

شعار استراتژیک

جنبش پیشگامان مستضعفین ایران

«آگاهی، آزادی و برابری»

انتشارات مستضعفین

شناسنامه کتاب:

اسم کتاب: شعار استراتژیک جنبش پیشگامان مستضعفین ایران
«آگاهی، آزادی و برابری»

چاپ اول: نشر مستضعفین

چاپ دوم: پاییز هزار و چهارصد سه

www.pm-iran.org

www.nashr-mostazafin.com

info@nashr-mostazafin.com

انتشارات مستضعفین

چرا در ۴۵ سال گذشته

شعار استراتژیک

جنبش پیشگامان مستضعفین ایران

«آگاهی، آزادی و برابری»

بوده است؟

البته همراه با طرح سؤال فوق، سؤال‌های دیگری هم در همین رابطه مطرح شده است که ما تلاش می‌کنیم در کادر پاسخ به سؤال فوق، آن سؤال‌ها هم مطرح کنیم و پاسخ بدهیم.

چرا در طول ۴۳ سال گذشته (از اردیبهشت سال ۵۸ که حرکت برون‌ی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران شروع شده الی الان) شما در میان تمامی شعارهای شریعتی، به‌صورت محوری تنها بر شعار «آگاهی، آزادی و برابری» تکیه کرده‌اید؟

چرا شما تنها شعار استراتژیک مشترک جامعه‌سازانه اقبال و شریعتی و جنبش پیشگامان مستضعفین ایران را در چارچوب شعار «آگاهی، آزادی و برابری» شریعتی تعریف می‌نمایید؟

چرا در نگاه شما استراتژی آگاهی‌بخش اقبال و شریعتی و جنبش پیشگامان مستضعفین ایران تنها در کادر شعار «آگاهی، آزادی و برابری» قابل تعریف می‌باشد؟

چرا استراتژی حرکت ضد استثماری، ضد استبدادی و ضد استحماری اقبال و شریعتی و جنبش پیشگامان مستضعفین ایران

تنها در بستر شعار «آگاهی، آزادی و برابری» قابل تبیین و تعریف می‌باشد؟

چرا از نظر شما شعار «آگاهی، آزادی و برابری» وجه ایجابی شعار نفی «زر، زور و تزویر» شریعتی می‌باشد؟

چرا شعار «آگاهی، آزادی و برابری» (که شریعتی برای اولین در کنفرانس سه جلسه‌ای «قاسطین، مارقین و ناکثین» در آبان ماه ۵۱ قبل از بستن حسینیه ارشاد توسط ساواک رژیم کودتایی و مستبد پهلوی مطرح کرد) از نظر شما بر شعار «عرفان، آزادی و برابری» شریعتی ارجحیت و برتری دارد؟

چرا از نظر شما شعار «آگاهی، آزادی و برابری» همان شعار «مساوات، مسئولیت مشترک و آزادی» است که محمد اقبال (در کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام فصل ششم - اصل حرکت در ساختمان اسلام - ص ۱۷۷ - سطر سوم) مطرح می‌کند؟

چرا شریعتی توانست در چارچوب استراتژی آگاهی‌بخش خودش با شعار «آگاهی، آزادی و برابری» حرکت سیاسی اجتماعی خودش را در جامعه بزرگ ایران توده‌ای کند؟

چرا جوهر حرکت جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در طول ۴۵ سال گذشته، چه در فاز عمودی و یا سازمانی آرمان مستضعفین ایران و چه در فاز افقی یا جنبشی نشر مستضعفین ایران) تنها در

کادر شعار «آگاهی، آزادی و برابری» قابل تعریف و تبیین می‌باشد؟ چرا شعار «آگاهی، آزادی و برابری» نمایش دهنده برنامه حداکثری جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، یعنی دموکراسی سوسیالیستی سه مؤلفه‌ای (اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت سیاسی، اقتصادی و معرفتی) می‌باشد؟

چرا شعار «آگاهی، آزادی و برابری» تنها شعاری است که در مبارزه رهایی‌بخش امروز جامعه بزرگ ایران می‌تواند بسترساز پیوند جبهه بزرگ آزادی‌خواهانه اقشار میانی با جبهه عظیم اردوگاه بزرگ کار و زحمت ایرانیان بشود؟

چرا شعار «آگاهی، آزادی و برابری» نمایش دهنده اصالت آگاهی به‌جای اصالت سیاسی و اصالت اقتصادی در حرکت جنبش پیشگامان مستضعفین ایران می‌باشد؟

چرا شعار «آگاهی، آزادی و برابری» معرف اصالت جامعه‌محوری (به‌جای طبقه‌محوری و یا حزب‌محوری و یا قدرت‌محوری) در رویکرد تطبیقی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران می‌باشد؟ چرا شعار «آگاهی، آزادی و برابری» تنها شعاری است که می‌تواند به‌عنوان نمایش گفتمان‌ساز مسلط امروز جامعه بزرگ ایران بشود؟

چرا شعار «آگاهی، آزادی و برابری» تنها شعاری است که می‌تواند

نشان دهد که آگاهی در گفتمان جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، یک آگاهی مجرد و انتزاعی و ذهنی و روشنفکرانه نیست؟ چرا شعار «آگاهی، آزادی و برابری» نشان دهنده آن است که در استراتژی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، آگاهی تنها موتوری است که توسط پیشگامان می‌تواند موتور بزرگ (جامعه بزرگ ایران) را برای یک حرکت عظیم تحول‌خواهانه ساختاری سیاسی، اقتصادی و اجتماعی به حرکت درآورد؟

چرا شعار «آگاهی، آزادی و برابری» نشان دهنده آن است که در استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، آگاهی صورت ثابت و راکد ندارد، بلکه برعکس آگاهی صورتی کنکرت، مشخص، تاریخی و اجتماعی - سیاسی دارد؟

چرا شعار «آگاهی، آزادی و برابری» تنها شعاری است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران می‌تواند در سه فاز حرکت ترویجی، تبلیغی و تهییج خود آگاهی‌بخش خود در جامعه بزرگ ایران، بر آن تکیه محوری بکند؟

چرا شعار «آگاهی، آزادی و برابری» نشان دهنده آن است که تبیین مشخص تئوری آزادی و برابری در هر جامعه تنها در گرو تبیین نوع سه گانه آگاهی (آگاهی انطباقی، آگاهی دگماتیست و آگاهی تطبیقی) می‌باشد؟

چرا شعار «آگاهی، آزادی و برابری» نشان دهنده آن است که استراتژی آگاهی‌بخش جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (برعکس استراتژی کسب قدرت سیاسی از بالای رویکردهای پیشاهنگی حزبی و چریک‌گرا و ارتش خلقی) تنها از مسیر جامعه مدنی جنبش‌های خودجوش و خودسازمان‌ده و خودرهبر و تکوین یافته از پایین و مستقل چه در جبهه عظیم آزادی‌خواهانه اقشار میانی و چه در جبهه عظیم اردوگاه کار و زحمت تحقق یافتنی می‌باشد؟ چرا شعار «آگاهی، آزادی و برابری» نشان دهنده آن است که در رویکرد جنبش پیشگامان مستضعفین ایران تا زمانی که در بستر آگاهی‌بخش، باور مردم ایران (اعم از باورهای اعتقادی، باورهای اجتماعی و باورهای سیاسی) تغییر نکنند، امکان تحول فرهنگی تکوین یافته از پایین وجود ندارد؟

چرا شعار «آگاهی، آزادی و برابری» نشان دهنده آن است که در جامعه بزرگ ایران تنها توسط تحول آگاهانه تکوین یافته از پایین است که می‌توان به آزادی و برابری نهادینه شده دست پیدا کرد، نه تحول سیاسی، نظامی و اقتصادی از بالای سر مردم ایران؟

چرا شعار «آگاهی، آزادی و برابری» نمایش دهنده آن است که هر گونه راه حل جامع دینامیک در جامعه بزرگ ایران، تنها از درون این جامعه حاصل می‌شود، نه از بیرون مرزها؟

چرا تنها با شعار «آگاهی، آزادی و برابری» است که می‌توان به

دموکراسی اجتماعی بر پایه تحول فرهنگی از پایین (در راستای دموکراسی سیاسی و اجتماعی کردن سه مؤلفه قدرت سیاسی، قدرت معرفتی و قدرت اقتصادی) دست پیدا کرد؟

چرا تنها با شعار «آگاهی، آزادی و برابری» است که می‌توان بین دموکراسی سه مؤلفه‌ای (اقتصادی، سیاسی و معرفتی) با لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری مرزبندی کرد؟

چرا تنها در چارچوب شعار استراتژیک «آگاهی و آزادی و برابری» است که علاوه بر دستیابی به پیوند جبهه آزادی‌خواهانه اقشار میانی با جبهه اردوگاه بزرگ کار و زحمت جامعه بزرگ ایران، می‌توانیم به جامعه مدنی قوی جنبشی فراگیر خودجوش و خودسازمان‌ده و خودرهبر و مستقل و تکوین یافته از پایین هم دست پیدا کنیم؟

چرا تنها با تکیه استراتژیک بر شعار «آگاهی، آزادی و برابری» است که می‌توانیم سوسیالیسم جامعه‌محور را جایگزین سوسیالیسم طبقه‌محور و سوسیالیسم حزب‌محور بکنیم؟

چرا تنها با تکیه استراتژیک بر شعار «آگاهی، آزادی و برابری» است که می‌توانیم همراه با تقدم تحول فرهنگی از پایین و تقدم دموکراسی اجتماعی بر دموکراسی سیاسی و دموکراسی اقتصادی، به سوسیالیسم جامعه‌محور تکوین یافته از پایین به‌جای سوسیالیسم طبقه‌محور تکوین یافته از بالا (توسط دیکتاتوری پرولتاریا، یا

دیکتاتوری حزب - دولت) دست پیدا کنیم؟

چرا تنها با تکیه استراتژیک بر شعار «آگاهی، آزادی و برابری» است که می‌توانیم به «دموکراسی با تعریف برابری در آزادی برای همه شهروندان» دست پیدا کنیم؟

چرا تنها با تکیه استراتژیک بر شعار «آگاهی، آزادی و برابری» است که می‌توانیم در عرصه عمل و نظر داوری کنیم که هر گونه حرکت دموکراسی و سوسیالیستی بدون تقدم تحول فرهنگی محکوم به شکست خواهد بود؟

چرا تنها با تکیه استراتژیک در عرصه عمل و نظر بر شعار «آگاهی، آزادی و برابری» است که می‌توانیم ثابت کنیم که دستیابی به دموکراسی سه مؤلفه‌ای و یا سوسیالیسم سه مؤلفه‌ای (که به‌عنوان مانیفست و برنامه درازمدت و حداکثری می‌باشند) تنها توسط دموکراتیک کردن جامعه بر پایه تحول فرهنگی دموکراتیک تکوین یافته از پایین (نه دموکراتیک کردن دولت و نه نخبگان و نه حزب) حاصل می‌شود؟

در پاسخ به سؤال‌های فوق،

اولاً باید عنایت داشته باشیم که در سال‌های ۵۵ - ۵۸ (فرایند درونی اولیه تکوین جنبش پیشگامان مستضعفین ایران) ما شعار: «آگاهی، آزادی و برابری» از جمعبندی درازمدت اندیشه‌های شریعتی و محمد اقبال (به‌عنوان معلم‌ان کبیرمان) استخراج کردیم. البته آنچه در این عرصه بیشتر ما را یاری کرد، جمعبندی در نگاه شریعتی (به‌خصوص در کنفرانس سه جلسه‌ای «قاسطین، مارقین، ناکثین») و جمعبندی بر روی فصل ششم کتاب گران‌سنگ بازسازی فکر دینی در اسلام محمد اقبال لاهوری (تحت‌عنوان «اصل حرکت در ساختمان اسلام») در رابطه با شعار «آگاهی، آزادی و برابری» بود. در همین رابطه است که باید داوری کنیم که طرح شعار «آگاهی، آزادی و برابری» در رویکرد ما «پس از تدوین تئوری (دو مؤلفه‌ای در عرصه ایدئولوژی و استراتژی) و تدوین برنامه حداقلی و حداکثری‌مان در چارچوب دموکراسی سوسیالیستی سه

مؤلفه‌های (اجتماعی کردن مؤلفه‌های قدرت سیاسی، اقتصادی و قدرت معرفتی در بستر مبارزه سلبی و ایجابی ضد استثمار و ضد استبدادی و ضد استحماری، یا نفی زر و زور و تزویر) مطرح گردید، نه قبل از آن.»

ثانیاً مهم‌ترین مشکلی که ما در سال‌های ۵۵ - ۵۸ (در فرایند درونی حرکت‌مان) در این رابطه با آن روبه‌رو بودیم، این بود که «رویکرد معلم کبیرمان شریعتی چه در عرصه ایدئولوژی و چه در عرصه استراتژی و چه در عرصه شعارهای فردی و اجتماعی دچار گسستگی نظری و تئوریک بودند» و دلیل این امر هم آن بود که شریعتی (برعکس علامه محمد اقبال لاهوری) به‌صورت پروسه‌ای (آن هم در فرایندهای مختلف حیات سیاسی‌اش، از آغاز تا انتها، یعنی از سال ۱۳۲۹ تا سال ۱۳۵۶) اقدام به تدوین و تبیین و تعریف ایدئولوژی و استراتژی و شعارهای خودش کرده بود. همین موضوع گسستگی در ایدئولوژیک و استراتژی و شعارهای شریعتی برای ما (در فرایند درونی حرکت‌مان در سال‌های ۵۵ تا ۵۸) به‌عنوان بزرگ‌ترین معضل، در تدوین تئوری‌های عام و خاص و مشخص و تعریف شعار محوری جنبش پیشگامان مستضعفین ایران شده بود؛ زیرا «ما هرگز نمی‌توانستیم در عرصه پراکسیس سیاسی - اجتماعی بر گسستگی (و یا عدم پیوند و پیوستگی) تئوریک در عرصه‌های عام و خاص و مشخص و چند شعاری تکیه

بکنیم .»

قابل ذکر است که (برعکس حرکت نظری - فردی) در پراکسیس سیاسی - اجتماعی جمعی، «عدم پیوستگی در تئوری‌های عام و خاص و مشخص و در تعریف شعار، بسترساز تکوین بحران در حرکت تشکیلاتی می‌شود» بنابراین، در همین رابطه بود که (در سال‌های فرایند درونی حرکت‌مان ۵۵ - ۵۸) مشکل‌ترین بخش‌های پُلَمیک و جمع‌بندی‌های تئوریک‌مان (در عرصه‌های عام و خاص و مشخص و تعریف شعار برای حرکت جمعی‌مان) همین مقابله کردن با گسستگی فوق در اقیانوس بی‌انتهای اندیشه‌های شریعتی بود که برای فهم حجم و عمق این کار کارستان و این کار مردافکن، باید به طرح تبیین تئوری‌های عام و خاص و مشخص و تعریف شعارهای شریعتی در شش فرایند پروسه حیات سیاسی ۲۹ ساله شریعتی (از سال ۱۳۲۹ تا سال ۱۳۵۶) بپردازیم:

الف - شریعتی در شرایطی فرایند ورود به حیات سیاسی‌اش (و یا تولد دومش، یعنی از سال ۱۳۲۹ که در سن ۱۷ سالگی بود) آغاز کرد که دقیقاً مصادف «با اوج گیری مبارزات رهائی‌بخش و ضد استعماری - ضد استبدادی دولت ۲۸ ماهه دکتر محمد مصدق (که از اردیبهشت ۱۳۲۹ تا ۲۸ مرداد ۳۲ ادامه داشت) و اوج‌گیری فعالیت‌های فرهنگی - اجتماعی - سیاسی استاد محمد تقی شریعتی (در چارچوب کانون نشر حقایق اسلامی مشهود بود)». در

نتیجه همین کوران مبارزه سیاسی - اجتماعی - فرهنگی در آن فرایند اولیه حیات سیاسی او باعث گردید تا «شریعتی به صورت خود به خودی و با رویکرد انطباقی وارد این سیل سیاسی - اجتماعی - فرهنگی (تکوین یافته از بیرون توسط مصدق و یا استاد محمد تقی شریعتی) بشود». خود او در تو صیف این فرایند از حرکتش می گوید:

«تا اینکه سال‌های ۱۳۲۹ و ۱۳۳۰ در رسید و من در سیکل دوم بودم که ناگهان طوفانی برخاست و دنیای آرامشم بر هم خورد و کشمکش از همه سوء در گرفت و من نیز از جایگاه ساکت تنهاییم کنده شدم و... داستان آغاز شد. همه بزن بزن و بگیر بگیر و شلوغ‌پلوغ... و از آنجا بود که من وارد دنیایی شدم از عقیده و ایمان و قلم و حماسه و هراس و آزادی و عشق به آرمان‌هایی برای دیگران. مفصل است، خاطره‌هایی پر از خون و ننگ و نام و ترس و دلاوری و صداقت و دروغ و خیانت و فداکاری و شهادت و... چه بگویم؟ چه آتشی؟ چه آتشی؟ اگر آب اقیانوس‌های عالم را بر آن می‌ریختند زبانه‌هایش آرام نمی‌گرفت خیلی پیش رفتم خیلی مرگ و قدرت شانه به شانه‌ام می‌آمدند. به هر حال گذشت. آری، مثل اینکه دیگر گذشت و من از این سفر افسانه‌ای حماسی که منزل‌ها و صحراها بریدم برگشتم و با دست خالی بسیاری از آنها که در آن وادی‌ها در پی من می‌آمدند، برگشتند و فروختند

و چه گران، نه چه ارزان، وزارت، مدیریت کل، وکالت، نمایندگی، ریاست فلان و من آنچه را اندوخته بودم و داشتم، نفروختم؛ که از هر چه می‌دادند گران‌تر بودم، لذا معامله‌مان نشد و بالاخره من ماندم و هیچ و آمدم آهسته آهسته و خزیدم به این گوشه مدرسه و معلمی و هرگز افسوس نخوردم و سخت غرق لذت و فخر که ماندم و دنیا مرا نفریفت و به آزادی‌ام، به ای مانم و به راهم خیانت نکردم ایستادم اما برنگشتم اما ایستادن هم نه از عجز و از ترس، نه دیوار بود دیوار، ایستادم، اما باز نگشتم به بیراهه هم نرفتم که من نه مرد بازگشتم، استوار ماندن و به هر بادی به باد نرفتن، دین من است. دینی که پیروانش بسیار کم‌اند. مردم همه زادگان روزند و پاسداران شب. جنید با مریدان از میدان بغداد می‌گذشت، سارق مشهوری را که کوهستان‌های حومه شهر را در زیر شمشیر خویش گرفته‌بود بر سر دار بالا برده‌بودند عبرت خلق را جنید پیش آمد و بر پای او بوسه زد. مریدان خروش کردند. جنید گفت: بر پای آن مرد باید بوسه داد که در راه خویش تا بدین جا بالا آمده است؛ و خدا را سپاس می‌گویم که این جمله در ماندن من اثری بزرگ داشته است نمی‌دانم از کیست که: شرف مرد همچون بکارت یک دختر است، اگر یک‌بار لکه‌دار شد دیگر هرگز جبران‌پذیر نیست» (م. آ - ج ۳۳ - ص ۹ - سطر

«یادم هست، هفده سال پیش در سالگرد ۹ اسفند بود، نه اسفند تاریخ مقدسی است، از آن سال هر سال این روز برای من تجدید خاطره پر از غرور و توفیق و لذت و آزادی بوده است، در این روز دکتر (مصدق) که سقوط کرده بود مجدداً روی کار آمد، مجلس با او مخالفت کرد و او جلو بهارستان مردم را دعوت کرد و خطاب به نسل آزادی‌خواه جدید گفت: مجلس آنجا نیست، مجلس اینجا است، هر جا که شما ببینید مجلس است. چه روز شگفتی بود ۹ اسفند ۱۳۳۱» (ص ۷۴ - سطر ۲۲ به بعد).

آنچه از عبارات فوق شریعتی برای ما قابل فهم است، اینکه «او در فرایند اول حیات سیاسی‌اش (در سال‌های ۱۳۲۹ - ۱۳۳۴) تحت تأثیر جنبش ملی کردن صنعت نفت و جنبش دموکراسی خواهانه دکتر محمد مصدق به‌خصوص در دولت ۲۸ ماهه او بوده است؛ و اصلاً شریعتی توسط این جنبش سیاسی شده بود» هر چند که او در بستر فعالیت در کانون نشر حقایق اسلامی تحت هژمونی استاد محمد تقی شریعتی بود که به جنبش رهایی‌بخش ضد استعماری و ضد استبدادی مصدق و در ادامه آن به جریان خدایپرستان سوسیالیست پیوست. پر واضح است که در آن شرایط خودویژه، چه در عرصه نظری و چه در عرصه عملی به هر حال «شریعتی رویکرد انطباقی داشته است». در نتیجه «کتاب‌ها و آثار او هم در این مرحله صورت ترجمه و تاسی جویانه از رویکرد دیگران داشته

است.»

ب - فرایند دوم حیات سیاسی شریعتی (سال‌های ۱۳۳۲ تا ۱۳۳۸) «همان فرایند پسا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ می‌باشد» که او در ادامه حرکت فرایند اول حیات سیاسی‌اش (سال‌های ۱۳۲۹ تا ۳۲) دارای حرکت دو مؤلفه‌ای بود. چرا که از یک طرف در ادامه همان حرکت مصدقی که در فرایند اول در کنار استاد محمد تقی شریعتی داشت، «عضو نهضت مقاومت ملی می‌شود و همان رویکرد انطباقی‌اش ادامه می‌دهد» و از طرف دیگر او به موازات مؤلفه اول حرکتش (در سال ۱۳۳۳) به نهضت خدایپرستان سوسیالیست تحت رهبری محمد نخشب می‌پیوندد، در نتیجه همین امر باعث می‌گردد «تا شریعتی در کنار استراتژی کار سیاسی (در نهضت مقاومت ملی) استراتژی کار فرهنگی - سیاسی (در ادامه کار فرهنگی - سیاسی کانون نشر حقایق اسلامی استاد محمد تقی شریعتی) در کنار کنش‌گران نهضت خدایپرستان سوسیالیست هم در دستور کار خود قرار بدهد.»

لازم به ذکر است که «کار فرهنگی - سیاسی او در این فرایند باعث گردید که او کتاب «ابوذر غفاری» جووده السحار و بعد از آن کتاب «مکتب واسطه» ترجمه و تألیف نماید» که فهم بیشتر جوهر اندیشه‌های انطباقی شریعتی (در عرصه نظر و عمل در فرایند دوم حیات سیاسی‌اش) در «گرو فهم جوهر نهضت خدایپرستان

سوسیالیسم محمد نخب می‌باشد»، در رابطه با فهم جوهر نظری و عملی نهضت خدایپرستان سوسیالیست است که باید عنایت داشته باشیم که:

۱ - نهضت خدایپرستان سوسیالیست «نخستین جریان مذهبی سوسیالیستی بود که در فرایند پسا شهرپور ۲۰ همراه با دیگر جریان‌های سیاسی ملی و مارکسیستی با هدایت محمد نخب مادیت پیدا کرد.»

۲ - محمد نخب در تبیین رویکرد نهضت خدایپرستان سوسیالیست بر این باور بود که «دموکراسی سیاسی بدون دموکراسی اقتصادی نمی‌تواند شکل بگیرد» بنابراین، «او سوسیالیسم را (در چارچوب دموکراسی اقتصادی) بسترساز تکوین دموکراسی سیاسی تعریف می‌کرد». تأکید می‌کنیم که محمد نخب از آغاز بر این باور بود که «بدون دموکراسی اقتصادی یا سوسیالیسم امکان تحقق دموکراسی سیاسی در جامعه وجود ندارد.»

۳ - محمد نخب همچنین در راستای «تبیین اخلاقی سوسیال دموکراسی مورد اعتقادش بود که بر دین اسلام تکیه می‌کرد.»

۴ - جوهر سیاسی و اقتصادی نهضت خدایپرستان سوسیالیست «همان راه سومی بود که شریعتی در مکتب واسطه (که در فرایند دوم حیات سیاسی‌اش و در مرحله پیوند با نهضت خدایپرستان

سوسیالیست است، تألیف کرد) به دنبال تبیین آن بوده است». لازم به ذکر است که «کتاب مکتب واسطه نخستین اثر تألیف شریعتی می‌باشد که در این کتاب او تلاش می‌کند تا مکتب اسلام را به لحاظ فلسفی به عنوان مکتب واسطه بین ایده آلیسم و ماتریالیسم و به لحاظ سیاسی (در دوران جنگ سرد بین دو بلوک سرمایه‌داری و سوسیالیسم حزب - دولت بلوک شرق) اسلام را به عنوان قدرت جهانی بین دو بلوک غرب و شرق مطرح نماید». باز هم تأکید و تکرار می‌کنیم که در این کتاب شریعتی «از موضع سیاسی اسلام را به عنوان واسطه بین دو بلوک شرق و غرب تعریف می‌نماید، نه از موضع اقتصادی، آنچنانکه سازمان مجاهدین خلق به غلط در باب این کتاب برای رد اندیشه‌های شریعتی مطرح می‌کنند.»

اضافه کنیم که «شریعتی در شرایطی کتاب مکتب واسطه را تألیف می‌کند که در پیوند با نهضت خدایپرستان سوسیالیست دارای رویکرد سوسیالیستی بوده است. لذا هرگز او نمی‌توانسته با رویکرد سوسیالیستی که داشته، در این کتاب به طرح اقتصاد اسلامی به عنوان یک رویکرد بین سرمایه‌داری و سوسیالیسم (آنچنانکه سازمان مجاهدین خلق در تحریف‌اندیشه‌های شریعتی تبلیغ می‌کردند) اعتقاد داشته‌باشد.»

۵ - محمد نخشب در تبیین جایگاه ترم خدایپرستان (در عنوان نهضت

خداپرستان سوسیالیست برای حرکت خود) «بر رویکرد دینی تکیه داشت نه بر رویکرد مذهب و شریعت». به بیان دیگر در رویکرد نهضت خداپرستان سوسیالیست، «بین دین و مذهب یا شریعت مرزبندی وجود داشته است». نهضت خداپرستان سوسیالیست «بر پایه نگاه عام به همه خداپرستان (که شامل همه خداپرستان توحیدی می‌شود) جایگاه خداپرستان (در عنوان نهضت خداپرستان سوسیالیست برای حرکت خود) تعریف می‌کردند، نه بر پایه جایگاه خاص آنها که فقط مشمول و خاص مسلمانان بشود.»

۶ - رویکرد محمد نخشب در تبیین حرکت نظری و عملی نهضت خداپرستان سوسیالیست (از همان آغاز و بدو تکوین این حرکت در فرایند پسا شهریور ۲۰) «یک رویکرد کاملاً انطباقی بوده است، نه رویکرد تطبیقی» و دلیل این امر هم آن بود که «این جریان از همان آغاز تکوین خود حرکتی بر علیه حزب توده بوده است، نه حرکتی در راستای بازسازی نظری و عملی اسلام و مسلمانان و یا خداپرستان» (آنچنانکه محمد اقبال لاهوری یک دهه قبل از محمد نخشب در ادامه حرکت سید جمال الدین اسدآبادی و در راستای بازسازی عملی و نظری حرکت سید جمال الدین اسدآبادی، حرکت بازسازی تطبیقی نظری و عملی خود را تعریف می‌کرد) عنایت داشته باشیم که شریعتی در فرایندهای چهارم و پنجم و ششم حرکت خود (از سال ۴۳ تا سال ۵۶ پس از بازگشت

از اروپا) «با مرزبندی نسبت به رویکرد انطباقی نهضت خداپرستان سوسیالیست، پروسه تطبیقی عملی - نظری محمد اقبال را دنبال می‌کرد، نه پروژه انطباقی محمد نخب».»

باری، در همین رابطه است که ما می‌توانیم پروسه رویکرد بازسازی اسلام در کشور ایران (از شهریور ۲۰ الی الان) به دو فرایند یا دو شاخه مختلف تقسیم کنیم:

شاخه اول شاخه بازسازی انطباقی بوده است که در دو بخش جدا از هم (و با دو رویکرد مختلف محمد نخب و مهدی بازرگان) تکوین پیدا کرده است.

شاخه دوم بازسازی تطبیقی اسلام بوده است که (در ادامه حرکت محمد اقبال لاهوری) شریعتی در فرایندهای چهارم و پنجم و ششم حرکتش (از سال ۴۳ تا سال ۵۶) به دنبال آن بوده است.

البته در ادامه همین شاخه تطبیقی بازسازی عملی و نظری اقبال - شریعتی بوده است که «جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۵ سال گذشته (از سال ۵۵ الی الان، در دو مرحله حرکت درونی و برون‌ی و فاز عمودی یا سازمانی آرمان مستضعفین ایران و فاز افقی یا جنبشی نشر مستضعفین ایران) این رویکرد را دنبال کرده است.» بدین ترتیب شریعتی در راستای همین رویکرد سوسیالیستی محمد نخب و نهضت خداپرستان سوسیالیست بود

که در فرایند دوم حیات سیاسی‌اش (سال‌های ۳۲ تا ۳۸ که در کنار پیوندش با نهضت مقاومت ملی و رویکرد مصدقی که داشت) به نهضت خدایپرستان سوسیالیست هم پیوست و با آنها هم کاری می‌کرد، البته ترجمه «ابوذر خدایپرست سوسیالیست» جوده السحار و تألیف «مکتب واسطه» هم در سال‌های ۳۴ و ۳۵ در همین رابطه به انجام رسانیده‌است. «همین رویکرد انطباقی محمد نخب و نهضت خدایپرستان سوسیالیست باعث گردید که شریعتی تا انتهای دوران فرایند سوم حیات سیاسی‌اش (سال ۴۳) چه در عرصه نظر و چه در عرصه عمل دارای رویکرد انطباقی باشد» و شاید بهتر باشد که موضوع را اینچنین مطرح کنیم که همین امر باعث گردید که شریعتی تا پایان عمر و پایان حیات سیاسی - اجتماعی‌اش، «در عرصه تبیین و تعریف تئوری عام و خاص و مشخص و شعارهایش به‌صورت دو مؤلفه‌ای انطباقی و تطبیقی عمل نماید». آنچنانکه به‌عنوان مثال «حتی در کنفرانس «شهادت» و «پس از شهادت» سال ۵۰ و جزوه «حسن و محبوبه» سال ۵۵ (اوج حرکت سیاسی شریعتی) ما شاهدیم که (با اینکه شریعتی در نظر مخالف رویکرد چریک‌گرایی مدرن بود ولی) نتوانست در تبیین استراتژی حرکت خودش با استراتژی چریک‌گرایی مدرن تحت هژمونی سازمان مجاهدین خلق مرزبندی کند.»

عنایت داشته باشیم که آنچنانکه فوقاً هم اشاره کردیم، «خود

بازسازی انطباقی نظری (مسلمانان پسا شهریور ۲۰) که توسط محمد نخشب و مهدی بازرگان به انجام رسید، باز باعث ایجاد شکاف نظری در میان آنها گردید» هر چند که هر دو آنها در جبهه مصدقی فعالیت سیاسی می‌کردند، ولی به لحاظ جوهر رویکردی صورتی متفاوتی داشتند به طوری که «مهدی بازرگان با رویکرد لیبرالیستی سیاسی و اقتصادی دیدگاه بازسازی انطباقی نظری و عملی خود را دنبال می‌کرد، در صورتی که محمد نخشب با رویکرد سوسیالیستی حزب - دولت دیدگاه بازسازی انطباقی نظری و عملی خود را تبیین می‌نمود.»

۷ - رویکرد محمد نخشب در عرصه استراتژی در چار چوب همان رویکرد انطباقی نظری و عملی اش «در راستای کسب قدرت سیاسی و یا مشارکت در قدرت سیاسی و حرکت تحزب‌گرایانه حزب - دولت با شکل از بالا به پایین بود، نه استراتژی جنبشی خودبنیاد تکوین یافته از پایین و حرکت از پایین به بالا». در همین رابطه بود که محمد نخشب در کتاب «چه باید کرد» (در تبیین استراتژی تحزب‌گرایانه حزب - دولت خود) «تنها به تبیین همین استراتژی تحزب‌گرایانه حزب - دولت یا حرکت از بالای نخبگان سیاسی می‌پردازد». قابل توجه است که این رویکرد استراتژی تحزب‌گرایانه حزب - دولت محمد نخشب و نهضت خدایرستان سوسیالیست تا آنجا در اندیشه هوادارانش نهادینه شده بود که حتی شریعتی (با

اینکه آنچنانکه خودش می‌گوید از اواخر دوران اقامتش در اروپا یعنی از سال ۴۳ با رویکرد انطباقی گذشته‌اش در عرصه عمل و نظر مرزبندی کرده بود و رویکرد بازسازی تطبیقی نظری و عملی محمد اقبال لاهوری را دنبال می‌کرده، ولی هرگز در این رابطه نباید فراموش کنیم که رویکرد او) در کنفرانس دو جلسه‌ای «شیعه یک حزب تمام» (که در دوم و سوم آبان‌ماه ۵۱ یعنی ۱۶ روز قبل از بسته شدن حسینیه ارشاد توسط ساواک رژیم کودتایی و توتالیتار پهلوی مطرح کرده است) همان رویکرد تحزب‌گرایانه انطباقی محمد نخب و نهضت خداپرستان سوسیالیست داشته است. هر چند که در کنفرانس «شیعه حزب یک تمام» شریعتی تلاش می‌کند که در تبیین استراتژی خودش:

اولاً رویکرد جنبشی و رویکرد حزبی را در پیوند با هم مطرح نماید و یا به عبارت دیگر به تلفیق دو رویکرد جنبشی و تحزب‌گرایانه پردازد.

