

شریعتی و استبداد



علی قاسمی

استبداد از نگاه شریعتی - بخش دوم

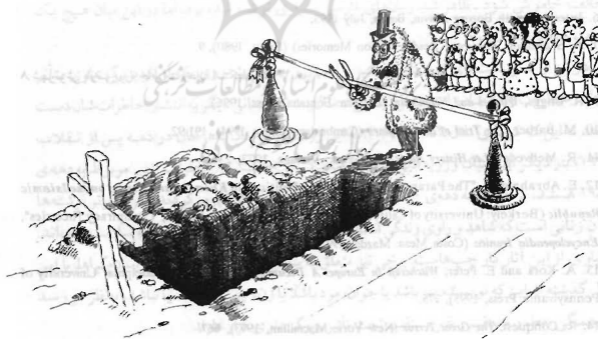
مفهوم استبداد در متدولوژی و ترمینولوژی شریعتی

از آن جا که هدف کلی و نهایی شریعتی در طرح مسایل و موضوعات اجتماعی، سیاسی، فرهنگی معطوف به تغییر جامعه و دگرگونی ساختارها و روابط بین آنهاست، از این رو وی ذهن و زبان خود چندان درگیر مسایل و موضوعات انتزاعی و مجرد نمی‌سازد. بر این اساس، باید به رویکرد تئولوژیک او در مواجهه با مسایل و موضوعات در وجه کلی و نیز رهیافت وی به آن مسایل به طور صریح، توجه جدی داشت. چراکه رهیافت ایدئولوژیک شریعتی به مسایل و موضوعات، از صبغه‌ی نونه تجویزی و حکم‌های «باید» و «نباید» عاری نیست و برای کسی که با رویکرد علمی-آکادمیک همان مسایل می‌نگرد، می‌تواند ابهام‌آفرین باشد. علاوه بر این وجه، باید به «ترمینولوژی» شریعتی آشنایی و وقوف کامل داشت. چراکه واژگان و مفاهیم در ذهن و زبان او، از بار معنایی حمل شده بر ما در گسترده‌ی شبکه‌های زبانی و گفتاری، خالی شده و رنگ و لون دیگری به خود می‌گیرند. شریعتی و یکره دشالوده‌شکانه (۱۶) جامه از نواژگان بر می‌گیرد و از حوزه‌ی معنایی و گفتاری (discours) در بر اندام آنها رنگ و معنای دیگری می‌بخشد و از این رو لفظ واحدی که در فرهنگ محافل علمی-نشگاهی شناخته شده است، با بار معنایی جدیدی عرضه می‌شود که از این حیث بازویکره مألوف و ات ذهنی و شرطی شده‌ی برخی ارباب علم و اندیشه، چندان قرابت و سازگاری ندارد و موجب اشت‌های ناصواب از اندیشه او می‌شود. نکته دیگری که مهم تر است، روش‌شناسی او در مواجهه با بیانات، پدیده‌ها و روابط بین آنهاست. شریعتی عمدتاً پدیده‌های اجتماعی را در بستر تاریخی نعه می‌کند. هر چند از رویکرد همزمان (ساختاری) به پدیده‌ها غافل نیست. و از این حیث می‌توان کرد او را در بررسی و تبیین استبداد، تاریخی-ساختاری نامید. وی علاوه بر رویکرد تاریخی به

15. H. Lea, *A History of the Inquisition in the Middle Ages* (London: Macmillan, 1922), 1:406.
16. Ibid, vols. 1-4.
17. Kors and Peters, *Witchcraft in Europe*, 168.
18. H. Lea, *A History of the Inquisition in the Middle Ages*.
19. Conquest, *The Great Terror*, 673. See also A. Vaksberg, *Stalin's Prosecutor: The Life of Andre Yzhinsky* (New York: Weidenfeld, 1990), 122.
20. Vaksberg, *Stalin's Prosecutor*, 123.
21. Ibid, 52.
22. F. Beck and W. Godin, *Russian Purge and the Extraction of Confession* (New York: Viking, 1951), 184.
23. Ibid, 39, 169.
24. T. Asad, *Genealogies of Religion* (Baltimore: Johns Hopkins University Press), 83-124.
25. I. Deutscher, *The Prophet Outcast* (New York: Oxford University Press, 1962), 370.

۲۶. ظفری، حبیب در ادب فارسی: از آغاز شعر فارسی تا پایان زندگی، تهران، ۱۳۲۷.

۲۷. بزرگ علوی، ورق پاره‌های زندان، تهران، ۱۳۲۱، ص ۳۶-۳۷.



