

شریعت پر اقبال

انتشارات مستضعفین

جلد پنجم

شناسنامه کتاب:

اسم کتاب: شریعتی در آینه اقبال - جلد پنج

چاپ اول: نشر مستضعفین

چاپ دوم: بهار ۱۴۰۴

www.pm-iran.org

www.nashr-mostazafin.com

info@nashr-mostazafin.com

انتشارات مستضعفین

خودویژگی‌های
«گفتمان رهایی‌بخش»
قرن بیستم شریعتی

گفتمان‌سازی در بستر حرکت تحول‌خواهانه اجتماعی و سیاسی به‌صورت امری «انتخابی و آگاهانه» توسط نظریه‌پردازان اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در جامعه ایران حداکثر دارای تاریخ ۱۵۰ ساله می‌باشد. چراکه در فرایند پیشا گفتمان‌سازی مشروطیت (به‌خصوص از فرایند تاریخی پسا تهاجم مغولان و به‌ویژه از زمان حاکمیت صفویان که توسط گفتمان‌سازی حکومتی و جبری از بالا بر پایه فقه دگماتیست حوزه‌های دست‌ساز فقه‌ای) نو زایش گفتمان‌سازی انتخابی و آگاهانه توسط نظریه‌پردازان جامعه سیاسی ایران غیر ممکن شده بود. بدین ترتیب بود که قبل از فرایند پیشا گفتمان‌سازی آگاهانه و اختیاری مشروطیت، گفتمان‌های حاکم بر اذهان خاصه و عامه جامعه بزرگ ایران «امری اختیاری و آگاهانه نبود» بلکه به‌صورت جبری از طرف اصحاب سه مؤلفه‌ای قدرت حاکم (اعم از طبقه حاکم و هیئت‌های سیاسی حاکم و روحانیت مذهبی حاکم) یا «زر و زور و تزویر» از بالا به‌صورت جبری

و یک‌طرفه تعیین می‌گردید؛ یعنی در آن فرایند گفتمان جبری بوده است و جامعه از پایین وظیفه‌ای جز اعتقاد و ایمان یک‌طرفه به آن نداشته‌است، آنچنانکه ارسطو معتقد بود و در چارچوب آن گفتمان‌سازی او بر این امر قرار داشت که «آنچنانکه خداوند بخشی از بندگانش از آغاز به‌صورت برده خلق کرده و بخشی دیگر هم به‌صورت برده‌دار از طرف او انتخاب شده‌است»، در نتیجه هم برده بودند و هم برده‌دار بودند، در گفتمان‌سازی ارسطو به‌صورت امری جبری از آغاز در خلقت وجود داشته است و تغییری در آن توسط جامعه انسانی امکان ندارد.

این گفتمان‌سازی ارسطو در چارچوب نظام برده‌داری برای هزاران سال توسط طبقه و هیئت‌های سیاسی و روحانیت حاکم «به‌عنوان گفتمان مسلط تعریف می‌شد» و مطابق این گفتمان بود که «برده‌دارها قدرت برده‌داری خودشان را امری جبری و تثبیت شده در وجود و تعیین شده توسط خداوند می‌دانستند» آنچنانکه برعکس آنها برده‌ها هم در چارچوب همین گفتمان جبری ارسطو، «برده بودن خودشان را امری تغییرناپذیر می‌دانستند که در خلقت آنها نهفته‌است و از طرف خداوند تعریف شده‌است» و یا زمانی که محمد تقی فلسفی (نماینده بروجردی که یکی از وعاظ روحانی حوزه‌های فقهاتی بود و در مرداد ماه ۳۲ در زمان فرار شاه از کشور، از آنجایی که روحانیت حوزه‌های فقهاتی تحت

هژمونی بروجردی و کاشانی در مخالفت با دکتر محمد مصدق به حمایت از شاه فراری پرداختند و در راستای کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ با دربار و امپریالیسم آمریکا و انگلیس بسترسازی می‌کردند) در آن شرایط برای گفتمان کردن سلطنت رژیم کودتایی پهلوی، بالای منبر به مردم ایران می‌گفت: «همان طور که زنبورها و مورچه‌ها شاه و سلطان دارند ما هم باید شاه و سلطان داشته باشیم.»

باری، باز در این رابطه بود که مثلاً از زمان آل‌بویه در قرن چهارم و پنجم هجری، زمانی که حکومت آل‌بویه در برابر عباسیان در بغداد تصمیم گرفتند تا اقدام به گفتمان‌سازی مذهبی و فرهنگی بکنند، «آن‌ها از بالا تصمیم گرفتن تا شیعه حکومتی را به‌عنوان یک حکومت رسمی درآورند». لذا در این رابطه بود که حکام آل‌بویه برای نهادینه کردن شیعه، عاشورا و عید غدیر به‌صورت حکومتی نهادینه کردند و «أَشْهَدُ أَنْ عَلِيًّا وَلِيُّ اللَّهِ» را در اذان آوردند و لعن خلفای راشدین را تعریف و مطرح کردند. به این ترتیب بود که حکام آل‌بویه «برای نهادینه کردن قدرت خود، گفتمان شیعه حکومتی را برای اولین بار نهادینه کردند.»

باری طرح این مثال‌های گوناگون برای آن است که در اینجا به طرح این موضوع بپردازیم که تا قبل از شکست ایران در جنگ‌های با روس در زمان فتحعلی شاه قاجار و تا قبل از شکست مصر در جنگ با ناپلئون

بنایارت، «گفتمان‌های سیاسی و مذهبی و فلسفی حاکم بر اذهان خاص و عام صورت تحمیل و تزریق شده از بالا توسط قدرت سه مؤلفه‌ای زر و زور و تزویر حاکم داشت» و هرگز مردم و صاحبان اندیشه و نظریه‌پردازان جرئت به چالش کشیدن گفتمان تزریقی و تحمیلی از بالا را نداشتند. برای مثال وقتی که در قرن هشتم می‌بینیم که «حافظ با تمام قدرتش از گفتمان جبرگرایی و استبدادگرایی حاکم دفاع می‌کند» باید در نظر داشته‌باشیم که این «حمایت همه جانبه نظری حافظ در اشعارش از جبرگرایی و عافیت‌طلبی و انزوانشینی همه و همه معلول همان تسلیم بودن در برابر گفتمان جبری مسلط شده از طرف قدرت سه مؤلفه‌ای حاکم بوده است». البته همچنان که فوقاً مطرح کردیم و باز هم‌بر آن تأکید می‌کنیم، از بعد از شکست ایران در جنگ با روس در دوران فتحعلی شاه قاجار، هر چند این جنگ باعث تجزیه کشور بزرگ ایران گردید و بخش بزرگی از خاک کشور توسط امپراطوری روسیه تصاحب شد «ولی این شکست به‌همراه خودش یک دستاوردی هم داشت و آن اینکه باعث گردید تا بخش خاصه صاحب اندیشه و نظریه‌پرداز جامعه ایران به خود بیایند و موضوع علت شکست کشور ایران در آن جنگ در چارچوب انحطاط جامعه ایران مطرح سازند»؛ به‌بیان دیگر اندیشمندان علت شکست ایران در جنگ با روس در دوره فتحعلی شاه قاجار مولود و

سنتز انحطاط کشور ایران تعریف کردند؛ و مطابق این نگاه بود که سؤال محوری که آنها در آن شرایط مطرح کردند این بود که «علت و دلیل انحطاط کشور ایران در برابر کشورهای مغرب زمین و از جمله روسیه چه می‌باشد؟»

در پاسخ به این سؤال فربه بود که «گفتمان‌سازی در جامعه ایران به‌صورت آگاهانه در اشکال مختلف آن مطرح شد» و از آنجا بود که سده ۱۹ آغاز تلاش نظریه‌پردازان جامعه سیاسی ایران در «جهت تجدید در ایران گردید». بر این مطلب بیافزاییم که در سده ۱۹ دگرگونی مهمی در چند و چون این تحول تجددخواهانه پدیدار شد و آن اینکه «سده ۱۹ عصر رواج و نفوذ همه جانبه استعمار کشورهای پیرامونی توسط کشورهای متروپل سرمایه‌داری جهانی بود» که از جمله آنها کشور ایران بود که از قرن نوزدهم توسط کشورهای مختلف متروپل اروپایی از امپریالیسم‌های انگلیس و فرانسه تا روسیه مورد استعمارگری آنها واقع شد؛ که البته در قرن بیستم (از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ به بعد) امپریالیسم تازه نفس آمریکا در این رابطه صحنه گردان اصلی استعمار غیر مستقیم در جامعه ایران شد؛ و همین امر باعث گردید تا «در قرن بیستم، هم استعمار و قدرت‌های امپریالیستی استعمارگران در ایران بیداد کنند و هم ارتجاع سیاسی و ارتجاع مذهبی (از دربار تا روحانیت دگماتیست

فقه‌ای حوزه‌های فقهی) به‌عنوان یک صف واحد در برابر تجدد خواهان قرار بگیرند». البته همین امر هم باعث گردید تا قرن بیستم خواست‌های دموکراتیک جامعه روشنفکر و نظریه‌پردازان ایرانی هم به اوجی نو از حیات خود برسد.

در نتیجه خروجی نهایی آن در گفتمان‌سازی این شد که در عرصه گفتمان‌سازی از نیمه دوم قرن نوزدهم تا زمان شریعتی (و گفتمان‌سازی رهایی‌بخش او در قرن بیستم) نیز «روایات تجددخواهی در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران از روند طبیعی خود خارج بشود». چراکه آنچنانکه در گفتمان‌سازی رهایی‌بخشی شریعتی شاهد هستیم، آن نظریه‌پردازان و از جمله خود شریعتی «دو وظیفه محوری را در دستور کار خود قرار داده‌بودند، یکی نوسازی سنت، دوم ستیز با استعمار» که بدون تردید این مؤلفه «دو محور اساسی گفتمان رهایی‌بخش شریعتی در قرن بیستم می‌باشد» و البته ما بر این باوریم که «بدون فهم این دو محور اصلاً و ابداً امکان فهم جوهر گفتمان رهایی‌بخش شریعتی در قرن بیستم وجود ندارد».

باری، در این رابطه است که در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی در قرن بیستم، شریعتی «سنت را به‌صورت راه روش زندگی یک جامعه تعریف می‌کند که خود منبعث از پایه‌های مادی و فرهنگی همان جامعه

می‌باشد». پر پیداست که در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی علاوه بر اینکه واژه سنت را نمی‌توان به کهنه تعریف کرد (چراکه دینامیسم نهفته موجود در آن را نمی‌تواند توضیح بدهد) همچنین نمی‌تواند، «جنبش رنسانس و روشن‌گری (که خود موضوع جنبش روشن‌گری ارشاد شریعتی و موضوع گفتمان رهایی‌بخش شریعتی می‌باشد) تبیین نماید» بنابراین بدین ترتیب است که در دیسکورس شریعتی «هیچ سنتی در جوامع مختلف بشری نه همواره محکوم به کهنگی می‌باشد و نه نو بودن و نو شدن به‌صورت بالفعل در آتش قرار دارد بلکه از نگاه شریعتی، این تنها نظریه‌پرداز و گفتمان‌ساز مترقی و رادیکال است که در شرایط مختلف جوامع بشری می‌تواند پتانسیل بالقوه موجود در سنت را به‌صورت بالفعل درآورد.»

آنچنانکه از قرن ۱۷ در اروپا (از دوره روشن‌گری) بود که نظریه‌پردازان و گفتمان‌سازان مغرب زمین آنچنانکه هایک می‌گوید: «دریافتند که سنت اگرچه از گذشته می‌آید، عقل و تجربه گذشته را هم با خود می‌آورد و از این رو است که سنت می‌تواند منبع اقتدار حال بشود». بدین ترتیب با این رویکرد به سنت بود که «سنت به‌عنوان یک رویکرد نظری در دیسکورس و گفتمان‌سازی رهایی‌بخش شریعتی جوهر تفکر و اندیشیدن پیدا کرد». آنچنانکه هابرماس این جوهر تفکر و اندیشیدن در

عرصه سنت را حتی در بحث از مدرنیته، «به صورت دو سنت مدرنیته تعریف می‌نماید» چراکه از نظر هابرماس بدین ترتیب بوده است که «نخستین سنت مدرنیته به نحو روشن در آثار هگل و پس از او در نظریه‌های اجتماعی کارل مارکس و ماکس وبر و لوکاچ و در مکتب فرانکفورت اولیه مادیت پیدا کرده است» و باز به همین دلیل است که «دومین سنت به تعبیر هابرماس از برداشت متفاوت تری از عقل‌گرایی چهره برداشت» که این همه باعث گردید تا «خود دو سنت پست مدرن و سنت بین الاذهانی (که در واقع صورت‌بندی مجدد مدرنیته بود) را به وجود بیاورد». از اینجا است که می‌توان در عرصه گفتمان‌رهای بخش شریعتی، «مجموعه رویکردهای دینی و فلسفی و تاریخی این گفتمان‌رهای بخش را بخش فرهنگی سنت (از نگاه شریعتی) تعریف کرد و جنبه انسانی و اجتماعی و اقتصادی این گفتمان‌رهای بخش را (که به تعبیر آلتوسر نه در اندیشه‌ها که در ساختارهای اجتماعی و اقتصادی قابل مطالعه می‌باشند) بخش مادی سنت در رویکرد شریعتی نامید».

باری، از این رو است که شریعتی در عرصه گفتمان‌رهای بخش خود «با رویکرد جامعه‌شناسانه و تاریخ‌شناسانه و اسلام‌شناسانه، جامعه ایران را با سه بعد اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی به صورت دیالکتیکی مورد مطالعه همه جانبه قرار می‌دهد». پر واضح است که در این رابطه

می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که «گفتمان رهایی‌بخش شریعتی سنتز جدیدی می‌باشد که بر سه پایه رویکرد جامعه‌شناسانه و تاریخ‌شناسانه و اسلام‌شناسانه او استوار است» به عبارت دیگر، در عرصه کالبد شکافی گفتمان رهایی‌بخش شریعتی «هر گونه رویکرد اکלקتیویته نسبت به جداسازی مکانیکی رویکرد جامعه‌شناسی و تاریخ‌شناسی و اسلام‌شناسی شریعتی سورنا از دهان گشادش نواختن می‌باشد». شاید بهتر باشد که موضوع را اینچنین مطرح کنیم که در عرصه «گفتمان رهایی‌بخش شریعتی، سه بخش جامعه‌شناسانه و تاریخ‌شناسانه و اسلام‌شناسانه (این گفتمان رهایی‌بخش) فقط و فقط در پیوند با یکدیگر است که می‌تواند جوهر گفتمان رهایی‌بخش شریعتی را برای ما در قرن بیست و یکم بازتعریف نماید». طبیعی است که با این رویکرد به گفتمان رهایی‌بخش شریعتی، «سنت (نه در شکل دینی و نه در شکل تاریخی و اجتماعی و فرهنگی جامعه بزرگ ایران) دیگر چیزی کهنه نیست» بلکه برعکس «سنت در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی تجارب انباشت شده مادی و معنوی جامعه بزرگ ایران از آغاز تکوین تا به امروز می‌باشد».

یادمان باشد که از نگاه معلم کبیرمان شریعتی «سنت‌های دینی و اجتماعی و تاریخی و اقتصادی و فرهنگی جوامع مختلف بشری ضرورتاً ماهیتی ایستا و دگماتیستی ندارد» و به همین دلیل است که شریعتی (و

یا به قول خودش پرفسور شاندل - لقبی که شریعتی برای خودش تعریف می‌کرد، زیرا شاندل به زبان فرانسه به معنای شمع است که متخلص اسم شریعتی می‌باشد، یعنی ش = شریعتی و م = مزینانی و ع = علی که می‌شود علی شریعتی مزینانی) بر این باور بود که «گفتمان‌سازی تحول‌خواهانه در جامعه بزرگ ایران می‌بایست بر پایه نوسازی و یا بازسازی سنت دینی و تاریخی و اجتماعی و فرهنگی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران صورت بگیرد». لذا در این رابطه بود که «گفتمان‌رهای بخش شریعتی با گفتمان تجددخواهانه میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا جعفر خان مشیرالدوله و میرزا عبدالرحیم طالبوف و احمد کسروی و مهندس مهدی بازرگان و حتی با گفتمان بیداری سید جمال الدین اسدآبادی متفاوت بود» چرا که به عنوان طرح مصداق مبانی تفاوت گفتمان تجددخواهانه میرزا فتحعلی آخوندزاده با گفتمان‌رهای بخش شریعتی عبارتند از:

اولاً در گفتمان تجددخواهانه آخوندزاده (برعکس گفتمان‌رهای بخش شریعتی) «سیاست از دیانت جدا می‌باشد.»

ثانیاً آخوندزاده (برعکس شریعتی) «نقاد کل دین و کل سنت شعری و سنت تاریخی و سنت فرهنگی و سنت آداب و رسوم اجتماعی در جامعه تاریخی ایران بود.»

ثالثاً آخوندزاده «به چیزی جز علم و حکمت باور نداشت» و لذا در این رابطه است که او می‌گوید: «فیلسوف عبارت از آن شخصی که در علوم عقلیه کامل باشد و سبب جمیع اشیا را بر وفق قانون طبیعت مشخص نماید و هرگز به خوارق عادت و معجزات و وحی و... باور نکند و کسانی را که به امثال اینگونه موهومات معتقدند احمق و سفیه بداند و از اراذل افراد بنی نوع بشر حساب بکند» (آخوندزاده - مکتوبات کمال الدوله - ص ۴ - ۵).

رابعاً روش آخوندزاده (برعکس رویکرد شریعتی) «در پروتستان‌تیزم (در جامعه ایران) بر حذف دین استوار بود، نه اصلاح دین که شریعتی در گفتمان رهایی‌بخش خود با تاسی از معلم کبیرمان حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در چارچوب پروژه بازسازی تطبیقی عملی و نظری اسلام بر انجام آن تأکید می‌ورزید» و لذا به همین دلیل است که «آخوندزاده را نمی‌توان از مصلحان دینی (آنچنانکه شریعتی و اقبال بودند) به حساب آورد» چرا که «هم تلقی او از اصطلاح پروتستان‌تیزم نادرست بود و هم راهی که او در عرصه اندیشه‌ورزی پیمود در ورای حرکت اصلاح دینی بود». خود آخوندزاده البته کتمان نمی‌کرد و نیت خود را از توجه به سنت دینی چنین بیان می‌کرد که:

«اساس دین را به یکباره و به آسانی نمی‌توان ویران کرد و از این رو به

هموطنان مسلمان خویش توصیه می‌کرد که لااقل در پذیرفتن اصول مقررات اسلام عقل خود را به کار اندازند، زیرا حتی دوام دین اسلام هم وقتی ممکن است که با شعور کنه معرفت دین را فهمیده» او که خود را «لیبرال و از سالکان مسلک پروقره و طالبان سیویلیزه» می‌خواند، به دانشمندان جامعه خطاب می‌کرد که در «کشف اسرار حقیقت و هدم اساس اعتقادات دینی، ترس مال و جان را به کنار نهند» و در این باره می‌گوید: «بر مردم دانشمند واجب است که تشکیکی در حقیقت ادیان و مذاهب به خیال مردم بیندازند، بعد از آن خود خیال مشغول کار شده آهسته آهسته پی به حقیقت خواهد برد و صاحبش را از تاریکی جهالت به روشنایی معرفت خواهد رساند» (آخوندزاده - مکتوبات کمال الدوله - ص ۱۵۳).

خامسا پروتستانتیزم اسلامی از نظر آخوندزاده (بر خلاف پروتستانتیزم اسلامی در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی و محمد اقبال که بر بازگشت به قرآن استوار می‌باشد) «مذهبی است که حقوق الله و تکالیف عبادالله جمعیاً در آن ساقط می‌شود و فقط حقوق انسان در آن باقی می‌ماند.» سادساً آخوندزاده در گفتمان تجددخواهانه خود «یکسره به سلطنت عقل و اصالت تجربه دل سپرده بود.»

سابعاً او در عرصه بازسازی و واسازی سنت در جامعه ایران معتقد به

«هدم و نابودی سه حوزه زیرساختی سنت (در جامعه ایران) یعنی تاریخ و دین و ادب بود.»

ثامناً در گفتمان تجددخواهانه آخوندزاده «سنت ایرانی در هر شکل و شمایل‌اش مغایر پیشرفت و ترقی جامعه ایران می‌باشد و بنابراین قطعاً باید به‌صورت همه جانبه با آن مبارزه بشود.»

تاسعا در تحلیل نهایی آخوندزاده برعکس شریعتی بر این باور بود که «معضل دیر پای استبداد در جامعه ایران چه استبداد سیاسی حاکم و چه استبداد مذهبی (اسلام دگماتیست حوزه‌های فقه‌ای) را می‌توان بدون رجوع به بنیادهای سیاسی و مذهبی و فلسفی و حتی عرفانی و صوفیانه‌ای که استبداد دوگانه سیاسی و مذهبی بر روی آنها استقرار یافته‌اند حل و فصل و اصلاح کرد.»

عاشرا آخوندزاده (برعکس شریعتی و محمد اقبال) راه حل نهایی برای «خروج از بحران سنت و دین در جامعه ایران، بر پایه غرب‌گرایی و قبول راه رشد غربیان تکیه داشت» و لذا در چارچوب همین رویکرد بود که او می‌گفت:

«امروزه در کره ما که این زمین است، پیروان براهمه هند و پیروان دین موسی و مقیدان قوانین دولتی ختا مانند اسب‌های آسیابند که از تاریخ ایجاد آن ادیان و قوانین تا امروز تفاوتی در حالت انسان روی

نداده‌است و بعد از این نیز اگر هزاران سال بدین منوال بگذرد، باز تفاوت میان حالت نخستین و حالت آخرین این بیچارگان ظاهر نخواهد شد، بلکه می‌توان گفت که ایشان همیشه رو به تنزل هستند. به‌علت اینکه ترقی نوع انسان عقل است و برای عقل این بیچارگان راه جولان بسته شده‌است... اهالی یورپا نیز به‌واسطه تسلط پاپ‌ها و تشدد مذهب قاتولیکی تا اواسط تاریخ میلادی مثل آن بیچارگان فوق‌الذکر بودند و لیکن در اواسط تاریخ میلادی ارباب خیالات و حکماً و فیلسوفان ظهور کردند و یوغ اطاعت پایان را از گردن برانداختند و بر مخالفت مذهبی برخاستند و ریوالسیون یعنی شورش کردند» (آخوندزاده - مقالات - ص ۹۵ - ۹۴).

«به حکم قانون عالم طبیعت، هرچه آغازد آرد، انجام نیز دارد» (کمال الدوله - نسخه خطی کتابخانه ملی ایران - ص ۸).

«ادیان را نیز اعمال هست، چنانکه اشخاص را در ایران، اما عمر دین اسلام هنوز به آخر نرسیده‌است. پس وظیفه چیست؟» (ملحقات مکتوبات کمال الدوله - ضمیمه آثار سیاسی، اجتماعی و فلسفی آخوندوف - بادکوبه - ص ۱۵۳ - ۱۵۵)

آخوندزاده از آنجا که خود را در عقیده حکمای فرنگستان می‌بینید؟ یعنی لیبرال و از سالکان مسلک پروقره و طالبان سیویلیزه است، «راهی

جز هدم اساس اعتقادات در امور دینیه که پرده بصیرت مردم شده و ایشان را از ترقیات در امور دنیویه مانع می‌آید» (ص ۱۶۲)، نمی‌بینید، لهذا به اقتضای عقیده خود، می‌گوید:

«یک عمر دیندار بودیم، طرفی نبستیم، یک چند نیز خدمت معشوق می‌کنیم، سیزده قرن با دین و مذهب و با اعتقاد و ایمان زندگی کردیم و فیلسوفیت را تعیش کردیم تا ببینیم که حالت ما بدتر می‌شود یا بهتر. اگر بدتر شد باز رجوع به عقاید سابقه تعذر نخواهد داشت ما اهل ایرانیم، هر کس که ما را به‌طرف دین بخواند در متابعتش مضایقه نداریم... بی دین شدن و صاحب معرفت شدن برای ما دشوار است» (ص ۱۸۱).

«دین اسلام بنابر تقاضای عصر و اوضاع زمانه بر پروتستانتیزم محتاج است» (آخوندزاده - مقالات - ص ۹۴ - ۹۵).

باری، در همین رابطه در ادامه به طرح مبانی گفتمان عدالت‌خواهانه میرزا عبدالرحیم طالبوف (که از عمیق‌ترین و متقدمان گفتمان‌ساز مشروطیت در فرایند پیشا انقلاب مشروطیت بوده است) در مقایسه با گفتمان رهایی‌بخش شریعتی و گفتمان تجددخواهانه میرزا فتحعلی آخوندزاده می‌پردازیم. اصول محوری گفتمان عدالت‌خواهانه طالبوف عبارتند از:

الف - طالبوف مانند آخوندزاده (برعکس شریعتی) در گفتمان‌سازی خودش بر «اصالت عقل و فلسفه هیومی تجربه» تکیه می‌کرده‌است.

ب - طالبوف (برعکس شریعتی) که در گفتمان‌سازی رهایی‌بخش خودش به جای تجددخواهی بر تمدن‌خواهی تکیه می‌کرده‌است) در گفتمان عدالت‌خواهانه خودش مانند آخوندزاده بر «تجددطلبی» تکیه کرده‌است.

ج - طالبوف برعکس آخوندزاده و سید حسن تقی زاده که «در عرصه رویکرد تجددخواهی بر تقلید از فرنگ تکیه می‌کردند» بر «تقلید مضحک» از فرنگستان سخت انتقاد می‌کرده و در گفتمان عدالت‌خواهانه خودش «داعی رستخیز آسیا» و «ناسیونالیسم ایرانی» می‌کرده‌است.

د - گفتمان عدالت‌خواهانه طالبوف (برعکس گفتمان تجددخواهانه آخوندزاده) یک «گفتمان استعمارستیز بوده‌است» و در این رابطه شباهت با گفتمان رهایی‌بخش شریعتی دارد.

ه - طالبوف (برعکس آخوندزاده) گرچه بر طبل «پاک اعتقادی شیعه» می‌کوبیده، ولی دارای «جهان‌بینی دینی» بوده‌است.

و - طالبوف در چارچوب گفتمان عدالت‌خواهانه خودش، «معتقد به آزادی بر سه قسم آزادی هویت، آزادی عقاید و آزادی بیان یا آزادی در انتخاب، آزادی مطبوعات و آزادی اجتماعات بوده‌است.»

ز- طالبوف (برعکس آخوندزاده که دارای رویکرد لیبرالیستی یا لیبرال

سرمایه‌داری بوده است) در گفتمان عدالت‌خواهانه خودش در عرصه «اقتصادی و اجتماعی دارای رویکرد سوسیالیستی بوده است». او در این رابطه می‌گوید:

«بعد از اینکه علم سوسیالیسم، علم اصلاح حالت فقر و رفاهیت محتاجین منتشر گشت و مردم فهمیدند که تکالیف نفوس باید درخور استطاعت و استعداد آنها باشد، کارهای عالم صورت دیگر گرفت، مخاطرات و محظورات از میان برخاست» (طالبوف - مسالک المحسنین - ص ۴ - ۵).

در این رابطه باید عنایت داشته‌باشیم که بین سوسیالیسم در گفتمان عدالت‌خواهانه طالبوف با سوسیالیسم در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی تفاوت وجود دارد. چراکه:

اولاً سوسیالیسم در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی یک سوسیالیسم جنبشی می‌باشد در صورتی که سوسیالیسم در گفتمان عدالت‌خواهانه طالبوف سوسیالیسم حزبی است.

ثانیاً سوسیالیسم در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی یک سوسیالیسم اجتماعی است، در صورتی که سوسیالیسم در گفتمان عدالت‌خواهانه طالبوف یک سوسیالیسم طبقه‌ای است.

ثالثاً سوسیالیسم در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی یک سوسیالیسم تطبیقی تکوین یافته از پایین می‌باشد، در صورتی که سوسیالیسم در

گفتمان عدالت‌خواهانه طالبوف یک سوسیالیسم انطباقی تزریق شده از بالا است.

رابعاً سوسیالیسم در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی در عرصه دموکراسی سه مؤلفه‌ای توسط اجتماعی کردن سه قدرت زر و زور و تزویر حاکم تعریف می‌گردد، در صورتی که برعکس در گفتمان عدالت‌خواهانه طالبوف آزادی و دموکراسی در عرصه سوسیالیسم انطباقی تعریف می‌شود.

ح - طالبوف (برعکس گفتمان تجددخواهانه آخوندزاده که دارای رویکرد دین‌ستیزانه بود و در پروژه پروتستانتیسم خودش به حذف دین و سنت اعتقاد داشت) در گفتمان عدالت‌خواهانه خودش حساب دین اسلام را از دین دگماتیست فقه‌ای حوزه‌های فقهی جدا می‌کرد؛ و لذا بر این باور بود که «دین اسلام هرگز با ترقی‌خواهی مغایر نیست» و در این رابطه می‌گوید:

«پس چرا می‌گذاریم به قول میرزا جعفرخان مشیرالدوله مرحوم، فرنگی‌ها شریعت ما را بدزدند، اسمش را قانون بگذارند و معمول دارند و مجرا نمایند، از برکت شریعت ما متمدن گردند و آنچه از ما دزدیده‌اند به ما بفروشند. ما مسلمانان نیز تنها به اسم بی‌مسما اکتفا نموده و در میان گل و لای گندیده غسل جمعه بکنیم. عوض اینکه از دزدان ثروت و

دیانت مسروقه خود را استرداد نماییم، از ماهوت آنها عبا بدوزیم، از تنزیت آنها عمامه بپیچیم و از سوزن گرفته تا کبریت و کفن اموات محتاج فرنگی‌ها بشویم، اقلأ ذل احتیاج را هم نفهمیم» (طالبوف - کتاب احمد - ص ۱۱۳).

یادآوری می‌کنیم که در این رابطه بود که شیخ فضل الله نوری رهبر روحانی هواخواه استبداد محمد علی شاهی، «کتاب‌های طالبوف را تحریم کرد و خود طالبوف را هم تکفیر کرد». البته در این رابطه بین شریعتی و طالبوف تشابهی وجود داشته است، چراکه روحانیت حوزه‌های فقهاتی از علامه محمد حسین طباطبایی تا شیخ مرتضی مطهری و از مراجع حوزه‌های فقهاتی از میلانی تا ناصر مکارم شیرازی و محمد صادق روحانی و سید کاظم مرعشی و ابوالحسن قزوینی و شهاب الدین مرعشی نجفی تا مرتضی عسکری و از وعاظ از سید ابراهیم میلانی تا شیخ قاسم اسلامی و شیخ محمد علی انصاری و ابراهیم انصاری و شیخ احمد کافی تا شیخ محمد تقی فلسفی و حاج اشرف کاشانی و غیره و غیره همه و همه کتاب‌های شریعتی را تحریم کردند و فتوای تکفیر شریعتی سر دادند و تا آنجا پیش رفتند که مانند سید جمال (که روحانیت حوزه‌های فقهاتی اعلام کردند که سید جمال ختنه نکرده‌است) «شیخ مرتضی مطهری هم خطاب به سید محمد خاتمی رسماً اعلام کرد

که شریعتی غسل جنابت نمی‌کند». «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ».

ط - طالبوف در گفتمان عدالت‌خواهانه خودش (برعکس آخوند زاده که در گفتمان تجددخواهانه‌اش تجددخواهی را مخالف سنت و دین می‌دانست) تمدن‌خواهی را به‌طور کامل موافق اسلام می‌دانست و «مخالفت با تمدن‌خواهی را مخالفت با شرع می‌دانست». آنچنانکه در این رابطه می‌گوید:

«آنچه مخالف تمدن است، در شرع شریف ما که اساس قانون ایران خواهد بود، ممنوع و مادام‌الدهر حرام است. هر مسلمان یا نویسنده این سطور که دل و زبانش مصدق این حرف نیست، کافر است و هر کس که قانون را متمم شرع و ناظر اجرای احکام شرع نداند، باز مسلمان نیست» (طالبوف - کتاب احمد - ص ۲۰۹).