ثانیاً در آن کنفرانس او با طرح شیعه به‌عنوان یک جنبش تاریخی عدالت‌خواه تلاش می‌نماید که حرکت از پایین را جایگزین حرکت از بالای نخبگان در استراتژی تحزب‌گرایانه بکند.

ثالثاً در «شیعه یک حزب تمام» او تلاش می‌کند تا با طرح ۱۰ مشخصه حزب مدرن (که عبارتند از جهان‌بینی، ایدئولوژی،

جهت‌گیری سیاسی، فلسفه تاریخ، انسان‌شناسی، شعار، پایگاه طبقاتی، سازمان، سنت مبارزه، تاکتیک و استراتژی) حرکت جنبشی خودجوش و خودسازمان‌ده و خودرهبر و تکوین یافته از پایین را صورتی هدایت شده حزبی از بالا هم بدهد که البته همین رویکردهای دو مؤلفه‌ای و چند مؤلفه‌ای شریعتی در عرصه تئوری عام و خاص و مشخص و شعارهایش در تحلیل نهایی بسترساز ظهور بحران نظری و عملی در حرکت او و هوادارانش (در فرایند پسا بسته شدن ارشاد الی الان) شده‌است؛ که برای فهم این مهم لازم است که به طرح عین گفته‌های او در این رابطه بپردازیم.

«منظور من از اینکه شیعه یک حزب تمام است، چیست؟ و از کجا و چگونه به این مفهوم پی برده‌ام، قبلاً کمابیش اشاره کردم که این حزب، حزبی است که از یک طرف از اصیل‌ترین اصول و ارزش‌های ملت ابراهیم یا اسلام با بینش و خط مشی شیعی شکل می‌گیرد و از طرف دیگر پاسخ‌گوی ایده‌آل روشنفکران است در تحقق رسالت‌ها و رهبری انسان‌ها، به‌طور خلاصه گفتم که شیعه تجلی اسلام است در شکل یک حزب با جهان‌بینی، زیربنای ایدئولوژیک، هدف (رسالت) فلسفه تاریخ، انسان‌شناسی، شعار، پایگاه طبقاتی، جهت‌گیری طبقاتی، جهت‌گیری سیاسی، بنیاد اقتصادی، رژیم رهبری، سنت مبارزه، سازمان، استراتژی و تاکتیک حزبی که سنت و استراتژی مبارزه آن، در مبارزات

مستمر و شکوهمند دویست و پنجاه ساله ائمه شیعه تکوین یافته و در طول هفت و هشت قرن بعد (تا صفویه) با جبهه‌گیری ضد ظلمه و تکیه بر اسلام اهل بیت، به دست علما، مجاهدین، وعاظ، شعرا و حتی ذاکرین و مداحین شیعه پاسداری شده است. البته گمان نرود که می‌خواهم الگوی آن احزاب رایج را که امروز در دنیا وجود دارند به شیعه بچسبانم. هرگز، ماهیت همه آن دکان‌ها، کم بیش برای همه کس روشن و شناخته شده است. همه می‌دانند که اینها جملگی پرده‌های زیبای نفاق است بر روی فریب‌ها، دروغ‌ها، غرض‌ورزی‌ها و تزویرهای قدرت‌های همیشه حاکم تاریخ که تا دیروز عریان بودند ولی امروز به زیر این سر پوش‌ها رفته‌اند. همه آگاهند که اینها همان مردم کشی‌ها و بی‌عدالتی‌ها است که امروز در زیر پوشش فریبنده نام مردم‌داری و عدالت‌خواهی و به‌خصوص دموکراسی، لیبرالیسم و... به خود گرفته است» (م. آ - ج ۷ - ص ۱۱۴ - سطر ۳ به بعد).

«هرگز نباید تصور شود که چون امروز حزب و حزب بازی در دنیا یعنی در غرب مطرح یا مد شده است من هم به فکر افتاده‌ام تا چهار چوبه‌ای از آنها را عاریه کنم و آنگاه دنبال آیه و حدیث و روایتی باشم که مثلاً می‌خواهم تشیع را در ذهن متجددین امروزی معرفی کنم، هرگز. چون من و همه کسانی که در این خط مشی راه می‌سازند بیش از آنچه از ارتجاع و کهنگی بیزارم،

از تجددمابی و تشبه به فرهنگ و تمدن و حتی خط مشی علم و هنر و ادبی فلسفه و سیاست و صنعت حاکم بر جهان امروز بیزاری توأم با دشمنی و کینه داریم و بر آنیم که اسلام را و تشیع را آن چنان که بوده است و با زبان خودش، در وجدان این نسل و این عصر مطرح کنیم و معتقدیم که اگر جهت انسانی و رسالت اجتماعی اسلام و خط مشی علی وار مذهب درست معرفی شود برای دعوت روشنفکر امروز ما نیازی به رنگ آمیزی تجدد مابانه اسلام ندارد. به هر حال آنچه امروز مطرح می کنیم و ناچارم از آن به سرعت بگذرم حزب ایده آلی است از اسلام با بینش تشیع که مورد نیاز همه روشنفکران جهان است و حزب مسلمانان مسئول و در کامل ترین شکل اش مکتب اعتقادی و مسئولیت اجتماعی شیعیان آگاه که تشیع را نه به عنوان ابزاری برای توجیه گریز از مسئولیت و عمل و میان بر بیراهه ای موهوم برای رستگاری و وسیله برخورداری از پاداش اعمالی که انجام نداده اند و یا مجموعه احساسات و ذهنیات و شعایر فرقه ای و تعرفه ای، بلکه به عنوان مترقی ترین تلقی اسلام و انسانی ترین راه آگاهی و عدالت و نجات مردم و مسئولیت آفرین ترین ایمان می فهمند. حزبی که در متن رسالت پیامبران بزرگ توحید قرار دارد و ریشه در عمق وجود دارد و در متن واقعیت تاریخ در طول سرگذشت دراز بشریت و نبرد مستمر حق و ناحق و مردم و ضد مردم تحقق عینی یافته و

شکل گرفته و ریشه‌دارترین و واقعی‌ترین تاریخ را دارد و غنی‌ترین فرهنگ را، حزبی که با ناموس خلقت عالم پیوند دارد و با فطرت انسان خویشاوند است، نه حزبی که ساخته اراده قدرت‌ها است؛ و ایدئولوژی تراو نده ذهن‌های تئوریسین‌ها و ایدئولوگ‌هایی که به گفته فیلسوف بزرگ تقدیر تاریخ، مترقی‌ترین و انقلابی‌ترین و چپ‌ترین‌شان نیز، سوسیالیست‌های خیال‌بافی هستند که بیگانه با سنت‌های لایتغیر حاکم بر حرکت علمی تاریخ، با کلمات رنگین تاریخ را می‌سازند و با قلم‌های نویسنده سرنوشت می‌نویسند و نه دانشمندانی رألیست که فیلسوف‌هایی هستند اتوپیست و خالق مدینه‌های فاضله در لای کتاب. حزب در قاموس عمومی روشنفکران دنیا به‌طور کلی عبارت از سازمان اجتماعی متشکلی است دارای جهان‌بینی، ایدئولوژی، فلسفه تاریخ، نظام اجتماعی ایده‌آل، پایگاه طبقاتی، جهت‌گیری طبقاتی، رهبری اجتماعی، فلسفه سیاسی، جهت‌گیری سیاسی، سنت، شعار، استراتژی و تاکتیک مبارزه و آرمانی که می‌خواهد وضع موجود را در انسان، جامعه، ملت یا طبقه خاص تغییر بدهد و وضع مطلوب را جانشین آن سازد؛ و بنابراین هر حزبی دارای دو وجه مثبت و منفی است: امر و نهی. به زبانی دیگر حزب با داشتن تمام خصوصیات فوق، عبارت از سنگری ست برای طبقه محکومی که آن را برای احقاق حقوق حقه خویش می‌سازد و هیئت حاکم سنگر مخالف آن است

در دست طبقه حاکم که در زیر سرپوش قوانین و مقررات خود می‌کوشد وضع طبقاتی خود را علی‌رغم طبقه محکوم تأمین و پاسداری کند» (ص ۱۱۸).

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

اول - شریعتی در عبارات فوق «به حزب و رویکرد تحزب‌گرایانه به‌عنوان استراتژی نگاه می‌کند، نه به‌عنوان تاکتیک.»

دوم - از نظر شریعتی «مبارزه بر پایه استراتژی حزبی در راستای جایگزین کردن مبارزه مداوم و دسته‌جمعی و استقرار اصول مشخص اجتماعی به‌جای مبارزه فردی و به‌جای مبارزه بر علیه هم و مبارزه روزمره می‌باشد» به‌بیان‌دیگر از نظر شریعتی «حزب وسیله تشکل مردم مبارز و آرمان‌خواه است» و شاید بهتر باشد که بگوییم که شریعتی در عبارات فوق «حزب را مستقل از مبارزات اجتماعی و بدون در نظر گرفتن آرمان اجتماعی اصلاً تعریف نمی‌کند» و او «بر پایه این دو آیت، یعنی مبارزات اجتماع و آرمان اجتماعی است که شیعه را به‌عنوان یک حزب می‌شناسد و حزب را به‌عنوان یک استراتژی حرکت خودش تعریف می‌نماید.»

سوم - آنچنانکه از عبارات فوق قابل فهم است شریعتی «حزب را در عرصه اردوگاه کار و زحمت یا پائینی‌های جامعه وسیله ارتباط خود و سایرین و همچنین وسیله تشکل و وسیله شرکت مؤثر

در امور اجتماعی و در ازدیاد قدرت اجتماعی پائینی‌های جامعه در برابر طبقه و هیئت حاکم و صاحبان قدرت زر و زور و تزویر می‌داند.»

چهارم - شریعتی در عبارات فوق بر این باور است که «حزب و شیعه به‌عنوان یک حزب تمام، عبارت است از قدرتی که از اتحاد مردمی همفکر و مبارز ایجاد می‌شود و هدف آن برانداختن نیروهای مخالف و در راه پیشرفت به‌سوی مقصد اجتماعی می‌باشد» و البته خود حزب هم از نظر شریعتی «دارای یک رشته ارتباط منظم و دقیق است که وظیفه معین و خاص هر فرد را که جزئی از وظایف کلی اردوی مبارزه است روشن می‌سازد.»

پنجم - از نظر شریعتی «حزب تنها راه نیل به هدف‌های بزرگ اجتماعی است، زیرا حزب تنها راه نیل به تشکیل قدرت اجتماعی از افراد پراکنده‌ای است که همه آنها خواهان آرمان‌های مشترکی می‌باشند» به‌بیان‌دیگر از نظر شریعتی، «معنی حزب همین است که چون افراد یک تنه و تنها به نیروی فرد خود نمی‌توانند به هدف‌های خود دست بیابند با هم متحد می‌شوند و افکار اجتماعی و سیاسی و طبقاتی خود را در مبارزه با قدرت‌های زر و زور و تزویر حاکم تحقق می‌بخشند»؛ به‌عبارت دیگر از نظر شریعتی «کنش‌گران یک حزب متعلق به پائینی‌های جامعه عبارتند از افرادی که دارای هدف مشترک می‌باشند و در میان آنها

توسط حزب وحدت اراده‌ای ایجاد می‌شود که توسط آن می‌توانند به‌وسیله برنامه‌هایی در برابر هر نوع تجاوز طبقه و هیئت حاکمه مقابله کنند». شاید بتوان نگاه شریعتی در عبارات فوق نسبت به حزب اینچنین خلاصه کرد که «حزب وسیله نیرومندی مردم یا پائینی‌های جامعه در برابر قدرت‌های غیر اجتماعی است که به‌خاطر پیشرفت مقاصد خاص خود از پراکندگی مردم سوء استفاده می‌نمایند.»

ششم - مشخصات حزب از نظر شریعتی عبارتند از:

«سازمان اجتماعی متشکلی است که دارای جهان‌بینی، ایدئولوژی، فلسفه تاریخ، نظام اجتماعی ایده‌آل، پایگاه طبقاتی، جهت‌گیری طبقاتی، رهبری اجتماعی، فلسفه سیاسی، جهت‌گیری سیاسی، سنت، شعار، استراتژی و تاکتیک مبارزه و آرمانی که می‌خواهد وضع موجود را در انسان، جامعه، ملت یا طبقه‌ای خاص تغییر بدهد و وضع مطلوب را جانشین آن سازد» (م. آ - ج ۷ - ص ۱۲۰ - سطر ۸ به بعد). در چارچوب این تعریف شریعتی از حزب است که می‌توانیم اینچنین حزبی را به‌عنوان «حزب اردوگاه مردم آرمان‌خواه برای یک نبرد دامنه‌دار تاریخی - اجتماعی تعریف بکنیم.»

باری، بدون شک «شریعتی تنها در چارچوب این رویکرد به حزب

است که شیعه را به‌عنوان یک حزب تمام تعریف می‌نماید». بدین خاطر در این رابطه است که او می‌گوید:

«همان طوری که همه نهضت‌های شیعی، از خود علی گرفته تا به‌بعد همواره بر این عقیده بوده‌اند که برای دگرگون کردن شالوده و ترکیب طبقاتی جامعه، باید فضای اعتقادی و وجدانی جامعه را دگرگون سازند، از این رو سربرداریه هم در صدد برآمدند تا با احیا یاد و خاطره خاندان پیغمبر و راه و مکتب علی آن نظام اجتماعی را احیا کنند که علی و ائمه شیعه طرفدار آن بودند. این بود که این نهضت در عین حالی که از همان آغاز، با زیربنای اعتقادی و ایدئولوژیکی نظام حاکم در افتادند با روبنای اجتماعی و نظام طبقاتی آن هم مبارزه سرسختانه‌ای را آغاز کردند، یعنی از یک طرف با مبارزه شکوهمند فکری و علمی و اعتقادی جبهه زیربنایی ایدئولوژیکی را گشودند و از طرف دیگر، با مبارزه مسلحانه جبهه روبنایی اجتماع را افتتاح کردند، از یک سوء با نگاهبانان این زیربنای ایدئولوژیکی یا روحانیون پیکار فکری را آغاز کردند و از سوی دیگر، با پاسداران این روبنای اجتماعی یعنی با تیول‌داران و فئودال‌ها و صاحبان مالکیت‌های بزرگ که کشاورزان و مردم زحمتکش آن روزگار را وحشیانه استثمار و استبداد می‌کردند، نبرد خونین به راه می‌انداختند» (م. آ - ج ۷ - ص ۱۴۴ - سطر ۱۳ به‌بعد).

در این رابطه است که می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که «مبارزه

حزبی از نگاه شریعتی عبارت است از مبارزه مردم آرمان خواه از سنگر حزب برای انجام نبردی سرنوشت ساز می باشد». بی تردید این مبارزه حزبی یا مبارزه سرنوشت ساز از نظر شریعتی نه تنها شامل مبارزه سیاسی برای اینکه عده ای از قدرت سیاسی کنار بروند و جمعی دیگر با نام و عناوین جدید به روی کار بیایند، هم می شود و نه تنها شامل مبارزه طبقاتی برای اینکه و سایل تولید و منابع آن از دست جمعی ستمگر گرفته شود و تحویل جمع عظیم دیگر هم داده شود، می شود، بلکه مبارزه حزبی برای تغییر اساسی و قطعی دستگاه، به صورت عالی مبارزه تمامی اشکال نبرد فکری و سیاسی و طبقاتی و غیره را در بر می گیرد؛ بنابراین از اینجا است که باید بگوییم که از نظر شریعتی «هدف حزب به عنوان سازمان اجتماعی متشکل، بر پایه ایمان کنش گران آن حزب به طرز فکر و هدف و برنامه حزب، ایجاد روح امید و فدا کاری و از خود گذشتگی در جامعه است.»

هفتم - از نظر شریعتی دستجات سیاسی و اجتماعی و طبقاتی که فاقد ایدئولوژی و جهان بینی حزبی باشند هرگز نمی توانند به شکل حزبی به عنوان سازمان اجتماعی متشکل دست پیدا کنند، شاید در این رابطه بتوان داوری کرد که از نظر شریعتی «یکی از علل اساسی از هم پاشیدگی احزاب همین عدم اتکا به یک مکتب فکری می باشد». چرا که افراد این گونه دستجات در حالی

دور هم جمع می‌شوند که «نمی‌دانند چه می‌خواهند و بر فرض هم در هدف کلی خود اشتراک داشته‌باشند، نمی‌دانند از چه راه و به چه وسیله می‌توانند به این مقصد اجتماعی خود دست پیدا کنند». به بیان دیگر از نظر شریعتی «حزب عبارت است از پیوند افراد هم فکر برای کوشش در راه استقرار اصول نوینی در عرصه سیاسی، طبقاتی، اجتماعی و فرهنگی در جامعه». اضافه کنیم که از نظر شریعتی «اهمیت جهان‌بینی و ایدئولوژی در حزب بیشتر از این لحاظ است که اساس اتحاد در حزب به جای اشتراک منافع مادی، هم فکری و معتقدات مشترک دینی و فرهنگی و اجتماعی مبنا و شالوده همبستگی و اتحاد افراد در حزب می‌شود.»

در همین رابطه است که باید بگوییم از نظر شریعتی «حزب بدون ایدئولوژی و جهان‌بینی اصلاً معنا ندارد، چرا که بدون جهان‌بینی و ایدئولوژی مشترک در حزب امکان تکوین همبستگی و اتحاد افراد به صورت نهادینه شده و درازمدت وجود ندارد». شاید صحیح‌تر باشد که بگوییم از نظر شریعتی «ایدئولوژی و جهان‌بینی صحیح در حزب موجب می‌شود که کنش‌گران حزب در عرصه مبارزه جمعی علاوه بر انگیزه از هماهنگی بیشتری هم برخوردار بشوند» معنی دیگر این حرف آن است که از نظر شریعتی کارکرد ایدئولوژی و جهان‌بینی در حزب این است که باعث می‌گردد که «مبارزین در حزب علاوه بر لزوم مبارزه دسته جمعی و دوری جستن از حر

کتهای فردی و علاوه بر ایجاد قدرت اجتماعی نیرومند در عرصه مبارزه با قدرت‌های زر و زور و تزویر حاکم در راستای تحول همه‌جانبه در جامعه به راهی مطمئن و درست تکیه نکنند». همچنین از نظر شریعتی «وظیفه ایدئولوژی در حزب آن است که از خواست‌ها و احتیاجات مادی و معنوی مردم در جامعه حمایت بکند و بتواند تصورات باطل و ناروا را که چون ابر تاریکی تضادها و بی‌عدالتی‌ها را در ژرفای بی‌خبری مخفی و پنهان ساخته‌است کنار بزند و استبداد و استثمار و استحمار ظالمانه حاکم بر جامعه را آشکار بکند و تضادهای لاینحل طبقه حاکم و یا هیئت حاکم بر جامعه را برملا سازد و ناپایداری نظام سیاسی و اقتصادی و اجتماعی حاکم را چون امر یقینی و حتمی در اذهان کنش‌گران حزب مادیت ببخشد و بتواند با ایجاد همبستگی بین آحاد جامعه و بسیج و تهییج آنها در بستر همبستگی میان آنها نقشی مؤثر در تحول جامعه به‌سوی آینده روشن و رو به جلو داشته‌باشد.»

هشتم - در رویکرد شریعتی «هدف نهایی حزب تکوین آزادی اجتماعی و عمومی به‌جای آزادی عده‌ای معدود و استقلال اکثریت مردم به‌جای اسارت آنها در زیر یوغ خدایان قدرت زر و زور و تزویر می‌باشد»؛ یعنی جایگزینی «حکومت کار و آزادی و فضایل انسانی به‌جای حکومت زر و زور و تزویر می‌باشد.»

نهم - عنایت داشته باشیم که برعکس رویکرد سوسیالیست‌های

نیمه دوم قرن نوزدهم مغرب‌زمین نظیر مارکس و انگلس که بر این باور بودند که «پیشرفت صنایع به‌تدریج یک سطح هماهنگ اقتصادی در تمام جهان برقرار می‌کند و پیشرفت صنایع باعث می‌گردد که کشورهای پیرامونی و عقب‌مانده و توسعه نیافته در مدت کوتاهی به کشورهای صنعتی و متروپل سرمایه‌داری برسند و در نتیجه شرایط عمومی بین‌المللی برای ایجاد یک انقلاب جهانی سوسیالیستی آماده می‌شود». به‌طوری‌که در این رابطه انگلس در این رابطه وقتی که در کتاب «اصول کمونیسم» از او سؤال می‌کنند که: آیا ممکن است که انقلاب سوسیالیستی مورد نظر شما در یک کشور واحد انجام شود؟ جواب می‌دهد:

«نه صنایع بزرگ، همه ملت‌های روی زمین و مخصوصاً ملت‌های متمدن را به‌وسیله ایجاد بازارهای جهانی به‌طوری‌که به‌هم متصل می‌کند که هر ملت با وقایعی که در میان ملت دیگر پیش می‌آید پیوند پیدا می‌کند. از این رو انقلاب کمونیستی تنها یک انقلاب ملی نیست بلکه انقلابی است که در تمام ممالک متمدن یعنی اقلماً در انگلستان، آمریکا، فرانسه و آلمان در زمان واحد صورت خواهد گرفت. این انقلاب در هر یک از این ممالک نسبت به آنکه یک کشوری دارای صنایع کامل‌تری، ثروت بیشتر، قوای تولید زیادتر باشد، تندتر یا آهسته‌تر پیشرفت خواهد نمود. بدین ترتیب این انقلاب در آلمان به آهسته‌ترین و سخت‌ترین و در

انگلستان به تندترین و آسان‌ترین راه انجام خواهد یافت. این انقلاب یک انقلاب دنیایی و لذا در یک سرزمین دنیایی انجام خواهد یافت.»

باری، در این رابطه است که باید بگوییم که رویکرد شریعتی در تبیین حرکت تحول‌خواهانه ساختاری در جامعه امروز جهانی، صورتی کاملاً عکس تبیین مارکس و انگلس و سوسیالیست‌های کلاسیک نیمه دوم قرن نوزدهم و قرن بیستم دارد. چراکه شریعتی بر این باور بود که برعکس آنچه که مارکس و انگلس و غیره می‌گفتند، «پیشرفت سریع صنایع در مناسب آن سرمایه‌داری جهانی نه تنها بستر ساز رشد جوامع عقب‌مانده برای رسیدن به سطح پیشرفت کشورهای متروپل سرمایه‌داری نشده است، بلکه برعکس باعث گردیده تا کشورهای پیرامونی و عقب‌مانده تبدیل به بازارهای مصرفی کشورهای متروپل بشوند» و در این رابطه است که شریعتی در تعریف مراحل مبارزه حزبی، «همیشه بر مبارزه ضد استعماری و ضد استعماری در شکل نو و کهنه آن در کنار مبارزه ضد استبدادی و ضد استثماری داخلی تأکید می‌ورزد و هرگز این‌ها را جدای از هم تحلیل نمی‌کند.»

دهم - بنابراین با یک نگاه کلی در خصوص جمع‌بندی دومین فرایند حیات سیاسی - اجتماعی شریعتی یعنی سال‌های ۳۲ - ۳۸ باید توجه داشته باشیم که:

اولاً در این فرایند «پراکسیس سیاسی - اجتماعی شریعتی صورت دو مؤلفه‌ای داشته است». چراکه از یک طرف در چارچوب همان رویکرد فرایند اولش یعنی حرکت بر پایه کانون نشر حقایق اسلامی پدرش تحت تأثیر جوهر مصدق‌گرائی (در فرایند پسا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲) با پیوند به نهضت مقاومت ملی این رویکرد مصدق‌گرائی خودش را ادامه داده است. آنچنانکه در توصیف این رویکردش (که تا پایان حیات‌اش ادامه داشته است) اینچنین مطرح می‌کند: «رهبرم علی و پیشوایم مصدق است، مرد آزاد، مردی که ۷۰ سال برای آزادی نالید.»

دومین مؤلفه حرکت شریعتی در فرایند دوم، پیوند او با نهضت خدایپرستان سوسیالیست تحت هژمونی محمد نخب بود هر چند که در تحلیل نهایی بین دو جریان کانون نشر حقایق اسلامی استاد محمد تقی شریعتی و نهضت خدایپرستان سوسیالیست محمد نخب در عرصه سیاسی وحدت رویه مصدق‌گرائی وجود داشته است و هر دو بر استراتژی فرهنگی - سیاسی پافشاری می‌کرده‌اند، ولی «در تبیین تاریخی حرکت شریعتی باید فونکسیون این دو مؤلفه به‌صورت مستقل مورد بررسی قرار گیرد.»

باری، در همین رابطه بوده است که در فرایند دوم (سال‌های ۳۲ - ۳۸) پیوند شریعتی با نهضت مقاومت ملی (و عواقب سیاسی آن، یعنی دستگیری و زندان رفتن او) آنچنانکه خود او

در مجموعه آثار جلد ۱۳ (هبوط در کویر) مطرح می‌نماید، «این فرایند نقش تعیین کننده‌ای در ساخت روحیه و شخصیت فردی سیاسی شریعتی داشته است». اگر چه خود او مکرر در فرایند سوم (سال‌های ۳۸ - ۴۳ در زمان اقامت در اروپا) فرایند دوم و وضعیت جبهه ملی و نهضت مقاومت ملی را به نقد کشیده است و از ناهنجاری‌های سازمانی و تشکیلاتی و حتی شخصیت فردی کنش‌گران نهضت مقاومت ملی (در عرصه نقد و نظر و حتی شکوائیه) سخن گفته است، «ولی هرگز نباید فراموش کنیم که حضور او در فرایند دوم یعنی در فرایند پسا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ اولین تجربه سیاسی شریعتی به‌عنوان یک مبارز حرفه‌ای در پراکسیس سیاسی - اجتماعی (سنگین و بزرگ پسا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲) بوده است». باز هم تأکید و تکرار می‌کنیم که در عرصه فرایند دوم حرکت شریعتی بود که او در ادامه پراکسیس فرهنگی - اجتماعی - سیاسی کانون نشر حقایق اسلامی پدرش در مشهد توانست با نهضت خدایپرستان سوسیالیست تحت هژمونی محمدنخشب پیوند تنگاتنگ پیدا کند.

داوری ما، در این رابطه بر این امر قرار دارد که آنچنانکه استیل شخصیت مذهبی و فرهنگی شریعتی در بستر پراکسیس فرهنگی - سیاسی کانون نشر حقایق اسلامی نهادینه شده بود و استیل شخصیت سیاسی حرفه‌ای او در عرصه پراکسیس سیاسی جبهه

ملی و نهضت مقاومت ملی تکوین پیدا کرده بود، بدون تردید استیل رویکرد انطباقی شریعتی در عرصه ایدئولوژی و استراتژی و حتی شعارهایش (تا قبل از فرایند چهارم یعنی در طول سال‌های ۲۹ تا ۴۳) در پراکسیس تشکیلاتی نهضت خدایپرستان سوسیالیست مادیت پیدا کرده بود؛ به عبارت دیگر، استیل نظری و عملی او (چه در عرصه تشکیلاتی و چه در عرصه ایدئولوژیک و چه در عرصه عملی و استراتژی) برای اولین بار در جریان نهضت خدایپرستان سوسیالیست شکل گرفت. آنچنانکه در این رابطه تا پایان عمرش (حتی در فرایندهای تطبیقی چهارم و پنجم و ششم یعنی سال‌های ۴۳ تا ۵۶) شریعتی به‌نحوی پیوندش با رویکرد انطباقی گذشته خود (که در فرایند دوم در بستر حرکت در نهضت خدایپرستان سوسیالیست به‌دست آورده‌بود) حفظ کرده بود. البته معنای دیگر این حرف آن است که «شریعتی تا پایان عمرش نتوانست به‌صورت صد در صد با رویکرد انطباقی (در عرصه ایدئولوژی و استراتژی و حتی شعارهایش) محصول دوران پیوندش با نهضت خدایپرستان سوسیالیست تسویه حساب نظری و عملی نماید»؛ که برای فهم این مهم تنها کافی است که «جوهر حزبی کنفرانس شیعه یک حزب تمام شریعتی را (که در آبان‌ماه ۱۳۵۱ یعنی در واپسین روزهای حیات حسینیه ارشاد مطرح کرده است) را با جوهر جزوه حزب چیست؟ محمد نخب (که در آذر ۱۳۳۱ منتشر کرده است)

مقایسه نمائیم». هر چند که بدون تردید خود شریعتی در طول حرکت نظری و عملی‌اش (در فرایندهای تطبیقی چهارم و پنجم و ششم حرکتش، یعنی سال‌های ۴۳ تا ۵۶) هم در عرصه مبانی تئوری و هم در عرصه مبانی عملی و استراتژی، رویکرد انطباقی حرکت نهضت خدایپرستان سوسیالیست را در چارچوب رویکرد تطبیقی خودش بارور ساخته است.

در باب رویکرد حزب‌گرایانه شریعتی در عبارات فوق او دیدیم که «در عرصه استراتژی، شریعتی تا پایان عمرش به‌نحوی با آن دستاوردهای نهضت خدایپرستان سوسیالیست پیوند نظری و عملی داشت» یعنی «مبانی حزب‌گرایانه شریعتی در کنفرانس شیعه یک حزب تمام، همان مبانی حزب‌گرایانه محمد نخب و نهضت خدایپرستان سوسیالیست در جزوه حزب چیست؟ می‌باشد که شریعتی در کنفرانس دو جلسه‌ای شیعه یک حزب تمام (که در تاریخ دوم و سوم آبان‌ماه ۱۳۵۱ در حسینیه ارشاد، یعنی ۱۷ روز قبل از بستن حسینیه ارشاد توسط ساواک رژیم کودتایی و دیکتاتوری پهلوی مطرح کرده) و در جلد ۷ مجموعه آثارش آن را باور ساخته است.»

ثانیاً - باید عنایت داشته باشیم که شریعتی در فرایند دوم حیات سیاسی - اجتماعی‌اش (در سال‌های ۳۲ تا ۳۸) رویکردی انطباقی داشته است، قابل‌ذکر است که «رویکرد انطباقی شریعتی در

فرایند دوم فقط مشمول استراتژی تحزب‌گرایانه او نمی‌شد، بلکه شامل تئوری و نگرش او می‌شد»، به طوری که خود شریعتی در این رابطه در درس ششم اسلام‌شناسی ارشاد در مجموعه آثار جلد ۱۶ ص ۱۷۷ - ۱۷۸ مطرح می‌کند تا پایان عمرش زیر ساخت تئوری و نگرش او بر پایه دو کتاب «مکتب واسطه» و کتاب «ابوذر غفاری» (که او در سال‌های ۳۳ تا ۳۵ یعنی در فرایند دوم و در زمان پیوندش با نهضت خدایپرستان سوسیالیست تألیف و ترجمه کرده بود) شکل گرفته است.

ثالثاً - عنایت داشته باشیم که همین رویکرد انطباقی شریعتی (در عرصه ایدئولوژی و استراتژی و تکوین یافته در فرایند دوم حرکتش) بسترساز ظهور بحران ایدئولوژی و استراتژی و تعیین شعار در فرایند پسا وفات شریعتی برای جریان‌های هوادار حرکت او شده است که برای فهم ریشه این بحران‌ها تنها کافی است که کنفرانس‌های «شهادت» و «پس از شهادت» شریعتی (که در عاشورای سال ۱۳۵۰ مطرح کرده است) با کنفرانس دو جلسه‌ای «شیعه یک حزب تمام» او (که در تاریخ دوم و سوم آبان‌ماه ۱۳۵۱ مطرح کرده است) مقایسه نمائیم تا به عظمت خلأ و خندق و بحران در استراتژی شریعتی پی ببریم. هر چند که شریعتی در سال ۵۵ (در فرایند پسا آزادی از زندان و شش ماه قبل از هجرت‌اش به اروپا) در داستان «حسن و محبوبه» باز با حمایت همه‌جانبه از استراتژی

چریک‌گرایی (و طرح حسن آلا‌دپوش و محبوبه متحدین به‌عنوان دو الگو و نمونه دست‌ساز خودش) همین بحران در استراتژی و تئوری‌اش را به نمایش گذاشته‌است.

رابعاً - توجه داشته باشیم که از سال ۱۳۵۵ در حرکت درونی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران «ما در جریان تبیین تئوری و استراتژی حرکت جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (از آنجایی که آبشخور اصلی نظری و عملی ما، حرکت نظری و عملی معلمان کبیرمان محمد اقبال لاهوری و شریعتی بودند و از آنجایی که سال ۱۳۵۵ سالی بود که گفتمان حزب‌گرایانه حزب - دولت که در فرایند پسا شهریور ۲۰ در جامعه بزرگ ایران شکل گرفته‌بودند و هم گفتمان چریک‌گرایی که از نیمه دهه ۴۰ تا نیمه دهه ۵۰ در جامعه ایران به‌عنوان گفتمان مسلط، شکست خورده‌بودند) در آن شرایط بزرگ‌ترین و سخت‌ترین کار ما به‌خصوص در تبیین استراتژی جنبشی (جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در برابر دو استراتژی شکست خورده حزب‌گرایانه حزب - دولت و چریک‌گرایی مدرن) برخورد با همین هسته بحران‌زای استراتژی در اندیشه‌های شریعتی بوده است.»

