

بررسی تطبیقی دموکراسی غربی با دموکراسی متعهد دکتر علی شریعتی

سید جواد امام جمعه زاده (نویسنده اصلی)

حسین روحانی

چکیده

دموکراسی یکی از پر مناقشه‌ترین واژه‌ها در ادبیات و اندیشه سیاسی است به طوری که هر اندیشمندی به فراخور گستره وافق فکری خویش معنی و مفهوم خاصی از این واژه را استنباط کرده است. علی شریعتی به عنوان یک جامعه‌شناس دینی نیز دموکراسی را از زاویه فکری خویش و با توجه به گفت‌وگوهای دینی تعریف کرده است.

او در سلسله بحث‌های خود در حسینیه ارشاد در سال ۱۳۴۸ در قالب بحث اُمت و امامت، نظریه جدیدی را تحت عنوان نظریه دموکراسی متعهد مطرح کرد و با نقد نظام‌های لیبرال دموکراسی غرب، دموکراسی غربی را دموکراسی غیر واقعی خواند و سعی نمود با ارایه شواهد و ادله مستند، اشکالات جدی به مبانی فکری نظام‌های لیبرال دمکرات غرب وارد سازد. او دموکراسی غربی را دموکراسی رأس‌ها و نه دموکراسی رأی‌ها معرفی نمود و با الهام از دیدگاه‌های اسلامی، دموکراسی غربی را یک نظام نخبه سالار، آریستوکراتیک و در خدمت منافع طبقه‌ای خاص - اشراف و سرمایه‌داران - خواند و سعی نمود نظام آرمانی و ایده آل خود را بر اساس مبانی دینی و ایدئولوژیک، تئوری پردازی کند. متدولوژی شریعتی در راستای نیل به غایت القصوای خویش، آگاهی، حرکت و نقد بود و این مقاله نیز با توشه‌گیری از اصل واژگونی فوکو که ابتیاش بر به متن آوردن وقایع حاشیه‌ای و نوعی هرمنوتیک انتقادی و واسازانه - تعبیر ژاک دریدا - است، درصدد رسیدن به نوعی مفهوم‌سازی پیرامون نظریه دموکراسی متعهد علی شریعتی است.

در این مقاله سعی بر آن است تا با بررسی تحلیلی نظریه‌های مختلف در باب دموکراسی - بالاخص در غرب - به شباهت‌ها و تفاوت‌های میان دموکراسی غربی و دموکراسی متعهد علی شریعتی اشاره گردد و این فرضیه مورد آزمون قرار گیرد که نظریه دموکراسی متعهد شریعتی نه تنها مانعی بر سر راه دموکراسی و حاکمیت واقعی مردم نیست بلکه بر عکس، این نظریه به مراتب کامل‌تر از دموکراسی غربی است و به خوبی ایرادهای وارد بر دموکراسی غربی را نشان می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: دموکراسی، دموکراسی غربی، دموکراسی متعهد دکتر علی شریعتی

پیش گفتار

بعد از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، بسیاری از صاحب‌نظران و مفسران غربی از جمله فرانسیس فوکویاما، لیبرال دموکراسی را غایت آمال و آرزوهای نوع بشر معرفی کردند و اعلام نمودند که تاریخ به پایان خود رسیده است و نوع بشر در سیر تحول عقیدتی خود به نقطه پایانی وارد گردیده، و لیبرال دموکراسی غرب به عنوان شکل نهایی حکومتی که بشر در پی آن بود، در اقصی نقاط کره خاکی حاکم شده است. افرادی چون لیونار نیز پایان ایدئولوژی را جشن گرفتند و به تمامی فرا روایت‌ها و اسطوره‌ها و آرمان‌ها پشت پا زدند و ایدئولوژی‌ها و ارزش‌های آرمانی و انسانی را به موزه‌های تاریخ سپردند. چرا که از نظر این افراد از جمله فرید زکریا، دموکراسی تنها یک شکل بیشتر ندارد و به مثابه یک ظرف، فقط یک مظهر یعنی "لیبرالیسم" برای آن متصور است (میثمی، الف ۱۳۸۵: ۶۴). از نظر این متفکران، لیبرالیسم ایدئولوژی نیست و به همین خاطر دموکراسی از نظر این افراد همان لیبرالیسم است و به عبارتی ساده‌تر، یک نوع هم‌سانی بین دموکراسی و لیبرالیسم برقرار می‌باشد. ساموئل هانتینگتون نیز با اعلام نظریه جنگ تمدن‌ها غرب را مترادف با آزادی، تساهل و تسامح و شرق را مترادف با جمود، تعصب و خشونت معرفی نمود و به تمامی سیاست‌مداران دنیا هشدار داد که تمدن‌هایی چون اسلام، کنفیوس و... خطر و تهدیدی برای ارزش‌ها و دموکراسی غربی هستند (عباسی، ۱۳۸۲: ۶۳). به رغم چنین نظرات ایدئولوژیک و متعصبانه، تجربه دنیا نشان داده است که اول اینکه لیبرالیسم لزوماً منجر به دموکراسی نمی‌شود که مصداق عینی آن حکومت پیتوشه در شیلی بود که علی‌رغم لیبرالیسم اقتصادی حاکم بر آن کشور سال‌های متمادی دیکتاتوری عربیانی در آن کشور حاکم بود. نمونه دیگر برای صحت این مدعا، کشور ترکیه است که علی‌رغم لیبرالیسم حاکم بر فضای کشور و رشد کمی و دست‌باز سرمایه‌داری بخش خصوصی، این نظامیان ترکیه هستند که به وقت و ناوقت در نظام به ظاهر دموکراتیک این کشور سنگ اندازی می‌کنند. دوم اینکه دموکراسی لزوماً با لیبرالیسم هم‌خوانی ندارد که نمونه آشکار آن دولت‌های هوگو چاوز در ونزوئلا، مورالس در بولیوی، اورنگا در نیکاراگوئه و احمدی نژاد در جمهوری اسلامی ایران است. علی‌شریعتی نیز با توجه به امثال چنین واقعیات آشکاری بود که علی‌رغم اعتقاد دایمی خود به دموکراسی، سعی نمود اول اینکه دموکراسی غربی را نقد کند و دوم اینکه بدیلی برای این دموکراسی ارائه دهد. واقعیت آن است که متوسل شدن به پوزیتیویسم و اعلام این معادله که هر جا لیبرالیسم هست، دموکراسی

هم هست و هر جا لیبرالیسم نیست، دموکراسی هم نیست چیزی جز تأویل من عندی نیست (میثمی، ب۱۳۸۵: ۸۶).

با عطف توجه به نکات فوق الذکر است که بررسی، بازخوانی و بازشناسی واژه دموکراسی و تعاریف مرتبط با آن اهمیت پیدا می کند و در این راستا شناخت و تحلیل ایده دموکراسی متعهد علی شریعتی، جایگاه ویژه ای می یابد. در دنیای امروز که عصر ارتباطات لقب گرفته و دموکراسی پارلمانی و لیبرال درپهنه گیتی گسترش یافته است و اکثر اندیشمندان از فواید و مزایای این نوع دموکراسی سخن می گویند بی گمان ارایه تعریفی جدید از دموکراسی موجب تغییراتی شگرف در حوزه گفتمان دموکراتیک می شود.

دموکراسی و تعاریف مرتبط با آن

دموکراسی یکی از واژه هایی است که در مورد تعریف جامع، کامل و مانع از آن بین متفکران اختلافات شدیدی وجود دارد و هر کس که بخواهد تعریف قابل دفاعی از دموکراسی ارایه دهد باید به چندین مسئله پردازد. یکی از این مسائل، شمار گوناگونی از معانی مرتبط با این اصطلاح طی نیم قرن گذشته است. این تعاریف متفاوت و گاه متضاد از دموکراسی، به بحث های آکادمیک جهت ارایه مفهوم و تعریفی سازگار از دموکراسی انجامیده است و استدلال می شود که ما مجبوریم از میان آن ها دست به انتخاب بزنیم. (یتام، ۱۳۸۳: ۱۲).

