

## نسبت اسلام و دموکراسی در ایران معاصر

عبدالرحمن عالم □□

استاد گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

فرامرز میرزازاده احمد بیگلو

دکتری علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۱۹/۹/۱۶ - تاریخ تصویب: ۱۹/۱۱/۲۳)

### چکیده:

در این مقاله تلاش می‌شود نسبت اسلام و دموکراسی در قالب دموکراسی ژرف و دموکراسی متعهد (از دیدگاه شریعتی) بررسی شود. بنابراین، این نسبت در هفت مولفه مفهوم دموکراسی، آگاهی از دنیای بیرون، رهیافت چندگانه به دموکراسی، تعامل اجتماع و فرد، ارتباط کلامی، خود موقعیت مند و کثرت گرایی سنجیده شده است مولفه هایی فراتر از لیبرال دموکراسی رایج در غرب و هم در انتقاد به آن هستند. چون دموکراسی متعهد از آراء علی شریعتی برگرفته شده، در دموکراسی متعهد به دیدگاه های وی استناد کرده ایم. در نهایت، نتیجه گرفته می‌شود که در این قالب، دیدگاه های اسلامی شریعتی عمدتاً دموکراتیک است.

### واژگان کلیدی:

دموکراسی ژرف، دموکراسی متعهد، شریعتی، فضیلت اجتماعی، حق فردی و اسلام

## مقدمه

نسبت اسلام و دموکراسی مقوله ای است که بوسیله افراد مختلف و از زوایای گونه‌گون مورد بررسی قرار گرفته است. اما این بررسی‌ها، اغلب توأم با پیش‌فهم‌ها و پیش‌پنداشت‌هایی صورت گرفته که نتیجه نهایی آن اعلام تطابق اسلام با دموکراسی و/یا دموکراسی با اسلام بوده است. به گونه ای که افرادی که از منظر دین به دموکراسی نگریسته اند، تلاش داشته اند تا دموکراسی را با اسلام منطبق سازند و بر عکس، افرادی که از منظر فلسفه مبتنی بر عقلانیت غربی به اسلام نظر داشته اند در تلاش هستند تا اسلام را با دموکراسی سازگار نشان دهند. در این مقاله تلاش می شود با استناد به برداشتی نوین از دموکراسی، تحلیلی از نسبت اسلام و دموکراسی ارائه شود که از آن یک‌سونگری‌ها در امان باشد. بر همین اساس، در این نوشتار بر دموکراسی ژرف (Deep Democracy) استناد خواهیم کرد که نه با لیبرال دموکراسی و نه با دموکراسی مد نظر اجتماع گرایان انطباق دارد؛ بلکه با انتقاد از آنها به مولفه های مثبت آنها استناد کرده و آنها را تقویت کرده است. به‌گونه‌ای که همانند لیبرالیسم بر حقوق افراد و همانند اجتماع گرایی بر فضیلت جامعه تاکید دارد؛ اما بر هیچ یک از آنها تقدم و اولویت نمی‌بخشد. این نوع از دموکراسی دارای متغیرهایی است که فراتر از مکاتب مختلف فکری، چتری را می‌گستراند که ضمن تقویت جنبه‌های مثبت آنها، از ضعف‌ها و ایرادهای آنها تبری می‌جوید. از این‌رو، در قالب این نوع برداشت از دموکراسی می‌توان آموزه‌های دموکراتیک اسلام را نیز ارزیابی کرد. اما از آنجا که از اسلام نیز برداشت‌های مختلف وجود دارد؛ به قرائت علی شریعتی از اسلام استناد خواهیم کرد که تحت عنوان دموکراسی متعهد در آثارش نمود دارد. در ادامه با بررسی مفهوم دموکراسی ژرف، متغیرهای آن را استخراج خواهیم و دموکراسی متعهد شریعتی را در قالب این متغیرها تحلیل خواهیم کرد تا از این طریق نسبت آنها را نیز سنجیده باشیم.

## ۱. دموکراسی ژرف

دموکراسی ژرف مفهومی است در حال رشد که از مبانی فکری اندیشمندان مختلف سیراب می‌شود؛ اندیشمندانی چون جان دیویی، کرنل وست، یورگن هابرماس، امرسون، ویتمن.... اما نخستین کسی که این واژه را به صورت جدی وارد مباحث کرد جودیت گرین، با کتابی با همین عنوان بود (Green, 1999). اگر چه تعابیر مختلف از این مفهوم ارائه شده است با این حال، اشتراکاتی در مبانی آن وجود دارد. از جمله با تاکید لیبرالیستی بر فردگرایی مخالف بوده (Barber, 2003: 24) و از کم رنگ شدن مشارکت افراد در این نظام سیاسی انتقاد می‌کند. چرا که «مردان و زنانی که به طور مستقیم از طریق مشورت، تصمیم‌گیری و عمل مشترک در

سیاست‌هایی که زندگی مشترک آنها را تعیین می‌کند، مسئول نیستند، در واقع اصلاً آزاد نیستند» (Ibid,14). مردم در لیبرال دموکراسی از فرایند و سرنوشت جامعه خود گسیخته‌اند. اما چون در دموکراسی ژرف حاکمیت مردم بر مردم در معنای واقعی آن لحاظ می‌شود، پس مردم صرفاً انتخاب‌کنندگانی منفک از فرایند سیاسی جامعه نیستند؛ بلکه به‌طور واقعی در زندگی سیاسی و اجتماعی وارد می‌شوند. در دموکراسی ژرف، شهروندان با بقیه شرکت‌کننده در مباحثه مشورت می‌کند و این مشورت متوجه یافتن راه حل معضلات اجتماع است نه ترجیحات فردی ظاهر شونده در رأی دادن و انتخاب نمایندگان. بدین ترتیب، در این نوع دموکراسی افراد به عنوان اعضای تأثیرگذار در فرایندهای اجتماعی احساس مسئولیت می‌کنند. این همان تمرین عضویت فرد در یک کل بزرگ‌تر، پذیرش مسئولیت فرد در قبال کل و آرزوی عمل در قبال بهره‌مندی همگان: تحقق این که «من مراقبم» (Wilson, 2004: 14). البته، باید توجه داشت که این گونه توجه به کل مرادف با توجه فضیلت‌مندانه اجتماع‌گرایانه نیست. چرا که دموکراسی ژرف نمی‌خواهد نظم و فضیلت مورد تأکید اجتماع‌گرایان را به جای تقدم حق فردی لیبرالیسم بنشانند. این نوع از دموکراسی هر دو نقش انتقادی و بازسازی را در فضای فکری و اجتماعی امروزین را ایفا می‌کند؛ به صورت انتقادی با لیبرالیسم، اجتماع‌گرایی، پست مدرنیسم، فمینیسم و کثرت‌گرایی فرهنگی درگیر شده، از هر کدام درس گرفته؛ اما با این حال، هر مانع فکری را که ممکن است از طریق کژفهمی روش‌شناختی و نگرش‌های آرمانی بوجود آیند به چالش می‌کشد. همچنین به تقویت نهادهای مدنی و شبکه‌های فراسیاسی (Extra Political) می‌پردازد تا از طریق اثرگذارتر کردن صدای عمومی مردم به بازسازی اجتماعی عمیقاً دموکراتیک یاری رساند (Green, 1999, 54).

هر یک از نویسندگان، ویژگی‌هایی را برای دموکراسی ژرف بر می‌شمارند که کریستوفر کیگان آنها را در هفت متغیر دسته‌بندی کرده است که ضمن شمولیت مکاتب متعدد از آنها نیز متمایز می‌شود. در ادامه به بررسی این متغیرها می‌پردازیم تا بتوانیم دموکراسی متعهد شریعتی را در قالب همین متغیرها مورد بررسی قرار دهیم.

۱-۱. برداشت فلسفی از دموکراسی: نخستین متغیر برداشت فلسفی از دموکراسی که مطابق با آن، دموکراسی دیگر صرف نظام سیاسی تلقی نمی‌شود؛ بلکه همچون شکل یا روش زندگی در نظر گرفته می‌شود که زمینه و بستر رشد و استقلال فردی را فراهم می‌سازد. بنابراین، «خودمختاری فرد شرط دموکراسی تلقی نمی‌شود؛ بلکه دموکراسی شرط تحقق خودمختاری است» (Keegan, 2005: 26). از این منظر، دموکراسی فرایند ارگانیک خودفهمی است که خود به عنوان غایت و هدف نگریده می‌شود نه ابزار. نکته حائز اهمیت در این نوع دموکراسی، نگاه توأم به همه ابعاد زندگی بدون اولویت قائل شدن یا نادیده گرفتن هیچ یک از ابعاد آن است.

