

واکاوی اندیشه‌های سیاسی مبتنی بر ایدئولوژی زدگی از انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی
مرتضی بدری^۱ - کمال پولادی^{۲*} - علی اشرف نظری^۳
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۱۲ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۳۰

چکیده:

خاستگاه اندیشه سیاسی معاصر در ایران دوره مشروطیت است. اندیشه سیاسی قبل از انقلاب اسلامی با متدولوژی اندیشه سیاسی عقلانیت محور و انتقادی زاویه اساسی داشته است. مشخصه اصلی این نوع از اندیشه، وجود مجموعه‌ای دارای نظم از ایده‌ها و ایده آل‌ها که دارای عناصر ثابت و ایستا بود که در ارتباط منظم و نه لزوماً منطقی متقابل بودند. مشکل ماهوی در اندیشه سیاسی تحقیق حاضر در چارچوب عناصر ثابتی از ایدئولوژی‌ها با تکیه بر زمان ادواری برای حل مسائل کلان قابل بحث است. فرض اصلی عدم وجود منطق حاکم بر اندیشه سیاسی متعارف و ذهنیت منظم در تفکر سیاسی بود. در این روش فکری، بسیج توده‌ها و تحریک اجتماعی به‌عنوان اصل اساسی برای تغییرات سیاسی - اجتماعی به‌عنوان اصول کمی و نه کیفی اندیشه سیاسی اندیشمندان مورد توجه است. شناخت و تأکید بر عدم وجود الگوی منحصر به فرد در حوزه اندیشه سیاسی به‌واسطه تلقی کلاسیک از ایدئولوژی به‌عنوان هدف تحقیق مورد بحث قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی: ایدئولوژی زدگی، بسیج توده‌ای، جامعه آرمانی، اندیشه التقاطی

JPIR-2011-1604

۱- دانشجوی دکتری تخصصی علوم سیاسی (مسائل ایران)، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

۲- استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی، چالوس، ایران؛ نویسنده مسئول
kamal.pouladi@gmail.com

۳- دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران
aashraf@ut.ac.ir

مقدمه و بیان مسئله

گفتمان‌های سیاسی در ایران همزمان با بحبوحه جنگ دوم جهانی به سه جریان حرکت-های ناسیونالیستی، حرکت‌های اسلامی و حرکت‌های کمونیستی تقسیم‌بندی می‌شود. خاستگاه این حرکت‌ها به ترتیب از آشنایی با فرهنگ غرب و قانون و دموکراسی و آزادی، آشنایی با انقلاب مشروطیت و روشنگری‌های سیدجمال‌الدین اسدآبادی و نهضت جنگل و روحانیت مبارز و نهایتاً آشنایی با فرهنگ اروپای شرقی و اقتباس آن بود. عوامل این حرکت‌ها بطور کلی شامل موارد زیر بود:

۱. جنگ دوم جهانی و افول امپراتوری انگلیس و بروز دو ابرقدرت و استفاده از این دوگانگی؛
۲. خروج رضاشاه و پایان دیکتاتوری؛
۳. آشنایی با غرب و رشد احساسات وطن پرستی؛
۴. احیاء اندیشه مذهبی مردم؛

۵. و ظهور حکومت شوراها در اتحاد جماهیر شوروی و شعار انترناسیونالیسم. از اینرو، از آغاز مشروطه، گفتمان‌های سیاسی عمدتاً به لحاظ محوریت فکر و ایدئولوژی به اندیشه‌های چپ، ناسیونالیستی و اسلامی یا مذهبی استوار بوده و یا تلفیقی از دو یا هر سه تفکر به شمار می‌آید:

جریان چپ: جریان فکری چپ در عصر مشروطه در پیوند مشروطه‌طلبان و مبارزان ایرانی با انقلابیون قفقاز شکل گرفت.

جریان ناسیونالیستی: بروز و ظهور جریان‌های ناسیونالیستی به عنوان تجلی آرمان‌های ملی و میهنی در تاریخ ایران امری طبیعی می‌نمود و این امر بویژه در ادوار حضور و دخالت بیگانگان و سلطه حکام مستبد و ضد ملی جلوه بیشتری هم یافت. مطالبه حقوق ملی و آزادی‌های اساسی و حکومت قانون نیز مصداق تلاش‌ها و مبارزات ملی و تاریخی بود اما جریان شکل گرفته ناسیونالیسم به معنای فنی آن در ایران و نیز حاکمیت مردم، دموکراسی، نظام پارلمانی، آزادی احزاب و مفاهیمی از این قبیل، برخاسته از تحولات درونی اروپا پس از رنسانس و منبعث از انقلابات و مبارزات سیاسی و اجتماعی غرب است.

جریان اسلامی: با تنش میان دولت و روحانیون در عصر قاجار، اعتراض آنها به تغییر نظام آموزشی، اداری، قضایی، اصلاحات به سبک غرب، مداخله بیگانه، واگذاری امتیازات به خارجی‌ها، مخالفت با «باب» و حرکت‌های ملهم از او و تحدید قدرت و اختیارات روحانیت آغاز شد. در این میان تنها حزب ملل اسلامی با نمودهایی از سوسیالیسم، متعلق به طیف تشکیلات مذهبی

و اسلامی بوده است.

چارچوب نظری

تقابل‌های دوگانه از شاخصه‌های اصلی یک گفتمان است و بازیگران سیاسی‌ای که در متن چنین گفتمانی زندگی می‌کنند، اساساً حیاتی وابسته دارند. صرفاً در شرایط خاص محیطی (سیاسی) وجودشان قابلیت توجیه می‌یابد و هویتشان همواره در نفی دیگران معنا پیدا می‌کند.

ادبیات تحقیق

برای درک بهتر زوال در اندیشه سیاسی مقطع زمانی مورد نظر باید ضمن شناخت چارچوب فکری نخبگان و اندیشمندان موثر سیاسی به چکیده تفکرات آنها از موضع پژوهشگران و اندیشمندان مولف آن حوزه بهره برد. بسیاری در زمینه ماهیت اندیشه‌های سیاسی در مقطع زمانی مورد نظر این پژوهش دارای تالیف‌اند از جمله:

- کتاب «اندیشه‌های سیاسی در عصر مشروطیت ایران» اثر لطف الله آجدانی که در سال ۱۳۹۱ در انتشارات نشرعلم به چاپ رسید، با اشاره به روشنفکران بارز این دوره بسیاری از آنان را دارای درک و شناخت ماهیت زمان که مربوط به مسئله دین و قوانین عرفی بود می‌داند و معتقد است علمای مذهبی با قید مصلحت اندیشی باید بین مذهب و مشروطیت و تجدد سازگاری و تطابق ایجاد کنند چنانکه دین اکثریت مردم منافاتی با نظم مدرنیت غربی و قانون-گرایی نداشته باشد. این روش در تلفیق فلسفه سیاسی نوین غرب با انتقاد از وضع موجود در ایران همراه می‌شود و اصول و مبانی نظام سیاسی مشروطه و مفاهیم دموکراسی، سکولاریسم، آزادی همواره از آن منتج می‌شود و بنابراین حکومت‌های دسپوت هم با تکلف و هم با حق عموم مردم باید قیام علیه خود را تجربه کنند.

- کتاب «سرآغاز نواندیشی معاصر» اثر مقصود فراستخواه که در سال ۱۳۸۸ در نشر شرکت سهامی انتشار چاپ شد با اشاره به اهمیت اندیشه‌های سیاسی روشنفکران بویژه آخوندزاده و سکولاریست‌های دیگر نسبت به زندگی سیاسی آن را در حوزه نگاه مثبت به علوم غربی و اقتباس از روح و تمدن غرب به‌عنوان عامل ترقی و پیشرفت و تمام مولفه‌های فلسفه زندگی غرب از جمله ساینتیسم، ماتریالیسم، اومانیزم، واقع‌گرایی، آزادی‌خواهی و قانون‌گرایی و پروتستانیسم اسلامی با تغییر الفبای فارسی از غربی در تمامی حوزه‌های علمی، اخلاقی و فلسفی خلاصه می‌کند.