پدیده‌های انسانی - اجتماعی، پدیده‌ها را به شیوه‌ای انضمامی (Concrete) مورد بررسی قرار می‌دهد و نه به شیوه‌ی انتزاعی و مجرد (abstract). هر چند همانند برخی ساختارگرایان (اشتراوس...^(۱۷)) به ساختارهای پنهان و نامرئی هم سخت توجه دارد و نقش و عملکرد آن‌ها را از روابط عینی و اجتماعی بازمی‌شناسد. مورد آخر تقلیل ناگرایی او در شناخت پدیده‌هاست. شریعتی نظام هستی، انسان، جامعه، تاریخ و... را در کلیت آن‌ها مورد بررسی و مطالعه قرار می‌دهد. او اجزاء را در ارتباط با هم و در پیوند با کلیت پدیده یا ساختار بررسی می‌کند نه به صورت فروگاستن کلیت پدیده به اجزاء تشکیل دهنده‌ی آن با توجه به موارد فوق نگرش شریعتی درباره‌ی مقوله اسناد توضیح و شرح می‌شود:

اشاره شد که شریعتی رابطه‌ی فرد با جامعه، کنشگر با نظام اجتماعی را دو جانبه، تعاملی و دیالکتیکی می‌داند و از این رو به نقش عامل انسانی و آگاهی و آزادی و انتخاب او در تعیین وضعیت انسانی - اجتماعی اش تأکید فراوان دارد تا حدی که می‌توان تأکید او بر عامل ارادی و آگاهی انسان را نوعی ولونتاریسم (Voluntarism) مفرط به شمار آورد که عرصه را برای ساختارهای عینی و دترمینیستیک (deterministic) در سرنوشت انسان تنگ می‌کند او انسان را زندانی چهار جبر: «طبیعت»، «تاریخ»، «جامعه» و «خویش» می‌داند و بر این باور است که برای رهایی از این چهار جبر، باید مجهز به دانش مکانیزم‌های سخت‌افزاری (تکنولوژی) و نرم‌افزاری (دانش، عرفان و حکمت) شد. فی‌المثل به یاری علم و تکنولوژی می‌توان از طبیعت و جبر آن رها شد. با شناخت قانونمندی عام حاکم بر روابط تاریخ جامعه، می‌توان از جبر ساختارها آزاد گشت و با کیمیای «عشق» می‌توان از جبر خطرناک «خویش» رها شد.^(۱۸) همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، انسان در تلقی شریعتی، فاعل کنشگری است که همواره در برابر جبرها و ساختارها به رویارویی و چالش فراخوانده می‌شود و تقدیر دائمی او مبارزه با هر چیزی است که او را از خود «حقیقی» اش باز بدارد. این انسان اگر به ستم و اسناد تن در دهد، خودش نیز در به وجود آمدن روابط ظالمانه مقصر است. از این رو شریعتی، شکل‌گیری روابط ظالمانه را محصول معلول دو عامل: یکی زورمدار و دیگری زورپذیر می‌داند. یعنی برای به وجود آمدن یک رفتار و عمل ستمگرانه و نیز نهادینه شدن آن، فقط یک طرف این رابطه نیست که با در اختیار داشتن زور و قلندری شکلی یک جانبه از مناسبات زورمدارانه را به وجود می‌آورد و دیگری را تحت انقیاد و سلطه‌ی خود قرار می‌دهد، بل که رفتار و سلطه‌ی زورمدارانه با پذیرش آن از سوی ستم‌پذیر، توجیه، و نهادمند مشروع می‌شود. به تعبیری هر دو وجه زورمدار و زورپذیر در فرایند تکوین نظام جابرانه نقش دارند. نظر می‌رسد که این رهیافت، تفسیری از یکی از تعابیر امام علی(ع) باشد که فرموده بود: «تا ستم‌پذیر نباشد، ستمگری به وجود نخواهد آمد»^(۱۹)