این نوع نگرش مستلزم برداشتی آرمانی است که فراتر از واقعیت‌های نظام سیاسی صرف بوده و مشتمل بر آرمان‌های اخلاقی است. بر همین مبناست که جان دیویی معتقد است: «برای رهایی از این عادت فکری که دموکراسی چیزی نهادی و بیرونی است و برای بدست آوردن این عادت رفتاری که آن همچون یک شیوه زندگی است باید این امر محقق شود که دموکراسی آرمانی اخلاقی است تا بدانجا که آن واقعیتی از واقعیت‌های اخلاقی می‌باشد» (Ibid, 27). چنین طرز تلقی‌ای از دموکراسی در نقطه مقابل لیبرال دموکراسی قرار دارد؛ جایی که تغییرات اساسی در برداشت انسان امروزی و در نتیجه در مفهوم دموکراسی روی داده است (Clark and Tilman, 1988)؛ به گونه‌ای که توجه به دموکراسی به عنوان نوعی از نظام جامعه پویا، نه مکانیسم صرف انتخاب و قدرت بخشی حکومت، ضرورت یافته است.

۱-۲. آگاهی از شرایط بیرون: نه تفکر و نه تئوری پردازی در خلأ و بیرون از شرایط اجتماعی صورت نمی‌گیرد. این مولفه نشان از رگه‌های عمل‌گرایانه این نگرش دارد. از این منظر، دموکراسی روش انتقال به سمت ایده آل و به عبارت دیویی «آرمانی کردن» و به عبارت بهتر، «آرمانی کردن چپستی آن چیزی که هست با آنچه که باید باشد؛ از طریق وحدت بخشی به واقعیت و خیر» است (Keegan, 2005, 28). این متغیر نشان می‌دهد که بین فضیلت اجتماع‌گرایی و حق فردی لیبرالیسم ارتباط منطقی وجود داشته باشد.

۱-۳. رهیافتی چندگانه به دموکراسی: تا پایان جنگ دوم جهانی دموکراسی مفهومی منفی بود. در حقیقت، «این جامعه لیبرال بود که [در دوران مدرن] به دموکراسی دست یافت و در این روند تحول، دموکراسی لیبرالیزه گردید» (مک فرسون، ۱۳۸۲: ۲۹۱). با لیبرالیزه شدن دموکراسی، مدت‌ها سایر نگرش‌ها نسبت به دموکراسی نادیده و محکوم شده و اعلام شد که دموکراسی صرفاً از درون نظام لیبرال نشأت می‌گیرد. در مقابله با این نگرش بود که مک فرسون با تمایز قائل شدن بین سه نوع دموکراسی از سه چهره لیبرالی، کمونیستی و جهان‌سومی صحبت می‌کند. امروزه، تصویری که از دموکراسی داریم تصویری فراتر از بحث نظام‌های سیاسی است. اگر دموکراسی شیوه و فلسفه زندگی است، لذا هر مکتب فکری و اعتقادی متناسب با برداشت‌های خود دارای فلسفه و شیوه زندگی مجزا هستند که در چارچوب آن عناصر دموکراسی تعریف و تبیین می‌شود.

۱-۴. تعامل اجتماع و فرد: از منظر دموکراسی ژرف، فرد و اجتماع نه تنها با هم همزیستی دارند، بلکه به صورت دیالکتیکی به هم تائیده شده‌اند (Ibid, 57). این متغیر نه بر خلاف لیبرالیسم، تأکید را بر فرد و حقوق فردی می‌گذارد و نه بر خلاف اجتماع‌گرایی، فضیلت اجتماع را مقدم می‌شمارد. در این نگرش، اگر به نقش و اهمیت اجتماع بها داده می‌شود به معنای نفی فرد نیست. تأکید بر اهمیت اجتماع نشانه اهمیت زبان است و زبان عامل پیوند افراد

است. به بیان گادامر، «همه انواع اجتماع بشری، نوعی از اجتماع بانی‌اند» و «زبان واسطه‌ای است که از طریق آن فهم و استدلال واقعی بین دو نفر روی می‌دهد» (Gadamer:2003,443 and 386). به خاطر وجود عامل زبانی است که امکان گفت و گوی افراد اجتماع فراهم می‌شود. اگر لیبرالیست‌ها با اعتقاد به تقدم حق فردی، عقل انسانی را «یکسره مستقل و آزاد و مختار» می‌دانند که «قانون و قاعده دارد اما قانون او ناشی از خود او و در واقع مخلوق اوست» (فروغی: ۱۳۷۵، ۳۵۵) و اگر اجتماع گرایان با اتکا به فضیلت و خیر اجتماعی، حقوق فردی را به چالش می‌کشند و فرد مورد نظر لیبرال را «عاری از هویت اجتماعی» می‌دانند (جیکوبز: ۱۳۸۶، ۱۹۴)؛ طرفداران دموکراسی ژرف بر این باورند که «یک جامعه خوب مستلزم تعادل دقیق بین نظم و خودمختاری به جای توجه بیشتر به هر یک از آنهاست» (Etzioni:1996, 4). از این منظر، هم خودمختاری و هم نظم و فضیلت ضرورت دارد.

۵-۱. ارتباط کلامی: این که چرا در دموکراسی ژرف، مشارکت، مشاوره و گفت‌وگو اهمیت می‌یابد، این است که برقراری ارتباط کلامی شکاف تاریخی فرد و اجتماع را پر می‌کند. وقتی ما از زبان استفاده می‌کنیم، یعنی ظرفیت پیش‌بینی رفتار دیگران را می‌پذیریم تا جایی که خودمان را به جای دیگران می‌نشانیم. اما «انعکاس خود را در دیگران دیدن» تنها بیانگر این نیست که می‌توانیم در دیگران هویت پیدا کنیم، بلکه می‌توانیم از دیدگاه دیگران امور را بررسی کنیم. این همان «ادغام افق» هاست که نقش اصلی را در هرمنوتیک گادامر ایفا می‌کند (Keegan, 2005, 29). بدین ترتیب فرد در انطباق با اجتماع به تعاملی سازنده دست می‌یابد. لازمه چنین نگرشی، اعتقاد به حوزه عمومی است که در آن «مشارکت صرفاً نه به عنوان فعالیت در حوزه سیاسی، بلکه به عنوان فعالیت نگریده می‌شود که می‌تواند در حوزه‌های اجتماعی و فرهنگی نیز محقق شود» (Benhabib: 1992,7).

با این حال، دو مشکل اساسی در خصوص ارتباط کلامی وجود دارد که باید حل شود: ۱. دامنه مباحث عمومی اجتماعی تا کجا گسترده است؛ یعنی چه کسانی از حق چنین مباحثه‌ای برخوردار یا برحذرند؟ ۲. چه نوع ارتباط کلامی قابل قبول است، محتوا و مضمون مباحثه چه چیزهایی است؟ هر مکتب فکری باید برای تعمیق دموکراسی خود به این مشکلات جواب مناسب ارائه دهد.

۶-۱. خود موقعیت مند: در این مولفه، به فرد به عنوان عضوی ارگانیک از اجتماعی که در آن رشد می‌یابد و به خودفهمی می‌رسد، نگریسته می‌شود. بر خلاف خود «گسیخته از اجتماع» (Unencumbered) و قانون گرایانه لیبرالیسم که دیدگاهی ناکجاآباد (View No Where) اتخاذ می‌کند، خود موقعیت‌مند، خود محاط در اجتماعی است که از آن قابل انفکاک نیست (Keegan, 2005, 35). به بیان هانا آرنهت، «واقعیت و قابلیت اطمینان دنیای بشری، نخست

بر این واقعیت مبتنی است که ما محصور در چیزهایی هستیم که پایدارتر از فعالیت‌هایی هستند که آنها را بوجود آورده‌اند» (Arendt:1959,83). خود فردی شده لیبرالیسم فقط در جایی مسلط است که پیوندهای اجتماعی از بین رفته‌اند و افراد خود را منزوی و سرگردان و بدون هدف تصور می‌کنند. اما خود موقعیت‌مند خودی است که در دل یک اجتماع قرار دارد و بوسیلهٔ تعلقات و فهم مشترک خود که زندگی اجتماعی را شکل می‌دهد، تعریف می‌شود. از این منظر، ما برخی حقوق و وظایف ویژه را که «خصوصیات اخلاقی‌مان را می‌سازند از اجتماعی که در آن زندگی می‌کنیم اخذ می‌نمائیم و همزمان به صورت اضطراری در اهداف و مقاصد جامعه خود درگیر می‌شویم» (مارش و استوکر: ۱۳۸۴، ۵۹).