ترجمه و در نشر نی به چاپ رسید به نفوذ اقتصادی و اجتماعی غرب بر ایران اشاره می‌کند

که اولی از طریق تجارت مسبوق به قرن ۱۳ که در زمان مشروطه بسیار گسترده شد و دومی نفوذ اجتماعی و برخورد و ارتباط با غرب بویژه تماس‌های فکری، فرهنگی و ایدئولوژیکی از طریق نهادهای نوین آموزشی زمینه رواج و تاکید بر اندیشه‌های نوین شد که زمینه ایجاد یک طبقه متوسط جدید به نام روشنفکران گردید که مرکزیت اندیشه سیاسی آنها حقوق سلب نشدنی انسان بود. محافظه کاری سیاسی از نظرگاه اینها رد و از اصول لیبرالیسم، ناسیونالیسم و سوسیالیسم دفاع می‌کردند. در قامت اندیشه‌های روشنفکران حامی غرب در توصیف تاریخ مبنی بر سیر مداوم پیشرفت بشر با دیدگاه سنتی روحانیان با تاکید بر نمایش اراده خداوند جرقه‌های انتاگونیسم پدیدار گشت. به کار بردن مهندسی اجتماعی برای دستیابی به توسعه ملی، کسب آزادی فردی به منظور شکوفایی عقل و اندیشه بشری، دستیابی به برابری حقوق برای همگان از نتایج گفتمان‌های بالا بود.

- شیرزاد طایفی در مقاله‌ای با عنوان «درآمدی بر جریان روشنفکری ایران با تاکید بر ادبیات داستانی معاصر» در دومین شماره آن و چاپ شده در زمستان ۱۳۹۲ به بیداری تاریخی روشنفکران ایرانی پس از پیروزی انقلاب مشروطه اشاره می‌کند. از نظر او تاملات روشنفکری همسویی معناداری با مفاهیم مطرح در آثار داستانی معاصر دارد و نسل روشنفکران سیاسی و آثار داستانی مرتبط با دوره زمانی آنها آزمون و خطاهایی برای گذار از عقب ماندگی تاریخی از سر گذرانده است اما همگی در رسیدن به آرمانشهر خود ناکام مانده‌اند. این ادبیات آینه تمام نمای تجربه روشنفکران ایران است و شناخت دقیق این دو تجربه فکری و فرهنگی راهی مناسب برای شناخت چهره زمان ایران است.

یافته‌های تحقیق

- روشنفکران

۱- جلال آل احمد

جلال آل احمد در مکتب حزب توده با آموزش فکری و سیاسی دیدگاه نظری پیدا کرد و با «انشعابیون» سال ۱۳۲۶ از این حزب جدا شد و مدتی با «نیروی سوم» و گروه خلیل ملکی همکاری داشت که دیری نپایید. او از سرخوردگان مکتب کمونیسم و از برگشتگان به دامان دین بود اما آنچه از کمونیسم و دین به او رسید، روحیه ستیزه‌گری و غرب‌گریزی بود. آل احمد از خودباختگی در برابر غرب انتقاد می‌کرد اما روحیه سیاست زدگی و کم مایگی علمی و فلسفی در او موج می‌زد. اوج گیری غرب ستیزی بدون تحصیل علوم، دانش و فناوری و شیوه آزادی فکری و سیاسی و حکومتی غرب، کارکرد متدلوزیک و نقد سیستمتاتیک نمی‌توانست

داشته باشد.

سیاست

جلال آل احمد سیاست را به‌طور کلی علم تلقی نمی‌کند و آنرا بسیار نسبی و کشدار می‌داند. او در تقسیم بندی انسان سیاسی او را به دو صورت خیلی ایده آلیست و دور از حساب و کتاب زمانه و خیلی واقع بین یا بسیار حسابدان و اهل روزگار بخش می‌کند.

"... وقتی سیاست علم تلقی شد، یعنی که هرکس تا اصول و قواعد آن را در کلاس نخوانده باشد، حق اظهار رأی درباره آن را ندارد. آن وقت چطور در یک دموکراسی از هر مرد عادی کوچکی که کلاس هم ندیده می‌خواهند که رأی بدهد؟ یعنی که موافقت و مخالفت او را با فلان امر سیاسی و اجتماعی ملاک عمل قرار می‌دهند؟ ملاحظه می‌کنید که چنین حکمی فقط می‌تواند ابزار کاری باشد در دست یک حکومت استبدادی یا استعماری."

او در اصل با هر حکومتی مخالفت می‌کند و دلیل آن را شدت عمل حکومت معرفی می‌کند و منطق حاکمان را کشتار می‌داند. حکومت وقتی محتاج سلاح و زندان است که بر یک اجتماع مرفه و راضی حکومت نمی‌کند.

خاستگاه طبقاتی

از دیدگاه جلال آل احمد رهبری زمان برخلاف انتظار زمانه در اختیار خاندان‌های محدود فئودال‌ها و اشراف است و این خود زائیده منبعی از قدرت‌های بزرگ سیاسی و اقتصادی بیگانه است. سیاستمداران کشور را غرب رهبری می‌کند که بر سر موجی می‌رود که زیرپایش متزلزل است. حکم کلی در پر و بال دادن به بی ریشه‌ها و بی شخصیت‌ها است.

نمایندگان و وزرای کشور را غرب با یک پروژه خطی تربیت کرده و چرخش نخبگان محدود به تأیید آنهاست و بی ارادگی سیاسی بر انتخاب آگاهانه در مسائل کشوری حاکم است.

"حکم کلی در این دیار بر پر و بال دادن به بی ریشه‌هاست- به بی شخصیت‌ها. اگر نگوئیم به رذل‌ها و رذالت‌ها. آنکه حق دارد و حق می‌گوید و درست می‌بیند و راست می‌رود، در این دستگاه جا نمی‌گیرد."

از نظر او، رهبری غرب زده سوار بر موج و بدون استقلال و استواری سیاسی است و موضوع محوری جای مشکل محوری را گرفته است. سمت‌گیری رهبر غرب زده بر مبنای جذبه قدرت است اما قالب فلسفی و ضد پرخاشگری هم دارد چون مسئولیت دستکاری شده است مربوط به آحاد مردم می‌شود. او به‌خاطر همراه شدن با موج حادثه، در موضع عملیاتی درماندگی اساسی داشته و توان عرض اندام ندارد. سیاستمداران از مستشرقان غربی‌اند چون شاگرد مکتب

آنها بوده‌اند. از نظر آل احمد این پدیده حالتی دوجانبه دارد و صدور آنها از غرب به شرق و بالعکس در قالب خبرنگار، کارشناس و انواع دیگر کارگزاران استعمار جریان دارد که دنباله صدور ماشین از جانب غرب است.

تصویر دیکتاتوری

آل احمد، مشروطه ایرانی را فاقد خیر و سعادت و معنا و دوام دانسته و حکومت متمرکز رضاخانی را در زیر سرپوش ترقیات مشعشعانه جز خفقان و قلدری قلمداد نمی‌کند و در این امر همسویی نظری خود را با محتوای بوف کور صادق هدایت ابراز می‌دارد (آل احمد، هفت مقاله: ۲۳) حکومت متمرکزی که به‌دنبال اختلال در شعور تاریخی ملت ایران بوده و با نادیده گرفتن تاریخ دوره قاجار، شب کودتا را به تاریخ شاهنشاهی کوروش و اردشیر گره بزند. این نادیده انگاری فاصله زمانی موجب بیگانگی در زمینه فرهنگی- مذهبی شده و عرصه را برای هجوم غرب زدگی آماده کرد.

" کشف حجاب- کلاه فرنگی- منع تظاهرات مذهبی- خراب کردن تکیه دولت- کشتن تعزیه- سختگیری به روحانیت ... اینها همه وسایل اعمال چنین سیاستی بود" (آل احمد، ۱۳۵۶: ۱۴۰)

به زعم او، در آن دوره بیست ساله، جایگزین روشنفکری و ارتباط اندیشه‌ای با جهان خارج، تکیه بر تاریخ باستان و ایمان به گذشته ایران پیش از اسلام و قطع حافظه زمانی با وقایع دوران مشروطه، قاجار و تمام دوران اسلامی بود و هیچ نشانه‌ای از حزب، تشکل‌های اجتماعی، مطبوعات و آزادی و ابزار تربیت سیاسی نبود. سیاست ضدمذهبی حکومت با مقصر جلوه نمودن اعراب و مغول به‌عنوان علت العلل عقب ماندگی ایران، به‌دنبال احیاء نمادهای باستانی به‌عنوان سمبل پیشرفت درصدد "تقلید احمقانه" بودند. دلیل اصلی برقراری حوادث دوازده ساله پس از شهریور ۱۳۲۰ از نظر آل احمد، تسلیم و رضایت روشنفکران در مواجهه با اتفاقات سیاسی است که دو فرض بر اعمال آن متصور است: ۱. حکومت اقتدارگرا و به حاشیه رانده شدن روشنفکران از قبیل مدرس، عشقی، فرخی، بهار و گروه‌های با هدف سازماندهی سیاسی از جمله گروه ۵۳ نفر به رهبری دکتر ارانی؛ و ۲. ماهیت سنت مبارزه روشنفکران در جریان نهضت مشروطه.

