

علی شریعتی و تحلیل دینی مناسبات اجتماعی

دکتر فردین قریشی*

چکیده

این مقاله در پی طرح و بررسی رهیافت جامعه‌شناختی علی شریعتی است. شریعتی با انتقاد از جامعه‌شناسی پوزیتیویستی، جامعه‌شناسی مبتنی بر یک مکتب فکری را ترجیح می‌دهد و از همین رو جامعه‌شناسی وی مبتنی بر مکتب اسلام است. رسالت این جامعه‌شناسی صرفاً تبیین وضعیت موجود نیست، بلکه وظیفه‌ی دیگر آن، جنبه‌ی تجویزی دارد و ناظر بر نحوه‌ی استخدام یافته‌های جامعه‌شناسی در خدمت آرمانهای متعالی بشری است. او در این جامعه‌شناسی زیربنای تحولات اجتماعی را دو زیربنای هابیلی و قابیلی می‌داند که اولی به مفهوم اصالت جامعه و دومی به معنای اصالت فرد است. در نظر شریعتی قطب‌بندی‌های مختلف اجتماعی مبتنی بر این دو زیربناست. این قطب‌بندی‌ها در سه عرصه‌ی اقتصاد، سیاست و مذهب مورد بررسی قرار گرفته‌اند. وی با نقد قطب قابیلی در این سه عرصه، وضعیت مطلوب هابیلی را براساس تحلیل جامعه‌شناسانه‌ی خویش ترسیم کرده است. طرح سوسیالیسم در برابر سرمایه‌داری، دموکراسی متعهد در برابر سایر اشکال سلطه‌ی سیاسی و تشیع علوی در برابر مذهب انحرافی و تشیع صفوی، حاصل کار وی در این زمینه است که می‌توان از مجموعه‌ی آنها نظم «سوسیال دموکراسی دینی» استنباط کرد. این اندیشه در شکل‌گیری ایدئولوژی انقلاب اسلامی ایران تاثیر فراوان داشته است.

واژه‌های کلیدی: دکتر شریعتی، جامعه‌شناسی اسلامی، قطب‌بندی اجتماعی، سوسیال دموکراسی دینی.

مقدمه

علی شریعتی یکی از نظریه‌پردازان برجسته انقلاب اسلامی به شمار می‌آید. وی در جستجوی بازگشت به اسلام به عنوان یک ایدئولوژی بوده است و در این جهت، تفکر او گرد محور ایدئولوژی می‌چرخد. حاصل کار شریعتی ارائه یک دستگاه فکری است که سیمایی از مکتب اسلام است. در این دستگاه، جهان‌بینی توحیدی زیربنای مکتب است و بر پایه آن، نگرش انسان‌شناسانه، فلسفه تاریخ و بینش جامعه‌شناسی اسلام قرار گرفته و توحید در این هر سه دیدگاه، تجلی یافته است. دیدگاه‌های فوق به مثابه سه بازوی مکتب، روبنای ایدئولوژیک مکتب اسلام را بر خویش حمل می‌کنند و کلیه این موضوعات از حیث معنا با توجه به جامعه ایده‌آل و انسان ایده‌آل است که در افق نهایی این مکتب قرار دارد و با توجه به مقصدی است که برای آفرینش متصور است (شریعتی، ۱۳۷۵، الف: ۸۰-۳). شریعتی در خصوص هر یک از مفاهیم و موضوعات یاد شده، مباحث مبسوطی دارد و هر آنچه گفته است در تبیین، تفسیر و توضیح این دستگاه فکری است.

مقاله حاضر بر آن است که بر مبنای این دستگاه فکری، جامعه‌شناسی اسلامی یا توحیدی وی را طرح نماید و با یاری گرفتن از مجموعه آثار این نویسنده، آرای او را در این زمینه با سازماندهی نسبتاً مناسبی ارائه دهد. جهت نیل به این مقصود، ابتدا مبانی معرفت‌شناسانه جامعه‌شناسی اسلامی، سپس بحث زیربنای تحولات اجتماعی در جامعه‌شناسی مزبور و در نهایت قطب‌بندی‌های مختلف اجتماعی در همین چارچوب مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱- مبانی معرفت‌شناسانه:

مقصود شریعتی از جامعه‌شناسی اسلامی با بحث جامعه‌شناسی کلاسیک متفاوت است. وی در جامعه‌شناسی خود در پی تبیین دیدگاه مکتب اسلام نسبت به جامعه و روابط اجتماعی است. از دیدگاه شریعتی، نگرش جامعه‌شناسی مکتب اسلام که خود او به تئوریزه کردن آن اقدام نموده است، بر سایر نگرش‌های جامعه‌شناسی، چه نگرش‌های به اصطلاح علمی و دانشگاهی و چه نگرش‌های جامعه‌شناسی، چه

نگرش‌های به اصطلاح علمی و دانشگاهی و چه نگرش‌های ایدئولوژیک، برتری دارد. سؤال این است که مبانی چنین طرز فکری در آرای شریعتی چیست؟ در درجه اول باید گفت که از دیدگاه علی شریعتی دو نوع بینش در خصوص تحلیل روابط اجتماعی و تحولات جامعه می‌توان تصور نمود؛ یکی تحلیل تحولات اجتماعی براساس یافته‌های تجربی و بررسی‌هایی است که اصطلاحاً علمی نامیده می‌شود. در این بینش که بر پایه نگرش پوزیتیویستی پی‌ریزی شده است، بررسی‌های تجربی، فارغ از هر گونه دل‌مشغولی‌های ارزشی و جاذبه‌های ایدئولوژیک و داوریهایی اعتقادی، صرفاً به بررسی روابط متغیرها و مطالعه و کشف این روابط می‌پردازد و کار آن، برخورد با پدیده‌های اجتماعی همانند پدیده‌های علوم طبیعی است. بینش دیگر تحلیل تحولات و روابط اجتماعی براساس اعتقاد به یک مکتب اعتقادی و فکری است و در این دیدگاه، تحولات جامعه از زاویه گزاره‌های نظری مکتب مزبور مورد تحلیل واقع می‌شود.

شریعتی در برخورد با این دو بینش بدین سو گرایش یافته است که بینش دوم در مقایسه با بینش نخست، دارای توان بیشتری برای تحلیل تحولات اجتماعی است. از نظر وی ایرادات متعددی بر بینش پوزیتیویستی در بررسی‌های علوم پوزیتیویستی در بررسی‌های علوم اجتماعی یا به طور کلی در علوم انسانی وارد است. از سوی دیگر، در خصوص بینش دوم، از مجموعه مکاتبی که در جهت تحلیل درست تحولات اجتماعی ادعایی دارند، شریعتی، مکتب اسلام را به عنوان کامل‌ترین مکتب طرح نموده است. بحث مختصری در این زمینه خالی از فایده نیست.

شریعتی در نقد بینش پوزیتیویستی بر این اعتقاد است که تمایز آشکار و مشخصی بین آنچه علوم طبیعی یا دقیقه می‌نامند و علوم انسانی وجود دارد و منشاء این تمایز، ویژگی‌های موضوع انسانی است و در زمینه‌های روش شناخت نیز وجوه تمایزی بین این دو دسته از علوم مشاهده می‌شود (شریعتی، ۱۳۷۷، الف: ۳۹۷) و این تفاوت‌ها سبب می‌گردد که نتوانیم از یافته‌های علوم انسانی همانند یافته‌های علوم طبیعی استفاده کنیم و برخورد با چنین یافته‌هایی به ناچار باید متفاوت باشد.

تفاوت‌های علوم انسانی با علوم طبیعی، بحث مبسوطی است و نمی‌توان تمام آنچه را که شریعتی در این باب گفته است، در این نوشته مختصر جای دارد. ولی ذکر چند نکته ضرورت دارد.

