



« آزادی و انتخابات » در دور هیافت

سیاست‌گرا و سیاست‌زدا

نقدی بر مقاله حکومت‌گذار در اندیشه سیاسی دکتر شریعتی

علیرضا بختیاری

قائل بوده است. نقد نوشته حاضر در رابطه با همین نکته و برخی مفاهیم و تعابیر پیرامون آن می‌باشد. ۳- واقعیتی است که در فرهنگ سیاسی شریعتی از یکسو انبوهی از مبانی و مفاهیم و آموزه‌های مبلغ دموکراسی وجود دارد (که بخشی از آن در فصل چهارم نوشتار عبدالکریمی «تمایزات فلسفه سیاسی شریعتی با مبانی تئوکراسی» و نیز در نوشتار نگارنده «فلسفه سیاسی یا نظریه سیاسی» در میعاد با علی سال ۷۳، آمده است) مانند اعتقاد به اصالت و حتی قداست انسان در جهان و مردم در جامعه و تاریخ تا آنجاکه خدا را جانشین خدا در هستی و مردم را جانشین خدا در جامعه می‌داند و حتی واژگان خدا و ناس را در قرآن، در رابطه با جامعه هم‌طراز می‌نهد، طرح صریح دموکراسی بعنوان «شکل نامحدود، همیشگی و عادی جامعه»^۲ و نیز «مترقی‌ترین و اسلامی‌ترین شکل حکومت»^۳، در نظرگاههای سیاسی‌اش؛ و اعتقاد به نقش مردم و امت در مشروعیت و به حاکمیت‌نشاندن امام (با مثال

تحلیل فلسفه سیاسی شریعتی قرار داده است) این نکته را مورد تأکید قرار می‌دهد که شریعتی در ایده‌آل و آرمان فرهنگ سیاسی‌اش سخت معتقد به دموکراسی است و از وی نمونه می‌آورد که «من دموکراسی را مترقی‌ترین شکل حکومت و حتی اسلامی‌ترین شکل آن می‌دانم.» و دموکراسی متعهد را موقت و مرحله‌گذار برای شرایط و «جوامع موجود» می‌داند و آن را مترادف نظریات سوسی. اچ داد و هانتینگتون و کاردوسو و ... قرار می‌دهد. دقت در اصطلاحات گوناگونی که ایشان در رابطه با حوزه عمل و کاربرد نظریه دموکراسی متعهد در طول مقاله‌شان بکار برده‌اند (مانند جوامع موجود - کشورهای توسعه‌نیافته - کشورهای عقب‌مانده - کشورهای در حال توسعه - جهان سوم - انقلابات) و شاید عدم دقت و توجه به تفاوت و حوزه‌های گوناگونی که برخی از این اصطلاحات دربرمی‌گیرند و نیز عنوان عام «حکومت‌گذار» ما را بالطبع به این نتیجه می‌رساند که گویا شریعتی کاربرد عامی برای نظریه دموکراسی متعهد خود

۱. مقاله «حکومت‌گذار در اندیشه سیاسی دکتر شریعتی» از آقای اکبریانی، نسبت به دیگر مطالب و مقالاتی که تاکنون پیرامون نظریه دموکراسی متعهد، از نظرگاهی کاملاً انتزاعی و تئوریک مطرح شده‌اند، از این مزیت مهم برخوردار است که از زاویه‌ای عینی و کاربردی مورد توجه قرار گرفته و به واقعیات جهان امروز نزدیک شده است و بر این اساس جدا از دغدغه «درست‌سخن‌گفتن» (که دغدغه‌ای منطقی ولی انتزاعی است)، سودای «مفید سخن‌گفتن» را نیز در خود دارد و امروزه ترکیب هر دو این دغدغه‌ها و سوداها، و نه منفک از یکدیگر، نیاز اساسی جامعه و اندیشمندان ماست. یعنی رویکردی که تنها حاوی درست، دقیق و کامل سخن‌گفتن، نبوده بلکه حامل درست، مفید و به‌موقع سخن‌گفتن باشد. در این باب سخن بسیار است.

۲ - همچنین مقاله حکومت‌گذار برخلاف نوشته «فلسفه سیاسی شریعتی» از آقای بیژن عبدالکریمی (که نظریه دموکراسی متعهد را مبنای

الماس و انگشتر) ۴ و تأکید بر مینابودن انتخاب و اجماع مردم در تعیین رهبری و حاکمیت مذهب شیعه در دوره غیبت ۵؛ در نظرگاههای دینی و اعتقادی اش، و معرفی تئوکراسی و زعامت دینی بعنوان «ما در استبداد» ۶ و نقد و نفی سیستم‌های غیردموکراتیک بلوک شرق (سابق) تحت عنوان «توتالیتریزم سنگین و خشن و چندبعدی» ۷ و ... و از سوی دیگر نیز وی به معرفی و به نوعی تأیید نظریه دموکراسی متعهد برای مخاطبانش پرداخته است و این نظریه مخالف دموکراسی در حداقل، مراحلی از حرکت جامعه است. هرچند از این نظریه نیز روایتها و تأویلهای گوناگونی ارائه می‌شود که تأمل بر آنها بسیار ضروری و راهگشاست. در حال میان آن انبوه مبانی و مفاهیم و این نظریه، چه رابطه‌ای وجود دارد؟ برخی با روایت و تأویل خاصی که از این نظریه دارند آنرا در تضاد با آن آموزه‌ها می‌بینند و حتی گاه با رویکردی غیرمنطقی یعنی ترسیم فلسفه سیاسی شریعتی از منظر این نظریه به نقد واقعی دیدگاه و فلسفه سیاسی شریعتی پرداخته و با دغدغهای فلسفی و سیاسی آن را «نادرست» می‌دانند. اما برخی با تأویلی نسبتاً مشابه از نظریه، اما با نگاهی همدلانه بدان، و با دغدغهای اقتصادی، آنرا نظریه‌ای «مفید» برای رشد و توسعه جوامع جهان سوم می‌خوانند و تجربه موفق برخی از این جوامع و نظریه برخی تئوری‌پردازان را نیز نمونه و دلیل می‌آورند. اما سئوالات و اشکالاتی نیز در رابطه با نمونه‌های ناموفق این جوامع در گنه ذهن خود دارند. در این تأویل تضادی در آراء شریعتی دیده نمی‌شود چرا که دموکراسی مطلق، ایده‌آل شریعتی است و دموکراسی متعهد متعلق به دوران گذار به سمت رشد و توسعه و تشکیل جامعه‌ای مدنی می‌باشد و تفکیک این دو مرحله، تضادی را که ظاهراً در آراء شریعتی دیده می‌شود، توضیح می‌دهد.

