

الگو شناسی مردم سالاری دینی در آرای اندیشوران دوره پهلوی دوم

سید ابراهیم سرپرست سادات / محمد باقر خرمشاد**

(۶۰-۳۵)

چکیده

با پیروزی انقلاب اسلامی و استقرار مردم سالاری دینی، پرسش از پیشینه مباحث نظری سازگاری و یا ناسازگاری اسلام و دموکراسی به مسئله‌ای بنیادین در عرصه مشروعیت بخشی به نظام جدید تبدیل شد، موضوعی که، پاسخ آن کمتر از دل الگوپردازی‌های متفکران دوره پهلوی دوم عرضه شده است. با این حال، آیا می‌توان نظریه مردم سالاری دینی را در آرای اندیشوران اسلام‌گرای پیش از انقلاب اسلامی ریشه‌یابی کرد؟ (سؤال) آرای علامه طباطبایی و دکتر شریعتی درباره مردم سالاری، می‌تواند، به نمایندگی از دو اندیشه سنتی و مدرن، پیشقراول گفتگوهای نظری و تئوریزه‌سازی اولیه در این عرصه باشد. (فرضیه) هدف نوشتار حاضر آن است که زمینه‌های نظری بخشی از آرای اندیشوران جریان اسلام‌گرای سنتی و مدرن پیش از انقلاب اسلامی که در تحلیل الگوهای مردم سالاری دینی به کار می‌آید را تحلیل کند. (هدف) این مقاله، با کاربست روش توصیفی-تحلیلی، تلاش می‌کند آرای آن دورا تصویرسازی و نسبت آرای

*. استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی - Sarparastsadat@gmail.com

** . دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی - khorramshad@atu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۳۰

آنان را با نخبه‌سالاری پیش از انقلاب اسلامی بیان کند. (روش) کارآمدی نظری دو الگوی دموکراسی مسئولانه طباطبایی و دموکراسی متعهدانه شریعتی در شرایط قبل و گرایش به الگوی مطرح شده از سوی امام خمینی^ع، نکته جدید این نوشتار به‌شمار می‌رود. (یافته)

واژگان کلیدی

الگوشناسی، مردم‌سالاری دینی، دموکراسی، علامه طباطبایی، دکتر شریعتی

مقدمه

بررسی اندیشه متفکران جریان اسلام‌گرا در دوره پهلوی دوم، نشان می‌دهد که عناصر گفتاری آنها در بردارنده اسلام، تشیع، روحانیت، امامت، ولایت، فقهت، احکام، ملت، نهضت، قیام، شهادت، توأم با آرمان‌گرایی درباره حکومت اسلامی است. در غالب این انگاره‌ها، معایب، مختصات و ویژگی‌های نظام‌های سیاسی دیگر، بررسی می‌شد، تا بدین وسیله گفتمان اسلام‌گرایی در غیریت و ضدیت با آنها به‌ویژه نظم مستقر، ساختاربندی شود. بی‌شک دیکتاتوری و استبداد در مقام نخست این نفی‌ها قرار می‌گیرد. «این بعینه همان دیکتاتوری شاهی است که در اعصار گذشته وجود داشت؛ چیزی که هست اسمش عوض شده و آن روز استبدادش می‌گفتند و امروز دموکراسی‌اش می‌خوانند.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۹۵) به بیان دیگر، عمده‌همت اسلام‌گرایان در دوره پهلوی دوم مصروف گذار از نظم‌سطلانی بر پایه اسلام، تشیع و آموزه‌های آن و تأسیس نظام سیاسی دیگری به خواست و اراده مردم معطوف گشت و این عمده‌ترین هدف و درعین حال هدف مشترک همه فعالان اسلام‌گرایی با رویکردهای مختلف بوده است.

در نوشتار حاضر، با نگاهی جریان‌شناسانه از دل دو رویکرد معرفت‌شناسی و جامعه‌شناسی اندیشوران جریان اسلام‌گرای پیش از انقلاب اسلامی، اندیشه یا الگوهای محتمل در زمینه مردم‌سالاری دینی برداشت و بیان می‌شود. رویکرد معرفت‌شناسانه متعلق به سیدمحمدحسین طباطبایی است که از مراجع فکری

اسلام‌گرایان به‌شمار می‌رود و رویکرد جامعه‌شناختی به دکتر علی شریعتی تعلق دارد که برجسته‌ترین چهره روشنفکری این جریان است. (رخشاد، ۱۳۸۵: ۴۸)

۱. دموکراسی مسئولانه و مؤلفه‌های آن

اندیشه‌های طباطبایی درباره ملک، اجتماع و حکومت را می‌توان به «دموکراسی مسئولانه» تعبیر کرد، از آن رو که از دست‌آورد اندیشه‌هایش، سازگاری اسلام و دموکراسی و، به عبارت دیگر، همراهی اسلام با آموزه‌های فطری و وجدانی ضد استبدادی استخراج می‌شود. البته، علامه در آثار دیگرش، به ناسازگاری اسلام و دموکراسی رأی داده و از آن به‌عنوان یک نه‌بزرگ به دموکراسی یاد کرده است (جهانبخش، ۱۳۸۳: ۱۸۰) ولی این نقد او از یک‌سو ناظر بر عملکرد و نمودهای بیرونی نامیمون و سهمگین نظام‌های غربی و شرقی مدعیان دموکراسی در جهان و از سوی دیگر، برتری ذاتی اسلام و نظامات آن بر دیگر مکاتب است.

از جمله انتقاد علامه آن است که «فراعنه مصر و قیصرهای امپراتوری روم و کسراهای امپراتوری فارس اگر ظلم می‌کردند، تنها در رعیت خود می‌کردند اما قدرت‌های حامی و منادی دموکراسی دایره ظلم را به ملت‌های جهان برده‌اند.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۹۵) در عوض «طریقه و [نظام] اسلام، منزله از این‌گونه هواهاست، دلیل روشنش سیره رسول خدا در فتوحات و پیمان‌هایی است که آن‌جناب با ملل مغلوب داشته است.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۹۶) از دیگر مظالم دموکراسی‌های غیردینی خلق فاصله طبقاتی است: «هیچ‌یک از این رژیم‌های غیراسلامی خالی از اختلاف فاحش طبقاتی نیست... دو طبقه تشکیل می‌دهد: یکی طبقه مرفه و ثروتمند... [که] این اختلاف طبقاتی بالاخره منجر به فساد می‌شود.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۹۵) در حالی که «در رژیم حکومتی و اجتماعی اسلام... همه [طبقات] نظیر هم می‌باشند.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۹۶)

تأیید نظام اسلامی و نقد نظام‌های مادی ما را به‌الگویی قابل توجه دموکراسی در آرای علامه سوق می‌دهد.

نظریه «ادراکات اعتباری» راهی برای نیل به این الگو است، زیرا این نظریه بر فطری و ضروری بودن اجتماع حکم و حکومت تأکید دارد. بر اساس این نظریه، انسان موجودی علمی و فعال است و از اراده و از علم خویش پیروی می‌کند. (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲: ۱۵۶-۲۲۵) از این رو، آدمی برای انجام دادن فعالیت نیازمند علوم و ادراکاتی است که اراده او را به سوی عمل و فعالیت برانگیزاند. این علوم و ادراکات علوم و ادراکات اعتباری اند که از ویژگی انگیزش برخوردار است، ولی علوم و ادراکات حقیقی دارای ویژگی انگیزی نبوده، تنها گزارش از واقع می‌دهند. (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲: ۱۱۵-۱۵۶-۱۵۸) اعتباریات در نسبت با اجتماع دو وجه می‌یابد:

أ. اعتباریات، پیش از اجتماع؛ مواردی نظیر و جوب، حسن و قبح، انتخاب اخف و سهل، اصل استخدام و اجتماع، اعتبار حُسن عدالت و قبح ظلم، اصل متابعت علم، اعتبار ظن اطمینانی، اعتبار اختصاص، اعتبار فایده و غایت در عمل و تغییر اعتبارات

ب. اعتباریات، پس از اجتماع (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲: ۱۸۸-۱۸۹) مواردی نظیر اصل ملک و اعتبار تبدیل، کلام (سخن)، ریاست و مرئوسیت، اعتبار امر و نهی و جزا و مزد، و اعتبارات مربوط به تساوی طرفین. از مباحث علامه در مقوله کیفیت ارتباط علوم اعتباری با آثار واقعی و حقیقی، چنین مستفاد است که این نظام طبیعت است که با قراردادن ساختمان ویژه و جودی برای انسان او را به گونه‌ای قرار داده که برای برطرف ساختن احتیاجات و جودی خود به علوم و ادراکات اعتباری روی آورد و بدین گونه می‌خواهد آثار واقعی و حقیقی در خارج ایجاد کند و از این ساختمان و جودی و مکانیزم خاص حرکت تکاملی‌اش را بی‌ماید. (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲: ۱۶۳-۱۷۱-۲۲۵)