آل احمد تقابل نظری روشنفکران و سیاستمداران را در این میان روشن ساخته و از صفت معقول برای متد روشنفکر و نامعقول برای روش سیاستمدار استفاده می‌کند. به این معنا که روشنفکر همواره به‌دنبال آسیب شناسی و حل مسائل داخلی اجتماع ایران است و بین نسخه خارجی حل مسائل داخلی و راه حل معقول رابطه معکوسی می‌بیند؛ درحالی که حکام مسایل

درونی کشور را در درجه دوم دانسته و از نسخ و راه حل خارجی استقبال می‌کنند. او ابزار مهار روشنفکران را جدا کردن آنها از هم و در نتیجه تسلیم و رضایت به زینت المجالس کشور غارت شده به‌طور خاص و کاستن از مقام والای بشری با اعمال ترس از قانون دنیایی یا آخروی با دستکاری جایگاه واقعی انسان بطور عام می‌داند. او راه حل جدال میان روشنفکر و سیاستمدار را نه انزوا و نه یک معامله با راه حل مرضی الطرفین که با محوریت حیثیتی حق و باطل معرفی می‌کند که فقط یک برنده دارد. (آل احمد، ۱۳۵۶: ۲۲۵) پیش زمینه این نبرد غلبه بر ترس و رسیدن به آگاهی به‌عنوان تشخیص درست منافع اجتماع است. از نظر سیاسی ترکیب عناصر حکومت خودکامه از یک سو و تظاهر به دموکراسی غربی یا دموکراسی نمایی از سوی دیگر به مالیخولیای تعاقب مداوم با صور گوناگون انجامیده است که عامل آن ایجاد ترس سیاسی، اجتماعی و فرهنگی است.

او در رابطه با علل شکست و سرخوردگی، علاوه بر ضعف اراده نخبگان فکری، فراقنی مطلق درباره علت وجودی پدیده نفت به‌عنوان در گرو بودن سیاست، اقتصاد و فرهنگ در جنگ کمپانی‌ها و دولت‌های غربی به تبع آن و عدم درک رژیم‌تاسیون اجباری دموکراسی و ماشین (ابزار) و تعقیب احزاب فرمایشی می‌داند. یعنی در غرب از تکنولوژی به رژیم‌تاسیون دموکراسی و حزب رسیده‌اند اما در ایران درست بالعکس. او مهمترین نقص در مبارزات مردم از مشروطه به بعد را فاقد قدرت تشخیص رهبری مبارزات دانسته و دلیل آن را فاقد تشکیلات سازمان دهنده جدی می‌داند. این عامل اصلی سرخوردگی، ناامیدی و در نتیجه شتابزدگی و برخورد احساسی در رابطه با گزینش رهبری بود. بنابراین روشنفکری پس از شهریور ۲۰ بی‌رمق و فاقد تحرک اجتماعی بود. تشکل‌های سیاسی موجود به مثابه جریان سیاسی عمل می‌کند و رابطه آنها با قدرت سیاسی عمودی است و نه افقی. سازمان سیاسی نیستند و در حد فرقه عمل می‌کنند و هسته مقاومتی را تشکیل داده‌اند چون در رابطه دیالکتیک با مردم نیستند. تقلید و تظاهر به دموکراسی غربی از بارزترین نمونه‌های غرب زدگی است. از جمله این تشکل‌ها حزب توده است که نتوانست شکل محلی، بومی و ملی به خود بگیرد و زمینه‌های توده‌ای با قالب سطحی و کلیشه‌ای داشت و به‌دلیل جذب و تحلیل در سیاستهای مسلط زمانه از حل مشکلات مدیریتی کشور عاجز بود. اگرچه با شناخت طبقاتی، بینش سیاسی مردم را با تشکیلات واحد نظری و عملی را به‌طور نسبی نمایندگی می‌کرد. رد تمامی نظم‌های فکری از طرف حزب توده از جمله حزب اراده ملی، مجموعه جبهه ملی و روحانیت موجب عدم قوام آترناتیوهای سیاسی در غیاب او شد. از نظر آل احمد، جبهه ملی با اینکه محل تمرکز احزاب

ضداستعماری بود ولی فاقد تشکیلات و سامان سیاسی بود و به همین دلیل فاقد وحدت نظر و عمل بود. رهبران آن صرفاً نفوذ و جذبه سیاسی در میان مردم داشتند و به حوزه عملی برای تحرک اجتماعی متوسل نمی‌شدند. حزب ایران هم از نظر او فاقد هرگونه آرمانی بود و شناخت سیاسی و طبقاتی نداشت.

فرهنگ

از نظر آل احمد، وظیفه فرهنگ و سیاست کمک به تشخیص اختلاف‌ها و تضادها میان نسل‌ها، طبقات و طرز تفکرها است تا از این طریق متوجه وجود مشکلات و به تبع آن یافتن راه حل‌ها شد. این تشخیص موجبات ترقی و تکامل و در نتیجه کمک به معادلات ذهنی و واقعی و انسانی آینده به‌عنوان اهرمی برای ساختن دنیایی بهتر می‌شود.

"وظیفه فرهنگ به‌خصوص مدد دادن است به شکستن دیوار هر مانعی که مرکز فرماندهی و رهبری مملکت را در حصار گرفته است. ... دموکراتیزه کردن رهبری مملکت است یعنی آن را از حصار این و آن کس یا خانواده درآوردن."

آل احمد وضع فرهنگی وقت را آمیزه‌ای از عناصر متضاد و در جهت مخالف هم دانسته که با افزایش کمی نمادهای فرهنگی از جمله دانشسراها که موجبات ایجاد گستره وسیع محیط روشنفکری شده و افت کیفی مدیریت سیاسی با دستگاه انحصاری و محدود رهبری که با غربال سختگیر الزامات حکومتی، اختلافات اجتماعی را تشدید می‌کند. در این شرایط پرورش انسان متعادل و دارای کرامت نفس برای قدرت سیاسی خطرناک بوده و اقدام متقابل آن تزریق فرهنگ آمرانه حکومتی با استفاده از دستگاه امنیتی و ارتش انجام می‌شود.

از نظر او بین فلاکت عمومی و پرورش قوای نظامی و انتظامی رابطه مستقیم وجود دارد. تربیت کادر رهبری ارتش با ملاک‌های غربی با هدف مصرف‌گرایی و رعایت نظم بین‌المللی به تبع رعایت دسته بندی‌های سیاسی - نظامی صورت می‌گیرد. به تبع آن تربیت یک کادر نظامی و انتظامی نه برای کارآمدی و امنیت واقعی اجتماع که به‌عنوان عضوی منقطع از اجتماع و به‌عنوان یک عامل ایجاد ترس و رعب عمل نماید. این نقص عمده از فترتی بزرگ سرچشمه می‌گیرد و آن خود قانونگذاری است که خود دچار قهقرا است و آن عدم تفکیک قوای سه گانه است. هرگونه اقدام سیاسی و اجتماعی روشنفکر در کادر قانون اساسی بسته مانده و حکومت به مصلحت وجودی خود آن را تفسیر، توجیه و تعویض می‌کند و به این ترتیب اشرافیت در باطن به حکومت کودتا رضایت داده و منافع طبقاتی خود را دنبال می‌کند. آل احمد از عدم شناخت فرهنگ، موسیقی و نقاشی بومی انتقاد می‌کند و سنت‌ها و اساطیر ایرانی را در قالب

واقعیت‌هایی می‌بیند که فراموشی‌شان خسران بزرگی است.

۲- علی شریعتی

علی شریعتی یکی از چهره‌های اصلی در فعالیت‌های سیاسی و فکری ایران است. او زیر نفوذ فکری «فرانتس فانون» با ته مایه ذهنی مارکسیسم و اطلاعات نه چندان ژرف اسلامی خود، یک مکتب مبارزه سیاسی در ایران به‌وجود آورد و از عقاید و احکام ارزشی اسلام به‌عنوان یک ایدئولوژی ثابت و حیاتی معرفی کرد. او معتقد بود هیچ انقلاب و تحولی در ایران بدون مدد گرفتن از دین اسلام ممکن نیست. بنیان دیالکتیکی فلسفه اسلامی در مبارزه سیاسی، نظریه اسلام علوی و صفوی او بود. شریعتی برخلاف مهدی بازرگان و جلال آل احمد، یک متفکر «تئوری» پرداز بود به‌طوری که در نظام فلسفی او «نظام خفته و ناآگاه روحانیت» نیز با تیغ سرزنش روبرو بود.