۴ - دموکراسی متعهد از نقاط ابهام و باصطلاح متشابهات آراء شریعتی گردیده است. نگارنده معتقد است که روایت‌های ارائه شده از این نظریه (در هر دو رویکرد فوق) تأویلهایی نادرست از آن متشابهات می‌باشد. چرا که هم در تعارض با مبانی و محکومات آموزه‌های شریعتی است و هم برداشتهایی غیر روشمند مبتنی بر تعمیمی نادرست از نظریه‌ای خاص می‌باشد. بسیاری از دلایل در نوشتار فلسفه سیاسی یا نظریه سیاسی آمده است که برای جلوگیری از اطاله کلام تکرار نمی‌کنم (اما مطالعه آن برای دریافت کامل نقد نوشته «حکومت‌گذار» کاملاً ضروری است) و به اجمال به طرح برخی نکات عمومی و بعضی توضیحات می‌پردازم:

۱ - ۴ - سرم‌نشأ و انگیزه نخستین شریعتی در طرح نظریه دموکراسی متعهد همانگونه که خود به

صراحت و صداقت توضیح می‌دهد، تبیین موضوع امامت در شیعه که قبلاً آنرا «مخالف آزادیخواهی و انساندوستی» ۸ می‌دانسته، بوده است که آنرا بعنوان «نظریه‌ای تازه، و نه جزئی و قطعی که فقط به اندیشیدن دعوت می‌کند و همین!» ۹ مطرح می‌سازد. بدین ترتیب شریعتی اساساً بدنبال انقلابی‌گری در شیعه است، نه شیعی‌گری در انقلاب! این پارامتر را در تحلیل نظریه شریعتی، نباید هیچگاه فراموش کرد.

دموکراسی متعهد از نقاط ابهام و باصطلاح متشابهات آراء شریعتی گردیده است.

۲ - ۴ - شریعتی سخت به آزادی بعنوان مهمترین شاخصه «انسان» و «انسانیت» معتقد است («انسان در گرسنگی ناقص است، در بیسودی ناقص است ... اما انسان است»). اما انسانی که از آزادی محروم است انسان نیست. آنکه آزادی را از من می‌گیرد دیگر هیچ چیز ندارد که عزیزتر از آن به من ارمغان دهد، ۱۰) و دموکراسی را نیز به مثابه کاملترین دستاورد بشری تاکنون، بعنوان شکل همیشگی و ایده‌آل حکومت می‌پذیرد (که در این عرصه دموکراسی مکانیزم و متد ایده‌آلی برای به‌حاکمیت نشانیدن، و بالاتر از آن از حاکمیت برگرفتن، هیأت حاکمه است؛ و نه هویت و جهت کارکردی تمامی اعمال و برنامه‌های حاکمیت). اما وی به این دستاورد بشری انتقاداتی نیز دارد. در ادبیات سیاسی جهانی انتقادات گوناگونی به دموکراسی یا مدل‌های مختلف آن شده (بویژه پس از تجربه فاشیزم و حمایت مردمی در آن)، که انتقادات شریعتی نیز در همان راستاست. بدین ترتیب وی مانند بسیاری دیگر از متفکران ضمن اعتقاد و تأکید بر «آزادی» به نقد «دموکراسی» و نه نفی آن پرداخته و به آفت‌زدایی و نه حذف آن، معتقد است چرا که هیچ درخت آفت‌زده‌ای را از ریشه بر نمی‌کنند! باید افزود که از مجموعه آراء وی می‌توان اینگونه برداشت نمود که او همانگونه که موافق آزادی هنر و مخالف هنر آزاد (مخالفت از نظر تئوریک و همدلی و همراهی، نه حقوقی) است؛ به دموکراسی برای همگان و همه جوامع معتقد است اما مخالف دموکراسی غیر جهت‌دار (غیرمتعهد) و نخبه‌گرایی لیبرالی است و در برابر آن، دموکراسی ایده‌آل خودش «دموکراسی برنامه‌ای توده‌ای» را قرار می‌دهد ۱۱ و بالطبع در این نظرگاه حاکمیت از دو نظرگاه قابل برخورد و انتقاد است یکی «مشروعیت» (برخاسته از متن مردم) و دیگری که فراتر از در اکثریت یا اقلیت قرارداشتن یک هیأت حاکمه است. «حقانیت» آن در راستای برنامه و جهت. بدین ترتیب این نظرگاه با در نظر گرفتن حقانیت علاوه بر مشروعیت، که

حقوق مهمی را برای اقلیت (معمولاً روشنفکر بعنوان وجدان اجتماع) در بر می‌گیرد، جوهره عمیقاً دموکراتیکی را در تئوری خود به پیش می‌برد.