بی‌شک این مهم برای ما در گرو «بازخوانی و بازشناسی و بازسازی تمام نظریه‌های شریعتی بود». یادمان باشد که آنچه که در آن شرایط کار ما را پیچیده‌تر می‌ساخت (آنچنانکه در رابطه با جزوه

«حسن و محبوبه» مطرح کردیم) این بود که «درست در همان زمان سال ۱۳۵۵ خود شریعتی توسط جلسات خانگی و نوشته‌هایش در حال تولید فکر و اندیشه در ادامه حرکت گذشته‌اش بود» و صد البته از آنجایی که در سال ۱۳۵۵ هنوز نظریه‌های ما در عرصه تئوری و استراتژی شکل نگرفته بودند، لذا «برای ما امکان پُلیمیک با شریعتی در راستای حذف حرکت موازی با او وجود نداشت». مضافاً اینکه شریعتی از سال ۱۳۵۵ تصمیم خودش جهت مهاجرت به اروپا و انجام ادامه کارش، توسط خودش در آنجا گرفته بود که البته خود این موضوع نشان دهنده آن بود که «شریعتی حتی پس از آزادی از زندان هم به جایگاه حرکت جمعی و سازمان‌یافته و تشکیلاتی آن هم با استراتژی جنبشی (نه استراتژی چریک‌گرایی و نه استراتژی تحزب‌گرایانه حزب - دولتی) نرسیده بود.»

باری به همین دلیل بود که اولین سؤالی که در سال ۱۳۵۵ در جریان شروع تبیین استراتژی در برابر ما قرار داشت، این بود که به‌راستی استراتژی شریعتی کدام است؟

اولین پاسخی که در آن زمان ما به این سؤال دادیم، این بود که «استراتژی مورد نظر شریعتی آنچنانکه او در شهادت و پس از شهادت و حسن و محبوبه مطرح می‌کند، می‌تواند استراتژی چریک‌گرایی مدرن باشد» (آنچنانکه رهبری سازمان مجاهدین خلق در نیمه دوم دهه ۴۰ تحت هژمونی محمد حنیف‌نژاد مطرح

کرده بودند) همچنین می‌تواند استراتژی مورد نظر شریعتی استراتژی حزب گرایانه حزب - دولتی باشد (آنچنانکه محمد نخشب در جزوه «حزب چیست؟» تبیین کرده بود). همچنین می‌تواند استراتژی جنبشی باشد (آنچنانکه شریعتی در کنفرانس نقش انقلابی یاد و یادآوران در تاریخ تشیع که در تاریخ ۲۱ شهریور ۱۳۵۱ یعنی کمتر از دو ماه قبل از بستن حسینیه ارشاد توسط ساواک شاه، مطرح کرده بود).

به بیان دیگر در سال ۱۳۵۵ در مرحله تبیین استراتژی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران بر پایه حرکت نظری و عملی شریعتی «ما در برابر سه نوع استراتژی کاملاً متفاوت قرار داشتیم» و البته این سه استراتژی شریعتی «منهای استراتژی فرهنگی حرکت خود شریعتی در حسینیه ارشاد بود» که از بعد از خروج جریان شیخ مرتضی مطهری از حسینیه ارشاد یعنی از اوایل سال ۱۳۵۰ (همراه با تثبیت هژمونی شریعتی بر حسینیه ارشاد) او جهت پر کردن خلأ حرکت جریان شیخ مرتضی مطهری (که به مسجد الجواد میدان ۲۵ شهریور رفته بودند و در آنجا به صورت شبانه روز در راستای شکست حرکت شریعتی در حسینیه ارشاد و تکفیر شریعتی فعالیت می‌کردند) بر آن تکیه می‌کرد؛ که در چارچوب همین استراتژی فرهنگی و تشکیل کلاس‌های مختلف از کلاس آموزش قرآن و عربی تا کلاس‌های جامعه‌شناسی و کلاس‌های

آموزش تبلیغات و حتی کلاس نقاشی و هنر میر حسین موسوی و غیره که در رأس همه آنها کلاس‌های تاریخ ادیان و اسلام‌شناسی خودش قرار داشت، بود که او توانست خلأ جریان شیخ مرتضی مطهری را در حسینیه ارشاد پر کند؛ که «البته حاصل این استراتژی کار فرهنگی شریعتی در حسینیه ارشاد آنچنانکه خود او در آخرین جلسات اسلام‌شناسی ارشاد مطرح می‌کند، هیچ بوده است». چرا که شریعتی در آن جلسات اعتراف می‌کند که «حتی توسط جلسات اسلام‌شناسی‌اش و با مشارکت منظم و سازمان یافته چند هزار نفری کنش‌گران، او نتوانسته به اندازه تعداد انگشت‌های یک دست افرادی تربیت کند که به‌قول خود او بتوانند تولید فکر و اندیشه بکنند.»

باری، از اینجا بود که از سال ۱۳۵۵ در عرصه تبیین استراتژی بر پایه جنبش روشنگری ارشاد شریعتی ما در برابر سه یا چهار استراتژی کاملاً متفاوت شریعتی قرار داشتیم و در این رابطه به‌درستی و به‌خوبی این امر واقف بودیم که «تا زمانی که نتوانیم از این بحران استراتژی شریعتی رهایی پیدا کنیم، هرگز و هرگز برای ما امکان تدوین استراتژی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران وجود ندارد.»

در راستای حل این بحران استراتژی در اندیشه‌های شریعتی بود که ما پیش از همه و بیش از همه مجبور به بازخوانی و بازفهمی

و بازسازی تمامی اندیشه‌های شریعتی بودیم و دلیل این امر همان بود که بدون تردید «بحران استراتژی در اندیشه‌های شریعتی ریشه در تمامی اندیشه‌ها و نظریه‌ها و مبانی تئوریک او داشتند و قطعاً تا زمانی که ریشه‌های بحران‌ساز استراتژی در اندیشه‌های شریعتی نمی‌کردیم، امکان حل بحران استراتژی برای خود ما هم مادیت پیدا نمی‌کرد.»

ج - سومین فرایند حیات سیاسی شریعتی، «فرایند سال‌های ۳۸ - ۴۳ بود» که شروع این فرایند سوم همراه بود با «سفر شریعتی به اروپا در سال ۱۳۳۸ جهت ادامه تحصیل». یادمان باشد که آنچنانکه فوقاً هم مطرح کردیم شریعتی در شرایطی (در سال ۱۳۳۸ در سن ۲۶ سالگی) به اروپا می‌رود که «او از یک طرف به لحاظ سیاسی روحیه مصدقی داشت و عضو نهضت مقاومت ملی بود و در کنار پدرش استاد محمد تقی شریعتی، شاخه مشهد (در فرایند پسا کودتای ۲۸ مرداد) در نهضت مقاومت ملی ایران، این روحیه سیاسی در خود نهادینه کرده بود و از طرف دیگر او یک عضو فعال و نظریه‌پرداز نهضت خدایپرستان سوسیالیست بود که به ترجمه و تألیف کتاب ابوذر سوسیالیست خدایپرست جوده السحار و کتاب مکتب واسطه در سال‌های ۳۴ و ۳۵ پرداخته بود.»

در نتیجه همین رویکرد انطباقی به اندیشه‌های نهضت خدایپرستان سوسیالیست یا محمد نخشب در کنار رویکرد انطباقی عملی سیاسی

که به مصدق و جبهه ملی و در ادامه آن به نهضت آزادی خارج از کشور داشت، باعث گردید تا «شریعتی در فرایند سوم یک مبارز پراگماتیست منتقد سیاسی بشود که همچنان مانند فرایند اول و فرایند دوم باز بزرگ‌ترین بحران‌اش همان بحران استراتژی باشد».

البته باز تأکید و تکرار می‌کنیم و از این تکرار خودمان هم خسته نمی‌شویم که «بدون تردید بحران استراتژی شریعتی در تمامی فرایندها ریشه در همان بحران نظری‌اش داشته است» بنابراین در تحلیل نهایی «تا زمانی که شریعتی در فرایندهای چهارم و پنجم و ششم (سال‌های ۴۳ تا ۵۶) حیات سیاسی خودش، به صورت پروسه‌ای، از مرحله رویکرد انطباقی وارد رویکرد تطبیقی نشد، او نتوانست در رویکرد انطباقی خودش در عرصه عمل و نظر یک تحول عمیقی ایجاد نماید و استراتژی آگاهی‌بخش خودش نسبت به دیگر رویکردهایش بر حرکتش مسلط نماید و به بازسازی تطبیقی نظری خودش و نجات از بحران نظری دست پیدا کند.»

بر این مطلب بیافزاییم که هر چند که شریعتی در فرایندهای چهارم و پنجم و ششم حیات سیاسی خودش توانست با تکیه بر رویکرد تطبیقی علامه محمد اقبال لاهوری، به «استراتژی آگاهی‌بخش» و «پروژه بازسازی تطبیقی اسلام» و شعار «نجات اسلام قبل از مسلمین» آگاهی پیدا کند، ولی در عرصه عملی و استراتژی تا پایان عمر، در بحران استراتژی گرفتار بود و همچنان

در بستر استراتژی هرگز و هرگز نتوانست به صورت تک مؤلفه‌ای بر یک استراتژی واحد تکیه تمام‌عیار بکند؛ بنابراین در همین رابطه بود که شریعتی در فرایند سوم یعنی سال‌های ۳۸ - ۴۳ در اروپا:

اولاً - دارای همان رویکرد انطباقی در عرصه عمل و نظر بود.

ثانیاً - همین رویکرد انطباقی‌اش در عرصه عمل و نظر باعث شده بود که بحران نظری و استراتژی او در اروپا همچنان ادامه پیدا کند .

ثالثاً - هر چند بحران استراتژی او ریشه در بحران نظری او داشتند، ولی بدون تردید در تحلیل نهایی بحران استراتژی او زائیده رویکرد انطباقی‌اش در عرصه عمل و نظر بودند.

رابعاً - همین بحران استراتژی در بستر بحران نظری و بحران رویکردش در اروپا یا در فرایند سوم و در سال‌های ۳۸ - ۴۳ باعث شد که او در اروپا در چهار شاخه مختلف حرکتی همزمان فعالیت نمایند که این چهار شاخه عبارت بودند از:

اول - پیوند با شاخه سازمان آزادی‌بخش الجزایر بود. البته در همین رابطه بود که او در سال ۱۳۳۹ به علت شرکت در تظاهرات سالروز مرگ پاتریس لومومبا به زندان افتاد و همین زندانی شدن او در کنار اعضای شاخه سازمان آزادی‌بخش الجزایر در فرانسه و

اروپا بود که باعث گردید که رابطه شریعتی با این سازمان ریشه عمیقی پیدا کند. به طوری که این رابطه تنگاتنگ او با سازمان آزادی‌بخش الجزایر استراتژی‌اش را تحت‌تأثیر خود قرار داد. پیوند شریعتی با فرانتز فانون که تا آخر حیات سیاسی‌اش ادامه داشت (که برای فهم این مهم تنها کافی است که به نامه بین او و فانون در مقدمه اسلام‌شناسی مشهد درم. آ. ج ۳۰ - ص ۲۸ - سطر ۱۲ به بعد توجه بکنیم) البته در رابطه با همین پیوند نظری با فانون و اندیشه‌های سازمان آزادی‌بخش الجزایر بود که او به ترجمه کتاب «دوزخیان روی زمین» اثر فانون با مقدمه ژان پل سارتر پرداخت. نباید فراموش کنیم که پیوند نظری و عملی شریعتی با شاخه سازمان آزادی‌بخش الجزایر در فرانسه آن هم در سال‌های آغازین فرایند سوم حیات سیاسی‌اش باعث گردید که او در عرصه عملی و استراتژی انطباقی‌اش وارد تحول عظیمی بشود و در چارچوب همان تحول استراتژی انطباقی‌اش در بستر پیوند با سازمان آزادی‌بخش الجزایر بود که «استراتژی انطباقی غالب شریعتی در فرایند سوم و در زمان حضورش در فرانسه همان استراتژی ارتش خلقی سازمان آزادی‌بخش الجزایر بود»؛ زیرا:

اولاً - «استراتژی ارتش خلقی سازمان آزادی‌بخش الجزایر حتی استراتژی چند مؤلفه‌ای فرایند اول و دومش حرکتش هم تحت‌تأثیر خود قرار داد» یعنی «شریعتی در سال‌های ۳۸ تا ۴۰ در اروپا

کاملاً بر استراتژی ارتش خلقی تکیه می‌کرد». به طوری که طبق مکاتباتی که او با دوستانش در این سال‌ها داشته است او به صورت مشخص و محوری بر استراتژی ارتش خلقی تکیه می‌کرده است و البته «در چارچوب بومی کردن این استراتژی ارتش خلقی بوده است که او در آن شرایط معتقد بوده است که باید همین جبهه ملی و نهضت مقاومت ملی و نهضت آزادی در فرایند پسا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ استحاله بشوند و از رویکرد کار سیاسی وارد فاز نظامی و ارتش خلقی بشوند، نه اینکه مانند طابق النعل بالنعل عین سازمان آزادی‌بخش الجزایر و شاخه نظامی آن از نو، جریانی و سازمانی در ایران بسازیم». البته شریعتی بعداً دریافت که به علت «ضعف کاراکترهای فردی و جمعی کنش‌گران جبهه ملی و نهضت مقاومت ملی و نهضت آزادی امکان استحاله رویکرد و دستیابی به استراتژی ارتش خلقی در آنها وجود ندارد.»

باری، در این رابطه بود که از سال ۱۹۶۲ شریعتی به صورت مشخص در چارچوب رویکرد استراتژی ارتش خلقی سازمان آزادی‌بخش الجزایر، پروژه و رویکرد و استراتژی انطباقی نوین خود را مطرح کرد و مطابق آن او می‌گفت: «ما بایستی در جبهه ملی و نهضت مقاومت ملی و نهضت آزادی یک شاخه جدیدی شکل بدهیم که با آموزش نظامی مسلحانه در ارتش الجزایر و جنبش‌های چریکی فلسطین و کشور مصر بتوانند بستر ساز تکوین شاخه ارتش خلقی

جبهه ملی و یا جریان‌های ملی‌گرای مصدقی در کنار جریان سیاسی آنها (مثل سازمان آزادی‌بخش الجزایر) بشوند». عنایت داشته باشیم که «شریعتی این رویکرد ارتش خلقی خودش قبل از ظهور جنبش چریک‌گرائی مدرن در ایران (در دو شاخه مذهبی سازمان مجاهدین خلق و شاخه مارکسیستی آن چریک‌های فدائی خلق که از نیمه دوم دهه ۴۰ در کشور ایران شکل گرفتند) مطرح می‌کرد و اصلاً و ابداً مستقل از رویکرد چریک‌گرائی مدرن دهه ۴۰ در ایران بود» و در همین رابطه بود که «شریعتی در فرایند سوم حیات سیاسی‌اش (سال‌های ۳۸-۴۳) در اروپا قبل از تکوین جنبش چریک‌گرائی در کشور ایران خودش را به‌عنوان معمار این استراتژی می‌دانست»؛ و لذا در همین رابطه بود که او در آن زمان در نامه خودش به دوستانش می‌نویسد:

«ما در این مرحله باید به دو شاخه تقسیم بشویم، شاخه اول به‌عنوان شاخه نظامی باید به آموزش و تعلیمات نظامی بپردازیم و شاخه دوم باید به‌عنوان شاخه سیاسی در اروپا و آمریکا در خدمت شاخه نظامی و به‌عنوان بازوی تبلیغاتی و تدارکاتی باقی بمانیم» و باز در همین رابطه بود که «او در تبیین تاکتیک‌های مبارزه در چارچوب استراتژی ارتش خلقی، معتقد به تاکتیک دو مؤلفه‌ای مبارزه علنی و مخفی بود». آنچنانکه در این رابطه او در خصوص کنش‌گری شاخه نظامی پیشنهاد می‌کند که: «کادر مخصوص

شاخه نظامی باید به صورت صد در صد مخفی و بدون اعلام وابستگی به جبهه ملی عمل کنند و کنش گران شاخه سیاسی در اروپا و آمریکا می توانند به صورت آشکار در پیوند با جبهه ملی دوم و سوم عمل کنند.»

ثانیاً - به خاطر همین تکیه بر استراتژی ارتش خلقی با رویکرد انطباقی و متأسی از سازمان آزادی بخش الجزایر بود که شریعتی «مانند نظریه پردازان سازمان آزادی بخش الجزایر مثل فانون و غیره در فرایند سوم حرکتش بر اولویت جوهر جنبش رهائی بخش ضد استعماری و ضد استبدادی و ضد استعماری تکیه می کرده است». یادآوری می کنیم که «سازمان آزادی بخش الجزایر به خاطر اینکه در آن زمان کشور الجزایر به اشغال امپریالیسم فرانسه در آمده بود و به خاطر اینکه سیاست استعماری امپریالیسم فرانسه بر کشور الجزایر مانند سیاست استعماری امپریالیسم انگلستان در هندوستان در زمان مبارزه گاندی صورت مستقیم داشت (امپریالیسم فرانسه در خصوص اشغال الجزایر می گفت: «آنچنانکه رود سن در وسط پاریس می گذرد، دریای مدیترانه هم در وسط کشور فرانسه می گذرد») این همه باعث شده بود که برای مردم الجزایر و کنش گران سازمان آزادی بخش الجزایر استراتژی رهائی بخش و آزادی بخش بر استراتژی ضد استبدادی و ضد استثماری و ضد استعماری اولویت استراتژیک پیدا کنند.»

لازم به ذکر است که «مصدق در فرایند پسا شهریور ۲۰ و یا فرایند پسا جنگ جهانی دوم با تبعید رضاخان توسط امپریالیسم انگلیس و شکسته شدن فضای اختناق و استبداد بیست ساله رضاخانی، به بازسازی استراتژی گذشته خودش پرداخت». به این ترتیب که «در دوران دیکتاتوری مطلق رضاخانی بر کشور ایران، مصدق بر شعار بازسازی مشروطیت و اولویت مبارزه ضد استبدادی تکیه می‌کرد» و بر این باور بود که «در بستر مبارزه ضد استبدادی بر علیه رژیم مستبد و کودتایی رضاخان، می‌توان هم به بازسازی مشروطیت شکست خورده توسط رضاخان، دست پیدا کرد و هم می‌توان به مبارزه ضد استعماری و مبارزه با قرارداد و ثوق الدوله و یا مبارزه با امپریالیسم انگلستان پرداخت» اما با تبعید رضاخان توسط امپریالیسم انگلیس و باز شدن فضای سیاسی در جامعه ایران و شکسته شدن فضای دیکتاتوری و استبدادی رضاخانی «مصدق در بازسازی استراتژی خود مبارزه ضد استعماری و رهائی‌بخش بر علیه امپریالیسم انگلستان را در چارچوب نهضت ملی کردن صنعت ایران عمده کرد.»

در همین رابطه بود که در فرایند پسا شهریور ۲۰ از بدو ورود مصدق به مجلس چهاردهم او شعار «ملی کردن صنایع نفت ایران از چنگال امپریالیسم انگلستان را که خود یک شعار ضد استعماری بود، مطرح کرد». بدین ترتیب او تلاش می‌کرد «تا در کادر شعار

ملی کردن صنعت ایران و توسط بسیج توده مردم ایران حول این شعار، مبارزه ضد استبدادی و ضد استثماری خود را هم دنبال نماید» که البته همین موضوع «کلید پیروزی مصدق شد» چرا که مصدق با این رویکرد و با این شعار و با این بازسازی استراتژی خود علاوه بر اینکه توانست «سرسلسله جنبان مبارزه رهایی‌بخش خلق‌های کشورهای پیرامونی در فرایند پسا جنگ جهانی دوم بشود» و علاوه بر اینکه توانست به «بسیج مردم ایران حول این شعار تحت رهبری خودش دست پیدا کند» و علاوه بر اینکه توانست حتی «دربار رژیم کودتایی پهلوی را به انزوا بکشاند و حتی شاه دوم رژیم کودتایی پهلوی را هم مجبور به دنباله‌روی از شعار ملی کردن صنعت نفت ایران بکند.»

از همه مهمتر اینکه مصدق با این شعار خود توانست «در بستر این مبارزه رهایی‌بخش و ضد استعماری، رژیم کودتایی و مستبد پهلوی دوم را در عرصه تقسیم باز تقسیم قدرت توسط فشار از پایین و تغییر توازن قوا به سود خود وادار به عقب‌نشینی سازد و از اردیبهشت ۱۳۳۰ تا مرداد ۳۲ برای مدت ۲۸ ماه تنها دولت دموکراتیک تاریخ ایران را بسازد» بنابراین، در این رابطه بود که «مصدق در سال ۱۳۲۸ یعنی زمانی که ۶۷ سال داشت با ائتلاف طیف گسترده‌ای از نیروهایی که تنها در نگاه ملی‌گرایانه خویش مشترک بودند، توانست جبهه ملی ایران را تأسیس کند و رهبری

جبهه ملی را به دست بیاورد» و باز در همین رابطه بود که «مصدق توانست در مجلس چهاردهم پروژه موازنه منفی خود به عنوان یک شعار و گفتمان حاکم مطرح نماید.»

لازم به ذکر است که «مصدق در چارچوب پروژه موازنه منفی معتقد بود که تا زمانی که نیروهای بیگانه در کشور ایران وجود دارند، نباید هیچ دولت خارجی امتیاز استخراج نفت در کشور ایران داشته باشند، جنگ حزب توده با مصدق هم در رابطه با همین پروژه موازنه منفی مصدق بود، چراکه حزب توده معتقد به واگذاری امتیاز نفت شمال ایران به شوروی بود؛ که البته مصدق مخالفت می کرد». همچنین در این رابطه بود که «مصدق توانست در سال ۱۳۲۲ به عنوان نفر اول نماینده مردم تهران با بیشترین رأی در انتخابات چهاردهم مجلس شورای ملی وارد مجلس چهاردهم بشود» و باز در این رابطه بود که «مصدق دو سال پس از سقوط رضاشاه توانست از سال ۱۳۲۲ به عالم سیاسی باز گردد و در راستای استراتژی بازسازی مشروطیت خودش مبارزه رهایی بخش و ضد استعماری با امپریالیسم انگلستان آن هم در شکل دموکراتیک دنبال نماید» و باز در این رابطه بود که مصدق توانست با شعار: «سلطنت پهلوی مخلوق سیاست امپریالیستی انگلستان در کشور ایران می باشد، استبدادی پهلوی را در بستر مبارزه ضد استعماری به چالش بکشد» و باز در این رابطه بود که مصدق توانست با

صدای بلند در مجلس پنجم اعلام کند که: «اگر هدف آن است که رضاخان به یک شاه دیکتاتور بدل بشود اگر سرم را بزنند و اندام‌های بدنم را قطعه قطعه کنند با چنان امری موافقت نخواهم کرد.»

باز در این رابطه بود که «مصدق در مجلس چهاردهم طرحی را ارائه کرد و به تصویب رسانید که بر مبنای آن به دولت اجازه نمی‌داد بدون تصویب مجلس در باره نفت خام با خارجی‌ها مذاکره کنند و به کشورهای دیگر امتیاز بدهند» و باز در این رابطه بود که «مصدق در حیات سیاسی خودش پیوسته تلاش می‌کرد تا قدرت شاه در رژیم کودتایی و مستبد پهلوی کاهش بدهد و با آن شرایط برای بازسازی مشروطه شکست خورده در جامعه ایران فراهم نماید» و همچنین در این رابطه بود که «مصدق در مجلس شانزدهم پروژه و طرح و شعار ملی شدن صنعت نفت ایران را مطرح کرد و در روز ۲۹ اسفند ۱۳۲۹ توانست این طرح را به تصویب مجلس شورای ملی ایران برساند و در اردیبهشت ۱۳۳۰ توانست با تشکیل دولت دموکراتیک خودش هیئتی به ریاست مهندس مهدی بازرگان برای خلع ید از امپریالیسم انگلستان و اجرای ملی شدن نفت ایران تحت سلطه امپریالیسم انگلستان بکند.»

باز در این رابطه بود که «مصدق توانست پس از ملی کردن نفت ایران و پس از شکست استعمار فرتوت انگلستان در رابطه با حفظ

امتیاز استخراج نفت ایران که سهم ایران در آن زمان تنها ۱۶ درصد بود، حتی به تقاضای شرکت نفتی وابسته به امپریالیسم تازه نفس آمریکا که مدعی بودند که در صورت دریافت امتیاز استخراج نفت ایران حاضر است سهم ایران را تا ۵۰ درصد بالا ببرد، موافقت نکند» و باز در این رابطه بود که مصدق توانست «در چار چوب پروژه موازنه منفی خود مجلس چهاردهم را وادار کند تا با واگذاری امتیاز استخراج نفت در دریای خزر به شوروی مخالفت کند» باز در این رابطه بود که «مصدق توانست در مجلس شانزدهم علاوه بر اینکه طرح ملی شدن صنعت ایران را مطرح نماید، در ادامه آن توانست در ارتباط با شکایت امپریالیسم انگلستان در سازمان ملل و دادگاه لاهه، امپریالیسم انگلستان را محکوم کند و حقانیت ملت ایران را در رابطه با لغو امتیاز استخراج نفت ایران توسط امپریالیسم انگلستان را به اثبات برساند.»

باز در این رابطه بود که در ۱۹ اوت سال ۱۹۵۳ میلادی برابر با ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ «امپریالیسم تازه نفس آمریکا با حمایت امپریالیسم فرتوت انگلستان با اجرای کودتای نظامی شاه فراری را به قدرت باز گردانند و تنها دولت دموکراتیک تاریخ ایران را سرنگون کنند» و باز در این رابطه بود که مصدق پس از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ در بی‌دادگاه رژیم کودتایی پهلوی می‌گفت:

«آری، تنها گناه من و گناه بزرگ و بسیار بزرگ من این است

که صنعت نفت ایران را ملی کردم و بساط استعمار و اعمال نفوذ سیاسی و اقتصادی عظیم‌ترین امپراطوری‌های جهان را از این مملکت برچیده‌ام و پنجه در پنجه مخوف‌ترین سازمان‌های استعماری و جاسوسی بین‌المللی درافکنده‌ام و به قیمت از بین رفتن خود و خانواده‌ام و به قیمت جان و عرض و مالم، خداوند مرا توفیق عطا فرمود تا با همت و اراده مردم آزاده این مملکت بساط این دستگاه وحشت‌انگیز را درنوردم و من طی این همه فشار و ناملایمات و تهدیدها و تضییقات از علت اساسی و اصلی گرفتاری خود غافل نیستم و به‌خوبی می‌دانم که سرنوشت من باید مایه عبرت مردانی شود که ممکن است در آتیه در سراسر خاورمیانه در صدد گسیختن زنجیر بندگی و بردگی استعمار برآیند حیات و عرض و مال و موجودیت من و امثال من در برابر حیات و استقلال و عظمت و سرافرازی میلیون‌ها ایرانی و نسل‌های متوالی این ملت کوچک‌ترین ارزشی ندارد و از آنچه برایم پیش آورده‌اند تأسف ندارم و یقین دارم وظیفه تاریخی خود را تا سرحد امکان انجام داده‌ام. من به حس و عیان می‌بینم که این نهال برومند در خلال تمام مشقت‌هایی که امروز گریبان همه را گرفته به ثمر رسیده است و خواهد رسید عمر من و شما و هر کس چند صباحی دیر یا زود به پایان می‌رسد ولی آنچه می‌ماند حیات و سرافرازی یک ملت مظلوم و ستم‌دیده است» (دفاعیه مصدق در

بیدادگاه رژیم کودتایی و مستبد پهلوی).

باری در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که اگر جایگاه مصدق و اندیشه‌های مصدق در منظومه معرفتی شریعتی فهم کنیم، می‌توانیم باور کنیم که در تحلیل نهایی «مبارزه ضد استعماری و رهایی‌بخش شریعتی از آغاز تا انجام، در کنار مبارزه ضد استبدادی و ضد استثماری و ضد استحماری‌اش یا به‌قول خودش مبارزه با زر و زور و تزویر، همه و همه ریشه مصدقی داشته است». در همین رابطه است که بدون فهم جوهر حرکت چند مؤلفه‌ای مصدق در عرصه سیاسی، امکان فهم جوهر چند مؤلفه‌ای حرکت سیاسی - اجتماعی - اقتصادی شریعتی وجود ندارد، بنابراین در این رابطه است که جهت فهم جوهر حرکت چند مؤلفه‌ای شریعتی در عرصه سیاسی - اجتماعی - اقتصادی قبل از هر چیز تلاش کردیم که «به‌صورت کپسول و مختصر فوقا به شرح جوهر حرکت سیاسی - اجتماعی مصدق چه در عرصه داخلی و چه در عرصه بین‌المللی بپردازیم.»

اضافه کنیم که باز در این رابطه بوده است که «هرگز شریعتی در طول حیات سیاسی‌اش، مبارزه ضد استعماری و رهایی‌بخش در عصر امپریالیسم را به حاشیه نسپرده است» و یا به‌عبارت دیگر هرگز شریعتی «مبارزه ضد استعماری و رهایی‌بخش در عصر امپریالیسم را در عرصه عمل و نظر در پای مبارزه ضد استبدادی

و ضد استثماری و ضد استحماری درونی ذبح نکرده‌است» بلکه برعکس پیوسته او «در چارچوب رویکرد دیالکتیکی‌اش، این دو مؤلفه مبارزه در پیوند با یکدیگر تعریف می‌کرده‌است، نه جدای از هم» به بیان دیگر، در رویکرد شریعتی «آنچنانکه مبارزه ضد استبدادی و ضد استحمار و ضد استثماری جدای از مبارزه رهایی‌بخش و ضد استعماری در عصر امپریالیسم بی‌معنا می‌باشد، مبارزه رهایی‌بخش و ضد استعماری هم بدون مبارزه ضد استبدادی و ضد استثماری و ضد استحماری درونی بی‌معنا خواهد بود.»

باری، در این رابطه است که باید داوری کنیم که «ریشه رویکرد رهایی‌بخش و ضد استعماری شریعتی بیش از آنکه مرهون اندیشه‌های قانون و ژان پل سارتر و نظریه‌پردازان سازمان آزادی‌بخش الجزایر باشد، ریشه در اندیشه‌ها مصدق داشته است». بدین خاطر بی‌دلیل و سبب نیست که شریعتی در فرایند سوم حیات سیاسی‌اش (در زمانی که در اروپا بود) حتی در زمانی که بر طبل استراتژی ارتش خلقی می‌کوبید، به جای اینکه (مانند بنیان‌گذاران جنبش چریک‌گرائی مدرن در دهه ۴۰) «او به دنبال تکوین ارتش خلقی با معماری خودش با الگوبرداری انطباقی از سازمان آزادی‌بخش الجزایر و فلسطین باشد، از همان آغاز تلاش می‌کرد که این استراتژی ارتش خلقی را هم از دل جبهه ملی و نهضت مقاومت ملی مصدقی بومی بکند» و لذا به همین دلیل

بود که او در فرایند سوم «نشریه ایران آزاد» را (که در بین نشریات فارسی زبان خارج از کشور نشریه‌ای پر بار و قابل توجه‌ای بود) به راه انداخت. البته در رابطه با همین نشریه ایران آزاد بود که وقتی یکی از دوستان شریعتی از فرانسه به ایران می‌آید و یک جلد از این نشریه را به نام خودش در احمدآباد به مصدق می‌رساند و مصدق پس از مطالعه آن نشریه از آن فرد و نشریه تجلیل می‌کند، شریعتی از این کار فرصت‌طلبانه آن شخص در معرفی آن نشریه به نام خودش در برابر مصدق به شدت عصبانی می‌شود و می‌گوید: «من از این جبهه ملی بی‌در پیکر و مملو از آدم‌های رنگارنگ که غالباً صداقت و راستی به آن معنا که من در تمام دوستان همفکر خود می‌دیده‌ام و می‌بینم و در آنان کم است، به ستوه آمده‌ام.»

دوم - دومین شاخه استراتژی شریعتی در فرایند سوم و در دورانی که در اروپا بود (در کنار استراتژی ارتش خلقی متأسی از سازمان آزادی‌بخش الجزایر) «استراتژی آگاهی‌بخش و استراتژی کار فرهنگی در راستای انجام تحول فرهنگی تکوین یافته از پایین در جامعه بزرگ ایران بوده است». عنایت داشته باشیم که «شریعتی از آغاز تا پایان یعنی در طول شش فرایند دوران حیات سیاسی‌اش، تنها استراتژی ثابتی که در کنار دیگر استراتژی‌ها بر طبل آن می‌کوبیده‌است، همین استراتژی آگاهی‌بخش و یا استراتژی کار فرهنگی بوده است» و او هرگز «در طول ۲۷ سال (از سال ۱۳۲۹ تا

سال ۱۳۵۶) حیات سیاسی‌اش استراتژی آگاهی‌بخش و یا استراتژی کار فرهنگی بر پایه انجام تحول فرهنگی از پایین در جامعه بزرگ ایران را به فراموشی نسپرد.»

هر چند که خود او در درس ششم و چهاردهم اسلام‌شناسی حسینیّه ارشاد (در مجموعه آثار جلد ۱۶ و ۱۷) به صورت مشخص و کامل تلاش می‌کند که در این دو درس (تحت‌عنوان «برخیزیم و گامی فرا پیش نهیم» و عنوان «رابطه فکر و عمل») تا به تبیین استراتژی آگاهی‌بخش خودش در طول ۲۷ سال عمر سیاسی‌اش پردازد، ولی طبق گفته او (در م. آ - ج ۱۷ - ص ۱۵۲ - سطر ۶ به بعد) این تکیه محوری بر استراتژی آگاهی‌بخش از اواخر دوران اقامتش در اروپا (سال ۱۳۴۳) برای او حاصل شده‌است؛ که در این رابطه داوری ما بر این امر قرار دارد که «از پایان دوران اقامت شریعتی در اروپا بوده است که او توانسته با پیوند به منظومه معرفتی اندیشه‌های محمد اقبال لاهوری و اعتقاد به مبارزه انحطاط‌زدائی و پروژه بازسازی تطبیقی و نجات اسلام قبل از مسلمین او، استراتژی آگاهی‌بخش و کار فرهنگی و ایجاد تحول فرهنگی تکوین یافته از پایین به صورت محوری (تا پایان فرایند ششم یعنی مدت ۱۳ سال در فرایندهای مختلف چهارم و پنجم و ششم) در دستور کار خود قرار بدهد.»