اولین نکته، مسئله عدم امکان ارائه مدل واحد تحلیل امور اجتماعی و حوادث تاریخی است که پوزیتیویسم به خلاف آن رای می‌دهد. در این مورد، شریعتی به تعدد جوامع و ادیان در مقابل جامعه و دین واحد اعتقاد داشته (آزادارمکی، ۱۳۷۴: ۱۱۴) و با توجه به چنین تعددی، وجود آرا و نظریات متعدد را نیز برای تحلیل چنین اموری لازم می‌شمرده است.

نکته بعدی نقش فعال محقق علوم انسانی به عنوان متغیری مهم در فرایند تحقیق است. در واقع، علاوه بر تفاوت‌های موجود میان جوامع مختلف، درگیری خود پژوهشگر با مسئله تحقیق و تاثیر ارزش‌های وی بر نتایج پژوهش نیز، متغیری است که از امکان دسترسی به مدل واحد تحلیل تحولات اجتماعی ممانعت می‌کند و این مسئله از دید شریعتی پنهان نمانده است (کچوئیان، ۱۳۷۴، الف: ۱۵۱-۱۵۰). در همین ارتباط با توجه به گفته وی مبنی بر اینکه علمای علوم انسانی همگی در تمدن غرب و در دامان کشورهای غربی به نظریات خد سر و سامان داده‌اند و محصول پوزیتیویسم قرن نوزدهم (شریعتی، ۱۳۷۵، ب: ۱۹۳ به نقل از کچوئیان، ۱۳۷۴: ۱۵۲) هستند، می‌توان گفت نظریات آنها از حیث مکان مورد مطالعه و ارزش‌های پژوهشگران باید مورد تامل بیشتری واقع گردند و تعمیم بی‌پروازی نتایج پژوهش‌های آنها خالی از اشکال نخواهد بود. یادآوری این نکته ضروری است که انتقادات شریعتی به پوزیتیویسم به تاثیر وی از سنت جامعه‌شناسی فرانسه نیز مربوط می‌شود؛ چرا که اصولاً جامعه‌شناسی اروپا، بویژه فرانسه، با آنچه در حوزه جامعه‌شناسی آمریکایی وجود داشته، متفاوت است. این جامعه‌شناسی بیشتر دارای جنبه تاریخی، فلسفی، انسانی، ایدئولوژیک و کلان است؛ در حالی که جامعه‌شناسی آمریکا در چند دهه گذشته بیشتر تجربی، آماری، علمی، غیرایدئولوژیک، اثباتی و مبتنی بر دیدگاهی خرد بوده است. از این روست که نظریات جامعه‌شناسی

ساختگرایی، مارکسیسم، پدیدارشناسی، اگزیستانسیالیسم در فرانسه و نظریه کنش متقابل نمادی، مبادله و کارکردگرایی در آمریکا رشد نموده است. به این ترتیب شریعتی نیز به ندرت از نظریات متمایل به تجربه گرایی در جامعه‌شناسی استفاده نموده است و حتی یکی از رسالت‌های جامعه‌شناختی‌اش نقد تجربه گرایی است (آزاد ارمکی، ۱۳۷۴: ۱۰۹-۱۰۸).

نکات مهم نقد دکتر شریعتی از پوزیتیویسم به همین مقدار ختم نمی‌شود. نکته دیگری که شریعتی از آن سخن گفته است به این قاعده در بینش مزبور برمی‌گردد که تحقیق و علم و عالم باید موضع بی‌طرفی در خصوص موضوعات مورد پژوهش اتخاذ کنند و صرفاً به تبیین واقعیات اقدام نمایند؛ چرا که دخالت دادن ارزش‌ها در فرایند پژوهش، موجب انحراف تحقیق از مسیر واقع‌نگری می‌گردد و تحقیق در اثبات موارد مورد تایید ارزش‌ها سعی خواهد کرد و این امر، پژوهش علمی را در خدمت اهداف خاصی قرار داده و آن را از رسالت اصلی‌اش که کشف واقعیات است، دور خواهد نمود.

شریعتی از موضع خاصی، قاعده مذکور را مورد نقد قرار داده است. شریعتی می‌گوید:

«قرن بیستم، قرن انحطاط بزرگی است، قرنی است که ... اندیشه‌های علمی و نبوغهای علمی را ... وادار کرده‌اند که به تفکر عالم و علم باید بی‌طرف باشد تمکین کنند ... همان قدر که واقعاً فهمید چه هست، کار علم تمام شده و اگر پرسیدی «چگونه باید باشد»، این را علم نباید جواب بدهد بلکه مربوط به ایدئولوژی است. ایدئولوژی چه جوابی می‌دهد؟ «ایدئولوژی پوچ است» ... با این فرایند علم را از استخدام در راه ایده‌ال‌های بشری و هدایت بشر مرخص کردند و در آزمایشگاه‌ها، دانشگاه‌ها و موسسات و کارخانجات و سرمایه‌داری‌ها، محبوس کردند و مسلماً عالم، نویسنده، شاعر، هنرمند، فیلسوف، اگر تعهد مردمی نداشته باشد و بخواهد بی‌طرف بماند، عملاً نمی‌تواند بلکه در خدمت گروه‌های قرار می‌گیرد که سرنوشت جامعه و زمان در دست آنهاست.

و می‌بینیم که الان بیش از همیشه علم جیره‌خوار، برده و مزدور کسانی شده که زر و زور در جهان در دست آنهاست و علم درست در خدمت سرمایه‌داری قرار می‌گیرد. علم و پول باهم ازدواج می‌کنند و در این ازدواج معلوم است که چه کسی صاحبخانه است و چه کسی نفقه خور و عیال است (شریعتی، ۱۳۷۷: ۹۰-۸۹).

همان‌گونه که ملاحظه می‌فرمایید شریعتی با قضیه بی‌طرفی علم موافق نیست؛ چرا که بی‌طرفی را اساساً غیرممکن و علم را از خدمت ایده‌آل‌های بشری در آوردن و به خدمت پول واداشتن می‌داند. البته شریعتی بر این نکته نیز واقف است که دخالت ارزش‌ها در فرایند تحقیق، جریان پژوهش را از کشف واقعیات دور و به استنباط نتایج خاصی هدایت می‌کند. لذا برای اینکه نه علم از خدمت به آرمانهای بشری درماند و نه به این ایراد پژوهشی گرفتار آید راه‌حل دیگری پیشنهاد می‌کند. نظر وی در یک جمله چنین خلاصه می‌شود:

«عالم باید پیش از تحقیق از عقیده آزاد باشد و پس از تحقیق به آن پای‌بند.»

(شریعتی، ۱۳۷۵، الف: ۲۴)

منظور شریعتی این است که وقتی تحقیق می‌کنیم باید بی‌طرفانه مطالعه کنیم و بی‌طرفانه بیندیشیم و بی‌طرفانه قضاوت کنیم، ولی وقتی که کار تحقیق تمام شد باید نتیجه تحقیق را در جهت ارزش‌های خود به کار بندیم و چگونگی استفاده از آن را در جهت اهداف متعالی نشان دهیم. یافته‌های علمی به خودی خود دارای سمت و سوی خاصی نیستند و این ارزش‌های ماست که نحوه استفاده از آنها را معین می‌کند.