با این حال، باید توجه داشت که «موقعیت، هویت فرد را تحت سلطه ندارد، [چون] افراد کارگزارند... ما در موقعیت [هایمان]، در ارتباط با معانی، اعمال و شرایط ساختاری و در تعامل با آنهایی که در آنجا پرت شده‌اند، کنش انجام می‌دهیم» (Young: 2000,101). افراد به هنگام وارد شدن در این کنشها، که گفت و گو یکی از آنهاست، بر خلاف دیدگاه جان راولز به مانند وضع نخستینی که هیچ اطلاعی از موقعیت، منافع و آینده خود ندارد، وارد نمی‌شوند؛ از آنها خواسته نمی‌شود که خودشان را به گونه‌ای توصیف کنند که اساساً بر خلاف هویت هر روزشان است. اینجا پردهٔ جهل معنایی ندارد و هویت و خودفهمی هر فرد در ارتباط با هم صحبت‌های آگاه از شرایط بیرونی شکل می‌گیرد. به عبارت چارلز تیلور، هویت هر فرد صرفاً در چارچوب «شبکه‌های هم صحبتی» (Webs of Interlocation) موجودیت می‌یابد (Taylor:1996,36) و این شبکه‌های هم صحبتی با توجه به جوامع و فرهنگ‌های مختلف متفاوت بوده و هویت‌هایی متفاوت را تولید می‌کند.

۷-۱. کثرت گرایی: نباید تصور کرد که دموکراسی ژرف، «منکر برداشت‌های متکثر از زندگی خوب است؛ بر عکس دموکراسی واقعی بواسطهٔ ایده اجتماعی خود، به ارتباطی واقعی بین ویژگی‌های فرهنگی و خودفهمی و هویت اقرار دارد» (Keegan, 2005, 37). وجود انسان‌هایی با علایق مختلف بیانگر وجود دیدگاه‌های متفاوت در قالب گروه‌های گوناگون است. نکته حائز اهمیت این است که افراد و گروه‌ها «با موقعیت‌مندی‌های مختلف، با اذعان به این که آنها با هم اند و باید در تلاش برای حل مسائل جمعی با هم کار کنند، فرهنگ دموکراتیکی را خلق می‌کنند» (Young, 2000, 112). خلق و حفظ این فرهنگ در برگیرنده میل به حضور و مشارکت برای ایجاد دعاوی و پیشنهادها به گونه‌ای است که بدنبال دستیابی به فهم از طریق دیگرانی با علایق، تجارب و موقعیت متمایز و تلاش در متقاعد کردن آنها در ارائه دعاوی منصفانه است. این امر نیازمند گشودگی به دعاوی دیگران است. اما از آنجا که دعاوی دیگران دارای فضایل و خیر خاص است، این «خیرها و فضایل امکان دارد با یکدیگر

در منازعه باشند اما، هیچ وقت یکدگر را باطل نمی‌کنند» (Tailor:1998,502). چنین ویژگی‌هایی نمود جامعه مدنی است. قلمرو مدنی مکانی برای تعدادی از هویت‌هاست و تعدد آن نشان بارز دموکراتیک بودن آن جامعه است. در همین راستاست که شانتال موفه در دفاع از دموکراسی و توسعه کاربردی آن در روابط جدید اجتماعی اعتقاد دارد که به دلیل وجود کثرت گروهی و در نتیجه کثرت منافع باید شرایطی فراهم شود تا همه گروه‌ها و منافع جدید در افق دموکراسی در هم ادغام شوند. پس، «آنچه لازم داریم غلبه ارزش‌های دموکراتیک است که این نیز مستلزم تکثر نحوه اعمال دموکراتیک و نهادینه کردن آن در روابط مختلف اجتماعی است؛ به گونه‌ای که تعداد زیادی از موضوع - موقعیت‌ها (Subject-Position) بتوانند از طریق چارچوب دموکراتیک شکل یابند» (Mouffe:1989). وی این طرح را طرح دموکراسی رادیکال و پلورال می‌نامد که نیازمند وجود کثرت، تعدد و منازعه و استخراج هدف غایی سیاسی در جامعه می‌داند.

این متغیرهای هفت‌گانه به نوعی عصاره مکاتب مختلف فکری در خصوص دموکراسی را لحاظ کرده و از مولفه‌های مثبت آنها بهره برده است. از این رو، بررسی دموکراسی از منظر سایر مکاتب در قالب این متغیرها به معنای تلاش در انطباق دادن یک مکتب با مکتب دیگر نیست؛ بلکه سنجش میزان دموکراتیک بودن آنها در بطن همان مکتب فکری است. بنابراین، در ادامه ابتدا به توصیف دموکراسی متعهد از منظر دکتر علی شریعتی پرداخته و سپس، آن را در قالب این متغیرها تحلیل خواهیم کرد.

## ۲. دموکراسی متعهد

دکتر علی شریعتی توصیفی از دموکراسی مورد نظر خود ارائه می‌دهد که ضمن داشتن مضامین اسلامی، با برداشت غربی - لیبرالی - آن تفاوت‌های اساسی دارد. وی با بیان اینکه دوره غیبت «دوره دموکراسی است» (شریعتی، ۱۳۵۰، ۲۷۴)؛ ویژگی‌هایی را بر می‌شمارد که بیانگر دیدگاه ایدئولوژیک وی در خصوص اسلام و اثر‌پذیری وی از مارکسیسم است. شریعتی ابتدا دموکراسی‌های موجود را به دو دسته زیر تقسیم می‌کند: دسته اول دموکراسی‌هایی هستند که آزاد و غیرمتعهد هستند که «تنها با رأی مردم روی کار می‌آیند و تعهدی جز آنچه که مردم [متناسب] با سنن و خصوصیات [زندگی و اجتماع خود] می‌خواهند ندارد» (شریعتی، بی تا الف، ۱۹۹). اما، دموکراسی نوع دوم، دموکراسی متعهد یا هدایت شده است که «حکومت گروهی است که بر اساس یک برنامه انقلابی مرفقی که افراد را، بینش افراد را، زبان و فرهنگ مردم را، روابط اجتماعی و سطح زندگی مردم و شکل جامعه را می‌خواهد دگرگون کند و به بهترین شکلش براند. برای این کار، یک ایدئولوژی دارد، یک مکتب فکری مشخص دارد، یک

برنامه‌ریزی دقیق دارد و هدفش این است که یکایک این مردم رأیشان و سلیقه شان متوجه او شود» (همان).

دموکراسی مورد نظر شریعتی دارای شرایطی خاص است. در این نوع دموکراسی خود مردم باید آموزه های اسلام را یاد بگیرند و بر اساس آن حق را تشخیص دهند؛ حدود اسلامی را اجرا کنند؛ جامعه اسلامی را تشکیل دهند؛ از اسلام، مسلمین، اقتدار و وحدت اسلامی در برابر یهود و نصاری و دیگر دشمنان دفاع کنند، جهاد کنند، اجتهاد کنند و از میان خود گروهی را برای تخصص در شناخت علمی اسلام و استنباط قوانین اسلامی و حل مسائل جامعه و رویدادهای زمان وادار کنند و رهبری اجتماعی و فکری و مسئولیت و سرنوشت مردم را به دست آنها بسپارند تا آنها بهترین، لایق ترین، آگاه ترین، دانشمندترین و پاک ترین شخصیت موجود را برای رهبری تشخیص دهند؛ به «جای امام» برگزینند (شریعتی، ۱۳۵۰، ۲۷۳). بر ساس این، از نظر شریعتی، در دوره غیبت نه تنها مردم فارغ از مسئولیت های سنگین اجتماعی نیستند؛ بلکه برعکس، هم باید به تمرین دموکراسی بپردازند و هم مسئولیت سنگین خدایی را بر عهده بگیرند. بدین معنی که در امر رهبری و مسئولیت اجتماعی امت اسلامی، افرادی را که دارای شاخصه علم و تقوا هستند را به جانشینی امام برگزینند. بدین گونه است که رهبر بر اساس اصل تحقیق، تشخیص، انتخاب و اجماع مردم برگزیده می شود و قدرت حاکمیت از متن امت سرچشمه می گیرد.

