
مواجهه عصری و انتقادی شریعتی با دموکراسی

علی محمد حاضری

دانشیار علوم اجتماعی دانشگاه تربیت مدرس و
مدیر گروه جامعه‌شناسی انقلاب پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی
hazeri_a@modares.ac.ir

سمیرا محمدی

کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی
(نویسنده مسئول)

Samiramohammadi88@yahoo.com

چکیده

دکتر علی شریعتی از نظریه‌پردازان معروف روشنفکری دینی دههٔ چهل، با واکاوی مجادلات آن عصر و در جهت پاسخگویی به یک نیاز مبرم زمانه، تلاش کرد نظریه‌ای مهم در باب «دموکراسی متعهد» ارائه دهد که در یک فرآیند غیریت‌سازانه و در تقابل با دموکراسی صوری یا لیبرالیستی غرب بوده است. او برای بازتعریف دموکراسی متعهد یا هدایت شدهٔ خود، به مفاهیمی مانند «بیعت» و «شورا» مراجعه کرده و به دفاع از نظریهٔ دینی «امت و امامت» می‌پردازد. شریعتی، اسلام‌گرایی سیاسی را به دور از صبغهٔ سنت سلفی‌گرایانه و در راستای روش‌ها و نیازهای دنیای مدرن به بهترین نحو واکاوی کرده و با انتقال مفهوم دموکراسی متعهد بر اساس سازوارهٔ برآمده از کلیت «اسلام مدرن شیعی» به اذهان نسل جوانان متدین هم عصر خویش، موفق می‌شود در خلق بنیان‌های ایدئولوژیک انقلاب ۱۳۵۷ نقش اساسی ایفا کند. در این جستار، مفصل‌بندی دال‌های شناور حول دال مرکزی دموکراسی متعهد در چهارچوب گفتمانی لاکلا و موفه به آزمون گذاشته می‌شود.

واژگان کلیدی: دموکراسی، دموکراسی متعهد، دموکراسی صوری یا غربی، پروتستان‌تیسیم اسلامی.

بیان مسئله

وجود منازعه گفتمانی، بخش تفکیک ناپذیر تاریخ هر جامعه یا گروه‌های اجتماعی پایدار است. بنابراین، همیشه در هر دوره تاریخی از حیات اجتماعات بشری، حداقل دو دسته گفتمان اپوزیسیون با درجات متفاوتی از معارضة درگیر نوعی رقابت و ستیز با یکدیگرند (کچوئیان ۱۳۸۶: ۱۹۷). گفتمان‌هایی که به دلیل تفاوت قائل شدن میان خود و دیگری و منطق دوگانه‌نگاری، تلاش می‌کنند تا با انحصار دال‌های شناور آکنده در فضای سیاسی و تثبیت و معنابخشی پیرامون این دال‌ها، صورت‌بندی گفتمانی خود را شکل دهند (قیصری ۱۳۸۵: ۱۴۶). حاصل همه این تلاش‌ها، خود را در قالب گفتمانی متجلی می‌کند که چندان دوامی نداشته و سرانجام یک گفتمان بر گفتمان‌های دیگر هژمون می‌شود. تحول گفتمانی، یکی از مهم‌ترین تحولات اجتماعی است و جامعه ایران نیز تا کنون شاهد پیدایش و گسترش خرده‌گفتمان‌هایی مختلف در عرصه سیاسی - دینی بوده است. به مقوله دموکراسی خواهی، توسط افراد مختلف و از زوایای گوناگون پرداخته شده است.

دکتر شریعتی از نظریه‌پردازان برجسته عرصه روشنفکری دینی دهه چهل، سعی کرد با نقد دموکراسی لیبرال غرب، نظریه‌ای جدید در دفاع از نظام دینی خود تحت عنوان «امت و امامت» ارائه کند و ناگزیر در مسیری افتاد که روایت و فلسفه آرمان‌های خود را در تشیع جستجو نموده و به تصویر درآورد؛ او مجدانه و هنرمندانه کوشید و در نهایت، گفتمانی را تمهید نمود که به اصالت امر بومی - اسلامی تاکید داشت. از نظر شریعتی، شایسته بود که ایدئولوژی مورد نظر در دل جهان‌بینی اسلام پرورده شود؛ لذا اهتمام فکری خود را در این مسیر متمرکز ساخت. این کار در واقع، همان پروژه اصلی و مشهور شریعتی در راستای پروتستان‌تیسیم اسلامی، عهده‌دار دال «دموکراسی آنگازه یا متعهد» بود.

بنابراین، با وجود اینکه امروزه دموکراسی خواهی از بدیهیات روشنفکری عصر حاضر به حساب می‌آید، اما شرایط عصری و زمانی شریعتی و روح انقلابی زمانه او که مشحون از نقد صورت‌گرایی‌های دموکراسی عوام‌گرایانه حاکم بر دنیای غرب بود، نوعی رسالت انقلابی برای وی ایجاد می‌کرد. بر همین اساس، او که همواره دلدادۀ حق حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش بود، واقعیت فریبکارانه دموکراسی صوری حاکم بر نظام سرمایه‌داری و به ویژه، نوع مبتذل جهان‌سومی آن را نقد می‌کرد. لذا، الگوی دموکراسی متعهد را به

عنوان نظام سیاسی مطلوب دوران گذار انتخاب کرده و از آن دفاع نمود. بنابراین در دههٔ چهل، گفتمان روشنفکری دینی شریعتی در تقابل با گفتمان‌های دموکراسی خواهی غرب قرار گرفت و تلاش کرد تا میان مدرنیته و سنت (به طور خاص دین) نوعی سازگاری فراهم کند و از این رو، در فضای گفتمانی دست به هم‌آوردی در برابر گفتمان دیگر زد. این مقاله می‌کوشد با واکاوی مجادلات آن عصر، تلاش شریعتی برای پاسخگویی به یک نیاز زمانه را واکاوی نماید.

بررسی فضای تخاصم در گفتمان شریعتی

هنگام صحبت از چگونگی شکل‌گیری یک گفتمان، لازم است در ابتدا در مبانی و معانی شکل‌دهندهٔ اصول اساسی آن گفتمان تأمل نمود. به عبارت دیگر، باید به واکاوی و شالوده‌شکنی گفتمان مورد مطالعه پرداخت. در این واسازی، عناصر گوناگون در یک متن بازسازی می‌شوند تا دنیای وانموده را از دنیای واقعی تمییز داده و عناصر مجزا را صرفاً در رابطهٔ آنها با یکدیگر تحلیل کنیم. بنابراین، اگر گفتمان روشنفکری دینی شریعتی را به مثابهٔ یک متن قرار دهیم، بررسی چگونگی شکل‌گیری آن به واسازی و شناسایی مؤلفه‌ها و ویژگی‌های گفتمان شریعتی نیازمند است. لذا، دال مرکزی جریان روشنفکری دینی دههٔ چهل به نمایندگی شریعتی و با توجه به متون تولید شده توسط او را می‌توان «اسلام عقلانی و ایدئولوژیک» محسوب نمود؛ چرا که دیگر دال‌های حاشیه‌ای، توسط این گفتمان مفصل‌بندی گردیده و طوری تفسیر شده‌اند که در خدمت دال مرکزی قرار گیرند.

علی شریعتی به عنوان سرحلقهٔ گفتمان ایدئولوژیک نواندیشی دینی با تفسیری دنیایی، غایت‌گرایانه و ایدئولوژیک از دین، تمام تلاش خود را در احیای ابعاد ایدئولوژیک اسلام صرف نموده و سیما و چهره‌ای چپ‌گرایانه از این ایدئولوژی را به صورت برجسته نمایش داد. به قول او:

ایدئولوژی به درد این می‌خورد که اصلاً جامعه را بسازد و گرنه اسلام

بدون ایدئولوژی به درد آخرت می‌خورد. (شریعتی ۱۳۷۹ ج ۲۳: ۱۸۲)

از نظر شریعتی، یکی از پیامدهای مهم ایدئولوژیک کردن دین، دادن روح انتقادی و نظام‌مند ساختن آن است. او به تبعیت از نیچه، همواره زندگی را عرصهٔ شدن می‌دانست. انسان معتقد به چنین دینی، در «بودن» نیست بلکه در مسیر «شدن»

است (شریعتی ۱۳۷۹ ج ۲۳: ۱۸۳). الگوی سیاسی و نگاه شریعتی به حکومت نیز بر همین اساس سازماندهی می‌شود.

قبل از بررسی ویژگی‌های گفتمانی دموکراسی در دههٔ چهل، باید فضای تخصص در گفتمان شریعتی را بررسی نمود. همانگونه که اذعان داشتیم، گفتمان‌ها در خلأ به وجود نیامده، وضعیت جامعه در روند تحولات تاریخی و تحولات اندیشه‌ای آن را منعکس کرده و می‌توانند در فضایی از معانی و بسترهای اجتماعی به موفقیت و هژمونی دست یابند. با شناسایی فضای تخصص میان گفتمان‌های رقیب، دال‌های خالی و شناور موجود در جامعه را می‌توان شناخت.

در واقع، برای شناسایی گفتمان دموکراسی خواهی شریعتی و چگونگی هژمونیک شدن آن، به شناخت دگرهای هویتی این گفتمان نیاز داریم. ریشهٔ جدال و غیریت‌سازی گفتمان دموکراسی مدنظر شریعتی را در لیبرالیسم غربی و وجوه آن از جمله دموکراسی رایج در غرب آن دوران که از شاخص‌ترین دگرهای شریعتی هستند، می‌توان جستجو کرد.

نقطهٔ عطف در گفتمان هویتی دوران معاصر شریعتی در نوع صورت‌بندی آن از «دیگری» ایرانی، تحت تأثیر عملکرد تجدد در غرب و شرق، در موطن اصلی و در غیر موطن آن است. این گفتمان با نظر به عملکرد غرب در شرق و وضع آن در غرب، به این نتیجه می‌رسد که «دیگری» ایرانی و هویت ایرانی، غرب و تجدد است. شریعتی مدعی است: «هیچ کسی در این مملکت به عمق و درستی وسعت و تجربهٔ من، نه شرق را می‌شناسد، نه غرب را و نه ماشین و نه استعمار را (شریعتی ۱۳۸۱ ج ۳۳: ۱۷۴). هنگام غلیان احساساتش غرب را چنین توصیف می‌کند:

تمدن آن بربریت، تکنیک آن جلادی، علم آن حيله‌گری، هنر آن جادوگری، فلسفهٔ آن دغل‌کاری، بشر دوستی و دموکراسی آن نفاق و در یک کلام، فلسفهٔ اصالت مصرف و بندگی پول (شریعتی ۱۳۹۰ ج ۲۰: ۹-۲).

در نگاه وی:

غرب از قرن هجدهم به کمک جامعه‌شناسان، مورخان، نویسندگان و حتی هنرمندان و حتی انقلابیون و انسان‌دوستانش این تر را می‌خواهد به دنیا تحمیل کند که تنها تمدن یکی است و آن همان شکلی است که از تمدن غرب ساخته و به جهان عرضه نموده است و هر کس می‌خواهد متمدن باشد، باید همین تمدنی را که ما می‌سازیم مصرف کند و اگر

می‌خواهد آن را نفی کند، باید وحشی بماند. فرهنگ یک فرهنگ است

به نام فرهنگ غرب (شریعتی ۱۳۷۷ ج ۴: ۱۴-۱۳).

به عبارت دیگر، شریعتی در موضع یک جهان‌سومی انقلابی معتقد است:

غرب به خود‌نگاهی «گوسانتریک» دارد؛ یعنی خود را تنها فرهنگ، تمدن

و شیوه زندگی می‌داند و در نتیجه، خویش را حاکم بر زمان و زمین

می‌پندارد (شریعتی ۱۳۸۸ ج ۱۴: ۱۶۹-۱۶۲).