ملاحظه می‌فرمایید که علی شریعتی، خود نیز با اسارت علم در چنگال ارزش‌ها موافق نیست بلکه به استخدام علم در جهت آرمانهای بشری - نه منافع سرمایه‌داری - معتقد است. او اسارت علم را در چنگال کلیسا در قرون وسطی به «اسکولاستیک قدیم» تعبیر می‌کند و بعد از اینکه به بحث رهایی علم از قید کلیسا که به پیدایی تمدن جدید انجامید می‌پردازد، به مسئله سقوط علم در دامان دام دیگری اشاره می‌کند که همان‌گونه که گفتیم به خدمت در آمدن علم برای سرمایه‌داری است. شریعتی از این وضعیت با عنوان «اسکولاستیک جدید» یاد

می‌کند؛ چرا که در وضعیت جدید، علم از اسارت کلیسا درآمده ولی به اسارت سرمایه‌داری گرفتار آمده است و سرمایه‌داری اهداف علم را ترسیم می‌کند (شریعتی، ۱۳۷۶: ۳۰۲-۲۷۹). او در یکی از سخنرانی‌های خود با عنوان «اسکولاستیک جدید» در «دانشگاه صنعتی شریف» چنین می‌گوید:

«این است که اسکولاستیک قدیم یعنی [اینکه] دانش بشری موظف بود که مسائلی را که کلیسا در اختیارش می‌گذاشت حل کند و راهی را که کلیسا در اختیارش می‌گذاشت برود اما اسکولاستیک جدید [در حالی] که ما خیال می‌کنیم علم آزاد است، عبارت است از «اسارت علم در تولید بیشتر، در مصرف بیشتر و در ایجاد و تحمیل مصرف‌های مصنوعی بر زندگی آدمی». آیا سرنوشت علم و مسائل خاص علم را، برخلاف قرون وسطی، خود امروز تعیین می‌کند؟

امروز تمدن اروپایی، تمدن ماشین و تمدن مدرنیسم - سیستم اجتماعی به هر شکل باشد - انسان نابغه و دانشمند خرید و فروش می‌کند: در کنار دانشگاه‌های بزرگ اروپا کارخانه‌دارها و سرمایه‌داران بزرگ ایستاده‌اند و دانشمندانی را که از رشته‌های عالی علم فارغ‌التحصیل می‌شوند، به حراج می‌گذارند! این می‌گوید من این قدر می‌دهم، دیگری می‌گوید من آن قدر می‌دهم» (شریعتی، ۱۳۷۶: ۳۰۲-۲۷۹).

شریعتی در عین حال که معتقد است «بدتر از این مصیبتی نیست که هنر در قید اندیشه‌ای که هنر نمی‌شناسد، قرار گیرد و فاجعه‌ای از این فاجعه‌آمیزتر نیست که اندیشه، قلم، خلق هنری در قید عاملی که اندیشه خلق هنری، احساس سازندگی و فکر ندارد، قرار گیرد» (شریعتی، ۱۳۷۶: ۷۹) و در عین حال که به اهمیت روش تجربه‌گرایی تاکید می‌کند و آن را بزرگ‌ترین و مهم‌ترین عامل در ایجاد تمدن قرن حاضر می‌بیند (شریعتی، ۱۳۷۶: ۲۲۰) و متد قرآن را هم یک متد عینی می‌داند (شریعتی، ۱۳۷۶: ۲۲۳) بر این باور است که احساس عرفانی ایمان ضامن نجات علم از چنگال اسکولاستیک جدید است و اعلام می‌کند که:

«من به عنوان یک معلم، به دوستان دانشجوی خودم عرض می‌کنم که در عین حال که باید همه هم و کوششمان صرف ترقی جامعه خودمان و کشور خودمان باشد

و در عین حال که باید رسالت علم را، که آن چنان که بیکن می‌گوید «توانایی بخشیدن به انسان» است، حفظ کنیم، در عین حال به عنوان متفکرینی که در یک جامعه غیراروپایی زندگی می‌کنیم که به سرعت در راه ترقی کردن و در راه کسب مظاهر تمدن امروز است، به همان اندازه که در رسالت ما به عنوان روشنفکر است که باید به خاطر علم، با موهومات و خرافات مبارزه کنیم، به همان اندازه باید علم را از اسکولاستیک جدید یعنی شعار «تنها توانایی بخشیدن به انسان» و رسالت «ساختن وسایل روزمره زندگی» نجات دهیم» (شریعتی، ۱۳۷۶: ۳۰۲).

از دیدگاه شریعتی، مذهب واقعی با در اختیار قرار دادن اهداف اصیل، ما را از در افتادن در دام بی‌مسئولیتی نجات می‌دهد و به علم ما تعهد می‌بخشد. از نظر وی، عقیده پیش از تحقیق، آفت علم و فریب خلق است، اما عقیده پس از تحقیق، تعهدعالم و رسالت پیامبرانه اوست (شریعتی، ۱۳۷۵، الف: ۲۵). طرح جامعه‌شناسی اسلامی توسط علی شریعتی در واقع پاسخگویی به ایرادی است که وی به جامعه‌شناسی مبتنی بر پوزیتیویسم از حیث بی‌طرفی علمی و ارزشی می‌گیرد. ولی همان‌گونه که خواهیم دید، جامعه‌شناسی اسلامی شریعتی نیز از ایراد دیگری که خود به بینش پوزیتیویستی در مورد نادرستی ادعای آنها مبنی بر امکان ارائه مدل واحد برای تحلیل مسائل اجتماعی و حوادث تاریخی را نادرست دانسته، در عین حال اقدام به ارائه یک نظریه عام برای تحلیل روابط اجتماعی نموده و جامعه‌شناسی خود را محدود به مکان یا زمان خاصی نکرده است.

شریعتی با ارائه جامعه‌شناسی مبتنی بر مکتب اسلام، علاوه بر اینکه این جامعه‌شناسی را بر جامعه‌شناسی پوزیتیویستی ترجیح می‌دهد، سعی می‌کند برتری آن را به یک جامعه‌شناسی مکتبی مطرح روزگار خویش که جامعه‌شناسی مارکسیستی بوده است، نشان دهد. مختصری از کوشش وی در این زمینه در بحث محتوای جامعه‌شناسی اسلامی به طور غیرمستقیم مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۲- زیربنای تحولات اجتماعی:

شریعتی با الهام از مکتب اسلام بر این اعتقاد است که در جامعه فقط و فقط دو زیربنا ممکن است: یکی زیربنای هابیلی و دیگری زیربنای قاییلی (شریعتی، ۱۳۷۵، الف: ۶۳). در زیربنای هابیلی، «جامعه» مالک و صاحب سرنوشت خویش است و همه برای او و به مصلحت او کار می‌کنند؛ اما در زیربنای قاییلی «افراد»، مالک و صاحب سرنوشت خویش‌اند و سرنوشت جامعه را نیز تعیین می‌کنند. شریعتی می‌گوید:

«در هر یک از این زیربنایها، نظام‌های مختلف تولیدی و شکل و نوع روابط و ابزار و منابع و کالای تولیدی متفاوتی وجود دارد که همه «روبنا» یند؛ مثلاً با زیربنای هابیلی یا اشتراک اقتصادی یعنی مالکیت جمعی، هم نظام تولیدی دامداری و شکار داریم، هم نظام تولیدی صید (هر دو در کمون اولیه) و هم نظام تولیدی صنعتی (در جامعه بی‌طبقه پس از سرمایه‌داری) و حتی می‌توان نظام تولید و ابزارها و منابع تولیدی دورهٔ بورژوازی شهری و آرتیزانا و یا کشاورزی مرحلهٔ فئودالیت را با زیربنای اشتراکی داشت و در قطب مخالف، با زیربنای قاییلی یا انحصار اقتصادی یعنی مالکیت فردی، نظام‌های مختلف اجتماعی و روابط طبقاتی و ابزار و منابع و نوع تولید گوناگونی داشت: بردگی، سروازی، فئودالیت، بورژوازی و سرمایه‌داری صنعتی و در نهایت اوجش، امپریالیسم». (شریعتی، ۱۳۷۵، الف: ۶۴-۶۳).

هرگاه زیربنا را عنصر تعیین‌کنندهٔ مناسبات دیگر اجتماعی اعم از مناسبات فرهنگی، سیاسی و ... تلقی کنیم، حقیقت زیربنای هابیلی به مفهوم «اصالت جامعه» و زیربنای قاییلی به مفهوم «اصالت فرد» در تعیین مناسبات اجتماعی است و همان‌گونه که گفته شد شریعتی غیر از دو زیربنای مذکور، زیربنای دیگری را قابل تصور نمی‌داند. وی به مارکس ایراد می‌گیرد که با درک نادرست از مفهوم زیربنا، کلیهٔ صورت‌بندی‌های (Formations) اجتماعی را به معنای زیربنا تلقی کرده است. در حالی که بردگی، سروازی، فئودالیسم، بورژوازی و سرمایه‌داری را نمی‌توان به عنوان زیربنا قبول کرد؛ چرا که روبنا هستند. مارکس به نادرستی، این پنج مرحله را با

مرحله‌ای ویژه که «نظام تولید آسیایی» می‌نامد در ردیف مرحله اشتراک اولیه و آخریه (جامعه بی طبقه نهایی) قرار داده و از یک مقوله شمرده و همگی را زیربنا نامیده است. شریعتی می‌گوید وقتی خان ده حاجی شهر می‌شود و رعیتش کارگر، آیا زیربنای جامعه عوض شده است؟ این درست مثل وقتی است که مالکیت عمومی بر منابع تولید به مالکیت فردی تبدیل شد و گروهی صاحب همه چیز و گروهی فاقد همه چیز شدند؛ در استدلال شریعتی همان گونه که پیشتر نیز اشاره شد، اغلب صورت‌بندی‌های پیش گفته تحولات روبنایی زیربنای قابیلی است. با زیربنای اصالت فرد، هم می‌توان روبنای برده‌داری داشت، هم فئودالی و هم سرمایه‌داری ... شریعتی دلیل اشتباه مارکس در تشخیص زیربنا را این امر می‌داند که وی نظام مالکیت فردی، نظام تولیدی و نظام حقوقی را باهم مخلوط کرده است. چرا که مثلاً فرق فئودالیته با بورژوازی در شکل و نوع تولید است و فرق سروازی و بردگی در نظام حقوقی و شکل روابط اجتماعی و طبقاتی. در حالی که فرق کمون اولیه و تمام مراحل بعدی اعم از برده‌برداری، فئودالیسم، سرمایه‌داری و ... در اصل، مالکیت جمعی یا فردی است (شریعتی، ۱۳۷۵، ج: ۹۸).

به هر حال از نظر شریعتی، زیربنای هابیلی و زیربنای قابیلی به جامعه توحیدی و جامعه شرک شکل می‌دهند و به اعتقاد وی آنچه اصالت دارد، همین تقسیم جوامع به جامعه توحید و جامعه شرک است و تقسیم‌بندی‌هایی نظیر جوامع سرمایه‌داری و کمونیستی یا جوامع دموکراتیک و دیکتاتوری، از ملاک تقسیم‌بندی اصلی برخوردار نیستند (الگار، ۱۳۷۴: ۱۸۹).

با این تحلیل از زیربنای تحولات اجتماعی، حال باید دید برآیند این دو زیربنا در روابط اجتماعی و مناسبات جامعه به طور عینی و ملموس چه ویژگی‌های به خود می‌پذیرد.

۳- قطب‌بندی‌های اجتماعی؛

به اعتقاد علی شریعتی جامعه به تبعیت از دو زیربنای هابیلی و قابیلی، به دو قطب هابیلی و قابیلی تقسیم می‌شود وی در خصوص ترکیب هریک از این دو قطب،

بویژه قطب قابیلی مباحث مفصلی دارد. در نظر وی، قطب قابیلی در مراحل ابتدایی و عقب‌ماندهٔ جامعه، در وجود یک فرد خلاصه می‌شود و نیروی واحدی است که اعمال قدرت می‌کند. اما در مسیر تحول و تکامل نظام اجتماعی و تمدن و فرهنگ و رشد ابعاد زندگی جمعی و زیربنای طبقاتی، قطب مزبور دارای ابعاد سه‌گانه‌ای می‌گردد و گاه سه چهرهٔ مشخص دارد: یکی مظهر اقتصاد (زر)، یکی مظهر سیاست (زور) و یکی مظهر مذهب (تزویر). بر همین اساس نیز در قرآن، قارون سمبل قدرت اقتصادی حاکم، فرعون سمبل قدرت سیاسی حاکم و بلعم با عورا سمبل روحانیت رسمی حاکم است که تجلی سه‌گانهٔ قبایل واحدند (شریعتی، ۱۳۷۵، الف: ۶۷).

شریعتی معتقد است در برابر قطب قابیلی، قطب هایبیلی قرار می‌گیرد که طبقهٔ «مردم» (ناس) است. این طبقه، در برابر آن طبقه سه‌گانه قرار دارد و این دو در طول تاریخ همواره ضد هم هستند. در چنین جامعه‌ای «الله» در صف «ناس» است؛ به گونه‌ای که در قرآن، هرگاه جامعه مطرح است، الله و الناس مترادف هم می‌آیند. مثلاً در «ان تقرضوا الله قرضاً حسناً...» روشن است که مقصود از خدا مردم است و گرنه خدا نیازی به قرض‌الحسنه ندارد. پس منظور «ان تقرضوا الناس قرضاً حسناً» است. بدین ترتیب در مسائل اجتماعی، یعنی در نظام جامعه (نه در مسائل اعتقادی، یعنی در نظام جهان)، «الله» و «الناس» به جای هم به کار می‌روند (شریعتی، ۱۳۷۵، الف: ۶۸) بر این اساس ثروت، حکومت و دین که در اسلام به خدا نسبت داده می‌شود در واقع از آن مردم است.

شریعتی در درس‌های اول و دوم اسلام‌شناسی در حسینیه ارشاد می‌گوید:

«کلمه «مردم» (الناس) در اسلام معنی عمیقی و تلقی ویژه‌ای دارد. تنها مردم نماینده خدایند ... در اینجا می‌بینیم که «ناس» به معنی مجموعهٔ یکایک افراد نیست، بلکه درست برعکس، به معنی «جامعه» در برابر «افراد» معنی می‌دهد. الناس اسم مفرد است که معنی جمع می‌دهد. کلمه «ناس» اصلاً مفرد ندارد! و کلمه‌ای، بهتر از این، مفهوم «جامعه» را که خود شخصیتی است مستقل از همه افرادش، می‌تواند بیان کند؟» (شریعتی، ۱۳۷۵، الف: ۶۹).

به این ترتیب، خصوصیت هر یک از دو قطب اجتماعی مبتنی بر زیربنای هابیلی و قابیلی، هر جامعه‌ای را در هر دوره‌ای از تاریخ، دارای نظام متضادی می‌سازد که تناقض در بطن آن است و به تعبیر خود وی، ساخت اجتماعی کلیه جوامع عبارت است از دو طبقه متخاصم در برابر هم (شریعتی، ۱۳۷۵، الف: ۷۰-۶۹).

از آن جهت که شریعتی به این قطب‌بندی و مباحث مربوط به آن توجه ویژه‌ای داشته و بسیار از آن سخن گفته است، مسائل و مباحث رویارویی این دو قطب را در سه عرصه اقتصاد، سیاست و مذهب قدری بیشتر می‌کاویم.

الف) عرصه اقتصاد:

شریعتی با توجه به نگرش توحیدی خود که تنها به حاکمیت اراده واحدی بر جهان مشروعیت قائل است، تضاد و تعارض موجود در عرصه اقتصاد جامعه را ناشی از انحراف از مسیر حقیقی تلقی می‌کند و نابرابری‌های اقتصادی را نفی کرده، برای عدالت اجتماعی و قسط، اهمیت خاصی قایل است. وی عدالت اجتماعی را از عدالت خداوند استنتاج می‌کند و بر این نظر است که نظام آفرینش که انسان جزیی از آن است، بر اساس اصل عدل الهی بر پایه عدالت استوار است؛ بنابراین، نظام اجتماعی که جزیی از آفرینش است اگر بر پایه عدالت نباشد در یک مسیر انحرافی قرار دارد (شریعتی، م. ج ۱۲: ۱۱۹-۱۱۸ به نقل از کچوئیان، ۱۳۷۴، ب: ۸۴). او با چنین عقیده‌ای، عدالت را در چارچوب نگرشی وسیع‌تر و منبعث از یک جهان‌بینی طرح و این مسئله را در واقع نشان می‌دهد که عدلی که برای استقرار آن مبارزه می‌کنیم، تحقق یکی از صفات خداوند در جهان بشری و استقرار ناموس خلقت و اقتضای فطرت و وجود در روابط اجتماعی و نظام طبقاتی است (کچوئیان، ۱۳۷۴، ب: ۸۴).

شریعتی در مورد جایگاه عدالت در دین اسلام معتقد است که این خطا و بلکه فریب‌خوردگی تاریخی و سیاسی است که به شیعه قبولانده‌اند اصول دین سه تا و اصول مذهب دوتاست. عامل آن نیز اشرافیت اموی و عباسی و دلایل آن کاملاً روشن و واضح است. توحید، نبوت و معاد اصولی هستند که به راحتی قابل تحریف یا تنزل معنا نیستند. اما اصلی نظیر عدل از نظر وی تنها از طریق حذف و کنار زدن آن

قابل مهار و کنترل است. به این دلیل در اسلام اغلب، این اصل حذف و کنار زده شده است (شریعتی، ۱۳۷۵، د: ۲۵۴-۲۵۳). جایگزین این نوع تفسیر از اصل عدل این است که عدل را، با توجه به اینکه به اعتقاد شریعتی وجه تمایز اسلام با سایر ادیان دو اصل عدل و امامت است، نه تنها جزئی از اسلام، بلکه متمایزکننده آن از سایر ادیان بدانیم (کچوئیان، ۱۳۷۴، ب: ۱۷۷).

شریعتی با چنین اعتقادی نسبت به عدالت، در برابر قطب قابیلی سرمایه‌داری در عرصه اقتصاد به سوسیالیسم معتقد بوده است. البته این سوسیالیسم با سوسیالیسم مارکس متفاوت است. در نظر وی «اقتصاد زیربنا نیست ... در اقتصاد «سرمایه‌داری صنعتی» است که اقتصاد زیربنای فرهنگ و هنر و ایمان و اخلاق است. انسان، خود، ساخته پرداخته آن است» (شریعتی، ۱۳۷۷، ب: ۷۹-۷۸). شریعتی اعلام می‌کند:

«در چشم ما بورژوازی پلید است، نه تنها نابود می‌شود که باید نابودش کرد. نه تنها به این علت که با «تولید جمعی» - در نظام صنعتی جدید - مغایر است، محکوم است بلکه بیشتر به این علت که ضدانسانی است و جوهر انسان را به تباهی می‌کشد و تمامی «ارزش‌ها» را به «سود» بدل می‌کند و فطرت را به «پول» و انسانی را که در طبیعت جانشین خداست و باید «در جهت خدا - که در مجموعه ارزش‌های متعالی مطلق است - در دگرگونی تکاملی و در شدن دائمی باشد، به گرگ خونخوار بدل می‌کند یا روباه مکار و یا موش سکه‌پرست و اکثریت خلق را گله‌ای میش می‌سازد که باید پوزه در خاک بچرخد تا پشمشان را بچینند و شیرشان را بدوشند و پوستشان کنند و کار را که تجلی روح خدا در آدمی است، به مزد بفروشند و در نهایت، فلسفه زندگی که بر آگاهی و کمال است - و «خداپرستی» یعنی این - به «مصرف‌پرستی» که فلسفه زندگی خوک است، تغییر می‌دهد.» (شریعتی، ۱۳۷۷، ب:

(۷۸-۷۹)

او در برابر حمله تندی که به سرمایه‌داری می‌کند از سوسیالیسم «سوسیالیسم ... تنها به این خاطر مقبول نیست که در مسیر جبری تاریخ، پس از سرمایه‌داری، حتمی‌الوقوع است، بلکه به این خاطر است که انسان را که تنها موجودی است که

«ارزش» می‌آفریند و به تعبیر اسلام، حاصل روح خداست و رسالت اساسی‌اش در زندگی تکامل وجودی خویش است، از بندگی اقتصادی «نظام سرمایه‌داری» و زندان مالکیت استثماری و منجلاب بورژوازی آزاد می‌کند و روح پست سودجویی فردی و افزون‌طلبی مادی را که جنون پول‌پرستی و قدرت‌ستایی و هیستری رقابت و فریبکاری و بهره‌کشی و سکه‌اندوزی و خودپرستی و اشرافیت طبقاتی زاده آن است، ریشه‌کن می‌سازد و جامعه و زندگی را جولانگاه آزاد و بازوی یاری‌دهنده‌ای برای تجلی روح حق‌پرستی و تعالی وجودی و تکامل اجتماعی و رشد نوعی می‌کند.» (شریعتی، ۱۳۷۷، ب: ۷۹-۷۸)

شریعتی در ادامه سخن خویش می‌گوید:

«روشن است که به چه معنایی ما مارکسیست نیستیم و به چه معنایی سوسیالیستیم، مارکس به عنوان یک اصل علمی و کلی، اقتصاد را زیربنای انسان می‌گیرد و ما درست برعکس به همین دلیل با سرمایه‌داری دشمنیم و از انسان بورژوازی نفرت داریم و بزرگترین امیدی که به سوسیالیسم داریم این است که در آن، انسان، ایمان و اندیشه و ارزش‌های اخلاقی انسان، دیگر روبنا نیست؛ کالای ساخته و پرداخته زیربنای اقتصادی نیست، خود علت خویش است، شکل تولید به او شکل نمی‌دهد، در میان دو دست «آگاهی» و «عشق» آب و گلش سرشته می‌شود و خود را خود انتخاب می‌کند، می‌آفریند و راه می‌برد. تکامل تاریخ به سوی «بیدار شدن خدا در انسان است.» (شریعتی، ۱۳۷۷، ب: ۷۹-۷۸)

شریعتی بر این باور است که سوسیالیسم تنها تغییری در سیستم اقتصادی نیست، بلکه تغییری در «بودن» انسان نیز هست. به نظر وی اصلاً انسان سوسیالیست وجود دارد، یعنی «من» سوسیالیست طور دیگری فکر می‌کند. زندگی و جهان‌بینی خاصی دارد و اصلاً بذات ضد بورژوازی است. والا همان آدم‌ها فقط سیستم اقتصادیشان عوض شود بدتر می‌شود، بورژوازی، با همان گنداب، به شکل دیگری دامگیر خود سوسیالیسم می‌شود. به همین لحاظ شریعتی سوسیالیسم مبتنی بر ماتریالیسم را حتی

پست‌تر از سرمایه‌داری می‌داند (شریعتی، ۱۳۷۷، الف: ۳۴۸) و می‌توان از سوسیالیسم او به سوسیالیسم دینی تعبیر نمود.

به هر حال از نظر شریعتی در مقابل اقتصاد جامعه قایللی، سیستم اقتصادی جامعه هابیلی یا اسلامی براساس عدالت و توزیع منصفانه استوار است و در این جامعه، مردم به صورت عمومی مالکیت دارند و تفاوت طبقاتی وجود ندارد (اخوی، ۱۳۷۴: ۱۱۳-۱۱۰).

ب) عرصه سیاست:

در حوزه سیاست نیز شریعتی با ابزار تحلیلی خود یعنی تقابل قطبهای هابیلی و قایللی به ارزیابی جامعه و تاریخ می‌پردازد. از انتقادات وی بر نظام‌های سیاسی موجود - اعم از استبدادی و لیبرال - چنین برمی‌آید که شریعتی نظام‌های مزبور را جزو قطب قایللی محسوب می‌کند و برای قطب هابیلی ساختار سیاسی خاصی پیش می‌کشد.

به نظر شریعتی نظم سیاسی یک جامعه هابیلی و اسلامی از نوع دموکراسی افرادی که دارای قدرت تشخیص و صاحب رای واقعی نیستند یا از نوع لیبرالیسم بی‌هدف و بازیچه دست «قدرتها» یا «آریستوکراسی (حکومت اشراف) متعفن» و یا الیگارشسی ستمگر نیست؛ چرا که این جامعه بیشتر به رهبری واقعی و نه رهبری فاشیستی متکی است. (اخوی، ۱۳۷۴: ۱۱۳-۱۱۰) شاید نفی آریستوکراسی (حکومت اقلیت) یا حکومت اشرافیت و الیگارشسی یا حکومت غیرمشروع یک گروه و همچنین نفی استبداد از جانب دکتر شریعتی چندان بحث‌انگیز نباشد ولی نفی دموکراسی نیازمند توضیح است.

باید گفت شریعتی منکر ارزش اندیشه دموکراسی نیست و دموکراسی را حتی در شکل صحیح آن، به عنوان یک حکومت ایده‌آل و غایت فعالیت‌های سیاسی برای دستیابی به یک ساختار سیاسی سالم می‌پذیرد. اما دموکراسی را برای جامعه‌داری که نیاز به تحول سریع انقلابی دارد سودمند و نتیجه‌بخش نمی‌شناسد. در نظر وی اصل دموکراسی مخالف اصل تحول انقلابی و پیشرفت است؛ چرا که گروهی که خواهان

تحول انقلابی و تغییر سنت‌ها و افکار جامعه هستند نمی‌توانند منتخب و مورد پذیرش آن جامعه باشند و در یک ملت عقب افتاده، مردم در موقعیتی نیستند که بدانند کدام نوع حکومت برای آنها بهتر است (بیات فیلیپ، ۱۳۷۴: ۲۵۶). او حتی از دموکراسی موجود غرب نیز به شدت انتقاد کرده، آن را یک دموکراسی فاسد می‌داند؛ چرا که در آن قدرت پول و نه انتخاب‌کنندگان، بر سیاست مسلط است. دموکراسی غربی که براساس حق شرکت فرد در انتخابات آزاد استوار است، در نظر وی از اصل و ریشه فاسد است، زیرا در حالی که مدعی برابری است، در حقیقت زمینه نابودی اقلیت مترقی توسط اکثریت محافظه‌کار را فراهم می‌آورد (ریشار، ۱۳۷۴: ۱۰۴).

حال باید دید از نظر شریعتی ساختار سیاسی مطلوب و هابیلی چگونه است. باید گفت این ساختار نیز دموکراسی است ولی شریعت از شیوه تحقق دموکراسی تلقی ویژه‌ای دارد. بحث وی در این خصوص به تحلیل او از مفاهیم «امامت» و «امت» باز می‌گردد. در نظر او اسلام توسط پیامبر ابلاغ شد و به عمل درآمد و ادامه و تکمیل ماموریت تاریخی این جنبش، به عهده امامان گذاشته شد. وی مفاهیم مربوط به عقاید اهل سنت همچون «بیعت»، «اجماع» و «شورا» را در اصل شریعتی «وصایت» جای می‌دهد. به اعتقاد وی این اصول با همدیگر تضاد و تناقض ندارند و هر دو اصطلاحاتی اسلامی هستند که دو مرحله متفاوت تکامل تاریخی امت را ارائه می‌دهند: یکی اصل دموکراتیک اسلام، و دیگری اراده پیامبر آن. وصایت با اولین مرحله تحول اجتماعی، یعنی امامت مناسب است، و هنگامی ایده‌آل است که طی دوازده نسل، انقلاب ایدئولوژیک تحت رهبری و ارشاد مستقیم امامان زنده تحقق می‌یابد و همان‌گونه که گفتیم ماموریت تاریخی پیامبر تکمیل می‌شود. بدین ترتیب، اصل اول یعنی اجماع و شورا نتیجه منطقی چنین روندی است و زمانی به درستی عمل می‌شود که جامعه به گونه‌ای قطعی روی پای خود بایستد و «دموکراسی» برقرار می‌شود. وی بر این باور است که هرگاه به امامان اجازه رهبری امت را می‌دادند، بی‌تردید غیبت امام دوازدهم رخ نمی‌داد. او نیز مثل دیگران زندگی

می‌کرد و با مرگ او مرحله امامت به پایان می‌رسید و بعد امت استحقاق می‌یافت بر طبق اصل شورا، یا ارزش‌ترین رهبر را برای خود انتخاب نماید. در واقع در نظر شریعتی دوره امامت، دوره‌ای انقلابی است که طی آن مردم رشد سیاسی، اجتماعی و عقیدتی لازم را جهت به دست گرفتن سرنوشت سیاسی خود کسب می‌کنند و بعد از چنین دوره‌ای تحقق دموکراسی واقعی مقدور می‌شود. شریعتی می‌گوید در تاریخ اسلام، برخلاف چنین اندیشه‌ای، زمانی به دموکراسی و اصل شورا اعتماد کردند که دوران وصایت، یعنی رهبری انقلابی بود و امامت، پس از دو قرن و نیم جهاد و شهادت، با غیبت به پایان رسید و فلسفه تاریخی اسلام به فلسفه غیبت و انتظار تبدیل شد (بیات فیلیپ، ۱۳۷۴: ۲۵۴-۲۵۳).

وضعیت رهبری و شیوه حکومت در دوره غیبت که از طرفی در این دوره، رسالت امامت برای رسانیدن جامعه به دموکراسی انجام نیافته است و از سوی نیز خود امام در غیبت به سر می‌برد و امکان دسترسی به رهبری مستقیم ایشان نیست در اندیشه علی شریعتی زیاد روشن نیست. وی در کتاب انتظار، مذهب اعتراض می‌گوید: «امام، در دوره غیبت، مسئولیت هدایت خلق و پیروانش را بر عهده علمای روشن و پاک و آگاهان بر مذهب خود می‌گذارد تا ظهورش فرا رسد و آن هنگامی است که رژیم‌های حاکم و نظام‌های اجتماعی در سراسر زندگی انسانها به حسیض فساد رسیده باشند.» (شریعتی، ۱۳۷۵، ج: ۲۶۹-۲۶۸) چنین گفته‌ای در واقع به این معناست که مسئولیت رهبری و حکومت در دوره غیبت بر عهده مجتهدان عصر است، ولی او در بحث امت و امامت از «دموکراسی متعهد» دفاع می‌کند و دموکراسی متعهد، حکومت گروهی است که با برنامه‌های انقلابی در واقع رسالت امام را که رسانیدن جامعه به دموکراسی واقعی است، انجام می‌دهند. دموکراسی متعهد یا آنگازه (Engagee) از نظر او در مقام پیدایش و ایجاد مولود آرای اکثریت است اما با رأی اکثریت جامعه نمی‌توان آن را بر کنار کرد (مثلاً از طریق انتخابات مادام‌العمر رهبر و یا فاصله طولانی بین زمان انتخابات). این نوع حکومت، متعهد به

تحقق را اهداف تعیین شده در ایدئولوژی است نه کسب رضایت مردم و اداره عادی جامعه (شریعتی، ۱۳۶۱: ۲۳۲-۲۲۹).