۳ - ۴ - گفتیم که شریعتی سخت معتقد به «آزادی» و موافق معتقد «دموکراسی» است و در این رابطه به آفت‌زدایی می‌پردازد. اما اوج دوران شکل‌گیری و شکوفایی اندیشه شریعتی، دهه ۱۹۵۰ یعنی پس از جنگ دوم جهانی و استقلال بسیاری از جوامع جهان سوم از نوع استعمار، و اکثراً و بویژه در آفریقا، بوده است. در آن دوره برخی از جوامع تازه استقلال یافته، بویژه در آفریقا، با معضل و پارادوکس مهمی مواجه بوده‌اند. پارادوکس دموکراسی در جوامع بسیار عقب‌مانده یعنی نیاز به استقلال، حاکمیت ملی و رشد و توسعه سیاسی و اقتصادی از یکسو، و عقب‌ماندگی و انحطاط فرهنگی و شدیداً غیر سیاسی بودن مردم، مخصوصاً در جوامع قبایلی این سرزمین‌ها از سوی دیگر که باعث بن‌بست و گره‌خوردن هر انتخابانی بواسطه ناآگاهی مفرد مردم و عدم تشخیص حتی مصلحت‌های مردم از سوی آنها می‌گردیده است. سنتز این تعارض و پارادوکس (بین حاکمیت ملی و رشد و توسعه سیاسی و اقتصادی و عقب‌ماندگی و انحطاط شدید) پیدایش نظریه دموکراسی متعهد، بویژه در کنفرانس باندونگ (سرآغاز جنبش عدم تعهد) بود. شریعتی نیز در امتداد تبیین نظریه امامت شیعه به همین مقوله برخورد نمود. یعنی وی خواست چنین مقایسه کند که نه تنها در جامعه قبایلی صدر اسلام، بلکه حتی در برخی جوامع عقب‌مانده و قبایلی قرن بیستم نیز دموکراسی مطلق، ناکارآمد می‌باشد. دقت در ادبیات و بیان شریعتی پیرامون این نظریه مشخص می‌کند که حوزه عمل آن مربوط به جوامعی است با «روابط و توده‌های منحط و عقب‌مانده» (با توجه و دقت بر کلمه منحط که در اکثر جاهایی که شریعتی این نظریه را مطرح کرده، بکار برده است). ۱۲ بنابراین وی در طرح این نظریه، برخلاف تأویل حکومت‌گذار، نه تنها تمام جوامع موجود بلکه حتی تمامی کشورهای توسعه‌نیافته و یا در حال توسعه را در نظر ندارد و حتی در پی ارائه راه‌حلی سیاسی برای مسئله رهبری در انقلابات هم نیست. اما زمامدار حکومت پس از انقلاب همچون هر زمامدار سیاسی، شکل تعیین وی بستگی به نظام سیاسی خاصی دارد که انقلاب بجا می‌گذارد. یعنی ممکن است که از طرف رهبر انقلاب، کمیته انقلاب، حزب انقلابی حاکم نصب شود، کاندیدا شود، و یا از طرف مردم انتخاب شود. بنابراین زمامدار سیاسی حکومت پس از انقلاب و تغییر نظام قبلی براساس قانون اساسی یا منشور سیاسی انقلاب تعیین می‌شود و شکل آن می‌تواند انقلابی، انتخابی، وراثت و ... باشد. ۱۳ پس نظریه دموکراسی متعهد شریعتی نه برای همه جوامع

است و نه برای همه مراحل (حتی برخی) جوامع، بلکه ناظر به مرحله‌ای از حرکت برخی جوامع (مانند جوامع قبایلی و منحنی که بعلمی اجتماعی مانند استقلال یا انقلاب برخاسته از برخی مناطق - مثلاً شهرنشین - به شکلی گسترده در معرض انتخاب و انتخابات قرار می‌گیرند) می‌باشد و هر نوع تعمیمی که حوزه عمل این نظریه را به همه جوامع یا همه جوامع عقب‌مانده و یا در حال توسعه گسترش دهد، برداشت و تأویلی نادرست، و مخالف انگیز، مبانی و اهداف مؤلف آن خواهد بود.

اساساً این سؤال نیز قابل طرح است که در هنگامی که از «حکومت‌گذار» یاد می‌شود، «گذار» چه معنایی دارد؟ و اصولاً گذار کی پیش می‌آید؟ طبیعی است که گذار در پی یک انقلاب (اجتماعی با استقلال‌طلبانه) در نظر باشد و گرنه حاکمیتی که در سیر طبیعی جوامع، و براساس مکانیزمهای موجود در آنها (مثلاً در یک سیستم پارلمانی، شورایی، فدرالی و ...) به قدرت می‌رسد، طبیعی است که براساس همان مکانیزمها نیز حرکت کرده و به مدیریت و اجراء بپردازد و جا به حاکمیت و دولت بعدی بدهد. و دیدیم که شریعتی مکانیزم خاصی را برای همه انقلابات نیز پیشنهاد نمی‌کند. پس باز این نکته مشخص می‌شود که نظریه او ناظر به برخی از جوامع (مثلاً تازه‌استقلال یافته پس از یک انقلاب ضد استعماری یا تحولات سیاسی بین‌المللی) می‌باشد و نمی‌توان برای تعمیم نظریه او به تمامی جوامع - در حال توسعه - نیز این توقع را داشت که در همه آن جوامع «انقلاب» پیش بیاید تا حالت گذار مصداق پیدا کرده و نظریه دموکراسی متعهد عملی گردد و بدین ترتیب بحث شریعتی نظریه‌ای است برای حل پارادوکس در برخی وضعیتهای پیش‌آمده و نه فرمولی برای همه وضعیتهای.