دموکراسی کلمه ای یونانی است و کاربرد اجتماعی و سیاسی آن به معنای حاکمیت مردم یا حق همگان برای شرکت در تصمیم گیری در امور همگانی، از نیمه دوم قرن پنجم قبل از میلاد از آتن آغاز شد. دموکراسی یا حکومت مردم سالاری که در متون کلاسیک، حکومت مردم بر مردم و برای مردم تعریف شده است؛ تلفیقی از دولفظ یونانی Demos به معنای عامه مردم و keratos به معنای قدرت، حکومت، اداره امور و حاکمیت می باشد که امروزه به نام حاکمیت آراء مردم از آن نام برده می شود (اخوان کاظمی، ۱۳۸۰: ۵).

درست است که واژه دموکراسی به معنای حکومت مردم، یعنی حکومتی که از سوی مردم برگزیده شده باشد، نخستین بار در یونان ۲۴۰۰ سال پیش مطرح شد؛ اما واقعیت آن است که دموکراسی به معنایی که امروزه مطرح است، محصول فکری مدرنیته بوده و مبادی و مبانی آن چندان ارتباطی با دموکراسی که در یونان باستان مطرح بود پیدا نمی کند. دموکراسی که امروز مطرح است مولود تحول فکری است که با مدرنیته و از رنسانس به این سو در اروپا به وجود آمده است (زبیاکلام، ۱۳۸۲: ۲۳). بایستی دقت کنیم که حداقل به لحاظ تاریخی ما

با دو دموکراسی مواجه هستیم. دموکراسی که ۲۴۰۰ سال پیش و در عصر افلاطون و ارسطو مطرح بوده و دموکراسی که بنیان‌های فکری و نظری آن در اروپای بعد از رنسانس و از قرن شانزدهم به بعد قریب به چهارصد سال پیش مطرح شده است (همان). در دموکراسی آتن، مراد از مردم فقط مردان بالغ بودند و زنان، بردگان و خارجیان مقیم آتن به هیچ وجه حق دخالت در امور سیاسی و لذا شرکت در حاکمیت را نداشتند. این دموکراسی بر استعمار بردگان استوار بود و برده‌داران آتن با استفاده از ماحصل کار بندگان، آزادی، زندگی در رفاه و تنعم و مجال پرداختن به امور سیاسی، فلسفی و هنری را داشتند (رواسانی، الف ۱۳۷۵: ۳۳).

از نظر منتسکیو، مراد از دموکراسی و حکومت مردم بر مردم، فقط همشهریان صاحب مال بودند و همه مردم فرانسه و به ویژه مردم طبقه پایین در یک نظام جمهوری نمی‌توانستند حق شرکت در انتخابات را داشته باشند و سخنی از حق رأی زنان نیز در میان نبود (رواسانی، الف ۱۳۷۵: ۳۴). افلاطون، دموکراسی را ضعیف‌ترین نوع حکومت می‌داند که برخلاف سایر حکومت‌ها قابلیت جهت‌گیری به امور مثبت را ندارد. انتقادات افلاطون از دموکراسی، در واقع، متوجه دموکراسی مستقیم است و شاید گروهی بحث درباره آن‌ها را امروزه بیهوده بدانند زیرا تقریباً تمام دموکراسی‌های زمان ما از نوع غیر مستقیم هستند ولی حقیقت آن است که نکات کلی ایرادهای افلاطون حتی در مورد دموکراسی‌های قرن بیستم هم راست در می‌آید (عنایت، ۱۳۵۱: ۲۱). ارسطو نیز همچون افلاطون دست رد بر سینه حامیان دموکراسی می‌زند و با صراحتی کم نظیر دموکراسی را از بیخ و بن به چالش می‌کشد. چرا که ارسطو دموکراسی را حکومت تهیدستان تلقی می‌کند و از نظر او تهیدستی نشانه زبونی افراد جامعه است (عنایت، ۱۳۷۱: ۱۲۱). او حکومت تهیدستان را حکومتی می‌داند که در آن، با افراد نابرابر، با برابری رفتار می‌شود. از نظر ارسطو حکومتی که در آن، در قانون‌گذاری به رأی اکثریت توجه می‌شود با توجه به اینکه در هر جامعه بیشتر از تعداد معینی از افراد ارزشمند یافت نمی‌شوند، نمی‌تواند مناسب برای اداره جامعه باشد؛ از این رو، دموکراسی را شیوه صحیحی برای حکومت تشخیص نمی‌دهد (صدیقین، ۱۳۸۳: ۲۸). ما به نظر او این تغییر نباید تحت تأثیر خواست و هیجانات مردم باشد (ریس داننا، ۱۳۸۱: ۱۳).

کارل مارکس دموکراسی را محصول بورژوازی و دموکراسی سیاسی را یک خدعه می‌داند. او معتقد بود که جامعه سرمایه‌داری صنعتی در مراحل نهایی رشد خود به دو بخش سرمایه‌دار و کارگران تقسیم خواهد شد و کارگران که اکثریت را به دست آورده‌اند با کسب حاکمیت سیاسی، حاکمیت اقتصادی را نیز به دست

خواهند گرفت و چون در اکثریت هستند خواهند توانست خواسته هایشان را چه در زمینه سیاسی و چه در زمینه اقتصادی به اقلیت تحمیل کنند و اگر اقلیت، در برابر خواست اکثریت مقاومت کند، آن را باید بالاجبار تحمیل کرد. در پایان این روند، جامعه ای بدون طبقات وجود خواهد داشت (رواسانی، الف ۱۳۷۵: ۳۶).

ولادیمیر ایلیچ لنین معتقد است که فقط طبقه کارگر، طرفدار بی قید و شرط دموکراسی است و سوسیالیسم، پیروزی بدون دموکراسی کامل را امری محال می داند. از نظر او - لنین - "این تنها کمونیسم است که می تواند دموکراسی حقیقی و کامل برقرار کند"؛ و این دموکراسی آن قدر کامل خواهد بود که دیگر نیازی بدان احساس نخواهد شد، و خود آن نیز همراه با دولت از میان خواهد رفت (رحیمی، ۱۳۸۱: ۳۷-۳۶). لنین نظام سرمایه داری و آزادی حاکم بر این جوامع را نه آزادی، بلکه آن را خدعه و نیرنگی بیش نمی داند و می گوید: "مردم نیازی به آزادی ندارند. آزادی یکی از اشکال دیکتاتوری است. هیچ وضعی که ارزش عنوان آزادی را داشته باشد، وجود ندارد" (رحیمی، ۱۳۸۱: ۳۸). هابرماس دموکراسی را در شکل لیبرالی و محدود آن قبول ندارد و معتقد به نوعی دموکراسی مشارکتی و مستقیم است. او در کتاب "دگرگونی ساختاری حوزه عمومی" به یک مطالعه تاریخی در مورد رشد جوامع و باشگاه ها در قرن هجدهم می پردازد که فضاهای اجتماعی را برای نقد عقلانی اقدامات دولت به وسیله افراد آگاه بیرون از آن فراهم می نمود. او چیزی شبیه این نقش را برای جنبش های اجتماعی در ذهن دارد، هر چند او تحقق این امر را در قرن بیستم بسیار مشکل تر از اوایل عصر مدرنیته می داند (نش، ۱۳۸۰: ۲۶۶). ها برماس از این نگران است که تأثیر پول و قدرت از تأثیرات ایجاد شده به وسیله حوزه عمومی و تعهد ایجاد شده به وسیله حوزه درونی بیشتر است و حوزه جهان زیست (حوزه عمومی) به طور مداوم از سوی سلطه تجاری شدن و اداره بوروکراتیک که بر زندگی اجتماعی و شخصی چنگ انداخته اند و ارتباطات بشری را کنترل و مختل نموده اند، تهدید می شود. به عقیده ها برماس این استعمار جهان زیست است که جنبش های اجتماعی باید در برابر آن مقاومت کنند. هابرماس استدلال می کند که هر چه مدرنیزاسیون پیش رفت کرد، امکان دموکراسی افزایش یافت، اما پیچیدگی جوامع معاصر، اکنون آن را به شدت محدود ساخته است. در نتیجه او با توجه به چنین واقعیتی است که دموکراسیِ رادیکال را بهترین مدل دموکراسی معرفی می کند.