او، علاوه بر نقد غرب به مفهوم عام و پیامدهای استعماری آن، از نظر فکری

و معرفتی نیز مهم‌ترین وجوه غرب اعم از لیبرالیسم را مورد نقد قرار می‌دهد. در

سخنرانی‌ها و نوشته‌های او نکات پراکنده‌ای راجع به لیبرالیسم وجود دارد؛ در نقد

لیبرالیسم از بُعد سیاسی، لیبرالیسم بورژوازی را عامل انحطاط اخلاقی جامعه و در

نهایت دشمن دموکراسی می‌داند. برای نمونه می‌نویسد:

به قول پروفیسور شاندل، دشمن آزادی و دموکراسی از نوع غریبش،

خود دموکراسی، لیبرالیسم و آزادی فردی است (شریعتی ۱۳۶۲ ج ۲۶:

۶۰۸-۶۰۷).

یا در نقد لیبرالیسم از بُعد اقتصادی می‌نویسد:

این لیبرالیسم آزادی فردی، که سال‌هاست روشنفکران و انسان‌دوستان

جهان و به خصوص روشنفکران و مصلحان کشورهای عقب‌مانده را به شدت

تحت تأثیر خود قرار داده و برایشان یک کلمه خدایی و یک نام شورانگیز

است، یک لیبرالیسم اقتصادی است و نه یک لیبرالیسم انسانی! ما ساده‌لوحان

انسان‌دوست آن را انسانی پنداشتیم و ستودیم و برایش فداکاری‌ها کردیم و

شهدا دادیم و خون‌های پاک‌ترین قهرمانان خود را برای آن به خاک ریختیم

و این بورژوازی پلید بود که در لوای آن به استثمار کارگر اروپایی و استثمار

انسان آسیایی و آفریقایی و امریکای جنوبی پرداخت. ما شرقی‌های ساده‌لوح

از این لیبرالیسم فقط متجدد شدیم و بورژواهای غربی کاپیتالیست شدند

(شریعتی ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۶۱۱-۶۰۷).

او با در نظر گرفتن ابعاد سوء سیاسی و اقتصادی لیبرالیسم بورژوازی، آن را بسان

حجاب عصمت به چهره فاحشه می‌داند (شریعتی الف ۱۳۶۱ ج ۱۹: ۸۳). در همین راستا

می‌گوید:

استبداد سیاسی، تبعیض اجتماعی، بهره‌کشی وحشیانه قدیم در غرب، رانده شده است. اما، همگی، خشن‌تر از همیشه، به صورت نظام سرمایه‌داری، بازگشته است و در نقاب لیبرالیسم و دموکراسی خود را مخفی کرده است (شریعتی الف ۱۳۶۲ ج ۶: ۲۱۸).

شریعتی، دموکراسی را که یکی از وجوه لیبرالیسم غرب است، به عنوان یک کالای وارداتی غربی می‌داند که نتیجه مطلوبی برای کشورهای جهان سوم به بار نیاورده و می‌گوید:

از چیزهایی که به صورت کالایی صادراتی از اروپا وارد جهان سوم شده‌اند دموکراسی و لیبرالیسم بود که در هیچ کشوری ثمره درخشانی به بار نیاورد؛ چرا که این دو کالای صادراتی نمی‌تواند باشد و نتیجه مطلوب، آنچنان که در غرب داشت، در شرق نداشت، زیرا آن کالایی است که خاص جوامعی است که به درجه معینی از تکامل و خودآگاهی رسیده باشند (شریعتی ب ۱۳۷۵ ج ۱۲: ۸۰ و ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۶۰۸-۶۰۷).

بر این اساس شعار دموکراسی یا حکومت آراء در جوامع فاقد رشد و آگاهی را فریبی بیش نمی‌داند (شریعتی الف ۱۳۷۷ ج ۴: ۲۹۰-۲۸۹). همچنین فرجام پیوند دموکراسی و لیبرالیسم را به علت عدم سازگاری با سرمایه‌داری، فاشیسم دانسته و به بیان محدودیت‌ها و ضعف‌های دموکراسی غربی در این راستا می‌پردازد.

مغایرت ماهیت دموکراسی غربی با اصول انقلابی و تغییرات جامعه؛ توجیه وضع موجود

به عقیده شریعتی، دموکراسی لیبرال مانع توسعه و تغییر است؛ زیرا معیار گزینش، انتخاب افراد حافظ سنت‌های جامعه است. شریعتی در اشاره به مفهوم دموکراسی می‌گوید:

دموکراسی، یعنی حکومت «دمو» (مردم) و حکومت دموکراسی زائیده رأی‌های جامعه است؛ لذا شماره رأی‌های افراد مقدس است، بنابراین نه جنس، نه نوع رأی، بلکه فقط نفس آن تقدس دارد (شریعتی ب ۱۳۷۵ ج ۱۲: ۲۲۰).

سپس این سؤالات در ذهن او تداعی می‌شود که «جامعه در چه شرایطی باید رهبر را انتخاب کند؟ انتخاب این رهبر توسط چه کسانی باید صورت گیرد؟» و در ادامه می‌افزاید:

در همهٔ مراحل جامعهٔ بدوی، جامعهٔ نیمه وحشی، جامعه‌های تاریخی و حتی جوامع بعد از انقلاب کبیر (فرانسه) در متن اروپا، کدام جامعه‌شناس می‌تواند بگوید و ثابت کند که اکثریت مردم می‌توانند از میان این میلیون‌ها مردمی که هستند و از میان چهره‌هایی که به عنوان چهره‌های مشهور سیاسی مطرح‌اند، بهترین رهبر را تشخیص بدهند و بدانند راه کمال و راه رهبری این جامعه کدام است؟ (شریعتی، ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۶۰۳)

شریعتی بعد از تعریف مفهوم دموکراسی، با اشاره به قواعد دموکراسی در کشورهای جهان سوم چنین استدلال می‌کند که:

مسئله‌ای که امروز در دموکراسی مطرح است، این است که اگر مبنای حکومت انسان را بر «سعادت آرام راکد» و «احساس بی‌قیدی افراد انسانی» و «حفظ سنن موجود قرار دهیم؟... اگر چنانچه بینش سیاسی یونانی می‌گفت حکومت کشور را ادامهٔ حکومت شهرنشینی بر شهر را شهرداری تلقی کنیم، بی‌شک بهترین حکومت بنا بر این مورد حکومتی است که به وسیلهٔ همهٔ افراد موجود و آراء موجود آن جامعه انتخاب شده است و کوشش چنین حکومتی همواره بر این است که مردم را به بهترین وضع براند و روابط اجتماعی و سنت‌های موجود را به بهترین وضع تغییر و تکامل بدهد، بلکه همهٔ هدفش این است که آرای مردم را برای خودش نگه دارد. (شریعتی، ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۶۰۳)

شریعتی در ادامه می‌پرسد:

چه کسی می‌تواند در چنین جامعه‌ای آرای اکثریت را برای خودش نگه دارد؟ بی‌شک کسی که به زبان همهٔ مردم حرف بزند و به پسند همهٔ مردم کار کند و به راهی که همهٔ مردم می‌روند بروند و با آنچه که همهٔ مردم بدان معتقدند و بر آن راه می‌روند معتقد باشد و برود. (شریعتی، ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۶۰۴)

باری، چنین انتخابات آزادی که مردم آن خواهان ثبات سنن و عدم تغییرات هستند، به انتخاب رهبری انقلابی منجر نخواهد شد؛ منتخب مردم و از جنس اکثریت مردم با هدف تأمین خواسته‌های آنان در تحقق تحول و تغییرات جامعه، کاری از پیش نخواهد برد و جامعه در همان سنت‌ها و وضعیت خود باقی خواهد ماند. او در این زمینه می‌گوید:

اصل حکومت دموکراسی، برخلاف این تقدس شور انگیزی این کلمه دارد، با اصل تغییر و پیشرفت انقلابی و رهبری فکری مغایر است... بنابراین مسأله‌ای که در اینجا مطرح است، مرحله خاصی از تحول یک جامعه است که با دموکراسی سازگار نیست (شریعتی، ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۶۰۴-۶۰۳).

در واقع، هدف دموکراسی مغایر پیشرفت انقلابی - حقیقی است:

دموکراسی لیبرال، آرزویش این است که افراد، آن احساس را که خودشان می‌خواهند داشته باشند و از این نظر در باطن غالباً با اصل پیشرفت حقیقی متناقض است؛ مگر اینکه پیشرفت انسان را با قدرت جامعه و برخورداری بیشترش اشتباه بگیریم (شریعتی، ۱۳۷۵ ج ۱۲: ۲۲۰).

مسخ اندیشه و آرای مردم در جوامع دموکراتیک

شریعتی بر اساس ادبیات مارکسیستی چپ معتقد است که مردم غرب، توده‌ای مسخ شده‌اند که در واقع فکر می‌کنند در انتخاب آزاد هستند؛ ولیکن آزادی در غرب، سرابی بیش نیست و مدرنیزه شدن تقلب توسط رسانه‌ها و سیستم مغزشویی آنها تحت لوای شعار فریب‌آمیز دموکراسی اتفاق می‌افتد. او پس از توصیف سبک رأی‌سازی به شیوه مصنوعی و غیرقانونی در کشورهای عقب مانده که توسط روشنفکران مقلد دموکراسی غرب صورت می‌گیرد، به مسخ اندیشه در غرب پرداخته و می‌گوید:

در خود غرب چنین نمی‌کنند، آنها اصیل‌اند و می‌دانند چگونه پخته عمل کنند، چگونه پنهان‌کاری کنند و چگونه بر پلیدترین اعمال ضد انسانی‌شان نیز پاک‌ترین عنوان‌ها را بدهند و زیباترین و فریبنده‌ترین پرده‌ها را بپوشانند. آنها رأی‌های قلبی را، شب و روز، آشکارا اما سخت عالمانه و ماهرانه در صندوق‌های «خلق رأی» یعنی مغزها و دل‌ها می‌افکنند، بی‌آنکه صاحب صندوق از آن آگاه شود! و از اینجا لیبرالیسم

و دموکراسی واقعی و عملی آغاز می‌شود. یعنی پس از آن، این فرد حقیقتاً آزاد است که به هر که - دلش خواست - به هر کسی در مغز بدو می‌اندیشد، در حافظه‌اش او را می‌شناسد و اعتقادش به او معتقد و مؤمن شده است و زندگی او و فضایل او و امتیازات شخصیت او را به دقت می‌داند، رأی بدهد و رأی او هم با کمال امانت‌داری از صندوق، تندرست و دست نخورده، بیرون می‌آید و با دقت و با سرعت حساب می‌شود و بدین طریق، همان کسانی که واقعاً در مغزهای مردم، شناخته بوده‌اند و در دل‌هایشان جا داشته‌اند در مجلس‌های ملی جا می‌گیرند... بی‌شک این پول است، این قدرت است که با استخدام تمام وسایل موجود تبلیغاتی امروز با استخدام تمام استعدادها و امکانات هنری و ادبی و اجتماعی رأی می‌سازد. آری، آزادند در «رأی دادن» اما برده‌اند در ساختن رأی. زیرا رأی‌شان را با پول در مغزش جا داده‌اند و سپس آزاد گذاشته‌اند که به هر که خواست رأی بدهد. این هم اهانت بزرگی است به مردم اروپا و هم اهانت بزرگی است به جامعه بشری. آزادی هست اما به این شکل، آزادی رأی هست اما رأی‌ها آزاد نیستند. رأی‌ها را می‌سازند و سپس مردم را برای دادن آن آزاد می‌گذارند، زیرا در جامعه سرمایه‌داری، کارگزاران سیاست و سازندگان سرنوشت جامعه و حتی آفریدگاران آراء و افکار مردم، مطمئن‌اند که این مردم اگر چه آزادند که هر رأیی را به صندوق بریزند؛ اما همان رأی‌هایی را پس خواهند آورد که آنان خود پنهانی به آنان خورنده‌اند (شریعتی، ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۶۱۳-۶۱۲).