از جمله اعتباریات پیش از اجتماع سه اصل استخدام، اجتماع و عدالت است. «انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته سود خود را از همه می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای کسب سود خود، سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و عدل اجتماعی را برای سود همه می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم)» (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲: ۱۹۹) بنابراین، در نظریه ادراکات اعتباری، انسان موجودی است که از همه

موجودات دیگر سود خود را می‌خواهد و، در واقع، می‌خواهد دیگران را در خدمت خود و سود و منافع خود بگیرد؛ به خدمت گرفتن دیگران، همان اصل یا اعتبار استخدام است. این نگاه، نتیجه‌ای مثبت و مفید به دنبال دارد؛ از آنجایی که انسان به سبب ساختار و ویژگی‌های وجودی، نیازمند زندگی اجتماعی منزلی و مدنی است و همه انسان‌ها دارای این نیاز متقابل و قریحه به خدمت گرفتن انسان‌های دیگر می‌باشند، پس، با یکدیگر مصالحه می‌کنند و راضی می‌شوند به میزانی که از دیگران بهره می‌برند، به آنها بهره برسانند. در نتیجه، قریحه استخدام در انسان به زندگی اجتماعی می‌انجامد و حکم اعتباری انسان به وجوب زندگی مدنی و اجتماع تعاونی اعتبار اجتماع است و لازمه این حکم، حکم دیگری است به ضرورت استقرار اجتماع به گونه‌ای که هر ذی‌حقی به حق خود برسد و نسبت‌ها و روابط میان اعضای اجتماع متعادل باشد و این حکم، حکم به عدل اجتماعی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۷۰ و ۱۱۶-۱۱۷) بنابراین، عدل اجتماعی نیز در واقع مبتنی بر همان اصل استخدام است.

در این تحلیل فلسفی، اعتبار اجتماع و زندگی اجتماعی از نظر هستی‌شناختی به اعتبار استخدام منتهی شده و زندگی اجتماعی بر قرارداد ضمنی و عملی مبتنی شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۱۵۸) که همانا سود و منفعت و مصلحت همگانی و طرفینی و مبتنی بر عدالت اجتماعی است و، در واقع، عدالت اجتماعی خود به سودرسانی متقابل و استخدام طرفینی تعریف شده است. (یزدانی مقدم، ۱۳۸۳: ۱۳۸) با اکتفا به آموزه‌های معرفتی و نظریه ادراکات اعتباری، مؤلفه‌های دموکراسی مسئولانه را می‌توان این گونه از آرای علامه، استخراج کرد:

۱-۱. اعتبار اجتماع انسانی و ملک به رأی مردم

در اجتماعات بشری، از آنجا که حیات اجتماعی پس از تحقق زندگی مدنی به قریحه استخدام منتهی شد، گروهی از قدرتمندان -همین که زمینه و فرصت را مهیا می‌دیدند- با نادیده گرفتن قرارداد ضمنی و عملی اولیه استخدام متقابل، استخدام یک طرفه به نفع خویش را بر دیگران تحمیل می‌کردند. بدین ترتیب، اجتماع در واقع از حالت اجتماع انسانی خارج

شده، انسان‌های دیگر به صورت امتداد شخص قدرتمند و جبار درمی‌آمدند. این صورت از زندگی اجتماعی همان اقتضای استخدام یک طرفه و خروج از قرارداد ضمنی اولیه و عدالت اجتماعی است. این صورت از زندگی را به طور حقیقی نمی‌توان اجتماع نامید، بلکه همان استخدام مذموم و استبدادی است، در این استخدام یک طرفه، قدرت اجتماعی - سیاسی برآمده از اجتماع آحاد مردم در اختیار رژیم استبدادی قرار می‌گیرد، به بیان دیگر، در طول تاریخ، ستم و استبداد مانع از التفات آحاد مردم به اعتبار «مُلک اجتماعی» و ماهیت آن و اینکه از آن چه کسی است؟ می‌شد. مبارزات مردم علیه حکومت‌های جائر و ستمگر و پادشاهی به رژیم مشروطه و سپس جمهوری منجر گردید که، به نوبه خود دیگر مبارزات مردمی علیه حکومت‌های استبدادی و اشکال دیگر حکومت را به دنبال داشت که در همه آنها، اعتبار مُلک و انتهای آن به اجتماع، که آفرینندگان و صاحبان و مالکان واقعی آن‌اند، ثابت می‌شود. (یزدانی مقدم، ۱۳۸۸: ۱۴۰)

در سازمان نظریه ادراکات اعتباری، با مفاهیمی چون اجتماع، قرارداد ضمنی و عملی اجتماعی و عدالت اجتماعی روبرو می‌باشیم؛ به روشنی، اقتضای این مفاهیم، مصلحت و سود همگانی و بهره‌گیری و بهره‌دهی متقابل است، که از نظر تحقق قدرت اجتماعی و سیاسی به عدالت سیاسی و بهره‌مندی همگانی از قدرت اجتماعی و سیاسی برآمده از اجتماع همگانی می‌انجامد که می‌توان از آن با عنوان مُلک اجتماعی و تعلق قدرت سیاسی به اجتماع مردم یاد کرد. اگر قدرت اجتماعی و سیاسی از آن اجتماع مردم است، ناگزیر باید بار رأی و نظر مردم نیز اعمال شود. (یزدانی مقدم، ۱۳۸۸: ۱۴۴)

۲-۱. رئالیسم^۱ تعاملی: مبنایی معرفت‌شناختی

در نظریه ادراکات اعتباری، علاوه بر اعتبار «مُلک اجتماعی» از جهت دیگری نیز به حوزه عمومی و عقلانیت جمعی می‌رسیم و آن اینکه رئالیسم مطرح در این نظریه از چند جهت تعاملی است:

۱. رئالیسم در اینجا به معنای متعارف واقع‌گرایی در فرهنگ علوم سیاسی نیست.

۱. دریافت ما از واقعیت، دریافتِ فی‌الجمله است که در تعامل با واقعیت تصحیح شده، متکامل می‌گردد؛

۲. علوم و ادراکات حقیقی بر ایند فعل و انفعالات صورت گرفته میان ماده خارجی و حواس و ادوات ادراکی ما هستند که، متناسب با تأثیر جهان خارج بر حواس و ادوات ادراکی، از خارج حکایت می‌کنند و نتیجه مستقیم این تبیین واقع‌نمایی اجمالی علوم و ادراکات حقیقی است. (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲: ۱۱۴-۱۱۵)

۳. از جمله اعتباریات اصل متابعت علم است، بدین معنا که چون انسان به متن واقع خارجی دسترسی ندارد، به علم خود از واقعیت خارجی اعتبار می‌دهد. (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲: ۲۰۰-۲۰۲)

۴. نکته دیگر موضوع خاصی است که علامه طباطبایی مطرح می‌کند و بارئالیسم تعاملی ایشان و ماهیت دانش و آگاهی در نظریه ادراکات اعتباری نیز سازگاری دارد و آن «تفکر و اجتهاد در دین به اجتماع و مرابطه» یا «تدبر در کتاب خدای سبحان به تدبر در بحث اجتماعی» است. بنابراین، بحث و گفتگوی اجتماعی و تعامل فکر و اندیشه جایگاه ویژه‌ای در فهم و دریافت و کشف حقیقت دارد و صرف تفکر فردی برای رسیدن به حقیقت و دریافت پاسخ مسائل فکری و دریافت حقایق دین، کافی نیست. (یزدانی مقدم، ۱۳۸۸: ۱۴۱)

رائیسم تعاملی مبنایی معرفت‌شناختی برای مردم‌سالاری فراهم می‌آورد، زیرا دریافت ما از واقعیت، دریافت فی‌الجمله است که دستگاه‌های ادراکی مادر چگونگی این دریافت مؤثرند. همچنین، موقعیت جغرافیایی زندگی و، به‌طور کلی، عوامل محیطی - به‌ویژه محیط عمل و نوع اشتغال، کثرت ورود فکر به مغز انسان از طرق توارث افکار، سنت‌های اجتماعی، فرهنگ و نظایر آن، تبلیغات و تیتزرسانه‌ها - در فهم و ادراک و دانش و دریافت ما مؤثرند، (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲: ۲۰۸-۲۰۹) چنان‌که اخلاق