وی خواست چنین مقایسه کند که نه تنها در جامعه قبایلی صدر اسلام، بلکه حتی در برخی جوامع عقب‌مانده و قبایلی قرن بیستم نیز دموکراسی مطلق، ناکارآمد می‌باشد.

۴ - ۴ - نظریه کارشناسی رهبری موقت انقلابی و دموکراسی متعهد بعنوان سنتز و راه‌حل پارادوکس دموکراسی در جوامع بسیار عقب‌مانده، در نگاه شریعتی یک تعبیر دو بعدی است: دموکراتیک و متعهد. اما چگونه می‌توان هر دو اینها بود. هنگامی که هم مفید به آزادی و آگاهی (که شریعتی بعنوان تفاوت دموکراسی متعهد و دیکتاتوری آورده است) ۱۴ و هم موقتی بود.

شریعتی مخالف انتخابات در این نوع جوامع است، نه مخالف آزادی و رشد اطلاعات و ارتباطات و این نکته بسیار مهمی است. (دموکراسی متعهد مخالف انتخابات است نه مخالف آزادی). و از قضا موقتی دانستن آن از نظرگاهی بیشتر فرهنگی و سیاسی مطرح شده است یعنی مدت موقتی که در طی آن مردم، بر اثر آزادی و رشد اطلاعات و ارتباطات به «آگاهی» برسند نه آنکه بر اثر استبداد در جهل خود باقی بمانند! (آزادی - آگاهی - موقتی).

پس در وی نظریه دموکراسی متعهد دغدغه‌ای بیشتر سیاسی - فرهنگی برای رشد و اعتلای شعور و آگاهی مردم وجود دارد در حالیکه مقاله حکومت‌گذار اساساً براساس دغدغه‌ای اقتصادی (رشد و توسعه اقتصادی) به نظریه نگریسته است. استفاده از اصطلاحاتی همچون اقتدار و حکومت مقتدر نیز در همین راستا بکار گرفته شده است. در حالی که نظریه رهبری موقت، حداقل در این رابطه ساکت بوده و موضع خاصی از آن استنباط نمی‌شود. موقتی بودن در آن نظریه موقوف به رشد و آگاهی نوده‌هاست، و نه توسعه اقتصادی، و این تفاوت در زاویه نگاه و نقطه ناظر مسئله مهمی در نقد تحلیل حکومت‌گذار می‌باشد. چرا که حکومت موقت شریعتی اساساً بخاطر غیرسیاسی بودن مردم مطرح می‌شود، اما دولت مقتدر نوشتار خود بدنبال سیاست‌زدایی از مردم، جهت رشد و توسعه، می‌باشد. این نکته را در تفاوت این دو نگاه همواره باید در نظر داشت.

در نظرگاه شریعتی آزادی و آگاهی ضرورت بنیادی رهبری موقت است اما وی مکانیزم خاصی برای چگونگی استقرار و قواعد زمانبندی اتمام دوره چنین حاکمیتی که هم آزادخواه، هم انقلابی و هم موقتی باشد و نیز ضمانتهای عدم انحراف از این اصول را ارائه ننموده است. تنها نظریه‌ای مطرح ساخته که باید حکومت بطور موقت سرکار آید تا با رشد آزادی‌ها و ارتقاء اندیشه و فهم جامعه منحنی (نه دیکتاتوری و استبداد) شرایط را برای انتخابات و دموکراسی آماده سازد. او یک نظریه داده و نه سیستم و مکانیزم (و متأسفانه برای رد نظریه او به سیستمهایی استناد شده که شریعتی خود شدیداً با آنها مخالفت می‌کرده است یعنی حکومت‌های دینی - مادر استبداد - یا حکومت‌های بلوک شرق سابق، توتالیتریزم سنگین و خشن و چند بعدی). بدین ترتیب نگارنده معتقد است این نظریه کارشناسی بایستی تا هنگامی که به مکانیزم و سیستمی فراخور دست نیافته صرفاً در سطح مباحث تئوریک سیاسی و آکادمیک باقی مانده و تا هنگامی که روشمند نگردیده است، دموکراسی رایج تنها راه‌حل مثبت و ممکن برای تمامی جوامع موجود می‌باشد. اما حل پارادوکس دموکراسی ویژه جهان عقب‌مانده بر دوش روشنفکران

همچنان سنگینی خواهد کرد.

۵ - نوشتار حکومت‌گذار نظریه شریعتی را بر دو روایت از اقتدار و حکومت مقتدر منطبق کرده و در هر دو مورد گفته که «شریعتی در همین چارچوب می‌اندیشد (ص ۳۳) و «دقیقاً چنین تصویری از حکومت‌گذار خود به دست می‌دهد» (ص ۳۴).