همچنین به اعتقاد شریعتی، دموکراسی نوعی فریبکاری براساس آرای توده‌ای ناآگاه که بیشتر، زائیده احساس است تا تعقل و در جهت‌دهی به اهداف حکومت تأثیر بسزایی دارد. او می‌گوید:

یک مسأله در افکار عمومی بنام ضریب احساس وجود دارد. ضریب احساس در فرد کم و در اجتماع بسیار، ضریب احساس در توده و عوام زیاد است و در افراد زبده و خواص کم. ضریب احساس در غرب کم و در شرق زیاد، ضریب احساس در جوامع مترقی و پیشرفته کمتر و در جوامع سنتی زیادتر است، ضریب احساس در تیپ‌هایی که بینش

سیاسی، اقتصادی، حقوقی، علمی و فلسفی دارند، کم و در افراد مذهبی، هنرمند، ادبی و... زیاد است. ... ضریب احساس از عوامل غیرعقلی است نه غیرمعقول. پس وقتی می‌گوئیم دموکراسی، بیشتر نظرمان با توده است نه با زبده‌ها و چون توده ضریب احساس دارد، پس دموکراسی بر آرای تکیه دارد که بیشتر زائیده احساس است نه تعقل... آنچه مسلم است عوامل فانتزی در ایجاد عقاید، مخصوصاً وقتی که مخاطب توده باشد، موثرتر از عوامل منطقی است و بنابراین، دموکراسی این چنین آدم‌هایی، دموکراسی رأس‌ها خواهد بود، نه دموکراسی رأی‌ها. به خصوص در جوامع عقب افتاده که ضریب احساس بیشتر و قوی‌تر است (شریعتی، ۱۳۷۵ ج ۱۲ : ۲۳۱-۲۳۰).

توجیه تبعیض و استثمار تحت لوای آزادی و لیبرالیسم

به نظر شریعتی، بزرگ‌ترین دشمن آزادی و دموکراسی، همان خود دموکراسی و لیبرالیسم از نوع غربی می‌باشد. او معتقد است، علی‌رغم وجود آزادی صوری در جوامع غربی، این صاحبان قدرت، نیرو و نفوذ هستند که از مزایای این آزادی سود می‌برند. از دیدگاه او:

اگر شما به یک شهر اروپائی بروید، می‌بینید دموکراسی و لیبرالیسم غربی برای چه کسانی زر و زور و جاه و جلال می‌آورد! ... کسانی که می‌توانند خوب بیندیشند؟ هرگز! در برابر اینها کسانی که قدرت دارند بیشتر از همه استفاده، یعنی سوء استفاده می‌کنند. (شریعتی، ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۶۰۷)

شریعتی به زندگی «ورکو» قهرمان ملی فرانسه در برابر هیتلر اشاره می‌کند که علی‌رغم کسب افتخارات بسیار برای کشور خود، در آپارتمان مخروبه و کثیف در یکی از محلات قدیمی پاریس زندگی می‌کرد. او می‌گوید:

اما این مرد را با همه عظمتی که دارد چه کسی می‌شناسد؟ در میان مردم چه جایگاهی دارد؟ دارای چه قدرت و نفوذی است؟ چه سهمی در رهبری جامعه فرانسه دارد؟ درست است که مردم فرانسه همگی، فرد «آزادند» که ورکو را بشناسند و برگزینند یا غیر او را، ولی از این آزادی کسانی استفاده می‌کنند که قوی‌ترند. (شریعتی، ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۶۰۹)

به اعتقاد او در این میدان آزادی، همیشه سوارکاران و صاحبان اسب‌های ورزیده‌اند که می‌توانند بتازند، بی‌شک در این میان چیزی عاید پیاده‌ها (افراد بدون سرمایه و قدرت) نمی‌شود. از نظر شریعتی، منافع اقتصادی بورژواهای سرمایه‌دار قرن هجدهم و نوزدهم منشأ این آزادی هستند:

«اینان اند آزادی‌خواهان واقعی اروپا. چرا؟ زیرا قیدهای اقتصادی را می‌خواهند بردارند، مرزها را باز بگذارند، و همچنین حقوق گمرگی و مقررات مالی... (شریعتی ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۶۱۰)

شریعتی، به وجود آمدن مناسبات استثماری و ظالمانه در جوامع عقب‌مانده را از پیامدهای آزادی و دموکراسی دانسته و به روشنفکران و طرفداران لیبرالیسم و دموکراسی خرده می‌گیرد که:

ما ساده‌لوحان انسان‌دوست آن (لیبرالیسم اقتصادی و استثمارگر) را انسانی پنداشتیم و ستودیم و برایش فداکاری‌ها کردیم و شهدا دادیم و خون‌های پاک پاک‌ترین قهرمانان خود را برای آن ریختیم... ما شرقی‌های ساده‌لوح از این لیبرالیسم فقط متجدد شدیم و بورژوازی غربی کاپیتالیست شدند. هنگامی که در اروپا فریاد انسان‌دوستانه و شعار دموکراسی - لیبرالیسم، آزادی فردی و حقوق بشر را اعلام می‌کرد... و اشک در چشمان روشنفکران و انسان‌دوستان ساده‌دل ما حلقه می‌زد، حکومت فرانسه که با رأی اکثریت مردم روی کار آمده بودند در یک اعلامیه رسمی اعلام کرد؛ هرکسی بخواهد بمباران شهر آلژیه (پایتخت الجزیره) را از نزدیک تماشا کند، در فلان روز و ماه سال ۱۸۱۲. فلان جا بیاید و ... آری، این حکومت لیبرال زاینده دموکراسی به بمب بستن یک شهر بزرگ و قتل عام مردمی را که گناهی جز ضعیف بودن ندارند، اعلام می‌کند... کدام یک از متفکران و انسان‌دوستان و حتی سوسیالیست‌های اروپا زبان به اعتراض گشودند؟! (شریعتی ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۶۱۱)

او حتی خود مردم اروپا را از قربانیان دموکراسی می‌داند و بیان می‌کند:

توده اروپا پیش از ما در این غارتگری مکارانه و شبیخون مخیلانه سرمایه‌داران به خاک افتادند و در زیر پرده زیبا و خوش‌رنگ آزادی، آنان خونشان را زالوهای استثمار مکید و ما همه چیزمان را، گذشته و

تاریخمان را بر باد دادیم و مسخ کردند و مسخره. در این آزادی و در این رژیم دموکراسی مردم اروپا برده کاپیتالیسم شدند و ما انسان «دست دوم»، «بومیان وحشی و نیمه وحشی و آدمخوار و بی استعداد و تنبل و کم خرد و عقب مانده و مردم بی فرهنگ و بی سواد و بی منطق و بومی و موش» (شریعتی، ۱۳۶۲، ج ۲۶: ۶۱۷-۶۰۷)

انحطاط اخلاقی از دیگر پیامدهای اکثریت گرایی در جوامع لیبرال دموکرات
شریعتی، با اشاره نقادانه به از بین رفتن چهارچوب‌های ارزشی جامعه و فضایل انسانی جوامع مهد دموکراسی، معتقد است این عوام‌زدگی نشأت گرفته از دموکراسی لیبرال، جوامع منادی آزادی و دموکراسی را به لجنزار اخلاقی کشانده است:

در فرانسه وقتی ژنرال دو گل آمد و گفت در این کاباره‌ها بسیار زشت و وقیح می‌رقصند در اینجا یک پوشش بیوشند. فریاد آزادی خواهان بلند شد که به چه حق داد یک عورت پوش بیوشند. می‌خواهد آزادی این افراد را سلب کند؟! ... امروز وقتی به فرانسه وارد می‌شوید، در کشوری که دو قرن سنت آزادی خواهی و لیبرالیستی دارد، می‌بینید که در این مستراح‌ها و در وسط خیابان، گاه سه چهار انسان شب‌ها می‌خوابند، کلوشارها [کارتن خواب‌ها] همه جا پهن هستند، در تمام کوچه و خیابان‌هایی که در معرض دید همه خارجی‌هاست... اینها بزرگ‌ترین هتک حرمت به مردم فرانسه است. کلوشارها به صورت وقیح، گاه اعمال بسیار زنده دارند، معمولاً یک شیشه مشروب دستشان است و با صورتی مملو از کثافت مشروب می‌خورند، روابط بسیار کثیف انحراف جنسی در معرض دید عموم دارند و... زیرا اصل اعتقاد به اینکه هر فرد، به هر شکل و با هر رأی می‌تواند به زندگی خود در جامعه ادامه دهد، موجب این شده که سرمایه‌داری برای پیشرفت خودش از این اصل، برای سود بیشتر، هرگونه فسادی را و تاختن به هرگونه صلاح و هرگونه فضیلت اجتماعی و اخلاقی را مجاز بداند و آزاد باشد (شریعتی، ۱۳۶۲، ج ۲۶: ۶۰۸-۶۰۷).

بازتعریف حکومت مطلوب؛ دموکراسی متعهد در گفتمان شریعتی

گفتمان‌ها در مقابل هژمونیک شدن گفتمان مخالف خود، از طریق مفصل‌بندی جدید به ساختارشکنی مفصل‌بندی گفتمان رقیب خود پرداخته و ساختارشکنی با انتساب مدلول و معنایی متفاوت به آن دال، مدلولی را که گفتمان رقیب به آن دال چسبانده بود، دور می‌سازد و آن دال را بازتعریف می‌کند. از جمله دال‌های گفتمان مرکزی که در این گفتمان، معنادهی دوباره به آن صورت گرفته، دموکراسی متعهد یا هدایت شده می‌باشد که در مرکز ثقل گفتمان شریعتی در دههٔ چهل قرار گرفته است.

دموکراسی متعهد، حاصل و نتیجهٔ برداشت چپ‌گرایانهٔ شریعتی از دین اسلامی - شیعی است. آنچه در اینجا مفروض است اینکه، شریعتی در سیر آرای خود، علاوه بر تأسی از تاریخ اسلام، از تحولات سیاسی - اجتماعی دوران خود نیز تأثیر پذیرفته است. او از دموکراسی مد نظر خود توصیفی ارئه می‌دهد که ضمن داشتن مضامین اسلامی، با برداشت لیبرالی - غربی آن متفاوت است. به اعتقاد دکتر شریعتی، دموکراسی از یونان باستان تاکنون اشکال مختلفی به خود گرفته و هر مفهوم و اندیشه‌ای در «ساختار اجتماعی - سیاسی و جغرافیایی خاص خود» معنا و اثر خاصی دارد (شریعتی الف، ۱۳۷۷ ج ۴: ۲۹۴-۲۹۳).

شریعتی در سال‌های اقامت در پاریس، ابتدا تحت تأثیر نظام دموکراتیک غربی بود و آن را نظامی کارا و قابل اجرا در کشورهای جهان سوم تلقی می‌کرد. او در اسلام‌شناسی مشهد با بیان دو آیهٔ قرآن^۱ به صراحت، اصل «شورا» در امور را اعلام کرده و همچنین با اشاره به انتخابات ثقیفه^۲ و مشورت پیامبر^(ص) با جوانان در راستای انتخاب نحوهٔ استراتژی جنگ احد استدلال کرده بود که مبنای اسلام، دموکراسی و رأی اکثریت است:

هنگامی که پیامبر^(ص) وفات یافت، کارگردانان سیاست اسلامی (غیر از علی بن ابی‌طالب و یارانش) بر اساس این حکم در «سقیفه» گرد آمدند تا جانشین پیغمبر را برای رهبری مردم انتخاب کنند. «اجماع» (توافق اکثریت در امری)، که امروز تنها شکل مورد قبول غالب صاحب‌نظران برای تحقق دموکراسی است یکی از ارکان اجتماعی و سیاسی اسلام

۱. «...وَسَاوَرَهُمْ فِي الْأَمْرِ...» (آل عمران، ۱۵۹) «و... وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ...» (شوری، ۳۸)

۲. شریعتی از انتخابات ثقیفه به عنوان نخستین انقلاب دموکراتیک در اسلام یاد می‌کند.