اما پدیده‌ی استبداد که در مناسبات انسانی - اجتماعی به عنوان یک نظام سرکوبگر پدیدار می‌شود، در تلقی شریعتی، خود ساختاری قائم به خود نیست و استوار به واقعیتی بیرون از خود است که به زعم شریعتی از چشمان ما پنهان است و در عین ناآشنکاری، علت العلیل اصلی همه‌ی تجلیات و مظاهر ستم، استثمار، بردگی، حق‌کشی، اجحاف و... در روابط انسان‌هاست. مورس گودلیه از مارکسیست‌های ساختارگرا، برداشتی از آراء مارکس و اشتراوس در شناسایی ساختارهای زیرین - که نقش صلی رادر تکوین اشکال رواسختی دارند - ارائه می‌دهد که به تلقی شریعتی از عوامل نامریی ولی تأثیرگذار در روابط انسانی - اجتماعی نزدیک است؛ به نظر مارکس و هم اشتراوس، ساختار واقعیتی نیست که مستقیماً مشاهده‌پذیر و قابل دیدن باشد، بل که سطحی از واقعیت است که در فراسوی روابط مریی میان انسان‌ها وجود دارد و کارکرد آن، منطق مسلط بر نظام را می‌سازد و این سطح از واقعیت، همان نظام زیرینی را تشکیل می‌دهد که نظام آشکار زبرین را باید با آن تبیین کرد.^(۲۰) این نظام یا عوامل زیرین در ترمینولوژی شریعتی، استضعاف و استثمار است که رهیافت شریعتی از آن‌ها برخاسته از نگرش ایدئولوژیک او مبتنی بر فهم واژگان قرآنی است: استضعاف که در قرآن به کار می‌رود به معنی به بیچارگی و ضعف گرفتن است و بسیار قابل تأمل است چون معنایی است اعم از استبداد و استثمار و استبعاد و استعمار و استثمار و... این‌ها همه شکل‌های مختلف استضعاف در زمان‌ها و نظام‌های گوناگون است که گاه با شکلی از آن مبارزه می‌شود و از میان برده می‌شود ولی شکل دیگری جانشین آن می‌شود. هر نظامی که انسان را به ضعف دچار کند، چه ضعف اقتصادی (استثمار)، چه سیاسی (استبداد)، چه ملی (استعمار) و چه فکری و روحی و اخلاقی (استحمار) و چه در آن واحد و نظام واحد، همه‌اش با هم! و چه اشکال دیگری که شاید بعدها اختراع کنند، استضعاف است^(۲۱)»

استضعاف کلمه‌ی موسعی است که همه‌ی نظام‌های ضد انسانی را و همه‌ی عوامل فلج‌کننده‌ی بشری را در خود دارد و از ابتدای تاریخ که جامعه انسانی با حس تملک‌خواهی قایبل، به دو قطب استضعاف‌گر (قایبل) و مستضعف (هایبل) تبدیل شد، همواره در نظام‌های ضد انسانی در چهره‌ها و صور گوناگون ظاهر شده و توده‌های محروم و مظلوم را به ضعف و درمندی کشانیده است؛ یک قایبل است و یا استضعاف، در سه بعد، از سه پایگاه، به دست سه فرزندش: یا به زنجیرش می‌کشد، به زور؛ استبداد، سیاست، فرعون! و یا خونش را می‌مکد، به زر؛ استثمار، اقتصاد، قارون! و یا فریض می‌دهد، به تزویر؛ استثمار، ایمان، بلعم باعورا! و یک طبقه‌ی حاکم است در سه چهره، سه قدرت حاکم است و در یک طبقه، یک قایبل است که سه جلوه می‌یابد، و یک خدایی راسه خدایی می‌کند؛ تثلیث! یکی، در عین حال، سه تا، سه تا، و در عین حال، یکی! اما، به هفت رنگ، هفتاد روی. هفتصد دم و هفتاد هزار دام!



نقاب‌دار و بی‌نقاب، کفر یا دین، شرک یا توحید، شلاق یا قانون، دیکتاتوری یا دموکراسی، بردگی یا آزادی، فئودالیسم یا بورژوازی، مذهب یا علم، روحانیت یا روشنفکری، فلسفه یا تصوف، لذت یا ریاضت، وحشیگری یا تمدن، انحطاط یا پیش‌رفت، مادیت یا معنویت، مسیحیت یا اسلام، تسنن یا تشیع...^(۳۳)

واژه‌ی دیگری که در ترمینولوژی شریعتی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، استحمار است. این واژه در دستگاه مقوله‌ای شریعتی، جایگاهی مشابه استضعاف دارد و به رغم آن که در برخی از آثار شریعتی در کنار استعمار و استبداد نهشته است^(۳۴)، لیکن بار معنایی و نقش کلیدی آن همسان و همدریف استضعاف است و شریعتی با الهام از قرآن، استضعاف را اعم از استحمار می‌آورد و آن را در صدر نظام مقوله‌ای خویش می‌نشانند.

استحمار که به معنی خر کردن مردم - از ریشه‌ی حمار به معنی خر آمده - است، به زعم شریعتی، بزرگ‌ترین مصیبت و قوی‌ترین قدرتی است که هرگز در طول تاریخ، به قدرت امروز نیامده است^(۳۵)، به طوری که «علت اصلی پریشانی‌ها، نه استعمار است و نه استثمار، این‌ها همه معلول‌اند، علت دو تا است: اول استحمار! دوم هم استثمار! و استحمار بر دو گونه است: استحمار کهنه و استحمار نو!»^(۳۶) که هر دو به شیوه‌ها و اشکال مستقیم و اِدار کردن اذهان به جهالت یا منحرف کردن آن‌ها، و غیر مستقیم: اغفال ذهن‌ها از حق بزرگ و فوری و حیاتی به نفع یک حق [یا چند حق] کوچک، غیرحیاتی و غیرفوری نمایان می‌شود^(۳۷).