اما با اندکی دقت متعجب می‌شویم که این دو نظریه، در بنیاد خود تضادی اساسی با یکدیگر دارند. در ترسیم یکی از نظریات «مشارکت مردم» بعنوان یکی از سه پایه اساسی (۱ - دولتی نیرومند ۲ - یکپارچگی ملت ۳ - مشارکت مردم) این نوع حکومتها یعنی دولت مقتدر، معرفی می‌شود (ص ۳۳) و در طرح نظریه دوم گفته می‌شود مهمترین شاخصه آن این است که «با مشارکت توده‌ها به شدت مخالف است و رابطه مردم با حکومت رابطه حمایتی و نه انجمنی می‌باشد (ص ۳۴) و دیدگاه شریعتی با هر دو نظریه موافق و کاملاً منطبق معرفی می‌گردد! اما شریعتی خود چگونه می‌اندیشد؟ می‌توان گفت وی بطور زیربنایی و اساسی به مشارکت مردم که آنها را «مغناطیس و جهت و روح زندگی‌اش، دین و دنیایش و ... که تمامی عمر حقیقی‌اش را بر سر آن گذارده است، ۱۵ می‌داند، معتقد است و به تمامی مسائل از این منظر می‌نگرد، و اساساً وی بشدت مخالف نیابت روشنفکر از سوی مردم است و بارها به این موضوع اشاره نموده است «رسالت روشنفکر زعامت و حکومت و رهبری سیاسی و اجرایی و انقلابی مردم نیست، این کاری است که در انحصار خود مردم است و تا او خود به میدان نیامده است دیگری نمی‌تواند وکالتاً کار او را تعهد کند ... کسانی که می‌گویند و یا اعجاب و انکار می‌گویند: همه‌اش همین؟ کسانی اند که نمی‌دانند همین، یعنی چه؟ آری همین و همین کافی است» ۱۶ پس شریعتی هیچگاه موافق این روایت از دولت مقتدر که نخبگان و روشنفکران به نیابت از مردم، مسئولیت حرکت جامعه برای رشد و توسعه را به عهده‌گیرند و مردم برای آنها فقط کارکنند و کف بزنند! و پس از مدتی جامعه‌ای توسعه یافته را تحویل بگیرند، نیست. مخصوصاً که او شدیداً مخالف دپلی‌تیزاسیون و سیاست‌زدایی از مردم است و حتی در مقایسه حکومت خلفای اولیه پس از پیامبر با دوران بنی عباس، بعنوان یکی از نقاط شاخص و محوری از این پدیده (دپلی‌تیزاسیون توده‌ها) یاد می‌کند. روایت دیگر از دولت مقتدر که علاوه بر اقتدار به حاکمیت مردم و مشارکت آنان معتقد است نیز در انطباق با نظریات شریعتی بحث و مذاقه دیگری می‌طلبید (بویژه در آنجا که تمرکز بیش از اندازه را از ویژگیهای این حکومت معرفی می‌کند - ص ۳۶).

۶ - نوشته حکومت‌گذار در بهره‌گیری‌اش از

متون آثار شریعتی، بخاطر دغدغه و شتاب‌اش در انطباق آن بر نظریه حکومت مقتدر (با وجود ارائه تعریفی دوگانه و غیردقیق) که نویسنده‌اش بدان تعلق خاطری دارد (و نیز ابهامات و ایراداتی)، از دقت کافی برخوردار نیست.

علاوه بر نکته محوری تعمیم نظریه خاص شریعتی به فرمولی عام و انطباق آن بر دو دیدگاه متضاد، موارد دیگری نیز قابل ذکر است. مثلاً شریعتی هیچگاه ضمن طرح انتقادات کلاسیکی که به دموکراسی دارد به نفی آن نپرداخته است. اما در متن حکومت‌گذار از انتقادات شریعتی به دموکراسی، نفی دموکراسی استنباط شده است. در این رابطه به «ناآگاهی مردم» - «تکیه آنها بر سنت‌ها» - «بالا بودن ضریب احساس آنان» اشاره شده و با تعمیم‌هایی عجیب این احکام کلی نتیجه‌گیری می‌شود که شریعتی از ناآگاهی مردم به نفی انتخاب دموکراسی می‌رسد (ص ۳۴) و به نظر دکتر بخاطر اعتقاد مردم به سنتها، اگر دموکراسی وارد عرصه سیاست شده و سرنوشته جامعه به انتخابات سپرده شود، ارزشهای جدیدی ظهور نخواهد کرد (ص ۳۵) و بخاطر ضریب احساس عوام، دموکراسی و انتخابات، بیشتر تابع احساسات است تا آگاهی (ص ۳۶). اما با اندک دقتی مشخص می‌شود که شریعتی هم به برخی جوامع اشاره دارد، و هم در مواردی که کلی‌تر سخن می‌گوید به آسیب‌شناسی دموکراسی و برخی آفتهای آن و به اصطلاح برخی ملاحظات پیرامون آن پرداخته است و بهیچوجه نخواسته از این طریق به نفی آن برسد. ناآگاهی مردم یا ضریب احساسی آنها یا پابندی‌شان به سنتها امری نسبی و همیشگی است (نسبت به روشنفکران و نخبگان) و تصور نمی‌شود بز در تخیلات جمهوری‌وار افلاطونی چیزی تغییر کند. پس آیا می‌توان بدین جرم برای همیشه مردم را از دموکراسی محروم کرد؟ و آیا شریعتی چنین کرده است؟ خود نوشتار حکومت‌گذار نیز چنین نمی‌اندیشد و از قول شریعتی دموکراسی را مترقی‌ترین شکل حکومت معرفی می‌کند. اما مگر حتی در این حکومتها نیز ضریب احساس، ناآگاهی و پابندی به سنت مردمان از بین خواهد رفت؟ و شریعتی با وجود اشاره به این سه مورد، چگونه به دموکراسی معتقد بوده است؟ جز آنکه این موارد را بعنوان آگاهی و اطلاع از برخی خصیصه‌ها، آفات و ملاحظات پیرامون دموکراسی می‌دانسته است؟ آیا در این راستا این نتیجه‌گیری‌ها چقدر منطقی و منصفانه است که رهبری متمهد شریعتی به «دفع مشارکت مردم (!) به دلیل ناآگاهی، سنت‌پرستی، غلبه احساس و ...» متصف گردد؟ (ص ۳۹) و یا این تضاد را چگونه می‌توان حل کرد که از سویی در طرح دموکراسی متمهد از قول شریعتی (البته از لابلای درسهای تاریخ تمدن) آورده می‌شود که «حکومتی است زائیده اکثریت نه ساقط شده