در همین رابطه بوده است که آنچنانکه در صفحه ۷۹ کتاب طرح

یک زندگی (نوشته همسرش) مطرح شده است شریعتی در نامه‌ای که از پاریس در فرایند سوم حیات سیاسی‌اش به نعمت میرزا زاده (م. آزر - شاعر) می‌نویسد می‌گوید:

«من متأسفانه (در مغرب‌زمین) در باره شعر و شاعری دیگر نمی‌توانم اظهار لحنیه‌ای کنم چون چند سالی است که دیگر از زیبایی‌ها لذت نمی‌برم و دردهای ادبی و شاعرانه را احساس نمی‌کنم و ورزش می‌کنم تا از اهل حال و احساس به صورت یک آدم خشک متفکر درآیم؛ زیرا من دیگر آدم خودم نیستم. چند سالی است اینجا نان مردم را می‌خورم. نمی‌توانم درد خودم را بکشم؛ بنابراین به شعر نمی‌اندیشم. فقط می‌اندیشم که وقتی که به ایران برگردم از کجا آغاز کنم. شما که می‌توانید حرف بزنید بسیار ناجوانمردانه و غیر منصفانه است از خودتان، از عشق‌ها و دردها و خیالات خودتان سخن بگویید. حالا که در و دیوار در ایران برای خواب کردن لالایی می‌خوانند، شما چرا غرغر و زمزمه و ناله می‌کنید. فریاد بکشید تا مردم بیدار بشوند.»

آنچه از عبارات فوق شریعتی برای ما قابل فهم است، اینکه بدون تردید شریعتی در عبارات فوق «رویکرد خودش را در فرایند سوم و یا در سال‌های ۳۸ تا ۴۳ که در اروپا بوده است، برای ما به نمایش می‌گذرد». چرا که در این عبارات:

اولاً شریعتی تأکید می‌کند که «او در فرایند سوم حرکتش (در مغرب‌زمین) به‌دنبال پاسخ به سؤال از کجا آغاز کنیم؟ برای پس از بازگشت به ایران می‌باشد نه چیزی دیگر». برای فهم این مهم کافی است که بدانیم که «جوهر دو سؤال از کجا آغاز کنیم؟ و یا چه باید کرد؟ در دیسکورس سیاسی و یا مبارزه اجتماعی - سیاسی معنی استراتژی و تاکتیک دارد، نه معنای صرف نظری و تئوریک مجرد و یا انتزاعی صرف» بنابراین، در همین رابطه است که باید داوری کنیم که «بزرگ‌ترین درد شریعتی در فرایند سوم و یا دوران حضورش در اروپا و مغرب‌زمین، دغدغه دستیابی به استراتژی حرکت برای تحول فرهنگی و آگاهی‌بخش و اجتماعی در جامعه بزرگ ایران پس از بازگشت از مغرب‌زمین بوده است.»

یادمان باشد که شریعتی در اوج حرکتش در فرایند پنجم در سال ۱۳۵۰ در کنفرانسی تحت‌عنوان «از کجا آغاز کنیم» (در دانشگاه آریامهر و یا دانشگاه شریف فعلی) برای اولین بار «به‌صورت تئوریک و فرموله شده استراتژی آگاهی‌بخش خودش یا استراتژی روشنگری خودش را مطرح کرد». بدون تردید در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» (م. آ - ج ۲۰ - ص ۲۴۹ تا ۲۹۴) شریعتی پاسخی به این سؤال می‌دهد که در دوران فرایند سوم حرکتش (زمان اقامت در اروپا) به‌دست آورده‌بود؛ و آن پاسخ «همان استراتژی آگاهی‌بخش یا استراتژی روشنگری و یا استراتژی تکیه‌بر تحول فرهنگی

تکوین یافته از پایین در راستای دستیابی به تحول همه‌جانبه اجتماعی در جامعه بزرگ ایران بود» که در یک نگاه کلی، آنچنانکه فوقاً مطرح کردیم، جدای از همه رویکردهای متفاوت شریعتی در عرصه استراتژی‌های گوناگون (در طول شش فرایند مختلف حیات سیاسی‌اش از آغاز تا انتها، یعنی از سال ۱۳۲۹ تا سال ۱۳۵۶) چه با رویکرد انطباقی و چه با رویکرد تطبیقی، چه در استراتژی ارتش خلقی (با تاسی از سازمان آزادی بخش الجزایر) و چه با استراتژی تحزب‌گرایانه حزب - دولت (با تاسی از رویکرد محمد نخب و نهضت خدایرستان سوسیالیست) و چه در استراتژی چریک‌گرائی مدرن (آنچنانکه او در جزوه «حسن و محبوبه» مطرح می‌نماید) و غیره و غیره، تنها استراتژی ثابتی که در همه این احوال می‌توان جوهر آن را در اندیشه شریعتی پیدا کرد همین استراتژی آگاهی‌بخش می‌باشد که در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» شریعتی اینچنین آن را تعریف می‌نماید:

«این سؤال (از کجا آغاز کنیم؟) یک سؤال جهانی و بسیار عمیق و ریشه‌دار است، سؤالی نیست که من با استنباط شخصی یا ذوق فردی طرح کرده باشم بلکه جوابش جواب من خواهد بود و سوال‌کننده‌اش زمان ما و هر کسی که به این زمان نزدیک‌تر است. این سؤال در یک دوره تحول و انتقال از مرحله‌ای به مرحله دیگر که جامعه و وجدان زمان احساس می‌نماید که باید کاری

کند و از نظام و وضع موجودی که فکر و ایمان و زندگی بیرونی او را احاطه نموده رها شود و وضع و نظم دیگری را جانشین آن کند مطرح می‌گردد، بنابراین بحث، بحث استراتژی است، بحث ایدئولوژی نیست که من خواسته باشم درباره یک مکتب یک مذهب یا یک فکر علمی یا اجتماعی کنفرانس دهم» (م. آ. ج ۲۰ - ص ۲۵۱ - سطر ۷ به بعد).

«حدود یازده سال پیش در اروپا (در فرایند سوم حرکتش) مقاله‌ای نوشتم که امیدوارم به‌زودی به‌وسیله یکی از رفقا به فارسی ترجمه و منتشر شود، تحت‌عنوان، به کجا تکیه کنیم؟ که مکمل بحث امروز است» (ص ۲۵۲ - سطر ۱ به بعد).

«روشنفکر در یک کلمه کسی است که نسبت به وضع انسانی خودش در زمان و مکان تاریخی و اجتماعی‌ای که در آن است خودآگاهی دارد و این خودآگاهی جبراً و ضرورتاً به او احساس یک مسئولیت بخشیده است» (ص ۲۵۵ - سطر ۱۸ به بعد).

«روشنفکر مسئولیتش در زمان خودش عبارت است از پیامبری کردن جامعه‌اش در حالی که پیامبر نیست و انتقال پیام به توده مردم و ندا در دادن، ندای آگاهی و رهایی و نجات دادن در گوش‌های منجمد و بسته توده و نشان دادن جهت و رهبری حرکت در جامعه متوقف و برافروختن آتش یک ایمان تازه در

جامعه منجمدش... روشنفکران، جامعه را رفتن می‌آموزند و هدف می‌بخشند و رسالت شدن و پاسخ به این چنین شدن می‌دهند و راه حرکت را روشن می‌کنند... بنابراین هدف روشنفکران ایجاد آگاهی در مردم و بخشیدن ایمان جوشان و مشترکی به آنها و تعیین ایده‌آل در زندگی انسان عصر خودشان است» (ص ۲۵۷ - سطر ۲۰ به بعد).

«کسی نمی‌تواند بگوید من روشنفکرم؛ زیرا این جمله مبهم است و ممکن است غلط باشد، باید دید این آقا در کجا و در چه زمان و مکان و جایگاه اجتماعی و در چه مرحله‌ای از تاریخ روشنفکر است» (ص ۲۶۵ - سطر ۲۱).

«بزرگ‌ترین مسئولیت روشنفکر در جامعه این است که علت اساسی و حقیقی انحطاط جامعه را پیدا کند و عامل واقعی توقف و عقب‌ماندگی و فاجعه را برای انسان و نژاد و محیط‌اش کشف نماید، آنگاه جامعه خواب‌آلود و ناآگاهش را به عامل سرنوشت و تقدیر شوم تاریخ و اجتماعی بیاگاهاند و راه حل و هدف و مسیر درستی را که جامعه باید برای حرکت و ترک این وضع پیش بگیرد به او بنمایاند و بر اساس امکانات، نیازها، دردها و همچنین سرمایه‌هایی که جامعه‌اش دارد، راه‌حلهایی را که برای ملت موجود است به دست آورد و بر مبنای یک طرح و مکتبی که بر استخدام درست سرمایه‌ها و شناخت دقیق دردها مبتنی

است، به پیدا کردن ارتباطات حقیقی و علت معلولی و علمی میان انحطاط و ناهنجاری‌ها و بیماری‌ها و عوامل و پدیده‌هایی که در داخل و خارج وجود دارد، بپردازد و مسئولیتی را که خود احساس می‌کند از گروه محدود روشنفکران به متن عام جامعه خودش منتقل نماید و تضادهای اجتماعی را که در بطن جامعه‌اش هست، وارد خودآگاهی و احساس مردم کند. روشنفکرهای امروز عموماً معتقدند که وقتی تضاد دیالکتیکی در متن یک جامعه وجود دارد این عامل تضاد و جنگ بین تز و آنتی‌تز جبراً جامعه را به حرکت در می‌آورد و به انقلاب می‌کشاند و به جلو می‌راند و آزادش می‌کند و بالاخره وارد یک مرحله دیگر می‌نماید، بنابراین اعتقاد، نفس فقر که یک تضاد اجتماعی است و یا نفس فاصله طبقاتی که یک تضاد اجتماعی است، خودبه‌خود تضاد دیالکتیکی ایجاد می‌کند و این تضاد موجب حرکت جامعه می‌گردد. در صورتی که چنین چیزی نیست و این یک نوع فریب بزرگ است. هیچ جامعه‌ای فقط و فقط به این علت که تضاد دیالکتیکی در بطنش است یعنی تضاد طبقاتی دارد و یا فقر و غنی به‌صورت فاجعه‌آمیز و انحرافش در آن موجود است به حرکت و تحول در نمی‌آید و به آزادی نمی‌رسد. وجود فقر در متن جامعه و یا تضاد طبقاتی ممکن است هزاران سال بماند و هیچ‌گونه تغییری در فرم جامعه پیش نیاید. دیالکتیک حرکت ندارد. وجود تضاد در جامعه

وقتی می‌تواند موجب حرکت گردد و دیالکتیک در متن جامعه هنجامی تبدیل به تصادم و تضاد تز و آنتی‌تز خواهد شد که این تضاد از متن جامعه و داخل نظام اجتماعی برداشته و در وجدان و خودآگاهی مردم جامعه گذارده شود» (ص ۲۷۸ - سطر ۱۸ به بعد).

ثانیاً - آنچنانکه در عبارات فوق و در نامه شریعتی به آقای نعمت میرزا زاده (م. آزم) دیدیم شریعتی در فرایند سوم (سال‌های ۱۳۳۸ - ۱۳۴۳) حرکتش در مغرب‌زمین «بزرگ‌ترین دغدغه‌اش دستیابی به پاسخ، به سؤال «از کجا آغاز کنیم؟» برای جامعه آن روز ایران (و برای زمانی که خودش از جامعه مغرب‌زمین به جامعه بزرگ ایران باز بر می‌گردد) بوده است». بدین ترتیب، در این رابطه است که باید بگوییم «اگر بتوانیم پاسخ شریعتی (در فرایندهای چهارم و پنجم و ششم حیات سیاسی‌اش یعنی از سال ۱۳۴۳ - تا خرداد ۱۳۵۶) از زبان خود او فهم کنیم، بدون تردید در این رابطه می‌توانیم داوری کنیم که دستاورد شریعتی در فرایند سوم یا در دوران حضورش در مغرب‌زمین برای جامعه بزرگ ایران چه بوده است». علی‌ایحال، در این رابطه است که برای فهم پاسخ شریعتی به سؤال «از کجا آغاز کنیم؟» است که باید بگوییم که مهم‌ترین پاسخ شریعتی به این سؤال فربه تاریخ‌ساز و جامعه‌ساز خود «کنفرانس از کجا آغاز کنیم؟» (شریعتی در سال ۱۳۵۰ در دانشگاه آریامهر یا شریف فعلی) می‌باشد (که در مجموعه آثار جلد ۲۰

از صفحه ۲۴۹ تا ۲۹۴ آمده است).

در داوری ما موضوع و محتوای «کنفرانس از کجا آغاز کنیم؟» شریعتی بی‌شک بیانگر و تبیین همان پاسخی است که شریعتی در دوران پنج ساله فرایند سوم حیات سیاسی‌اش در مغرب‌زمین توانسته بود به آن دست پیدا کند. در نتیجه از اینجا است که در عبارات فوق (از «کنفرانس از کجا آغاز کنیم؟» شریعتی) به وضوح قابل فهم است که از نظر او منهای اینکه «سؤال از کجا آغاز کنیم؟» «یک سؤال در باب استراتژی می‌باشد نه ایدئولوژی» و منهای اینکه شریعتی معتقد است که «سؤال از کجا آغاز کنیم؟ یک سؤال جهانی و بسیار عمیق می‌باشد که همه پیشگامان (به اصطلاح خود شریعتی روشن‌فکران هر جامعه‌ای) در مراحل مختلف زمانی و مکانی و تاریخی و اجتماعی جامعه خودشان، موظفند در برابر خود برای تعیین استراتژی حرکت‌شان این سؤال سترگ و جامعه‌سازانه مطرح نمایند» و منهای اینکه شریعتی در عبارات فوق به وضوح برای ما آشکار ساخته است که «خود کنفرانس از کجا آغاز کنیم؟» او (در دانشگاه صنعتی شریف در سال ۱۳۵۰) در ادامه مقاله «به کجا تکیه کنیم؟» اش است که او در فرایند سوم حرکتش در اروپا به زبان فرانسوی منتشر کرده است (که البته معنای دیگر این حرف شریعتی آن است که بدون فهم جزوه «به کجا تکیه کنیم؟» او مطرح شده در فرایند سوم حرکتش امکان فهم «از کجا

آغاز کنیم؟» او در سال ۱۳۵۰ یعنی در فرایند پنجم حرکتش وجود ندارد).

مهم‌تر از همه باید بگوییم که «تمامی تلاش حاصل عمر سیاسی شریعتی در شش فرایند حرکتش می‌توان در پاسخ به سؤال از کجا آغاز کنیم؟ او خلاصه کرد» و البته در این رابطه آنچنانکه در عبارات فوق شریعتی آشکارا مطرح می‌باشد، این سؤال («از کجا آغاز کنیم؟» او) «برای او تنها در یک مقطع زمانی خاص مطرح نبوده بلکه به‌صورت تکراری و روتین شریعتی همیشه و در همه‌جا و در تمامی فرایندهای شش گانه حیات سیاسی‌اش پیوسته سؤال از کجا آغاز کنیم؟ در برابر خود قرار می‌داده است» و در عرصه پاسخ مکرر به این سؤال آنچنانکه خود او در درس چهاردهم اسلام‌شناسی ارشاد (م. آ - ج ۱۷ - ص ۱۴۵ تا ۱۸۰) مطرح می‌کند، تمام تأکیدش بر این امر قرار داشته «که تأمل در حرکت غیر از تفکر در حرکت است» و «تأمل در حرکت تنها زمانی حاصل می‌شود که فرد یا جمع کنش‌گر از خود بپرسد که جایگاه اجتماعی و استراتژی و سیاسی حرکتی که او و یا آنها در حال انجام آن می‌باشند در رابطه با استراتژی و نقشه راه او هست یا که نه؟»

ثالثاً - با عنایت به عبارات فوق شریعتی می‌توانیم به ضرس قاطع داوری کنیم که او در تمام دوران حیات سیاسی و در شش

فرایند حرکتش پیوسته و پیوسته بر این باور بوده است که پاسخ به سؤال «از کجا آغاز کنیم؟» عبارت است از اینکه «باید همیشه و همیشه پیشگام و پیشگامان و یا به قول او روشنفکر و روشنفکران از آگاهی‌بخشی شروع نکنند» و از اینجا است که باید بگوییم که «اگر رسالت آگاهی‌بخش پیشگام و پیشگامان از اندیشه‌های شریعتی جدا کنیم، ستون خیمه منظومه معرفتی اجتماعیات رویکرد شریعتی به یک‌باره فرو می‌ریزد؛ و تمام راه و مسیر اجتماعیات اندیشه‌های شریعتی مانند جسدی بدون اراده و حرکت و مغز می‌شود.»

پر پیداست که در این رابطه باید به ضرس قاطع داوری کنیم که همچنان که «استراتژی ثابت و همیشگی شریعتی همان استراتژی آگاهی‌بخش بر پایه تحول فرهنگی تکوین یافته از پایین، در راستای تحول همه‌جانبه اجتماعی می‌باشد»، «شعار همیشگی شریعتی در عرصه اجتماعیات هم همان شعار سه مؤلفه‌ای: آگاهی، آزادی و برابری می‌باشد»، زیرا استراتژی آگاهی‌بخش در بستر اجتماعیات تنها در کادر شعار سه مؤلفه‌ای: «آگاهی، آزادی و برابری» است که «هم می‌تواند به نمایش درآید و هم می‌تواند توسط این شعار سه مؤلفه‌ای استراتژی آگاهی‌بخش بر پایه تحول فرهنگی تکوین یافته از پایین در راستای تحول همه‌جانبه اجتماعی مادیت پیدا کند» بنابراین برای تحول همه‌جانبه اجتماعی تکوین یافته از پایین در

راستای تحول ساختاری سیاسی و تحول ساختاری اقتصادی و در کادر استراتژی آگاهی‌بخش باید از آگاهی (آگاهی‌بخشی پیشگامان) شروع بشود تا در پروسه اجتماعیات به آزادی و برابری اجتماعی و اقتصادی و سیاسی توسط جامعه، به‌عنوان تنها فاعل اجتماعی برسد.

بی‌شک «با حذف مؤلفه اول آگاهی در شعار سه مؤلفه‌ای: آگاهی و آزادی و برابری شریعتی در بستر اجتماعیات (نه کوپریات و نه اسلامیات شریعتی) و با جایگزین کردن عرفان به‌جای آگاهی در شعار جامعه‌ساز (و یا در اجتماعیات) شریعتی، شعار جامعه‌سازانه شریعتی (که همان آگاهی، آزادی و برابری می‌باشد) ابتر و عقیم و سترون می‌گردد». پس باید بگوییم که آنچنانکه «استراتژی آگاهی‌بخش (بر پایه تحول فرهنگی تکوین یافته از پایین و در راستای تحول همه‌جانبه اجتماعی، مقدم بر تحول ساختاری سیاسی و تحول ساختاری اقتصادی) شریعتی، به‌عنوان تنها استراتژی تطبیقی همیشگی شریعتی می‌باشد» و تمامی مؤلفه‌های استراتژی دیگر مورد نظر شریعتی در طول ۲۷ سال فرایندهای شش‌گانه حیات سیاسی‌اش (اعم از استراتژی حزب‌گرایانه حزب - دولت و یا استراتژی ارتش خلقی و یا استراتژی چریک‌گرایی مدرن در اشکال مختلف استراتژی پیشاهنگی سه مؤلفه‌ای) تنها صورت‌هایی از استراتژی انطباقی او، بر پایه استراتژی تطبیقی

آگاهی‌بخش می‌باشند که تکیه بر آنها (مستقل از استراتژی آگاهی‌بخش تطبیقی) جز ایجاد بحران در حرکت هواداران این اندیشه دستاورد دیگر نخواهد.

همچنین باید عنایت داشته باشیم که «آنچه قوام بخش استراتژی آگاهی‌بخش شریعتی می‌باشد، شعار سه مرحله‌ای آگاهی، آزادی و برابری می‌باشد» که شریعتی در کنفرانس «قاسطین، مارقین، ناکثین» به تبیین مبانی این شعار جامعه‌ساز و همیشگی خود در بستر اجتماعیات (نه کویریات و نه اسلامیات) پرداخته‌است؛ و بدون تردید تا زمانی که «در عرصه اجتماعیات شریعتی به یک داوری مشترک در باب شعار استراتژیک دست پیدا نکنیم، هرگز نخواهیم توانست استراتژی آگاهی‌بخش شریعتی (بر پایه تحول فرهنگی تکوین از پایین و در راستای تحول همه‌جانبه ساختاری اجتماعی و سیاسی و اقتصادی) در جامعه بزرگ ایران نهادینه بکنیم.»

رابعاً - مهم‌ترین اصلی که شریعتی در عبارات فوق در عرصه «تبیین استراتژی آگاهی‌بخش خود بر پایه شعار آگاهی، آزادی و برابری مطرح کرده است، اینکه احساس مسئولیت پیشگامان (و یا به‌قول شریعتی روشنفکران جامعه) در هر جامعه‌ای منهای اینکه این احساس مسئولیت باید صورت کنکرت و مشخص و تاریخی - اجتماعی داشته‌باشد، خود این مسئولیت در عرصه حرکت بر

پایه استراتژی آگاهی‌بخش و شعار آگاهی، آزادی و برابری مولود و سنتز خودآگاهی پیشگامان و روشنفکران جامعه نسبت به زمان و مکان تاریخی و اجتماعی، جامعه‌ای می‌باشد که روشنفکران در آن قرار دارند». مع‌هذا، در همین رابطه است که از نظر شریعتی «مسئولیت پیشگامان و روشنفکران پیامبری کردن برای جامعه‌شان است، در عین حالی که پیامبر نیستند» و باز در همین رابطه است که از نظر شریعتی «وظیفه پیشگامان و روشنفکران در چارچوب استراتژی آگاهی‌بخش، بر پایه شعار «آگاهی، آزادی و برابری» روشن کردن راه حرکت برای جامعه و رفتن و شدن را به جامعه آموختن می‌باشد». همچنین در این رابطه است که از نظر شریعتی «هدف روشنفکران و پیشگامان جامعه ایجاد آگاهی در مردم و بخشیدن ایمان جوشان و مشترک به آنها و تعیین ایده‌آل در حرکت اجتماعی آنها می‌باشد» و باز در این رابطه است که از نظر شریعتی «روشنفکر و یا پیشگام به‌صورت مجرد و عام وجود ندارد» چراکه باید دید که «مدعیان روشن‌فکری و پیشگامی در کجا و در چه زمان و مکان و جایگاهی اجتماعی و در چه مرحله تاریخی آنها ادعای روشن‌فکری و پیشگامی برای جامعه خودشان می‌کنند»؛ و لذا تا زمانی که این فاکتورها مشخص نشوند، «هرگز آنها نمی‌توانند ادعای روشن‌فکری و پیشگامی آن جامعه بکنند». همچنین در این رابطه است که شریعتی در داوری خودش «به

طرح روشنفکر عوضی یا پیشگام و پیشگامان عوض می‌پردازد» که البته او در تعریف این دوازی خودش معتقد است که «روشنفکر و روشنفکران عوضی (پیشگام و پیشگامان عوضی) عبارتند از مدعیانی که جغرافیای زمانی و مکانی و اجتماعی و تاریخی جامعه خودشان را فهم نمی‌کنند و به‌صورت مجرد و انتزاعی می‌خواهند در جامعه خودشان حرکت و مبارزه نمایند»؛ و باز در این رابطه است که از نظر شریعتی «بزرگ‌ترین مسئولیت روشنفکران (و یا پیشگامان) جامعه امروز ایران این است که علت اساسی و حقیقی انحطاط جامعه بزرگ ایران چه در گذشته و چه در حال بتوانند تحلیل نمایند و در ادامه آن، آن‌ها بتوانند جامعه خواب‌آلود خود را بیدار سازند و مسئولیتی که خودشان احساس می‌کنند، از گروه محدود خودشان، به متن عام جامعه منتقل نمایند و تضادهای اجتماعی را که در بطن جامعه هست، وارد خودآگاهی و احساس مردم بکنند»؛ و باز در همین رابطه است که شریعتی در چارچوب استراتژی آگاهی‌بخش بر پایه «آگاهی، آزادی و برابری» بر این باور است که «دیالکتیک در جامعه فی‌نفسه تا زمانی که توسط روشنفکران (و یا پیشگامان) بدل به آگاهی نشود و وارد خودآگاهی و احساس مردم نگردد، هرگز نمی‌تواند عامل حرکت اجتماعی و یا پراکسیس سیاسی - اجتماعی بشود» به‌بیان‌دیگر از نظر شریعتی «تضادهای طبقاتی و اجتماعی و سیاسی در جامعه وقتی می‌توانند

موجب حرکت گردند و دیالکتیک در متن جامعه هنگامی می‌تواند موجب حرکت گردد و تبدیل به تصادم و تضاد تز و آنتی‌تز گردد که این دیالکتیک و این تضادهای طبقاتی و اجتماعی و سیاسی از متن واقعیت جامعه توسط روشنفکران (و یا پیشگامان) آن جامعه در بستر استراتژی آگاهی‌بخش و شعار آگاهی، آزادی و برابری بتوانند وارد وجدان و احساس و خودآگاهی مردم آن جامعه بشود». همان «مسیری که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۳ سال گذشته (از اردیبهشت سال ۵۸ الی الان) در فرایند حرکت برونی خودش، چه در فاز عمودی و یا سازمانی آرمان مستضعفین ایران و چه در فاز افقی یا جنبشی نشر مستضعفین به‌دنبال آن بوده است و علی‌الدوام هم به‌دنبال انجام آن می‌باشد.»

خامسا - محوری‌ترین سؤالی که در اینجا قابل طرح است، اینکه شریعتی در فرایند سوم (سال‌های ۱۳۳۸ تا ۱۳۴۳ که در اروپا بود) «چگونه توانست به این استراتژی آگاهی‌بخش بر پایه تحول فرهنگی تکوین یافته از پایین و در راستای تحول همه‌جانبه ساختاری اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و در کادر شعار سه مؤلفه‌ای آگاهی، آزادی و برابری دست پیدا نماید؟»

قابل ذکر است که آنچه که در این رابطه برای ما مسلم است اینکه «شریعتی تا نیمه دوران حضورش در مغرب‌زمین بر استراتژی ارتش خلقی و استراتژی تحزب‌گرایانه حزب - دولت از بالا تکیه

می‌کرده‌است». لذا این سؤال قابل طرح است که شریعتی به‌صورت مشخص از چه زمانی به‌شکل محوری بر استراتژی آگاهی‌بخش و تحول فرهنگی تکوین یافته از پایین و تقدم تحول اجتماعی بر تحول ساختاری سیاسی و ساختاری اقتصادی و نجات اسلام قبل از مسلمین و بازسازی تطبیقی اسلام و مسلمین در عرصه نظر و عمل دست پیدا کرده است؟ و از چه زمانی شریعتی در پاسخ به سؤال «از کجا آغاز کنیم؟» توانست به پاسخ «از آگاهی‌بخشی به جامعه باید آغاز کرد»، دست پیدا کرد؟

تنها پاسخی که شریعتی به‌صورت کپسول در این رابطه مطرح می‌کند در درس چهاردهم اسلام‌شناسیم. آ - ج ۱۷ - ص ۱۵۲ - سطر ۶ به‌بعد می‌باشد که می‌گوید:

«من با خودم فکر می‌کردم که بیشتر از اواخر اقامتم در اروپا، با تجدید نظرهای اساسی که در همه مشغولیت‌هایم، عقاید، تصمیمات، جهت‌گیری و موضع‌گیری اجتماعی و فلسفی و مذهبی‌ام (به‌عنوان آدمی که در این دنیا می‌خواهد تکلیف خودش را و ابعاد و صفات خودش را خودش انتخاب کند و ارزیابی کند و خوب و بد کند) کردم و به این مسیر فکری که شما الان می‌بینید و بیش از همه با آن در تماس و آشنا هستید، افتادم. این، یک بعد فکری و فلسفی دارد که من در کتاب کویر ذکر کرده‌ام، به‌خصوص در مقاله معبد آنجا اولین تغییر عمیقی را که در عمق وجدانم

صورت‌می‌گیرد و به‌صورت یک تخمیر انقلابی درونی به وجود می‌آید و بعد تمام سطح وجودم را فرا می‌گیرد و بعد چگونه جریان پیدا می‌کند و از کجاها حرکت می‌کند و چه معنایی دارد و چه مسیری و چه جهت را تعقیب می‌کند و در برابر مسیرهای دیگر و جهت‌های دیگر چگونه است، همه را توصیف کرده‌ام، اگر کسی خواسته باشد، می‌تواند به آنجا مراجعه کند، آن مسائل را من هیچ‌وقت به‌صورت عمومی مطرح نمی‌کنم، به‌خاطر اینکه آنچه را به‌صورت عمومی کار می‌کنم صد در صد باید مسائل اجتماعی باشد. مسائل ذهنی مجرد، مسائل فلسفی مجرد، مسائل احساسی و عرفانی مجرد را به‌صورت اجتماعی مطرح کردن، به عقیده من کار بسیار خوبی نیست، این است که بسیاری از مسائلی را که جزء عقاید من است و به‌شدت به آنها می‌اندیشم و حتی به‌شدت به آنها ایمان دارم، در تنهایی است، اما در مسئولیت اجتماعی هرگز آنها را مطرح نمی‌کنم. برای اینکه آنچه را آدم به‌عنوان کار اجتماعی مطرح می‌کند، باید بر اساس نیاز جامعه و کمبود جامعه انتخاب کند، نه بر اساس اعتقادات و حساسیت‌های خودش.»

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

اول - طبق گفته شریعتی، «تحولات عمده و اساسی در عرصه تئوری و استراتژی‌اش در اواخر فرایند سوم یا به‌قول خودش در اواخر

دوران اقامتش در اروپا شکل گرفته است» که البته اگر بخواهیم در اینجا به صورت مشخص و کنکرت این تحولات صورت گرفته همه‌جانبه در شریعتی در اواخر دوران اقامتش در اروپا یا اواخر فرایند سوم فرموله نمائیم، باید بگوییم «تحولاتی که باعث گردید تا شریعتی از فرایند انطباقی خودش در عرصه نظری و عملی و یا در عرصه ایدئولوژی و استراتژی وارد فرایند تطبیقی بشود، البته در این رابطه تأکید و تکرار می‌کنیم که فرایند استحاله شریعتی از مرحله انطباقی به مرحله تطبیقی صورت پروسه‌ای داشته است نه دفعی و بدون مقدمه به‌طوری‌که در این رابطه می‌توان داوری کرد که شریعتی آنچنانکه فوقاً هم اشاره کردیم تا پایان عمرش هم نتوانست به صورت صد در صد دامن فکری خودش را از رویکرد انطباقی قطع نماید». ولی آنچه که در این رابطه مهم است اینکه شریعتی «از اواخر اقامت در اروپا، فاز تطبیقی رویکرد خودش را شروع کرده است» و بدون تردید «این استحاله در شریعتی، یکی از تحولات بزرگ حیات سیاسی‌اش بوده است». چرا که آنچنانکه شریعتی در این عبارات با صراحت مطرح می‌نماید «توسط این استحاله و تحولات بوده است که او خودش، خودش شده است». به بیان دیگر «تا قبل از این مرحله، شریعتی در بستر رویکرد انطباقی، دنباله‌رو حرکت‌های مترقیانه سیاسی - اجتماعی دیگران از مصدق تا محمد نخب و استاد محمد تقی شریعتی و تا

سازمان آزادی‌بخش الجزایر و غیره بوده است.»

دوم - آنچه در خصوص عامل این تحولات شریعتی در اواخر دوران اقامتش در اروپا و یا در اواخر فرایند سوم حرکتش می‌توان مطرح کرد اینکه بی‌شک شریعتی «در این مرحله با اندیشه‌ها و حرکت حضرت مولانا علامه محمد اقبال لاهوری پیوند همه‌جانبه در عرصه نظری و عملی پیدا کرده است» که البته خود شریعتی در جلد پنجم مجموعه آثار خودش تحت‌عنوان «ما و اقبال» به‌صورت همه‌جانبه به تبیین این مهم می‌پردازد. معنای دیگر این حرف آن است که «آنچه که باعث تحول و استحاله شریعتی از فرایند انطباقی گذشته و ورود به عرصه تطبیقی ایدئولوژی و استراتژی و شعار، در انتهای دوران فرایند سوم و یا انتهای پایان دوران اقامتش در اروپا شده‌است، پیوند همه‌جانبه او با حرکت نظری و عملی و یا به‌عبارت دیگر اعتقاد و ایمان شریعتی به پروژه بازسازی تطبیقی نظری و عملی محمد اقبال لاهوری بوده است»؛ که صد البته «این اعتقاد و ایمان شریعتی به محمد اقبال لاهوری تا پایان عمرش هم ادامه داشته است؛ و شریعتی تا پایان عمرش به پروژه بازسازی تطبیقی محمد اقبال لاهوری در عرصه نظر و عمل و استراتژی آگاهی‌بخش او و رویکرد تقدم تحول فرهنگی تکوین یافته از پایین در راستای تحول همه‌جانبه اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در جامعه و پروژه نجات اسلام قبل از مسلمین وفادار بوده

است»؛ و «همه تلاشش هم در این رابطه بر آن قرار داشته است که بتواند علاوه بر بومی‌سازی رویکرد محمد اقبال لاهوری (در کادر خودویژگی‌های اجتماعی و تاریخی و فرهنگی جامعه بزرگ ایران) همچنین بتواند پروژه ناتمام بازسازی تطبیقی محمد اقبال را در نیمه دوم قرن بیستم برای دیگر جوامع مسلمان و به‌خصوص جامعه بزرگ ایران کامل نماید»، البته برای فهم جوهر پیوندش با حرکت نظری و عملی محمد اقبال لازم است که برای جمع‌بندی رویکردش نسبت به محمد اقبال، به مجموعه آثار جلد پنجم مراجعه نمائیم.