ک - طالبوف در عرصه گفتمان عدالت‌خواه خودش (برعکس گفتمان تجددخواهانه آخوندزاده که مخالف هر گونه مصالحه بین مدرنیته و سنت و دین بود) به «ضرورت مصالحه بین مدرنیته و سنت اعتقاد داشت» و در این رابطه از مردم ایران درخواست می‌کرد که «هویت ایرانی خود را حفظ کنند و فریب تالافو غرب را نخورند».

ل - طالبوف در عرصه روشن‌گری مانند شریعتی معتقد به «روشن‌گری از بالا توسط روشنفکران (منورالفکران) بود».

باری، باز در همین رابطه است که در اینجا لازم است که به طرح مبانی «گفتمان بیداری‌بخش» سید جمال الدین اسدآبادی (در مقایسه با گفتمان رهایی‌بخش شریعتی و گفتمان عدالت‌خواهانه میرزا عبدالرحیم طالبوف تبریزی و گفتمان تجددخواهانه میرزا فتحعلی آخوندزاده) پردازیم. در راستای تقریر اصول گفتمان بیداری‌بخش سید جمال، این اصول را به‌صورت نکاتی چند تبیین می‌نماییم:

نخستین نکته اینکه سید جمال مانند محمد اقبال لاهوری در عرصه تبیین گفتمان بیداری‌بخش خودش بر پایه شعار «آزادی، برابری و مساوات» تکیه داشته است.

دومین نکته اینکه سید جمال در عرصه تدوین گفتمان بیداری‌بخشش «بر پایه اصل استعمارستیزی گفتمان خود، معتقد به مبارزه علیه امپریالیسم در جریان توسعه آگاهی ملل مشرق از منزلت مقهور شده خودشان بوده است.»

سومین نکته اینکه سید جمال در عرصه گفتمان بیداری‌بخش خودش علاوه بر اینکه بر «استقلال فکری و اندیشه تکیه می‌کرده‌است، نجات امت اسلامی را در سر می‌پرورانیده.»

چهارمین نکته اینکه سید جمال در چارچوب گفتمان بیداری‌بخشش در راستای «ایجاد اتحاد بین مسلمانان» (در مبارزه با استعمار و امپریالیسم

در نیمه دوم قرن نوزدهم) معتقد به «وحدت سیاسی بین رهبران و روحانیت کشورهای مسلمان بوده است».

پنجمین نکته اینکه سید جمال برعکس طالبوف و آخوندزاده و شریعتی، در عرصه گفتمان بیداری‌بخشش «رهایی جامعه ایران را در کادر رهایی امت مسلمان دنبال می‌کرده است نه به صورت فردی و ناسیونالیستی». البته در این رابطه اگرچه بین «استراتژی شریعتی و سید جمال تفاوت وجود داشته است، بین سید جمال و محمد اقبال وحدت رویه وجود داشته است».

ششمین نکته اینکه سید جمال در عرصه گفتمان بیداری‌بخشش که بر نهضت «سلفیه» و اتحاد مسلمین و مبارزه با استعمار و امپریالیسم استوار بوده است در راستای «توانمند ساختن ایزاری جوامع مسلمین ستایشگر فناوری و دانش غربیان بوده است».

هفتمین نکته اینکه سید جمال در عرصه گفتمان بیداری‌بخشش (برعکس آخوندزاده که سنت‌ستیز بوده است) در چارچوب «رویکرد سل فیه‌اش معتقد به بازسازی سنت در اشکال مختلف سنت دینی و سنت تاریخی و سنت فرهنگی و سنت اجتماعی بوده است».

هشتمین نکته اینکه سید جمال در عرصه گفتمان بیداری‌بخشش در تحلیل نهایی به دنبال «انحطاط‌زدایی امت مسلمان بوده است».

نهمین نکته اینکه سید جمال «ریشه انحطاط جوامع مسلمین را در جهل آنها تعریف می‌کرده‌است.»

دهمین نکته اینکه سید جمال در عرصه گفتمان بیداری‌بخشش در راستای انحطاط‌زدایی امت مسلمان یا جوامع مسلمین خود «موضوع انحطاط این جوامع را به شاخه‌های مختلف اعم از انحطاط تمدنی و انحطاط مسلمین و انحطاط در فهم اسلام و غیره تقسیم می‌کرده» که البته در خصوص «انحطاط‌زدایی تمدنی جوامع مسلمین او معتقد به بازگشت به تمدن قرن چهارم و پنجم مسلمان با تکیه بر سلاطین مقتدر و عساکر جرار و روحانیت جلیله بوده است.»

یازدهمین نکته اینکه سید جمال در عرصه گفتمان بیداری‌بخشش «ریشه جهل مسلمانان را در رکود فلسفه و خروج از پیام اصلی قرآن که عبارت بوده است از آزادی، برابری و مساوات تعریف می‌کرده‌است.» او در این رابطه می‌گوید:

«دماغ‌های منطقی ما مسلمانان پر است از جمیع خرافات و واهیات، بلکه هیچ فرقی در میان افکار اینها و افکار عوام بازاری یافت نمی‌شود. علم حکمت آن علمی است که بحث از احوال و موجودات خارجیه می‌کند و علل اسباب و لوازم و ملزومات آنها را بیان می‌کند و عجب آن است که علمای ما صدری و شمس البازغه می‌خوانند و از روی فخر خود را حکیم

می‌نامند و با وجود این، دست چپ خود را از دست راست نمی‌شناسند و نمی‌پرسند که ما کیستیم؟ و چیستیم؟ و ما را چه باید و چه شاید؟ و هیچ‌گاه از اسباب این تار برقی‌ها (الکتریک) و اگنیپوت‌ها (کشتی بخار به زبان هندی) و ریل‌گاری‌ها (راه‌آهن) سؤال نمی‌کنند» (مجموعه رسائل و مقالات - سید هادی خسروشاهی - ص ۱۳۲).

ماحصل اینکه در فرایند پسا شکست ایران در جنگ با روس بود که «گفتمان مشروطیت به‌عنوان سنتز جدیدی از دل آن گفتمان‌ها ظهور پیدا کرد.»

باری، در همین رابطه بود که از همان آغاز در پاسخ به علل و دلایل انحطاط کشور ایران در برابر قدرت‌های خارجی برحسب نوع پاسخی که در باب این انحطاط مطرح می‌کردند، چهار گفتمان محوری برای اولین بار به‌صورت آگاهانه و انتخابی توسط صاحب‌نظران ایرانی مطرح شد که آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم «گفتمان مشروطیت سنتز جدیدی از پیوند و ترکیب این چهار گفتمان قبل از مشروطیت بود»؛ که این چهار گفتمانی که پایه‌ساز گفتمان مشروطیت بودند، عبارتند از:

۱ - گفتمان اول، گفتمان مدرن‌سازی یا نوسازی ارکان جامعه ایران (چه در حوزه‌های اجتماعی و سیاسی و چه در حوزه فکری) بوده است که اصلاح‌گرانی مانند عباس‌میرزا و میرزا قائم مقام فراهانی و میرزا تقی خان

امیرکبیر و میرزا حسین سپهسالار سلسله‌جنبان این گفتمان بوده‌اند که در عرصه‌هایی مانند نظام اداری، قضائی، نظامی، آموزشی و تشکیلات مالی با الگوبرداری از الگوی غربی به‌دنبال پیشرفت مبتنی بر تمایلات ترقی‌خواهانه بوده‌اند؛ و نخستین تکاپوهای نوسازی ارکان جامعه ایران را سامان می‌دادند، بدون تردید «تمامی این افراد ابزار نوسازی سنت را در مدرنیته غربی و محصولات فکری مدرن آن می‌دیدند.»

پر پیداست که همه آنها در عرصه ریشه‌یابی علل و دلایل شکست در جنگ با روسیه و علل و دلایل انحطاط جامعه ایران با «رویکرد ابزاری موضوع شکست و انحطاط را تجزیه و ترکیب می‌کردند» و به همین دلیل بود که «نخستین گفتمان ضد انحطاط‌گرایی جامعه ایران گفتمان مدرن‌سازی بود» که البته بیش از همه این گفتمان توسط میرزا تقی خان امیرکبیر نهادینه شد. دارالفنون که نقش پلی تکنیک داشت توسط او در این رابطه تکوین پیدا کرد.

۲- گفتمان دوم، گفتمان بیداری‌بخش سید جمال بود که در نیمه دوم قرن نوزدهم به‌موازات «گفتمان مدرن‌سازی» مادیت پیدا کرد. گفتمان‌سازی بیداربخشی سید جمال الدین اسدآبادی در رابطه با انحطاط‌زدایی جامعه ایران مطرح گردید. البته هر چند که سید جمال الدین اسدآبادی انحطاط جامعه ایران را در چارچوب دیگر جوامع مسلمان تحلیل می‌کرد، در

پاسخ به علل و دلایل انحطاط معتقد به «انحطاط مسلمین قبل از اسلام بود» و در خصوص «علل انحطاط مسلمین در تحلیل نهایی سید جمال هم با رویکرد ابزاری موضوع را دنبال می‌کرد و هم عامل نجات مسلمین را در عساکر جرار و سلاطین مقتدر و روحانیت جلیل می‌دانست» و راه حل نجات از انحطاط (برعکس سردمداران گفتمان مدرن‌سازی از عباس‌میرزا تا میرزا تقی خان امیرکبیر) در جنبش بیدارسازی مسلمانان و در رأس آنها روحانیت می‌دانست. لذا در این رابطه بود که او در مقالات «جمالیه» در انتقاد از عدم تحرک و وجود تحجر و جزمیت در حوزه‌های فقهی و در اعتراض به روحانیون زمانه‌اش می‌گوید: «عجیب‌تر آن ست که یک لمپنی (چراغ لمپا) در پیش خود نهاده از اول شب تا صبح شمس‌البازغه را مطالعه می‌کنند و یکبار در این معنا فکر نمی‌کنند که چرا اگر شیشه او را برداریم دود بسیار از آن حاصل می‌شود و چون شیشه را بگذاریم، هیچ دودی از آن پیدا نمی‌شود. خاک بر سر اینگونه حکیم و اینگونه حکمت، حکیم آنستکه جمیع حوادث و اجزای عالم، ذهن او را حرکت بدهد نه آنکه مانند کورها در یک راهی برود که هیچ نداند پایان آن کجاست؟ علم فقه مسلمانان حاوی است بر جمیع حقوق حال آنکه ما فقهای خود را می‌بینیم که نه‌تنها بعد از تعلیم این علم از اداره خانه خود عاجز هستند بلکه بلاهت را فخر خود می‌شمارند. علم

اصول عبارت است از: فلسفه شریعت، علمای ما در این زمانه مانند فتیله بسیار باریکی هستند که بر سر او یک شعله بسیار خردی بوده باشد که نه اطراف خود را روشنی می‌دهد و نه دیگران را نور می‌بخشد» (سید جمال الدین اسدآبادی در مقالات جمالیه).

آنچنانکه مطرح کردیم، سید جمال در عرصه گفتمان بیدارسازی‌اش عامل انحطاط تمدنی مسلمانان (از جمله جامعه ایران) را نبودن سلاطین مقتدر و عساکر جرار و ضعف روحانیت جلیل می‌داند که در تحلیل نهایی می‌توانیم بگوییم که در این رابطه سید جمال هم مانند عباس‌میرزا و قائم مقام فراهانی و میرزا تقی خان امیرکبیر با عینک ابزاری در گفتمان خود مسیر انحطاط‌زدایی را ترسیم می‌نماید. البته تفاوت سید جمال در عرصه گفتمان بیدارسازی مسلمانان با گفتمان مدرن‌سازی اول در این است که سید جمال راه نجات از انحطاط جوامع مسلمین در بیدارسازی آنها می‌بیند و مع‌ذک در این رابطه بود که سید جمال حرکت انحطاط‌زدایی خودش را از بیداری صاحبان قدرت اعم از روحانیت و سلاطین شروع کرد؛ که البته پاشنه آشیل استراتژی سید جمال هم در همین امر بود؛ و همین پاشنه آشیل باعث شکست استراتژی انحطاط‌زدایی سید جمال گردید. چراکه او در چارچوب این گفتمان به دنبال «بازیابی قدرت نظامی و قدرت سیاسی و قدرت روحانیت

حاکم بود» که استراتژی انجام آن حرکت از بالا بود.

۳ - گفتمان سوم قبل از مشروطیت توسط میرزا یوسف خان مستشارالدوله مطرح گردید که این گفتمان با ترجمه مقدمه «قانون اساسی انقلاب کبیر فرانسه» توسط او (این ترجمه را با نام «یک کلمه» منتشر کرد مقصود میرزا یوسف خان مستشارالدوله از یک کلمه نام این کتاب همان «قانون» می باشد) تحت عنوان قانون گرایی معروف گردید؛ و علی هذا، در چارچوب این گفتمان قانون گرایی بود که طرفداران این رویکرد بر این باور بودند که «تنها با قانون گرایی است که جامعه ایران می تواند از انحطاط نجات پیدا کند». بر این مطلب اضافه کنیم که گفتمان های لیبرال گرای قبل از مشروطیت از میرزا فتحعلی آخوندزاده تا میرزا ملکم خان همه جزء همین گفتمان سوم قابل تعریف می باشند.

۴ - گفتمان چهارم، گفتمان عدالت خواهانه می باشد که توسط میرزا آقاخان کرمانی و میرزا طالبوف تبریزی مطرح گردید که بر مفاهیمی نظیر «عدالت اجتماعی و رفع تبعیض های طبقاتی و اصلاحات اجتماعی استوار بود» بنابراین، بدین ترتیب بود که چهار گفتمان فوق بر پایه تغییر توسط تجدد و پدیده مدرنیته، در چهار صورت بندی نو سازی سنت، تلفیق سنت و مدرنیته و باور به مدرنیته و ناکارآمدی سنت و بازگشت به سنت قبل تعریف می شوند.

یادمان باشد که همیشه تحت‌تأثیر آگاهی‌های نظری پیش‌قراولان جنبش‌هاست که انرژی در پراکسیس سیاسی - اجتماعی اعماق توده‌های یک جامعه آزاد می‌شود و قطعاً «بدون آگاهی نظری پیشگامان جنبش‌ها امکان دستیابی به پراکسیس سیاسی اجتماعی توده‌ها وجود ندارد» و در این رابطه است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که «آن انرژی که در پراکسیس سیاسی اجتماعی مشروطیت آزاد شد و باعث پیروزی انقلاب اول مشروطیت در سال ۱۲۸۵ - ۱۲۸۷ شد، محصول همین گفتمان چهار مؤلفه‌ای مدرن‌سازی و بیدارسازی و قانون‌گرایی و اصلاحات اجتماعی نظریه‌پردازان فوق بود»؛ زیرا طرفداران هر کدام از چهار گفتمان فوق تلاش می‌کردند تا گفتمان خود را به‌عنوان گفتمان مسلط بر جامعه ایران درآورند، اما کالبد شکافی خود مشروطیت به‌عنوان یک سنتز جدید حاصل چهار گفتمان فوق این حقیقت را برای ما آفتابی می‌سازد که در میان چهار گفتمان فوق، گفتمان قانون‌گرایی یا لیبرال‌گرایانه میرزا یوسف خان مستشار الدوله تا میرزا فتحعلی آخوندزاده نقش بیشتری در تکوین مشروطیت داشته است، چراکه:

اولاً مهم‌ترین و بزرگ‌ترین دستاورد مشروطیت پارلمان و یا مجلس شورای ملی مشروطیت بود که وظیفه آن تنظیم قانون و ساختار حقوق برای جامعه ایران بود که بدون تردید این مجلس محصول همان گفتمان

قانون‌گرایی و لیبرال‌گرایی بود.

ثانیاً توسط همین پارلمان و مجلس اول مشروطیت بود که مردم موفق شدند تا قدرت حکومت را محدود نمایند و محمد علی شاه پس از مظفردالدین شاه به این پارلمان بکشانند تا در برابر نمایندگان مردم سوگند وفاداری به قانون اساسی یاد کند و لهذا در همین رابطه بود که محمد علی شاه در راستای بازتولید قدرت استبدادی گذشته سلاطین قاجار اولین کاری که کرد، این بود که مجلس ملی حاصل انقلاب اول مشروطیت را به توپ بست؛ و پس از آن به عمله و اکراه خودش دستور داد تا قوانین و اسناد مجلس را به زباله‌دان‌ها بریزند و نابود کنند.

ثالثاً همین مجلس اول بود که قانون اساسی مشروطیت را تنظیم کرد و به امضا مظفردالدین شاه رسانید.

رابعاً تمامی میوه‌های مشروطیت از آزادی مطبوعات تا قانون شهروندی و قانون شهرداری‌ها و قانون دادگستری و قانون اجباری بودن آموزش برای خردسالان همه و همه در چارچوب قوانین مصوبه مجلس اول مشروطیت برای جامعه ایران حاصل گردید، بنابراین بدین ترتیب است که می‌توان نتیجه‌گیری کرد که مشروطیت به‌عنوان یک گفتمان و به‌عنوان یک سنتز جدید در جدال چهار گفتمان پیشا مشروطیت بیش از همه مدیون گفتمان قانون‌گرایی میرزا یوسف خان مستشارالدوله تا

میرزا فتحعلی آخوندزاده بود؛ و بنابراین در همین رابطه بود که در فرایند پسا مشروطیت مهم‌ترین فونکسیون مشروطیت به‌عنوان یک سنتز جدید در حوزه‌های فقه‌ای گذاشت؛ که حاصل آن دو گفتمان مشروطه‌گرایی و مشروعه‌گرایی بود که رهبری گفتمان ارتجاعی مشروعه‌گرایی در دست شیخ فضل الله نوری بود که البته به‌عنوان پرچم‌دار حمایت از استبداد محمد علی شاه قاجار در آمده‌بود؛ و رهبری گفتمان مشروطه‌خواهی در دست سید عبدالله بهبهانی و سید محمد طباطبایی و محمد حسین نایینی و آخوند خراسانی بودند که همه رهبران دو گفتمان فوق چه طرفداران گفتمان ارتجاعی مشروعه‌خواهی و چه طرفداران گفتمان مشروطه‌خواهی وابسته به حوزه‌های فقه‌ای بودند که همین امر نشان دهنده آن است که «مشروطه به‌عنوان سنتز جدید حاصل چهار گفتمان فوق در فرایند پسا پیروزی توانست فقه حوزه‌های فقه‌ای که تا قبل از مشروطیت به‌عنوان نظام حقوقی فردی و اجتماعی مسلمانان و من جمله مسلمانان ایران بود به چالش بکشد» و لذا به همین دلیل بود که شیخ فضل الله نوری معتقد بود که «ما اصلاً نیازی به مجلس نداریم و فقه حوزه‌های فقه‌ای کافی است.»

فراموش نکنیم که هنگامی که اصل هشتم متمم قانون اساسی مبنی بر متساوی الحقوق بودند تمامی افراد جامعه ایران در برابر قانون توسط

مجلس شورای ملی تصویب شد شیخ فضل الله نوری بر علیه این ماده از متمم قانون اساسی مصوبه مجلس شورای ملی در شاه عبد العظیم بست نشست. بدین ترتیب است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که مشروطیت در پروسه تکوین خودش در دو فرایند اول و دوم در چارچوب پارلمان و قانون دو فونکسیون بزرگ به‌همراه داشت:

اول محدود کردن قدرت دربار بود.

دوم محدود کردن قدرت روحانیت بود.

در رابطه با محدود کردن قدرت روحانیت، «مشروطیت توانست قوانین عرفی مصوبه نمایندگان مردم در مجلس شورای ملی را جایگزین فقه حوزه‌های فقه‌ای بکند که تا قبل از مشروطیت و پارلمان مشروطیت آن فقه با نقاب قداست و الوهیت و برتری ذاتی به‌عنوان نظام حقوقی بر مردم ایران حاکم بود»، بنابراین مشروطیت با جایگزین کردن قوانین عرفی مصوبه نمایندگان در مجلس شورای ملی توانست روند سکولار کردن حکومت در جامعه ایران را استارت بزند؛ چراکه خود «جایگزین کردن قوانین عرفی مصوبه نمایندگان مردم در مجلس شورای ملی نشان دهنده آن بود که مردم ایران مبنای مشروعیت حکومت و قانون در جامعه ایران می‌باشند، نه هیچ نهاد آسمانی دیگر». عنایت داشته‌باشیم که در طول ۴۱ گذشته عمر رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم برعکس مشروطیت،

«ما قانون عرفی مصوبه نمایندگان مردم نداریم» چراکه در رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم «همه قوانین با تنفیذ مقام مطلقه ولی فقیه است که شرعی می‌شوند» و تا زمانی که قانون توسط مقام مطلقه ولی فقیه شرعی نشود، قابل اجرا نیست و در همین رابطه بود که در بهمن ماه سال ۵۷ زمانی که خمینی می‌خواست مهندس مهدی بازرگان را به نخست وزیری موقت انتخاب نماید خمینی خطاب به بازرگان گفت: «من به دلیل اختیارات شرعی تو را به نخست وزیری انتخاب می‌کنم.»

«در رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم برعکس مشروطیت قانون عرفی وجود ندارد، قوانین همه شرعی هستند» بنابراین تعارضی با فقه حوزه‌های فقه‌ای ندارند. آنچنانکه در این رابطه دیدیم که در سال ۵۹ وقتی که جبهه ملی لایحه قصاص رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم را نقد کرد، خمینی رسماً به‌خاطر نقد جبهه ملی، کل جبهه ملی را با یک فتوا مرتد اعلام کرد و در همان جا فرمان تکفیر استخوان‌های دکتر مصدق پیر دیر دموکراسی تاریخ ایران را صادر کرد. (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ) قابل ذکر است که مهم‌ترین داورى ابن خلدون (در مقدمه گران‌سنگ دو جلدی بر «تاریخ العبر» خودش) در این رابطه بر این امر قرار دارد که «اصلاً حکومت امری عرفی است نه دینی و شرعی و به‌خاطر اینکه حکومت عرفی است التزام و ضرورت آن از مردم می‌گیرد نه از آسمان.»

ولی خمینی در کتاب ولایت فقیه خود به خاطر اینکه برعکس رویکرد محمد اقبال «ختم نبوت پیامبر اسلام مشمول ختم ولایت پیامبر اسلام نمی‌داند» لذا همین امر باعث شده تا خمینی در نظریه ولایت فقیه خودش «ولایت پیامبر اسلام پس از وفاتش الی زماننا هذا برای فقیه حوزه‌های فقهی و در رأس آنها برای خودش جاری و ساری بداند» و در چارچوب همین ولایت پیامبرانه‌ای که خمینی برای خودش و جانشینانش قائل است «طبق متمم قانون اساسی رژیم مطلقه فقهاتی این ولایت پیامبرانه به صورت ولایت مطلقه در دست ولی فقیه قرار می‌گیرد» که توسط آن ولی فقیه می‌تواند همه قوانین مصوبه مجلس رژیم مطلقه فقهاتی را به قوانین شرعی استحاله نماید.

باری، در مقایسه بین مشروطیت و رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در ۴۲ سال گذشته باید بگوییم که در «مشروطیت توسط عرفی بودن قوانین، روند سکولار شدن و سکولار کردن حکومت شروع شده بود» اما «در رژیم مطلقه فقهاتی و در چارچوب نظریه ولایت فقیه خمینی که در رژیم مطلقه فقهاتی به صورت نظام حقوقی کلان در قانون اساسی و متمم آن درآمده است، هیچ چیز عرفی وجود ندارد، همه چیز در این رژیم شرعی است و حکومت هم مشروعیتش از آسمان می‌گیرد نه از مردم و وظایف حکومت هم اجرای احکام شرعی است». بدین خاطر معنای عرفی‌گرایی

و سکولار حکومتی در مشروطیت به معنای این نبود که مذهب و دین کنار بگذارند (قابل ذکر است که در قانون اساسی مشروطیت نه تنها شیعه را مذهب رسمی مملکت می‌داند، حتی شاه را موظف به ترویج مذهب شیعه هم می‌کند) بلکه معنای عرف‌گرایی در قانون اساسی مشروطیت این بود (که بر خلاف قانون اساسی رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم) من‌های اینکه تمام افراد جامعه ایران را در برابر قانون متساوی الحقوق می‌داند قوانین عرفی مصوبه نمایندگان مردم در مجلس شورای ملی را در برابر فقه شرعی حوزه‌های فقهی تأیید می‌کند. باری، ماحصل اینکه:

الف - مشروطیت به عنوان یک پروسه (نه یک پروژه) به لحاظ نظری ریشه در گفتمان‌سازی چهار مؤلفه‌ای نظریه پردازان جامعه سیاسی ایران در فرایند پسا شکست ایران در جنگ با روس دارد.

ب - چهار گفتمان مبانی مشروطیت عبارت بودند از:

۱ - گفتمان مدرن‌سازی.

۲ - گفتمان قانون‌گرایی.

۳ - گفتمان عدالت خواهانه.

۴ - گفتمان آگاهی‌بخش یا بیدار گرایانه.

ج - خود مشروطیت از آغاز به صورت یک گفتمان تکوین پیدا کرد که گفتمان مشروطیت سنتز جدیدی بود حاصل دیالوگ و پیوند چهار

گفتمان فوق.

د - مشروطیت به عنوان یک گفتمان با مشروطیت به عنوان یک انقلاب و تحول سیاسی و اجتماعی متفاوت می باشد و دلیل این امر همان است که برعکس انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران که در آن انقلاب از فردای بهمن ماه ۵۷ که روحانیت حوزه های فقهی تحت هژمونی خمینی در چارچوب گفتمان ولایت فقیه و رویکرد دگماتیست اسلام فقهی و اسلام روایتی و اسلام ولایتی، توانستند با موج سواری قدرت را در انحصار خود درآورند، این حرکت سیاسی - اجتماعی با رویکرد ولایت مطلقه فقهی خمینی و حواریون او بود که گفتمان دگماتیست ولایت فقیه او را در چارچوب قانون اساسی و نهادهای سیاسی و حقوقی و تقنین و قضائی و اداری و غیره در جامعه ایران نهادینه می کرد و هر چند که در ادامه «گفتمان ولایت فقیه خمینی روندی به طرف گفتمان مصلحت نظام مطلقه فقهی پیدا کرد» ولی در تحلیل نهایی هرگز گفتمان ولایت فقیه خمینی روند رو به رشدی نداشته است؛ و شاید بهتر باشد که موضوع را اینچنین تبیین نماییم که گفتمان ولایت فقیه خمینی که از اول تا بیستم بهمن ماه سال ۱۳۴۸ جمعاً در ۱۳ جلسه خمینی در مسجد شیخ انصاری نجف ارائه کرد در طول بیش از نیم قرنی که از عمر این گفتمان می گذرد، هیچ گونه روند رو به اعتلایی نداشته است.

تنها در فرایند ۴۱ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم تلاش رژیم مطلقه فقهاتی جهت نهادینه کردن آن گفتمان و استحاله نظریه شخصی ولایت‌فقیه خمینی به شکل و نظام حکومتی بوده است؛ و این کاملاً عکس گفتمان مشروطیت می‌باشد. چرا که برعکس گفتمان ولایت‌فقیه خمینی در فرایند پسا انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران که گفتمان ولایت‌فقیه نظریه شخصی یک نفر یعنی فقط خود خمینی بوده است که با استفاده از شرایط خلأ مرجعیت در داخل کشور در فرایند پس از وفات بروجردی در فروردین ماه سال ۱۳۴۰ او کوشید تا این نظر شخصی خودش را از سال ۱۳۴۸ بدل به گفتمان و نظریه حوزه‌های فقهاتی شیعه بکند، در صورتی که در انقلاب مشروطیت موضوع کاملاً عکس این بود چراکه «گفتمان مشروطیت اصلاً و ابداً حاصل نظر فردی کسی نبوده است» و هیچ فردی حتی سلسله جناب چهار گفتمان قانون‌گرایی و عدالت‌خواهانه و مدرن‌سازی و آگاهی‌بخش (از یوسف خان مستشار الدوله تا میرزا تقی خان امیر کبیر و سید جمال الدین اسدآبادی و طالبوف و میرزا آقاخان کرمانی) هرگز مدعی گفتمان‌سازی مشروطیت نبوده‌اند. از اینجا بود که مطرح کردیم که «گفتمان مشروطیت یک سنتز جدید بر مبنای چهار گفتمان پیشا مشروطیت بوده است» هر چند که آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم در ساختار

سنتز جدید یا گفتمان مشروطیت نقش گفتمان قانون‌گرایی یوسف خان مستشارالدوله و غیره پر رنگ‌تر از نقش گفتمان‌های عدالت‌خواهانه طالبوف و میرزا آقاخان کرمانی و گفتمان آگاهی‌بخش سید جمال الدین اسدآبادی و گفتمان مدرن‌سازی عباس‌میرزا و میرزا تقی خان امیرکبیر و غیره بوده است. باری در این رابطه است که می‌توان داوری کرد که: اولاً خود مشروطیت در عرصه نظری یک گفتمان بوده است.

ثانیاً آبشخور گفتمان مشروطیت هرگز نظریه فردی و شخصی نبوده است و مشروطیت حاصل پراکسیس نظری همه جانبه چهار گفتمان در جامعه ایران در فرایند بیش از نیم قرن بوده است.

ثالثاً مشروطیت اگر چه حاصل پیوند با چهار گفتمان پیشا مشروطیت در عرصه پُلمیک نظری جامعه سیاسی ایران بوده است، ولی خود گفتمان مشروطیت به‌صورت سنتزی جدید جدای از آن چهار گفتمان پایه‌ای در جامعه ایران تکوین پیدا کرده است.

رابعاً باید عنایت داشته‌باشیم که بدون فهم گفتمان مشروطیت امکان فهم جوهر پروسه انقلاب مشروطیت برای ما وجود ندارد. آنچنانکه بدون فهم گفتمان ولایت‌فقیه (که نظریه فردی و شخصی خود خمینی از سال ۴۸ بوده است و قبل از خمینی اصلاً و ابداً حتی در حوزه‌های فقهاتی ما با نظریه ولایت‌فقیه به‌عنوان گفتمان حکومتی روبه‌رو نبوده‌ایم و حداکثر

رویکردی در باب ولایت‌فقیه که در حوزه‌های فقه‌ای به‌صورت فردی مطرح بوده است یک رویکرد فقهی، در تعریف قدرت فقیه در عرصه فتوا بوده است نه بیشتر از آن) امکان شناخت جوهر رژیم مطلقه فقه‌ای برای ما وجود ندارد.

خامسا گفتمان مشروطیت (برعکس گفتمان ولایت‌فقیه خمینی) اصلاً و ابتداءً ریشه فقهی و حوزه‌های فقه‌ای نداشته‌است. هر چند که در پروسه اجتماعی - سیاسی شدن گفتمان مشروطیت علاوه بر تحول سیاسی - اجتماعی در جامعه ایران حوزه‌های دگماتیست فقه‌ای هم توسط گفتمان مشروطیت به چالش کشیده شدند و در پی همین به چالش کشیدن حوزه‌ها بود که باعث گردید تا در حوزه‌های فقه‌ای دو کشور ایران و عراق جناح‌بندی طرفداران و مخالفین مشروطه تحت دو عنوان مشروعه‌خواهان و مشروطه‌خواهان شکل بگیرند.