تا آنجا که بررسی حاضر نشان می‌دهد شریعتی ارتباط این دو تغییر با یکدیگر را تعیین نکرده است و مشخص نیست که آیا این دو حکومت واحدند و یا اینکه از این دو کدام یک را ترجیح می‌دهد. به هر حال نظر شریعتی در این مورد هر چه باشد رسالت حکومت در دوره غیبت در اندیشه وی با قرائت او از رسالت امام مشابَهت دارد و توصیف او از دموکراسی متعهد کاملاً موید این معناست:

«دموکراسی متعهد، حکومت گروهی است که براساس یک برنامه انقلابی مترقی، افراد را، بینش افراد را، زبان و فرهنگ مردم را، روابط اجتماعی و سطح زندگی مردم و شکل جامعه را، می‌خواهد دگرگون کند و به بهترین شکلش براند. برای این کار یک ایدئولوژی دارد، یک مکتب فکری مشخصی دارد، یک برنامه‌ریزی دقیق دارد، و هدفش این نیست که یکایک این مردم رأیشان و سلیقه‌شان متوجه او شود. هدفش این است که جامعه را به مقام و درجه‌ای برساند که براساس این مکتب به طرف این مقصد متعالی حرکت کند و هدف‌های انقلابی‌اش را تحقق دهد. اگر مردمی هستند که به این راه معتقد نیستند و رفتارشان و رأیشان موجب رکود و فساد جامعه است، و اگر کسانی هستند که از قدرت خودشان و از پول خودشان و از این آزادی سوء استفاده می‌کنند و اگر شکل‌های اجتماعی‌ای وجود دارد و سنت‌هایی هست که انسان را راکد نگه می‌دارد، باید آن سنت‌ها را از بین برد، باید این طرز فکر را محکوم کرد و باید این جامعه ... به هر شکل که شده - از قالبهای متحجر خودش رها بشود.» (شریعتی، {بی‌تا}: ۱۶۷-۱۶۶)

مکانیسم انتخاب رهبر نیز در دوره غیبت با انتخاب امام سنخیت دارد. همانگونه که امام خود به مقام امامت می‌رسد و مردم او را به امام بودن انتخاب نمی‌کنند رهبری در دوره غیبت نیز بر عهده کسی است که خود صلاحیت لازم را برای تصدی این مسئولیت به دست آورده است و مردم به کمک افرادی که توانایی تشخیص چنین شخصی را دارند، او را تشخیص داده، به رهبری می‌پذیرند و عدم پذیرش او از سوی مردم مقام رهبری او را سلب نمی‌کند.

مقصودی که دموکراسی متعهد در پی رساندن جامعه به آن است و در آن دموکراسی واقعی برقرار می‌شود، استقرار یک «جامعه بی‌طبقه» برای افراد آزاد و مسئول است. در این جامعه که به امت تعبیر می‌شود، جامعه نه براساس نژاد و طبقه، بلکه بر پایه تعقیب هدف مشترک و حرکت به سمت و سوی آن در سایه رهبری صالح شکل می‌گیرد. «افراد یک امت ... یک گونه می‌اندیشند و ایمان همسان دارند و در عین حال، در یک رهبری مشترک اجتماعی، تعهد دارند که به سوی تکامل حرکت کنند، جامعه را به «کمال» ببرند، به «سعادت» ... میان دو اصل «به خوشی گذراندن» و «به کمال گذشتن»، امت طریق دوم را می‌گزینند.» (شریعتی، ۱۳۷۵، د: ۵۲۱-۵۲۰)

به نظر می‌رسد که با توجه به اصل تحرک به سوی هدفی متعالی در امت، می‌توان از چنین جامعه‌ای، به یک جامعه پویا تعبیر کرد و این پویایی استقرار این جامعه را یک فرایند می‌سازد تا یک وضعیت. در چنین حالتی پرسشی که مطرح می‌شود این است که چه زمانی، رسالت دموکراسی متعهد به پایان خواهد رسید و امت سرنوشت سیاسی خود را با آرای خود رقم خواهد زد؟ شریعتی در برابر این پرسش در دوره غیبت مقطع زمانی خاصی را معین نمی‌کند و معتقد است تا زمانی که مردم به رشد فکری لازم در خصوص تعیین رهبری نرسیده‌اند، رسیدن به دموکراسی واقعی مقدور نیست ولی با توجه به مباحث وی در زمینه فلسفه تاریخ می‌توان گفت در سطح جهان، دموکراسی واقعی تا زمان ظهور حضرت ولیعصر مستقر نخواهد شد ولی در مورد امکان استقرار این دموکراسی در یک جامعه خاص اظهار نظر نکرده است. همچنین در آثار شریعتی به این احتمال عقلانی که بدون نظارت مردم، ممکن است در اثر انحراف حکام استبداد جدیدی شکل بگیرد توجه خاصی دیده نمی‌شود.

ج) عرصه مذهب؛

در عرصه مذهب نیز همانند اقتصاد و سیاست، قطب‌بندی‌های اجتماع هابیلی و قایبیلی رویاروی یکدیگرند و مذهب برای این دو، دو نقش متفاوت ایفا می‌کند، به گونه‌ای که می‌توان گفت مذهب به عنوان یک پدیده تاریخی در دو مسیر کاملاً

متفاوت تجلی یافته است: یک چهره آن به عنوان یک حربه مبارزاتی در راه تحقق آرمانهای حقیقت‌جویانه و استقرار نظام اجتماعی عادلانه است و چهره دیگر آن به عنوان ابزار طبقه حاکم و وسیله‌ای برای کنترل استثمار جامعه. (الگار، ۱۳۷۴: ۱۹۱-۱۹۰) در نظر شریعتی چهره مذهب حقیقی در واقع چهره نخست است و چهره دیگر در اثر به انحراف کشانیدن نقش مذهب و رسالت و آرمانهای اصیل به وجود آمده است. وی در خصوص مذهب اسلام معتقد است:

«در ... مسیر دوگانه تاریخ، اسلام در مرحله انقلابی‌اش - که عقیده بود و حرکت - بزرگترین جنبش یگانگی بود و در مرحله تاریخی‌اش - که بدل شد به فرهنگ و قدرت - مقدس‌ترین پوشش.

قسط، عدل، میزان، اخوت، مالکیت خدا، ترادف اجتماعی خدا و مردم ... نفی همه ارزش‌ها جز تقوا، وحدت نژادی بشریت (آدم و خاک)، توحید ... حریت فرد، اصالت و رسالت انسانی، هریک شعاری بود که اسلام به عنوان وارث پرچم انقلاب پیوسته تاریخ، پیشاپیش بشریت مظلوم برافراشت و دیدیم که توده‌ها، فوج فوج به حرکت آمدند و بدان پیوستند ... اما همین شعارها - که توفنده‌ترین موج‌های انقلابی در جریان پیوسته عدالت‌خواهی توده‌های مظلوب بود - بی‌درنگ به دست جریان متضادش افتاد و همگی نقش و نگاری فریبا و دلربا شد بر جبه و کلاه و تخت و بارگاه جور جباران همیشه و گنج گنجوران همیشه و دام دامگستران همیشه ... نخستین قربانیانش قرآن، علی، حسین، ابوذر و عمار و ...» (شریعتی، ۱۳۷۷، ب: ۸۷-۸۵)

به اعتقاد شریعتی مذهب اصیل، پشتیبان جناح هابیل است ولی توسط قطب قابیل به انحراف کشیده می‌شود و پوشش مذهبی قطب قابیل، تشخیص حقیقت را برای مردم بسیار مشکل می‌سازد و توده‌های محروم در شناخت قطب هابیل و قابیل راه را گم می‌کنند (شریعتی، ۱۳۷۷، ب: ۸۷-۸۵).

در چنین اوضاعی مذهب حقیقی با مذهب دروغین درمی‌افتد و به نظر وی، این یک اصل بزرگ و حساس تاریخی است که جنگ پیامبران همه جنگ «مذهب علیه

مذهب» است و با توجه به اینکه اسلام نیز به چنین سرنوشتی گرفتار آمد، جنگ ائمه راستین اسلام، «جنگ اسلام علیه اسلام» و با توجه به همین منطق، شریعتی هم به مذهب می‌خواند و هم به نفی مذهب (شریعتی، ۱۳۷۵، ه: ۱۱۰).