است. پیغمبر خود به شورا معتقد بود و بدان عمل می‌کرد. در جنگ احد، این دو فکر پیش آمد که مسلمانان، مدینه را برای استقبال از دشمن ترک گویند یا آن را سنگر سازند و در انتظار حمله دشمن بمانند. پیامبر این دو نظریه را به رأی گذاشت و خود، معتقد بود که مصلحت آن است که در مدینه بمانند و منتظر حمله دشمن باشند... ولی جوانان مخالفت کردند که «در خانه نشستن و منتظر جنگ ماندن ننگ است» بنابراین پیامبر^(ص) در اقلیت ماند و به حکم اکثریت تن داد با اینکه سرنوشت جنگ نظر پیامبر را تأیید کرد و مختوم به شکست شد. عمر نیز برای رعایت اصل شوری انتخاب جانشین خود را به «شوری» واگذاشت و عثمان بدین صورت انتخاب شد. علی بن ابیطالب^(ع) نیز با «اخذ آرای عمومی» یا به اصطلاح آن زمان با «بیعت عام» روی کار آمد و اقلیتی را که به وی رأی ندادند آزاد گذاشت (شریعتی الف ۱۳۸۱ ج ۳۰: ۳۲-۳۱).

طبق این ادله، شریعتی با برداشت خود از مفاهیم «شورا» و «اجماع»، از اسلام به عنوان دینی کاملاً دموکراتیک یاد می‌کند. اما بدیهی است او در استناد به ماجرای سقیفه، مفهوم شیعی وصایت را زیر سؤال می‌برد (رهنما ۱۳۸۵: ۳۴۱) که مورد انتقاد بسیاری از محافل روحانی قرار می‌گیرد. آشکار است که در اینجا در فضای گفتمانی دههٔ چهل نبوده و تحت تأثیر گفتمان اصلاح‌طلبی دینی قرار داشته است.^۱

۱. در طول دهه‌های ۱۳۲۰ و ۱۳۳۰، یک گرایش اصلاح‌طلبی دینی در ایران به وجود آمد که اگرچه به چند اصلاح‌گر منزوی در تشکیلات روحانیت محدود می‌شد، اما تأثیری که بر نخبگان کشور گذاشت به هیچ عنوان کم‌اهمیت نبود. سه چهرهٔ شاخص اصلاح‌گرایان؛ شریعت سنگلجی، علی‌اکبر حکمی‌زاده و احمد کسروی بودند. سنگلجی، یک روحانی متأثر از وهابیت بود و حکمی‌زاده و کسروی نیز، نهایتاً لباس روحانی خود را کنار گذاشتند. گرایش اصلاح‌طلبی دینی با وجود اختلافات جزئی، یک هدف مشترک داشت که عبارت بود از تصفیه و پالایش دین به روشی خردگرایانه و ارتقاء منزلت اجتماعی ایرانیان مسلمان از طریق اثبات نادرستی خرافات اسفباری که زندگی و ایمان ایرانیان را تسخیر کرده بود. اسلام رسمی و نهاد روحانیت به عنوان متولی آن، کانون مخالفت و انتقاد این سه نفر محسوب می‌شد که به عقیدهٔ آنها باورهای خرافی را در بین مؤمنان رواج می‌دادند. آنها با انتقاد از علماء که قرائشان از اسلام مخالف علم و پیشرفت بود، روحانیون را مسئول کم‌علاقگی جوانان و نسل تحصیل‌کردهٔ آن روزگار به دین می‌دانستند.

شریعتی، کار جدی نظریه‌پردازی خود را از دههٔ چهل و هم‌زمان با عصر آغازین مبارزات ضداستعماری در کشورهای جهان سوم نظیر کوبا، مصر و الجزایر؛ مصادف با شروع جنگ سرد بین ابرقدرت‌ها در صحنهٔ جهانی و ملهم از اندیشه‌های مارکسیستی محافل جهانی روشنفکری شروع می‌کند. در واقع، مارکسیسم در این دوره ایدئولوژی کارآمد و مؤثری بود که هم، ادعای تبیین مناسبات اجتماعی را داشت و هم نویدبخش برقراری جامعه‌ای آرمانی برای کشورهای تحت استعمار و برای بسیاری از انسان‌های عدالت‌خواه و آزاده‌طلب گفتمان جالب به نظر می‌رسید. لذا، اسلام رفروم شدهٔ این دهه، تحت تأثیر ایدئولوژی مارکسیستی و سوسیالیستی بود که در تقابل با آموزه‌های لیبرالیستی همچون آزادی، دموکراسی، حقوق بشر و... شعارهایی فریب‌آمیز و توطئه‌انگارانه به شمار می‌آمد (قریشی ۱۳۸۴: ۲۱۴-۲۱۲).

او معتقد بود که دموکراسی، حتی در جوامع دموکراتیک هم دموکرات نیست و در این راستا از همین حکومت‌ها غرب در نیز با تعبیری نظیر «به لجن کشیده شدن دموکراسی، لیبرالیسم، آزادی فردی و حرمت حقوق انسانی پس از انقلاب کبیر فرانسه» یاد می‌کند. با این استدلال و نگاه اخلاقی که «با ظهور و قدرت سرمایه‌داری و حکومت پول و کیش سوداگری و زرپرستی و حاکمیت مطلق روح پست و پلید دنیوی که در آن، علم را و عشق را هم با پول می‌توان خرید و انسان جز در رابطهٔ تولید و مصرف هیچ معنایی و «وجود» و «جز مقداری»، هیچ ارزشی ندارد» (شریعتی الف: ۱۳۷۵: ۱۳۰). وی می‌گوید:

وضع سیاسی امروز اروپا و امریکا را اگر نگاه کنیم، اهانت بزرگی است اگر بگوییم کسانی که با رأی اکثریت مردم اروپا انتخاب شده‌اند، برجسته‌ترین و شایسته‌ترین انسان‌های امروز این جامعه‌های نمونهٔ قرن حاضر در تمدن و فرهنگ بشری‌اند (شریعتی ج ۲۶: ۴۷۳).

از سوی دیگر، در این سال‌ها با نقض قواعد دموکراتیک ابرقدرت‌ها در کشورهای جهان سوم از طریق دخالت‌های سیاسی، کودتای نظامی و ایجاد طرح‌های بحران‌زا؛ شاهد رشد اندیشه‌های جهان سومی هستیم. طبیعی بود در چنین فضایی که چهارچوب دموکراسی برای جلوگیری از حضور واقعی مردم و پیدایش نهادهای دموکراتیک در کشورهای جهان سوم مورد سوءاستفاده قرار گرفته بود، مشروعیت دموکراسی در کشورهای جهان سوم زیر سؤال رفته، آنگاه، روشنفکران جهان سوم را به ارائهٔ بدیل

مناسبی برای دموکراسی متمایل کرد (مرجایی ۱۳۸۱: ۲۷).

زمانه شریعتی به لحاظ سیاسی و به تعبیر میشل فوکو، زمانه شالوده‌شکنی، رادیکالیزم، انقلابی‌گری و عصیان، زیر سؤال بردن ساختارهای سیاسی و نفی مناسبات اقتصادی و اجتماعی حاکم بر جهان بود. نه تنها در ایران، بلکه در تمام جهان، بالاخص جهان سوم، مفاهیمی همچون لیبرالیزم، حق حاکمیت مردم، مردم‌سالاری، دموکراسی، انتخابات آزاد، جامعه مدنی، قانون‌گرایی و... مفاهیمی ناشناس و دور از ذهن بودند که گروه‌های مبارز، آنها را ساخته و پرداخته بورژوازی، سرمایه‌داری و امپریالیسم می‌دانستند. گفتمان مسلط بر جوامع جهان سوم به تعبیر امروزی «گفتمان انقلابی» بود (زیباکلام ۱۳۸۳: ۷۸-۷۶). شریعتی با تأثیرپذیری از این وضعیت در کشورهای جهان سوم معتقد بود که روشنفکران جهان سوم تحت تأثیر مدرنیزاسیون و قواعد دموکراتیک غربی و آزادی‌های فردی و... هستند. در واقع، اسب تروای استعمار و امپریالیسم غربی‌اند که درصدد تحکیم وابستگی و توسعه ساختگی کشورهای جهان سوم‌اند (منوچهری ۱۳۸۵: ۱۵۰).

شریعتی با توسل به دال مرکزی گفتمان خود که طرحی از یک ایدئولوژی انقلابی - اسلامی بود، اصل نظریه رهبری را با وصایت در فرهنگ شیعی پیوند زد و معتقد بود به پیروی از رهبری انقلابی، باید آن انقلاب را به پیروزی رساند. بنا به تصویری که شریعتی از رهبر انقلاب داده، رهبری انقلاب در واقع همان «امام» است. بنابراین، وی باور پیشین خود مبتنی بر انتخاب ابوبکر به خلافت از طریق شورا و عزل امام علی^(ع) از خلافت را استحاله نمود و با سخنرانی درباره «امت و امامت» که نخستین سخنرانی کاملاً طولانی و مهم شریعتی درباره بینش جدید وی از اسلام ایدئولوژیک و انقلابی بود، نظریه نوین دموکراسی متعهد را مطرح نمود. وی، دموکراسی متعهد را یک نظام مطلوب و دوره گذار برای حل بحران سیاسی مشروعیت در جوامع جهان سوم مطرح می‌کند:

دموکراسی «نگازه» یا متعهد که عبارت است از حکومت زاییده شده از آرای اکثریت، ولی نه ساقط شده به آرای اکثریت، و متعهد به تحقق هدف‌های تعیین شده در ایدئولوژی، و نه کسب رضایت و اداره عادی جامعه. دموکراسی متعهد، حکومت گروهی است که بر اساس یک برنامه انقلابی مترقی، افراد را، بینش افراد را، زبان و فرهنگ مردم را، روابط

اجتماعی، سطح زندگی مردم و شکل جامعه را می‌خواهد دگرگون کند و به بهترین شکلش براند. برای این کار یک ایدئولوژی دارد؛ یک مکتب فکری مشخص دارد؛ یک برنامه‌ریزی دقیق دارد و هدفش این نیست یکایک این مردم، رأی‌شان و سلیقه‌شان متوجه او شود؛ هدفش این است که جامعه را به مقام و درجه‌ای برساند که بر اساس این مکتب، به طرف این مقصد متعالی حرکت بکنند و هدف‌های انقلابی‌اش را تحقق دهد. اگر مردمی هستند که با این راه معتقد نیستند و رفتارشان و رأیشان موجب رکود و فساد جامعه است و اگر از قدرت خودشان و پول خودشان و از این آزادی سوءاستفاده می‌کنند، و اگر شکل‌های اجتماعی وجود دارد و سنت‌هایی هست که انسان را راکد نگه می‌دارد، باید این سنت‌ها را از بین برد. باید آن طرز فکر را محکوم کرد؛ به هر شکل که شده از قالب‌های متحجرش رها شود. این دموکراسی متعهد است؛ رهبری متعهد است که جامعه را نه بر اساس سنت‌های جامعه، بلکه براساس برنامه انقلابی خودش به طرف هدف غایی فکری و اجتماعی مترقی می‌راند (شریعتی، ۱۳۷۵ ج ۱۲: ۱۹۹).