مدل دموکراسی در شرایط پیچیدگی، در بردارنده یک مفهوم سازی مجدد از حوزه عمومی است که در آن جنبش های اجتماعی، بازیگران اصلی در شکل گیری اراده دموکراتیک می باشند و موضوعات را

در عرصه‌های غیر رسمی تعریف می‌کنند و سپس از طریق کانال‌های سیاسی متعارف در مورد آن‌ها اقدام می‌کنند (Habermas, 1996:442). ژان ژاک روسو را پدر دموکراسی جدید دانسته‌اند، ولی اندیشه او از این دیدگاه شمشیری است دو لبه، که هم در مسیر دیکتاتوری به کار افتاد و هم با اصلاحاتی که دیگران در آن صورت دادند، مبنای دموکراسی جدید گردید (رحیمی، ۱۳۸۵: ۹۲). روسو به مفهوم انتزاعی از آراء مردم، اعتقاد داشت و برای بیان آن کلمه‌ای چند پهلوی به کار می‌برد، که بهترین ترجمه آن اراده عام است و آن را اساس دموکراسی می‌دانست. البته اساس دموکراسی اراده همگان است، "ولی اراده عام جزء اراده همگان است، زیرا جاودانی است، طبیعی است، تقسیم‌ناپذیر است و از همه خطرناک‌تر، خطاناپذیر است" (رحیمی، ۱۳۸۵: ۹۴). روسپیور بر پایه همین نظریه، با تکیه بر فضیلت، دیکتاتوری خونین خود را مستقر کرد که به حکومت ارباب در جریان انقلاب کبیر فرانسه معروف است (رحیمی، ۱۳۸۵: ۹۴).

دو توکویل دموکراسی را امری مقبول و مهم ارزیابی می‌کند و می‌نویسد: آزادی در زمان‌های گوناگون و به صورت‌های متفاوت بر مردم ظاهر شده است. آزادی هیچ وقت منحصرأ به یک وضع اجتماعی خاص مربوط نبوده و در جاهای دیگری غیر از رژیم‌های دموکراتیک نیز دیده می‌شود. پس آزادی خصوصیت متمیزه دوره‌های رواج دموکراسی نیست (دوینوا، ب ۱۳۷۲: ۳۰). میخلز یکی از نمایندگان مکتب فکری الیتسم دموکراسی را نه حاکمیت مردم، بلکه حاکمیت یک اقلیت متنفذ می‌داند. او بر این باور است که جوامع مختلف انسانی، محکوم به قبول حکومت اقلیت متنفذ هستند و هیچ راهی برای گریز از الیگارشی وجود ندارد. قدرت‌هایی که منبعث از مردم هستند، کارشان به آنجا ختم می‌شود که بر سر مردم سوار شوند (نقیب زاده، ب ۱۳۷۲: ۳۷). اگر نگاهی اجمالی به آراء متفکران غربی بیندازیم متوجه می‌شویم که نخستین منتقدان دموکراسی غربی، مارکسیست‌ها بودند که از خود مارکس شروع و به چپ‌های نو ختم می‌شود. کارل مارکس نقد سوسیالیستی خود از دموکراسی لیبرال را در تئوری دولت ادغام نمود. این نقد مشتمل بر سه نکته است:

اول اینکه این دموکراسی فقط جنبه ظاهری و رسمی دارد، زیرا حقوق و آزادی‌های شخصی را به مردم اعطاء می‌کند ولی ابزار اعمال آن‌ها را به دست مردم نمی‌دهد.

دوم اینکه این یک دموکراسی بورژوازی است که به بهانه حاکمیت مردم، سلطه مالکین ابزار تولید را

تضمین می‌کند.

سوم اینکه دموکراسی مبتنی بر نمایندگی باعث انفعال و غیر سیاسی شدن مردم و در همان حال استقلال انتخاب شدگان نسبت به رأی دهندگان می گردد (نقیب زاده، الف ۱۳۷۲: ۲۰).

بسیاری از منتقدین دموکراسی غربی معتقدند مردم در غرب صرفاً تصور یا خیال می کنند که آزاد هستند و آزادانه حکومت را انتخاب می نمایند. در حالی که در عمل این گونه نیست و این صاحبان قدرت، رؤسای احزاب، صاحبان کمپانی های بزرگ، صاحبان و رؤسای شرکت های مالی بزرگ، صهیونیست ها و سرمایه دارن، صاحبان شبکه های رادیو و تلویزیون و مطبوعات هستند که قدرت اصلی را در دست دارند و حکومت ها را تعیین می کنند (زیبا کلام، ۱۳۸۲: ۱۶). نئومارکسیست ها معتقدند که دموکراسی غربی تنها پوششی برای تضعیف بحران های سرمایه داری است. آن ها بر این باورند که فرسایش و از بین رفتن مشروعیت در نظام سرمایه داری در بلند مدت وقوع خواهد یافت زیرا رهبران دولت های سرمایه داری نخواهند توانست از فاش شدن این موضوع جلوگیری کنند که نهادهای دموکراتیک حيله ای برای پنهان کردن تضادهای سرمایه داری پیش رفته می باشد. نئومارکسیست ها معتقدند که رفاه و دموکراسی ابزارهایی برای مشروعیت بخشیدن به کاپیتالیسم است لذا هر گاه کاپیتالیسم سقوط کند، دموکراسی نیز سرنگون خواهد شد (بیلی، ۱۳۶۶: ۱۰). لازم به ذکر است وقتی صحبت از نفی دموکراسی توسط مارکسیست ها می شود منظور دموکراسی لیبرالی است و گرنه مارکسیست ها به دموکراسی به معنای حکومت مردم اعتقاد دارند و هرگز دموکراسی را در معنای مارکسیستی آن - دموکراسی توده ای - نفی نمی کنند.

هربرت مارکوزه فیلسوف نامدار آلمانی نیز نظام سرمایه داری را یک نظام تک ساحتی و فاقد روح انسانی معرفی می نماید و دموکراسی ادعایی در این نظام را، تهی و صورتی بیش معرفی نمی کند. مارکوزه معتقد است در حالی که در جامعه های پیش از عصر تکنولوژی، شخصیت آدمی از دو عنصر تن و روان متشکل بود و نفس اندیشیدن و چون و چرا کردن بر اعتبار انسان می افزود، اینک در عصر فن شناسی و سلطه فن آوران، ذات و جوهر واقعی انسان فراموش شده و جای آن را شیء گونگی و اصل و معیار بهره وری اقتصادی گرفته و مصرف چیزهای بیهوده، آدمی را از تفکر درباره مسائل بنیادی زندگی باز داشته است (کتابی، ۱۳۷۲: ۳۱). ارنست لاکلاو و موفه جزو جدیدترین نظریه پردازان در باب دموکراسی هستند و علی رغم اینکه خود در مورد پسامدرنیته تئوری پردازی نکرده اند، لیکن سه دلیل عمده وجود دارد که آن ها را نماینده نظریه پردازان دموکراسی در شرایط پسامدرن تلقی نماییم. مهم ترین دلیل این است که از دیدگاه نظریه دموکراسی رادیکال

ایشان، توسعه فرهنگ که به وسیله جامعه شناسان پسامدرنیته تئوریزه گردیده باید فراهم آورنده امکان دموکراتیک شدن تلقی شود نه نبود کننده سیاست رادیکال (نش، ۱۳۸۰: ۲۸۳). از نظر لاکلائو و موفه دموکراسی بدون قدرت جزء ذاتی هر وضعیت اجتماعی است چرا که کردارهای دیگران آن وضعیت خاص کنار گذاشته شده اند (Laclau, 1996: 33-36). گرامشی نیز همچون اندیشمندان بسیاری نظر مثبتی به دموکراسی دارد و معتقد است که در یک جامعه دموکراتیک و مدنی جایی برای حاکمیت مطلق سرمایه نیست، اما سرمایه و فرآیند انباشت آن کماکان، و در تحلیل نهایی، زیر بناها و ساختار آن را سامان می دهد. جامعه مدنی از دیدگاه گرامشی گستره ای برای تضارب آرای فردی نیست بلکه مقابل دولت پدید می آید که مردم در برابر فشارهای ناشی از نمایندگان دولت برای منافع اقتصادی خصوصی مقاومت می کنند (ریس دانا، ۱۳۸۱: ۵۳-۵۲).