سوم - در این عبارات شریعتی با صراحت مطرح و تأکید می‌کند که «رویکرد نظری و عملی او در حرکت فردی‌اش، با رویکرد او در حرکت اجتماعی‌اش کاملاً مرزبندی شده می‌باشد». لذا می‌گوید: «من هیچ‌وقت مسائل ذهنی و فلسفی و عرفانی فردی را به‌صورت اجتماعی مطرح نمی‌کنم هر چند که ممکن است به‌لحاظ فردی به آنها ایمان و اعتقاد داشته باشم». البته معنای دیگر این حرف آن است که «عرفان و فلسفه از امور ذهنی فردی شریعتی می‌باشد و او حتی طرح عرفان مولوی برای جامعه به‌عنوان یک سم تلقی می‌کند نه به‌عنوان یک مسیر». (آنچنانکه حسین حاجی فرج معروف به عبدالکریم سروش در رابطه با فردی کردن اعتقاد به اسلام و دین و دور کردن اسلام و مسلمان از صحنه حرکت‌های

اجتماعی و مدنی و سیاسی و شریعتی‌زدائی کردن دانشگاه‌های کشور از دهه ۶۰ و از فرایند کودتای فرهنگی رژیم مطلقه فقهاتی حاکم در دانشگاه‌های کشور پیوسته با مطلق کردن و تکیه‌بر اندیشه‌های فردگرا و جامعه‌گریز و اختیارستیز و دنیاگریز اسلام صوفیانه اشعری‌گری عرفای سابق در این رابطه تلاش می‌کند).

بدین ترتیب است که می‌توان نتیجه‌گیری کرد که «شعار جامعه‌ساز در اجتماعیات شریعتی همان شعار آگاهی، آزادی و برابری می‌باشد، نه شعار عرفان، برابری و آزادی که او در فرایند پس از آزادی زندان رژیم مستبد و کودتایی پهلوی، در راستای برخورد ایجابی با کودتای اپورتونیستی در سازمان مجاهدین خلق مطرح کرده است»؛ زیرا آنچنانکه در عبارات فوق شریعتی به وضوح مطرح می‌کند، «عرفان برای شریعتی یک امر فردی بوده است که او در عرصه کویریات فردی و شخصی بر آن تکیه می‌کرده‌است، نه در عرصه اجتماعیات» (برعکس حسین حاجی فرج که در طول بیش از سه دهه گذشته و در فرایند پسا وفات خمینی و ناکامی او از کسب سهمیه قدرت حتی در حد حسنعلی راشد دوران شاه، از رژیم مطلقه فقهاتی حاکم، مانند مهندس مهدی بازرگان بر طبل اسلام فردگرا و جامعه‌گریز و اختیارستیز و دنیاگریز می‌کوبد).

«شریعتی در هیچ‌جا بر عرفان به‌عنوان یک امر اجتماعی تکیه

نمی‌کند» بنابراین هرگز «نباید در شعار اجتماعی و جامعه‌سازانه مربوط به اجتماعیات شریعتی، به‌جای آگاهی در کنار آزادی و برابری، عرفان قرار بدهیم چراکه مؤلفه آگاهی در شعار «آگاهی، آزادی و برابری» آگاهی مشخص و کنکرت اجتماعی و طبقاتی و سیاسی است، نه آگاهی فردی صوفیانه». بر این مطلب بیافزاییم که او در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» در سال ۱۳۵۰ و در فرایند پنجم حرکتش این آگاهی مشخص در بستر شعار استراتژیک آگاهی، آزادی و برابری اینچنین تعریف می‌کند:

«کار روشنفکر و مسئولیت او در احیا و نجات و حرکت بخشیدن به جامعه این است که تضادهای اجتماعی و طبقاتی را از بطن جامعه موجود به قدرت هنری، نویسندگی، گویندگی و دیگر امکاناتی که در اختیار دارد، وارد وجدان و خودآگاهی جامعه‌اش بکند و شعله آگاهی اجتماعی و دانش روشنگر و حیات‌بخش پیامبرانه‌اش را به شب و زمستان مردم افکند. این همان آتش خدایی است که پرومته به انسان می‌دهد» (م. آ - ج ۲۰ - ص ۲۹۳ - سطر ۱۴ به بعد).

یادمان باشد که شریعتی هرگز و هرگز «نه‌تنها در هیچ جای از منظومه معرفتی خودش از عرفان به‌عنوان آگاهی اجتماعی تعریف نکرده‌است، بلکه برعکس در همه‌جا شریعتی با تاسی از اندیشه‌های علامه محمد اقبال لاهوری، عرفان را به‌عنوان یک تجربه فردی صوفیانه اجتماع‌گریز و دنیاگریز و فردگرا در برابر تجربه دینی انبیاء

ابراهیمی مطرح کرده است». در این رابطه است که «هم اقبال و هم شریعتی منهای اینکه بین تجربه دینی و تجربه صوفیانه دیوار چین ایجاد کرده‌اند» (برعکس رویکرد حسین حاجی فرج دباغ معروف به عبدالکریم سروش که در طول بیش از سه دهه گذشته پیوسته تلاش کرده است تا تجربه صوفیانه دنیاگریز و اختیارستیز و جامعه‌گریز و فردگرا را جانشین تجربه دینی دنیاگرا و جامعه‌گرا و انسان‌گرای قرآن و پیامبر اسلام بکند و با رؤیایی یا خواب‌نامه خواندن تجربه دینی و قرآنی پیامبر اسلام به‌دنبال طرح برتری تجربه صوفیانه نسبت به تجربه دینی پیامبرانه می‌باشد.) و منهای اینکه هم اقبال و هم شریعتی «وحی و نبوت پیامبر اسلام مولود و سنتز تجربه دینی پیامبر اسلام می‌دانند نه تجربه صوفیانه پیامبر اسلام» و منهای اینکه «عرفان تطبیقی از نظر اقبال و شریعتی همان تجربه دینی می‌باشد نه تجربه صوفیانه» و منهای اینکه هم اقبال و هم شریعتی «عرفان امثال مولوی و حافظ و غیره عرفان انطباقی صوفیانه می‌دانند نه عرفان تطبیقی» و منهای اینکه از نظر اقبال و شریعتی «عرفان انطباقی صوفیانه یک امر وارداتی و برون دینی می‌باشد که از قرن پنجم وارد سرزمین نظری و عملی مسلمانان شده‌است» از همه مهمتر اینکه هم اقبال و هم شریعتی «با تجربه باطنی و یا تجربه صوفیانه عرفان فردی دنیاگریز و جامعه‌ستیز و اختیارستیز مخالفت و مبارزه همه‌جانبه می‌کردند» زیرا فاصله

تجربه دینی پیامبرانه در اسلام با تجربه باطنی صوفیانه از نگاه محمد اقبال لاهوری عبارت است از:

بگذر از فقر که عریانی دهد	وا طلب فقری که سلطانی دهد
فقر قرآن احتساب هست و بود	نی رباب و مستی و رقص و سرود
فقر مؤمن چیست؟ تسخیر جهات	بنده از تأثیر او مولا صفات
فقر کافر خلوت دشت و در است	فقر مؤمن لرزه بحر و بر است
زندگی آن را سکون غار و کوه	زندگی این راز مرگ با شکوه
آن خدا را جستن از ترک بدن	این خودی را بر فسان حق زدن
آن خودی را کشتن و وا سوختن	این خودی را چون چراغ افروختن
فقر چون عریان شود زیر سپهر	از نهیب او بلرزد ماه و مهر
فقر عریان گرمی بدر و حنین	فقر عریان بانگ تکبیر حسین
فقر را تا ذوق عریانی نماند	آن جلال اندر مسلمانی نماند

کلیات اقبال - فصل پس چه باید کرد؟ - ص ۳۹۷ - سطر ۸ به بعد

باز در رابطه با مرزبندی بین تجربه دینی جامعه‌ساز پیامبرانه با تجربه باطنی صوفیانه فردی و دنیاگریز و اختیارستیز و جامعه‌گریز است که معلم کبیرمان محمد اقبال لاهوری در کتاب گران سنگ بازسازی اندیشه دینی در اسلام - فصل پنجم - روح فرهنگ و تمدن اسلامی - ص ۱۳۵ - سطر یک به بعد می‌گوید:

«حضرت محمد به معراج رفت و بازگشت. یکی از شیوخ بزرگ

طریقت، عبدالقدوس گنگھی را کلامی است بدین مضمون: سوگند به خدا که اگر من به آن نقطه رسیده بودم، هرگز به زمین باز نمی‌گشتم. شاید در سراسر ادبیات صوفیانه نتوان چند کلمه معدود را پیدا کرد که در یک جمله، اختلاف روانشناختی میان دو نوع خودآگاهی پیامبرانه و صوفیانه را به این خوبی آشکار سازد. مرد باطنی نمی‌خواهد که پس از آرامش و اطمینانی که با تجربه باطنی پیدا می‌کند، به زندگی این جهان باز گردد، در آن هنگام که بنا بر ضرورت باز می‌گردد، بازگشت او برای تمام بشریت سود چندانی ندارد. ولی بازگشت پیغمبر جنبه خلاقیت و ثمربخشی دارد. چرا که پیغمبر باز می‌گردد و در جریان زمان وارد می‌شود، به این قصد که جریان تاریخ را تحت ضبط درآورد و از این راه جهان تازه‌ای از کمال مطلوب‌ها خلق کند. برای مرد باطنی آرامش حاصل از تجربه اتحادی مرحله‌ای نهایی است، برای پیغمبر بیدار شدن نیروهای روانشناختی او است که جهان را تکان می‌دهد و این نیروها چنان حساب شده‌است که کاملاً جهان بشری را تغییر دهد. در پیغمبر آرزوی اینکه ببیند تجربه دینی به صورت یک نیروی جهانی زنده در آمده، به حد اعلی وجود دارد. به این ترتیب بازگشت او نوعی از آزمون عملی ارزش تجربه دینی او به شمار می‌رود. پیغمبر در فعل خلاق خود، هم در باره خود داوری می‌کند و هم در باره جهان واقعیت‌های عینی که

می‌کوشد تا به خود در آن جنبه عینیت بدهد. با نفوذ کردن در آنچه نفوذناپذیر است، پیغمبر خود را برای خود باز می‌یابد، در برابر تاریخ نقاب از چهره خویش برمی‌دارد.»

حاصل این عبارات شریعتی و محمد اقبال لاهوری این است که در رویکرد معلمان کبیرمان اقبال و شریعتی، «منهای اینکه با تجربه باطنی صوفیانه هرگز و هرگز نمی‌توان به جامعه‌سازی و مسئولیت اجتماعی پرداخت» مهم‌تر از آن اینکه «هدف عارف در بستر تجربه باطنی و صوفیانه با هدف پیغمبر در تجربه دینی از فرش تا عرش متفاوت می‌باشد» چرا که «عارف به دنبال اتحاد با خداوند خارج از جامعه و جهان و واقعیت آن هم در شکل فردی و کشتن خود یا نفس‌اش می‌باشد» در صورتی که در بستر تجربه دینی، «تجربه کنند از همان آغاز در راستای نجات جامعه و بشریت و تغییر جهان و جامعه بر تجربه دینی به‌عنوان یک وسیله تکیه می‌کند»؛ و لذا در رویکرد اقبال و شریعتی (برعکس آنچه که عبدالکریم سروش مطرح می‌کند) «تجربه دینی و تجربه باطنی صوفیانه در طول هم نمی‌باشند و هرگز تجربه صوفیانه باطنی شکل تکامل یافته تجربه دینی پیغمبرانه نیست، بلکه برعکس به‌لحاظ فونکسیون اجتماعی و تاریخی و حتی انسانی تجربه دینی و تجربه صوفیانه در رویارویی با یکدیگر قرار می‌گیرند». چراکه در تحلیل نهایی «تجربه صوفیانه یا تجربه باطنی یک تجربه انطباقی وارداتی می‌باشند، اما تجربه

دینی پیغمبرانه یک تجربه تطبیقی در چارچوب رویکرد توحید انسانی و توحید اجتماعی و توحید تاریخی و توحید در وجود (در ادیان ابراهیمی) می‌باشد.»

قابل ذکر است که در رویکرد اقبال و شریعتی «توحید به‌عنوان یک جهان‌بینی دارای مؤلفه‌های مختلف اعم از توحید وجودی، توحید اجتماعی، توحید اخلاقی، توحید نفسانی و غیره می‌باشد که توحید نفسانی در این رویکرد تنها توسط تجربه دینی حاصل می‌شود نه توسط تجربه باطنی با کشتن نفس» آنچنانکه مولوی می‌گوید:

ای شهان کشتیم ما خصم برون	ماند خصمی زو بتر در اندرون
کشتن این کار عقل و هوش نیست	شیر باطن سخره خرگوش نیست
دوزخست این نفس و دوزخ اژدهاست	کو بدریاها نگردد کم و کاست
چونک جزو دوزخست این نفس ما	طبع کل دارند جمله جزوها
چونک واگشتیم زییکار برون	روی آوردیم به پیکار درون
قوتی خواهیم زحق دریا شکاف	تا به سوزن بر کنیم این کوه قاف
سهل شیری دان که صفاها بشکند	شیر آن را دان که خود را بشکند

مثنوی - دفتر اول - ص ۷۱ - سطر ۷ به بعد

عنایت داشته باشیم که در رویکرد شریعتی و اقبال «تنها با تجربه دینی پیغمبرانه است که هم می‌توان به توحید نفسانی در انسان

دست پیدا کرد و هم می‌توان به توحید اجتماعی و به توحید در وجود و در ذهن و هم به توحید در تاریخ با حاکمیت و امامت مستضعفین به‌عنوان تنها عامل جامعه‌ساز تاریخ رسید» و به‌عبارت دیگر «هرگز با تجربه باطنی نه‌تنها نمی‌توان به توحید و تغییر در جامعه و تاریخ دست پیدا کرد، بلکه به‌خاطر اینکه تجربه باطنی و صوفیانه بر پایه کشتن نفس انسان استوار می‌باشد، هرگز با تجربه صوفیانه نمی‌توان به توحید نفسانی و وجودی و باطنی انسان هم دست پیدا کرد». یادمان باشد که «تجربه دینی هرگز حکم به کشتن نفس انسان نمی‌دهد، بلکه برعکس به تربیت و رشد و تعالی و تکامل این نفس می‌پردازند.»

«وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا - فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا - قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا - وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا - سوگند به نفس انسان و آنچه که این نفس را تکامل می‌بخشد - برای بسترسازی این رشد و تکامل نفس - آن را در برابر انتخاب تقوا و فجور قرار دادیم - رستگاری نفس در انتخاب تقوا است - و زیانکاری نفس در انتخاب فجور است» (سوره شمس - آیات ۷ الی ۱۰).

د - چهارمین فرایند از پروسه حیات سیاسی شریعتی مربوط می‌شد به سال‌های ۴۳ تا ۴۸ یعنی مرحله پس از فرایند سوم که شریعتی آگاهانه از اروپا به ایران برمی‌گردد زیرا:

۱ - آنچه‌آنکه در خصوص جوهر حرکت نظری و عملی شریعتی در

فرایند سوم و در دوران حضورش در اروپا مطرح کردیم، «شریعتی در سال ۱۳۴۳ در شرایطی اروپا را ترک می‌کند و وارد ایران می‌شود که طبق گفته خودش (م. آ - ج ۱۷ - ص ۱۵۲ - سطر ۶ به بعد) در اواخر دوران حضورش در اروپا او به یک تحول عمیق در عرصه نظر و عمل دست پیدا کرده بود» که در خصوص جوهر این تحول در عمل و نظر او در اواخر اقامتش در اروپا قبلاً مطرح کردیم که این تحول اش «شامل استحاله او از فرایند رویکرد انطباقی قبلی اش به رویکرد تطبیقی می‌شود». البته قبلاً بر این نکته تأکید کردیم که «آنچنانکه رویکرد انطباقی شریعتی در فرایند اول و دوم و سوم (از سال ۱۳۲۹ تا ۱۳۴۳) صورت پروسه‌ای داشته است نه دفعی و همان مراحل انطباقی در فرایندهای فوق چه در عرصه نظر و چه در عرصه عمل و یا چه در عرصه ایدئولوژیک و چه در عرصه استراتژیک شریعتی حرکتی از پایین به بالا داشته است، در عرصه پروسه تطبیقی هم (۴۳ تا ۵۶) در فرایند چهارم و پنجم و بالاخره ششم حرکتش مراحل مختلفی طی کرده و صورتی از پایین به بالا داشته است.»

آنچه که در باب پروسه تطبیقی شریعتی در عرصه عمل و نظر و یا در عرصه ایدئولوژی و استراتژی (سال‌های ۴۳ تا ۵۶) قابل توجه می‌باشد اینکه شریعتی «در طول این ۱۴ سال عمر پروسه تطبیقی اش نه در عرصه ایدئولوژی و نه در عرصه استراتژی هرگز

نتوانست صد در صد به صورت تمام و کامل با گذشته پروسه انطباقی خودش (۲۹ - ۴۲) مرزبندی کامل داشته باشد». تنها چیزی که در این رابطه می‌توان به ضرس قاطع داوری کرد اینکه «از سال ۴۳ تا سال ۵۶ یعنی در طول این ۱۴ سال شریعتی نسبت به استحاله رویکرد نظری و عملی‌اش در عرصه ایدئولوژی و استراتژی حرکتی رو به جلو در راستای رویکرد تطبیقی داشته است».

برای مثال اگر در این رابطه ما سه اثر شریعتی مربوط به سه فرایند مختلف چهارم و پنجم و ششم با هم مقایسه کنیم، می‌توانیم به جوهر گذار پروسه‌ای ذهن شریعتی از فرایند انطباقی به فرایند تطبیقی آگاهی پیدا کنیم. برای این کار به‌عنوان نمونه، اگر «مقدمه اسلام‌شناسی مشهد» (که شریعتی با تاسی از رویکرد فرید وجدی به صورت صد در صد انطباقی در فرایند چهارم تبیین کرده است) با «شیعه یک حزب تمام» (که شریعتی به صورت یک کنفرانس در دو جلسه در دوم و سوم آبان‌ماه قبل از تعطیلی حسینیه ارشاد مطرح کرده است و مربوط به فرایند پنجم حیات سیاسی شریعتی می‌باشد) و «جزوه حسن و محبوبه» (که شریعتی در سال ۱۳۵۵ یعنی شش ماه قبل از هجرت‌اش به اروپا در فرایند ششم حرکتش مطرح کرده است) با هم مقایسه نمائیم، این حقیقت برای ما روشن می‌سازد که «شریعتی تا پایان عمرش و

در طول ۱۴ سال فرایند چهارم و پنجم و ششم حیات سیاسی‌اش اگر چه در بستر رویکرد تطبیقی حرکتی رو به جلو داشته است اما هرگز و هرگز نتوانسته است در عرصه عمل و نظر به‌صورت تک مؤلفه‌ای تطبیقی مانند محمد اقبال حرکت خودش را چه در عرصه ایدئولوژی و چه در عرصه استراتژی تبیین و تعریف و جمع‌بندی نماید.»

عنایت داشته که «محمد اقبال برعکس شریعتی در این رابطه بزرگ‌ترین موفقیتی که دارد این است که در دو اثر گران‌سنگ «بازسازی فکر دینی در اسلام» و «کلیات اشعارش» توانسته است مانیفست اندیشه‌های خودش را در عرصه ایدئولوژی و استراتژی تدوین نماید؛ بنابراین، در همین رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که «هر چند که محمد اقبال هم مانند شریعتی بدون تردید حرکتی از رویکرد انطباقی به‌سمت رویکرد تطبیقی داشته است» و قطعاً او هم بالبداهه به رویکرد تطبیقی دست پیدا نکرده‌است و هر چند که «از آغاز بزرگ‌ترین دغدغه محمد اقبال آسیب‌شناسی حرکت سید جمال در عرصه عمل و نظر بوده است» اقبال تا پایان عمرش (آنچنانکه خودش در فصل چهارم کتاب بازسازی فکر دینی در اسلام - ص ۱۱۳ - از سطر یک به‌بعد مطرح می‌کند) «به‌دنبال تحلیل در باب علت شکست حرکت سید جمال در عرصه نظر و عمل بوده است» و قطعاً در این مسیر او به‌دنبال ادامه حرکت سید

جمال بوده است. علی‌هذا در همین رابطه بوده است که «اقبال توانست هم به پروژه بازسازی نظری و عملی خود دست پیدا کند و هم توانست به استراتژی تقدم تحول فرهنگی تکوین یافته از پایین (به‌جای استراتژی تقدم تحول سیاسی از بالا آنچنانکه مهاتما گاندی رهبر انقلاب هند مطرح می‌کرد) دست پیدا کند و هم توانست به استراتژی تقدم دولت - ملت در راستای دستیابی به امت اسلامی دست پیدا کند» (و طرح تکوین کشور پاکستان توسط محمد اقبال در چارچوب این استراتژی تقدم دولت - ملت بر امت اسلامی مطرح‌شده است که البته محمد اقبال ۱۱ سال قبل از تکوین کشور پاکستان در سال ۱۹۳۸ وفات کرد و در نتیجه نتوانست در این رابطه رویکرد خودش آنچنانکه می‌خواست معماری کند) و هم «محمد اقبال لاهوری توانست رویکرد تطبیقی خودش را از دل آسیب‌شناسی رویکرد انطباقی سید جمال در عرصه عمل و نظر استنتاج نماید»؛ و هم او توانست بالاخره از سال ۱۹۳۰ به‌بعد یعنی ۸ سال قبل از وفات‌اش «تمامی رویکردهای بازسازی تطبیقی خودش در عرصه عمل و نظر تدوین نماید».

باری، این همه باعث گردید که «حرکت در چارچوب رویکرد تطبیقی محمد اقبال لاهوری توسط هوادارانش در طول بیش از ۸۰ سالی که از وفات اقبال می‌گذرد با بحران نظری و عملی روبه‌رو نشود». در صورتی که برعکس در رویکرد شریعتی به‌علت

اینکه «شریعتی هرگز مانند اقبال نتوانست به جمع‌بندی مانیفست نظری و عملی خود پردازد»، لازم به ذکر است که همین خلأ در حرکت شریعتی باعث گردیده است که «وظیفه اولیه هر جریانی که می‌خواهد در طول و در ادامه حرکت شریعتی حرکت کند (برای اینکه گرفتار بحران استراتژی و نظری و تئوریک نشود) همین تدوین مانیفست اندیشه‌های شریعتی در عرصه عمل و نظر می‌باشد»؛ و قطعاً تا زمانی که «جریان‌های هوادار حرکت شریعتی به تدوین مانیفست اندیشه‌های شریعتی دست پیدا نکنند، هرگز و هرگز نخواهند توانست نسبت به بحران تئوریک و استراتژی در آینده حرکت خود، حرکت خودشان را بیمه نمایند». البته اگرچه «خود شریعتی در سال‌های بعد از آزادی از زندان یعنی در فرایند ششم حرکتش به این مهم رسیده بود که حرکتش در عرصه نظر و عمل نیازمند به تدوین مانیفست در عرصه ایدئولوژی و استراتژی می‌باشد و در نشست‌های خانگی در سال‌های پایانی عمرش پیوسته بر این مهم تأکید می‌کرد ولی هرگز تا پایان عمرش نتوانست به این مهم دست پیدا کند»؛ و قطعاً او یکی از «وظایفی که برای دوران هجرت‌اش به اروپا در سال ۵۶ تعریف کرده بوده است همین دستیابی به مانیفست نظری - عملی در اندیشه‌هایش مانند محمد اقبال لاهوری بوده است»؛ که متأسفانه او نتوانست به علت وفات زودرسش به این مهم دست پیدا کند.

باری، در همین رابطه بود که «مؤسسين جنبش پيشگامان مستضعفين ايران از همان آغاز تكوين حركت دروني خود (از سال ۱۳۵۵) يكي از وظيفه محوري كه براي خود تعريف كردند، همين تدوين مانيفست اندیشه‌های شریعتی می‌باشد» چرا که آنها به‌خوبی بر این امر واقف بودند که «بدون دستیابی به مانیفست اندیشه‌های شریعتی، هر گونه تكوين حركت بر پایه اندیشه‌های شریعتی و یا در ادامه حركت او گرفتار ورطه هولناك بحران نظری و عملی می‌شود». آنچنانکه در این رابطه شاهد بودیم كه جنبش پيشگامان مستضعفين ايران از نیمه دوم سال ۵۹ در عرصه حركت عمودی یا سازمانی آرمان مستضعفين گرفتار همين بحران نظری و عملی شدند كه يكي از عوامل آن بحران بدون تردید همين خلأ مانیفست اندیشه‌های شریعتی بود.

یادمان باشد كه «در تدوين مانيفست اندیشه‌های شریعتی، هرگز نباید با رویکرد ارتدوکسی و دگماتیستی به این امر نگاه کنیم» و نباید چنین بیندیشیم كه «تنها با تدوين يك كتاب یا جزوه می‌توانیم مانیفست اقیانوس اندیشه‌های شریعتی را برای همیشه مدون کنیم» بلکه برعکس باید عنایت داشته باشیم كه «برای اینکه دینامیسم اندیشه‌های شریعتی در چارچوب رویکرد بازسازی تطبیقی در عرصه عمل و نظر از بین نرود، پيشگامان موظفند در هر برهه‌ای از فرایند تاریخی - اجتماعی خود بر پایه شرایط

مشخص اجتماعی - سیاسی - تاریخی - اقتصادی جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند، اقدام به تدوین مانیفست جدیدی از اندیشه‌های شریعتی در عرصه نظر و عمل و یا در عرصه ایدئولوژی و استراتژی به صورت تطبیقی (نه به صورت انطباقی و دگماتیست) بکنند .»

اضافه کنیم که «همین وظیفه باید در رابطه با اندیشه‌های محمد اقبال هم انجام بگیرد» که معنای دیگر این حرف آن است که هر چند که ما بر این باوریم که «اقبال در زمان خودش توانست مانیفست اندیشه‌های خودش را تدوین بکند، ولی معنای این آن نیست که او برای همه زمان‌ها توانسته است به صورت یک‌طرفه، مانیفست منظومه معرفتی و عملی خودش را مدون بکند» بلکه برعکس باید بگوییم که «در تحلیل نهایی ما در رابطه با اندیشه‌های محمد اقبال هم موظفیم که در شرایط مختلف اجتماعی و تاریخی و سیاسی و زمانی و مکانی، اقدام به بازسازی تطبیقی مانیفست اندیشه‌هایش بکنیم.»

در این رابطه است که «نشر مستضعفین ایران به‌عنوان ارگان عقیدتی - سیاسی جنبشی، جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۱۳ سال گذشته در ادامه حرکت درونی و برونی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (از سال ۵۵ الی الان) یکی از وظایف محوری خودش در کنار تدوین مانیفست اندیشه‌های شریعتی در

عرصه عمل و نظر، بازسازی تطبیقی مانیفست اندیشه‌های علامه محمد اقبال لاهوری در عرصه عمل و نظر را هم جزء وظیفه خود تعریف کرده است.»

۲ - آنچنانکه قبلاً هم به اشاره مطرح کردیم، در نگاه ما آنچه که باعث گردید که شریعتی در پایان دوران اقامتش در اروپا و در سال‌های ۴۲ - ۴۳ به تحول در عرصه عمل و نظر دست پیدا کند و به مرحله استحاله در رویکرد از صورت انطباقی به صورت تطبیقی در عرصه عمل و نظر دست پیدا کند، «پیوند تنگاتنگ او با اندیشه‌های محمد اقبال بوده است» و دلیل این امر هم آن است که در یک نگاه کلی تمامی حرکت شریعتی در فرایندهای چهارم و پنجم و ششم (از سال ۱۳۴۳ تا ۱۳۵۶) در فرایند پسا ورودش به ایران از اروپا «می‌توانیم تنها در چارچوب حرکت محمد اقبال در عرصه نظر و عمل تعریف و تبیین کنیم». چراکه:

اولاً - شریعتی در طول این ۱۴ سال فرایندهای چهارم تا ششم حیات سیاسی - اجتماعی خودش «مانند محمد اقبال لاهوری به دنبال بازسازی تطبیقی اسلام و شعار نجات اسلام قبل از مسلمین بوده است» و مانند اقبال بر این باور بوده است که «بدون نجات اسلام از ورطه اسلام دگماتیست فقهاتی و اسلام دگماتیست فلسفی یونانی‌زده و اسلام دگماتیست کلامی اشعری‌گری و اسلام دگماتیست صوفیانه دنیاگریز و جامعه‌ستیز و فردگرا و اختیارستیز هرگز امکان

نجات عملی مسلمانان و جوامع مسلمان وجود ندارد.»

ثانیاً - شریعتی مانند محمد اقبال لاهوری در راستای «تحول ساختاری در جامعه بزرگ ایران معتقد به تقدم تحول فرهنگی تکوین یافته از پایین نسبت به تحول سیاسی از بالا بوده است.»

ثالثاً - شریعتی مانند محمد اقبال لاهوری بر این باور بود که «جوهر جامعه ایران یک جوهر دینی است و لذا هر گونه تحول همه‌جانبه اجتماعی در جامعه ایران را از کانال تحول فرهنگی توسط تحول دینی تعریف می‌کرده‌است.»

رابعاً - شریعتی مانند محمد اقبال «معتقد به نقد مدرنیسم و نقد لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری و نقد غرب‌زدگی و نقد فقه‌زدگی و نقد فلسفه‌زدگی یونانی و نقد تصوف‌زدگی هند شرقی و نقد کلام‌زدگی اشعری‌گری بوده است.»

خامساً - شریعتی مانند اقبال «معتقد به چند مؤلفه‌ای بودن مبارزه رهایی‌بخش در جامعه ایران، اعم از مبارزه ضد استعماری و ضد استبدادی و ضد استثمار و ضد استحمار بود.»

سادساً - شریعتی مانند اقبال «معتقد به برتری تجربه دینی پیامبرانه نسبت به تجربه صوفیانه دنیاگریز و جامعه‌ستیز و فردگرا و جبرگرا و اختیارستیز بود» و در عرصه رویکرد جامعه‌سازانه خود مانند اقبال بر این باور بود که «تنها در چارچوب رویکرد تجربه

دینی است که می‌توان به حرکت تحول‌خواهانه اجتماعی - فرهنگی - سیاسی - اقتصادی دست پیدا کرد.»

سابعاً - شریعتی مانند اقبال «آنچنانکه بین تجربه دینی و تجربه صوفیانه دیوار چین ایجاد می‌کند، بین فلسفه توحیدی قرآن و اسلام تطبیقی و انبیاء ابراهیمی با فلسفه انتزاعی و ذهنی و مجرداندیش و کلی‌نگر یونانی ارسطویی و افلاطونی هم دیوار چین ایجاد می‌کند.»

ثامناً - شریعتی مانند اقبال بر این باور بود که «تا زمانی که توسط تقدم تحول فرهنگی و تحول اجتماعی، جامعه و مردم به‌عنوان تنها فاعل اجتماعی وارد صحنه حرکت تحول‌خواهانه نشوند، امکان تحول همه‌جانبه ساختاری امری غیر ممکن می‌باشد.»

تاسعاً - شریعتی مانند اقبال بر این باور بود که «استبداد روحانیت از استبداد سیاسی خطرناک‌تر است، زیرا در استبداد سیاسی به‌زور مردم را مطیع خود می‌کنند، اما در استبداد روحانیت مردم با اعتقاد تسلیم حاکمیت می‌شوند» و لذا می‌گوید:

«استبداد روحانی سنگین‌ترین و زیان‌آورترین انواع استبدادها در تاریخ بشر است» (م. آ - ج ۴ - ص ۲۶۳).

عاشراً - شریعتی مانند محمد اقبال «ایدئولوژی را مجموعه عقاید معطوف به کنش اجتماعی تعریف می‌نماید.»

