیت می‌گفت)، و تنها انگیزه بورژوازی می‌باشد، درآمد؛ لذا در

این رابطه بود که بورژوازی تصمیم گرفت تا از اهرم تولید اضافی جهت هرچه بیشتر کسب سود استفاده کند، در این رابطه بود که برای بورژوازی راهی جز این نبود که برای بازار تولید بکند! که این بازار از زمانی برای بورژوازی مهم شد که پول به عنوان کالای واسطه مطرح گردید. که بعداً این پول در نظام سرمایه‌داری به صورت یک رابطه عظیم اجتماعی درآمد. البته مقصود ما از پول در اینجا در دو فرآیند - پول طلائی و پول کاغذی - می‌باشد.

پیدایش پول در عرصه اقتصاد انسانی - تاریخی، اقتصاد بشری را دچار تحول کیفی ساخت، چراکه پول دیگر به صورت یک کالای واسطه آنچنانکه در آغاز شکل‌گیری خود مطرح گردید، باقی نماند و به صورت یک رابطه اجتماعی در آمد و اینجا بود که پول تبدیل به رابطه اجتماعی شده توانست، همراه خود بسی دستاورد بیاورد. که مهمترین آنها بورژوازی و بازار بود. به عبارت دیگر تاریخ پیدایش نظام بورژوازی در جهان به زمانی بازگشت پیدا می‌کند که (پول به عنوان یک رابطه اجتماعی در جامعه انسانی مطرح گردید)، که حاصل رابطه شدن پول، پیدایش پدیده بازار در عرصه نظام اقتصادی بود. با پیدایش بازار و شکل‌گیری نظام بورژوائی در تاریخ اقتصادی بشر بورژوائی بر پایه استحاله کار تجاری به کار صنعتی بدل به نظام سرمایه‌داری و در نهایت بدل به کاپیتالیسم و امپریالیسم گردید. که فاشیسم وجهی از این استحاله بود؛ و بزرگترین فاجعه دیگری که توسط بورژوازی در تاریخ اقتصادی بشر ایجاد شد جابگزینی ارزش مبادله به جای ارزش مصرفی بود. تا قبل از پیدایش بازار، بورژوازی تولید بر پایه ارزش مصرفی تولید می‌شد که معنای آن این بود که؛ «تولید برای رفع نیاز از مصرف‌کننده بوجود می‌آمد.» به عبارت دیگر نیاز انسانی که همان نیاز مصرف‌کننده بود عامل بوجود آمدن تولید می‌شد، اما به موازات پیدایش بازار، بر پایه رابطه شدن پول، تولید سمت و سوی خود را از نیاز انسانی یا نیاز مصرف‌کننده به سمت بازار چرخانید.

از این تاریخ بود که در تاریخ اقتصاد بشر کالا بوجود آمد. بنابراین کالا عبارت است از «تولید برای بازار». با تکوین و پیدایش کالا در کنار بازار و پول چرخه نظام بورژوازی کامل گردید و ارزش مبادله بوجود آمد. تعریفی که ارزش مبادله در این چرخه پیدا کرد عبارت بود از اینکه؛ «قیمت کالا دیگر بر پایه قانون ارزش کار تعیین نمی‌گردید بلکه بر

پایه جایگاهی که این کالا در بازار و در عرصه عرضه و تقاضا پیدا می‌کند، مشخص می‌شود.» البته در عرصه این چرخه بورژوازی نه تنها تولیدات صورت کالا پیدا کرد بلکه آنچنانکه کارل مارکس می‌گوید؛ بورژوازی تمام جهان را بر صورت خود آفرید- یعنی همه چیز برای بورژوازی صورت کالا برای عرضه کردن در بازار پیدا کرد. از هنر و علم و عشق و عاطفه گرفته تا انسان و انسانیت و برده و جنس و جنسیت و زن و... بر این پایه بود که بورژوازی همه جهان را به صورت - سود و کالا و بازار و پول - می‌دید و برای یک دستار، نه تنها کاخ قیصر را به آتش می‌کشید، بلکه آنچنانکه در عرصه دو جنگ بین‌الملل مشاهده کردیم حاضر بود همه جهان را به آتش بکشاند!

و - «سوسیالیسم علمی» و ارزش اضافی:

با شکل‌گیری مناسبات بورژوائی و استحاله کار کشاورزی به کار تجاری و کار صنعتی و پیدایش چرخه بازار و کالا و پول و همه چیز شدن کالا برای بورژوازی، و جایگزینی ارزش مبادله به جای ارزش مصرفی تولیدات تولید کننده و پیدایش ماشین در عرصه کار صنعتی بشر (که به موازات کار صنعتی و سرمایه‌مآئینی و پرولتاریای صنعتی بعد از دوران رنسانس و انقلاب صنعتی انگلیس)، در اروپا حاصل شد، مهمترین پدیده‌ای بود که در اثر استحاله تنوری ارزش توسط آدام اسمیت پیر در خدمت نظام بورژوازی درآمد، و قراردادن نقش سرمایه و مواد اولیه در کنار نقش پرولتاریای صنعتی بود که حاصل آن حاکمیت سرمایه بر نیروی کار و شکل‌گیری کار مزدوری بر پایه مزد بخور و نمیر برای پرولتاریا بود. این امر باعث گردید تا بورژوازی در عرصه رقابت بازار بر پایه سیاست دمپینگ، سود خود را در عرصه هرچه تولید بیشتر کالا ببیند، تا توسط آن هم بتواند بازار بیشتری در عرصه جهانی تصاحب نماید، و هم در رقابت با بورژوازی رقیب (در زمان دوران سرمایه‌داری رقابتی)، قیمت تمام شده کالا را جهت رقابت کاهش دهد.

به این ترتیب بود که در این جنگ سهمگین رقابت در بین بورژواها جهت تصاحب هرچه بیشتر سود، راهی جز این نبود که به مرور زمان از ارزش کار کارگر که تنها عامل ارزش کالا بود توسط سیر نزولی در دست مزد او بکاهند و از طرف دیگر با سیر تصاعدی در

افزایش تولید، قیمت تمام شده کالا را کاهش دهند. البته تامین مواد اولیه ارزان به توسط استعمار کشورهای پیرامونی، فاکتور مهمی در این رابطه بود که این همه باعث گردید تا نظام سرمایه‌داری در اروپا با پدیده جدیدی به نام ارزش اضافی روبرو گردد، که بورژوازی جهانخوار اروپائی مانند گرگ گرسنه آن را در تیول خود قرار داده بود. ارزش اضافی که آنچنانکه مطرح شد معلول سه عامل؛ استثمار کارگر اروپائی و شکل‌گیری کار صنعتی و سرمایه ماشینی، و دوم استعمار، و سوم استثمار کشورهای پیرامونی بود، اگرچه بر پایه قانون ارزش آدام اسمیت پیر این ارزش اضافی در تحلیل نهائی جزو تیول سرمایه‌دار و بورژوازی بود، ولی بزرگترین سوالی که پس از شکل‌گیری تئوری «سوسیالیسم علمی» در برابر تئوری «سوسیالیسم علمی» قرار داد، همین پدیده سونامی آفرین ارزش اضافی بود که آیا آنچنانکه مارکس و پرودون و سن سیمون معتقد بودند؛ این پدیده از آن پرولتاریا صنعتی می‌باشد؟ یا آنچنانکه شریعتی می‌گوید؛ ارزش اضافی باید پس از قطع عامل استعمار که سبب کسب مواد اولیه ارزان و به بهای استثمار کشورهای پیرامونی شده بود، باید بر پایه کار فردی و اجتماعی تقسیم گردد؟^{۲۴} لذا ارزش اضافی باید بر پایه تناسب کار پرولتاریا و کار جامعه یعنی - ماشین - تقسیم گردد، و تا زمانیکه بر پایه تئوری علمی تقسیم این ارزش اضافی انجام نگیرد امکان تحقق «سوسیالیسم علمی» در جامعه وجود نخواهد داشت.

ماحصل آنچه که تا اینجا مطرح کردیم اینکه :

۱ - در عرصه نظام «سوسیالیسم علمی» ماشین یا سرمایه صنعتی از آن جامعه می‌باشد و پرولتاریای صنعتی بر پایه سهم کار خویش در تولید، در کنار ماشین از ارزش اضافی بهره‌مند می‌گردد؛ و سهم جامعه (بر پایه سهم ماشین یا سرمایه صنعتی) در تولید ارزش اضافی مشخص می‌گردد و هرگز کل ارزش اضافی آنچنانکه مارکس می‌گفت، از آن کارگر نمی‌باشد.

۲ - در مناسبات «سوسیالیسم علمی» ارزش مبادله کالا جای خود را به ارزش مصرفی کالا می‌دهد تا توسط آن تولید کالا به جای اینکه در خدمت بازار باشد در خدمت رفع نیاز

۲۴. توضیح آنکه در عرصه تئوری «سوسیالیسم علمی» شریعتی او سرمایه ماشینی را از آن طبقه یا فرد تولید کننده یا پرولتاریا نمی‌داند. بلکه متعلق به کل جامعه می‌داند.

مصرف کننده باشد.

۳ - در مناسبات «سوسیالیسم علمی» مانند مناسبات سرمایه‌داری (آنچنانکه آدام اسمیت می‌گفت؛ عرضه، تقاضای خود را بوجود می‌آورد) نمی‌باشد، بلکه عرضه برای پاسخگویی تقاضا می‌باشد. به عبارت دیگر عرضه برای رفع نیاز تقاضاگر می‌باشد.

۴ - در مناسبات «سوسیالیسم علمی»، استثمار - چه به صورت فردی و چه به صورت طبقاتی و چه به صورت ملی - بر پایه قانون «ارزش کار فردی و کار اجتماعی» از بین می‌رود.

۵ - در مناسبات «سوسیالیسم علمی» سرمایه ماشینی و سرمایه تجاری و سرمایه زمینی از هم تفکیک گردیده و توسط شوراها و تعاونی‌ها از تیول بورژوازی خارج می‌گردد و در خدمت جامعه قرار می‌گیرد. البته این سرمایه‌های سه‌گانه نباید در اختیار دولت قرار بگیرد، چراکه خود دولت را به صورت هیولای قدرت و ثروت و معرفت در می‌آورد، که مهار شدنی نیست؛ و نیز به هیچ وجه این سه سرمایه اجتماعی هم نباید در اختیار بورژوازی باشد، چرا که اگر در اختیار بورژوازی قرار بگیرند، امکان مهار او هم با هیچ مکانیزمی وجود نخواهد داشت.

۶ - «سوسیالیسم علمی» بر پایه قانون طبیعی اقتصاد استوار می‌باشد نه قانون وضعی اقتصاد، و به جامعه انسانی به عنوان یک پدیده اعتباری نگاه نمی‌کند بلکه برای جامعه مانند فرد - هوبت - مستقل قائل است و برعکس دیدگاه لیبرالیسم، که نفع فرد را در آینه نوع نگاه می‌کند، و نه آنچنانکه لیبرالیسم می‌گوید؛ نفع نوع در آینه فرد، و در همین راستا اصل تعادل عمومی آدام اسمیت را یک اصل آنارشییستی در خدمت بورژوازی می‌داند. چراکه اعتقاد به این اصل باعث می‌گردد تا نقش جامعه در هدایتگری نفع فرد قربانی گردد.

۷ - سنگ زیربنای «سوسیالیسم علمی» قانون ارزش بر پایه ارزش کار آنچنانکه آدام اسمیت جوان و ریکاردو پیر می‌گفتند، می‌باشد ولی خود کار در عرصه قانون ارزش آنچنانکه ریکاردو می‌گفت، به صورت یک امر مطلق نمی‌باشد بلکه بالعکس به صورت یک حقیقت مشککه و نومراتب می‌باشد که به انواع کار فردی و کار اجتماعی و یا کار ماهر و کار نیمه ماهر و کار غیر ماهر تقسیم می‌گردد.

- ۸ - استنثار در نظام سرمایه‌داری عبارت است از؛ غارت ارزش اضافی با تکیه بر نقش سرمایه از طبقه و ملت.
- ۹ - طبقه در نظام طبقاتی عبارت است از؛ مجموعه انسانی که رابطه مشترک و واحدی با ابزار تولید و شکل تولید و شکل مالکیت دارند.
- ۱۰ - شکل تولید در مناسبات مختلف اقتصادی بر پایه سه شکل کار: کار کشاورزی، کار تجاری، کار صنعتی مشخص می‌گردد.
- ۱۱ - تعریف کار عبارت است از؛ رابطه تغییر دهنده انسان با طبیعت.
- ۱۲ - تعریف پول در نظام بورژوائی و سرمایه‌داری عبارت است از؛ رابطه اقتصادی (نه کالای اقتصادی)، در سه عرصه بازار - تولید و خدمات و توزیع -.
- ۱۳ - ارزش مصرفی کالا عبارت است از؛ ارزش ذاتی تولید که در جهت رفع نیاز مصرف کننده می‌باشد.
- ۱۴ - ارزش مبادله که تعیین کننده قیمت یک کالا در بازار سرمایه‌داری یا بورژوائی می‌باشد عبارت است از؛ ارزشی که یک کالا در رقابت با دیگر کالاها در عرصه بازار پیدا می‌کند.
- ۱۵ - در نظام «سوسیالیسم علمی» ارزش مصرفی باید جانشین ارزش مبادله گردد.
- ۱۶ - ارزش تولید در مناسبات سوسیالیسم یک امر واقعی می‌باشد که به صورت ریاضی می‌توان آن را محاسبه کرد، نه یک امر اعتباری و وضعی.
- ۱۷ - بر پایه ارزش کار، «سوسیالیسم علمی» معتقد است که؛ کار ذات یک کالای تولید شده توسط انسان می‌باشد.
- ۱۸ - بر پایه «سوسیالیسم علمی» آنچنانکه؛ ارزش مصرفی یک امر ذاتی می‌باشد، ارزش مبادله‌ای نیز یک امر اعتباری می‌باشد که توسط بازار سرمایه‌داری بر کالا وضع گردیده است.
- ۱۹ - قیمت یک کالا در عرصه بازار سرمایه‌داری بر پایه ارزش مبادله‌ای شکل می‌گیرد که این امر با خود ارزش که آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم ذاتی کالا می‌باشد، متفاوت است.

۲۰ - «سوسیالیسم علمی» بر؛ پایه کشف قوانین کنکرت یک جامعه شکل می‌گیرد! و هرگز بر پایه وضع قوانین در یک جامعه استقرار پیدا نمی‌کند، و از آنجائیکه طبق گفته گوروپچ «ما جامعه‌ها داریم نه جامعه» بر همین پایه می‌توانیم بگوئیم که ما تئوری‌های «سوسیالیسم علمی» داریم نه یک تئوری «سوسیالیسم علمی». البته همه این تئوری‌های «سوسیالیسم علمی» در عرصه تئوری‌های عام مشترک می‌باشند، ولی تفاوت آنها بیشتر در عرصه تئوری‌های کنکرت و مشخص می‌باشد.

۲۱ - تفاوت «سوسیالیسم علمی» با «سوسیالیسم اخلاقی» در این است که؛ «سوسیالیسم اخلاقی» برای یک جامعه قانون سوسیالیسمی را به صورت مکانیکی و غیر ارگانیکی وضع می‌کند. در صورتی که «سوسیالیسم علمی» در هر جامعه با سلاح دیالکتیکی به کشف قوانین کنکرت سوسیالیسم آن جامعه می‌پردازد.

۲۲ - نظریه‌پردازان «سوسیالیسم علمی» از ریکاردو تا شریعتی همگی بر یک اصل متفق‌القولند، و آن اینکه برعکس اندیشه آدام اسمیت؛ نباید بر جامعه انسانی از دیدگاه نظام طبیعی نگریست و آن را آنچنانکه آدام اسمیت در عرصه قانون تعادل عمومی خود می‌گفت، رها کرد. چراکه جامعه انسانی برعکس آنچه آدام اسمیت می‌گفت در «کانتکس جبری نظام طبیعی حرکت نمی‌کند بلکه بالعکس (بر پایه دیدگاه مالتوس و الکسیس کارل و ویل دورانت)، اگر جامعه انسانی در کادر نظام جبری طبیعی رها شود فاجعه انسانی بیار می‌آورد، و همین بحران‌ها و ناهنجاری‌های طبقاتی اقتصادی در نظام سرمایه‌داری معلول همان رهائی در کادر نظام طبیعی جبری و خود به خودی آدام اسمیتی جامعه می‌باشد. که باید توسط نظام سوسیالیست علمی برنامه‌هایی جامع را در عرصه نظام هدایت‌گرانه تدوین کرد.»

۲۳ - برعکس دیدگاه آدام اسمیت در خصوص علم اقتصاد که معتقد بود که قوانین اقتصاد قوانینی عمومی و تاریخی و جهانی می‌باشد، «سوسیالیسم علمی» به قوانین علم اقتصاد که خود محصول کشف آنها می‌باشد به عنوان یک حقیقت کنکرت و مشخص می‌نگرد.

۲۴ - فونکسیون کار انسانی در دو رابطه قابل مطالعه می‌باشد:

الف - کار به عنوان عامل تولید،

ب - کار به عنوان ارزش قیمت.

تقریباً تمامی نظریه‌پردازان اقتصادی چه سوسیالیستی و چه غیر سوسیالیستی در باب اینکه کار انسان تنها عامل تولید می‌باشد و بدون کار انسانی امکان هیچگونه تولیدی وجود ندارد نظریه مشترکی دارند، و هیچ نظریه‌پردازی در جهان با هر دیدگاهی که باشد وجود ندارد که معتقد باشد؛ بدون کار انسان تولید انجام می‌گیرد! و یا اینکه غیر انسان موجود دیگری در جهان می‌تواند کار انجام دهد! اما اختلاف نظر در عرصه نظرگاه‌های سوسیالیستی و سرمایه‌داری در رابطه با نقش کار در تعیین قیمت می‌باشد.

۲۵ - مهمترین جنایت سرمایه‌داری این است که کار انسان را به صورت یک کالا در بازار سرمایه‌داری در آورده است، که این فاجعه از نظام متوحش برده‌داری برای بشریت زیانبارتر می‌باشد. چرا که در نظام استعباد برده‌داری به هر حال برده می‌فهمید که او را به صورت یک کالا مورد خرید و فروش قرار می‌دهند. اما در نظام برده‌داری نوین سرمایه‌داری، طبقه کارگر تا بخواهد بفهمد - وجود - او را به صورت - کالای - بازار در آورده‌اند، زمان می‌برد!

۲۶ - هر چند در سرمایه‌داری انحصاری کینزی بر عکس سرمایه‌داری رقابتی آدم اسمیتی رقابت‌های خانمان سوز سرمایه‌داری به مهار کشیده شده است، ولی به هر حال عامل ویرانگر نظام سرمایه‌داری که همین رقابت آنها می‌باشد، باز تا انتهای نفی کلی نظام سرمایه‌داری به حیات خود ادامه خواهد داد.

۲۷ - فرآیند پول در تاریخ اقتصادی بشر دارای سه مرحله بوده است؛

الف - پول به عنوان وسیله مبادله،

ب - پول به عنوان کالا،

ج - پول به عنوان رابطه اجتماعی.

۲۸ - فیزیوکرات‌ها کار کشاورزی را مولد ثروت می‌دانستند در صورتی که مرکانتالیست‌ها کار تجاری را مولد ثروت می‌دانستند، ولی آدم اسمیت پیر و ریکاردو کار صنعتی را مولد ثروت می‌دانند.

۲۹ - مالتوس نظام طبیعی را عامل رشد هندسی جمعیت و رشد حسابی مواد غذایی، و در نتیجه انفجار جمعیت می‌دانست که برای مهار کردن این فاجعه و بحران به جای تکیه سوسیالیستی، باز بر همان نظام طبیعی مرگ انسان‌ها توسط جنگ و بیماری تکیه می‌کرد، که این نقطه انحراف اندیشه او بود. آنچنانکه الکسیس کارل امر بهداشت را عامل تضعیف نسل بشر می‌داند و معتقد بود که؛ عقب ماندگی ذهنی و عینی بشر در گذشته باعث می‌گردد تا توسط بیماری‌های فراگیر بر پایه اصل بقاء اصلح و قانون جنگل نسل قوی بماند، و نسل ضعیف از میان برود. که این نتیجه‌گیری نماینده انحراف بینشی او می‌باشد، چراکه در عرصه تئوری «سوسیالیسم علمی» به جای اینکه اصل بقاء اصلح در عرصه عقب ماندگی‌ها، آنچنانکه کارل و مالتوس می‌گویند شکل گیرد، در عرصه نبرد انسانی با طبیعت حاصل می‌شود.

۳۰ - آنچه در تبیین تاریخی ماشین بر پایه نظرگاه سوسیالیستی باید مطرح کنیم عبارت است از اینکه؛ تکامل تاریخی تولید معلول تکامل ابزار تولید می‌باشد و ماشین حاصل تبلور تکامل تاریخی ابزار تولید می‌باشد. که این تکامل تاریخی ابزار تولید معلول کار تاریخی انسان از آغاز تاریخ تا کنون می‌باشد، نه معلول کار فردی مخترع ماشین! به همین دلیل ماشین نمی‌تواند در مالکیت فرد مخترع یا طبقه مخترع یا کشور مخترع قرار گیرد، بلکه بالعکس از آن همه بشریت است و هر جامعه‌ای بر پایه جایگاه خود به صورت کنکرت از ماشین استفاده می‌کند و - ارزش اضافی- زائیده آن را به خدمت تمامی آن جامعه کنکرت در می‌آورد.

۳۱ - نظریه مفرغ ریکاردو که تبیین کننده جبری و خودبخودی مزد کارگر و سود سرمایه‌دار در نظام سرمایه‌داری می‌باشد^{۲۵}، ما از آنجائیکه بستر این نظریه را مانند نظریه تعادل عمومی آدام اسمیت، همان تکیه بر جامعه‌ها شده طبیعی می‌دانیم و به دلیل آن که هیچگونه فونکسیون‌ی برای برنامه و هدایتگری جامعه قائل نیست، از نظر ما غیر علمی است.

۲۵ . چراکه مطابق این نظریه ریکاردو معتقد است که هرچه جمعیت کارگر زیاد شود. بعلت رقابت نیروی کار در بازار کار و بر پایه قانون عرضه و تقاضا. مزد کارگر پایین می‌آید. مزد کارگر از یک حدی که پائین آمد. بعلت فقر کارگر زاد و ولد کارگر هم کم می‌شود. که کم شدن زاد و ولد کارگر باعث کم شدن عرضه نیروی کار در بازار سرمایه‌داری می‌گردد. که خود بخود این تلورانس عامل افزایش مزد کارگر می‌گردد. که افزایش مزد کارگر بطور جبری باعث کاهش سود سرمایه‌دار می‌شود.

۳۲ - در عرصه کار صنعتی و با پیدایش ماشین (دیگر مانند کار کشاورزی و کار تجاری)، رابطه انسان با ماشین رابطه نیروی محرکه با ابزار تولید نیست، بلکه بالعکس رابطه انسان با ماشین رابطه نیروی محرکه ضعیف (انسان) با نیروی محرکه قوی (ماشین) می‌باشد. یا به عبارت دیگر رابطه بازوی کار ضعیف با بازوی کار قوی است که نتیجه آن به موازات پیشرفت اتوماسیون، جایگزینی ماشین به جای انسان می‌باشد.

۳۳ - مالکیت خصوصی که از نظر سن سیمون و پرودون و شریعتی به عنوان عامل عمده فساد سرمایه‌داری می‌باشد، با مالکیت شخصی متفاوت می‌باشد. چراکه؛ (مالکیت خصوصی تملک بر عوامل تولید اعم از منابع تولید و ابزار تولید و...) توسط سرمایه دار یا بورژوازی می‌باشد. در صورتی که؛ (مالکیت شخصی تملک افراد جامعه بر ثروت‌های غیر تولیدی است)، که مالکیت شخصی موضوع «سوسیالیسم علمی» نمی‌باشد. بنابراین آنچه در سوسیالیسم باید الغاء گردد مالکیت خصوصی بورژوازی بر عوامل تولید است نه مالکیت شخصی بر ثروت‌های غیر تولیدی.

۳۴ - پدیده استثمار که عبارت است از؛ اختصاص دادن محصول کار دیگران به خود، در مناسبات مختلف تولیدی و غیر سوسیالیستی، تا زمانی که مالکیت خصوصی بر عوامل تولید از بین نرود نابود نمی‌شود.

۳۵ - در کار کشاورزی - زمینی- که قابلیت کشت داشته باشد جزو عوامل تولید بحساب می‌آید، که بر طبق اصل «وَالْأَرْضُ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ - زمین از آن عموم مردم می‌باشد» (سوره الرحمن - آیه ۱۰) باید از تیول مالکیت خصوصی خارج گردد، آنچنانکه با ماشین در کار صنعتی باید چنین گردد!

۳۶ - بر طبق اصل سوسیالیستی مورد اعتقاد شریعتی که؛ هر کس به اندازه استعدادش کار بکند و به هر کس به اندازه کارش مزد باید داده شود، از آنجائیکه در نظام تولیدی هر کاری ارزش آن را دارد که زندگی کارگر را تامین نماید، لذا در صورتی که پرداخت مزد کار یک کارگر نتواند زندگی آن کارگر را تامین نماید، آن کارگر قطعاً دچار استثمار شده است.

۳۷ - مبنای مزد کارگر باید تامین معیشت و زندگی او باشد، یعنی در هر صورتی باید مزد کارگر تامین کننده و پاسخگوی زندگی کارگر باشد.

۳۸ - از نظر مارکس استثمار کارگر معلول غارت ارزش اضافی کار کارگر می‌باشد در صورتی که از نظر شریعتی بخشی از ارزش اضافی تولید سرمایه‌داری از آن کارگر می‌باشد بخش بزرگی از آن متعلق به کل جامعه می‌باشد. چراکه ماشین به عنوان نیروی محرکه یا بازوی تولید، محصول کار اجتماعی و تاریخی انسان می‌باشد، نه کار کارگر و مخترع آن.

۳۹ - از نظر شریعتی؛ استثمار کشورهای پیرامونی توسط کشورهای متروپل که باعث شکل‌گیری مواد اولیه ارزان برای آنها می‌شود، خود یک نوع استثمار ملت از ملت می‌باشد که باید در سوسیالیسم از بین برود، و به همین دلیل شریعتی جهان پیرامونی را در سرمایه‌های اولیه سرمایه‌داری امروز غرب شریک می‌داند.

۴۰ - شریعتی در جامعه سرمایه‌داری اعتقاد به زیربنا بودن اقتصاد دارد که مطابق این نظریه شریعتی؛ در جامعه سرمایه‌داری معتقد به «تقدم وجود اجتماعی بر شعور اجتماعی» می‌باشد. گرچه در عرصه اجتماعی کلا شریعتی برعکس ژان ژاک روسو معتقد به تقدم وجود اجتماعی بر وجود فردی است، اما در نظام سوسیالیستی شریعتی برعکس معتقد بر «تقدم شعور اجتماعی بر وجود اجتماعی» می‌باشد.