به عبارتی ساده تر، یکسان پنداشتن دولت و جامعه مدنی، تفکری فاشیستی و جدا کردن کامل آن نیز تفکری لیبرالی است که هیچ یک با جامعه مدنی که متضمن جامعه قانونی است که بیشترین آزادی ها را تضمین می کند سازگار نیستند. بنابراین دموکراسی فقط وقتی با عدالت و برابری لازم و برخوردارای های فراگیر همراه باشد و به دموکراسی مشارکتی معطوف به دموکراسی مستقیم راه یابد راه رهایی را به ملت های محروم نشان خواهد داد (ریس دانا، ۱۳۸۱: ۵۳).

به نظر می رسد علی رغم تشتت آراء و تنوع عقاید پیرامون واژه دموکراسی و مفهوم آن، می توان به دو تعریف مجزا اشاره کرد. تعریف نخست، دیدگاه اندیشمندان لیبرال است که دموکراسی را پدیده ای متعلق به دوران مدرن و ظهور نظام سرمایه داری می دانند و از ویژگی های این دموکراسی، حکومت قانون، تفکیک قوا و کنترل قوا است. تعریف دیگر در باب دموکراسی، دیدگاه سوسیالیست ها است که بر این باورند دموکراسی تنها در یک حکومت کارگری و شورایی تحقق پیدا می کند و برخلاف لیبرال ها، دموکراسی را زاده نظام سرمایه داری نمی دانند بلکه برعکس نظام سرمایه داری و اصل اصالت سود را مهم ترین مانع در راستای نیل به دموکراسی واقعی قلمداد می کنند.

در کنار این دو دیدگاه، این مقاله در پی مطرح ساختن دیدگاه سومی است که علی شریعتی در نظریه مشهور خود یعنی دموکراسی متعهد مطرح کرده است که پیرامون این نظریه و تبعات مترتب بر آن به طور مبسوط بحث خواهد شد.

شریعتی؛ نقاد لیبرال دموکراسی غربی

بدون شک علی شریعتی یکی از تأثیر گذارترین روشن فکران دینی در حوزه سیاست و حکومت می باشد و شاید بتوان به جرأت گفت که او جزو معدود روشن فکران مسلمانی است که نظام لیبرال دموکراسی غرب را آماج حملات شدید خود قرار داده است. علی شریعتی نیز همچون منتقدین دموکراسی نظام حاکم بر غرب و دموکراسی ادعایی در این جوامع را زیر سؤال می برد. او در این باره می گوید:

"در فرانسه حتی وقتی که ژنرال دو گل آمد و گفت در این کاباره هایی که بسیار زشت و وقیح می رقصند! یک پوشش مختصری داشته باشند، فریاد آزادی خواهان بلند شد که او به چه حق می خواهد آزادی این افراد را سلب کند؟ مگر نه هر انسانی می تواند هر جور که خواست در حکومت لیبرالیسم و نظام دموکراسی و آزادی فردی برقصد؟" انحطاطی که در کشورهای لیبرالیسم و دموکراسی غربی پیش می آید نشانه ضعف این نظام در هدایت جامعه است. به قول پروفیسور شاندل "بزرگ ترین دشمن آزادی و دموکراسی، از نوع غربیش، خود دموکراسی و لیبرالیسم و آزادی فردی است" (شریعتی، ۱۳۵۱: ۶۰۸-۶۰۷).

شریعتی بین دموکراسی، لیبرالیسم و چپاول و غارت ملت ها ارتباط مستقیم برقرار می کند و با عباراتی بدیع و کم نظیر لیبرال دموکراسی را دشمن نوع بشر معرفی می کند و می گوید:

"بی شک این پول است، این قدرت است که با استخدام تمام و سایل موجود تبلیغاتی امروز، با استخدام تمام استعدادها و امکانات هنری و ادبی و اجتماعی و ... رأی می سازد. آری، آزادند در دادن رأی اما برده اند در ساختن رأی. رأی ها را می سازند و سپس مردم را برای دادن آن آزاد می گذارند. زیرا در جامعه سرمایه داری کارگزاران سیاست و سازندگان سرنوشت جامعه و حتی آفریدگاران افکار و آراء مردم مطمئن اند که این مردم گرچه آزادند که هر رأیی را به صندوق بریزند، اما همان رأی هایی را پس خواهند آورد که آنان خود پنهانی به آنان خورانده اند. در این میدان آزادی که همه آزادانه می توانند در آن بنوازند، بی شک پیاده ها عقب می مانند و بی شک همیشه سواره کاران و دارندگان اسب های ورزیده برنده اند" (شریعتی، ۱۳۵۱: ۶۱۴-۶۱۳).

شریعتی نظام اقتصادی حاکم بر جوامع لیبرال دموکراسی را نیز ناعادلانه و ناقض حقوق مردم تلقی می کند و کسانی را که مدعی وجود رقابت سالم و عادلانه و فرصت های برابر در این جوامع هستند، عوام غریب و اهل زین معرفی می نماید چرا که در این جوامع به عوض دموکراسی، دیکتاتوری حاکم است و این

دیکتاتوری نه دیکتاتوری یک شخص یا یک حزب که دیکتاتوری سرمایه و پول است. از نظر شرعی در نظام سرمایه داری، ضعیف پامال است و دموکراسی موجود در نظام سرمایه داری فریبی بیش نیست. شرعی در ادامه حملات خود لیبرالیسم غربی را از بیخ و بن به چالش می کشد و با جملات صریح و مستدل تیشه به ریشه مبانی دموکراسی و لیبرالیسم غربی می زند و می گوید:

"این لیبرالیسم، آزادی فردی، که سال ها است روشن فکران و انسان دوستان جهان و به خصوص روشن فکران و مصلحان کشورهای عقب مانده را به شدت تحت تأثیر خود قرار داده و برایشان یک کلمه خدایی و یک نام شورانگیز است، یک لیبرالیسم اقتصادی است نه یک لیبرالیسم انسانی!" (شرعی، ۱۳۵۱: ۶۱۴-۶۱۳). شرعی اعلامیه جهانی حقوق بشر را نیز به چالش می کشد و در این باره می گوید: "این اعلامیه همه مواردش بر اساس حفظ حقوق فردی است و روح حقوق اجتماعی در آن انعکاس ندارد" (همان).