۳ - عنایت داشته باشیم که شریعتی در آغاز فرایند چهارم حیات سیاسی خودش (۴۳ - ۴۸) در سال ۱۳۴۳ در شرایطی از اروپا به ایران برگشت که جامعه ایران به لحاظ اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در شرایط نوینی قرار گرفته بود که خودویژگی‌های وضعیت نوین جامعه ایران در آن زمان عبارت بودند از:

اول - سرکوب قهرآمیز خیزش مذهبی خرداد ۱۳۴۲ (که تحت هژمونی روحانیت حوزه‌های فقهاتی و به خصوص خمینی شکل گرفته بود) توسط دستگاه‌های سرکوبگر رژیم کودتایی و مستبد پهلوی، عنایت داشته باشیم که خود «خیزش خرداد ۴۲ منهای اینکه واکنش طبقه متوسط شهری بر علیه کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ (کودتایی که با همدستی امپریالیسم جهانی به سرکردگی امپریالیسم آمریکا و حمایت امپریالیسم انگلیس و دربار پهلوی و روحانیت حوزه‌های فقهاتی بر علیه تنها دولت دموکراتیک تاریخ ایران انجام گرفت) بود» و منهای اینکه مولود «شکست انقلاب مشروطیت (که آخرین سنگربان انقلاب مشروطیت در جامعه ایران جنبش ملی‌گرایانه مردم ایران تحت هژمونی دکتر محمد مصدق) بود» و منهای اینکه «خیزش خرداد ۴۲ مولود حرکت روحانیت حوزه‌های فقهاتی در راستای کسب قدرت سیاسی و یا مشارکت در قدرت سیاسی برای اولین بار در تاریخ هزار ساله روحانیت دگماتیست حوزه‌های فقهاتی تحت هژمونی خمینی بود»

و منهای اینکه «خیزش خرداد ۴۲ مولود و سنتز جایگزین شدن حرکت مذهبی و سنتی و فقهاتی و دگماتیست و غیر دموکراتیک و زن‌ستیز سیاسی - اجتماعی - فرهنگی، به‌جای حرکت ملی‌گرایانه و دموکراتیک جبهه ملی تحت هژمونی دکتر محمد مصدق بود» از همه مهمتر اینکه «خیزش خرداد ۴۲ مولود و سنتز ریزش دو پایگاه اجتماعی - طبقاتی رژیم کودتایی و مستبد پهلوی بود.» قابل‌ذکر است که از آغاز تکوین رژیم کودتایی و مستبد پهلوی (از کودتای اسفند ماه ۱۲۹۹ امپریالیسم انگلیس بر علیه مشروطیت و رژیم قاجار تحت فرماندهی رضاخان میرپنج) تا دهه ۴۰ «دو حامی اجتماعی و طبقاتی این رژیم کودتایی و مستبد در جامعه ایران عبارت بودند از روحانیت و طبقه زمین‌دار روستاها که اولین محصول این پروژه رفرم ارضی شاه - کندی سال ۴۱ - ۴۲ ریزش این دو حامی اجتماعی - طبقاتی رژیم کودتایی و مستبد پهلوی بود». به این ترتیب که «با اصلاحات ارضی شاه - کندی هم طبقه زمین‌دار روستاهای ایران رویاروی رژیم پهلوی قرار گرفتند و هم روحانیت حوزه‌های فقهاتی که تا آن زمان تحت هژمونی بروجردی مرجعیت بلامنازع حوزه‌های فقهاتی شیعه حامی رژیم کودتایی پهلوی بودند و از کودتای امپریالیستی ۲۸ مرداد ۳۲ بر علیه دولت دموکراتیک مصدق حمایت می‌کردند، اما با فوت بروجردی و اعلام حق مشارکت زنان ایران در انتخابات انجمنهای

ایالتی و ولایتی توسط رفرم شاه - کندی در سال‌های ۴۱ - ۴۲ روحانیت دگماتیست حوزه‌های فقهاتی، پشتیبانی خودشان را از رژیم کودتایی پهلوی برداشتند.»

قابل ذکر است که «این جدایی روحانیت و طبقه زمین‌دار و عدم حمایت از رژیم کودتایی و مستبد پهلوی در شرایطی انجام گرفت (که از فرایند پسا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲) اقشار میانی جامعه ایران که حامی دولت مصدق بودند و جبهه ملی ایران تحت هژمونی دکتر محمد مصدق به‌عنوان نماینده سیاسی خود تعریف می‌کردند، به‌صورت دشمن رویاروی رژیم کودتایی پهلوی قرار گرفته‌بودند». در نتیجه «اقشار میانی جامعه ایران در فرایند پسا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ مترصد فرصتی جهت انتقام (نسبت به زخم عمیق کودتای ۲۸ مرداد ۳۲) از رژیم کودتایی و مستبد پهلوی بودند»؛ بنابراین این همه باعث گردید که (حتی با سرکوب قهرآمیز خیزش خرداد ماه ۴۲ تحت هژمونی روحانیت دگماتیست حوزه‌های فقهاتی توسط رژیم کودتایی و مستبد پهلوی) «اسلام فقهاتی دگماتیست حوزه‌های فقهی به‌عنوان یک گفتمان سیاسی جایگزین گفتمان مشروطه‌خواهی و ملی‌گرایانه و دموکراسی‌خواهانه و ضد استعماری و ضد استبدادی جبهه ملی تحت هژمونی مصدق بشود.»

پر پیداست که جایگزینی این گفتمان دگماتیست فقهاتی

(حوزه‌های فقهی) به‌جای گفتمان ملی‌گرایانه و آزادی‌خواهانه و رهایی‌بخش مصدق و مشروطه‌خواهان جبهه ملی باعث گردید تا «خمینی بتواند برای نخستین بار (در سال ۴۸) نظریه ولایت فقیه خودش را به‌عنوان تئوری کلامی - فقهی - سیاسی (حوزه‌های دگماتیست فقهی) در راستای کسب قدرت سیاسی به‌عنوان گفتمان آلترناتیوی مشروطیت مطرح نماید.»

باری، بدین ترتیب بود که در سال ۴۳ در زمان بازگشت شریعتی از اروپا به ایران، «فضای فرهنگی و سیاسی و اجتماعی جامعه بزرگ ایران صورتی کاملاً عکس سال ۱۳۳۸ داشت» و دلیل این امر هم آن بود که «در سال ۱۳۳۸ که شریعتی به اروپا رفته بود، فضای فرهنگی و اجتماعی و سیاسی ایران فضایی بود که هنوز گفتمان ملی‌گرایانه و دموکراسی‌خواهانه و مشروطه‌طلبانه مصدقی (حتی پس از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲) بر جامعه ایران حاکم بود و اقبال میان‌جامعه ایران به‌دنبال انتقام‌گیری از رژیم کودتایی پهلوی بودند و نهضت مقاومت ملی (که خود شریعتی یکی از اعضای فعال آن بود) در ادامه جبهه ملی به‌دنبال بسیج جامعه ایران بر علیه رژیم پهلوی بودند و فضای اختناق و سرکوب دوران پسا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ همچنان بر فضای جامعه ایران سنگینی می‌کرد و توازن قوا در عرصه میدانی به سود حاکمیت کودتایی و دستگاه‌های سرکوب‌گر رژیم کودتایی پهلوی بود.»

در این رابطه یادمان باشد که در سال ۴۳ (زمان بازگشت شریعتی از اروپا) «دوران تنفس سیاسی تحمیلی (توسط جناح دموکرات‌های آمریکا) بر رژیم کودتایی پهلوی در جامعه ایران هم به پایان رسیده بود و شاه در حال نهادینه کردن استبداد و سرکوب همه‌جانبه رژیم کودتایی پهلوی بر جامعه ایران بود». مع‌الوصف، بدین دلیل بود که «شریعتی با جمع‌بندی که نسبت به شرایط جامعه ایران در سال ۴۳ داشت، از همان آغاز ورود به کشور دریافتی بود که با حاکمیت گفتمان دگماتیست فقه‌ت‌محور روحانیت حوزه‌های فقهی در آن شرایط برعکس گذشته انجام هر گونه تحول سیاسی و اجتماعی در جامعه بزرگ ایران در گرو تحول فرهنگی تکوین یافته از پایین در چارچوب استراتژی آگاهی‌بخش و بر پایه همان استراتژی بازسازی تطبیقی نظری و عملی علامه محمد اقبال لاهوری می‌باشد». به بیان دیگر شریعتی در بدو ورود به ایران در سال ۴۳ «بر پایه تحلیل مشخص از شرایط آن روز ایران دریافتی بود که بدون تحول فرهنگی همه‌جانبه تکوین یافته از پایین (در جامعه ایران) امکان حرکت دموکراتیک سیاسی و اجتماعی در جامعه ایران وجود ندارد»؛ بنابراین در این رابطه بود که مهم‌ترین خودویژگی حرکت شریعتی در فرایندهای چهارم و پنجم و ششم (در طول ۱۴ سال پس از بازگشت از اروپا)، «دستیابی به این تحول فرهنگی تکوین یافته از پایین در جامعه ایران بود.»

البته از آنجایی که شریعتی در آن شرایط «به لحاظ جوهر فرهنگی، جامعه ایران را در تحلیل نهایی یک جامعه دینی تحلیلی می‌کرد»، در نتیجه (آنچنانکه خود او در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» در سال ۱۳۵۰ در دانشگاه صنعتی شریف یا آریامهر آن زمان مطرح کرد) او بر این باور بود که «هر گونه تحول فرهنگی و سیاسی و اجتماعی در یک جامعه دینی باید از کانال همان دین بازسازی شده تطبیقی (آنچنانکه محمد اقبال لاهوری می‌گفت) صورت بگیرد». لذا بدین ترتیب است که کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» شریعتی با شعار «از مذهب باید آغاز کرد» تمام می‌گردد.

پر واضح است که شعار «از مذهب باید آغاز کرد» شریعتی در کنفرانس «از کجا آغاز کنیم؟» خود دارای همان جوهر آگاهی‌بخش بود که بعداً شریعتی در کنفرانس «قاسطین، مارقین، ناکثین» (در آبان‌ماه سال ۱۳۵۱ قبل از بستن حسینیه ارشاد توسط ساواک رژیم کودتایی پهلوی) مطرح کرد. به بیان دیگر «طرح مؤلفه آگاهی مقدم بر دو مؤلفه دیگر در شعار «آگاهی، آزادی و برابری» به عنوان شعار استراتژیک شریعتی در ۱۴ سال فرایندهای چهارم و پنجم و ششم (از سال ۴۳ تا ۱۳۵۶) خود معرف این حقیقت می‌باشد که شریعتی در فرایند پسا بازگشت از اروپا به تقدم جایگاه تحول فرهنگی نسبت به تحول سیاسی و اقتصادی و اجتماعی در جامعه ایران پی برده بود» و مؤلفه «آگاهی» در شعار سه مؤلفه‌ای «آگاهی،

آزادی و برابری» او نمودار همین تحول فرهنگی تکوین یافته از پایین در بستر استراتژی آگاهی‌بخش توسط بازسازی تطبیقی عملی و نظری اسلام و مسلمین در رویکرد شریعتی بوده است. البته، باز در همین رابطه «شعار نجات اسلام قبل از مسلمین شریعتی در طول ۱۴ سال فرایندهای چهارم و پنجم و ششم شریعتی قابل تعریف می‌باشد.»

دوم - جدای از تحول فرهنگی و تغییر گفتمان حاکم بر فضای جامعه بزرگ ایران در سال ۱۳۴۳ (در زمان بازگشت شریعتی از اروپا و شروع فرایند چهارم حیات سیاسی شریعتی) «تغییر عمده دیگری که در جامعه ایران اتفاق افتاده‌بود، تغییر ساختاری در هرم طبقاتی - اقتصادی جامعه ایران بود که معلول و سنتز رفرم ارضی شاه - کندی بود». قابل ذکر است که از سال ۴۱-۴۲ پروژه رفرم ارضی شاه - کندی توسط امپریالیسم آمریکا و دولت کندی از بیرون و از بالا به شاه تحمیل شده بود و شاه در راستای نهادینه کردن قدرت خودش توسط حمایت امپریالیسم آمریکا و دولت کندی و در جهت تثبیت منافع جهان سرمایه‌داری به سرکردگی امپریالیسم آمریکا (در فرایند پسا جنگ دوم جهانی) و ایجاد بازار مصرفی برای کالاهای آنها و بسترسازی برای سرمایه‌گذاری آنها و غارت منابع اقتصادی کشور مجبور شد تا تن به این رفرم ارضی تحت‌عنوان انقلاب سفید شاه و ملت بدهد. بدون تردید

همین انجام رفرم ارضی و اصلاحات تحمیلی از بالا باعث گردید که به لحاظ اقتصادی و طبقاتی تحول ساختاری در جامعه ایران شکل بگیرد.

در خصوص تحول ساختاری در کشور ایران (توسط رفرم ارضی شاه - کندی) باید عنایت داشته باشیم که منهای اینکه «این رفرم ارضی شاه - کندی باعث جایگزین شدن مناسبات سرمایه‌داری به جای مناسبات زمین‌داری قبلی شد» و منهای اینکه «این رفرم ارضی شاه - کندی باعث گردید که تا طبقه سرمایه‌داری رانتی نفتی و درباری جدید جایگزین طبقه زمین‌داران قبلی روستاها به‌عنوان یک طبقه حاکم بشوند» و منهای اینکه «این رفرم ارضی شاه - کندی باعث گردید که طبقه کارگر ایران به‌عنوان یک طبقه فراگیر جایگزین طبقه دهقان و رعیت روستاهای قبلی بشوند» و منهای اینکه «رفرم ارضی شاه - کندی باعث گردید تا سرمایه‌های وارداتی امپریالیستی جایگزین سرمایه‌های ملی گذشته در جامعه ایران بشود» از همه مهمتر اینکه «شکست رفرم ارضی شاه - کندی در کشور ایران باعث گردید تا با ایجاد بحران در اقتصاد کشاورزی و روستایی کشور و ناتوانی سرمایه‌داری در جذب نیروی کار آواره شده از روستا به طرف شهرها، شرایط برای ظهور سونامی و هیولای حاشیه‌نشینان شهری در برابر طبقه کارگر تازه تکوین یافته در جامعه ایران فراهم بشود». البته،

همین هیولای حاشیه‌نشینان شهری یا نیروی کار آواره شده از روستاها به شهرهای کشور (به‌علت شکست پروژه اصلاحات ارضی شاه - کندی) از آنجایی که «خاستگاه ذهنی و فرهنگی و مذهبی این حاشیه‌نشینان، همان فرهنگ مذهبی اسلام فقهاتی (گذشته روستانشینان) بودند» در نتیجه همین امر باعث گردید که «با شکست پروژه اصلاحات ارضی شاه - کندی و آواره شدن دهقانان یا خرده مالکان از روستا به‌طرف شهرها و عدم توان سرمایه‌داری تازه تکوین یافته در جذب این نیروهای آواره شده به‌طرف شهرها و تکوین کمربندی هیولای حاشیه‌نشینان شهری، شرایط برای ظهور این حاشیه‌نشینان شهری به‌عنوان طبقه اجتماعی حامی روحانیت حوزه‌های فقهاتی فراهم بشود»؛ که برای فهم این مهم تنها کافی است که «به جایگاه حاشیه‌نشینان در تثبیت هژمونی روحانیت حوزه‌های فقهی تحت رهبری خمینی در سال ۵۶ - ۵۷ بر جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران عنایت ویژه بکنیم». چراکه «مهم‌ترین عامل تثبیت رهبری روحانیت حوزه‌های فقهی و خمینی در سال ۵۷ بر جنبش ضد استبدادی مردم ایران (بر علیه رژیم کودتایی و مستبد پهلوی) همین حمایت حاشیه‌نشینان شهرها از روحانیت حوزه‌های فقهی و خمینی بود». تا آنجا که «در سال ۵۷ رشد هیولای حاشیه‌نشینان در کشور ایران به آن حد رسیده‌بود که گروه اجتماعی عظیم حاشیه‌نشینان شهرها، طبقه

قبلی دهقانان روستایی و طبقه تازه تکوین یافته کارگر ایران (در چارچوب مناسبات سرمایه‌داری، حاصل پروژه اصلاحات ارضی شاه - کندی) در عرصه حرکت‌های سیاسی و اجتماعی تحت‌تأثیر خود قرار داده‌بود.»

نباید فراموش کنیم که از آنجایی که این «حاشیه‌نشینان به‌لحاظ ذهنی و عینی علاوه بر ذهنیت اسلام فقهاتی آنها (که بر پایه تقلید و تکلیف و تعبد استوار می‌باشد) دارای حرکت متمیزه و خصلت فردگرایانه می‌باشند، در نتیجه همین حرکت بی‌سر و بی‌برنامه و بی‌شعار و بی‌تاکتیک و بی‌استراتژی آن‌ها شرایط برای قبول رهبری روحانیت حوزه‌های فقهاتی و خمینی در فرایند پسا حرکت روحانیت حوزه‌های فقهاتی و خمینی جهت کسب قدرت سیاسی یا مشارکت در قدرت سیاسی فراهم کرده بود». علی‌ایحال، یکی از علل شکست انقلاب ۵۷ مردم ایران بر علیه رژیم کودتایی و مستبد پهلوی ریشه در این امر داشت.

باری، در این رابطه بود که شریعتی پس از بازگشت از اروپا جهت تعریف حرکت و استراتژی خودش در جامعه بزرگ ایران با شرایط ذهنی و عینی نوینی روبه‌رو شد که بدون تردید در راستای انجام مسئولیت خود در فرایند چهارم برعکس گذشته (در فرایندهای اول و دوم و سوم که از سال ۱۳۲۹ تا ۱۳۴۳ ادامه داشت) دیگر «نمی‌توانست با رویکرد انطباقی توسط تکیه‌بر

استراتژی و ایدئولوژی و حرکت‌های سیاسی جریان‌های دیگر (از کانون نشر حقایق استاد محمد تقی شریعتی تا نهضت خدایپرستان سوسیالیست محمد نخشب، جبهه ملی، نهضت مقاومت ملی مصدقی، نهضت آزادی مهدی بازرگان و غیره) استراتژی خودش را در فرایند چهارم و پنجم و ششم تعریف نماید؛ زیرا:

اولاً - آنچنانکه قبلاً هم مطرح کردیم، طبق گفته خود شریعتی «او در اواخر دوران اقامتش در اروپا تحول رویکردی پیدا کرده بود و از رویکرد انطباقی گذشته به رویکرد تطبیقی جدید روی آورده بود.»

ثانیاً - همین تحول رویکردی و دستیابی او به رویکرد تطبیقی در اواخر دوران اقامتش در اروپا مولود پیوند تنگاتنگ او با اندیشه‌های نظری و عملی محمد اقبال پس از وفات‌اش بوده است.

ثالثاً - در چارچوب همین تغییر و تحول رویکردی بوده است که «او به استراتژی آگاهی‌بخش و تقدم تحول فرهنگی بر تحول اجتماعی و تحول سیاسی در جامعه بزرگ ایران دست پیدا می‌کند.»

رابعاً - بدون تردید در همین رابطه بوده است که شریعتی پس از پایان تحصیلاتش در اروپا با قبول همه خطرات امنیتی که برای او وجود داشته است، «تصمیم به بازگشت به کشور ایران می‌گیرد، چراکه او به‌خوبی آگاه بود که بدون حضورش در داخل کشور (با هر هزینه‌ای که داشت) هرگز نمی‌توانست با بودن در

اروپا و کنترل از راه دور کوچک‌ترین تأثیری بر تحول همه‌جانبه بر جامعه ایران داشته‌باشد.»

خامسا - شریعتی بر این امر واقف بود که در عرصه استراتژی آگاهی‌بخش در راستای ایجاد تحول فرهنگی از پایین (برعکس استراتژی ارتش خلقی و استراتژی حزب‌گرایانه حزب - دولت تکوین یافته از بالا و استراتژی چریک‌گرائی مدرن) در جامعه فقه‌زده و استبدادزده و تصوفزده ایران، «باید قبل از همه بتواند با شعار نجات اسلام قبل از مسلمین به بازسازی اسلام و تدوین مانیفست اسلامی در راستای مقابله با گفتمان حاکم اسلام دگماتیست فقهاتی بپردازد.»

سادساً - در راستای «تدوین و بازسازی اسلام بود که شریعتی از همان فرایند چهارم (و به‌خصوص در فرایندهای بعدی پنجم و ششم) جهت انجام تدوین و بازسازی اسلام و مرزبندی با اسلام دگماتیست فقهاتی و روایتی و یونانی‌زده فلسفی و تصوفزده اشعری‌گری و غیره بر پنج مکانیزم و یا پنج روش و یا پنج متد تکیه کرد» که این پنج متد جهت بازسازی اسلام فقهاتی و اسلام روایتی و اسلام فلسفه‌زده یونانی و اسلام تصوفزده اشعری‌گری عبارت بودند از:

۱ - «متد بازسازی اسلام بر پایه رویکرد تاریخ‌نگری بود که شریعتی این رویکرد در فرایند چهارم از کتاب اسلام‌شناسی مشهد

و مقالات محمد خاتم پیامبران آغاز کرد». لذا مطابق این متد بود که شریعتی با تاریخی‌نگری و تاریخی کردن اسلام (از بدو تکوین الی زماننا هذا) علاوه بر اینکه توانست اسلام را از آسمان به زمین بیاورد و علاوه بر اینکه توانست توسط تاریخی کردن اسلام، قرائت فقهاتی حوزه‌های فقهی از اسلام را به چالش بکشد و علاوه بر اینکه توانست انحصار قرائت از اسلام یا قرائت رسمی از تیول روحانیت خارج نماید و علاوه بر اینکه توانست با تبیین تاریخی از اسلام تفسیر واحد از اسلام را به چالش بکشد و علاوه بر اینکه توانست با طرح اسلام تاریخی به جای اسلام دگماتیست فقهاتی و روایتی و یونانی‌زده فلسفی و تصوف‌زده اشعری‌گری، این حقیقت را واضح کند که «اسلام تاریخی که از بعد از وفات پیامبر اسلام در بستر زمان جاری شده‌است، غیر از اسلام قرآنی پیامبر اسلام می‌باشد، از همه مهمتر اینکه شریعتی با تاریخی کردن اسلام و با تبیین اسلام به صورت یک موضوع تاریخی توانست توسط تعمیم این موضوع تاریخی به دیگر موارد نظری در عرصه تئوری بر این حقیقت تأکید نماید که (برعکس رویکرد فلاسفه یونانی و ارسطو که برای همه پدیده ماهیت از قبل مقدر شده تعریف کرده بودند) او بر این باور بود که تمامی پدیده‌ها در عرصه ذهن و عین تاریخ دارند نه ماهیت از قبل مشخص شده.»

۲ - روش دوم شریعتی در فرایندهای چهارم و پنجم و ششم (در

سال‌های ۴۳ تا ۵۶) و در بستر رویکرد تطبیقی برای بازسازی اسلام و تدوین مانیفست اسلامی مورد نظرش، «متد هندسی بود که طبق گفته خودش با تاسی از باشلارد، او تلاش می‌کرد تا این متد را چه در عرصه اسلام‌شناسی (آنچنانکه در درس‌های اول و دوم اسلام‌شناسی ارشاد شاهد بودیم) و چه در عرصه رویکرد به تاریخ و حوادث اسلام تاریخی (آنچنانکه در «قاسطین، مارقین، ناکثین» و «حسین وارث آدم» شاهد هستیم) و چه حتی در تبیین اصول و مبانی اسلام (آنچنانکه در مقدمه اسلام‌شناسی مشهد با تاسی از رویکرد فرید وجدی شاهد هستیم) این متد هندسی خودش را به نمایش بگذارد.»

۳ - روش سوم شریعتی در تدوین اسلام و بازسازی اسلام «رویکرد جامعه‌محور به‌جای رویکرد فرد محور بود». آنچنانکه این رویکرد او هم در «فلسفه حج» و هم در «میعاد با ابراهیم» و هم در «مذهب علیه مذهب» و هم در «هجرت و تمدن» و غیره به کار می‌گیرد.

۴ - متد چهارم شریعتی جهت باز تبیین اسلام «رویکرد عدالت‌محور به‌جای رویکرد فقه‌محور حوزه‌های فقهی است» که این رویکرد شریعتی را می‌توانیم در بسیاری از کنفرانس‌های او در باب امام‌علی (از «علی، مکتب، وحدت، عدالت» تا «قاسطین، مارقین، ناکثین» و غیره) بینیم.

۵ - متد و روش پنجم شریعتی در تدوین اسلام، «رویکرد جنبشی او به اسلام است» که این رویکرد و متد او را می‌توانیم در کنفرانس «مسئولیت شیعه بودن» و «تشیع صفوی و علوی» و «شهادت» و «پس از شهادت» و «یاد یادآوران» و غیره ببینیم. البته در همین زمان و فرایندها «شریعتی با متد انطباقی مانند گذشته خود هم اقدام به انجام آثاری کرده است» (مانند «امت و امامت» و «شیعه حزب تمام» و غیره) که نباید از نظر دور برداریم.

باری بدین ترتیب بود که شریعتی در طول پنج سال فرایند چهارم حیات سیاسی خودش (از ۴۳ تا ۴۸) توانست، بیش از همه «به‌صورت درونی به تدوین نظری مبانی حرکت آینده خودش در چارچوب شعارهای نجات اسلام قبل از مسلمین و استراتژی آگاهی‌بخش و پروژه بازسازی عملی و نظری اقبال پردازد». علی‌هذا، از اینجا است که می‌توانیم «فرایند چهارم را فاز درونی یا فاز پیش‌درآمد دو فرایند پنجم و ششم (۴۸ تا ۵۶) تعریف بکنیم». هر چند که شریعتی در فرایند چهارم در کنار این حرکت درونی نظری و تئوریک خودش در راستای بازسازی زندگی خانوادگی‌اش در داخل کشور و ایجاد شغل و تأمین معیشت خودش هم تلاش می‌کرد.

«مهم‌ترین آثار شریعتی در فرایند چهارم، «اسلام‌شناسی مشهد» و «تاریخ پیامبر» می‌باشد» اضافه کنیم که «شریعتی در فرایند چهارم، اگرچه در عرصه ذهنی به رویکرد تطبیقی دست پیدا

کرده بود، ولی هنوز این رویکرد تطبیقی‌اش به‌عنوان یک رویکرد غالب، بر او جهت خلق آثارش در نیامده بود». لذا بهتر است که در این رابطه داوری کنیم که «در فرایند چهارم او در خلق آثارش، بیشتر تحت‌تأثیر رویکرد انطباقی بوده است تا رویکرد تطبیقی.»

ه - پنجمین فرایند از پروسه حیات سیاسی شریعتی از زمانی شروع می‌شود که «شریعتی در پیوند تنگاتنگ با حسینیه ارشاد، رابطه‌اش از صورت آماتوری قبلی شکل حرفه‌ای پیدا می‌کند» که در این چارچوب به‌صورت مشخص در تعیین زمان فرایند پنجم می‌توان به سال‌های ۴۸ تا ۱۹ آبان‌ماه ۱۳۵۱ (که حسینیه ارشاد توسط ساواک رژیم کودتایی و مستبد پهلوی بسته می‌شود) اشاره کنیم؛ یعنی شریعتی تا اواخر دوران فرایند چهارم حیات سیاسی‌اش به‌صورت آماتور با حسینیه ارشاد ارتباط داشت و به‌صورت موردی کنفرانس‌هایی در حسینیه ارشاد می‌داد، ولی از سال ۴۸ این پیوند شریعتی با حسینیه ارشاد صورت تنگاتنگ پیدا کرد. لذا در همین رابطه بود که او «از سال ۴۸ علاوه بر اینکه در عرصه برنامه‌های حسینیه ارشاد حضوری روتین و فراگیر داشت (بنا به دعوت مرحوم همایون بنیان‌گذار حسینیه ارشاد) شریعتی در کنار مرحوم میناچی و شیخ مرتضی مطهری و مرحوم همایون وارد مدیریت حسینیه ارشاد شد» و البته همین حضور شریعتی در مدیریت حسینیه ارشاد باعث گردید تا «جایگاه رهبری

شیخ مرتضی مطهری در هیئت مدیره حسینیه ارشاد به چالش کشیده شود؛ و دلیل این امر هم آن بود که حضور آماتوری و موردی شریعتی در سال ۴۷ در حسینیه ارشاد «بستر گرایش جوانان و دانشجویان به طرف حسینیه ارشاد شده بود» در نتیجه همین حضور جوانان در حسینیه ارشاد «باعث تغییر توازن قوا از پایین به سود شریعتی شده بود که رویکرد روشن‌گرایانه مرحوم همایون و مرحوم میناچی به موازات تغییر توازن قوا از پایین به سود شریعتی، شرایط برای مطرح شدن جایگاه شریعتی به‌عنوان آلترناتیو شیخ مرتضی مطهری در هیئت مدیره حسینیه ارشاد از سال ۴۸ و به‌خصوص در سال ۴۹ فراهم کرد.»

لازم به ذکر است که «به موازات تقویت جایگاه شریعتی با حمایت از پایین (توسط مشارکت گسترده جوانان و دانشجویان در کنفرانس‌های مختلف شریعتی) و حمایت از بالا توسط مرحوم همایون و مرحوم میناچی، شیخ مرتضی مطهری در راستای تثبیت جایگاه خودش در حسینیه ارشاد به‌صورت همه‌جانبه جنگ نظری و عملی با شریعتی را شروع کرد». به این ترتیب که از یک طرف توسط تحریک روحانیت حوزه‌های فقهاتی از وعاظ تا مراجع بر علیه شریعتی و به حرکت انداختن فتوای تکفیر شریعتی و فحاشی‌های وعاظ روحانیت حوزه‌های دگماتیست فقهی، شیخ مرتضی مطهری شرایط برای فشار از بیرون بر هیئت مدیره حسینیه

ارشاد در راستای منفرد کردن شریعتی فراهم می‌کرد و در ادامه همین فشار از بیرون بر هیئت مدیره حسینیہ ارشاد بود که او سید حسین نصر (رئیس دفتر فرح پهلوی) بر علیه شریعتی، در راستای ایجاد فشار رژیم بر هیئت مدیره حسینیہ ارشاد تحریک می‌کرد؛ و باز در همین رابطه شیخ مرتضی مطهری تلاش می‌کرد تا توسط تدوین آیین‌نامه برای هیئت مدیره حسینیہ ارشاد شرایط برای حذف شریعتی در مدیریت حسینیہ ارشاد را فراهم نماید.

همچنین غیر از این مکانیزم‌ها شیخ مرتضی مطهری توسط جناح روحانیت فعال در حسینیہ ارشاد تلاش می‌کردند تا شرایط برای بایکوت کردن فعالیت در حسینیہ ارشاد (توسط روحانیت فعال در حسینیہ ارشاد) و منفرد کردن شریعتی فراهم نمایند تا شیخ مرتضی مطهری بتواند توازن قوا از بالا و پایین و بیرون از حسینیہ ارشاد و از طرف دستگاه‌های امنیتی و غیره و غیره بر علیه شریعتی و به سود خودش تغییر بدهد؛ که البته این ترفندهای شیخ مرتضی مطهری بر علیه شریعتی سودمند واقع نشد، در نتیجه گرچه در سال ۴۹ نبرد شریعتی با شیخ مرتضی مطهری در مدیریت حسینیہ ارشاد با حمایت همه‌جانبه مرحوم همایون و میناچی از صورت فردی خارج شده بود و شکل جریان‌ی پیدا کرده بود، در تحلیل نهایی «از نیمه دوم سال ۴۹ جناح شیخ مرتضی مطهری مجبور به ترک حسینیہ ارشاد شدند»؛ و البته آنها تحت

رهبری شیخ مرتضی مطهری تلاش کردند که از سنگر مسجد الجواد (در میدان ۲۵ شهریور یا ۷ تیر فعلی) حرکت ضد شریعتی به صورت همه جانبه ادامه بدهند؛ که بی شک این جنگ آنها با شریعتی به صورت ستادی از مرکز مسجد الجواد میدان ۲۵ شهریور تهران، رفته رفته شکل ضد حسینیه ارشاد پیدا کرد.

بدین ترتیب بود که اگر چه فرایند پنجم حیات سیاسی شریعتی از سال ۴۸ توسط حضور تمام وقت او در حسینیه ارشاد شروع گردید و اگر چه شریعتی از سال ۴۸ به صورت هدفدار کنفرانس‌های خودش در فاز تطبیقی و در بستر استراتژی آگاهی‌بخش خود ادامه می‌داد، ولی آنچه که از آغاز ورود شریعتی به فرایند پنجم حیات سیاسی‌اش قابل توجه بود، اینکه «شریعتی از همان بدو ورود به فرایند پنجم بر پایه جمع‌بندی که در اواخر فرایند چهارم حرکت خود (در راستای حرکت تطبیقی خودش بر پایه مؤلفه‌های استراتژی آگاهی‌بخش و بازسازی عملی و نظری اسلام و مسلمین در کادر رویکرد محمد اقبال و شعار نجات اسلام قبل از مسلمین) داشت، به‌درستی دریافته بود که امکان استمرار و تحقق برنامه و هدفش در فرایند پنجم در گرو تثبیت جایگاهش در مدیریت حسینیه ارشاد و حرکت حرفه‌ای‌اش در آنجا می‌باشد». علی‌احمال، در همین رابطه بود که تقریباً مدت دو سال (۴۸ و ۴۹) نوک پیکان حرکت شریعتی در حسینیه ارشاد در راستای تثبیت

جایگاهش در مدیریت حسینیۀ ارشاد بوده است.

داوری ما بر این امر قرار دارد که اگر «شریعتی در راستای تثبیت مدیریت خودش در هیئت مدیره حسینیۀ ارشاد موفق نمی‌شد، او در فرایند پنجم حیات سیاسی‌اش شکست می‌خورد» و البته «با شکست او در فرایند پنجم کل استراتژی آگاهی‌بخش شریعتی و پروژه بازسازی تطبیقی عملی و نظری اسلام و مسلمین او هم در ایران شکست می‌خورد.»

یادمان باشد که اگر چه شریعتی در فرایند پنجم (۴۸ تا ۵۱) توانست به موازات حرکت در حسینیۀ ارشاد در اکثر دانشگاه‌های سطح کشور تریبون برای تبلیغ و ترویج حرکت خود به‌دست بیاورد، ولی در این رابطه هرگز نباید فراموش کنیم که حتی همین تریبون‌های دانشگاه‌های کشور هم شریعتی با سرپل حسینیۀ ارشاد به‌دست آورده‌بود، بنابراین در همین رابطه بود که او در نیمه دوم سال ۵۱ پس از بستن حسینیۀ ارشاد توسط ساواک رژیم کودتایی و مستبد پهلوی در نامه که در مخفیگاه خود برای مرحوم همایون بنیان‌گذار حسینیۀ ارشاد نوشت «از حسینیۀ ارشاد به‌عنوان یک حزب یاد کرد، البته حزبی که در چارچوب رویکرد خودش در آن نامه تعریف کرد»؛ و خطاب به مرحوم همایون نوشت که «دیگر آن ساختمانی که شما ساختید، بدل به یک حزبی شده‌است که با بسته شدن درب آن، حتی در دورترین

روستا‌های ایران هم درب یک حسینیه ارشاد باز شده‌است.»