سوسیالیسم اسلامی

نگرش سوسیالیسم اسلامی که اندیشمند شاخص آن علی شریعتی بود که بر ضرورت احیای دین و برون رفت از کهنه‌گرایی اصرار داشت؛ اما هدف و راه خود را از تحولات مذهبی دنیای غرب و آموزه‌های جدید آن به ویژه سوسیالیسم اخذ کرد. بدین لحاظ، این نگرش ایجاد یک پروتستانتیسم فرهنگی را به کارگزاری روشنفکران مدنظر داشت. هدف این پروتستانتیسم، تصفیه ذخایر عظیم فرهنگی جامعه، مبارزه با روح تقلیدی و تمکینی مذهب زمان و وارد کردن تضادهای طبقاتی و اجتماعی از بطن جامعه موجود به درون وجدان و خودآگاهی اجتماعی است. افزون بر آن، با شناسایی دستگاه رسمی روحانیت همه ادیان به‌عنوان همکار و هم‌پیمان نظام‌های حاکم فاسد و به مثابه سومین ضلع شوم از خودبیگانگی بشر در کنار و توجیه‌گر زر(سرمایه و قدرتمندان اقتصادی) و زور(دولت و قدرتمندان سیاسی)، دومرتبه الهام‌پذیری از افکار سوسیالیستی در سوسیالیزه کردن آموزه‌های اسلامی را به نمایش می‌گذارد. شروع کار او، بازبینی و بازخوانی باورها و آموزه‌های سنتی و پیشینی بود. تأسی به عقاید دیگران بدون بازجست‌های نظری و تشکیک‌های بنیادین، هیچگاه رضایت و خرسندی او را فراهم نکرد تا آنجا که شکاکیت را اساس معرفت و به منزله جوهر خردمندی بازشناخت. به عقیده او «... ایمانی که از خلأ بی‌مذهبی عبور کرده باشد و در تنور شک گذاخته باشد و بوی حقیقت را خود استشمام کرده باشد، از هر خطری مصون است». (شریعتی، ۱۳۹۳: ۱۷۸) لذا او در مسیر پرتکاپوی اندیشه نظری خود، «شک» آغازین را شناخت و بر استفاده از آن برای نیل به یقین اصرار ورزید. تمرکز بر آموزه‌های القایی و تلاش وسیع جهت بازبینی و تجدید نظر

در آنها، یک زمینه تئوریک برای او به‌وجود آورد؛ به گفته او «... به یک انقلاب گستاخانه فکری و روحی نیازمندیم؛ شوریدن علیه خویش»؛ از این‌رو، «... باید نخستین گام برای بیرون آمدن از خویش برداشته شود و مقصودم از خویش مجموعه افکار و عقاید و وابستگی‌ها و عاداتی است که وابستگی‌های مذهبی، سنتی، فلسفی، فرقه‌ای، قومی، طبقاتی یا ایدئولوژیک ما را می‌سازند.

محورهای اصلی نگرش سوسیالیسم اسلامی در باب انسان‌شناسی

۱- معرفت حقیقی: خودآگاهی انسانی و اجتماعی

علی شریعتی ماهیت خودآگاهی را نوعی علم حضوری (شهودی) در برابر علم حصولی (اثباتی- تجربی) معرفی می‌کند. با دخیل کردن این مفهوم، مجادله میان علم تجربی و علم تفهیمی کمرنگ می‌شود و جای خود را به تفاوت آگاهی و خودآگاهی می‌دهد. بکارگیری مفهوم خود-آگاهی توسط علی شریعتی به عنوان معرفت حقیقی، دلالت‌های معرفت‌شناختی دیگری را نیز به دنبال دارد؛ از جمله پیوند سازنده میان دانش و ارزش و نظریه و عمل. در این معرفت‌شناسی، معرفت خاص انسانی ماهیتی انتقادی، رهایی‌بخش و مبارزاتی پیدا میکند و در ارتباط تنگاتنگ، ناگسستنی و دیالکتیکی با عمل و تجربه جمعی رشد می‌کند. معرفت ماهیتی پویا پیدا می‌کند و حرکتی است در کنار عمل اجتماعی که از شناخت واقعیت به سوی شناخت حقیقت می‌رود. حقیقتی که برآمده از نفی و نقد وضع موجود در تلاشی اجتماعی و حاصل گفتمان کلامی و عملی روشنفکران متعهد و مبتنی بر گفتگوی آنها با مکاتب، دیدگاه‌ها، مذاهب و آرمان‌های بشری در هر دو سطح واقعیت‌شناسی و حقیقت‌شناسی است.

دیالکتیک واقعیت- حقیقت در اندیشه انتقادی شریعتی به حوزه معرفت‌شناختی هم کشیده می‌شود. در این حوزه بین شناخت واقعیت (مادی، معنوی، فردی و اجتماعی انسان) با شناخت حقیقت (درک حقوق انسانی، آرمان‌ها، ارزش‌های متعالی و اخلاقی و سعادت بشری) رابطه متقابل و تکمیل‌کننده وجود دارد. این دو نوع شناخت ضمن استقلال نسبی، دارای وابستگی متقابل و مکمل در جهت کمال‌آفرینی می‌باشند. سنتز این دو، فرآیند توحیدی تکوین معرفت رهایی‌بخش (رهایی از چهار زندان: طبیعت، جامعه، تاریخ و نفس) است. یعنی مقایسه و انطباق مداوم «آنچه هست‌ها، با «آنچه باید‌ها» و حاصل آن پراکسیس یا عمل رهایی‌بخش متکی بر معرفت است. پراکسیس هر دو سطح فردی و اجتماعی را پوشش می‌دهد. پراکسیس فردی در قالب «خودسازی» انقلابی نمود پیدا می‌کند. خودسازی عبارت است از خویش را انقلابی بار آوردن به‌عنوان یک اصل و یک اصالت و یک هدف و رشد هماهنگ سه بعد آزادی، برابری و عرفان در خویش. این سه بعد را باید مداوم و همزمان؛ نخست، با عبادت دوم، با کار و سوم با

مبارزه اجتماعی تبلور و تقویت بخشید.

۲- تضاد تاریخی و سرشت انسان

علی شریعتی، تضاد را به سراسر تاریخ از ابتدا تا نهایت تعمیم داده و معتقد است که «تاریخ همچون خود انسان، یک واقعیت متضاد است، جمع ضدین است». در طول جریان تاریخ، پلیدی‌ها و جنایات و بهره‌کشی‌ها و جهالت‌ها، بنی آدم را به مسخ شدن و تجزیه می‌کشاند و همزمان جریانی نیز هست که پا به پای آن می‌کوشد تا از انسان دفاع کند تا توده‌های آدمی را نگذارد که میشنوند». او اصل تضاد را از حیطة سطح روابط تولیدی و تولید فراتر برده و به سطح حق و باطل می‌کشاند و آن را محصول بینش و فرهنگ شرقی تلقی می‌کند و هابیل (حق) و قابیل (باطل) را نماد آن می‌داند. شریعتی پس از اینکه درگیری و تضاد میان هابیل و قابیل را به صحنه مذهب می‌کشاند. او این تضاد را تا به امروز و تا سرنوشت ملل مستعمره و مستضعف پیگیری می‌کند و قدرت‌های بزرگ جهانی را به شکل دشمن یکدیگر (تضاد در تضاد) و در عین دشمنی با ملل محروم و مظلوم به تصویر می‌کشد. در نهایت امر، شریعتی امید دارد که این نبرد و تضاد در دو جبهه، در آخرین لحظات تاریخ به نفع حق و عدالت پایان یابد و قسط و عدل در جهان گسترده شود.

۳- نقش انسان در تحولات اجتماعی

در نگرش علی شریعتی، جبر تاریخی یا دترمینیسم هیستوریک یا قضا و قدر و به‌طور کلی، هر عاملی که اختیار انسان را نفی کند، نه تنها انسان را تحقیر کرده و در زمره حیوانات و نباتات درآورده، بلکه مسئولیت را که نتیجه منطقی اراده و آزادی یعنی اختیار و انتخاب است، از انسان سلب کرده است. او لازمه تغییر و تحول اجتماع را رسیدن به آگاهی و شناختن درد می‌داند. وظیفه آگاهی‌رسانی اجتماعی بر عهده روشنفکر است و او به فراخور شرایط اجتماعی و مذهبی خود، شرایط گروهی و طبقات خود، وضع اجتماعی، تاریخی و فرهنگی خود می‌بایست اندیشه ورزی کند. به عبارتی هم حرف حق و باطل را و هم جغرافیای حرف یا نسبیت حقایق و مسائل اجتماعی در نظر بگیرد.