استحمار کهنه همان مذهب انحرافی است که به غیر از دوران پیامبران بزرگ، که مذهب را در اوج حقیقت‌اش و عریان و راستین مطرح می‌کردند، بعد از این دوره قدرت‌های استثمارگر و قدرت‌های ضدانسانی، سرنوشت مذهب را در دست گرفتند و به اسم طبقه روحانی، طبقه معنوی، طبقه صوفی، طبقه زاهد، طبقه کشیش - فرق نمی‌کند - مذهب را وسیله استحمار مردم کردند، هم استحمار فردی و هم استحمار اجتماعی^(۳۸).

بدین سان مذهب انحرافی عاملی است که روابط سلطه را توجیه و ترویج

می‌کند و با چیرگی خود در روان فردی و اجتماعی، هم شکاف‌های اجتماعی و طبقاتی و سیاسی را می‌پوشاند و هم در صورت فعال شدن نکاف‌ها، کنار آمدن و تمکین کردن و تسلیم در برابر آن‌ها را تجویز می‌کند: «مذهب استعمارگر، هم من ستم‌دیده را و انار می‌کند که انتقام را به بعد از مرگ موکول کنم، و هم من ستم‌کار را امید می‌دهد که برای جبران و بخشش ستم‌هایی که کردم، لازم نیست که ستم‌دیده را راضی کنم، بل که لازم است که «متولیان خدا و مذهب» را راضی کنم. خود او - یا آن‌ها - از طرف همه ستم‌دیده‌ها و حتا از طرف خدا، سند «او، کی» (O.K) می‌دهد که برو به بهشت! این است که مذهب [انحرافی، هم استمده] و هم «ستکار» - هر دو طبقه - را به استعمار می‌خواند، و همه‌ی مسایل عینی را تبدیل می‌کند به «مسایل ذهنی»، همه‌ی مسئولیت‌های اجتماعی را، که روی دوش هر کس - فرد، فرد - سنگینی می‌کند، با یک مقدار حیل‌های خاصی، که فقط همین متولیان رسمی و واسطه‌های رسمی و حرفه‌ای می‌دانند، به سادگی بر می‌دارد. این استعمار مذهبی است.» (۳۸)

استعمار نو نیز همانند مذهب انحرافی، نقش تخدیری و انحرافی در بین مردم دارد و در قالب هنر، علم، ایدئولوژی، فلسفه و... نوده‌ها را به گمراهی فرامی‌خواند. «استعمارگران قدیم» به وسیله‌ی مذاهب - چه مذاهب حقه و چه مذاهب حقه - مردم را در بدبختی، بردگی و اسارت نگاه می‌داشتند و این‌ها [دانشمندان، هنرمندان، فیلسوف‌آبان و ایدئولوگ‌ها و...] به وسیله‌ی علم، هنر، فلسفه و ایدئولوژی، مردم را به اطفال و اضلال می‌کشاند! آن‌ها بعد از طبقه‌ی سه‌بُعدی حاکم بودند، این‌ها هم بعد از همان طبقه حاکم‌اند. در هر حال، نقش همان نقش «استعمارگری» است که ایفاگر، تغییر نام داده است...» (۳۹)

استیلاطلبی و سلطه‌جویی در جوامع امروزی، دیگر مشابه سلطه‌جویی ادوار گذشته نیست که انسان‌ها را به بند می‌کشیدند و با فشار کمی، جسم و کالبد او را تحت فرمان خود درمی‌آوردند، امروزه ساختارهای پنهان و نامریی به جسم‌ها کاری ندارند و انسان‌ها دیگر از بیرون به بند کشیده نمی‌شوند: بردگی که به صورت انفرادی و بدنی، آن‌هم بر گروه‌های نسبتاً محدود بدوی و غالباً نیمه و حشیان اعمال می‌شد، امروز به صورت دسته‌جمعی و آن‌هم در جهت روحی و فکری، درآمده است. ملت‌ها رده می‌شوند، روح‌ها به عبودیت و تسلیم کشیده می‌شوند، انسانیت برده می‌شود، دیروز، ارباب، به هر حال یک انسان بود، و امروز دستگاه‌های عظیم فرهنگی، تبلیغاتی، رژیم وحشی سرمایه‌داری، استعمار پنهان و آشکار و یاکهنه و نو و بدتر از همه - که نجات از آن با عصیان هیچ اسپارتا کوسی میسر نیست - ماشینیسم» و ابوروکراسی (۴۰)! امروزه زندان‌های بیرونی فرو می‌ریزد اما زندانبانان تاریخ، اکنون برج باروهای زندان را در درون‌ها بر می‌کشند (۴۱).