۱. ر.ک. تفسیر شریفه «وَأْمُرُهُمْ سُورَى بَيْنَهُمْ» (سوری: ۳۸)

نفسانی، صفات باطنی و افعال انسانی نیز در بینش و دانش ما و حتی اعتقادات ما نقش تعیین کننده‌ای دارند. بنابراین، حقیقت در انحصار شخص یا گروه خاصی نیست، بلکه آنچه در دست ماست، حقیقتی فی‌الجمله است. این مبنای معرفت‌شناختی می‌تواند بنیادی برای حوزه عمومی و عقلانیت جمعی در عرصه سیاسی و یا همان «شورا» باشد. (یزدانی مقدم، ۱۳۸۸: ۱۴۱-۱۴۲)

۳-۱. شورا سازوکار اعمال مُلک اجتماعی

در تحلیل فلسفی طباطبایی، «ملک اجتماعی» یا قدرت اجتماعی - سیاسی برآمده از اجتماع آحاد مردم، از آن مردم است که ناگزیر باید به خواست و اراده آنان نیز اعمال گردد، چراکه اجتماع سیاسی قدرت سیاسی خود را از مرکز خاصی انشا و اعمال می‌کند. ملک اجتماعی همان حکومت اجتماعی است. در ملک اجتماعی، مُلک و فرمانروایی از آن اجتماع است؛ در حکومت اجتماعی نیز، حکومت از آن اجتماع است و مکانیزم اعمال مُلک اجتماعی یا حکومت اجتماعی شورا است. (یزدانی مقدم، ۱۳۸۸: ۱۴۰)

مبانی نظری شورا در سامان اندیشه‌ای طباطبایی مُلک اجتماعی و رئالیسم تعاملی است. با توجه به مفهوم مُلک اجتماعی، می‌توان دریافت که شورا برای رعایت حق مردم در مُلک و حکومت است و با توجه به رئالیسم تعاملی و نسبت ادراکات با شرایط فرهنگی و تمدنی (یزدانی مقدم، ۱۳۸۷: ۱۴۲) و ضرورت تدبیر و تفکر اجتماعی یا حوزه عمومی برای بحث و گفتگو برای دریافت حقیقت، می‌توان دریافت که شورا برای رسیدن به واقع و سود و مصلحت‌های کلی اجتماعی و سیاسی است.

با در نظر گرفتن اینکه مُلک اجتماعی و قدرت سیاسی از آن مردم است و اعمال آن نیز باید با نظر آنان باشد، هر مکانیزم معقولی و موجهی که بتوان اندیشید تا تعداد بیشتری از صاحبان حقیقی قدرت سیاسی در چگونگی اعمال آن دخیل باشند، مطلوب‌تر است. با این وصف، سازوکارهایی چون حوزه عمومی، تبادل آزاد اطلاعات، آزادی‌های سیاسی قانونی، جمهوری و دموکراسی‌ای که عقلانیت جمعی در آن و

بر اساس آن ظهور و بروز می‌یابند در این نظریه مطلوبیت ذاتی دارند. (یزدانی مقدم، ۱۳۸۸: ۱۴۰-۱۴۱)

۴-۱. همبستگی اجتماع با مسئولیت همگان

در نظر علامه، آنچه که اسلام به عنوان دین فطرت به مؤلفه‌های یادشده، افزوده یا آن را تقویت نموده یا با آن همراهی کرده عبارت است از:

مؤلفه اول: اصل نفی استبداد اصل شورا در ضمن رعایت ثابتات و احکام جاودانه دین در جامعه.

قرآن، مردم را به اجتماع، اتحاد و اتفاق بر دین و، به طور کلی، همبستگی دعوت کرده است. (برای نمونه انعام: ۱۵۲ و آل عمران: ۶۴). بدین ترتیب، قرآن به نوع خاصی از جامعه، یعنی جامعه همبسته دینی اعتبار بخشیده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۴۸-۱۴۹) جامعه اسلامی همچون هر جامعه دیگری به نظام حکومتی نیاز دارد. این حکومت در تعبیر طباطبایی همان ولایت است، امری که فطری و مورد تأیید و توجه اسلام است:

اسلام نیز، که دینی است فطری و پایه احکام و قوانین آن بر اساس آفرینش گذاشته شده است، مسئله ولایت (حکومت) را - که مسئله‌ای است فطری - الغا و اهمال نکرده و با اعتبار دادن آن، یک حکم فطری انسانی را امضا کرده و به جریان انداخته است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۹۲؛ طباطبایی، ۱۳۵۵: ۱۰۴)

طباطبایی مثل نائینی استبداد را در هر لباسی محکوم می‌کند چه استبداد دینی، نظیر آنچه که در غرب اتفاق افتاد:

کلیسا قدرت دهشتناک خود را از دست داد و تنها خاطره‌ای که در مغز مردم مغرب‌زمین از خود به یادگار گذاشت این بود که دین یعنی یک رژیم... که به نفع یک عده قوی پنجه و به ضرر یک عده محروم و زیر دست حکومت نماید. (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۵۸)

و چه استبداد غیر دینی:

اسلام معتقد است که در جامعه باید حقوق واقعی فرد فرد بدون استثنا مراعات شود، ولی روش‌های استبدادی معتقدند که باید در جامعه خواسته‌های یک فرمانروا اجرا گردد. (طباطبایی، ۱۳۵۵: ۲۵)

از این روست که علامه در المیزان آورده است: «تَدْبِيرُ الْإِسْتِبْدَادِ وَهُوَ يَدْعُو إِلَى الرِّقِيهِ فِي جَمِيعِ الشُّؤْنِ الْإِنْسَانِيَةِ»؛ تدبیر استبداد، آن چیزی است که فرامی‌خواند به رقیّت و بندگی در تمام شئون انسانیت. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱)

طباطبایی، شورا را اصل اساسی حکومت الهی غیر استبدادی می‌داند:

رویه پیغمبر ﷺ این بود که احکام خدا را بدون هیچ تغییر و تبدیلی در بین مردم جاری می‌ساخت و در مواردی که احکام ثابت وجود نداشت، پس از مشورت با مسلمین، عهده‌دار اداره امر می‌شد. (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۶۶) پس، بر والی امر است که در امور داخلی و خارجی جامعه [و در امور] مربوط به جنگ و صلح و مالی و غیر مالی صلاح حال جامعه را رعایت کند [و] پس از مشاوره با مسلمانان تصمیم بگیرد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۲۱)

پس، احکام جاودانی و ثابتات دین (احکام الله) باید رعایت شوند: حکومت اسلامی با هیچ عذری نمی‌تواند از اجرای کامل آن سرپیچی نماید... [و] تنها وظیفه حکومت اسلامی این است که با شورا در شعاع شریعت به سبب مصلحت وقت تصمیماتی بگیرد. (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۳۱) این سخن بدین معناست که حکومت اسلامی با رعایت صلاح اسلام و مسلمین با مشورت با خود مسلمین اقدام کند که این حرکت بر مدار حق است نه بر اساس میل اکثریت. (طباطبایی، ۱۳۵۵: ۱۱۵ و ۱۲۹)

مؤلفه دوم: مسئولیت بخشی به فرد به فرد انسان مسلمان برای پاسداری از حکومت اجتماعی دینی و همبستگی اجتماعی با رهایی بخشی اجتماع از استبداد، پاسداری از قانون و مشارکت مؤثر در امر خود.

طباطبایی در پاسخ به این پرسش که «چه کسی ولایت جامعه را در اسلام بر عهده دارد و رفتار او چگونه است؟» نخست می‌گوید: «ولایت امر جامعه اسلامی با رسول

خدا ﷻ است و وجوب طاعت او بر مردم و پیروانش صریح قرآن کریم است. «(طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۲۱) و در ادامه می‌گوید: «در اینجا نکته دیگری است که توجه به آن بر پژوهشگر لازم است و آن اینکه خطاب همه آیات متضمن اقامه عبادات و قیام به امر جهاد و اجرای حدود و قصاص و غیر آنها متوجه مؤمنان است، نه پیامبر اکرم ﷺ، و از همه این آیات استفاده می‌شود که دین صبغه‌ای اجتماعی است و خدای تعالی اقامه دین را از مردم به‌طور همگانی می‌خواهد.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۲۲) علامه طباطبایی در ادامه بر این سخن تأکید دارد که افزون بر این:

جمهور از مسلمانان بر این [اعتقاد] می‌باشند که انتخاب خلیفه حاکم در جامعه با مسلمانان است و شیعه از مسلمانان بر این [عقیده است] که خلیفه از جانب خدا و رسول او منصوص است و آنان دوازده امام اند اما، در هر حال، امر حکومت اسلامی بعد از پیامبر ﷺ و بعد از غیبت امام - مانند زمان کنونی - بدون اشکال با مسلمانان است و از کتاب خدای توان استفاده کرد که بر مسلمانان است که حاکم را در جامعه بر سیره رسول خدا ﷺ - که سنت امامت است -، نه پادشاهی و امپراتوری، تعیین کنند و حاکم میان آنان به حفاظت از احکام رفتار کند و در غیر احکام از حوادث زمان و مکان حکومت را با شور تولی کند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۲۳)

بنابراین، اگر انتخاب حاکم جامعه اسلامی در زمان غیبت با صفاتی چون تقوا، آگاهی و تدبیر با مسلمانان است، (طباطبایی، ۱۳۵۵: ۷۶) مسائل دیگر جامعه به طریق اولی چنین خواهد بود. این دعوت به مشارکت فراگیر، شامل قوه مجریه نیز می‌شود:

قوه مجریه در اسلام طایفه‌ای خاص و ممتاز در جامعه نیست، بلکه همه افراد جامعه مسئول اجرای قانون‌اند؛ بر همه واجب است که دیگران را به خیر دعوت و به معروف امر و از منکر نهی کنند، به خلاف رژیم‌های دیگر که به افراد چنین حقی را نمی‌دهند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۹۶)

این مسئله شامل حوزه نظارت و انتقاد نیز است:

اسلام ضمانت اجرای همه‌اعمال و اخلاق و معارف اساسی را علاوه بر وظیفه‌ای که حکومت اسلامی راجع به اجرای احکام سیاسی و حدود اسلامی و امثال آن دارد بر عهده اجتماع اسلامی گذاشته است. (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۱۹)

در پرتو چنین نگاهی به مشارکت مردم، «مسئول اقامه و سرپا نگه داشتن مقام [ولایت] عموم مسلمین خواهند بود» (طباطبایی، ۱۳۵۵: ۱۲۵) و لازمه آن آگاه شدن توده‌ها و شناخت آحاد جامعه از ظرفیت‌های موجود از اجرا، معروف، منکر و...، و مهم‌تر از همه فراگیر شدن مسئولیت‌پذیری است. در این صورت، عرصه برای تقویت جامعه مدنی، بسیج اجتماعی و تشکل‌های مدنی متنوع فراهم می‌شود. در چنین بستری، قدرت اجتماعی - سیاسی برآمده از اجتماع مردم - که متعلق به آنان است - چاره‌ای ندارد جز آنکه حکومت و جامعه را بر اساس شورا و عقلانیت جمعی اداره کند. دموکراسی در اینجا به «همبستگی مسئولانه» و تعاملی حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان منجر می‌شود، و این قابلیت را پیدا می‌کند که در جامعه دینی سامان و نظم متناسب با اسلام خواهی ایجاد کند.

دموکراسی مسئولانه و مردم‌سالاری دینی

دموکراسی نزد طباطبایی به اعتبار اصل شورا، قانون الهی و مسئولیت برابر همگان در تحقق بخشیدن به اجتماع غیراستبدادی (انسانی) و آفرینش نهادهای آن و پاسداری از آن، دموکراسی مسئولانه را شکل می‌دهد که در آن، حکومت‌کنندگان منتخب مردم موظف به شور و مصلحت‌اند و حکومت‌شوندگان، موظف به مشارکت‌های مؤثر و حقیقی‌اند، این رابطه از نوع «همبستگی مسئولانه» است. توضیح این سخن در چند بند ارائه می‌شود:

۱. خطابات قرآن کریم در اجرای احکام متوجه مؤمنان است و، در واقع، حق نظارت بر امور شامل آنها بوده و به رسمیت شناخته شده است. در این انگاره، دین حقیقتی اجتماعی است و حق تعالی اجرای احکام دین را از اجتماع مردم می‌خواهد. بنابراین، امر

جامعه و اداره آن با مردم است و مردم در اداره جامعه شرایط و حقوق یکسانی دارند. (یزدانی مقدم، ۱۳۸۸: ۱۴۶-۱۴۷) این نتیجه، به نوعی، مشارکت و رقابت سیاسی فراگیر را نیز تأیید می‌کند.

۲. جامعه را اجزای تشکیل دهنده آن به وجود آورده‌اند و قدرت اجتماعی - سیاسی ناشی از اجتماع مردم از آن مردم است، زیرا حق تعالی تأثیر اجزا و احاد جامعه در پدید آمدن جامعه و قدرت سیاسی ناشی از اجتماع مردم را به طور تشریحی نیز لحاظ کرده‌اند و این تأثیر طبیعی و تکوینی را از نظر تشریحی منتفی و ضایع نکرده است. (یزدانی مقدم، ۱۳۸۸: ۱۴۷). این موضوع مشروعیت سیاسی - مردمی را تأیید می‌کند.

۳. رسول خدا ﷺ و امام معصوم ﷺ، از باب دعوت دینی و هدایت به سوی حق تعالی و تربیت انسان، برای ولایت امور دنیوی و اخروی مردم متعین‌اند. بنابراین، تعیین رسول خدا ﷺ و امامان معصوم ﷺ از این باب نیست که حق مردم در اداره جامعه و حکومت نادیده گرفته شده و منتفی اعلام شده باشد، بلکه به سبب وظیفه و کارکرد خاصی است که بر عهده رسول خدا ﷺ و امامان معصوم ﷺ است. حق حکومت از آن مردم است و تعیین وجود مبارک پیامبر اکرم ﷺ یا امام معصوم ﷺ برای حکومت، نافی حق یادشده نیست. از این رو، وجود گرامی پیامبر اکرم ﷺ مأمور به شورا بود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۵۶) و حاکم اسلامی نیز باید بر پایه شورا، حکومت را اداره کند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۲۱ و ۱۲۴-۱۲۵). حکومت بر اساس شورا بسترهایی چون جامعه آزاد و آگاه را نیز می‌طلبد، تا جلوی استبداد حاکمان گرفته شود و شور و مشورت آزادانه و آگاهانه انجام پذیرد.

۴. «طرز حکومت با تغییر و تبدیل جامعه‌ها به حسب پیشرفت تمدن قابل تغییر است.» (طباطبایی، ۱۳۵۵: ۱۲۷) در جامعه اسلامی (رخشاد، ۱۳۸۵: ۴۱۰-۴۱۱) وظیفه حاکم و حکومت این است:

- در میان مردم به سیره رسول خدا ﷺ رفتار کند، یعنی استبداد نوزد و حکومت

استبدادی نباشد؛ (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۲۴)

- احکام الهی را پاس بدارد و اجرا کند؛

- در امور حکومتی و اداره جامعه، با مشاوره و شور جامعه را اداره کند؛ (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۲۵-۱۲۴)

- در امور حکومتی و مدیریتی داخلی و خارجی، مصلحت جامعه را رعایت نماید. (یزدانی مقدم، ۱۳۸۸: ۱۴۷)

۲. دموکراسی متعهدانه و مؤلفه‌های آن

دکتر شریعتی، از آموزه‌های خود درباره دموکراسی به «دموکراسی متعهد»^۱ تعبیر کرده است. مؤلفه‌های سازنده این الگو، که بیشتر در کتاب‌های امت و امامت و شیعه، یک حزب تمام، قابل ردیابی اند، به شرح زیر است:

۲-۱. گذار از اداره جامعه به هدایت جامعه حذف

نزد شریعتی، همه آنچه که به دین مربوط است - از اخلاقیات، احکام و اعتقادات - فی نفسه ارزش نیستند، بلکه آنها راه و ابزار رسیدن به مطلوب‌ها و ارزش‌های غایی اند که دین و مذهب ترسیم کرده است. بدین سبب است که شریعتی ایدئولوژی را با مذهب، ملت، طریقت، کتاب و اصطلاحاتی از این دست، مترادف می‌داند، چرا که همه آنها به معنای راه و طریق می‌باشند. (اسماعیلی، ۱۳۸۶: ۳۹۷-۳۹۸) اگر دین چنین شأنی دارد، از نظر شریعتی، حکومت هم چنین حیثیتی دارد:

مهم‌ترین مسئله‌ای که در جامعه‌شناسی سیاسی مطرح است این است که در همه رژیم‌ها و در همه اشکال مختلف زندگی سیاسی برای جامعه و رهبری و هدایت و حکومت مردم دو فلسفه، دو بینش و دو طرز فکر بیشتر وجود ندارد: نخست اداره جامعه [و] دوم هدایت جامعه. این نوع حکومت در طول تاریخ بهترین نوع حکومت تلقی شده بود، اما امروز بالاخص در نیم قرن اخیر، به ویژه در آن جامعه‌شناسی که

1. Democracy Engagee.

مبتنی و متوجه به کشورهای آسیایی و آفریقایی و عقب مانده است، مورد تردید

واقع شده است. (شریعتی، ۱۳۷۵، ج ۲۶: ۴۹۵-۴۹۶)

شریعتی سپس، به دو مفهوم «سیاست» و «پلتیک» و بار معنایی نهفته در بطن این دو اصطلاح می پردازد. از ریشه واژه پلتیک و مفهوم لغوی آن «اداره شهر (کشور)» به بهترین وضع ممکن «مستفاد می شود، اما معادل یونانی و شرقی آن، یعنی سیاست، از نظر لغوی «تربیت کردن اسب و حشی» معنا می شود و ناظر بر صرف کشورداری و کسب رضایت عمومی نیست و تنها رشد فضیلت در جامعه را مد نظر دارد. بنابراین،

سیاست، فلسفه دولتی است که مسئولیت [دار] شدن جامعه را برعهده دارد، نه بودن آن را. سیاست فلسفه ای مترقی و دینامیک است. هدف دولت در فلسفه سیاست تغییر بنیادها و نهادها و روابط اجتماعی و حتی آرا و عقاید و فرهنگ و اخلاق و بینش و سنت ها و سلیقه ها و خواست ها و، به طور کلی، ارزش های جامعه است... برعکس، پلتیک - معادل غربی آن در فلسفه حکومت - بر اصل ساختن تکیه ندارد، بلکه بر اصل داشتن تکیه دارد، چنان که ریشه لغت... [که] منشأ تاریخی آن [را] حکایت می کند، هدفش کشورداری است... نه ایدئولوژی انقلابی، بلکه براساس ایده عمومی و نه برای رشد فضیلت، بلکه کسب رضایت و خدمت به مردم، در خوش زیستن و نه اصلاح مردم برای خوب زیستن (شریعتی، ۱۳۷۵، ج ۲۶: ۴۹۹-۵۰۰)

دموکراسی مطلوب شریعتی بر هدایت و اداره توأمان و تدبیر مبتنی است. نزد شریعتی، دموکراسی های موجود به دنبال اداره و نه در جستجوی هدایت اند، وضعیتی که باید از آن گذر کرد. از نظر او، هدایت راهم می توان از موضع دموکراتیک، یعنی مبتنی بر آرای مردم، به دست آورد.

۲-۲. گذار از رأس‌ها به رأی‌ها با آگاهی و مشارکت حقیقی

شریعتی معتقد است دموکراسی بایستی بر آگاهی تعین یافته در فرد و فردگرایی واقعی مبتنی باشد، نه اینکه فردی نظری را بیان کند و بقیه توده وار همان را تکرار کنند. این دموکراسی نیست، بلکه ادای آن است:

- دموکراسی یعنی رأی و بنابراین، ایده آل ترین حکومت، حکومت آراست و رأی تجلی عقیده و سلیقه است. وقتی استدلال می‌کنیم فقط رأی‌ها ارزش دارند، اما عملاً در جامعه یک رأی هست و یک رأس بسیاری از رأس‌ها هستند که رأی ندارند، مثلاً یک قبیله که از سه هزار نفر تشکیل شده است آیا سه هزار رأی دارد؟ نه فقط یک رأی هست و آن رأی رئیس قبیله است، یعنی رئیس قبیله به هر کس رأی بدهد بقیه هم رأی می‌دهند. (شریعتی، ۱۳۶۱، ج ۱۲: ۲۲۶-۲۲۷) - چند قرن باید بگذرد تا فردگرایی کاملاً در یک جامعه صددرصد متمدن و مدرن تحقق پیدا کند، به طوری که حتی زن و شوهر یا عاشق و معشوق یا دو دوست [صاحب] دور رأی باشند. در چنین جامعه‌ای است که دموکراسی واقعی تحقق پیدا می‌کند، [البته] دموکراسی رأی‌ها و نه دموکراسی رأس‌ها (شریعتی، ۱۳۶۱، ج ۱۲: ۲۲۷-۲۲۸)

دموکراسی زمانی در جامعه ظهور پیدا می‌کند که انتخابات در بین رأی‌ها برگزار شود و جامعه تبدیل به جامعه‌ای «اندیویدوالیستی»^۱ مطلق شود. پس، در دموکراسی، شماره رأی‌های افراد، مقدس است، نه جنس و نوع آن، فقط نفس رأی تقدس دارد؛ اگر فردی ده هزار رأی و دیگری نهصد و نود و نه رأی آورد، دومی فقط به خاطر یک رأی کمتر، اگر چه شایستگی بیشتری نیز داشته باشد، مجبور است از حکومت کنار برود، زیرا نفس رأی مهم است و هیچ ملاک دیگری وجود ندارد. (شریعتی، ۱۳۶۱، ج ۱۲: ۲۱۹-۲۲۰)

آنچه موجب می‌شود رأس‌ها و نه رأی‌ها حاکم شوند، مسئله تبلیغات است. از نظر شریعتی، «پول و قدرت است که با استخدام تمام وسایل موجود تبلیغاتی امروز رأی می‌سازد. لذا، آزادند در رأی دادن اما برده‌اند در ساختن رأی، زیرا رأی‌اش را با پول در مغزش جاداده‌اند و سپس آزدش گذاشته‌اند که به هر که خواست رأی بدهد.» (شریعتی، ۱۳۸۴، ج ۲۶: ۶۰۴) در نظر شریعتی، دموکراسی غربی که بر اساس حق شرکت فرد در انتخابات آزاد استوار است از اصل و ریشه فاسد است، زیرا در حالی که مدعی برابری

۱. اندیویدوالیسم (Individualisme) یعنی اصالت فرد؛ بر اساس این اصل، باید اجازه داده شود که هر کس آزادانه برای خود فکر و کار کند.

است، در حقیقت، زمینه نابودی اقلیت مترقی توسط اکثریت محافظه‌کار را فراهم می‌آورد. (ریشار، ۱۳۶۴: ۶۴)

شریعتی برای بیان تأثیر تبلیغات در تغییر افکار عمومی مثال‌هایی از حکومت فاشیستی و عملکرد دستگاه‌های تبلیغاتی آلمان نازی می‌آورد. او چنین نتیجه می‌گیرد که چون در دموکراسی ملاک صحت و سقم ارزش آرای مردم است، حکومت، به جای اقدام‌های اصلاح‌گرایانه، بیشتر هدفش معطوف به جلب افکار عمومی توده مردم از راه تبلیغات و جلب توجه و وجهه ملی خودش می‌شود و به بسیاری از عوامل غیر حقیقی که موجب جلب آرای عمومی است، متوسل می‌شود. از دید شریعتی، شعارها و سخنرانی‌های آتشین هیتلر از عواملی مانند فلسفه علمی، تاریخی و جامعه‌شناسی در آلمان مؤثرتر واقع شد. بنابراین، در چنین شرایطی، دموکراسی رأس‌ها تبلور خواهد یافت و نه دموکراسی رأی‌ها (شریعتی، ۱۳۷۵، ج ۱۲: ۲۳۳) با توجه به این مؤلفه، می‌توان دموکراسی نزد شریعتی را منوط به تحقق مشارکتی گسترده، فعالانه و آگاهانه دانست، انگار‌های که مشارکت‌های توده‌ای یا پوپولیستی^۱ و مشارکت‌های تقلیدی و تبعی را بر نمی‌تابد.

دو مؤلفه یادشده، یعنی امر هدایت و امر مشارکت فعالانه و آگاهانه، اقتضای آن را دارند که در دوره گذار، رهبری متعهد و انقلابی هدایت جامعه را بر عهده داشته باشد؛ دوره‌هایی که رأس‌ها و نه رأی‌ها غلبه دارند، دوره‌هایی که آگاهی تعیین‌یافته فرد وجود ندارد، محتاج رهبر فرهیخته است، رهبری که هم سیاست به معنای سعادت یا کمال (سیاست شرقی) را به ارمان می‌آورد و هم با تحول‌آفرینی و دگرگون ساختن بینش افراد و فرهنگ و روابط اجتماعی جامعه را از قالب‌های متحجرانه آن به سمت پیشرفته‌ترین شکل ممکن آن سوق می‌دهد. (شریعتی، ۱۳۷۵، ج ۲۶: ۶۱۷-۶۱۹) بی‌شک، یکی از آنها توسعه سیاسی و مشارکت فعالانه و آگاهانه افراد در تعیین سرنوشت خویش

۱. عوام‌گرایی یا پوپولیسم (Populism) آموزه و روشی سیاسی است در طرفداری کردن یا طرفداری نشان دادن از حقوق و علایق مردم عامه در برابر گروه نخبه.

است. به نظر شریعتی، نظم سیاسی یک جامعه هابیلی و اسلامی از نوع دموکراسی افرادی که دارای قدرت تشخیص و صاحب رأی واقعی نیست یا از نوع لیبرالیسم بی هدف و بازیچه دست قدرت‌ها یا آریستوکراسی یا حکومت اشراف متعفن و یا الیگارشسی یا حکومت گروه اقلیت ستمگر نیست، چراکه این جامعه بیشتر به رهبری واقعی و نه رهبری فاشیستی متکی است. (اخوی، ۱۳۷۴: ۱۱۰-۱۱۳)

هدف و غایت رهبری ایدئولوژیک هدایت توده‌ها به سوی پیشرفت و تحقق بخشیدن به آموزه‌های مکتب است. (شریعتی، ۱۳۷۵، ج ۱۲: ۲۲۰) چنین رهبری به حفظ وضع موجود نمی‌اندیشد، بلکه به تغییر جامعه و سوق دادن آن به هدف غایی اصلاح و پیشرفت می‌اندیشد و دارای برنامه صریح و روشنی برای تغییرات و پیشرفت‌های انقلابی است که شاید با خواست توده‌ها، که بیشتر محافظه کار و ضد پیشرفت می‌باشند، همخوانی نداشته باشد. اینجاست که شریعتی بیان می‌کند: «حکومت دموکراسی متعهد عبارت است از حکومت زاییده شده از آرای اکثریت، ولی نه ساقط شده به آرای اکثریت و متعهد به تحقق هدف‌هایی تعیین شده در ایدئولوژی و نه کسب رضایت و اداره عادی جامعه» (شریعتی، ۱۳۷۵، ج ۱۲: ۲۳۲)

با اینکه شریعتی دموکراسی را به لحاظ استدلال منطقی و عقلی مقدس‌ترین ایده آل بشر ذکر می‌کند و حتی آن را اسلامی‌ترین شکل حکومت معرفی می‌کند، (شریعتی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۴۸) دوره گذار را نیز ضرورت تلقی می‌نماید:

دموکراسی و لیبرالیسم به صورت مجرد، مقدس‌ترین ایده آل بشر است، ولی گاه برای تحقق بخشیدن به لیبرالیسم و دموکراسی باید با یک روش غیردموکراتیک و غیرلیبرالیستی عمل کرد، چنان‌که برای اینکه کودک به مرحله آزادی و استقلال فکری برسد باید یک دوره تربیتی و تعلیمی و رهبری متعهد را بگذراند و در این دوره، آزادی کودک به آزادی حقیقی او صدمه می‌زند و کودک همیشه فرد مقید و محکومی خواهد بود، در جامعه عقب مانده نیز چنین است. پس، مسئله در شکل کار است و برای اصلاح یک فرد و برای نیل به یک وضع متعالی گاه نیاز به فشار است و محدود کردن و راندن او به سوی آن اهداف. (شریعتی، ۱۳۷۵، ج ۱۲: ۲۲۷)

شریعتی دوره گذار را نافی دموکراسی نمی‌داند، بلکه در راستای آن و در راستای سیاست به معنای تدبیر و سعادت ارزیابی می‌کند:

به‌طور کلی، آنچه صحت نظام‌ها و اعمال را نشان می‌دهد، هدف‌شان است نه شکل‌شان، دموکراسی لیبرالیسم و دیکتاتوری و رهبری انقلابی شکل ما هستند و اختلافات‌شان را باید از هدف‌های‌شان و نوع عمل‌شان و ایدئولوژی‌شان باز شناخت، نه از فرم حکومت‌شان؛ دموکراسی حقیقی یک شکل نیست بلکه یک مرحله از رشد و استقلال جامعه است که جامعه را باید برای رسیدن به آن درجه تربیت کرد.

(شریعتی، ۱۳۷۵، ج ۱۲: ۲۲۷)

بنابراین، «آنچه رهبری را از دیکتاتوری جدا می‌کند فرم نیست، [بلکه] محتواست.» (شریعتی، ۱۳۸۴، ج ۲۶: ۵۰۳) رهبری مطلوب شریعتی، انسانی مافوق، الگو و اسوه‌ای است که در دموکراسی متعهد رسالت خطیر امامت را به هر شکل و قیمت ممکن، ولو برخلاف تمایل و خواست توده مردم، به عهده می‌گیرد.

«بدین ترتیب، امامت عبارت می‌شود از رسالت سنگین رهبری و راندن جامعه و فرد از آنچه هست به سوی آنچه باید باشد، به هر قیمت ممکن، اما نه به خواست شخصی امام، بلکه براساس ایدئولوژی ثابتی که امام نیز بیشتر از هر فردی تابع آن و در برابرش مسئول است. از اینجاست که امامت از دیکتاتوری جدا می‌شود و رهبری فکری انقلابی با رهبری فردی استبدادی تضاد می‌یابد.» (شریعتی، ۱۳۸۴، ج ۲۶: ۵۲۱)

مشروعیت امام به کودتا، انقلاب، وراثت، انتخاب و انتصاب نیست بلکه این مشروعیت برخاسته و منبعث از خصلت‌های ذاتی امام است. به تعبیر شریعتی:

امامت یک حق ذاتی است، ناشی از ماهیت شخص که منشأ آن خود امام است، نه عامل خارجی انتخاب و نه انتصاب؛ [او] منصوب بشود یا نشود منتخب مردم باشد یا نباشد، [در هر حال] امام است. دلیلش نیز آنکه امامت به تعیین نیست، بلکه آنچه درباره او مطرح است مسئله تشخیص است؛ یعنی مردم که منشأ قدرت در دموکراسی هستند رابطه‌شان با امام رابطه مردم با حکومت نیست، بلکه رابطه‌شان

با امام رابطه مردم است با واقعیت؛ تعیین‌کننده نیستند [بلکه] تشخیص‌دهنده‌اند.

(شریعتی، ۱۳۸۴، ج ۲۶: ۵۷۸)

در واقع در دموکراسی متعهد یا دموکراسی هدایت‌شده، اکثریت، منشأ حاکمیت رهبری یا حتی منشأ در قانون‌گذاری یا تبیین ایدئولوژی نیستند، بلکه اکثریت بهترین را تشخیص می‌دهند و این تشخیص در چارچوب ویژگی‌هایی که برای رهبر معین شده، انجام می‌گیرد. با این حال، نباید فراموش کرد که مردم در عصر عصمت و حضور رسول اکرم ﷺ و ائمه اطهار ﷺ تابع محض فرامینی‌اند که از عالم بالا نشئت گرفته است؛ هر چند در دوران غیبت بر نقش فکری و قدرت اجتهاد مردم و مسئولیت‌های اجتماعی ایشان افزوده می‌شود، باز هم مردم نمی‌توانند خارج از آیین شریعت و آنچه که خیر و صلاح امت است گام بردارند. (جعفریان، ۱۳۷۶: ۱۱۹)

وضعیت رهبری و شیوه حکومت در دوره غیبت یا دوره رسالت و امامت برای رسانیدن جامعه به دموکراسی، در اندیشه شریعتی زیاد روشن نیست. وی در کتاب انتظار، مذهب اعتراض می‌گوید: «امام در دوره غیبت مسئولیت هدایت خلق و پیروانش را بر عهده علمای روشن و پاک و آگاهان بر مذهب خود می‌گذارد تا ظهورش فرارسد و آن هنگامی است که رژیم‌های حاکم و نظام‌های اجتماعی در سراسر زندگی انسان‌ها به حضيض فساد رسیده باشند.» (شریعتی، ۱۳۷۵، ج ۱۹: ۱۶۸-۲۶۹) چنین گفته‌ای، در واقع، به این معناست که مسئولیت رهبری و حکومت در دوره غیبت بر عهده مجتهدان عصر است، ولی او در بحث امت و امامت از «دموکراسی متعهد» دفاع می‌کند و دموکراسی متعهد حکومت گروهی است که با برنامه‌های انقلابی رسالت امام را - که رسانیدن جامعه به دموکراسی واقعی است - انجام می‌دهند. دموکراسی متعهد از نظر شریعتی، در مقام پیدایش و ایجاد، مولود آرای اکثریت است اما با رأی اکثریت جامعه نمی‌توان آن را برکنار کرد. این نوع حکومت متعهد به تحقق اهداف تعیین‌شده در ایدئولوژی است، نه کسب رضایت مردم و اداره عادی جامعه (شریعتی، ۱۳۶۱، ج ۱۲: ۲۲۹-۲۳۲) به نظر می‌رسد که شریعتی

ارتباط این دو تعبیر را با یکدیگر تعیین نکرده است و مشخص نیست که آیا این دو حکومت واحدند یا اینکه از این دو، کدام یک ترجیح دارد.

به هر حال، نظر شریعتی در این باره هر چه باشد، رسالت حکومت در دوره غیبت در اندیشه وی با قرائت او از رسالت امام مشابیهت دارد و توصیف او از دموکراسی متعهد کاملاً مؤید این معناست. هدف در این دموکراسی این نیست که رأی و سلیقه یکایک این مردم متوجه امام شود، بلکه هدفش این است که جامعه را به مقام و درجه‌ای برساند که بر اساس مکتب به طرف این مقصد متعالی حرکت کند و هدف‌هایی انقلابی را تحقق دهد. اگر مردمی هستند که به این راه معتقد نیستند و رفتارشان و رأی‌شان موجب رکود و فساد جامعه است، و اگر کسانی هستند که از قدرت خودشان و از پول خودشان و از آزادی سوء استفاده می‌کنند، و اگر شکل‌های اجتماعی‌ای وجود دارد و سنت‌هایی هست که انسان را راکد نگه می‌دارد، باید آن سنت‌ها را از بین برد، باید آن طرز فکر را محکوم کرد و باید این جامعه - به هر شکل که شده - از قالب‌های متحجر خودش رها شود. این دموکراسی متعهد است، رهبری متعهد است. (شریعتی، ۱۳۸۴، ج ۲۶: ۶۱۷-۶۱۸)

مقصودی که دموکراسی متعهد در پی رسانیدن جامعه به آن است و در آن دموکراسی واقعی برقرار می‌شود استقرار جامعه‌ای بی‌طبقه برای افراد آزاد و مسئول است. این جامعه، که به امت تعبیر می‌شود، نه بر اساس نژاد و طبقه، بلکه بر پایه تعقیب هدف مشترک و حرکت به سمت و سوی آن در سایه رهبری صالح شکل می‌گیرد:

افراد یک امت یک‌گونه می‌اندیشند و ایمان همسان دارند و، در عین حال، در یک رهبری مشترک اجتماعی تعهد دارند که به سوی تکامل حرکت کنند، جامعه را به کمال ببرند، به سعادت میان دو اصل به خوشی گذراندن و به کمال گذشتن، امت طریق دوم را می‌گزینند. (شریعتی، ۱۳۷۵، ج ۲۶: ۵۲۰-۵۲۱)

به نظر می‌رسد با توجه به اصل تحرک به سوی هدفی متعالی در امت، می‌توان از چنین جامعه‌ای به جامعه‌ای پویا تعبیر کرد و این پویایی، استقرار این جامعه را یک فرایند تبدیل می‌سازد تا یک وضعیت. در چنین حالتی، پرسشی که مطرح می‌شود این

است: چه زمانی رسالت دموکراسی متعهد به پایان خواهد رسید و چه زمانی امت سرنوشت سیاسی خود را با آرای خود رقم خواهد زد؟ شریعتی در برابر این پرسش در دوره غیبت، مقطع زمانی خاصی را معین نمی‌کند و معتقد است تا زمانی که مردم به رشد فکری لازم درباره تعیین رهبری نرسیده‌اند، رسیدن به دموکراسی متعهدانه مقدور نیست، ولی با توجه به مباحث وی در زمینه فلسفه تاریخ، می‌توان گفت در سطح جهان، دموکراسی واقعی تا زمان ظهور حضرت ولی عصر^ع مستقر نخواهد شد، ولی درباره امکان استقرار این دموکراسی در جامعه‌ای خاص، اظهار نظر نکرده است. همچنین، در آثار شریعتی به این احتمال عقلانی که بدون نظارت مردم، ممکن است، بر اثر انحراف حکام، استبداد جدیدی شکل بگیرد، توجه خاصی دیده نمی‌شود. (قریشی، ۱۳۸۴: ۲۳۹)

در باور شریعتی، اکثریت مردم هیچ جامعه‌ای - اعم از جامعه‌های بدوی، نیمه وحشی، تاریخی و حتی جوامع بعد از انقلاب کبیر فرانسه، نتوانسته‌اند بهترین «نوع رهبری انسانی» را تشخیص دهند. وی برای تأیید مدعای خود به افسارگسیختگی جنسی در غرب و سلطه بورژوازی پلید و استثمار کارگر اروپایی و استعمار انسان آسیایی و آفریقایی و آمریکایی جنوبی و ... اشاره کرده و از این منظر بر ناکارآمدی دموکراسی آزاد تأکید می‌کند.

دموکراسی متعهدانه و مردم‌سالاری دینی

در حالی که برخی از نویسندگان کوشیده‌اند «دموکراسی متعهد» را برابری آزادی خواهی شریعتی تفسیر کنند و آن را به مخالفت صرف با دموکراسی غربی تقلیل دهند، برخی دیگر اعتقاد دارند که انگاره‌های شریعتی در تقابل آشکار با دموکراسی است:

«حکومت در دموکراسی از جنس خود مردم است، توسط مردم انتخاب می‌شود، توسط مردم بر روی آن نظارت می‌شود و سرانجام توسط مردم عزل یا مجدداً نصب می‌شود. اگر مردم یا رأی‌دهندگان اصراری نداشته باشند که به کمال و فضیلت برسند، حکومت نیز گامی در این راستا بر نمی‌دارد، در حالی که، در پارادایم شریعتی

حکومت اساساً وظیفه و تکلیفی به جز به کمال رساندن مردم ندارد، چه مردم بخواهند و چه نخواهند، چه انتخاب بکنند و چه نکنند. از اینجاست، که شریعتی دموکراسی را زیر سؤال می‌برد، زیرا در نظر او دموکراسی نه تنها ارزشی ندارد، بلکه در آن اکثریتی نادان - که از جانب صاحبان قدرت، سرمایه، تبلیغات حزبی و غیره فریب خورده و مسخ شده‌اند - عده‌ای را برای حکومت برمی‌گزینند که هیچ صلاحیت انسانی و اخلاقی ندارند. از نظر شریعتی مردمی که مسخ شده، فریب خورده و برده شده‌اند، رأی‌شان و حق انتخاب‌شان هیچ اعتبار و ارزشی نداشته و حکومتی را هم که انتخاب می‌کنند او آن را فاقد صلاحیت می‌داند.» (زیباکلام، ۱۳۸۶: ۴۹-۵۰)

آنچه مسلم است در نظر گاه شریعتی، دموکراسی برای جامعه‌ای که نیاز به تحول سریع انقلابی دارد سودمند و نتیجه‌بخش نیست. در نظری، اصل دموکراسی مخالف اصل تحول انقلابی و پیشرفت است، چرا که گروهی که خواهان تحول انقلابی و تغییر سنت‌ها و افکار جامعه هستند، نمی‌توانند منتخب و مورد پذیرش آن جامعه باشند و در ملتی عقب‌افتاده، مردم در موقعیتی نیستند که بدانند کدام نوع حکومت برای آن‌ها بهتر است. (بیات فیلیپ، ۱۳۷۴: ۲۵۶) نظریه او اقتضای دوره گذار است. «اگر دموکراسی به معنای واقعی در زمان پیامبر به اجرا درمی‌آمد جامعه دچار هرج و مرج و متلاشی می‌شد و اصلاً چیزی با عنوان جامعه باقی نمی‌ماند. پیامبر یک مرحله را با در پیش گرفتن دموکراسی متعهد به پیش‌گرفت، مردم باید خود سرنوشت خویش را اداره کنند، اما تدریجی و گام‌به‌گام. شریعتی به دنبال آزادی و دموکراسی است و می‌گوید آرزوی تنها یک لحظه نفس کشیدن در آزادی را دارم.» (جعفری، ۱۳۸۶: ۱۰)

همچنین، آنچه مسلم می‌نماید این است که در اندیشه شریعتی عناصری از دموکراسی خواهی وجود دارد؛ توجه به مشارکت حقیقی، مؤثر، غیر تبعی و غیر توده‌ای مهم‌ترین آنهاست. این مشارکت و رقابت سیاسی فراگیر در شرایطی است که جامعه به آگاهی انتخاب کردن رسیده باشد. شریعتی در مسیر بازگشت به خویش‌نمی‌توانست

به انگاره‌های مکتبی بی‌توجهی نماید. در عین حال، مشروعیت دموکراسی او دوگانه (مکتبی و مردمی) است، نظریه‌ای که در دوره گذار، مکانیزم کنترل و نظارت را تعریف‌ناشده باقی گذاشت. با این همه، همین الگو به اندازه کافی و البته کمتر از دموکراسی مسئولانه علامه طباطبایی، برهم‌زننده نظم سلطنتی پهلوی بود.

نتیجه‌گیری

در گفتمان ایدئولوژیک-انقلابی اسلام‌گرایان، نظم سلطنتی به مثابه «بژه بیگانه» و «بژه سلطه» بازنمایی شده است. نه تنها گفتار اسلام‌گرایی دوره پهلوی دوم در تقابل آشکار با نظم سلطنتی بوده است، هویت خود را در ضدیت با آن و نیز در غیریت با گفتار سوسیالیستی و لیبرالیستی و آموزه‌های نظری آنها و غرب و شرق به دست آورد. گرایش‌های اسلام‌خواهانه و الهام‌یافته از قوانین الهی در همه عرصه‌ها، نسبتی با دموکراسی ندارد، هر چند ممکن است دموکراسی - خواسته یا ناخواسته - با مؤلفه‌های گفتاری آن همخوانی داشته است. البته، نباید از نظر دور داشت: اگرچه اسلام‌گرایان یا مراجع فکری آنها دموکراسی را در اولویت نمی‌دیدند، و حتی آن را به دلیل تعلق به گفتمانی دیگر نفی می‌کردند یا نادیده می‌گرفتند، آموزه‌های ضد استبدادی، ضد دیکتاتوری و مردم‌خواهی دموکراسی قابل بی‌اعتنایی نبود.

بر خلاف برخی از نوشته‌هایی که بحث سازگاری یا ناسازگاری اسلام و دموکراسی را نزد اندیشمندان اسلام‌گرا مطرح می‌کنند، منطقی‌مقاله حاضر نشان داد که اساساً دموکراسی یا گونه‌ای خاصی از آن از دل مباحث آنان برمی‌خاست؛ قبل از آنکه دموکراسی را دال شناوری بدانیم که گفتمان اسلام‌گرا به دنبال معنادهی به آن بوده باشد، باید بگوییم عناصری که در مجموع گفتار اسلام‌گرایی دوره پهلوی دوم را ساختار بندی کرده‌اند، نوع خاصی از دموکراسی را بنانهاده‌اند. دموکراسی متعهدانه و دموکراسی مسئولانه بر ایند منطق گفتاری جریان اسلام‌گرایی سستی و مدرن می‌باشند؛ هر دو الگو با گفتار تحول‌خواهی بر پایه اسلام، به عنوان دال مرکزی گفتار اسلام‌گرایی در دوره

پهلوی دوم، همخوانی پیدا کرده، از این رو، بازتاب نظم گفتاری اسلام‌گرایی و برابری آن به شمار می‌آیند. هر چند الگوی دموکراسی مسئولانه (برابری مبانی گفتار اسلام‌گرایی اجتهادی) و الگوی دموکراسی متعهدانه (برآمده از تفسیری خاص و شخصی از اسلام) صحنه آشکار منازعات گفتاری و ایدئولوژیک است اما مؤلفه‌های مورد اشاره در دو الگوی دموکراسی متأثر از مفهوم‌ها و تعبیرهای اجتهادی و شخصی از گفتار اسلام‌گرایی است و، از این رو، در صدد تئوریزه کردن نوعی مردم‌سالاری دینی قبل از انقلاب اسلامی است.

تردید نیست که کاستی‌های الگوی دموکراسی مسئولانه با نیازهای روز ایرانیان مسلمان و تأثیرپذیری الگوی دموکراسی متعهدانه از فضای روشنفکری، گرایش به الگوی جدیدی را فراهم آورد که مبتکر آن امام خمینی علیه السلام بود که سرانجام به مردم‌سالاری دینی در دوره پس از انقلاب اسلامی انجامید.

کتابنامه

قرآن کریم.

اخوی، شاهرخ (۱۳۷۴). «تفکر اجتماعی شیعه»، در: احمدی، حمید (۱۳۷۴). **شریعتی در جهان**، تهران، شرکت سهامی انتشار.

اسماعیلی، حمیدرضا (۱۳۸۶). **دین و سیاست؛ اندیشه سیاسی معاصر**، تهران، پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.

بیات فیلیپ، منگل (۱۳۷۴). «شیعه در سیاست معاصر ایران: نقش دکتر علی شریعتی»، در: احمدی، حمید (۱۳۷۴). **شریعتی در جهان**، تهران، شرکت سهامی انتشار.

جعفریان، رسول (۱۳۷۶). «تأملی درباره سیاست اسلامی و رهبری متعهد»، فصلنامه حضور، ش ۲۰، ص ۱۸-۲۵.

جعفری، محمد مهدی (۱۳۸۶). «پاسخ به منتقدین شریعتی»، **اعتماد ملی**، ش ۲۹، ص ۴-۵. جهانبخش، فروغ (۱۳۸۳). **اسلام، دموکراسی و نوگرایی دینی در ایران**، ترجمه جلیل پروین، تهران، گام نو.

رخشاد، محمدحسین (۱۳۸۵). در محضر علامه طباطبایی، قم، سما، قلم.

- ریشار، یان (۱۳۶۴). «دکتر علی شریعتی انقلابی شیعه». ترجمه حمید احمدی، **کیهان فرهنگی**، س ۲، ش ۳، ص ۸-۹.
- زیباکلام، صادق (۱۳۸۶). **از دموکراسی تا مردم‌سالاری دینی؛ نظری بر اندیشه سیاسی دکتر علی شریعتی**، تهران، روزنه.
- شریعتی، علی (۱۳۷۵). **مجموعه آثار**، تهران، دفتر تدوین و نشر آثار دکتر علی شریعتی، ج ۵، ۱۲، ۱۹ و ۲۶.
- _____ (۱۳۶۱). **تاریخ تمدن**، در مجموعه آثار، تهران، آگاه، ج ۱۲.
- _____ (۱۳۸۴). **امت و امامت**، در مجموعه آثار، تهران، آمون، ج ۲۶.
- طباطبایی، سید محمد حسین (بی تا). **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، قم، صدرا، ج ۲.
- _____ (۱۳۵۵). **فرازهایی از اسلام**، تهران، جهان آرا.
- _____ (۱۳۷۰). **رسالت تشیع در دنیای امروز گفتگویی دیگر با هانری کربن**، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- _____ (۱۳۷۴). **المیزان فی تفسیر القرآن**، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ج ۲، ۳، ۴ و ۵.
- _____ (۱۳۸۹). **بررسی‌های اسلامی**، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
- قریشی، فردین (۱۳۸۴). «علی شریعتی و تحلیل دینی مناسبات اجتماعی»، **نشریه جغرافیا و برنامه‌ریزی**، دانشگاه تبریز، ش ۲۱، ص ۲۳۳-۲۵۶.
- یزدانی مقدم، احمد رضا (۱۳۸۳). «ادراکات اعتباری و اندیشه اجتماعی - سیاسی علامه طباطبایی»، **پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی**، قم، دانشگاه باقر العلوم ع.
- _____ (۱۳۸۷). «فرهنگ در اندیشه علامه طباطبایی»، ارائه شده برای همایش سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۳۸۸). «مردم‌سالاری دینی در پرتو نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی»، **حکومت اسلامی**، س ۱۴، ش ۱، ص ۱۳۳-۱۵۴.