توجه به برخی ویژگی های خاص امام منتخب مردم در دموکراسی متعهد، شریعتی را به سمتی سوق داده است که در آن فرد انتخاب شده مسئول این نیست که «ایده ها، ایده آل ها و نیازهای مردمی را که او را انتخاب کرده اند، برآورده کند؛ بلکه مسئول است که مردم را بر اساس قانون و مکتبی که امام، رهبر و هدایت کننده آن مکتب است هدایت کرده و آنها را بر اساس آن مکتب تغییر و پرورش دهد» (شریعتی، ۱۳۷۵، ۲۶۸). چنین برداشتی از جایگاه و نقش امام، شرایطی را پیش می آورد که در آن هیچ سازوکاری برای نظارت و ارزیابی عملکرد نایب عام باقی نمی ماند. و این، امکان تبدیل این نوع دموکراسی به دیکتاتوری را در بطن خود مستعد نگه می دارد. با این حال، شریعتی از دموکراسی حاکم در جوامع غربی دفاع نمی کند. چرا که بر این باور است که این گونه دموکراسی ها در بهترین شکل می توانند مانعی بر سر راه توسعه و تغییر باشند. این در حالی است که دموکراسی متعهد به منظور ایجاد تغییر در جهان سوم، بویژه ایران، طراحی شده است و صرفاً از این طریق است که شریعتی معتقد است که می توانیم به «بزرگ ترین تمدن» تبدیل شویم. در اینگونه جوامع، امام «نه تنها در یکی از ابعاد سیاسی و اقتصادی، روابط اجتماعی، و یا حتی در یک زمان محدود انسان ها را رهبری می کند، بلکه انسان را در همه ابعاد گوناگون انسانی خودش نمونه می دهد» (شریعتی، ۱۳۵۶، ۷۷).



دموکراسی متعهد با این اوصاف، دموکراسی ای است که از نوعی برداشت چپ گرایانه از دین اسلام - شیعی - استنتاج شده است. ولی با همه ویژگی‌هایی که دارد عنصری از دموکراسی را در خود نهفته دارد که با متغیرهای مستخرج از دموکراسی ژرف قابلیت بحث و بررسی پیدا می‌کند. به همین خاطر، در ادامه به بررسی آن متغیرها در خصوص دموکراسی متعهد می‌پردازیم.

### ۳. نسبت دموکراسی متعهد و دموکراسی ژرف

دموکراسی متعهد حاصل و نتیجه اسلام چپ در نگرش به آموزه‌های دموکراتیک دین اسلام از منظر جریان فکری چپ گرایانه در ایران معاصر است که در اندیشه‌های سیاسی علی شریعتی نمود یافته است. اندیشه سیاسی شریعتی از چنان گستره‌ای برخوردار است که بتواند در خصوص متغیرهای هفتگانه فوق‌الذکر یارای تحلیل و ارزیابی باشد. به همین دلیل در ادامه آن متغیرها در چارچوب آثار شریعتی بررسی می‌شود.

۱-۳. مفهوم دموکراسی: در دموکراسی متعهد، حاکمیت مردم بر مردم نمی‌تواند صرفاً در حوزه سیاسی مورد توجه قرار گیرد؛ بلکه مجرا در همه حوزه‌ها تلقی می‌شود. تعریفی که شریعتی از سیاست به دست می‌دهد موید این نظر است. وی «سیاست» را در مقابل «پلتیک» قرار می‌دهد که از پولیس<sup>۱</sup> به معنای شهر در یونان باستان و عمل حکومت و طرز فکر یونانی - غربی است. از نظر شریعتی، پلتیک با کارکرد شهرداری همخوانی دارد. در این برداشت همان‌گونه که شهردار، شهر را اداره می‌کند، حکومت نیز مملکت را اداره می‌کند. اما، سیاست مفهومی دیگر از حکومت را می‌رساند؛ «عمل حکومت در اینجا اداره نیست، نگهداری نیست که احساس خوشی و راحتی و آزادی مطلق فردی داشته باشد»، همچنین هدف سیاست تحقق تمام حقوق فردی در جامعه نیست، «بلکه تکامل و تربیت است» (شریعتی، بی تا، الف، ۷۵ و ۷۶). بنابراین، چون در این طرز تفکر «تکامل و پیشرفت انسان و فرد و جامعه» به صورت همزمان مطرح است (همان)؛ پس حکومت موجود در آن نمی‌تواند تنها از بعد سیاسی دموکراتیک باشد و تنها حوزه سیاسی را لحاظ کرده باشد. به همین دلیل است که شریعتی از دموکراسی متعهد حمایت می‌کند تا «امام» در دوره غیبت که به نوعی منتخب مردم است، افراد و جامعه را در تمامی ابعاد آن هدایت و رهبری کند. علی‌رغم تکرار و تأکید بر حکومت دموکراسی در نوشته‌های شریعتی، بررسی طرز نگرش وی نشان می‌دهد که منظور وی از دموکراسی به معنای نظام سیاسی صرف نیست. تا آنجا که اسلام چپ به دلیل تعلق خاطر بیش از اندازه به

۱. در متن اصلی از واژه police استفاده شده که واژه polis درست است.

ایدئولوژی، بعد فلسفی و اجتماعی دموکراسی را تا آن اندازه جدی می‌گیرد که احتمال نادیده گرفته شدن کامل حقوق افراد در آن وجود دارد. احتمالی که نمونه های تاریخی آن، یعنی فاشیسم و نازیسم، زنگ خطر آن را قبلاً به صدا در آورده بودند. با این حال، اگر خوش بینانه نگرینیم، دموکراسی مورد نظر اسلام چپ با رویکردی اخلاقی و معنوی بعدی فلسفی و اجتماعی یافته و همه ابعاد زندگی نسان را در بر می‌گیرد.

۲-۳. آگاهی از شرایط دنیای بیرون: همان طور که می‌دانیم، آرمان راهنمایی کننده در دنیای اسلام، نصوص دینی است و مسلمانان برای هدایت مسائل جهان بیرونی در چارچوب آرمان‌های راهنمایی کننده به اجتهاد رجوع می‌کنند. در واقع، اجتهاد حلقه واسط بین جهان بیرون و اصول جهانشمول دینی است. بر این اساس است که حمید عنایت با نسبت دادن «سرزندگی شیعه» در تطابق با تحولات اجتماعی و سیاسی به بعضی امکانات، می‌نویسد: «اساسی‌ترین این امکانات اصل اجتهاد است که طرح و تدبیری برای تکمیل منابع فقهی و بالقوه، تعبیه‌ای انقلابی در برابر قدرت های دنیوی است» (عنایت: ۱۳۷۲، ۲۷۵). شریعتی نیز بر این باور است که اجتهاد موجب می‌شود که اندیشه اسلامی در قالب های ثابت زمان متحجر نشود و فهم مذهبی و قوانین و احکام دینی به صورت سنت‌های راکد و تعبدی موروثی و اعمال تکراری و عبث و بی روح در نیاید (شریعتی، ۱۳۸۳، الف، ۳۹۳). چرا که بوسیله آن ما از شرایط دنیای بیرون آگاهی پیدا می‌کنیم و بنا به واقعیت‌های عینی از آموزه های وحیانی بهره می‌گیریم. در چنین شرایطی دین و دنیا نیز به هم گره می‌خورند. اما از نظر اسلام چپ «عاملی که حرکت روح اسلامی را در مسیر زمان سد» می‌کند و مانع واقع بینی علمای اسلامی و در نتیجه، تحجر در اسلام می‌شود، «مرگ روح اجتهاد است». این در حالی است که اجتهاد دروازه ای است بر «مدینه روح و فرهنگ مذهبی که قافله زمان از آن» می‌گذرد و دری است «بر دارالعلم اسلامی که همواره هوای تازه به درون می‌آورد» (همان، ۳۹۷).

از نظر شریعتی اجتهاد که به معنای «کوشش آزاد و مستقل علمی است» در راه شناخت متکامل و مترقی اسلام در همه ابعادش کاربرد دارد. با اجتهاد است که تلقی متجدد و متحول آن در بینش متعالی و پیشرونده زمان که مجتهدان آگاه با کشف و فهم معانی متعدد متشابه و بطونی متراکم که زبان چند توی چندین پهلوی قرآن در خود پنهان دارد، و عالم واقعیت در هر بُرشی جلوه‌ای از آن را نمایان می‌سازد، نمود می‌یابد و بالاخره، از طریق آن، استخراج و استنباط مدام حقایق نوین بر حسب تکامل اندیشه و علوم بشری و احکام و موازین حقوق جدید بر حسب تغییر نیازها و بناهای اصلی و فرعی نظام های اجتماعی و حرکت تاریخ و تکامل قطعی بشریت روزآمد می‌شود (بی‌تاج، ۱۴)، بنابراین، اجتهاد عامل بزرگ حرکت، حیات و

نوسازی همیشگی فرهنگ و روح و نظام عملی و حقوقی اسلام، در طول ادوار متغیر و متحول زمان است و بر همین مبناست که از دنیای بیرون می‌توانیم آگاه باشیم.