واقعیت آن است که هدف از استقرار دموکراسی، ایجاد شرایط فرهنگی، سیاسی و اقتصادی برای شکوفا شدن استعدادهای انسانی همه اعضای جامعه، دور از فقر و ظلم در جهت خدمت به یک جامعه است. استفاده از آزادی های سیاسی، چیزی غیر از اشاعه فساد اخلاقی سرمایه داران و تخریب فرهنگی و توهین به اعتقادات پاک دینی و مذهبی مردم است. دموکراسی در معنای کامل و اساسی خود، قابل تقسیم نیست. اقتصاد را از سیاست، سیاست را از اقتصاد و این دو را از فرهنگ نمی توان جدا کرد و جدا دانست. تجارب تاریخی ثابت کرده است که جدا کردن این زمینه ها از یک دیگر، قبول حاکمیت مردم در یک زمینه دیگر، به معنای نفی حاکمیت مردم در کل است (رواسانی، ب، ۱۳۷۵: ۹۰). کشورهای قدرتمند غربی می گویند به بعضی از کشورهای خاورمیانه مانند عربستان و مصر یا عراق و فلسطین نباید دموکراسی واقعی داد. چرا؟ برای اینکه بنیادگرایی حاکم می شود و با مکتب لیبرالیسم مغایرت دارد. می گویند ما باید عده ای را در این کشورها تربیت بکنیم که حاملین سرمایه داری در طبقه متوسط باشند و بعدها بتوانند بار دموکراسی را به دوش بکشند و رهبری آن دموکراسی را به عهده بگیرند. از نظر لیبرال ها، لیبرالیسم یک راستا برای دموکراسی است. می توانیم بگوییم یک قید است، یعنی دموکراسی باید در قالب لیبرالیسم، فردگرایی، سرمایه داری و ... باشد و عامه مردم را در بر نمی گیرد، مثلاً در برگیرنده حماس در فلسطین نخواهد بود (میشی، الف، ۱۳۸۵: ۶۵-۶۴). مؤلفه دیگر لیبرالیسم، بازار است و تضمینی ندارد که اگر از دل آن یک انحصار یا تراست در آمد، بتوان با آن مخالفت کرد. در لیبرالیسم اگر ظالم حاکم شد، گریزی از آن نیست، ولی در مکتب دین که تکامل محور است، راه گریز وجود

دارد. هم اراده خدا گریز را فراهم کرده و هم به دست خود ما است که باید خودمان را بر محور تکامل منطبق کنیم، سازماندهی کنیم و در جهت تشکل و امت تلاش نماییم (میثی، الف، ۱۳۸۵: ۶۹-۶۶). برای فهم صحیح نقادی های شریعتی از دموکراسی لازم است هندسه معرفتی شریعتی را مورد کنکاش و بازخوانی قرار دهیم. شریعتی در هندسه معرفتش از جهان بینی توحیدی در مقابل جهان بینی شرک شروع می کند. جهان بینی توحیدی، یک جهان بینی وحدت گر است. اصل را در آفرینش، بر توحید می گذارد و در نتیجه، حقیقت فی حدنفسه، یک حقیقت توحیدی است. از این جهت، شریعتی یک پلورالیست نیست، بلکه یک مونیسیت است و بر اساس این بینش توحیدی، تاریخ، جامعه و انسان را تفسیر می کند (آقاجری، ۱۳۸۲: ۵۱). در دموکراسی مورد نظر شریعتی، نابرابری و تبعیض جایی ندارد. در جامعه برابر نخستین، انسان ها آزاد و برابر بودند. آزادی و برابری مبتنی بر معنویت، سه رکن اساسی جامعه ما قبل مدنی به تعبیر روسو است. اما از یک مرحله در تاریخ، جامعه بشری از این ارکان دور می شود (همان). وضع تاریخی - اجتماعی بشر، محصول عناصر ذاتی و سرشتی او نیست، بلکه یک امر عارضی است که به دلیل ستم، استثمار، پیدایش مالکیت و طبقات، گمراهی و ضلالت به وجود آمده است و انسان در مناسبات ستم آلود گرفتار شده است و در نتیجه، برابری، آزادی و تعالی او دستخوش انحراف و اضمحلال گردیده است (آقاجری، ۱۳۸۲: ۵۳). شریعتی دموکراسی مورد نظر خود را به صراحت معرفی می نماید. او حکومت امام علی (ع) را نمونه و اسوه دموکراسی معرفی می نماید و رفتار امام علی (ع) در مواجهه با مخالفانشان را بهترین حجت مبنی بر وفا داری و پای بندی او به دموکراسی تلقی می کند. شریعتی در این باره می گوید:

"و اما حرمت حقوق انسانی و آزادی اندیشه تا بدان جا، که نماز می خواند و خوارچ، که دشمنان خونی وی بودند، نمازش را در هم می شکستند، سخن می گفت سخنش را قطع می کردند، و حتی او را استهزا می کردند و او در اوج قدرت بود و هرگز کوچک ترین فشاری بر کسی وارد نساخت. او حاکمی بود که بر پهنه های بزرگی در آفریقا حکم می راند اما زندانی سیاسی نداشت، حتی یک زندانی سیاسی و قتل سیاسی. طلحه و زبیر قدرتمندترین شخصیت های با نفوذ خطرناکی که در رژیم او توطئه کرده بودند، هنگامی که آمدند و بر خروج از قلمرو حکومتش اجازه خواستند، و می دانست که به یک توطئه خطرناک می روند، اما اجازه داد، زیرا نمی خواست این سنت را برای قداره بندان و قلدران به جای گذارد که به خاطر سیاست، آزادی انسان را پایمال کنند" (شریعتی، ۱۳۵۷: ۱۴۵-۱۴۴).

شریعتی بسیار عمیق تر از دیگر روشن فکران آزادی را می ستاید و اگر او به لیبرالیسم و سرمایه داری و دموکراسی غربی حمله می کند این حمله نه از موضع مادون دموکراسی، بلکه از موضع ماورای دموکراسی است. اومی گوید:

"پیدایش این احساس، احساس خفقان، احساس اسارت، درد کشید از اسارت، میل فرار و آرزوی نجات از اسارت و تلاش و جستجو برای یافتن گریزگاهی به سوی آزادی، عالی ترین و امید بخش ترین دست آوردی است که تاریخ، در مسیر تکاملی خویش، به انسان امروز ارمغان می دهد و نشانه شور انگیز تولد انسانی دیگر است" (شریعتی، ۱۳۸۱: ۲۱۶).

بنابراین در اندیشه سیاسی اسلام، همه - اعم از حاکمان و مردم - موظف هستند تا به ارزش ها و احکام الهی گردن نهند و چنان نیست که کسی و یا گروهی بتواند پای خود را فراتر از حدود الهی گذارد (فیاض ۱۳۸۰: ۴۰). مشکل شریعتی با دموکراسی نیست، بلکه او تعریف غربی و لیبرالی آن را قبول ندارد. چرا که مقتضای دموکراسی آن است که اگر شهروندان یک جامعه، پیروایدنولوژی خاصی بودند، بتوانند مستند به رأی اکثریت، نهادهایی ایجاد نمایند تا زمام امور را عهده دار گردند. لذا حکومت دینی حتی از منظر دموکراتیک، حق مسلم "شهروندان مسلمان" است. چرا که در انتخاباتی آزاد، تفکر و گروه خاصی را به عنوان الگو برگزیده اند. این در حالی است که لیبرالیسم نمی تواند وجود حکومت دینی را به هیچ صورتی بپذیرد و در این مقام، از حدود و اصول دموکراسی نیز فراتر رفته، مدعی عدم مشروعیت چنین نظام هایی می شود. معلوم نیست که لیبرالها با استناد به کدام اصل دموکراسی، بنیاد حکومت دینی را در جوامع اسلامی این چنین نفی نموده و آن را غیر دموکراتیک می خوانند (مؤمنی، ۱۳۸۰: ۳۴۷). به نظر می رسد که ضرورت تفکیک بین لیبرالیسم و دموکراسی، امروزه بیش از هر زمان دیگر حس می شود. این تفکیک با رها نیدن دموکراسی از دام آموزه های لیبرالیسم نه تنها لطمه ای به دموکراسی نمی زند، بلکه گستره نفوذ آن را نیز بیشتر می نماید. علت این امر آن است که بسیاری از مخالفت ها با آموزه های لیبرالی موجود در ورای دموکراسی و نه اصل روش دموکراسی می باشد (مؤمنی، ۱۳۸۰: ۳۵۱). یکی از مشکلات بزرگ دموکراسی های غربی، عوام فریبی است که شریعتی این دموکراسی را نه دموکراسی رأی ها بلکه دموکراسی رأس ها تلقی می کند. واقعیت آن است که امروزه حتی در پیشرفته ترین دموکراسی ها، نظر رأی دهندگان با کمک ابزارهای تبلیغاتی به چنان کانال هایی هدایت می شود که تنها یک ذهن آگاه و نقاد توان دور ماندن از آن را دارد.