البته باز هم تأکید می‌کنیم که به موازات موفقیت‌های شریعتی جناح تحت هژمونی شیخ مرتضی نبرد خودشان در اشکال مختلف برای سترون و عقیم کردن این حرکت شریعتی به صورت همه‌جانبه ادامه دادند که البته با «پیوند شیخ مرتضی مطهری با سید حسین نصر و حسین حاجی فرج (معروف به عبدالکریم سروش) این حرکت ضد شریعتی، تحت هژمونی شیخ مرتضی مطهری به خارج از کشور هم کشیده شد» و در فرایند پسا انقلاب سال ۵۷ و پسا ترور مرتضی مطهری، با انتقال رهبری این جریان ضد شریعتی به حسین حاجی فرج حرکت ضد شریعتی (به خصوص در فرایند پسا کودتای فرهنگی بهار ۵۹ که حسین حاجی فرج جزء هسته اصلی آن کودتا فرهنگی بود) صورت رسمی و سیستماتیک و همه‌جانبه و برنامه‌ریزی شده پیدا کرد تا آنجا که در طول دو دهه شصت و هفتاد تمامی برنامه و هدف جریان تحت هژمونی حسین حاجی فرج، شریعتی‌زدائی کردن اذهان دانشجویان و جوانان و جامعه ایران بود، به طوری که می‌توان داوری کرد که الی زماننا هذا، «جریان حسین حاجی فرج در چارچوب اسلام صوفیانه اشعری‌گری فردگرا و دنیا ستیز و جامعه‌گریز و اختیارستیز خود تلاش می‌کنند تا اسلام جامعه‌گرا و سیاسی‌گرا و دنیاگرا و تحول‌ساز اجتماعی و فرهنگی شریعتی را

به چالش بکشند که البته در این رابطه می‌توان به ضرس قاطع داوری کرد که پروژه شریعتی‌ستیز جریان حسین حاجی فرج دباغ (که توسط داریوش شایگان و سید حسین نصر هم در فرایند پسا انقلاب ۵۷ به‌عنوان هسته مرکزی این جریان، حمایت می‌شد) صد در صد چه در داخل کشور و چه در خارج از کشور شکست همه‌جانبه خورده‌است.»

حرکت سونامی‌وار جوانان حتی در این شرایط به‌سوی اندیشه‌های شریعتی خود معرف شکست جریان ضد شریعتی تحت هژمونی حسین حاجی فرج و سید حسین نصر و داریوش شایگان می‌باشد. *فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ*. باری، برای فهم جوهر حرکت شریعتی در فرایند پنجم حیات سیاسی او (در سال‌های ۴۸ - ۵۱) باید عنایت داشته باشیم که:

اولاً - برای کالبد شکافی و آنالیز و جمع‌بندی حرکت شریعتی در فرایند پنجم در عرصه عمل و نظر در چارچوب استراتژی آگاهی‌بخش و رویکرد تطبیقی و پروژه بازسازی اسلام و مسلمین او مجبوریم که حرکت شریعتی را به دو قسمت تقسیم نمائیم:

۱ - قسمت اول آن اندیشه‌های شریعتی در این فرایند می‌باشد که توسط «کنفرانس‌ها و کلاس‌های درس تاریخ ادیان» و «اسلام‌شناسی در حسینیه ارشاد» و در دانشگاه‌های کشور شریعتی مطرح کرده

است .

۲ - بخش دوم شیوه حرکت شریعتی در عرصه عمل و نظر در این رابطه می‌باشد.

در خصوص قسمت اول باید عنایت داشته باشیم که اندیشه‌های مطرح‌شده شریعتی در فرایند پنجم در سال‌های مختلف ۴۸ و ۴۹ و ۵۰ و ۵۱ در کادر رویکرد تطبیقی - انطباقی او از آغاز تا انجام آن، روندی رو به تکامل داشته است، به عبارت دیگر صورت خطی نداشته‌است. لذا به همین دلیل است اگر اندیشه‌های شریعتی در سال ۴۸ توسط آثار: «میعاد با ابراهیم» و «حج» تعریف بکنیم. علاوه بر اینکه اندیشه‌های شریعتی در این آثار، «در مقایسه با اندیشه‌های قبلی شریعتی صورت اجتماعی و تاریخی به معنای واقعی کلمه پیدا کرده است و در چارچوب همان پروژه بازسازی اسلام و نجات اسلام قبل از مسلمین تدوین شده‌است و جوهر تطبیقی پیدا کرده‌اند، از همه مهمتر اینکه این اندیشه‌ها صورت آگاهی اجتماعی - سیاسی در چارچوب همان شعار استراتژیک آگاهی، آزادی و برابری شریعتی می‌باشند» که برای فهم این مهم می‌توانیم «به تبیین تاریخی رویکرد سوسیالیستی شریعتی در اثر سترگ میعاد با ابراهیم (که شریعتی در «میعاد با ابراهیم» برای اولین بار به تبیین تطبیقی تاریخی رویکرد سوسیالیست اجتماع‌محور مورد اعتقاد خودش پرداخته‌است) توجه بکنیم؛ و

همچنین می‌توانیم به تبیین «شعار سه مؤلفه‌ای نفی استثمار و استبداد و استحمار شریعتی در کتاب حج و در جریان رمی جمره ثلاثه توجه بکنیم» و البته در سال دوم فرایند پنجم حیات سیاسی شریعتی او در تبیین اندیشه‌هایش باز نسبت به سال ۴۸ روندی رو به جلو داشته است. چراکه برای نمونه «اگر به کنفرانس کتاب اقبال و مذهب علیه مذهب به‌عنوان دو نمونه از آثار و اندیشه‌های شریعتی در سال ۴۹ اشاره بکنیم، این دو اثر خود نشان دهنده آن است که در سال ۴۹ اندیشه‌های شریعتی در ادامه همان رویکرد تطبیقی و بازسازی اسلام و نجات اسلام و استراتژی آگاهی‌بخش‌اش روندی کاملاً رو به جلو داشته است، چراکه در کنفرانس و کتاب اقبال به‌صورت مشخص شریعتی به‌دنبال آن می‌باشد تا حرکت اقبال لاهوری (چه در عرصه نظری و چه در عرصه سیاسی و عملی) به‌عنوان یک مدل مبارزه همه‌جانبه (برای جامعه و روشنفکران در کشورهای مسلمان و از جمله در کشور ایران) مطرح نماید.»

در کنفرانس «مذهب علیه مذهب» شریعتی به‌دنبال «مرزبندی بین اسلام تطبیقی با اسلام دگماتیست حوزه‌های فقه‌ای در اشکال مختلف اسلام فقه‌ای و اسلام روایتی و اسلام ولایتی و اسلام زیارتی و غیره می‌باشد» و در سال ۵۰ هم شریعتی باز در عرصه تبیین اندیشه‌هایش باز همین روند رو به جلو داشته است. چراکه اگر برای نمونه در این رابطه بخواهیم به اثر سترگ

شریعتی در سال ۵۰ یعنی «درس‌های اسلام‌شناسی ارشاد» اشاره بکنیم، بدون تردید آنچنانکه خود شریعتی بارها مطرح کرده است «درس‌های اسلام‌شناسی ارشاد او به‌خصوص دو درس اول و دوم اسلام‌شناسی ارشاد نمودار تمامی اندیشه‌های شریعتی می‌باشد» چرا که در مقایسه بین اسلام‌شناسی ارشاد (که از نیمه دوم سال ۵۰ تا آبان‌ماه ۵۱ در چارچوب رویکرد تطبیقی بر پایه توحید به‌عنوان جهان‌بینی تبیین شده‌است) با اسلام‌شناسی مشهد او (که در سال ۴۵ و در فرایند انطباقی بر پایه رویکرد فرید وجدی تدوین نموده‌است) آنچنانکه خود او در مقدمه درس گفتار اول اسلام‌شناسی تطبیقی ارشاد مطرح می‌کند، «این دو اسلام‌شناسی کاملاً با دو رویکرد متفاوت تبیین شده‌است» یعنی شریعتی «در اسلام‌شناسی مشهد با رویکرد کاملاً انطباقی و با تاسی از رویکرد فرید وجدی به تبیین اسلام می‌پردازد» اما «در اسلام‌شناسی ارشاد با رویکرد تطبیقی که مختص خود شریعتی می‌باشد و بر پایه توحید به‌عنوان جهان‌بینی (در مؤلفه‌های مختلف توحید در جهان، توحید در انسان، توحید در جامعه، توحید در تاریخ و توحید در اخلاق) به تبیین اسلام می‌پردازد.»

عنایت داشته باشیم که «در اسلام‌شناسی انطباقی مشهد شریعتی، توحید برای شریعتی تنها در عرصه اخلاق (آن هم به‌صورت اخلاق فردی) مطرح است»، در صورتی که «در اسلام‌شناسی ارشاد او،

توحید همه اسلام‌شناسی تطبیقی شریعتی را تشکیل می‌دهد؛ و حتی «در رابطه با توحید در اخلاق بین اسلام‌شناسی مشهد با اسلام‌شناسی ارشاد از فرش تا عرش تفاوت وجود دارد»، چراکه «توحید در اخلاق اسلام‌شناسی مشهد صورت فردی دارد که قبلاً به اشکال مختلف توسط علمای اخلاق کلاسی سم مطرح شده بود»، اما «توحید در اخلاق در اسلام‌شناسی ارشاد، توحید در اخلاق اجتماعی است که امری نوین در فلسفه اخلاق قرآنی و اسلامی می‌باشد و همچنان بی‌بدیل است». چراکه تمام آنچه که ما در اسلام و مسلمانی در باب اخلاق (از قرن پنجم تا به امروز) داریم، اخلاق فردی است نه اخلاق اجتماعی.

باری، بدین ترتیب است که باید داوری کنیم که در سال ۵۱ (در آخرین سال فرایند پنجم حیات سیاسی شریعتی و آخرین سال حیات مستقل از حکومت و قدرت حسینیّه ارشاد) باز این روند رو به جلو اندیشه‌های شریعتی ادامه داشته است؛ که برای فهم بیشتر این موضوع می‌توانیم به اثر بزرگ «قاسطین، مارقین، ناکشین» او (که شریعتی در سه جلسه در آبان‌ماه ۵۱ در واپسین روزهای عمر حسینیّه ارشاد مطرح کرده است) اشاره کنیم؛ که به‌صورت مشخص در این کنفرانس بود که «او توانست برای اولین بار در حیات سیاسی‌اش، شعار استراتژیک جامعه‌سازانه و مسئولیت‌آفرین خودش که همان شعار: «آگاهی، آزادی و برابری» می‌باشد،

با این آرایش تبیین نماید.»

«سه شعار دیگر که تمام رفتار و روش علی بر اساس آنها است عبارتند از: «آزادی، عدالت و آگاهی». قاسطین در برابر شعار آزادی، ناکثین در برابر شعار عدالت و مارقین در برابر شعار آگاهی علی قد علم کردند، به عبارتی دیگر، این سه شعار آزادی، عدالت و آگاهی، است که سه جبهه قاسطین، مارقین و ناکثین را به وجود آورده است» (م. آ - ج ۲۶ - ص ۲۳۵ - سطر ۸ به بعد).

۲ - غیر از شناخت اندیشه‌های شریعتی در فرایند پنجم حیات سیاسی‌اش (در سال‌های ۴۸ تا ۵۱) «برای فهم جوهر حرکت او در فرایند پنجم، باید شیوه اندیشه شریعتی هم مد نظر قرار بدهیم» چراکه «شیوه تفکر و اندیشه در شریعتی در فرایندهای تطبیقی چهارم و پنجم و ششم (سال‌های ۴۳ تا ۵۶) دارای خودویژگی‌های خاص خودش می‌باشد که بدون فهم آنها هرگز نمی‌توانیم به اعماق منظومه معرفتی او در این فرایندها دست پیدا کنیم»؛ به بیان دیگر «شکل فکر کردن شریعتی در فرایندهای سه گانه تطبیقی‌اش خاص خود شریعتی می‌باشد و لا غیر»؛ زیرا شریعتی «در فرایند تطبیقی اندیشه‌هایش، همان طور که فکر می‌کند، سخن می‌گوید و می‌نویسد» و لذا به همین دلیل است که آنچنانکه خود او بارها بر این امر تأکید کرده است، «در سه فرایند تطبیقی افکارش موقتی هستند و هرگز حرف‌هایش آخرین

اندیشه‌های او نیستند». چراکه او در فرایندهای سه گانه تطبیقی بر این باور بود که «اندیشه‌هایش دائماً در حال تکامل و رشد و نو شدن می‌باشند». البته آنچه که می‌توان به‌عنوان «پایه ثابت جوهر تمامی اندیشه‌های شریعتی از آغاز تا انتها مطرح کرد، رویکرد انحطاط‌زدائی شریعتی بوده است»؛ که مطابق آن «شریعتی مانند سید جمال و اقبال و در ادامه حرکت آنها همیشه در اندیشه‌های به‌دنبال انحطاط‌زدائی تمدنی، اجتماعی، تاریخی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و غیره جامعه بزرگ ایران بوده است.»

بر این مطلب بیافزاییم که «حتی همین رویکرد انحطاط‌زدائی شریعتی، روندی روبه‌رشد و تکامل و پروسه‌ای داشته است» زیرا شریعتی در تبیین و تعریف این رویکرد انحطاط‌زدائی خودش، «زمانی انحطاط‌زدائی به‌صورت انطباقی تفسیر می‌کرده‌است و در فرایندی دیگر به‌صورت تطبیقی». برای مثال در فرایند اول حیات سیاسی‌اش «این انحطاط‌زدائی در کانون نشر حقایق اسلامی مشهود به انحطاط‌زدائی مسلمان قبل از انحطاط‌زدائی اسلام تفسیر می‌کرده» و در فرایند دوم حرکتش «این انحطاط‌زدائی به‌صورت انطباقی و در شکل مبارزه با انحطاط سیاسی - اقتصادی (در کنار محمد نخب و در نهضت خدایپرستان سوسیالیست) با مبارزه ضد استثمار و استثمارگری - دولتی و در شکل مبارزه با وابستگی و استثمار به‌صورت مبارزه ضد استبدادی و ضد استعماری در بستر

جبهه ملی و نهضت مقاومت ملی دنبال می‌کرده است»؛ و در فرایند سوم در اروپا «این انحطاط‌زدائی در چارچوب مبارزه رهایی‌بخش و آزادی‌بخش و در شکل ارتش خلقی (متأسی از مبارزه سازمان آزادی‌بخش الجزایر) دنبال می‌کرده است» و در فرایند چهارم و پنجم و ششم (در فاز رویکرد تطبیقی‌اش، پس از بازگشت از اروپا تا سال ۵۶) «این انحطاط‌زدائی را در بستر استراتژی آگاهی‌بخش و پروژه بازسازی تطبیقی اسلام و مسلمین در عرصه عمل و نظر و نجات اسلام قبل از مسلمین و انجام تحول فرهنگی تکوین یافته از پایین و تقدم تحول اجتماعی بر تحول سیاسی و تحول اقتصادی دنبال می‌کرده است.»

ثانیاً شریعتی در فرایندهای تطبیقی رویکردش (از ۴۳ تا ۵۶) در بستر استراتژی آگاهی‌بخش و پروژه بازسازی تطبیقی در عرصه عمل و نظر یا نجات اسلام قبل از مسلمین «همیشه و پیوسته خود را یک معلم می‌دانست نه یک پیشگام و نه یک پیشاهنگ». لازم به ذکر است که «در بستر پراکسیس سیاسی - اجتماعی بین معلم و پیشگام و پیشاهنگ تفاوت و مرزبندی نظری و عملی وجود دارد چراکه معلم در این عرصه به‌معنای راهنماست، لذا معلم با پیشگام که به‌معنای راهبر است و پیشاهنگ که به‌معنای رهبر می‌باشد تفاوت جوهری دارد». به هر حال در چارچوب همین «جایگاه معلمی شریعتی در عرصه نظر و عمل بود که شریعتی در فرایندهای چهارم

و پنجم و ششم تلاش می‌کرد تا به‌عنوان مالِم الطریقه تنها برای ما راه‌ها نشان بدهد و هرگز در راستای راهبری پیشگامی و رهبری پیشاهنگی اقدام نمی‌کرد». به‌بیان دیگر شریعتی «در فاز تطبیقی حرکتش (سال‌های ۴۳ - ۵۶) هرگز سیستم‌ساز در عرصه نظر و عمل نبود». البته استثنا در کنفرانس «شیعه یک حزب تمام» هم که شریعتی «اقدام به طرح سیستماتیک ده مشخصه حزب می‌کند، او در چارچوب همان رویکرد انطباقی فرایند دومش با تاسی از مدل تحزب‌گرایانه حزب - دولت محمد نخب‌ش در نهضت خدایپرستان سوسیالیست، چنین فلش بکی می‌زند، نه بر پایه رویکرد تطبیقی فرایندهای چهارم تا ششم سال‌های ۴۳ تا ۵۶ خود»؛ بنابراین در این رابطه است که می‌توانیم داوری کنیم که «شریعتی در فرایندهای چهارم تا ششم (و سال‌های ۴۳ تا ۵۶) در هیچ‌جا سیستم‌سازی نکرده‌است، بلکه به‌جای سیستم‌سازی با روشن کردن موتور فکری‌اش مانند یک معلم (نه راهبر و پیشگام و نه رهبر و پیشاهنگ) به‌دنبال آن بوده است تا با قطار فکری‌اش همان طور که فکر می‌کند، بگوید و بنویسد و حرکت نماید و راه را به مخاطب و مخاطبان‌ش نشان بدهد»؛ زیرا او مانند یک معلم در فرایند تطبیقی معتقد بود که «سیستم‌سازی در عرصه اندیشه نمی‌تواند ما را به حقیقت برساند»؛ به‌بیان دیگر از نظر شریعتی «سیستم‌سازی در عرصه اندیشه و عمل ما را از حقیقت

دور می‌سازد» و به همین دلیل هم بود که شریعتی «حتی در عرصه زندگی فردی‌اش، هم از نظم و سیستم‌سازی بری بود و همیشه سعی می‌کرد حرکت خودش در بی‌نظمی تعریف کند». شاید بهتر باشد که این چنین بگوییم که «نظم از نظر شریعتی همان حرکت در سیستم‌هاست». به همین دلیل بود که شریعتی «حتی در عرصه تدوین ایدئولوژی و استراتژی تن به سیستم‌سازی نمی‌داد». پر پیداست که «این همه از خودویژگی‌های رویکرد معلمی شریعتی حاصل می‌شد، نه رویکرد پیشگامی یا راهبری و یا رویکرد پیشاهنگی و یا رهبری او». خلاصه اینکه «زندگی فردی و حرکت فردی شریعتی، عکس‌بردار حرکت نظری او به‌عنوان یک معلم و راهنما بود، نه برعکس».

ثالثاً عنایت داشته باشیم که در چارچوب حرکت شریعتی در فرایند پنجم (سال‌های ۴۸ تا ۵۱) بود که شریعتی توانست «رویکرد بازسازی تطبیقی اسلام و مسلمانان خودش در بستر استراتژی آگاهی‌بخش و تکیه‌بر تحول فرهنگی تکوین یافته از پایین و در راستای تحول ساختاری اجتماعی و تحول ساختاری سیاسی و تحول ساختاری اقتصادی در جامعه بزرگ ایران را به‌صورت یک گفتمان حاکم بر جامعه بزرگ ایران، به‌عنوان آلترناتیو گفتمان مسلط چریک‌گرایی مدرن و گفتمان حزب‌گرایانه حزب - دولت و گفتمان ارتش خلقی و غیره مطرح نماید». یادآوری می‌کنیم

که «تسلط گفتمان فرهنگی بر پایه استراتژی آگاهی‌بخش تکوین یافته از پایین شریعتی (در فرایند پنجم حیات سیاسی‌اش) امری بود که برای اولین بار در تاریخ ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه جامعه بزرگ ایران مادیت پیدا می‌کرد». چراکه هر چند که «گفتمان فرهنگی و استراتژی آگاهی‌بخش در کنار دیگر گفتمان‌های سیاسی و اجتماعی حتی از قبل از انقلاب مشروطیت در جامعه ایران وجود داشته است، ولی در این رابطه نباید فراموش کنیم که آن گفتمان‌ها هرگز نتوانستند در جامعه ایران به‌عنوان گفتمان مسلط در آیند». علی‌هذا، بدین ترتیب است که می‌توانیم داوری کنیم که «بزرگ‌ترین هنر شریعتی در فرایند پنجم حرکتش (سال‌های ۴۸ تا ۵۱) این بود که توانست گفتمان فرهنگی و آگاهی‌بخش خودش را برای اولین بار در (طول ۱۵۰ سال عمر حرکت تحول‌خواهانه) جامعه بزرگ ایران، به‌عنوان گفتمان مسلط درآورد». همان امری که باعث گردید تا اندیشه‌های شریعتی در فرایند پنجم (سال‌های ۴۸ تا ۵۱) برای اولین بار در تاریخ ۱۵۰ سال گذشته حرکت تحول‌خواهانه جامعه بزرگ ایران «توانست از سد سکندری روشنفکران و قشر ایت جامعه ایران عبور نماید و تا اعماق جامعه ایران نفوذ کند». البته این نفوذ اندیشه‌های شریعتی تا اعماق جامعه ایران تا آنجا گسترده شد که حتی مخالفین اندیشه‌های شریعتی اعم از راست راست تا چپ‌چپ (در طول ۴۳

سال گذشته) موتور فرهنگی - سیاسی، جنبش ضد استبدادی سال ۵۷ مردم ایران بر علیه رژیم کودتایی و مستبد پهلوی، در کادر همین اندیشه‌های شریعتی تعریف می‌کنند. بی‌تردید آنچه که باعث گردید تا در فرایند پنجم (سال‌های ۴۸ تا ۵۱) گفتمان آگاهی‌بخش و رویکرد تحول‌خواهانه فرهنگی تکوین یافته از پایین شریعتی در جامعه ایران به‌عنوان گفتمان مسلط بر جامعه ایران درآید عبارت بودند از:

۱ - «جوهر تطبیقی گفتمان شریعتی» در این فرایند (برعکس جوهر انطباقی فرایندهای اول تا چهارم او).

۲ - «استراتژی آگاهی‌بخش او در این فرایند که برعکس استراتژی حزب‌گرایانه و استراتژی ارتش خلقی گذشته‌اش بود.»

۳ - «رویکرد جامعه‌محوری شریعتی در فرایند پنجم (۴۸ تا ۵۱) برعکس رویکرد سازمان‌محوری و حزب‌محوری و طبقه‌محوری و چریک‌محوری دیگر جریان‌های هم‌عصر شریعتی در جامعه ایران.»

۴ - «رویکرد مستضعف‌محوری (طرح مستضعفین بالنده جامعه به‌عنوان تنها نیروی فاعل جامعه‌ساز) به‌عنوان تنها موتور می‌تواند موتور بزرگ که همان جامعه بزرگ ایران می‌باشد، به حرکت درآورد». یادمان باشد که در فرایند پسا کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ (تا زمان شریعتی، سال‌های ۴۸ تا ۵۱) «تمامی موتورهای

کوچک چریک‌گرائی و تحزب‌گرایانه حزب - دولت و ارتش خلقی در راستای به حرکت درآوردن موتور بزرگ یا جامعه بزرگ ایران گرفتار بن‌بست و شکست شده‌بودند» بنابراین از اینجا است که باید بگوییم که «جنبش روشنگری ارشاد شریعتی در فرایند پنجم (سال‌های ۴۸ تا ۵۱) تنها موتور کوچکی بود که در تحلیل نهایی توانست موتور بزرگ یا جامعه بزرگ ایران را در بستر مبارزه ضد استبدادی به حرکت درآورد.»

۵ - «جوهر آرمان‌گرائی گفتمان شریعتی در فرایند پنجم، به‌جای جوهر قدرت‌گرائی دیگر گفتمان‌های جامعه اپوزیسیون ایران از راست راست تا چپ‌چپ.»

۶ - «جوهر سه مؤلفه‌ای آگاهی، آزادی و برابری خواهانه گفتمان شریعتی در فرایند پنجم.»

۷ - در گفتمان آگاهی‌بخش (بر پایه تحول فرهنگی تکوین یافته از پایین و در راستای تحول اجتماعی و سیاسی و اقتصادی) در فرایند پنجم (سال‌های ۴۸ تا ۵۱) شریعتی، «این گفتمان بر پایه بازسازی تطبیقی اسلام در کادر رویکرد نجات اسلام قبل از مسلمین در جامعه دینی ایران استوار بود». چراکه شریعتی مانند هگل بر این باور بود که «در یک جامعه دینی هم راه سعادت و هم راه شقاوت از دین می‌گذرد، یا به‌عبارت دیگر، هم راه تحول

و رهایی جامعه از دین می‌گذرد و هم مسیر انحطاط آن جامعه از دین می‌گذرد.»

۸ - در گفتمان شریعتی در فرایند پنجم، او بر این باور بود که «دموکراسی و سوسیالیسم دو کالایی نیستند که بتوان به صورت انطباقی از بیرون جامعه ایران وارد جامعه کرد، بلکه برعکس او با رویکرد تطبیقی‌اش در آن شرایط بر این باور بود که دموکراسی و سوسیالیسم تنها در شرایطی می‌تواند در جامعه ایران نهادینه بشود که بتوانیم به صورت تطبیقی خودمان در جامعه ایران بسازیم، نه اینکه از بیرون وارد جامعه ایران بکنیم.»

۹ - در گفتمان شریعتی در فرایند پنجم حیات سیاسی‌اش (سال‌های ۴۸ تا ۵۱) شریعتی در چارچوب رویکرد تطبیقی و بر پایه پروژه بازسازی تطبیقی نظری و عملی محمد اقبال و شعار نجات اسلام قبل از مسلمین «در چارچوب اسلامیات تطبیقی بازسازی شده بود که توانست به اجتماعیات و دموکراسی و سوسیالیسم برسد نه برعکس.»

۱۰ - شریعتی در فرایند پنجم حرکت خود (در سال‌های ۴۸ تا ۵۱) توانست «با بازسازی تطبیقی اسلامیات خود در بستر اجتماعیات، اسلام الهیات رهائی‌بخش در جامعه ایران را نهادینه بکند». همان الهیات رهائی‌بخشی که یکی از فونکسیون‌های آن در جامعه آن

روز ایران این بود که توانست همزمان هم استبداد سیاسی حاکم و هم روحانیت دگماتیست حوزه‌های فقهاتی را به چالش بکشد.

۱۱ - در گفتمان آگاهی‌بخش فرایند پنجم شریعتی، «حرکت از جامعه شروع می‌شود و به جامعه هم تمام می‌گردد». در نتیجه به همین دلیل است که در گفتمان شریعتی (برعکس گفتمان‌های دیگر جریان‌های اپوزیسیون از راست راست تا چپ‌چپ) «جامعه غایب نیست»؛ که البته علت و دلیل اصلی آن همان «جامعه‌محوری رویکرد او می‌باشد»؛ بنابراین از اینجا است که باید بگوییم که گفتمان شریعتی در فرایند پنجم، «گفتمان جامعه‌محور است نه دولت‌محور» یعنی شریعتی در فرایند پنجم «هرگز به دنبال کسب قدرت سیاسی نمی‌باشد». به بیان بهتر، «شریعتی در بستر تبیین استراتژی در فرایند پنجم بر پایه رویکرد جامعه‌محور خود بود که به رویکرد تحول اجتماعی قبل از تحول سیاسی و به تقدم تحول فرهنگی بر تحول اجتماعی دست پیدا کرد.»

۱۲ - رویکرد شریعتی در فرایند پنجم حرکتش «رویکرد گفتمانی آگاهی‌بخش همراه با رویکرد جامعه‌محور بود، نه رویکرد آلترناتیوطلبانه در راستای کسب قدرت سیاسی یا دولت‌محور.»

۱۳ - مبانی گفتمان آگاهی‌بخش شریعتی در فرایند پنجم بر سه پایه استوار بود:

اول - اندیشه نقادانه و خلاق.

دوم - همدردی و همدلی با مردم.

سوم - مشاهده دقیق در بستر پراتیک مستمر.

و - ششمین و آخرین فرایند از پروسه حیات سیاسی شریعتی، از فرایند پسا بسته شدن حسینیه ارشاد (در تاریخ ۱۹ / ۰۸ / ۱۳۵۱) شروع می‌شود که تا آخر عمرش در خرداد ۱۳۵۶ ادامه داشت. در این فرایند (که از آبان ۵۱ تا خرداد ۵۶ ادامه داشته است) علاوه بر اینکه شریعتی مدت ۱۸ ماه سال‌های ۵۲ و ۵۳ در انفرادی کمپته مشترک ساواک به سر برد، بقیه آن، او خانه‌نشین بود و به‌جز جلسات محدود خانگی چند نفری فعالیت اجتماعی دیگری نداشته‌است و تمامی وقت خودش را صرف بازسازی و بازپروری دستاوردهای گذشته نظری فرایند پنجم‌اش می‌کرد. برای داوری در باب حرکت شریعتی در فرایند ششم باید قبل از هر چیز به طرح آثار مهم شریعتی در این فرایند پردازیم که عبارتند از:

۱ - منحنی طبقاتی قرآن.

۲ - خودسازی انقلابی.

۳ - حسن و محبوبه.

۴ - تخصص.

۵ - ما و اقبال .

۶ - عرفان برابری و آزادی و غیره می‌باشد .

نگاهی هر چند اجمالی به این آثار این حقیقت را برای ما آفتابی می‌سازد که شریعتی در فرایند ششم حیات سیاسی - اجتماعی خودش (از آبان‌ماه ۵۱ تا خرداد ۵۶) در مقایسه با فرایند پنجم حرکتش (از سال ۴۸ تا ۵۱) تفاوت‌هایی داشته است و در رابطه با این تفاوت‌ها بوده است که در این فرایند شریعتی تشخیص می‌دهد که تقریباً حرکتش به صورت فردی و یا حداکثر در نشست‌های خانگی محدود بشود؛ که البته خود او در خصوص فرایند ششم حرکتش (از ۱۹ آبان‌ماه ۵۱ تا خرداد ۵۶) در نامه‌های مختلفی که در همین ایام نوشته، فرایند ششم حیات سیاسی‌اش را اینچنین توصیف می‌نماید، ابتدا در نامه‌ای که پس از بسته شده حسینیه ارشاد در آبان‌ماه به همسرش می‌نویسد، سرآغاز این فرایند قبل از دوران ۱۸ ماهه انفرادی در کمیته مشترک ساواک رژیم کودتایی و مستبد پهلوی، اینچنین توصیف می‌نماید:

«با بسته شدن حسینیه ارشاد کار من تمام شد. دیگر وجدانم نگرانم نمی‌کند که بنشینم و بنویسم و زندگی کنم» (نقل از ص ۱۷۲ - طرحی از زندگی به قلم همسرش).