۳-۳ رهیافت‌های چندگانه به دموکراسی: از نظر شریعتی هر مفهوم و اندیشه‌ای را باید تنها در «ظرف زمانی و اجتماعی» آن معنی کرد؛ زیرا در همین ظرف است که اصولاً معنا پیدا می‌کند و «در هر جغرافیای سیاسی و اجتماعی، معنایی خاص و اثری مخصوص دارد» (شریعتی، ۱۳۷۹، ۲۹۰) در همین راستا، شریعتی بر این باور است که دموکراسی اشکال مختلف دارد؛ از یونان باستان تاکنون. با این حال، همان حاکمیت مردم است بر مردم که با آراء خود گروهی را یا فردی را برای رهبری خود بر می‌گزینند. تنها ملاک حکومت این فرد یا گروه برای در دست گرفتن زمام اداره جامعه و هدایت مردم، شماره آراء تک تک افراد آن جامعه است که هر کدام از بیشترین آراء برخوردار گردید، صاحب و دارای حق حکومت خواهد بود (شریعتی، بی تا، الف، ۱۷۴).

شریعتی با این پیش فرض «اجماع امت»، «اجماع اهل مدینه یا اهل حل و عقد» را که مبنای تعیین خلافت هستند، دموکراسی تلقی می‌کند. از نظر وی، اجماع، شورا، بیعت و دموکراسی دارای محتوای یکسان هستند و اجماع در اسلام که نمادی از توجه به آراء همگان است، به معنای «جمع شدن و اتحاد و اتفاق آراء» است و تنها مشکل و اختلافی که هست «بر سر نوع تلقی از دموکراسی و انواع آن است» (همان، ۱۷۵)؛ همان تلقی که امروزه در غرب تحت عنوان دموکراسی لیبرال مطرح است و در نزد شریعتی تحت عنوان دموکراسی متعهد. بنابراین، برای دموکراسی رهیافت‌های متفاوت می‌توان در نظر گرفت؛ هر چند که برخی از لوازم و شرایط این رهیافت‌ها ممکن است با رهیافت‌های دیگر، دیگرگونه و متفاوت باشد. با این حال، می‌تواند از جنبه‌های مثبت یکدیگر بهره بگیرند.

۳-۴. تعامل اجتماع و فرد: شریعتی به دلیل وابستگی به دو جریان فکری اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم مجبور است بین اجتماع و فرد به نوعی به تعادل بیاندهد؛ اگزیستانسیالیسمی که معتقد است «محیط ساخته او [انسان] است» (شریعتی، ۱۳۶۰، ۴۲۹) و مارکسیسمی که زیربنای اقتصادی را بر اراده و زندگی انسان حاکم می‌سازد. بر همین اساس است که شریعتی در بررسی نظریه کارل مارکس و ماکس وبر به این جمع بندی می‌رسد که هر دو هم غلط هستند و هم درست:

«هر دو درست است به خاطر اینکه میان دو پدیده و دو قطب یکی فکر و یکی محیط، میان انسان و محیط اجتماعی یا مادی، میان ذهنیت و عینیت، رابطه متقابل علت و معلولی بر قرار است و این یکی از خصوصیات انسان است. به این معنی، همان طور که مارکسیسم معتقد است اگر زیربنای اقتصادی را تغییر بدهیم طرز تفکر جامعه تغییر پیدا می‌کند و همان

طور که ماکس وبر علیه مارکس می‌گوید اگر طرز فکر جامعه را عوض کنیم، طرز تولیدش هم عوض می‌شود. [غلط است] به این معنی ... که رابطه فرد و جامعه، رابطه زیربنا و روبنا، رابطه انسان و محیط، رابطه ذهنیت و عینیت، رابطه سوبژکتیویته و ابژکتیویته، رابطه متقابل و علت و معلول مداومی است که یک پدیده دیگر اثر می‌گذارد و آن اثر روی خود موثر باز اثر می‌گذارد؛ تأثیر و تأثر همیشگی است» (همان، ۱۲۷).

با این استدلال، شریعتی، میان فرد و اجتماع رابطه دوجانبه و متقابل می‌بیند. در این دیدگاه «وجدان فردی و وجدان جمعی در برابر هم قرار می‌گیرند و به طور مداوم در حال اثر گذاری و اثرپذیری متقابل‌اند» (شریعتی، بی تا، د: ۴۴) وقتی که چنین برداشتی از تعامل فرد و اجتماع لباس ایدئولوژی دینی به تن می‌کند، فرد دیگر در معنای مطرح در غرب، با آن تقدم ذاتی حقوق و دارای عقل خود بنیاد و ... نیست، اینجا چون اراده و «آزادی فردی» عاملی است برای اغفال از «آزادی اجتماعی»، پس فرد به معنای «شخص» نیست، بلکه به معنای «شخصیت» است و شخصیت همان «اراده فردی انسان است در برابر اراده جامعه یا تاریخ یا طبیعت یا وراثت و میزان عملی که به ابتکار و تصمیم خود در محیط انجام می‌دهد و تأثیری که بر محیط می‌گذارد و قدرتی که در پدید آوردن یا تغییر دادن دلخواه از خود نشان می‌دهد» (شریعتی، ۱۳۸۳ الف، ۲۴۳). این نقل قول نشان می‌دهد که جنبه اگزیستانسیالیستی تفکر شریعتی بر جنبه جمع‌گرایانه و مارکسیستی آن چربیده است. البته، نباید از نگرش ایدئولوژیک شریعتی در اتخاذ و تبیین چنین برداشتی نادیده گرفت. با این اوصاف، شریعتی به تعامل فرد و اجتماع معتقد بوده و بر اهمیت آن واقف است. اما در نهایت، اولویت را در اراده و حق فردی می‌بیند - البته حق نه به معنای لیبرالیستی و سوسیالیستی و غیره - و در این تقدم و اولویت بخشی تا اندازه‌ای پیش می‌رود که مطابق با آن، هر یک از انسان‌ها را به عنوان قهرمان تاریخ ساز در نظر می‌گیرد. اینجا تقدم اراده بر جبر یا همان تقدم آزادی فرد بر محیط مطرح است که در اندیشه شریعتی به جای تقدم حق فردی بر فضیلت و نظام اجتماعی مورد توجه است. بدیهی است که جو حاکم در دوران زندگی وی و نگرش ایدئولوژیک به دین در این تلقی از اراده فردی بی‌تأثیر نبوده است.

۵-۳. ارتباط کلامی: علمای اسلام به سیاق این عبارت گادامر که «پرسیدن خیلی سخت‌تر از جواب دادن است» (gadamer:2003,356) معتقدند که هر کسی توانایی برقراری ارتباط با نصوص دین را ندارند، چه رسد که از آنها نسبت به مسائل روز سؤال هم بکنند. بنابراین، جوامع اسلامی در تعیین دامنه و محتوای مباحثه همواره در تنگنا بوده‌اند و همان گونه که بحث شد، اصل اجتهاد می‌تواند در ترسیم و تعیین دامنه و محتوای بحث‌ها موثر واقع شوند. از نظر شریعتی، اسلام بر خلاف سایر ادیان همه را به تدر و تفکر در همه ابعاد زندگی فرا

می‌خواند. «قرآن که کتابی آسمانی است و به زبان وحی سخن می‌گوید ... همه جا به تحقیق و تفکر [فرا] می‌خواند ... و این شیوه را نجات از عبودیت‌های جاهلی و «اساطیر» نخستین و سنت‌ها و معتقدات موروثی و متحجر» می‌شمارد (شریعتی، بی‌تا، ۷). بنابراین، هر کسی تحت شرایطی می‌تواند به فهم قرآن نائل آمده و احکام آن را اجرا کند و آن شرط این است که «مُتَد تحقیق در قرآن تغییر کند». یعنی تحقیق و تفسیر آن علمی شود (بی‌تا، الف، ۱۶). در این صورت نه تنها نوابغ، بلکه نویسندگان و متفکران غیر متخصص و ... خواهند توانست بسیاری از احکام قرآنی را درک کنند. از این رو، فهم و درک و اجرای احکام قرآنی بر دوش افرادی خاص نهاده نشده است و هر کس که «می‌تواند ببیندیشد، بنویسد، فکر و مطالعه کند و به میزانی که معتقد به این راه است ... [باید] به همان میزان، رسالت این کار را به دوش خود احساس کند» (همان، ۳۱). درست است که قرآن هفتاد بطن دارد و هر بطن آن باز هفتاد بطن و علی‌آخر، شریعتی بر این باور است که این را به‌گونه‌ای تعبیر کرده اند که هر کسی نمی‌تواند آن را بخواند و متوجه بشود:

«گفتند: معنی واقعی قرآن نزد ائمه است، در کتاب مخصوص است که مخفی است و هیچ کس از آن خبر ندارد و آن در خانواده پیامبر بود و بعد پنهانی، دست به دست میان ائمه گشته و بالاخره در دست امام غایب است. از این خبر - که درست هم هست و به این معنی است که آنها بهتر از دیگران این کتاب را می‌فهمیده‌اند و این طبیعی و منطقی است - چنین نتیجه گرفته‌اند که قرآن یک کتاب معمایی اسرار آمیز و برای بشر غیرقابل فهم است» (شریعتی، ۱۳۸۴، ۱۲).