زور و استبداد در تاریخ

در مباحث پیشین اشاره شد که رویکرد شریعتی به پدیده استبداد، جامعه شناختی است که با رهیافت ایدئولوژیک، برداشت ویژه‌ای از آن ارائه می‌شود که مبتنی بر اعمال زور و قدرتی در وجه کمی قدرت است. به نظر می‌رسد که شریعتی همانند برخی فیلسوفان سیاسی و یا تئوری پردازان دانش سیاسی، بین زور و قدرت و استبداد و دیکتاتوری و آمریت و خشونت و... تمایزی قائل نیست و اساساً دغدغهی نظریه پردازان علوم سیاسی را ندارد که به تعریف یکایک این واژه‌ها پردازد و حدود و ثغور هر یک را بنا بر دلالت‌های متفاوتی که در روابط انسان‌ها دارد، روشن نماید. البته هم‌چنان که اشاره شد، شریعتی بین زور کمی و آشکار و زور کیفی و نامریی که جسم و روح و روان انسان‌ها را به بند می‌کشد، تفاوت قایل است؛ و بین ظلم به‌عنوان یک رویه و رفتار ضدانسانی در جوامع قدیم با استبداد به‌عنوان یک رویه و رفتار نهادینه شده و ساختارمند در جهان امروز تمایز می‌بیند. او بنا بر نوع تلقی‌ای که از نظام‌های اجتماعی در ادوار تاریخی دارد، برای هیچ فرد یا نظام سیاسی‌ای - به‌جز نظام «امامت» در قرائت ویژه‌ی خودش - مشروعیتی قایل نیست؛ و از آن‌جا که فلسفه‌ی اجتماعی او مبتنی بر نقد ساختارها و نظام‌های تاریخی - اجتماعی بوده است، در دورنما و چشم‌انداز تفکر ایدئولوژیک خود، به نفی و نابودی نظام‌های سلطه می‌اندیشیده و نه توجیه و توصیف نظم یا نظام‌های اجتماعی موجود. از این‌رو فلسفه‌ی اجتماعی او به ستیز و مبارزه با وضع موجود به‌نفع کمال مطلوب راغب است تا به وفاق و همگرایی با نظم موجود. بر این اساس تعریف و تبیین واژگان دانش‌های سیاسی مانند آمریت، مشروعیت، مقبولیت، کارآمدی، استبداد و تفاوت آن با دیکتاتوری، زور کمی و عریان و... در اندیشه شریعتی جایی ندارد و سالبه به انتفاء موضوع است. بدین‌سان او همهی اشکال صورت‌بندی شده‌ی قدرت را که به شکل زور، سلطه‌گری، خشونت، استبداد (فکری، طبقاتی، سیاسی و...)، دیکتاتوری، آمریت و... در جوامع انسانی پدیدار شده نفی می‌کند.

شریعتی با روش تاریخی - ساختاری، شکل‌گیری نظام‌های ضدانسانی و سلطه‌گر را از ابتدای تاریخ - چه از منظر جامعه‌شناسی مارکسیستی (تأکید بر شیوه تولید و منازعه‌ی طبقاتی) و چه با رهیافت ایدئولوژیک (تأکید بر تعامل ساختار تولیدی جامعه با عامل انسانی) از آدم نوعی تا دوره‌ی معاصر مبتنی بر نابرابری، حق‌کشی، بی‌عدالتی، ستم‌کش‌تار، خشونت، تزویر و... می‌داند که بنا بر تحلیل و نگرش او، نظام سلطه بعد از تقسیم امت واحده (جامعه توحیدی) یا دوره‌ی کمون اولیه (دوره‌ی صید و شکار) به جامعه‌ی طبقاتی (هابیلی، قابیلی) و عبور از جمله‌ی مبتنی بر مالکیت اجتماعی و پانهادن به جامعه‌ی مبتنی بر مالکیت خصوصی (انحصاری) شکل می‌گیرد. او هر دوره را از حیث ساختاری متکی و مبتنی بر سه عنصر زور (قدرت)، زر (ثروت) و تزویر (مذهب انحرافی، اسطرره‌های خرافی، ایدئولوژی‌های خدیرکننده، فرهنگ استحماری و...) می‌داند.