شریعتی ضمن اینکه تشیع را اعتراضی علیه انحراف از اسلام حقیقی می‌داند. بر این باور است که خود تشیع نیز دچار همان سرنوشتی شده است که مذاهب در طول تاریخ گرفتار آن بوده‌اند و بدین ترتیب، در کنار تشیع حقیقی علوی که اسلام راستین است، یک تشیع دروغینی که از آن به «تشیع صفوی» یاد می‌کند به وجود آمده است. وی در این باره می‌گوید:

«تشیع از آغاز اسلام - با تکیه بر عدالت و ولایت و امامت علی که نمونه برابری و مظهر خصومت آشتی‌ناپذیر با قدرت‌طلبی و سرمایه‌داری و بهره‌کشی و ظلم و جوهر ناب تقوای انسانی و اقتصادی و عدل قاطع و خشن و دفاع از طبقات مظلوم و ملت‌های محروم در نظام خلافت اسلام است - نماینده اسلام انقلابی و مردمی و ضد طبقاتی بود ... اما پس از صفویه همه چیز جا به جا شد، خلیفه سنی شیعه شد و فقیه شیعه سنی! پس از هزار سال قهر، با قدرت آشتی کرد و کنار تخت سلطان آستین عبا کشیده به خدمت ایستاد» (شریعتی، ۱۳۷۷، ب: ۸۷-۸۵).

البته «تشیع صفوی» در اندیشه شریعتی زاینده نظام حکومتی صفویه نیست بلکه اصولاً تشیع صفوی از زمانی سر برآورده است که تشیع علوی به وجود آمد و در زمان صفویه رسمیت و حاکمیت یافت. به اعتقاد وی، تشیع صفوی به عنوان یک نوع مکتب ظاهراً به شکل تشیع علوی ساخته شده ولی از لحاظ محتوا ضد تشیع علوی است، از آغاز. همگام با تشیع علی شعار تشیع داد - اما «تشیع صفوی» - ابوسفیان بود که به منظور ایجاد شکاف بین مسلمین، علی را به قیام علیه خلیفه اول دعوت کرد و وعده پشتیبانی داد و علی با علم به نیات باطنی وی با قاطعیت پیشنهاد او را رد کرد (شریعتی، ۱۳۷۵، د: ۱۸۰).

به هر حال تشیع علوی نماینده اسلام اصیل و یک جنبش مترقی و انقلابی است و تشیع صفوی، با تبدیل این تشیع به یک مذهب دولتی آن را مبدل به یک نهاد و

وسیله بردگی سیاسی کرده و از هدف اولیه‌اش که جستجوی عدالت و انجام وظایف مقدس است دور ساخته است (ریشار، ۱۳۷۴: ۹۷-۹۶ و شریعتی، ۱۳۷۴).

نتیجه‌گیری

براساس آنچه گفته شد می‌توان دریافت که شریعتی با نگرش ویژه‌ای که به جامعه‌شناسی دارد، جامعه‌شناسی خود را بر پایه نگرش توحیدی خویش استوار می‌سازد و از این نگرش یک زیربنای هابیلی که به مفهوم اصالت جامعه است و مبتنی بر تفکر دینی است و یک زیربنای قایبلی که به مفهوم اصالت فرد است و انحرافی از نگرش توحیدی است، استخراج می‌کند. شریعتی براساس این دو زیربنا، قطب‌بندی‌های اجتماعی و ترکیب آنها را در جامعه معین کرده است. وی در قطب هابیلی الله و ناس (مردم) و در قطب قایبلی چهره‌های اقتصادی، سیاسی و مذهبی آن را مورد بحث قرار می‌دهد. شریعتی با استفاده از این ابزار تحلیلی، نظام اجتماعی معاصر خویش را نقد کرده، در برابر چهره‌های قایبلی آن، ابعاد هابیلی یک نظام مردمی را به عنوان وضعیتی مطلوب ترسیم می‌کند. سوسیالیسم در برابر سرمایه‌داری، دموکراسی متعهدی که نهایتاً به دموکراسی حقیقی می‌انجامد در برابر سایر اشکال قایبلی سلطه سیاسی و تشیع علوی در برابر تشیع صفوی حاصل کار وی در این زمینه است که به نظر می‌رسد از مجموعه این سه، می‌توان به یک نظام «سوسیال دموکراسی دینی» تعبیر نمود و این اندیشه در برانگیختن شور مبارزه‌ای که به انقلاب اسلامی منتهی گشت، نقش اساسی داشته است؛ چرا که براین عملی چنین شناختی، در زمان پیش از انقلاب، شناسایی و مبارزه علیه چهره‌های قایبلی در جامعه بوده است. خود شریعتی نیز به این مبارزه ترغیب می‌کند. در نظر او، جامعه‌شناسی اسلامی و توحیدی مستلزم نفی خداوندان زمینی مسلط بر سرنوشت، غاصبان قدرتها و تعیین‌کنندگان نظام‌های اجتماعی و شکل زندگی افراد، طبقات و روابط اجتماعی و در یک معنی کلی، شرک انسانی است (توسلی، ۱۳۵۸: ۲۷) و او با توجه به ابعاد سه‌گانه قطب قایبلی مبارزه علیه آن را دارای سه بعد می‌داند:

«اصولاً باید مبارزه ما در هر سه جبهه باشد. البته اینکه به کدام جبهه بیشتر باید تکیه کرد ... بحث تاکتیک و استراژی است ... ولی ایدئولوژی این است که این هر سه، سه شعبه از یک شرکت‌اند که هر کدامش را ببندید باز آن دو شعبه دیگر، درش را باز می‌کنند. [پس] باید در هر سه جبهه قطب فاجعه را کوبید.» (شریعتی، ۱۳۶۲: ۶۱۴)

در نظر علی شریعتی، آزادی یعنی نفی استبداد، برابری یعنی نفی استثمار و آگاهی یعنی نفی استحمار. یک انسان موحد با نابود کردن این سه به توحید می‌رسد و رسالت توحیدیش نابودی این هر سه را ایجاب می‌کند (شریعتی، ۱۳۶۲، ۶۱۸)

منابع

- ۱- احمدی، حمید (۱۳۷۴)، «شریعتی در جهان»، چاپ چهارم، تهران، شرکت سهامی انتشار
- ۲- توسل‌سی، غلام‌عباس (۱۳۷۸)، «تحلیلی از زندگی و آثار علی شریعتی»، {بی‌م: بی‌من}
- ۳- زکریایی، محمدعلی (۱۳۷۴)، «سفر سبز (یادواره هجدهمین سالگرد شهادت دکتر علی شریعتی)»، تهران، الهام
- ۴- شریعتی، علی (۱۳۶۱)، «تاریخ تمدن»، جلد دوم، م. آ، ۱۲، (تهران)، آگاه
- ۵- شریعتی، علی (۱۳۶۲)، «روشن‌شناخت اسلام»، م. آ، ۲۸، (تهران)، چاپخش
- ۶- شریعتی، علی (۱۳۷۴)، «تشیع علوی و تشیع صفوی»، م. آ، ۹، چاپ دوم، تهران، چاپخش
- ۷- شریعتی، علی (۱۳۷۵، الف)، «اسلام‌شناسی»، جلد اول، م. آ، ۱۶، چاپ سوم، تهران، قلم
- ۸- شریعتی، علی (۱۳۷۵، ب)، «انسان»، م. آ، ۲۴، چاپ پنجم، تهران، الهام
- ۹- شریعتی، علی (۱۳۷۵، ج)، «حسین و ارث آدم»، م. آ، ۱۹، چاپ ششم، تهران، قلم

- ۱۰- شریعتی، علی (۱۳۷۵، د)، «علی (ع)». م. آ، ۲۶. چاپ هفتم. تهران، آمون
- ۱۱- شریعتی، علی (۱۳۷۵، ه)، «خودسازی انقلابی». م. آ، ۲. چاپ پنجم، تهران، الهام
- ۱۲- شریعتی، علی (۱۳۷۶)، «ویژگی‌های قرون جدید». م. آ، ۳۱. چاپ پنجم، تهران، چاپخش
- ۱۳- شریعتی، علی (۱۳۷۷، الف)، «جهان‌بینی و ایدئولوژی». م. آ، ۲۳. چاپ چهارم، تهران، چاپخش
- ۱۴- شریعتی، علی (۱۳۷۷، ب)، «جهت‌گیری طبقات در اسلام». م. آ، ۱۰. چاپ دوم، تهران، قلم
- ۱۵- شریعتی، علی {بی‌تا}. «امت و امامت».