۴۱ - در عرصه وجود اجتماعی در نظام سرمایه‌داری شریعتی بر پایه چند «اشکوبه‌ائی» دیدن این نظام، معتقد به اولویت «اشکوبه اقتصاد» بر اشکوبه‌های دیگر اجتماعی می‌باشد.

۴۲ - در عرصه نظریه «تقدم وجود اجتماعی بر وجود فردی» شریعتی نظریه افلاطون را که - کلا امکان‌یادگیری در این جهان را نفی می‌کرد و تمامی شناخت انسان را محصول عالم مُثُل می‌داند رد می‌کند. همچنین نظریه فطرت مطهری که معتقد به استعدادهای بالقوه قبلی انسان می‌باشد رد می‌کند، و به نظریه دورکهمیم که معتقد بود به؛ «محصول اجتماعی بودن و شدن انسان» نزدیک می‌شود.

۴۳ - شریعتی بر پایه تقدم وجود اجتماعی بر شعور اجتماعی در جامعه سرمایه‌داری معتقد بود که در جامعه سرمایه‌داری «اول بگو چه می‌خورد تا بعدا بدانی چه فکر می‌کند» و یا «کسی که ابوسفیانی زندگی می‌کند نمی‌تواند ابوزری فکر کند.»

۴۴ - در عرصه نظام سوسیالیستی شریعتی؛ معتقد به «نظام شورائی سوسیالیستی» بود و نه

نظام سوسیالیست دولتی یا سوسیالیست حزبی، که از نظر شریعتی شکل نوینی از بورژوازی می‌باشند.

۴۵ - شریعتی به شورا در نظام سوسیالیستی بر پایه نظام می‌نگریست نه نهاد، او معتقد بود تا زمانی که شورا در جامعه به صورت نظام از پائین به بالا در نیاید، یک امر فریبنده می‌باشد که در دست طبقه حاکم یا هیئت حاکم به صورت اهرم فشار در خواهد آمد. از نظر شریعتی تنها در عرصه سوسیالیسم است که شورا می‌تواند به صورت یک نظام مادیت پیدا کند و لاغیر.

۴۶ - یکی از فونکسیون‌های خطرناک ماشین در جامعه توسعه بیش از حد تقسیم کار می‌باشد که این گسترش بیحد و مرز تقسیم کار باعث بیگانگی انسان و الیناسیون انسانی می‌شود.

۴۷ - از نظر شریعتی - پیدایش منیت- و نفی «ما»ی اجتماعی بر پایه شکل‌گیری مالکیت خصوصی و تقسیم کار اجتماعی حاصل شده و تا زمانی که توسط نظام سوسیالیستی با این دو امر برخورد نگردد، امکان شکل‌گیری «ما»ی اجتماعی برای پی‌ریزی نظام سوسیالیستی وجود نخواهد داشت.

۴۸ - از نظر شریعتی یکی از مبانی سوسیالیسم اصل «پراکسیس» می‌باشد، اینکه «کار مخلوق انسان خود نیز خالق انسان می‌باشد» که این اصل با کار پراگماتیسم متفاوت می‌باشد. بنابراین از نظر شریعتی رابطه کار و انسان بدو صورت «کار پراکسیس و کار پراگماتیسم» می‌باشد.

۴۹ - گرچه سن سیمون و فوریه در رابطه با سوسیالیسم مورد نظر خود اصل ارزش اضافی را مطرح نکردند و تنها به طرح ارزش کار پرداختند، و در میان تئورسین‌های نظام سوسیالیستی تنها کارل مارکس و شریعتی بودند که نظریه ارزش اضافی در نظام سرمایه‌داری را مطرح کردند. با همه این احوال هر چند شریعتی و مارکس در رابطه با اصل ارزش اضافی سرمایه‌داری نظر واحدی دارند، اما در رابطه با «تقسیم ارزش اضافی» نظر شان متفاوت می‌باشد که قبلاً توضیح آن رفت.

۵۰ - فوریه عامل فساد سرمایه‌داری را پول می‌دانست، اما سن سیمون مالکیت خصوصی

را، ولی ریکاردو ارزش مبادله را، و مارکس آن را ارزش اضافی میدانست، در صورتی که شریعتی «مالکیت خصوصی و تقسیم کار بی‌حد و مرز، و استثمار سه لایه‌ای؛ فرد از فرد، طبقه از طبقه و ملت از ملت و بالاخره تصاحب ارزش اضافی جامعه و طبقه کارگر توسط سرمایه‌دار و بورژوازی» می‌دانست.

۵۱ - علت علمی بودن سوسیالیسم شریعتی بخاطر «تبیین تاریخی کردن سوسیالیسم» در کنفرانس «حسین وارث آدم» می‌باشد، که توسط آن شریعتی سوسیالیسم را محصول تاریخ می‌داند.

۵۲ - اعتقاد به سوسیالیسم در زندگی شریعتی به صورت یک پروسس و فرآیند می‌باشد که در سه مرحله؛

الف - سوسیالیسم اخلاقی از سال ۱۳۳۰ تا سال ۱۳۴۸؛

ب - «سوسیالیسم تاریخی» از سال ۴۸ تا سال ۴۹؛

ج - «سوسیالیسم علمی» از سال ۴۹ تا کنون، شکل پیدا کرده است.

۵۳ - معرف «سوسیالیسم اخلاقی» شریعتی کتاب - ابوذر سوسیالیسم خداپرست- جوده السحار می‌باشد، در صورتی که معرف «سوسیالیسم تاریخی» شریعتی کتاب - میعاد با ابراهیم- و معرف «سوسیالیسم علمی» شریعتی کتاب - حسین وارث آدم- می‌باشد.

۵۴ - از نظر شریعتی؛ ماشینیسم غیر از کاپیتالیسم و سوسیالیسم می‌باشد، چراکه بیماری است که هم مبتلا به سرمایه‌داری می‌شود و هم مبتلا به سوسیالیسم، که هر دو برای استمرار حیات خود موظف به درمان آن می‌باشند.

۵۵ - تفاوت کارگر با پرولتاریای صنعتی این است که کارگر محصول کار خود را به فروش می‌رساند، اما پرولتاریای صنعتی در نظام سرمایه‌داری به علت اینکه فاقد ابزار کار می‌باشد، نیروی کار خود را به صورت کالا در بازار سرمایه‌داری به فروش می‌رساند.

۵۶ - تازمانی که تولید اجتماعی و توزیع اجتماعی و مصرف اجتماعی بوجود نیاید، امکان تحقق «سوسیالیسم علمی» که عبارت است از؛ «اجتماعی شدن تولید و توزیع و مصرف»،

نخواهد بود.

۵۷ - تعریف کالا در نظام سرمایه‌داری؛ تولید برای بازار که قیمت این کالا در نظام سرمایه‌داری بر پایه ارزش مبادله یعنی جایگاه آن کالا در عرصه عرضه و تقاضا و رقابت بازار سرمایه‌داری مشخص می‌گردد.

**اصول مقدماتی،
ارکان،
مشخصه و
تعریف «سوسیالیسم علمی»**

الف - اصول مقدماتی «سوسیالیسم علمی»:

۱ - جامعه هویتی مستقل دارد نه هویتی اعتباری؛

۲ - جامعه پدیده‌ائی تکامل‌پذیر و تحول‌پذیر و تطوری‌پذیر و تاریخی و دارای دینامیزم می‌باشد؛

نخستین اصل پیش فرض سوسیالیسم که با آن اصل موضوع «سوسیالیسم علمی» شروع می‌شود و بدون اعتقاد به این اصل کلا طرح «سوسیالیسم علمی» سالبه انتفاع به موضوع می‌باشد، اعتقاد به اینکه جامعه انسانی یک هویت مستقل دارد نه یک هویت اعتباری. در خصوص این اصل مدت بیست و پنج قرن است که به لحاظ نظری بر سر آن بشریت در جدال نظری و فکری می‌باشد. از ارسطو و افلاطون در پنج قرن قبل از میلاد گرفته تا ژان ژاک روسو و جان لاک قرن هیجدهم و نوزدهم و بالاخره دورکهم و... که در یک نگاه کلی از آغاز تاکنون دو نظریه خط‌کشی شده متفاوت مطرح شده است.

از یک طرف نظریه جامعه‌گرایان می‌باشد که از ارسطو تا دورکهم صف کشیده‌اند، که در یک جمع‌بندی کلی منهای اختلاف نظرهای جزئی، این گروه معتقدند که جامعه به عنوان یک حقیقت مستقل دارای هویت می‌باشد. البته در خصوص رابطه فرد با این جامعه بین آن‌ها نظریه‌های متفاوتی مطرح شده است به طوری که بعضی مانند دورکهم اصلا اصالتی برای

فرد قائل نیست و موضوع روان‌شناسی را فی حد ذاته یک امر زائد می‌دانند و معتقدند که تمامی شخصیت انسان در عرصه جامعه شکل می‌گیرد و جامعه‌شناسی حرف اول و آخر در خصوص فرد می‌زند نه روان‌شناسی.

دیدگاه دوم دیدگاه فردگرایان می‌باشد که از افلاطون تا روسو ادامه دارد، طرفداران این نظریه کلا معتقدند که آنچه در این رابطه دارای اصالت می‌باشد فرد است نه جامعه و اصلا جامعه انسانی یک امر اعتباری می‌باشد که از تجمع افراد هویت می‌یابد، مانند جنگلی که از درختان هویت اعتباری به دست می‌آورد. از نظر این‌ها بدون افراد جامعه فی حد ذاته دارای هیچگونه اصالت هویتی نمی‌باشد و در این مسئله تا آنجا پیش رفته‌اند که بعضی مانند ژان ژاک روسو پدر لیبرالیسم معتقد است که نه تنها جامعه یک هویت اعتباری دارد و آنچه اصالت دارد فقط و فقط فرد می‌باشد. از این مهم‌تر همین هویت اعتباری جامعه کلا برای فرد یک امر مضر می‌باشد به همین دلیل است که ژان ژاک روسو پدر لیبرالیسم معتقد است که جامعه اعتباری برای فرد انسان ایجاد فساد کرده است و تنها راه رهایی انسان از این فسادها اینکه به زندگی دوران بدوی که به صورت فردی در طبیعت عریان زندگی می‌کرد، برگردد تا همین هویت اعتباری جامعه هم با بازگشت انسان به طبیعت از میان برود و جامعه اعتباری نابود گردد.

علی‌الاحاله این دو نظریه متفاوت در باب جامعه انسانی مطرح می‌باشد اما از آنجائیکه کلا موضوع «سوسیالیسم علمی» جامعه انسانی می‌باشد نه فرد انسانی لذا نخستین اصل پیش فرض علمی که سوسیالیسم توسط آن صاحب موضوع می‌گردد و سنگ زیربنای سوسیالیسم را تشکیل می‌دهد، همین اعتقاد به هویت مستقل جامعه است که در این رابطه سوسیالیسم با لیبرالیسم در دو اردوگاه کاملا منفک قرار می‌گیرد. چراکه آنچنانکه سنگ زیربنای «سوسیالیسم علمی» اعتقاد به هویت مستقل جامعه می‌باشد، سنگ زیربنای لیبرالیسم که لیبرالیسم فلسفی می‌باشد اعتقاد به اینکه آنچه اصالت دارد فقط و فقط فرد است، و رابطه جامعه با فرد رابطه اعتباری می‌باشد؛ و لذا در این رابطه است که لیبرالیسم معتقد است که برای اینکه ما جامعه را بسازیم باید به افراد تمامی آزادی‌های اخلاقی و اقتصادی و سیاسی و... بدهیم و تا زمانی که تمامی این آزادی‌ها به افراد جامعه ندادیم نباید انتظار اصلاح جامعه

داشته باشیم. حاصل آنکه «سوسیالیسم علمی» از اینجا آغاز می‌شود که، اعتقاد به اصالت هویت جامعه در برابر فرد دارد، فرد را مولود جامعه می‌داند نه جامعه مولود فرد. آنچنانکه لیبرالیست‌ها معتقدند و از همین آغاز دیواری به مثابه دیوار چین بین لیبرالیسم و سوسیالیسم کشیده می‌شود چراکه «سوسیالیسم علمی» جامعه را اصیل می‌داند و فرد را تابع جامعه می‌داند، در صورتی که لیبرالیسم اصالت را به فرد می‌دهد و جامعه را تابع می‌داند. در همین رابطه است که می‌بینیم که قرآن در عرصه تبیین انسانی اجتماعی انسان این همه تلاش می‌کند تا برای اولین بار در اندیشه بشری برای جامعه انسانی هویت مستقل قائل شود و فرد انسانی را تابع جامعه بداند که در این رابطه به طرح چند نمونه از آیات قرآن می‌پردازیم:

«وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ اُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا... - خداوند خارج کرد شما را از شکم‌های مادران‌تان در حالی هیچ چیز نه بالقوه و نه بالفعل نمی‌دانستید» (سوره النحل - آیه ۷۸). (این آیه علاوه بر اینکه اصالت فرد را نفی می‌کند اصل تعلیم افلاطون که معتقد بود که تمامی دانستنی‌های انسان در عالم قبل از تولد که عالم مُثُل می‌باشد برای انسان حاصل شده است و انسان فقط در این جهان آن علوم قبلی آموزش دیده در عالم مُثُل یا عالم کلیات در این جهان یادآوری می‌کند به چالش می‌کشد همچنین اصل غیر علمی فطرت مرتضی مطهری که معتقد به علم بالقوه یا استعداد همراه تولد برای انسان می‌باشد رد می‌کند).

«اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰى يَغَيِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِهِمْ... - خداوند سرنوشت جامعه‌ای را تغییر نمی‌دهد مگر اینکه خود آن جامعه سرنوشت خودشان تغییر دهند» (سوره الرعد - آیه ۱۱). در این آیه قرآن نه تنها برای جامعه در برابر فرد قائل به اصالت هویتی است بلکه در برابر اراده و عمل خود خداوند هم برای جامعه دارای اصالت می‌باشد به طوری که می‌گوید خداوند سرنوشت یک جامعه را تا زمانی که خود آن جامعه سرنوشت خود را عوض نکند تغییر نمی‌دهد.

«تِلْكَ اُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ لَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُوْنَ عَمَّا كَانُوْا يَفْعَلُوْنَ - آن جوامع قبل از شما نصیب بردند از آنچه خودشان کسب کردند آنچنانکه جامعه شما نصیب می‌برد از آنچه خود کسب می‌کند و هر جامعه‌ای مسئول عمل خود می‌باشد» (سوره البقره - آیات ۱۳۴ و ۱۴۱). در این آیه علاوه بر اینکه جامعه را به عنوان یک هویت مستقل که دارای

اصالت هویتی در برابر فرد می‌باشد مطرح می‌کند برای جامعه‌ها مختلف بشر هویت و اصالت قائل می‌شود به عبارت دیگر در این آیه قرآن جامعه‌ها را به رسمیت می‌شناسد نه جامعه را.

«وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» - برای هر جامعه عمری وجود دارد پس زمانی که اجل آن جامعه فرا برسد این جامعه نمی‌تواند یک ساعت از عمر خود پس بشیند یا پیش برود» (سوره الاعراف - آیه ۳۴). در این آیه قرآن نه تنها برای جامعه اصالت هویتی قائل است بلکه مهم‌تر از آن حیات قانونمند و مقدر برای هر جامعه‌ائی قائل می‌شود که قدمی نمی‌تواند خارج از آن بردارد. ماحصل اینکه سنگ زیربنای «سوسیالیسم علمی» اصل اصالت هویت مستقل جامعه می‌باشد.

دومین اصل از اصول مقدماتی «سوسیالیسم علمی» عبارت است از اصل تحول پذیری و تطور پذیری و تکامل پذیری و تاریخمند بودن جامعه است. پس از اینکه توسط اصل اصالت هویت جامعه در برابر اصالت هویت فرد برای «سوسیالیسم علمی» ایجاد موضوع کردیم دومین موضوعی که بلافاصله پس از این اصل مطرح می‌گردد اینکه، موضوع «سوسیالیسم علمی» یعنی جامعه یک امر ثابت و ساکن نیست بلکه یک پدیده‌ائی تاریخی یعنی دارای ماهیت تحول پذیری و تکامل پذیری و تطور پذیری می‌باشد که این تطور و تکامل و تحول در او:

اولا به صورت تدریجی می‌باشد نه دفعی؛

در ثانی قانونمند می‌باشد نه تصادفی؛

در ثالث قانونبندی تکامل جامعه برای بشر قابل شناخت و قابل کشف می‌باشد که در این رابطه هم مانند اصل اول از آغاز تاریخ بشر تاکنون دو نظریه مختلف مطرح گردیده است:

۱ - نظریه اول نظریه طبایع.

۲ - نظریه دوم نظریه تاریخ است.

طرفداران نظریه اول معتقد بودند که جامعه انسانی دارای حرکت می‌باشد. این حرکت آنچنانکه در موجودات دیگر اعم از جماد و غیره بر پایه طبایع انجام می‌گیرد، در جامعه

انسانی هم مطابق همان قانون نشأت گرفته از طبایع می‌باشد.

نظریه دوم نظریه تاریخ است که معتقد است که جامعه انسانی طبایع ندارد، تاریخ دارد. طرفداران این نظریه معتقدند که مقصود از اینکه می‌گوئیم جامعه انسان تاریخ دارد این است که جامعه انسانی بر پایه ذات دیالکتیکی خود دارای دینامیسم می‌باشد، که این دینامیزم به صورت یک حرکت تطوری و تکاملی بر طبق قانون مشخصی جاری و ساری می‌شود، که قوانین آن برای بشر قابل شناخت می‌باشد.

آنچه اصل دوم از اصول مقدماتی «سوسیالیسم علمی» را تشکیل می‌دهد همین تاریخ داشتن جامعه است. از نظر «سوسیالیسم علمی» جامعه انسانی علاوه بر اینکه دارای هویت مستقل می‌باشد، خود تاریخ دارد. یعنی دارای حرکت تکاملی و دیالکتیکی و قانونمند می‌باشد که برای بشر قابل شناخت می‌باشد از نظر قرآن جامعه حرکت طبایعی آنچنانکه ارسطوئیان معتقد بودند ندارد، بلکه بالعکس جامعه دارای تاریخ می‌باشد.

«قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ - هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ - وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ - إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَدَاوَلْهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ - همانا پیش از شما تمدن‌ها و جوامعی در این جهان زندگی می‌کرده‌اند که برای شناخت آن‌ها باید تاریخ را بگردید تا سرنوشت آن‌ها را توسط تاریخ در یابید و ببینید که سرنوشت آن جوامعی که قانونبندی وجود را تکذیب کردند چگونه بوده است کلا سرنوشت جوامع گذشته راهنمایی است برای همه مردم اما در این میان تنها متقین هستند که از سرنوشت تاریخی گذشتگان درس می‌گیرند آگاه باشید که در عرصه مطالعه سرنوشت جوامع گذشته ناامید و سست نشوید چراکه برعکس آن همه زلتی که بر آن‌ها وارد شده اگر شما مومن به این قوانین باشید شما برتر خواهید شد چراکه این قانونبندی تاریخ است که اگر به شما در نبرد حق و باطل از طرف باطل گزند برسد عین همین گزند توسط شما بر نیروی باطل تاریخ وارد شده است ما این تاریخ را بین جوامع مردمی می‌گردانیم تا خداوند توسط این تاریخ امم بداند چه کسانی به آن ایمان پیدا می‌کنند چراکه خداوند ظالمین را دوست ندارد» (سوره آل عمران - آیات ۱۳۷ تا ۱۴۰).

«أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ - آیا در تاریخ نمی‌گردید تا ببینید که بر جوامع قبل از شما چه گذشته است چه آن جوامعی که دست به استبداد زدند و چه آن جوامعی که دست به استثمار جوامع دیگر زدند و با این عمل خود تاریخ را دچار تضاد کردند پس ما پیامبران برای مقابله با این‌ها با دلایل روشن فرستادیم پس این خداوند نیست که بر این جوامع ستم می‌کند بلکه این خود جوامع بودند که بر خود ستم می‌کردند» (سوره الروم - آیه ۹).

ب - ارکان سوسیالیسم:

پس از اینکه دریافتیم که اصول مقدماتی «سوسیالیسم علمی» عبارتند از اصل اصالت هویت اجتماع در برابر فرد و اصل دوم اصل تطورپذیر و تکامل‌پذیر و تاریخمند بودن جامعه انسانی است حال نوبت به طرح ارکان سوسیالیسم می‌رسد که ارکان سوسیالیسم عبارتند از:

۱ - اصل عدالت،

۲ - اصل وحدت، بدون اعتقاد تئوریک به این دو اصل امکان تبیین علمی از «سوسیالیسم علمی» وجود ندارد.

رکن اول اصل عدالت در عرصه «سوسیالیسم علمی»، پس از اینکه اصالت جامعه را در برابر فرد پذیرفتیم و جامعه را پدیده‌ای متحرک و متطور و تکامل‌پذیر و تاریخی دانستیم، حال توسط اصل عدالت معتقد می‌شویم که گرچه جامعه موضوع «سوسیالیسم علمی» ترکیبی از افراد می‌باشند در این ترکیب اجتماعی جامعه باید حتما تعادلی برقرار گردد و هر امری که این تعادل اجتماعی را بر هم بزند، باید نابود گردد. پس اصل عدالت اجتماعی در «سوسیالیسم علمی» معتقد است که جامعه سوسیالیستی بزرگترین مشخصه‌اش آن است که تعادل اجتماعی دارد؛ و اما در باب اینکه چه عواملی تعادل جامعه انسانی را بر هم می‌زند، در بین نظریه‌پردازان سوسیالیست علمی اختلاف نظر وجود دارد. عده‌ای از جمله کارل مارکس معتقدند که پیدایش مالکیت خصوصی باعث گردید تا تعادل جامعه اولیه بشر بر هم

بخورد و تا زمانی که توسط نظام «سوسیالیسم علمی» این مالکیت خصوصی بر ابزار تولید از میان نرود امکان برگشت تعادل به جامعه بشری وجود نخواهد داشت، عده‌ائی دیگر از جمله سن سیمون و فوریه پدران «سوسیالیسم علمی»، پول را عامل انحراف جامعه از تعادل می‌دانند و معتقدند که تا زمانی که در جامعه نتوانیم پول را از صورت رابطه اجتماعی به صورت وسیله مبادله درآوریم امکان ایجاد تعادل در جامعه وجود نخواهد داشت. قرآن در آیه ۲۱۳ - سوره بقره اصل تعادل سوسیالیستی جامعه را مورد تأیید قرار می‌دهد و علت رسالت انبیاء خروج جامعه بشری از این حالت تعادل می‌داند و هدف انبیاء را بازگرداندن تعادل به جامعه بشری می‌داند.

«كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ - جامعه بشری در آغاز امتی واحد بود که تعادل اجتماعی در آن برقرار بود اما این تعادل پس از مدتی بهم خورد و جامعه بشری حالت وحدت خود را از دست داد و به سمت عدم تعادل و اختلاف سوق پیدا کرد پس از اینکه جامعه به عدم تعادل و اختلاف دچار گردید اصل رسالت انبیاء مطرح گردید پس انبیاء را فرستادیم تا دوباره اختلاف و عدم تعادل جامعه را درمان کنند و دوباره تعادل را به جامعه برگردانند اما بعد از رسالت انبیاء باز این عدم تعادل به علت اختلافی که در پیام انبیاء ایجاد کردند درمان نشد پس قانونبندی تاریخ بر این قرار دارد که این اختلاف به اذن خداوند از بین برود و جامعه بشری تحت هدایت الهی به تعادل نهایی برسد» (سوره البقره - آیه ۲۱۳).

بنابراین اصل عدالت اجتماعی که یکی از ارکان «سوسیالیسم علمی» می‌باشد دلالت بر این امر می‌کند که جامعه بشری باید از حالت عدم تعادل، به سمت تعادل برگردد و برای برگشت این تعادل به جامعه بشری برای اینکه عدالت اجتماعی مورد اعتقاد ما یک عدالت اجتماعی ذهنی و اخلاقی نباشد، بلکه یک عدالت اجتماعی علمی باشد باید نخست یک تبیین علمی از عواملی داشت باشیم که از آغاز تعادل جامعه بشری را به هم زده‌اند و تا زمانی که به این چنین تبیین علمی از اختلاف و عدم تعادل اجتماعی بشر دست پیدا نکنیم، نمی‌توانیم به عدالت

اجتماعی علمی معتقد شویم و اعتقاد ما به عدالت اجتماعی یک اعتقاد نظری و ذهنی خواهد بود. آنچنانکه در شماره‌های آغازین مبانی تئوریک سوسیالیسم مطرح کردیم از نظرگاه قرآن عاملی که باعث شکل‌گیری عدم تعادل در جامعه اولیه بشر شد، زور و مالکیت و بالاخره استثمار بوده است و از نظرگاه قرآن تا زمانی که این عوامل در جامعه سوسیالیستی از بین نرود امکان بازگشت جامعه بشری به سوسیالیسم وجود نخواهد داشت. به همین دلیل است که در سال ۳۶ هجری وقتی امام علی پس از ۲۵ سال که از مرگ رسول الله می‌گذشت و جامعه پیامبر تحت رهبری شیخین و به خصوص عثمان به عدم تعادل افتاده بود اولین موضوعی که پس از قبول حکومت با مردم در اولین خطبه خود که مرامنامه حکومتی او را تعیین می‌کرد در میان گذاشت، همین از حالت تعادل خارج شدن جامعه رسول الله بود و تنها راه حلی هم که برای بازگشت تعادل به جامعه مطرح کرد گرفتن آن ثروت‌ها و سرمایه‌ها و مالکیت‌هایی بود که توسط حاتم بخشی‌های عثمان و شیخین به وجود آمده بود.

«أَلَا وَ أَنْ بَلَّيْتُمْ قَدْ عَادَتْ كَهَيْئَتِهَا يَوْمَ بَعَثَ اللَّهُ نَبِيَّكُمْ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) وَ الَّذِي بَعَثَهُ بِالْحَقِّ لِنُبُلِّئَنَّ بَلْبَلَهُ وَ نَتَعَرَّبَنَّ عَرَبِلَهُ وَ لِنَسَاطَنَّ سَوْطَ الْقِدْرِ حَتَّى يَعُودَ أَسْفَلُكُمْ أَعْلَاكُمْ وَ أَعْلَاكُمْ أَسْفَلَكُمْ وَ لِيَسْبِقَنَّ سَابِقُونَ كَانُوا قَصُرُوا وَ لِيَفْضُرَنَّ سَبَّاقُونَ - آگاه باشید جامعه شما از حالت تعادل خارج شده است و بازگشت پیدا کرده به جامعه جاهلیتی که محمد برای ایجاد تعادل در آن ۵۰ سال قبل در میان آن‌ها مبعوث گردید آگاه باشید نخستین مسئولیت من این است که تعادل را در این جامعه شما برقرار کنم و برای بازگشت تعادل شما را در دیگ مبارزه می‌رزیم و می‌جوشانم و غربال می‌کنم تا پائینی‌های جامعه‌ها بالا بیایند و بالائی‌های جامعه پائین بروند و آن‌هایی که پیش افتاده‌اند به عقب برگردند و آن‌هایی که به عقب رفته‌اند جلو بیافتند آن وقت است که تعادل اجتماعی به جامعه شما بر می‌گردد» (نهج البلاغه - خطبه ۱۶).

بنابراین تا زمانی که از عدم تعادل اجتماعی یک تبیین علمی نداشته باشیم نمی‌توانیم به عدالت اجتماعی علمی به عنوان یکی از ارکان «سوسیالیسم علمی» اعتقاد پیدا کنیم.

رکن دوم از ارکان «سوسیالیسم علمی» که جهت تحقق «سوسیالیسم علمی» باید به آن تکیه کنیم، اصل وحدت است. اصل وحدت در عرصه «سوسیالیسم علمی» تبیین کننده

رابطه «من» و «ما» است. به عبارت دیگر در عرصه رکن وحدت باید به این سوال پاسخ دهیم که چگونه «من» به «ما» استحاله پیدا می‌کند؟ چرا که تا زمانی که «ما» در جامعه سوسیالیستی حاصل نشود امکان تحقق «سوسیالیسم علمی» به هر شکلی محال خواهد بود. از نظر تمامی تئوریسین‌های «سوسیالیسم علمی»، بزرگترین فاجعه‌ی که در تاریخ بشر اتفاق افتاده است این که، «ما»ی اولیه جامعه بشری بدل به «من» گردید و پیدایش «من» و جایگزینی «من» به جای «ما»ی اولیه بشر بوده که باعث گردید تمامی جنایات‌ها و فسادها در جامعه بشری بوجود بیاید و راه نجات بشر هم فقط در این می‌باشد که دوباره ما بتوانیم این «من»‌های بشری را توسط سوسیالیسم بدل به «ما» بکنیم؛ و اما اینکه چگونه این «من»‌ها را می‌توان بدل به «ما» کرد، باز برحسب دیدگاه‌های مختلف نظریه‌پردازان «سوسیالیسم علمی» نظرات متفاوتی مطرح شده است. اما آنچه نظریه غالب تئوریسین‌های علمی در این رابطه را تشکیل می‌دهد عبارت می‌باشد از اینکه عاملی که باعث گردید تا «ما»ی اولیه بشر بدل به «من» بشود مالکیت خصوصی بر ابزار تولید بود؛ لذا تا زمانی که ما توسط سوسیالیسم این مالکیت فردی بر ابزار تولید را بدل به مالکیت اجتماعی نکنیم این «من»‌ها از میان نمی‌رود و تا زمانی که «ما»ی اجتماعی تحقق پیدا نکند امکان تحقق «سوسیالیسم علمی» نمی‌باشد.

از نظر معلم کبیرمان شریعتی در اسلام و قرآن و پراکسیس محمد، عاملی که جهت تبدیل «من» به «ما» در نظر گرفته شده است مراسم و مناسک حج است که توسط آن مسلمان باید در این مناسک تمرین «ما»سازی از «من»‌های فردی بکنند و اعمال و مناسک حج از آغاز احرام تا پایان قربانی در منا چه در عرصه احرام، چه در مرحله طواف، چه در مرحله سعی، چه در مرحله عرفات و مشعر و منا همه و همه اسلام می‌خواهد پراتیک اجتماعی «ما»سازی از «من» را به مسلمانان آموزش دهد. چرا که بر خلاف عرفا که به تاسی از عرفان شرق آسیا مخصوصاً بودا معتقد به کشتن نفس بودند^{۲۶}، اسلام معتقد به کشتن نفس بر پایه ریاضت بودائی نیست بلکه بالعکس، معتقد به تعالی بخشیدن نفس در عرصه پراکسیس می‌باشد. که پراکسیس حج آموزشی در این رابطه می‌باشد. به هر حال تا زمانی که نتوانیم از

«من» های درون جامعه «ما» بسازیم امکان تحقق «سوسیالیسم علمی» وجود نخواهد داشت بزرگترین و سخت‌ترین مرحله پروسه «سوسیالیسم علمی» همین ساختن «ما» و تبدیل کردن «من» ها به «ما» می‌باشد.

ج - مشخصه «سوسیالیسم علمی»:

پس از اینکه اصول مقدماتی «سوسیالیسم علمی» را شناختیم و به ارکان «سوسیالیسم علمی» هم واقف گشتیم نوبت به مشخصه «سوسیالیسم علمی» می‌رسد، که در این بخش باید به وجه تمایز مناسبات «سوسیالیسم علمی» با دیگر مناسبات پردازیم. یعنی در بخش مشخصات «سوسیالیسم علمی» باید به این سوال پاسخ دهیم که چه تمایزی بین مناسبات «سوسیالیسم علمی» با مناسبات ماقبل آن وجود دارد که باعث می‌گردد تا «سوسیالیسم علمی» از آن‌ها برتر گردد؟ آنچه وجه تمایز مناسبات «سوسیالیسم علمی» از دیگر مناسبات می‌باشد عبارت است از:

اولین مشخصه تولید برای مصرف نه تولید برای بازار. به عبارت دیگر تولید بر مبنای ارزش مصرفی نه تولید بر پایه ارزش مبادله.

دومین مشخصه سوسیالیسم نفی استثمار در جامعه سوسیالیستی در هر شکل و صورت آن، هم استثمار فرد از فرد و هم استثمار طبقه از طبقه و هم استثمار ملت از ملت در جامعه سوسیالیستی باید از بین برود.

سومین مشخصه جامعه سوسیالیستی شکل‌گیری «ما»ی اجتماعی در عرصه تولید و توزیع و مصرف توسط نفی «من» های ایجاد شده به وسیله مالکیت خصوصی در جامعه.

ابوحامد امام محمد غزالی در خصوص رابطه اسلام و سوسیالیست یا به اصطلاح او اشتراکی، معتقد است که از نظر اسلام مسلمانان باید به صورت اشتراکی زندگی کنند و در ثروت و سرمایه‌های جامعه همه مردم به صورت اشتراکی بهره‌مند گردند، نه به صورت فردی. نه اینکه در یک جامعه اسلامی یک طبقه از جامعه به علت برخورداری توان استفاده از سرمایه‌های جامعه به صورت خصوصی داشته باشد اما یک بخش بزرگی دیگر از جامعه

به علت عدم برخورداری نه تنها توان استفاده از سرمایه اجتماعی نداشته باشد بلکه بالعکس حتی خود او را و نیروی کار او را آن بخش برخوردار به استثمار بکشاند.

از نظر امام محمد غزالی چنین جامعه‌انی جامعه اسلامی نمی‌باشد. او معتقد است که نظر اسلام این است که در یک جامعه تمامی افراد جامعه از سرمایه موجود جامعه به صورت اشتراکی استفاده کنند. به عبارت دیگر از نظر غزالی اسلام نمی‌خواهد سوسیالیسم را مانند پل پوت بر جامعه تحمیل نماید، بلکه بالعکس اسلام معتقد است که جامعه انسانی و اسلامی باید به درجه‌ائی از رشد و تکامل برسد که بتواند سوسیالیسم را انتخاب کند.

به عبارت دیگر از نظر غزالی سوسیالیسم اسلامی جنبه اجباری ندارد بلکه جنبه اختیاری دارد. بنابراین یکی از مشخصه‌های «سوسیالیسم علمی» آن است که «من»های طبقاتی و «من»های نژادی و «من»های مذهبی و قومی و قبیله‌انی در جامعه از بین می‌رود و «ما»ی انسانی جانشین آن می‌گردد.

به عبارت دیگر تنها در عرصه سوسیالیسم است که امکان تحقق «ما»ی انسانی وجود دارد چرا که تا زمانی که «من» طبقاتی و «من» نژادی و «من» مذهبی و قومی و قبیله‌انی در جامعه از بین نرود «ما»ی اجتماعی که همان انسان و انسانیت است تحقق پیدا نمی‌کند، لذا تنها در جامعه سوسیالیستی است که مولانا جلال الدین بلخی می‌تواند گم شده خود را که «ما»ی انسانی است پیدا کند.

دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست
گفتند یافت می‌نشود جسته‌ایم ما گفت آنک یافت می‌نشود آم آرزوست

دیوان شمس - غزل ۴۴۱ - صفحه ۲۰۳ - سطر ۱۴ به بعد

دومین مشخصه جامعه سوسیالیستی اینکه بر خلاف مناسبات سرمایه‌داری که در آن تولید برای بازار انجام می‌گیرد و انسان در آن نظام فقط بدل به حیوان مصرف کننده می‌گردد که فقط باید در او نیاز مصرف کالای سرمایه‌داری ایجاد کرد. در جامعه سوسیالیستی به خاطر اینکه جامعه و انسان جای بازار سرمایه‌داری می‌گیرد در نتیجه ارزش مصرفی، جانشین ارزش مبادله سرمایه‌داری می‌گردد، یعنی در جامعه سوسیالیستی تولید برای پاسخگویی به

نیاز مصرف کننده تولید می‌شود نه تولید برای کسب هر چه بیشتر سود سرمایه‌داری و بر پایه این مشخصه نظام سوسیالیستی است که مشخصه سوم نظام سوسیالیستی نیز تحقق پیدا می‌کند و آن عبارت است از نفی استثمار در هر شکلش می‌باشد. زیرا زمانی که مالکیت بر ابزار تولید از فرد و طبقه گرفته شد و در خدمت جامعه در آمد و ارزش مبادله جای خود را به ارزش مصرفی داد و «من»های طبقاتی و نژادی و مذهبی و قومی و قبیله‌ای در جامعه از بین رفت دیگر جایی برای استثمار باقی نمی‌ماند یعنی خود به خود مشخصه سوم سوسیالیسم که نفی استثمار در تمامی اشکال آن می‌باشد تحقق پیدا می‌کند.

د - تعریف «سوسیالیسم علمی»:

آنچنانکه در بخش اصول مقدماتی «سوسیالیسم علمی» و بخش ارکان «سوسیالیسم علمی» و بخش مشخصه «سوسیالیسم علمی» مشاهده کردید بین نظریه‌پردازان «سوسیالیسم علمی» وحدت نظری وجود ندارد، ولی آنچه ما در این رابطه مطرح کردیم بر پایه یک جمع‌بندی کلی از نظریه‌پردازان «سوسیالیسم علمی» در این رابطه می‌باشد. در رابطه با تعریف «سوسیالیسم علمی» هم باز همین تنوع دیدگاه در بین نظریه‌پردازان «سوسیالیسم علمی» وجود دارد. عده‌ای که کارل مارکس نیز جزو آنها می‌باشد «سوسیالیسم علمی» را بر پایه مالکیت اجتماعی بر ابزار تولید و نفی مالکیت خصوصی تعریف می‌کنند، جمعی دیگر نظر به اینکه علت‌العلل تمامی فسادهای اجتماعی انسان را «استثمار» می‌دانند؛ لذا «سوسیالیسم علمی» را بر پایه نفی استثمار تعریف می‌کنند و حتی بعضی «سوسیالیسم علمی» را بر پایه انسان و آزادی انسانی معنی می‌کنند و معتقدند که سوسیالیسم یعنی آزادی و احترام به شخصیت انسان از آن جهت که انسان است. بدون توجه به وجه طبقاتی یا وجه نژادی یا وجه مذهبی، جمعی دیگر سوسیالیسم را شکلی از نظام زندگی می‌دانند که در آن نظام زندگی به صورت جمعی می‌باشد نه فردی، یعنی زندگی شرکتی باشد نه اشتراکی.

عده‌ای دیگر سوسیالیسم را بر پایه رابطه بین «من» و «ما» مطرح می‌کنند و معتقدند که سوسیالیسم عبارت است از نظام اجتماعی که در آن «من»ها تبدیل به «ما» می‌شود. با همه این‌ها آنچه به نظر ما کامل‌ترین تعریف از «سوسیالیسم علمی» را تشکیل می‌دهد عبارت از

اینکه: «سوسیالیسم علمی عبارت است از اجتماعی شدن تولید و توزیع و مصرف» که در این تعریف تقریباً تمامی آن تعریف فوق نهفته است. چراکه تا زمانی که تولید اجتماعی نشود امکان اجتماعی شدن تولید و تحقق «سوسیالیسم علمی» وجود ندارد و شرط تولید اجتماعی فقط اختراع ماشین و صنعت است. چراکه تنها ماشین است که می‌تواند تولید را به صورت اجتماعی درآورد و صنعت و ماشین هم فقط مولود سرمایه‌داری صنعتی می‌باشد. همچنین تا زمانی که «ما»ی اجتماعی تحقق پیدا نکند امکان تحقق اجتماعی شدن تولید که همان «سوسیالیسم علمی» می‌باشد وجود نخواهد داشت و به همین ترتیب با اجتماعی شدن تولید در عرصه تولید اجتماعی، قطعاً و جبراً مالکیت خصوصی بر ابزار تولید از بین می‌رود.

علی‌الیه از نظر ما کامل‌ترین تعریف از «سوسیالیسم علمی» همان تعریف اجتماعی شدن تولید و توزیع و مصرف می‌باشد. نکته‌ای که بد نیست در همین جا مطرح کنیم اینکه جایگاه ترم علمی در کنار سوسیالیسم در اینجا علاوه بر اینکه باعث می‌گردد تا «سوسیالیسم علمی» را از اشکال دیگر سوسیالیسم که «سوسیالیسم اخلاقی» و «سوسیالیسم تخیلی» و... می‌باشد جدا سازد. آنچنانکه قبلاً در همین سلسله بحث‌ها مطرح کردیم آنچه ترم علمی در اینجا دلالت بر آن می‌کند عبارت است از اینکه زمانی که ما می‌گوئیم «سوسیالیسم علمی» مقصودمان از این ترم آن خواهد بود که سوسیالیسمی که منظور ما را تشکیل می‌دهد:

اولاً یک محصول تاریخی می‌باشد که در یک شرایط مشخص تاریخی قابل مادیت پیدا کردن می‌باشد نه در هر شرایطی آنچنانکه طرفداران سوسیالیست‌های اخلاقی معتقد بود.

در ثانی این سوسیالیسم یک سوسیالیستی که قانونمند و علمی می‌باشد یعنی هم اقتصادش یک اقتصاد علمی است، نه تخیلی و هم سیاستش و تشکیلش و هم...

اسلام کار - اسلام سرمایه، اسلام اشتراکیت - اسلام مالکیت، اسلام ما - اسلام من

اسلام ضد استعمارگر - اسلام مدافع استعمارگر،

اسلام ابوذر - اسلام ابوسفیان،

اسلام سرپدازیه - اسلام صفویه،

اسلام سوسیالیستی، اسلام لیبرالیستی

۱ - مقدمه:

طنطاوی در تفسیر کبیرش از قول ابو حامد امام محمد غزالی (متفکر قرن پنجم هجری) نقل می‌کند که: «غزالی در باب جایگاه مال و ثروت در اقتصاد اسلامی معتقد است که؛ روح اسلام بر اشتراکیت جامعه قرار دارد، یعنی همه مردم یک جامعه باید علی السویه بتوانند از مال و ثروت جامعه استفاده بکنند و بین افراد جامعه در این رابطه نباید تبعیض و تفاوتی وجود داشته باشد.» از نظر امام محمد غزالی -اسلام- معتقد است که افراد جامعه باید به صورت اجتماعی زندگی کنند و نه به صورت فردی، زندگی اجتماعی آن‌ها هم باید صورت اشتراکی داشته باشد نه صورت انفرادی، بنا به نقل قول صاحب تفسیر طنطاوی از نظر امام محمد غزالی؛ شکل‌بندی اشتراکیت در زندگی اجتماعی مسلمانان بر طبق روحیه قرآن بوده و امری است که از جانب جامعه باید به صورت اختیاری و آگاهانه انجام بگیرد و نه به صورت اجباری که از طرف دولت‌ها بر جامعه مسلمین تحمیل گردد. البته عین همین نظریه را صاحب تفسیر المیزان (که در تفسیر آیات ۲۱۳ بقره و ۲۰۰ از آل عمران) در خصوص زندگی اجتماعی و لزوم اشتراکیت و شکل‌بندی زندگی اجتماعی مطرح می‌کند که ماحصل اندیشه آن‌ها باز گشت پیدا می‌کند به مضمون آن روایتی که از قول امام سجاد نقل می‌کنند که؛ در خصوص گزارش یکی از یاران به ایشان که در باب صلاحیت اخلاقی

شیعیان آن منطقه‌ائی که گزارشگر از آنجا آمده بود، امام سجاد از گزارشگر می‌پرسد؛ آیا آن جامعه مسلمانی که تو از آنجا آمده‌ائی به این مرحله از ایمان رسیده‌اند که بتوانند به صورت اشتراکی زندگی کنند و بدون اذن و اجازه یکدیگر، از جیب هم و مال و ثروت یکدیگر نیاز خود را بر طرف سازند؟ آن فرد به امام سجاد گفت؛ نه، امام سجاد در پاسخ به او گفت؛ پس ایمان آن‌ها هنوز کامل نشده است، آن زمانی آن‌ها مسلمان واقعی هستند که بدون اذن یکدیگر از مال هم به اندازه نیازشان استفاده کنند. البته آبشخور اولیه همه این میانی بازگشت پیدا می‌کند به خود قرآن! چنان که در خصوص تبیین اشتراکیت از نگاه امام محمد غزالی مطرح کردیم، از نظر غزالی (و طباطبائی) شکل‌بندی زندگی انسان در نظر قرآن دارای دو مشخصه اصلی می‌باشد؛

اول - اجتماعی.

دوم - اشتراکی.

یعنی از نظر قرآن زندگی انسان اول ماهیت اجتماعی دارد و به خاطر این که ماهیت اجتماعی دارد، برای قوام این زندگی اصل اشتراکیت را مطرح می‌کند. به عبارت دیگر قرآن برای انسان زندگی اجتماعی قائل است که غیر از اجتماعی بودن انسان در تعریف ارسطو می‌باشد (ارسطو در تعریف انسان می‌گوید؛ انسان حیوان مدنی بالطبع یا اجتماعی می‌باشد) اجتماعی بودن انسان از نظر قرآن بر پایه تبیین انسانی از اجتماع می‌باشد و نه تبیین اجتماعی از انسان چراکه از نظر قرآن اجتماع انسانی مانند خود انسان دارای «اصالت و هویت و مرگ و حیات و تکامل و انحطاط» می‌باشد که تمامی این فاکتورهای اجتماعی از نظر قرآن قانونمند هستند. از نظر قرآن علاوه بر این که اجتماع انسانی مانند فرد انسان دارای «هویت مستقل» می‌باشد، این اجتماع دارای حیات و عمر و ممات و تکامل و شعور می‌باشد که البته آنچنان که عبدالرحمن ابن خلدون تونسی برای اولین بار (در میان متفکرین مسلمان در قرن هشتم و نهم هجری) مطرح کرد؛ از دیدگاه قرآن تمامی فاکتورهای اجتماع انسانی «علمی و قانون مند» هستند، قبل از ابن خلدون نیز مسعودی در «مروج الذهب» مطرح می‌کند که؛ برای اجتماعی انسانی «حیات و هویت و ممات» قائل بوده است، ولی کشف بزرگی که ابن خلدون کرد و در مقدمه - کتاب تاریخ العبر - آورده است، آن که؛ در

دیدگاه قرآن جامعه‌شناسی به صورت یک علم می‌باشد و علم جامعه‌شناسی از نظر قرآن (آنچنان که ابن خلدون می‌گوید) دارای «موضوع و مبادی و مبانی» می‌باشد و لذا انحطاط و ارتقاء و حیات و ممات و عمر و... اجتماع دارای قانون می‌باشد:

«وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ - برای هر اجتماع انسانی عمر و سر رسید مشخصی می‌باشد» (آیه ۳۴ - سوره اعراف). پس هر گاه عمر آن اجتماع انسانی به سر برسد ساعتی پیش و ساعتی پس آن جامعه نمی‌تواند تعیین مهلت حیات بکند.

«كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ... - این چنین عمل هر اجتماع انسانی برای همان اجتماع انسانی زینت قرار دادیم» (آیه ۱۰۸ - سوره انعام). به عبارت دیگر هر اجتماع انسانی از نظر قرآن دارای احساس خاص خودش می‌باشد که توسط این احساس خاص عمل خود را زیبا می‌انگارد.

«كُلُّ أُمَّةٍ جَائِيَةٌ كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ - هر اجتماع انسانی در روز قیامت مانند هر فرد دارای یک کتاب مخصوص به خود می‌باشد» (آیه ۲۸ - سوره جاثیه).

«وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يَظْلَمُونَ - هر اجتماع انسانی دارای پیامبر خاص خود می‌باشد که بین آنها به قسط و عدل قضاء می‌راند بدون اینکه به آن‌ها ستم بکند» (آیه ۴۷ - سوره یونس).

نتیجه آن چه تا اینجا در مقدمه مطرح کردیم:

۱ - موضوع اشتراکیت اجتماعی یا سوسیالیسم از جمله مباحثی بوده که از آغاز در میان مسلمین تحت عنوان اشتراکیت مطرح بوده است و دارای تاریخی کهن می‌باشد.

۲ - نخستین متفکر مسلمانی که بر پایه اندیشه قرآن (بنا به گفته صاحب تفسیر طنطاوی) موضوع اشتراکیت اجتماعی انسانی در اسلام تبیین ثنوریک کرد - ابوحامد امام محمد غزالی - از متفکرین متصوفه قرن پنجم است، با این که مشرب ضد فقهی و ضد فلسفی داشت ولی علامه اقبال او را از پیروان اندیشه ارسطویی می‌داند و بعضی به علت شک فلسفی‌اش او را دکارت تاریخ اسلام می‌دانند.

۳ - بنا به گفته صاحب تفسیر طنطاوی ابوحامد امام محمد غزالی معتقد است که؛ از نظر قرآن مال و ثروت از آن اجتماع است نه از آن فرد، به عبارت دیگر از نظر غزالی مال و ثروت حق جامعه و اجتماع انسانی می‌باشد و نه حق فرد (البته علامه طباطبائی صاحب تفسیر المیزان در ظل تفسیر) آیات ۲۱۳ بقره و ۲۰۰ آل عمران، زاویه «اصالت و هویت اجتماعی» غزالی در برابر «فرد» را تأیید می‌کند.

۴ - غزالی معتقد است که از نظر قرآن مسلمانان موظفاند در عرصه تولید و توزیع به صورت اجتماعی زندگی کنند و نه به صورت فردی.

۵ - غزالی معتقد است که مشخصه جامعه انسانی از نظر قرآن عبارت است از:

اول - زندگی «اجتماعی» کردن.

دوم - زندگی «اشتراکی» داشتن. به عبارت دیگر غزالی معتقد است که روحیه اسلام در باب اجتماع مسلمانان این است که؛ «مسلمانان به صورت اجتماعی و اشتراکی» زندگی کنند.

۶ - غزالی معتقد است که؛ اسلام نمی‌خواهد که «اشتراکیت در زندگی و جامعه مسلمانان» توسط دولت‌ها و زور و سرنیزه تحمیل بشود، بلکه او معتقد است که مسلمانان باید از نظر اجتماعی به درجه‌ائی از تکامل در «ایمان و معنویت و آگاهی و رشد» برسند که خودشان آگاهانه و با اختیار و انتخاب شکل‌بندی اشتراکیت در زندگی اجتماعی‌شان را انتخاب بکنند، به عبارت دیگر از نظر غزالی اشتراکیت اجتماعی در دیدگاه اسلام جنبه اجباری نداشته و جنبه اختیاری دارد.

۷ - از نظر قرآن مشخصه زندگی انسان ویژگی «اجتماعی و اشتراکی» است (آنچنان که غزالی و ابن خلدون و مسعودی که صاحب مروج الذهب است و حتی علامه طباطبائی می‌گویند) که این دیدگاه غیر از تعریف ارسطو از اجتماعی بودن انسان است. در تعریف ارسطو از انسان (که می‌گوید انسان حیوان مدنی بالطبع می‌باشد)، اجتماعی بودن به عنوان شکل زندگی انسان نیست، بلکه شیوه حیات است لذا در اندیشه ارسطو تبعیض اجتماعی در میان برده و برده‌دار یک ضرورت اجتماعی می‌باشد که به صورت جبری در وجود انسان نهفته است و امکان تغییر یا اصلاً ضرورت تغییر آن وجود ندارد، ولی آنچنان که غزالی

مطرح می‌کند:

اولا اجتماعی بودن انسان از نظر قرآن یک شکل‌بندی زندگی می‌باشد.

در ثانی شکل‌بندی زندگی امری اکتسابی و اختیاری و آگاهانه است.

در ثالث از نظر غزالی لازمه زندگی اجتماعی در شکل‌بندی اشتراکیت اقتصادی می‌باشد، یعنی از نظر قرآن آنچنان که امام محمد غزالی می‌گوید؛ تا زمانی که زندگی اجتماعی به سمت «زندگی اشتراکی اقتصادی» اعتلا پیدا نکند آن جامعه و اجتماع انسانی «اسلامی و قرآنی» نمی‌باشد.

۸ - در میان مسلمانان اولین متفکر مسلمانی که موضوع اجتماعی بودن شکل زندگی را مطرح کرد و برای اجتماع انسانی - هویت و حیات و مامت و انحطاط و... قائل شد، مسعودی در «مروج الذهب» بود.

۹ - اولین متفکر مسلمانی که - اجتماع انسانی را به صورت یک پدیده علمی - مورد مطالعه جامعه‌شناسانه قرار داد، عبدالرحمن ابن خلدون تونسلی (متفکر قرن هشتم و نهم هجری و صاحب تاریخ العبر) است، که در مقدمه همین کتاب خود به تبیین علمی «اجتماع انسانی» پرداخته است.

۱۰ - ابن خلدون در مقدمه تاریخ خود می‌گوید؛ ما نباید علوم عقلی خود را بر پایه اندیشه یونانیان تقسیم بکنیم.

۱۱ - ابن خلدون می‌گوید؛ ما نباید مانند ارسطو علوم را به علوم نظری و علوم عملی صرف تقسیم بنمائیم.

۱۲ - ابن خلدون می‌گوید؛ از نظر قرآن علم جامعه (یا جامعه‌شناسی علمی) مانند علوم دیگر خود یک علم است.

۱۳ - ابن خلدون معتقد است که؛ از نظر قرآن علم جامعه (یا جامعه‌شناسی علمی) مانند دیگر علوم دارای «موضوع و مبانی و مبادی» مشخص می‌باشد.

۱۴ - ابن خلدون به تاسی از قرآن برای جامعه انسانی «ارتقاء و انحطاط و حیات و مامت

و تکامل» قائل است، او می‌گوید؛ که تمامی این امور را خودش از قرآن استنباط و استنتاج کرده است.

۱۵ - ابن خلدون می‌گوید؛ این قرآن بود که برای اولین بار برای اجتماع انسانی (در برابر فرد) «هویت و اصالت و شخصیت مستقل» قائل شد.

۱۶ - از نظر ابن خلدون قرآن علاوه بر این که؛ برای اجتماعی انسانی یک هویت و اصالت و شخصیت مستقل از فرد قائل است، برای آن مشخصات ذیل را نیز قائل می‌باشد:

الف - جامعه انسانی به صورت عام و کلی وجود ندارد بلکه جامعه‌های انسانی به صورت کنکرت و مشخص وجود دارند.

ب - هر جامعه کنکرت و مشخص انسانی دارای عمر معینی می‌باشد که؛ از آن حد و چارچوب تعیین شده عمر خود- نمی‌تواند تجاوز کند.

ج - هر اجتماع مشخص انسانی دارای حیات و ممانت تعیین شده‌ای می‌باشد.

د - هر جامعه مشخص انسانی دارای ارتقا و تکامل و انحطاط و افول می‌باشد.

ه - هر جامعه مشخص انسانی دارای یک نوع «شعور و احساس و روحیه خاص خود» است که او را از دیگر جوامع انسانی متمایز می‌سازد.

و - هر جامعه مشخص انسانی (مانند فرد انسان) دارای کتاب اعمال خاص خود می‌باشد.

ز - حرکت انحطاطی و ارتقائی هر جامعه مشخص انسانی دارای علل و قانون خاص خود می‌باشد، که برای انسان قابل شناخت است.

ح - هر جامعه مشخص انسانی دارای پیامبر خاص و مشخص خودش بوده است.

۲- اشتراکیت در اسلام:

چنانکه فوقاً مطرح کردیم دو اصل زیربنای سوسیالیزم یعنی:

الف - زندگی اجتماعی،

ب - اشتراکیت در شکل‌بندی زندگی اجتماعی،

از اصولی بوده است که از زمان اسلام در شکل دعوت به توسط پیامبر اسلام در شبه جزیره عربستان و مکه و مدینه حرکت، حیات اجتماعی، سیاسی و انسانی خود را آغاز کرد و پیامبر اسلام خود در راستای استقرار این دو اصل زیربنایی حرکت کرده است، البته جای هیچگونه شک و تردیدی وجود ندارد که آبخور اصلی نظری و عملی این دو اصل در خود وحی و قرآن می‌باشد، اما سوال اصلی و مهمی که در این رابطه مطرح می‌شود این که؛ وحی و قرآن و اسلام و پیامبر اسلام با چه متد و مکانیزم نظری و عملی در راستای تبیین و تکوین و مادیت بخشیدن اجتماعی به این دو اصل درآمده است؟ برای پاسخ به این سوال سترگ ابتدا از تعریف سوسیالیزم و اشتراکیت از زبان پیامبر اسلام شروع بکنیم.

الف - تعریف اشتراکیت از دیدگاه پیامبر اسلام:

پیامبر اسلام اشتراکیت و سوسیالیزم را در چارچوب مساوات جامعه در عرصه‌های نژادی و جنسیت و سیاسی و اجتماعی و اقتصادی تعریف می‌کند و در این رابطه در تعریف اشتراکیت اجتماعی می‌فرماید: «الناس سواسیه کاسنان مشط - مردم و اجتماع انسانی مانند دانه‌های یک شانه با هم برابر هستند»

بنابراین تعریف سوسیالیزم و اشتراکیت اجتماعی و اقتصادی و نژادی و جنسیتی و سیاسی و... از نظر پیامبر اسلام مساوات اجتماعی می‌باشد که این مساوات هم:

اول - در عرصه نژادی است: «لا فضل لعربی علی عجمی ولا لعجمی علی عربی ولا لاهمر علی اسود ولا لاسود علی احمر الا بالتقوی - نه عرب بر عجم برتری دارد و نه عجم بر عرب نه سیاه بر سفید برتری دارد و نه سفید بر سیاه تنها معیار برتری از نظر قرآن، مجاهدت، علم و تقوی است» (پیامبر اسلام).

الف - برتری مجاهدین - «...وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا» (آیه ۹۵ - سوره نساء).

ب - برتری اهل علم - «...قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو

الألیاب» (آیه ۹ - سوره زمر).

ج - برتری اهل تقوی - «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکرٍ وَاُنثی وَجَعَلناکم شُعوبًا وَقَبائلَ لِتَعَارَفُوا اِنَّ اَكْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰی اِنَّ اللّٰهَ عَلِیْمٌ حَبِیْرٌ» (آیه ۱۳ - سوره حجرات).

دوم - در عرصه جنسیت: «کلکم من آدم و آدم من تراب - منشا خلقت همه شما از زن و مرد مساوی است» (پیامبر اسلام) پس زن و مرد از نظر جنسیت با هم تمایزی ندارند.

سوم - مساوات در عرصه حقوق اجتماعی و سیاسی: «فَاِیُّ سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَقُوْلُ فِیْ غَیْرِ مَوْطِنٍ لَّنْ تُقَدَّسَ اُمَّةٌ لَا یُوْخَذُ لِلضَّعِیْفِ فِیْهَا حَقُّهُ مِنَ الْقَوِیِّ غَیْرَ مُتَّعٍ...» بارها از رسول خدا شنیدیم که می‌گفت: هرگز جامعه انسانی به سعادت نمی‌رسد، مگر پائینی‌های آن جامعه بتوانند بدون - ترس و لکنت زبان - حق خودشان را از صاحبان قدرت (زر و زور و تزویر) بگیرند» (نهج البلاغه - نامه ۵۳ در صفحه ۳۳ - سطر ۱۴ - ترجمه دکتر جعفر شهیدی).

چهارم - مساوات و اشتراکیت در عرصه اقتصاد: «الناس شركاء فی الثلاث الماء و الکلاء و النار - جامعه انسانی به صورت مساوی در منابع تولید اقتصادی عصر خود (هر چه باشد) شریکند. در عصر پیامبر اسلام منابع تولید عبارت بوده از -آب و مراتع و آتش» (پیامبر اسلام).

ب - پروسه تکوین اشتراکیت در جامعه از دیدگاه پیامبر اسلام:

حال پس از آن که تعریف اشتراکیت را از زبان پیامبر اسلام شنیدیم و فهمیدیم که پیامبر اسلام اشتراکیت را به «مساوات نژادی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و جنسیت» تعریف می‌کند، دومین سوالی که در این رابطه مطرح می‌شود این است که: از دیدگاه پیامبر اسلام راه رسیدن به این مساوات و اشتراکیت و سوسیالیزم چگونه می‌باشد؟ در پاسخ به سوال دوم ببینیم اصولاً هدف از نبوت و رسالت انبیاء و دعوت پیامبر اسلام از نظر قرآن چه می‌باشد؟ در این رابطه به طرح (آیه ۲۵ سوره حدید) می‌پردازیم که به صورت صریح و شفاف و روشن، هدف نبوت و رسالت انبیاء را مطرح می‌کند: «لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَیِّنَاتِ وَاَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ

وَالْمِيزَانَ لِيُقَومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ - به تحقیق ما پیامبران خود را برای جوامع انسانی - به همراه کتاب و میزان برای آن - فرستادیم، که مردم خود را و ادار به قیام جهت استقرار - قسط و عدالت - در آن جامعه بکنند، و - آهن - که منافع ناس و جامعه در آن می باشد در خدمت همین -استقرار عدالت- در جامعه، که هدف رسالت پیامبران می باشد قرار دادیم، تا خداوند بداند که او و پیامبرانش در مرحله غیب چگونه یاری می کنند، چراکه خداوند توانای عزتمند است» بنابراین آنچه در این رابطه توسط این آیه فهمیده می شود؛

اولا هدف نبوت و رسالت رسولان به قیام واداشتن مردم جهت برقراری عدالت و قسط می باشد.

در ثانی اگر قسط و عدالت را همان اشتراکیت معنی بکنیم، طبق این آیه راه رسیدن به قسط و اشتراکیت عبارتند از:

۱ - قیام توده ها،

۲ - خودآگاهی توده ها توسط آگاهی از کتاب،

۳ - استقرار میزان،

۴ - تکیه بر آهن،

البته در آیه ۲۱۳ از سوره البقره - هدف نبوت و رسالت رسولان را به این ترتیب مطرح می کند: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ - جامعه انسانی در آغاز صورت امت واحده داشتند و هیچ اختلافی در بین آن ها نبود، تا این که در میان آن ها اختلاف بوجود آمد و این اختلاف باعث گردید تا نیاز به بعثت پیامبران بوجود بیاید، لذا پیامبران جهت بر طرف کردن این اختلاف که در جامعه انسانی بوجود آمده است با سلاح» بشارت و انذار و کتاب آمدند، اما نه تنها این اختلاف از میان نرفت بلکه از ناحیه همان اهل کتاب (روحانیون آن دین) و بر پایه حسادت و طغیان

در جامعه، اختلاف دیگری علاوه بر اختلاف اول بوجود آمد، در این هنگام بود که خداوند کسانی را که ایمان آوردند از اختلاف دوم به سوی حق هدایت کرد و خدا هر که را که بخواهد به سوی صراط مستقیم هدایت می‌کند. آنچه از تطبیق این دو آیه قرآن در باب هدف نبوت پیامبران فهمیده می‌شود عبارت است از:

۱ - جامعه انسانی در آغاز صورت اشتراکی و وحدت داشته است و تا زمانی که این جامعه انسانی واحد بود و به صورت امت واحدی زندگی می‌کرد، نیازی به پیامبران نداشتند و لذا در این مرحله هم پیامبری نبود، بنابراین مطابق این آیه؛ بشریت در عرصه جامعه اشتراک اولیه که حالت بشر داشت و هنوز به مرحله بنی آدم نرسیده بود، یعنی انسان نشده بود فاز سناس و مرحله بین بشر و انسان را طی می‌کرد، صاحب پیامبری نبود و از زمانی که با پیدایش - مالکیت- نظام اشتراکیت جامعه اولیه به هم خورد و اختلاف اولیه در جامعه بوجود آمد، شرایط جهت آمدن پیامبران آماده شد که اولین پیامبر -آدم- بود که از میان همین بشرهای اولیه بر گزیده شد، بنابراین آدم از نظر قرآن (و برعکس آنچه در تورات تحریف شده و می‌گوید -ابوالبشر- نبود بلکه برعکس) خودش یک بشر بود، و از جمله از آن بشرهای جامعه اشتراک اولیه به نام «آدم ابوالانسان» بود اما -ابوالبشر- نبود و آدم اگر ابوالانسان بود به این دلیل است که؛ از نظر قرآن فرق انسان با بشر در این است که بشر به شاکله فیزیولوژی انسان دلالت می‌کند که محصول پروسس تکاملی انواع می‌باشد، یعنی انسان راست قامتی بود که بر روی دو پا راه می‌رفت و دستانی آزاد داشت که برعکس دیگر حیوانات، می‌توانست کار بکند، که توسط این کار بستری برای انسان فراهم گردید تا جوهر وجودی او فرآیند نوینی در پروسس تکاملی از سر بگیرد، اما انسان از نظر قرآن بشر متفکر می‌باشد که توسط -آدم پیامبر- فرآیند معنوی تکامل را آغاز کرد و با این فرآیند معنوی جدید با فرآیند مادی تکامل بشری وداع کرد. از نظر قرآن معرف فرآیند تکامل معنوی تحت هژمونی -آدم پیامبر- یا انسان می‌باشد، به همین علت است که قرآن انسان را با - بنی آدم- نام گذاری می‌کند زیرا آدم نماینده مرحله انسان متفکر است که با تکیه بر «سلاح فکر» با فرآیند بشریت مرزبندی کرده است در این مورد می‌توان آیات زیر از قرآن را مشاهده کرد:

الف - «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ» (آیه ۳۳ -

سوره آل عمران).

ب - «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَيْبِ وَالْبُحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (آیه ۷۰ - سوره اسراء).

۲ - اما این جامعه انسانی واحد که از هر جهت به صورت اشتراکی زندگی می‌کردند بنا به دلایل قانونمند رفتار اختلاف اجتماعی و اقتصادی و طبقاتی شدند و این اختلاف اجتماعی باعث گردید تا اشتراکیت اولیه اجتماعی در میان این جامعه از بین برود و ظلم و جور توسط نظام فردی جایگزین وحدت آن نظام اشتراکی بشود.

۳ - با جایگزینی نظام جور و ستم فردی به جای نظام اشتراکی اولیه، نیاز به ارسال رسل و بعثت انبیاء بوجود آمد، لذا انبیاء مبعوث شدند تا این نظام جور و ستم را به توسط قیام توده‌ها از بین ببرند و نظام قسط و عدل و مساوات و اشتراکیت را جایگزین آن بکنند.

۴ - اما روحانیت وابسته به این پیامبران بر پایه حسادت و طغیان اختلاف دیگری در جامعه بشری بوجود آوردند.

بنابراین و مطابق آنچه از مقایسه این دو آیه در باب هدف نبوت فهمیده می‌شود؛ عامل بعثت انبیاء بوجود آمدن اختلاف در جامعه بشری اولیه می‌باشد، همان اختلافی که علاوه بر این که باعث گردید تا اشتراک اولیه جامعه بشری را نابود بکند، نیاز به ارسال رسل را هم بوجود آورد، که ارسال رسل در آن جامعه اولیه گرچه در راستای حذف جور و ظلم اجتماعی بود اما خود باعث گردید تا تحت لوای فرآیند معنوی و در بستر پروسس تکامل وجود انسان متفکر (یا بنی آدم) متولد گردد، لذا تا زمانی که ما ماهیت و پروسس تکوین آن اختلاف اولیه جامعه بشری را فهم نکنیم، نمی‌توانیم هدف نبوت پیامبران را هم فهم بکنیم و حتی نمی‌توانیم مکانیزم - انبیاء در جهت استحاله - فرآیند تکامل بیولوژی و فیزیولوژی - انسان به فرآیند معنوی را فهم نمائیم.

ج - چگونه در امت واحده اولیه اختلاف بوجود آمد؟

قبل از پاسخ به این سوال مقدماتاً به این سوال پاسخ بدهیم که؛ چگونه «ما»ی انسانی اولیه انسان بدل به «من» فردی شد؟ یعنی باید ابتدا تکلیف مان را با این موضوع مشخص کنیم و اگر پذیرفتیم که انسان حیوانی اجتماعی است، آیا این اجتماعی بودن انسان در آغاز و در مرحله بشریت به صورت ذاتی برای انسان وجود داشته است یا این که یک امر اکتسابی بوده است؟ که بشر بعداً توانسته است در جهت مقابله کردن با طبیعت و خطرات محیط آن را کسب کند، به عبارت دیگر آیا «ما»ی انسانی بر «من» انسانی تقدم زمانی داشته است یا این که «من» انسانی بر «ما»ی انسانی اولویت وجودی داشته است؟ یعنی آیا اول فردیت انسان وجود پیدا کرده است و بعداً «ما»ی جمعی انسان بوجود آمده است یا بالعکس؟ در این رابطه دو نظریه کاملاً متفاوت وجود دارد که بر پایه پاسخی که هر کدام از این دو نحله به این سوال تاریخی می‌دهند دو جریان مختلف تاریخی بوجود آمده است:

جریان اول همان طرفداران تز اشتراکیت یا سوسیالیزم می‌باشد.

جریان دوم طرفداران تز فردیت یا اندیویدالیزم و لیبرالیزم می‌باشد.

البته بد نیست در همین جا این نکته را متذکر شویم که گرچه دو دکترین سوسیالیزم و لیبرالیزم از قرن هیجدهم و نوزدهم به صورت کلاسیک در اروپا شکل پیدا کردند، اما به لحاظ - شیوه وجود آن‌ها - با این که حتی به این نام هم نبوده‌اند، اما به صورت دو رویکرد دارای تاریخ کهنی می‌باشند، به همین دلیل ما هم در طرح تاریخ گذشته آن‌ها با همان اصطلاح اشتراکیت و فردیت که قبلاً مطرح می‌کردند در اینجا می‌آوریم، بنابراین دو نظریه در این رابطه مطرح می‌باشد؛

نظریه اول - نظریه آن دسته‌ای است که معتقد بودند اجتماعی بودن انسان یک امر ذاتی می‌باشد و از همان زمانی که انسان در هستی و تاریخ پیدا شد ویژگی اجتماعی نیز با او تکوین پیدا کرده است، و لذا اجتماعی بودن به عنوان یک بستر و ظرفی در آمد تا انسان در آن تکامل و رشد نماید، و هر سرمایه تاریخی که انسان دارد از امر ذاتی او می‌باشد.

نظریه دوم - نظریه آن دسته‌ای است که فردگرایی انسان را ذاتی می‌دانند و اجتماعی شدن او

را یک امر اکتسابی تبیین می‌کنند که بعداً بر انسان تحمیل شده است، از دیدگاه افرادی مثل ژان ژاک روسو (یکی از تئوریسین‌های اولیه لیبرالیسم کلاسیک غرب می‌باشد) که؛ انسان همان فردیت انسان می‌باشد که در مرحله بدوی حیات تاریخی خود آن را صاحب بوده است، و از زمانی که انسان از مرحله بدوی وارد مرحله مدنی شد- یعنی دوران فردیت را رها کرد و وارد مرحله زندگی اجتماعی و مدنی شد، با خودبیگانه گردید، و تا زمانی که او را از اسارت زندگی اجتماعی نجات ندهیم و وارد همان مرحله بدوی فردگرایی نکنیم، انسان نجات پیدا نمی‌کند. البته همین مبحث فردگرایی و اجتماع‌گرایی انسان را می‌توانیم در کادر دو ترم «من» و ما هم تبیین نماییم، یعنی سوال خودمان را این چنین مطرح کنیم که؛ آیا «من» انسانی امر ذاتی انسان می‌باشد و «ما»ی بر آن عارض و اکتسابی است؟ یا این که؛ «ما»ی انسان ذاتی او است، ولی این «من» انسانی بوده که عارض انسان شده است، در این رابطه آن چه که از قرآن فهم می‌شود این که (آنچنان که در تفسیر آیه ۲۱۳ سوره بقره مطرح کردیم و با عنایت به این که؛ از نظر قرآن امه واحده اولیه که همان «ما»ی غریزی و ذاتی اولیه بشریت می‌باشد، امری ذاتی در انسان است و لذا به لحاظ پروسس تکوینی در تاریخ مقدم بر فردیت انسان می‌باشد) در خصوص پروسس تکوین تاریخی و ماهیت دو ترم امر اجتماعی یا «ما»ی انسان که مقدم بر ترم «من» انسانی می‌باشد و دارای هویت و اصالت مستقل است و همین امر باعث می‌گردد تا اشتراکیت و سوسیالیزم آنچنان که غزالی می‌گفت؛ به عنوان روحیه و ذات اسلام درآید و لیبرالیزم و فردیت با این مکتب بیگانه بشود.

حال پس از روشن شدن این موضوع می‌توانیم به طرح سوال اصلی خودمان بپردازیم و آن این که؛ اگر از نظر اسلام و قرآن «ما»ی اجتماعی انسان یک امر ذاتی و تاریخی می‌باشد و «من» فردیت انسان یک امر متأخر و اکتسابی است، چه شد که «ما»ی انسانی بدل به «من» فردی انسان گردید؟ تا زمانی که نتوانیم برای این سوال پاسخ علمی پیدا کنیم، نمی‌توانیم برای سوال اصلی که؛ چگونگی پیدایش و تکوین اختلاف در جامعه اولیه؟ (و به زبان قرآن امت واحد اولیه) می‌باشد، جوابی پیدا کنیم. البته تاکید ما این است که؛ تنها عاملی که باعث پیدایش اختلاف اولیه در جامعه (یا امت واحده اولیه) گردید، استحاله «ما»ی اجتماعی به «من» فردی بود، اگر بخواهیم به زبان عرفانی و قرآنی همین موضوع را مطرح کنیم، می‌شود رابطه «من» و «ما» یا فرد و اجتماع را به صورت رابطه «من» و

«خود» هم مطرح کنیم چراکه «من» حقیقی انسان (نه «من» مجازی انسان که همان خود متکثره می‌باشد) آنچنان که هایدگر هم معتقد است؛ در ذات خود یک روحیه اجتماعی دارا می‌باشد که همان انسان می‌باشد، اما «خود» برعکس «من» حقیقی انسان که صورت واحد دارد، صورت متکثر داشته و لذا در این رابطه بود که در عرصه اخلاق مذهبی و عرفانی و برای این که انسان بتواند از فردیت شخصی خود به «ما»ی انسانی هدایت بشود، معتقد هستند که انسان باید از دایره خود رها بشود و وارد دایره «من» (که همان «ما»ی اجتماعی و انسانی می‌باشد) گردد^{۲۷}.

سوال: «من» و «ما» را می‌توانیم این چنین مطرح کنیم که؛ اگر معتقد به تقدم «من» بر «خود» هستیم، چه شد که «خود» متکثر از «من» واحد زایش کرد؟ از این مرحله است که موضوع از خودبیگانگی به عنوان عامل شکل‌گیری «خود» از «من» یا پیدایش «من» فردی از «ما»ی اجتماعی مطرح می‌شود، زیرا از دیدگاه قرآن هم «ما»ی اجتماعی و هم «من» حقیقی امور به ذاتی می‌باشند، «خود»های متکثر و «من»های فردی نیز (نه «من» حقیقی که هم سنگ «ما»ی اجتماعی می‌باشد) از امور غیر ذاتی هستند که بعدا بوجود آمده‌اند، از این مرحله است که عامل بوجود آمدن «خود»های فردی از «من» اجتماعی و عامل شکل‌گیری «من» فردی از «ما»ی اجتماعی، به از خودبیگانگی انسان مربوط است. در مثنوی- دفتر چهارم- صفحه ۲۲۹- سطر ۱۰ آمده که:

دیگران را تو زخود نشناخته	ای تو در پیکار خود را باخته
که منم این والله آن تو نیستی	تو به هر صورت که ایی بیستی
در غم و اندیشه مانی تا به حلق	یک زمان تنها بمانی تو زخلق
که خوش و سرمست و زیبا آمدی	این تو کی باشی که تو آن واحدی
صدر خویشی فرش خویشی بام خویش	مرغ خویشی صید خویشی دام خویش

۲۷. در سوره شمس آیه ۷ تا ۱۰ آمده که: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا - فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا - قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَزَّاهَا - وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا - قسم به نفس انسان و آنچه که این نفس انسان را بیاراست- پس در دو رابطه تقوی و فجور (این نفس انسان) استعداد رشد پیدا کرد- آن کسانی که توانستند نفس خودشان را در بستر تقوی رشد بدهند رستگار شدند و آن کسانی که نفس خود را در بستر فجور رشد دادند زیان کردند.»

سوال: چه عواملی باعث گردید تا «من» انسانی که همان «ما»ی اجتماعی و «من» کلی انسانی می‌باشد در امت واحده اولیه (موضوع آیه ۲۱۳ بقره) از خودبیگانه بشود و با از خودبیگانگی «خود» فردی و «من» فردی که همان عامل اصلی اختلاف اولیه می‌باشد، بوجود آید؟ برای پاسخ به این سوال باید مقدماتاً به این امر توجه بکنیم که دو جوهره وجودی انسان در مرحله امت واحده اولیه عامل اصلی و قوام دهنده «ما»ی اجتماعی انسان بودند.

۱- روحیه جمعی زندگی اجتماعی.

۲- کار اجتماعی.

که توسط این دو عامل انسان تعریف می‌شد یعنی انسان در امت اولیه به صورت حیوان اجتماعی و حیوانی که توانائی انجام کار داشت تعریف می‌گشت، همین دو عامل حیاتی انسان عامل از خودبیگانگی او گردید، چراکه در میان دو عامل کار و زندگی اجتماعی انسان، از آنجائی که کار اجتماعی جنبه اصلی و زندگی اجتماعی انسان را داشت، تعریف او نیز بر پایه همین کار اجتماعی صورت می‌گرفت، یعنی تا زمانی که انسان بر پایه کار اجتماعی زندگی اجتماعی می‌کرد، اجتماعی بودن او معنی داشت و از زمانی که کار اجتماعی انسان بدل به کار فردی یا کار کالائی گردید، علاوه بر این که کار فردی (یا کار کالائی) عامل از خودبیگانگی انسان گردید، اجتماعی زیستی انسان هم سالبه انتفاع به موضوع شد و لذا از بین رفت و امت واحده (موضوع آیه ۲۱۳ بقره) دچار اختلاف گردید و اختلاف در امت اولیه بشر بوجود آمد.

کار خود کن کار بیگانه مکن

در زمین دیگران خانه مکن

کز برای تو است غمناکی تو

کیست بیگانه تن خاکی تو

وقت مردن گند آن پیدا شود

در میان مشک تن را جا نشود

مشک چه بود نام پاک ذو الجلال

مشک را بر تن مزین بر جان بمال

مثنوی مولوی

از زمانی «ما»ی اجتماعی در بستر از خودبیگانگی انسان بدل به «من» فردی گردید و توسط آن بشر با امت واحده اولیه خداحافظی کرد و اختلاف در امت واحده اولیه بوجود

آمد، که کار اجتماعی انسان به کار فردی یا کار کالائی استحاله پیدا کرد، اما با شکل‌گیری عامل کار فردی که از دل کار اجتماعی سر برآورد و از خودبیگانه شدن انسان، موضوع تمام نمی‌شود چراکه سوال جدیدی در همین جا مطرح می‌شود و آن این‌که؛ در اجتماع اولیه چگونه کار اجتماعی بدل به کار فردی شد؟ اینجا است که سر و کله موضوع - مالکیت - پیدا می‌شود، چراکه به موازات پیدایش مالکیت که بر پایه زور در جامعه اولیه بود، موضوع استثمار و تغییر کار اجتماعی به کار فردی یا «کار کالائی» مطرح گردید، یعنی تا زمانی که در جامعه اولیه مالکیت و استثمار بوجود نیامده بود، افراد بر پایه کار اجتماعی که همان «پراکسیس وجودی» آن‌ها بود، خود را با جامعه متحد می‌کردند زیرا با همان کار اجتماعی که هم ذاتی آن‌ها و هم پراکسیس وجودی آن‌ها بود، هویت خود را پیدا می‌کردند، کار اجتماعی برای آن‌ها فقط وسیله امرار معیشت نبود، بلکه عامل هویت و سازنده وجودی نیز بود، به موازات پیدایش مالکیت در جامعه و بوجود آمدن قطب‌بندی در آن، باعث شد تا توسط پیدایش -استثمار و طبقه- در جامعه اولیه یک دسته کار بکنند و یک دسته دیگر کار آنان را در استخدام خود درآورند، و این امر باعث گردید تا کار اجتماعی بدل به کار فردی و کار کالائی بشود و انسانی که برایش کار اجتماعی یک پراکسیس بود و توسط این کار خود را می‌ساخت به توسط کار فردی یا کار کالائی (که به جای کار اجتماعی که ذاتی او بود) برای دیگران کار کند نه برای خود (یعنی کار کالائی جانشین کار ذاتی گردید) در نتیجه؛ کار کالائی در رابطه با انسان فونکسیون عکس فونکسیون کار ذاتی و کار اجتماعی بوجود آورد و بدین ترتیب بود که (کار اجتماعی و کار ذاتی که برای انسان و فرد پراکسیس بود) در مرحله کار کالائی عامل «از خودبیگانگی» انسان شد، و در بستر کار کالائی به موازات نابود شدن هویت انسان اجتماعی او را به بن بست کشانید و نابود کرد و اختلاف را در جامعه واحد اولیه جانشین آن وحدت نمود، لذا تنها راه حل نجات انسان از این خودبیگانگی «استحاله کار کالائی به کار اجتماعی» می‌باشد و تا زمانی که کار کالائی به کار اجتماعی بدل نگردد امکان نجات انسان از خودبیگانگی وجود ندارد. این سوال مطرح می‌شود که در چه زمانی کار کالائی می‌تواند به کار اجتماعی بدل گردد؟ تنها در بستر سوسیالیزم و اشتراکیت اجتماعی امکان استحاله کار کالائی به کار اجتماعی بوجود می‌آید، بنابراین لیبرالیزم و سرمایه‌داری نه تنها توان نجات انسان را ندارند بلکه عامل مسخ و نابودی انسان نیز می‌شوند

چراکه سنگ زیربنا در لیبرالیزم و سرمایه‌داری کار کالائی است! به عبارت دیگر کار برای بازار انجام می‌گیرد، لذا تا زمانی که در جامعه کار کالائی یا کار برای بازار وجود داشته باشد کارگر توسط کار خود به جنگ خودش در می‌آید و پیوسته خود را مسخ می‌کند.

حاصل آنچه در این قسمت گفته شد:

۱ - اگرچه اشتراکیت اقتصادی و اجتماعی که همان سوسیالیزم می‌باشد از قرن نوزدهم در غرب صورت کلاسیک به خود گرفته است ولی به صورت یک رویه دارای تاریخی کهن می‌باشد.

۲ - در اسلام اولین کسی که به صورت تئوریک اشتراکیت را مطرح کرد - امام محمد غزالی - می‌باشد که در قرن چهارم و پنجم هجری به تبیین آن پرداخت.

۳ - آبخور اصلی اشتراکیت در اسلام بازگشت پیدا می‌کند به قرآن و وحی و پیامبر اسلام.

۴ - مبانی اشتراکیت در قرآن و وحی و اندیشه پیامبر اسلام بر دو اصل تشکیل می‌گردد؛ یکی - اصالت و هویت اجتماع در برابر فرد.

دوم - کار ذاتی انسان^{۲۸}، اما در خصوص کار ذاتی انسان در اسلام آن را پیامبر به توسط اصل معاد تبیین نموده است، چراکه طرح معاد توسط پیامبر اسلام بر پایه کار ذاتی و کار اجتماعی فرد و جامعه استوار می‌باشد.

«وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى - مبنای پاداش انسان کار انسان می‌باشد» (آیه ۳۹ - سوره نجم).

«يَوْمَ يَنْذَرُ الْإِنْسَانَ مَا سَعَى - قیامت روزی است که انسان در برابر کارش قرار می‌گیرد» (آیه ۳۵ - سوره نازعات).

«يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ... - قیامت روزی است که انسان کارهای گذشته خود در دنیا

۲۸. که اصل هویت اجتماعی در قرآن توسط حیات و مات و تکامل و انحطاط و مسئولیت و نامه اعمال و کتاب در اجتماع انسانی. روز قیامت تبیین می‌شود. هم چنین تبیین اصل نبوت - در آیه ۲۵ سوره حدید - در راستای وادار کردن توده‌ها جهت قیام به قسط نیز در همین رابطه قابل تفسیر می‌باشد.

را می‌بیند» (آیه ۴۰ - سوره نباء).

«يَوْمَئِذٍ يَصُدُّ النَّاسُ أُنثَاتًا لِّبِرِّوَا أَعْمَالِهِمْ - فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ - وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ - قِيَامَتِ رُوزِ اسْتِ که مردم دسته دسته می‌آیند تا کارهای خودشان به آن‌ها نشان داده شود، پس اگر کسی یک ذره کار خوب بکند آن کار خوب را می‌بیند و اگر کسی یک ذره کار بد بکند، همان کار بد را خواهد دید» (آیات ۶ الی ۸ - سوره زلزال).

۵ - در اسلام اصل اشتراکیت در اقتصاد و نژاد و جنسیت و... توسط پیامبر و به صورت روایت‌های مختلف مطرح شده است.

۶ - از نظر قرآن آنچنان که در (آیه ۲۱۳ سوره بقره) نیز مطرح شده است منشاء اجتماعی تاریخ انسان به صورت امت واحد یا جامعه اشتراکی اولیه بوده است که بعداً جامعه انسانی گرفتار دو اختلاف شد؛ یکی اختلاف اولیه و دیگری اختلاف ثانویه، اختلاف اولیه که زمینه ساز بعثت انبیاء بوده است معلول پیدایش «من» فردی در عرصه «ما»ی اجتماعی نیز می‌باشد، زیرا «من» فردی معلول پیدایش پدیده مالکیت و بر پایه آن استثمار و تبدیل کار اجتماعی به کار فردی و کار کالائی بوده است، اختلاف ثانویه معلول خود مذهب پیامبران بوده است که بعد از مرگ آن‌ها توسط روحانیون آن مذهب و در جهت الینه کردن توده‌ها بر آمده است.

۷ - استحال «ما»ی اجتماعی به «من» فردی در امت واحده اولیه معلول استحال کار اجتماعی به کار فردی در عرصه تکوین مالکیت و استثمار و طبقه در جامعه اشتراکی اولیه بوده است.

۸ - آنچنان که کار اجتماعی به عنوان پراکسیس انسان ساز در خدمت اعتلای جوهر انسانی می‌باشد، کار کالائی (یا کار فردی) نیز باعث از خودبیگانگی انسان می‌گردد.

۹ - به موازات از خودبیگانگی انسان در عرصه کار کالائی «من» حقیقی انسان که همان «ما»ی اجتماعی انسان نیز می‌باشد از خودبیگانه شد و با از خودبیگانگی «من» حقیقی انسان بود که «خود انسانی» شکل گرفت، خود انسانی معلول از خودبیگانگی و برعکس «من» حقیقی انسان بود که کلیتی واحد داشت، اما خود انسانی صورت - متکثر - پیدا کرد.

۱۰ - اخلاق در مکتب انبیاء و عرفا عبور از «خود» های متعدد و نیل به «من» واحد می‌باشد، با این تفاوت که عرفا معتقدند که؛ برای رسیدن به «من» حقیقی می‌بایست «خود» های متکثر خود را کشت، اما قرآن معتقد است برای رسیدن به «من» حقیقی نه تنها نباید «خود» های متکثر خود را کشت، بلکه باید مانند باغبانی آن‌ها را در سرزمین تقوا پرورش داد و از پرورش آنها به «من» حقیقی دست پیدا کرد.

۱۱ - پیدایش مالکیت و استثمار و طبقه در جامعه اشتراکیه اولیه باعث گردید تا کار اجتماعی (که برای انسان به عنوان یک امر ذاتی و پراکسیس جوهر انسان و شرافت انسانی بود) بدل به کار برونی یا کار کالائی بشود، که در بازار قابل خرید و فروش می‌باشد و بدین سان کار کارگر که در شکل اجتماعی آن عامل حیات او بود، در شکل کالائی و برونی آن به عنوان قاتل کارگر درآید، چراکه توسط مالکیت پراکسیس ذاتی انسان بدل به عامل از خودبیگانه خود او- گردید.

۱۲ - تا زمانی که کار کالائی بدل به کار اجتماعی نشود و انسان دارای انسانیت تجزیه شده باشد، امکان بازگشت به «من حقیقی» وجود ندارد.

۱۳ - برای تبدیل کار کالائی به کار اجتماعی باید مالکیت و استثمار و طبقه را در جامعه بتوانیم با «اجتماعی کردن تولید و توزیع» از بین ببریم.

۱۴ - تا زمانی که تولید و توزیع در جامعه شکل اجتماعی پیدا نکند، امکان تحقق «سوسیالیسم علمی» (یا اجتماعی کردن تولید و توزیع) وجود نخواهد داشت.

۱۵ - زمانی که کار اجتماعی انسان بر پایه مالکیت و استثمار به صورت کار کالائی در آمد، رابطه کار با کارگر به یک امر بیرونی تبدیل گردید، یعنی کار برای انسان دیگر «ذاتی» نبود، لذا عامل از خودبیگانگی او شد.

۱۶ - از نظر قرآن از خودبیگانگی در انسان زمانی بوجود می‌آید که کار (به عنوان یک پراکسیس) از جوهر انسان جدا بشود.

۱۷ - وقتی انسان در جامعه طبقاتی استثمار می‌شود، با استثمار او کار ذاتی افراد بدل به کار برونی و کالائی می‌گردد، و «استحاله کاری» که معمار وجودی انسان بود به عامل از

خودبیگانگی انسان تبدیل می‌گردد.

۱۸ - بزرگترین فونکسیون مالکیت و استثمار و استبداد و استحمار مذهب تحریف شده (زر و زور و تزویر) در این است که کار ذاتی انسان (یا کار اجتماعی) را بدل به کار کالائی (یا کار برای بازار و یا کار برونی) می‌کند.

۱۹ - میانی تحقق سوسیالیزم یا اشتراکیت در جامعه انسانی عبارتند از:

الف - کار انفرادی (یا کار برونی یا کار اجباری یا کار برای بازار یا کار کالائی) انسان به کار اجتماعی (یا کار ذاتی یا کار اختیاری) استحاله می‌شود.

ب - جایگزینی روحیه اجتماعی و زندگی اجتماعی به جای روحیه فردی یا اندیویدوالیزم و زندگی فردی.

۲۰ - در یک دسته‌بندی کار انسان به اشکال زیر تقسیم می‌شود:

الف - کار اختیاری،

ب - کار اجباری،

ج - کار فردی،

د - کار اجتماعی،

ه - کار کالائی،

و - کار ذاتی.

۲۱ - بر پایه نوع برخوردی که هر یک از انواع اسلام با موضوع کار انسان و روحیه اجتماعی و روحیه فردی می‌کنند، به؛ اسلام کار یا اسلام سرمایه یا اسلام سوسیالیستی یا اسلام لیبرالیستی یا اسلام فردی و یا اسلام اشتراکی، تقسیم می‌شوند.

۲۲ - بزرگترین تحول اقتصادی که پیامبر اسلام در جامعه انسانیت بوجود آورد آن که؛ بر پایه «اصل معاد» کار برونی انسان را بدل به کار ذاتی کرد^{۲۹} که استحاله کار در اسلام و

۲۹. رجوع بشود به: آیه ۳۹ سوره نجم و آیه ۳۵ سوره نازعات و آیه ۴۰ سوره نباء و آیه ۶ و ۷ و ۸ سوره زلزال

قرآن به صورت پراکسیس انسان ساز در آمد. البته پیامبر اسلام کار درونی انسان را بدل به انواع کار اجتماعی کرد؛ یا مجاهدت در راه خدا و مردم و جامعه مسلمین، نیز کار اخلاقی که همان مبارزه با هواهای نفسانی می‌باشد و همین طور کار طبیعی که هم کار تولیدی و تلاش برای تامین معیشت دنیا و هم کار فکری می‌باشد.

۲۳ - پیامبر اسلام توسط اصل معاد کار و عمل را از صورت برونی به صورت ذاتی انسان درآورد و بر این مبنا بود که فرمود:

«من لا معاش له لا معاد له - کسی که کار معیشتی نکند نمی‌تواند کار معادی بکند» یا فرمود:

«مداد العلماء أفضل من دماء الشهداء - کار فکری صحیح از کار اجتماعی برتر است، چراکه سازنده آن می‌باشد» یا فرمود:

«كان اكثر عباده ابي ذر التفكير - بیشتر کار اخلاقی ابوذر کار فکری بود» و یا فرمود:

«احب لغيرك ما تحب لنفسك و اكره له ما تكره لنفسك - کار اجتماعیت باید مانند کار فردیت باشد» یا فرمود:

«كن في الدنياك كاتك تعيش ابدًا و كن في الاخره كاتك تموت غدا - برای دنیایت آنچه‌ان کار کن که تا ابد زنده هستی و برای آخرت آنچه‌ان کار کن که انگار فردا می‌میری» و یا فرمود:

«الهم باركنا في الخبز - خدایا نان (کار معیشتی) را بر ما مبارک کن (یا به عبارت دیگر «زنده باد نان»)» و یا فرمود:

«لا رهبانیه فی الاسلام - در اسلام، خودسازی و یا کار اخلاقی در بستر جدائی از کار اجتماعی صورت نمی‌گیرد» و یا فرمود:

«افضل الجهاد كلمه حق عند امام جائر - بالاترین کار اجتماعی فریاد حق طلبانه بر سر امام جائر و حاکم بر جامعه می‌باشد» و یا فرمود:

«بعثت لاتمم المكارم اخلاق - من مبعوث شدم تا کار اخلاق مکرمتی انسان را کامل کنم»

یا فرمود:

«علیکم بمکارم الاخلاق - بر شما باد کار اخلاق مکرمتی (نه اخلاق رهبانی)».

البته قبل از پیامبر اسلام، قرآن بر پایه کار و عمل ذاتی فرد «عمل انسان» را به صورت یک پراکسیس سازنده انسان نگاه می‌کند:

«هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا - إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا - إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (آیات ۱ الی ۳ - سوره انسان) و

«وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (آیه ۱۲۴ - سوره بقره)؛ و

«فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» (آیه ۳۷ - سوره بقره).

۲۴ - در دیسکورس قرآن رابطه «من» و «ما» بر پایه رابطه «من» و «خود» تبیین می‌گردد «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا - فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا - قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا - وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» (سوره شمس آیه ۷ تا ۱۰). خود انسان از نظر قرآن «من» حقیقی از خودبیگانه شده است که در انسان به صورت «خود»های نفسانی در می‌آید و از نظر قرآن «من» حقیقی هر انسانی همان «ما»ی اجتماعی انسان می‌باشد، چراکه «من» حقیقی انسان در عرصه کار برونی و غیر اجتماعی و فردی از خودبیگانه می‌شود و با از خودبیگانگی «من» حقیقی است که «خود»های نفسانی متعدد در هر فرد بوجود می‌آید، از نظر قرآن (برعکس اهل تصوف که معتقد به کشتن خودهای نفسانی انسان برای رسیدن به «من» حقیقی هستند) بر پایه «پرورش دوباره خودهای متعدد درونی هر فرد» (و در بستر عمل صالح و عمل خاسر که همان «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» می‌باشد) است که از درون همان خودهای نفسانی می‌توان به «من» کلی و واقعی که همان «من» انسانی و اجتماعی باشد، دست پیدا کرد.

۲۵ - عرفا و متصوفه (بر پایه اندیشه عرفان هند شرقی) معتقد به کشتن خودهای متعدد درونی انسان جهت رسیدن به «من» حقیقی بودند، در مثنوی از دفتر اول - صفحه ۷۱ - سطر ۷ آمده است:

ای شهان کشتیم ما خصم برون	ماند خصمی زان به تر در اندرون
کشتن این کار عقل و هوش نیست	شیر باطن سخره خرگوش نیست
سهل شیری دان که صفاها بشکند	شیر آن را دان که خود را بشکند

عرفا و متصوفه به توسط کشتن «خود» های متعدد درونی معتقد بودند که «من» انسانی دوباره متولد می‌گردد، اما پیامبر اسلام معتقد به کشتن «خود» های متعدد نفسانی نبود بلکه باور داشت که؛ با پرورش همین «خود» های درونی انسان است که «من» حقیقی انسان متولد می‌گردد؛ و اخلاق نیز در دیسکورس پیامبر اسلام عبارت است از؛ پرورش «من» حقیقی انسان که از درون «خود» های متعدد درونی فرد متولد می‌شود.^{۲۰}

۲۶ - «خود» های متعدد درونی انسان معلول از خودبیگانگی «من» اجتماعی یا «من» حقیقی انسان می‌باشد که در بستر اجتماع و بر پایه استحاله کار درونی و ذاتی انسان و تبدیل آن به کار برونی یا کار کالائی که توسط استثمار اجتماعی و استبداد اجتماعی و استثمار اجتماعی بوجود می‌آید، و تا زمانی که در آن جامعه استثمار و استبداد و استثمار از بین نرود امکان تحقق «من» حقیقی در آن اجتماع وجود ندارد.

۲۷ - «من» ثانویه درونی انسان که از پرورش خودهای متعدد درونی انسان و در بستر عمل صالحه حاصل می‌شود، عبارت است از همان «انسان کلی» که در تمام انسان‌ها وجود دارد و برابر با «ما»ی اجتماعی می‌باشد.

۲۸ - تا زمانی که «من» حقیقی که همان «ما»ی اجتماعی می‌باشد در یک جامعه انسانی مادیت پیدا نکند، امکان استقرار نظام اشتراکیت و سوسیالیزم در آن جامعه نیست و اگر نظام اشتراکیت و سوسیالیزم در یک جامعه قبل از تحقق «من» حقیقی یا «ما»ی اجتماعی به توسط عوامل برونی تحقق پیدا کند، این نظام (اشتراکی و سوسیالیزم) ناپایدار خواهد بود و از بین خواهد رفت، آنچنان که در قرن بیستم شاهد بوجود آمدن این گونه نظام‌های سوسیالیستی در کشور های مختلف قاره آسیا و اروپا و آفریقا و آمریکا بودیم، که تمامی آن‌ها در پایان قرن

۳۰. در صورتی که اخلاق در اندیشه ارسطویی عبارت بود از تسلط قوه عاقله بر دو قوه غضبیه و شهویه فرد.

بیستم سقوط کردند و علت سقوط همه این‌ها آن بود که؛ نظام اشتراکیت دولتی یا سوسیالیسم دولتی در این کشورها بر «ما»ی اجتماعی استوار نبود.

۲۹ - آنچنان که در تفسیر کبیر طنطاوی (از ابوحامد امام محمد غزالی) نقل می‌کند؛ اشتراکیت اقتصادی در اسلام زمانی تحقق پیدا می‌کند که «ما»ی اجتماعی در آن جامعه تحقق پیدا کرده باشد، یعنی از نظر غزالی تا زمانی که «من» فردی در یک جامعه از بین نرود و جایگزین آن «ما»ی اجتماعی نشود، امکان استقرار نظام اشتراکیت اقتصادی یا سوسیالیزم وجود ندارد، (آنچنان که تفسیر طنطاوی می‌گوید) از نظر امام محمد غزالی؛

اولا در مساله اقتصاد نظر اسلام بر نظام اشتراکی می‌باشد که ما آن را سوسیالیزم می‌نامیم. ثانياً برای تحقق این نظام اشتراکی اقتصادی باید جامعه قبل از آن به «ما»ی اجتماعی برسد. ثالثاً غزالی می‌گوید اسلام نمی‌خواهد که نظام اشتراکی اقتصادی را با زور بر جامعه تحمیل بکند، بلکه بر پایه «ما»ی اجتماعی و به صورت آگاهانه و اختیاری (خود آن) جامعه این نظام اشتراکی را مستقر می‌نماید.

۳۰ - اشکال اندیشه غزالی در باب نظام اشتراکی اقتصادی در این است که غزالی فکر می‌کند «ما»ی اجتماعی که بستر ساز نظام اشتراکی می‌باشد، توسط اخلاق مکانیکی و صوفیانه می‌تواند در یک جامعه بوجود آید، در صورتی که برای تحقق «ما»ی اجتماعی در یک جامعه باید علاوه بر زمینه اخلاقی که غزالی به آن اشاره می‌کند زمینه ذهنی و عینی «ما»ی اجتماعی نیز (که همان تولید اجتماعی و توزیع اجتماعی و کار اجتماعی و کار طبیعی و کار فکری در آن جامعه می‌باشد) حاصل بشود، به عبارت دیگر تا زمانی که؛ در یک جامعه زمینه عینی و ذهنی کار اجتماعی حاصل نشود امکان استقرار نظام اشتراکیت اقتصادی (که همان اجتماعی شدن تولید و توزیع و مصرف در یک جامعه می‌باشد) تحقق پیدا نمی‌کند.

۳۱ - ما بر مبنای این که به چه مکانیزمی در جهت تحقق «ما»ی اجتماعی که بستر ساز اشتراکیت اقتصادی یا سوسیالیزم است، معتقد باشیم نوع سوسیالیزم یا اشتراکیت اقتصادی فرق می‌کند، اگر مانند امام محمد غزالی معتقد شویم که تنها با شرایط اخلاقی و بدون فراهم

شدن شرایط ذهنی و عینی تاریخی می‌توانیم «ما»ی اجتماعی را که بستر ساز اشتراکیت اقتصادی است، حاصل کنیم در آن صورت اشتراکیت اقتصادی یا سوسیالیزم ما سوسیالیزم اخلاقی یا اشتراکیت صوفیانه خواهد بود، اما اگر تکوین «ما»ی اجتماعی که بستر ساز اشتراکیت اقتصادی یا سوسیالیزم است در گرو تکوین شرایط عینی و ذهنی تاریخی آن که همان تولید و توزیع اجتماعی می‌باشد بدانیم، در آن صورت سوسیالیزم یا «اشتراکیت اقتصادی ما شکل علمی» به خود می‌گیرد.

۳۲ - معیار سنجش تحقق «ما»ی اجتماعی از نظر اسلام تحقق این دو اصل در جامعه می‌باشد:

اصل اول - «لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ...» - فرد در جامعه به نیکی و سعادت نمی‌رسد مگر آنچه در زندگی‌اش بیشتر دوست دارد و به آن وابسته است در راه جامعه فدا کند» (آیه ۹۲ - آل عمران).

اصل دوم - «احبب للناس (یا احبب لغيرك) ماتحب لنفسك و اكره لهم ماتكره لنفسك - برای مردم و جامعه آن چه را دوست بدار که برای خود دوست می‌داری و برای جامعه‌ات بد بشمار آن چه که برای خود بد می‌شماری» (حدیث).

۳۳ - بر پایه آن که در تبیین عامل از خودبیبگانگی انسان و تکوین خودهای متعدد نفسانی او کدام علت و عامل را عمده بکنیم نوع تعریف مان از سوسیالیزم یا اشتراک اقتصادی تغییر می‌کند، مثلاً اگر معتقد شویم که؛ عامل از خودبیبگانگی انسان در جامعه که باعث پیدایش فردیت در آن جامعه انسانی می‌گردد مالکیت است در آن صورت سوسیالیزم نظامی ضد مالکیت فردی و برای تحقق مالکیت‌های اجتماعی تعریف می‌شود، اما اگر استثمار فرد از فرد یا طبقه از طبقه را عامل اصلی از خودبیبگانگی انسان بدانیم، در آن صورت سوسیالیزم یا اشتراکیت اقتصادی تعریف می‌شود به؛ نظامی که در جهت نفی استثمار و رهائی جامعه انسانی از استثمار تلاش می‌کند، و اما اگر عامل تجزیه انسان یا از خودبیبگانگی انسان را از -استحاله کار اجتماعی به کار کالائی دانستیم، در آن صورت سوسیالیزم برای ما تعریف می‌شود به؛ نظامی که توسط اجتماعی کردن تولید و توزیع - می‌کوشد تا کار کالائی را بدل به کار اجتماعی بکند.

۳۴ - اصل «موضوعه سوسیالیزم» یا اشتراکیت اقتصادی که دیگر اصول سوسیالیزم بر روی آن بنا می‌گردد، این است که: انسان موجودی ژنریک یا یک موجود اجتماعی بالطبع می‌باشد. اجتماعی بودن انسان (برعکس آنچه ژان ژاک روسو و جان لاک می‌گویند) صورت اکتسابی ندارد تا فردیت انسان در آن اولویت پیدا نکند، در لیبرالیزم برعکس سوسیالیزم اجتماعی بودن انسان صورت ذاتی و بالطبع ندارد بلکه جنبه اکتسابی و اعتباری دارد، لذا این امر باعث می‌گردد تا در لیبرالیزم (و برعکس سوسیالیزم که جامعه محور می‌باشد) - فرد موضوع و محور- واقع بشود و به عنوان اصول موضوعه لیبرالیزم درآید.

۳۵ - اگر بخواهیم بر پایه آنچه تاکنون مطرح کردیم یک تعریف اجمالی از سوسیالیزم بکنیم، سوسیالیزم عبارت است از؛ یک نظام اجتماعی که بر «دو پایه آزادی و انسان» استوار باشد، مقصود از آزادی در اینجا فقط آزادی سیاسی نیست بلکه آزادی از تمامی عواملی است که در جامعه طبقاتی باعث از خودبیگانگی انسان می‌گردد، و نیز برای نجات انسان از خودبیگانه باید به آزادی از عوامل الیناسیون به عنوان تنها راه رهایی انسان تکیه بکنیم، از اینجا است که اقسام آزادی (درونی و آزادی برونی و آزادی مثبت و آزادی منفی) سرو کله‌اش در خصوص امر دز الیناسیون انسان پیدا می‌شود، چراکه بخشی از عوامل الیناسیون انسان درونی هستند مثل؛ مذهب تحریف شده و سنت‌ها و اعتقادات و وابستگی‌های طبقاتی و... اما بخشی دیگر از عوامل الیناسیون برونی هستند مثل؛ مالکیت و دولت؛ لذا تا زمانی که آزادی در اقسام مختلف آن در جامعه تحقق پیدا نکند، تحقق سوسیالیزم هرگز ممکن نمی‌باشد.

۳۶ - اگر سوسیالیزم (یا اشتراکیت) را بر پایه از خودبیگانگی (یا الیناسیون) انسان در جامعه طبقاتی تبیین نماییم و زندگی اجتماعی (یا اجتماعی زیستن) را برای انسان امری ذاتی و به عنوان -اصل موضوعه- معتقد باشیم و هدف سوسیالیزم را، بازگشت به همان زندگی اجتماعی ذاتی انسان معنی بکنیم که توسط نظام مالکیت (یا نظام استثمار یا نظام طبقاتی) زندگی اجتماعی انسان را مورد چالش قرار می‌دهد و مکانیزم استحاله زندگی اجتماعی انسان به فردگرایی و از خودبیگانگی انسان (خواه توسط زر یا توسط مالکیت بدانیم یا به واسطه زور و دولت بدانیم و یا به توسط تزویر و مذهب تبیین نماییم، به هر صورت) تا زمانی که؛ این عوامل از خودبیگانگی انسان از بین نرود و انسان الینه شده با «دز الینه شدن» از

عرصه فردیت و منیت به مرحله زندگی اجتماعی یا «ما»ی اجتماعی گام نهد، امکان تحقق سوسیالیسم (یا اشتراکیت اجتماعی و اقتصادی و سیاسی) برای انسان وجود ندارد، لذا برای تحقق «پروسس دزایناسیون» انسان بر پایه نفی - زر و زور و تزویر - که تنها راه نیل به سوسیالیسم می‌باشد، با سلاح «آزادی» ممکن است، چراکه آزادی تنها سلاح دو سری است که؛ یک سر آن دارای فونکسیون منفی می‌باشد (یعنی آزادی از) که همان نفی زر و زور و تزویر که سه عامل الیناسیون انسان می‌باشد، و سر دیگر آن دارای فونکسیون مثبت می‌باشد (یعنی آزادی برای) که سه مؤلفه پلورالیسم معرفتی و دموکراسی اجتماعی - سیاسی و سوسیالیسم اقتصادی انسانی را تشکیل می‌دهد، یعنی سه مؤلفه - دموکراسی سیاسی و پلورالیسم معرفتی و سوسیالیسم اقتصادی - را جانشین «زر و زور و تزویر» می‌کند، و بر پایه این تبیین از آزادی است که آزادی مضمون انسانی به خود می‌گیرد و آزادی بسترساز سوسیالیسم و زندگی اشتراکی می‌شود، آزادی خود به چهار قسمت تقسیم می‌شود که عبارتند از؛ آزادی درونی و آزادی برونی و آزادی منفی و آزادی مثبت:

آزادی منفی - عبارت است از آزادی از عوامل الیناسیون - زر و زور و تزویر - یا؛

الف - مالکیت و استثمار و طبقه،

ب - استبداد و دولت و فشارهای سیاسی،

ج - استثمار نو و استثمار کهنه (یا مذهب تحریف شده).

آزادی مثبت - که عبارت است از آزادی برای جایگزین کردن «آگاهی و برابری و دموکراسی» به جای سه عامل نفی شده استثمار و استبداد و استثمار می‌باشد.

آزادی درونی - عبارت خواهد بود از آزادی از کلیه تعلقات درونی که فرد انسان را از زندگی اجتماعی به مرحله فردیت لیبرالیستی می‌کشاند.

ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزادم

مومنان را زانبیا آزادی است

نام خود و آن علی مولا نهاد

غلام همت آم که زیر چرخ کبود

چون به آزادی نبوت هادی است

زین سبب پیغمبر با اجتهاد

بند رقیبت ز پایت بر کند

کیست مولا آنکه آزادت کند

مولوی دفتر ششم مثنوی - صفحه ۴۱۹ - سطر ۲۴

آزادی برونی- که عبارت است؛ آزادی از قدرت در اشکال سه گانه؛

الف - قدرت سیاسی،

ب - قدرت اقتصادی،

ج - قدرت معرفتی (یا سه قطب طبقه حاکمه و هیئت حاکمه در جامعه الهینه شده طبقاتی می‌باشد).

با چنین نگاهی به مقوله آزادی است که؛ آزادی علاوه بر این که تنها عامل بسترساز سوسیالیزم می‌شود، خود یک مقوله انسانی است و نه یک مقوله سیاسی که برای تحقق آن باید هر چهار مؤلفه آن به صورت هماهنگ عمل شود.

نی برون را بنگرند قال را

گه درون را بنگرند حال را

نی درون را بنگرند حال را

گه برون را بنگرند و قال را

هم برون را بنگریم قال را

ما درون را بنگریم حال را

۳۷ - بزرگترین ستمی که بر مقوله آزادی در تاریخ روا شده است، این بود که با -آزادی- به صورت اکلکتیویته (یا تکه تکه کردن آن) برخورد شده است، یا مانند اهل تصوف و عرفان آزادی را به صورت درونی دیده‌اند و اصلاً بهائی برای آزادی برونی قائل نشده‌اند، و یا مانند نهضت سوسیالیزم کلاسیک (که در نیمه دوم قرن نوزدهم در غرب) آزادی برونی را دیده‌اند و برای آزادی درونی هیچ ارزشی به لحاظ تنوریک و به لحاظ عملی قائل نشده‌اند و یا مانند توده‌های ما در طول صد سال گذشته در نهضت‌های ضد استبدادی تنها آزادی منفی (یا آزادی از استبداد مشخص حاکم) را می‌شناختند و بر اساس آن قیام می‌کرده است، بدون آن که بدانند «بعد از سرنگون کردن استبداد حاکم و شعار مرگ بر شاه، چه آلترناتیوی می‌خواهد جایگزین آن بکند» (آزادی مثبت)، لذا حاصل این برخورد اکلکتیویته انسان با مقوله آزادی باعث گردید تا آزادی نتواند به معنای واقعی کلمه «بسترساز تحقق سوسیالیزم» بشود و به

همین دلیل تقریباً تمامی نهضت‌های - آزادی‌خواهانه و رهائی بخش و عدالت‌طلبانه - بشر در حرکات‌های اجتماعی به بن بست رسیده است.

۳۸ - پس سوسیالیسم نظامی اجتماعی است که بر دو پایه «آزادی و انسان» تعریف می‌گردد، هم چنین سوسیالیسم یک نظام اقتصادی است که در آن استثمار انسان از انسان یا طبقه از طبقه یا ملت از ملت وجود نخواهد داشت و سوسیالیسم نظام اجتماعی است که در آن زندگی صورت اجتماعی دارد (نه مانند لیبرالیسم که صورت فردی دارد)، و یا سوسیالیسم عبارت است از «آزادی و احترام به شخصیت انسان» و در نهایت سوسیالیسم عبارت است از؛ نظام اجتماعی که در آن «من»ها تبدیل به «ما» می‌شود و فردیت انسان در «ما»ی اجتماع حل می‌گردد.

۳۹ - میانی سوسیالیسم عبارت خواهد بود از:

الف - «ما»ی ذاتی (یا ذاتی بودن زندگی اجتماعی) انسان؛ برعکس لیبرالیسم که بر «من» ذاتی (یا ذاتی بودن زندگی فردی) تکیه می‌کند و زندگی اجتماعی را امری «اعتباری و اکتسابی و حاشیه‌ائی» می‌داند.

ب - کار اجتماعی؛ (برعکس لیبرالیسم که بر کار کالائی تکیه می‌کند).

۴۰ - اسلام تاریخی از آغاز پیدایش تا کنون به انواع اسلام تقسیم می‌شود؛ اسلام سوسیالیستی، اسلام لیبرالیستی، اسلام کار، اسلام سرمایه، اسلام کار ذاتی، اسلام کار کالائی، اسلام «من» و اسلام «ما»، اسلام فرد و اسلام اجتماع، اسلام آزادی درونی و اسلام آزادی برونی، اسلام مالکیت فردی و اسلام مالکیت اجتماعی، اسلام ضد استثمارگر و اسلام حامی استثمارگر.

۴۱ - بر پایه این تعریف انسانی از سوسیالیسم (یا تعریف سوسیالیستی از انسان) دیگر امکان تحقق سوسیالیسم خارج از دایره دموکراسی و پلورالیسم وجود ندارد و نیز امکان تحقق سوسیالیسم تنها در گرو هم فازی و تحقق آن در چارچوب دموکراسی و پلورالیسم می‌باشد و علت شکست و بن بست سوسیالیسم در قرن نوزدهم و بیستم همین ظهور مکانیکی آن در لوای سوسیالیست دولتی بود و تنها راهی که سوسیالیست قرن نوزدهم را از بحران بین‌المللی فعلی رها می‌کند، در گرو هم فازی اضلاع سه گانه «سوسیالیسم و پلورالیسم و دموکراسی»

(یا برابری و آگاهی و آزادی) می‌باشد.

۴۲ - علت این که در قرن بیستم از هیتلر تا لنین، از سارتر تا فانون، از صدام تا قذافی، از پُل پُت تا هوشی مینه، از جواهر لعل نهرو تا شریعتی، از اریک فرم تا پاولف، از هایله مریم تا چه گوارا و... همه خود را سوسیالیست می‌دانستند و خود را «مصیب می‌دانستند و خصمشان را مخطی»، به خاطر این است که سوسیالیسم یک رویکرد است و نه یک نحله.

۴۳ - در تبیین الیناسیون انسان تفاوت نگرش سوسیالیست‌های کلاسیک قرن نوزدهم با متصوفه و عرفا در این بود که؛ سوسیالیست‌های کلاسیک قرن نوزدهم معتقد بودند که - تعلق اشیاء به انسان- که در چارچوب اصل مالکیت انجام می‌گیرد، باعث تجزیه انسان می‌شود، در صورتی که عرفا و متصوفه معتقد بودند تعلق انسان به اشیاء است که باعث تجزیه انسان و از خودبیگانگی او می‌شود، لذا نتیجه‌ای که این دو نگرش در باب دزالیناسیون انسان می‌گرفتند کاملاً متفاوت بود، سوسیالیست‌های کلاسیک قرن نوزدهم معتقد بودند که برای دزالیناسیون انسان باید مالکیت در جامعه از بین برود، در صورتی که عرفا و متصوفه معتقد بودند که؛ برای دزالیناسیون انسان باید انسان را توسط زهد و فقر و ملامتی‌گری و ریاضت و... از پیوند با دنیا دور نگه داشت.

۴۴ - نظام‌های سوسیالیستی قرن بیستم مالکیت اشتراکی بر ابزار تولید را توسط نظام سوسیالیزم دولتی جایگزین مالکیت اجتماعی بر ابزار تولید توسط شوراهای اجتماعی کردند و همین امر باعث بحران تئوریک سوسیالیستی آن‌ها گردید، آنچه در این رابطه باید به آن توجه بشود این که؛ مالکیت اشتراکی با مالکیت اجتماعی متفاوت می‌باشد، سوسیالیزم «اجتماعی شدن تولید و توزیع» می‌باشد، نه اشتراکی شدن تولید و توزیع! تفاوت اجتماعی شدن با اشتراکی شدن در این است که در اجتماعی شدن جامعه مالک ابزار تولید- می‌شود، در صورتی که در اشتراکی شدن دولت (به عنوان طبقه خاص) مالک ابزار تولید می‌گردد. تا زمانی که توسط شوراها جامعه را مالک ابزار تولید نکنیم و تنها بخواهیم توسط مالکیت دولت بر ابزار تولید به سوسیالیزم برسیم، به همان آفتی گرفتار خواهیم شد که سوسیالیست‌های قرن بیستم گرفتار آن شدند و همگی آنها به بن بست و بحران رسیدند.

۴۵ - راه وصول به سوسیالیسم اقتصادی «اجتماعی کردن تولید و توزیع» است و نه

اشتراکی کردن آن توسط دولت، اجتماعی کردن تولید و توزیع حاصل نمی‌شود مگر که؛ نظام شورائی در چارچوب دموکراسی و از پائین به بالا (نه مانند نظام مطلقه فقهاتی حاکم بر ایران که بر پایه نظام دولتی شورائی از بالا به پائین بر طبق بخشنامه‌های دولتی که همان نظام توتالی‌تر دولتی می‌باشد) امکان مالکیت اجتماعی جامعه بر ابزار تولید را فراهم کند و در چنین صورتی هر جا که دولت بخواهد جایگزین جامعه شود با شکست روبرو می‌گردد.

سوسپال دموکراسی

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 می‌شود اینکه سوسیالیسم دموکراسی دارای دو مبنای مختلف:

الف - اقتصادی؛

ب - سیاسی می‌باشد.

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 درنیاید امکان تحقق سوسیالیسم اقتصادی که همان اجتماعی شدن مالکیت می‌باشد حاصل نمی‌شود. 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 می‌باشد. البته فونکسیون و تاثیر ماشین در جهت تحقق سوسیالیسم در دو عرصه قابل مطالعه می‌باشد:

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 تان‌سپته نیروهای کارگری در مراکز صنعتی گردید که البته این تان‌سپته 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 نجومی‌تر 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 عمده‌ائی که در تولید کالا داشت به عنوان مدعی اصلی سرمایه‌های تولیدی و تجاری مطرح گردد که در عرصه سرمایه‌داری صنعتی این دستاورد عینی ماشین، تماماً 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 دائماً 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 جهت خاموش کردن مبارزه ضد استثماری 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 نکته‌ائی 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^{۳۱}. از بعد از تکوین انباشت اولیه سرمایه توسط سرمایه‌داران کشورهای متروپل سرمایه‌داری، به قول ماکس وبر «به سر عقل آمد»، لذا جهت بیمه

۳۱. که معلول دو آیتیم الف - غارت مواد اولیه و سرمایه‌های تجاری کشورهای پیرامونی تحت عنوان استعمار؛ ب - غارت محصول کار کارگران و زحمتکشان کشورهای متروپل تحت عنوان استعمار.

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 تئوریسین‌های سوسیالیست در نیمه دوم قرن نوزدهم پیش‌بینی 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 زحمتکش 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 عمیق‌تر 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 جهان‌گشائی 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 هیرارشی عوامل تاثیرگذار، با تکوین مولود از والد خود، مولود فونکسیون به مراتب تاثیرگذارتر از والد ایجاد می‌کند، به طوری که آبخور 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 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 مثلا 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 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 تئوری «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 مادّیت 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 تان‌سپته طبقه کارگر گردید.

ج - تان‌سپته 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، غاصب 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 تان‌سپته 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 تان‌سپته 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 سوسیالیست اجتماعی در عرصه عمل توسط لنین، استالین، مانو و... بود.

ف - در سوسیالیست قرن نوزدهم به دلیل اینکه تئوریسین‌های 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 تحقق‌پذیر 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 بی‌رحمتر از آن است که بخواهد 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 تئوری 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 استنمارگر به جای طبقه بورژوازی قبلی گردید، خود دولت و حزب جهت تثبیت حاکمیت خود تمامی نهادهای دموکراتیک که بسترساز سوسیالیسم اجتماعی بودند را از بین برد، که حاصل همه این‌ها آن شد تا خشن‌ترین نظام‌های توتالیتار تاریخ بشر در لباس حامیان و نمایندگان طبقه کارگر بر این کشورها حاکم بشوند.

ش - اگرچه در این کشورها توسط سرنیزه دولت‌های توتالیتار حاکم، اشتراکیت تحقق پیدا کرد اما به علت جایگزینی این طبقه بوروکرات جدید به جای نظام شورائی سوسیالیست اشتراکی قرن بیستم از درون دچار 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 تئوریک 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 مغول‌وار نسل بشریت را به چالش کشید.

ث - عامل بحران تئوریک سوسیالیسم اشتراکی قرن بیستم به این دلیل بود که این تئوری در عرصه تئوری 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 تئوریسین‌های دکتربین سوسیالیست اشتراکی تصمیم به عقب نشینی تئوریک در عرصه دموکراسی گرفتند، کوشیدند تا این مبانی تئوریک را از تئوری‌های 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 قذافی، صدام، هایلر مریم و... خود را سوسیالیست اشتراکی می‌دانستند. در مرحله بحران تئوریک 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 تئوری اقتصاد سیاسی می‌باشد که بعد از آن دیگر تا پایان تاریخ بشر آلترناتیوی جهت نفی تئوریک 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 نکند 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 فربه 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 عوام فریبانه 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 نظریه‌پردازان 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 دکتربین چه به لحاظ آبخخور 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 بستر ساز حاکمیت اجتماع بر سر نوشت اقتصادی و سیاسی خود بشود؟ البته و صد البته در این رابطه به همان اندازه که سوسیالیسم اجتماعی می‌تواند بستر ساز دموکراسی باشد، دموکراسی توسط نظام شورائی نیز می‌تواند بستر ساز سوسیالیسم اجتماعی گردد. بنابراین:

الف - «سوسیال دموکراسی» به عنوان تنها شکل‌بندی 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 جامعه‌ائی پوشاند، بلکه یک سنتز کنکرت است که در هر جامعه‌ائی از دیالکتیک طبقاتی و اجتماعی و سیاسی آن جامعه زائیده می‌شود.

ج - «سوسیال دموکراسی» تنها دکتربین 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 دکتربینی 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:

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 استنمار در سه شکل استنمار طبقاتی و استنمار ملی و استنمار انسان از انسان توسط نفی طبقه استنمارگر؛

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

۵ - مبانی عینی بستر ساز «سوسیال دموکراسی» در یک جامعه:

۱ - ماشین؛

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

توسط آیتم 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 تکامل‌پذیر 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 برحسب 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 کنکری است نه یک نظریه عام تئوریک که در هر جامعه‌ای برحسب 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 برحسب 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 کنکرت 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 - استحالہ «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»:
- اولا تکوین نهادهای مدنی و در راس آنها شوراها می‌باشد،
- 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 استعمار خارج کردن جامعه از حالت تعادل است، همان موضوعی که از فونکسیون کفر در جامعه بدتر خواهد بود^{۳۲}. کار «سوسیال دموکراسی» چه در عرصه اقتصادی و چه در عرصه سیاسی و فرهنگی باز گرداندن تعادل به جامعه‌ائی که
۳۲. اشاره به حدیث پیامبر اسلام است که فرمود: «الدنیا ببقی 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»

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 بسترسازی 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^{۳۳}.

س - انواع «سوسیال دموکراسی»: برحسب 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

۳۳. نه سوسیالیسم یک علم است و طبیعتاً بین «سوسیالیسم علمی» با سوسیالیسم یک 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.

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 دکتترین 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:

اولا - اجتماع انسان یک پدیده حقیقی است نه یک امر اعتباری؛

ثانیا - این پدیده تاریخی است؛

ثالثا - قانونمند و قوانین آن برای بشر قابل شناخت است؛

رابعا - از نظر قرآن ما جامعه‌ها داریم، نه تنها یک جامعه که هر کدام از این جامعه‌ها چه به لحاظ تاریخی و چه به لحاظ جغرافیائی، دارای یک هویت کنکریّت مخصوص به خود هستند که با دیگر جوامع متفاوت می‌باشد؛

خامسا - هر کدام از این جوامع چه به تنهائی و چه در کلیت جوامع در تاریخ دارای حیات و تطور و تکامل قانونمند می‌باشند؛

سادسا - 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 بِأَنْفُسِهِمْ...» 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؛

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 برعکس 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 متعلقات اعم از نژاد و مذهب و جنسیت و... می‌باشد، یعنی در جامعه سوسیالیستی نباید هیچگونه دسته‌بندی نژادی و مذهبی و جنسیتی و... جهت برخورداری از حقوقشان قائل شد و مقصود از «سوسیالیسم اخلاقی» اعتقاد به این اصل در جامعه: «... فَأَحِبُّ لِعَيْرِكَ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ وَ اِكْرَهُ لَهُ مَا تَكْرَهُ لِنَفْسِكَ - برای دیگران آنچه‌ای دوست بدار که برای خود دوستداری و برای آنها آنچه‌ای 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^{۳۴}،

۳۴. اشاره به کلام زهیره ابن عبدالله آن سرباز با برهنه مسلمان به رستم فرخ زاد است. در آن زمانیکه رستم فرخ زاد فرمانده سپاه ساسانیان به شکل خقییرآمیزی 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.»

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 مسافری 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.

۵ - سوسیالیسم و سرمایه‌داری:

با توجه به اینکه یکی مبانی و پایه‌های مهم سوسیالیسم اجتماعی بر عکس سوسیالیسم اشتراکی اجتماعی کردن حکومت بر پایه نهادهای اجتماعی و سیاسی و مدنی که در راس آن‌ها شوراها می‌باشد، است که البته خود این هم در گرو تولید و توزیع و خدمات و مصرف اجتماعی است، چراکه تا زمانی که هسته اجتماع تشکیل نگردد تنها با تکیه بر زندگی جمعی انسانها نمی‌توان اقدام به ساختار و نهادسازی اجتماعی کرد، توضیح اینکه اجتماع انسان به عنوان یک پدیده تاریخی یک پروسس می‌باشد که این پروسس دارای فرآیندهای مختلفی بوده است که به موازات پیچیده شدن این پروسس فرآیندهای مختلف اجتماع انسانی در بستر تکامل اجتماعی تا آخرین منزل نهایی شکل می‌گیرد چراکه آنچنانکه قبلا هم مطرح کردیم اجتماع انسانی به عنوان یک پدیده تاریخی علاوه بر اینکه دارای وجودی مستقل از افراد جامعه می‌باشد، که این وجود مستقل صورت حقیقی دارد (نه انتزاعی و ترکیبی و صناعی و اعتباری) این وجود حقیقی اجتماع علاوه بر اینکه ساکن و ثابت نمی‌باشد دارای یک حرکت تکاملی قانونمند است که آبخور این حرکت تکاملی قانونمند اجتماع انسانی دینامیزم ذاتی جامعه که به صورت دیالکتیکی اجتماع انسانی را به صورت یک پروسس در بستر تاریخ

به جریان انداخته و پیش می‌برد و اصلاً تاریخ چیزی نیست جز همین پروسس دیالکتیکی استکمالی اجتماع انسانی بر پایه دینامیزم ذاتی‌اش که این پروسسی بودن سیر قانونمند استکمال اجتماع باعث شده تا تاریخ از آغاز تا کنون فرآیندهای مختلفی طی کند که این فرآیند از آغاز پیدایش انسان در کره زمین شروع شده است و تا آخر تاریخ ادامه دارد.^{۳۵}

بنابراین اجتماع انسانی یک پدیده تاریخی است و امری حادث در کره زمین می‌باشد و تنها عاملی است که با پیدایش و تکوین خود در کره زمین روند و بستر تکامل هستی را از صورت انطباقی (که در تکامل طبیعی بر پایه انطباق با محیط و تنازع بقاء و توارث استوار بود) به صورت تطبیقی^{۳۶} در آورده است که این خصایص اجتماع انسانی باعث گردیده که اجتماع انسانی از آغاز صورت فعلی نداشته باشد و پله پله این پدیده تاریخی در بستر تکامل اجتماعی به مرحله فعلی از رشد رسیده باشد و به همین دلیل اجتماع انسانی در آغاز به صورت یک زندگی جمعی شروع شد که آن زندگی جمعی اولیه اگر از خصیصه اشتراکیت برخوردار بود، ولی اجتماع انسانی نبود بلکه یک زندگی جمعی از انسان‌های اولیه بود که البته به مرور زمان این زندگی جمعی رشد کرد تا به مرحله اجتماع انسانی رسید. بنابراین زندگی جمعی انسان‌ها با اجتماع انسانی متفاوت می‌باشد البته در عرصه زندگی جمعی این موضوع فقط مختص انسان نمی‌باشد و بعضی از حیوانات هم مثل مورچه و موریانه و

۳۵. و همین امر دلالت بر این موضوع می‌کند که بر خلاف اندیشه ارسطو که می‌گوید: «انسان مدنی بالطبع است» اجتماع زیستی انسان یک امر غریزی و قدیم و غیر تاریخی نیست و بر خلاف اندیشه ژان ژاک روسو اصلی‌ترین تئورسین لیبرال سرمایه‌داری که معتقد است که اجتماع انسانی یک امر خمیلی و اضطراری و غیر حقیقی می‌باشد و اجتماع انسانی منشاء رذایل انسانی است و سعادت انسان زمانی تامین می‌شود که انسان بازگشت کند به طبیعت انفرادی اولیه خودش. یعنی به هر اندازه که انسان اجتماع انسانی را رها کند و به طبیعت اولیه عریان بازگشت نماید سعادتش بیشتر تامین می‌گردد و بزرگ‌ترین فونکسیون این اجتماع انسانی از نظر روسو محدود کردن آزادی فردی است. لذا در این رابطه است که روسو معتقد است آنچه اصالت دارد تنها و تنها فرد است. هرچه که آزادی این فرد را محدود کند باید در همش کوبید و بزرگ‌ترین عامل محدود کننده آزادی فرد از نظر روسو اجتماع انسانی است که به همین دلیل او معتقد است که این اجتماع انسانی منشاء رذایل انسانی می‌باشد.

۳۶. بر پایه تکامل انسانی - اجتماعی بر بستر اجتماع انسانی بر پایه تطبیق محیط با خود توسط:
 ۱- تولید ۲- ابزار تولید ۳- خلاقیت و تفکر و کشف و اختراع و شناخت و خرد جمعی ۴- راست قامتی و دستان آزاد ۵- زندگی جمعی و استعداد اجتماع زیستی.

زنیورها و... از حیث زندگی جمعی با انسان مشارکت دارند.

بنابراین زندگی جمعی انسان‌ها غیر از اجتماع انسانی می‌باشد و گرچه هر دو پدیده تاریخی می‌باشند ولی با هم تفاوت ماهوی دارند البته تنها عاملی که باعث استحاله استکمالی فرآیند زندگی جمعی به مرحله اجتماع انسانی شد، اصل تقسیم کار بر بستر تکامل تطبیقی ابزار تولید انسان بود، ولی به هر حال تا زمانی که اجتماع انسانی به عنوان آخرین حلقه ارابه تکامل وجود در کره زمین تکوین پیدا نکرد بستر تکامل انسان فراهم نشد و به همین دلیل بزرگترین هدف پیامبران الهی در راستای تکامل انسان و جوامع انسانی استحاله زندگی جمعی انسان به اجتماع انسانی می‌باشد که این موضوع در رابطه با پیامبر اسلام بیشتر قابل توجه می‌باشد چراکه تمامی تلاش ۲۳ ساله پیامبر اسلام از آغاز بعثت تا زمان وفاتش در راستای این بود که بتواند با برپائی مدینه النبی زندگی جمعی انسان قرن ششم کره زمین را بدل به اجتماع انسانی بکند تا توسط آن جهت تکامل آینده بشریت بسترسازی کند و تنها دلیل ختم نبوت و ختم امامت و ختم ولایت پیامبر اسلام در این امر نهفته است که او موفق شد حداقل در منطقه بادیه نشین شبه جزیره عربستان اجتماع انسانی یا همان مدینه النبی به صورت هر چند کوچک و نمونه و الگو برای بشریت بسازد و در میان تمامی انبیاء الهی پیامبر اسلام تنها پیامبری بود که بر پایه ۲۳ سال تلاش شبانه و روز و استخوان سوزش توانست اولین فرآیند پیدایش و تکوین اجتماع انسانی از دل زندگی جمعی را شاهد باشد و بزرگترین دستاورد و معجزه پیامبر اسلام، آنچه‌آنکه عبدالرحمن ابن خلدون تونسی در کتاب «مقدمه تاریخ العبر» تحت عنوان مقدمه ابن خلدون می‌گوید همین خلق و کشف و آفرینش مدینه النبی برای بشریت بود که در کنار وحی محمدی او^{۳۷} و الفت بین قبائل عربی به عنوان سه معجزه بزرگ پیامبر یاد می‌کند.