اکثریت» (نادیده می‌گیریم که قبلاً انتخاب مردم بعنوان مبنای مشروعیت حکومت نفی شده بود)، و به نوعی صلاحیت مردم، حداقل برای روی کار آوردن یک حکومت پذیرفته می‌شود؛ و از سویی دیگر صلاحیت آنها بخاطر اشاره شریعتی به ضریب احساسشان و ... نفی و انکار می‌شود؟ نکته و مثال دیگری که باز با اندکی دقت مشاهده می‌شود آنکه اکثر استنادات نوشتار به یکی از درسهای شریعتی (در سال ۴۸) در تاریخ تمدن در بخش «گرایشهای سیاسی در قرون معاصر» (ص ۲۱۸ تا ص ۲۳۳) است که به تدریس و معرفی گرایش لیبرالیسم و دموکراسی و دیدگاه پیشرفت پرداخته است. در طرح این دو دیدگاه استدلالات هر یک را مطرح نموده است. هرچند می‌توان تا حدودی لحن همدلانه او را با دیدگاه دوم استنباط نمود، اما در کل حالت و لحن وی معلمی و درسی است. بدین ترتیب و به فراخور شیوه خاص او در تدریس، در طرح هر گرایش دقیقاً به قالب آن رفته و عمیقاً به نفع آن استدلال می‌کند (همانگونه که در تاریخ ادیان او را بودائی، هندو، زرتشتی و ... می‌بینیم!). بر همین منوال او در بخشهای مختلفی از درسی از لفظ «من» (بعنوان من نوعی معتقد به آن گرایش، بهره‌گرفته است). اما مقاله حکومت‌گذار، این «من» را خود شریعتی فرض کرده و به شدت بر آن استدلال نموده و بنای عظیم تئوریکي را بر آن بنا نهاده است. بدین ترتیب گویا شریعتی در مورد اسکان قبایل چادرنشین (و علاوه بر آن تمامی کشورهای درحال توسعه) معتقد به روش زور و سرنیزه است چرا که گفت: «اگر من حکومت را در دست گیرم، آنها را اسکان می‌دهم و جلوی هر اخلاقی را هم شدیداً می‌گیرم!» (بهره گرفته در ص ۳۵ - دوبار!) اما در مراجعه به متن اصلی می‌بینیم درست بلافاصله پس از پایان تدریس و معرفی این گرایش، در معرفی گرایش دوم نیز شریعتی به فراخور لحن درسی و معلمی از لفظ «من» بهره می‌گیرد» ممکن است حکومت من دموکراسی باشد، اما پیشرفت نباشد...! و دقیق و صفحانی بعد نیز چنین می‌گوید «هزار دلیل عقلی برای اثبات و تقدیس این امر وجود دارد. چون انسان مقدس است و هرگونه فشار برای پایمال کردن حقش جنایت است. بنابراین مقدس‌ترین فکر لیبرالیسم است!»^{۱۹} و مرتب از قول این و آن (نه خودش) استدلال می‌کند و مثلاً می‌گوید «اصطلاح خاصی بنام استاتوکو (وضع موجود آنچنان که هست) داریم. ما (!) می‌خواهیم آن را به یک نقطه ایده‌آل برسانیم و آن را عوض کنیم مثلاً جامعه یا مذهب را ... از این جهت است که کسانی که ایدئولوژی برای پیشرفت داشته‌اند، ایدئولوژی خود را اعلام کردند، بیشتر در قرن ۱۹ ...»^{۲۰} مثال دیگر اینکه منشأ مشروعیت حاکمیت از قول شریعتی «نه حمایت مردم، بلکه انقلاب،

ایدئولوژی، مکتب و نظایر آن» معرفی می‌شود (ص ۳۷) اما هیچ دلیلی بر این مدعا ارائه نمی‌گردد. قبلاً دیدیم که شریعتی هم در نظرگاه سیاسی عام و تئوریکش و هم در نظرگاه دینی به مبنای مشروعیت بودن مردم در انتخابات حاکمیت و انتخاب امام معتقد است. نوشتار گذار هم از قول شریعتی در توصیف ویژگیهای رهبری انقلاب آورده است که «اوست که به مردم حق حاکمیت داده است» (ص ۳۶) اما باز معلوم نیست از کجا چنان استنباطی بدست آمده است. از این تأویلات نادرست (خاص‌ها را عام‌کردن، مقطعی‌ها را دائمی نمودن، از مقولات توصیفی برداشتهای ارزشی‌کردن و ...) در سراسر نوشتار به چشم می‌خورد. یکبار مرور استنادات و فاکتهایی که آمده و مطابقت آن با متن و حداقل دقت در همان قسمت نقل شده و مقایسه و تأمل بر نتیجه‌گیری ارائه شده، مشکل منطقی استنباطات و استدراکات مقاله را روشن می‌کند، و متأسفانه در یکی از همین استنباطات نتیجه‌گیری عجیبی ارائه شده که گویا شریعتی (چون کلمه «من» را در لحن درسی‌اش بکار گرفته!) معتقد بر مشروعیت «بهره‌گیری از اهرم زور» و سرکوب است و «لازم است که مخالفان از بین بروند!» (ص ۳۵) و با تأکید مجدد در ص ۴۰. اما چنان دیکتاتوری عجیب و خشنی از کجای اندیشه و استراتژی شریعتی (که حاضر بود جانش را فدا کند تا تو که مخالف او هستی، آزادانه حرفت را بزنی) و حتی از همین نظریه دموکراسی متمهد که سودای آگاهی مردم و رساندن آنان به مشارکت وسیع را دارد، قابل استنباط است، بر ما پوشیده است.

روشنفکر روشنگر بایست دغدغه‌اش «درست - مفید (مؤثر و موفق) - و به موقع» سخن گفتن باشد و نه دغدغه صرفاً روشنگرانه و انتزاعی «درست - دقیق و کامل» سخن گفتن.