به نظر شریعتی، قتل هابیل به دست قابیل، از یک تحول بزرگ، یک پیچ تند در مسیر تاریخ و مخصوص از بزرگ‌ترین حادثه‌ای که در سرگذشت انسان روی داده است خبر می‌دهد. چرا که آن عاملی به موجب شکاف در جامعه‌ی توحیدی می‌شود و نظام مبتنی بر برابری و برادری و وحدت و یگانگی را به جامعه‌ی مبتنی بر نابرابری و ستم و برادرکشی و تضاد و تفرقه و خصومت و قلدری تبدیل می‌کند، عامل زور است. به گفته‌ی شریعتی: «پیش از این، در جامعه‌ی انسانی "فرد" وجود نداشت؛ قبیله، خود، یک فرد بود. جامعه‌ی یکپارچه - که همه برادران یک خانواده بودند - تقسیم شد. اولین روزی که قطعه‌ای زمین در طبیعت - که از آن همه بود و مالکیتی مُشاع داشت - حق یک فرد شد و دیگران همه بی‌حق شدند، هنوز هیچ ضابطه‌ای به نام قانون و دین و وراثت و... وجود نداشت، تنها زور بود. زورِ زورمندان قبیله - که بر نظام مالکیت مشاع، حامی قبیله بود و عامل کسب حیثیت اجتماعی بیش‌تر و با صید و شکاری ش‌تر، هر دو به سود قبیله - اکنون تنها منشأ یقین "حق" و ضابطه‌ی برخورداری‌های انحصاری و اولین عامل کسب مالکیت فردی شده بود. این است که نظریه‌ی مارکس را که می‌گوید: مالکیت عامل کسب قدرت است، در این لحظه‌ی حساس از تاریخ، باید درست معکوس کرد تا درست باشد، بدین معنی که از آغاز کار، عاملی که مالکیت را به فرد اختصاص داد، قدرت و زور بود. زور، مالکیت فردی پدید آورد و مالکیت فردی زور را دوام و سلاح بخشید و قانونی و طبیعی و مشروع ساخت.» (۳۲)

همان‌گونه که در تعابیر فوق دیده می‌شود، شریعتی فراگرد تغییر ساختار جامعه را به عامل انسانی و زور کمی (به مثابه‌ی نیروی طبیعی و انرژی جسمانی) استناد می‌دهد که به شکلی عریان و افسارسیخته به تصاحب و تملک منابع کمیاب (آب و زمین و...) می‌پردازد و بعد از سلطه بر ضعیفان و حرومان، انواع و اقسام توجیهاات و فلسفه‌ها و تئوری‌ها را جهت تثبیت و تحکیم و حاکمیت نظام

ناعادلانه‌ی خود می‌باید تا تضمینی برای حفظ و بنا و تداوم نظام ضدانسانی باشد. (۳۳)

نظام اجتماعی مبتنی بر مالکیت انحصاری از ابتدای تقسیم جامعه به دو قطب قابیلی (استثمارگر) و هایلی (استثمارشده)، هم چنان تداوم و استمرار خود را حفظ کرده و به عنوان طبقه‌ی حاکم سه چهره: زور و زر و تزویر، با به تعبیر قرآن: ملاء مترف و رهبان، فرعون و قارون و بلعم باعورا در اوار مختلف تاریخی به استثمار و استبداد و استعمار توده‌ها پرداخته است. به زعم شرعی این طبقه‌ی حاکم در ابتدا هم به صورت متمرکز و بافقود وجود داشت. اما رشد لازم را نداشت. بعد که جامعه تکامل پیدا کرد و تمدن به وجود آمد، این سه چهره هم به عنوان سه چهره‌ی رسمی و صورت‌بندی شده در جامعه پدیدار شدند و مظهری از یک بُعد طبقه‌ی حاکم شدند.

بنابراین، طبق آراء شرعی، زور، مانکیت را به وجود می‌آورد و بعد مالکیت زور را توجیه حقوقی و رسمی می‌کند و تزویر هم مشروعیت لازم را به هر دو می‌بخشد و بدین سان، تثلیث شومی پدیدار می‌شود که همه‌ی پیامبران و عدالت خواهان و شهیدان بشریت در آن مدفوند. (۳۴)

تاریخ بشریت حکایت از همدستی و همداستی این «طلسم شوم» ظلمی سه بر! سه شریک یک «شرکت» دارد. اولی سر خلق را به بند آورده است و درمی، جیبش را خالی کرده است و سومی، شریک هر دو - در سیمای روحانی و به زبانی آسمانی، در گوشش زمزمه کرده است که: «صبر کن برادر دینی‌ام، دنیا را به اهلش واگذار، گرسنگی‌ات را سرمایه‌ی بخشش گناهانت کن، دوزخ زندگی را به بیای بهشت و آخرت، تحمل کن و...» (۳۵)