به هر حال در شناخت حرکت پیامبر اسلام اگر به این موضوع و معجزه و دستاورد تاریخی پیامبر اسلام توجه و شناخت نداشته باشیم اصلاً برای ما نه امکان شناخت وحی پیامبر وجود

37. از نظر علامه اقبال لاهوری به علت خودویژگی‌های معرفت‌شناسانه وحی محمد نسبت به وحی موسوی و وحی عیسوی از بزرگ‌ترین معجزه‌های بشریت می‌باشد و اقبال برعکس ابن خلدون عامل ختم نبوت و ختم ولایت و ختم امامت توسط پیامبر اسلام را در همین جوهر معرفت‌شناسانه وحی محمدی می‌داند.

دارد و نه امکان شناخت اسلام تاریخی و نه اصلا می‌توانیم فلسفه ختم نبوت و ختم امامت و ختم ولایت پیامبر اسلام را فهم کنیم، چراکه تمامی استراتژی و تاکتیک‌های عملی و تاریخی پیامبر اسلام که بستر تکوین ۲۳ ساله وحی او یعنی قرآن شده و همچنین بستر تکوین اسلام تاریخی در طول حیات وحی‌ائی او در طول ۲۳ سال شده است، همه بر این پایه قرار دارد. برای نمونه اگر ما بخواهیم چهار مقوله استراتژیک را در این رابطه مورد تبیین قرار دهیم برای ما راهی جز این نمی‌ماند جز اینکه از این زاویه به آن‌ها نگاه کنیم. چهار مقوله:

۱ - موضوع زن در قرآن و اسلام؛

۲ - موضوع برده و برده‌داری در اسلام تاریخی و وحی محمدی؛

۳ - موضوع فقه و نظام حقوقی موجود در قرآن؛

۴ - موضوع مستضعفین یعنی سه تبعیض بزرگی که امروز وحی محمدی آبیستن آن می‌باشد و هنوز بر اثر سیطره اسلام دگماتیسم و متحجر حوزه و فقاقت وحی محمدی نتوانسته است از آن خلاصی پیدا کند. همین سه تبعیض بین زن و مرد و بین کافر و مسلمان و بین برده و برده دار می‌باشد که وحی محمدی بر پایه هر سه تبعیض فوق امضاء کرده است، تنها راه نجات وحی محمدی از این سه تبعیض استخوان ساز تاریخی بازخوانی وحی محمدی از زاویه مدینه النبی و بنیانگذاری اجتماع انسانی توسط پیامبر اسلام می‌باشد، بنابراین قبل از اینکه وارد تبیین موضوع زن و برده و برده‌داری و نظام حقوقی موجود در قرآن تحت عنوان فقه قرآنی و... بشویم، لازم می‌دانیم که در اینجا یکبار دیگر خلاصه آنچه که فوقاً مطرح کردیم مورد اشاره قرار دهیم:

الف - اجتماع انسانی غیر از زندگی جمعی می‌باشد.

ب - هم اجتماع انسانی و هم زندگی جمعی امری حادث در تاریخ می‌باشد که در همین کره خاکی و در مرحله‌ائی از رشد انسان حاصل شده است.

ج - در صورت ذاتی و غریزی دانستن زندگی جمعی و اجتماع انسانی، باعث می‌گردد تا ما اجتماع انسانی را به عنوان یک پدیده تاریخی مطرح نکنیم.

د - غیر تاریخی دانستن پدیده زندگی جمعی و اجتماع انسانی علاوه بر اینکه عامل نفی

تکامل تطبیقی انسان و اجتماع انسانی می‌شود، بستر بی‌نیازی به وحی و هدایتگری پیامبران را فراهم می‌کند.

ه - اجتماع انسانی فرآیندی است از پروسس استکمالی انسان تطبیقی در بستر تاریخ.

و - فرآیند انطباقی تکامل طبیعی ارابه وجود در بستر پدیده اجتماع وارد مرحله تکامل تطبیقی شد.

ز - مبانی فرآیند انطباقی تکامل طبیعی ارابه وجود در این کره خاکی بر پایه سه اصل:

۱ - انطباق با محیط،

۲ - تنازع بقاء،

۳ - توارث قرار داشته است.

ح - مبانی فرآیند تطبیقی تکامل اجتماعی و انسانی ارابه وجود در این کره خاکی بر پایه چهار اصل:

۱ - توان کار و تولید و ساخت ابزار تولید،

۲ - تقسیم کار،

۳ - راست قامتی و دستان آزاد بشر،

۴ - مغز کرتکس‌دار و سه اشکوبه‌ائی انسان قرار داشته است.

ط - زندگی جمعی انسان که در آغاز پیدایش انسان در این کره خاکی برای انسان حاصل شد اگرچه به لحاظ شکل‌بندی شبیه زندگی جمعی بعضی حیوانات مثل مورچه و موریانه و زنبور و... بود ولی در عین حال همان زندگی جمعی انسان اولیه با زندگی جمعی حیوانات بر پایه خودویژگی‌های ساختاری انسان تطبیقی اولیه که فوقا مطرح کردیم تفاوت ماهوی و کیفی داشت که ریشه این تفاوت ماهوی بازگشت پیدا می‌کرد به اینکه حتی همان زندگی جمعی انسان اولیه که نطفه اجتماع انسانی ثانویه می‌باشد ماهیت تاریخی داشته است، در صورتی که زندگی جمعی حیواناتی مثل مورچه و موریانه یا زنبور عسل و... ماهیت تاریخی ندارد که

همین ماهیت غیر تاریخی زندگی حیوانات فوق باعث گردید تا زندگی این حیوانات بر عکس زندگی جمعی انسان اولیه رشد و تکامل نکند، چراکه اگر همان زندگی جمعی انسان اولیه که قرآن در (آیه ۲۱۳ - سوره بقره) با بیان:

«كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً...» و در (آیه ۱۹ - سوره یونس) با بیان:

«وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا...» از آن یاد می‌کند ماهیت تاریخی نمی‌داشت در نتیجه غیر تکامل‌مند و فاقد دینامیزم ذاتی می‌شد که حاصل آن عدم امکان استحاله زندگی جمعی انسان اولیه به زندگی اجتماع انسانی ثانویه می‌شد.

ی - تکوین و پیدایش تاریخ، ریشه در تاریخی بودن زندگی جمعی اولیه بر پایه خودویژگی‌های ساختاری انسان تطبیقی دارد، چراکه اصلاً تاریخ چیزی نیست جز پروسس زندگی جمعی تاریخی انسان اولیه در بستر زمان.

ک - بزرگترین حادثه پروسس خلقت تاریخی شدن زندگی جمعی انسان اولیه بر پایه خودویژگی‌های ساختاری انسان تطبیقی اولیه بود، چراکه اگر زندگی جمعی انسان اولیه مانند زندگی جمعی حیوانات دارای زندگی جمعی تاریخی نمی‌شد ارباب تکامل وجود پس از مرحله تکامل انطباقی طبیعی دیگر نمی‌توانست نه در عرصه فرآیند انطباقی تکامل طبیعی و نه در عرصه تکامل تطبیقی حرکت هدفمند خود را به طرف جلو پیش ببرد.

ل - زندگی در بستر زندگی جمعی انسان اولیه صورت اشتراکی داشت اما این اشتراکیت یک اشتراکی اختیاری و انتخابی نبود بلکه اجباری بود که ناشی از عدم تکامل آن جامعه‌ها بود.

ن - اجتماع انسانی یک مرحله تکاملی از پروسس تاریخی زندگی جمعی اولیه بود که توسط هدایتگری حرکت انبیاء برای بشر در مرحله اول حادث شد.

س - اگرچه تمامی انبیاء در راستای تکوین اجتماع انسانی تلاش کردند، اما این تنها پیامبر اسلام بود که توانست بر پایه وحی محمدی که در استمرار حرکت تسلسلی وحی موسوی و وحی عیسوی بود از جامعه بادیه نشین و قبیله‌گی عربستان قرن ششم اجتماع انسانی تحت عنوان مدینه النبی بسازد.

غ - در بستر راه بشر هم نخستین اجتماع انسانی در پانصد سال قبل از تولد عیسی مسیح یعنی

صد سال بعد از بعثت موسی و ۱۴۰۰ سال بعد از بعثت ابراهیم خلیل در دولت شهرهای آتن و یونان با هدایتگری سقراط بوجود آورد که البته با شهادت سقراط این موضوع به پایان رسید، آنچنانکه با وفات پیامبر اسلام روند رو به اعتلای اجتماع انسانی یا مدینه النبی پیامبر اسلام به بن بست رسید.

ف - مدینه النبی یا اجتماع انسانی پیامبر اسلام که در مدت ۲۳ سال تلاش شبانه و روزی و استخوان سوز پیامبر اسلام تکوین پیدا کرد - به علت اینکه خود یک پدیده تاریخی بود - بستری شد تا توسط آن، پیامبر اسلام هم قرآن و وحی محمدی و هم اسلام را تاریخی بکند چراکه قرآن یا وحی محمدی که در طول ۲۳ سال پا به پای پروسه شکل‌گیری اجتماع انسانی مدینه النبی تکوین پیدا کند چیزی نیست جز یک پلان یا نقشه اجتماع انسانی که معمار این ساختمان یعنی پیامبر اسلام در عرصه‌های نظام حقوقی، سیاسی، اخلاقی، اجتماعی و فلسفی مطرح کرده است.

ص - اگر پیامبر اسلام در راستای تکوین و تشکیل اجتماع انسانی از دل زندگی جمعی و قبیلگی مردم بادیه نشین عربستان حرکت نمی‌کرد، وحی محمدی مانند وحی موسوی و عیسوی یک وحی غیر تاریخی و پکیجی می‌شد، اسلام هم مانند مسیحیت و دین یهود و دین زرتشت یک دین غیر تاریخی می‌گردید. بنابراین تنها عامل و تنها بستری که پیامبر اسلام توانست توسط آن قرآن و اسلام را تاریخی بکند همان پروسه تکوین اجتماع انسانی و مدینه النبی بود، به همین دلیل آنچنانکه ابن خلدون می‌گوید «مدینه النبی پیامبر اسلام در کنار وحی محمد به عنوان دو معجزه بزرگ پیامبر اسلام می‌باشد.»

ق - گرچه علامه اقبال لاهوری علت ختم نبوت و ختم امامت و ختم ولایت پیامبر اسلام را در دینامیزم ذاتی و خصیصه معرفت‌شناسانه وحی محمدی و قرآن بر پایه چند منبعی کردن آن می‌داند، ولی عامل دیگر ختم نبوت و امامت و ولایت پیامبر اسلام همین تکوین مدینه النبی یا اجتماع انسانی پیامبر اسلام بود.

ر - به علت تاریخی بودن اجتماع انسانی و مدینه النبی و وحی محمدی و اسلام محمدی، پیامبر اسلام جهت برخورد با موضوع‌هایی مثل زن یا بردگی یا مستضعفین یا نظام حقوقی و نظام سیاسی جامعه مجبور بود که به صورت تاریخی برخورد کند نه به صورت فقهی یا

اخلاقی یا اجتماعی و مصلحتی.

ش - همین استراتژی پیامبر اسلام جهت برخورد با این موضوع‌های چهارگانه زن و برده و مستضعفین و نظام حقوقی و سیاسی جامعه به صورت تاریخی باعث شد تا پیامبر اسلام با این موضوع‌ها به صورت پروسه‌ائی و درازمدت برخورد کند نه به صورت مقطعی و کوتاه مدت. بنابراین اگر پیامبر اسلام در برخورد با چهار موضوع فوق به صورت تمام شده و غیر تاریخی یا به صورت فقهی برخورد می‌کرد، دیگر نمی‌توانست راه حل او برای جوامع مسلمان بعد از او به صورت یک درمان تاریخی و هدایتگر باشد^{۳۸}.

ت - بنابراین اگر بپذیریم که این پیامبر اسلام بود که برای اولین بار در تاریخ انبیاء الهی و پیامبران وحی آسمانی را زمینی کرد و پکیج غیر تاریخی وحی موسوی و عیسوی را تاریخی کرد، طبیعی است که اینچنین پیامبری با چهار موضوع فوق می‌بایست به صورت تاریخی برخورد کند، چرا که محمد به خوبی می‌دانست که برخورد غیر تاریخی کردن با این چهار موضوع تاریخی بشر نه تنها اسلام و وحی را دچار انجماد و دگماتیسم می‌کند از همه مهمتر باعث می‌گردد که تحت نسخه‌های فقهی غیر تاریخی این نسخه به صورت یک ظلم باقی بماند و هرگز گامی در جهت عملی و عینی پیش نبرد.

ث - بزرگترین کاری که محمد تاریخی با وحی تاریخی در برخورد با این چهار موضوع تاریخی انجام داد، برخورد تاریخی با این چهار موضوع تاریخی بود.

خ - برخورد تاریخی کردن پیامبر اسلام با این چهار موضوع تاریخی باعث شد که:

۳۸. آنچنانکه اسلام دگماتیسم حوزه با فقهی کردن برخورد پیامبر با این چهار موضوع. بزرگترین انحراف در فهم اسلام و قرآن را بوجود آوردند. چراکه در نهایت به عنوان مثال حاصل این انحراف همین جنایت و مصیبتی می‌شود که توسط اسلام دگماتیسم فقهاتی حوزه که مادیت و جسم آن در نمای این رژیم مطلقه فقهاتی حاکم می‌باشد در مدت سی سال گذشته در جامعه ایران به وقوع پیوسته است که تحت لوای اسلام فقهاتی علاوه بر اینکه مدت بیش از سی سال است که توسط نظام حقوقی اسلام فقهاتی در این مملکت جوی خون به راه انداخته‌اند و حداقل حقوق انسانی و بشر را به چالش کشیده‌اند و کمترین حقوق سیاسی و اجتماعی برای مردم ایران قائل نیستند و ۸۵٪ کل قدرت سیاسی و اقتصادی و قضائی و تقنینی و اداری و نظامی و اجتماعی تحت عنوان ولایت فقیه در دست یک شخص قرار داده‌اند که علاوه بر اینکه خود را نماینده خدا در زمین و امام زمان می‌داند در برابر هیچ نیروئی پاسخگوی نیست و تمامی نهادهای نظارتی این کشور را با مستقیم و یا غیر مستقیم توسط خود این شخص انتصاب می‌گردد.

اولا اسلام نتیجه برخورد با این چهار موضوع را در زمان و آینده طلب کند؛

ثانیا موضوعات چهارگانه فوق در آینده باید به صورت تاریخی و غیر فقهی دنبال بشود چراکه برخورد فقهی با این چهار موضوع باعث می‌گردد تا دینامیزم ذاتی و تاریخی آن‌ها نادیده گرفته شود؛

ثالثا باید جهت برخورد با این چهار موضوع در هر مقطعی از تاریخ بر پایه شرایط مشخص آن جامعه به صورت پروسهائی با این چهار موضوع برخورد بکنیم نه به صورت مقطعی؛ رابعا از همه مهمتر باید با این چهار موضوع در بستر پراکسیس اجتماع انسانی برخورد بکنیم.

۶ - رهائی زن تاریخی در اندیشه تاریخی محمد:

آنچنانکه قبلا هم به اشاره مطرح کردیم پیامبر اسلام کوشید با موضوع رهائی زن در جامعه بادیه نشین و قبیلهائی عربستان به صورت کنکرت و تاریخی برخورد کند، در همین رابطه تنها بستری که برای انجام این مقصود خود انتخاب کرد اجتماع انسانی مدینه النبی بود تا توسط آن زن عرب بادیه نشین جامعه قبیلگی قرن ششم میلادی را در بستر آن به عنوان یک الگو و مدلیته به سمت رهائی پیش ببرد. به همین دلیل برای فهم این حرکت پیامبر اسلام باید نخست دریابیم که زن بادیه نشین عربستان در قرن ششم میلادی در چه شرایطی قرار داشت؟ تا زمانی که برای این سوال یک پاسخ واقعی پیدا نکنیم هرگز نمی‌توانیم به تبیین این موضوع بپردازیم. جای هیچگونه شک و شبههائی وجود ندارد که زن در آن تاریخ و جامعه از هر گونه حقوق اجتماعی و اقتصادی و انسانی محروم بود و تنها فضای زندگی او فضای خصوصی خانه و تنها پراتیک حیاتش تولید نسل و پاسخگوی شهوت مردان قوم بود، در جامعه قبیلگی مکه و مدینه و بادیه عربستان هیچگونه اجتماع انسانی وجود نداشت تا از زاویه آن بتوانیم زن عربستان قرن ششم میلادی را بشناسیم.

لذا در همین رابطه بود که پیامبر اسلام کوشید تا با به پای تکوین اجتماع انسانی خود، زن را در کنار مرد وارد پراکسیس جامعه و خودسازی بکند تا در آن بستر زن را به عرصه

رهائی پیش ببرد، پیامبر اسلام از همان آغاز همیشه بیمناک بود تا حقوقی را از زاویه عاطفی یا ترحم به زن جامعه خودش بدهد و همیشه تلاش می‌کرد تا زن خود به حقوق اجتماعی و اقتصادی و سیاسی خود برسد، به همین دلیل بود که او با جدی‌ترین شکل به فرزند دختر خود فاطمه همسر علی و مادر حسنین و زینبین می‌گفت: «فاطمه خودت برای خودت کاری بکن من برای تو نمی‌توانم هیچکاری بکنم» پس پیامبر در بستر اجتماع‌سازی به رهائی زن می‌اندیشید و در بستر اجتماع‌سازی می‌کوشید تا با استحاله فضای زندگی زن عربستان از صورت خصوصی به فضای اجتماعی و فضای سیاسی بستر رهائی زن عربستانی را فراهم بکند، چراکه در بستر اجتماع انسانی یا مدینه النبی پیامبر است که زن در بستر فضای اجتماعی و سیاسی بوجود آمده برای او در کنار فضای خصوصی خانواده می‌تواند به راحتی پراکسیس انسانی و اجتماعی و سیاسی بکند و خود حقوق تاریخی از دست رفته خویش را به دست آورد و مسیر رهائی تاریخی خود را پیدا کند و در همین رابطه است که محمد در عرصه وحی و اسلام تاریخی پس از فراهم کردن بستر اجتماع تمامی حقوق اجتماعی و سیاسی و انسانی برای زن مانند مرد قائل می‌شود، به این امید که به موازات اعتلای اجتماعی این زن بتواند رهائی زن را در بستر اجتماع انسانی کسب نماید.

۷ - برده و برده‌داری در بستر اسلام تاریخی:

در خصوص موضوع برده و برده‌داری هم باز پیامبر اسلام کوشید از زاویه تاریخی به این پدیده تاریخی نگاه کند، لذا گرچه پیامبر با پدیده برده و برده‌داری به شدت کینه می‌ورزید اما می‌کوشید تا:

اولا برده را از صورت کالائی خارج کند و تنها به صورت اسراء جنگی محدود کند،

در ثانی در خصوص همین برده‌های جنگی هم به خاطر اینکه الغای آن نیازمند همگانی و جهانی بود، لذا اگر پیامبر اسلام خود به صورت یک طرفه لغو می‌کرد طرف مقابل می‌توانست از برده‌های اسیر شده سپاه محمد به عنوان یک عامل فشار استفاده کند در این رابطه بود که معتقد بود این امضای وحی در پایه برده‌داری باید در آینده با لغو همگانی برده از بین برود.

۸ - نظام حقوقی یا احکام فقهی و حی تاریخی محمد:

آنچنانکه شاه ولی الله دهلوی می‌گوید: «نظام حقوقی موجود در قرآن که در خصوص اجتماع مدینه النبی عصر پیامبر تنظیم شده است صورت یک الگو و نمونه دارد تا روش و متد تطبیقی پیامبر اسلام در برخورد با آن جامعه به صورت تاریخی فهم کنیم نه اینکه به صورت دگماتیسم یا انطباقی در قرن بیست و یکم یعنی قرن آگاهی خلقها بخواهیم آن قوانین به صورت فقهی مو به مو در جامعه خود پیاده کنیم.»

۹ - مستضعفین در آینه اسلام تاریخی و جامعه تاریخی پیامبر اسلام:

اگر این حقیقت را از وحی محمدی دریابیم که پیامبر با صراحت از مستضعفین به عنوان حامیان اجرائی دعوت تاریخی خود یاد می‌کند^{۳۹} باید قبول کنیم که مستضعفین مانند موضوع‌های فوق از یک جایگاه تاریخی برخوردار می‌باشد و همچنین اگر بپذیریم که خود استضعاف به انواع استضعاف اقتصادی، استضعاف سیاسی، استضعاف اجتماعی و استضعاف فرهنگی تقسیم می‌شوند خیلی طبیعی خواهد بود که در بستر تاریخ یکی از وظایف عمده پیشگامان جهت تعیین خواستگاه نیروهای جنبش تعیین مصداق عینی آنها می‌باشد.

۱۰ - سرمایه‌داری و اجتماع سازی:

هر چند انبیاء الهی و در راس همه آنها پیامبر اسلام تلاش کردند تا با برپائی اجتماع انسانی بستر پراکسیس تاریخی انسان را فراهم کند اما از آنجائیکه خود اجتماع‌سازی جدای از مؤلفه ذهنی نیازمند شرایط عینی نیز می‌باشد این استراتژی پیامبران در کوتاه مدت یعنی پس از وفات پیامبران به بن بست رسید و حتی امام علی در طول مدت چهارسال ۹ ماهه حکومتش

۳۹. اشاره به آیات ۵ - سوره قصص: «وَتُرِيدُ أَنْ مَنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَهُمْ أَيْمَّةً وَجَعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» و آیه ۷۵ - سوره النساء: «وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَيًّا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا» که در این آیه قرآن راه خدا و راه مستضعفین یکی می‌داند.

نتوانست پروسه جامعه‌سازی یا مدینه‌النبی پیامبر اسلام را ادامه دهد و در این رابطه شکست خورد، ولی به موازات فراهم شدن شرایط عینی اجتماع از بعد از انقلاب صنعتی و پیدا شدن ماشین و ظهور سرمایه‌داری صنعتی موضوع اجتماع‌سازی دگر باره در دستور کار نظریه‌پردازان و ثنوریسین‌ها و فلاسفه قرار گرفت و دلیل این امر هم این بود که بشریت به فهم این حقیقت رسید که در مناسبات مادون سرمایه‌داری به علت نبودن شرایط عینی زندگی جمعی که همان تولید اجتماعی و توزیع اجتماعی و خدمات اجتماعی می‌باشد امکان تکوین اجتماع وجود نداشت و جامعه فئودالی و زمین‌داری و ماقبل دوران زمین‌داری باز به علت نبودن شرایط عینی زندگی اجتماعی به صورت همان زندگی جمعی گذشته بدون آنکه به مرحله اجتماع برسد پیش می‌رفته‌اند.^{۴۰}

۴۰. البته تا این حد قابل قبول است که زندگی جمعی در دوران زمین‌داری و دوران ماقبل زمین‌داری نسبت به زندگی جمعی انسان اولیه به خاطر تاریخی بودن همان زندگی جمعی انسان اولیه آنچنانکه قبلاً هم به اشاره رفت. رشد یافته‌تر می‌باشد ولی در عین حال هنوز در مناسبات مادون سرمایه‌داری شرایط عینی جهت تکوین اجتماع انسانی فراهم نشده بود و زندگی جمعی به صورت غیر اجتماعی در بستر تاریخ پیش می‌رفت. با طلوع نظام سرمایه‌داری صنعتی و پیدایش ماشین و پیدایش تولید اجتماعی و توزیع اجتماعی و خدمات اجتماعی شرایط عینی زندگی اجتماعی به جای زندگی جمعی گذشته فراهم شد. نظام سرمایه‌داری که به صورت جبری تمام این کره خاکی را مورد تاخت و تاز خود قرار داد و در مدت کمتر از یک قرن حتی جنگل‌های آمازون را هم جهت کسب بازار کالا و نیروی کار ارزان و مواد اولیه ارزان به چالش کشید در هر منطقه‌ای که وارد می‌شد با برپائی نظام آموزشی و اداری و قضائی و تولیدی و نظامی و انتظامی جدید و ورود صنعت و تکنولوژی به آن جوامع فضای عینی و ذهنی تولد و استحاله زندگی جمعی به زندگی اجتماعی فراهم می‌کرد که با ایجاد فضای اجتماعی انسان عصر سرمایه‌داری دیگر با فضای خصوصی و قبیلگی و بسته جوامع مادون سرمایه‌داری وداع کرد و وارد فضای باز زندگی اجتماعی شد که با ورود انسان به این فضا و پراکسیس با این زندگی اجتماعی جدید انسان اجتماعی برای خود یک سلسله حقوق جدید قائل شد که شعار آزادی و حقوق دموکراتیک نمایش این خواسته‌ها و حقوق بود که عبارت بود از خواستن حق تعیین سرنوشت. حق انتخاب. حق انتقاد. حق اعتصاب. حق تظاهرات و حق تشکیل نهادهای اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و... در این رابطه بود که به موازات شکل‌گیری زندگی اجتماعی. موضوع دکترین سوسیالیسم در راستای برپائی زندگی اجتماعی در عرصه تولید و توزیع و خدمات و مصرف و اجتماعی کردن نهاد حکومت و اجتماعی کردن معرفت در دستور کار بشر قرن نوزدهم به بعد قرار گرفت. از آنجائیکه اجتماعی کردن تولید در گرو اجتماعی کردن دو مؤلفه مهم تولیدی یعنی:

الف - اجتماعی کردن مالکیت ابزار تولید؛

ب - اجتماعی کردن سرمایه‌های تولیدی و تجاری و خدماتی می‌باشد. با عنایت به اینکه در مناسبات

سرمایه‌داری به موازات پیچیده شدن و تکامل ابزار تولید و سرمایه، خود مناسبات سرمایه‌داری هم رفته رفته پیچیده می‌گردد از جمله اموری که در عصر سرمایه‌داری دچار تحول کیفی شد موضوع سرمایه بود که در آغاز از صورت سرمایه صنعتی و کالا و جاری آغاز شد و سپس با پیوند سرمایه پولی و سرمایه صنعتی، سرمایه مالی شکل گرفت. لذا در عرصه سوسیالیسم جهت اجتماعی کردن تولید یکی از مهم‌ترین مبانی این روند، اجتماعی کردن ابزار تولید و سرمایه می‌باشد لذا در آن مرحله موضوع مالکیت اجتماعی بر ابزار تولید و ماشین و سرمایه‌های بانکی و صنعتی و تفکیک آن‌ها از مالکیت شخصی از اهم اموری است که باید در دستور کار قرار گیرد، چراکه تا زمانی که مالکیت اجتماعی بر ابزار تولید و سرمایه‌های صنعتی و بانکی تحقق پیدا نکند مبارزه با طبقه حاکمه غیر ممکن می‌باشد البته همه این امور در گرو تکوین دموکراتیک حاکمیت و اجتماعی شدن سیاست و حاکمیت است.