و قرآن تبدیل شد به کتاب استخاره و تعظیم و تکریم و بوسیدن و ... در حالی که هدف واقعی آن «هدایت» پیروانش و «نشان دادن راه حل و مسئولیت انتخاب انسانی» است (همان، ۱۲۸). با استدلال، شریعتی، شمول افراد صاحب صلاحیت در فهم و تفسیر متون دینی را فراخ در نظر می‌گیرد. وی در ادامه همین استدلال می‌خواهد نشان دهد که دامنه بحث در ارتباط کلامی دینی را نیز می‌توان گسترش داد. شریعتی با انتقاد از اینکه «امروز، اجتهاد در استنباط احکام فرعی محصور» شده است، بر این باور است که «در فهمیدن قرآن و در تحلیل و شناخت و بررسی و نوع برداشت و تحلیل معتقداتمان ... همواره باید در اجتهاد باشیم» (شریعتی، بی‌تا، ۲۴). در پرتو همین نگرش به قرآن است که اجتهاد هم معنای واقعی خود را به دست می‌آورد؛ یعنی «انتقاد و احتجاج در اعتراض نسبت به آراء و اقوال یکدیگر» (شریعتی، ۱۳۵۰، ۱۱۹). در چنین شرایطی است که امکان پرسش و پرسشگری از متون دینی نیز فراهم می‌شود. از آنجا که شریعتی به بیان سروش «طراح سئوالات مهم و تازه بسیار در جامعه» دینی ما بود (سروش، ۱۳۷۳، ۴۱۱) خود تلاش داشت تا امکان سئوال و پرسشگری در جامعه را فراهم سازد که

نمونه‌اش همین طرح متد علمی برای تفسیر قرآن بود که همگان توانایی پرسش از متون دینی را داشته و از آن جواب دریافت کنند. چرا که اصول اعتقادی مذهب تقلید بردار نیست و افرادی خاص به طور رسمی در این کار گمارده نشده‌اند. بنابراین، آخوند رسمی، مبلغ رسمی، مفسر رسمی، جانشین رسمی، شفیع و واسطه رسمی وجود ندارد؛ همه سربازند و در عین حال، مبلغ. «این است که آن بعد اندیویدالیستی و لیبرالیسم انفرادی اسلام که آمریکا افتخار خود را در انتساب دروغین خود بدان مکتب می‌داند و این است مبنای دموکراسی انسانی که آزادی فرد در برابر قدرت و مرکزیت جامعه تأمین می‌شود» (شریعتی، ۱۳۸۴، ۲۰۷). و همین جاست که باب اجتهاد آزاد و همگانی بوسیله شریعتی مطرح می‌شود:

«مسأله «باب اجتهاد» در اسلام یعنی تحقیقات آزاد در مسائل مذهبی و استنباطات نوین دینی و انطباق مذهب با زمان و تحولات تاریخی یکی از دلایلی است که نشان می‌دهد آزادی فکر در آنجا [اسلام] وجود داشته و حتی اختلافات مذهبی را به رسمیت شناخته‌اند» (شریعتی، ۱۳۸۳ الف، ۶۲).

از آنجا که «الطرق الی الله بعدد نفوس الخلائق» و به قول پیامبر: «ان فی اختلاف امتی رحمه» در اسلام تأیید و بیان شده است، همگان با هر نوع تفکری می‌توانند آزادانه به تحقیق در قرآن پردازند. لازم به ذکر است که «از تصادم آزادانه افکار است که فکر تازه بوجود می‌آید و تکامل پیدا می‌شود» (همان). همان آزادی‌ای که در قرون اول، دوم و سوم وجود داشت که تمدن نیمه قرن سوم و قرون چهارم و پنجم را بوجود آورد. با این همه، شریعتی در تشیع علوی، تشیع صفوی به نتیجه‌ای دیگر رسیده است که کاملاً متضاد با استدلال‌های قبلی اوست. چنانکه ملاحظه کردیم شریعتی در بقیه نوشته‌ها از جمله در انتظار، مذهب اعتراض دامنه و شمول افرادی را که صلاحیت ورود به پرسش و دریافت پاسخ از قرآن را دارند خیلی گسترده در نظر می‌گیرد؛ از قبیل این جمله که «[روحانیون] امروز همه فقیه‌اند (جز افراد استثنایی)» (شریعتی، ۱۳۷۵، ۲۷۶). اما، فقط تفقه می‌کنند و از قسمت اعظم عناصر تشکیل دهنده مکتب اسلام همچون فلسفه تاریخ، جنبه‌های روانشناختی، سیاسی، اقتصادی و ... دین غافل هستند. این قبیل روحانیون به عبارت شریعتی مجتهدین صفوی از روح تکاملی و در حال تحول فهم و تحقیق دین بی‌خبر هستند. اینها بر این تصورند که «هر چه قدیمی‌تر لباس بپوشند، قدیمی‌تر آرایش کنند، قدیمی‌تر رفتار کنند، قدیمی‌تر زندگی کنند، قدیمی‌تر فکر کنند... و هر چه قدیمی‌تر باشند، مقدس‌تر و بانفوذتر و روحنی‌تر و موجه‌تر است» (شریعتی، ۱۳۵۰، ۲۸۶). با تصویر و ترسیم چنین وجهه‌ای از روحانیت صفوی و همتراز قرار دادن آنها با عوام است که شریعتی این نظر متضاد خود با استدلال‌های قبلی‌اش را بیان می‌دارد: «عالم محقق در اجتهادش آزاد است، عامی باید در برابر مجتهد مقلد باشد، این یک نظام اجتماعی و

در عین حال علمی است» (همان). بدین ترتیب، با محدود کردن اجتهاد به عده‌ای خاص و مقلد دانستن عده‌ای کثیر از عوام، تمام رشته‌های قبلی شریعتی درباره امکان بسط و گسترش دامنه شمول افراد با صلاحیت در ورود به مباحث دینی - سیاسی را پنبه می‌شود و در واقع، ارتباط کلامی در جامعه دینی مورد نظر وی محدود می‌شود.

۳-۶. خود موقعیت‌مند: اسلام چپ به دلیل باورهای ایدئولوژیکی که دارد بر وضع و ایستار افراد جامعه تأکید دارد و تلاش می‌کند آنها را نسبت و به شرایط و موقعیت‌های خود آگاه سازد. به دلیل آنکه ایدئولوژی چیزی نیست که وارداتی باشد، بنابراین باید بر شرایط محیطی همان جامعه تأکید شود و از بطن و متن همان اجتماع ایدئولوژی سازی، و به عبارت شریعتی «جغرافیای حرف» تعیین، شود. از این‌رو اسلام چپ به تاریخ و فرهنگ ایران توجه جدی دارد. و بنا بر نظر آنها «هر فردی تجلی تاریخ خودش است و هر انسانی آئینه تمام نمای فرهنگ و تاریخ خودش می باشد» (شریعتی، ۱۳۸۳، الف، ۳۲۱). به عبارتی، انسان زاده تاریخ است (شریعتی، ۱۳۷۹، ۱۰۷). در نتیجه، همه خصوصیات و صفاتی را که در انسان وجود دارد ناشی از ذات آدمی نمی‌دانند، بلکه آنها را عَرَضیاتی تلقی می‌کنند که از جامعه بر آدمی عارض شده است. این چنین است که اسلام چپ نمی‌تواند از موقعیت‌مندی افراد دفاع نکرده باشد. بدیهی است که خود موقعیت‌مند اسلام چپ، در موقعیت ایدئولوژیک قرار گرفته و روحیه ستیزه‌جویی و مبارزه و حرکت را در خود نهفته دارد.

از نظر شریعتی از آنجا که «جامعه است که فرد را انسان می‌کند» و بر جهان بینی وی اثر می‌گذارد (شریعتی، ۱۳۵۸، ۳۴)؛ «خود» ما در دنیای امروز از سه موقعیت متفاوت شکل گرفته است: «ما شرقی‌ایم، و این کلمه تنها یک نام جغرافیایی نیست. از یک نوع بینش، روح و گرایش حکایت می‌کند که در فرهنگ‌ها، تمدن‌ها، مذهب‌ها و شیوه جهان بینی و زندگی و سنخیت انسانی ما منعکس است و انگهی، این بستگی، ما را در برابر آنچه «غرب» نام دارد، موضع مشخصی می‌بخشد. ما مسلمانیم. اسلام قبل از هر چیز، برای ما یک مکتب اعتقادی است، ایمان و ایدئولوژی است... علاوه بر آنکه ایدئولوژی است، برای ما، محتوای تاریخ، روح و خصلت فرهنگی، شیوه زندگی، رفتار فردی و اجتماعی، روح جمعی، و بالاخره، تعیین‌کننده تلقی ویژه ما از جهان، رابطه ما با هستی و نیز تشکیل‌دهنده بنای ارزش و بنیاد انسانی و فطرت وجودی ماست... [در نهایت] ما به هر حال، جزئی لاینفک از دنیای سوم به شمار می‌آئیم. این واقعیتی است که ما آن را انتخاب نکرده‌ایم و بنابراین، نه می‌توانیم انکارش کنیم و نه نادیده اش انگاریم» (شریعتی، بی تا، ۱۲۵-۱۲۸).