۷ - نظریه حکومت مقتدر، که نوشته حکومت‌گذار از تلقی باز و مشارکتی آن آغاز کرده و بتدریج تلقی و روایت بسته و مستبد را مطرح نموده و بیشتر این نوع را شرح و بسط داده، جدا از انطباق یا عدم انطباقش با آراء شریعتی؛ مستقلاً قابل بررسی و ارزیابی است. تحلیل مفصل آن مجال دیگری می‌طلبد، اما می‌توان به اختصار و با توافق و همراهی با نتیجه‌گیری پایانی مقاله گذار چنین عنوان نمود که این مدل، با توجه به تنوع روایتها و سیستمهایش، تجربه دوگانه‌ای را بدنبال داشته است. در برخی جوامع موفق و در برخی ناموفق بوده است. بدین ترتیب نمی‌توان قاعده و

فرمول ثابتی برای همه جوامع در حال توسعه ارائه نمود. و این پاسخ برخلاف نتیجه‌گیری پایان مقاله که «این سؤال می‌تواند بی‌پاسخ نباشد اما در اندیشه شریعتی پاسخی برای آن یافت نمی‌شود» (ص ۴۰)، دقیقاً از آراء شریعتی نیز با سادگی تمام، قابل استنباط است. چرا که شریعتی، همانند گروچ، اساساً به جامعه‌ها معتقد است نه جامعه و می‌گوید «روشنفکر باید تنها بر نظریات و فرضیات کلی علوم اجتماعی تکیه نکند و از انطباق واقعیات محسوس اجتماعی بر آنها بپرهیزد و بجای آن به شناخت مستقیم جامعه خویش از طریق بررسی تاریخ و تماس یافتن با اجتماع و تفاهم با توده و یافتن روابط گروهی و طبقاتی و بررسی نهادها و سازمانها و فرهنگ و مذهب و خصایص نژادی، ملی و روح اجتماعی و حساسیت‌ها و کاراکترهای قومی و بنیادهای اقتصادی و طبقاتی بپردازد.»^{۲۱}

همانگونه که در مقاله گذارآمده تجربه حکومت‌های مقتدر در برخی جوامع توسعه‌زا (مانند کره و تایوان) و در برخی، بحران‌زا (مانند الجزایر و پرو) بوده است. در برخی علل مفید و مؤثر بودن یا ناموفق بودن این رهیافت در هر یک از این مناطق، همانگونه که شریعتی نیز اشاره داشت، باید به ساختارها، نهادها و روابط و سنن و ... هر یک از جوامع پرداخت. مثلاً این رهیافت در جوامعی با فرهنگ نظم و سلسله مراتب کنفوسیوسی و همراه با رهبرانی سالم، ملی و دلسوز، و بعضاً با ضعیف‌بودن جنبش‌های روشنفکری و اعتراضی و یا نگرش همگرایانه آنان با دولت، و یا برخی علل و عوامل بین‌المللی و ... تجربه موفقی بوده است. اما همین تجربه در جوامع خاورمیانه، از جمله ایران، تاکنون ناموفق مانده است. در این جوامع همیشه نفی آزادی، گام نخست نفی استقلال و وابستگی و عقب‌ماندگی و مدرنیزاسیون بادکنکی و ظاهری (شبه مدرنیسم) بوده است. در این جوامع هرگاه مردم، با تفردگرایی خاصی نیز که دارند، احساس تعلق و مسئولیت و مشارکت نمی‌کرده‌اند و دولت خود را محبوب نمی‌دانسته‌اند، معمولاً از همراهی نیز سرباز زده‌اند. تجربه «کار کردن و کف زدن» تاکنون تجربه موفقی نبوده است. تنها احساس تعلق، روح ملی و مشارکت، تجربه کوتاه و مثبتی (مثلاً در حکومت مصدق در ایران) بوده است. این جوامع معمولاً از روشنفکری قویتر و مؤثرتری نسبت به برخی جوامع نیز برخوردار بوده و البته دیالوگ دولتها و روشنفکران نیز معمولاً خصمانه بوده است. بدین ترتیب روشنفکران با موضع حرکت انتقادی و افشانی خود نقش تشدیدکننده‌ای در فاصله‌گیری مردم از «کارکردن و کف زدن» و ناامیدی و دلسردی از حاکمیتها و حتی کارشکنی (بجای کارکردن) و شایعه‌پردازی و مخالفت و اعتراض (بجای کف زدن) داشته‌اند. اگر اقتدار بسته و غیرمشارکتی در برخی جوامع موفق بوده، در