بدین ترتیب به زعم نگارنده، شریعتی با ارائه این چهارچوب سیاسی جدید و در عین حال جهانی^۱، برای کشورهای جهان سوم با پیوندی سمبلیک به دوران بعد از رحلت پیامبر^(ص)، خود را از خطای رخ داده در نظریه سقیفه و عزل علی ابن

۱. شریعتی تحت تأثیر کنفرانس کشورهای غیرمتعهد در باندوگ در سال ۱۹۵۴، مفهوم دموکراسی متعهد یا هدایت شده را بیان می‌کند که دموکراسی متعهد، برای جبران مشکلات کشورهای استعمار زده که به صورت قبیله‌ای زندگی می‌کنند، بررسی و تئوریزه شد (علی‌جانی، ۱۳۸۰: ۲۲۴). وی در این باره پس از نام بردن نظام‌های سیاسی موجود در جهان اعم از دموکراسی، اریستوکراسی، مونارشی، اولیگاریشی و... می‌گوید: «در این میان، نوعی حکومت تازه در افریقا و در امریکای لاتین و آسیا، در سال‌های مبارزه ملت‌های عقب‌مانده در برابر استعمار غربی، تجربه شده است که عبارت از یک رهبری دموکراتیک انقلابی است، یعنی حکومت از طریق مردم انتخاب می‌شود، اما سرنوشتش را به دست بازی‌های سیاسی که به نام مردم در جامعه، فراوان است، نمی‌دهد و هدفش جلب افکار عمومی - یعنی جلب آرای عمومی - نیست که می‌خواهد هدف‌های ایدئولوژیک را تحقق ببخشد... این حکومت به اسم دموکراسی دیرپزه یا دموکراسی آنگازه، به خصوص بعد از کنفرانس باندونگ مطرح شد و برای اولین بار در انقلاب ضد استعماری الجزایر به صورت بحث فلسفی طرح شد (شریعتی، ۱۳۷۶ ج ۱۵: ۴۶).

ابی طالب^(ع)، تبرئه کرده و در مقدمه کتاب امت و امامت می‌گوید:

اعتراف می‌کنم که پیش از این، آنچه درباره امت و امامت می‌شنیدم، همه برایم مبهم بود... زیرا با منطق امروز و بینش اجتماعی و حتی روح آزادی‌خواهی و انسان‌دوستی سازگار نبود» و می‌افزاید: «آنگاه دیدم که مسأله امامت که از طریق فلسفی و کلامی برایم قابل پذیرش نبود، با دید علمی جامعه‌شناسی سیاسی، معنا پیدا می‌کند (شریعتی ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۴۸۶).

به اعتقاد شریعتی، اگر پس از رحلت پیامبر^(ص) رهبری و وصایت امام علی^(ع) پذیرفته می‌شد و یا به عبارتی، جامعه تحت حاکمیت دموکراسی متعهد قرار می‌گرفت؛ طی زمانی محدود، جامعه اسلامی پس از پیامبر^(ص) به رشد و آگاهی می‌رسید (شریعتی ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۴۸۸-۴۷۸). در این صورت، در سال ۲۵۰ غیبت پیش نمی‌آمد و به جای غیبت امام، خاتمیت امام داشتیم. دو قرن و نیم رهبری امت، اگر به جای خلفا و سلاطین عرب، در دست علی و حسن و حسین و... می‌بود، در این سال‌ها امتی را ساخته بود که لیاقت آن را داشت که خود بر اساس اصل «شوری» لایق‌ترین رهبری را تشخیص دهد و بر کرسی نشاند و مسیر تاریخ را بر راه رسالت محمد^(ص) ادامه دهد. این است که «وصایت»، یک اصل استثنایی و شوری و بیعت (بیعت و اجماع آرا مردم) نیز اصلی اسلامی است. حق وصایت، یک اصل استثنایی و شوری و بیعت، یک اصل عادی و طبیعی است. وصایت، یک اصل مافوق شوری است. پس از رحلت باید به وصایت عمل می‌شد و امامت، رسالت‌سازی پیامبر^(ص) را ادامه می‌داد (شریعتی ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۶۳۲).

از نظر نگارنده، شریعتی در راستای دفاع از دال برتر خود «دموکراسی آنگازه یا متعهد» شرایط وجوبی دموکراسی متعهد برای کشورهای جهان سوم شرایط لازم برای رسیدن به دموکراسی حقیقی در کشورهای منحط و عقب‌مانده را ترسیم می‌کند.

تبیین شرایط وجوبی دموکراسی متعهد برای جوامع جهان سوم

با توجه به ارائه دال «دموکراسی متعهد» و نقد دموکراسی غربی از سوی شریعتی، موجی از انتقادات و مقاومت‌های افراطی از سوی محافل روشنفکری سوی او روانه شد و بسیاری، او را به عدم پایبندی به دموکراسی متهم کردند؛ همانطور که این نگرش، بعد از دوم خرداد به طور اساسی نیز از سوی لیبرال‌های کنونی مطرح شد. شریعتی در این راستا می‌گوید:

برخی روشنفکران کلاسیک که هنوز قرن نوزدهمی فکر می‌کنند و هوای لیبرالیسم و دموکراسی غربی را در دماغ دارند، بر من خرده گرفته‌اند که محکومیت شدید دموکراسی و دفاع از رهبری متعهد ایدئولوژیک که سال‌هاست از آن دم می‌زنم و علی‌رغم روح حاکم بر روشنفکران و آزادی‌خواهان، رسماً عنوان کرده‌ام، تضعیف جبهه‌ای است که شعارش آزادی آراء و انتخابات آزاد است و توجیه نظام‌های غیر دموکراتیک و استبدادهای فردی است... اما طبقه‌ای که بار سنگین قرن‌ها استضعاف و استثمار را بر دوش دارد و دارد خفه می‌شود و از گرسنگی و رنج می‌میرد، هرگز حوصله آن را ندارد که منتظر رسیدن جواب درخواست‌های روشنفکران مبارز اطو کشیده مجلسی بماند و به پارلمنتاریسم لیبرال‌های ذهنی دل ببندد و جامعه‌ای را آرزو کند که بهشت برینش اروپا است و اتوپیا پیش امریکا... (شریعتی، ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۵۰۳-۵۰۲)

شریعتی، دموکراسی را یکی از مفاهیم اجتماعی - سیاسی و امری نسبی و غربی می‌داند که مختص جوامع توسعه‌یافته نیست:

آزادی، مردم، حرمت توده، انتخاب دموکراتیک و... چنانکه گفتم، تنها و تنها باید در ظرف زمانی و اجتماعی آن معنی کرد، زیرا در این ظرف است که معمولاً معنی می‌گیرد (شریعتی، ۱۳۷۷ ج ۴: ۲۹۰).

دموکراسی مانند تمدن و فرهنگ است، یعنی همانطور که تمدن و فرهنگ را نمی‌شود صادر کرد، دموکراسی را هم نمی‌شود صادر کرد (شریعتی، ۱۳۷۵ ج ۱۲: ۲۲۸).

در جامعه قبایلی و خانوادگی، دموکراسی دروغی ضد دموکراتیک است. دموکراسی یک کالای صادراتی نیست. درجه‌ای متعالی است که باید جامعه بدان نائل شود (شریعتی، ۱۳۶۴ ج ۳۵: ۶۸۳).

با مطالعه آثار شریعتی نتیجه می‌گیریم، او با دغدغه پیشرفت و بالا بردن آگاهی جوامع عقب‌مانده، برای نیل به دموکراسی حقیقی با توجه به محوریت دال مرکزی گفتمان خود، دموکراسی متعهد را به عنوان دوران گذار بعد از انقلاب مطرح نمود. از نظر شریعتی، دموکراسی متعهد برای همه جوامع لازم نبوده و تنها برای جوامع قبایلی، عقب‌مانده و راکد جهان سومی ضروری است. او، واژه «دموکراسی متعهد» را

با تعابیر ملل راكد، منحط و عقب مانده به كار می برد.

بنابراین، می توان چنین گفت كه نقد دموكراسی و دین از سوی شریعتی، دال بر انكار آن نیست. او دموكراسی غربی را یک دموكراسی ناقص و ناتمام^۱ می داند كه به علت همراهی با استثمار و بی عدالتی، فاقد شرایط و جوبی برای رسیدن به نظام مطلوب سیاسی و رشد و استقلال در جوامع جهان سوم است. با استناد به این سخن شریعتی، می توان به این امر پی برد كه او با ماهیت دموكراسی مشكلی ندارد، ولی آن را بومی و مخصوص ملل توسعه نیافته نمی داند. وی بیان می كند:

من دموكراسی را مرفقی ترین و حتی اسلامی ترین شكل حكومت می دانم، ولی در جامعه قبایلی، بودن آن را غیر ممکن می دانم و معتقدم كه طی یک دوره رهبری متعهد انقلابی باید جامعه متمدن دموكراتیک ساخته شود (شریعتی الف، ۱۳۷۵ ج ۵: ۴۸).

و همچنین در پروژه دموكراسی متعهد معتقد است:

وصایت فلسفه سیاسی، یک دوران مشخص انقلابی است كه به عنوان ادامه رسالت اجتماعی، بنیانگذار نهضت فكري و اجتماعی و به عنوان یک مبنای انقلابی در رژیم امامت كه مسئولیتش تكمیل رسالت جامعه سازی رهبر انقلاب است. طی چندین نسل، تا هنگامی كه جامعه بتواند روی پای خود بایستد و پس از «خاتمیت امامت یا دوران وصایت» (دوران مشخص سازندگی انقلابی) دوران بیعت و شوری و اجماع یا دموكراسی آغاز می شود كه شكل نامحدود و همیشگی و عادی رهبری جامعه است (شریعتی ب، ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۴۷۸).

شریعتی در تبیین شرایط و جوبی دموكراسی متعهد برای جوامع جهان سوم، به پیامدهای ناگوار انتخاب سقیفه بعد از رحلت پیامبر^(ص) پرداخته و می گوید:

اگر سقیفه، به جای سال یازدهم، در سال ۲۵۰ روی داده بود، سرنوشت،

۱. به تعبیری دیگر به نقل از هاشم آقاجری، دموكراسی مدنظر شریعتی، دموكراسی فرامردن است. وی مدعی است: «دكتر شریعتی ضمن اینکه سنت و نظام های سیاسی - سنتی را نقد می كند و ضمن اینکه مدرنیته را هم نقد می كند، در عین حال، به معنای مصطلح كلمه پست مدرن نیست؛ بلکه فرامردن و خواهان استعلاى مدرنیته است. به اصطلاح، نوعی ترانساندالیته، یعنی نسبت به مدرنیته است. وقتی هم كه دموكراسی بورژوا- لیبرال را نقد می كند، از همین موضع وارد می شود» (آقاجری ۱۳۷۹: ۹۳).

تاریخ دیگر بود. اما نشد، بر دموکراسی تکیه کردند و اصل شوری، در حالی که زمان، زمان وصایت یعنی رهبری انقلاب بود. این بود که دموکراسی هم از میان رفت و شوری هم برای همیشه نابود شد در حالی که اگر پس از پیغمبر^(ص) به وصایت و رهبری انقلابی، عمل شده بود، پس از دوران امامت، شوری و دموکراسی هم داشتیم (شریعتی_پ ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۶۳۳-۶۳۲).