کسانی که از دوران نوجوانی زیر باران تبلیغات ویژه فرار گرفته اند، با طرز فکر و بینش خاصی عادت کرده اند، و به ارزش های معینی پایبند شده اند، در آینده به دشواری می توانند به عنوان تصمیم گیرندگان آزاد، رأی خود را به صندوق بیندازند (نقیب زاده، ج ۱۳۶۸: ۱۶). در کشورهای غربی این بازار رأی است که برنامه و خط مشی احزاب را تضمین می کند و انسان با همه عظمتی که ممکن است داشته باشد فقط به اندازه یک رأی ارزش دارد و نه بیشتر. و به قول ماکس وبر، احزاب موجود در غرب نتیجه یک فرآیند تاریخی هستند که اعضای آن به دلایل مختلفی که غالباً جنبه مادی دارد به خدمت حزب درمی آیند. انگیزه اصلی وابستگی های حزبی، پاداش هایی است که پس از پیروزی رهبر در انتخابات نصیب اعضای حزب می شود (نقیب زاده، ج ۱۳۶۸: ۱۵-۱۳).

شریعتی اگر به دموکراسی غربی حمله می کند دلیلش آن است که این دموکراسی اساسش بر زور و زوروتزوی استوار است و او در این باره می گوید: "دموکراسی یک رژیم ضد انقلابی است و با رهبری ایدئولوژیک جامعه مغایر است" (شریعتی، ۱۳۸۲: ۶۳). البته اینکه دموکراسی در شکل کمال مطلوب امکان پذیر نیست، نباید موجب چشم پوشیدن از دموکراسی نسبی و پناه بردن به دامان دیکتاتوری شود (نقیب زاده، الف ۱۳۶۸: ۲۶).

شریعتی؛ مبدع نظریه دموکراسی متعهد

دموکراسی متعهد یا هدایت شده، تاریخچه ای مشخص در جهان دارد. بعد از جنگ جهانی دوم پنجاه - شصت کشور به سرعت به استقلال رسیدند که بخش زیادی از آن ها کشورهای آفریقایی بودند. این کشورهای استعمار زده که به طور کامل با نظام قبیله ای اداره می شدند پس از به قدرت رسیدن بخشی از اتلکوتل ها در این کشورها، مجریان با مشکل دموکراسی و رأی گیری مواجه شدند. به دلیل عقب افتادگی فرهنگی در این کشورها، اگر رأی گیری هم انجام می شد مردم بیشتر به استعمارگران یا وابستگان آن ها رأی می دادند تا به حکومت مستقلی که بر سر کار آمده بود (علی جانی، ۱۳۸۰: ۲۴۴-۲۴۳). شریعتی برای شرح دقیق نظرات خود در باب دموکراسی متعهد بین دو واژه تفکیک و تمایز قایل می شود. او به تفاوت سیاست و پلیتیک اشاره می کند و در این باره می گوید: "سیاست، فلسفه دولتی است که مسئولیت شدن جامعه را بر عهده دارد و نه بودن آن را". سیاست یک فلسفه - به معنی واقعی کلمه - مترقی و دینامیک است؛ هدف دولت

در فلسفه سیاست، تغییر بنیادها و نهادها و روابط اجتماعی و حتی آراء و عقاید و فرهنگ و اخلاق و بینش ها و سنت ها و سلیقه ها و خواست ها و به طور کلی ارزش های جامعه است. بر اساس یک مکتب انقلابی، یک ایدئولوژی اصلاحی و به سوی تحقق ایده آل ها و خواست ها و ارزش ها و اشکال متکامل و رهبری مردم در جهتی متعالی و بالاخره کمال، نه سعادت؛ خوبی، نه خوشی؛ اصلاح، نه خدمت؛ ترقی، نه رفاه؛ خیر، نه قدرت؛ حقیقت، نه واقعیت؛ بالا رفتن، نه خوش ماندن؛ و ... در یک کلمه مردم سازی، نه مردم داری است. برعکس پلیتیک، معادل غربی آن در فلسفه حکومت، بر اصل ساختن تکیه ندارد، بلکه بر اصل داشتن تکیه دارد و چنانچه ریشه لغت و نیز منشأ تاریخی آن حکایت می کند هدفش کشور داری است بر اساس نه ایدئولوژی انقلابی، بلکه بر طبق ایده عمومی، و نه برای رشد فضیلت، بلکه کسب رضایت و خدمت به مردم در خوش زیستن و نه اصلاح مردم برای خوب زیستن. در مقایسه میان بین دو بینش، بی شک می توان قضاوت کرد که فلسفه دولتی که بر سیاست استوار است مترقی تر از فلسفه ای است که بر پلیتیک استوار است (شریعتی، ۱۳۵۱: ۵۰۰-۴۹۹). شریعتی برای مقایسه سیاست و پلیتیک از تعبیر دو گانه هتل دار و کاروان دار بهره می گیرد؛ بدین ترتیب که هتل دار به افرادی که به هتل مراجعه می کنند و سرویس و خدمات ارایه می کند تا راحت باشند؛ ولی عمل کاروان دار مثل هتل دار نیست، او می خواهد کاروان را حرکت بدهد و به مقصد برساند. بدین ترتیب شریعتی هدایت را در مقابل اداره می گذارد (علیچانی، ۱۳۸۵: ۱۳۰).

آرمان شریعتی صرفاً یک حکومتی که با اکثریت آراء مردم انتخاب شده باشد نیست، او در پی انسان سازی است و قصد دارد با ارایه آرمان مشهور خود - عرفان، برابری و آزادی - مردم را به سمت عدالت، رهایی و انسانیت رهنمون سازد. او از هنری مارتیه - جامعه شناس - یاد می کند که وقتی به کشور چاد رفته، مشاهده کرده مردم، حکومت مستقلی را که بر سر کار آمده بود موقتی می دانستند و از زمان بازگشت استعمار گران می پرسیدند (شریعتی، ۱۳۵۱: ۶۰۶). او در جای دیگری در این باره می گوید:

"اگر اصل را در یک نظام اجتماعی و رهبری سیاسی بر پیش رفت و رهبری یک جامعه متوقف و نا آگاه بگذاریم، در آن صورت آیا اعتنا کردن و ملاک قرار دادن پسند و رأی یکایک افراد این جامعه، مانع اصل رهبری و پیش رفت نخواهد برد؟ اگر اصل بر این باشد که این جامعه باید از وضع فعلی به درآید، این جامعه باید روابط اجتماعی منحطی را که دارد تغییر دهد، باید طرز تفکری که دارد عوض شود، باید زبانش و مذهبش عوض شود، باید فرهنگش پیش رود، باید بسیاری از معتقدات و خرافاتش از بین برود، باید به صورت انقلابی

دگرگون شود، باید تغییر کند، باید از این مرحله به مراحل بالاتر جهش وار ارتقاء پیدا کند، باید این سنت های پوسیده اش را ریشه کن سازد و در یک کلام، اگر اصل را در سیاست و حکومت بر دو شعار رهبری و پیش رفت یعنی تغییر انقلابی مردم قرار دهیم، آن وقت انتخاب این رهبری به وسیله افراد همین جامعه امکان ندارد، زیرا افراد جامعه هرگز به کسی رأی نمی دهند که با سنت ها و عقاید و شیوه زندگی رایج آنان مخالف است و می خواهد آن ها را ریشه کن کند و بسیاری از سنت های مردم سنت پرست را عوض کند و سنت های مترقی را جانشین آن ها کند که مردم هنوز با آن ها آشنا نیستند و با آنان موافق هم نخواهند بود" (شریعتی، ۱۳۵۱: ۱۷۸-۱۷۷).

شریعتی برای ارایه نظریه خود - دموکراسی متعهد - در سال ۱۳۴۸ سخنرانی مشهوری در حسینیه ارشاد ایراد می کند که به سخنرانی امت و امامت مشهور است. او امام را یک انسان ما فوق معرفی می کند که بر اساس مکتب اسلامی موظف است مردم را به سمت عدالت و جامعه آرمانی و ایده آل اسلامی رهنمون سازد. او در مورد امام می گوید:

"امام کسی است که نه تنها در یکی از ابعاد سیاسی، اقتصادی، روابط اجتماعی یا حتی در یک زمان محدود، انسان ها را رهبری می کند، بلکه انسان را در همه ابعاد گوناگون انسانی خودش نمو می دهد و به این معنی است که امام همیشه و در همه جا حاضر و شاهد است و زنده و جاوید" (شریعتی، ۱۳۵۱: ۱۱۰).