درد و درمان شماره ۱

سوسیالیسم یا سرمایه‌داری؟

- ۱ - آیا بین سوسیالیسم و سرمایه‌داری، راه سومی وجود دارد؟
- ۲ - آیا به سوسیالیسم باید به عنوان یک روند نگاه کرد یا یک پکیج؟
- ۳ - اگر روند سوسیالیسم را به سه فرآیند: سوسیالیسم طبقاتی، سوسیالیسم ساختاری، سوسیالیسم برنامه‌ای یا علمی، تقسیم کنیم وجه تمایز این فرآیندهای سوسیالیسم چه می‌باشد؟
- ۴ - آیا سوسیالیسم طبقاتی که عبارت است از: «مبارزه با گرسنگی، مبارزه با انباشت ثروت»، نیاز به شرایط تاریخی دارد؟
- ۵ - آیا سوسیالیسم ساختاری که عبارت است از: «مبارزه با مالکیت و فردیت و انحصار، مبارزه با دولت»، نیاز به شرایط تاریخی دارد؟
- ۶ - آیا سوسیالیسم برنامه‌ای یا «سوسیالیسم علمی» - که عبارت است از: «اجتماعی شدن تولید، اجتماعی شدن توزیع بدون تحقق شرایط تاریخی»، عبارت خواهد بود از:
 - الف - تحقق تولید جمعی به وسیله ماشین در نظام سرمایه‌داری،
 - ب - شکل‌گیری و پیدایش فشرده‌گی طبقاتی و تان سینه کارگری،امکان‌پذیر خواهد بود؟

- ۷ - آیا تولید اجتماعی با اجتماعی شدن تولید متفاوت می‌باشد؟
- ۸ - آیا بدون تحقق نظام سرمایه‌داری بر پایه: «ماشین و سرمایه»، امکان تحقق سرمایه‌داری علمی وجود دارد؟
- ۹ - آیا سوسیالیسم طبقاتی هم نیاز به تحقق مناسبات سرمایه‌داری دارد؟
- ۱۰ - آیا سرمایه با ثروت فرق می‌کند؟ چه تعریفی برای هر کدام می‌توان ارائه کرد؟
- ۱۱ - بنابه کدامین معیار شریعتی، ابوذر را سوسیالیست می‌دانند؟ آیا واقعاً از نظرگاه سوسیالیسم طبقاتی می‌توانیم ابوذر را آنچنانکه شریعتی، سوسیالیست می‌نامد، سوسیالیست بدانیم؟
- ۱۲ - چرا شریعتی ابوذر را نماد سوسیالیسم در اسلام می‌دانند؟
- ۱۳ - چرا شریعتی امام علی را که بیش از ابوذر هم با انباشت ثروت مبارزه کرد و هم با گرسنگی اجتماعی در عرصه سوسیالیسم، تبیین نمی‌کند؟
- ۱۴ - چرا شریعتی جهت تبیین فلسفه تاریخ، «سوسیالیسم علمی» خود را به جای شکل تولید سوسیالیست‌های علمی قرن نوزدهم اروپا، شکل مالکیت را انتخاب کرد؟
- ۱۵ - چرا شریعتی برای تبیین «سوسیالیسم علمی» خود به جای بازوی کار سوسیالیست‌های قرن نوزده اروپا، ماشین را انتخاب کرد؟
- ۱۶ - چرا بدون شناخت تعریف شریعتی از ماشین، امکان شناخت «سوسیالیسم علمی» شریعتی وجود ندارد؟
- ۱۷ - چرا خندق بین «سوسیالیسم علمی» قرن نوزدهم اروپا با «سوسیالیسم علمی» شریعتی را، ماشین و تعریف ماشین تشکیل می‌دهد؟
- ۱۸ - آیا شریعتی مانند سوسیالیست‌های علمی قرن نوزدهم اروپا ماشین را ابزار تولیدی در طول ابزار تولید گذشته بشر تعریف می‌کند یا اینکه بر طبق کشف علمی خود ماشین را ابزار تولیدی در عرض ابزار تولید گذشته بشر می‌داند؟

۱۹ - چرا شریعتی ماشین را در عرصه بازاری تولید تبیین کرد، نه مانند سوسیالیست‌های علمی قرن نوزدهم که ماشین را در بستر ابزار تولید طولی گذشته بشر مورد تبیین قرار دادند؟

۲۰ - آیا اصلاً بدون فلسفه تاریخ می‌توان معتقد به «سوسیالیسم علمی» شد؟

۲۱ - آیا بدون فلسفه تاریخ دم از «سوسیالیسم علمی» زدن، یک اعتقاد انطباقی مانند سازمان مجاهدین خلق نیست؟

۲۲ - چرا «سوسیالیسم علمی» شریعتی را «سوسیالیسم تطبیقی» می‌نامیم؟

۲۳ - چرا شریعتی این همه بر طبل فلسفه تاریخ می‌کوبد و برای اولین بار به مسلمین جهان آموزش داد که بدون فلسفه تاریخ، نمی‌توان دم از عدالت زد و نمی‌توان دم از آزادی زد و نمی‌توان دم از سوسیالیسم و مبارزه طبقاتی و سیاسی و دمکراتیک زد؟

۲۴ - آیا شریعتی فلسفه تاریخ مستقل دارد یا مانند مجاهدین خلق بر فلسفه تاریخی انطباقی شش گانه (اشتراک اولیه، برده داری، سرواژی، فنودالیت، سرمایه داری، سوسیالیسم) سوسیالیست‌های قرن نوزدهم اروپا تکیه می‌کند؟

۲۵ - آیا تبیین شریعتی از استثمار مانند تبیین سوسیالیست‌های علمی قرن نوزدهم اروپا از استثمار می‌باشد که بر پایه غارت ارزش اضافی پرولتاریای صنعتی استوار می‌باشد؟

۲۶ - چرا شریعتی استثمار را در دو شکل: «استثمار ملی یا استعمار، استثمار طبقاتی که بر پایه غارت ارزش کار تولید کننده در دوران مختلف کشاورزی و تجاری و بازرگانی و... می‌باشد»، تبیین می‌نماید؟

۲۷ - چرا شریعتی مانند سوسیالیست‌های علمی قرن نوزدهم اروپا بر پایه ارزش اضافی در نظام سرمایه‌داری به تبیین «سوسیالیسم علمی» خود نمی‌پردازد؟

۲۸ - چرا شریعتی مانند سوسیالیست‌های علمی قرن نوزدهم ارزش اضافی را از آن پرولتاریای صنعتی نمی‌داند بلکه منهای ارزش کار پرولتاریا آن را از آن جامعه می‌داند؟

۲۹ - چرا شریعتی برعکس سوسیالیست‌های علمی قرن نوزدهم اروپا که طبقه بورژوازی و سرمایه‌دار را استثمار کننده طبقه کارگر صنعتی می‌دانند، شریعتی طبقه بورژوازی و

سرمایه‌دار را در نظام سرمایه‌داری بیش از آنکه استثمار کننده طبقه کارگر صنعتی بدانند استثمار کننده کل جامعه می‌داند؟

۳۰ - آیا سوسیالیسم شریعتی مانند مرتضی مطهری (در کتاب مبانی اقتصاد اسلامی خود که به دستور رهبر ولایت مطلقه فقهانی در سال ۶۰ خمیر شد) یک سوسیالیسم خرده بورژوازی دگماتیسم فقهی است یا بالعکس، «سوسیالیسم علمی» شریعتی یک «سوسیالیسم تاریخی» دیالکتیکی مبتنی بر پراکسیس اجتماعی می‌باشد؟

۳۱ - چرا پراکسیس شریعتی بر عمل اجتماعی استوار است؟

۳۲ - چرا پراکسیس شریعتی با پراگماتیسم «سوسیالیسم انطباقی» و سوسیالیسم دگماتیسم متفاوت می‌باشد؟

۳۳ - چرا در عرصه پراکسیس شریعتی تمامی کالاهای تولیدی سرمایه‌داری ماهیت تاریخی و اجتماعی دارد، برعکس پراگماتیسم دولتی و غیر دولتی «سوسیالیسم انطباقی» و سوسیالیسم دگماتیسم حزبی شریعتی هیچ کالائی را به صورت فردی در نظام سرمایه‌داری تبیین نمی‌کند؟

۳۴ - چرا شریعتی در عرصه تبیین فلسفه تاریخ خود نظام بورژوازی را از نظام کاپیتالیسم جدا می‌کند؟

۳۵ - چرا شناخت «سوسیالیسم علمی» شریعتی بدون شناخت پراکسیس و بدون شناخت ماشینیسم امری ابتر می‌باشد؟

۳۶ - چرا از نظر شریعتی در سینه جوان ما «محمد با مارکس می‌جنگد؟»

۳۷ - چرا از نظر شریعتی «کسی که ابوسفیانی زندگی می‌کند نمی‌تواند ابوذری فکر کند؟»

۳۸ - چرا از نظر شریعتی «اسلام و مارکسیسم دو طبیب رقیب هستند که یک مریض مشترک دارند و آن سرمایه‌داری است؟»

۳۹ - چرا از نظر شریعتی پارابلم اصلی زمان ما سرمایه‌داری است و تا زمانی که پارابلم سرمایه‌داری در جامعه ما حل نشود تمامی تضادهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و... باید

در کانتکس این پارابلم اصلی حل گردد؟

۴۰ - چرا از نظر شریعتی «در جامعه سرمایه‌داری که عده‌ائی به سبب سرمایه سوارند و عده‌ائی به دلیل فقر پیاده هستند سخن از آزادی گفتن حماقتی بیش نیست» چرا که آزادی باید در شرایطی باشد که همه جامعه شرایط مساوی برای مسابقه داشته باشد؟

۴۱ - چرا از نظر شریعتی فلسفه تاریخ با تاریخ فلسفه دارد متفاوت است؟ (آن‌ها که می‌خواهند تاریخ فلسفه را جانشین فلسفه تاریخ بکنند سوسیالیسم را از گردونه و بستر خود خارج می‌کنند)

۴۲ - چرا از نظر شریعتی فلسفه تاریخ با تضاد طبقاتی هابیل و قابیل که نماینده دو نظام مختلف اقتصادی می‌باشند شروع می‌شود و با از بین رفتن تضاد طبقاتی پایان پیدا می‌کند؟

۴۳ - چرا از نظر شریعتی تاریخ عاشورا نمایش مبارزه طبقاتی دو جریان دجله و فرات است که از کوه‌های یخ زده اشتراک اولیه تاریخ شروع می‌شود و پس از گذشت از فرآیندهای مختلف مناسبات مختلف تاریخی بالاخره به دریای اشتراک نهائی اقیانوس می‌ریزد؟

۴۴ - چرا از نظر شریعتی اصل مهدویت تا زمانی که در کانتکس اصل انتظار تبیین نگردد یک اصل دگماتیسم است تنها زمانی اصل مهدویت شیعه می‌تواند حرکت آفرین و ارزش ساز گردد که در بستر انتظار مثبت تبیین گردد؟

۴۵ - چرا از نظر شریعتی اصل انتظار مثبت مهدویت نمایش سمت‌گیری مثبت فلسفه تاریخ شیعه است؟

۴۶ - چرا از نظر شریعتی مرز اسلام فقهاتی یا اسلام دگماتیسم و اسلام تطبیقی در تبیین سه اصل: مهدویت، ولایت، عاشورا نهفته است و تا زمانی که این سه اصل را در کانتکس فلسفه تاریخ تبیین نکنیم امکان مرزبندی تئوریک با اسلام فقهاتی وجود ندارد؟

۴۷ - چرا از نظر شریعتی «فلاسفه پفیوزان تاریخ اند»، یعنی از نظر شریعتی فلاسفه آنهائی هستند که جهان را تماما در ذهن ارسطویی و غیر دیالکتیک خود تفسیر می‌کنند اما قدرت تغییر جهان را ندارند؟

۴۸ - چرا شریعتی پراکسیس را عمل اجتماعی تغییر دهنده معنی می‌کند و پراگماتیسم را عمل اقتصادی غیر اجتماعی معنی می‌کند؟

۴۹ - چرا تا زمانی که پراکسیس و ماشینیسم شریعتی را نشناسیم، نمی‌توانیم «سوسیالیسم علمی» شریعتی را تبیین نماییم؟

۵۰ - چرا از نظر شریعتی، لیبرالیسم در تمامی اشکال آن اعم از لیبرالیسم اقتصادی، لیبرالیسم سیاسی، لیبرالیسم معرفتی و لیبرالیسم اخلاقی تا زمانی که در بستر لیبرالیسم اقتصادی که همان سرمایه‌داری است تبیین نگردد، فریب بزرگی بیش خواهد بود؟

۵۱ - چرا شریعتی در بستر تبیین فلسفه تاریخ خود در تحلیل نهائی دو اصل استبداد و استثمار را در خدمت اصل استثمار قرار می‌دهد و معتقد است که آنچنانکه پیدایش اصل استثمار در جامعه بشر اولیه بود که زمینه شکل‌گیری دو اصل استبداد اجتماعی و استثمار اجتماعی فراهم کرد لذا تا زمانی که این امر زیربنائی استثمار از بین نرود امکان از بین رفتن دو امر دیگر استبداد و استثمار در تاریخ بشر نخواهد بود؟

۵۲ - چرا شریعتی جنگ سنت و مدرنیته را در کادر جنگ دو مناسبات فئودالیسم و زمین‌داری با نظام بورژوازی و کاپیتالیسم تبیین می‌کند؟

۵۳ - چرا شریعتی تاکید و اصرار بر طرح ترم سوسیالیسم در مقابل ترم سرمایه‌داری داشت و هرگز از ترم‌های کلی مثل عدالت اجتماعی و... استفاده نمی‌کرد؟

۵۴ - چرا شریعتی نسبت به فقهی کردن سوسیالیسم (مانند مرتضی مطهری) و فقهی کردن مشروطیت یا دموکراسی (مانند نائینی در «تنبیه الامه و تنزیه المله») نفرت داشت و اینگونه متدلوزی را شیوه‌های عوام فریبانه و تمویهی می‌دانست و تنها معتقد به علمی کردن «سوسیالیسم علمی» توسط فلسفه علمی تاریخ بود؟

۵۵ - چرا شریعتی تز اسلام منهای فقاقت خود را در بستر «تز اسلام منهای روحانیت» مطرح می‌کرد؟ («آنچنانکه مصدق تز اقتصاد منهای نفت مطرح کرد من تز اسلام منهای روحانیت مطرح می‌کنم»)

۵۶ - چرا شریعتی در نامه به پدرش می‌گوید: «من ارزش چه گوارای انقلابی غیر مذهبی که

پس از پیروزی انقلاب کوبا کشور کوبا را رها می‌کند و برای نجات مردم بولیوی در کوه‌های بولیوی به مبارزه می‌پردازد و همان جا کشته می‌شود از مرجع بزرگ شیعه برتر می‌دانم؟»

۵۷ - چرا شریعتی در جزوه تخصص می‌گوید: «اگر روحانیت کوزه ما را نشکند انتظار آب آوردن برای ما از آن‌ها نداریم»؟

۵۸ - چرا شریعتی در جزوه تخصص می‌گوید: «کسی که در این مسیر رهائی بخش ضد سرمایه‌داری حتی سبزی پاک کند عظمت عملش در نظر من از عمل بزرگ‌ترین مرجع شیعه برتر می‌باشد»؟

۵۹ - آیا تکیه ما بر ترم سوسیالیسم به جای ترم عدالت اقتصادی و عدالت اجتماعی باعث نمی‌شود تا در جامعه در میان طرفداران مالکیت خصوصی گرفتار سکتاریسم و برچسب التقاط و کمونیست‌گرائی بشویم؟

۶۰ - آیا بهتر نیست که نشر مستضعفین به جای اصطلاح سوسیالیسم که یک اصطلاح تحریک کننده برای تمامی کسانی که در استانه نظام سرمایه‌داری پیشانی ذلت بر زمین نهاده‌اند می‌باشد؟ از ترم‌های کلی و عام و غیر کنکریت مثل عدالت اجتماعی استفاده کند؟

۶۱ - چه شد که افرادی مثل بازرگان و عبدالکریم سروش سجده بر آستانه لیبرالیسم اقتصادی و سیاسی و معرفتی و... نهادند؟

۶۲ - چه شد که بازرگان در کوبیدن شریعتی با مرتضی مطهری هم دست و هم داستان شد؟

۶۳ - چرا نشر مستضعفین در این مرحله از تاریخ جامعه ما که یکی از تند پیچ‌های حساس تاریخی ایران می‌باشد وظیفه خود را به جای پررنگ کردن حرکت دموکراتیک شریعتی کوبیدن بر طبل سوسیالیسم شریعتی می‌داند و معتقد است که وظیفه این مرحله خود پر رنگ کردن حرکت سوسیالیسم و مواضع ضد سرمایه‌داری شریعتی می‌باشد؟

۶۴ - چرا شریعتی در سه مرحله حرکت تاریخی خود (شریعتی سیاسی، شریعتی جامعه شناسی، شریعتی کامل) یعنی از زمانیکه شریعتی شناسنامه‌ای بدل به شریعتی تاریخی می‌گردد تنها اصلی که به عنوان یک هدف دنبال می‌کرد اصل سوسیالیسم و اصل مبارزه ضد سرمایه‌داری می‌باشد؟

۶۵ - چرا نئولیبرالیست‌های ملی - مذهبی مدعی طرفداران شریعتی که رسالت خودشان در لیبرالیزه کردن حرکت شریعتی در این زمان می‌بینند در اولین گام از حرکت خود جهت تحریف فرصت‌طلبانه حرکت شریعتی، سوسیالیسم شریعتی را مورد هدف قرار دادند؟

۶۶ - مرزبندی‌های «سوسیالیسم علمی» شریعتی با سوسیالیسم مارکسیسم علمی مارکس و انگلس کدام است؟

۶۷ - مرزبندی‌های فلسفه تاریخ شریعتی با فلسفه تاریخ مارکسیسم علمی مارکس و انگلس کدام است؟

۶۸ - چرا شریعتی شرک فلسفی را معلول پیدایش شرک طبقاتی در جامعه می‌داند و در این راستا معتقد است که تا زمانیکه شرک طبقاتی اجتماعی از بین نرود امکان تحقق شرک فلسفی در جهان نخواهد بود؟

۶۹ - چرا شریعتی علت شکست مشروطیت در قیاس با علت پیروزی انقلاب کبیر فرانسه در فقهی شدن و حاکمیت روحانیت انقلاب مشروطیت می‌بیند؟ (آنجا که می‌گوید: «علت اینکه مشروطیت ایران شکست خورد اما انقلاب کبیر فرانسه روز به روز موفق‌تر می‌گردد این است که مشروطیت با چند تا فتوی انجام گرفت اما انقلاب کبیر فرانسه در قرن هیجدهم با صد سال کار روشنفکرانه و آگاهی بخش روشنفکران به انجام رسید.»)

۷۰ - چرا شریعتی در عرصه سوسیالیسم ساختاری که در مرحله شریعتی جامعه شناس برایش حاصل شد به «من» حقیقی هایدگری که از نظر شریعتی همان فلسفه آدم در قرآن می‌باشد تکیه می‌کند؟

۷۱ - چرا از نظر شریعتی «من» حقیقی هایدگری که همان داستان آدم در قرآن می‌باشد و دلالت بر آن «من»ی واحدی می‌کند که در تمامی انسان‌ها از آغاز تاکنون یکسان می‌باشد و کثرت و تعدد انسان‌ها در کانتکس آن به وحدت می‌رسد در کتاب «میعاد با ابراهیم» خود و در درس ششم «اسلام‌شناسی ارشاد» تحت عنوان حج پایه فلسفی «سوسیالیسم علمی» خود می‌داند؟

۷۲ - چرا سوسیالیسم شریعتی به صورت روندی نه پکیجی سه مرحله طبقاتی و ساختاری

و برنامه‌ائی طی کرد و مستقیم شریعتی سیاسی یا شریعتی جامعه شناس یا شریعتی کامل به آن دست پیدا نکرد؟

۷۳ - چرا شریعتی از فلسفه تاریخ به «سوسیالیسم علمی» و از «سوسیالیسم علمی» به ترم مستضعفین دست پیدا کرد؟

۷۴ - آیا اگر شریعتی از فلسفه تاریخ و سوسیالیسم به مستضعفین به عنوان پایگاه طبقاتی نظام ضد طبقاتی نمی‌رسید مستضعفین جایگاه تاریخی خود را پیدا می‌کرد؟

۷۵ - چه تفاوتی بین مستضعفین صدقه‌ائی و مستضعفین تاریخی و مستضعفین عوام فریبانه رژیم مطلقه فقهائی وجود دارد؟

۷۶ - تکیه نشر مستضعفین در طول ۳۴ سال حرکت خود (از تابستان ۵۵ تا تابستان ۸۹) بر ترم مستضعفین در اشکال مختلف حرکتی خود، اعم از نشر مستضعفین (ارگان حزب مستضعفین) و آوای مستضعفین (ارگان دانشجویی) و راه مستضعفین (ارگان دانش آموزی) و بازوی مستضعفین (ارگان کارگری) و خروش مستضعفین (ارگان زنان) و صدای مستضعفین (ارگان اجتماعی) آیا یک تکیه تاریخی بر مستضعفین می‌باشد یا یک تکیه پوپولیستی بر مستضعفین است؟

۷۷ - چه مرزبندی بین مستضعفین تاریخی و مستضعفین پوپولیستی وجود دارد؟

۷۸ - آیا تکیه استراتژی شریعتی در عرصه فلسفه تاریخ خود بر مستضعفین باعث نمی‌شود که سوسیالیسم شریعتی گرفتار پوپولیسم و خرده بورژوازی و گرداب «سوسیالیسم تخیلی» و «سوسیالیسم اخلاقی» گردد؟

۷۹ - آیا منها کردن مستضعفین از سوسیالیسم شریعتی، سوسیالیسم شریعتی را گرفتار سوسیالیسم ذهنی و اخلاقی نمی‌کند؟

۸۰ - چرا شریعتی و نشر مستضعفین به جای مستضعفین تکیه گاه طبقاتی خود را طبقه کارگر یا پرولتاریای صنعتی و... انتخاب نکردند؟

۸۱ - تعریف جامعه‌ائی که شریعتی در بستر تبیین «سوسیالیسم علمی» خود در عرصه تبیین

- پراکسیس و ماشین و تولید اضافی و ارزش اضافی بر آن تکیه می‌کند کدام است؟
- ۸۲ - دیالکتیک تاریخی شریعتی که به عنوان کشف قوانین تاریخ می‌باشد چگونه می‌تواند تبیین‌کننده فلسفه تاریخ شریعتی باشد؟
- ۸۳ - چرا شریعتی مبانی فلسفه تاریخ سوسیالیسم خود را بر چهار پایه: شدن، تغییر، زمان، تاریخ قرار داد؟
- ۸۴ - چرا شریعتی برعکس سوسیالیسم برنامه و «سوسیالیسم علمی» و «سوسیالیسم تطبیقی» از سوسیالیسم حزبی و سوسیالیسم دولتی و سوسیالیسم دستوری اینقدر نفرت دارد؟
- ۸۵ - چرا شریعتی سوسیالیسم دستوری و حزبی و دولتی استالین را نمودی از سرمایه‌داری می‌داند؟
- ۸۶ - چرا شریعتی سوسیالیسم مبتنی بر ماتریالیسم دیالکتیک انگلس را سوسیالیسم سطحی می‌داند؟
- ۸۷ - چرا شریعتی بزرگترین آفت «سوسیالیسم علمی» را دولتی شدن آن می‌بیند و تز دیکتاتوری پرولتاریای استالین را به این دلیل رد تنوریک می‌کند؟
- ۸۸ - چرا شریعتی در عرصه تبیین سوسیالیسم خود بین ابزار تولید و ماشین مرزبندی کرد و ماشین را جایگزین و نفی‌کننده پرولتاریای صنعتی می‌داند؟
- ۸۹ - چرا شریعتی در مبحث الیناسیون خود الیناسیون پول را که دلالت بر سرمایه‌داری و بورژوازی می‌کند مقدم بر الیناسیون زهد و کتاب و تکنوکراسی و بوروکراسی می‌داند؟
- ۹۰ - چرا شریعتی شعار برادری بدون برابری را یک شعار عوام فریبانه می‌داند؟
- ۹۱ - مالکیت اجتماعی که مبنای «سوسیالیسم علمی» و برنامه‌های شریعتی می‌باشد با توجه به اینکه شریعتی مکانیزم دولتی شدن آن را نفی می‌کند با چه مکانیزمی تحقق‌پذیر می‌داند؟
- ۹۲ - آیا در امر اجتماعی کردن تولید و توزیع «سوسیالیسم علمی» و برنامه‌های شریعتی اصل شورا جانشین اصل دولت می‌گردد؟

۹۳ - چرا شریعتی سه پایه سنت یعنی: مذهب، اخلاق، ملیت به صورت یک موضوع طبقاتی تاریخی ارزیابی می‌کند؟

۹۴ - چرا شریعتی در برخورد سوسیالیستی با قرآن با تکیه بر آیات «وَلَا يَخْضُ عَلٰی طَعَامِ الْمُسْكِينِ» (آیه ۳ - سوره ماعون) و آیه «وَالَّذِينَ يَكْنُزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (آیه ۳۴ - سوره التوبه) می‌کوشد که فقط به تبیین سوسیالیسم طبقاتی از قرآن بپردازد و هرگز از این مرحله فراتر نرفته است و به کشف سوسیالیسم ساختاری و علمی از قرآن نپرداخته است؟

۹۵ - چرا امام علی در خطبه ۱۴ و ۱۵ نهج البلاغه فیض الاسلام که یکی از خطبه‌های ساختارشکنانه امام علی می‌باشد، تنها در جهت تحقق عدالت دو مکانیزم را وجه همت خود قرار می‌دهد:

یکی گرفتن ثروت‌های بادآورده حکومت می‌داند،

دوم ایجاد تحول عینی در جامعه، می‌باشد؟

۹۶ - آیا جایگاه امت شریعتی (که عبارت خواهد بود از جامعه‌ائی هدفدار و متحرک و کمال جو می‌باشد) در بنای تنوریک جامعه سوسیالیستی نقشی دارند؟

پایان