در واقع:

تاریخ نشان داد که اصل بیعت و شورا در اسلام موجب شد که اصل بیعت و شورا در تاریخ اسلام برای همیشه نابود شود (شریعتی_{الف} ۱۳۷۷ ج ۴: ۲۸۹)؛ زیرا به قول شاندل، دموکراسی، در یک جامعه عقب مانده و ناآگاه که به رهبری انقلابی و هدایت شونده نیاز دارد. دشمن دموکراسی است (شریعتی_پ ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۶۳۲).

شریعتی دلیل این پیامدها را فقدان پیش زمینه و تجربه دموکراسی در این جوامع می داند:

وقتی یک کشور اروپایی که دارای این سنت (پیش زمینه دموکراسی) است و صد درصد باسوادند، قرن ها رشد اجتماعی و سیاسی داشته است (شریعتی_پ ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۶۱۷)، شما از قبایل اوس و خزرج و... آقبایلی که زیر بنای اجتماعی ریشه داری ندارد، اجتماعی است که نهادهای قبایلی در آن سخت و نیرومند است و سرانش هیچ گونه تجربه سیاسی و فرهنگ حکومتی و مدنی و اصولاً رشد سیاسی ندارند (شریعتی_پ ۱۳۷۷ ج ۲۸: ۲۵۵) [توقع دارید که دارای آن رشد سیاسی و اجتماعی باشد که او را از دخالت پیغمبر در سرنوشت سیاسی جامعه بعد از خود بی نیاز کرده باشد؟! (شریعتی_پ ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۶۱۷).

به نظر شما، بدان حد رسیده بود که سرنوشت خود را در دنیای آن روز بعد از فقط و فقط بیست و سه سال که از تاریخ اسلام می گذشت، به دست گیرند؟! (شریعتی_پ ۱۳۷۷ ج ۲۸: ۲۵۶-۲۵۵) اگر از نظر اسلام یک حکومت متعهد است و پیامبر، رهبر متعهد و به قول رودنسون یک مسلح^۱ (شریعتی_پ ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۶۱۸).

۱. شریعتی با کنایه خواندن برداشت رودنسون می گوید: «اعتراف می کنیم پیامبر ما مسلح است...»

پس از این پیامبر انتظار نمی‌رود که سرنوشت انقلاب را به دست لرزان دموکراسی آزاد بسپرد. او در این راستا معتقد است:

به همان اندازه که پیروزی سیاسی انقلاب سریع است، پرورش فکری یا ساختمان انقلابی جامعه به یک دوران طولانی نیازمند است (شریعتی ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۶۲۰).

دکتر شریعتی، تکامل یک نظام سیاسی را در گرو تحولات فرهنگی-فکری جامعه می‌دید و در غیر این صورت، آن را در ورطه شکست و انهدام می‌دانست و در این باره به آیه معروف «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» اشاره می‌کند و تغییر یک جامعه (ما بقوم) را در گرو تغییر آنچه درون آنهاست (ما بانفسهم)، می‌داند (شریعتی الف ۱۳۹۰ ج ۱۰: ۱۷).

دال حاکم (رهبری)

شریعتی در رابطه با مصداق رهبری در جامعه آرمانی خود، به موضوع امت و امامت پرداخته و به صورت ایدئولوژیک و انقلابی، تعریفی دوباره از آن ارائه می‌دهد. تبیین و تشریح مسأله رهبری در جامعه آرمانی شریعتی از دو نظر حائز اهمیت است؛ از یک طرف، با رجوع به تاریخ اسلام مسأله امامت را موشکافی می‌کند و از سویی دیگر، به نظریه‌پردازی ایدئولوژی انقلابی خود بر اساس مبحث امت و امامت می‌پردازد. شریعتی مسأله رهبری را مهم‌ترین مسأله جامعه اسلامی می‌داند و در مورد تعیین رهبری، ویژگی‌های آن، استراتژی و اهداف رهبری را به تاسی از دال مرکزی گفتمان خویش در بوتۀ بحث قرار می‌دهد.

نحوه تعیین و قدرت‌یابی رهبری

همانگونه که بیان گردید، جوهره و مغز سیاسی اندیشه شریعتی درباره امر رهبری جامعه از تز امت و امامت او نشأت می‌گیرد و در این مسیر می‌کوشد نظریه انقلابی

چون پیامبری متعهد است، کسی نیست که به مردم آنچنان که هستند بخواهد خوش بگذرد، «یک مصلح» یک تغییر دهنده جامعه است. اگر رأی فاسد است رأی ملاک انتخاب تعیین عقیده و راه خودش نمی‌کند، بلکه عقیده و مسیر او متعهد است که این رأی را عوض کند، رسالت و نفس کارش همین است (شریعتی ۱۳۶۲: ۴۷۸).

چپ خود را با سنت‌های اسلامی پیوند دهد. همان‌گونه که معتقد است برای شناخت رهبری در امت، باید امام را شناخت (شریعتی ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۵۲۸). شریعتی با تفکیک دو دوره «حضور» و «غیبت» از هم، به صراحت می‌گوید دوره حضور، دوره امامان معصوم^(ع) است و برای پاسخگویی به شیوه تعیین رهبری و رسیدن رهبری به این مقام به حل پارادوکس دموکراسی و وصایت کمک کرده و با طرح سؤال‌هایی در مورد «نصب» یا «انتخاب» امام، این موضوع را به وضوح توضیح می‌دهد.

چنانچه گفته شد، شریعتی نظریه رسمی و کلاسیک شیعی را قبل از دهه چهل به طور جدی نقد کرده بود، ولی زمانی که در فضای گفتمانی-انقلابی دهه چهل قرار گرفت؛ ضمن برخورد همدلانه با تشیع، تلاش کرد پارادوکس گفتمان تشیع و تسنن در مورد جانشینی پیامبر^(ص) را با ارائه تفسیر جدیدی از «وصایت» حل نماید. او با بر شمردن مشروعیت‌ها در همه جوامع، ملاک‌های آن را از دو قاعده انتخاب و انتصاب خارج ندانسته؛ ولی معتقد است که امام با روش‌های نصب، انتخاب و کاندیداتوری به این مقام نمی‌رسد (شریعتی ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۵۷۵). وی می‌گوید:

امام به نصب و وراثت نیست، امام دوم از نظر من به خاطر این امام دوم نیست که پسر امام اول است... امامت وراثت نیست، نصب هم نیست، پیغمبر جانشین خود را منصوب نمی‌کند، چون امامت مقام نصبی نیست، کاندیدا هم نیست. کاندید یعنی اینکه من فردی را کاندیدا می‌کنم و به شما حق می‌دهم که هم می‌توانید به او رأی بدهید و هم به دیگران. بعضی از روشنفکران به این توجیه معتقد بودند. من خود نیز آن اوایل معتقد بودم، ولی بعد دیدم که این قابل قبول نیست. چون با مفاهیم امروزی نمی‌شود مطلب را تحلیل کرد (شریعتی ۱۳۷۶ ج ۱۵: ۴۸).

شریعتی دو دسته مقام نصب که با عمل ارتباطی و خارجی از سوی مافوق را (مثل ریاست یک اداره) و انتخاب که با اخذ آرای اکثریت است (مثل وکالت مجلس) قابل فهم می‌داند. اما مقام سوم که ذاتی است که نه با انتخاب و نه با انتصاب تحقق پیدا می‌کند، زیرا در هر یک از این اشکال منشأ اعطای قدرت و تعیین حق، در خارج از شخص است؛ در نصب، از بالا، در دموکراسی، از پائین (مردم) و در وراثت از «پشت پدر؛ صلب» و «شکم مادر؛ بطن» است. اما در نوع سوم، خود شخص است. مثلاً اگر یک نابغه، شاعر یا نویسنده، یک قهرمان انقلابی و... که ایده و صفات، جزء ذات

اوست؛ انتخاب یا انتصاب شود یا نه، این شخص نابغه است، ولو هیچکدام از مردم دنیا نفهمند... امامت نیز یک حق ذاتی ناشی از ماهیت شخص است که منشأ آن خود امام می‌باشد، نه عامل خارجی «انتخاب» و نه «انتصاب». منصوب یا منتخب بشود یا نشود، امام است، چرا که دارای فضایی است. خواه در زندان متوکل باشد یا بر منبر پیامبر^(ص). به ادعای شریعتی، آنچه در اینجا مطرح می‌شود مسأله «تشخیص» است و بر این اساس، «مقام امامت» را که شیعه مدعی است همانند «مقام نبوت» با نظر جامعه‌شناسی سیاسی منطقی و قابل تحلیل علمی می‌داند. به اعتقاد او، مردم در برابر پیامبر^(ص) به دو دسته کافر و مؤمن تقسیم می‌شوند و این تقسیم‌بندی براساس «تشخیص» است. در اینجا بحث از انتخاب و اکثریت آراء و اختیار، بی‌معنی است و این یعنی «تشخیص نبوت در نبی» نه «انتخاب نبی در نبوت» (شریعتی، ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۵۷۸-۵۷۶).

براین اساس، شریعتی «وصایت» را یک توصیه می‌داند، نه انتخاب یا انتصاب. او می‌گوید: «توصیه یعنی من بر شما منصوبش نمی‌کنم، ولی شما انتخابش کنید» (شریعتی ۱۳۷۶ ج ۱۵: ۵۱).

شریعتی با پایان یافتن دوره حضور و شروع دوره غیبت امام، در مورد اینکه چه کسی می‌تواند رهبری را برعهده بگیرد، سه چهره رهبری در انقلاب را به تفکیک مشخص می‌کند: ۱. ایدئولوگ انقلاب یا بنیان‌گذار مکتب فکری و طرح ایدئولوژی انقلاب؛ ۲. رهبر انقلاب یا قهرمان و ۳. زمامدار حکومت یا راه‌گشای فکری انقلاب.

او مقام ایدئولوگ و رهبری انقلاب را مانند امام در دوره غیبت، انتصابی و انتخابی نمی‌داند و در این مورد معتقد است که پذیرش از سوی مردم به خاطر منطقی است که در اصالت پیام و حقیقت وی نهفته است. در اینجا است که اعتقاد راسخ شریعتی به ذات دموکراسی و تفاوت نظر او با استبداد، دیکتاتوری و دموکراسی غربی برجسته می‌شود. وی به صراحت می‌گوید:

هر کسی در هر مرحله‌ای از اقتدار رهبری فکری، می‌تواند او را نفی کند و در نتیجه دعوتش را پاسخ نگوید، ولو تمامی مردم در قبول او هم‌داستان باشند، یک تن حق دارد او را محکوم کند و هیچگونه تعهدی نسبت به وی نپذیرد و بر عکس، همه مردم به او کافر باشند و او تنها به او مؤمن. افراد در برابر یک رهبری فکری، همچنانند که در قبال یک نظریه علمی یا مکتب فلسفی یا مذهب. رابطه آشنایی و آگاهی فرد است نسبت به

اصالت فکر، حقانیت مکتب، ارزش‌های علمی، اخلاقی و عملی وی و مکتب وی و در نتیجه ایمان و اعتقاد به وی و سپس دوست داشتن، ارادت، تعصب و تعهد و همگامی، فداکاری ... در راه وی (شریعتی) ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۵۷۲-۵۷۱).

از نظر شریعتی، قهرمان انقلاب که استراتژی انقلاب یا تاکتیک مبارزه، بسیج نیروها، جبهه‌گیری و شعارهای عملی را تعیین می‌نماید؛ چهره‌ای بین ایدئولوگ و سیاستمدار دارد. در واقع، رهبر به عنوان «کتاب ناطق انقلاب» است که «حرف» را به «عمل» تبدیل می‌کند، «مکتب» را «نهضت» ساخته و انقلاب را از «قلم» به «قدم» و از «کتابخانه» به «کوچه» و در نهایت از «درون» به «بیرون» و از «قوه» به «فعل» کشانده است. او مقام این دو را، چه مردم او را قبول داشته باشند یا نه، امری ذاتی می‌داند. این دو مقام برای مرحله‌گذار انقلاب (دوران دموکراسی متعهد) لازم و ضروری است. ولی زمامدار حکومت پس از انقلاب و دوران گذار بر حسب نوع نظام سیاسی حاکم بر جامعه که انقلاب بر جای می‌گذارد، از سوی رهبر انقلاب، کمیته انقلاب، حزب انقلابی یا نصب می‌شود یا کاندید می‌شود و یا از طرف مردم انتخاب می‌شود و در واقع، شکل آن می‌تواند انتصابی، انتخابی، وراثت و... باشد (شریعتی) ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۵۷۶-۵۷۵).