شریعتی، امامت را نه یک اعتقاد متافیزیکی که یک فلسفه رهبری انقلابی برای نجات جامعه از جهل، و پاک سازی انقلابی محیط و تربیت انقلابی افراد برای میل به مرحله آزادی و آگاهی می داند (شریعتی، ۱۳۵۱: ۸۳). باز در جایی دیگر می گوید:

"امامت فلسفه سیاسی و رژیم خاصی است که نه رژیم دموکراسی است و نه رژیم ارثی و وراثت و نه رژیم استبدادی و نه رژیم طبقاتی و خانوادگی" (شریعتی، ۱۳۷۹: ۵۴۲).

شریعتی اصالت اصل امامت را نه در خود رهبر بلکه در اصالت آن ایدئولوژی و مکتبی که امام به آن پایبند است می داند و در اینجا بین امامت و دیکتاتوری تمایز قایل می شود چرا که دیکتاتور بر اساس میل شخصی خود عمل می نماید اما امام بر اساس ایدئولوژی اسلامی و ارزش های اصیل شیعی عمل می کند. او در این باره می گوید:

"بدین ترتیب، امامت عبارت می شود از رسالت سنگین رهبری و راندن جامعه و فرد از آنچه هست به سوی آنچه باید باشد، به هر قیمت ممکن، اما نه به خواست شخصی امام، بلکه بر اساس ایدئولوژی ثابتی که امام نیز بیشتر از هر فردی، تابع آن است و در برابرش مسؤول و از همین جا است که امامت از دیکتاتوری جدا می شود و رهبری فکری انقلابی با رهبری فردی استبدادی تضاد می یابد" (شریعتی، ۱۳۵۱: ۵۲۱).

سؤالی که اینجا مطرح می شود آن است که نحوه تعیین امام چگونه است و آیا مردم باید امام را انتخاب کنند؟ یا این که امام بایستی منتصب شود و اصولاً مردم تا چه اندازه در تعیین امام مؤثرند؟ او در این باره می گوید:

"امام به نصب و وراثت نیست، امام دوم از نظر من به خاطر این امام دوم نیست که پسر امام اول است. امام وراثت نیست، نصب هم نیست، پیغمبر جانشین خود را منصوب نمی کند، چون امامت مقام نصبی نیست، کاندیدا هم نیست. کاندیدا یعنی اینکه من فردی را کاندیدا می کنم و به شما حق می دهم که می توانید به او رأی دهید و هم به دیگران. بعضی از روشن فکران به این توجیه معتقد بودند. من خود نیز آن اوایل معتقد بودم ولی بعد دیدم که این قابل قبول نیست. چون با این مفاهیم امروزی نمی شود مطلب را تحلیل کرد" (شریعتی، ۱۳۷۹: ۴۷).

شریعتی سپس این پرسش را مطرح می کند که یک مقام چگونه به وجود می آید؟ و در پاسخ سه نوع مقام را توضیح می دهد:

"مقام انتخابی، انتصابی و ذاتی مثل قلّه دماوند. قلّه دماوند را کسی به عنوان بزرگ ترین قلّه انتخاب نمی کند، این نوع از مقام، نه نصب است، نه انتخاب، و نه کاندیدا شدن؛ کاندیدا شدن هم نیست، چون ناچار از انتخاب هستیم" (علی جانی، ۱۳۸۵: ۸۴).

شریعتی به اصلی به نام توصیه مؤکد اشاره می کند منتها چون توصیه به تنهایی با قرائت رسمی شیعه هم خوانی ندارد او برای جلوگیری از چنین تعارضی سعی می کند اصل انتصاب - قرائت رسمی شیعه - و اصل حق انتخاب مردم را در کنار هم قرار دهد. از نظر شریعتی وصایت یا کاندیداتوری امام یک توصیه است و از طرفی چون ممکن است مردم به آن امام رأی ندهند، پس باید حتماً او را برگزینند (همان). به عبارتی دیگر، مردم کاشف امام هستند و الا امام مشروعیتش را از خداوند می گیرد ولی برای حکومت و اداره جامعه امام نیاز

به مقبولیت عمومی دارد که در اینجا مردم ایفای نقش می کنند و مردم سالاری دینی به معنای اعم و اخص آن تحقق پیدا می کند. شریعتی در این باره اظهار نظر می کند و می گوید:

"امامت یک حق ذاتی است، ناشی از ماهیت شخص که منشأ خود امام است، نه عامل خارجی انتخاب و نه انتصاب؛ منصوب بشود یا نشود، منتخب مردم باشد یا نباشد، امام هست ... زیرا امامت به تعیین نیست بلکه آنچه درباره او مطرح است، مسأله تشخیص است یعنی، مردم که منشأ قدرت در دموکراسی هستند، رابطه شان با امام، رابطه مردم با حکومت نیست، بلکه رابطه شان با امام، رابطه مردم است با واقعیت؛ تعیین کننده نیستند، تشخیص دهنده اند" (شریعتی، ۱۳۵۱: ۵۷۸-۵۷۵).

شریعتی به توضیحات خود ادامه می دهد و این بار با موشکافی بیشتر و عمیق تری نظر خود را درباره مشروعیت امام بیان می کند:

"اینکه هگل نابغه فلسفه و بتهوون نابغه موسیقی و مارکس بنیان گذار سوسیالیسم علمی و گاندی تجسم روح و فرهنگ و معنویت هندی و محمدعلی کلی قهرمان مشیت زنی جهان ... بود، فرق دارد با اینکه خروشچف نخست وزیر شوروی و نهرو نخست وزیر هند، بلکه شبیه این واقعیت است که مثلاً نیاگارا بزرگ ترین آبشار جهان است و قلّه دماوند بلندترین قلّه ایران و شیرنیرومندترین و عقاب بلند پروازترین و انسان کامل ترین موجودات زنده زمین و درست به همین معنی و همین گونه و با همین تعبیر و تلقی، علی (ع) امام است" (شریعتی، ۱۳۵۱: ۵۷۸-۵۷۵).

شریعتی برای صحت مدّعیای خود در باب نظریه دموکراسی متعهد به جوامع عقب مانده ای اشاره می کند که مردم هنوز به درجه شعور و آگاهی نرسیده اند و به همین خاطر یک رهبر انقلابی می بایستی مردم را از این حالت جهالت و رکود به سمت شدن و آگاهی رهنمون سازد. شریعتی در این باره می گوید: "سخن از یک جامعه عقب مانده و سستی است که در آن انقلاب شده است و در اینجا هنوز روح جمعی خانوادگی و قبیله‌ای و قومی چیره است و در این مرحله اجتماعی، هر جمعی - خانواده یا قبیله - یک رأی دارند، زیرا یک قبیله، یک شخص است و یک رأی و بقیه همه رأس اند و دموکراسی نمی تواند بین رأی و رأس فرق بگذارد و جامعه شناسی جایی سراغ ندارد که شماره رأس ها و رأی ها مساوی باشد، حتی در غرب امروز و پس از دو قرن که از انقلاب فرانسه می گذرد" (شریعتی، ۱۳۵۱: ۶۲۳).

در مجموع می توان گفت که فرق دیکتاتوری با رهبری انقلابی آن است که رهبری انقلابی فکر را آزاد می کند - دموکراسی متعهد - و در دوره بعدی به رشد سیاسی و آزادی تبدیل می نماید، اما دیکتاتوری همواره این جهل را ابدی نگه می دارد" (شریعتی، ۱۳۷۹: ۴۷). به عبارتی دیگر، رهبری انقلابی آن طور که در تئوری شریعتی آمده برای این است که رأس ها به رأی ها تبدیل شود و سپس انتخابات صورت می گیرد، اما دیکتاتوری می خواهد رأس ها همواره رأس باقی بماند (علی جانی، ۱۳۸۵: ۱۷۳).