۴- روشنفکر و جبر تاریخ

شریعتی زمان و مکان طرح مسأله اجتماعی را برای تشخیص حق از باطل ضروری می‌داند. با این کار روشنفکر مورد نظر او حتمیت و جبر تاریخ را رد می‌کند. این مهم از طریق تکنیک‌های ایدئولوژی محور، برنامه‌ریزی اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی با انتخاب قانونی به جای قانون دیگر می‌تواند مسیر تاریخی اجتماع را تغییر دهد. با پیش‌بینی علمی تاریخ آینده، به

پیشگیری از سرنوشت طبیعی جامعه پرداخته و آن را در مسیر «خود تعیین» هدایت نماید. این مهم تنها با آگاهی اجتماعی و کنش روشنفکر و به تأسی از او طبقات اجتماعی میسر می‌شود.

محورهای اصلی نگرش سوسیالیسم اسلامی در باب فلسفه اخلاق

۱- ضرورت احیای دین

علی شریعتی براساس تصویری که از دین و مذهب ارائه می‌دهد، درصدد برمی‌آید تا احیای اسلام، به‌ویژه اسلام شیعی را سرلوحه اندیشه ورزی خویش قرار دهد. به اعتقاد او، مذهب فردا، دیگر مذهب جهل و جور و تعصب و عوام و کهنگی و تلقین و عادت و تکرار و گریه و ضعف و ذلت نیست. مذهب شعور و عدل و آگاهی و آزادی و نهضت و حرکت انقلابی و سازندگی و علم و تمدن و ادب و جامعه و مسئولیت و پیشرفت و نواندیشی و تسلط بر زبان و بر سرنوشت تاریخ است. از این‌رو مسئولیت اصلی و اصیل را در تجدید بنای مکتبی و مسلکی اسلام، یا بینشی شیعی و براساس کتاب و سنت و علم و زمان خلاصه می‌کند. او راه برون رفت از کهنه-گرایی را در مفهوم عمیقی از «اجتهاد» می‌داند که تکامل فهم دین همپای سایر تحولات را معلول آن می‌داند. با این پایه‌گذاری‌ها بود که شریعتی شیعه را به‌عنوان یک «حزب سیاسی»، تشیع را «یک مکتب انقلاب» و امامت و عصمت و ولایت روحانیت را یک رهبری انقلابی و «عدالت» را یک فلسفه اجتماعی و «تقلید و تقیه» را یک انضباط و رازداری تشکیلاتی و «انتظار» را یک علامت عصیان و اعتراض تاریخی مطرح کرد. او ابزار این مهم را همان‌طوری که ذکر شد اجتهاد می‌داند که حرکت روح اسلامی را در مسیر زمان باز کرده و فرهنگ و بینش اسلامی را همواره زنده رو به بالندگی نگه دارد.

۲- پروتستانتیسم اسلامی به‌عنوان شیوه احیاگری دینی

علی شریعتی به صراحت کار خویش را ایدئولوژیک کردن دین نام می‌نهد که با دنیوی کردن دین قدمی بیشتر فاصله ندارد. منظور از دنیوی کردن دین استفاده معتقدانه از آن است و نه ابزارگرایانه که معنای دین فروشی را می‌دهد. بالعکس استفاده معتقدانه از دین یعنی بکارگیری دین در عالم سیاست، اقتصاد، تعلیم و تربیت و تجارت و دیگر شئون زندگی اجتماعی. او نام این عمل احیاگرایانه را «پروتستانتیسم اسلامی» می‌گذارد که توفیق و سعادت دنیوی را علامت سعادت اخروی می‌داند. به گفته شریعتی «دینی که به درد پیش از مرگ نخورد، به درد پس از مرگ هم نخواهد خورد». این کار با ایجاد یک دگرگونی انقلابی قابل انجام بود. علی شریعتی برای فهم عینی سه نوع دین را از همدیگر تفکیک می‌کند: نخست؛ دین دنیوی که نه نافی

آخرت، بلکه آخرت را تابع دنیا قرار می‌دهد و به طلب سعادت دنیوی می‌رود و سعادت اخروی در جهان دیگر را انتظار می‌کشد. دوم؛ دین اخروی که سعادت دنیا را تابع سعادت آخرت قرار می‌دهد. سوم؛ دین دنیوی و اخروی که مدعیان آن هیچ یک را تابع دیگری نمی‌خواهند، بلکه در صدد هستند تا این هر دو سعادت را در کنار و هم عرض هم تأمین بکنند. دینداران کلاسیک از این دین پیروی می‌کنند. به نظر شریعتی این دین دارای پارادایم ناسازگاری درونی است و دین مورد نظر او آن بود که سعادت اخروی را در گرو سعادت دنیوی تصویر نماید. از این رو او حتی جهان بینی دینی را در جهت خدمت به اهداف سعادت دنیوی می‌دانست و هدفمندی یک سویه از دین را در نظر داشت و معتقد بود که درک از توحید باید به رفع تضاد طبقاتی کمک کند. بنابراین، دین اگر سعادت دنیوی را تأمین نکند، سعادت اخروی را هم تأمین نخواهد کرد.

محورهای اصلی نگرش سوسیالیسم اسلامی در باب دولت شناسی

۱- مبنای مشروعیت دولت

شریعتی در تلاش برای فهم و کاربست اجتماعی دین بود. او برای تبیین این نگاه، علاوه بر کار مفهومی (طرح جامعه و مسأله رهبری با عنوان امت و امامت) از نص صریح آیات قرآن نیز استفاده کرد؛ برای مثال اسامی سوره‌های قرآن را به نحو موضوعی طبقه بندی کرده و نتیجه می‌گیرد فقط نام دو سوره (۱/۷ درصد) به عبادات و شعائر و مراسم مذهبی اختصاص دارد و بقیه به پدیده‌های دیگر که مادی و طبیعی ۶۶/۲۶ درصد، عقیده و مکتب فکری ۲۲/۱۲ درصد، جامعه و طبقات اجتماعی و سیاست ۲۲/۵ درصد، تاریخ و فلسفه تاریخ ۱۴/۱۴ درصد، اخلاق و رفتار ۲/۳ درصد و مسائل مالی ۳/۳ درصد اشاره دارند. با همین نگرش شریعتی از جامعه شناسی امت و امامت سخن می‌گفت و معتقد بود مسئله امامت را ورای طریق فلسفی و کلامی، باید از چارچوب جامعه‌شناسی سیاسی بررسی کرد. تز اصلی او «دموکراسی هدایت شده» و قرار دادن مفهوم امامت در این چارچوب بود. برای انجام این کار از امامت و امت تعریفی اجتماعی ارائه داد. امام از نظر او نمونه، تیپ ایده آل، شهید، اسوه، نشان راه، حجت، سرمشق، انسان مافوق (نه مافوق انسان) و تجسم عینی اسلام است و از این رو این مفهوم در برابر حاکم، زمامدار، پیشوا، سید، زعیم، رئیس، عظیم، پادشاه، قیصر، رئیس جمهوری و فرمانده قرار دارد. از نظر شریعتی، امام مقامی غیر انسانی نیست، عامل و حرکت و حیات امت است؛ انتخاب امام یا رهبری به وسیله افراد جامعه امکان ندارد زیرا اصل در سیاست و حکومت رهبری و پیشرفت است، او باید کشف شود. رسالت رهبری و امام از نظر او براساس یک ایدئولوژی ثابت در راندن جامعه و فرد از آنچه هست به سوی آنچه که باید باشد است. امام مسئول تغییر و پرورش مردم

براساس مکتب است برخلاف تعداد آراء آنها و رهبری باید همواره به شیوه انقلابی و نه دموکراتیک تداوم یابد.

۲- ساخت دولت

علی شریعتی با نفی هرگونه استبداد و مطلق‌گرایی مفهوم دموکراسی، به الگوی دموکراسی هدایت شونده رهنمون می‌شود:

"دموکراسی متعهد، حکومت گروهی است که می‌خواهد براساس یک برنامه انقلابی مترقی افراد، بینش افراد، زبان و فرهنگ مردم، روابط اجتماعی و سطح زندگی و شکل، جامعه را دگرگون سازد و به بهترین شکلش براند. برای این کار یک ایدئولوژی دارد، یک مکتب فکری مشخص دارد... هدفش این است که جامعه را به مقام و درجه‌ای برساند که براساس این مکتب به طرف این مقصد متعالی حرکت بکند و هدف‌های انقلابش را تحقق دهد" (شریعتی، ۱۳۶۰: ۱۳۰) از نظر شریعتی، «امام هم رئیس دولت است (سیاستمدار). هم رئیس حکومت است و رهبر جامعه (رکن اجتماع)، و هم پیشوایی فکر و رهنمونی هدایت (معالم الطریق) با اوست». در دوره پس از شریعتی، این ویژگی‌ها در شأن ولی فقیه ذکر می‌شود. بنابراین بحث امت و امامت وی زمینه ساز پذیرش نظریه ولایت فقیه در میان تحصیل کردگان مذهبی به‌شمار می‌رود. او در راستای تشریح دموکراسی هدایت شده خویش، انتقادات شدیدی را متوجه دموکراسی غربی می‌نماید. به گفته وی «اصل حکومت دموکراسی برخلاف تقدس شورانگیزی که این کلمه دارد، با اصل تغییر و پیشرفت انقلابی و رهبری فکری مغایر است، بنابراین رهبر انقلاب و بنیانگذار مکتب حق ندارد دچار وسوسه لیبرالیسم غربی شود و انقلاب را به دموکراسی رأس‌ها بسپارد» (شریعتی، ۱۳: ۸۷)

۳- ساخت سیاسی و هویت ملی

از دیدگاه شریعتی «مذهب خود فرهنگ می‌زاید و به فرهنگ تبدیل می‌شود. در اینجاست که ملیت و مذهب چنان با هم عجین می‌شوند که جداسازی آنها کاری است نه تنها غیر ممکن، بلکه غیرمتعهدانه...» او ترکیب مذهب و ملیت را نه یک مفهوم ایستا و بسته، بلکه فرآیندی متحول و در گذر زمان بالنده و اثربخش می‌داند. او راه خود را از الیناسیون فرهنگی جدا می‌کند و ادامه می‌دهد که در تاریخ سیاسی ایران، نهضت شعوبیه، اصل بازگشت به خویش را به‌صورت شعار نهضت فکری خویش اعلام کردند که هدفشان استقلال ملی و بازیافت هویت ایرانی و وحدت قوم ایرانی بود. به نهضت‌هایی مثل نهضت ابومسلم خراسانی نیز اشاره می‌کند که سیمایی آشنا و نهضتی کمال یافته و خودآگاه در تاریخ سیاسی ایران داشتند. او پس از

اشاره به قیام‌های ملی به نقش ادب، فرهنگ و زبان در شکل‌گیری هویت ملی و بازساخت از خودبیبگانگی فرهنگی اشاره می‌کند و راه اصیل در گریز از الیناسیون فرهنگی را بازگشت به خویشتن فرهنگی - اسلامی معرفی می‌کند تا از بحران هویت رهایی یافت.

۴- کارویژه‌های دولت

شریعتی، امام را در کنار حکومت نمی‌پذیرد، بلکه او را مسئول مستقیم اداره جامعه معرفی می‌کند. به نظر او:

"امام در کنار قدرت اجرایی نیست. هم پیمان و هم پیوند با دولت نیست، نوعی همسازی با سیاست حاکم ندارد. او خود مسئولیت مستقیم سیاست جامعه را داراست و رهبری مستقیم اقتصاد، ارتش، فرهنگ، سیاست خارجی و اداره امور داخلی جامعه با اوست." روشن‌فکر [خودآگاه به وضع انسانی] از نظر او این مهم را از طریق احیاء و نجات و تحرک اجتماعی به نام پروتستانتیسم اسلامی می‌تواند انجام دهد. مولفه‌های مربوط به این متدولوژی از نظرگاه او عبارت بود از:

۱. استخراج و تصفیه ذخایر عظیم فرهنگی جامعه و تبدیل آن به تحرک اجتماعی؛
۲. وارد کردن تضادهای اجتماعی و طبقاتی به وجدان و خودآگاهی جامعه؛
۳. ایجاد «پلی» میان انتلکتوال [کارگر فکری] و مردم تا مذهبی که برای حیات و حرکت به وجود آمده است در خدمت زندگی اجتماعی و سیاسی قرار گیرد؛
۴. خلع ید انحصاری از مذهب‌یون سنتی که در پی اعمال قدرت از این طریق‌اند و استفاده از مذهب برای تحرک پویای اجتماعی؛
۵. ایجاد یک رنسانس مذهبی و عدالت محور با هدف احیای هویت فرهنگی در جهت بازگشت به شناسنامه اصیل تاریخی و اجتماعی بر مبنای اسلام و مذهب تشیع و مبارزه با ارتجاع که عامل تخدیر و انحراف در حرکت است؛
۶. ایجاد یک «پروتستانتیسم اسلامی» (به‌ویژه شیعی که خود مذهب "اعتراض" است و عقیده‌اش، اصالت رهبری و برابری؛ و تاریخش، جهاد و شهادت مستمر) با هدف تبدیل روح تقلیدی و تخدیری و تمکینی مذهب به روح جهادی، تهاجمی، اعتراضی و انتقادی برای ایجاد ماده‌های حرکت زا و نهایتاً بیداری نسل خویش.

- جریان‌ها

۱- اسلام انقلابی

در تقسیم‌بندی نحوه نگرش به اسلام در سه دهه بیست، سی و چهل، دو نوع نگرش را

می‌توان از هم تفکیک کرد: نخست؛ نگرش به اسلام به عنوان یک دین با ویژگی‌های اجتماعی و سیاسی و ارائه آن در متن جامعه. در این نگاه اسلام به عنوان یک جانشین مناسب برای اندیشه‌های جدید غربی و مدعی جایگزینی برای نظام فکری سنتی مطرح می‌شود. دوم، نگرشی است که اسلام را به‌عنوان یک دین انقلابی معرفی می‌کند. در اینجا ایدئولوژی دال مرکزی چنین نظام فکری محسوب می‌شود. این تلقی ایدئولوژیک نوعی دین‌زدگی را در متن دین جستجو می‌کند. مجاهدین خلق و جریان حسینی‌ه ارشاد دو نمونه «جنبشی» هستند که به نوعی نماینده افراطی اسلام انقلابی پس از عبور از یک جریان ملی-اسلامی می‌باشند.

سازمان مجاهدین خلق

سازمان مجاهدین خلق در سال ۱۳۴۴ از طریق عده‌ای از دانشجویان چپ وابسته به جبهه آزادی ایران در مخالفت با حمایت آمریکا از محمدرضا شاه پهلوی تشکیل شد. این سازمان خود را متعهد به بکارگیری روش‌های مسلحانه در برابر رژیم پهلوی می‌دانست. هدف کلی آنها، برقراری دموکراسی از طریق طبقه متوسط روشنفکری بود. این سازمان استراتژی سیاسی خود را مبتنی بر ترکیب ایدئولوژی اسلام و مارکسیسم انقلابی بنا کرده بود. کاترمان می‌نویسد: «حمایت از ایجاد جامعه‌ای بی طبقه که با امپریالیسم، صهیونیسم بین‌المللی، استعمار، استثمار، نژادپرستی و مبارزه با شرکت‌های چندملیتی ایدئولوژی سیاسی آنها بود». این مهم بر عهده عده‌ای از افراد عمدتاً از طیف دانشجویی و البته بیشتر طبقه بازاری سازمان بود. یرواند آبراهامیان تأکید می‌کند که آنها آگاهانه از مارکسیسم در اشکال کلاسیک و مدرن آن تأثیر پذیرفته بودند. به دلیل تأکید بر شیعه‌گرایی، ایدئولوژی انقلابی این سازمان بیشترین شباهت را به روش علی شریعتی داشت. با این اوصاف، سازمان دارای ایدئولوژی انقلابی-اسلامی و مارکسیستی به‌وجود آمد. افراد سازمان بیشتر در نیمه دوم دهه ۳۰ در نهضت مقاومت ملی و سپس در نهضت آزادی فعالیت کرده و تجربه سیاسی اندوخته بودند. به تدریج از مشی سیاسی نهضت ملی روی گردان شده و چاره را در مبارزه مسلحانه بر ضد شاه جستجو کردند. این افراد در میان تجربه‌های ملی-مذهبی از یک سو و تجربه‌های مارکسیستی و بویژه توده‌ای از طرف دیگر، راه مبارزه‌ای را برگزیدند که باوجود داشتن بعد مذهبی نه در قالب‌های سنتی-مذهبی و نه در چارچوب و شکل ملی و نهضت آزادی نمی‌گنجید. تحولاتی که به قیام پانزده خرداد ۴۲ منجر شد و همینطور تأثیرپذیری از جنبش‌های انقلابی-مارکسیستی معاصر در جهان در ایجاد نوعی مبارزه قهرآمیز توسط آنان موثر بود... شعاعیان در این باره می‌نویسد: "جنبش انقلابی لائوس... حماسه پیروزمند توده‌ی ویتنام، پیروزی رمزی کوبا، رویش ستیزه

های انقلابی در آمریکای لاتین، دامن گرفتن ستیزه‌های ضد استعماری در آفریقا، بالا گرفتن زبانه‌های انقلاب در سراسر هند و چین... رخدادهای شورانگیز و ضد استعماری در خاورمیانه عربی... آغاز جرقه‌های انقلابی در فلسطین و آتش باری آن، یکباره را گوییم فراز انقلاب و اعتراضات قهرآمیز و مسلحانه در سراسر پهنه جهانی.. آشکارا جهان مجمر انقلاب شده است."

سازمان چریک‌های فدایی خلق

بدون تردید برجسته‌ترین تشکیلات چریکی چپ در تاریخ ایران «سازمان چریک‌های فدایی خلق» می‌باشد. این سازمان در اواخر فروردین ماه ۱۳۵۰ از پیوند دو گروه که سابقه فعالیت آنها به اواسط دهه ۱۳۴۰ باز می‌گشت، تشکیل شد. گروه نخست توسط پنج دانشجوی دانشگاه تهران با نام‌های بیژن جزنی، عباس سورکی، علی اکبر صفایی فراهانی، محمد آشتیانی و حمید اشرف تأسیس گردید. اغلب این افراد از اعضای سابق سازمان جوانان حزب توده بودند که تقریباً از اواخر دهه ۱۳۳۰ از حزب جدا شده بودند. به لحاظ ایدئولوژیکی، سازمان با یک دستور کار ضدامپریالیستی و تبلیغات با صبغه مسلحانه به دنبال توجیه مبارزه مسلحانه انقلابی علیه سیستم پادشاهی در ایران متمرکز کرده بود. اعتقاد اساسی این سازمان مبتنی بر ماتریالیسم و رد اصلاح-گرایی با الهام از اندیشه‌های مائوتسه دونگ، چگوارا و رجیس برای رسیدن به تغییرات بنیادین در جهت بسیج توده‌ای بود. بیژن جزنی به‌عنوان تئوریسین گروه در معرفی شیوه جنگ چریکی به نیروهای رادیکال سهم بسزایی داشت. بویژه که از طریق جزوه‌ها و نوشته‌های خود از جمله «مبارزه مسلحانه علیه دیکتاتوری شاه»، «انقلابیگری که باید درباره آن دانست» و «چگونه مبارزه مسلحانه به مبارزه‌ای توده‌ای تبدیل خواهد شد؟»، ایدئولوژی سازمان را دنبال کرد. این نوشته‌ها از طرف مسعود احمدزاده در کتاب **مبارزه مسلحانه؛ هم استراتژی هم تاکتیک** و امیرپرویز پویان در در کتاب **ضرورت مبارزه مسلحانه و رد تئوری بقا ادامه یافت**.

گروه دوم تشکیل دهنده سازمان را مسعود احمدزاده و امیر پرویز پویان رهبری می‌کردند. اعضای این گروه برخلاف گروه نخست، از اعضای سابق جبهه ملی بودند که در جریان تحصیل به مارکسیسم روی آورده بودند. هر دو گروه به شدت تحت تأثیر مارکسیست‌های آمریکای لاتین و تئوری‌های جنگ چریکی قرار داشتند.

عمده‌ترین ویژگی‌های فکری این جریان و تفاوت عمده‌ای که با حزب توده داشت و آن را از فضای روشنفکری مورد نظر حزب دور می‌کرد عبارتند از:

۱. مردود شمردن راه رشد غیرسرمایه داری
۲. متهم ساختن اتحاد جماهیر شوروی به گفتمان ناقص و غیرعملی

۳. تجدیدنظر طلبی نسبت به اصول مارکسیسم و فاصله گرفتن از سیاست‌های آن؛

۴. عملگرا بودن اعتقاد به مبارزات مسلحانه و در پیش گرفتن مشی چریکی.

جاذبه ناشی از مبارزات چریکی سازمان علیه نظام سلطنتی، باعث شده بود که بخش جوان جامعه و به‌خصوص افشار دانشجویی نسبت به آن احساسات نسبتاً موافقی پدید آید.

جریان نوگرایی دینی سوسیالیستی

سوسیالیست‌های اسلامی با ظهور نهضت خدایپرستان سوسیالیست در اواخر دهه ۱۳۲۰ تکوین یافت و در دوران نهضت ملی در قالب حزب مردم ایران به رهبری محمد نخب‌به حوزه فعالیت‌های سیاسی وارد شد. در اواسط دهه ۱۳۴۰، عناصر رادیکال حزب مردم ایران از آن منشعب شده و تشکل جدیدی با مشی انقلابی و با عنوان جبهه آزادی بخش ملی ایران (جاما) تأسیس نمودند. در اواسط دهه ۱۳۵۰، جبهه آزادی بخش ملی ایران هم به دو بخش تقسیم شد و یکی با همان عنوان جاما و دیگری با نام جنبش مسلمانان مبارز، به مبارزات سیاسی خود ادامه دادند. جنبش مسلمانان مبارز در سال ۱۳۵۴ به وسیله عده‌ای از اعضای رادیکال نهضت آزادی ایران و عده‌ای از اعضای جاما به هدف مقابله با انحرافی که در سازمان مجاهدین خلق به‌وجود آمده بود، تشکیل شد. مهمترین موسسین آن حبیب‌الله پیمان، عبدالعلی بازرگان و محمد توسلی بودند. در سال‌های ۱۳۵۶ و ۱۳۵۷، دو گروه جاما و جنبش مسلمانان مبارز به عنوان اصلی‌ترین بازماندگان نهضت خدایپرستان سوسیالیست در جنبش انقلابی ایران شرکت کردند.

سوسیالیست‌های اسلامی در پی آن بودند که تفسیری جمع‌گرایانه و عدالت‌خواهانه از اسلام شیعی به‌دست دهند. از نظر جنبش مستضعفان مسلمانان مبارز در اسلام حقیقی و راستین، مالکیت اشتراکی و در اصل از آن خدا است. حبیب‌الله پیمان به عنوان رهبر گروه معتقد بود که پیامبر اسلام روابط قدیمی مبتنی بر مالکیت خصوصی را تغییر داد و در زمان حکومتش در مدینه، مالکیت خصوصی وجود نداشته است.

گروه جاما هم با اراده طرح مهندسی نظام اسلامی شورایی، خواهان نوعی دموکراسی توده‌ای و کنترل وسایل تولید از طرف جامعه و همگانی شدن وسایل و مراکز تصمیم‌گیری بود. این گروه برقراری نظام شورایی را تنها راه جلوگیری از تمرکز و انحصار قدرت و ثروت می‌دانستند. به‌طور کلی مواضع سیاسی سوسیالیست‌های اسلامی در اصول زیر خلاصه می‌شد:

۱. تلاش در جهت برپایی نظام شورایی اسلامی و تحقق جامعه بی طبقه توحیدی؛

۲. توجیه دینی دموکراسی شورایی و مشارکت توده‌ها در امور عمومی با استناد به آیات

شورا در قرآن؛

۳. توجیه مذهبی اصولی مانند عدالت اجتماعی، مالکیت جمعی، استعمار ستیزی و حکومت محرومین با استناد به آیات قرآن و احادیث نهج البلاغه؛
۴. مخالفت با تفکر اسلام فقهاتی به‌عنوان یک ایدئولوژی ارتجاعی و انتقاد از نظریه ولایت فقیه؛
۵. اعتقاد به مبارزه با بی‌عدالتی اقتصادی، نفی سرمایه‌داری غربی، مبارزه با امپریالیسم و پایان دادن به استبداد کاپیتالیستی به‌عنوان هدف اصلی انقلاب؛
۶. تأکید بر تداوم مرحله تخریبی انقلاب تا محو کامل آثار به‌جای مانده از رژیم سلطنتی و حمایت از محاکمه و مجازات اعمال رژیم گذشته؛
۷. اعتقاد به شیوه‌های ضربتی و انقلابی در اداره امور سیاسی و اقتصادی و مخالفت با ارزش‌های رفرمیستی و گام به گام؛
۸. اعتقاد به مداخله گسترده دولت در امور اقتصادی [و نه اجتماعی] و حمایت از ملی کردن صنایع و سرمایه‌ها، سلب مالکیت‌های بزرگ و انجام اصلاحات ارضی و برقراری شوراهای کارگری در کارخانه‌ها؛
۹. انحلال ارتش شاهنشاهی و از بین بردن سلسله مراتب در نیروهای نظامی از طریق ایجاد ارتش خلق.

نتیجه‌گیری

ایدئولوژی‌سازی برای مبارزات سیاسی و اجتماعی و طرح دادن به جامعه از بالا و ملزم نمودن جامعه به قبول اجباری، شاخص‌ترین کارهای جریان‌ها و گفتمان‌های بالا به شمار می‌رود. یعنی آنچه از مفاهیم مدرن مثل آزادی، برابری، حقوق بشر و به‌طور کلی دموکراسی فهمیده می‌شود، عین مفاهیمی است که در ایدئولوژی‌های مربوط به اسلام و چپ به‌عنوان اصول پیش فرض برای ساختن مفهوم و محتوا و همین‌طور مصداق عینی آن وجود دارد.

در وهله اول، تأثیر کلام اسلامی - انقلابی جلال آل احمد و شریعتی که منعکس کننده ضرورت انقلاب و نه صلاح در جامعه ایران و طرح ایدئولوژی دینی جامع در راه اندازی یک انقلاب اجتماعی - سیاسی از آنها یک ایدئولوگ انقلابی می‌سازد. با این حال ایده‌های مرتبط با دموکراسی و مفهوم آزادی فرد و حقوق بشر در مقوله ساده انگارانه آنها قرار می‌گیرد. به این معنا که در تأیید دموکراسی آن را حکومت ایده آل همه روشنفکران از آغاز قرن هجدهم می‌دانند که در آن اکثریت آراء و تلقی مردم، منشأ قدرت سیاسی است، به لیبرالیسم و اومانیسم

و اصالت حقوق فردی خرده می‌گیرد. به این ترتیب عناصر ذهنی خود را در اسلام شناسی وارد نموده و نوعی از رجحان در توسعه انقلابی را بر انتظامات دموکراتیک طرح می‌سازند. مدل دموکراسی هدایت شده شریعتی که در آن رهبری متعهد انقلابی هدف خود را دگرگون کردن بینش افراد، فرهنگ و روابط اجتماعی مردم می‌داند. سازگاری یا عدم سازگاری اسلام و دموکراسی اصل برای شریعتی نبود چون معتقد بود که دموکراسی در جوامع توسعه نیافته که نیازمند رهبری مترقی انقلابی است، خود دشمن دموکراسی است. منابع اصلی الهام بخش برای جنبش‌های انقلابی از نظر شریعتی آزادی، برابری و عشق عرفانی است که کامل‌ترین و جامع‌ترین ایدئولوژی برای کمال انسان به شمار می‌روند. نظریه آنها باشیوه‌ای منحصر به فرد و با پایه‌های قومی و بومی، توانست با بهره‌گیری از سرشت منفی فرهنگی ایران که ستیزه جو، هیجان طلب و مظلوم پروری است، در مدت کوتاه طرفداران زیاد پیدا کند. دوم؛ گفتمان‌ها و جریان‌های ایدئولوژی زده از جمله سوسیالیست‌های خدایپرست، سازمان مجاهدین خلق و چریک‌های فدایی خلق هر یک به دنبال مفهوم سازی‌های بومی مبتنی بر مدل‌های ادیان ابراهیمی، اسلام و کمونیسم بودند. سوسیالیست‌های خدایپرست با الگو قرار دادن تمامی ادیان ابراهیمی به دنبال ایجاد جامعه‌ای مبتنی بر عدالت اجتماعی بودند که پایه آن آموزه‌های یهودیت، مسیحیت و اسلام بود. سازمان مجاهدین خلق با تکیه بر اسلام و مارکسیسم انقلابی به دنبال بسیج مردمی در جهت تغییرات سیاسی بود که ویژگی اصلی آن اسلام انقلابی، ملی و دموکراتیک بود. ماتریالیسم توحیدی و ترکیب زمینه‌های اعتقادی مسلمانان از جمله نگرش شهید محوری شیعه، نظریات مارکسیستی کلاسیک در مورد جبر تاریخی، مبارزه طبقاتی و مفاهیم نومارکسیستی مبارزه مسلحانه، جنگ‌های چریکی و قهرمان‌گرایی انقلابی اساس اعتقادی این سازمان در جهت ایجاد تغییرات بنیادین سیاسی از طریق بسیج توده‌ها بود. این هدف به صورت سیستماتیک با تفسیر اسلامی از انقلاب از طریق ایجاد مبارزه مسلحانه برای نابودی و محو تبعیض نژادی، جنسی و طبقاتی تحقق می‌یافت. بنابراین مبنای ایدئولوژی زدگی این گفتمان‌ها، تفسیر دین اسلام از منظر فلسفه یونانی بود. سازمان چریک‌های فدایی خلق نیز با مدل اعتقادی کمونیستی و الهام‌گیری از انقلاب‌های چپ در آمریکای لاتین یک ایدئولوژی ضدامپریالیستی غرب را با عاملیت انسان ایرانی در جهت منفعت جمعی در نظر داشت.

منابع فارسی

کتاب

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۷۸)، ایران بین دو انقلاب از مشروطه تا انقلاب اسلامی، مترجمان کاظم فیروزمند، حسن شمس آوری، محسن مدیر شانه چی، تهران، نشر مرکز
- آل احمد، جلال (۱۳۷۲)، غرب زدگی، تهران: انتشارات فردوس
- (۱۳۵۶)، **نون والقلم**، تهران، انتشارات رواق
- (۱۳۵۷)، **نفرین زمین**، تهران، انتشارات رواق
- (۱۳۵۱)، **سوء تفاهم**، تهران، انتشارات پژواک
- (۱۳۵۶)، **غریزدگی**، تهران، انتشارات رواق
- براتعلی پور، مهدی (۱۳۸۸)، **پیشگامان فضیلت و آزادی در نگرش های سیاسی-دینی ایران معاصر**(از نهضت مشروطه تا انقلاب اسلامی)، قم، دانشگاه علوم انسانی مفید
- جهان بخش، فروغ (۱۳۸۳)، **اسلام، نوگرایی و دموکراسی دینی در ایران(۲۰۰۰-۱۹۵۳)**، از بازرگان تا سروش، ترجمه جلیل پروین، تهران، انتشارات گام نو
- گودرزی، غلامرضا (۱۳۸۷)، **دین و روشنفکران مشروطه**، تهران، انتشارات اختران
- زمانی نیا، مصطفی(۱۳۶۳)، **فرهنگ جلال آل احمد**، تهران، انتشارات پاسارگاد
- یوسفیه، ولی ا... (۱۳۵۷)، **رسالت شریعتی**، تهران، موسسه مطبوعاتی عطایی
- شریعتی، علی(۱۳۶۰)، **اسلام شناسی ارشاد**، تهران، انتشارات شریعتی
- (۱۳۶۰)، **بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی**، تهران، انتشارات بی نام
- (۱۳۹۳)، **گفتگوهای تنهایی**، تهران، انتشارات خانه کتاب
- (۱۳۹۸)، **امت و امامت**، تهران، انتشارات شریعتی
- ظریفی نیا، حمیدرضا (۱۳۷۸)، **کالبدشکافی جناح های سیاسی ایران از ۵۸ تا ۷۸**، تهران، انتشارات آزادی اندیشه
- عربی زنجانی، سید بهنام(۱۳۸۵)، **شریعتی و سروش و بررسی مقابله ای آراء و نظریات**، تهران، انتشارات اخوان
- فوران، جان (۱۳۷۸)، **مقاومت شکننده**، ترجمه احمد تدین، چاپ دوم، تهران، موسسه خدمات فرهنگی رسا
- وحدت، فرزین(۱۳۸۲)، **رویارویی فکری ایران با مدرنیت**، ترجمه مهدی حقیقت خواه، تهران، انتشارات ققنوس