همچنین او در نامه‌ای دیگر که پس از آزادی از زندان به یکی از

همراهانش نوشته‌است، در توصیف و تبیین فرایند ششم حیات سیاسی‌اش می‌گوید:

«به هر حال آن سال‌ها گذشت (مقصود شریعتی گذشت دوران فرایند پنجم یعنی سال‌های ۴۸ تا ۱۹ آبان‌ماه ۱۳۵۱ می‌باشد) و دوران تازه‌ای، سخت‌تر و سیاه‌تر آغاز شد (و اکنون) چهار سال از این دوره هم می‌گذرد (بنابراین به نظر می‌رسد که شریعتی این نامه در سال ۱۳۵۵ نوشته‌است که چهار سال بعد از بسته شده حسینیه ارشاد و سه سال بعد از آزاد شدن از زندان رژیم کودتایی و مستبد پهلوی می‌باشد) دو سال که زندان و در به دری بوده است، اما این دو سال اخیر؟ اگر خدا گریبان ما را بگیرد که در این دو سال چه کرده‌اید؟ جز آنکه همان جواب مقدس اردبیلی را بدهیم چه جوابی داریم؟ آن هم این دو سالی که خطرناک‌ترین توطئه‌ها در نابودی و مسخ و هتک و مرگ اسلام انجام شد. آن هم نه اسلام، به معنی مطلق و مبهم و کلی و بی‌شکل آن، نه اسلام عوام و اسلام روحانیت، بلکه عزیزترین چهره اسلام عصر ما، همان بعثت جدید، رنسانس توحید و رسالت و قرآن و علی، همان ایمان جوشان و جوان زنده و مشتعلی که در عمق عقل و نگاه و در وجدان و وجود نسل جوان و تحصیل‌کرده و روشنفکر برافروخته شده‌است، نسلی که نیم قرن است همه تلاش‌ها به بریدن و بیگانه کردن و حتی بی‌زار ساختن و برانگیختن این نسل نسبت

به ایمان و اسلام اختصاص یافته است. توطئه شومی که در آن همه نیروها، نیروهای نامتجانس و حتی متضاد و متخاصم، همدست و همداستان شده‌اند: استعمار، استبداد، ارتجاع، دولت، ملأ، مارکسیست، کمونیست‌های ساواکی، مارکسیست‌های سلطنتی، مائوئیست‌های انقلابی و آخوندیست‌های ارتجاعی، توده‌ای‌های استالینی، عجا، چین زرد، تلویزیون‌رنگی، ارتجاع سیاه، کمیته مشترک ضدخرابکاری، همراه با متهمین زندانی کمیته، هماهنگ با چریک‌های فدائی و مجاهد خرابکار و همساز با روحانیت مثلاً مترقی و شبه انقلابی و نیمه روشنفکر و... وای، چه خبر شده‌است؟ راستی این اسلام ابوذر و تشیع علوی و ایدئولوژی توحیدی چنین خطر دامن‌گیر و جهان‌گیر و خطیر و عمیق و فراگیری بوده و شده‌است و ما ساده‌اش گرفته بودیم؟ و شاید هنوز هم اندازه‌اش را درست نمی‌توانیم ببینیم؟ و در برابر این همه بمباران‌هایی که از چپ و راست و بالا و پایین و حتی از درون و از خودی و از درون سنگرهای دوست و صف‌های خویشاوند در گرفته است و این نسل را در وسط راه هجرت‌اش از همه سوء در میان گرفته و هیچ پناهی و پایگاهی ندارد، جز همان سلاح‌های ناقص و کهنه و مستعمل، همان چند جزوه و چند نوار، برای مقابله و مقاومت و حتی زنده‌ماندن، چه غذا و سلاحی دارد؟ آن‌هایی که چشم امیدمان به دست‌هایشان بود تا برای این مجاهدین محصور در خندق قوت

و غذایی بسازند و سپر و شمشیری بتراشند و فراهم سازند و به این مدینه فقیر و اسیر برسانند، اکنون، یا مثل خواجه ربیع که گفت: نمی‌دانم، حق با علی است، یا دشمنان علی؟ و رفت قبر برای خودش کند و در آن به ذکر و ورد پرداخت و تمرین سؤال و جواب شب اول قبر با نکیر و منکر کرد؛ و اینها هم در گور انزوا و ضعف و ذلت و تردیدشان پنهان شده و خود را عمداً زنده به گور کرده‌اند و از رنج انتخاب و تشخیص و تصمیم میان حق و باطل که این همه دشوار و آشفته و آب را گل‌آلود ساخته و هوا را تیره و غبارآمیز و طوفانی شده، خود را آسوده کرده‌اند و جان و مال و ناموس و آبرو و دنیا و آخرت‌شان را حفظ نموده‌اند و بنابراین، هر روز عزیزی به تیری در خاک می‌غلند و سرو بلند و سر سبزی به ضرب تبری می‌شکند و قامت ایمان و بنای امیدی فرو می‌ریزد و جوانمردی سرا پا افتخار که پا تا سر حماسه بود و آیت‌الاسلام مجسم و شهیدی که زیبایی روح و تقوای وجود و سرمایه دل و تابش اندیشه و حکمت رفتار و طهارت زندگی و اشراق فطرت و بلاغت قرآنی و منطق و فصاحت علوی نطق و کوله‌بار غنی تجربه جهاد و گنجینه تحقیق و اجتهاد و کیمیاگری نگاه و شعله‌ور ایمان و خودجوشی و ملکات ارزش‌های خدایی‌اش همه اسلام را و توحید و تشیع را گواهی می‌داد، از دست ما می‌رود... من که در این شرایط زندگی‌ام معلوم است: احتضار، یک جان‌کندن

مستمر و نامش زندگی کردن. هر روز صبح که در آینه خود را می‌بینم، درست می‌بینم که لااقل سالی بر من گذشته‌است. دیشب و پریشب، همیشه برایم پارسال و پارسال است. روزها را برای اینکه از عمرم به دزدم می‌خوابم و شبها با تنهایی و سیاهی و سکوت، در زیر باران رنج‌ها که مدام می‌بارد زانو به بغل، خاموش می‌نشینیم و انبوهی از خاطره‌های مرده و آرزوهای مجروح در برابرم تا آفتاب که سر می‌زند و هوا روشن می‌شود و صدای پای روز، سرفه‌ها و گنجشک‌ها و اتوموبیل‌ها و آغاز حرکت و کار، از ترس می‌روم و به خواب فرو می‌روم. البته بیکار نبوده‌ام، بزرگ‌ترین کاری که کرده‌ام، این است که هنوز زنده مانده‌ام و این دشوارترین وظیفه‌ای بوده است که انجام داده‌ام و اگر انصاف بدهند، بسیار کارها که نکرده‌ام و مگر اینها خود کار نیست» (م. آ. ج ۳۴ - ص ۱۷۰ - سطر ۱۶ به بعد).

آنچه که از عبارات فوق شریعتی در تبیین و تحلیل و تعریف شرایط فرایند ششم حیات سیاسی‌اش (از ۱۹ آبان ماه ۵۱ تا خرداد ۵۶) برای ما قابل فهم است اینکه:

۱ - شریعتی (آنچنانکه در نخستین نامه که در مخفیگاه خودش پیش از زندان و پس از بسته شدن حسینیه ارشاد برای همسرش می‌نویسد) بر این باور بوده است که «در فرایند پنجم حیات سیاسی‌اش (سال‌های ۴۸ تا ۵۱) تمام مسئولیت و رسالت‌اش به

انجام رسانیده‌است». لذا در همین رابطه است که در آن نامه خطاب به همسرش می‌گوید: «کار من تمام شد و دیگر وجدانم نگرانم نمی‌کند که بنشینم و بنویسم و زندگی کنم.»

۲ - پنج ماه بعد از نوشتن این نامه به همسرش، «شریعتی دوران ۱۸ ماهه انفرادی کمیته مشترک ساواک رژیم کودتایی و مستبد پهلوی را در فرایند ششم حیات سیاسی‌اش شروع می‌کند». در خصوص این دوران ۱۸ ماهه تنهایی و سخت و طاقت‌فرسا، «شریعتی به‌صورت مشخص به‌جز چند جمله کلی، چیزی نگفته». ولی آنچه مسلم است اینکه «تفکر در این دوران ۱۸ ماهه انفرادی، شریعتی را در برابر واقعیت‌هایی جدیدی از مبارزه قرار داده‌بود». یادمان باشد که «دوران ۱۸ ماهه زندانی و تنهایی و انفرادی شریعتی یا به‌قول خودش آن پانصد شب تنهایی (که از اوایل سال ۵۲ تا سال ۵۳ ادامه داشت) اوج قصابی‌ها و سفاکی‌های رژیم کودتایی پهلوی در زندان‌هایش و به‌خصوص در کمیته مشترک ساواک بوده است»؛ و دلیل این امر هم «اوج‌گیری جنبش چریک‌گرائی مدرن از بهمن ماه ۱۳۴۹ و به‌خصوص در سال‌های ۵۱ تا ۵۳ بود» که به موازات آن ساواک رژیم پهلوی اوج فشارهای دوران قدرتش را بر زندانی‌های سیاسی به نمایش گذاشت. آنچه در خصوص زندگی شریعتی در دوران ۱۸ ماهه انفرادی‌اش در زندان برای ما مشخص است، اینکه «روزها می‌خوابیده و شب‌ها تا صبح در سلول‌اش قدم

می‌زده و فکر می‌کرده.»

۳ - از عبارات فوق نامه شریعتی به یکی از همراهانش کاملاً آشکار است که «شریعتی آزادی از زندان کمیته مشترک ساواک در سال ۵۳ اصلاً و ابداً به معنای آزادی از زندان تلقی نمی‌کرده، بلکه تنها انتقال از زندانی به زندان دیگر تلقی می‌کرده است.»

۴ - در عبارات فوق از نامه دوم او (در مقایسه با نامه اول که قبل از زندان شریعتی به همسرش نوشته است، بر خلاف نامه اول که شریعتی در فرایند ششم یعنی پس از بسته شدن حسینیه ارشاد کار و مسئولیت و رسالت خودش را تمام شده می‌دانسته است) «شریعتی نه تنها در فرایند ششم کار و مسئولیت خودش را تمام شده نمی‌داند، بلکه برعکس مسئولیتش را بیشتر و سخت‌تر از گذشته و حتی بیشتر از فرایند پنجم در سال‌های ۴۸ تا ۵۱ تعریف می‌کرده است» که بدون تردید این دستاورد شریعتی «محصول ۱۸ ماه دوران انفرادی و تنهایی و تفکر کمیته مشترک ساواک رژیم کودتایی و توتالیتر پهلوی بوده است»؛ و لذا در همین رابطه است که در عبارات فوق در توصیف فرایند ششم یا سال‌های پسا بستن حسینیه ارشاد (آبان ۵۱ تا خرداد ۵۶) می‌گوید: «به هر حال آن سال‌ها (اشاره‌اش به سال‌های فرایند پنجم یعنی از سال ۴۸ تا ۱۹ آبان‌ماه ۵۱ می‌باشد که آنچنانکه قبلاً در همین نوشته مطرح کردیم اوج پراکسیس سیاسی - اجتماعی شریعتی در همین

فرایند پنجم بوده است) گذشت و دوران تازه‌ای سخت‌تر و سیاه‌تر (دوران فرایند ششم) آغاز شد و اکنون چهار سال هم از این دوره می‌گذرد. دو سال که زندان و در به دری بوده، اما این دو سال اخیر هم اگر خدا گریبان ما را بگیرد چه جوابی داریم؟»

۵- در عبارات فوق در توصیف دو سال پس از آزادی از زندان‌اش (سال‌های ۵۳ تا ۵۵) می‌گوید: «دو سالی که خطرناک‌ترین توطئه‌ها در نابودی و مسخ و هتک و مرگ اسلام انجام شد». برای فهم این داوری شریعتی باید عنایت داشته باشیم که کودتای اپورتونیستی در سازمان مجاهدین خلق در طول همین دو سال ۵۳ تا ۵۵ انجام گرفته است. هر چند که مقدمات آن کودتای اپورتونیستی از قبل مهندسی شده بوده است؛ بنابراین، این داوری شریعتی نسبت به سال‌ها ۵۳ تا ۵۵ نشان دهنده آن است که «منهای اینکه شریعتی کاملاً از تحولات اپورتونیستی درون سازمان مجاهدین خلق مطلع بوده است، کودتای درون سازمان مجاهدین خلق را خطرناک‌ترین توطئه در نابودی و مسخ و هتک و مرگ اسلام تعریف و تحلیل می‌کرده است»؛ بنابراین در همین رابطه می‌باشد که او در عبارات فوق در تبیین عوامل تکوین توطئه کودتا اپورتونیستی می‌گوید: «توطئه شومی که در آن همه نیروهای نامتجانس و حتی متضاد و متخاصم همدست و هم داستان شده‌اند: استعمار، استبداد، ارتجاع، دولت، ملأ، مارکسیست، کمونیست‌های ساواکی،

مارکسیست‌های سلطنتی، مائوئیست‌های انقلابی، آخوندیست‌های ارتجاعی، توده‌ای‌های استالینی.»

البته آنچه که در داوری فوق شریعتی بیشتر قابل توجه می‌باشد، اینکه «شریعتی کودتای اپورتونیستی درون سازمان مجاهدین خلق را بیش از آنکه بر علیه تصاحب سازمان مجاهدین خلق توسط مارکسیست‌ها بداند، در راستای مسخ و هتک و مرگ اسلام بازسازی شده تطبیقی خودش در فرایند پنجم تعریف و تحلیل می‌کرده‌است»؛ و لذا در همین رابطه است که در عبارات فوق می‌گوید: «آن هم نه اسلام عوام و اسلام روحانیت، بلکه اسلام عصر ما، همان بعثت جدید، رنسانس توحید و رسالت و قرآن و علی.»

۶ - عبارات فوق نامه دوم شریعتی به یکی از همراهانش (که در سال ۵۵) نوشته‌است نشان می‌دهد که «موضوع کودتای درونی سازمان مجاهدین خلق در سال‌های ۵۳ تا ۵۵ بزرگ‌ترین دغدغه شریعتی در فرایند ششم بوده است و تا پایان عمرش شریعتی در این رابطه مشغول فکر و برنامه‌ریزی بوده است.»

۷ - یکی از «فونکسیون‌های مهم کودتای اپورتونیستی درونی سازمان مجاهدین خلق بر شریعتی این بوده است که او از آنجایی که ریشه تکوین آن کودتای اپورتونیستی در سازمان مجاهدین خلق در تحلیل نهایی ضعف تئوریک مسلمانان سازمان در برابر مارکسیست‌ها در

عرصه ایدئولوژی و استراتژی تفسیر می‌کرده‌است، در نتیجه او وظیفه خودش در فرایند پس از زندان باز در چارچوب همان رویکرد گذشته نجات اسلام قبل از مسلمین تعریف می‌کرده‌است» بنابراین، باید نتیجه‌گیری کنیم که «تمام آثار شریعتی و حتی شعار «عرفان، آزادی و برابری» او در فرایند ششم، باید در کادر واکنش نظری و تئوریک شریعتی نسبت به کودتای اپورتونیستی درون سازمان مجاهدین خلق ارزیابی نمائیم». در همین رابطه بود که مؤسسين جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در همان زمان (سال ۵۵ تا ۵۸ در فاز درونی حرکت) «در تبیین و تدوین تئوری عام و خاص و مشخص حرکت خود و در تعریف شعار استراتژیک حرکت، از آنجایی که برعکس شریعتی حرکت خودشان را با رویکرد عکس‌العملی نسبت به کودتای اپورتونیستی درون سازمان مجاهدین خلق تعریف نمی‌کردند و از آنجایی که برعکس شریعتی در تبیین کودتای درون سازمان مجاهدین خلق، ریشه آن کودتا را در بحران استراتژی چریک‌گرائی مجاهدین خلق تحلیل می‌کردیم، نه در بحران ایدئولوژیک (آنچنانکه شریعتی تحلیل می‌کرد)، در نتیجه این همه باعث گردید تا مؤسسين جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در سال‌های ۵۵ - ۵۸ یعنی در فاز درونی حرکت خود، در راستای تدوین تئوری عام و خاص و مشخص خود، در چارچوب رویکرد تطبیقی معلمان کبیرمان محمد اقبال و شریعتی،

بین اندیشه‌های حرکت‌ساز و جامعه‌ساز جنبش روشنگری ارشاد شریعتی در فرایند پنجم (سال‌های ۴۸ تا ۵۱) با اندیشه شریعتی در فرایند ششم (سال‌های ۵۲ تا ۵۶) تفاوت جوهری قائل بشوند». چراکه از نظر ما «اندیشه شریعتی در فرایند پنجم (۴۸ تا ۵۱) اندیشه‌های جامعه‌سازانه کنشی، آن هم در شکل کنکرت و خاص و مشخص بودند» در صورتی که «اندیشه‌های شریعتی در فرایند ششم (سال‌های ۵۲ تا ۵۶) علاوه بر اینکه صورت عام و مجرد دارند، جوهر واکنشی بر علیه کودتای اپورتونیستی درون سازمان مجاهدین خلق دارند» بنابراین از اینجا بود که «در تعریف شعار استراتژیک جنبش روشنگری شریعتی و جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، به جای تکیه بر شعار واکنشی «عرفان، آزادی و برابری» شریعتی، بر شعار کنشی و جامعه‌سازانه شریعتی یعنی «آگاهی، آزادی و برابری» تکیه کردیم». ماحصل اینکه:

الف - اگر شریعتی در (م. آ. ج ۱ - ص ۱۷۹) «شعار استراتژی خودش را به صورت «آزادی، برابری، خودآگاهی» مطرح می‌کند، این شعار شریعتی با آنچه که او در کنفرانس «قاسطین، مارقین و ناکشین» به صورت «آگاهی، آزادی و برابری» مطرح می‌کند، تفاوتی ندارد، تفاوت این دو در آرایش مؤلفه‌های سه گانه شعار می‌باشد» که آنچنانکه خود شریعتی در تفسیر رمی جمره در حج و یا در منا توسط حاجی مطرح می‌کند، «آرایش سه مؤلفه شعار بستگی به

شرایط مختلف زمانی و مکانی و اجتماعی و تاریخی دارد». قابل ذکر است که برای شریعتی حتی در عرصه «مبارزه سه مؤلفه‌ای ضد استثمار و ضد استعمار و ضد استبداد و ضد استبدادی یا مبارزه با زر و زور و تزویر، آرایش این سه مؤلفه مبارزه در این شعار در شرایط مختلف زمانی و مکانی اجتماعی و تاریخی و حتی جغرافیایی صورت ثابت ندارد». معنای دیگر این حرف آن است که در رویکرد شریعتی در چارچوب شرایط مختلف اجتماعی و تاریخی و جغرافیایی حتی خود شعار مبارزه با استثمار و استبداد و استعمار ممکن است به سه صورت آرایش پیدا کند؛ یعنی «یا استراتژی به صورت مبارزه ضد استبدادی و ضد استثمار و ضد استعمار تعریف بشود و یا استراتژی در جوامع دیگر به صورت ضد استثمار و ضد استبدادی و ضد استعمار و یا به صورت ضد استعمار، ضد استبدادی و ضد استثمار مادیت پیدا کند» اما در خصوص تبیین استراتژی و شعار حرکت در جامعه ایران بر پایه خودویژگی‌های مطرح شده (که قبلاً مطرح کردیم) بدون تردید «در شرایط مشخص جامعه ایران استراتژی باید بر پایه شعار «آگاهی، آزادی و برابری» تعریف بشود» که در چارچوب این آرایش سه مؤلفه‌ای در شعار «آگاهی، آزادی و برابری» است که:

اولاً تحول فرهنگی بر تحول اجتماعی و تحول سیاسی و تحول اقتصادی اولویت پیدا می‌کند.

ثانیاً مطابق این آرایش شعار سه مؤلفه‌ای است که «تحول اجتماعی تکوین یافته از پایین تنها توسط تحول فرهنگی حاصل می‌شود». به بیان دیگر هرگز «بدون تحول فرهنگی تکوین یافته از پایین، امکان دستیابی به تحول اجتماعی وجود ندارد.»

ثالثاً تنها در چارچوب این آرایش سه مؤلفه است که «استراتژی ما دارای رویکرد جامعه‌محور می‌شود، نه حزب‌محور و نه طبقه‌محور و نه دولت‌محور.»

رابعاً تنها در کادر این آرایش از سه مؤلفه «آگاهی و آزادی و برابری» است که «استراتژی ما می‌تواند پیشگامی باشد، نه استراتژی پیشاهنگی و نه استراتژی پیشروئی.»

خامساً تنها در کادر این آرایش از سه مؤلفه شعار فوق است که «استراتژی آگاهی‌بخش شریعتی و محمد اقبال و جنبش پیشگامان مستضعفین ایران می‌تواند معنی پیدا کند.»

ب - شریعتی در سر آغاز کنفرانس «تفسیر سوره روم - پیام امید به روشنفکر مسئول» شعار سه مؤلفه‌ای «آگاهی، آزادی و برابری» به این صورت تغییر می‌دهد:

«خدای محمد، آخرین پیامبر آزادی، آگاهی و قدرت» (م. آ. ج ۲۰ - ص ۳ - سطر اول) که البته در اینجا «شریعتی قدرت را جایگزین برابری در بستر استراتژی و حرکت پیامبر اسلام می‌کند که از نظر ما

جای آن قلت فراوان دارد». چرا که «قدرت در رویکرد پیامبر اسلام معنایی جدا از آگاهی و آزادی و برابری برای مردم و جامعه ندارد»؛ به عبارت دیگر در نگاه پیامبر اسلام آنچه‌آنکه در آیه ۲۵ سوره حدید بر آن تأکید می‌شود، «قدرت بر پایه آگاهی و آزادی و قیام مردم برای عدالت تعریف می‌شود نه به صورت امری مکانیکی در برابر آگاهی و آزادی و یا در کنار آن». شاید بهتر باشد که بگوییم، «در رویکرد پیامبر اسلام هرگز و هرگز قدرت به عنوان یک مؤلفه هرگز جایگزین برابری و یا آزادی در عرصه جامعه نمی‌شود». در همین رابطه است که پیامبر اسلام جوهر حرکت خود و انبیا به صورت: «ویضع عنهم اصرهم و الاغلال آلتی کانت علیهم» (سوره اعراف - آیه ۱۵۷) تعریف می‌نماید. بر این مطلب بیافزاییم که در شعار استراتژیک سه مؤلفه‌ای «آگاهی، آزادی و برابری» هر سه مؤلفه این شعار جنبه ایجابی دارد نه سلبی. معنای دیگر این حرف آن است که «شعار نفی زر و زور و تزویر شریعتی (که او نماد تمامی حرکتش در فرایندهای چهارم و پنجم و ششم تعریف می‌کرد) و بر این باور است که غیر از این هر چه در طول عمرش گفته اضافی بوده است، تنها بیانگر وجه سلبی شعار «آگاهی، آزادی و برابری» می‌باشد، هر چند که در تحلیل نهایی خود شعار نفی زر و زور و تزویر شریعتی دلالت بر سه مرحله مبارزه ضد استثمار یا زر و ضد استبدادی یا زر و ضد استحماری یا تزویر می‌کند».

به بیان دیگر طرح «شعار نفی زر و زور و تزویر در عرصه استراتژی بدون طرح شعار «آگاهی، آزادی و برابری» امری ناقص می‌باشد». چرا که رابطه بین دو شعار «آگاهی، آزادی و برابری» با شعار «نفی زر و زور و تزویر» رابطه عموم و خصوص من وجه است، یعنی هر شعار «آگاهی، آزادی و برابری» خودبه‌خود شامل شعار «نفی زر و زور و تزویر» می‌شود، اما برعکس هر شعار «نفی زر و زور و تزویر» الزاماً شامل شعار «آگاهی، آزادی و برابری» نمی‌شود؛ بنابراین در همین رابطه است که ما بر این باوریم که «شعار استراتژیک در رویکرد اقبال و شریعتی و جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در طول ۴۶ سال گذشته همین شعار «آگاهی، آزادی و برابری» می‌باشد، نه حتی شعار نفی زر و زور و تزویر».

ج - در مقایسه بین پروسه حیات سیاسی محمد اقبال لاهوری با پروسه حیات سیاسی شریعتی، باید عنایت داشته باشیم که به لحاظ شکل‌بندی، «پروسه حرکت آنها صورت یکسانی نداشته‌است». چراکه آنچه که برای ما مسلم است اینکه «اقبال از آغاز تکوین پروسه حیات سیاسی‌اش، حرکتش جوهر تطبیقی داشته‌است»؛ اما برعکس «شریعتی در شش فرایند مختلف حیات سیاسی‌اش (از سال ۱۳۲۹ تا سال ۱۳۵۶ یعنی مدت ۲۷ سال) به لحاظ جوهر حرکتی دارای دو رویکرد متفاوت بوده‌است به این ترتیب که در سه فرایند اول و دوم و سوم چه در عرصه ایدئولوژی و چه در عرصه

استراتژی حرکتش جوهر انطباقی داشته است و از اواخر دوران اقامتش در اروپا، یعنی از سال ۱۳۴۳ تا سال ۱۳۵۶ در سه فرایند چهارم و پنجم و ششم شریعتی توانست هم در عرصه ایدئولوژی و هم در عرصه استراتژی به رویکرد تطبیقی آن هم به صورت نسبی دست پیدا کند». البته در این رابطه آنچنانکه فوقاً هم مطرح کردیم «شریعتی هرگز صد در صد نتوانست جوهر حرکت خودش را تطبیقی کند». لذا در همین رابطه بود که او حتی در فرایند پنجم حیات سیاسی‌اش (سال‌های ۴۸ تا ۵۱) که اوج اعتلای حیات سیاسی‌اش بود نتوانست با رویکرد انطباقی گذشته‌اش چه در عرصه ایدئولوژی و چه در عرصه استراتژی مرزبندی کامل داشته‌باشد. ولی آنچه مسلم است اینکه «رویکرد تطبیقی در حرکت شریعتی در فرایندهای چهارم و پنجم و ششم (سال‌های ۴۳ تا ۵۶) نسبت به رویکرد انطباقی‌اش جنبه غالب داشته است، آنچنانکه برعکس در فرایندهای اول و دوم و سوم (سال‌های ۲۹ تا ۴۳) رویکرد انطباقی در حرکت او نسبت به رویکرد تطبیقی‌اش جنبه غالب داشته است.»

البته در یک نگاه اجمالی و کیسول نسبت به حرکت محمد اقبال لاهوری می‌توان دآوری کرد که حداقل در طول حیات سیاسی‌اش آنچنانکه برای ما روشن است، «اقبال از آغاز تا انجام چه در عرصه ایدئولوژی و چه در عرصه استراتژی دارای رویه تطبیقی واحد بوده

است و در چارچوب همین رویه تطبیقی در عرصه ایدئولوژی بوده است که اقبال توانست، دو اثر گران‌سنگ «بازسازی فکر دینی در اسلام» و «کلیات اشعار» خودش را تدوین نماید؛ که هر دو این اثرهای گران‌بها دارای جوهر تطبیقی می‌باشند». همچنین در چارچوب همین رویکرد تطبیقی در عرصه ایدئولوژی بود که «اقبال از همان آغاز با شعار نجات اسلام قبل از مسلمین، پروژه بازسازی تطبیقی اسلام مورد نظر خود را در مبارزه با اسلام روایتی و اسلام فقهاتی و اسلام فلسفی یونانی‌زده و اسلام صوفیانه دنیاگریز و جامعه‌ستیز و اختیارستیز مطرح نماید». البته محمد اقبال از همان آغاز «به موازات رویکرد تطبیقی در عرصه ایدئولوژی، در عرصه استراتژی هم دارای رویکرد تطبیقی بوده است»؛ که این رویکرد تطبیقی در عرصه استراتژی محمد اقبال می‌توانیم، «در تضاد رویکرد او با مهاتما گاندی رهبر انقلاب ضد استعماری مردم هند و تضاد محمد اقبال با رویکرد سید جمال الدین اسدآبادی مشاهده نمائیم». چرا که محمد اقبال (برعکس مهاتما گاندی رهبر انقلاب هند که در عرصه تبیین استراتژی تحول در جامعه هند «معتقد به تقدم تحول سیاسی از بالا، به جای تقدم تحول فرهنگی و اجتماعی از پایین بود») بر این باور بود که «استراتژی تحول همه‌جانبه در جامعه هندوستان منهای اینکه باید از پایین شکل بگیرد (برعکس رویکرد مهاتما گاندی که معتقد به تحول

از بالا آن هم در شکل سیاسی بود) و منهای اینکه در جامعه هندوستان باید تحول اجتماعی قبل از تحول سیاسی به انجام برسد از همه مهمتر اینکه (محمد اقبال لاهوری بر این باور بود که) بدون تحول فرهنگی در جامعه هند امکان دستیابی به تحول اجتماعی و تحول سیاسی تکوین یافته از پایین وجود ندارد.»

اما در خصوص «نقد استراتژی سید جمال الدین اسدآبادی، محمد اقبال منهای اینکه شعار نجات مسلمین قبل از نجات اسلام سید جمال را نقد می‌کرد و شعار نجات اسلام قبل از مسلمین خود را به‌عنوان آلترناتیو آن شعار مطرح می‌نمود و منهای اینکه تکیه سید جمال بر سلاطین جبار و عساکر جرار و روحانیت جلیله در راستای تحول سیاسی از بالا نقد می‌کرد و تحول از پایین بر پایه تحول فرهنگی مردم و کل جامعه، به‌عنوان آلترناتیو آن مطرح می‌کرد، از همه مهمتر اینکه اقبال اساساً بر این باور بود که بدون بازسازی تطبیقی اسلام هرگز و هرگز نه امکان تحول فرهنگی در جوامع مسلمین وجود دارد و نه امکان تحول اجتماعی تکوین یافته از پایین در جوامع مسلمین ممکن می‌باشد». باری، در چارچوب همین رویکرد تطبیقی محمد اقبال در عرصه ایدئولوژی و استراتژی در طول حیات سیاسی‌اش بود که دآوری ما در خصوص رویکرد تطبیقی شریعتی بر این امر قرار دارد که «رویکرد تطبیقی غالب در حرکت سیاسی شریعتی طبق ادعای خودش که از اواخر دوران

اقامتش در اروپا برای او شکل گرفته است، مولود پیوند همه‌جانبه شریعتی با محمد اقبال (در فرایند پسا وفات اقبال) بوده است». البته از آنجایی که «شریعتی در برخورد با رویکرد تطبیقی محمد اقبال در عرصه ایدئولوژی و استراتژی باز با همان رویکرد تطبیقی خودش برخورد کرده است، همین برخورد شریعتی با رویکرد تطبیقی به حرکت محمد اقبال در عرصه نظر و عمل باعث گردید که منهای اینکه شریعتی رویکرد و اندیشه‌های تطبیقی اقبال را نسبت به جامعه ایران بومی ساخت و منهای اینکه شریعتی تلاش کرد تا رویکرد تطبیقی اقبال در چارچوب فرهنگ شیعی یا تشیع علوی بازسازی نماید، از همه مهمتر اینکه شریعتی توانسته است از زاویه رویکرد تطبیقی خودش به حرکت اقبال، در بازسازی اسلام در چارچوب توحید به‌عنوان جهان‌بینی و مقدم بر ایدئولوژی و استراتژی در پنج مؤلفه توحید در جهان، توحید در انسان، توحید در جامعه، توحید در تاریخ و بالاخره توحید در اخلاق رویکرد تطبیقی خودش را تعریف و تبیین نماید.»

در این چارچوب است که باید بگوییم که «رویکرد تطبیقی شریعتی با رویکرد تطبیقی محمد اقبال متفاوت می‌باشد» چرا که «اقبال در راستای پروژه بازسازی اسلام خود، بر تقدم تحول کلامی نسبت به بازسازی اسلام تکیه می‌کند» و البته در رابطه با همین تحول «کلامی است که اقبال بر تقدم بازسازی نسبت

به خداشناسی و وحی‌شناسی و معادشناسی مسلمانان در فصل‌های اول تا پنجم کتاب بازسازی خود تکیه می‌نماید؛ اما شریعتی، در چارچوب تحول کلامی، «تنها بر پایه توحید به‌عنوان جهان‌بینی و مقدم بر ایدئولوژی و استراتژی (در پنج مؤلفه توحید در جهان، توحید در انسان، توحید در جامعه، توحید در تاریخ و توحید در اخلاق) تکیه دارد.»

د - همین رویکرد دو مؤلفه‌ای انطباقی و تطبیقی (در عرصه ایدئولوژی و استراتژی) شریعتی در تحلیل نهایی باعث گردیده که «هم در عرصه ایدئولوژی و هم در عرصه استراتژی و هم در عرصه شعارها منظومه معرفتی او آبستن چندگانگی و بحران نظری و عملی باشد». در همین رابطه است که ما حتی «در اوج اعتلای حیات سیاسی تطبیقی شریعتی با این دوگانگی و چندگانگی در ایدئولوژی و استراتژی و شعارهای شریعتی روبه‌رو می‌شویم» که برای فهم این مهم کافی است که در چارچوب فرایندهای چهارم و پنجم و ششم شریعتی، در عرصه ایدئولوژی کتاب‌ها یا کنفرانس‌های «امت و امامت» و «انتظار مذهب اعتراض» و در عرصه استراتژی و کتاب‌ها یا کنفرانس‌های «شیعه یک حزب تمام» و «شهادت» و «پس از شهادت» و «حسن و محبوبه» و در عرصه شعارهای «عرفان، آزادی و برابری» (در مقایسه با شعار «آگاهی آزادی و برابری») مورد بازشناسی و نقد و نظر مجدد قرار بدهیم

تا به عمق بحران در ایدئولوژی و استراتژی و شعارهای شریعتی پی ببریم.

بی‌تردید «در راستای مقابله با این آسیب بوده است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران (در طول ۴۶ سال گذشته حیات درونی و برون‌ی خودش چه در فاز عمودی یا سازمانی آرمان مستضعفین ایران و چه در فاز افقی یا جنبشی، نشر مستضعفین ایران) پیوسته بر این باور بوده است که تا زمانی که به حل این بحران‌ها در اندیشه‌های شریعتی چه در بخش ایدئولوژی و چه در بخش استراتژی و چه در بخش شعارهای آن نپردازیم، هر گونه حرکت‌سازی اجتماعی - سیاسی بر پایه اندیشه‌های شریعتی، بسترساز انتقال این بحران‌ها به آن حرکت سازمانی یا جنبشی و یا حزبی در پراکسیس سیاسی - اجتماعی می‌شود». در همین رابطه است که جنبش پیشگامان مستضعفین ایران، «در تحلیل و تبیین بحران سال‌های ۵۹ و ۶۰ در تشکیلات آرمان مستضعفین ایران، بر این باور است که ریشه اولیه تکوین آن بحران عظیم در تشکیلات آرمان مستضعفین ایران مولود و سنتز همین انتقال بحران از اندیشه شریعتی به عرصه نظری و عملی در پراکسیس سیاسی اجتماعی جنبش پیشگامان مستضعفین ایران در آن زمان بوده است». لذا از اینجا است که باید با صدای بلند اعلام کنیم که «معلم کبیرمان شریعتی (مانند معلم کبیرمان اقبال) برای جامعه

بزرگ ایران یک راه بود، نه یک منزل، فریادی بود بر گوش‌های سنگین و پتکی بود بر وجدان‌های خاموش و مردی بود بر جاده تکامل انسان و مالم طریقه‌ای بود در مسیر شدن انسان و جامعه و تاریخ و انسان، عاصی بر نظم موجود حاکم بر جهان و جامعه امروز بشر و پرومته‌ای بود که آگاهی را از دست خدایان زر و زور و تزویر حاکم نجات داد تا شعار «آگاهی، آزادی و برابری» برای بشر و برای امروز جامعه بزرگ ایران بازتعریف نماید.»