نتیجه گیری

در مجموع می توان گفت که علی شریعتی دموکراسی را آرمان همیشگی و دایمی خود می داند و حتی تا این حد پیش می رود که نظرات خود را در حد یک نظریه و انتقاد پذیری را جزو اصول دموکراتیک جامعه اسلامی می داند و برای صحت مدعای خود به دوران حکومت پیامبر اکرم (ص) و امام علی (ع) اشاره می کند که در مسائل مهم سیاسی و سرنوشت ساز با صحابه مشورت می کردند و نوعی نظام شورایی بر اساس موازین اسلامی در آن دوران حاکم بود. بدیهی است شریعتی نیز در تعریف خود از دموکراسی و جامعه مدنی، یک تعبیر و تفسیر اسلامی نبوی دارد و در راستای همین نظر است که نظریه دموکراسی متعهد را به عنوان به دلیلی در برابر دموکراسی غربی مطرح می کند. نظریه امت و امامت شریعتی در واقع ادامه نظریه حکومت امامان معصوم است که با توجه به شرایط زمانی و مکانی در یک حکومت ایدئولوژیک و انقلابی تحقق پیدا می کند. اگر شریعتی به دموکراسی غربی می تازد و تمدن غرب را بربریت، تکنیک آن را جلادی، علم آن را جادوگری و فلسفه آن را دغل کاری و بشر دوستی آن را نفاق و دورویی قلمداد می کند، به بیراهه نرفته است؛ دو جنگ جهانی و سرکوب ملت مظلوم فلسطین و ظهور فاشیسم در قلب اروپای متمدن همه و همه شواهد و ادله محکمه پسندی برای محاکمه دموکراسی و تمدن غرب می باشند. تمدنی که پایه های آن بر تثلیث زرو زرو تزویری ریزی شده است و به برکت همین تمدن انسان ستیز، سفله پرور و در یوزه میلیارد ها انسان در کره خاکی تحت بدترین شرایط زندگی به سر می برند. دموکراسی تنها در شرایطی می تواند تحقق پیدا کند که بی عدالتی در همه عرصه های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی رخت بر بندد و همه انسان ها فارغ از نژاد، ملیت، زبان و ثروت در یک جامعه اسلامی آزادانه زندگی کنند چرا که طبق فرمایش قرآن مجید (سوره حدید آیه ۲۵) هدف از ارسال رسل نیز برقراری قسط و عدالت در اقصی نقاط گیتی است.

فهرست منابع

- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۰): امام خمینی (ره) و دموکراسی، مجله کتاب نقد، شماره ۲۰-۲۱.
- آقاجری، هاشم (۱۳۸۲): شریعتی؛ متفکر فردا، تهران. نشر ذکر.
- بنیام، دیوید (۱۳۸۳): دموکراسی و حقوق بشر، نشر طرح نو.
- بیلی، فرانک (۱۳۶۶): ثبات و بحران: نگرانی‌هایی در مورد دموکراسی، اصلاحات سیاسی و اقتصادی، شماره ۶.
- دوبنوا، آلن (ب) (۱۳۷۲): دموکراسی از نظر فیلسوفان قدیم و جدید، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ترجمه دکتر بزرگ نادرزاد، شماره ۶۹-۷۰.
- رحیمی، مصطفی (۱۳۸۰): اجمالی درباره سیر دموکراسی، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۷۰-۱۶۹.
- _____ (۱۳۸۱): لنین و لنینیسم، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۱۷۸-۱۷۷.
- رواسانی، شاپور (الف) (۱۳۷۵): نظری درباره مسئله دموکراسی در مستعمرات (بخش اول)، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۰۴-۱۰۳.
- _____ (ب) (۱۳۷۵): نظری درباره مسئله دموکراسی در مستعمرات (بخش دوم)، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۰۶-۱۰۵.
- ریس داناه، فریبرز (۱۳۸۱): دموکراسی در برابر بی عدالتی، تهران، نشر علم.
- زیا کلام، صادق (۱۳۸۲): نگرشی بر اندیشه سیاسی شریعتی و زمانه او، تهران، نشر روزنه.
- شریعتی، علی (۱۳۵۱): امت و امامت، تهران، حسینیه ارشاد.
- شریعتی، علی (۱۳۵۷): خودسازی انقلابی، تهران، حسینیه ارشاد.
- _____ (۱۳۷۹): تاریخ و شناخت ادیان، جلد دوم، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- _____ (۱۳۸۱): انسان، تهران، نشر الهام.
- _____ (۱۳۸۲): تشیع علوی و تشیع صفوی، تهران، نشر چاپخش.
- صدیقین، علیرضا (۱۳۸۳): نقد انتقادات پوپر بر افلاطون و ارسطو، اصفهان، نشر کانون پژوهش.
- عباسی، حسن (۱۳۸۲): جنگ جهانی چهارم و رفتارشناسی آمریکا از ۱۱ سپتامبر، تهران، نشر پارسیان.
- علیجانی، رضا (۱۳۸۰): رند خام، شریعتی شناسی، جلد اول، تهران، نشر شادگان.
- _____، تهران، نشر قلم.
- _____ (۱۳۸۵): بررسی تحلیلی - انتقادی نظریه امت و امامت، تهران، نشر کویر.

- عنایت، حمید (۱۳۵۱): *بنیاد فلسفه سیاسی در غرب*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۷۱): *ارسطو، سیاست*، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- فیاض، سید علی (۱۳۸۰): *گفتمان حضرت آیت الله خامنه ای، مجله کتاب نقد*، شماره ۲۱-۲۰.
- کتابی، محمود (۱۳۷۲): *مارکوزه و جهان سوم، اطلاعات سیاسی-اقتصادی*، شماره ۷۶-۷۵.
- مؤمنی، سید احمد (۱۳۸۰): *دموکراسی برانداز، انحصارگرایی لیبرالیستی*، مجله کتاب نقد، شماره ۲۱-۲۰.
- میثمی، لطف الله، ب (۱۳۸۵): *تأویل بافی کج دلان و تأویل، چشم انداز ایران*، شماره ۴۱.
- _____ (الف ۱۳۸۵): *دموکراسی دینی، قید امتیاز، ماهنامه چشم انداز ایران*، شماره ۳۹.
- نش، کیت (۱۳۸۰): *جامعه شناسی سیاسی معاصر، جهانی شدن، سیاست، قدرت*، ترجمه محمد تقی افروز، تهران، نشر کویر.
- نقیب زاده، احمد (الف ۱۳۶۸): *احزاب سیاسی و نظام دموکراسی (بخش اول)*، *اطلاعات سیاسی-اقتصادی*، شماره ۲۸، اردیبهشت و خرداد.
- _____ (۱۳۶۸): *احزاب سیاسی و نظام دموکراسی با اطلاعات سیاسی-اقتصادی*، شماره ۲۹، تیرماه.
- _____ (ج ۱۳۶۸): *آفت های پنهان نظام دموکراسی، عوام فریبی، اطلاعات سیاسی-اقتصادی*، شماره ۳۴.
- _____ (الف ۱۳۷۲): *نظری و نقدی بر دموکراسی های غربی، اطلاعات سیاسی-اقتصادی*، شماره ۷۲-۷۱.
- _____ (ب ۱۳۷۲): *نقدی بر دموکراسی های غربی، اطلاعات سیاسی-اقتصادی*، شماره ۷۲-۷۱، مرداد و شهریور.

Habermas, J(1996). *Between Facts and Norms*, Cambridge: Polity Press.

Laclau, E(1996). "Discourse", in R. Good in and P.Pettit(eds), *The Black well company iob to Political philosophy*, Oxford: Blackwell.

مشخصات نویسندگان

دکتر سید جواد امام جمعه زاده استادیار و عضو هیأت علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه اصفهان می باشد.
Javademam @ yahoo. com

آقای حسین روحانی کارشناس ارشد علوم سیاسی از دانشگاه اصفهان می باشد.