اینگونه جوامع تجربه ناموفقی بوده و خواهد بود. همدلی دولت - مردم - روشنفکران، هر سه و بدون حذف حتی یکی از آن سه، شرط ضروری برای رشد و توسعه در این جوامع است. وگرنه دور باطل استبداد دولت، کارشکنی مردم و جنبش اعتراضی روشنفکری و سیکل بسته عقب‌ماندگی هربار تکرار خواهد گردید. بازکردن این مدار بسته، مستلزم نوعی «دگردیسی» و «دگربینی» بویژه در بین دولتها و روشنفکران در این جوامع است. هر دولتی که بخواهد اقتداری غیر مشارکتی داشته و به حذف بخش عظیمی از روشنفکران بپردازد، دزد مدتی نه‌چندان طولانی، نه‌تنها از روشنفکران بلکه از مردم نیز فاصله می‌گیرد. و روشنفکران نیز تا دیالوگ همراهی مطلوب‌طلبانه (نه آرمانگرایانه) و نگرش اجرایی و کاربردی و همسویی و همدلی با آن، و درک مراحل، را نیاموزند، خود در این چرخه و دور باطل دست و پا خواهند زد. تصحیح این دیالوگ و تنظیم رابطه‌ای عینی و کاربردی، درست و موفق، میان این دو قطب با مردم و هر سه با روح و منافع ملی، تنها راه رشد و توسعه در این جوامع بنظر می‌رسد (انطباق این قاعده بر هر یک از جوامع اینچنینی، نیاز به بحث و بررسی و تحلیل زوایای گوناگون هر یک دارد). و البته این خود منافاتی با نگرش دولت مقتدر مشارکتی ندارد. اما گاه در ورای نگاه به دولت مقتدر، و بویژه در روایت بسته آن، نوعی هراس از آزادی (و نه تنها انتخابات) به چشم می‌خورد که آن نیز قابل تأمل و ارزیابی است. این هراس بی‌دلیل نیست اما نباید به نتایج و رهیافتهایی زیانبارتر منجر گردد. زیرا نادرصدی از آفات و آسیب‌های اجتماعی در انتقال از یک جامعه بسته به یک جامعه باز با حاکمیتی ملی و مردمی، طبیعی و ضرورت تمرین دموکراسی است. اما برای حل درصدهای بیشتری از این آفت زیانبار راه حل نه استبداد، بلکه آگاهی و اقتدار مبتنی بر آگاهی، آزادی، قانون و همدلی عمومی از جمله بخش عظیمی از روشنفکران است. رشد فرهنگ عمومی و تفکر مردمان و دولتمردان و روشنفکران و بویژه طرح و ترویج نظریه تئوریک (نه استراتژیک) استقلال و درک منافع ملی و شاخص دانستن آن در اندیشه و عمل مردمان و دولتمردان و روشنفکران، تنها راه‌حل معقول برای کاهش از آفات طبیعی و جبری دوران ضروری استقلال از استبداد به آزادی و از انحصار به دموکراسی و مشارکت عمومی است. هر راه دیگری نتیجه‌ای جز برگشتن به ابتدای راه و تکرار همان سیکل بسته و دور باطل و هرز دادن منابع و منافع ملی، در این جوامع نخواهد داد و البته این رهیافت نیز باز برای برخی جوامع، با برخی مراحل حرکت آنها، قابل بررسی است، نه برای همه جوامع و بعنوان فرمولی عام. دید باز و یویا و نسبی‌نگر شریعتی، روشنفکر را برای این انعطاف و استخراج

راه‌ویژه‌های ملی و بومی آماده می‌کند. پس نکته مهم ایجاد رابطه‌ای متقابل و دیالکتیکی بین نگرشها، آموزه‌های تئوریک، قواعد و ... با واقعیات عینی و ملموس و تاریخمند هر جامعه است. بدین ترتیب روشنفکر روشنگر بایست دغدغه‌اش «درست - مفید (مؤثر و موفق) - و به‌موقع» سخن گفتن باشد و نه دغدغه صرفاً روشنگرانه و انتزاعی «درست - دقیق و کامل» سخن گفتن. این روشنفکر بایست حکایت عبرت‌آموز اسم مار و عکس مار را همواره به یاد داشته باشد اما با این عبرت که آنکه اسم مار را نوشت، حق و درستی سخن را به ارث گذارد و آنکه عکس ما را کشید موفقیت را بدست آورد. حال روشنفکر باید نگاه، اندیشه و زبانی بیابد که هم درست و هم موفق باشد. در این راستاست که دغدغه «درست - مفید» گویی و نگاه عینی و غیرانتزاعی نوشتار گذار، جدا از صحت و سقم نظرگاه‌هایش، اهمیت و ارزش می‌یابد و سؤال پایانی ایشان برای دستیابی به مدلی درست و موفق همچنان پاسخ می‌طلبد. اما آیا طرح این نظرگاه و تفاسیرشان از اقتدار، به‌موقع نیز بوده است؟

پاورقی‌ها

- ۱ - م آ ۱۶ ص ۶۸
- ۲ - م آ ۲۶ ص ۶۳۲
- ۳ - م آ ۵۱ ص ۴۸
- ۴ - م آ ۲۶ ص ۵۸۰
- ۵ - م آ ۹۱ ص ۲۲۴
- ۶ - م آ ۲۲ ص ۱۹۷
- ۷ - م آ ۲۷ ص ۲۲۲
- ۸ و ۹ - م آ ۲۶ ص ۴۷۸
- ۱۰ - م آ ۲۵ ص ۳۵۹
- ۱۱ - برای توضیح بیشتر نگاه کنید به میعاد با علی ۷۳ - ص ۱۸۶ تا ص ۱۹۲
- ۱۲ - ر. ک م آ ۲۶ ص ۶۰۴ و ص ۶۱۹ و ص ۶۲۳ و یا خاطره‌ای که از سفر هانری مارتینه به کشور تازه استقلال یافته چاد نقل می‌کند (م آ ۲۶ ص ۶۰۶)
- ۱۳ - م آ ۲۶ ص ۵۷۷
- ۱۴ - م آ ۲۶ ص ۵۲۱ - فلسفه سیاسی شریعتی - بیژن عبدالکریمی - ص ۷۳
- ۱۵ - برای توضیح بیشتر به میعاد با علی ۷۳ ص ۱۲۵ نگاه کنید.
- ۱۶ - م آ ۴۱ ص ۲۵۷
- ۱۷ - م آ ۲۶ ص ۴۵۳
- ۱۸ و ۱۹ - م آ ۱۲ ص ۲۳۱ و ص ۲۲۶
- ۲۰ - م آ ۱۲ ص ۲۲۲ و ۲۲۳
- ۲۱ - م آ ۴۱ ص ۳۳۷