این ریشه‌های سه گانه «ما»یی که شریعتی در نظر می‌گیرد در ارتباط با «دیگری یا دیگران» است؛ فلذا «از یک طرف ریشه در عمق شرق و اسلام و تاریخ خودمان داریم و از طرف دیگر،

شاخه‌هایمان به طرف بارانی که از غرب می بارد دراز شده است که هیچ رابطه‌ای و تناسبی این دو با هم ندارند. این است که ما درختی شده ایم از شاخه به غرب و از ریشه به شرق وصلیم. در میان این دو، انتخاب برای ما مشکل است و به همین دلیل، خودآگاهی و تحلیل این تضاد برای مان از همه وقت ضروری تر است (شریعتی، ۱۳۸۳، الف، ۱۲۴). در سایه همین تضاد است که به نظر شریعتی، اکثر همفکرانش - یعنی روشنفکران - در دام غرب گرفتار آمده‌اند. شریعتی برای رهایی از این دام، به اکسیر همیشگی خود یعنی خودآگاهی متوسل می‌شود تا از تقلید کورکورانه از غرب رهایی یابیم. به‌گونه‌ای که اگر «بر پایه های فرهنگی خودآگاهانه خودمان خود [باقی] بمانیم و در برابر غرب، خودآگاهانه و مستقل - و نه به شکل قهر - به شکل کسی که می‌شناسد و بر اساس نیازهای خود انتخاب می‌کند، تقلید نکنیم؛ [بلکه] انتخاب کنیم» (همان، ۱۳۱) و بر اساس موقعیت خودمان، و برای خودمان برنامه‌ریزی کنیم.

بنابراین، شریعتی «خود» را در «بازگشت به خویشتن» و با «خودآگاهی» ناشی از همین بازگشت در موقعیت تاریخ و فرهنگ ایران اسلامی تصور می‌کند که باید شناخت هرچه بیشتر خود با «دیگران» یا همان غرب تعامل آگاهانه و انتخابی داشته باشد. و اگر تمدن که به عنوان یک قیچی رابطه مسلمان امروز را با موقعیت اصلی برآمده از اسلام راستین جدا کرده است، باید از ورای آن پرید و به موقعیت واقعی انسان مسلمان نظر کرد و تنها راه این پرش درک درست دین و تحلیل آن بر مابنای اقتضائات زمانی است.

۷-۴. کثرت‌گرایی: شریعتی کثرت‌گرایی را در رابطه بین ملیت و مذهب طرح می‌کند. بنا به نظر وی، «ملیت‌های چندی می‌توانند دارای مذهبی مشترک باشند ... و بر عکس، یک ملت نیز می‌تواند دارای مذاهبی چند باشد» (شریعتی، بی‌تا، ۵۹) و چنین برداشتی را می‌توان از فرایند تاریخی اسلام را استخراج کرد. همان گونه که در بخش ارتباط کلامی اشاره شد، شریعتی همه را به برداشت‌های مختلف از دین و در نتیجه به تکثر دیدگاه‌ها دعوت می‌کرد؛ اما نوع نگرش وی به رهبری جامعه در قالب دموکراسی متعهد و هدایت شده، این احتمال را به کلی از بین می‌برد. البته، نباید از یاد برد که شریعتی در زمینه دفاع از اقلیت‌های مذهبی و مسلکی با الهام و آموزش از قرآن، آزادی را از حقوق انسانی آنها دانسته و حق تبلیغ و اجرای مراسم مذهبی را از حقوق مسلم انسانی آنها می‌داند و با استناد به آیه «لا ینهیکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم ان تبروهم و تقسطو الیهم ان الله یحب المقسطین» یعنی/کسانی که با شما در مذهب مقاتله نمی‌کنند و شما را از وطن اخراج نمی‌کنند، خدا منع نمی‌کند شما را از اینکه با آنان به عدالت و نیکی رفتار کنید) از فعالیت اقلیت‌های مذهبی در جامعه اسلامی دفاع می‌کند. به گونه‌ای که سهم و حقوق بایسته آنها بدانها داده شود و از امکانات و حقوقی که شایسته و بایسته انسان است، برخوردار باشند. او می‌نویسد:



«اقلیت‌ها یا مخالفین اسلام اگر با شما جنگ مذهبی اعلام نکردند و به شما فشار نیاوردند و شما را از وطنتان خارج نکردند خداوند نهی نمی‌کند شما را از این که با آنها با عدالت و نیکی رفتار کنید. یعنی اجازه می‌دهد به اقلیت‌های مذهبی و به مخالفین اسلام که آنها از حقوق انسانی خود در جامعه اسلامی برخوردار باشند» (شریعتی، ۱۳۸۳، ب، ۶۲).

و این خود مستلزم این است که قالب‌های منجمد و تحکیم‌های متعصبانه و از روی جهل، و بندهای سستی و غیرمعمول شکسته شود و اندیشه و تعقل و اعتقاد به صحنه باز و آزاد برخورد و تصادم و نقد و تحلیل آید، تا انسان با مغزش ورزش کند و زورآزمایی نماید تا نیرومند و قوی شود و در حوزه فکر رشد و نمو نماید، عمق گیرد و در پرواز اوج و صعود کند. شریعتی در این خصوص می‌نویسد:

«... آزادی بیان و افکار و عقاید را بین خود مسلمین و آزادی بیان افکار و عقاید اقلیت‌های اسلامی را در جامعه‌های اسلامی کاملاً اجازه می‌دادند و قرن دوم و سوم و طول قرن چهارم کاملاً نشان دهنده این واقعیت است که تمام مذاهب، افکار خودشان را می‌توانستند پخش کنند. بسیاری از آثار یهود را می‌بینید که بعد از اسلام نوشته شد. دینکرد (شامل تاریخ اوستا و ادبیات دینی پهلوی تألیف پس از اسلام در بغداد) در خود بغداد - پایتخت اسلام - تألیف شده و تا قرن پنجم این آزادی بوده است. بعد که تعصب آمد و ترکان آمدند به کلی در افکار و اندیشه‌ها را بستند» (رک: سعیدی: ۱۳۸۳، ۱۶۷-۱۶۸).

برای احیای این آزادی‌ها و توجه به اقلیت‌ها و در نتیجه تکثر دیدگاه‌ها و برداشت‌ها و نیازها، هر سازمان یا شورای رهبری یا حزبی که دولت را به دست می‌گیرد و رسالت یا وظیفه مدیریت کلان اجتماعی - سیاسی را به عهده می‌گیرد؛ ناگزیر است که آزادی‌های گوناگون را در حوزه رهبری تضمین و قبول کند.

#### ۴- نتیجه

دموکراسی متعهد که در انتقاد به دموکراسی‌های موجود در غرب طرح شده است؛ نوعی از دموکراسی طرح و توصیه می‌کند که برای اداره جامعه نیست، بلکه برای هدایت آن به سه تغییر و تحول است. نمایندگان جریان فکری اسلام چپ، بویژه شریعتی از مردم، جامعه، رهبر و در نتیجه از دموکراسی متعهد یاد می‌کنند که خود یادآور بحث‌های ژان پل سارتر در باره روشنفکر متعهد است. و این گویای پیروی شریعتی از اگزیستانسیالیسم سارتر و تلفیق آن با آموزه‌های شیعه منتظر و انقلابی است. این تلفیق مدلی از حکومت را برای جامعه اسلامی پس از پیامبر - که در مرحله بازسازی پس از انقلاب با یک دوره رهبری متعهد (دوازده امام) نیاز داشت - به تصویر می‌کشد. آن جامعه مجبور بود تا خود را بر پایه شالوده‌های بنیان‌هایی