شریعتی با انگاره‌ی سه شاخه‌ای خود، در تاریخ و جامعه، در شهر و روستا، در سفر و در حضر، همه‌جا به جست و جوی شناسایی و افشای ماهیت این سه چهره و سه همدست و سه شریک یک شرکت است. وی در مناسک حج در رمی جمرات، آن‌گاه که به نیت سنگ‌باران کردن سه ستون شباطین آماده می‌شود، هر کدام را به نمایندگی از سه چهره‌ی طبقه‌ی حاکم بر تاریخ و جوامع بشری، شناسایی کرده و با اصلی - فرعی کردن آن‌ها، به سراغ آخری و اصلی‌ترین (استعمار) می‌رود که از دید او علت العلل دیگر مظاهر نظام سلطه شناخته می‌شود. «راستی این آخری کیست؟ که اول باید او را نداشت؟ فرعون؟ قارون؟ بلعم باعورا؟ این سه بت، مجسمه‌ی این سه قدرت قابیلی، سه مظهر ابلیس، تثلیث ضد توحیدی شرک‌اند» (۳۶) در دو سه سفر او که رفتم، من آخری را بلعم گرفته و به نیت بلعم رمی کردم.

شریعتی در سفر به مصر به هنگام دیدن اهرام ثلاثه نیز همان تثلیث شوم را به عنوان سه ضلع استبداد و استثمار و استعمار می‌بیند که به نشانه‌ی سرگذشت مظلوم انسان، بر پایاستاده‌اند (۳۷). وی با این رهیافت جامعه‌شناختی، همه‌ی ساختارهای کهن تاریخی، صورت‌بندی‌های اقتصادی - اجتماعی

جوامع شرقی و غربی، روستایی و شهری، گذشته و معاصر را توضیح می‌دهد. رهیافت او به ساختارهای فوق، پیچیدگی و ابهام آفرینی نظریه پردازان مکتب ساختارگرایی مارکسیستی (آلتوسر، پولانزاس و...) ندارد؛ و البته شفافیت و صراحت نظریه‌ی شریعتی در مقایسه با متفکران مکتب ساختارگرایی از آن روست که شریعتی بحث پیچیده و معضل آفرین زیربنا (زیرساخت) و روبنا (روساخت) را که از ابتدای طرح آن توسط مارکس تا کنون موجب چالش‌های نظری در بین موافقان و مخالفان مارکسیسم شده است، وامی‌نهد و چندان ذهن خود را مشغول این مباحث نمی‌کند. او با رویکرد ایدئولوژیک به مفاهیم فوق، بیش‌تر تغییر ساختارها و دگرگونی اوضاع اجتماعی، سیاسی و اقتصادی را در چشم‌انداز خود می‌بیند و نه تئوری‌پردازی را. فی‌المثل او وقتی همین صورت‌نوعی و انگاره‌ای را به روستا هم می‌تاباند، آن‌سه شریک یک شرکت را در آن جا حاضر می‌بیند: «روستا، مثل همه جامعه‌های بزرگ بشری، یک بافت سه‌گانه‌ی [ژاندارم، آخوند، خان، داشته، که این سه نفر حکومت می‌کردند و بقیه هم رعیت بودند؛ یعنی هیچ بودند، در حد حیوانات! این سه نفر بودند که واقعاً زندگی می‌کردند. حالا رفقای دکتر] هم اضافه شده‌اند که به جای هر سه می‌چاپند»^(۳۸) و «رابطه این سه نفر، رابطه‌ی خیلی دوستانه و نزدیک است و آن دو نفر تحت تأثیر «خان» هستند؛ زیرا زیربنا اقتصاد بوده و این دو [ملا، ژاندارم] زائیده زائنده آن یک نفرند»^(۳۹)

رویکرد ایدئولوژیک شریعتی به نقش این سه چهره‌ی نظام حاکم، اگر چه ساده می‌نماید، لیکن صراحت و مقبولیت قابل فهمی برای مخاطبان دارد و دست کم زمینه را برای اذهان آماده می‌سازد تا در پس این ساختارهای مریی و آشکار، ساختارهای فرامریی و پنهان را هم که در روابط اجتماعی فعال هستند، مورد مطالعه قرار بدهند.

شریعتی توحید را عامل نجات و رشد و ارتقاء آدمی از چنگال جهل و ترس و نفع که عوامل انحطاط مسخ آدمی است، می‌دانست^(۴۰) و پیامبران را مبشران و مرّوجان آزادی و آگاهی و معنویت و اخلاق و مخالفان ستم و بهره‌کشی، استبداد و استعمار و... و با آن که خود از متألهان و عارف به دین و معنویت بود، پیوند دین با قدرت را خطرناک می‌دانست. چرا که بر این باور بود که حکومت مذهبی، حکومت استبداد و مادر دیکتاتوری فردی است.^(۴۱) او «استبداد روحانی» را سنگین‌ترین و زیان‌آورترین انواع استبدادها در تاریخ بشر می‌دانست^(۴۲).