ویژگی، استراتژی و اهداف رهبری

شریعتی معتقد است در فرهنگ اسلامی، تمامی اصطلاحاتی که برای نامیدن دین به کار می‌رود، به معنی «راه» است و این نوع تفکر را در غالب اصطلاحات اساسی مذهبی می‌یابیم. طبیعی است، نگرش او به جامعه و رهبری بر اساس همین بینش است و کلمه‌ای برای نامیدن آن اصطلاح می‌کند که مفهومی دینامیک داشته باشد و آن کلمه، «امت» از ریشه «ام» به معنی آهنگ، قصد، عزیمت کردن و ترکیبی از سه معنی «حرکت»، «هدف» و «تصمیم خودآگاهانه» می‌باشد! پس رهبری کردن و رهبری شدن، راه رفتن در این کلمه نهفته است (شریعتی) ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۴۹۲ و ۱۳۷۵ ج ۱۶: ۷۲).

بر این اساس، پیوندگاه و اصل اساسی این مسیر حرکت و شدن جامعه را در امام (رهبری) می‌جوید (شریعتی) ۱۳۶۱ ج ۲۹: ۲۵۱). شریعتی درباره استراتژی حاکمیت در جامعه توسط رهبری، دو نوع بینش و فلسفه را بیان می‌کند. یکی، صرفاً اداره جامعه است و دیگری، هدایت جامعه و این دو بینش را متناقض می‌داند و می‌گوید:

هدف یکی این است که حکومتی بنا کند که افراد انسانی در آن به هر شکلی که بخواهند و بپسندند و احساس آسایش کنند و برخورداری و آزادی داشته باشند - به طور مطلق یا نسبی - بتوانند زندگی کنند؛ هدف رفاه است و آزادی؛ یعنی خوشبختی. این نوع حکومت در طول تاریخ بهترین نوع حکومت تلقی شده بود، اما امروزه بالاخص در نیم قرن اخیر و به ویژه در آن جامعه‌شناسی که مبتنی و متوجه به کشورهای آسیایی و افریقایی و ملت‌های عقب‌مانده است، مورد تردید واقع شده است؛ زیرا که مسأله اداره به بهترین شکل با اصل «پیشرفت سریع جامعه» منافات دارد. یا باید اصل بهزیستی و آسایش مردم را انتخاب کرد و شعار حکومت قرار داد و یا اصل ترقی و پیشرفت هر چه بیشتر و سریع‌تر جامعه را. که این دو باهم منافات دارند (شریعتی، ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۴۹۵).

او در این زمینه، تمثیل کودکی را به کار می‌برد که به کودکستان می‌رود و به هر شکل که مربی‌اش می‌داند و به هر شکل که مربی می‌داند، او را تعلیم می‌دهد. ولی زمانی که کودک را به «باغ کودک» می‌سپاریم، غرض تربیت او نیست، بلکه برای چند ساعتی او را به بهترین شکل نگه می‌دارند (شریعتی، ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۴۹۶).

به اعتقاد شریعتی، امام کسی است که با بودنش، اندیشیدنش، گفتنش و حتی با شکل زندگی کردنش، خود را به انسان‌ها نشان می‌دهد؛ که می‌توانید تا اینجا بیایید و تا این مرحله ارتقا کنید و از این صراط و مسیر باید حرکت کنید و بدین‌گونه باید خویش را پیورید و از پریشانی و گمراهی و از سرنوشت گوسفندی که امام صادق^(ع) گفته مصون بمانید. بنابراین، امام کسی است که نه تنها در یکی از ابعاد سیاسی، اقتصادی، روابط اجتماعی و یا حتی در یک زمان محدود، انسان‌ها را رهبری می‌کند، بلکه انسان نمونه را در همه ابعاد گوناگون معرفی می‌کند (شریعتی، ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۵۴۸-۵۴۶).

استراتژی و ادامه مسیر در عدم حضور امامت و در دوره گذار نیز بر عهده رهبری متعهد است که براساس یک برنامه و ایدئولوژی مشخص و یک برنامه انقلابی مرفقی جامعه را به مسیر تعالی سوق دهد (شریعتی الف، ۱۳۸۸ ج ۷: ۲۹۴). تلقی او از رهبر جامعه، فردی مصلح است نه مسلح! وی، تفاوت خدمت و اصلاح را اینگونه بیان می‌کند:

خدمت، عملی است که مخدوم را در آنچه می‌خواهد و نیازی که احساس می‌کند و به او لذت می‌دهد، مدد کند. اصلاح عملی است که

وی را به آنچه باید خواهد و نیازی احساس کند و به او کمال می‌بخشد یاری کند... خدمت کمک به فرد است در «بودنش» و اصلاح کمک به فرد است در «شدنش». وی رهبر را مسئول اصلاح جامعه در مسیر تکامل می‌داند (شریعتی، ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۴۹۸).

مراد شریعتی هنگام صحبت از رهبری، فردی است که وظیفه‌اش «تربیت جامعه و تغییر دادن طرز فکر و روح و اخلاق افراد انسانی است (شریعتی، ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۵۲۲). او همچنین معتقد است که رهبر انقلاب، نباید به موقعیت‌هایی که به دست آورده غره شده و انقلاب را از خطر مصون بداند؛ بلکه باید به رهبری بعد خود بیندیشد و انقلاب را به «دموکراسی رأس‌ها» نسپارد و موفقیت‌های انقلابی را در معرض توطئه‌های سیاسی و غرض‌ورزی سیاستمداران و بازی جناح‌ها قرار ندهد (شریعتی، ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۶۲۴).

دال سیاست و دولت

شریعتی، ضمن بیان تفاوت سیاست و حکومت، رهبری و تربیت مردم به بهترین شکل و بر اساس یک مکتب را سیاست می‌داند که با «پلیتیک» به معنای مدیر جامعه و نگهبان آن تفاوت دارد. او می‌گوید:

معادل سیاست در زبان یونانی - که اکنون نیز در تمام زبان‌های اروپایی هم هست، و در همه متون نیز تکرار می‌شود - پلیتیک است که از کلمه پلیس به معنای شهر گرفته شده است. پس، حکومتی که کارش پلیتیک است - یعنی اداره شهر به بهترین وضع - وظایفش در کشور، از نوع وظایف شهرداری است در شهر. دستگاه شهرداری در یک شهر، هرگز متعهد نیست که از لحاظ بینش، مردم را اصلاح کند، که نسل جوان‌تر خوب‌تر فکر کند، نسل گذشته بهتر بچه‌ها را تربیت کند، طرز تفکر مذهبی‌شان را عالی کند و... اینها در قلمرو مسئولیت سازمان شهرداری و شخص شهردار نیست؛ زیرا شهردار و شهرداری فقط تعهد خوش گذشتن و اداره آزاد و راحت زندگی جمعی مردم شهر و نظام شهر را بر عهده دارد و رژیم حکومت، وظیفه‌اش یعنی نگهداری جامعه و سالم داشتن آن و فراهم آوردن امکان زندگی آسوده برای افراد کشور، «اداره امور مملکت» که این هم یعنی پلیتیک، علتش این بود که در

یونان، هر شهری یک کشور بوده و یک دولت مستقل ویژه خود را داشته (cite-etat) مثلاً شهر آتن یک کشور بوده و یک حکومت داشته، پس «پلیس»، «کشور - شهر» است و ناچار شهرداری و کشورداری، شهردار و مملکت‌دار باهم مترادف بوده‌اند (شریعتی، ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۴۹۷)

همچنین می‌افزاید:

در شرق به جای پلیتیک (اداره جامعه یا کشورداری) «سیاست» به کار رفته، که معنایش نگهداری مردم یا اداره کشور و اجتماع نیست. اصل تغییر و تربیت و تکامل در سیاست مطرح است. چنین حکومتی وظیفه دارد که مردم را از وضع روحی، اخلاقی، فکری و اجتماعی که اکنون دارند، به وضع روحی، اخلاقی، فکری و اجتماعی که ندارند - و باید داشته باشند - منتقل کند (شریعتی، ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۴۹۸)

شریعتی معتقد است سیاست، فلسفه دولتی می‌باشد که مسئولیت «شدن جامعه» و نه «بودن» آن را بر عهده دارد که در بطن آن تحرک، پویایی و تکامل؛ متناسب با تز دموکراسی متعهد نهفته است. هدف دولت از دیدگاه او، تغییر بنیادها، نهادها و روابط اجتماعی و حتی آراء؛ عقاید، فرهنگ، اخلاق، بینش، سنت‌ها، سلیقه‌ها، خواست‌ها و به طور کلی «ارزش‌های» جامعه است که بر اساس «مکتب انقلابی و ایدئولوژی متناسب با آن» در جهت نیل به ایده‌آل‌ها و ارزش‌های متکامل، توسط رهبری متعهد صورت می‌گیرد. مراد در دولت مدنظر شریعتی، خوبی است، نه خوشی، اصلاح است نه خدمت، ترقی است نه رفاه، خیر است نه قدرت، حقیقت است نه واقعیت، بالا رفتن است نه ماندن و... و در یک کلمه «مردم‌سازی» است نه «مردمداری» (شریعتی، ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۴۹۹-۴۹۷).

کار ویژه جامعه متعهد و مردم

۱۰۶

مطابق با نقد صورت گرفته از سوی شریعتی درباره دموکراسی لیبرالیستی غرب و همچنین گرایش‌های اندیویدالیستی، او خواهان جامعه‌ای متعهد و پویا بود. پس از بیان نظریات خود درباره علل عقب‌ماندگی مسلمانان پس از پیامبر (ص)، که مبتنی بر سطح نازل شعور و آگاهی مردمان جامعه آن زمان بود، مفروضه خود را درباره جامعه متعهد در دوران گذار برای نیل به حکومت مترقی (دموکراسی حقیقی)، مقوله آگاهی و استقلال نظر افراد جامعه می‌دانست تا جامعه در آستانه اجرای صحیح و بدون آسیب

دموکراسی قرار گیرد. به اعتقاد او، بایستی در جامعه متوقف و ناآگاه، تغییر و تحول ایجاد شود. وی می‌گوید:

اگر قبول کنیم در جامعه منحط، حتی در جامعه‌های مدرن امروز، که شماره رأی‌ها بسیار کمتر از رأس‌ها است ... اگر قبول کنیم که در این مرحله خاص از زندگی اجتماعی و دوران انقلاب تاریخی، «دموکراسی و آزادی‌های بی قید و شرط فردی، دشمن دموکراسی و آزادی واقعی انسان است»، بر عکس باید قبول هم بکنیم که برای رسیدن جامعه به مرحله واقعی «دموکراسی رأی‌ها»، گروهی که جامعه جدید را آغاز نموده‌اند و نهضتی انقلابی و ایدئولوژیک را بر پا کرده‌اند و جامعه انسانی تازه‌ای بر اساس مکتب تازه‌ای بنیان کرده‌اند، باید تا آنگاه که جامعه در آن مرحله، شایستگی حکومت حقیقی دموکراسی رأی‌ها را پیدا کند و بنای ایدئولوژیک فرهنگ و ساختمان انقلابی اجتماع به انجام برسد و توده به رشد سیاسی و فکری مستقل برسد، رهبری مادی، و معنوی، سیاسی و ایدئولوژیک جامعه را در دست خود نگه دارند و به حوادث و تصادف نسپارند و در طی نسل‌هایی که باید در کوره انقلاب و آموزش پیگیر ایدئولوژیک پخته و پرورده و ناب شوند، رهبری جامعه را بر شیوه رهبری انقلابی، نه حکومت دموکراتیک، ادامه دهند، بدین‌گونه که شخصیت و مسئولیت قهرمان و بنیان‌گذار مکتب و نهضت انقلابی را در چند نسل ادامه دهند (شریعتی، ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۶۲۸).