سادساً همین مبنای خرد جمعی گفتمان مشروطیت و جدایی‌تکوین آن از بستر فقه دگماتیست حوزه‌های فقه‌ای باعث گردید تا گفتمان مشروطیت حتی در فرایند پسا پیروزی انقلاب مشروطیت هم پروسه رشد و اعتلای خودش را خارج از نهاد حکومتی در عرصه جامعه سیاسی و جامعه مدنی ایران طی نماید؛ و این کاملاً عکس گفتمان ولایت‌فقیه خمینی در جریان انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران می‌باشد،

چراکه من‌های اینکه آبخور نظری گفتمان ولایت فقیه نظر شخصی خود خمینی بوده است و این گفتمان خمینی تنها در خود حوزه‌های فقهی دگماتیست فقهاتی مورد و بحث و فحث طلبه‌ای قرار می‌گرفته و هرگز اصلاً و ابداً حتی برای یک مرتبه هم این گفتمان چه در قبل از انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران و چه پس از شکست انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ یعنی در طول ۴۲ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در جامعه سیاسی و جامعه مدنی ایران مورد چکش‌کاری نظری قرار نگرفته‌است و علی‌هذا همین امر باعث گردیده تا «گفتمان ولایت فقیه در طول ۴۲ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم تنها یک نظریه و گفتمان حکومتی باشد». آنچنانکه حتی گفتمان اصلاح‌طلبی حکومتی که از خرداد ۷۶ به مدت ۲۰ سال تا دی‌ماه ۹۶ گفتمان مسلط بر جامعه ایران بود، «یک گفتمان حکومتی بود نه گفتمان مدنی و دموکراتیک».

سابعاً همین پتانسیل پروسه تکوین و رشد گفتمان مشروطیت باعث گردید تا این گفتمان در فرایند بیش از نیم قرن پسا پیروزی انقلاب اول مشروطیت به‌صورت دینامیک در عرصه دیالوگ درونی جامعه سیاسی ایران رشد کند و خود همین دینامیسم گفتمان مشروطیت باعث گردید که حتی در فرایند رکود و افول میدانی مشروطیت شرایط برای بازتولید

سیاسی - اجتماعی مشروطیت در جامعه بزرگ ایران فراهم بشود. باری، در این رابطه بود که گفتمان مشروطیت به صورت یک امر دینامیک در فرایند پسا پیروزی انقلاب اول مشروطیت به صورت امری مستقل از مشروطیت سیاسی - اجتماعی - حکومتی در جامعه سیاسی و جامعه فرهنگی و جامعه مدنی ایران در شکل نظری (حتی در فرایند پسا شکست انقلاب سیاسی - اجتماعی - حکومتی مشروطیت) ادامه پیدا کند؛ و در این رابطه است که در این نوشتار در راستای تبیین پروسه گفتمان رهایی‌بخش معلم کبیرمان شریعتی، می‌بایست به نکاتی چند عنایت خودویژه بکنیم.

نخستین نکته اینکه (برعکس جلال آل‌احمد که آنچنانکه در دو اثر بزرگش یعنی «غرب‌زدگی» و «خدمت و خیانت روشنفکر» مشهود است که گفتمان‌سازی او در راستای آلترناتیوسازی گفتمان مشروطیت بوده است) «گفتمان رهایی‌بخش شریعتی در قرن بیستم هرگز در راستای گفتمان‌سازی آلترناتیوی با گفتمان مشروطیت نبوده است» و لذا در همین رابطه است که او می‌گوید:

«نشانه‌های آغاز بیداری مشروطیت را در اواخر قرن ۱۹ باید جست. اعلام عدالت‌خواهی و حکومت قانون و طرد استبداد فردی در اواخر قرن ۱۹ است و این قبل از بزرگ‌ترین انقلابی است که تمام مشروطیت

به صورت یک قیام مسلحانه سیاسی تجلی کرد. در پس هر انقلاب مسلحانه یک نهضت فکری فرهنگی وجود دارد که زاینده انقلاب است» (م. آ - ج ۵ - ص ۷۸ - س ۲ به بعد).

آنچه از عبارات فوق شریعتی برای ما قابل فهم است اینکه: اولاً از نظر شریعتی گفتمان مشروطیت سه مؤلفه‌ای بوده است که عبارتند از:

۱ - عدالت‌طلبانه.

۲ - قانون‌گرایی.

۳ - استبدادستیزی.

ثانیاً در عبارت فوق شریعتی بر این باور است که سه گفتمان قانون‌گرایی و عدالت‌طلبانه و استبدادستیزی قبل از گفتمان مشروطیت بستر ساز این گفتمان بوده است؛ و لذا به همین دلیل است که شریعتی در عبارات فوق دآوری می‌کند که «عامل بیداری انقلاب‌ساز مشروطیت در نیم قرن قبل از تکوین انقلاب مشروطیت یعنی در نیمه دوم قرن نوزدهم باید جست» که آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم ریشه بیداری مشروطیت در دوران گفتمان‌سازی جامعه سیاسی ایران در فرایند پسا شکست ایران در جنگ با روسیه در نیمه دوم قرن نوزدهم نهفته است.

ثالثاً در عبارات فوق شریعتی بر این باور است که «باید بین مشروطیت

در عرصه گفتمان و نظر و اندیشه و فرهنگ با مشروطیت در عرصه عمل و مبارزه تفاوت قائل شد» چراکه از نظر شریعتی مشروطیت در عرصه عمل و مبارزه سیاسی - اجتماعی سنتز و مولود مشروطیت در عرصه نظر و گفتمان بوده است و لذا در این رابطه است که شریعتی در عبارات فوق می‌گوید: «مشروطیت به‌عنوان انقلاب سیاسی - اجتماعی در جامعه ایران زاییده و مولود همان مشروطیت نظری بود که از قرن نوزدهم بسترها جهت بیداری جامعه ایران را فراهم کرد.»

رابعاً در قسمت آخر پاراگراف نقل شده از شریعتی، شریعت داوری خودش را با این جمله تمام می‌کند که: «در پس هر انقلاب مسلحانه یک نهضت فکری و فرهنگی وجود دارد که زاینده انقلاب است.» بدون تردید شریعتی با استنتاج این اصل و قانون از مشروطیت می‌خواهد بگوید که گرچه مشروطیت عملی و میدانی و سیاسی - اجتماعی خود مولود و سنتز مشروطیت نظری بوده است (که طبق گفته شریعتی از قرن ۱۹ تکوین پیدا کرده بود) اما همین مشروطیت عملی که در فرایند اول زاییده و سنتز مشروطیت نظری و گفتمانی بوده است در فرایند دیگر خود همین مشروطیت عملی و میدانی و سیاسی اجتماعی باعث بازتولید و اعتلای همان مشروطیت گفتمانی اولیه نیز شده است.

یادمان باشد که این رویکرد شریعتی به تأثیر و تأثر مشروطه نظری و

گفتمانی در مشروطه میدانی و عملی «همان تعریف پراکسیس در عرصه نظر و عمل می‌باشد که بر مبنای رابطه دیالکتیکی بین نظر و عمل تکوین پیدا می‌کند» و باز در همین رابطه است که در جای دیگر داوری شریعتی نسبت به ناکامی مشروطیت بر این امر قرار دارد که:

«خلاصه بنابر این اصول، رسالت روشنفکر وابسته به چنین جامعه‌هایی در یک کلمه عبارتست از: وارد کردن واقعیت‌های ناهنجار موجود در بطن جامعه و زمان به احساس و آگاهی توده‌هاست، روسو می‌گوید: برای مردم راه نشان ندهید و تعیین تکلیف نکنید، فقط به آنها بینایی ببخشید، خود راه‌ها را به‌درستی خواهند یافت و تکلیف‌شان را خواهند شناخت. علت ناکامی مشروطه ما جز این نبود که رهبران بی‌آنکه به مردم آگاهی اجتماعی و بینایی سیاسی داده باشند، به هدایت خلق و راه حل نهایی پرداختند و یکبار دیگر همچون پیش و پس از آن، دیدیم که ثمره تحمیل انقلاب بر جامعه‌ای که به آگاهی نرسیده و فرهنگ انقلابی ندارد جز مجموعه‌ای از شعارهای مترقی اما ناکام نخواهد بود» (م. آ - ج ۴ - ص ۹۵ - س ۸ به بعد).

آنچه از عبارات فوق شریعتی برای ما قابل فهم است اینکه:

اول - شریعتی انقلاب مشروطیت را شکست خورده نمی‌داند بلکه با عنوان ناکامی انقلاب مشروطه از آن تعریف می‌نماید.

دوم - اینکه شریعتی در عبارات فوق ناکامی انقلاب مشروطه را در انحراف نظریه‌پردازان و گفتمان‌سازان مشروطیت نمی‌داند بلکه عامل ناکامی مشروطه از نظر شریعتی باز می‌گردد به رهبران میدانی مشروطیت که بی‌آنکه به مردم آگاهی اجتماعی و بینایی سیاسی بدهند به هدایت مردم و راه حل نهایی می‌پرداختند.

سوم - اینکه شریعتی در داوری خودش در خصوص ناکامی انقلاب مشروطیت بر این باور است که «با ناکامی میدانی و عملی مشروطیت، ناکامی گفتمان مشروطه اتفاق نیفتاد چراکه او معتقد است در تحلیل نهایی آنچه از مشروطیت باقی‌ماند جز مجموعه‌ای از شعارهای متری اما ناکام چیزی دیگر نبود». بدون تردید در این عبارت شریعتی با طرح عنوان «شعارهای متری» باقیمانده از مشروطیت داوری خودش نسبت به «گفتمان و جوهر نظری انقلاب مشروطیت» را با عبارت «متری از آن یاد می‌کند»، بنابراین شریعتی «گفتمان سه مؤلفه‌ای عدالت‌خواهانه و ضد استبدادی و قانون‌گرایی مشروطیت را گفتمان مترقیانه می‌دانسته‌است» نقد شریعتی به رهبران میدانی انقلاب مشروطیت می‌باشد که در عبارات فوق می‌گوید «این رهبران میدانی به‌جای اینکه به مردم آگاهی اجتماعی و بینایی سیاسی بدهند و به‌جای اینکه انقلاب را از پایین جامعه شروع کنند به تحمیل انقلاب از بالا پرداختند.»

باری، در چارچوب رویکرد شریعتی به مشروطیت است که آنچنانکه فوقاً دیدیم «شریعتی در تحلیل نهایی مبانی گفتمان مشروطیت را بر سه مؤلفه عدالت‌طلبانه و قانون‌گرایی و استبدادستیزی تعریف می‌نماید». شاید بهتر باشد که مطلب را اینچنین تبیین نماییم که از نظر شریعتی «مشروطیت سنتز جدیدی بوده است که بر پایه سه گفتمان جامعه سیاسی پیشا مشروطیت استوار بوده است». البته اگر چه شریعتی در آثار مختلف خود هرگز مشروطیت را در چارچوب سه شعار و گفتمان مترقی «قانون‌گرایی و عدالت‌طلبانه و استبدادستیزی» نقد و آنالیز نکرده است اما از مجموعه اندیشه‌های شریعتی در این رابطه می‌توان چنین استنباط کرد که او در آسیب‌شناسی خودش نسبت به انقلاب مشروطیت عامل ناکامی و شکست مشروطیت را در گفتمان مشروطیت نمی‌دانسته، بلکه آنچنانکه فوقاً دیدیم او عامل ناکامی و شکست مشروطیت در «خلأ فرایند روشن‌گری می‌داند». چراکه او بر این باور است که خلأ فرایند روشن‌گری در پروسه انقلاب مشروطیت باعث گردید تا در عرصه میدانی رهبران بی‌آنکه به مردم آگاهی اجتماعی و بینایی سیاسی بدهند توسط چند تا فتوا و تحریک احساسات مذهبی آنها را بسیج کنند. آنچنانکه همین مکانیزم در سال ۵۷ در چارچوب هژمونی روحانیت و خمینی بر جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران هم اتفاق افتاد.

لذا در همین رابطه است که شریعتی در تحلیل نهایی معتقد است که «انقلاب مشروطیت ثمره تحمیل انقلاب بر جامعه ایران از بالا به جامعه‌ای بود که به آگاهی نرسیده بودند و فرهنگ انقلابی هم نداشتند». هر چند که از نظر شریعتی جامعه سیاسی ایران در پروسه تکوین انقلاب مشروطیت هم دارای فرهنگ انقلابی بودند و آگاهی اجتماعی و بینایی سیاسی داشتند. ولی به‌علت خلأ روشن‌گری آن‌ها نتوانستند آگاهی اجتماعی و بینایی سیاسی و فرهنگ انقلابی خودشان را به جامعه استبدادزده و استثمارزده و استعمارزده و فقه‌زده ایرانی منتقل نمایند. در این کادر و چارچوب است که شریعتی در عرصه تبیین و تعریف گفتمان خودش برای جامعه بزرگ ایران به‌صورت محوری بر همین موضوع خلأ روشن‌گری تکیه می‌نماید. لذا در این رابطه است که او می‌گوید:

«وقتی مشروطه ایران را با انقلاب کبیر فرانسه مقایسه کنید، در مقایسه با آنچه که از آن کپیه کرده‌اند، یکی به آن شکل درمی‌آید و یکی به این شکل. این است که می‌بینیم مشروطه با چند تا فرمان و فتوا شروع می‌شود، در صورتی که انقلاب کبیر فرانسه با یک قرن اندیشیدن، تفکر، بینش تازه و حرکت فکری مترقی و آگاه و روشن‌گرانه شروع می‌شود. این است که باید به فکری که جنبه عملی دارد، تکیه فکری بکنیم و

همچنین آگاهی داشته باشیم که به گونه ای تکیه نکنیم که هم اغفال از عمل باشد و هم کار و فکرمان را به صورت مجردات ذهنی در بیاورد و هم ما را از واقعیت های عملی و همچنین واقعیت های زمینی دور کند و بعد به درون ببرد و مشغول الفاظ و ذهنیات زیبا و جذاب بکند و بعد حساسیت ها و جاذبه های روحی و ذهنی و درونی در ما به وجود بیاورد و ما را آدم هایی کند غرق در افکار و عقاید و تعصب های ذهنی خودمان، اما از نظر واقعیت و عینیت، پوچ، فلج و ذهنی. باید به همه این ها آگاهی داشته باشیم. اساساً روشنفکر برای انجام رسالت عملی اش بتواند آگاهانه تکیه فکری و تکیه گاه فکری داشته باشد؛ و روشنفکر آنچه که به جامعه می دهد، آتش خدایی است. آن آتشی که از مذهب و پیامبران خودش می گیرد؛ و روشنفکر هر کس و هر کدام، یک پرومته است که آن آتش را می گیرد و به جامعه خودش می دهد. آتش یعنی چه؟ یعنی اندیشه ای که آگاهی و هدایت، نور و همچنین حرکت و حرارت و گرما به وجود می آورد و این اندیشه نه تنها منافات با عمل ندارد، بلکه عمل از این اندیشه است که تغذیه می کند. این ها مسائلی است که آدم دائماً با خودش می اندیشد و غالباً هم دچار هراس های زیاد و تردیدهای زیاد و شکنجه های روحی زیاد می شود» (م. آ - ج ۱۷ - ص ۱۶۵ - ۱۶۶ - س ۲۳ به بعد).

آنچه از عبارات فوق شریعتی برای ما قابل فهم است اینکه شریعتی بر این باور است که عامل ناکامی و شکست مشروطیت فقدان فرایند روشن‌گری نه‌تنها برای جامعه ایران بوده بلکه خود جامعه سیاسی ایران در عصر مشروطیت هم در خلأ فرایند روشن‌گری قرار داشته‌اند. عنایت داشته‌باشیم که در عبارات فوق وقتی که شریعتی در مقایسه بین مشروطیت و انقلاب کبیر فرانسه می‌گوید: «انقلاب کبیر فرانسه دارای زیرساخت یک قرن اندیشیدن، تفکر، بینش تازه و حرکت فکری مترقی و آگاهانه بوده است»، شریعتی در چارچوب این نقد خودش فقط خلأ فرایند روشن‌گری در جامعه ایران را تعریف نمی‌کند بلکه برعکس شریعتی ابتدا این «خلأ فرایند روشن‌گری را در جامعه سیاسی ایران آفتابی می‌سازد» چراکه اگر جامعه ایران چه در عصر مشروطیت و چه در سال ۵۷ (در جریان موج‌سواری روحانیت حوزه‌های فقهاتی تحت هژمونی خمینی) دنباله‌رو چند تا فتوا روحانیت حوزه‌های فقهاتی بوده‌اند، خود این آسیب نمایش دهنده بیلان تأثیرپذیری جامعه سیاسی ایران، در جامعه ایران می‌باشد.

یادمان باشد که «آگاهی در جامعه امری است که تنها توسط پیشگامان و پیشاهنگان و پیشتازان جامعه سیاسی آن جامعه حاصل می‌شود، نه اینکه به‌صورت خود به خودی و جبری تکوین پیدا کند» بنابراین در

این رابطه است که باید بگوییم در رویکرد شریعتی «علت العلل شکست انقلاب مشروطیت و انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران فقط و فقط معلول خلأ شرایط ذهنی در جامعه سیاسی و در جامعه بزرگ ایران بوده است» که این «خلأ شرایط ذهنی خود مولود خلأ فرایند روشن‌گری بوده است»؛ و لذا به همین دلیل است که شریعتی «هر تحول اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در هر جامعه که به‌صورت کوتاه‌مدت و حرکت از بالا و در چارچوب کسب قدرت سیاسی، جامعه سیاسی صورت بگیرد، محکوم به شکست می‌داند» و لذا در این رابطه است که می‌گوید:

«در راه‌حل‌های اجتماعی نباید به کوتاه‌ترین راه اندیشید بلکه باید به درست‌ترین راه فکر کرد. همه این روشنفکرها به‌خاطر این به هیچ نتیجه‌ای نرسیده‌اند که می‌خواسته‌اند چند تا راه کشف کنند و بعد به نتیجه برسند وقتی می‌دیدند به نتیجه نمی‌رسند، مأیوس می‌شدند، می‌رفتند شعر نو می‌گفتند. می‌گویند هجده سال پیش چند دفعه در خیابان جیغ و داد کردیم، دیدیم فایده‌ای ندارد مأیوس شدیم، ما حق نداریم مأیوس بشویم. یکی می‌گفت اگر کسی برای مسائل اجتماعی کوتاه‌ترین فاصله را اختیار کند آدم ناآگاهی است. یکی پرسیده بود آقا اینکه قضیه حمار است، اگر ما الاغی را روی نقطه A از مثلث ABC رها کنیم، این مستقیماً به B می‌رود و نمی‌رود به C و بعد به B و او جواب

داده‌بود، برای همین است که می‌گویند قضیه حمار. مسئله این است که باید به درست‌ترین راه توجه کنیم. اگر می‌خواهیم کارهای سطحی انجام بدهیم، کارهایی است که هزار مرتبه انجام شده و دو مرتبه برگشته‌ایم به نقطه اول. روشنفکر کارش رهبری جامعه نیست. این یکی از غلط‌های بزرگ روشنفکرهای دنیا است که خیال می‌کنند باید رهبری جامعه و مردم را به دست بگیرند. بی‌ارزش‌ترین جناح برای رهبری مردم روشنفکرها هستند. در تمام نهضت‌های آفریقا و آسیا قیافه روشنفکرها را نمی‌بینید بلکه قیافه توده عوام را می‌بینید. روشنفکرها همیشه بزرگ‌ترین فاجعه برای انقلاب‌ها بوده‌اند؛ بنابراین روشنفکر رسالت‌اش رهبری کردن سیاسی جامعه نیست، رسالت روشنفکر خودآگاهی دادن به متن جامعه است. فقط و فقط همین و دیگر هیچ اگر روشنفکر بتواند به متن جامعه خودآگاهی بدهد، از متن جامعه قهرمانانی بر خواهند خاست که لیاقت رهبری کردن خود روشنفکر را هم دارند؛ و تا وقتی که از متن مردم قهرمان نمی‌زاید، روشنفکر رسالت دارد؛ یعنی که روشنفکر رسالت‌اش دادن خودآگاهی طبقاتی است در مقابل استثمارگر؛ بنابراین تمام رسالت روشنفکر در این جور خودآگاهی دادن است. مذهب مساله مهمی است، تاریخ عامل بزرگی است، مساله هنر روشنفکر در حرف زدن‌اش، در تئاترش، در شعرش، این‌ها وسیله‌های بزرگی هستند و

تمام رسالت روشنفکر در همین محدوده است که مشخص می‌شود. بیش از این توقع‌های اضافی و شعارهای زائد است. این روشنفکر باید در همین محدوده فعلی با این هدف که من روشنفکر باید خودآگاهی بدهم به جامعه خودم، جامعه‌ای که به‌وسیله فرهنگ اروپایی الینه شده، او را به خودش برگردانم، شخصیتش را که از او گرفته‌اند، احیا کنم، آگاهی طبقاتی به او بدهم و احساس انسانی را که از او سلب شده‌است و ایمان بشری و تاریخی و ملی به او بدهم، این رسالت من است؛ و در این کار باید بهترین و منطقی‌ترین طریقه را انتخاب کنم نه نزدیک‌ترین طریقه را، برای اینکه احتمالاً نزدیک‌ترین طریقه منطقی‌ترین طریقه نیست، به احتمال ۹۹ درصد. مسئله این است که ما باید بیشتر فداکاری بکنیم و کمتر توقع داشته باشیم. بر خلاف امروز که روشنفکر بیشتر توقع دارد و کمتر فداکاری. من ترجیح می‌دهم دو نسل، سه نسل کار بکنند و بعد به نتیجه برسند؛ اما اگر در عرض ۱۰ سال به نتیجه برسیم باز برمی‌گردیم به ۱۰۰ سال عقب‌تر. همیشه یک تجربه عجیب در تمام آفریقا و آسیا شده، کسانی که به سرعت به نتیجه رسیده‌اند، بعد امتیازات قبل از انقلاب‌شان را هم از دست داده‌اند من همه انقلابات زودرس را نفی می‌کنم. مساله دیالکتیک که در قرن نوزدهم آن را عامل تحول جامعه و حرکت جامعه از یک مرحله تاریخی

به مرحله دیگر می‌دانستند، عامل تضاد در جامعه است. بدین معنی که یک طبقه استثمارگر است و یک طبقه استثمار شده، این دو تا تر و آنتی‌تر را در متن جامعه به وجود آورده‌اند، همدیگر را می‌زنند، با هم مبارزه می‌کنند و از جمع این ضد، جامعه حرکت می‌کند و به مرحله دوم می‌رسد. ولی ما می‌بینیم الان جامعه‌هایی در آفریقا، در استرالیا و حتی در یونان وجود دارند که همین دیالکتیک در آنها هست و صد هزار سال عمر دارند ولی هنوز هم با شکار زندگی می‌کنند. در این قبیله انسان به‌صورت انسان اولیه زندگی می‌کند، نه لباس دارد و نه خط، فقط یک رئیس قبیله دارد. در این قبیله یک تضاد، یک دیالکتیک به وجود آمده، در آن طبقه استثمارگر و استثمار شده به وجود آمده ولی چرا جامعه آنها حرکت ندارد؟ پس جامعه فقط به واسطه عامل دیالکتیکی و جبر تاریخی حرکت نمی‌کند، عامل آگاهی اگر وجود نداشته‌باشد، نفس تضاد و استثمار طبقاتی و تضاد طبقاتی عامل حرکت جامعه به‌طرف مرحله دوم نیست؛ بنابراین جامعه و مردم باید به خودآگاهی برسند. باید سیاه‌پوست تحقیر را احساس بکند تا تحقیر عامل بیداری‌اش بشود. باید من دشمن را بشناسم و بفهمم و حس بکنم تا دشمن، آموزگار من بشود و مرا به بیداری و خودآگاهی بکشانند، اما من وقتی که احساس نکردم و چشم بسته به‌طرف او رفتم و حتی به نزدیک‌تر شدن

به او تفاخر کردم، او دیگر دشمن من نیست. در حالی که مرا تحقیر می‌کند باعث هیجان و افتخار من شده. دشمن، یعنی آنتی‌تز است که خودآگاهی به وجود می‌آورد؛ و تنها آنتی‌تز باعث حرکت نمی‌شود، بلکه با آگاهی است که تضاد می‌تواند عامل آگاهی باشد. روشنفکر کارش این است که این تضادهای را که در متن جامعه وجود دارد، این ناهماهنگی‌ها و ناهنجاری‌هایی که در متن جامعه وجود دارد و در متن واقعیت وجود دارد، از متن واقعیت بردارد و توی احساس و آگاهی جامعه وارد کند. هنرمند رسالت‌اش این است، روشنفکر رسالت‌اش این است، تضاد موجود در متن جامعه را از واقعیت وارد ذهنیت کند. تضاد تا درون عینیت وجود دارد هرگز عامل حرکت نیست، برای اینکه ما جامعه‌هایی را می‌بینیم که در قرن بیستم در دوره فئودالیتة زندگی می‌کنند، در صورتی که فئودالیتة مربوط به دوره دوم و سوم مرحله تاریخی بشر است؛ بنابراین نفس تضاد عامل حرکت نیست، اگر تضاد وارد ذهنیت انسان‌ها شد و به آگاهی رسید، آن وقت عامل حرکت است. این است که فقر عامل حرکت نیست، احساس فقر عامل حرکت است. اگر احساس فقر وجود نداشته باشد نفس فقر باعث بیداری فقیر نمی‌شود و گاهی حتی باعث قبول و تمکین فقیر می‌شود، فقر را می‌پذیرد این دیگر تضاد نیست، وقتی که آن را نپذیرفت عامل تضاد است؛ بنابراین

فقیر حرکت‌اش، تکان خوردن‌اش و عوض شدن‌اش زاییده فقر نیست، زاییده آگاهی او به فقر است. در اینجا رسالت روشنفکر در این حد عظیم و بزرگ مطرح می‌شود، ایجاد و انتقال واقعیت به آگاهی جامعه؛ یعنی واقعیت‌های سازنده و مثبت خودمان را باید وارد آگاهی و آشنایی جامعه نسل فعلی بکنیم» (م. آ - ج ۲۰ - ص ۴۹۸ - ۴۹۹ - ۵۰۰ - ۵۰۱ - ۵۰۲ - ۵۰۳ - ۵۰۴ - س ۴ به بعد).

آنچه از عبارات فوق شریعتی در خصوص مبانی استراتژی گفتمان رهایی‌بخش او برای ما قابل فهم است اینکه:

الف- در عرصه تحولات اجتماعی - سیاسی پیشگام و یا پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) باید همیشه در بستر تدوین و تبیین استراتژی خود «تحول اجتماعی را مقدم بر تحول سیاسی بدانند» و در عرصه «تحول اجتماعی، باید بر حرکت درازمدت در چارچوب تحول فرهنگی و خودآگاهی تکیه بکنند»؛ و در همین رابطه است که وظیفه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «تنها در چارچوب تحول اجتماعی، توسط انتقال آگاهی از متن واقعیت به احساس و آگاهی جامعه قابل تعریف می‌باشد» نه در فرایند «تحول سیاسی توسط کسب قدرت سیاسی یا مشارکت در قدرت سیاسی حاکم که وظیفه خود جامعه مدنی جنبشی (خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین

یافته از پایین جامعه، چه در جبهه بزرگ آزادی خواهانه طبقه متوسط شهری و چه در جبهه برابری طلبانه طبقه کار و زحمت اردوگاه بزرگ مستضعفین) ایران می باشد.»

ب - وظیفه جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در عرصه جامعه مدنی جنبشی خودجوش و خودانگیخته تکوین یافته از پایین و شوراهای خودجوش تکوین یافته از اعماق جامعه بزرگ ایران، «راهبری جامعه است، نه رهبری جامعه». پر واضح است که «راهبری جنبش پیشگامان مستضعفین ایران باید صورت پیشگامی داشته باشد، نه صورت سه مؤلفه‌ای تحزب گرایانه لنینیستی و ارتش خلقی مائوئیستی و چریک گرایی رژی دبره‌ای.»

ج - جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در فرایند تحول اجتماعی بر پایه انتقال آگاهی از متن واقعیت جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران به احساس و آگاهی جامعه (جهت دستیابی به خودآگاهی سیاسی، خودآگاهی طبقاتی، خودآگاهی اجتماعی، خودآگاهی قومیتی و ملی و فرهنگی و غیره) باید عنایت داشته باشند که:

اولاً این «انتقال آگاهی از واقعیت جامعه به احساس و آگاهی توده‌ها، جهت تحقق خودآگاهی طبقاتی و سیاسی و اجتماعی و غیره در وجدان جامعه بزرگ ایران، باید صورت مشخص و کنکرت داشته باشد، نه صورت مجرد

و انتزاعی و عام و کلی». به عبارت دیگر «انتقال آگاهی باید از خاستگاه واقعی زندگی گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه ایران حاصل شده باشد، نه از لای کتاب‌ها و ذهنیت پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین) ایران»، شاید صحیح‌تر آن باشد که بگوییم «خودآگاهی در وجدان گروه‌های اجتماعی تنها به صورت انتقال آگاهی مشخص برخاسته از دیالکتیک زندگی آنها حاصل می‌شود و لا غیر».

ثانیاً در فرایند انتقال دیالکتیک مشخص زندگی گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران به احساس و آگاهی و ذهنیت توده‌ها، پیشگامان باید عنایت داشته باشند که هرگز خود دیالکتیک واقعی زندگی آنها تا زمانی که توسط پیشگامان وارد احساس و آگاهی توده‌ها نشوند «دیالکتیک واقعی موجود زندگی آنها فی نفسه نمی‌تواند عامل حرکت اجتماعی و سیاسی و طبقاتی گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ ایران بشود».

ثالثاً پیشگامان باید توجه داشته باشند که در عرصه تحول اجتماعی و تحول سیاسی جامعه، فقط به واسطه دیالکتیک فی نفسه و جبر تاریخ، موتور بزرگ به حرکت در نمی‌آید، بلکه برعکس «تنها و تنها توسط انتقال آگاهی (برخاسته از متن واقعیت زندگی آنها) به احساس و آگاهی توده‌هاست که موتور کوچک می‌تواند شرایط ذهنی برای حرکت موتور

بزرگ در عرصه تحول فرهنگی و تحول اجتماعی و تحول سیاسی فراهم
بکند و لا غیر.»

رابعاً پیشگامان در کادر فرمول تحول اجتماعی باید عنایت داشته باشند
که تا زمانی که «تبعیض‌ها و تضادهای موجود و مختلف جنسیتی،
طبقاتی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، مذهبی، قومیتی و نژادی و غیره
که در طول ۴۲ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، مانند غل و
زنجیر تمامی گروه‌های مختلف جامعه بزرگ ایران را به بردگی و بندگی
کشانیده‌است، توسط پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین) ایران،
بدل به آگاهی و خودآگاهی جنسیتی، طبقاتی، سیاسی، اجتماعی،
قومیتی، نژادی، مذهبی، فرهنگی و غیره نشوند، هرگز و هرگز دستیابی
به جامعه مدنی جنبشی قوی (خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر و
تکوین یافته از پایین چه در جبهه آزادی‌خواهانه طبقه متوسط شهری
و چه در جبهه برابری‌طلبانه کار و زحمت اردوگاه بزرگ مستضعفین)
ایران ممکن شدنی نیست»؛ چرا که فقر و تبعیض و تضادهای اجتماعی
و سیاسی و غیره به خودی خود هر قدر هم که وسیع و گسترده و
فراگیر هم که باشند، عامل حرکت اجتماعی و سیاسی و طبقاتی و غیره
نمی‌شوند و تنها احساس فقر و تبعیض و تضادهای موجود در جامعه
بزرگ ایران هست که می‌توانند عامل حرکت و بستر ساز تکوین جامعه

مدنی قوی جنبشی بشوند؛ و صد البته این احساس فقر و تبعیض و تضادهای موجود در توده‌های جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران، سنتز جدیدی است که حاصل فونکسیون کار پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین) ایران می‌باشد.

به عبارت دیگر، اگر احساس فقر و تبعیض‌ها و تضادهای موجود در جامعه بزرگ امروز ایران در احساس و آگاهی گروه‌های مختلف جامعه ایران مادیت پیدا نکند، نفس فقر و تبعیض و تضادها هزار سال دیگر هم نمی‌تواند جامعه ایران را به سمت جنبش‌های فراگیر و سراسری خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پایین (که آبشخور جامعه مدنی قوی جنبشی خود بنیاد و پایه ثابت شوراهای فراگیر توده‌ای تکوین یافته از پایین که بستر نهادینه شدن دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای تکوین یافته از پایین می‌باشند) هدایت نماید.

خامسا رسالت پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین) ایران در تحلیل نهایی «بسترسازی برای دموکراسی سوسیالیست جنبشی تکوین یافته از پایین با عضله توانمند شوراهای خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پایین جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران می‌باشد.

باری، اگر هسته اصلی و محوری گفتمان رهایی‌بخش شریعتی در قرن بیستم (آنچه که به صورت سلبی و ایجابی گفتمان شریعتی را از دیگر

گفتمان‌های نظریه‌پردازان قرن بیستم و قرن نوزدهم مجزا می‌سازد) «موضوع آگاهی یا خودآگاهی و انتقال آن از پایین به جامعه، جهت تحول فرهنگی و تحول اجتماعی، بسترساز تحول سیاسی و تحول اقتصادی در جامعه ایران تعریف بکنیم» نخستین سؤالی که در این رابطه قابل طرح است اینکه «شریعتی چگونه به این هسته مرکزی استراتژی و گفتمان رهایی‌بخش خودش دست پیدا کرده است؟»

در پاسخ به این سؤال است که می‌توانیم به «پیوند ارگانیک اندیشه‌های معلم کبیرمان حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری با اندیشه‌های معلم کبیرمان شریعتی دست پیدا کنیم؛ چراکه «هسته اصلی منظومه نظری و عملی علامه محمد اقبال لاهوری (چه در پروژه بازسازی نظری و چه در پروژه بازسازی عملی، هم در عرصه کلامی و هم در عرصه فلسفی و اجتماعی و سیاسی) بر پایه حیات و تکامل و آگاهی استوار می‌باشد» به عبارت دیگر «مبانی منظومه نظری و عملی محمد اقبال لاهوری عبارتند از حیات و تکامل و آگاهی» بنابراین، بدین ترتیب است که محمد اقبال در کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام (که مانیفست تمامی اندیشه‌ها و نظریه‌پردازی او می‌باشد) در چارچوب همین «مبانی مثلث حیات و تکامل و آگاهی» اصولی طرح و تبیین می‌نماید که برای فهم آنها لازم است که عنایت داشته باشیم که:

اولاً وجود خداوند که در رویکرد کلامی محمد اقبال «محیط بر وجود و هستی می‌باشد، در منظومه نظری اقبال به‌عنوان حیات خودآگاه و تکامل‌مند محیط بر هستی تبیین می‌گردد.»

ثانیاً محمد اقبال در فصل پنجم کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام (تحت عنوان روح فرهنگ و تمدن اسلامی) در «تبیین پدیده وحی در چارچوب سه اصل حیات و تکامل و آگاهی، علاوه بر اینکه وحی را به‌عنوان یک پروسس در عرصه وجود (از آغاز تکوین آن تا انتهای حرکت وجود) تعریف می‌نماید و علاوه بر اینکه پروسس وحی را در پیوند تنگاتنگ با پروسه تکامل و پروسه حیات از آغاز تا انجام تبیین می‌کند، از همه مهمتر اینکه از نظر اقبال، پروسس وحی در فرایندهای مختلف آن به‌عنوان آگاهی حیات و تکامل در وجود تعریف می‌شود که این آگاهی در مرحله وحی نبوی به‌صورت کتاب و موضوع رسالت انبیاء ابراهیمی در می‌آید.»

«استعمال کلمه وحی در قرآن نشان می‌دهد که این کتاب آن را خاصیتی از حیات در وجود می‌داند و البته این هست که خصوصیت و شکل آن بر حسب مراحل مختلف تکامل حیات متفاوت است. گیاهی که به آزادی در مکان رشد می‌کند، جانوری که برای سازگار شدن با محیط تازه دارای عضو تازه‌ای می‌شود و انسانی که از اعماق درونی حیات

روشن تازه‌ای دریافت می‌کند، همه نماینده حالات مختلف وحی هستند که بنابر ضرورت‌های ظرف وجودی خویش پذیرای وحی می‌شوند و یا بنابر ضرورت‌های نوعی که این ظرف به آن تعلق دارد، اشکال گوناگون دارند. در دوران کودکی بشریت، انرژی روانی چیزی را آشکار می‌سازد که من آن را خودآگاهی پیامبرانه می‌نامم و به‌وسیله آن در اندیشه فردی و انتخاب راه حیات، از طریق پیروی از دستورها و داوری‌ها و انتخاب‌ها و راه‌های عمل حاضر و آماده، صرفه‌جویی می‌شود، ولی با تولد عقل و ملکه نقادی، حیات به‌خاطر نفع خود، تشکیل و نمو آن اشکال از خودآگاهی را که نیروی روانی در مرحله قدیم‌تر تکامل بشری به آن صورت جریان داشت، متوقف می‌سازد. آدمی نخست در فرمان شهوت و غریزه است. عقل استدلال کننده که تنها همان سبب تسلط وی بر محیط است، خود تکامل و پیشرفتی است و چون عقل تولد یافت، بایستی که آن را، با جلوگیری از اشکال دیگر معرفت تقویت کنند. شک نیست که جهان قدیم، در زمانی که انسان در مقایسه با حال حاضر حالت بدوی داشت و کمابیش تحت فرمان تلقین بود، چند دستگاه بزرگ فلسفی ایجاد کرده بود. ولی نباید فراموش کنیم که این دستگاه‌سازی در جهان قدیم کار اندیشه مجرد بوده که نمی‌توانسته است از طبقه‌بندی معتقدات دینی مبهم و سنت‌ها آن‌سوتر رود و هیچ

نقطه اتکایی در باره اوضاع عینی حیات برای ما فراهم نمی‌آورد. پس چون به مسئله از این لحاظ نظر شود، باید گفت که چنان می‌نماید که پیغمبر اسلام میان جهان قدیم و جهان جدید ایستاده‌است. تا آنجا که به منبع وحی وی مربوط می‌شود، به جهان قدیم تعلق دارد و آنجا که پای روح وحی وی در کار می‌آید متعلق به جهان جدید است، حیات در وی منابع دیگری از معرفت را اکتشاف می‌کند که شایسته خط سیر جدید آن است. ظهور و ولادت اسلام که آرزومندم چنان که دلخواه شما است برایتان مجسم کنم، همراه با ظهور و ولادت عقل برهانی استقرایی است. نبوت با ظهور اسلام، در نتیجه اکتشاف ضرورت پایان یافتن خود نبوت، به حد کمال می‌رسد؛ و این خود مستلزم دریافت هوشمندانه این امر است که حیات نمی‌تواند پیوسته در مرحله کودکی و رهبری شدن از خارج باقی بماند» (بازسازی فکر دینی در اسلام - فصل پنجم - روح فرهنگ و تمدن اسلام - ص ۱۳۶ - سطر ۱۹ به بعد).

آنچه از عبارات فوق کتاب محمد اقبال برای ما قابل فهم است اینکه:
اول - اقبال به «پیوند حیات و تکامل و وحی در عرصه تبیین جهان، به‌عنوان سه اصل جهان شمول تکیه می‌کند».

دوم - از نظر اقبال «قرآن وحی را خاصیتی از حیات در تمامی فرایندهای مختلف آن می‌داند».

سوم - در رویکرد قرآن «پروسس حیات فقط مختص به انسان و پیامبران ابراهیمی نمی‌شود، بلکه برعکس تمامی وجود از جمادات تا نباتات و حیوانات و تا انسان و پیامبران همه و همه در بستر پروسس وحی است که هدف داری وجود را دنبال می‌نمایند؛ و به تکامل دست پیدا می‌کنند، آنچنانکه بدون وحی اصلاً تکامل در هستی ممکن نمی‌باشد و قابل تصور هم نیست.»

چهارم - در رویکرد محمد اقبال «وحی‌پذیری پدیده‌ها از جمادات تا نبات و حیوان و انسان و پیامبران ابراهیمی همه و همه در چارچوب ضرورت‌های ظرف وجودی‌شان است که معنی و تعریف می‌شود.»

پنجم - به مراتب رشد و تکامل خود پروسه وحی در وجود از دانی تا عالی در تحلیل نهایی «وحی از آغاز در وجود به صورت هدفمند و مهندسی شده در راستای جوهر آگاهی و خودآگاهی بخش حرکت می‌کرده‌است، پر پیداست که ظهور انسان و عقل برهانی استقرایی در او همراه با ظهور پیامبران ابراهیمی همه و همه تنها در این رابطه قابل تفسیر و تبیین می‌باشد.»

ششم - «ظهور عقل برهانی استقرایی در قرن هفتم میلادی در انسان (پس از بعثت پیامبر اسلام) در ادامه پروسه تکامل وحی در وجود بوده است که البته همین ظهور عقل برهانی استقرایی در انسان بود که باعث

تعطیلی فرایند غریزه در انسان (که خود مرتبه‌ای از پروسه وحی در وجود بوده است) شده‌است.»

هفتم - ظهور عقل برهانی استقرایی در انسان (در قرن هفتم میلادی به‌عنوان میوه شجره طیبه وحی نبوی پیامبر اسلام) عامل پروژه ختم نبوت و قطع وحی نبوی (پس از وفات پیامبر اسلام) بر بشریت بوده است.

هشتم - «آگاهی تنها نباید بر پایه یک امر ذهنی در انسان تعریف کرد» بلکه باید به‌عنوان «یک پروسس وجودی در بستر پروسه تکامل و پروسه حیات و پروسه وحی در چارچوب کلیت وجود تعریف کرد». بر این مطلب اضافه کنیم که «قرآن نام این آگاهی در عرصه وجود در بستر پروسه تکامل و پروسه حیات، وحی می‌گذارد.»

باری، در این رابطه است که می‌توان داوری کرد که وجه مشترک بین دو گفتمان رهایی‌بخش محمد اقبال در نیمه اول قرن بیستم و گفتمان رهایی‌بخش شریعتی در نیمه دوم قرن بیستم همین هسته مرکزی «آگاهی» در سپهر و منظومه نظری و عملی آنها است. به‌طوری که باید بگوییم که «بدون فهم جایگاه هسته آگاهی در گفتمان رهایی‌بخش محمد اقبال و شریعتی، امکان فهم گفتمان رهایی‌بخش معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی برای ما وجود ندارد» به‌عبارت دیگر، «کلید رمز فهم گفتمان

رهایی‌بخش محمد اقبال و شریعتی در فهم جوهر و جایگاه هسته آگاهی در منظومه نظری و عملی آنها نهفته است.»

یادمان باشد که هم پروژه بازسازی محمد اقبال و هم پروژه بازسازی شریعتی ساختاری دو مؤلفه‌ای داشته است که این دو مؤلفه عبارتند از: «پروژه بازسازی نظری و پروژه بازسازی عملی» که بدون تردید در سپهر رویکرد معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی «بازسازی عملی آنها در چارچوب بازسازی نظری‌شان انجام گرفته است» و به همین جهت در هر دو گفتمان رهایی‌بخش آنها شعار «نجات اسلام قبل از مسلمین» در همین رابطه مطرح شده است. اضافه کنیم که در خود کتاب گران سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام محمد اقبال لاهوری فصل‌های چهارگانه آغازین این کتاب که بر پایه بازسازی نظری و کلامی اسلام از خدا تا انسان و نبوت صورت گرفته است، برای بازسازی عملی سیاسی - اجتماعی می‌باشد که اقبال در سه فصل پایانی کتاب بازسازی فکر دینی به تبیین و تشریح آنها می‌پردازد.

دومین سؤال که در خصوص وجه مشترک دو گفتمان رهایی‌بخش اقبال و شریعتی در نیمه اول و دوم قرن بیستم برای ما قابل طرح است، اینکه «چرا هم اقبال و هم شریعتی در قرن بیستم، در عرصه تدوین و تنظیم و تبیین گفتمان رهایی‌بخش خودشان بر هسته آگاهی تکیه

کرده‌اند؟»

پاسخ به این سؤال فربه در گرو پاسخ به سؤال هدف گفتمان رهایی‌بخش اقبال و شریعتی در قرن بیستم می‌باشد. به بیان دیگر تا زمانی که هدف گفتمان رهایی‌بخش اقبال و شریعتی در نیمه اول و دوم قرن بیستم مشخص نکنیم، هرگز نخواهیم توانست به پاسخ چرایی تکیه آنها بر هسته آگاهی در استراتژی نظری و عملی‌شان دست پیدا کنیم. علی‌هذا، بدین ترتیب است که باید بگوییم که هم اقبال و هم شریعتی در تحلیل نهایی «هدفشان از گفتمان رهایی‌بخش دستیابی به دنیای عادلانه‌تری بوده است» و در راستای همین هدف مشترک آنها در عرصه گفتمان‌سازی رهایی‌بخش بوده است که با اینکه نزدیک به صد سال از عمر کتاب بازسازی فکر دینی محمد اقبال لاهوری می‌گذرد و یا بیش از ۵۰ سال از عمر حرکت جنبش روشن‌گری ارشاد شریعتی می‌گذرد، «هنوز پروژه بازسازی نظری و عملی اقبال و شریعتی حداقل برای جوامع مسلمین مانند فانوس دریایی در حال راهبری می‌باشد.»

بنابراین باید بگوییم که اگر محمد اقبال و شریعتی در چارچوب گفتمان رهایی‌بخش خود (بر پایه هسته آگاهی در نیمه اول و دوم قرن بیستم) به دنبال عدالت‌خواهی (برای جوامع پیرامونی و از جمله جوامع مسلمین و جامعه ایران) بوده‌اند، «آیا دنیای قرن بیست و یکم عادلانه‌تر و زندگی

در قرن بیست یکم رضایت‌بخش‌تر از قرن بیستم می‌باشد تا داوری کنیم که دیگر بشر قرن بیست و یکم نیازمند به گفتمان‌های بخش اقبال و شریعتی نمی‌باشد؟» به عبارت دیگر «آیا بشر قرن بیست و یکم دیگر نیازمند به گفتمان عدالت و آگاهی نمی‌باشد؟»

باری، در خصوص فهم خودویژگی‌های گفتمان‌های بخش شریعتی در قرن بیستم باید عنایت داشته‌باشیم که شریعتی در تدوین گفتمان‌های بخش خودش این گزاره هگل را که می‌گوید «فلسفه و گفتمان باید بتواند زمانه خودش را به اندیشه درآورد» مادیت بخشیده‌است. چراکه شریعتی در چارچوب همین «به اندیشه در آوردن زمانه خودش در گفتمان‌های بخش خودش بود که قبل از هر چیز تلاش می‌کرد تا به صورت تطبیقی به فهم و شناخت جامعه ایران در شکل کنکرت و مشخص دست پیدا کند». آنچنانکه در این رابطه می‌توانیم داوری کنیم که وجه مشخص رویکرد شریعتی نسبت به رویکرد دیگر نظریه‌پردازان جامعه بزرگ ایران (حداقل در طول ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران) در همین «شناخت جامعه ایران نهفته‌است» و رمز موفقیت گفتمان‌های بخش شریعتی در همین «جامعه‌شناسی تطبیقی ایران» او می‌باشد. باید بگوییم که بدون تردید «اگر شریعتی نمی‌توانست به جامعه‌شناسی تطبیقی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران

دست پیدا کند، هرگز گفتمان رهایی‌بخش او در قرن بیستم از اینچنین پتانسیل رادیکالی برخوردار نمی‌شد.»

پر واضح است که گفتمان رهایی‌بخش اقبال و شریعتی برای پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین) ایران بیش از هر چیز در این تندپیچ شرایط امروز جامعه ایران باید صورت متد داشته‌باشد. به این ترتیب که پیشگامان باید بدانند که «شرط گفتمان‌سازی رهایی‌بخش تطبیقی در هر شرایطی از زمان و مکان در گرو داشتن تحلیل مشخص و کنکرت از جامعه مشخص خودشان می‌باشد» و تا زمانی که پیشگامان نتوانند تحلیل مشخصی از خودویژگی‌های جامعه مشخص و کنکرت خود داشته‌باشند، هرگز و هرگز نخواهند توانست «به گفتمان‌سازی تطبیقی در جامعه خودشان دست پیدا کنند». طبیعی است که در این رابطه باید دآوری کنیم که «بزرگ‌ترین هنر اقبال و شریعتی فهم و شناخت جامعه خودشان به‌صورت مشخص و کنکرت و تطبیقی بوده است». آنچه که می‌توان در باب خودویژگی‌های تحلیل مشخص شریعتی از جامعه و تاریخ ایران مطرح کرد، اینکه شریعتی قبل از هر چیز «جامعه ایران را جامعه‌ای استبدادزده و استثمارزده و استثمارزده توسط سه قدرت زر و زور و تزویر حاکم تفسیر کرده است» و پس از تحلیل مشخص سه مؤلفه‌ای استبدادزدگی و استثمارزدگی و استثمارزدگی توسط سه

قدرت زر و زور و تزویر حاکم بوده است که شریعتی در عرصه تدوین گفتمان رهایی‌بخش برای جامعه ایران برعکس رویکرد مارکسیست‌های کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم که گفتمان رهایی‌بخش در جامعه را بر پایه رهایی جامعه از «استثمارزدگی» تعریف می‌کردند و برعکس رویکرد لیبرالیست‌های قرن ۱۸ و ۱۹ اروپا که گفتمان رهایی‌بخش در جامعه ایران را در چارچوب رهایی جامعه ایران از «استبدادزدگی» تعریف می‌کردند، شریعتی «گفتمان رهایی‌بخش در جامعه ایران را از استثمارزدگی شروع کرد»؛ و بر این باور بود که «تا زمانی که ما نتوانیم جامعه ایران را از استثمارزدگی نجات بخشیم، هرگز و هرگز نخواهیم توانست به نجات جامعه ایران در مسیر حرکت رهایی‌بخش از استثمارزدگی و استبدادزدگی دست پیدا کنیم.»

در عرصه تدوین استراتژی رهایی‌بخش جامعه ایران از شر استثمارزدگی حاکم بود که شریعتی بر هسته آگاهی جهت تحول فرهنگی و تحول اجتماعی از پایین (در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران) تکیه کرد، چرا که آنچنانکه خود او در این رابطه می‌گوید، «تنها و تنها با سلاح آگاهی و خودآگاهی است که می‌توان از پایین توسط تحول فرهنگی و تحول اجتماعی استثمار حاکم بر جامعه بزرگ ایران را به‌صورت استراتژیک به چالش کشید» بنابراین اگر شریعتی در عرصه گفتمان‌سازی رهایی‌بخش

خود در قرن بیستم مانند مارکسیست‌های ایرانی در ۱۵۰ سال گذشته «استثمارزدگی را به‌صورت مکانیکی مطلق می‌کرد و یا مانند لیبرالیست‌های ایرانی استبدادزدگی را به‌صورت مکانیکی مطلق می‌کرد، هرگز و هرگز نمی‌توانست به گفتمان رادیکالیزه شده رهایی‌بخش خود در جامعه ایران بر پایه مبارزه محوری با استثمارزدگی دست پیدا کند». اضافه کنیم که هر چند شریعتی در عرصه گفتمان رهایی‌بخش خودش با اولویت دادن به «استحمار ستیزی»، خود استحمار را به دو مؤلفه استحمار کهنه و استحمار نو تقسیم می‌نماید، اما در «تحلیل نهایی در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی این استحمار کهنه است که در جامعه ایران در طول بیش از هزار سال گذشته (توسط اسلام دگماتیست فقهاتی، زیارتی، روایتی، ولایتی و مداحی‌گری) به‌صورت چتر سیاهی تمامی اذهان و فرهنگ جامعه ایران را مانند ویروسی مهلک آلوده کرده است.»

از اینجا است که شریعتی در آخرین نامه‌های خودش به پدرش (استاد محمد تقی شریعتی) گفتمان رهایی‌بخش خودش را اینچنین در این شعار خلاصه می‌نماید: «آنچنانکه مصدق به شعار اقتصاد بدون نفت اعتقاد داشت، من به اسلام بدون روحانیت باور دارم». بدون تردید «تز اسلام منهای روحانیت شریعتی در عرصه گفتمان رهایی‌بخش او همان

تز اسلام منهای فقهات و تز اسلام جدایی از حکومت و تز اسلام منهای قرائت رسمی فقهاتی و زیارتی و ولایتی و روایتی می‌باشد». با نگاهی هر چند اجمالی به زندگی شریعتی (به‌خصوص در دهه پایانی عمرش که دوران حیات جنبش روشن‌گری ارشاد او بوده است) نشان می‌دهد که «تمام مبارزه شریعتی در این دهه با جبهه استحمار کهنه (که همان روحانیت حوزه‌های فقهاتی بودند) و جبهه استبداد سیاسی حاکم (که همان رژیم کودتایی و توتالیتار پهلوی بود) برای این بوده است تا بتواند گفتمان رهایی‌بخش خودش را در جامعه ایران از پایین نهادینه و فراگیر بکند»؛ چراکه شریعتی خوب به این امر واقف بود که «بدون شکستن سد جمود و تحجر اسلام دگماتیست فقهاتی در جامعه ایران، امکان نفوذ به اعماق جامعه بزرگ ایران هرگز و هرگز وجود ندارد». فراموش نکنیم که تا قبل از شریعتی در طول ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران «تمامی نظریه‌پردازان در نهادینه کردن گفتمان خودشان از پایین در جامعه ایران گرفتار شکست و بن‌بست شده‌بودند» و دلیل اصلی این شکست آنها این بود که آنها می‌خواستند بدون مقابله با استحمار کهنه (اسلام فقهاتی و اسلام زیارتی و اسلام روایتی و اسلام ولایتی) گفتمان خودشان را به اعماق جامعه ایران هدایت کنند که البته شکست خوردند، بنابراین می‌توان داوری کرد که «بزرگ‌ترین دغدغه شریعتی در

عرصه مبارزه با استحمار کهنه در جامعه ایران، در راستای تلاش او در جهت نهادینه کردن گفتمان رهایی‌بخش خود از پایین جامعه ایران بوده است. صد البته «رمز موفقیت شریعتی برای اولین بار در توده‌ای کردن گفتمان رهایی‌بخش خود (در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران) در همین مبارزه ضد استحمار کهنه (مبارزه با اسلام فقهاتی، اسلام روایتی، اسلام زیارتی، اسلام ولایتی، اسلام حکومتی و اسلام مداحی‌گری) او نهفته بود» که در این رابطه نامه مطهری به خمینی پس از وفات شریعتی این حقیقت موفقیت شریعتی را به‌خوبی آشکار می‌سازد. چراکه در این نامه شیخ مرتضی مطهری خطاب به خمینی می‌نویسد که «کوچک‌ترین گناه این مرد (شریعتی) بدنام کردن روحانیت است. او همکاری روحانیت با دستگاه‌های ظلم و زور علیه توده مردم را به‌صورت یک اصل کلی اجتماعی درآورد و مدعی شد که ملک و مالک و ملأ و به تعبیر دیگر تیغ و طلا و تسبیح همیشه در کنار هم بوده و یک مقصد داشته‌اند و... اگر خداوند از باب «وَیَمْکُرُونَ وَیَمْکُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَیْرُ الْمَاکِرِیْنَ» در کمین او نبود. او در مأموریت خارج‌اش چه به سر روحانیت و اسلام می‌آورد» (از نامه شیخ مرتضی مطهری به خمینی).

باری، بدون تردید در این نامه شیخ مرتضی مطهری پس از ده سال کینه‌توزی بر علیه شریعتی، در نامه‌اش به خمینی مبارزه با اسلام

فقهاتی و روحانیت حوزه‌های فقهی که در طول هزار سال گذشته متولیان اصلی اسلام فقهاتی بوده‌اند و مصداق مبارزه با استحمار کهنه می‌باشد، «هدف اصلی شریعتی اعلام می‌کند». مع‌الوصف، در این رابطه است که می‌توان در اینجا باز این سؤال را مطرح کرد که در این شرایط پس از ۴۲ سال که از عمر رژیم مطلقه فقهاتی می‌گذرد، آیا گفتمان رهایی‌بخش شریعتی بر پایه آرایش و اولویت مبارزه ضد استحمار با رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، باز دارای برد و فونکسیون در جامعه ایران می‌باشد؟ آیا در شرایط تندپیچ امروز جامعه بزرگ ایران بدون رهایی از استحمار اسلام فقهاتی، زیارتی، ولایتی و روایتی می‌توان به تحول اجتماعی و تحول فرهنگی از پایین در جامعه ایران دست پیدا کرد؟

یادمان باشد که اگرچه شریعتی در پاسخ به تکوین فقر اقتصادی در جامعه ایران این فقر گسترده استخوان‌سوز را مولود و سنتز تولید و توزیع بی‌رحمانه و غیر انسانی مبتنی بر استثمار نظام سرمایه‌داری حاکم تحلیل می‌کرد، در خصوص فقر آگاهی در جامعه ایران این فقر آگاهی را مولود و سنتز سلطه اسلام فقهاتی، روایتی، زیارتی و ولایتی بر اذهان و اعتقادات و احساسات توده‌های ایران می‌دانست. بدون تردید شریعتی بر این باور بود که «تا زمانی که جامعه ایران در چارچوب مبارزه ضد استحمار (با اسلام فقهاتی، زیارتی، روایتی، ولایتی و مداحی‌گری

حوزه‌های فقه‌ای) نتوانند از فقر آگاهی نجات پیدا کنند، هرگز نخواهند توانست در مبارزه ضد استبدادی و ضد استثماری برای رهایی از فقر اقتصادی و رژیم‌های توتالیتار موفق بشوند». آنچه در عرصه گفتمان رهایی‌بخش شریعتی بر پایه مبارزه سه مؤلفه‌ای ضد استبدادی و ضد استثماری و ضد استثماری و اولویت مبارزه ضد استثماری در آرایش آن‌ها بیش از هر چیز قابل توجه می‌باشد «اعتقاد او به اخلاق اجتماعی در گفتمان رهایی‌بخش و جایگزین کردن اخلاق اجتماعی به‌جای اخلاق تقلیدگرا و تکلیف‌محور و تبعدگرای فقه‌ای و اخلاق دنیاستیز و جامعه‌گریز و اختیارستیز صوفیانه می‌باشد». عنایت داشته‌باشیم که «شریعتی برای دستیابی به اخلاق اجتماعی و نهادینه کردن اخلاق اجتماعی به‌جای اخلاق فردی در جامعه بزرگ ایران مجبور بود که از اخلاق فردی صوفیانه و فقیهانه در جامعه ایران عبور نماید.»

شریعتی بر این باور بود که تا «جامعه ایران از آفات اخلاق فردی فقیهانه و صوفیانه نجات پیدا نکند، هرگز نمی‌تواند دارای روحیه جمعی در عرصه تحول اجتماعی از پایین بشود» به‌بیان دیگر در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی، «تحول اجتماعی در گرو روحیه جمعی می‌باشد» و «دستیابی به روحیه جمعی در جامعه ایران در گرو جایگزین کردن اخلاق اجتماعی به‌جای اخلاق فردی فقهی و اخلاق فردی صوفیانه

است». در خصوص همین دستیابی به اخلاق اجتماعی و روحیه جمعی در جامعه ایران است که شریعتی در میان نظریه‌پردازان ۱۵۰ سال اخیر جامعه ایران، در گفتمان رهایی‌بخش خود «موضوع بیگانگی و یا الیناسیون به صورت گسترده و وسیع مطرح کرد». به طوری که در این رابطه می‌توان داوری کرد که «بدون فهم مفهوم از خود بیگانگی در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی، هرگز نمی‌توان به تئوری اخلاق اجتماعی شریعتی جهت مقابله با اخلاق فردی فقهاتی و اخلاق فردی صوفیانه در جامعه بزرگ ایران پی برد». آنچه در این رابطه در خصوص نظریه از خود بیگانگی در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی می‌توان مطرح کرد، اینکه شریعتی برعکس هگل و فویر باخ (که نظریه از خود بیگانگی آنها بر پایه مذهب محدود می‌شود) و بر خلاف کارل مارکس (که نظریه از خود بیگانگی او تنها در رابطه با کار معنی پیدا می‌کند) «موضوع از خود بیگانگی انسان را به عرصه‌های مختلف بسط داد که از عرفان و تصوف و زهد و عشق گرفته تا کتاب مذهب و شرک و پول و کار و غیره شامل می‌شوند» بنابراین خودویژگی‌های گفتمان رهایی‌بخش شریعتی را می‌توان اینچنین فرموله کرد:

اول - «تقدم تحول فرهنگی و تحول اجتماعی و تحول از پایین بر تحول سیاسی و تحول اقتصادی».

«بنابراین اعتقاد به این سه اصل که: ۱ - تحصیل کرده‌های روشنفکر نمی‌توانند رهبری نهضت اصیل اجتماعی را در مرحله طبقاتی آن ادامه دهند و به نیابت از خود مردم عمل کنند، بلکه این قهرمانان اُمی‌اند که اراده توده در آنان تجسم یافته است و روح و بینش و حرکت و استحکام فطری و ارادی خود را مستقیماً از متن اجتماع می‌گیرند و ریشه در اعماق صمیمی و زاینده توده دارند. ۲ - تا مردم به آگاهی نرسیده‌اند و خود صاحب شخصیت انسانی و تشخیص طبقاتی و اجتماعی روشنی نشده‌اند و از مرحله تقلید و تبعیت از شخصیت‌های مذهبی و علمی خود که جنبه فتوایی و مقتدایی دارند (و رابطه میان آنها با مردم، رابطه مرید و مراد و عامی و عالم و مأموم و امام است) به مرحله‌ای از رشد اجتماعی و سیاسی ارتقاء نیافته‌اند که در آن رهبران‌اند که تابع اراده و خط مشی آگاهانه آنان‌اند. ۳ - و بالاخره با علم به اینکه، این نه وجود استثمار طبقاتی، فقر و بی‌عدالتی و انحطاط، بلکه احساس این واقعیت‌های موجود و آگاهی درست وجدان اجتماعی و طبقاتی نسبت به آنها است که حرکت درست و آگاهانه انقلابی را پدید می‌آورد و گر نه چنانکه بسیار هم در تاریخ و هم در جغرافیا دیده‌ایم و می‌بینیم چه فراوانند جامعه‌هایی که قرن‌های طولانی است که فقر و تناقض و استثمار و تبعیض طبقاتی و اجتماعی را در بطن خود نگاه داشته‌اند و

چه بسیارند جامعه‌های انسانی که تاریخ آن در یکی از دوره‌های اولیه‌اش متوقف شده و هزاران سال است که از حرکت باز ایستاده‌است و گویی هیچ‌یک از آن حرف‌های جامعه‌شناسی و سوسیالیسم علمی و فلسفه تاریخ و سیر جبری دیالکتیک و اصل قطعی و لایزال تغییر و تحول در باره‌اش صادق نیست» (م. آ. ج ۴ - ص ۹۴ - س ۷ به بعد).

آنچه از عبارت فوق شریعتی برای ما قابل فهم است اینکه:

الف - شریعتی در چارچوب گفتمان رهایی‌بخش خودش معتقد به «رویکرد جنبشی خودبنیاد و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پایین می‌باشد، نه رویکرد حزبی جامعه سیاسی تزریق شده از بالا توسط نخبگان و روشنفکران جامعه». طبیعی است که تنها در چارچوب جامعه مدنی جنبشی خودجوش و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پایین است (که آنچنانکه شریعتی در عبارات فوق می‌گوید) شرایط برای جوشش «قهرمانان امی که اراده توده در آنان تجسم یافته است و روح و بینش و حرکت و استحکام فطری و ارادی خود را مستقیماً از متن جامعه می‌گیرند و ریشه در اعماق صمیمی و زاینده توده دارند، فراهم می‌شود». پر واضح است که در چارچوب «احزاب سیاسی تکوین یافته از بالا توسط نخبگان و روشنفکران سیاسی هرگز شرایط برای ظهور این قهرمانان از بالا فراهم نمی‌گردد». برای مثال اگر بخواهیم به انقلاب دوم

مشروطیت در این رابطه اشاره بکنیم:

اولاً مشروطیت دوم برعکس مشروطیت اول «جامعه ایران را نظامی کرد» و فضای دموکراسی مشروطیت اول را نظامی کرد، به عبارت دیگر «مشروطیت اول بدون حتی کشته شدن یک نفر به پیروزی رسید، برعکس مشروطیت دوم که قهرآمیز و خشونت‌آمیز بود». ثانیاً «مشروطیت دوم از دل جنگ داخلی بیرون آمد» و به همین دلیل همه‌چیز را نظامی کرد.

ثالثاً علت ناکامی مشروطیت اول بازتولید دربار و روحانیت از دل انقلاب مشروطه اول بود، در صورتی که علت ناکامی مشروطیت دوم «حاکمیت جنگجویان و نظامیان بود».

رابعاً تفاوت مشروطیت با انقلاب کبیر فرانسه در این بود که در «انقلاب کبیر فرانسه ابتدا با دربار و روحانیت تسویه حساب تاریخی انجام گرفت و سپس حکومت سکولار شکل گرفت» اما در مشروطیت اول و دوم، «نه‌تنها با دربار و روحانیت تسویه حساب نشد، بلکه حتی حضور آنها هم نهادینه قانونی گردید» به عبارت دیگر «مشروطیت شاه را محدود کرد، اما استبداد را ریشه کن نکرد». لذا به همین دلیل «با پیوند دربار و روحانیت، کمتر از دو سال مجلس را به توپ بستند و دموکراسی موجود را به چالش همه جانبه کشیدند».

خامسا در «مشروطیت اول جنبش آکسیونی بود و طبقه متوسط شهری کنش‌گران آن را تشکیل می‌دادند» اما در «مشروطیت دوم، جنبش خودجوش و مسلحانه بود و اکثریت کنش‌گران از دهقانان و زحمت‌کشان شهر و روستا بودند که از تبریز و کرمانشاه و ایل بختیاری حرکت کردند و در تهران به هم پیوستند.»

سادساً مشروطیت دوم برعکس مشروطیت اول (که طبقه متوسط شهری کنش‌گران اصلی آن بودند) «یک انقلاب توده‌ای بود و دهقانان به حمایت انقلاب مشروطیت برخاستند و دهقانان مسلح شدند و تهران را فتح کردند.»

سابعاً «انقلاب مشروطیت چه مشروطیت اول و چه مشروطیت دوم تا کودتای رضاخان (برعکس انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ که در نطفه شکست خورد و اصلاً در ۲۲ بهمن مرده به دنیا آمد) شکست نخورد، بلکه ناکام شد». یادمان باشد که از شهریور ۲۰ با ظهور جنبش مصدق به عنوان یک سنتز جدید از دل استبداد ۲۰ ساله رضاخانی دو باره تا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ به مدت ۱۲ سال مشروطیت بازتولید شد.

ثامناً در مشروطیت دوم پس از ورود مجاهدین به تهران و فتح تهران «ستارخان سردار ملی که رهبری جنبش توده‌ای در دست داشت به احزاب بالایی نپیوست اما باقرخان به حزب معتدله پیوست». لهذا از

آنجایی که حزب معتدله (که باقرخان به آن پیوست) در پیوند با روحانیت بودند، در نتیجه همین امر باعث گردید تا در مشروطیت دوم هم مانند مشروطیت اول «روحانیت رفته رفته توسط حزب معتدله حضور خود را پس از فتح تهران بازتولید بکند.»

تاسعا تفاوت دیگر مشروطیت اول با مشروطیت دوم در این بود که در مشروطیت اول چهره‌های روشن‌فکری مثل طالبوف و میرزا فتحعلی آخوندزاده رهبری جنبش را در دست داشتند، اما در مشروطیت دوم چهره‌های توده‌ای و مردمی مثل ستارخان و باقرخان رهبری جنبش را در دست داشتند.

عاشرا در مشروطیت دوم اگرچه مجاهدین شیخ فضل الله نوری را در میدان توپخانه به دار کشیدند و حواریون شیخ فضل الله نوری را سرکوب کردند، اما از آنجایی که «مجاهدین حاکم توان مدیریت و اداره کشور را نداشتند همین ضعف باعث گردید تا پای روحانیت در اداره کشور باز بشود.»

باری با عنایت به رویکرد شریعتی در عبارات فوق که «بر قهرمانان امی جوشیده از جنبش‌های توده‌ای تکیه استراتژیک می‌کند» با ذکر مثال فوق در مشروطیت می‌خواستیم به طرح این حقیقت بپردازیم که طرح رویکرد شریعتی (در عبارات فوق) «این آفت را هم دارد که اگر

این جنبش‌های خودجوش به خودسازماندهی فراگیر توده‌ای در عرصه پروسه درازمدت شدن مبارزه دست پیدا نکنند، پیروزی غیر سازماندهی خیزش‌ها (آنچنانکه در مشروطیت دوم پس از فتح تهران شاهد بودیم) آفت‌زا می‌باشند.»

ب - در خصوص بند دوم گفته شریعتی در عبارات فوق باید عنایت داشته‌باشیم که «شریعتی با صراحت حضور روحانیت در رهبری جنبش‌های اجتماعی و سیاسی به چالش می‌کشد و یک آفت می‌داند». یادمان باشد که بزرگ‌ترین آفتی که باعث گردید تا انقلاب ضد استبداد ۵۷ مردم ایران مرده به دنیا بیاید «همین رهبری و هژمونی روحانیت بر انقلاب ضد استبدادی مردم ایران بود» چرا که باعث گردید تا «جنبش ضد استبدادی مردم ایران نتواند فرایند رادیکالیزه شدن خودش در پروسه انقلاب طی نماید». لذا در این رابطه است که شریعتی در بند دوم عبارات فوق می‌گوید: «روش خلع ید کردن روحانیت از رهبری جنبش‌های توده‌ای تنها توسط استراتژی آگاهی‌بخش و سازمان‌یابی توده‌ها (که توسط آن شرایط برای استقلال جنبش توده‌ای در برابر روحانیت فراهم می‌شود) حاصل می‌گردد» و آنچنانکه شریعتی می‌گوید تنها در «عرصه استراتژی آگاهی‌بخش است که توده‌ها می‌توانند از مرحله تقلید و تبعیت از شخصیت‌های مذهبی و علمی خود که جنبه فتوایی و

مقتدایی و رابطه مرید و مراد و عامی و عالم دارند، به مرحله‌ای از رشد اجتماعی و سیاسی ارتقاء پیدا کنند.»

ج - در بند سوم عبارات فوق شریعتی دوباره بر «اهمیت جایگاه آگاهی در تکوین و اعتلای جنبش‌های خودجوش تکیه می‌کند» و می‌گوید تا زمانی که توسط پیشگامان «دیالکتیک موجود در جامعه وارد آگاهی و احساس جامعه نشود، هرگز و هرگز خود واقعیت دیالکتیک و تضاد در جامعه نمی‌تواند جامعه را به حرکت درآورد.»

دوم - از نظر شریعتی «نقش انطباقی پیشگامان در مبارزه با نقش تطبیقی پیشگامان در مبارزه تفاوت دارد» چراکه «در نقش تطبیقی پیشگامان در مبارزه، پیوند ارگانیسمی پیشگامان با مبارزه از پایین حاصل می‌شود» در صورتی که برعکس «در نقش انطباقی، پیوند پیشگامان با مبارزه از بالا شکل می‌گیرد». یادمان باشد که علت ناکامی اولیه انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه (در زمان حیات خود لنین) در این بود که اگرچه لنین و بلشویک‌ها شعار «انتقال تمام قدرت به شوراهای سر می‌دادند ولی به علت پیوند انطباقی آنها با جنبش‌های توده‌ای در عمل این حزب بلشویک نخبگان بود که با جایگزین شدن به جای شوراهای پایین تمام قدرت را در دست خود گرفتند»؛ و همین امر باعث گردید تا در همان دوران «رهبری لنین شرایط برای سلطه حزب بر شوراهای فراهم

بشود». مع‌ذلک، در این رابطه است که شریعتی بر این باور است که «اگر حزب بر شوراها مسلط بشود، جنبش شکست می‌خورد، اما برعکس اگر شوراها بر حزب و یا احزاب مسلط بشوند شرایط برای موفقیت جنبش‌ها فراهم می‌گردد.»

«اولاً تا متن مردم بیدار نشده باشند و وجدان آگاه اجتماعی شکل پیدا نکرده باشد، هر مکتبی و هر نهضتی عقیم و مجرد خواهد ماند. ثانیاً مردم را تنها و تنها خود مردم باید نجات بدهند و رهبری نهضت اجتماعی باید مستقیماً در دست خود آنان باشد؛ و تا متن مردم به خودجوشی و حرکت و خلاقیت اجتماعی نرسیده باشند و قهرمانان و شخصیت‌های شایسته‌ای از میان خود، با همان سیمای صمیمی و اصیل و صادق مردمی و به تعبیر بسیار زیبا و عمیق قرآن: اُمّی نسازند و پیشاپیش صف خویش نفرستند، حضور تحصیل‌کرده‌ها به نیابت از آنان هرگز نخواهد توانست آنان را کفالت کند و اگر در آغاز کار، موقتاً، پیروزی‌هایی به‌دست آورند ادامه راه در مراحل که کار دشوار و سنگین می‌شود و وسوسه زر و زور هجوم می‌آورد، اطمینان بخش نخواهد بود. ثالثاً بر خلاف غفلت ذهنی‌ایی که غالب تحصیل‌کرده‌ها و حتی روشنفکران بدان دچارند و این غفلت زاده راسیونالیسم ویژه متفکران است که به‌قول اشپنگلر، به‌جای تماس مستقیم با متن واقعیت و لمس

آن، گرد هم می‌نشینیم و بر اساس مقولات کانتی و مبانی عقلی و منطقی و اصول سیانتیسم از واقعیت سخن می‌گوییم و غایبانه درباره آن قضاوت می‌کنیم و به تجزیه و تحلیل آن می‌پردازیم و از آن قواعدی را استنتاج می‌کنیم و بر اساس معرفتی که اینچنین ذهنی و دور از واقعیت به‌دست آورده‌ایم به طرح نقشه و برنامه‌ریزی و عمل می‌پردازیم و آنگاه که به سراغ واقعیت می‌رویم چون احساس می‌کنیم که با آن سخت بیگانه‌ایم، به مسخ و تحریف آن دست می‌زنیم» (م. آ. ج ۴ - ص ۸۹ - سطر ۱۱ به بعد).

آنچه از عبارات فوق شریعتی برای ما قابل فهم است اینکه:
الف - بدون «تحول فرهنگی» در اعماق جامعه بزرگ ایران هرگز «تحول اجتماعی» امکان‌پذیر نیست، آنچنانکه بدون «تحول اجتماعی» امکان «تحول سیاسی» و «تحول اقتصادی» در جامعه وجود ندارد.

ب - «موتور کوچکی» که صد در صد می‌تواند «موتور بزرگ» جامعه ایران را به حرکت درآورد، «انتقال آگاهی به‌صورت مشخص و کنکرت از متن واقعیت جامعه ایران، به احساس و آگاهی توده‌های اعماق جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران می‌باشد» بنابراین در رویکرد شریعتی و اقبال «تنها و تنها آن موتور کوچکی است که می‌تواند به‌صورت تطبیقی موتور بزرگ را از پایین به حرکت درآورد» به بیان دیگر «تنها انتقال آگاهی

مشخص و کنکرت از متن واقعیت به صورت افقی و جنبشی توسط پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین) ایران است (نه جنبش‌های پشاهانگی اعم از چریک‌گرایی رژی دبره‌ای و ارتش خلقی مائوئیستی و تحزب‌گرایانه طراز نوین لنینیستی) که می‌تواند بستر ساز تکوین جامعه مدنی قوی جنبشی (خودبنیاد و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پایین و مستقل هم در جبهه آزادی‌خواهانه طبقه متوسط شهری و هم در جبهه عظیم و بزرگ طبقه کار و زحمت شهر و روستاهای اردوگاه بزرگ مستضعفین) ایران بشود، همان جامعه مدنی جنبشی خودانگیخته و خودسازمانده و خود رهبری که در شرایط موقعیت انقلابی بستر ساز ظهور تکوین شوراهای فراگیر و سراسری توده‌ای می‌شود که در حقیقت آلترناتیو واقعی مثلث قدرت حاکم، یعنی قطب قدرت سیاسی حاکم یا زور و قطب قدرت اقتصادی حاکم یا زر و قطب قدرت مذهبی حاکم یا تزویر می‌باشد که بدون تردید در آینده تعیین کننده تنها و تنها این شوراهای فراگیر خودجوش و خودرهبر و خودسازمانده تکوین یافته از پایین، تنها عضله قوی برپایی دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای یا اجتماعی کردن سه قطب قدرت زر و زور و تزویر حاکم (آرمان همیشگی معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران) می‌شوند.»

ج - تکیه بر جامعه مدنی قوی جنبشی خودبنیاد و خودانگیخته و خودسازمانده و خودرهبر و مستقل تکوین یافته از پایین جامعه ایران که بدون تردید در موقعیت انقلابی بسترساز تکوین شوراهای فراگیر خودجوش توده‌ای در تمامی سطوح جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران می‌شوند، عاملی است برای دستیابی به دموکراسی مستقیم و یا دموکراسی مشارکتی که تنها و تنها توسط حاکمیت همه مردم بر همه مردم ایران می‌تواند مادیت پیدا کند؛ و لذا «تا زمانی که خود توده‌های مردم ایران توسط خودسازماندهی و خودرهبری به‌صورت خودانگیخته و خودجوش از اعماق جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران نتوانند رهبری خود را در عرصه کلان و خرد مدیریت نمایند، هرگز نمی‌توانند به دموکراسی مستقیم و مشارکتی دست پیدا کنند». پر واضح است که در این رابطه می‌توان دآوری کرد که در رویکرد شریعتی و اقبال «جایگزین شدن پیشگام و پیشاهنگ در شکل حزب و چریک و ارتش خلقی و غیره و غیره به‌جای توده‌ها و شوراهای خودجوش تکوین یافته از پایین عامل اصلی انحراف جنبش‌ها و خیزش‌ها در ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه جامعه بزرگ ایران بوده است.»

د - بدون تردید شریعتی در گفتمان رهایی‌بخش خود در عرصه جنبش‌های مردمی، هرگز طرفدار خیزش‌های اتمیزه و بی‌سر و بدون

سازماندهی (که بسترساز ظهور هیولای پوپولیسم در جامعه ایران می‌شود) نبوده است. چراکه «اعتلای چنین خیزش‌ها (آنچنانکه هم در دی‌ماه ۹۶ و هم در آبان‌ماه ۹۸ در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران تجربه کردیم، هر چند که در سطح ملی هم که باشند) نه‌تنها بسترساز تکوین شوراهای فراگیر اجتماعی در راستای دستیابی به دموکراسی بی‌واسطه و مستقیم توده‌های جامعه بزرگ ایران نمی‌شوند، بلکه برعکس آنچنانکه در جریان خیزش ضد استبدادی سال ۵۷ جامعه بزرگ ایران دیدیم، اینگونه خیزش‌های اتمیزه و بی‌سر و بدون سازماندهی تنها بسترساز برای موج‌سواری نیروهای فرصت‌طلب (از راه رسیده در راستای استراتژی کسب قدرت سیاسی آنها) می‌شود»؛ که در تحلیل نهایی حاصل آن (آنچنانکه بارها و بارها خود شریعتی در آسیب‌شناسی از اینگونه خیزش‌ها گفته است آن) می‌شود (که تازه پس از پیروزی سیاسی این خیزش‌های اتمیزه تحت هژمونی موج‌سواران کسب قدرت سیاسی جامعه سیاسی داخل و خارج از کشور) «نه‌تنها جامعه بزرگ ایران نمی‌تواند به دموکراسی مستقیم و مشارکتی از پایین دست پیدا کند، بلکه برعکس آن بخش آزادی‌های حداقلی هم که قبل از انقلاب داشته است از دست می‌دهد». آنچنانکه در جریان انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران شاهد بودیم که «با نهادینه شدن گفتمان

ولایت فقیه خمینی بر این انقلاب جامعه بزرگ ایران نه تنها نتوانست به حداقل آزادی‌های سیاسی مورد انتظارش دست پیدا کند، بلکه حتی همان آزادی‌های اجتماعی که در زمان رژیم کودتایی و توتالیتار پهلوی هم که داشت از دست داد؛ و در این رابطه در طول ۴۲ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقه‌ای حاکم «جامعه ایران برگشت به دوران پیشا مشروطیت» بنابراین شریعتی در عرصه گفتمان رهایی‌بخش خود، هرگز و هرگز طرفدار خیزش‌های اتمیزه و بی‌سرگرسنگان نبوده است؛ و هر زمانی که شریعتی در چارچوب گفتمان رهایی‌بخش خود، صحبت از نهضت خودجوش مردم می‌کند، منظورش تحول آگاهانه جامعه ایران و اعتلای جنبش‌های خودجوش و خودانگیخته و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پایین هم در جبهه آزادی‌خواهانه طبقه متوسط شهری و هم در جبهه برابری‌طلبانه طبقه کار و زحمت اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران می‌باشد.

ه - به وضوح در عبارات فوق شریعتی روشن است که علاوه بر اینکه «استراتژی تغییر شریعتی در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران یک استراتژی تحول‌خواهانه تطبیقی از پایین جامعه در مؤلفه‌های مختلف فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی می‌باشد، شکل عملیاتی این استراتژی هم برای شریعتی صورت تطبیقی جنبشی دارد، نه صورت

انطباقی چریکی و ارتش خلقی و تحزب‌گرایانه لنینیستی نخبگان سیاسی تزریق شده از بالا» بنابراین، در این رابطه است که در همین جا می‌توانیم به یک سؤال فربه دیگر در خصوص علت طرح کنفرانس «شیعه یک حزب تمام» شریعتی در مهرماه سال ۵۱ در حسینییه ارشاد پاسخ بدهیم. آنچه در پاسخ به این سؤال باید بگوییم، اینکه در کنفرانس «شیعه یک حزب تمام، شریعتی نمی‌خواهد به تبیین استراتژی حزب طراز نوین نخبگان و روشنفکران (آنچنانکه لنین در «چه باید کرد» و غیره تبیین و تعریف می‌کند) بپردازد، بلکه برعکس شریعتی در این کنفرانس (آنچنانکه قبل از آن در کنفرانس‌های «تشیع علوی و صفوی» و «یاد و یادآوران» و «امت و امامت» و غیره مطرح کرده بود) به دنبال تبیین جوهر مبارزه شیعه علوی می‌باشد که در نگاه او جوهر مبارزه شیعه همیشه جنبشی بوده است و بدون تردید در آینده هم دارای جوهر جنبشی عدالت‌خواهانه می‌باشد.»

در کنفرانس «شیعه یک حزب تمام»، «شریعتی به دنبال آن است که تبیین کند که جنبش‌های شیعه علوی در گذشته، خیزش‌های متمیزه بی‌سر و بدون سازماندهی نبوده است، بلکه برعکس حرکت شیعه علوی (نه شیعه فقهاتی و حکومتی صفوی) در گذشته از نظر شریعتی جنبش‌های خودانگیخته و خودسازمانده و خودرهبر و مستقل تکوین

یافته از پایین بوده است که هم رهبری خودجوش داشته است و هم تاکتیک خودسازمانده داشته است و هم استراتژی خودراهر داشته است و هم خاستگاه مشخص طبقاتی کار و زحمت داشته است و هم فلسفه تاریخ داشته است و هم سازماندهی و تشکیلات غیر هرمی تکوین یافته از پایین داشته است» بنابراین، بدین ترتیب است که باید بگوییم بر خلاف آنچه که در رابطه با کنفرانس «شیعه یک حزب تمام» شریعتی می‌گویند، «شریعتی هرگز و هرگز معتقد به حرکت تحزب‌گرایانه نخبگان سیاسی از بالا نبوده است و در این رابطه هر جا هم که رسیده او لگدی به استراتژی تحزب‌گرایانه نخبگان سیاسی از بالا (که بدون تردید در راستای کسب قدرت سیاسی و یا مشارکت در قدرت سیاسی برای نخبگان و یا به اصطلاح خود او برای روشنفکران می‌باشد) زده است» و اصلاً «شریعتی استراتژی تحزب‌گرایانه نخبگان سیاسی از بالا را یک آفت برای دموکراسی می‌داند.»

بر این مطلب اضافه کنیم که حتی «تکیه شریعتی بر جنبش شیعه علوی (در برابر شیعه فقهاتی و حکومتی صفوی) در راستای گذشته‌گرایی یا رویکرد سلفیه سید جمال نمی‌باشد» بلکه برعکس آنچنانکه فوقاً بارها و بارها مطرح کرده‌ایم و از تکرار آن خسته نمی‌شویم، «شریعتی با تکیه بر شیعه علوی در برابر شیعه حکومتی و فقهاتی صفوی، می‌خواهد برای

استراتژی جنبشی خودش پایه تاریخی تبیین نماید و این یک رویکرد مترقیانه می‌باشد، نه رویکرد سلفیه و گذشته‌گرایانه و ارتجاعی.»

عنایت داشته‌باشیم که «رویکرد گذشته‌گرایی غیر از رویکرد گذشته‌شناسی است» به عبارت دیگر آنچنانکه رویکرد گذشته‌گرایی یک رویکرد ارتجاعی می‌باشد، رویکرد گذشته‌شناسی (در راستای تبیین گذشته به عنوان چراغ راه آینده) می‌تواند امری مترقیانه باشد. بدین ترتیب است که داوری ما در باب گفتمان‌های بخش شریعتی و استراتژی تغییرگرایانه او در جامعه ایران بر این امر قرار دارد که:

اولاً «استراتژی شریعتی تحول‌گرایانه می‌باشد، نه رفرمیستی.»

ثانیاً «استراتژی شریعتی جنبشی می‌باشد، نه خیزشی و حزبی.»

ثالثاً «استراتژی شریعتی بر پایه تحول آگاهانه اجتماعی و سیاسی و اقتصادی می‌باشد، نه به صورت شورشی و اتمیزه و بی‌در پیکر.»

رابعاً «استراتژی شریعتی بر پایه تقدم تحول فرهنگی و تحول اجتماعی نسبت به تحول سیاسی و اقتصادی می‌باشد.»

خامساً «استراتژی شریعتی بر حرکت از پایین (توسط جنبش‌های آگاهانه و شوراهای خودجوش فراگیر تکوین یافته از پایین) استوار می‌باشد، نه حرکت از بالا» (به صورت انطباقی و تزریقی توسط نخبگان و روشنفکران و احزاب بالایی قدرت).

ساده‌تر «استراتژی شریعتی در فرایند جنبش روشن‌گری پیشگامان، بر خودآگاهی‌بخشی به توده‌ها استوار می‌باشد، نه بر پایه کسب قدرت سیاسی و یا مشارکت در قدرت نخبگان.»

سابقاً برعکس استراتژی کارل مارکس (که استراتژی جنبشی طبقه‌ای در چارچوب کسب قدرت سیاسی از بالا توسط دیکتاتوری پرولتاریا می‌باشد) «استراتژی شریعتی، استراتژی جنبشی اردوگاهی در چارچوب اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران می‌باشد» (که بدون تردید در این استراتژی جنبشی در جامعه سرمایه‌داری طبقه کارگر ایران، یک بخش محوری این جنبش اردوگاهی می‌باشند).

ثامناً «استراتژی شریعتی، دارای جوهر رادیکال بر دو پایه سلبی و ایجابی، در راستای اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت زر و زور و تزویر حاکم می‌باشد.»

تاسعاً «استراتژی شریعتی در تحلیل نهایی در چارچوب دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای در راستای نفی سرمایه‌داری و جایگزینی دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای تحت رهبری جنبش‌های اردوگاهی ضد استثمار و ضد استبدادی و ضد استثمار طبقه متوسط شهری و طبقه کار و زحمت اعماق جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران می‌باشد.»

عاشراً «استراتژی شریعتی اگرچه در عرصه سلبی بر تقدم مبارزه ضد

استثماري در جامعه ايران نسبت به مبارزه ضد استبدادي و ضد استثماري استوار مي‌باشد، اما در عرصه ايجابي در راستاي اجتماعي کردن سه مؤلفه قدرت زر و زور و تزوير حاکم، بر پايه دموکراسي و سوسياليسم و پلوراليسم فرهنگي و معرفتي استوار مي‌باشد.»

سوم - شريعتي به عنوان يک روشنفکر و يا يک پيشگام و پيش‌قراول، در عرصه «گفتمان رهايي بخش خودش، از آغاز به دنبال رهايي بشر و رهايي انسان از زندان‌هاي طبيعت و تاريخ و اجتماعي و نفساني بوده است و بعداً در مسير رويکرد رهايي بشر از زندان‌هاي طبيعت و تاريخ و اجتماع و نفساني بوده است که او به دموکراسي سوسياليستي سه مؤلفه‌اي يا اجتماعي کردن قدرت سه مؤلفه‌اي حاکم زر و زور و تزوير توسط مبارزه ضد استثماري و ضد استثماري و ضد استبدادي در عرصه سلبی و دستيابي به دموکراسي و سوسياليسم و پلوراليسم سياسي و فرهنگي و معرفتي در عرصه ايجابي مي‌رسد» به عبارت ديگر «شريعتي دموکراسي و سوسياليسم و پلوراليسم براي رهايي بشر از زندان‌هاي تاريخ و اجتماع و نفساني مي‌خواست». اگر زماني توسط دموکراسي سوسياليستي سه مؤلفه‌اي يا اجتماعي کردن سه مؤلفه قدرت زر و زور و تزوير حاکم، به رهايي بشر نرسيديم، نشان دهنده گمراهي ما در راه و در مسير است، نه خطا در هدف. يادمان باشد که از معلم کبيرمان شريعتي آموخته‌ايم

که «اشتباه راه رفتن، از راه اشتباه رفتن، خطرناک‌تر است.»

«من معتقدم که همه ادیان بر توحید بوده‌اند و نظام اجتماعی در تاریخ به شرک بدل شده‌است و جامعه واحد و یک روح و بی‌طبقه اولیه به جامعه‌های طبقاتی و چند گروهی تغییر یافته‌اند. توحید به شرک تبدیل شده‌است. از آدم، دو پسر باز ماند، دو آدمیزاد، هابیل دامدار را برادرش قابیل ملاک کشت، مرگ قابیل را کسی خبر نداده‌است، قابیل نمرده است، او که وارث آدم شد، یک غاصب بود، یک قاتل، برادرکش، شهوت‌پرست، مالک و عاصی بر خداوند و خلف ناخلف آدم. بنی آدم حاکم بر تاریخ، بنی قابیل‌اند، جامعه رشد کرد و نهادها و نظام‌ها پیچیده شد و تقسیم‌بندی و تخصص و طبقات پیش آمد، قابیل، قدرت حاکم، قدرت تعیین کننده و غاصب حق و صاحب همه‌چیز، نیز در سه چهره نمودار شد، چه در جامعه پیشرفته، سیاست، اقتصاد و مذهب، در سه بعد مشخص گردید و قابیل بر هر یک از این سه پایگاه جداگانه تکیه زد و سه قدرت زور و زر و زهد را پدید آورد و استبداد و استثمار و استحمار پا گرفت که توحید سه مظهر آن را، فرعون، قارون و بلعم باعورا می‌نامد، اما شرک این سه خداوندان زمین را در نظام سه بعدی حاکم، با دین توجیه می‌کند و سه خدا در آسمان. این سه تا تو را از بندگی خدا به بندگی خویش می‌خوانند، ای که جامعه ابراهیم بر تن کرده‌ای،

این‌ها تو را به اسماعیل‌پرستی می‌کشاند تا خود بر تو چیره باشند، سرت را به بند آرند جیبت را خالی کنند و عقلات را فلج سازند و به سیاهی کشانند. بزن، ای که به منی آمده‌ای، ای که اسماعیلات را نیز به قربانگاه آورده‌ای. همچون ابراهیم، ابلیس را در هر سه چهره‌اش رمی کن. ای پیرو آن بت‌شکن بزرگ، سرباز توحید، هر سه بت را بشکن؛ و با طلوع آفتاب دهم ذیحجه، لحظه هجوم را که زمان، اعلام کرده همگام با امت، با جمع احرام پوش برخاسته از مشعر، از مرز منی بگذر، بر تنگه جمرات حمله‌بر، در نخستین حمله، آخری را بزن. راستی این آخری کیست؟ که اول باید او را انداخت؟ فرعون؟ قارون؟ بلعم باعورا؟ این سه بت، مجسمه این سه قدرت قابیلی، سه مظهر ابلیس، تثلیث ضد توحیدی شرک‌اند. فرعون را بزن که: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» قارون را بزن که: «أَلَمْ آتِ اللَّهَ» و بلعم باعورا را بزن که: «الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ»؛ و جانشین خدا در طبیعت مردم‌اند و خانواده خدا در زمین، مردم و زمین را وارثان بندگان شایسته؛ یعنی که حکومت خدا در دست مردم است؛ و سرمایه‌ها همه از آن مردم؛ و دین خدا را تمامی‌اش مسئول مردم. از این سه کدام فرعون است و زورپرستی؟ کدام قارون است و زرپرستی؟ کدام باعورا و ملاپرستی؟ هر روشن‌فکری ابراهیمی، با بینش فکری و روش مبارزه اجتماعی که دارد و نیز برحسب نظام اجتماعی‌ایی که در آن مسئول

است، تکیه اساسی را بر روی یکی می‌نهد، یک مبارز سیاسی، آخری را فرعون می‌شمارد، بیشتر در نظام استبدادی و میلیتاریسم و فاشیسم... یک متفکر اقتصادی معتقد به تعیین‌کنندگی عامل اقتصاد، آخری را قارون می‌داند، یک مجاهد فکر و روشنفکر که جهل و جمود فکری و عامل خفه‌کننده و خفقان‌آورنده شعور و خودآگاهی و رشد را مذهب شرک یا توحید مسخ شده می‌بینید و معتقد است که تا مغزها تکان نخورد، هیچ‌چیز تکان نخواهد خورد، آخری را بلعم باعورا می‌گیرد» (م. آ. ج ۶ - ص ۱۷۴ - ۱۷۵ - ۱۷۶ - س ۷ به بعد).

آنچه از عبارات فوق شریعتی برای ما قابل فهم است اینکه:

۱ - شریعتی در عبارات فوق «در راستای تبیین سه مؤلفه ستم حاکم بر بشریت، یعنی استثمار و استبداد و استحمار، از آغاز تاریخ شروع می‌کند» و بر این باور است که «سه ستم استثمار و استبداد و استحمار، سه ستم همیشه بشریت بوده است و هرگز محدود به زمان و مکان خاصی نمی‌شود».

۲ - در عبارات فوق، شریعتی تلاش می‌کند تا تبیین نماید که «مسیر رهایی انسان تنها در گرو مبارزه و نفی سه ستم استثمار و استبداد و استحمار در جوامع بشریت می‌باشد» بنابراین از نظر او «تا این سه ستم در جوامع بشری ریشه کن نشود، امکان رهایی بشر وجود ندارد».

۳ - شریعتی معتقد است که اگرچه در عرصه «تاریخ سه ستم استثمار و استحمار و استبداد می‌توانند به‌صورت عام و کلی مطرح بشوند، اما در عرصه اجتماعی این سه ستم در جوامع مختلف صورت مشخص و کنکرت دارند که باید توسط پیشگامان آن جامعه (در چارچوب تحلیل مشخص از شرایط مشخص آن جامعه) علاوه بر شناخت مشخص آن سه ستم، آرایش مبارزه در عرصه استراتژی هم باید در جوامع مختلف بشری در چارچوب همان تحلیل مشخص صورت بگیرد.»

۴ - در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی «سه ستم استثمار و استبداد و استحمار دارای پیوند ساختاری و تاریخی و اجتماعی می‌باشند» بنابراین، «مبارزه رهایی‌بخش بشریت در جوامع مختلف و در فرایندهای متفاوت تاریخی تنها و تنها در گرو مبارزه با سه مؤلفه ستم فوق به‌صورت هیرارشیک و آرایش یافته می‌باشد.»

۵ - در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی، «برای رهایی تاریخی و اجتماعی و نفسانی، از سه ستم استثمار و استبداد و استحمار، مبارزه با این سه ستم باید به‌صورت تنگاتنگ انجام بگیرد». هر چند که آرایش مرحله‌ای آنها امری لازم می‌باشد. پر واضح است که علت و دلیل آنکه شریعتی در گفتمان رهایی‌بخش خود «مبارزه با سه ستم استثمار و استبداد و استحمار در پیوند با هم مطرح می‌کند، به‌خاطر پیوند تکوین آنها در

بستر تاریخ بشر می‌باشد.»

۶ - در عبارات فوق شریعتی در تعریف صف‌بندی تاریخی و اجتماعی یا دو اردوگاه مبارزه، «اردوگاه مردم به‌صورت عام و کلی را در برابر اردوگاه سه مؤلفه قدرت حاکم قرار می‌دهد» و لذا در چارچوب همین رویکرد تاریخی و اجتماعی است که «شریعتی شرک و توحید را به‌صورت مصداقی در عرصه نبرد مردم با سه قطب قدرت حاکم استثمارگر و استبدادگر و استثمارگر تعریف می‌نماید.»

باری، در این رابطه است که با یک نگاه کلی به گفتمان رهایی‌بخش شریعتی می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که:

اولاً در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی، «حرکت نظری و عملی در راستای رهایی بشر می‌باشد.»

ثانیاً در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی، «توحید و دین در راستای همین رهایی بشر و انسان قابل تعریف می‌باشد نه بالعکس». آنچنانکه در مانیفست اندیشه‌های شریعتی «شرک و کفر نه به‌عنوان دو امر فقهی است، بلکه برعکس به‌عنوان دو حرکت تاریخی و اجتماعی در راستای مبارزه با عدالت و آزادی و آگاهی تاریخی و اجتماعی و انسانی بشر قابل تعریف می‌باشد» و لذا به همین دلیل است که در رویکرد شریعتی «دین و توحید برای انسان است، نه انسان برای دین.»

ثالثاً در منظومه نظری و عملی و یا گفتمان رهایی‌بخش شریعتی، «رهایی انسان در گرو رهایی جامعه و رهایی تاریخ می‌باشد» و لذا «بدون مبارزه با ستم‌های مثلث زر و زور و تزویر و یا استثمار و استبداد و استحمار چه در عرصه تاریخی و چه در عرصه اجتماعی امکان رهایی انسان از زندان‌های چهارگانه حاکم بر خودش وجود ندارد.»

رابعاً در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی علاوه بر «پیوند چهار فرایند رهایی از زندان طبیعت و اجتماع و تاریخ و نفسانی، مبارزه باید صورت جامعه‌محور داشته‌باشد، نه طبقه‌محور یا فرد محور» و لذا در همین رابطه است که در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی، «سوسیالیسم و هم دموکراسی و هم پلورالیسم صورت اجتماعی دارند، نه صورت فردی و طبقه‌ای خاص». اضافه کنیم که در این گفتمان «آنچنانکه انسان در جامعه تعریف می‌شود، خود جامعه هم در عرصه تاریخ معنی پیدا می‌کند.»

خامساً در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی، «تنها مسیر رهایی جامعه انسانی، اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت زر و زور و تزویر حاکم می‌باشد» و لذا «تا زمانی که سه مؤلفه فوق قدرت اجتماعی نشوند، امکان رهایی جامعه بشری از اسارت‌های اقتصادی و سیاسی و مذهبی حاکم و یا از زندان‌های طبیعت و اجتماع و تاریخ و نفسانی وجود ندارد.»

ساده‌تر در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی «مردم به‌عنوان یک فاعل اجتماعی می‌باشند (آنچنانکه «مستضعفین به‌عنوان تنها فاعل تاریخی تعریف می‌شوند») نه طبقه خاص»، آنچنانکه کارل مارکس و مارکسیسم کلاسیک در طول ۱۵۰ سال گذشته بر طبل آن می‌کوبند.

سابعاً در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی، «پوپولیسم یا پرستش مردم بی‌شکل و توده‌وار و ناآگاه بدترین دشمنی با مردم می‌باشد». ثامناً در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی، «مبارزه رهایی‌بخش جامعه و مردم معطوف به قدرت گرفتن جامعه می‌باشد، نه قدرت گرفتن فرد یا حزب و یا طبقه خاص».

تاسعاً در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی «دموکراسی را بر پایه دموکراسی یا مردم تعریف می‌شود» و «دموکراسی را مردم در قدرت معنی می‌شود»؛ و «مادیت دموکراسی را با اجتماعی کردن قدرت سه مؤلفه‌ای حاکم تعریف می‌گردد» به عبارت دیگر، در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی «دموکراسی یعنی نظام برخاسته از پایین و متکی بر پایین و پاسخ‌گو به پایینی‌ها جامعه می‌باشد، نه نظام نهادینه شده توسط بالایی‌های قدرت و متکی بر احزاب نخبگان و پاسخ‌گو به صاحبان قدرت سه مؤلفه‌ای حاکم». به همین دلیل است که در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی «انسان به‌خاطر قانون نیست، بلکه برعکس وجود قانون به‌خاطر انسان است».

چهارم - «رمز موفقیت گفتمان رهایی‌بخش شریعتی، تنها و تنها در مبارزه و استراتژی خودآگاهی‌بخش آن نهفته‌است، نه مبارزه حزبی و نه مبارزه مسلحانه چریکی و ارتش خلقی و نه مبارزه اراده‌گرایانه فردی آنچنانکه صمد بهرنگی در قصه ماهی سیاه کوچولو به تبیین و تشریح آن می‌پردازد و صمد بهرنگی بر آن باور دارد». یادمان باشد که اگر شریعتی در قصه حسن و محبوبه گفتمان مبارزه خودآگاهی‌بخش خود را در نماد حسن و محبوبه تعریف می‌نماید، این رویکرد شریعتی در سال‌های اعتلای جنبش چریک‌گرایی در جامعه ایران در جهت «حمایت تاکتیکی و تبلیغی از جنبش چریکی در برابر سرکوب هولناک رژیم کودتایی و توتالیتار پهلوی و خیانت اپورتونیست‌ها از داخل سازمان بوده است (هرچند که خود حسن و محبوبه جزء قربانیان خیانت اپورتونیست‌ها در داخل سازمان مجاهدین خلق بودند و شریعتی از آن بی‌اطلاع بوده است) نه حمایت استراتژی از جنبش چریک‌گرایی که هرگز شریعتی در عرصه جنبش روشن‌گری ارشاد خود به آن باور نداشته‌است». در رابطه با همین تکیه محوری شریعتی بر مبارزه خودآگاهی‌بخش (در عرصه گفتمان رهایی‌بخش خودش است) که می‌گوید:

«رسالت روشنفکران زعامت و حکومت و رهبری سیاسی و اجرایی و انقلابی مردم نیست، این کاری است که در انحصار خود مردم است و

تا او خود به میدان نیامده‌است، دیگری نمی‌تواند وکالتا کار او را تعهد کند. بهترین چهره‌های روشن‌فکری در مرحله پیروزی یک انقلاب نشان داده‌اند که زعمای خوبی نبوده‌اند در رهبری‌هایی که در آن تنها چهره روشن‌فکران همه‌جا به چشم می‌آمده‌است، غیبت توده کاملاً محسوس بوده است... کار روشن‌فکر بیدار کردن وجدان جامعه، خودآگاه کردن عوام، تفسیر و تحلیل مسلکی و ایدئولوژیک شرایط اجتماعی موجود، تبیین ایده‌آل‌ها و خط‌مشی‌ها و وارد کردن واقعیت‌های ناهنجار زندگی اخلاقی و فرهنگی و اجتماعی، در احساس و آگاهی مردم و استخراج منابع مکتوم و خام انرژی‌های معنوی و فکری در تاریخ و فرهنگ ملت و بالاخره تعلیم و تربیت سیاسی و ایدئولوژیک توده است. کسانی که می‌گویند و با اعجاب و انکار هم می‌گویند: همه‌اش همین؟ کسانی که نمی‌دانند، همین یعنی چه؟ آری، همین و همین کافی است... معلم باید دو نگاه ببخشد، دیدن بیاموزد و رفتن، کار تمام است، نه تنها کار او که کار آنها که باید به راه افتند و آنها که باید هر آنچه را هست ببینند. این سخن روسو بسیار عمیق است که: «به مردم راه نشان ندهید برایشان برنامه کار وضع نکنید، به آنها فهمیدن بیاموزید، خودشان راه را خواهند یافت و برنامه کارشان را خود وضع خواهند کرد». کاری که کسانی چون تولستوی در روسیه پیش از انقلاب اکتبر و مونتسکیو

و ولتر و روسو در فرانسه پیش از انقلاب کبیر و سید جمال، محمد عبده، کواکبی، نایینی، طالبوف و حسن البناء در نهضت‌های بیداری و ضد استعماری یا ضد استبدادی در کشورهای اسلامی کاتب یاسین، بن ابراهیم، فرانتز فانون، هنری الگ، عمر مولود و امه سزر در رستاخیز آفریقا کرده‌اند از اینگونه است. این‌ها انقلاب را در شعور زمان خویش و وجدان و ادراک جامعه خویش و بینایی و آگاهی مردم خویش بر پا کرده‌اند و این تمام رسالت آنها است. هر انقلابی که از یک فرهنگ انقلابی نیرومند و غنی برخوردار نبوده است، یک کف جوش بی‌محتوی و پوکی بوده که ناگهان خروش کرده و با پفی فرو نشسته‌است» (م. آ. ج ۴ - ص ۲۵۷ - ۲۵۸ - س ۱۵ به بعد).

«این رسالت بزرگ پیامبرانه را روشنفکران راستین و مسئول و بزرگان‌دیش، نه با تفنگ و نارنجک، نه با میتینگ و داد و قال، نه با سیاست‌بازی‌های رایج و سطحی، نه با انقلاب‌ها و تغییر رژیم‌ها و عوض کردن آدم‌ها و خلق ماجراها و حادثه‌ها و نه با مشغولیت‌های روزمره و با مبارزه‌های باب روز به نتیجه نمی‌رسیم در یک کلمه ما با کاری پیامبرگونه در میان قوم و در عصر و نسل خویش، در هر گوشه از این جهان که هستیم باید آغاز کنیم: ابلاغ و سلاح‌اش کلمه» (م. آ. ج ۱ - ص ۹۸).

«در اینجا می‌توانیم بگوییم که تکیه فکری به فکری که اساساً فکر عمل است، فکر عملی است و فکر سازندگی است، نه تنها عمل را کمک و تأیید می‌کند، بلکه تحقق عمل و نیز ضابطه درستی یک عمل، هم وجود و ایجاد شدن‌اش و هم درست بودنش، مستلزم تکیه عمل به این آگاهی فکری قبلی است؛ و اگر عمل زیربنا و پایگاه فکری نداشته باشد، یا ایجاد نشود یا آگاهانه ایجاد نمی‌شود، این است که همه‌جا در طول تاریخ می‌بینیم، هر جا حرکت و سازندگی وجود داشته، قبل و بعد یک بینش و یک آگاهی فکری، یک فرهنگ اعتقادی بیدارکننده و روشن‌گر و هم چنین یک توجیه انتقادی از حرف و از عمل وجود دارد. این یک چیز جبری مسلم بدون استثنا است، بدون استثنا، حتی در حرکاتی که در تاریخ وجود دارد و عامل حرکت رسالتی است که پیامبران نبوی داشته‌اند در همه این‌ها جامعه و مکتب و رسالت‌اش را به‌شکلی در می‌آورد که اول آگاهی فکری و تکیه فکری و اعتقادی است و بعد عمل است» (م. آ. ج ۱۷ - ص ۱۶۳ - س ۳ به بعد).

«رسالت اساسی روشنفکر خودآگاهی سیاسی، اجتماعی و طبقاتی دادن به مردم، به ملت و طبقه محکوم و استثمار شده‌است» (م. آ. ج ۴ - ص ۳۴۲ - س ۱۲).

آنچه از عبارات فوق شریعتی برای ما قابل فهم است اینکه:

الف - در عبارات فوق شریعتی به صورت شفاف «خطوط استراتژی، گفتمان رهایی‌بخش خودش را بر پایه مبارزه خودآگاهی‌بخش و یا مشی آگاهی‌بخش تعریف می‌کند، نه مبارزه مسلحانه چریکی یا ارتش خلقی و نه مبارزه تحزب‌گرایانه نخبگان سیاسی از بالا و نه مبارزه پارلمان‌تاریستی و غیره». بر این مطلب بیافزاییم که «اعتقاد شریعتی در گفتمان رهایی‌بخش خود در چارچوب رویکرد معلم کبیرمان حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری در خصوص مشی نجات اسلام قبل از مسلمین و یا تقدم بازسازی کلامی و فلسفی و فقهی و تفسیری اسلام قبل از بازسازی سیاسی جوامع مسلمین تعریف شده است» بنابراین، این مشی نظری محمد اقبال و شریعتی هرگز با استراتژی مبارزه خودآگاهی‌بخش یا استراتژی آگاهی‌بخش اقبال و شریعتی و گفتمان رهایی‌بخش آنها ایجاد پارادوکس نمی‌کند چراکه «هم اقبال و هم شریعتی مشی نجات اسلام قبل از مسلمین، در بستر همان استراتژی مبارزه خودآگاهی‌بخش یا همان مشی آگاهی‌بخش و گفتمان رهایی‌بخش خود تعریف می‌کنند نه بالعکس» به عبارت دیگر، در رویکرد محمد اقبال و شریعتی «نجات اسلام قبل از مسلمین، هرگز به صورت فرایند مکانیکی قبل از مبارزه خودآگاهی‌بخش یا مشی آگاهی‌بخش و گفتمان رهایی‌بخش خود تعریف نشده است»؛ و هرگز «مشی نجات اسلام قبل از مسلمین با استراتژی

خودآگاهی‌بخش در گفتمان رهایی‌بخش، به‌عنوان دو مشی جدا از هم و مستقل از هم تبیین نگردیده است» بلکه برعکس هر جا در منظومه نظری و عملی شریعتی و اقبال «سخن از نجات اسلام قبل از مسلمین مطرح می‌شود، همین مشی هم در بستر همان مبارزه خودآگاهی‌بخش و یا مشی آگاهی‌بخش و یا گفتمان رهایی‌بخش تعریف شده‌است، نه بلعکس» بنابراین پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین) ایران می‌بایست به این نکته توجه عمیق داشته‌باشند که هرگز رویکرد نجات اسلام قبل از مسلمین معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی «نمی‌بایست به‌عنوان یک فرایند مستقل از استراتژی مبارزه خودآگاهی‌بخش یا مشی آگاهی‌بخشی و گفتمان رهایی‌بخش شریعتی و اقبال تعریف بکنند» چرا که این امر بسترساز آن می‌شود که ما «در عرصه تئوریزه کردن استراتژی مبارزه خودآگاهی‌بخش و یا مشی آگاهی‌بخش و گفتمان رهایی‌بخش معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی با تقدم رویکرد نجات اسلام قبل از مسلمین، بر استراتژی مبارزه خودآگاهی‌بخش آن‌ها گرفتار یک پارادکس بحران‌ساز ذهنی - نظری بشویم» (همان پارادوکس بحران‌سازی که در سال‌های ۵۹ و ۶۰ آرمان مستضعفین گرفتار آن شد). لذا، به این ترتیب است که ما بر این باوریم که «برای رهایی از بحران استراتژی مبارزه خودآگاهی‌بخش می‌بایست رویکرد تقدم نجات اسلام قبل از مسلمین

اقبال و شریعتی را در عرصه استراتژی مبارزه خودآگاهی‌بخش اقبال و شریعتی تعریف نماییم نه به‌صورت امری مستقل از آن.»

ب - در عبارات فوق شریعتی به وضوح بر این امر پافشاری می‌نماید که «تنها در عرصه استراتژی خودآگاهی‌بخش یا مشی آگاهی‌بخش و گفتمان رهایی‌بخش است که مردم می‌توانند به‌عنوان یک عامل و عنصر فعال در مسائل سیاسی و اجتماعی به‌صورت افقی و عمودی از پایین به بالا مطرح بشوند» به‌بیان دیگر در عرصه گفتمان رهایی‌بخش و در بستر استراتژی خودآگاهی‌بخش شریعتی، «مشی آگاهی‌بخش باعث می‌گردد تا مردم به‌عنوان عاملیت در عرصه تحول سیاسی و کسب قدرت سیاسی و تحول اجتماعی مطرح بشوند، نه نخبگان و نه جامعه سیاسی و نه پیشگامان (جنبش پیشگامان مستضعفین) ایران»؛ و دلیل این امر همان است که در عرصه گفتمان رهایی‌بخش «مبانی این گفتمان بر استراتژی خودآگاهی‌بخش و مشی تقدم فرایند تحول فرهنگی نسبت به تحول اجتماعی و تقدم تحول اجتماعی بر تحول سیاسی و تکیه بر حرکت از پایین استوار می‌باشد» و لذا در این رابطه است که در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی «هر گونه حرکت نخبگان از بالا چه با مشی چریکی و چه با مشی ارتش خلقی و چه با مشی تحزب‌گرایانه لیبرالیستی و چه با مشی حزب طراز نوین لنینیستی و چه با مشی پارلمانتاریستی و چه

از طریق دولت و کودتا و کسب قدرت سیاسی از بالا حتی در چارچوب دیکتاتوری پرولتاریای کارل مارکس (آنچنانکه در «نقد برنامه گوتا» و «مانیفست کمونیستی» خودش مطرح می‌کند) عملی محتوم به شکست خواهد بود.»

ج - یکی از مهم‌ترین خودویژگی‌های استراتژی مبارزه خودآگاهی‌بخش یا مشی آگاهی‌بخش در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی و اقبال در این است که این «استراتژی مانع از ظهور هیولای و آفت پوپولیسم در عرصه مبارزه اجتماعی و سیاسی می‌شود». فراموش نکنیم که «ظهور پوپولیسم در عرصه جنبش اجتماعی و سیاسی مولود و سنتز حرکت توده‌وار و بی‌شکل و بدون آگاهی مردم در جامعه می‌باشد». پر پیداست که در عرصه «مبارزه خودآگاهی‌بخش، به‌علت خودآگاهی توده‌ها، علاوه بر اینکه جنبش خودجوش توده‌ها از پایین خودسازمانده و خودرهبر می‌شوند، به‌صورت دینامیک نسبت به جریان‌های موج‌سوار سیاسی برونی مستقل می‌گردند، در نتیجه همین امر مانع از ظهور پوپولیسم از دل جنبش خودجوش توده‌ها در عرصه استراتژی خودآگاهی‌بخش می‌شود.»

عنایت داشته‌باشیم که «حرکت توده‌وار اتمیزه و بی‌شکلی جماعت، نخستین دستاورد فاجعه‌آمیز پوپولیسم می‌باشد». قابل‌ذکر است که

«بدون خرد و خودآگاهی جماعت بدل به مردم نمی‌شوند» به بیان دیگر «بسیج جماعت تنها توسط خودآگاهی توده‌ها حاصل می‌شود و تنها توسط خودآگاهی است که فردیت در جماعت توده‌وار بی‌شکل از بین می‌رود و جماعت بدل به مردم می‌شود». بر این مطلب اضافه کنیم که «مردم و مستضعفین جامعه یک دست نیستند، آنچنانکه حتی خود طبقه کارگر ایران هم امروز یک دست نمی‌باشند، زیرا دارای منافع متفاوت می‌باشند». لذا «مهم‌ترین فونکسیون استراتژی خودآگاهی‌بخش یا مشی آگاهی‌بخش این است که توسط انتقال آگاهی‌های کنکرت و مشخص طبقاتی و سیاسی و اجتماعی به احساس و آگاهی و وجدان توده‌ها شرایط برای پیوند افقی و عمودی آنها در عرصه مبارزه رهایی‌بخش طبقاتی و اجتماعی و سیاسی فراهم می‌سازد». طبیعی است که با عنایت به «وجود منافع متفاوت در لایه‌های مختلف مردم و مستضعفین و حتی طبقه کار و زحمت خود طرح مستضعفین و مردم و حتی طبقه کارگر به صورت عام و کلی در جامعه امروز ایران یک نوع پوپولیسم می‌باشد» بنابراین در عرصه «استراتژی خودآگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، پیشگامان این جنبش باید عنایت داشته‌باشند که در چارچوب گفتمان رهایی‌بخش، انتقال آگاهی باید به صورت مشخص و کنکرت از متن واقعیت به احساس و آگاهی توده‌های پایینی جامعه بزرگ و رنگین

کمان ایران صورت بگیرد نه در شکل عام و کلی و مجرد و انتزاعی و نه به صورت علی السویه برای همه گروه‌های مختلف جامعه ایران چه در طبقه متوسط شهری و چه در طبقه کار و زحمت پایینی‌ها.»

د - در عرصه استراتژی مبارزه خودآگاهی‌بخش و گفتمان رهایی‌بخش اقبال و شریعتی، دیگر قصه پر غصه به حرکت درآوردن موتور بزرگ توسط موتور کوچک در جامعه ایران (که حداقل در طول ۱۵۰ سال گذشته باعث شده‌است که در جامعه ایران دیگر موتور کوچک چه حزب باشد و چه چریک و چه ارتش خلقی و چه حتی آنچنانکه در دوران مصدق دیدیم این موتور کوچک یک دولت دموکراتیک هم که باشد، نتواند موتور بزرگ که همان جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران می‌باشد به حرکت درآورند) تمام بشود، چرا که در عرصه گفتمان رهایی‌بخش و استراتژی مبارزه آگاهی‌بخش اقبال و شریعتی، «خود مشی آگاهی‌بخش به صورت افقی و مشخص باعث می‌گردد که خودآگاهی و آگاهی‌های طبقاتی و سیاسی و اجتماعی و غیر که همان دیالکتیک موجود در واقعیت جامعه بزرگ ایران می‌باشد، به عنوان موتور کوچ برای به حرکت درآوردن موتور بزرگ یا جامعه بزرگ ایران مطرح بشود» اینجا است که «آگاهی و خودآگاهی مشخص و کنکرت که در عرصه دیالکتیک گروه‌های مختلف اجتماعی تعریف می‌گردد، به عنوان موتور کوچک قابل تعریف

می‌باشد». پر واضح است که «در سه ابر جنبش مشروطیت و جنبش ملی کردن صنعت نفت و جنبش ضد استبداد سال ۵۷ مردم ایران نشان داده‌اند که این تنها موتور آگاهی یا موتور خودآگاهی به صورت مشخص است که می‌تواند موتور بزرگ را به حرکت درآورد.»

ه - در چارچوب استراتژی مبارزه خودآگاهی‌بخش یا مشی آگاهی‌بخش در گفتمان رهایی‌بخش اقبال و شریعتی این رویکرد باعث می‌گردد که آنچنانکه کانت می‌گوید، «ایده‌های که در پروسه تحولات اجتماعی و سیاسی به‌عنوان آگاهی و خودآگاهی مشخص و کنکرت حاصل می‌شوند فراتر از زمان و مکان آن ایده‌ها و آگاهی‌ها مادیت پیدا کنند» چراکه آنچنانکه هم در مشروطیت و هم در جنبش ملی کردن صنعت نفت و هم در انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران تجربه شده‌است، حتی اگر تحولات اجتماعی و سیاسی مردم ایران هم شکست بخورد، «این ایده‌ها و آگاهی می‌تواند نه‌تنها برای جامعه امروز ایران بلکه حتی برای بشریت قرن بیست و یکم تجربه و کلاس درس باشد» و پتانسیل آن را دارد که مبارزه بشر در قرن بیست و یکم را به‌خصوص در فرایند پسا شکست رویکردهای مختلف مارکسیسم کلاسیک قرن نوزدهم و حزب - دولت قرن بیستم به جلو ببرد.

و - جنبش مبتذل و ارتجاعی پوپولیسم که از سال ۵۷ با موج‌سواری

روحانیت حوزه‌های فقهاتی بر جنبش ضد استبدادی مردم ایران در کشور ایران نهادینه شده‌است و این جنبش مبتذل به‌صورت قدرت حاکم درآمده‌است و در طول ۴۲ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم این جنبش مبتذل پوپولیست در جامعه ایران در چهره‌های مختلف پیوسته بازتولید شده‌است و علی‌الدوام هم این جنبش مبتذل و ارتجاعی کل جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد و خودانگیخته و خودسازمانده و خودرهبر تکوین یافته از پایین هم در جبهه آزادی‌خواهانه طبقه متوسط شهری و هم در جبهه کار و زحمت اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران تهدید می‌کند، «توسط گفتمان رهایی‌بخش و مبارزه خودآگاهی‌بخش اقبال و شریعتی سترون و عقیم بشود.»

ز - «جامعه مدنی قوی جنبشی خودبنیاد و خودسازمانده در جامعه ایران، تنها در بستر گفتمان رهایی‌بخش و استراتژی مبارزه خودآگاهی‌بخش اقبال و شریعتی حاصل می‌شود» تجربه ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران نشان داده است که در چارچوب «استراتژی انطباقی یا حرکت از بالای نخبگان سیاسی و جامعه سیاسی ایران با رویکردهای متفاوت امکان دستیابی به جامعه مدنی جنبشی قوی از پایین در جامعه ایران وجود ندارد». برعکس تجربه ده ساله جنبش روشن‌گری شریعتی (از ۴۷ تا ۵۶) نشان داد «تنها استراتژی تطبیقی

مبارزه خودآگاهی‌بخش شریعتی و اقبال است که می‌تواند شرایط برای ظهور جامعه مدنی قوی جنبشی خودبنیاد و خودسازمانده تکوین یافته از پایین فراهم بکند.»

ح - استراتژی خودآگاهی‌بخش و یا مشی آگاهی‌بخش گفتمان رهایی‌بخش شریعتی در دهه ظهور خود (۴۷ تا ۵۶) نشان داده است که «راه حل دموکراسی در جامعه ایران و در خاورمیانه چه خواهیم و چه نخواهیم تنها توسط این استراتژی ممکن می‌باشد، چراکه دموکراسی در جامعه ایران و در خاورمیانه نیازمند به اسلام بازسازی شده می‌باشد تا این اسلام بتواند در عرصه اجتماعی و سیاسی (نه در عرصه حکومت) با دموکراسی تعامل نماید». لذا در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که «بزرگ‌ترین تحول نظری که معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی در پروژه بازسازی اسلام توانستند به وجود بیاورند، دستیابی به اسلام تطبیقی بازسازی شده‌ای است که می‌تواند با دموکراسی و سوسیالیسم در قرن بیست و یکم تعامل نماید». پر واضح است که بدون اسلام تطبیقی بازسازی شده اقبال و شریعتی در قرن بیست و یکم در جامعه ایران و حتی در خاورمیانه نمی‌توانیم به نهادینه کردن دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای دست پیدا کنیم. شکست تجربه رویکرد انطباقی در این رابطه حداقل در طول ۸۰ سال گذشته (از شهریور ۲۰ الی الان) در ایران

و کشورهای خاورمیانه نشان دهنده آن است که «با رویکردهای انطباقی در عرصه فرهنگ و مذهب نمی‌توانیم به فرهنگ‌سازی جهت نهادینه کردن دموکراسی سه مؤلفه اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در جامعه بزرگ ایران و کشورهای خاورمیانه دست پیدا کنیم.»

ط - تجربه شکست دولت ۲۸ ماهه مصدق یعنی تنها دولت دموکراتیک تاریخ ایران نشان داد که در جامعه بزرگ ایران «بدون فرهنگ‌سازی دموکراتیک از پایین توسط استراتژی مبارزه خودآگاهی‌بخش و مشی آگاهی و گفتمان رهایی‌بخش شریعتی حتی دولت خوب و دموکراتیک هم نمی‌تواند دموکراسی نهادینه شده از پایین یا دموکراسی اجتماعی نهادینه شده برای مردم ایران به ارمغان بیاورد» به عبارت دیگر تجربه دولت مصدق نشان داد که «تنها سر پل استحاله دموکراسی سیاسی از بالا به دموکراسی اجتماعی از پایین فرهنگ‌سازی دموکراسی در پایینی‌های جامعه ایران می‌باشد»؛ که صد البته این مهم تنها از طریق گفتمان رهایی‌بخش و استراتژی خودآگاهی‌بخش اقبال و شریعتی ممکن می‌باشد.

ی - تجربه ده ساله جنبش روشن‌گری ارشاد شریعتی (۴۷ تا ۵۶) نشان داد که تنها «اسلام تطبیقی بازسازی شده اقبال و شریعتی است که پتانسیل استحاله اسلام فقهاتی حاکم به اسلام جنبشی را دارد».

یادمان باشد که در جامعه ایران و جوامع کشورهای خاورمیانه تا زمانی که «اسلام فقهاتی که همان اسلام حکومتی می‌باشد، به اسلام جنبشی بازسازی شده تطبیقی استحاله پیدا نکند، امکان دستیابی به سکولار حکومتی (نه سکولار سیاسی و اجتماعی و فلسفی) یا جدایی اسلام از حکومت وجود ندارد». پر پیدا است که «شکست جنبش سکولاریسم در کشور ایران و کشورهای خاورمیانه به این خاطر بوده است که طرفداران این جنبش من‌های سکولاریسم حکومتی یا جدایی حکومت از دین، به دنبال سکولاریسم اجتماعی و سکولاریسم سیاسی و حتی سکولاریسم فلسفی یا جدایی اسلام از اجتماعی و سیاست می‌باشند که البته امری غیر ممکن می‌باشد».

پنجم - پنجمین خودویژگی گفتمان رهایی‌بخش شریعتی این است که «این گفتمان جوهر رهایی‌بخش و رادیکالیزه بودن خود را از اجتماعی کردن و سیاسی کردن و اقتصادی کردن دموکراسی در پیوند با سوسیالیسم بر علیه سرمایه‌داری تعریف می‌نماید».

«متأسفانه چون ما همیشه روی حوادث و روی قدرتهای حاکم بر جهان قضاوت می‌کنیم، همیشه نسبت به زمان حاضر بدبین هستیم، در صورتی که من معتقدم که اگر توده‌ها را به حساب بیاوریم، هرگز انسانیت، عدالت و آزادی و حق‌پرستی به اندازه امروز در جهان، آشنا و

خواهان و پرستنده نداشته‌است... الان در دنیا ایمان است که با قدرت می‌جنگد و همان طور که هرگز قدرت و جبهه زور به‌اندازه امروز در دنیا نیرومند نبوده، از این طرف هم جبهه حق و عدل به‌اندازه امروز آگاه مصمم و مقتدر نبوده» (م. آ. ج ۱۷ - ص ۹ - ۱۰ - س ۱ به بعد).

«به‌طور خلاصه جامعه ما در حال حاضر از نظر مرحله تاریخی، در آغاز یک رنسانس و در انتهای دوره قرون وسطی به سر می‌برد (اگر بخواهیم با تاریخ غرب مقایسه‌اش کنیم) بنابراین در یک دوره تحول از قرون وسطی فکری و اجتماعی، به یک رنسانس شبیه رنسانس بیکن و امثال اینها هستیم. از نظر اقتصادی نظام اجتماعی حاکم بر کشورهای اسلامی به‌طور کلی نظام اقتصاد بازار، فلاح، بورژوازی واسطه می‌باشد، یعنی زیربنای اساسی و بزرگ جامعه ما بر اساس تولید کشاورزی است، نه اقتصاد شهری ما و پولی ما و سرمایه‌داری و بورژوازی به آن شکل که اکنون ما می‌فهمیم، زیرا بورژوازی اروپایی که انقلاب کبیر فرانسه را به وجود آورد کاملاً ضد گروه بورژوازی ایرانی و یا بورژوازی جامعه‌های اسلامی است که از لحاظ روانشناسی گروهی و طبقاتی غالباً این دو را با هم اشتباه می‌کنیم. بورژوازی جامعه‌های اسلامی بورژوازی کلاسیک بازار است، نه بورژوازی صنعتی و بانکی و سرمایه‌گذاری، بورژوازی بازار یک بورژوازی متحرک و باز نیست، بلکه بورژوازی بسته دوری است

یعنی آنچه را که زراعت تولید می کند به مصرف می رساند. یک بورژوازی نو شکفته ای داریم که از نظر فرم به بورژوازی قرن ۱۸ اروپا شبیه است اما از نظر تحلیل اجتماعی با آن شباهتی ندارد و آن بورژوازی واسطه است، یعنی کسانی که از بازار و حجره ها بیرون آمده و در خیابان ها مدرن و لوکس، واسطه فروش کالاهای مدرن بورژوازی دنیا گشته اند و به اشاعه مصرف غربی در جامعه بومی خودشان مشغولند، بر خلاف بورژوازی قرن ۱۸ اروپا که تولید شهری را در برابر تولید روستایی ایجاد کرد این بورژوازی مصرف شهری را به وجود آورده بدون اینکه تولیدی در شهر داشته باشد» (م. آ. ج. ۲۰ - ص ۲۸۱ - س ۸ به بعد).

«آیا اسلام بدین گونه به یک ایده آلیسم عرفانی و زاهدانه که با واقعیت بیگانه است رو می کند؟ و آیا اسلام اصل عدالت را همچون ادیان صوفیانه و فلسفه های روحانی دیگر از یاد برده است؟ هرگز، اسلام هم رفاه اقتصادی را و هم عدالت اجتماعی را به عنوان نظام زندگی خود مطرح می کند و بر آن تکیه دارد، منتهی اقتصاد و عدالت در اسلام به عنوان دو وسیله مقدماتی و لازم تلقی می شود که بتوانند انسان را از فقر و تبعیض رها سازند تا وی بتواند به رشد اخلاقی و تکامل نوعی و شکوفایی آزاد فطرت خدایی خویش نائل آید» (م. آ. ج. ۲۴ - ص ۱۰۳ - س ۷ به بعد).

«بزرگترین و فوری ترین کار به نظر من در زمینه اعتقادی و فکری

تدوین یک سیمای کامل از ایدئولوژی اسلامی است تا همان طور که اکنون برای یک مارکسیست، یا یک اگزیستانسیالیست، در هر سطحی چه کارگر کارخانه و چه استاد دانشگاه تصویر کلی ایدئولوژی‌اش و چهره اعتقادی‌اش روشن است، وظیفه‌اش معلوم و مسئولیتش مشخص و جایگاه طبقاتی‌اش معین می‌باشد، برای نسل جوانی که به اعتقاد و مذهب اسلامی وابسته هست، نیز تصویر کلی ایدئولوژی‌اش روشن باشد تا بداند که کجاست؟ جهت‌اش و مسئولیتش چیست؟ رابطه‌هایش با پدیده‌ها و واقعیت‌های زمان خودش چه می‌باشد؟ و به هر حال جبهه دوست‌اش، دشمن‌اش، جهت مخالف‌اش، روبه‌رو و پشت سرش، دست راست و چپ‌اش کدامست؟ جایگاه‌اش چیست؟ این‌ها نه تنها معلوم نیست، بلکه چنان مغشوش و در هم و بر هم و قر و قاطی است که دست راست‌ترین گرایش‌ها و دست چپ‌ترین گرایش‌ها را در اسلام می‌بینیم. منحط‌ترین و کثیف‌ترین اشرافیت، با آنارشیست‌ترین حالات انقلابی، هر دو به نام اسلام مطرح و ملموس است. استثماری و قیحانه‌تر از استثمار آمریکایی در بین همین مؤمنین و حاجی بازار خودمان و سرمایه‌دارها مؤمن و مقدس و واقعاً معتقد ما وجود دارد و در عین حال اسمش هم اسلام است و شدیدترین و تندترین اسلام و تشیع ابوذرها باز مطرح است. این مرزها و حساب‌ها را باید از هم سوا کرد، به درک

که خیلی از مؤمنین مقدس را هم در این مرزبندی دقیق خارج از مرز اعلام کنیم و فدا کنیم. مگر همیشه باید آنها بایستند و ما را تکفیر کنند، بگذار ما هم یاد بگیریم، بایستیم و آنها را تکفیر کنیم تکفیر که حق انحصاری یک گروه خاص نیست، ما هم یاد می‌گیریم. کسی که عثمانی زندگی می‌کند و برای ابوذر اشک می‌ریزد، این از مرز تشیع خارج است، کسی که ابوسفیان زندگی می‌کند و ایمان محمدی دارد، از مرز خارج می‌باشد، آن طرف احد است، آن طرف خندق است» (زمینه شناخت قرآن - ص ۸ و ۹ - سطر ۶ به بعد)

«بنابراین مسئولیت دیگر ناچار موضع جدیدی برای روشنفکر مطرح است و بر خلاف مرحله پیشین کسی روشنفکر است که اولاً صف‌بندی جدیدی را که زمان اجتماعی ایجاب می‌کند در ست تشخیص دهد، صف خویش را آگاهانه انتخاب نماید و تمامی توش و توان فکری و عملی خویش را در راه تحقق آنچه در این مرحله از تاریخ جامعه‌اش شعار و آرمان شده‌است ایثار کند و آن مبارزه با استثمار طبقاتی است برای استقرار نظامی که در آن، انسان‌ها برادروار زندگی می‌کنند و زندگی برادرانه در یک جامعه، جز بر اساس یک زندگی برابانه محال است. چه نمی‌توان در درون اقتصادی که رنج اکثریت برای اقلیتی گنج می‌سازد و بنیاد آن بر رقابت بهره‌کشی و افزون‌طلبی جنون‌آمیز و حرص استوار

است و انسان‌ها را به دو قطب متخاصم گنجور و رنجور تقسیم می‌کند و طبقه‌ای به‌وسیله طبقه‌ای دیگر استثمار و استخدام می‌شود و زندگی‌ایی را می‌سازد که در آن، بنی آدم همچون کرکسان حریص بر مرداری ریخته‌اند و این مر آن را همی کشد مخلب و آن مر این را همی زند منقار، با پند و اندرز و آیه و روایه، اخلاق ساخت. برادری دینی، وحدت ملی و یگانگی انسانی در نظام طبقاتی و اقتصاد استثماری و مالکیت فردی، مضامین ادبی و فلسفی‌ایی است که فقط به کار سخنرانی و شعر می‌آید و موضوع انشاء، توحید الهی در جامعه‌ای که بر شرک طبقاتی استوار است، لفظی است که تنها به کار نفاق می‌آید؛ بنابراین، روشنفکر در این مرحله کسی است که تمامی فضای اندیشه و عاطفه‌اش از آرمان و عشق انقلابی سرشار است و سراسر قلمرو مسئولیتش را جهاد برای توحید طبقاتی پر کند؛ اما آیا حرکت تاریخ و به تعبیر درست‌تر سیر تکاملی نوع انسان در همین مرحله متوقف می‌ماند؟ استعمار و استثمار سدهای راه تکامل آدمی است و کوتاه‌اندیشی است که برداشتن مانع را کشف مقصد تلقی کنیم و تندرستی را که شرط زندگی است هدف زندگی بگیریم. حرکت قطعی تاریخ این ایمان و یقین را در ما پدید می‌آورد که انسان از جبر طبیعت به نیروی علم از بند استعمار با جنگ رهایی‌بخش ملت‌ها و از فاجعه استثمار به برکت انقلاب رها می‌شود

و کاروان تاریخ این مرحله‌ها را با پیروزی پشت‌سر خواهد نهاد و یک ایدئولوژی که تا اینجا پا به پای کاروان آمده است، اگر از اینجا آن را رها کند، کوتاه آید و از این پس دیگر حرفی برای گفتن نداشته‌باشد، بی‌شک یک ایدئولوژی محدود و موقتی است و طبیعی است که روشن‌فکری که بر آن تکیه دارد نیز روشن‌فکر روز است و مسئولیتش در یک مرحله از تاریخ تحول اجتماعی انسان محدود» (م. آ. ج ۲۰ - ص ۴۸۱ - س ۲ به بعد). آنچه از عبارات فوق شریعتی برای ما قابل فهم است اینکه:

۱ - شریعتی به صراحت در عبارات فوق «جوهر رادیکال گفتمان‌هایی‌بخش خودش را با موضع‌گیری ضد سرمایه‌داری تعریف می‌نماید» و آنچنانکه که بارها تکرار کرده است، او بر این باور است که در «مناسبات سرمایه‌داری، دشمن اصلی خود مناسبات سرمایه‌داری می‌باشد». صد البته شریعتی «در مبارزه با مناسبات سرمایه‌داری، تنها بر موضع صرف سلبی تکیه نمی‌کند، بلکه در عرصه‌ای‌جایی بر سوسیالیسم به‌عنوان آلترناتیو مناسبات سرمایه‌داری تکیه می‌نماید». قابل‌ذکر است که «سوسیالیستی که شریعتی در عرصه آلترناتیو مناسبات سرمایه‌داری مطرح می‌نماید، یک سوسیالیسم اجتماعی است که بر اکثریت مطلق جامعه تکیه می‌نماید، نه سوسیالیسم طبقه‌ای مثل آنچه که کارل مارکس مطرح می‌کند که تنها بر یک طبقه خاص تکیه می‌کند». به

همین دلیل است که «سوسیالیسم اجتماعی شریعتی تنها در عرصه دموکراسی سه مؤلفه‌ای اجتماعی و اقتصادی و معرفتی استوار می‌باشد و سوسیالیسم اجتماعی شریعتی در پیوند تنگاتنگ با دموکراسی معنی پیدا می‌کند و سوسیالیسم اجتماعی شریعتی همان فرایند تعمیق دموکراسی سه مؤلفه‌ای یا اجتماعی شدن سه قدرت حاکم زر و زور و تزویر می‌باشد و بدون دموکراسی، قابل تحقق نمی‌باشد»؛ و به عبارت دیگر آنچنانکه «سوسیالیسم اجتماعی شریعتی با دموکراسی تعریف می‌گردد، با دموکراسی هم نهادینه می‌شود».

۲ - شریعتی در عبارات فوق با صراحت بر این امر تأکید می‌ورزد که «سوسیالیسم برای او تنها یک سیستم توزیع نیست، بلکه یک فلسفه زندگی است و اختلاف آن با سرمایه‌داری در شکل نیست، بلکه در جوهر و محتوا است». از نظر شریعتی، «تفاوت سوسیالیسم و سرمایه‌داری در عرصه اومانیزم سخن از دو نوع انسان است که در فطرت و جهت با هم متضاد می‌باشند».

۳ - شریعتی در عبارات فوق بر این نکته تأکید می‌کند که «ایدئولوژیک کردن هویت صفوف مردم در عرصه مبارزه رهایی‌بخش ضد استبدادی و ضد استثمار و ضد استثمار و ضد استثمار علاوه بر ایجاد تشتت و پراکندگی در صفوف آنان و خراب‌کاری در وحدت اجتماعی و سیاسی و صنفی‌شان،

استقلال اجتماعی آنها را هم‌بر هم می‌زند». تجربه مارکسیست‌ها و شکست آنها در خصوص بسترسازی جهت رهبری و هژمونی طبقه کارگر ایران بر جنبش‌های طبقاتی و سیاسی و اجتماعی و مدنی و صنفی (در طول ۱۵۰ سال گذشته عمر حرکت تحول‌خواهانه جامعه بزرگ ایران) نشان می‌دهد که این امر «مولود و سنتز همین اشتباه آنها در ایدئولوژیک کردن هویت کارگران نسبت به دیگر گروه‌های اجتماعی جامعه ایران بوده است.»

پر واضح است که در جامعه ایران که «خود طبقه کارگر ایران به‌لحاظ منافع فردی و کارگاهی نسبت به منافع طبقه‌ای‌شان صورت یکدست ندارند» و در جامعه امروز ایران که «بزرگ‌ترین آفت مبارزه طبقه کارگر ایران تشتت و پراکندگی در عرصه منافع فردی و کارگاهی می‌باشد و خود این امر باعث گردیده تا طبقه کارگر ایران به‌صورت لایه‌های مختلفی در عرصه آرایش طبقاتی درآیند». طبیعی است که در جامعه‌ای که «خود طبقه کارگر بر پایه منافع فردی و کارگاهی وحدت درونی نداشته‌باشد، وحدت در عرصه مبارزه افقی و عمودی گروه‌های مختلف اجتماعی در چارچوب مبارزه ضد استثمار و ضد استبدادی و ضد استثمار امری سخت و مشکل می‌باشد». عنایت داشته‌باشیم که همین سختی باعث گردیده که در طول ۱۵۰ سال گذشته چه در

مشروطیت و چه در جنبش ملی کردن صنعت نفت ایران تحت هژمونی دکتر محمد مصدق و چه در جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران «وحدت در صفوف گروه‌های اجتماعی جامعه بزرگ ایران و من جمله طبقه کارگر ایران، تنها در کادر رهبری کاریزماتیک فردی از بالا شکل بگیرد». آنچنانکه در این رابطه می‌توان داوری کرد که در طول ۱۵۰ سال گذشته عمر حرکت تحول‌خواهانه جامعه ایران، «حتی برای یکبار هم وحدت در صفوف گروه‌های اجتماعی (در عرصه جنبش‌های ضد استثماری و ضد استبدادی و ضد استحماری چه در مبارزات صنفی و چه در مبارزات مدنی و سیاسی از طبقه متوسط شهری تا طبقه کار و زحمت شهر و روستاهای ایران) از پایین شکل نگرفته‌است» بنابراین «همین عدم شکل‌گیری وحدت در صفوف گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ ایران از پایین، مانع اصلی عدم شکل‌گیری جامعه مدنی جنبشی فوق‌خودبنیاد و خودجوش و خودسازمانده و خودرهبری‌تکوین یافته از پایین چه در جبهه آزادی‌خواهانه طبقه متوسط شهری و چه در جبهه کار و زحمت اردوگاه بزرگ مستضعفین ایران شده‌است.»

پر واضح است که تا زمانی که «وحدت در صفوف گروه‌های اجتماعی جامعه ایران به‌صورت انطباقی توسط هژمونی و رهبری کاریزمات انجام بگیرد، حتی اگر این رهبری کاریزمات مصدق هم باشد، هرگز جنبش‌های

ضد استعماری و ضد استبدادی و ضد استحماری و ضد استثماری خودجوش تکوین یافته از پایین نمی‌توانند به‌صورت تطبیقی یا دینامیک از درون خود را سازماندهی و جامعه مدنی فوق جنبشی ایران نهادینه کنند». البته اوج فاجعه آنجا است که «با ایدئولوژیک کردن هویت این گروه‌های اجتماعی من جمله طبقه کارگر ایران، تشتت درونی گروه‌های اجتماعی ایران را ایدئولوژیک بکنیم». همان مصیبتی که در طول ۴۲ سال گذشته جریان‌های مارکسیستی جامعه سیاسی ایران چه در داخل و چه در خارج از کشور تا به امروز به‌دنبال آن بوده‌اند. به‌طوری که هر جریان مارکسیستی که تعداد آن در جامعه ایران الی ماشاءالله زیاد و غیر قابل شمارش می‌باشند در طول ۴۲ سال گذشته عمر رژیم مطلقه فقهاتی حاکم به‌دنبال آن بوده‌اند تا در کادر رویکرد خودویژه خودشان از مارکسیست، جهت یارگیری و کسب هویت سیاسی برای جریان خاص خودشان هویت طبقه کارگر ایران را ایدئولوژیک کنند. آنچنانکه در همین رابطه جریان‌های دیگر جامعه سیاسی ایران از لیبرال‌ها تا ارتجاع مذهبی هم در طول ۴۲ سال گذشته در راستای همین ایدئولوژیک کردن هویت گروه‌های مختلف اجتماعی گام برداشته‌اند؛ که البته تیر همه این‌ها به سنگ خورده‌است. رشد خیزش‌های اتمیزه و بی‌سر حتی در سطح ملی مثل خیزش دی‌ماه ۹۶ و آبان‌ماه ۹۸ نشان دهنده شکست

همان رویکرد ایدئولوژیک هویت گروه‌های اجتماعی می‌باشد. یادمان باشد که «رویش خیزش‌های متمایز و بی‌سر به‌عنوان سنتز جدید، حاصل ایدئولوژیک کردن هویت گروه‌های اجتماعی، تنها فونکسیون اجتماعی که دارد، بسترسازی برای ظهور هیولای پوپولیسم در جامعه ایران می‌باشد». باری در این رابطه است که باید داوری کنیم که یکی از خودویژگی‌های گفتمان رهایی‌بخش شریعتی (در عرصه جنبش روشن‌گری ارشاد او به‌خصوص در طول دهه آخر حیات‌اش ۴۷ تا ۵۶) «همین مخالفت با ایدئولوژیک کردن هویت گروه‌های مختلف اجتماعی جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران از جنبش دانشجویی تا جنبش زنان و جنبش طبقه کارگر و جنبش آزادی‌خواهانه طبقه متوسط شهری و غیره می‌باشد»؛ و این خودویژگی آن‌چنان در سال‌های اوج جنبش روشن‌گری ارشاد شریعتی (سال‌های ۴۷ تا آبان‌ماه ۵۱) پر رنگ بود که «نه‌تنها جریان‌های مذهبی چریک‌گرای ایران حسینیه ارشاد شریعتی را بستر یارگیری برای تشکیلات خودشان کرده‌بودند، بلکه حتی جریان‌های مارکسیستی هم در آن سال‌ها سعی می‌کردند که از شاگردان مکتب شریعتی یارگیری بکنند» چراکه همه آنها بر این باور بودند که کنش‌گران جنبش روشن‌گری ارشاد شریعتی «بیش از آنکه هویت‌گرای ایدئولوژیک باشند، نیروی‌های سیاسی خودآگاه اجتماعی هستند».

۴ - شریعتی در عبارات فوق بر این نکته تأکید دارد که «در عرصه مبارزه ضد استثمار، برای ایجاد وحدت در صوف کنش‌گران این مبارزه، باید کارگران و استثمار‌شوندگان سیستماتیک در مناسبات سرمایه‌داری، نسبت به هویت عینی زندگی اقتصادی‌شان، به‌صورت کنکرت و مشخص خودآگاه بشوند» که البته در دیسکورس شریعتی این «خودآگاهی تحت عنوان خودآگاهی طبقاتی تعریف می‌شود». فراموش نکنیم که شریعتی در عرصه استراتژی مبارزه خودآگاهی‌بخش خود «موتور کوچکی که می‌تواند موتور بزرگ را در جامعه ایران به حرکت درآورد (برعکس رویکرد چریک‌گرایانه و ارتش خلقی و حزب‌گرایانه لنینیستی که همگی آنها موتور کوچک را جریان‌های نخبگان تکوین یافته از بالا تعریف می‌کردند و الی‌الان هم تعریف می‌کنند، شریعتی) این موتور کوچک را در چارچوب انتقال خودآگاهی کنکرت و مشخص شرایط عینی گروه‌های اجتماعی به احساس و آگاهی آنها تعریف می‌نماید». در منظومه نظری و عملی تطبیقی شریعتی «این آگاهی‌های خودآگاه‌ساز برای گروه‌های مختلف اجتماعی صورت یکسان واحدی ندارند، بلکه برحسب شرایط مختلف عینی و واقعی زندگی این گروه‌های اجتماعی جامعه بزرگ ایران به‌موازات تفاوت در آگاهی‌های عینی آنها، خودآگاهی آنها از خودآگاهی طبقاتی تا خودآگاهی‌های سیاسی و اجتماعی و غیره متفاوت

می‌باشند». در نتیجه همین امر باعث می‌گردد که در عرصه استراتژی مبارزه خودآگاهی‌بخش شریعتی گروه‌های مختلف جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران چه در جبهه آزادی‌خواهانه طبقه متوسط شهری و چه در جبهه برابری‌طلبانه اردوگاه کار و زحمت شهر و روستاهای ایران، در چارچوب «شرایط متفاوت عینی زندگی‌شان هویت طبقاتی و سیاسی و اجتماعی متفاوت پیدا کنند». پر پیداست که در این رابطه «وحدت درونی این گروه‌های مختلف اجتماعی در عرصه میدانی تنها بر مبنای اشتراک طبقاتی و سیاسی و اجتماعی آنها شکل می‌گیرد، نه آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم، بر مبنای هویت ایدئولوژیک انطباقی تزریقی از بالا بر آنها.»

۵ - شریعتی در عبارات فوق بر این باور است که (بر خلاف رویکرد کارل مارکس در کتاب «نقد برنامه گوتا» که به‌صورت واضح طرح دیکتاتوری پرولتاریا به‌عنوان دولت گذار و تنها مسیر گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم مطرح می‌نماید) در مناسبات سرمایه‌داری حاکم «مسیر گذار از سرمایه‌داری باید بر پایه جنبش‌های خودجوش و خودسازمانده تکوین یافته از پایین صورت بگیرد، نه بر پایه دولت دیکتاتوری طبقه‌ای یا دیکتاتوری پرولتاریا». لذا در همین رابطه است که «ما در مرزبندی بین سوسیالیسم شریعتی با سوسیالیسم کارل مارکس، سوسیالیسم شریعتی

را سوسیالیسم اجتماعی تعریف کردیم، در صورتی که سوسیالیسم کارل مارکس را سوسیالیسم طبقه‌ای نامیدیم». اضافه کنیم که باز در همین رابطه است که باید «سوسیالیسم اجتماعی شریعتی را در کادر دموکراسی سه مؤلفه‌ای اجتماعی و سیاسی و معرفتی تعریف بکنیم، برعکس سوسیالیسم طبقه‌ای کارل مارکس که نه در شکل جنبشی طبقه‌ای و نه در شکل حزب - دولت نخبگانی لنینیستی آن اصلاً و ابداً امکان تعریف در بستر دموکراسی سه مؤلفه‌ای نمی‌باشد» بنابراین، به همین دلیل است که تمامی تلاش مارکسیست‌های پسا فروپاشی سوسیالیسم قرن بیستم مارکسیستی در جهان، یعنی در قرن بیست و یکم که تلاش می‌کنند تا برای بازسازی مارکسیسم در این شرایط، سوسیالیسم طبقه‌ای مارکسیستی که بر پایه دیکتاتوری پرولتاریا به‌عنوان دولت گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم استوار می‌باشد، در عرصه دموکراسی سه مؤلفه‌ای باز تعریف بکنند، شکست خورده‌است.

۶ - شریعتی در عبارات فوق معتقد است که «گذار از مؤلفه سیاسی دموکراسی به مؤلفه اجتماعی دموکراسی و از آنجا به مؤلفه اقتصادی دموکراسی در شرایطی امکان‌پذیر است که دموکراسی توسط سوسیالیسم اجتماعی (نه سوسیالیسم طبقه‌ای) رادیکالیزه بشود». پر واضح است که تا زمانی که دموکراسی توسط سوسیالیسم اجتماعی (نه سوسیالیسم

طبقه‌ای) رادیکالیزه نشود، حتی اگر «دموکراسی سیاسی توسط دولت دموکراتیک مصدق هم باشد از بالا نمی‌تواند گذار از دموکراسی سیاسی به دموکراسی اجتماعی و از دموکراسی اجتماعی به دموکراسی اقتصادی به‌صورت نهادینه شده به انجام برساند». رمز شکست مصدق در ۲۸ ماه عمر دولتش «در اجتماعی کردن دموکراسی سیاسی از بالا و اقتصادی کردن دموکراسی سیاسی در همین امر نهفته بود».

قابل‌ذکر است که «مصدق در عرصه دموکراسی سیاسی از بالا توسط رویکرد پارلمانتاریستی و حزبی که داشت موفق شد» آنچه باعث پیروزی کودتا ۲۸ مرداد (روحانیت حوزه‌های فقهاتی و دربار و امپریالیسم آمریکا و انگلیس) بر تنها دولت دموکراتیک تاریخ ایران شد، «شکست مصدق در اجتماعی و اقتصادی کردن دموکراسی سیاسی از بالا در جامعه ایران بود». یادمان باشد که «دموکراسی اجتماعی در چارچوب انجام حقوق شهروندی برای همه افراد ایران (فارغ از جنسیت و قومیت و مذهب و رویکرد سیاسی و غیره) به‌صورت علی‌السویه تعریف می‌گردد»؛ که البته تحقق آن تنها «در گرو اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت اقتصادی و سیاسی و معرفتی می‌باشد» به‌بیان دیگر در شرایطی که «تمرکز قدرت سه مؤلفه‌ای در اختیار بالانشینان قدرت باشد، امکان دستیابی به حقوق شهروندی به‌صورت علی‌السویه برای افراد جامعه و بزرگ رنگین کمان

ایران وجود ندارد». اضافه کنیم که خود «حقوق شهروندی در دموکراسی اجتماعی شامل حقوق اجتماعی و حقوق سیاسی و حقوق صنفی و مدنی نیز می‌شود».

ششم - ششمین خودویژگی گفتمان رهایی‌بخش شریعتی بر این امر قرار دارد که در رویکرد او «بدون اعتقاد به دموکراسی، نمی‌توان از سوسیالیسم دم زد».

«سوسیالیسم، دعوت به آزادی انسان از بند افزون‌طلبی، رقابت، مصرف‌پرستی و غارت و فدا کردن وجود و زندگی و عاطل گذاشتن همه احساس‌های انسانی و استعدادهای خدایی در راه هر چه بیشتر جمع کردن و ربودن و رها کردن آدمی از بندگی اقتصاد فردی و انحصار در چهار دیواری مالکیت و اندوختن و انبوه کردن هر چه بیشتر سرمایه است و مجال بخشیدن به رشد همه ابعاد انسانی آدمی و دعوت به برداشتن دیوارهای ضخیمی که انسان را از انسان جدا می‌کند، برادری را به تیغ نابرابری می‌گسلد و دوستی و خویشاوندی و پیوند نوعی را به دشمنی و به مسابقه جنون‌آمیز برای پیش تاختن و بیشتر ربودن می‌خواند... سوسیالیسم برایم دعوتی است شورانگیز: تکیه به مردم، در برابر قدرت و ثروت و فساد و غارت، ایستادن و از برابری و عدالت و حق هر کسی برای زیستن و برای پرورش یافتن و برای برخوردار

شدن و کار کردن و رشد یافتن، سخن گفتن، بی‌شک رسالت انسانی است، بی‌شک رسالت من است... گرچه راه انسان شدن تنها از طریق سوسیالیسم می‌گذرد زیرا در جامعه‌ای که ثروت‌ها به عدالت تقسیم شود و هر کس دسترنج کار خویش را بیابد و انگل‌ها در آن نابود شوند و کسانی که کاری نمی‌کنند، نخورند و همه انسان‌ها به‌جای اینکه بنده دستگاه‌های تولیدی شوند که در دست گروهی صاحب دستگاه است، آزاد، فاخر، انسان، برای خویش کار کنند، بی‌شک عدالت تحقق یافته است و زندگی عادلانه چنین است» (م. آ. ج ۲۵ - ص ۳۵۶ - س ۱ به بعد).

«هنگامی که دیکتاتوری غالب است احتمال اینکه عدالتی در جریان باشد، باوری فریبنده و خطرناک است و هنگامی که سرمایه‌داری حاکم است، ایمان به دموکراسی و آزادی انسان یک ساده لوحی است و اگر به تکامل نوعی انسان اعتقاد داریم، کمترین خدشه به آزادی فکری آدمی و کمترین بی‌تابی در برابر تحمیل تنوع اندیشه‌ها و ابتکارها، یک فاجعه است» (م. آ. ج ۲ - ص ۱۴۹ - س ۵ به بعد).

«من دموکراسی را مترقی‌ترین شکل حکومت می‌دانم و حتی اسلامی‌ترین شکل» (م. آ. ج ۵ - ص ۴۸ - س ۲۱).

«جهت طبقاتی و اجتماعی و رسالت تاریخی مذهب چوپانان که به ناس تعلق داشته است و رهبران‌اش همه امی (منسوب به توده) بوده‌اند و

علیه قدرت‌های سه گانه حاکم (استبداد، استثمار و استحمار) مبعوث می‌شدند و ناس را برای استقرار عدل و قسط و میزان و اضمحلال ستم، تبعیض‌نژادی، طبقاتی، تباری و جانشین کردن ارزش‌های انسانی و معنوی به جای ارزش‌های مادی و اقتصادی می‌خوانند» (م. آ. ج ۱۱ - ص ۱۷۸ - س ۱۷ به بعد).

«استضعاف که در قرآن به کار می‌رود به معنی به بیچارگی و ضعف گرفتن است و بسیار قابل تأمل است چون معنایی است اعم از استبداد، استثمار، استعباد، استعمار، استحمار و... (این‌ها همه شکل‌های مختلف استضعاف در زمان‌ها و نظام‌های گوناگون است) که گاه با شکلی از آن مبارزه می‌شود و از میان برده می‌شود ولی شکل دیگری جانشین آن می‌شود. هر نظامی که انسان را به ضعف دچار کند، چه ضعف اقتصادی (استثمار) چه سیاسی (استبداد) چه ملی (استعمار) و چه فکری و روحی و اخلاقی (استحمار) و چه در آن واحد و نظام واحد، همه‌اش با هم و چه اشکال دیگری که شاید بعدها اختراع کنند، استضعاف است و قربانیان آن، طبقه مستضعفین را به وجود می‌آورند و قرآن از نجات این طبقه و نفی استضعاف در جهان سخن می‌گوید و این است که سخن‌اش همیشه زنده است، چه اگر به جای آن، یکی از انواع آن را مثلاً استعباد یا استعمار یا استبداد را می‌کوبید، پس از تحقق استقلال یا دموکراسی و

لیبرالیسم و نفی نظام بردگی سخن‌اش مرده‌بود و رسالت‌اش منتفی شده بود و تنها ارزش تاریخی داشت؛ و پس از استقلال و لیبرالیسم که باز توده در اشکال دیگر به ضعف گرفتار می‌شود از قبیل استثمار طبقاتی یا استثمار فکری (به‌وسیله مذهب، هنر، فلسفه، ادبیات، ایدئولوژی، تبلیغات، علوم، تحقیقات، آزادی جنسی) رسالت قرآن که مبارزه با استثمار و استبداد و استعباد بود، در وضع جدید نمی‌توانست به کار آید و ناچار روشنفکران به یک ایدئولوژی تازه که بتواند نظام تازه و پدیده‌های ضد انسانی و فرم‌های ضد مردمی نو ساخته را تفسیر کند و با آن مبارزه کند نیازمند بودند» (م. آ. ج. ۲۰ - ص ۲۴۹ - س ۴ به بعد)

آنچه از عبارات فوق شریعتی برای ما قابل فهم است اینکه:

اولاً در سوسیالیسم اجتماعی شریعتی (برعکس سوسیالیسم طبقه‌ای کارل مارکس) «دموکراسی جزء لایتجزای آن است» و بدون فهم دموکراسی اجتماعی و دموکراسی اقتصادی در گفتمان‌رهایی‌بخش شریعتی امکان فهم سوسیالیسم اجتماعی شریعتی وجود ندارد.

ثانیاً در گفتمان‌رهایی‌بخش شریعتی، اگر «دموکراسی سیاسی حاکم ریشه در دموکراسی اجتماعی و دموکراسی اقتصادی نداشته‌باشد، آن دموکراسی سترون و ابتر می‌باشد» که مترادف با لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری است.

ثالثاً «فردگرایی در جامعه ایران که ریشه تاریخی و ریشه در جنگ و فقر و اسلام فقهاتی تکلیف‌گرا و تعبدمحور و تقلیدگرا دارد، باعث گردیده تا جامعه ایران در عرصه مبارزه رهایی‌بخش خود به جای تکیه بر جامعه مدنی جنبشی خودبنیاد و خودسازمان‌ده و خودرهبر تکوین یافته از پایین بر خیزش‌های اتمیزه بی‌سر تکیه نماید» در نتیجه همین امر بستر ساز آن شده است، «تا در جامعه ایران نهادهای اجتماعی دموکراسی نتوانند، از پایین شکل بگیرند». طبیعی است که «جایگزین شدن نهادهای سیاسی دموکراسی از پارلمان تا احزاب، اگر چه برای مدتی (در زمان مصدق) توانسته دموکراسی سیاسی را برای جامعه ایران به ارمغان بیاورد، ولی به‌خاطر فقدان پایگاه دموکراسی اجتماعی، این امر باعث شده که عمر دموکراسی سیاسی از مشروطیت الی الان در جامعه ایران مستعجل باشد» بنابراین بدین ترتیب است که «پیوند دموکراسی با سوسیالیسم اجتماعی در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی یک امر وجودی و زیرساختی می‌باشد که خلأ هر یک باعث نابودی دیگر می‌گردد.»

رابعاً در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی «مصادق مستضعفین در هر شرایط تاریخی صورت اردوگاهی دارد، نه صورت طبقه‌ای خاص» بنابراین، در این شرایط در چارچوب گفتمان رهایی‌بخش شریعتی، «مستضعفین عبارتند از: طیف زحمت‌کشان و به ضعف گرفته‌شدگان توسط رژیم

مطلقه فقهاتی حاکم در طول ۴۲ سال گذشته که از زنان و کودکان کار شروع می‌شود و به طبقه کارگر، طبقه متوسط شهری و حاشیه‌نشینان و غیره می‌رسد و به اقلیت‌های قومی و مذهبی و غیره ختم می‌گردند. خامسا دموکراسی سوسیالیست اجتماعی شریعتی «ملزومات مادی دارد که بدون این ملزومات مادی دموکراسی سوسیالیست اجتماعی سه مؤلفه‌ای یا اجتماعی کردن قدرت زر و زور و تزویر حاکم در هر جامعه قابل تحقق نمی‌باشد، این ملزومات مادی از توسعه و شهرنشینی و سواد گرفته تا رفاه نسبی جامعه و آگاهی همگانی؛ و احزاب و شوراهای تکوین یافته از پایین و غیره شامل می‌شوند.»

سادساً دموکراسی سوسیالیستی اجتماعی در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی «دموکراسی از پایین است یا دموکراسی مستقیم است» بنابراین در این رابطه است که آن چنانکه خود شریعتی بارها و بارها تأکید کرده است «با دموکراسی پارلمانی و دموکراسی حزبی و دموکراسی انطباقی تکوین یافته از بالا ما نمی‌توانیم در جامعه به دموکراسی سوسیالیست اجتماعی دست پیدا کنیم.»

پر واضح است که «تکوین شوراهای فراگیر خودجوش و خودسازمان‌ده و خودرهبر در فرایند وضعیت انقلابی بزرگ‌ترین اهرم اجرایی دموکراسی سوسیالیست اجتماعی گفتمان رهایی‌بخش شریعتی می‌باشد و قطعاً تا

زمانی که این شوراهای خودجوش از اعماق جامعه ایران تکوین پیدا نکنند، هرگز و هرگز نمی‌توان در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران از بالا به دموکراسی سوسیالیستی دست پیدا کرد» بنابراین در این رابطه است که می‌توانیم دآوری کنیم که «دولت دموکراسی سوسیالیست اجتماعی، در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی نه مانند گفتمان کارل مارکس دولت طبقه است و نه مانند گفتمان لنین دولت حزبی است، بلکه دولت شورایی بر پایه شوراهای تکوین یافته از اعماق جامعه ایران به‌صورت خودجوش و خودسازمان‌ده و خودرهبر می‌باشد.»

باری، از اینجا است که باید بگوییم که در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی هر چند که «دموکراسی سیاسی، جدای از دموکراسی اجتماعی، از جنس قدرت می‌باشد، اما در دموکراسی سوسیالیست اجتماعی گفتمان رهایی‌بخش شریعتی با عنایت به جایگاه دموکراسی سیاسی بر پایه دموکراسی اجتماعی دیگر دموکراسی از جنس قدرت نیست، بلکه دموکراسی از جنس آزادی است» لذا از اینجا است که در «گفتمان رهایی‌بخش و یا در دموکراسی سوسیالیست اجتماعی شریعتی، بین دموکراسی و آزادی نمی‌توان دیوار چین ایجاد کرد» به بیان دیگر در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی، «دموکراسی همان آزادی است و آزادی همان دموکراسی می‌باشد». آن چنانکه در این گفتمان «بین سوسیالیسم

اجتماعی و دموکراسی سه مؤلفه‌ای هم نمی‌توان دیوار چین ایجاد کرد، چراکه دموکراسی همان آزادی است و آزادی هم همان دموکراسی می‌باشد» و از اینجا است که می‌توان نتیجه‌گیری کرد که «دموکراسی سوسیالیستی اجتماعی در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی هزار بار عمیق‌تر از دموکراسی بورژوازی و یا لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری می‌باشد»؛ و باز از اینجا است که می‌توان نتیجه‌گیری کرد که «دموکراسی سوسیالیست اجتماعی در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی یک جنبش سازمان یافته ضد سرمایه‌داری است»؛ و «دموکراسی سه مؤلفه‌ای یا اجتماعی کردن قدرت زر و زور و تزویر در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی یک دموکراسی تطبیقی و جنبشی است، نه دموکراسی انطباقی و دولتی و حزبی و تزریق شده از بالا»؛ و در تحلیل نهایی در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی، «دموکراسی در عرصه ساختار سیاسی از جنبش به حزب و از پایین به بالا می‌باشد، نه از حزب به جنبش و از بالا به پایین» (آن چنانکه در زمان مصدق شاهدان بودیم).

سابقاً در چارچوب گفتمان رهایی‌بخش شریعتی، علاوه بر اینکه «حرکت اردوگاهی جایگزین حرکت طبقه‌ای می‌شود و علاوه بر اینکه در این گفتمان طبقه کارگر در عرصه حرکت اردوگاهی تعریف می‌گردد نه برعکس، مهم‌تر از همه آنکه در این گفتمان تنها با رویکرد اردوگاهی

است که می‌توان در جامعه ایران تغییر رادیکال تکوین یافته از پایین ایجاد کرد» و از اینجا است که «در تعریف گفتمان رهایی‌بخش شریعتی به‌جای اینکه بگوییم این گفتمان راه زحمت‌کشان، یا راه طبقه کارگر و غیره است، باید بگوییم گفتمان رهایی‌بخش شریعتی راه مستضعفین جامعه ایران می‌باشد.»

علی‌هذا در چارچوب همین گفتمان رهایی‌بخش شریعتی بود که حرکت آرمان مستضعفین ایران ۴۴ سال پیش از دل شرایط تاریخی - سیاسی - اجتماعی - اقتصادی دهه ۵۰ در سال ۱۳۵۵ تکوین پیدا کرد. بر این مطلب اضافه کنیم که در سال ۱۳۵۵ حرکت آرمان مستضعفین به‌عنوان یک سنتز جدید، بر سه پایه تکوین پیدا کرد که این سه پایه عبارت بودند از:

۱ - جنبش روشن‌گری ارشاد شریعتی در فرایند پسا بسته شدن حسینیه ارشاد و دستگیری شریعتی.

۲ - شکست جنبش چریکی در اشکال مختلف مذهبی و مارکسیستی و ملی آن.

۳ - شرایط تاریخی - اقتصادی - اجتماعی کشور در دهه ۵۰. پر واضح است که بدون فهم سه مبانی فوق هرگز نمی‌توانیم، به‌ضرورت اجتماعی تاریخی تکوین حرکت آرمان مستضعفین در جامعه ایران

دست پیدا کنیم. یادمان باشد که در سال ۵۵ جنبش چریکی به صورت مطلق شکست خورده بود و دیگر برای جامعه سیاسی ایران مشخص شده بود که «موتور کوچک نتوانسته است، موتور بزرگ را به حرکت درآورد» و البته در همان ۵ سال اول دهه ۵۰ هم جنبش چریکی به جای اینکه بتواند جنبش توده‌ای بشود، بدل به جنگ بین پیشاهنگ و رژیم کودتایی و توتالیتار پهلوی شده بود. برای ما از همان سال ۵۵ به وضوح روشن بود که «اگر روزی یک جنبشی بتواند موتور بزرگ جامعه ایران را به حرکت درآورد، بدون تردید آن جنبش فقط و فقط جنبش روشن‌گری ارشاد شریعتی می‌باشد و لا غیر.»

فراموش نکنیم که قبل از سال ۵۵ که حرکت آرمان مستضعفین تکوین پیدا کرد، خود کنش‌گران اولیه آرمان مستضعفین در کشور ایران جنبشی و حزبی نداشتند که در کادر آن رشد بکنند در نتیجه همه کنش‌گران اولیه حرکت آرمان مستضعفین از سال ۵۵ حتی تا سال ۵۸ به صورت خودجوش در عرصه حرکت روشن‌گری ارشاد شریعتی رشد کرده بودند. عنایت داشته باشیم که «اگرچه شریعتی شعار جنبش و حزب هم‌سر می‌داد ولی هرگز نتوانست نه به جنبش و نه به حزب سازمان یافته‌ای دست پیدا کند.»

ماحصل اینکه، «علت برونی کردن حرکت آرمان مستضعفین در سال ۵۸

این بود که ما به دنبال حرکت علنی بودیم، نه حرکت مخفی و خانه‌های تیمی» بنابراین، به همین دلیل بود که «آرمان مستضعفین از سال ۵۸ با اعلام شکست انقلاب حرکت علنی خودش را شروع کرد»؛ و باز در همین رابطه بود که «از سال ۵۸ در شرایطی که همه جریان‌ها می‌گفتند قدرت دست لیبرال‌ها است، ما می‌گفتیم قدرت دست ارتجاع است و خطر عمده نهادینه شدن قدرت ارتجاع بر انقلاب ضد استبدادی سال ۵۷ می‌باشد» و علی‌هذا، به همین دلیل بود که «ما از سال ۵۸ هسته سخت رژیم مطلقه فقهاتی را هدف قرار دادیم» و همچنین در همین رابطه بود که «از سال ۵۸ جنگ ارتجاع با لیبرالیسم از نظر ما جنگ دو جناح حاکمیت بود و ربطی به توده‌ها و مردم ایران نداشت»؛ و باز در همین رابطه بود که «ما از سال ۵۸ در تحلیل اشغال سفارت آمریکا با سناریوی موسوی‌خوئینی‌ها و بخشی از دانشجویان حکومتی، این پروژه را خیمه شب بازی جناح ارتجاع برای تصفیه حساب با جناح لیبرالیسم و سرکوب جریان‌های سیاسی و کودتای فرهنگی رژیم مطلقه فقهاتی در بهار ۵۹ و خیمه شب بازی رژیم مطلقه فقهاتی برای سترون کردن جنبش دانشجویی ایران تحلیل کردیم»؛ و باز در همین رابطه بود که «ما جنگ رژیم مطلقه فقهاتی با حزب بعث صدام حسین بستری جهت تثبیت رژیم مطلقه فقهاتی تحلیل کردیم.»

البته شوربختانه «با بحران فراگیر درونی حرکت آرمان مستضعفین از نیمه دوم سال ۵۹ به علت جدیدالتأسیس بودن این حرکت، به خصوص در فرایند پسا ۳۰ خرداد ۶۰ توان آمادگی جهت حرکت غیر علنی پیدا نکردیم و سرکوب شدیم» و «پلنوم اول این حرکت هم در آن شرایط نتوانست به صورت دو مؤلفه‌ای حرکت آرمان مستضعفین را از درون و برون مدیریت بکند» و شاید بهتر باشد که بگوییم «ما با جلسات پلنوم سرگرم بازسازی از درون بودیم که طعمه گرگان برون شدیم». فراموش نکنیم که از ۳۰ خرداد ۶۰ «موج سرکوب برون‌ی توسط رژیم مطلقه فقهاتی حاکم آن قدر شدید بود که برای سازمان جدید التاسیسی مثل ما امکان دگر زیستی به آن فوریت وجود نداشت و متأسفانه همین ضربه درون و برون دهه ۶۰ باعث گردید که الی الان حتی در شرایط فعلی بیشترین کنش‌گران سابق حرکت آرمان مستضعفین، امروز کنش‌گر حرکت منفردی باشند».

بر این مطلب اضافه کنیم که «از سال ۵۵ الی الان یعنی در طول ۴۴ سال گذشته ما به تاسی از گفتمان رهایی‌بخش شریعتی دارای رویکرد تطبیقی بوده‌ایم و در چارچوب همین رویکرد تطبیقی بود که مانند شریعتی استراتژی ما در طول ۴۴ سال گذشته استراتژی خودآگاهی‌بخش بوده است و از هر گونه تاکتیک و استراتژی در راستای کسب قدرت

سیاسی خودداری کرده‌ایم و با هر گونه رویکرد کسب قدرت سیاسی مبارزه تئوریک داشته‌ایم.»

ثامناً تفاوت دموکراسی سوسیالیستی جنبشی در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی با دموکراسی بورژوازی یا لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری در این است که در «دموکراسی سوسیالیستی جنبشی بر پایه شوراهای فراگیر تکوین یافته از پایین، توده‌ها پیوسته در میدان حضور دارند، اما در لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری توده‌ها پس از رأی دادن به خانه می‌روند و تا انتخابات دیگر حضوری در عرصه کنش‌گری ندارند.»

تاسعا دموکراسی سوسیالیستی جنبشی در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی، در عرصه «نهادینه شدن اجتماعی و سیاسی و اقتصادی، صورت پروسه‌ای دارد، نه پروژه‌ای» به این ترتیب که «گذار به این دموکراسی در صورت حرکت سه مؤلفه‌ای فرهنگی و جنبشی و نهادی صورت می‌گیرد» چرا که در کادر گفتمان رهایی‌بخش شریعتی در تحلیل نهایی «دموکراسی سوسیالیستی جنبشی ره‌آورد تحول فرهنگی و فکری می‌باشد». همچنین در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی «دموکراسی سوسیالیستی جنبشی، باید ساخت» و بدون «نهادینه کردن فرهنگ دموکراتیک در جامعه ایران، شرایط ذهنی برای ساختن این دموکراسی حاصل نمی‌شود» و «قطار جبری تاریخ هرگز نمی‌تواند، باعث تکوین

دموکراسی سوسیالیستی جنبشی بشود.»

مع‌الوصف، در این رابطه می‌توانیم داوری کنیم که در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی، «دموکراسی یک انتخاب است، نه یک اجبار». همچنین «دموکراسی در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی یک واژه نیست» و در این گفتمان «دموکراسی منحصر به امر سیاسی نمی‌شود، بلکه امر فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی هم می‌باشد» و در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی «گذار به دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای یا اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت زر و زور و تزویر حاکم، در جامعه بزرگ و رنگین کمان ایران حتماً باید از طریق فرهنگ دموکراسی‌خواهانه به‌صورت یک باور در آگاهی و احساس و وجدان جامعه ایران درآید» و مع‌ذلک، از اینجا است که در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی «تقدم فرهنگ در گذار به دموکراسی به‌عنوان یک باور عمومی در مردم باید به‌عنوان یک اصل بر آن تکیه بشود». همچنین در تحلیل نهایی «دموکراسی در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی به‌معنای برابرخواهی اجتماعی تعریف می‌شود».

هفتم - هفتمین خودویژگی گفتمان رهایی‌بخش شریعتی، بازگشت پیدا می‌کند به «رابطه تمدن و تجدد و سنت در این گفتمان».

«یکی از حساس‌ترین مسائل و بلکه حیاتی‌ترین مساله که امروز باید برای ما مطرح بشود، ولی متأسفانه تاکنون مطرح نشده، مساله تجدد است که

امروز در همه جامعه‌های غیر اروپایی و همچنین در جامعه‌های اسلامی با آن روبه‌رو هستیم و طرح اینکه این تجدد با تمدن چه رابطه‌ای با هم دارد و آیا چنانچه به همه ما فهمانده‌اند، تجدد مترادف با تمدن است و یا نه تجدد بحث دیگری است و یک پدیده اجتماعی دیگری است و با تمدن هیچ‌گونه رابطه‌ای ندارد؟ ولی متأسفانه به نام تمدن، تجدد را بخورد جامعه‌های غیر اروپایی داده‌اند. در این صد و پنجاه سالی که همه جامعه‌های غیر اروپایی و من جمله جامعه‌های اسلامی در برخورد با غرب و در تماس با تمدن غربی قرار گرفتند می‌بایستی متجدد می‌شدند و غرب هم رسالت متجدد کردن این جوامع را بر عهده گرفت، ولی به نام متمدن کردن و آشنا کردن این جامعه‌ها با تمدن، به ما تجدد دادند (ما می‌گوییم، یعنی همه جامعه‌های غیر اروپایی) و چنین معنی کردند که همین تمدن است و سال‌ها پیش بایستی که روشنفکران ما متوجه می‌شدند و به مردم به ما می‌فهمانند و ما را روشن می‌کردند که تجدد مساله دیگر است و تمدن مسئله دیگری است و جامعه‌هایی که تمدن می‌خواهند، به تمدن از طریق تجدد نمی‌توان رسید؛ اما نگفتند. چرا تحصیل کرده‌ها و روشنفکران جامعه‌های غیر اروپایی در این صد و پنجاه سالی که اروپا رسالت متجدد کردن این جامعه‌ها را بر عهده داشت و هدفش متجدد کردن همه انسان‌های غیر اروپایی بود. متوجه چنین

مسئله‌ای نشدند؟» (م. آ. ج ۳۱ - ص ۳۶۱ - ۳۶۲).

«سنت رویه یا عملی است که دائماً تکرار می‌شود، چند نسل بر آن می‌گذرد و به‌صورت اصل و پایه در می‌آید و همه خواه‌ناخواه، آگاهانه و ناخودآگاه به آن اعتقاد دارند و از آن اطاعت می‌کنند و تسلیم‌اش هستند. سنت در ابتدا بدین صورت نبود، سنت یک عمل معمولی بوده و همه کس می‌توانسته آن را انجام بدهد یا انجام ندهد و بعد بر اثر تکرار و مداومت به‌صورت سنت در آمده است. پس سنت قاعده قانون یا عملی است که در طول زمان و آمد رفت پیای چندین نسل به وجود آمده است. کسی که تغییرپذیر، تغییرپسند و تغییرپرست است، سنت را قبول نمی‌کند. سنت‌ها در ابتدا به‌صورت یک اصل مفید و لازم بوده‌اند و بعد از مدتی تبدیل به سنت شده‌اند، گرچه پس از گذشت قرن‌ها شرایط و نیازها فرق کرده و دیگر به چنین عملی احتیاج نیست، اما چون به‌صورت سنت در آمده آن را نگه می‌داریم و از آن پیروی می‌کنیم» (م. آ. ج ۳۱ - ص ۱۹۱ - ۱۹۲ - سطر ۲۳ به‌بعد).

«راه ما این است که این تصویر را خرد کنیم و تصویر واقعیت را در ذهن توده‌های خودمان، در شرق نقش بکنیم و منابع فرهنگی را در ذهن جوری که غرب برای ما استخراج کرده که بوی تعفن ازش می‌آید و منجر کننده است، بلکه آگاهانه با مسئولیت و پر از شایستگی و

یا متد و با تعهد نسبت به مردم و جامعه‌مان استخراج کنیم، تصفیه کنیم و همچنان که در کار اقتصادی منابع خام را کد را تبدیل به انرژی می‌کنیم و این صنعت و این تولید و حرکت عظیم را ایجاد می‌کنیم، در اندیشیدن، در تفکر، در روح، در معنویت و در حرکت انسانی و سازندگی شخصیت و استقلال فرهنگی‌مان نیز چنین کنیم» (م. آ. ج ۲۰ - ص ۳۲۹ - س ۱ به بعد).

«آنچه به یک جامعه انسانی شخصیت ممتاز و استقلال محکم می‌بخشد و در برابر شبیخون زدن بربریت متمدن امروز، از ارزش‌های خویش دفاع می‌کند محو و یا مسخ، تجربه تاریخی و علمی و روان‌شناسی و جامعه‌شناسی به آنان آموخته است که برای آنکه جامعه‌ای از تولید اقتصادی عاجز ماند و یک مصرف کننده مطلق و ابدی ساخته‌های مادی دیگران شود، باید پیش از آن، از تولید فکری باز ماند و یک مصرف کننده مطلق ساخته‌های معنوی وی گردد و استقلال انسانی خویش را در برابر دشمن از دست بدهد؛ و تجربه تاریخ نشان داده است که مذهب نیرومندترین عاملی است که به جامعه‌های بشری تشخص و اتکاء و ایمان به خویش و استقلال در برابر بیگانه بخشیده‌است و استعمار، در هجوم جهانی خویش، آن را بزرگ‌ترین مانع نفوذ معنوی و سیاسی خود در میان ملت‌ها و به‌ویژه ملت‌هایی با مذاهب پیشرفته یافته است و احساس

کرده است که در راه تبدیل سریع یک جامعه به بازار مصرف جدید و تغییر شدید مردم به شکل موجوداتی که فقط و فقط حلقوم‌های حریص و واافتاده‌ای شوند وابسته به تولید غربی و در مقابل سرایت اجباری و تحمیلی بیماری تجدد بازی پوک مصرفی و یکنواخت‌سازی روح جهانی و قالب‌ریزی همه انسان‌ها، بزرگ‌ترین عوامل مقاومت و مصونیت و قوت و غذای انسانی، اصالت فرهنگی، شخصیت تاریخی و شیرازه مستحکم سنتی یک جامعه است؛ و می‌دانیم که تاریخ و فرهنگ و سنت در میان ملت‌ها با روح مذهب تکوین یافته است و حتی گاه به‌دست مذهب شکل گرفته و سرشار از حیات و حرکت و جاذبه نیرومند و اثربخش مذهبی است و این است که دیدیم و می‌بینیم که استعمار، به‌خصوص در آغاز ورودش، به نام حمله به تعصب، با مذهب و به نام محکومیت ارتجاع با تاریخ و به نام کوبیدن کهنگی و خرافات با سنت درافتاد تا مردمی بسازد بی‌تاریخ، بی‌سنت، بی‌فرهنگ، بی‌مذهب و بی‌همه‌چیز و در نتیجه بی‌تشخیص و در برابر سلطه معنوی و مادی استعمار، بی‌دفاع و مقلدی میمون‌وار و تنها فخری که برایش ماند تجدد اغراق‌آمیز در مصرف‌های نو و تظاهرهای مهوع در بیگانه‌نمایی با بیگانه و در نتیجه، رام و رایگان، خود را به سرنوشتی که برایش ساخته‌اند سپردن و با شور و شوق تمام، دروازه‌ها را به روی خصم باز گذاشتن» (م. آ. ج ۲۰ - ص ۳۳۴ - س ۳ به بعد).

آنچه از عبارات فوق شریعتی برای ما قابل فهم است اینکه :

۱ - در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی «مفهوم تجدد با مفهوم تمدن و مدرنیته متفاوت است». مع الوصف شریعتی «تجدد را در برابر تمدن و مدرنیته قرار می‌دهد»؛ و آنچنانکه «تمدن را امری تطبیقی و دینامیک در فرایند فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و علمی تحلیل می‌نماید، تجدد را امری انطباقی و مکانیکی و تزریق شده از بالا تعریف می‌کند» بنابراین در این رابطه است که شریعتی در گفتمان رهایی‌بخش خود در چارچوب «رویکرد تطبیقی به تمدن و مدرنیته به‌عنوان یک امر دینامیک در جوامع مختلف بشری، بر پایه استخراج منابع فرهنگی، معتقد به استخراج منابع سنت و مذهب به‌صورت مشخص و کنکرت می‌باشد». یادمان باشد که شریعتی به تاسی از استادش گوروپیچ در عرصه گفتمان رهایی‌بخش خود، «معتقد به جامعه‌ها است، نه جامعه.»

۲ - شریعتی در گفتمان رهایی‌بخش خود، «رویکردش به سنت به‌صورت چند مؤلفه‌ای می‌باشد نه تک مؤلفه‌ای» و در این رابطه آبشخورهای سنت در جوامع مختلف بشری «به‌صورت چند منبعی تعریف می‌نماید که شامل منابع مذهب و تاریخ و فرهنگ یا آداب و رسوم و ارزش‌های جوامع مختلف از نسل‌های قبل به نسل‌های جدید می‌شود.»

۳ - در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی «رویکرد شریعتی به سنت نه‌تنها

فی نفسه عقل‌ستیز نیست، بلکه علاوه بر اینکه منبعی برای روشنفکران و پیشگامان جهت استخراج منابع فرهنگی در کنار تاریخ و مذهب می‌باشد، از آنجایی که سنت از گذشته می‌آید، از نظر شریعتی سنت عقل و تجربه گذشته را هم با خود برای امروز جوامع می‌آورد و در نتیجه همین امر باعث می‌گردد که سنت در برابر حمله استعمار خارجی بتواند باعث اقتدار فرهنگی این جوامع در شرایط فعلی بشود.»

۴ - از آنجایی که در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی «خود سنت از منابع تاریخ و مذهب و فرهنگ گذشته، تغذیه می‌نماید» در نتیجه همین امر باعث می‌گردد که «سنت دارای تاریخ دراز و تحول مدام باشد» علی‌ایحال، در این رابطه است که در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی «دو نوع سنت قابل تعریف است، یکی سنت دگماتیست که پا فراتر از دین و تاریخ و فرهنگ آنچنانکه بوده است نمی‌گذارد، دوم سنت تطبیقی که گذشته را در عرصه مذهب و تاریخ و فرهنگ یک قوم می‌شناسد و سپس از آن مرکبی می‌سازد برای تحول فرهنگیان جامعه در شرایط حاضر.»

۵ - در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی، «سنت فقط محدود به آداب و رسوم و ارزش‌های گذشته نمی‌شود، بلکه مهمتر از آن اینکه در کنار آن اندیشه‌های مذهبی، فلسفی، تاریخی و اجتماعی گذشتگان را در این چارچوب تعریف می‌نماید» بنابراین در یک تقسیم‌بندی کلی سنت در

گفتمان رهایی‌بخش شریعتی را می‌توانیم به دو بخش:

الف - سنت فرهنگی.

ب - سنت مادی، که شامل ساختارهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و غیره جوامع در گذشته می‌شود، تقسیم نماییم.

۶ - در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی بر خلاف تلقی رایج «سنت به‌عنوان چیزی کهنه نیست که برای دستیابی به تمدن و مدرنیته در یک جامعه آن را فراموش نماییم» بلکه برعکس در این گفتمان، «در هر جامعه‌ای که می‌خواهد به‌صورت تطبیقی یا دینامیک به‌سمت تمدن و مدرنیته سیر نماید، سنت آن جوامع می‌تواند به‌عنوان تجارب انباشت شده مادی و معنوی به کار گرفته شود». لذا در این رابطه است که در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی «سنت‌ها در جوامع مختلف فی نفسه جوهر ایستا و دگماتیست ندارند، بلکه برعکس از آنجایی که سنت‌ها بر تاریخ و تجارب و فرهنگ و مذهب آن جوامع استوار می‌باشند، دارای جوهر دینامیک می‌باشند.»

۷ - بنابراین در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی «سنت‌ها فی نفسه نه خوبند و نه بد؛ بسته به آن دارد که ما چگونه بخواهیم بر سنت‌ها تکیه بکنیم، بدون تردید اگر سنت‌ها در راستای تحول فرهنگی یک جامعه به کار بگیریم منابع ارزشمند و خوبی می‌باشند، برعکس اگر بخواهیم از

سنت‌های یک جامعه حصار و دیوار فرهنگی جهت ایستایی آنها بسازیم در آن صورت سنت‌ها امری منفی و باز دارنده می‌باشند.»

۸ - در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی «جوهر سنت‌ها و مذہب‌ها و تاریخ‌های جوامع مختلف در چارچوب دو نوع جامعه باز و جامعه بسته تعریف می‌شوند» به این ترتیب که «در جامعه بسته، مذہب و سنت در خدمت آن جامعه ایستا و ثابت و منزوی می‌باشد، اما برعکس در جامعه باز سنت‌ها و مذہب‌ها و فرهنگ‌ها همه در خدمت آن جامعه دینامیک می‌باشند.»

۹ - در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی «هر جامعه‌ای جهت تحول فرهنگی و سیاسی و تاریخی نیازمند به عصر روشن‌گری در آن جامعه دارد». برای شریعتی «عصر روشن‌گری در هر جامعه‌ای باید بستر ساز بیداری آن جوامع از خواب تاریخی و مذہبی و فرهنگی گذشته خود بشود». در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی «بزرگ‌ترین عامل شکست انقلاب مشروطیت در فقدان عصر روشن‌گری انقلاب مشروطیت تعریف می‌شود» چرا که شریعتی در این رابطه بر این باور است که «آنچه که باعث گردید که روحانیت در فرایندهای مختلف مشروطیت بر انقلاب مشروطیت موج‌سواری کنند و با فتوای خود از بیرون این انقلاب، انقلاب مشروطیت را راهبر و رهبری نمایند، همه و همه مولود خلأ عصر

روشن‌گری در مشروطیت بوده است»؛ و مع‌ذلک، در همین رابطه است که شریعتی «عصر روشن‌گری در جوامع مختلف و من جمله جامعه بزرگ ایران حرکت به اعماق فرهنگی و تاریخی و مذهبی آن جوامع تحلیل می‌نماید»؛ و باز در همین رابطه است که شریعتی «عصر روشن‌گری و رنسانس در مغرب زمین را زمینه‌ساز مدرنیته و رشد صنعت و تکنیک و پیدایش سرمایه‌داری قرن نوزدهم اروپا تحلیل می‌کند»؛ و مع‌الوصف، بدین ترتیب است که شریعتی نتیجه‌گیری می‌کند که «آنچه که در غرب از قرن ۱۶ تا به حال صورت گرفته محصول فرایندی است که کشورهای مغرب زمین در لوای رنسانس اقدام به نوسازی سنت گذشته خود کرده‌اند.»

۱۰ - در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی، از آنجایی که او در تحلیل خودش از ظهور تمدن و مدرنیته در مغرب زمین بر این باور است که «تمدن و مدرنیته در مغرب زمین سنتز جدیدی بوده است که از فرایند روشن‌گری و رنسانس و بازسازی گذشته حاصل شده» لذا در همین رابطه شریعتی «با دفاع از تمدن در برابر تجدد، معتقد است که تمدن و مدرنیته در جوامع پیرامونی نمی‌تواند صورت وارداتی و انطباقی داشته‌باشد، بلکه برعکس تمدن و مدرنیته در جوامع پیرامونی باید صورت تطبیقی داشته‌باشد»؛ و این مهم تنها توسط «فرایند بازسازی گذشته در این

جوامع به‌صورت مشخص و کنکرت قابل حصول می‌باشد، نه با نادیده گرفتن و مخالفت کردن با فرهنگ و سنت در جوامع گذشته» به‌عبارت دیگر در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی «تغییر تحول‌خواهانه فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی در جوامع از طریق استمرار تحول تطبیقی تکوین پیدا می‌کند و نه شروعی از نقطه صفر».

۱۱ - در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی «تمدن و مدرنیته در جوامع می‌بایست از تحول فرهنگی در آن جوامع از سر گرفته بشود و بدون تجدید حیات فرهنگی در یک جامعه امکان دستیابی به تمدن و مدرنیته به‌صورت تطبیقی و دینامیک وجود ندارد» بنابراین از اینجا است که می‌توان نتیجه گرفت که در گفتمان رهایی‌بخش شریعتی «تحول فرهنگی و یا بازسازی گذشته در عرصه‌های مختلف در هر جامعه به‌صورت کنکرت و مشخص یک فرایند است که تمدن و مدرنیته در آن جوامع محصول این فرایند می‌باشد» و ماحصل همه این‌ها اینکه «شریعتی در گفتمان رهایی‌بخش خودش با واژه تجدد مهربان نیست و هر جا که رسیده در برابر تمدن، تجدد را به چالش کشیده‌است».