به نظر شریعتی استبداد روحانی از آن جا که خود را جانشین خدا و مجری اوامر او در زمین می‌داند و چنین صورتی مردم حق اظهار نظر و انتقاد و مخالفت با او را ندارند و، چون خود را زعیم - به اعتبار دین و نه به اعتبار رأی مردم - می‌داند، حاکم غیرمسئول است و این مادر استبداد و دیکتاتوری فردی

است. از طرفی - چون خود راسایه و نماینده‌ی خدا می‌داند، بر جان و مال و ناموس همه مسلط است و در هیچ گونه ستم و تجاوزی تردید به خود راه نمی‌دهد بل که رضای خدا را در آن می‌پندارد. و در نهایت برای مخالف، برای پیروان مذاهب دیگر حتا حق حیات نیز قایل نیست، هر گونه ظنی رانست به آنان عدل خدایی تلقی می‌کند» (۳۳).

پی‌نوشت‌ها:

- ۱۶- Deconstruction به معنای هم ساختن و هم خراب کردن.
- ۱۷- برای آشنایی با ساختارهای نامریی در تلقی لئو اشتراوس، ن.ک به «نظریه‌ی جامعه‌شناسی در دوران معاصر»، ص ۵۴۴ به بعد.
- ۱۸- م. آ. ۲۵، مطلب چهار زندان انسان، صص ۱۱۷-۱۵۸ و ۱۵۹-۱۸۲.
- ۱۹- م. آ. ۳۵، بخش اول، صص ۷ و ۶.
- ۲۰- نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، صص ۵۵۰ و ۵۵۱.
- ۲۱- م. آ. ۲، ص ۲۴۹ ۲۲- م. آ. ۶، صص ۲۱۰ و ۲۱۱ ۲۳- م. آ. ۲، ص ۱۱۳ و م. آ. ۵، صص ۲۲۳ و ۲۲۴.
- ۲۴- م. آ. ۲، ص ۲۰۹ ۲۵- م. آ. ۴، ص ۲۰۹ ۲۶- م. آ. ۲، ص ۲۰۵، ص ۲۲۷ ۲۷- م. آ. ۲، ص ۲۰۵، ص ۲۱۶.
- ۲۸- همان، صص ۲۱۸ و ۲۱۹ ۲۹- م. آ. ۷، ص ۱۱۶ ۳۰- م. آ. ۳، ص ۹۰.
- ۳۱- م. آ. ۲، ص ۲۴۰، ص ۱۷۰ ۳۲- م. آ. ۱۶، ص ۵۳.
- ۳۳- این تعبیر از شکل‌گیری نظام سلطه، و تأکید بر نقش محوری زور در تحول جامعه از شکل مالکیت همگانی و مشاع به جامعه‌ی مبتنی بر مالکیت انحصاری و طبقاتی، دیدگاه شریعتی را به آراء مدافعان و واضعان نظریه‌ی شیوه‌ی تولید آسیایی، و به‌ویژه تفسیر سیاسی از آن توسط «وینتوگول» نزدیک می‌کند. تعبیر «زور زورمدان قبیله» توسط شریعتی، تداعی‌گر تعبیر «مباشران امر آبیاری» در نظریه‌ی «جامعه‌ی آبی» است که نلدک اندک به نهادی دیوانسالار و قدرتمند تبدیل می‌شود. برای اطلاع بیش‌تر از استحاله‌ی تدریجی مباشران امر آبیاری به نهادی دیوانسالار، به کتاب رساله‌ای در بررسی تاریخ ماد و منشاء نظریه‌ی دیاکونوف از مرحوم دکتر محمدعلی خنجی، چاپ انتشارات طهوری، سال ۱۳۵۸، ص ۱۹ مراجعه کنید.
- ۳۴- م. آ. ۶، ص ۲۰۶ ۳۵- همان ۳۶- همان، ص ۱۷۵ ۳۷- م. آ. ۲۲، ص ۱۷۸.
- ۳۸- م. آ. ۱۰، ص ۱۲۵ ۳۹- همان، ص ۱۲۶ ۴۰- م. آ. ۳۰، ص ۷۸ ۴۱- م. آ. ۲۲، ص ۱۱۷.
- ۴۲- م. آ. ۴، ص ۲۶۳ و م. آ. ۵، صص ۲۲۳ و ۲۲۴ و م. آ. ۲۲، صص ۶۵ و ۱۹۷ ۴۳- م. آ. ۲۲، ص ۱۹۷.