محکم از اهداف و آرمان های انقلابی تازه رخ داده تثبیت کند. با شور و اشتیاقی که وی برای یک اصل اسلام اصیل آرمانی از خود نشان می دهد و به رغم این واقعیت که یازده تن از این دوازده امام هرگز حکومت نکردند، وی معتقد است که دوازده امام منتصب بودند و مردم آنان را به طور مستقیم انتخاب نکردند؛ چرا که از دیدگاه شریعتی در مراحل اولیه هر بازسازی پس از انقلاب، توده ها هنوز نمی توانند بهترین رهبران را انتخاب کنند. پس از این مرحله که شاید چندین نسل طول بکشد؛ امت باید به آن مرحله لازم یعنی به آن حد از تربیت و حکمت رسیده باشند که شکل دموکراتیک حکومت را از راه شورا، بیعت و اجماع تأسیس و از آن محافظت کنند. با همه این اوصاف، دموکراسی مورد نظر اسلام چپ، علی‌الخصوص شریعتی، تقارن‌هایی با معیارهای دموکراسی متخذه در این نوشتار دارد. علی رغم تأکید و تکرار حکومت دموکراسی بوسیله شریعتی، توضیح وی از دموکراسی با مفهوم اخلاقی که شامل تمامی ابعاد زندگی انسان شود، به مراتب بیشتر از مفهوم حقوقی و دربرگیرنده صرف نظام سیاسی است. دلیل این امر هم نه به اراده و خواست خود شریعتی، بلکه به مبانی و تأثرات الزامی از اتخاذ دین به عنوان ایدئولوژی و تفسیر آن در قالب آموزه های مارکسیستی و اگرستانسیالیستی بر می شود. بر مبانی همین تأثرات و مبانی است که به تعامل فرد و اجتماع معتقد بوده و بر تقدم اراده فردی (نه آزادی فردی) و آزادی اجتماعی تأکید می کند؛ به گونه ای که چون در جامعه، هر طبقه زبانی، احساساتی، فکری، روحی، حساسیت‌ها، تمایلات و به خصوص آرزوها و بالاخص جهان بینی خاص - دارد، هر فرد بنا به موقعیتی که در جامعه دارد نسبت به خود و جهان و زندگی تصویری را اتخاذ می کند.

اگر چه شریعتی به امکان ارتباط کلامی در چارچوب آموزه های اسلامی اعتقاد دارد و روش‌هایی را برای بسط آن طرح و توصیه می کند؛ اما در نهایت، ناگه از آن عدول کرده و دامنه آن را تنگ و امکان ورود دیگران بدان را محدود می سازد. به همین گونه، با باز و بسته شدن دامنه و شمولیت ورود یا عدم ورود تعداد بیشتر مردم در امکان برقراری ارتباط کلامی و پرسش‌گری از متون دینی نوع و میزان آگاهی از شرایط دنیای بیرون نیز محدود و فراخ می شود. شریعتی خود به دنبال فرایندی بود که از طریق آن آگاهی علمای دین از دنیای بیرون از طریق اجتهاد بیشتر شود و تلاش می کرد که واقعیت های جهان بیرون در قالب آموزه های دینی، آرمانی شوند که انتخاب دین ایدئولوژیک نیز بدان کمک شایان می کرد؛ لیکن توانایی بسط آن را از خود نشان نداد و در نهایت در دست عده ای محدود محدود کرد. از طرف دیگر، شریعتی استعداد و توانایی خود را در جایی دیگر به منصفه ظهور می رساند؛ همان جایی که عمدتاً نقطه ضعف ایدئولوژی‌ها و ادیان به نظر می رسد. ادیان و بویژه ادیان ایدئولوژیک شده خود را مطلق و انحصارطلب تلقی کرده و از امکان حضور و وجود غیر را بر نمی تابند. اما،

شریعتی کاری خلاف آمد شیوه خود در تحلیل آموزه ای دینی انجام می دهد و به اقلیت ها و مهم تر از همه به ادیان غیر اسلامی در جامعه اسلامی حق حیات که حق سهم داشتن در آن جامعه می بخشد؛ امری که در تاریخ اسلام چندان توجهی بدان نشده بود. البته، نباید از ذهن سیال و فعال شریعتی غافل ماند که در طول چند سال، حتی به بیان خود وی در عرض چند روز، برداشتی متفاوت از برداشت های قبلی در همان موضوع می کرده است.

## منابع و مأخذ:

### الف. فارسی:

۱. جیکوبز؛ لولی (۱۳۸۶)، در آمدی بر فلسفه سیاسی نوین: نگرش دموکراتیک به سیاست، ترجمه مرتضی جیریایی، تهران: نشر نی.
۲. سروش؛ عبدالکریم (۱۳۷۳)، قصه ارباب معرفت، تهران: موسسه فرهنگی صراط.
۳. سعیدی؛ عباس (۱۳۸۳)، شریعتی: آزادی، انسان و دموکراسی، تهران: نشر پردیس.
۴. شریعتی؛ علی (بی تا، ب)، اجتهاد و نظریه انقلاب دائمی، بی جا: نشر نذیر.
۵. شریعتی؛ علی (۱۳۸۳ب)، اسلام شناسی، تهران: چاپخش، چاپ هشتم.
۶. ——— (۱۳۷۹)، بازگشت، تهران: انتشارات الهام، چاپ هفتم.
۷. ——— (۱۳۵۰)، تشیع علوی، تشیع صفوی، ب جا: بی نا.
۸. ——— (۱۳۷۵)، حسین وارث آدم، تهران: انتشارات قلم، چاپ ششم.
۹. ——— (۱۳۸۳، الف)، چه باید کرد؟، تهران: انتشارات قلم.
۱۰. ——— (۱۳۶۰)، طرح اساسی مکتب: اسلام شناسی، بی جا: بی نا.
۱۱. ——— (بی تا، ج)، علی اسطوره ای در تاریخ، [تهران]: [حسینیه ارشاد].
۱۲. ——— (بی تا، د)، ما و اقبال، تهران: حسینیه ارشاد.
۱۳. ——— (۱۳۸۴)، مذهب علیه مذهب، تهران: چاپخش، چاپ پنجم.
۱۴. ——— (بی تا، الف)، امت و امامت، بی جا: بی نا.
۱۵. عنایت؛ حمید (۱۳۷۲)، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: شرکت سهامی انتشارات.
۱۶. مارش؛ دیوید و استوکر؛ جری (۱۳۸۴)، روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیر محمد حاجی یوسفی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

### ب. خارجی:

1. Arendt, Hana (1959), **The Human Condition**. Garden City, Double Day, Anchor Edition.
2. Barber, Benjamin (2003), **Strong Democracy: Participatory Politics of A New Age**, University of California Press.
3. Benhabib, Seyla (1992), **Situating the self; Community and Postmodernism in Contemporary Ethics**, New York.
4. Charles, Taylor (1996), **Source of the Self: The Makng of the Modern Identity**, Cambridge, Harward University Press.
5. Charles, Taylor (1998), " The Dynamics of Democratic Exclusion", **Journal of Democracy**, Vol.9, No. 4.
6. Clark, Michel and Tilman, Rick (1988), " C. B. Macpherson, s Contributions to Democratic Theory", **Journal of Economic Issue**, Vol. xx, No. 1.
7. Etzioni, Amitai (1996), **The New Golden Role: Community and Morality in Democratic Society**, Published by Basic Books.

8. Gadamer, Hans-George (2003), **Truth and Method**, Trans. By Joe Lweinsheimer and Donald G. Marshal, London and New York, Continuum.
9. green, Judith (1999), **Deep Democracy: Diversity, Community and Trasformation**, Rowman.
10. Keegan, Christopher W.(2005), **Defending Deep democracy**, New York, University of New York Press.
11. Mouffe, Chantal (1989), " Radical Democracy: Modern or Postmodern", Trans. By Paul Holdenberge, **Social Text**, No. 21.
12. Wilson, Patricia a. (2004), " Deep Democracy: The Inner Practice of Civic Engagement", **Issue**, No. 3.
13. Young, Iris M. (2000), **Inclusion and Democracy**, New York, Oxford University Press.

از این نویسنده تاکنون مقالات زیر در همین مجله منتشر شده است:

"اندیشه سیاسی دوره اسلامی"، سال ۷۰، شماره ۲۶؛ "نیکولو ماکیاولی: چه نام بزرگی، چه ستایشی"، سال ۷۷، شماره ۳۹؛ "اندیشه سیاسی متفکران جنبش دین پیرایی"، سال ۷۷، شماره ۴۰؛ "بازبینی طیف گرایش‌های سیاسی"، سال ۷۹، شماره ۴۸، "آنارشیسیم: گذشته و حال؛ و تغییر در حوزه عمل"، سال ۸۳، شماره ۶۵؛ "نظریه و عمل فاشیسم"، سال ۸۵، شماره ۷۱؛ "فوکو، اندیشمندی انتقادی"، سال ۸۸، شماره ۲. "روشنفکری و تعهد: مروری بر آثار و افکار ادوارد سعید"، سال ۸۹، شماره ۱؛ "دموکراسی گفتگویی هابرماس: رابطه یا نسبت عامل‌ها"، ش ۱، بهار ۱۳۹۰.