بنابر آنچه گفته شد، حکومت دموکراسی برخلاف تقدس شورانگیز خود با اصل تغییر و پیشرفت و رهبری فکری مغایر است و اگر در یک جامعه، رهبری سیاسی بر اساس یک ایدئولوژی مشخص و بر شعار دگرگونی آرا و افکار منحط و سنت‌های پوسیده استوار است، رهبری نمی‌تواند زاده آرای عوام و تعیین شده توسط مردم و برآمده از توده متن باشد (شریعتی، ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۶۰۴)؛ در واقع اگر در این جامعه اصل را بر اساس «پیشرفت و رهبری» قرار دهیم، آن وقت رهبری متعهد بر اساس آرای مردم که گرایش به خوشی و رفاه و سنت‌های رایج در جامعه دارند، نمی‌تواند توسط این توده انتخاب نمی‌گردد. بنابر آنچه گفته شد، مشروعیت در فلسفه سیاسی شریعتی، در دوران گذار انقلاب، از بالا به پائین است و بر اساس مکتب و ایدئولوژی است که مردم

حقانیت آن را پیشاپیش پذیرفته‌اند. در دوران حضور، مسأله «تشخیص» است. یعنی، مردم که منشأ قدرت در در دموکراسی‌اند، رابطه‌یشان با امام، رابطه‌ مردم با حکومت نیست، بلکه رابطه‌ ایشان با امام، رابطه مردم است با «واقعیت»؛ تعیین‌کننده نیستند ولی تشخیص‌دهنده‌اند (شریعتی، ۱۳۶۲ ج ۲۶: ۵۷۸).

بنابراین، انتخاب و نقش غیرمستقیم مردم درباره رهبر در دوره غیبت، از طریق تشخیص نگهبانان و خبرگان آشنا به مکتب و ایدئولوژی صورت می‌گیرد. شریعتی در این باره می‌گوید:

در این دوره غیبت کبری، یک نظام انتخاباتی خاص به وجود می‌آید ... اما یک دموکراسی آزاد نیست... البته این انتخاب یک انتخاب مقیدی است، به این معنی نیست که همه مردم بیانند و رأی بدهند و هر کس شماره آرای‌اش بیشتر شود، به جانشینی امام انتخاب شود و در مسند نیابت امام قرار گیرد؛ بلکه چون این فرد یک شخصیت اجتماعی است و در عین حال یک شخصیت علمی، بنابراین این توده ناآشنا با علم، خود به خود شایستگی انتخاب او را ندارند و عقل حکم می‌کند کسانی که آگاهی و علم دارند و می‌دانند که عالم‌ترین و مشخص‌ترین و آشنا‌ترین فرد به این مکتب کیست، یعنی عالم‌شناسان به این انتخاب مبادرت می‌کنند و مردم هم که خود به خود با فضلاء و روحانیون و علمای مذهب خودشان تماس دارند و به آنها اعتماد دارند و از آنها پیرو می‌کنند، طبعاً رأی آنها برای انتخاب نایب امام می‌پذیرند. همان‌طور که درباره متخصصین دیگر این کار را انجام می‌دهیم؛ مثلاً من که بیماری قلب دارم و شخصاً هیچگونه آگاهی طبی ندارم، بزرگ‌ترین متخصص قلب را انتخاب نمی‌کنم، بلکه از دانشجویان پزشکی و اطبا استخبار می‌نمایم و بنابر اعتقادی که به ایشان دارم رأی‌شان را به عنوان رأی خودم می‌پذیرم (شریعتی الف، ۱۳۶۱ ج ۱۹: ۲۵۳).

نتیجه‌گیری

با عنایت به مجموعه مباحث مطرح شده، می‌توان فلسفه سیاسی شریعتی در نسبت با حق حاکمیت مردم بر سرنوشت خویش را مبتنی بر مثلث ناشی از سه جریان

احاطه‌کننده اندیشه شریعتی باز شناخت. او از یک سو، تحت تأثیر مدرنیسم غرب و ایده‌های لیبرالیستی منتج از جامعه و انقلاب فرانسه است که اصل حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش را به رسمیت می‌شناسد؛ ولی شریعتی برای خود اصلیتی بیش از یک مترجم آراء و اندیشه‌های لیبرالیستی قائل است و نمی‌تواند صرفاً بازگوکننده آنها باشد. در ضمن، او به نسلی از روشنفکران دوران پسااستعماری و انقلابیون جهان سوم تعلق دارد که تازیانه استعمار برآمده از ایده‌های به ظاهر لیبرالی را بر گرده مردم جهان سوم با پوست و گوشت خود لمس نموده و به اصالت هسته‌های انقلابی و رسالت‌رهایی‌بخش این رهبران انقلابی ایمان دارد که راه انقلابی خود را بر فراز نقد دموکراسی‌های صورت‌گرایانه غرب جستجو کرده‌اند و نظام رهبری انقلابی را بر پوپولیسم عوامانه ترجیح می‌دهند.

اما او همچنین یک مسلمان شیعه است که می‌باید همه مطلوب‌های خود را در هیأتی اسلامی - شیعی بازتفسیر کند. اینجاست که اصل دموکراسی‌خواهی را از بنیان بیعت و شورا در سنت اسلامی عصر پیامبر (ص) و خلفاء می‌بیند و عنصر وصایت و امامت را در کلیدی‌ترین مفهوم شیعی و متمایز از راه اهل سنت باز می‌شناسد. ترکیب این سه وجه در سازواره «امت و امامت» یا دموکراسی متعهد در زبان شریعتی بازتعریف می‌شود تا «اسلام مدرن شیعی» به تمامی در اندیشه زمان‌مند شریعتی جلوه‌گر شود. به این ترتیب، اسلام‌گرایی نه در صبغه و سنت سلفی‌گرایانه یا متحجرانه خود، که هم‌راستا با دستاوردهای بشریت مدرن فهمیده می‌شود و شیعه نیز هم مدرن، و هم در نسبت وثیق با اسلام اهل سنت، ولی با یک امتیاز ویژه در مفهوم اختصاصی وصایت و امامت باز تعریف می‌شود و این همه وقتی با هم ترکیب شوند، اسلام مدرن شیعی متناسب با فضای انقلابی دهه ۷۰-۱۹۶۰ جهان چپ استعمار و انقلابی زاده می‌شود که به علت پاسخ‌گویی بهینه به همه نیازهای نسل جستجوگر و تشنه ایران دهه پنجاه و شصت شمسی، گفتمان شریعتی، هژمون می‌شود و نقش خود را به بهترین وجه در خلق انقلاب ۵۷ ایران ایفا می‌کند. پس از آن نیز به سرعت به دیگر مسلمانان انقلابی در کشورهای اسلامی از مالزی در شرق تا مغرب جهان اسلام، گسترش می‌یابد.

با این وجود، نباید فراموش کرد که گفتمان شریعتی در ذات خود گفتمان بهینه عصر خود است و نمی‌توان آن را به عنوان نسخه شفابخش در عصری غیرخودش تعبیر کرد؛ بلکه باید چون شریعتی، با اجتهاد در آن مفاهیم، نسخه‌ای عصری از آن برای

پاسخ به نیازهای امروز از آن استخراج نمود.

منابع

- منابع

- آقاجری، هاشم (۱۳۷۹) *شریعتی، متفکر فردا*، تهران: مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر.
- رهنما، علی (۱۳۸۵) *مسلمانی در جست و جوی ناکجا آباد (زندگینامه سیاسی علی شریعتی)*، مترجم: کیومرث قرقلو، تهران: انتشارات گام نو، چاپ پنجم.
- زیباکلام، صادق (۱۳۸۳) *از دموکراسی تا مردم‌سالاری دینی (نظری بر اندیشه سیاسی دکتر علی شریعتی)*، تهران: نشر روزنه.
- شریعتی، علی (الف ۱۳۶۱) *مجموعه آثار: حسین وارث آدم*، تهران: انتشارات قلم.
- _____ (ب ۱۳۶۱) *مجموعه آثار: میعاد با ابراهیم*، تهران: انتشارات دیدار.
- _____ (الف ۱۳۶۲) *مجموعه آثار: حج*، تهران: انتشارات الهام.
- _____ (ب ۱۳۶۲) *مجموعه آثار: علی*، تهران: نشر آمون.
- _____ (۱۳۶۴) *مجموعه آثار: آثار گونه‌گون*، (۲جلدی)، تهران: انتشارات مونا.
- _____ (الف ۱۳۷۵) *مجموعه آثار: ما و اقبال*، تهران: الهام.
- _____ (ب ۱۳۷۵) *مجموعه آثار: تاریخ تمدن* (۲جلدی) تهران: انتشارات قلم، جلد ۲.
- _____ (ج ۱۳۷۵) *مجموعه آثار: اسلام‌شناسی*، تهران: انتشارات قلم، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۷۶) *مجموعه آثار: تاریخ و شناخت ادیان* (۲جلدی) تهران: شرکت سهامی انتشار، جلد ۲.
- _____ (الف ۱۳۷۷) *مجموعه آثار: بازگشت*، تهران: انتشارات قلم.
- _____ (ب ۱۳۷۷) *مجموعه آثار: روش شناخت اسلام*، تهران: انتشارات چاپخش.
- _____ (۱۳۷۹) *مجموعه آثار: جهان‌بینی و ایدئولوژی*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- _____ (الف ۱۳۸۱) *مجموعه آثار: اسلام‌شناسی*، تهران: انتشارات چاپخش.
- _____ (ب ۱۳۸۱) *مجموعه آثار: گفتگوهای تنهایی*، تهران: انتشارات آگاه.
- _____ (الف ۱۳۸۸) *مجموعه آثار: شیعه*، تهران: انتشارات الهام.
- _____ (ب ۱۳۸۸) *مجموعه آثار: تاریخ و شناخت ادیان* (۲جلدی) تهران: شرکت سهامی انتشار، جلد ۱.
- _____ (الف ۱۳۹۰) *مجموعه آثار: جهت‌گیری طبقاتی در اسلام*، تهران: انتشارات قلم.

- _____ . (۱۳۹۰) مجموعه آثار: چه باید کرد؟، تهران: انتشارات قلم.
- قریشی، فردین (۱۳۸۴) بازسازی اندیشه دینی در ایران، تهران: نشر قصیده سرا.
- قیصری، نوراله (۱۳۸۵) «گفتمان سیاسی امام خمینی و گفتمان‌های رقیب»، پژوهشنامه متین، شماره ۳۰.
- کچوئیان، حسین (۱۳۸۶) تطورات گفتمان‌های هویتی ایران، تهران: نشر نی.
- منوچهری، عباس (۱۳۸۷) «از خودبیگانگی در اندیشه شریعتی»، فصلنامه پژوهش سیاست، سال دهم، شماره ۲۵، صص: ۱۶۴-۱۴۷.
- مرجایی، فرید (۱۳۸۱) دموکراسی و گفتمان نو شریعتیست، مجموعه ققنوس عصیان (روایتی دیگر از اندیشه دکتر شریعتی)، تهران: نشر قصیده سرا.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی