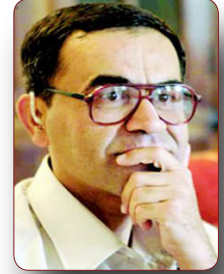


SCO

مدل، برنامه و روش (مدل سوسیال - دموکراسی شریعتی)



کانون آرمان شریعتی

SCO1385@Gmail.com

رضا علیمانی

شماره مقاله : ۰۰۰۰

تعداد صفحه : ۸۷

آفرین بررسی : ۸۸/۰۳

تاریخ تمریر : ۱۳۷۸

www.shandel.org

موضوع : فصل چهارم کتاب رند نام

دیکتاتوری و آزادی از اینجا ناشی نمی‌شود که یک مکتب خود را حق می‌شمارد یا ناحق، بلکه از اینجا ناشی می‌شود که آیا حق انتخاب را برای دیگران قائل است یا قائل نیست.

(م. آ. ۳۳، ص ۱۲۷۷)

مقدمه

عرفان، برابری، آزادی، آرمان‌هایی دور دست به نظر می‌آیند. فاصله این سه با واقعیت زندگی و تمدن امروز بشر را شاید بتوان به آرزوی پرواز در آن هنگام که بشر هنوز پرواز کردن نمی‌دانست، تشبیه کرد. اما هم چنان که امروز پرواز آرزویی دست‌یافتنی شده است، شاید تحقق عرفان، برابری و آزادی نیز میسر گردد.

شریعتی در آرمان‌هایش، در جست و جوی تمدن و انسانی جدید است. آرمان او مانند آرمان‌های احزاب سیاسی کوتاه مدت نیست. به همین دلیل وی، تمدن غالب امروز و انسان امروز را نقد می‌کند. در آثار شریعتی رگه‌ای وجود دارد که حاکی از تمدنی تازه و در حال زایش است. اگر بتوان از زمان حال و تمدن کنونی بشر قدری فاصله گرفت و سپس به مسائل نگریست، آشکار خواهد شد که بشر از بدو پیدایش - دست کم از زمانی که تاریخ مدون وجود دارد - دوره‌های گوناگون تمدن را پشت سر گذاشته است. بدین ترتیب می‌توان گفت آرمان شریعتی به تمدن فعلی تعلق ندارد. اگر بخواهیم به آرمان مورد نظر وی دست یابیم، باید به تمدنی نو گام نهیم؛ شاید به قول اریک فروم زبان‌های از یاد رفته را دوباره به یاد آوریم.

شریعتی از تولد تمدن تازه به عنوان یک "مسأله بسیار هیجان‌انگیز" یاد می‌کند و شاخص آن را "معنویت پس از علم" می‌داند، حال آنکه در گذشته

معنویت پیش از علم بوده است. این نکته را در مجموعه آثار ۱۲، صفحه یک مطرح کرده است. او همچنین این نکته را مطرح ساخته است که:

"... غرب با این وضعیت فرهنگی، غرب سه قرن اخیر است. انسان غربی نوع خاصی از تمدن را در سه قرن اخیر ساخته است. در پانزده - بیست سال اخیر است که از شکل فعلی اندیشیدن و احساس کردن به یک شکل دیگری تحول پیدا می‌کند..."

(م. آ. ۲۰، ص ۱۲۳)

این سخن بدین معنی است که طلایه‌های تمدنی جدید که متعلق به آینده است، به چشم می‌خورد. شریعتی این دوران انتقال را برای "دوره‌ای که صد یا دویست سال بعد می‌رسد" (م. آ. ۳۰، ص ۱۲۶) انتظار می‌کشد و نگرش "معنویت پس از علم" را "نگاهی به تاریخ فردا" می‌داند (مقاله‌ای با همین عنوان از او به چاپ رسیده است). شریعتی در انتظار ظهور انسانی تازه است که فانون پس از تجربه انسان اروپایی و غربی در جست و جوی آن بود. او جمله‌ای معروف در این باره دارد که: "برویم رفقا، باید داستان دیگری جست: یک انسان نو".

گفتاری که این آرمان طرح و ترویج می‌کند، نقد تمدن کنونی است و از آنجا که فاصله آن با واقعیت موجود زیاد است، در نتیجه این نگاه، حاوی یک نقد مستمر خواهد بود. این نوع امید و آرزو در سر افراد بسیار دیگری نیز وجود داشته است. مانند آرمان‌های آقای شایگان در "زیر آسمان‌های جهان" که فاصله آنها تا واقعیت کنونی بسیار زیاد است و نوعی نگرش پیامبرانه محسوب می‌شود. آنگاه که پیامبر در عربستان از دنیایی جدید سخن می‌گفت، بسیاری او را مسخره می‌کردند. اما وقتی تاریخ پیش رفت، تمدن نو نیز شکل گرفت. بدین ترتیب همیشه امکان شکل‌گیری تمدن‌های تازه در تاریخ بشر وجود دارد، هم چنان که آرزوی پرواز روزی جامه عمل پوشید.

این مقدمه بدین خاطر آورده شد تا روشن گردد که آرمان شریعتی از بسیاری از آرمان‌ها مانند آزادی، سوسیالیسم و... آرمانی تر است که در سطحی پایین‌تر مطرح می‌شود. همیشه نیز کسانی وجود داشته‌اند که این نوع آرزوها را در سر می‌پروراندند. آقای شایگان در همان کتاب از قول آندره مالرو می‌گوید یا قرن بیست و یکم وجود نخواهد داشت یا قرن "مذهبی" خواهد بود. وی همچنین اضافه می‌کند که این قرن، قرنی "معنوی" خواهد بود یعنی

این تمدن به سمتِ فروپاشی می‌رود، مگر اینکه تمدنی معنوی جایگزین آن شود.

شریعتی هم در لایه بالایی یا نخبگان "مخروطِ جامعه‌شناسی فرهنگی"، که در مقاله‌ای به همین نام مطرح کرده است، تک ستاره‌هایی را می‌بیند که متعلق به تاریخ آینده‌اند و حرف‌هایی می‌زنند که در دوران یا تمدن جدید یا در نسل بعدی به گفتارِ غالبِ روشنفکرانِ متوسط تبدیل می‌شوند. شاید خودِ شریعتی و آرمان‌هایش تک ستاره‌هایی باشند که در آینده باید به گفتارِ روشنفکرِ متوسط تبدیل گردند.

در این قسمت در پی دریافتِ این مطلب هستیم که آیا شریعتی برای سه آرمان‌ای که مطرح کرده، روش و مدلِ خاصی نیز در نظر گرفته است یا نه؟ برای رسیدن بدین منظور به هر کدام از بخش‌های عرفان، برابری، آزادی به طور جداگانه می‌پردازیم. البته در آرای شریعتی یک نکته مشترک در موضوعِ روش وجود دارد و آن این نکته است که او صاحبِ یک متدلوژی کلی است. این متدلوژی کلی و مشترک سه سطح دارد: آگاهی، حرکت، نقد.

یک روشِ عام: آگاهی، حرکت، نقد

۱. آگاهی

در هر سه مورد، گامِ نخست، آگاهی است. یعنی برای رسیدن به هر کدام از سه آرمانِ عرفان، برابری، و آزادی، باید نخست از سنتِ گذشته، عبور کرد و به دنیایی جدید از آگاهی وارد شد.

۲. حرکت

مرحله دوم، حرکت است. این حرکت، سیری آکادمیک یا ذهنی نیست بلکه لازمه آن تلاش و حرکتِ عینی در موردِ هر سه آرمان - عرفان، برابری، آزادی - است.

مرحله سوم، نقد مستمر و اصلاح مداوم است. باید دانست که در این سیر جدالی برای رسیدن به عرفان، آزادی و برابری، تنها به هدف‌های نسبی می‌توان دست یافت. سپس با نقد راهی که طی شده است، به یک "آگاهی" در سطحی بالاتر می‌توان رسید. بدین ترتیب حرکت ادامه می‌یابد و باز این سیر جدید نیز به نقد کشیده می‌شود و به آگاهی بالاتری می‌رسد، که با کمک میراث گذشته به دست آمده است. شریعتی ضمن اینکه این مساله را در نظریه انقلاب دائمی خود تئوریزه کرده، در زندگی فردی خود نیز به شدت به آن وفادار بوده است. او به سادگی می‌توانست چیزهایی را ترک کند و به مسائلی جدید بپردازد. این خصیصه در دکتر مصدق هم وجود داشت. او قادر بود به سادگی حتی در سن بالا ذهنیت‌اش را عوض کند. ایدئولوگ‌ها معمولاً این گونه نیستند. از آنجا که آنها در ذهن‌شان فرمول‌سازی می‌کنند، دیر هنگام و به سختی ذهنیت‌شان را تغییر می‌دهند.

آگاهی، حرکت، و نقد، سیری جدالی و دیالکتیکی است که در هر سه آرمان عرفان، برابری و آزادی وجود دارد و متدلوزی عام و مشترک آنهاست. البته رسیدن به هر کدام از این سه، الزاماتی خاص نیز دارد که جداگانه به هر یک از آنها خواهیم پرداخت.

یک کلید دیگر فهم شریعتی: ایده آل گرایي او

نکته‌ای دیگر که در مطالعه و فهم آثار شریعتی باید بدان توجه کرد این است که جنبه آرمانی آرای شریعتی بیش از جنبه‌های برنامه‌ای آثار اوست. شریعتی به تعبیر ماکس وبر که از "تیپ ایده آل" سخن می‌گوید، در اکثر آثارش ایده آل گراست و در همه چیز به بالاترین حد و اندازه آنها توجه دارد. چنان که در تعریف‌هایی که از هنر، شعر، فلسفه و... ارائه می‌گردند، شکل‌های ایده آل آنها در نظر گرفته می‌شوند و لایه‌های پایین‌تر و سطحی‌تر مورد توجه قرار نمی‌گیرند.

اگر داشتن آرمان را یک ضرورت و نیاز برای هر اندیشه و انسان بدانیم، با در دست داشتن کلید ایده آل گرایي شریعتی، می‌توان کتاب‌ها و آرای شریعتی را منبع‌ای مهم برای بخشیدن جهت و آرمان به مخاطب به حساب آورد.

چنانچه برای این آرمان‌ها به طور دقیق و کامل نظریه پردازی، مدل سازی، و ارائه برنامه صورت نگرفته باشد، می‌توانیم با توجه به جهت و آرمان مطرح شده، خود به نظریه پردازی، برنامه سازی، و مدل پروری بپردازیم. بدین ترتیب تنها به خاطر جزئی نشدن و مدل نداشتن یک آرمان نمی‌توان آن را رد کرد و کنار گذاشت.

چرا شریعتی به روش و مدل نپرداخت؟

۱. عمر کوتاه شریعتی

عمر شریعتی در چهل و چهار سالگی به پایان رسید. در حالی که بسیاری از نظریه پردازان گذشته و حال ما تازه از چهل - پنجاه سالگی - یعنی در جایی که شریعتی تمام کرد - شروع کرده‌اند! اگر شریعتی زنده می‌ماند و به کارش ادامه می‌داد، به طور قطع از مسائل کلی و جهت بخش به سوی مطالب جزئی‌تر حرکت می‌کرد؛ از آرمان به نظریه و از نظریه به برنامه.

۲. شریعتی یک نظریه پرداز بود، نه دولتمرد و مدیر

شریعتی در رشته علوم انسانی تحصیل کرد و دکترای علوم انسانی داشت و مهندس نبود. اگر بازرگان را با شریعتی مقایسه کنیم، در می‌یابیم که بازرگان یک تیپ تحقق‌گراست و سقف اندیشه‌ای کوتاه‌تر دارد. در حالی که پرواز اندیشه شریعتی بیشتر است و آرمانی‌تر سخن می‌گوید، که البته این دو لازم و ملزوم یکدیگرند. در زمان حال اگر برای نمونه دکتر سروش را با مهندس سبحانی مقایسه کنیم، در می‌یابیم که گرایش دکتر سروش به علوم انسانی است، اما مهندس سبحانی نگاهی تحقیقی دارد. برای روشن شدن این مساله نمونه‌ای می‌آوریم. در بحث توسعه اقتصادی دکتر سروش معتقد است که در ادبیات دینی و عرفانی ما دو مقوله وجود دارد: "فقیر صابر" و "غنی شاکر". در ادبیات گذشته ما همیشه فقیر صابر بر غنی شاکر ترجیح داده می‌شد، اما هم‌اکنون برای رسیدن به توسعه اقتصادی باید غنی شاکر را ترجیح دهیم. این گرایش در درون مایه فرهنگ پروتستان‌ها در اروپا نیز وجود داشته است

در فرهنگ مهندس بازرگان - به شدت - و در فرهنگ شریعتی نیز وجود دارد. در حالی که مهندس سبحانی در مقوله توسعه اقتصادی، معتقد است جامعه ما بعد از افزایش قیمت نفت به شدت مصرف زده شده است. هم اکنون ما باید به سوی قناعت و کم کردن مصرف و ریخت و پاش های دولتی حرکت کنیم. بدین ترتیب یک صاحب نظر در عرصه نظریه پردازی معتقد است که ما باید به سمت غنی شاکر حرکت کنیم و دیگری در عالم تحقیق خود می گوید ما باید به سمت کم کردن مصرف و قناعت و... پیش برویم. البته این دو اندیشه با یکدیگر مغایر نیستند ولی با دو زاویه متفاوت به مساله نگاه می کنند.

شریعتی با اینکه علوم انسانی خوانده بود و مدیر و دولتمرد نیز نبود، با کمک نگاه تاریخی و نیز دید اقتصادی اش توانست تا حدودی فاصله بسیار آرمان با واقعیت را پُر کند. تاریخ و اقتصاد، فکر انسان را واقع گرا می کنند. همین نکته سبب شده است که نگاه شریعتی و سروش نیز قدری با یکدیگر متفاوت باشد، یعنی دید شریعتی انضمامی تر و نگاه سروش انتزاعی تر شود.

۳. شریعتی، قبل از حکومت نظریه پردازی کرده است، نه بعد از آن

دلیل سوم که از همه مهم تر است اینکه، شریعتی قبل از تشکیل حکومت و پیش از وقوع انقلاب عمرش به پایان رسید، در حالی که نظریه پردازی در تعامل بین ذهنیت و عینیت جامعه شکل می گیرد. اگر شریعتی بعد از انقلاب و تشکیل حکومت زنده می ماند، می باید به بسیاری از پرسش های جدید پاسخ می داد. البته با نبوغ و ابتکار شریعتی و با حفظ جهت گیری های سوسیال - دموکرات خویش، او به طور قطع به نظریات کاربردی نیز می توانست برسد. اگر افکار دهه پنجاه جریان های چپ و لائیک و مذهبی را که امروز نظریه پردازی می کنند، مورد بررسی قرار دهیم و با نظریات شریعتی در همان دوره مقایسه کنیم، مشخص می گردد که شریعتی عینیت گراتر بود.

برای نمونه در بحث روحانیت سنتی، بیشترِ سیاسیون در آن دوره معتقد بودند که این اختلاف و تضاد، فرعی است و نباید آن را عمده کرد. در حالی که شریعتی بر طرح موضوع سنت و متولیان آن تاکید ورزید. او معتقد بود همه منبرهای ما به نفع مستضعفین و همه رساله های ما علیه آنهاست. اگر کتاب "جهت گیری طبقاتی" او را بخوانیم، چنین می نماید که گویی کسی این سخنان را بعد از انقلاب و در دهه شصت، مطرح کرده است. دید اقتصادی

شریعتی و تا حدی دریافتِ مساله و چالشِ اصلیِ جامعه - سنت‌گرایی و نوگرایی - این نقصِ او را تا حدی جبران می‌کند. ولی هم‌چنان باید به تفاوتِ دو مرحله‌ای که گفته شد، توجه داشته باشیم.

بدین ترتیب باید به این سه نکته در موردِ شریعتی توجه داشته باشیم که:

۱. عمرِ او کوتاه بود.

۲. وی دولتمرد و مدیر نبود، بلکه نظریه پرداز بود.

۳. او قبل از تشکیلِ حکومت، نظریه پردازی کرده است.

کسانی که مدل ارائه می‌دهند یا برنامه ریزی‌های جزئی و اجرایی می‌کنند، به طور حتم جهت‌ها، آرمان‌ها و ارزش‌هایی را از قبل پذیرفته و براساسِ آن برنامه ریزی می‌نمایند. همان‌طور که برای انجامِ هر برنامه ریزی باید ارزش و آرمانی وجود داشته باشد، برای به صحنه عمل آوردنِ هر آرمان نیز به نظریه پردازی، مدل سازی و برنامه ریزیِ جزئی احتیاج است.

در اینجا به بررسیِ روشِ عمل یا مدل و سیستمی که شریعتی برای هر کدام از آرمان‌های سه گانه عرفان، برابری و آزادی ارائه داده است، می‌پردازیم.

روش‌های شریعتی در آرمان‌عرفان

یکی از آرمان‌های شریعتی عرفان است. در مجموعه آثار ۲، مقاله‌های: "عرفان، برابری، آزادی"، "چگونه ماندن"، "خودسازی انقلابی" و ... بویژه در مباحثی که بعد از زندان مطرح کرده، این آرمان را به طور کامل تئوریزه نموده و خود نیز بر طرح آن تاکید ورزیده است. او بعد از بیرون آمدن از زندان و ضربه درونی سال ۱۳۵۴ مجاهدین، با صراحت اعلام کرد که تلاش می‌کند تا لایه‌های عرفان را پُررنگ‌تر سازد. عرفان یک دغدغه و نوعی جوشش درونی است که شریعتی آن را منبع زایش همه فرهنگ‌ها و خلاقیت‌های بشر می‌داند. عرفان همچنین نوعی الهام و إشراق و روشی خاص برای دستیابی به حقیقت نیز هست. شریعتی این حقیقت جوئی را - صرف نظر از شکل و روش آن - یکی از سه جریان بزرگ بشری در طول تاریخ معرفی می‌کند.

به نظر می‌رسد در بین سه آرمان عرفان، برابری و آزادی شریعتی برای عرفان بیش از همه نظریه پردازی کرده و روش و مدل ارائه نموده است. بعد به ترتیب برای آزادی و برابری این کار را انجام داده است. بدین ترتیب هر چه از لایه‌های درونی تر و عاطفی تر به سمت لایه‌های خشک‌تر و عینی‌تر پیش رویم، آرای شریعتی را بیشتر حاوی مضمون‌های آرمانی می‌یابیم، تا در بردارنده برنامه، مدل و روش.

شک، دغدغه؛ گستاخی فکری و روحی

شریعتی می‌گوید:

"... شرط و قدم اول آن است که آنچه را داریم از دست بگذاریم، نوعی شک دکارتی. در اینجا به یک انقلاب گستاخانه فکری و روحی نیازمندیم، شوریدن علیه خویش. باید در این کار اخلاصی مطلق داشت و برای نیل به چنین خلوصی وجودی، باید خود را آماده و قانع کنیم که دغدغه مان برای کشف حقیقت، بیش از اثبات حقایق خودمان باشد..."

(م.آ. ۲۳، ص ۰۰)

پس شریعتی شرط اول و گام نخست را یک نوع شکِ دکارتی و فاصله‌گیری از سنت می‌داند. سنت آن چیزی است که از گذشتگان به ارث رسیده است و ما آن را بدون هیچ پرسشی می‌پذیریم. برای حرکت به سمت عرفان، همان‌گونه که در بحث متدلوژی عام گفته شد، شرط اول، آگاهی است. شریعتی در اینجا نیز شرط نخست را مورد پرسش قرار دادن سنت می‌داند. او همچنین تاکید می‌ورزد که باید دغدغه ما برای کشف حقیقت، بیش از اثبات حقانیت خودمان باشد. وی ادامه می‌دهد:

"... باید نخستین گام برای بیرون آمدن از خویش برداشته شود و مقصودم از خویش، مجموعه افکار و عقاید و دلبستگی‌ها و عاداتی است که وابستگی‌های مذهبی، سنتی، فلسفی، فرقه‌ای، قومی، طبقاتی یا ایدئولوژیک ما را می‌سازد. (یعنی باید در نخستین گام بتوانیم از آنچه که از همه این منابع به دست آورده‌ایم، فاصله بگیریم و از بیرون به خودمان بنگریم)... پس از کنار نهادن پندارهایی که ما از طریق فلسفه یا مذهب یا ایدئولوژی به حق بودنشان ایمان داشتیم، حقیقت را در کجا بجوییم؟ اساساً از چه راهی جست‌وجو را آغاز کنیم؟ جایگاه راستین حقیقت، واقعیت است..."

(م. آ. ۲۳، ص ۰۰)

جای دیگر در همان مجموعه می‌گوید:

"... باید به تعبیر بیکن تمام بت‌های فکری خویش را از درون بشکنیم..."

(م. آ. ۲۳، ص ۱۳۱)

بحث "ایمان، تجربه باطنی" هم اکنون توسط مجتهد شبستری، یوسفی اشکوری و برخی دیگر مطرح گردیده است. در این دیدگاه ایمان یک تجربه باطنی است. اما به نظر می‌رسد قبل از رسیدن به ایمان به عنوان یک "تجربه باطنی" به یک "پیش پرواز ایمان" نیاز داشته باشیم. یک هواپیما برای پرواز، ناچار است تا مسیری را روی باند فرودگاه طی کند. چنان که نقل می‌کنند افلاطون بر سر در باغ آکادمی اش نوشته بود: "هر کس فلسفه نمی‌داند وارد

نشود". به نظر می‌رسد بر سر در کوی ایمان نیز چنین نوشته باشند که: "هر کس پرسش و نیاز ندارد، وارد نشود". در ابتدا باید سوال، نیاز و عطش وجودی برای دریافت، شکل بگیرد. کسی که در آرامش خویش غنوده و به مرحله شک و تردید، و پرسش و نیاز وجودی نرسیده باشد، اساساً حرکت نمی‌کند. او ممکن است با سنتی که برایش به ارث گذاشته شده، قرن‌ها و نسل‌ها زندگی کند و هیچ نگرانی‌ای نیز نداشته باشد. شریعتی می‌گوید:

"... من برای ایمان‌هایی که از کفر گذر کرده‌اند، ارزش استثنایی قایلیم. عالی‌ترین، کامل‌ترین، عمیق‌ترین و مطمئن‌ترین ایمان، ایمانی است که در جان انسانی طلوع کرده است که با آتش شک آنچه را که به نام دین از گذشته با خود داشته و وراثت و محیط در او کاشته، پیش‌تر سوزانده است. (بعد از مذهب سنتی فاصله می‌گیرد، اما) نمی‌تواند هم در بی‌مذهبی باقی بماند، آرام آرام صبح معرفتی تازه در او طلوع می‌کند..."
(م. آ. ۳۴، ص ۰۰۰)

چند سطر بعد ادامه می‌دهد:

"... آری، ایمانی که از خلاء بی‌مذهبی عبور کرده باشد و در تنوره شک گذاخته باشد و بوی حقیقت را خود استشمام کرده باشد، از هر خطری مصون است..."
(م. آ. ۳۴، ص ۰۰۰)

پس مرحله اول، فاصله‌گیری از سنت و ورود به تنوره شک است.

امروزه برخی معتقدند ایمان، تجربه باطنی و خودآگاهی، امری ناگهانی و اتفاقی و بدون پیش‌زمینه قبلی است. به نظر می‌رسد این روایت مسیحی زده باشد. در فیلم "خواهر ترزا" یا فیلم "آهنگ برنادت" یک آدم معمولی ناگهان به وسیله خداوند برگزیده می‌شود. یعنی شخص برگزیده شده، صلاحیتی ویژه ندارد. این یک تلقی مسیحی از رسیدن به عرفان و تجربه مستقیم حقیقت است. البته تلقی شریعتی این گونه نیست. همچنین به نظر می‌رسد تلقی

قرآن نیز بدین گونه نباشد. اگر چه در قرآن واژه اجتناب - برگزیدن - آمده است، ولی بر برخی توانمندی‌های خود فرد و صلاحیت‌های پیشین او نیز تاکید می‌کند. شریعتی هم معتقد نیست که این واقعه، یک برگزیدگی از بالا و بیرون و بدون زمینه استعداد و حرکت درونی و قلبی فرد باشد. او ضمن طرح این مساله، می‌گوید:

"... خودآگاهی نه تصادفی به دست می‌آید و نه با تصمیم قبلی و نه از طریق الهام غیبی، احساس قلبی و اشراق درونی. در رابطه با "دیگری" است که انسان به "من" می‌رسد و با شناخت و احساس "غیر" است که "خود" را کشف می‌کند..."

(م. آ. ۲۴، ص ۲۱)

سپس چند سطر پایین‌تر ادامه می‌دهد:

"... خودآگاهی انسان هنگامی به اوج می‌رسد و خود را در کامل‌ترین "حالت وجودی" اش احساس می‌کند که به "تامل در عالم وجود" می‌پردازد. خودآگاهی تحقق نمی‌یابد مگر آنکه انسان نسبت به وضع خویش، به عنوان انسان، آگاهی یابد و آن را "احساس" کند و تنها در رابطه با "جهان" است که می‌تواند به روشنی، دقت و کمال بفهمد و پی برد که "کجا" است و در نتیجه، به خود پی برد و بفهمد که "کی" است..."

(م. آ. ۲۴، ص ۲۱)

تجربه فردی شریعتی

شریعتی در پاسخ به نامه شخصی که در آستانه ورود به شک و تردید و حیرت قرار داشته، نامه‌ای مفصل نوشته که در مجموعه آثار ۳۴ (به عنوان آخرین نامه) به چاپ رسیده است. این نامه که بیان‌گر تجربه فردی شریعتی در این زمینه است، به عنوان یک مدل و روش برای عبور از مرحله شک و ورود به مرحله عرفان، اهمیت بسیار دارد. شریعتی در این نامه می‌گوید:

"... برادرِ نادیده و خویشاوندِ ناشناخته‌ام! این نوشته برای من یادآورِ دورانِ مشابه‌ای است که در بخشی از عمرِ خویش گذرانده‌ام و این بود که آن را با چنین لذتی خواندم. سال‌های ۱۳۲۵ تا ۱۳۲۹. (منظور همان دوره‌ای است که شریعتی با آثارِ مترلینگ آشنا شد و برای خودکشی به استخرِ کوهسنگی رفت. در اینجا خودش می‌گوید: "حالا داستان‌اش مفصل است") ریاکارانه، وگرنه، احمقانه خواهد بود اگر همچون ملاها یا مارکسیست‌ها... با خاطرِ جمعی "فرمولِ جادوییِ رستگاری" مذهبی یا فلسفی را در اختیارِ شما قرار دهم (می‌گویم من هیچ فرمولِ جادویی برای شما ندارم) و از شما بخواهم با استعمالِ آن، همهٔ دردهای وجودی و دغدغه‌های فلسفی‌تان را معالجه کنید و کلیدِ اسرارِ کائنات و رازِ عالم و آدم را به دست بگیرید. ... شما خودتان به این حد از شعور رسیده‌اید که هرگز در دامِ هیچ دگم‌ای قرار نمی‌گیرید و به هیچ فرمول و فتوایی تمکین نمی‌کنید و من ندیده و نشناخته اطمینان دارم که شما به مرحله‌ای از اوجِ فکری رسیده‌اید که از هر مرجع و مرشدی که بخواهد مرتکبِ راهنماییِ حکیمانۀ شما شود، نفرت داشته باشید. از شما می‌خواهم که این نفرت را که موهبتِ بزرگِ الهی برای دفاع از حرمِ پاکِ اصالت و آزادیِ آدمی است، هرگز از خود دور نسازید، اگر برای فریب نخوردن و مرید نشدنِ خویش حرمتی قائلید. ... این یک سرکشیِ قدسی است..."

(م. آ. ۳۴، ص ۲۷۹)

شست و شوی چشم‌ها، به دنبال بانگِ جرس

در ادامهٔ همان نامه می‌گوید:

"... شاید برایتان خالی از فایده نباشد که بدانید من خود چگونه این مرحله را طی کرده‌ام و پا به جاده‌ای گذاشتم که بیش و کم با آن آشنا باشید و به هر حال چه بدان معتقد باشید و چه نباشید و اساساً چه درست باشد و چه نباشد، من با اطمینان و یقین بر آن گام بر می‌دارم، با اینکه همواره از تعصب بیزارم و ادعای کشف و کرامت و رسیدن به حقّ‌الیقین و عین‌الیقین ندارم و هرگز دست از پژوهش و جست و جوی حقیقت و احتمال اشتباه در کارِ خودم و حرفِ حساب در منطقِ دیگران و در نتیجه تلاش و طلب بر نداشته‌ام. من با فلسفه شروع کرده‌ام. با شوپنهاور و اشعارِ ابوالعلائی مُعری و مترلینگ و آن نیمه شبِ توفانی که کنارِ کوهسنگی رفتم و مثنوی من را نجات داد. مثنوی به هیچ یک از آن سوال‌ها پاسخ نگفت. هیچ کدام از آن معماهای فلسفی را برایم نگشود. تضادهای عقلی‌ام را حل نکرد. نگاهی دیگر به چشم‌های من بخشید..."

(م. آ. ۳۴، ص ۲۸۱)

باز می‌گوید:

"... راه‌رهایی از چنگ و دندانِ شک‌های فلسفی جز این نیست. نشستن و عقلِ مجردِ فلسفی را به جست و جویِ حقیقت در برهوتِ این عالم رها کردن، آدمی را از خود دور می‌کند، از مردم غافل می‌سازد و هرگز به حقیقت نیز راه نمی‌برد. باید خود را آن چنان پاک و گرم ساخت که حقیقت به سراغت آید..."

(م. آ. ۳۴ ص ۲۸۲)

سپس به نکته‌هایی متعدد و پراکنده اشاره می‌کند که یک خطِ سیر دارند. بخش‌هایی از نامه را نقل می‌کنیم و سپس به بررسیِ خطِ سیرِ آن می‌پردازیم.

"... نمی‌تواند تصادفی باشد و بی‌علت که انسان در همهٔ رشته‌ها پیش رود و در طول تاریخ مسیری تکاملی را به‌پیماید و تنها در راهِ فلسفه قرن‌ها در جا زند و این همه نبوغ‌های شگفت، در کارِ حلِ یکی از معماهای فلسفی، کمترین توفیقی به دست نیاورده باشد..."

(م. آ. ۳۴ ص ۲۸۴)

او می‌گوید همهٔ علوم پیشرفت کرده‌اند بجز فلسفه که هنوز نتوانسته به سوال‌هایی که از اول حرکت‌اش از آن شده است، پاسخ دهد. در طول شش تا هفت هزار سال، از لوکرس و گیلگمش گرفته تا مترلینگ، خیام، آلبر کامو و سارتر، هیچ کدام نتوانسته‌اند به این پرسش‌ها پاسخ دهند. این مطلب نشان می‌دهد که فیلسوفان با این روش ره به جایی و پاسخی نمی‌برند. ضمن اینکه تجلیل‌های بسیار عجیبی از فلسفه می‌کند. او می‌گوید: "فلسفه عالی‌ترین و ناب‌ترین جلوهٔ اندیشهٔ انسانی است." شریعتی سپس گریزی به گذشته می‌زند و می‌گوید: "انسانِ قدیم با نگاهی آشنا تر و دلی روشن‌تر به این جهان می‌نگریسته." و ادامه می‌دهد: "انسان در مرحلهٔ جدید به یک شیئی تنزل پیدا کرده و مسخ شده." سپس می‌گوید: "زیربنای هر دو تمدن (بلوک غرب و شرق) ماتریالیستی است و خود را از دغدغه‌های معنوی، ارزش‌های اخلاقی و وابستگی‌های مذهبی رها ساخته‌اند." بعد او به شک‌های فلسفی اشاره می‌کند

و به "جست و جوی پاسخی برای اساسی‌ترین مسائلی که ایمان را به لرزه می‌آورد"، می‌پردازد. آنگاه به یک تجربه تلخ فردی‌اش اشاره می‌کند که جالب است: "نمی‌دانم چرا یک رژه شوم در خاطرم تداعی شد. رژه‌ای که از صفاها و صف‌هایی که در این سال‌های عمرم از پیش چشم‌ام گذشتند. چهره‌هایی که از شرق نور و گرما و طهارت، به سوی غرب و غروب آفتاب رفتند." و ادامه می‌دهد: "از من بپذیرید که آنچه اینان را بی‌رمق کرد "سرطان شک" بود. (شریعتی ضمن اینکه خودش به فرورفتن در کوره و تنوره شک دعوت می‌کند، اما در این کوره ماندن را نیز نادرست می‌داند و آن را سرطان شک می‌نامد. سپس راه‌هایی را برای رهایی از این سرطان ارائه می‌دهد که یکی از آنها را از قول اخوان نقل می‌کند):

"تختین راه، نوش و راحت و شادی، به ننگ آغشته، اما، رو به شهر و باغ و آبادی!"

شریعتی آنگاه ادامه می‌دهد:

"... البته من از نقش شک در رهایی اندیشه از دگم‌ها و تابوها و خرافه‌ها و اساطیر اولین و قید و بندهای ارتجاعی و احکام تلقینی و تقلیدی و موروثی خبر دارم و این را نیز بیافزایم که من برای ایمان‌هایی که از کفر عبور کرده‌اند بیش‌تر ارزش قائلم..."

(م. آ. ۳۴ ص ۰۰)

بعد ادامه می‌دهد:

"... اما، جای آن است که برسید: راه خلاصی از چنگ و دندان این شک‌ها کدام است؟ پاسخ این سوال‌ها را کجا می‌توان یافت؟ باز تکرار می‌کنم که هر کسی مدعی حل این معماها و پاسخ گفتن به این مسائل شود، یا متعصب‌ای عامی است و یا ریاکاری عوام فریب، و در اینجا، نه من عامی‌ام و نه شما عوام. در برابر همه این شکیات فلسفی، پاسخ من یک کلمه است و آن اینکه، این شکیات را هیچ پاسخی نیست و تنها راهش این است که انسان، انسان آگاه و صادق، گریبان خویش را از چنگ آنها خلاص کند. اما، چگونه؟..."

(م. آ. ۳۴ ص ۲۹۳)

او می گوید که یک راه حل اش می تواند راه حل خانم‌هایی باشد که با ازدواج شان به سعادت می‌رسند و می‌افزاید:

"... حقارت و حماقت دو راه "سعادت" است. اما راه انسانی و سازنده‌اش چیست؟ در یک کلمه هرگاه یقین کنیم که برای یافتن پاسخ سوال‌های فلسفی مان راهی وجود ندارد و در طول هزاران سال نبوغ‌های فلسفی با پای چوبین استدلال، گامی در این راه بر نداشته‌اند و میدان دادن به تَرکُتازی و مجال دادن به جولان عقل شکاک و منطق مجرد فلسفی جز تزلزل شخصیت، آشفتگی فزاینده اندیشه و سقوط ارزش‌ها در آدمی، ارمغانی به بار نمی‌آورد و از این‌جا، راه به جایی نیست و سرشت و سرنوشت کسانی چون شکاکان یونان، ابوالعلا و خیام و شوپنهاور و مترلینگ، که چهره‌های شورانگیز و روشنگر و راه‌گشایی برای روشنفکران و نیز برای مردم نیستند، بر این واقعیت تلخ و تباه، گواهان صادق‌اند. بنابراین خردمندانه‌ترین راهی که باید انتخاب کرد، بازگشتن از این راه است و ادامه ندادن سفری که جز ویرانی و تباهی و فلج و پریشانی و هذیان و پوچی فکری و عبث وجودی سرانجامی ندارد. حق آری، اما باید به بارقه امید و ندای دعوتی و جاذبه معنایی و بوی حقیقتی از رفتن بر این راه باز ایستاد و بازگشت و برای پیش گرفتن راهی تازه، نشانه‌هایی هر چند نه چندان قاطع و کامل و صریح، یافت سرنخ این کلاف سر در گم کجاست؟ از کجا باید آغاز گردد؟..."

(م. آ. ۳۴ ص ۲۹۵)

شریعتی معتقد است که آدم به سادگی هم نمی‌تواند از این راه باز گردد. چگونه باید بر گردد؟ او تجربه خویش را در پاسخ به این سوال نقل می‌کند:

"... در پاسخ به این سوال نیز نمی‌خواهم فرمول هدایتی به شما ارائه کنم. تنها از تجربه خویش حرف می‌زنم... آنچه را نبوغ‌های درخشان بشریت از کنفوسیوس و بودا تا لوکرس و خیام، و امروز شوپنهاور و نیچه و سارتر نگشوده‌اند، من چگونه می‌توانم پاسخ گویم. بی‌شک این معماها یا اساساً برای آدمی لاینحل‌اند و یا قرن‌های بسیاری هنوز مانده است تا تکامل دانش و رشد اندیشه انسان توان عقلی و علمی آن را بیابد که پرده اسرار غیب را بالا زند. (او می‌گوید من امیدوارم روزی علم در غیب را نیز بگشاید. ولی هم اکنون تا آن مرحله فاصله‌ای بسیار داریم. پس الان از این راه نباید رفت.) ... بی‌آنکه بر شک‌های فلسفی‌ام فایق آمده باشم و در مقایسه میان فلسفه و مذهب و ایدئولوژی و علم، از طریق منطق عقلی و تحقیق

علمی به راهی رسیده باشم. هر گاه (یکی از راه‌هایی که خودش تجربه کرده این است.) چهره فیلسوفان مشهور و دست پروردگان ناب فلسفه‌ها را با پیامبران و حواریون و اصحاب و مجاهدان و شهیدان و صدیقان و مومنان راستین و عارفان و عاشقان و تربیت یافتگان بعثت‌ها و رسالت‌های خدایی را در برابر هم می‌نهادم، کمترین تردیدی نمی‌کردم که در اصالت وجودی و ارزش انسانی و شکوه و زیبایی و نیکی و حق پرستی معنوی، سیمای انسان‌هایی چون لائوتسو، ابراهیم، موسی، عیسی، زکریا، زرتشت، مزدک، محمد، علی، ابوذر، حسین، زید، حلاج، شمس، عین‌القضاة، پاسکال، سید جمال، میرزا کوچک خان، اقبال، تاگور، گاندی، از نوایچی چون کنفوسیوس، سیسرون، افلاطون، ارسطو، فلوتین، بطلمیوس، بوعلی، میرداماد، کانت، دکارت، هگل، و اشپینگلر، برتر است و درخشنده‌تر و اطمینان بخش‌تر، و اگر در این جهان حقیقتی باشد (به نظر می‌آید شریعتی در کوره شک به این حقیقت نرسیده است. بنابراین می‌گوید "اگر" در این جهان حقیقتی باشد.) اینان بدان نزدیک‌ترند و با ناموس حیات و حرکت و تکامل هماهنگ‌تر و با ارزش‌های اخلاقی و مسئولیت‌های انسانی و تبلور و اخلاص و تعالی وجودی سازگارتر. با این همه، هیچ چیز برایم روشن نبود... اما به گفته حافظ: کس ندانست که سر منزل مقصود کجاست این قدر هست که بانگ جرسی می‌آید

(م. آ. ۳۴ ص ۲۹۵)

این روش شریعتی برای خروج از تنوره شک و طی طریق به سوی عرفان است. او به جای تکیه بر "نادانسته‌ها"یش، بر "دانسته‌ها"یش تاکید می‌ورزد. آن چیزهایی را که نمی‌دانیم و فکر نمی‌کنیم که تا قرن‌ها علم و اندیشه بشر بتواند این پرده را بالا بزند و در غیب را بگشاید، کنار می‌گذاریم و از راهی دیگر حرکت می‌کنیم. آغاز این راه، اتکاء بر دانسته‌ها به جای ندانسته‌هاست. او بین فیلسوفان و پیامبران و عارفان و نوابغ بشر مقایسه می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که شخصیت و جلوه‌های ویژه نحلّه پیامبران و عارفان و ... نشان می‌دهد که اگر حقیقتی وجود داشته باشد باید بیشتر آن را در دست افراد این نحلّه جست تا نحلّه‌های دیگر. پس به دنبال این بانگ جرس می‌رود. او از سنت، بانگ جرس نمی‌شنود. گویا برای سنت، حقیقت کاملاً روشن و سقف دنیا کوتاه است. با انجام یک سری عبادت‌ها می‌توان به بهشت رفت. پیرو سنت مسالّه‌ای ندارد و دچار تردید و شک نمی‌شود. آن کس که تردید و شک در او راه می‌یابد، به یک حبل متین و دستاویز نیاز دارد تا بتواند این مرحله را پشت سر گذارد.

از آنجا که شریعتی می‌داند شاید اصلاً نتواند به جوابِ نهایی برسد، یک پله و یک رتبه پایین‌تر می‌آید. زیرا در انتظار یافتنِ جوابِ نهایی ماندن، همان سرطانِ شک و رژهٔ شوم است که شریعتی در جلوِ چشمانِ خویش می‌دید. پس به نظرِ شریعتی یکی از دانسته‌هایی که با اتکای به آن می‌توان با اطمینان حرکت کرد این است که: اگر حقیقتی در جهان باشد، بیشتر در دستِ اینهاست تا دستِ آنها.

بنابراین باید به دنبال بانگِ جرسِ این کاروان رهسپار شد. این روشِ اوست. اما این بانگِ جرس چیست؟

"... این بانگِ جرس چیست؟ اینکه نمی‌دانیم این جهان به راستی برای چیست و وجود چه معنایی دارد و خدا و فردا و حیات و سرنوشت و غایتِ خلقت و جهتِ نهاییِ طبیعت چه مفهومی؟. اما یک معنی را با روشنی و یقین و ایمانی استوار می‌توان احساس کرد و آن اینکه این دنیا نمی‌تواند همه این باشد و این طبیعتِ بزرگ، همه بر پوچی و بازی و تصادف و عبث نیست. خالی، مُرده و بی‌معنی و بی‌شعور و بی‌حساب نیست. ساختمانِ دقیق و علمی آن که بُهت آور است نمی‌تواند نه تصادفی باشد، نه ناخودآگاه و بی‌هدف. خبری هست، نمی‌دانم چه خبری و نمی‌دانم چگونه. اما این هست که بی‌هیچ نیست. این همه منطق و شعور و حساب و قانون و علمی که بر سراسر این جهان حاکم است و ذره ذرهٔ این طبیعت از آن حاکمی، نمی‌تواند به بی‌شعوری و جهل و عدم منسوب باشد، نمی‌تواند از بودنِ یک "وجدانِ خودآگاه" در جهان حکایت نکند..."

(م. آ. ۳۴ ص ۲۹۷)

او از راهِ برهانِ خلف، به این نتیجه می‌رسد که این جهان نمی‌تواند بی‌معنا باشد.

به نظر می‌رسد این قسمت بخشِ متداخلِ دو دایرهٔ جهان‌شناسی و دین‌شناسیِ شریعتی و همچنین جهان‌شناسی و دین‌شناسیِ کسانی باشد که علم‌گرا هستند. شریعتی مانند مهندس بازرگان قصد ندارد تا تفسیری علمی از دین و آیه‌های قرآن بکند، ولی با نگاهِ قرآنی که نگاهی تجربی است، برای "تقریب" به ذهن - نه برای اثبات - از واقعیت‌های عینی و علوم تجربی مثال می‌زند. وقتی هستی، کهکشان‌ها، حیاتِ روی زمین و زیر آب‌ها و... را در نظر بگیرید، برای نزدیک شدن به غیب و نهانِ هستی و روحِ سیالِ حیات می‌توانید از راهِ برهانِ خلف وارد شوید. عظمت و اُبُهتی که در جلوه‌ها و عرصه‌های

مختلف حیات وجود دارد، خرد، شعور، و احساس انسان را تحت الشعاع مغناطیس خود قرار می‌دهد. انسان با یک سیر کوتاه عقلی، حسی، و وجودی به این نتیجه می‌رسد که این همه نمی‌توانند تصادفی، بی‌معنا، و بی‌جهت باشند. هنوز علم بشر به آنجا نرسیده است که بتواند از حیات و هستی و زندگی در کرات و کهکشان‌های دیگر اطلاعی به دست آورد و هم چنان می‌گوید که ما سواران این کشتی بزرگ - زمین - در هستی بیکران تنهایییم و این واقعیتی بسیار هولناک است.

اما هنگامی که انسان عظمت همین زمین، هستی، کهکشان‌ها و همه انسان‌ها را در طول تاریخ، پیش چشم می‌آورد، دچار بهت و حیرت می‌شود و در گام بعدی خویش به این نتیجه می‌رسد که عظمت بهت آور و نظم بسیار پیچیده‌ای که در هستی وجود دارد، بدون معنا و غایت نمی‌تواند باشد. این جهان‌شناسی علمی به عنوان یک پله در قرآن مورد استفاده قرار گرفته است که در فرهنگ و جهان‌شناسی شریعتی هم وجود دارد. این گرایش وجه غالب فرهنگ دین‌شناسی قبل از انقلاب و بعد از انقلاب بعضی از جریان‌های سیاسی - مذهبی هم بود که بر کتاب‌های اُپارین تکیه می‌کردند. اُپارین وقتی سیر هستی را توضیح می‌دهد، برای برخی نقاط این حرکت، تعبیر "انتخاب طبیعی" را به کار می‌برد. بر اساس این نظریه، هم عناصر مادی وجود و هم وقتی که سیر تکاملی وجود به حیات رسید؛ در هر جا که وجود به "چند راهی" رسیده، به شکلی مرموز راه درست‌تر را انتخاب کرده است. این نکته‌ای است که هنوز تفسیر علمی دقیقی از آن نشده است. گویا وجود دارای "یک شعور نامرئی" است که آن را در این مسیر، هدایت می‌کند.

برخی دانشمندان این انتخاب‌ها را به لحاظ علمی مورد بحث قرار داده‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که اگر هستی و وجود بر سر این چند راهی‌ها فقط بر اساس تصادف و احتمالات می‌خواست حرکت کند، برای اینکه وجود بتواند راه‌های درست احتمالی را تجربه نماید عناصر مادی جهان، کم می‌آمد و سوخت می‌شد. اما وجود بر سر هر چند راهی که قرار گرفته است، به شکلی مرموز راه اصلی را انتخاب کرده است، که اُپارین نام این کار را بدون هیچ توضیح و تفسیری "انتخاب طبیعی"، "انتخاب اصلح" گذارده است. یکی از گزینه‌های شریعتی که او را بر ترجیح دانسته‌ها بر نادانسته‌هایش بر می‌انگیزد و او را از این راه به یقین وجودی و حسی می‌رساند، عظمت و نظم مرموز هستی است. گزینه دیگر او ترجیح پیامبران، عارفان و مصلحان بر نابغه‌ها،

در ادامه نامه مزبور، شریعتی می‌گوید:

"... و اما از زاویه نگرشی دیگر: انسان! نمی‌دانیم پس از مرگ چه خواهد بود؟ فردایی هست یا نیست؟ روح هست یا نیست؟ از ما چیزی خواسته‌اند و یا اساساً کسی هست که چیزی بخواهد؟ خلقت‌اش، مسئولیت‌اش، فلسفه زندگی‌اش و معنای وجودی‌اش، همه بر ما مجهول است و هر حرفی در این باب‌ها مشکوک! حتی فلسفه اخلاق و حقیقت ذاتی خیر و شر و زیبا و زشت برای ما مجهول است، ولی یک واقعیت عینی و علمی انکارناپذیر هست: بذری که در خاک مساعد می‌نشیند، در پرتو نور و با تنفس هوا و تغذیه خاک و نوشیدن آب می‌شکفتد و سر می‌زند و می‌روید و مراحل معینی را طی می‌کند و به برگ و بار می‌نشیند، نیازهای وی به آب و خاک و آفتاب، نیازهایی تردیدناپذیر است. برای اعتراف به حقانیت این نیازها، شناخت حقیقت نهایی عالم و کشف راز خلقت و پی بردن به سرمنزل مقصود طبیعت و حیات ضرورت ندارد. شک‌های فلسفی را در آن راهی نیست و نیز با اینکه مسیر حقیقت و راه راست هدایت را در جهان و در زندگی نمی‌شناسیم، در این شناخت شک نمی‌توانیم کرد که مسیر رویش این درخت، مسیری درست است و باید هم از آن تبعیت کرد. پس می‌توان پیش از آنکه اساسی‌ترین معماهای هستی و اسرار خلقت را بیابیم و به سوال‌های حیرت‌انگیزی که فلسفه در تلاش پاسخ گفتن است، برسیم، هم "راه درست زندگی کردن" را انتخاب کنیم و هم "نیازهای واقعی و مسئولیت‌های حقیقی خویش را در قبال آنها" تشخیص دهیم و هم "جهت دقیق حرکت و مسیر حقیقی طبیعت و طریق هدایت" را کشف نماییم..."

(م.آ. ۳۴ ص ۲۹۸)

بعد نام این عمل را "هماهنگی با ناموس طبیعت" یا "تبعیت از خط مشی خلقت" می‌گذارد و ادامه می‌دهد:

"... بدین گونه است که بی‌آنکه شناخت روشنی از سرمنزل مقصود جهان و انسان داشته باشیم، اگر راه درست را به نیروی اندیشه روشن و دانش آزاد

تمیز دهیم و آن راه را، به نیروی حق پرستی و تقوا، درست به پیماییم، خود به خود، در مسیر هدایت و در جهت حقیقت قرار گرفته ایم و در نهایت به همان جا خواهیم رسید که باید می رسیدیم، همچون ماهی ای که در زیر تخته سنگ های کناره های رود زاده می شود..."

(م.آ. ۳۴ ص ۳۰۰)

شریعتی توضیح می دهد که این ماهی بدون اینکه دریا را بشناسد، در جریان رود حرکت می کند و به دریا می رسد. سپس ادامه می دهد:

"... این همان مسیری است که لائوتسو آن را تائو می نامد و معتقد است که: هر کس که خود را در مسیر طبیعی حرکت طبیعت و حیات قرار دهد، بی آنکه حقیقت را از پیش، به نیروی تعقل ناقص و عقل جزئی خویش، بشناسد، بدان خواهد رسید..."

(م.آ. ۳۴ ص ۳۰۱)

و می گوید این همان چیزی است که ما می گوییم: "خود راه بگوید که چون باید رفت". سپس می افزاید:

"... برای شما، نیاز به شرح و بسط بسیار نیست. خلاصه کنم: "آن" را که دغدغه وجودی انسان در برابر این جهان زاده آن است، در یک کلمه "غیب" می گویم و "این" را که در رابطه انسان است با خودش، تقوا..."

(م.آ. ۳۴ ص ۳۰۲)

سپس شریعتی مسائل گوناگونی را مطرح نموده است که آنها را از آیات اول سوره بقره نیز می توان استنتاج کرد.

شریعتی در این نامه تجربه فردی خود را در برون رفت از تنوره شک، با روش اتکاء بر دانسته ها به جای نادانسته ها و ترجیح پیامبران بر فیلسوفان بیان کرده است و می گوید من تنها به دنبال بانگ جرس می روم. عقل مجرد، به دنبال بانگ جرس رفتن را نمی پذیرد. زیرا برای آن باید همه چیز روشن باشد. در حالی که شریعتی معتقد است عقل مجرد به جایی راه نمی برد و به همین دلیل باید به یک گزینش سرنوشت ساز دست زد و تن به رودخانه حیات سپرد.

شریعتی در ادامه این راه و به عنوان یک "روش"، همیشه به مطالعه و ارتباط با زندگی نامه انسان‌های بزرگ تاکید می‌ورزد.

"... ضعف و یاس، یاس ناشی از ضعف خویش و قدرت و حاکمیت دشمن (در اینجا بیشتر سیاسی سخن می‌گوید) بیماری‌هایی است که همواره در کمین ماست. یکی از عواملی که به روح، قدرت مقاومت، ایمان و امید و نیرومندی می‌دهد، بیوگرافی است. بیوگرافی مردان بزرگی که سرچشمه‌های نیروهای خلاق و شکفت انگیز بوده‌اند... معاشرت ذهنی همچون معاشرت عینی تاثیرگذار است..."

(م. آ. ۲۳، ص ۰۰)

این روش در ادبیات دهه پنجاه قوی بود. متأسفانه هم اکنون مفاهیم و مقوله‌هایی چون "خودسازی" لطمه دیده‌اند. اما ممکن است در آینده و در شرایطی پیچیده‌تر و پیشرفته‌تر، دوباره از این مفاهیم اعاده حیثیت شود. در آن شرایط شریعتی امامت و شفاعت را مطرح کرد. او معتقد بود شفاعت یعنی جفت و جور شدن. وقتی من سعی می‌کنم خود را به کسی شبیه کنم، در اینجا او شفیع من است. این امری طبیعی است که هیچ‌گاه از زندگی بشر قابل حذف نیست. بدین معنی، هر کس در این دنیا امام و شفیع دارد. این حالت حتی در بین روشنفکران نیز وجود دارد. وقتی فیلسوف یا متفکری نظریه پردازی می‌کند و به عده‌ای خط ارائه می‌دهد، در واقع مورد توجه آنها قرار می‌گیرد. از آنجا که شریعتی جامعه‌شناسی خوانده بود، در دهه پنجاه همه بچه‌های مذهبی علاقه مند به خواندن جامعه‌شناسی بودند. هم اکنون نیز گروهی به خواندن معرفت‌شناسی گرایش دارند یا در بین سخنان‌شان، باریب و بی‌ربط شعر مولوی را می‌خوانند. نگاه به دیگری و دیدن فرد بالاتر از خود و برقرار نمودن رابطه عاطفی با معلم و محبوب، همیشه وجود داشته و دارد. اما شریعتی معتقد است که باید سقف این اتصال طبیعی و همیشگی را بالاتر برد. شخص، در ارتباط حسی و عاطفی و وجودی که با یک فرد بالاتر از خود برقرار می‌نماید، خود نیز رشد می‌کند. توصیه به "بی‌همرهی خضر" قدم برداشتن، نه یک اطاعت کورکورانه، که یک رابطه آگاهانه است. انسان همیشه به الگو نیاز دارد. حتی گاه این الگو یک هنرپیشه، ورزشکار و... است. این مرجعیت و نگاه به اقتدار و سلطه همه جا و در همه سطح، حتی

به شکل‌های مبتذل آن وجود دارد.

شریعتی بر ارتباط عاطفی و حسی با انسان‌های بزرگ و تاثیر شفاعت آنها در رشد و تعالی انسان تاکید دارد و حتی در این مورد کلمه ولایت را هم به کار برده است. دکتر سروش نیز به تازگی درباره این موضوع با عنوان ولایت باطنی و ولایت ظاهری سخن گفته است. در ولایت باطنی بین فرد و مرادش اتصال برقرار می‌گردد که سبب رشد فرد می‌شود. چنین تاثیرگذاری‌هایی از ابتدای تاریخ وجود داشته و تا انتهای تاریخ هم ادامه خواهد یافت. زیرا اگر بشر به جامعه بی‌سلطه و بی‌طبقه نیز برسد، به جامعه بدون تفاوت‌های سنی نمی‌رسد، جامعه‌ای که مثلاً همه افراد آن چهل ساله باشند! و تفاوت‌های سنی نیز دست کم تفاوت سطح دانش و تجربه را در بین انسان‌ها به صورت امری جدی و دائمی در می‌آورد.

خودسازی: کار، عبادت، مبارزه اجتماعی

شریعتی مقاله‌ای با نام "خودسازی انقلابی" دارد که بعضی معتقدند او آن را پس از ضربه ۱۳۵۴، برای مجاهدین نوشته است. در اینجا فقط به برخی نکته‌های برجسته این مقاله اشاره می‌کنیم. او می‌گوید:

"... خودسازی یعنی رشد هماهنگ این سه بُعد در خویش (عرفان، برابری، آزادی). آن دغدغه وجودی، دغدغه ذهنی و دغدغه برای آزادی و عدالت. یعنی در همان حال که خویش را مزدکی احساس می‌کنیم، در درون خویش عظمت بودایی را برپا سازیم، و در همان حال آزادی انسان را تا آنجا حرمت نهیم که مخالف را و حتی دشمن فکری خویش را به خاطر تقدس آزادی تحمل کنیم..."

(م. آ. ۲، ص ۱۴۸).

در مقاله خودسازی انقلابی، شریعتی نخست از عرفان، برابری، آزادی سخن می‌گوید، سپس به خودسازی انقلابی می‌رسد. او معتقد است هنگامی می‌توان به خودسازی دست زد که دغدغه این آرمان را هم زمان در خود رشد دهیم. مثلث آرمانی، الگوی آرمانی شریعتی است و براساس آن عقیده دارد

که نباید فقط یک روشنفکر آکادمیک یا یک مبارز سیاسی بی توجه به مسائل انسانی یا آزادی خواهی که به عدالت نمی اندیشد، بود. شریعتی قصد دارد دوباره پیکره فرو پاشیده انسان عصر جدید را بازسازی و معماری کند. برای رسیدن به این هدف، یک روش عام مطرح می کند که عبارت است از: عبادت، کار و مبارزه اجتماعی.

شریعتی معتقد است مقصود از عبادت، اتصال وجودی مستمر میان انسان و خداوند است. این نکته را در مجموعه آثار ۲، ص ۱۵۲ نقل می کند. منظور او شکل های خاص شریعت نیست، زیرا آنها مدل و الگو هستند. مسأله اصلی عبادت، اتصال به روح حاکم بر هستی و خداست. بر همین اساس شریعتی بیش از شکل ها، بر محتوا و بیش از نماز، بر نیایش تاکید می کند. بدین وسیله می خواهد آن اصل و کلیت را جا بیاندازد. در اسلام نماز و در دین های دیگر، شکل هایی دیگر از شعائر، وجود دارند که هر کدام از آنها هم تاثیرات خود را می گذارند. ولی شریعتی نیایش را یک ضرورت وجودی بشر می بیند و به همین دلیل کتاب الکتسیس کارل، درباره نیایش را ترجمه می کند. شریعتی می گوید:

"... علم هرگز ایجاد مسئولیت نمی کند، مسئول را در انجام مسئولیت اش راهنمایی می نماید و همین..."

(م. آ. ۳۴، ص ۳۰۲)

یعنی دانش به تنهایی انگیزه ایجاد نمی کند. شخص ممکن است معلوماتی وسیع نیز داشته باشد، ولی بترسد بر اساس آن به عمل و مبارزه اجتماعی بپردازد. یا چشم پوشی از برخی منافع و امکانات فردی در این راه برای او مشکل باشد. این وضعیت به دانسته ها ربطی ندارد، بلکه به شخصیت فرد مربوط می شود. چنان که پیش از این گفته شد، انسان ملغمه ای از خرد، احساس و منفعت است. احساس و منفعت گاه می توانند خرد را تحت الشعاع خود قرار دهند. بنابراین عبادت فراتر از دانستن است. اقبال لاهوری در این باره تعبیری بسیار جالب و عمیق دارد. او می گوید، نیایش شکل تلطیف یافته تفکر است. بدین ترتیب نیایش ماورای تفکر است نه مادون آن، تا آدمی در آن اورداد را بدون فهمیدن آنها تکرار کند. لطافت نیایش در اتصال آگاهانه و تصعیدی با روح حاکم بر هستی است که شریعتی در جاهای مختلف از آن یاد کرده است. او می گوید:

"... اگر تنهاترین تنهاها شوم، باز خدا هست، او جانشین همه نداشتن هاست. نفرین‌ها و آفرین‌ها بی‌ثمر است. اگر تمامی خلق گرگ‌های هار شوند و از آسمان هول و کینه بر سرم بارد، تو مهربان جوادان آسیب‌ناپذیر من هستی. ای پناهگاه ابدی! تو می‌توانی جانشین همه بی‌پناهی‌ها شوی..."

(م. آ. ۱، ص ۲۸۶)

این رابطه‌ای است که شریعتی با خداوند برقرار می‌کند. در جایی دیگر در ارتباط با شرایط زندان و سلول افرادی چنین می‌گوید:

"... من شکست نمی‌خورم. ایمان و دوست داشتن رویین تن‌ام کرده‌اند. وقتی تنهای تنهایم کردند و دنیایم قفسی سیمانی، چند و جب در چند و جب، تنگ و تاریک مثل گور، بریده از جهان و جهانیان، دور از عالم زندگان، و یادها و نام‌ها نیز از خاطرم گریخته بودند، در خالی‌ترین خلوت و مطلق‌ترین غیبت، که هیچ نبود و هیچ نمانده بود، باز هم در آن خالی و خلاء محض، چیزی داشتم. در آن غیب محض، حضوری بود. در آن بی‌کسی محض احساس می‌کردم چشمی مرا می‌نگرد، می‌پاید. دیده می‌شوم، حس می‌شوم. "بودن"ی در خلوت من حضور دارد، کسی بی‌کسی‌ام را پُر می‌کند. در آن فراموش‌خانه نیستی و مرگ و تاریکی و وحشت، یار تماشاگری دارم که یاد و وجود و حیات و روشنی را در رگ‌هایم تزریق می‌کند..."

(م. آ. ۱، ص ۲۶۹)

در مورد کار نیز فقط به ذکر چند نکته برجسته از نظرات شریعتی اکتفا می‌کنیم:

"... کار پراکسیس انسان است در مقابل طبیعت، یعنی انسان در یک رابطه متقابل با طبیعت، تنها موجودی است که می‌تواند طبیعت را طبق خواسته خودش تغییر بدهد..."

(م. آ. ۲، ص ۱۵۷)

شریعتی نگاهی بسیار واقع‌گرایانه دارد. او معتقد است: "اکثر روشنفکران برخاسته از طبقه متوسط‌اند." (م. آ. ۲، ص ۱۵۸). در آن دوران جو حاکم به طور کامل چپ‌گرا بود و گفتن این جمله‌ها تا حدی به صراحت و شجاعت نیاز داشت و مستلزم واقع‌گرایی و تسلیم نشدن در برابر جو حاکم بود. شریعتی می‌گوید: "طبقات بالا اساساً این دغدغه را ندارند یا این دغدغه را در خودشان از بین می‌برند." (همان). البته این امر "کلی" است ولی "جبری" نیست. استثناء نیز بسیار دارد. او معتقد است دغدغه‌ان و زندگی و... در طبقات پایین‌تر سبب می‌شود که آنها از اساس، اوقات فراغتی برای کار روشنفکری نداشته باشند، که این امر نیز کلی است و جبری نیست. با ادبیات مارکسیستی که در آن زمان مطرح بود و همه تلاش می‌کردند تا خود را مبارزان طبقه کارگر بنامند، ادبیات شریعتی، مکروه و منفی تلقی می‌شد.

شریعتی با تکیه بر "کار" به عنوان یک روش برای خودسازی روشنفکران، می‌گوید:

"... کار برای روشنفکر، ایدئولوژی را از حافظه و ذهن، به عمق وجود و فطرت فرو می‌برد..."

(م. آ. ۲، ص ۱۶۱)

از نظر او، کار فقط منبع درآمد نیست، بلکه سازنده انسان نیز هست. هر چند الان منبع درآمد و زندگی داشتن در پایین‌ترین شکل‌اش هم بزرگترین مشکل زمانه ماست. در کار، تکرار و یکنواختی وجود دارد که به دلیل آن، فرد در درون و حین انجام کار، احساس بی‌هودگی می‌کند و تصور می‌نماید که در زمان انجام کار در "حاشیه" زندگی آرمانی قرار گرفته است و هر زمان که کار تمام شود یا بتواند از زیر انجام آن طفره برود، وارد "متن" زندگی شده است. در حالی که شریعتی تلاش دارد تا حاشیه را به متن وارد کند و نشان دهد که کار هم، در متن است. با کار نیز می‌توان رابطه برقرار کرد.

شریعتی کارکردهای دیگری هم برای کار قائل است:

"... کار، روشنفکر را با توده متجانس می‌سازد... کار انسان را از نوعی آیناسیون، به خصوص الیناسیون روشنفکرانه مانع می‌شود..."
(م. آ. ۲، ص ۱۶۹)

و نکته‌هایی دیگر که در همان مقاله آمده است.

شریعتی، عنصر سوم را به عنوان یک روش برای رسیدن به خودسازی، "مبارزه اجتماعی" می‌داند و می‌گوید:

"... مبارزه سیاسی (کلمه اجتماعی را باز هم جزئی‌تر می‌کند و از آن با عنوان "مبارزه سیاسی" یاد می‌کند). نه تنها به معنای اعم، تجلی عالی‌ترین استعداد اجتماعی انسان است بلکه برای روشنفکر کار سازنده و خودساز نیز هست. مبارزه اجتماعی بزرگترین عامل خودآگاهی روشنفکر به شمار می‌آید. روشنفکری که در پشت‌میز مطالعه و محاط در انبوهی کتاب و یا در مبادله ذهنی میان دوستان و هم‌صنفان خویش خود را یک انقلابی مردمی می‌شمارد و راه‌حل را از میان الفاظ و فرضیه‌ها و متون ایدئولوگ‌ها برمی‌گزیند، تنها در کوره آزمایش عمل سیاسی است که می‌تواند هم، دستاورد مبارزه سیاسی و تاثیر آن مورد نظر اوست) اندیشه‌های خود را تصحیح کند (یعنی دیالکتیک بین عینیت و ذهنیت باعث تصحیح اندیشه می‌شود.) و هم از بیماری لفاظی شفا یابد، و هم خویش را بیازماید. لیاقت، هوشیاری، سرعت عمل، شهامت، درجه فداکاری، از خودگذشتگی، از مال‌گذشتگی و حتی اندازه خلوص و صفا و تقوای خود را دقیقاً ارزیابی کند (بدین ترتیب عمل سیاسی میدان عینی شدن و پالایش روشنفکر برای خودسازی نیز هست. بعد باز هم درباره کارکردها و خصایص مبارزه اجتماعی می‌گوید.) و باز مبارزه سیاسی است که روشنفکر را با متن مردم، خواست‌ها، نیازها و ایده‌آل‌ها، قدرت‌ها و ضعف‌های مردم آشنا می‌سازد (او در اینجا پوپولیستی برخورد نمی‌کند و از قدرت‌ها و ضعف‌ها، هر دو سخن می‌گوید.) و در عین حال امکانات عمل را در برابر او آشکار می‌کند. (یعنی روشنفکر به مغانم کثیره می‌رسد و امکانات را هم در راه حرکت و

مبارزه‌اش کشف می‌کند.) و از بیماری پرت افتادن از مردم یا جلو افتادن از مردم، که غالباً روشنفکران بدان دچار می‌شوند، رهایی می‌دهد، و او را مقید می‌سازد که "پیشاپیش مردم" اما "متصل به مردم" در حرکت باشد، و همین مبارزه سیاسی است که به روشنفکر موهبتی می‌دهد که غالباً از آن محروم است و آن فرا گرفتن زبان تفاهم و تکلم با توده است، زبانی که ابزار انجام رسالت روشنفکر در جامعه خویش است..." (م. آ. ۲، ص ۱۷۶).

مبارزه سیاسی یک فایده دیگر نیز دارد و آن کسب تجربه تاریخی است که خود شریعتی هم آن را به دست آورده، که بسیار جالب است. او می‌گوید:

"... از هشتاد سال پیش تا کنون، هم‌زمان با سید جمال‌ها، کواکبی‌ها، بن‌ابراهیم‌ها، میرزا کوچک خان‌ها، شیخ محمد خیابانی‌ها، طباطبایی‌ها، ملک‌المتلک‌مین‌ها، محمد اقبال‌ها و مدرس‌ها، حکما، فقها و مراجع بزرگی هم داشته‌ایم که از نظر علمی بر ایشان برتری داشته‌اند، اما تاثیر اجتماعی ایشان و حتی نقش‌شان در احیاء و پیشبرد اسلام و در آگاهی و آزادی توده‌های مسلمان اگر نگوئیم صفر بوده است، باید گفت از صفر بالاتر نبوده است. اختلاف اثر وجودی میان این دو صف، اختلاف میان اندیشمندانی را نشان می‌دهد که تنها در حوزه و کتاب محصورند، با آنانی که در عین حال در عمل سیاسی عصر خویش شرکت جسته‌اند..."

(م. آ. ۲، ص ۱۸۰)

شاید برخی از جامعه‌شناسان هم دوره با شریعتی از او باسوادتر بوده‌اند. شاید آقای زرین کوب یا احمد آرام از مهندس بازرگان بیشتر سواد داشته باشند. احمد آرام می‌گوید ما درباره هر چه بخواهیم صحبت کنیم، غربی‌ها قبل از ما بهتر از آن را گفته‌اند، بنابراین ما فقط باید ترجمه کنیم. اما مهندس بازرگان معتقد بود که ما باید خودمان تالیف کنیم. جدا از تفاوت مشی این دو، یکی در عرصه سیاست وارد شد و دیگری چنین نکرد. حال می‌توان تاثیر احمد آرام را با بازرگان در تاریخ مقایسه کرد.

شریعتی در محور عشق و عرفان، پرسش از سنت، ورود به تنوره شک، رفتن به دنبال بانگ جرس و پیش پرواز ایمان، عبادت، کار، مبارزه اجتماعی و تاثیر همزیستی با بزرگان و ارتباط حسی با آنان را به عنوان روش‌های جزئی مطرح کرده است.

روش‌های شریعتی در آرمان‌برابری

محور دوم در آرمان‌های شریعتی، برابری است. شریعتی به دوران پس از جنگ جهانی دوم تعلق دارد. آن دوره از ساختار اقتصادی و روابط بین‌المللی خاصی برخوردار بود. شرایط داخلی ایران در آن دوران نیز پیش از این ترسیم شد. گفتمان غالب آن روزگار، گفتمان چپ و عدالت خواه بود و قدرت‌مندان جهانی نیز مرتب کودتا می‌کردند.

شریعتی از طبقات پایین و از روستا برخاسته بود. او از ابتدا تا انتهای عمرش به ابوذر عشق و علاقه داشت و جهت‌گیری‌های طبقاتی را در اسلام به وضوح می‌دید. جهت‌گیری عدالت‌خواهانه و سوسیالیستی شریعتی در گفتارش کاملاً آشکار است. اگر چه معتقد بود عدالت و سوسیالیسم انتهای انسان و آخر داستان او نیست. اما در مجموع شریعتی "مدل" خاصی برای عدالت اجتماعی ارائه نداده است. بنابر سه دلیلی که در آغاز این فصل گفته شد، نمی‌توان از درون آثار شریعتی یک برنامه و مدل ویژه اجرایی به دست آورد. او به طور عمده به طرح جهت‌گیری‌های اقتصادی پرداخته است. البته آثار و آرای شریعتی مجموعه نکاتی دارد که از این مجموعه نکات می‌توان استنتاجاتی کرد و به برخی شاخص‌های برجسته و راهنما در آثار شریعتی رسید.

در هر حال شریعتی جهت‌گیری سوسیالیستی دارد. اما سوسیالیسم در ادبیات شریعتی، فقط اقتصادی نیست، بلکه یک سوسیالیسم فراگیر انسانی و اجتماعی است. همانند درکی است که ما از "بنی آدم اعضای یکدیگرند" داریم که این درک، نگرشی جمع‌گرایانه و مبتنی بر احساس مسئولیت جمعی است که اقبال لاهوری آن را یکی از سه پایه حکومت الهی می‌داند. او اعتقاد دارد هر حکومتی که سه ویژگی "آزادی، مساوات، مسئولیت مشترک" را داشته باشد، یک حکومت الهی است.

البته در آثار شریعتی، به طور پراکنده ملاحظات و نکاتی را می‌توان مشاهده کرد که وقتی آنها را کنار یکدیگر بگذاریم، می‌توانیم به جمع‌بندی مشخصی از برخی اصول راهنما برسیم و بفهمیم که شریعتی به کدام یک از مدل‌هایی که هم‌اکنون در جهان وجود دارد، نزدیک‌تر است.

چند "شاخص" برای طراحی مدل و روش برای عدالت

برخی از نکات و شاخص‌هایی که برای طراحی مدل و روش به منظور دستیابی به برابری و عدالت در آثار شریعتی قابل مشاهده‌اند، چنین است:

۱. اقتصادگرایی

شریعتی اساساً اقتصادگراست و می‌گوید: "سقراط فلسفه را از آسمان به زمین آورد و محمد مذهب را." (م. آ. ۱۰، ص ۷۰). او پیرامون آیه "ولوان اهل القرآن آمنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات من السماء و الارض" مباحثی را مطرح می‌کند که بسیار جالب است. همین آیه را مهندس سبحانی بیست سال پس از شریعتی، مورد بحث قرار داد و تقریباً همان رابطه‌ای را که شریعتی بین ایمان، تقوا و برکات برقرار کرده بود، مطرح ساخت.

این نگاه، تلقی خاصی از اسلام است. یعنی یک نگرش مادی اقتصادگرا و در واقع دنیاگرا از اسلام ارائه می‌دهد که شبیه نقد پروتستان‌ها از کاتولیک‌هاست. این گرایش در مهندس بازرگان در اوج قرار دارد. کتاب "کار یا پراگماتیسم در اسلام"، نوشته مهندس بازرگان شاهد این مدعاست. در بینش شریعتی نیز این نگرش وجود دارد. او می‌گوید:

"... اسلام تکامل معنوی و اخلاقی انسان را نه تنها در خلاف جهت پیشرفت مادی و اقتصادی و سیر برخوردار و رفاه نمی‌داند، حتی با بیگانگی و بی‌اعتنایی نسبت بدان دعوت خویش را عنوان نمی‌کند، بلکه رفاه اقتصادی و برخوردار و پیشرفت مادی را یکی از نتایج طبیعی و حتمی تبعیت از ایدئولوژی خدایی خویش می‌شمارد..."

(م. آ. ۱۰، ص ۰۰)

سپس در تفسیر آیه‌ای که آمد، می‌گوید:

"... گشایش اقتصادی و رفاه و برخوردار همه جانبه، هدف از رسالت نیست، بلکه نتیجه آن است. ... بلکه آن را نردبان این صعود می‌شمارد و

لازمهٔ تکامل معنوی و رشد اخلاقی و فکری آدمی، و تمایل انسان را نیز به وفور اقتصادی (برکات) تمایلی مشروع می‌شمارد، تا آنجا که تامین این خواسته‌ها را در شمار یکی از آثار مثبت ایمان به شمار می‌آورد، اما نه به عنوان هدف بلکه نتیجه. بنابراین تکیهٔ اسلام بر اقتصاد به همان اندازه است که سوسیالیست‌های مادی و حتی اکونومیست‌ها، اما اختلاف بر سر زاویهٔ دید هر کدام است نسبت بدان، که اینان آن را هدف می‌گیرند و اسلام اصل...

(م. آ. ۱۰، ص ۷۱)

۲. رابطهٔ استقلال سیاسی، اقتصادی، و فکری - معنوی

شریعتی به رابطه‌ای متقابل و دیالکتیکی بین استقلال اقتصادی، سیاسی و معنوی اعتقاد دارد. وی در این باره می‌گوید:

"... امکان ندارد که جامعه‌ای بدون استقلال معنوی به استقلال اقتصادی برسد، چنان که امکان ندارد ملتی بدون استقلال اقتصادی به استقلال معنوی برسد..."

(م. آ. ۲۰، ص ۳۰۵)

ما تا احساس شخصیت نکنیم، تولید نمی‌کنیم و درآمد سرانهٔ مان بالا نمی‌رود و برعکس، تا تولید نکنیم، احساس شخصیت نمی‌کنیم. شریعتی در کتاب "یک جلوش تا بی‌نهایت صفرها" می‌گوید: "انسان وقتی فقیر می‌شه، خوبی‌هاش هم حقیر می‌شه". و نیز می‌گوید:

"... فقر اقتصادی خود به خود یک آدم و یک ملت را رعیت سیاسی می‌کند..."

(م. آ. ۱۰، ص ۲۶)

یعنی با پهلوان بازی‌های توخالی سیاسی نمی‌توان ادعای استقلال سیاسی کرد. به طور حتم باید بُن مایه‌ها و پشتوانه‌های اقتصادی وجود داشته باشد. او می‌گوید:

"... هر جامعه، هر چه کمتر مصرف کند و هر چه بیشتر تولید کند، خوشبخت‌تر و آسیب‌ناپذیرتر است..."

(م. آ. ۱۰، ص ۴۵)

شریعتی یک آرمان و تعدادی نظریه مطرح کرده، اما به مدل و برنامه کمتر پرداخته است. با توجه به سه لایه "آرمان، نظریه و برنامه"، نکته‌هایی که به آنها اشاره می‌گردد، در شمار نظریه‌های شریعتی است که اگر آنها را کنار یکدیگر بگذاریم، شاید ما را به ترسیمی اجمالی از یک مدل برساند. شریعتی در جایی می‌گوید:

"... فقر اقتصادی، فقر سیاسی به وجود می‌آورد و بعد استعمار و وابستگی اقتصادی ایجاد می‌کند. امروز کدام جامعه در دنیا هست که از لحاظ اقتصادی در سطح پایینی باشد، ولی وابسته نباشد. مگر می‌شود؟ از لحاظ سیاسی خود را مستقل می‌کند ولی وقتی وارد تولید می‌شود، برای یک سوزن محتاج سرمایه دار است. اگر سرمایه دار ندهد لنگ می‌ماند، و وقتی هم که می‌دهد برنامه‌های استعماری - سیاسی‌اش را تحمیل می‌کند..."

(م. آ. ۱، ص ۰۰)

۳. مخالفت با تمرکز قدرت و مالکیت دولتی

شریعتی با تمرکز دولتی و تمرکز مالکیت در دولت موافق نیست. او به طور کامل دولت بوروکراتیک را نقد می‌کند. او در نقدی که به بلوک شرق دارد این مضمون را بارها تکرار می‌نماید و می‌گوید:

"... وقتی همه ثروت‌ها در دست دولت باشد و دولت هم بدان صورت سلسله مراتبی تعیین شود و این سلسله مراتب به یک سلسله مراتب ثابت و

بوروکراتیک تبدیل گردد، به صورت یک باند همیشه حاکم در خواهد آمد. در این نظام هیچ انسانی نمی تواند کاری بکند و هیچ وقت نیز نمی تواند خود را نجات دهد زیرا دیگر ثروت و امکانات مالی برای هیچ کس وجود ندارد و همه به صورت کارمند وابسته به تشکیلات وحشتناکی در می آیند که به پیشوا ختم می شود..."

(م.آ.۲، ص ۷۴)

همچنین می گوید:

"... در یک جامعه سوسیالیست، به راستی سوسیالیست، تمرکز مالکیت افراد در یک بوروکراسی منجمد و همیشگی و مقتدر به نام حزب واحد و یا به نام دیکتاتور طبقاتی، اما در حقیقت دیکتاتور رهبر، ممکن نیست؛ "دیکتاتور"ی که در فلسفه به نفی یک شخصیت و نفی نقش خود در تاریخ معتقد است و در عمل خود پرستی را از حد فاشیسم هم می گذراند..."

(م.آ.۲، ص ۴۸)

۴. نفی مالکیت بر منابع تولید

شریعتی به نفی مالکیت منابع تولید معتقد است. در مجموعه آثار ۱۰، ص ۱۱۰ در موضوع اموال شیاع حدیثی معروف را نقل می کند که: "الناس شرکاء فی الثلاث، الماء و الکلاء و النار" و می گوید:

"... پیدا است که منابع تولید در عصر پیامبر، که عصر دآمداری و کشاورزی غیر صنعتی بوده است، همین سه تاست، و بر این اساس طبیعی است که در نظام های تولید صنعتی و سرمایه داری، منابع تولیدی دیگری نیز مشمول این قاعده می شوند..."

(م.آ.۱۰، ص ۱۱۰)

چند سطر بعد، صفحه ۱۱۲، می‌گوید: "آیا اینها نفی مطلق مالکیت خصوصی بر منابع تولید یا سرمایه نیست؟". این هم ایده‌ای است که در آثار شریعتی وجود دارد.

۵. مالکیت بر اساس کار

نظریه دیگر او، مالکیت بر اساس کار است. او با نقل آیه "لرجال نصیب مما اکتسبوا و لנساء نصیب مما اکتسبن" از سوره نساء می‌گوید:

"... تازه می‌گوید نصیبی دارند یعنی تمامی دسترنج شخصی‌شان نیز به حاکمیت شخصی‌شان در نمی‌آید، بلکه سهمی از آن نیز باید انفاق شود. ... آنچه مهم است این است که غیر از منابع طبیعی، حتی آنچه را به وسیله کار افراد به وجود آمده و تولید شده است، به خود نسبت می‌دهد. ... بنابراین آنچه با کار شخصی ساخته نشده است، منابع و مواد طبیعی که ساخت خداست مالکیت عام دارد. بنابراین مالکیت بر اساس کار تحقق می‌یابد و طبیعی است که تنها انسان‌هایی که کار می‌کنند می‌توانند مالک باشند. بنابراین اساساً مالکیت بر سرمایه، بر استخدام کار معنا ندارد. مالکیت در این صورت به معنای حق انسان بر دست‌آورد خویش است..."

(م. آ. ۱۰، ص ۱۰۹)

در همین کتاب نیز درباره احادیثی که حرمت مالکیت را مطرح کرده‌اند، توضیح می‌دهد و می‌گوید:

"... بسیاری از مواردی که در اسلام حرمت مالکیت فردی تلقی کرده‌اند، مواردی است که در برابر سه عامل متداول، به خصوص در شبه جزیره، دزدی، غارت و غصب و برای نفی این سه عامل مطرح شده است..."

(م. آ. ۱۰، ص ۱۰۴)

شریعتی این جمله پیغمبر را در حجة الوداع نقل می کند که:

"... یا ایها الناس ان دماءکم و اموالکم علیکم حرام الی ان تلقوا بریکم کحرمتی یومکم هذا و کحرمکم شهرکم هذا. دفاع از حقوق مردم، حق زنده بودن و زندگی کردن مردم در برابر دزدها، غارتگران و غاصبان و آدم کشان، یعنی دشمنان مردم، کجا و دفاع از مالکیت فردی بر سرمایه و انحصار منابع تولید برای استخدام مردم و استثمارشان که خود دزدی و غارت و غصب است، کجا؟..." (م. آ. ۱۰، ص ۱۰۴)

۶. فاصله گذاری بین زهد فردی و جمعی

شریعتی زهد فردی، و تولید و اقتصادگرایی جمعی را متفاوت می داند و اعتقاد دارد که این دو را باید به طور کامل از یکدیگر تفکیک کرد. این نکته نشان دهنده ژرف نگری و واقع گرایی شریعتی است. او می گوید:

"... اول باید مشخص کنیم که به عنوان فرد بحث می کنیم یا جامعه. اینها را اگر از هم تمیز ندهیم مسائل مخلوط می گردد و نتیجه هایی کاملاً متناقض گرفته می شود. اگر به خواهیم به یک جامعه ساده زیست، جامعه ای که برخورداری کمتر دارد و از نظر تکنولوژی عقب مانده و از نظر اقتصادی پایین است و رفاه ندارد، ارزش اسلامی بدهیم یعنی اگر بخواهیم به چنین جامعه ای نمره بدهیم، این در اسلام، فلسفه فقر، ذلت و عقب ماندگی است. ... زهد که در زندگی فردی یک کار مرفقی و خدایی است، در جامعه، فلسفه فقر و ذلت است. و سرمایه داری و پیشرفت اقتصادی، پیشرفت مادی و هر چه قوی تر و هر چقدر مادی تر شدن جامعه، یک تکیه بزرگ قرآنی و اسلامی دارد..."

(م. آ. ۱۰، ص ۲۰)

شریعتی بینش تولیدگرا و رفاه گرای اجتماعی دارد. بر همین اساس او به مسلمانان هند، عراق و سیاه پوستان آمریکا در مجموعه آثار ۱۰، ص ۲۱ انتقاد می کند. او به مسلمانان هند انتقاد می کند که با ورود استعمار انگلیس آنها خود را کنار کشیدند و از سیستم آموزشی و اقتصادی جدید پرهیز کردند. در نتیجه به شدت فقیر شدند و از گردونه خارج گشتند. همین انتقاد را به شیعیان عراق دارد و می گوید:

"... یک دوستی می‌گفت: این "حرام است، حرام است" (که روحانیت می‌گفت) باعث شد که بچه‌های ما همه به بازار رفتند و شیعه‌اثنی‌عشری در کربلا همگی عطار و زیارت‌نامه خوان و روضه خوان و سینه‌زن و جیب‌زن از کار درآمدند..."

(م. آ. ۱۰، ص ۵۵)

به سیاهان آمریکا نیز انتقاد می‌کند (بینش شریعتی در اینجا تحقیقی و بسیار دقیق است و مانند یک کارشناس اقتصاد جهت‌گیری می‌کند) و می‌گوید:

"... من لامعاش له لامعاده. اصولاً اصل معاد را به زندگی مادی وابسته می‌کند. جامعه‌هایی که اقتصاد نادرست دارند، فرهنگ نادرست هم دارند ارزش‌های اخلاقی هم در آنها رو به ضعف می‌رود. چرا در میان سیاهان آمریکا آن همه فساد وجود دارد؟ آیا به خاطر آن است که سیاهان ذاتاً فاسدند؟ نه، به خاطر زندگی اقتصادی است که ضعیف‌اند. نژاد سیاه در آمریکا در موضعی قرار گرفته که موقعیت اقتصادی ندارد و وقتی موقعیت اقتصادی نداشته باشد، موقعیت فرهنگی و معنوی هم ندارد..."

(م. آ. ۱، ص ۲۴)

۷. واقع‌گرایی

شریعتی در عرصه اقتصادی دارای نوعی واقع‌گرایی و عینی‌گرایی است. او معتقد است ما در شرایط اقتصادی موجود نمی‌توانیم اتویپایی عمل کنیم. این نکته‌ای است که هم در داخل و هم در سطح بین‌المللی کاربرد دارد.

او از خود در مجموعه آثار ۱۰، صفحه ۲۹ به بعد مثالی می‌آورد:

"من در مشهد منزلی دارم که می‌خواهم آن را بفروشم تا در تهران منزل دیگری بخرم. چنین عملی، یک عمل خیلی طبیعی است، یعنی نمی‌توانم نکنم. یک وقت است که می‌گویند اقتصاد، اسلامی نیست، و کار اقتصادی نکن. این یک حرفی، ولی این کاری که من می‌کنم یک کار اقتصادی نیست. یک کار فردی زندگی انسانی است. هر موجودی و هر بشری احتیاج به خانه دارد. من می‌خواهم خانه‌ام را در آنجا بفروشم و در اینجا یک

خانه بخرم. خانه‌ام را آنجا مثلاً هشتاد هزار تومان خریده‌ام. سه، چهار، پنج سالی گذشته و این خانه مستهلک شده. بعد می‌گویم این خانه چند می‌ارزد؟ می‌گویند: پانصد هزار تومان. چگونه است که چهار سال مستهلک شده و امروز قیمت‌اش هفت برابر است. می‌گوید: خوب این اقتصادِ توحیدی نیست... (بعد می‌گوید) یک تکه زمین هم دانشگاه داده است. وقتی که زمین را داد پانصد، ششصد تومان می‌ارزید. امروز چه قدر می‌خرند؟ صد و بیست هزار تومان یا صد و پنجاه هزار تومان... از نظرِ اسلامی این زمین برای من یک قرآن ارزش ندارد، برای این که زمین را خدا درست کرده و من هم روی آن کار نکرده‌ام..."

(م. آ. ۱۰، ص ۴۳)

چند سطر پایین‌تر می‌گوید:

"... (حُب چه کار کنم؟) اگر از این کارها نکنم، باید بگذارم همان جا بماند و اگر زمین را پس بدهم هزار تا دزد هستند که این را از خدا می‌خواهند و واقعاً حاضرند دستِ مرا ببوسند و به خیریتِ من آفرین بگویند. این الدنگ‌ها برای عیاشی‌ها، رندی‌ها و دزدی‌هایشان از خیریت و ساده‌لوحی من استفاده می‌کنند و می‌گویند مثل اینکه قدری مغزش تکان خورده و اصلاً زمین را نمی‌خواهد. همچنین من خانه‌ام را هشتاد هزار تومان خریده‌ام. ... حُب حالا من چه کار کنم؟ حُب! ناچارم که بر اساسِ همین اقتصادِ موجود عمل کنم. وقتی می‌توانم اسلامی بفروشم که بتوانم اسلامی بخرم. این طور نیست؟ و الاّ اسلامی فروختن و سرمایه‌داری خریدن هیچ وقت به خریدن نمی‌رسد. وقتی که اسلامی بفروشم حتی به خوردن هم نمی‌رسم. و بعد مسلمان‌ها به صورت آدم‌های خُلی در می‌آیند که الدنگ‌ها و هفت خط‌ها می‌خورندِ شان و از بلاهتِ شان استفاده می‌کنند..."

(م. آ. ۱۰، ص ۴۵)

کمی بعد می‌گوید:

"... من باید بر اساسِ همین قوانین و همین سیستم زندگی کنم. در عینِ اینکه بر اساسِ این سیستم و با واقعیتِ این سیستم زندگی می‌کنیم، باید تلاش

کنیم تا آن را اسلامی کنیم. ... بعد اگر وضع به این صورت رشد کند، و ما مسلمان‌ها سرمایه‌داری و تولید نکنیم و ماشین و کارخانه نداشته باشیم، به صورتِ پست‌ترین خرده‌بورژوازی عقب‌مانده بازار، از نوع آن عرقچین به سری که سرِ کوچۀ ما عطاری دارد، در می‌آییم..."
(م. آ. ۱۰، ص ۴۶)

باز چند خط بعد ادامه می‌دهد:

"... در صورتی که به میزانی که مسلمان‌ها، در همین سیستم، امکاناتِ مادی را بیشتر بگیرند و اخذ کنند، به همان میزان امکانِ قدرتمند شدن این گروه را در برابرِ دیگران به دست می‌آورند، (البته به عقیده من) و امکانِ اینکه این پول بعداً تبدیل به فکر شود، و این امکانات برای ما ایجادِ حرکت بکند، بیشتر می‌شود... اما اگر همه فاقدِ هستیِ اقتصادی شدند، در جامعه امکانِ هیچ کاری برای ما نیست... در حالی که هنوز در همین سرمایه‌داریست که امکانِ رشدِ فکری دادن، امکانِ پول دادن و کمک دادن به ایده‌های انسانی وجود دارد و در رشدِ اینها است که امکانِ رشدِ مرگِ سرمایه‌داری وجود دارد..."

(م. آ. ۱۰، ص ۴۶)

هدف از نقلِ این سخنان از شریعتی، نشان دادنِ این مطلب است که او به رغمِ آرمان‌گراییِ فکری و روحی‌اش، در عمل، واقع‌گرا بود.

نسلِ ما در اوایلِ انقلاب به یک آرمان‌گراییِ مطلق رسید، که به نظر می‌رسد بیشتر اقتضای سنی‌اش بود تا اقتضای فکری‌اش. شریعتی با وجودِ آرمان‌گراییِ قوی، وقتی به عرصهٔ عمل و واقعیات وارد می‌شود، می‌گوید من باید در همین سیستم کار کنم. اگر این نگاه در وزارتِ بازرگانی، وزارتِ اقتصاد و دولتی که قصد دارد با جهانِ کنونی داد و ستدِ سیاسی و اقتصادی کند، وارد شود، به طورِ قطع راه‌گشا و برنامه‌دهنده خواهد بود و از آرمان‌گرایی‌های ذهنی، افراطی و رمانتیک دور خواهد شد.

مهندس سبحانی می‌گفت: اوایل انقلاب، ایران وام‌هایی را که باید چندین ساله پس می‌داد، همه را یکجا مسترد کرد. در همان هنگام برخی نشریات جهانی نوشتند که طلبکاران که اصلاً گرفتن طلب‌هایشان از رژیم شاه را از حکومت جدید دشوار می‌دانستند، پس از این کار از خوشحالی بالا و پایین می‌پریدند و می‌گفتند که ما با چه آدم‌هایی مواجهیم. آنها وامی را که می‌توانستند چندین ساله بدهند، یک جا به ما پس دادند! نکاتی که از شریعتی مبنی بر اینکه در هر وضعیت با قواعد همان وضعیت باید عمل کرد، نقل کردیم، بیان گر یک نگاه واقع‌گراست و نگاهی که بر اساس آن وام‌ها یکجا پس داده می‌شود هم، یک نگاه ذهنی و پرت با ادعای انقلابی است.

۸. تولیدگرایی، کم مصرف کردن، مدل ژاپن

تکیه بر تولیدگرایی و مصرف کم و نگاه به مدل ژاپن، اگر چه مدل آرمانی شریعتی نبود اما برای او جاذبه‌ای ویژه داشت، نکته بعدی است. او از این نوع اقتصاد چند نمونه ذکر می‌کند. وی می‌گوید:

"... باید جامعه‌ای مادی با عالی‌ترین سطح برخورداری و بیشترین سرعت تولید داشت، اما افراد عارف و معنویت‌گرا. نمونه ژاپن نشان داده که زهد و عرفان گرایی فردی چگونه می‌تواند حتی در تولید اقتصادی نقش مثبت داشته باشد..."

(م. آ. ۱۰، ص ۰۰)

چند سطر بعد ادامه می‌دهد:

"... ژاپنی به جای اینکه مثل سرمایه دار ایرانی یک خانه ۲۰۰ میلیونی داشته باشد، یک آپارتمان ساده دارد..."

(م. آ. ۱۰، ص ۵۹)

ساده گرایی که هم‌اکنون در نظریات توسعه اقتصادی ایران به عنوان کم کردن مصرف، ساده کردن دولت و جلوگیری از ریخت و پاش‌های دولتی

به عنوان یک راهکار مطرح می‌شود، همچون رگه‌ای در آثار شریعتی قابل مشاهده است. وقتی زهد و معنویت‌گرایی وارد اقتصاد می‌شود، تولید می‌کند ولی ساده زیست و کم مصرف است. این نکته در فرهنگ پروتستانی نیز وجود دارد. او می‌گوید:

"... در ژاپن یک حالت پادروناژ یعنی یک حالت ابوت داشتن وجود دارد که جزء نظام شینتویی مذهب ژاپنی است و به معنای پدرگونه بودن نسبت به زیردستان است. این ویژگی وارد اقتصاد ژاپنی شده است.

(م. آ. ۱۰، ص ۵۹)

"... می‌بینیم قناعت، نه تنها گریز از تولید نیست، بلکه فشار بیشتر روی تولید است. چون هر جامعه‌ای هر چه کمتر مصرف و هر چه بیشتر تولید کند خوشبخت‌تر است و آسیب‌ناپذیرتر و تورم را هرگز نخواهد دید..."

(م. آ. ۱۰، ص ۵۹)

وی هم چنان بر تولید، کم کردن مصرف و لزوم استقلال اقتصادی تاکید می‌کند. او می‌گوید:

"... در غرب کارگر با کارفرما، پاترون، ارباب و سرمایه‌دارش یک تضاد بیگانه وار و دشمنانه دارد. در مقابل در ژاپن... انگار کارگر برای پدرش کار می‌کند و پدرش هم یک زهد مصرفی شبه مذهبی دارد که تضاد ایجاد نمی‌کند..."

(م. آ. ۱۰، ص ۶۰)

بعد می‌گوید:

"... تورم در ژاپن حدود سه درصد است. ولی در انگلیس تا بیست و پنج درصد بالا رفته است. در انگلیس یک و نیم میلیون بیکار وجود دارد، اما مسأله بیکاری در ژاپن هنوز به صورت یک فاجعه رخ ننموده است..."

(م. آ. ۱۰، ص ۶۱)

افرادی که برای کار به ژاپن رفته‌اند هم این موضوع را تایید می‌کنند و معتقدند کارفرمای ژاپنی رابطه‌ای عاطفی‌تر با کارگر خود برقرار می‌کند. همچنین نقل کرده‌اند، یک کارخانه (اگر اشتباه نکنم، کارخانه هیتاچی) بعد از ورشکستگی تا زمانی که برای همه کارگروهایش در جای دیگر کار پیدا نکرده بود آنها را بیکار نکرد. این، نوعی فرهنگ معنوی و زهد است که به عرصه اقتصاد وارد شده است. باز می‌گوید:

"... آلمان تا قرن نوزدهم دنیا را چاپیده است، و اصولاً اقتصاد و تکنولوژی مال آنهاست. ژاپن کجا و او کجا؟ خود ما در ایران، در همین صدساله اخیر، در ترقی و پیشرفت پنجاه سال از ژاپن جلوتر بودیم. این ترقی و جهش ژاپن از چیست؟ از این است که معنویت را درون تولید اقتصادی آورده است. سیستم‌اش سرمایه‌داری است، اما سرمایه‌داری با سرمایه‌داری فرق می‌کند..."

(م. آ. ۱۰، ص ۶۲)

۹. واحدهای مولد، بورژوازی ملی

شریعتی اشاره‌ای هم به بورژوازی ملی دارد و می‌گوید:

"... این، هنوز واحد است، ما در ایران طبقه بورژوازی ملی نداریم (او درباره تفاوت جامعه و مرحله تاریخی ما با مرحله تاریخی غرب صحبت کرده است). از نظر اقتصادی، نظام اجتماعی حاکم بر کشورهای اسلامی به طور کامل نظام اقتصاد بازار، فلاح، و بورژوازی واسطه می‌باشد. یعنی زیربنای اساسی و بزرگ جامعه ما بر اساس تولید کشاورزی است..."

(م. آ. ۲۰، ص ۲۸۱)

البته تحلیل شریعتی مربوط به دهه پنجاه است. در دهه‌های اخیر این وضعیت تغییر کرده است. وی سپس تفاوت بورژوازی‌ها را بیان می‌کند و می‌گوید که بورژوازی فرانسه، نوگرا بود، در حالی که بورژوازی ما، سنتی و کلاسیک است.

"... بورژوازی جامعه اسلامی، بورژوازی کلاسیک بازار است، نه بورژوازی صنعتی و بانکی و سرمایه گذاری. بورژوازی بازار یک بورژوازی متحرک و باز نیست، بلکه بورژوازی بسته دوری است، یعنی آنچه را که زراعت تولید می کند، به هدف می رساند. یک بورژوازی نوشکفته ای داریم که از نظر فرم به بورژوازی قرن هجده اروپا شبیه است، اما از نظر تحلیل اجتماعی با آن شباهتی ندارد و آن بورژوازی واسطه است. ... البته افرادی هستند که در داخل، تولید مدرن را آغاز کرده اند. ... اما اینها هنوز به صورت یک طبقه و گروه در نیامده اند، زیرا بورژوازی ملی می تواند چند واحد تولید بسیار مدرن و پیشرفته ایجاد کند، ولی پوشش اجتماعی ندارد. واحد است نه طبقه..."

(م. آ. ۲۰، ص ۲۸۱)

این نکته را نیز به صورت رگه هایی در آثار شریعتی می توان دید.

۱۰. نقش جهش در آسیا

شریعتی معتقد است که اقتصادهای جهشی در آسیا زیاد هستند و شاید منظور او، ببرهای جنوب شرقی آسیا باشند. وی می گوید:

"... ما اکنون جامعه هایی را در آسیا داریم که در هزار سال، تولید صنعت آن ثابت بوده است و حتی پایین تر رفته و در ده سال جهش چند برابر کرده، یعنی بر اثر یک جهش فکری و اجتماعی تا صد در صد درآمد ملی آن بالا رفته. این عامل جهش را که شرق مملو از آن است اینها در نظر نمی گیرند..."

(م. آ. ۲۰، ص ۵۰۹)

۱۱. نگاه به درون

در دوران شریعتی دو بلوک شرق و غرب وجود داشت، اما او معتقد بود که ما باید در دنیا به قبله خودمان نماز بگذاریم و به درون نگاه کنیم. می گوید:

"... گولِ اسم و ادعا را نباید خورد. اقماری مصنوعی بر گردِ در و بامِ دوست! اگر یکی از آنها بخوهد در مدارِ خویش بچرخد، به هم دستی و هم زیستی با قطبِ دیگر، باید از دایرهٔ وجود طردش کرد. در همین ربعِ قرنِ اخیر به اندازهٔ کافی و حتی خیلی بیش‌تر از آن تجربه به دست آورده‌ایم که در زیر این آسمان جز خود تکیه‌گاهی نیست و در مذهبِ امروز کعبه و بت‌خانه یکی است و تنها باید به قبلهٔ خویش نماز گذارد..."

(م. آ. ۴، ص ۱۲۳)

مدلِ سوسیال - دموکراسی

شریعتی مدلِ ویژه و خاصی ارائه نداده است، اگر چه آرای او حاوی یک جهت‌گیری سوسیالیستی است. البته باید توجه داشت که او از سوسیالیسم فقط یک تلقی اقتصادی ندارد. شریعتی، از یک سو به سوسیالیسم اعتقاد دارد و از دیگر سو دولتی کردن و تمام ثروت و سرمایه به دست دولت سپردن را هم نقد کرده است.

شاید سمت و سویی که از مجموعهٔ شاخص‌های موردِ نظرِ شریعتی می‌توان ارائه داد، مدلِ سوسیال - دموکراسی باشد. اگر نکته‌هایی را که شریعتی مطرح کرده است کنار یکدیگر بگذاریم، به یک اقتصادِ مختلط با برنامه‌ریزی دولتی نزدیک‌تر می‌شویم. شاید در این روش، تعاونی‌ها از اهمیتِ بیشتری برخوردار باشند، زیرا تعاونی‌ها نه دولتی هستند و نه خصوصی و سرمایه‌سالار.

در موردِ شکل و مدلِ موردِ نظرِ او هم شاید بتوان در شرایطی پیشرفته‌تر، از الگوی "دولت - رفاه" استفاده کرد. البته اکنون این الگو برای ما نمونه‌ای آرمانی است. با شرایطِ اجتماعی - سیاسی کنونی و بویژه با نفتی بودنِ اقتصادِ مان، به دولتی متمرکز، برنامه‌ریز و مقتدر در عرصهٔ اقتصاد نیاز داریم. شریعتی از اقتصادِ کاملاً دولتی نیز دفاع نمی‌کند. به طورِ طبیعی با این گرایش باید به سمتِ یک اقتصادِ مختلط رفت. گرایشِ شریعتی به درون و توسعهٔ درون‌زا و نگاهِ او تولیدی همراه با جهت‌گیری به نفعِ فقر است. اگر این اجزا و شاخص‌ها را کنار یکدیگر بگذاریم، در مجموع به توسعه‌ای تولیدی، درون‌زا و متوازن می‌رسیم؛ توسعه‌ای که گرایشِ آن به نفعِ فقر است.

این بحث از بخش‌های ناتمام آرای شریعتی است. اگر شریعتی زنده می‌ماند و با مسائل اجرایی برخورد می‌کرد، با تکیه بر نبوغ‌اش شاید نکته‌های بیشتری را می‌توانست روشن کند. استنباط ما از مدل شریعتی و طرح عنوان سوسیال - دموکراسی برای آن، با الهام از برخی "جهت‌گیری‌ها" و بعضی "شاخص‌ها" مطرح شده از سوی شریعتی صورت گرفته است. درباره این استنباط می‌توان بحث‌های بیشتری انجام داد. هم‌چنان که در رابطه با الگو و مدل سوسیال - دموکراسی نیز می‌توان و می‌بایست در آینده بحث‌های مفصل‌تر و دقیق‌تری درگیرد. اما همین جا باید بر یک نکته تصریح نمود و آن اینکه تعبیر "سوسیال - دموکراسی" بیشتر بار نظری و محتوایی دارد و نباید اذهان متوجه و معطوف به احزاب سوسیال دموکرات اروپا که دارای پیشینه و رفتار و عملکرد خاصی هستند، بشود.

چگونه آرای "نا تمام" او را "تمام" کنیم؟

آثار و آرای ناتمام شریعتی شامل نظریه پردازی‌ها، سخنان فلسفی، کلی و آرمانی ولی بدون الگوی او، ناتمام ماندن یک بحث کلان یا گذرا برخورد کردن با آن و... می‌شود. چگونه ناتمام‌ها را می‌توان کامل کرد؟ این نکته یکی از چالش‌های موجود بین موافقان و مخالفان شریعتی است.

بعضی با انتخاب یک جمله و پاراگراف، نظر شریعتی را از دید خود تمام می‌کنند و سپس به نقد آن می‌پردازند (در این رابطه می‌توان از دموکراسی متعهد مثال زد. همچنین برخی از دوستداران شریعتی به شدت گرایش انحصاری عرفانی و کویری دارند.) در حالی که شریعتی به هیچ وجه نمی‌خواست سه ضلع آرمانی خود را از هم جدا کند. در مواردی که سخن و منطق شریعتی ناتمام مانده یا جاهایی که فلسفه به نظریه یا نظریه به مدل تبدیل نشده است، یک راه حل این است (و متأسفانه الان برخی از منتقدان شریعتی به طور غیر منصفانه‌ای این کار را می‌کنند.) که یک تکه را بگیریم و نظریه ناتمام را با طرح مباحث و جملاتی از خودمان تمام کنیم و کاری نداشته باشیم که آیا این مباحث و جملات با اجزای قبلی اندیشه او تطبیق دارد یا نه. پس یکی از نکاتی که در آرای شریعتی باید به آن توجه کرد، چگونگی تمام کردن آرای ناتمام شریعتی است.

برای تمام کردن - نه بازخوانی بلکه همان بازگویی - آرای ناتمام شریعتی، باید بین ضلع نهایی که نزد خودمان استنباط می‌کنیم و ارجاعاتی که به

سخنانِ شریعتی می‌دهیم با معرفت‌شناسی شریعتی، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی و آرمان‌های شریعتی هم‌خوانی وجود داشته باشد. در غیر این صورت ترسیم و امتدادِ برخی اضلاعِ هندسه‌اندیشه‌شناسی شریعتی در جهتی مغایر با درون‌مایه و مُحکَماتِ آرای او، نه منطقی، نه منصفانه و نه جوانمردانه است. پس در بازگوییِ آرای شریعتی، باید دقت کرد که ضلعِ افزوده شده با جنبه‌های دیگرِ اندیشه‌ها هم‌هنگ باشد.

روش‌های شریعتی در آرمان‌آزادی

یکی از آرمان‌های مهم سه‌گانه شریعتی آزادی است. از نظر شریعتی آرمان آزادی از آزادی‌های سیاسی - اجتماعی تا آزادی در انتخاب‌الگوهای مختلف زیست و در نهایت رهایی انسان که اوج آزادی است و تا تحقق یک اندیویدوآلیسم ماورای سوسیالیسم و فلاح فردی امتداد دارد. آزادی‌های اجتماعی یا عدالت اقتصادی را می‌توان امری اجتماعی به حساب آورد، اما فلاح امری جمعی نیست. فلاح، آرمانی فردی است و کسی که به آن معتقد باشد به طور قطع به اندیویدوآلیسم ماورای سوسیالیسم نیز اعتقاد دارد. در این بحث بیشتر از زاویه روش، سیستم و برنامه به مساله نگاه می‌شود.

از بحث‌هایی که باید به عنوان مدخلی مهم به آن پرداخت این است که، آیا شریعتی خواهان حکومت دینی، مذهبی و حکومت اسلامی بود یا نه؟ پرسش دیگر این است که شریعتی به چه الگو یا روش و نظام سیاسی معتقد بود؟ آیا او شاخص‌هایی را بیان کرده است که بتوان براساس آنها به روش و سیستم مورد نظر وی رسید؟ همین مساله را در امور اجتماعی و فرهنگی، روابط بین‌الملل و نوع نگاه و برخورد او با غرب نیز می‌توان مورد بررسی قرار داد. در بحث روش و الگو باید بررسی نمود که اگر شریعتی یا دستگاه فکری مشابه او حکومت را در دست می‌گرفت، چگونه با غرب برخورد می‌کرد. ردپا و شاخص‌هایی برای پاسخ به این پرسش‌ها را می‌توان در آثار شریعتی مشاهده کرد. همچنین نکته‌ای دیگر به نام دموکراسی متعهد و رهبری موقت انقلابی نیز مطرح است که در واقع به بحث الگوی سیاسی شریعتی مربوط می‌شود. این بحث یک "پاورقی" است که هم‌اکنون به "متن" تبدیل شده است که در انتهای همین محور به آن خواهیم پرداخت. موضوع نخست در این محور، بحث حکومت دینی است.

شریعتی در این باره، مستقیم، صریح و کامل سخن نگفته است. اما از آثارش می‌توان نظر او را استنباط کرد. برداشت نهایی من این است که شریعتی از اساس خواهان حکومت دینی نبود. اما در ابتدا باید حکومت دینی را تعریف کرد. تعریف نیز باید در یک رابطه بین الاذهانی قابل فهم باشد و نمی‌توان من درآوردی و من عندی هر چیز را تعریف کرد. وقتی تعبیر و اصطلاح "حکومت دینی" را به کار می‌بریم، این حکومت سه مولفه و شاخصه دارد:

۱. کسب مشروعیت از خداوند

نخستین مولفه حکومت دینی به نوعی کسب مشروعیت از خداوند می‌باشد. در این نوع حکومت منبع مشروعیت خارج از دست مردم و وابسته به دین، خدا و پیغمبر است. در بینش حکومت سلطنتی نیز این نکته وجود دارد. در قانون اساسی مشروطه و همچنین در زمان شاه هم چنین تعبیر می‌شد که: "سلطنت موهبتی است الهی که از طرف مردم به پادشاه تفویض می‌شود." با مسأله "تنفیذ" که در قانون اساسی کنونی آمده نیز به نوعی تلاش شده است تا رای مردم و منبع مشروعیت الهی در کنار یکدیگر قرار گیرند. در هر حال یکی از مبانی حکومت دینی این است که منشأ اصلی مشروعیت، خداوند است.

۲. تصدی اجرای احکام دینی

یکی دیگر از مبانی حکومت دینی این است که این نوع حکومت متصدی اجرای احکام دینی می‌باشد. به حکومتی که داعیه اجرای دین و احکام دینی را ندارد، اگر چه در کشورهای اسلامی مانند حکومت مصر و ... حضور داشته باشند، حکومت دینی گفته نمی‌شود. حاکمیت کنونی ایران و همچنین دوره‌هایی از حکومت صفویه یا عثمانیه در یک رابطه بین الاذهانی حکومت دینی نام می‌گیرند. البته این اطلاق بدین معنا نیست که - به اعتقاد ما - آنها واقعاً حکومت‌های دینی هستند. پس خصیصه دیگر حکومت دینی، داشتن داعیه اجرای شریعت و احکام دینی است و اگر چنین ادعایی وجود نداشته باشد، دیگر به آن حکومت، صفت دینی اطلاق نمی‌شود.

ویژگی سوم (که می‌تواند نتیجه عملی حکومت دینی باشد) این است که حکومت دینی معمولاً حکومت روحانیان است. به طور طبیعی وقتی حکومت خود را متصدی اجرای شریعت و احکام الهی می‌داند، روحانیان که متولی فهم و تفسیر احکام آن دین هستند، خود به خود مرجع تشخیص و تصویب و اجرای آن احکام نیز می‌شوند. در قرون وسطی و در حکومت‌های مدعی اسلام نیز این گونه بوده است.

این سه ویژگی مشخصات سازنده حکومت دینی هستند و منبع مشروعیت خود را به خداوند، متون مقدس، دین و پیغمبر مرتبط می‌سازند.

این نوع حکومت خود را متصدی اجرای احکام می‌داند و معمولاً قدرت‌مندان و دولت‌مردان اش روحانی هستند (البته این سخن کلی است، جبری نیست). در حالی که هیچ کدام از این سه ویژگی در آثار شریعتی وجود ندارد. استاد عبیدی - استاد دانشگاه جواهر لعل نهرو - که با افکار شریعتی آشناست، در کتاب "شریعتی در جهان" که آقای حمید احمدی آن را گردآورده است، نیز همین استنباط را دارد. او می‌گوید:

"... اندیشه‌های شریعتی جهت اصلاح گرایانه داشته، اما از هیچ نوع حکومت خاصی طرفداری نکرده است..."

(شریعتی در جهان، ص ۵۲)

او همچنین می‌گوید:

"... به هر حال باید دانست که شریعتی بر استقرار حکومت اسلامی تأکیدی نداشت..."

(شریعتی در جهان، ص ۶۹)

استنباط اینجانب بر اساس تعریفی بود که از حکومت دینی ارائه شد. اما اگر تعریفی دیگر از حکومت دینی ارائه شود و به هر حکومت آرمان‌گرا و ارزشی اطلاق گردد، در این صورت حداکثر حکومت مورد نظر شریعتی، حکومتی آرمان‌گراست.

یک منبع مهم که در آثار شریعتی می‌توان به آن استناد کرد، موضوعی است با عنوان "ایدئولوژی یا نظام یا سیستم و عقاید و احکام". او می‌گوید:

"... احکام یا سیستم بر دو گونه است: آن بخش که مربوط به رابطه انسان و جهان است لایتغیر است، نماز، روزه، حج و غیره. اما آن بخش که تنظیم روابط اجتماعی - اقتصادی و رفتار و سُنن گروهی است، از آن رو که به شکل زندگی اجتماعی و اقتصادی مربوط است و زندگی و اجتماع خود متغیر است، باید تغییر کند. این تغییر بر اساس تغییر واقعیت‌ها که موضوع‌اند صورت می‌گیرد، اما مقید به جهت‌گیری و تعهد در قبال ایدئولوژی است..."

(م. آ. ۱۰، ص ۱۱۴)

به نظر شریعتی احکام و شریعت بر دو قسم است. بخشی که مربوط به "انسان و هستی" می‌باشد، ثابت است. اما بخش‌هایی که به رابطه "انسان و انسان" و "انسان و اجتماع" باز می‌گردد چون جنس، نوع و ماهیت آنها متغیر است، هیچ حکم ثابتی را نمی‌پذیرد. این گفته، سخنی نیست که شریعتی آن را ابداع کرده باشد. پیش از او کسانی دیگر نیز این موضوع را مطرح کرده بودند. ولی الله دهلوی چنین می‌اندیشیده است. اقبال لاهوری نیز از او الهام گرفته است. شاید شریعتی هم تحت تاثیر اقبال این نظر را پذیرفته باشد.

از این رو هر کس که با نگاه نواندیشانه دینی به مذهب بنگرد به همین نقطه می‌رسد، چنان که دکتر سروش نیز به این نقطه رسیده است. بر اساس این نگرش، ما اقتصاد اسلامی، حقوق اسلامی و ... نداریم. یعنی شریعت در دیدگاه اقبال لاهوری، دهلوی و شریعتی، مرحله‌ای - منطقی‌ای است و در بخش اجتماعی، اقتصادی، حقوقی و... احکام، شأن فراتاریخی ندارند. همه این احکام شأن تاریخی دارند و ما فقط می‌توانیم از آنها جهت و الهام بگیریم، نه فرم و قالب.

بر این اساس فقط با همان تسامحی که از معماری اسلامی (در حالی که اسلام از خود معماری خاصی ندارد) سخن می‌گوییم، از اقتصاد اسلامی نیز می‌توانیم یاد کنیم. برای نمونه در قرآن هیچ‌گونه مدلی سیاسی خاصی وجود ندارد. در طول تاریخ، همه دعوای شیعه و سنی درباره همین مساله بوده

است. مسلمان‌ها هم در طول تاریخ با قالب‌ها و شکل‌های متفاوتی مانند "امپراتوری"، "امارت" و "مشروطه" سلطنتی کنار آمده‌اند. هم‌اکنون نیز شکل "جمهوری" را برای حکومت برگزیده‌اند. مسلمان‌ها مدل‌های مختلف بشری را گرفته و استفاده کرده‌اند و جهت‌گیری‌هایشان را نیز با تغییرات و فرم‌هایی در این مدل‌ها عرضه نموده‌اند. قرآن فقط جهت‌گیری‌ها را نشان می‌دهد. ما حتی فلسفه اسلامی نداریم، بلکه جهت‌گیری‌های عمومی هستی‌نگرانه داریم. این مضامین را در دستگاه‌های فلسفی هر عصر و دوره‌ای می‌توان بیان کرد. برای نمونه در یک دوره، سرمشق غالب، دستگاه فلسفه یونانی بود. همه مفاهیم مورد نظر خود را در آن قالب مطرح می‌کردند که آن قالب نیز خود مُلهم از هیئت بطلمیوسی بود. اما وقتی هیئت بطلمیوسی فرو ریخت، آن دستگاه نیز شکست و مفاهیم فلسفی در قالبی تازه ارائه شدند.

قرآن به عنوان یک متن مرجع، همیشه مورد ارجاع قرار گرفته است. اما در کنار آن، متونی دیگر هم با ارجاع به مرجع اصلی نوشته شده‌اند. به این ترتیب در کنار قرآن متن‌هایی مانند مثنوی، کتاب‌های بوعلی سینا و کتاب‌های گوناگون دیگر در زمینه ادبیات و داستان و... به وجود آمده‌اند. در کنار متن مرجع و مقدس، همیشه مداری فرهنگی و متنوع وجود داشته است که بسیاری از آنها دوره‌ای و عصری بوده‌اند.

با توجه به این نظر که در احکام و امور اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، حقوقی و... ثبات وجود ندارد تا حکومت دینی خود را متصدی اجرای احکام آن بداند، شریعتی و دیگر معتقدان به این نظریه به حکومت دینی اعتقاد ندارند. برخی از نوگرایان دینی که بیشتر متشرع هستند، مانند مهندس بازرگان و طیف او، دیدی حداقلی نسبت به این موضوع دارند. آنها می‌گویند در قرآن درصدی بسیار محدود از آیات مربوط به احکام است (آنها به احادیث هم زیاد کار ندارند). به همین دلیل معتقدند که فقط باید همان مقدار را رعایت کرد و جز این محدوده اندک و انگشت شمار، همه مسائل، عقلی و عرفی هستند. آنها نگاهی حداقلی دارند. بر این اساس قوانینی که تصویب می‌شود فقط باید مغایر این حداقل نباشد، همین و بس. بجز این گرایش، عموم نوگرایان دینی معتقدند که پیش‌نویس مدون و از قبل طراحی شده‌ای که موظف به اجرای آن باشیم، وجود ندارد. با نبودن این پایه، حکومت دینی از اساس بی‌معنی است.

با مقداری تعمق در این اندیشه، آشکار می‌گردد که از این تفکر، شریعت‌گرایی به این مفهوم که یک پیش‌نویس از قبل طراحی شده وجود دارد (آیا در این پیش‌نویس می‌توان اجتهاد کرد یا نه، مسأله‌ای ثانوی است) تولید نمی‌شود. توهمی در دهه پنجاه حتی در میان بخشی از نیروهای میانسال و جوانِ نوگرای دینی وجود داشت و آن توهمِ تدوینِ ایدئولوژی بود.

این گرایش معتقد بود که در ایدئولوژی ما قواعد و قوانینی وجود دارد که به همهٔ مسائل اجرایی و اجتماعی پاسخ می‌دهد. فقط ما این اصول و قواعد را نمی‌شناسیم. ده، پانزده قرن این اصول خاک خورده‌اند. حال ما باید این اصول را استخراج کنیم و برنامه‌هایمان را بر اساس آنها تنظیم نماییم. حتی روشنفکرانی چون ابودرداسبی، تواناییان فرد و... از جمله افرادی بودند که قصد داشتند پاسخ به مسألهٔ مالکیت و ملک‌داری و... را از درون دین به دست آورند. این گرایش در شریعتی و بازرگان به شکلِ رگه‌ای بسیار خفیف وجود دارد، اما وجه غالبِ شان نیست، زیرا آنها از اساس شریعت‌گرا و پیش‌نویس‌گرا نیستند. اسلام اینان الهام‌بخش است که جهت‌هایشان را از آن می‌گیرند. اقبال به روشنی و با صراحت در "احیای فکر دینی" می‌گوید هر حکومتی که به "آزادی، مساوات و مسئولیتِ مشترک" اعتقاد داشته باشد، حکومتی الهی است. او تنها یک جهت‌گیری آرمانی و کلی را مطرح می‌کند. در اصل شریعت‌گرا نیست.

دهلوی در این باره بسیار جزئی و مشخص بحث کرده است. او معتقد است محمد اگر به جای عربستان در هندوستان مبعوث می‌شد، سیستمِ اجرایی دیگری با خود می‌آورد که در این صورت سیستمِ او نه تنها مرحله‌ای بلکه منطقه‌ای نیز می‌شد. این سخن بدین معنی است که اگر پیامبر در هندوستان مبعوث می‌شد، شاید به جای مراسم حج، که یکی از زیباترین شعائر و عباداتِ جمعیِ مسلمانان در دنیاست، مراسمِ رودخانه‌گنگ را تغییر و تحول می‌داد و ایده‌های خویش را در آن قالب می‌ریخت. وقتی این نگرش حتی به این موارد نیز سرایت می‌کند، تاثیر آن در برداشت‌های اقتصادی و اجتماعی قطعی و مسلم است.

هیچ نوگرایی دینی پایه‌ای را که منبع مشروعیت قدرت را خداوند بداند، قبول ندارد. اقبال، بازرگان، طالقانی، شریعتی و سروش کنونی هیچ کدام از آنها منبع مشروعیت قدرت را خارج از انسان‌ها و مردم نمی‌دانند، چون اساساً تحقق چنین منبع بیرونی برای مشروعیت در زمان حاضر امکان پذیر نیست. زیرا هم اکنون به هیچ کس وحی نمی‌شود تا منبع مشروعیت‌اش را از آنجا کسب کند.

تنها جایی که شریعتی با صراحت درباره حکومت مذهبی صحبت کرده است، در مقاله‌ای کوتاه با نام "توین بی - تمدن - مذهب" است که می‌گوید:

"... باید ببینیم حکومت مذهبی چیست؟ حکومت مذهبی رژیمی است که در آن به جای رجال سیاسی، رجال مذهبی (روحانی) مقامات سیاسی و دولتی را اشغال می‌کنند و به عبارت دیگر حکومت مذهبی یعنی حکومت روحانیون بر ملت.

آثار طبیعی چنین حکومتی، یکی استبداد است، زیرا روحانی خود را جانشین خدا و مجری اوامر او در زمین می‌داند و در چنین صورتی مردم حق اظهار نظر و انتقاد و مخالفت با او را ندارند. یک زعیم روحانی خود را به خودی خود زعیم می‌داند، به اعتبار اینکه روحانی است و عالم دین، نه به اعتبار رای و نظر و تصویب جمهور مردم. بنابراین یک حاکم غیرمسئول است و این مادر استبداد و دیکتاتوری فردی است. و چون خود را سایه و نماینده خدا می‌داند، بر جان و مال و ناموس همه مسلط است. و در هیچ گونه ستم و تجاوزی تردید به خود راه نمی‌دهد، بلکه رضای خدا را در آن می‌پندارد. گذشته از آن، برای مخالف، برای پیروان مذاهب دیگر، حتی حق حیات نیز قائل نیست. آنها را مغضوب خدا، گمراه، نجس و دشمن راه دین و حق می‌شمارد و هر گونه ظلمی را نسبت به آنان، عدل خدایی تلقی می‌کند. خلاصه حکومت مذهبی همان است که در قرون وسطی کشیشان داشتند و ویکتور هوگو آن را به دقت ترسیم کرده است. ... اما در اسلام چنین بحثی اصلاً مطرح نیست زیرا عمال حکومت مذهبی در جامعه اسلامی وجود ندارد و سازمانی به نام روحانیت نیست و کسی روحانی حرفه‌ای نمی‌شود..."

(م. آ. ۲۲، ص ۱۹۵)

البته در اینجا شکل آرمانی را مطرح می‌کند، نه شکل واقعی را، چون در تاریخ یک طبقه رسمی متولی دین، وجود داشته است.

بنابراین با نفی واسطه میان خدا و انسان، نفی وجود متولی رسمی در دین، نفی احکام ثابت و جاودانه و نفی حکومت طبقه روحانی؛ شریعتی از اساس به حکومت دینی اعتقاد ندارد. این مقوله، در محور روش و الگو، قابل طرح است. در اینجا نظر و روش شریعتی را از طریق برهان خلف می توان استخراج کرد و دریافت که او طرفدار و مروج چه نوع حکومت‌ها یا روش‌هایی نیست.

همچنین شریعتی می‌گوید:

"... استبداد روحانی، سنگین‌ترین و زیان‌آورترین انواع استبدادها در تاریخ بشر است..."

(م.آ.۴، ص ۲۶۳)

بدین ترتیب از مبانی انسان‌شناسی، جهان‌بینی، معرفت‌شناسی و حتی فلسفه سیاسی شریعتی، حکومت مذهبی استنتاج نمی‌شود. پس از این مقدمه وارد محتوای بخش سیاسی و آرمان‌آزادی می‌شویم تا ببینیم در نگرش سیاسی شریعتی چه شاخص‌ها و نکاتی وجود دارد.

چند "شاخص" برای طراحی مدل و روش برای آزادی

چنان که گفته شد شریعتی الگویی ویژه برای حوزه سیاست و حکومت - به همان دلایل سه گانه - ارائه نداده است. قبل از انقلاب تقریباً همه طیف‌های مذهبی همین گونه بودند. البته جریان‌ها و نحله‌هایی که به نوعی از ادبیات جهانی تغذیه می‌شدند - چون آن نحله‌ها در دیگر جوامع به مرحله اجرا رسیده بودند و دیدگاهی تحقیقی داشتند - و ادبیات آنها ترجمه می‌شد، در این حوزه سخن می‌گفتند. برای نمونه همه الگوهای مارکسیستی ترجمه می‌شد و بحث حزب، شورا، ارتش خلق و... طرح می‌گشت. اما نوگرایان دینی خود اتکا بودند و باید همه چیز را خود تولید می‌کردند.

در اینجا مقایسه ادبیات شریعتی در آن دوره با ادبیات دیگر نحله‌های مذهبی ضروری به نظر می‌رسد. در آن دوران روحانیت فقط از یک تعبیر کلی به نام حکومت اسلامی یا نظریه ولایت فقیه صحبت می‌کرد و مدعی بود که فقها حق حکومت دارند و برای اثبات این حق به استدلال‌هایی که بیشتر

عقلی و قدری نقلی بود، اکتفا می کردند.

لائیک‌ها و لیبرال‌ها نیز حداقل در دوره شریعتی، یعنی دههٔ چهل و پنجاه، سکه‌شان چندان رونق نداشت. آنها هم برخی مدل‌های جهانی مانند پارلمان، دولت و... را ارائه می‌دادند. اما به جز آنان که کارشان ترجمه بود، در میان کسانی که تولید می‌کردند (اعم از سنتی، میانه‌روی لیبرال، تندرو، و ...)، هیچ کدام مدلی ویژه برای حکومت نداشتند. آنها بعد از تشکیل حکومت به سبب قرار گرفتن در شرایط واقعی عینی به طراحی‌هایی در این زمینه دست زدند. به طور طبیعی اگر شریعتی هم زنده می‌ماند، با توجه به مسائل عینی پیش روی خویش، به موضع‌گیری متناسب با زمان می‌پرداخت.

چنان که آمد، مورد الگوی حکومتی نیز در آرای شریعتی ناتمام مانده است که باید با توجه به سیمای کلی اندیشهٔ او در این باره به اظهار نظر پرداخت. برای رسیدن به این مرحله، ابتدا چند شاخص استخراج شده از آثار شریعتی را مطرح نموده و سپس آنها را جمع‌بندی می‌کنیم.

۱. تاکید بر آزادی و اصالت آن

راجع به آزادی و اینکه شریعتی انسان را هم با آزادی تعریف می‌کند، پیش از این سخن گفتیم.

۲. مردم‌مداری و اصالت دادن به مردم

این شاخص، خود از اصالت دادن به انسان حاصل می‌شود. انسان‌مداری شریعتی به مردم‌مداری می‌رسد. بر اساس این دو نکته می‌توان گفت مدلی که شریعتی به دنبال آن است، باید الگویی مشارکت‌پذیر باشد نه نخبه‌گرا. به این ترتیب با کمی امتداد شاخص‌ها به الگو می‌توان رسید.

۳. "مردم"، منبع مشروعیت قدرت

شریعتی با صراحت مردم را منبع مشروعیت قدرت معرفی می‌کند. شریعتی همچنین دموکراسی را روش و شکل اصلی و دائمی تعیین قدرت می‌داند. وی در نقد حکومت دینی روحانیون چنین می‌گوید:

"... آنها خود را به اعتبار روحانی بودن حاکم و زعیم می‌دانند، نه به اعتبار رای و نظر و تصویبِ جمهورِ مردم..."

(م.آ.۲۶، ص ۶۳۲)

البته باید توجه داشت که دموکراسی یک قالب و روش است نه محتوا. ظرفِ دموکراسی را می‌توان با محتواهای گوناگون پر کرد. پس این گونه نیست که دموکراسی به یک محتوای خاص و انحصاری الزام داشته باشد. هر چند این روش خود الزاماتی دارد که باید به آن توجه نمود. یعنی با هر پیشینه فکری و فلسفی نمی‌توان روش دموکراسی را پذیرفت. با برخی مقدمات روش دموکراسی را می‌توان پذیرفت، ولی این سخن بدین معنی نیست که همه مقدمات باید محتوای یکسانی نیز داشته باشند. هر محتوایی در قالب و روش دموکراسی نمی‌گنجد، اما محتوای هم سو و همگن با روش دموکراسی نیز تنها بر یک نوع نیست (در این مورد در آینده بیشتر بحث خواهیم کرد).

شریعتی، دموکراسی را به عنوان یک روش، شکلی همیشگی و مناسب برای رهبری جامعه می‌داند. از نظر او "اصل"، دموکراسی است. درباره دموکراسی هدایت شده و رهبری موقت انقلابی نیز که یک "پاورقی" بر "متن" آرا و نظریات شریعتی و یک استثناء بر قاعده است، سخن خواهیم گفت.

۴. نقد دموکراسی

شریعتی دموکراسی را نقد کرده است و ملاحظاتی درباره دموکراسی، به عنوان یک روش، دارد. اما باید توجه کرد که شریعتی دموکراسی را از ماورای دموکراسی نقد می‌کند نه از مادون آن. مبانی آرای شریعتی ماورای - و نه مادون - دموکراسی است. او به اصالت فرد و انسان معتقد است و منبع مشروعیت قدرت را مردم می‌داند، که مبنای دموکراسی است. پس او از مادون دموکراسی و از این منظر که انسان‌ها حق رای ندارند و فقط "عده‌ای" جمهور ناب هستند یا از خودی، غیر خودی و شهروند درجه یک و دو، چنان که بعضی طلبانه طرح می‌کنند، سخن نگفته است.

نقد دموکراسی کاری تازه نیست. در خود غرب نیز متفکران بسیاری دموکراسی و الگوهای آن را نقد کرده‌اند. برای نمونه برخی به اینکه چرا فقط باید

دو حزب فعال باشد، اعتراض می‌کنند. بعضی می‌گویند که این دموکراسی دو مرحله‌ای شده است در حالی که ما خواهان دموکراسی مستقیم شهروندی هستیم. چنان که در سوئد اگر تعدادی از شهروندان (ظاهراً شانزده هزار نفر) طرحی را امضا کنند و مشخصات و آدرس خود را بدهند، آن پیشنهاد می‌بایست مثل یک لایحه و طرح در پارلمان مطرح شود و پارلمان موظف است که آن را بررسی کند. بدین ترتیب آنها سعی کرده‌اند دموکراسی را به سمت دموکراسی مستقیم شهروندی سوق دهند. عده‌ای با تصویری آرمانی می‌گویند دموکراسی یونان دموکراسی مستقیم شهروندی بوده است (البته آنجا هم این چنین نبوده است و برده‌ها و زن‌ها و بی‌پول‌ها حق رای نداشته‌اند). گروهی دیگر نیز نقش سرمایه و سرمایه‌داری را در دموکراسی نقد کرده‌اند (این نوع نقد در نقدهای شریعتی بر دموکراسی هم وجود دارد). عده‌ای معتقدند دموکراسی‌های موجود به انسان‌ها مانند ابزار نگاه می‌کنند و خرد حاکم به یک خرد ابزاری تبدیل شده است. در نتیجه این دموکراسی، واقعی نیست. چنان که طرح شد، متفکران زیادی در خود غرب با پذیرش مبانی دموکراسی، دموکراسی یا دست کم الگوهای موجود آن را نقد کرده و می‌کنند.

می‌توان گفت شریعتی سه نقد یا سه ملاحظه جدی در مورد دموکراسی دارد:

(الف) آگاهی و دموکراسی: او معتقد است دموکراسی باید بر آگاهی تعین یافته در فرد و اندیویدوآلیسم واقعی مبتنی باشد نه اینکه رئیس قبیله نظری را طرح کند و بقیه توده وار همان را تکرار کنند. این، دموکراسی نیست بلکه آدای آن است. این نقد او بیشتر متوجه کشورهای پیرامونی و جهان عقب مانده است. (ب) طبقات و دموکراسی: او معتقد است در یک جامعه طبقاتی هنگام رقابت‌های تبلیغاتی انتخاباتی، کسانی که پولدارترند بیشتر قدرت عمل برای انتخاب و پیروز شدن دارند. این نکته را در بسیاری از دوره‌های مختلف انتخاباتی کشور خودمان به خوبی مشاهده کرده‌ایم.

(ج) نقد فلسفی و کلان دموکراسی‌های موجود: شریعتی یک نقد فلسفی و کلی هم دارد که شاید نتوان گفت به دموکراسی به عنوان یک روش بلکه بیشتر به دموکراسی‌های محقق با درون مایه‌های فلسفی لیبرالی در غرب متوجه باشد؛ یعنی نقد به ترکیبی از شکل و محتوای دموکراسی "موجود". این نقد را با عنوان "سعادت" یا "کمال" مطرح کرده است. او معتقد است دموکراسی موجود به دنبال "اداره" است، نه در جست و جوی "هدایت" (در این باره باید

به طور مستقل به بحث پرداخت). البته باز باید تاکید نمود که این نقد از موضع دموکراتیک است، یعنی هدایت در نظرگاه او مغایر دموکراسی نیست. هم "اداره" و هم "هدایت" را می‌توان از موضع دموکراتیک، یعنی مبتنی بر آرای مردم، انجام داد. بدین ترتیب، مبانی مشترک است. اما شریعتی محتوای برخی دموکراسی‌های موجودِ مُحَقَّق را هم نقد می‌کند.

۵. شورا - حزب

شریعتی در آثارش در این باره بسیار بحث کرده است. همه می‌دانند او از سیاست‌زدایی مردم - دپلی تیزاسیون - به عنوان یک آسیب‌شناسی جدی در تاریخ اسلام یاد می‌نماید (مثلاً در مقایسه مدت زمان کوتاه حکومت بنی امیه و طولانی بودن عمر حکومت بنی عباس) و از سپردن کارها به خود مردم - و نه حتی انتلکتوئل‌ها - به شدت دفاع می‌کند.

درباره حزب هم در کتاب "شیعه یک حزب تمام" سخن گفته است و کارکرد شیعه را به لحاظ تاریخی در اندازه‌های یک حزب می‌داند.

۶. تنوع، تکثر و پلورالیسم

"وحدت" و "اختلاف" در ادبیات شریعتی، دفاع او از اختلاف (اختلاف فکری، سیاسی و...) و وحدت فکری در یک جامعه را علامت مرگ آن جامعه دانستن، با ادبیات امروزی در قالب بحث پلورالیسم و بحث رقابت قابل طرح است. او می‌گوید:

"... اگر به تکامل نوعی انسان اعتقاد داریم، کمترین خدشه به آزادی فکری آدمی و کمترین بی‌تابی در برابر تحمل تنوع اندیشه‌ها و ابتکارها، یک فاجعه است..."

(م. آ. ۲، ص ۱۴۹)

شریعتی نمونه‌های فراوانی از شواهد تاریخ صدر اسلام راجع به آزادی آورده که در مجموعه آثار ۳۰ به کرات آمده است. در صفحه ۶۱ این کتاب مثال‌هایی از آزادی در صدر اسلام آورده شده است. همچنین از احتجاجات دموکراتیکی که با مخالفان صورت می‌گرفته، یاد شده است. شریعتی از شاعری بدبین و نابینا - ابوالعلائی مَعری - یاد می‌کند که در کوچه و خیابان می‌گشت و به دین و متدینان فحش می‌داد، ولی کسی به او اعتراض نمی‌کرد. او همچنین به ماجرای لباس بلندِ عمر و اعتراض مسلمانان به وی اشاره می‌کند. مسلمانان به عمر اعتراض می‌کنند (م. آ. ۳۰، ص ۱۷۴) و می‌گویند که او را با شمشیر راست خواهند کرد (م. آ. ۳۰، ص ۱۳۰). شریعتی باز می‌گوید که: "علی زندانی سیاسی نداشت." (م. آ. ۲، ص ۱۴۵). همچنین مطرح می‌کند که پیامبر نظر خود را بر پیروان‌اش دیکته نمی‌کرد و دیکتاتور نبود. پیغمبر طبق یک قرارداد خرمای مدینه را می‌خواست به مخالفان بدهد که مردم مخالفت کردند. تصمیم پیامبر درباره این ماجرا را شریعتی چنین بیان می‌کند:

"... خرمای مدینه مال شماست، بنابراین حق شماست که درباره آن تصمیم بگیرید. اگر راضی نیستید حق دارید که ندهید. پیش نویس قرارداد پیغمبر را پاره کردند..."

(م. آ. ۱۰، ص ۰۰)

او مثال‌های متعدد دیگری از چگونگی نشست و برخاست پیامبر با مردم و آزادی آنان در طرح انتقادهایشان را بیان می‌کند. شریعتی در یکی از دعاهایش می‌گوید: خدایا به من قدرت تحمل عقیده مخالف را ارزانی کن. او همین طور از کلام مقدسی که به روسو الهام شده است، یاد می‌کند که:

"... من با تو و عقیده تو مخالفم ولی حاضرم جانم را برای ابراز آزادانه عقیده‌ات نثار کنم..."

(م. آ. ۸، ص ۹۸)

او همچنین بحثی در مورد تاریخ و زندگی سیاسی پیامبر مطرح می‌کند و می‌گوید:

"... در زندگی سیاسی محمد بارها یاران‌اش و حتی مردم عادی و بی‌مسئولیت رودر روی او ایستادند و حتی در حساس‌ترین مسائل و خطرناک‌ترین حوادثی که با سرنوشت مرام او بستگی داشته است، دخالت کرده‌اند و با نظری مخالف ورزیده‌اند..."

(م. آ. ۳۰، ص ۵۵۱)

دربارهٔ تنوع و تکثر که هم اکنون با عنوان پلورالیسم از آن یاد می‌شود، باید به شکلی مستقیم، جدی و عمیق به آن پرداخت و ابعاد و انواع اجتماعی، فلسفی، مذهبی، معرفت‌شناسی و... آن را از یکدیگر تفکیک کرد. در آن موقع شریعتی این بحث را با نام وحدت و اختلاف فکری مطرح کرده است. او می‌گوید:

"... گرچه یک جامعه با قدرت سیاسی - اخلاقی نیرو می‌گیرد و رشد می‌کند، اما با وحدت فکری رو به سقوط و انحطاط می‌رود. جامعه‌ای که وحدت فکری دارد جامعه‌ای است که در آن همه نمی‌اندیشند، بلکه یک نفر فکر می‌کند. تنازع و اختلاف فکری علامت جنبش است و برعکس یک فکری، علامت سکون است..."

(م. آ. ۲۷، ص ۴۲)

در جایی دیگر می‌گوید:

"... ملتی که همه الگویی و قالبی فکر می‌کنند، ملت مرده‌ای هستند، زیرا فکر نمی‌کنند. و گرنه افکار همه یک کاسه نمی‌شود، مگر در اختناق و فشار. در اختلاف چه رحمتی است؟ (در اینجا حدیث اختلاف امتی رحمة یا اختلاف علماء امتی رحمة را تفسیر می‌کند. حتی در یک جا خود پیامبر را

پایه گذار و بانی به وجود آمدن اختلاف می‌داند. شریعتی در اساس و با یک قرائت دینی، تکثر را می‌پذیرد. از تنازع افکار و از تصادم آزادانه افکار است که فکر تازه به وجود می‌آید و تکامل پیدا می‌شود. اختلاف دانشمندان یک ملت با هم، رحمت است. برای آنکه، موتور تکامل، تنازع و تصادم افکار و اندیشه‌هاست و این سه پایه دیالکتیک است در طبیعت و انسان."

(م. آ. ۳۰، ص ۶۲)

همچنین مطرح می‌کند:

"... اساساً وحدت علمی یک فاجعه است. مرگ علم است. هر جا در هر ملتی، در هر مذهبی، هر حزبی و هر جامعه‌ای که وحدت علمی و وحدت قالب‌های اعتقادی به وجود آید علامت این است که در آن جامعه استبداد فکری و اعتقادی وجود دارد و یا نه، مرگ گریبان گیر اندیشه و فکر شده، از این دو صورت خارج نیست..."

(م. آ. ۲۶، ص ۱۶۹)

شریعتی در گفتار و رفتارش نیز نمونه‌ای آرمانی از اعتقاد به تکثر و عمل به تسامح و بزرگواری و بلندنظری بود. وقتی او، حتی پس از ماجراهای سال ۵۴ جریان پیکار، مارکسیسم را رقیب - و نه دشمن - معرفی کرد، به همین اعتقاد عمل نمود. وی در تفسیر سلام‌های سه گانه نماز درباره یکی از سلام‌ها گفت:

"... غیر از ما کسان دیگری هم هستند، با یک ایدئولوژی دیگر، یک راه دیگر، یک اسم و رسم و ملت و زبان دیگر، اما با احساس‌های راست و پاک و درست و تغییردهنده محیط... اینها هم هستند ولی جزو ما نیستند... به همه انسان‌های صالح درود..."

(م. آ. ۲، ص ۲۰۸)

از این نوع اظهار نظرها در آثار شریعتی بسیار زیاد است.

شریعتی بر اساس نکته‌ها و شاخص‌هایی که تا اینجا گفته شد، بلوکِ شرق را نقد می‌کند. این رویه در آثارِ شریعتی بسیار است. مثلاً می‌گوید:

"... در مملکتی که فقط دولت حقِ حرف زدن دارد، هیچ حرفی را باور نکنید..."

(م. آ. ۲۰، ص ۴۸۳)

یعنی در الگوی سیاسی او نباید چنین وضعیتی وجود داشته باشد. از این شاخص چنین استنباط می‌شود که در این الگو علاوه بر دولت همه مردم نیز باید حقِ حرف زدن داشته باشند. راجع به مارکسیسم می‌گوید:

"... مکتبِ شان به صورتِ رهبرپرستی و یک شکلِ دیگری از فاشیسم در می‌آید..."

(م. آ. ۲، ص ۷۵)

نیز می‌گوید:

"... نظامِ سوسیالیستی همه را برده‌ء یک رهبر کرد و به صورتِ فردپرستی و حزب پرستی و بعد به صورتِ دولت پرستی در آمد..."

(م. آ. ۲، ص ۷۳)

باز در نقدِ نظامِ مارکسیستی می‌گوید:

"... نفی آزادیِ انسان، ساختنِ مهره‌هایی از انسان در ماشینِ اجتماع به وسیلهٔ دولت، رهبرپرستی، اقتصاد پرستی..."

(م. آ. ۲، ص ۴۸)

در همین رابطه باز می‌گوید:

"... چه غم‌انگیز است که به نام سوسیالیسم با خشونت‌های غیر انسانی، آزادی فکری، آزادی عملی، آزادی ایمان، آزادی انتخاب و تنوع اندیشه‌ها و راه‌ها و ابتکارهای انسان‌ها را نفی می‌کنند و در حالی که به شیوه فاشیست‌ها و به رسم جاهلیت وحشی عمل می‌کنند، برای خویش توجیهات فیلسوفانه، جامعه‌شناسانه و عالمانه نیز دارند (ما هم اکنون شکل مذهبی این توجیهات را داریم.) و کدام فاجعه بالاتر از اینکه سوسیالیسم از دست انسان قرن بیستم آنچه را که در نظام سرمایه داری غربی هم به دست آورده است برباید، تا آنجا که روشنفکران آزادی خواه ضد استعمار و حتی سوسیالیست‌های کشورهای عقب مانده، برای فرار، کشورهای سرمایه داری را انتخاب می‌کنند و این چه شرم آور است..."

(م. آ. ۲، ص ۱۶۶ و م. آ. ۲۳، ص ۳۶۱)

در جای دیگر می‌گوید:

"... شما اگر بخواهید به جایی پناه برید، روسیه و چین و آلبانی را برای ماندن و زیستن و کار کردن انتخاب می‌کنید، یا آمریکا و آلمان و انگلیس را؟ پاسخ مخاطب روشن است. چه، اگر روشنفکر سرمایه داری یا حتی مارکسیست هم باشد، دموکراسی و آزادی و امنیت و حرمت انسانی و حقوق فردی را به قیمت تحمل سرمایه داری ترجیح می‌دهد، و سوسیالیسم را به بهای استبداد پلیسی و اختناق فکری رژیمی که برایش اقتصاد بر انسان ترجیح دارد و با پول می‌توان ایدئولوژی‌اش را ابتیاع کرد، نخواهد پذیرفت..."

(م. آ. ۵، ص ۲۶۵)

گفتن این جمله‌ها در آن زمان - دهه پنجاه - توسط شریعتی، شهادت بسیار لازم داشت. این سخن بدین معنی است که شریعتی در عرصه سیاسی با صراحت بلوک غرب را بر شرق ترجیح می‌دهد. آن موقع، هیچ کس جرات این نوع موضع‌گیری را نداشت، زیرا به سرعت به بورژوا و خرده بورژوا بودن متهم می‌شد. باید در ریشه‌ها و مبانی فکری این مواضع و نظرات شریعتی، تامل و تحلیل کرد. او می‌گوید:

"... امروزه می‌بینیم سرمایه‌داری شرفاش بیش‌تر از سوسیالیسم است. آنجا گاهی ندای انسانی به گوش می‌رسد، ولی اینجا که اصلاً خفقان است انگار دیگر بشر نیست. آدم وحشت می‌کند. اگر در جایی یک فاجعه انسانی به وجود بیاید، بالاخره از همان فرانسه پلید هم صد تا صدا و ندا بیرون می‌آید. ... خودِ کمونیست‌ها هم که از رژیم‌هایشان در می‌روند، به اروپا می‌روند. از سولژنیستین پرسیدند چرا به آمریکا می‌روی؟ می‌گوید برای اینکه آنجا می‌توانم به آمریکا فحش بدهم، ولی در کشورِ خودم روسیه نمی‌توانم. برای اینکه اگر در همان موقع با نیکسون لاس می‌زنند تمام روزنامه‌ها از او ستایش می‌کنند..."

(م. آ. ۲۳، ص ۳۴۹)

اگر نکته‌ها و شاخص‌هایی که تا اینجا گفته شد در کنار یگدیگر گذارده شوند و مقداری امتداد و تداوم یابند، به الگوی سیاسی مورد نظر شریعتی می‌توان رسید. وقتی در این الگو بر اختلاف نظر و تکرر تکیه شده است، باید به الگوی سیاسی چند حزبی و به نظریه‌های متکثر رسید. شاخص‌ها و نکاتی که گفته شد، چنین بود:

۱. شریعتی از اساس بر آزادی و اصلت آن تاکید می‌کند.
۲. بر اصلت مردم تاکید می‌ورزد و الگوی وی مشارکتی است.
۳. منبع مشروعیت قدرت را مردم، و دموکراسی را شکل نامحدود و دائمی حکومت می‌داند.
۴. دموکراسی را نقد می‌کند (سه نقد شریعتی بر دموکراسی پیش از این آمد).
۵. بر شورا و حزب تاکید می‌نماید.
۶. وحدت فکری - سیاسی را نفی می‌کند و به اختلاف، تنوع و تکرر و در واقع به زبان امروز بر رقابت تاکید می‌ورزد.

۷. الگوی بلوک شرق را نقد می‌کند و در عرصه سیاسی بلوک غرب را بر شرق ترجیح می‌دهد.

بحثِ روش و الگو برای قدرت و حکومت از بحث‌های ناتمام شریعتی است. اگر شاخص‌ها و نکته‌های گفته شده را استمرار دهیم، امتدادِ منطقی آن الگوی "حکومتِ تلفیقی پارلمان - شورا" است. به عبارتِ دیگر این شاخص‌ها با این مدلِ تلفیقی هماهنگی بیشتری دارند. برآیندِ مجموعه این شاخص‌ها ضمن اینکه پارلمان را می‌پذیرد، بر شوراها هم تاکید می‌کند. طالقانی بعد از انقلاب بر این الگو فراوان تاکید کرد.

از این شاخص‌ها "تعدد احزاب" نتیجه می‌شود، زیرا وی تکرارِ افکار را پذیرفته و شیوه کار حزبی را هم مطرح کرده است. حزب‌ها می‌توانند ایدئولوژی‌های گوناگون داشته باشند. بر اساس این شاخص‌ها به "الگوی سوسیال - دموکرات" نزدیک می‌شویم؛ الگویی با حداکثر مشارکت و رقابت، اما با رعایت حقوق اقلیت‌ها. شریعتی با اعتقادی که به مردم‌گرایی و اندیویدوآلیسم دارد و از آنجا که بر تکرار و همگانی بودن حق تاکید می‌ورزد، دیگر نمی‌تواند به تبعیض بین اقلیت و اکثریت برسد. یعنی تاکید بر حقوق اقلیت‌ها از آرای او حاصل می‌شود. در اینجا دموکراسی یک روش است نه محتوا و فلسفه سیاسی. دموکراسی الزاماتی دارد، ولی این الزامات اجباراً از درون یک فلسفه یا فرهنگ سیاسی خاص و معین بیرون نمی‌آید. بدین ترتیب، هم با گرایش سرمایه داری و هم با گرایش سوسیالیستی می‌توان دموکراسی را پذیرفت. مانند همان دو گزاره اومانستی که پیش از این گفته شد: "هر انسانی آزاد است" و "همه انسان‌ها آزادند". با هر دو نگاه از روش دموکراسی می‌توان بهره برد. همچنین هم با درون مایه "اداره" و نیز با درون مایه "هدایت" می‌توان به دموکراسی نگریست.

اگر بخواهیم روش‌های شریعتی را در مورد آرمان آزادی مطرح کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که الگوی او، حکومت دینی نیست. بلکه الگوی سوسیال - دموکرات با تلفیق پارلمان و شورا است. بخشی از آنچه گفته شد، بازگویی و امتداد آن و شاید "بازخوانی" و استنتاج از محکّمات فکری شریعتی است.

اما به هر حال نقدِ شریعتی بر دموکراسی به قوتِ خود باقی است. بر اساس همین نقدها بود که بحثِ شورا نیز به میان آورده شد و در الگوی منتج از شاخص‌های یاد شده لحاظ گردید. این نقدها از موضعِ ماورای دموکراسی مطرح شده‌اند و نوعی آسیب شناسی دموکراسی هستند که راه حل می‌طلبند. در غرب نیز برخی متفکران در این راه تلاش کرده‌اند.

روش و الگو در عرصه اجتماعی

بنابر دلیل‌هایی که گفته شد، از شریعتی انتظار طراحی سیستم اجرایی نداریم. در عرصه اجتماعی و فرهنگی نیز چنین انتظاری وجود ندارد. در این بخش با بیان چند شاخص مهم که از آثار شریعتی می‌توان استخراج کرد، شاید بتوان به یک ترسیم یا جهت‌گیری کلی درباره امور اجتماعی - نه یک الگوی اجتماعی خاص - رسید.

چند شاخص برای طراحی الگو و روش در عرصه اجتماعی

۱. مردودیت نه ممنوعیت

در آغاز باید گفت که این تعبیر از شریعتی نیست ولی مضمون آن را از آرا و آثار وی می‌توان به دست آورد. فاصله‌گذاری بین مردودیت و ممنوعیت بدین معنی است که هر امر مردودی الزاماً نباید یک امر ممنوع نیز باشد. اعتقاد به این شاخص یک جهت‌گیری اجتماعی است که بر مبنای آن ساختمان و الگوی اجرایی خاصی را می‌توان بنا کرد و استنتاج نمود. برای نمونه در جوامع غربی یا جوامع سرمایه‌داری ممکن است مارکسیسم را نپذیرند و آن را از نظر علمی مردود بدانند، ولی پایبندی به این اعتقاد و روش به این معنا نیست که تبلیغ مارکسیسم یا ساختن حزب بر اساس این مکتب فکری امری ممنوع هم باشد. بدین ترتیب رابطه اینهمانی بین مردودیت و ممنوعیت وجود ندارد. این فاصله‌گذاری در بینش سنتی تمامیت‌خواه مخدوش شده است. در این نوع نگرش فرض بر این است که هر چیز که مورد قبول نیست، باید آن را در عرصه اجتماع منکوب کرد تا دیگر وجود نداشته باشد.

با بیان یکی، دو نمونه، فاصله‌گذاری شریعتی را در این مورد بررسی می‌کنیم. شریعتی طرفدار "آزادی هنر" است ولی "هنر آزاد" را هم نمی‌پذیرد. نمونه‌ها و شواهد این نظرگاه در آثار شریعتی بسیار است. شریعتی در جاهای مختلف از آزادی هنر دفاع کرده است. او اعتقاد دارد هنر در آزادی شکوفا می‌شود و از حکومت‌هایی که هنر را ملتزم، مقید، دولتی و بخشنامه‌ای کرده‌اند، به شدت انتقاد کرده است. وی آزادی را امری ضروری برای رشد هنر

دانسته و در این مورد انواع هنر و هنرهای واقعاً موجود را از یکدیگر جدا نکرده است. اما از طرف دیگر شریعتی هنر آزاد، علم آزاد و... را قبول ندارد و به هنر متعهد، معتقد است. حال پرسش این است که طرفداری از آزادی هنر از یک سو و مخالفت با هنر غیر متعهد از سوی دیگر چگونه با یکدیگر قابل جمع هستند؟ پاسخ این است که این دو در یک عرصه اجتماعی با پذیرش تکثر و به تعبیر شریعتی "اختلاف" با هم جمع می‌شوند. شریعتی:

- هم بر لزوم آزادی تاکید می‌کند

- هم بر وجود اختلاف و تکثر تاکید می‌ورزد

- هم در این نگرش تکثرگرایانه خویش به یک گزینه دل بستگی دارد و آن هنر متعهد است.

از نظر او همه هنرمندان برای عرضه هنرشان می‌توانند و باید آزاد باشند، اما دل بستگی خود او "هنر متعهد" است. مخالفت وی با هنر آزاد یا غیر متعهد از موضع ممنوعیت و مجرمیت نیست. او معتقد نیست که باید هنر غیر متعهد منکوب شود و از تبلیغ یا ترویج آن جلوگیری به عمل آید، بلکه این انتخاب از زاویه نظر گاه‌ها و دل بستگی‌های فکری و شخصی وی است.

این مساله مشابه "آزادی احزاب" است. ممکن است کسی از تعدد احزاب دفاع کند ولی هم زمان عضو همه آنها نباشد، بلکه فقط از یک حزب خاص طرفداری نماید. این نکته را حتی به مذهب و عقاید سیاسی هم می‌توان سرایت داد.

شریعتی خواهان تکثر است و وحدت را علامت مرگ یک جامعه و یک فکر می‌داند.

این قضیه در مورد "انواع دموکراسی" ها هم صدق می‌کند. شریعتی منتقد دموکراسی بورژوا - لیبرال است. او با طرح مساله سعادت و کمال، این نوع دموکراسی را فقط به دنبال سعادت انسان‌ها و اداره جامعه می‌داند، در حالی که دموکراسی نوع دوم که مورد قبول وی است، دموکراسی متعهد به یک اندیشه و ارزش نیز می‌باشد. دموکراسی یک روش است و درون مایه‌های مختلف می‌تواند داشته باشد. در اینجا برخورد شریعتی با دموکراسی با درون مایه

نوعی از دموکراسی است، اما این برخورد از موضعِ مردودیت است نه ممنوعیت. این سخن به این معنا نیست که دموکراسی - حتی با درون مایهٔ ادارهٔ جامعه - را باید از موضعِ مادونِ دموکراسی، ممنوع و منکوب کرد و از بین بُرد، بلکه او از میانِ انواعِ دموکراسی‌ها - به عنوانِ یک روش - به شکلی از آن انتقاد و اعتراض دارد و آن را مردود می‌داند و به نوعی دیگر از آن، یعنی دموکراسیِ مبتنی بر "برنامه، ارزش و جهت"، دل‌بسته است.

این فاصله‌گذاری را از جنبه‌های گوناگونِ اندیشهٔ شریعتی می‌توان دریافت: او از آزادی دفاع می‌کند، از اختلاف یا به تعبیرِ امروزی پلورالیسم و تكثر حمایت می‌نماید - ضمن اینکه خودش هم سمت و سوی خاص دارد - همچنین بر آزادیِ مخالف بسیار تاکید می‌ورزد و می‌گوید: من با تو و عقیدهٔ تو مخالفم، ولی حاضرم جانم را برای ابرازِ آزادانهٔ عقیدهٔ تو فدا کنم (جملهٔ معروفِ روسو).

۲. تبلیغ نه تحمیل

همهٔ نواندیشانِ دینی مسائلِ دینی و فکری را امری غیر تحمیلی و اختیاری می‌دانند، زیرا این امور اکراه‌پذیر و اکراه‌بردار نیستند. بیانِ چند نمونه از سخنانِ شریعتی در این مورد مفید است. او می‌گوید:

"... مسألهٔ اساسی برای مردم این است که حق و باطل، هنجار و ناهنجار را، در زمانِ خویش، و در نظامِ خویش تمیز بدهند. روشنفکر کارش این است که این دورا در آگاهیِ مردم مشخص سازد، کار تمام است. انتخاب با خودِ مردم است و انتخابِ مردم مسلم است. نیازی به دیکتاتوریِ پرولتاریائی نیست. لااکراه فی الدین قَد تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ! خلاص!..."

(م. آ. ۳۳، ص ۱۲۷۷)

یا می‌گوید:

"... دیکتاتوری و آزادی از اینجا ناشی نمی‌شود که یک مکتب خود را حق می‌شمارد یا ناحق، بلکه از اینجا ناشی می‌شود که آیا حقِ انتخاب را برای

دیگران قائل است یا قائل نیست. اینان "دعوت" همه را به اسلام، با "تحمیل" اسلام بر همه اشتباه می‌کنند. تحمیل اسلام بر همه کاری است که پیش از همه قرآن، خود، آن را نفی کرده است. لاکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی... در این آیه، هم فشار و اکراه یا دیکتاتوری مذهبی به صراحت نفی شده است و هم مهمتر از آن مشخص شده است که اساساً مذهب چیست و هدف آن کدام است و رسالت مسلمان در جهان چه معنا و مقصودی دارد..."

(م. آ. ۲۷، ص ۱۳۰)

همچنین می‌گوید:

"... اسلام با اینکه خود را دین الهی می‌داند و پیامبرش را فرستاده از سوی خداوند، با این همه اعلام می‌کند که در پذیرش دین فشاری نیست و تلاش ما تنها برای آگاه کردن انسان‌هاست تا راه رشد از راه غی تشخیص داده شود و آنگاه انتخاب آزاد با خود آنهاست..."

(م. آ. ۲، ص ۱۶۶)

باز می‌گوید:

"... پیغمبر به یاران‌اش گفت: چرا می‌خواهید دین را به مردم تحمیل کنید، در صورتی که دین باید به وسیله خدا اعطا شود. وی شخصاً به مسیحیان نجران تضمین داد که معابد آنها مورد حمایت قرار خواهد گرفت..."

(م. آ. ۳۰، ص ۳۱)

شریعتی در همین مورد بحثی معروف دارد که طی آن سه نوع دعوت - لیبرالیسم، مارکسیسم و فاشیسم - را توضیح می‌دهد: لیبرالیسم می‌گوید حرفت را خودت بزن، نانت را من می‌خورم. مارکسیسم می‌گوید نانت را خودت بخور، حرفت را من می‌زنم. فاشیسم می‌گوید نانت را من می‌خورم، حرفت را هم من می‌زنم، تو فقط برای من کف بزن. بعد شریعتی نظر خود را می‌گوید:

"... نانت را خودت بخور، حرفت را خودت بزن، من برای اینم تا این دو حق (یعنی نان و آزادی) برای تو باشد. ... من آنچه را حق می دانم بر تو تحمیل نمی کنم. من خود را نمونه می سازم تا بتوانی سرمشق گیری (فرق حکومت و امامت)، لتکونوا شهداء علی الناس و یکون الرسول علیکم شهیداً. آیا به راستی علی این چنین سخن نمی گوید، فلسفه زمامداری اش را می گوید و آزادی فردی اش را: لاتکن عبد غیرک قد جعلک الله حراً..." (م. آ ۳۵، ص ۲۲۸)

به هر حال این مجموعه نشان می دهد که در بینش شریعتی - و همه نواندیشان دینی - جدا از مسائل سیاسی، در عرصه اجتماعی یعنی جایی که آزادی های مدنی مطرح است (که هم اکنون در این مورد با مشکلات جدی، نظیر تحمیل شکلی خاص از عقاید دینی، سیاسی یا الگویی خاص از پوشش و معاشرت های اجتماعی، مواجهیم) "تبلیغ" مورد پذیرش است نه "تحمیل". اینان معتقدند که در اجتماع، مسائل فکری، دینی، اعتقادی و حتی سیاسی تحمیل بردار نیست. این نکته نیز شاخصی بسیار مهم و موثر است که بر اساس آن برای بسیاری از مسائل دیگر می توان برنامه ریزی اجتماعی کرد.

۳. برخورد فعال و پویا به جای انفعال و گریز

این جهت گیری شریعتی در جاهای مختلف مانند "تقوای ستیز، تقوای پرهیز" دیده شده است. وی در این باره می گوید:

"... او می گریزد، کجا می گریزی؟ موج های تلویزیونی به داخل اتاق خوابات می آیند. کجا می گریزی؟ خیال می کنی فرار کردی. تلویزیون نخر، رادیو نخر، سینما نرو، همه حرف مفت است، نه کسی گوش می دهد و نه فایده دارد. اگر هم بخواهی فقط خودت را در ببری، اینها نسلت را آلوده می کنند، جامعه و طبقات را آلوده می کنند، اگر مردی فرستنده بگیر، فرستنده تولید کن، نه اینکه فرار کنی..."

(م. آ ۱۰، ص ۵۳)

شریعتی در اینجا توصیه می کند به جای برخورد منفعلانه و همراه با گریز و عقب نشینی و فرار از هر امر نو و تازه، باید با آن برخوردی فعال و پویا کرد. این نکته نیز شاخصی دیگر است که در برنامه ریزی های اجتماعی می توان مورد توجه قرار داد. در این شیوه به جای فرار از تکنولوژی، فرار از واقعیت

و به تعبیری به جای تقوای پرهیز باید به تقوای ستیز روی آورد. در حالی که در ده، بیست سال و حتی یک قرن اخیر، سنتی‌ها در جامعه ما به طور کامل وارونه عمل کرده‌اند. آنها به جای استقبال و استفاده از هر امر جدید و ابزار تازه، از روش "فرار، تحریم، و تکفیر" استفاده کرده‌اند.

۴. واقع‌گرایی و دادن یک ارزش بالاتر برای گرفتن یک ارزش پایین‌تر

در آثار شریعتی نوعی واقع‌گرایی عملی قابل مشاهده است. برای نمونه او در امور اجتماعی معتقد است که تا ارزشی بالاتر به جامعه داده نشده، نمی‌توان یک ارزش پایین‌تر را از آن گرفت. برای مثال در مورد حجاب می‌گوید:

"... وقتی که تو به یک نفر هیچ ارزش وجودی و هیچ چیز که نشان دهد "که" هست، ندهی، فقط باید بدن‌اش را نشان بدهد. ... بنابراین بدن‌نمایی در او یک غریزه طبیعی، جبری، علمی، قطعی، و ناگزیر است. اگر هم بخواهی جلوی او را بگیری، یک کار غیر علمی، جاهلانه و ناشیانه کرده‌ای که در او بیشتر عکس‌العمل ایجاد می‌کند. ... زمانی می‌توانیم جلوی او را بگیریم که انگیزه را تحلیل روانی کنیم.

وقتی که همین زن یک آرمان انسانی پیدا کرد و به غیر از بدن‌اش چیز مقدس‌تر، با ارزش‌تر و متعالی‌تر دیگری به صورت آرمان، آگاهی، تعهد، دانش و ارزش‌های انسانی و معنوی به او ضمیمه شد، اینها وجود داشتن او را اثبات می‌کند و دیگر نه تنها لازم نیست او را بیوشانی، به او زور بگویی و به او فحش بدهی و دائماً جهنم و بهشت و ملک عذاب و... را به زُخش بکشی، بلکه برای خود او، به طور طبیعی، اندام هر چه هم زیبا باشد، کسر شأن می‌شود، برای اینکه شأن مافوق بدن و زیبایی اندیشه پیدا کرده است. کسی که زیبایی اندیشه پیدا کند، زیبایی بدن‌اش را نشان نمی‌دهد.

کسی که شخصیت انسانی‌اش نمود و تالوۀ دارد، برای او تبلور بدنی کسر شأن و شرم آور است. پس آن را نفی و کتمان می‌کند. چرا؟ برای اینکه بتواند بر آن ارزش وجودی متعالی تأکید بیشتری کند، یعنی خودنمایی انسانی بیشتر داشته باشد و این مسیر طبیعی کار است..."

(م. آ. ۱۰، ص ۷۲)

این چند شاخص در امور اجتماعی در آثار شریعتی قابل مشاهده است. البته اگر کسی در آثار شریعتی کند و کاو نماید، شاخص‌های دیگری نیز می‌تواند استخراج کند. بر اساس شاخص‌هایی که بیان گردید، با مسائل اجتماعی می‌توان مواجه شد و برخوردی فعال کرد.

شریعتی تنها نواندیش دینی پیش از انقلاب بود که درباره مسائل زنان دغدغه داشت و با آن برخوردی فعال کرد. البته بعضی از نواندیشان جهان عرب نیز به مسائل زنان نظر داشته‌اند، ولی هم تعداد آنان اندک بوده و هم به مسائل زنان محدودتر پرداخته‌اند. اما در ایران قبل از انقلاب هیچ کدام از نواندیشان دینی - مهندس بازرگان، طالقانی و مجاهدین - ادبیاتی خاص در مورد زن ندارند. تنها نوگرای دینی که بحث زن را به طور وسیعی در "فاطمه، فاطمه است"، "انتظار عصر حاضر از زن مسلمان"، "میزگرد حسینیۀ ارشاد و... مطرح کرد، شریعتی بود. او قاعده‌ای طلابی هم برای زنان ارائه کرد: حضور اجتماعی زنان. شریعتی معتقد بود که زنان باید حضور و فعالیت اجتماعی داشته باشند. او برخلاف برخی نواندیشان - مانند چپ‌ها - که به طور کلی بر کار تولیدی زنان تاکید می‌کردند، بر حضور اجتماعی زنان به عنوان "یک عنصر طلایی" تاکید می‌ورزید.

روش و مدل در عرصه روابط جهانی

نگاه شریعتی به جهان به عنوان یک نگاه سیاسی، ما را با روش‌های مورد نظر او در این عرصه (شاید کلمه روابط بین الملل کمی زیاد باشد) آشنا می‌کند. شریعتی سیاستمدار نبود، پس نباید از او بینشی کامل نسبت به سیاست خارجی و روابط بین الملل انتظار داشت. امروزه رادیکالیسم به برخوردهای غیر عقلانی، تند و غیر منطقی با جهان غرب و با کشورهای دیگر متهم است. شریعتی هم از این جهت مورد اتهام قرار گرفته است. حضرات رادیکال، رمانتیسم سطحی و شعارهای خود را در آغاز انقلاب به گردن شریعتی می‌اندازند! بعضی هم شریعتی را غرب ستیز معرفی می‌کنند در حالی که او واقعاً این گونه نبود. مقاله‌ای در کتاب "ما و غرب" وجود دارد که در آن، من همه مستندات این مساله را از نگاه شریعتی بیان کرده‌ام (شاید بیش از صد مستند باشد). در اینجا فقط به دو، سه محور آن برای آشنایی با نگاه شریعتی به روابط جهانی اشاره می‌شود.

۱. عدم شیفتگی به بلوک شرق

شریعتی نسبت به بلوک شرق هیچ شیفتگی نداشت. او برخلاف فضای چپ‌گرا و چپ‌زده آن دوران، نسبت به بلوک شرق علاقه‌ای ویژه نداشت. در حالی که در دهه پنجاه و حتی شصت برخی جریانات نسبتاً چپ‌گرا مانند مجاهدین یا گروه‌های کوچک‌تر، نوعی تمایل و سَمپاتی نسبت به بلوک شرق داشتند. شریعتی حتی از نگاه مذهب نیز با این کشورها برخورد نمی‌کرد تا به دلیل نداشتن دین آنها را طرد کند. آنچه وی را در موضع مخالفت با این کشورها قرار می‌داد وجود استبداد و توتالیترایسم حاکم بر آنها بود (هر چند ممکن است درون‌مایه مذهبی شریعتی هم در اصطلاحی که با این کشورها و بلوک شرق داشت، موثر بوده باشد). چنان که گفته شد، در عرصه مناسبات سیاسی، شریعتی بلوک غرب را بر شرق ترجیح می‌دهد.

۲. نماز بر قبله خود

پیش از این به این شاخص در عرصه اقتصادی اشاره شد که در عرصه سیاسی هم کاربرد دارد. شریعتی به درون و اتکای به خود نظر دارد. از آنجا که این نکته را در محورهای قبلی مطرح کردیم، در اینجا تکرار نمی‌کنیم. بر اساس این نگرش، شریعتی علاوه بر عرصه اقتصاد، در عرصه سیاسی نیز نگاهی مستقل به جهان یا سیاست بین‌الملل دارد.

۳. عدم سیاست‌گریز و روحیه اجنبی‌ستیزی

شریعتی به هیچ وجه روحیه‌گریز و اجنبی‌ستیز نداشت و به قهر متعصبانه با جهان یا جهان غرب معتقد نبود. او پناه بردن به درون و گریز از تمدن و پیشرفت رایج در جهان را نیز نمی‌پسندید و در همین راستا به مسلمانان هند انتقاد می‌کرد که شما به درون خودتان رفته‌اید و از جهان فاصله گرفته‌اید. شریعتی می‌گوید:

"... در طول تاریخ بعد از اسلام، متمدن‌ها، مسلمان‌ها بودند و منحنی‌ها، هندوها. انگلیسی‌ها که آمدند سیستم اقتصادی و سیستم آموزشی جدیدی را مطرح کردند، که مسلمان‌ها تحریم و نفی نمودند، ولی هندوها به اقتصاد و آموزش جدید روی آوردند. اقتصاد و آموزش دست هندوها افتاد و مسلمان‌ها بعد از دو نسل، منحنی شدند..."

(م.آ. ۲۱، ص ۹۵)

در جایی دیگر هم می‌گوید:

"... ایستادن در برابر غرب، هرگز نه به عنوان فرو رفتن در خویش است و نه قهر متعصبانه نسبت به غرب..."

در همین رابطه باز می‌گوید:

"... ملت‌هایی که دامن در کشیده و گرد خود حصار کشیده‌اند تا سالم بمانند، پوسیده‌اند و در انحطاط استوار مانده‌اند. ملت‌هایی که سخاوت‌مندانه در دروازه‌های خود را گشوده‌اند و کوشیده‌اند از فرق سر تا ناخن پا متمدن شوند و مدرن، به استعمار افتاده‌اند و به نابودی و ویرانی بنیادی فرهنگ و شخصیت و اقتصاد خویش رضا داده‌اند..."

(م.آ. ۱۱، ص ۲)

او نه به برخوردی بی‌هویت و بی‌دروازه با جهان غرب معتقد است و نه به در خود فرو رفتن که در بعضی کشورهای به اصطلاح رادیکال شاهد آن بوده‌ایم.

شریعتی معتقد است که:

"... ما باید شیوه‌ها را بیاموزیم (یعنی به آموزش شیوه‌ها، متدلوژی، در عرصه اندیشه و تکنولوژی یا "اقتباس و انتخاب" به تعبیر خودش تاکید می‌کند.)، شیوه کار اروپایی را بیاموزیم و کارش را درست و دقیق بشناسیم نه اینکه قضاوت‌هایش را واگو کنیم و بدان عمل نماییم و این دو، یکی نیست. چنان که مدام از طبیب نسخه گرفتن و بی‌چون و چرا عمل کردن مساله‌ای است و طب آموختن و شیوه معالجه را یادگرفتن مساله‌ای دیگر. شیوه سومی هم هست و آن اصلاً به طبیب مراجعه نکردن است! و برای استقلال یافتن و تقلید نکردن و به فرهنگ و اندیشه‌های خود متکی شدن، به دارو و درمان‌ها و جادو جنبل‌های خاله زنک‌ها عمل کردن است. اولی، شیوه کار روشنفکرانِ فرنگی مآب و متجدد ماست، و سومین، شیوه تفکر و عمل شبه مذهبی‌ها."

(م. آ. ۴، ص ۳۳۸)

در جایی از "اقتباس صنعت و علم اروپایی" (م. آ. ۵، ص ۱۱۱) یاد می‌کند و در جایی دیگر می‌گوید:

"... نمی‌توان پیش از آنکه بی‌نیاز شویم اصلاً غرب را نادیده بگیریم، دنیای امروز و تمدن امروز را نفی کنیم، نه، چنین دعوتی دعوت به ارتجاع است و ندیده گرفتن واقعیت‌های موجودی است که در برابرمان است و خود را بر ما تحمیل می‌کند. باید تقلید کرد اما نه تقلید یک نوکر از ارباب‌اش که دقیق و کورکورانه است، بلکه تقلیدی که شاگرد از معلم‌اش می‌کند که تقلیدی منطقی و مترقی است. طُرقی را که معلم طی کرده برای استاد شدن، شاگرد هم طی کند. این تقلید، درست و سازنده و ضروری است و اگر نکنند برای همیشه جاهل می‌ماند..."

(م. آ. ۲۰، ص ۱۱۵)

باید توجه داشت شریعتی از یک سو نگاهی گشوده و واقع‌گرا به جهان داشت و از دیگر سو درون‌مایه آرمانی و هویتی خویش را هم کنار نگذاشت. متأسفانه هم‌اکنون هر دوی این درون‌مایه‌ها ضربه خورده‌اند. امروزه فرهنگی تبلیغ می‌شود که نه سر در آسمان آرمان دارد و نه پا در خاک واقعیت. هم‌اکنون نسل ما با این خلاء فرهنگی روبروست. اما شریعتی ضمن برخورداری از این دو خصیصه، با زمان خود نیز واقع‌گرایانه برخورد کرد.

رهبری موقت انقلابی و دموکراسی متعهد

در این بخش به موضوع دموکراسی متعهد به عنوان پیوست یا ضمیمه محور چهارم بحث، می‌پردازیم.

امروزه برخی نقادان شریعتی، دموکراسی متعهد را به عنوان نظریه سیاسی نهایی شریعتی مطرح می‌کنند. آنان اندیشه شریعتی را مجموعه‌ای می‌دانند که از جهان بینی، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی شروع می‌شود، به جامعه ایده آل و فلسفه و نظریه سیاسی می‌رسد. در پایان نیز به عنوان برنامه نهایی، رهبری موقت انقلابی و دموکراسی متعهد را مطرح می‌کند. متأسفانه برخی دوستان شریعتی هم این پیش فرض را پذیرفته‌اند. با این تفاوت که منتقدان به آن حمله می‌کنند و مدافعان از آن حمایت می‌نمایند. هر دو گروه منتقدان و مدافعان، دموکراسی متعهد را نظریه سیاسی و پایانی شریعتی می‌دانند. البته نقادان شریعتی، با او علمی برخورد نمی‌کنند. آنها بدون اینکه معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، دیدگاه تاریخی، اجتماعی و فلسفه سیاسی شریعتی را تحلیل کنند، به بررسی نظریه سیاسی و در نهایت به برنامه و مدل سیاسی او می‌پردازند. در حالی که در عرصه نظری همه موارد یاد شده حلقه‌هایی به هم پیوسته هستند که از هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی آغاز می‌شوند و بعد به نظریه و الگوی سیاسی می‌رسند. اما این گروه از منتقدان، بی‌توجه به مبانی و "فرآیند"، تنها به "فرآورده" می‌پردازند. منتقدان شریعتی علاوه بر دموکراسی متعهد، بر نقدهای شریعتی در مورد دموکراسی نیز تاکید می‌ورزند. آنان معتقدند شریعتی دموکراسی را نقد کرده و نسبت به آن درستی و بی‌مهری نموده است. این گروه با کنار هم گذاشتن این دو مقدمه نتیجه می‌گیرند که شریعتی دموکراسی را قبول نداشت.

با نگاه شریعتی نسبت به دموکراسی، همراه با مستندات آن، آگاه شدیم. چنان که آمد شریعتی از موضع ماورای دموکراسی به نقد دموکراسی‌های محقق و موجود می‌پردازد. در آرای شریعتی نمونه‌های بسیاری وجود دارد که او اصل دموکراسی را به عنوان یک روش (با درون مایه‌ای خیلی عمیق‌تر از لیبرالیسم) قبول دارد و به اصالت ذاتی انسان و مردم و به اندیویدوآلیسم‌ای ماورای سوسیالیسم معتقد است. اما انگیزه شریعتی در رویکرد انتقادی‌اش به دموکراسی، آسیب‌شناسی آن است. او اگر به دموکراسی ایراد می‌گیرد، با هدف مداوای آن و رفع مشکل از سر راه پیشرفت دموکراسی است.

از این نوع نقدها توسط دیگر نواندیشان دینی هم به عمل آمده است. نواندیشان متاخر مانند دکتر سروش کمتر به نقد مدرنیته، دموکراسی و... پرداخته‌اند. دکتر سروش فقط (تا جایی که نگارنده می‌داند) در تحلیلی بر دموکراسی در مجله پیام یونسکو (ویژه دموکراسی) به نقد دموکراسی پرداخته است. او دو نقص برای دموکراسی بر می‌شمارد که یکی "اجماع" را بالاتر از "حقیقت" دانستن (این سخن بدین معنی است که اکثریت، علامت مشروعیت و مقبولیت اجتماعی هست ولی علامت حقایق نظری، تئوریک و ارزشی نیست.) و دیگری داشتن حساسیت بیشتر برای توزیع قدرت نسبت به توزیع ثروت است. او می‌افزاید اگر این دو نقیصه برطرف شود، بشریت روی سعادت بیشتری را خواهد دید. این دو انتقاد یکی از جایگاه معرفت‌شناسی و دیگری از موضع ربط آزادی و عدالت می‌باشد. هیچ کس برای این نقد، دکتر سروش را به خصومت با دموکراسی متهم نمی‌کند، زیرا از ماورای دموکراسی به نقد آن می‌پردازد. در غرب نیز بسیاری از متفکران، دموکراسی را - هم از جنبه درون مایه آن و هم الگوهای موجودش - نقد کرده‌اند.

متأسفانه در ایران برخی فاشیست‌ها و کسانی که قرائت‌های تمامیت‌خواه از دین دارند، سعی کرده‌اند تا از انتقادهای شریعتی به دموکراسی سوء استفاده کنند و انتقاد ماورای دموکراسی او را با انتقاد مادون دموکراسی خود که از اساس به رای مردم اعتقاد ندارند و عوام را کالانعام می‌دانند، بر یکدیگر منطبق کرده، نتیجه مطلوب خویش را از آن بگیرند.

با توجه به اظهار نظرهای صریح شریعتی نسبت به دموکراسی، منتقدان او فقط می‌توانند نقدهای او را بر دموکراسی نادرست بدانند و آن را نپذیرند، یا حتی نقدهای او را بپذیرند اما به راه‌حل‌های وی برای رفع مشکلات ایراد داشته باشند، اما آنها نمی‌توانند شریعتی را به ضدیت با دموکراسی و به دیکتاتوری متهم کنند.

در اینجا به موضوع دموکراسی متعهد و رهبری موقت انقلابی، بدون ورود به بحث‌های معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، مردم‌شناسی، فلسفه سیاسی و نظریه سیاسی شریعتی - یعنی به فرآورده، نه فرآیند - می‌پردازیم.

۱. تاریخچه بحث

دموکراسی متعهد به وسیله شریعتی ابداع نشده است. این بحث تاریخچه‌ای مشخص در جهان دارد. بعد از جنگ جهانی دوم، پنجاه، شصت کشور به سرعت به استقلال رسیدند (یا با مبارزات آزادی بخش یا به دلیل فعل و انفعالات سیاسی بین المللی) که بخش زیادی از آنها کشورهای آفریقایی بودند (اگر به نقشه آفریقا دقت کنید، مشاهده خواهید کرد که مرز برخی کشورها گویی با خط کش رسم شده و به صورت یک خط کاملاً صاف است). این کشورهای استعمارزده به طور کامل با نظام قبیله‌ای اداره می‌شوند. پس از به قدرت رسیدن بخشی از انتلکتوئل‌ها در این کشورها، مجریان با مشکل دموکراسی و رای گیری مواجه شدند. به دلیل عقب افتادگی فرهنگی در این کشورها، اگر رای گیری هم انجام می‌شد، مردم بیشتر به استعمارگران یا وابستگان آنها رای می‌دادند تا به حکومت مستقلی که بر سر کار آمده بود. شریعتی در مجموعه آثار ۲۶، ص ۶۰۶ از هانری مارتینه - جامعه شناس - یاد می‌کند. او وقتی به کشور چاد رفته، مشاهده کرده بود که مردم، حکومت مستقلی که بر سر کار آمده بود را موقتی می‌دانستند و از زمان بازگشت استعمارگران می‌پرسیدند! این مشکل پس از جنگ دوم جهانی به وجود آمد. بنابراین موضوع نیاز به دموکراسی از یک طرف و عقب ماندگی جوامع برای رسیدن به مرحله تعیین تکلیف و رای گیری از طرف دیگر، در کنفرانس باندونگ و جنبش عدم تعهد مطرح شد.

در آن کنفرانس، دموکراسی هدایت شده و متعهد به عنوان راه حل این مشکل مطرح و تئوریزه شد. بنابراین تصمیم گرفتند که تا رسیدن مردم و جامعه به مرحله توانایی تعیین سرنوشت، انتخابات برگزار نشود. بدین ترتیب روشن شد که بحث دموکراسی متعهد مقوله‌ای جهانی بود که در کنفرانس جنبش عدم تعهد مطرح شد و از سوی رهبران ملی و مترقی، با انگیزه رشد و بسط دموکراسی، و نه با انگیزه دیکتاتوری، مورد پذیرش قرار گرفت.

این نظریه، چنان که آمد، ابداع شریعتی نیست. همچنین موضوعی ساده و پیش پا افتاده نیز نمی‌باشد که همگان آن را به عنوان امر مسلم ضد عقلی بشناسند و هر کودکی نیز قادر به اثبات بطلان آن گردد، اما شریعتی آن را نفهمیده و نسنجیده مطرح کرده باشد. این تز در جهان دستاوردهای متفاوت

مثبت و منفی داشته است. در بعضی کشورها رشد جوامع آنها را موجب شده و در برخی جامعه‌ها نیز زمینه رشد دیکتاتوری را فراهم کرده است. در حقیقت این نظریه از یک نیاز واقعی متولد شده است. در ایران هم کاربردهایی داشته است. مهندس سبحانی در مقاله‌ای (ایران فردا، شماره ۵۳) روی آوردن دکتر مصدق را بعد از سی تیر به دموکراسی هدایت شده شرح داده است. دکتر مصدق که نه رادیکال و نه تندرو بود، در عرصه عملی آن زمان به این نتیجه رسید که پارلمان در ایران جواب گو نیست.

در آن دوران دولت در انتخابات دخالت نمی‌کرد ولی ارتش، ژاندارمری، روحانیت، دربار و خان‌ها و سران قبایل بر رای‌ها تاثیر می‌گذاشتند. بنابراین پارلمان بازتاب رای واقعی جامعه نبود. نمونه دیگر پارادوکس عجیبی بود که اول انقلاب به وجود آمد. اگر مجلس خبرگان تشکیل نمی‌شد، قانون اساسی بدون برخی اصول خاص به تصویب می‌رسید. این یک تراژدی بود که طرفداران دموکراسی، خود در چاله‌ای که کنده بودند، افتادند. (ضمن اینکه جامعه ایران مصداقی برای جوامعی که شریعتی جهت دموکراسی متعهد مطرح کرده نیست. هم سطح فرهنگ و هم ساختارهای جامعه ایران پیشرفته‌تر از جوامع "منحط و قبایلی" است.).

۲. "پاورقی" نه "متن" آرای شریعتی

دموکراسی متعهد "متن" نظر، روش یا برنامه شریعتی نیست، بلکه پاورقی آن است. اصل نیست، تبصره است. شریعتی معتقد نبود که باید در همه جامعه‌ها و حتی همه انقلاب‌ها رهبری موقت انقلابی و دموکراسی متعهد شکل بگیرد. او می‌گوید:

"... دموکراسی، شکل نامحدود، همیشگی و عادی رهبری جامعه است..."

(م. آ. ۲۶، ص ۶۳۲)

بدین ترتیب اگر بخواهیم نکته و روشی را به عنوان اصل ثابت و رای نهایی شریعتی معرفی کنیم، باید دموکراسی را طرح کنیم. پس او دموکراسی

متعهد را برای کجا مطرح کرده است؟ کسانی که دموکراسی متعهد را نظریه کامل و نهایی شریعتی می‌دانند، باید به این سوال جواب دهند که آیا شریعتی رهبری موقت انقلابی و دموکراسی متعهد را برای همه کشورها لازم دانسته است یا برای برخی از آنها؟ و همچنین برای همه انقلابات یا برخی از آنها؟ این سوال بسیار مهمی است. ممکن است بعضی بگویند شریعتی معتقد است اول باید انقلاب رخ دهد، آنگاه دموکراسی متعهد اجرا گردد. با فرض درست بودن این نظر (که البته درست نیست) باید دید در چند کشور جهان انقلاب رخ داده است؟ از مجموع صد و پنجاه تا صد و شصت کشور موجود جهان شاید پنج تا ده کشور انقلاب کرده باشند. طبق این نظر یا باید همه کشورها انقلاب کنند یا آنها که نکرده‌اند از حیثه این فرضیه خارج شوند!!

از یک طرف شریعتی دموکراسی را شکل نامحدود، همیشگی و عادی رهبری جامعه می‌داند و از طرف دیگر در همه کشورها انقلاب به وقوع نپیوسته است. حال باید دید آیا شریعتی به اجرای دموکراسی متعهد در همه جوامع معتقد است یا معتقد است که هر انقلاب مکانیسم خود را دارد. او می‌گوید:

"... اما زمامدار حکومت پس از انقلاب، همچون هر زمامدار سیاسی، شکل تعیین وی بستگی به نظام سیاسی خاصی دارد که انقلاب به جا می‌گذارد. یعنی ممکن است که از طرف رهبر انقلاب، کمیته انقلاب، حزب انقلابی حاکم نصب شود، کاندیدا شود و یا از طرف مردم انتخاب شود. بنابراین زمامدار سیاسی حکومت پس از انقلاب و تغییر نظام قبلی، بر اساس قانون اساسی و یا منشور سیاسی انقلاب تعیین می‌شود و شکل آن می‌تواند انتصابی، انتخابی، وراثت و غیره باشد..."

(م. آ. ۲۶، ص ۵۷۲)

پس شریعتی برای همه انقلاب‌ها نسخه دموکراسی متعهد را نمی‌پیچد. وی می‌گوید:

"... من دموکراسی را مترقی‌ترین شکل حکومت می‌دانم و حتی اسلامی‌ترین شکل، ولی در جامعه قبیله‌ای، بودن آن را غیر ممکن می‌دانم (غیر ممکن می‌داند نه نادرست) و معتقدم که طی یک دوره رهبری متعهد انقلابی باید جامعه متمدن دموکراتیک ساخته شود..."

(م. آ. ۵، ص ۴۸)

در جایی دیگر هم می‌گوید:

"... دموکراسی حقیقی یک شکل نیست. بلکه یک مرحله از رشد و استقلال جامعه است. جامعه را باید برای رسیدن به آن درجه تربیت کرد. دموکراسی مانند تمدن و فرهنگ است. یعنی همان طور که تمدن و فرهنگ را نمی‌شود صادر کرد، دموکراسی را هم نمی‌شود صادر کرد..."
(م. آ. ۱۲، ص ۲۲۸)

همچنین می‌گوید:

"... حداکثر در سقیفه دو رای بیشتر وجود نداشت: رای اوس و رای خَزْج. در جامعه قبایلی و خانوادگی، دموکراسی دروغی ضد دموکراتیک است. دموکراسی یک کالای صادراتی نیست، درجه‌ای متعالی است که باید جامعه‌ای بدان نایل گردد..."
(م. آ. ۳۵، ص ۶۸۳)

مشابه این مستندات در آثار شریعتی زیاد است (در م. آ. ۲۶ در جاهای متعدد مانند ص ۶۰۴، ۶۱۹ و ۶۲۳).

باید به این نکته دقت کرد که هر جا شریعتی از دموکراسی متعهد نام برده، همراه با یکی از این تعبیر بوده است: کشورهای بسیار عقب مانده، جوامع منحط و راکد با روابط و توده‌های منحط و عقب مانده، جوامع قبایلی و... بنابراین شریعتی دموکراسی متعهد را، نه برای همه جامعه‌ها و نه برای همه انقلاب‌ها، طرح کرده است بلکه از نظر او این نوع دموکراسی فقط برای جامعه‌های قبیله‌ای، منحط و عقب مانده مناسب است. در کل نیز این نظریه از منظر و موضع آسیب شناسی دموکراسی مطرح شده است (و با اعتقاد و تلاش برای تحقق دموکراسی)، نه از منظر و موضع مخالف و معارض و مادون دموکراسی. شریعتی حتی این تر را برای جامعه ایران طرح نکرده است، زیرا جامعه ایران، "منحط و عقب مانده و قبایلی" نیست. او حتی در دهه پنجاه جامعه ایران را در حدی از رشد و آگاهی می‌دید که می‌گفت: اسلام آینده‌ما، اسلام ملا و مفاتیح نیست. و بدین ترتیب جامعه را بیشتر از آنچه که هست برآورد می‌کرد.

شریعتی در این باره کاری قابل تأمل انجام داده است. او این موضوع - دموکراسی هدایت شده - را با بحث امامت شیعه در صدر اسلام تلفیق کرده است. شریعتی یک پرسش و مشکل ذهنی - فردی داشت و آن این بود که امامت شیعه را با دموکراسی، آزادی خواهی و... هماهنگ نمی‌دید. از نظر او تعیین جانشین توسط رهبر منتفی نبود. پس از طرح دموکراسی هدایت شده و متعهد در کنفرانس باندوگ - برای جامعه‌هایی که هنوز آمادگی پذیرش دموکراسی را ندارند، آن هم در قرن بیستم - مشکل در ذهن شریعتی حل شد. زیرا قرن‌ها پیش در صدر اسلام و در جامعه قبیله‌ای عرب نیز وضعی مشابه، جریان داشت. در نتیجه شریعتی از بحث سیاسی جدید که به دوران بعد از جنگ جهانی دوم تعلق داشت و در کنفرانس باندوگ طرح گردید، برای تفسیر و توجیه یک اصل کلامی شیعه استفاده کرد. او می‌گوید من ابتدا فکر می‌کردم نظریه سنی‌ها یعنی انتخابات و اینکه هر کس بیشتر رای آورد، امیر شود، مترقی‌تر به نظر می‌رسد. اما در جامعه قبیله‌ای این روش به طور کلی عملی نیست، رای‌ها هم رای واقعی مردم نیستند، زیرا در این جامعه‌ها هر قبیله فقط یک رای دارد که آن هم رای رئیس قبیله است. شریعتی می‌گوید:

"... آنچه که در این مورد در بحث شیعه می‌خواندم و می‌شنیدم با منطق امروز و بینش اجتماعی و حتی روح آزادی خواهی و انسان دوستی سازگار نبود. (در اینجا هم از منظری نو و دموکراتیک با مساله برخورد می‌کند). تا اینکه یک مرتبه مثل یک کشف، یک مکاشفه، دریچه‌ای به سوی یک دنیای کاملاً تازه در برابرم گشوده شد.

(م. آ. ۲۶، ص ۴۸۶)

"... در این مطالعه به نتایجی رسیده‌ام (که آن را در بحث امت و امامت مطرح می‌کند) اما نه شما باید معتقد باشید که آنچه را می‌گویم صد در صد است و نه من خودم معتقدم که صد در صد است. این یک نظریه است، یک فرضیه است، با شما مطرح می‌کنم. شما روی آن فکر کنید..."

(م. آ. ۲۶، ص ۴۸۷)

بعد باز در همان صفحه می گوید:

"... آنچه من می گویم مسلماً تازه هست، اگر چه ممکن است درست هم باشد. بنابراین هر چه می گویم "نظریه" است و به عنوان جزم و قطع نیست. فقط به اندیشیدن دعوت می کند و همین..."

(م. آ. ۲۶، ص ۴۸۷)

شریعتی آنگاه که به بحث‌های کلامی و شیعی نیز وارد می شود. به طرح مسائلی می پردازد که اصل بودنِ دموکراسی از نظر او را دوباره اثبات می کند. او می گوید:

"... امامان نمونه‌های استثنایی و معین اند..."

(م. آ. ۲۶، ص ۵۹۰)

همچنین می گوید:

"... شورا، اجماع، بیعت، یعنی دموکراسی، یک اصل اسلامی است. و در قرآن بدان تصریح شده است..."

(م. آ. ۲۶، ص ۶۳۱)

باز می گوید:

"... وصایت یک اصل استثنایی است و شورا و بیعت یک اصل عادی و طبیعی..."

(م. آ. ۲۶، ص ۰۰۰)

۴. آزادی و تکثر، عدم رای گیری در سطوح کلان، موقتی بودن

دموکراسی غیر متعهد قصد دارد تا آسیب یا پارادوکسی را که بین نیاز به دموکراسی از یک سو و عقب ماندگی جامعه از سوی دیگر وجود دارد، حل کند. راه حل آن، این است: "آزادی باشد، رای گیری نباشد." حتی در این جوامع هم نباید دیکتاتوری وجود داشته باشد. هم چنان که پیش از این از شریعتی نقل شد، نیازی به دیکتاتوری پرولتاریائی نیست و اصلاً دین و عقاید و... تحمیل بردار نیست. از نظر شریعتی، رهبری موقت تنها فرصتی می خواهد که دیدگاهها تبلیغ شود و جامعه از نظر فرهنگی رشد کند. بدین ترتیب در دموکراسی متعهد که در برخی از جوامع باید وجود داشته باشد، آزادی و رقابت بین نخبگان وجود دارد، ولی انتخابات و رای گیری در سطوح کلان انجام نمی شود. اگر بین نخبگان و نظریات مختلف آزادی و رقابت وجود نداشته باشد، رشدی به وجود نمی آید تا این دوران موقت تمام شود. در این باره هم شریعتی می گوید:

"... دیکتاتوری و رهبری انقلابی تفاوتش این است که رهبری انقلابی فکر را آزاد می کند و در دوره بعدی به رشد سیاسی و آزادی تبدیل می کند، اما دیکتاتوری همواره این جهل را ابدی نگه می دارد..."

(م. آ. ۱۵، ص ۴۶)

تا اینجا تنها به بحث نظری درباره دموکراسی متعهد پرداخته شد و موارد عینی آن طرح نگردید.

۵. نقد شدید به برخی الگوهای رهبری انقلابی و دموکراسی متعهد

نکته و شاخص پنجم، نقدی است که شریعتی بر الگوهای موجود دموکراسی متعهد و رهبری های انقلابی کرده است. (برخی مستندات و نمونه های این بخش را قبلاً هم مطرح کردیم.) او دیکتاتوری در بلوک شرق و دولت های بوروکراتیک و همه چیز را زیر قید و بند دولت گرفتن را نقد می کند. شریعتی از این حالت به "توتالیترایسم سنگین و خشن و چند بعدی" (م. آ. ۲۷، ص ۲۲۲) تعبیر می نماید.

بدین ترتیب او همان بحثی را که در عرصه سیاسی مطرح کرده است، در عرصه کلامی نیز تکرار می‌کند. (اما متأسفانه هم‌اکنون در ترسیم سیمای نظریه سیاسی شریعتی، این دو، وارونه و برعکس نشان داده می‌شوند).

در جایی دیگر می‌گوید:

"... این است که ائمه شیعه یا اوصیای پیغمبر ۱۲ تن‌اند، نه بیش. در حالی که رهبران جامعه در تاریخ پس از پیغمبر نامحدودند..."

(م. آ. ۲۶، ص ۶۳۲)

همچنین می‌گوید:

"... در تشیع علوی دوره غیبت بر اصل تحقیق و تشخیص و انتخاب و اجماع مردم مبتنی است و قدرت حاکمیت از متن امت سرچشمه می‌گیرد..."

(م. آ. ۹، ص ۲۲۴)

یعنی در دوره غیبت، اصل، دموکراسی است.

پس نکته اول زمینه تاریخی و پیشینه دموکراسی غیر متعهد است. نکته دوم این است که دموکراسی متعهد یک تبصره و پاورقی، آن هم به صورت آسیب‌شناختی نسبت به اصل بحث دموکراسی در نظریه شریعتی است. نکته سوم، تلفیق این بحث جدید با بحث امامت شیعی است که البته در آن جا هم شریعتی اعتقاد دارد که وصایت، توصیه است نه انتصاب. نکته دیگر هم برخی ویژگی‌هاست که شریعتی برای رهبری موقت انقلابی و دموکراسی غیر متعهد بر می‌شمرد.

شریعتی در مرحله سوم فکری اش راجع به این موضوع هیچ بحثی را مطرح نکرده است. البته شاید نتوان گفت که او در این مورد تغییر نظر داده است ولی آنچه مشخص است اینکه در مرحله سوم فکری خود تأکیدی نیز بر آن نداشته است. در مرحله اول رگه‌ای از این نظریه در آرای شریعتی وجود دارد. در مرحله دوم، بویژه در بحث امامت، این نظریه را طرح می‌کند. در مرحله سوم نیز دیگر اثری از این بحث نیست.

اگر این چند محور و شاخص را یعنی: تاریخچه، محدودیت شمول این اصل، تلفیق این بحث با امامت شیعی در جامعه قبیله‌ای صدر اسلام، وجود آزادی و رقابت بویژه برای نخبگان و نبود انتخابات فراگیر در این نوع دموکراسی و نیز این موضوع که شریعتی الگوهای دیکتاتوری پرولتاریایی و حزبی بلوک شرق را نقد کرده است را کنار یکدیگر بگذاریم، به این نتیجه می‌رسیم که نظریه دموکراسی متعهد به عنوان یک نظریه آسیب‌شناختی برای حل پارادوکس دموکراسی در برخی جوامع پی‌ریزی شده بود. در حالی که شریعتی در مورد نظریه رهبری موقت انقلابی و دموکراسی متعهد خود الگو و برنامه‌ای خاص برای اجرا ارائه نکرده است؛ برنامه‌ای که طبق آن عده‌ای حاکم شوند، آزادی بدهند، رقابت هم وجود داشته باشد، ولی انتخابات برگزار نگرده. چه ضمانت اجرایی برای این نظریه وجود دارد؟ این نظریه مدل‌های واقعاً محقق و موجود را نقد کرده و خودش هم مدل جزئی و مشخصی ندارد که چگونه رهبری واقعاً موقتی با آن کار کردها زمام امور را در دست بگیرد. وقتی انتخابات وجود نداشته باشد، چه تضمینی برای رقابت و آزادی وجود دارد؟ باید دقت کرد که آنچه شریعتی بیان کرده فقط یک نظریه است، که الگو و برنامه مشخص ندارد.

دموکراسی متعهد یک تبصره و یک نظریه بی‌الگوست. فلسفه سیاسی شریعتی هم نیست، بلکه یک آسیب‌شناسی بر دموکراسی برای جامعه‌هایی که هنوز فردیت در آنها ظهور پیدا نکرده است، می‌باشد. انگیزه طرح این نظریه دفاع از دموکراسی است نه نفی آن. اما منتقدان این نظریه، آن را فریه‌تر از اصل کرده‌اند و لباسی گشاد به عنوان نظر کلی و نهایی شریعتی بر آن پوشانده‌اند. اما جمع‌بندی من از این نظریه چنین است: تا موقعی که این نظریه از مدل و برنامه جزئی برخوردار نباشد، برای هیچ جامعه‌ای، حتی برای جوامع عقب‌مانده نیز قابل اجرا نیست. این نظریه باید در عرصه بحث‌های آکادمیک

و تئوریک و نظری دانشگاهی و سیاسی به عنوان یک پیش‌نویس و راه‌حلِ مقدماتی برای حلِ مسألهٔ طرح شده، موردِ بحث و مذاقه قرار گیرد. منتقدان این بحث یا خود آسیب‌شناسی را قبول ندارند یا راه‌حلِ رهبری موقت و دموکراسی متعهد را، که در این صورت خود باید راه‌حلی تازه ارائه دهند.

خصوصیت، بی‌دقتی و بی‌انصافی در مقایسهٔ دو نظریه

برخی از نقادان این نظریه - رهبری موقتِ انقلابی و دموکراسی متعهد - با بی‌دقتی، بی‌انصافی و خصوصیت، این نظریه را با نظریهٔ ولایتِ فقیه مقایسه کرده‌اند. شاید تا اینجا تفاوتِ این دو نظریه روشن شده باشد. اما به اجمال به بیان چند تفاوتِ ماهوی و جدی این دو نظریه می‌پردازیم.

الف) نظریهٔ ولایتِ فقیه از اساس، مشروعیتِ انحصاریِ رای مردم را قبول ندارد و تلاش می‌کند تا مشروعیتِ قدرت را از دین، خدا و... کسب کند و با تروکاژ و شکل‌بندی خاصی آن را با رای مردم نیز پیوند بزند. این امر با اصلِ "تنفیذ" در قانونِ اساسی کنونی عملی شده است. اما این نکته و درون‌مایه به هیچ وجه در نظریاتِ شریعتی وجود ندارد. او حتی در دموکراسی متعهد نیز منشاء قدرت را به خدا و ماورا ربط نمی‌دهد و مشروعیتِ آن را به مردم نسبت می‌دهد. او فقط در این مرحله و شرایط، رای‌گیری را "ناممکن" می‌داند نه اینکه آن را منبعِ کافی برای مشروعیتِ آرای مردم به حساب نیاورد.

ب) نظریهٔ ولایتِ فقیه به یک حقِ ویژهٔ ذاتی و دائمی برای عده‌ای خاص معتقد است. ولی چه در دیدگاهِ شریعتی و چه در منظرِ همهٔ نواندیشان دینی هیچ حقِ ویژه، حقِ برتر، ذاتی و دائمی برای هیچ کس وجود ندارد. مردم‌گرایی و اصالتِ انسان و مشروعیتی که این نظرگاه به رای مردم می‌دهد، تفاوتِ بنیادی با حقِ ویژهٔ دائمی و ذاتی مستتر در نظریهٔ ولایتِ فقیه برای یک طیفِ خاص دارد. نفیِ تخصص در امور دینی که در آرای شریعتی آمده است بر این تفاوتِ بنیادی تأکید دارد. در حالی که اساسِ نظریهٔ ولایتِ فقیه بر تخصص در امور دینی پایه‌گذاری شده است. مقالهٔ "تخصص" شریعتی (که در مجموعه آثار ۱۰ چاپ شده است) در این باره معروف است. او اساساً حوزهٔ دین را تخصصی نمی‌داند و ممکن است در فروعِ فروع تخصص و تقلید را جایز

بداند. یعنی نه تنها در اصول دین، بلکه در فروع دین نیز به تقلید معتقد نیست. تقلید در فروع فروع است. پس "سیاست" تقلید بردار نیست. بنابراین، این دیدگاه با نظریه‌ای که به یک رای نهایی تخصصی و تبعیت همه از آن رای معتقد است، تفاوت ذاتی دارد.

پ) تفاوت دیگر هم چنان که اشاره شد، "موقتی بودن" دموکراسی متعهد است. در حالی که ولایت فقیه یک نظریه دائمی است که طبق آن اگر ولی فقیه نباشد، مشروعیت نظام از بین می‌رود.