

دموکراسی در منظومه فکری علی شریعتی؛ با تاکید بر روش‌شناسی کوئینتن اسکینر

ذکرالله منافی^۱

احسان شاکری^{۲*}

علیرضا اسعیل‌زاد^۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۸/۱

چکیده

امروزه دموکراسی به عنوان مطلوب‌ترین شیوه زیست سیاسی مطرح شده است و همه نظام‌های سیاسی برای کسب مشروعیت و تداوم حیات خود از برجسب دموکراسی سود می‌جویند و با ایجاد بعضی از نهادهای سیاسی دموکراتیک مدعی چنین حقانیت و مشروعیتی هستند. با وجود این، هر متفکری سعی در ارائه تعریفی خاص از آن را دارد. در این جستار سعی می‌شود دموکراسی در آراء و اندیشه دکتر علی شریعتی به عنوان یک روشنفکر دینی، در چارچوب روش‌شناسی هرمنوتیک اسکینر بررسی شود. شریعتی در اندیشه‌های خود دو نوع دموکراسی را مورد توجه قرار می‌دهد: یکی دموکراسی آزاد و دیگری دموکراسی متعهد. دموکراسی آزاد همان است که با رأی مردم روی کار می‌آید و تعهدی جز آنچه مردم می‌خواهند ندارد ولی دموکراسی متعهد حکومت گروهی است که می‌خواهد بر اساس یک برنامه انقلابی مرفی افراد را، بیش افراد را، زبان و فرهنگ مردم را، روابط اجتماعی و سطح زندگی مردم و شکل جامعه را دگرگون کند و به بهترین شکلش براند. ایشان با ارائه فهم و تفسیری متفاوت از دموکراسی، تحت عنوان دموکراسی متعهد تأثیر بسزایی در گفتمان‌های فکری و جریان‌های سیاسی منتهی به انقلاب ۱۳۵۷ داشته است. در این مقاله داده‌ها نیز به شیوه کتابخانه‌ای گردآوری شده است.

واژگان کلیدی: دموکراسی، شریعتی، اسکینر، هرمنوتیک

۱. دانشجوی دکتری علوم سیاسی - مسائل ایران، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران

۲. استادیار گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران

* نویسنده مسئول: shakeri_eh@yahoo.com

۳. استادیار گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران

یکی از موضوعات اساسی در روند تحولات سیاسی- اجتماعی ایران از مشروطه به بعد، دموکراسی خواهی بوده است؛ کوششی که از پیش از انقلاب مشروطه تاکنون تعطیل نشده و از زمینه‌های بروز جنبش‌های اجتماعی دو قرن اخیر ایران محسوب می‌شود. با توجه به اهمیت آن، اکثر اندیشمندان و روشنفکران معاصر در نوشته‌های خود به دموکراسی پرداخته‌اند و برای فهم دموکراسی در نظر آنان باید توجه شود که این متفکران چه تعریفی از آزادی و حکومت دارند، فرمانروایی را شایسته چه کسانی می‌دانند، بهترین نوع حکومت به زعم آنان چه نوع حکومتی است و با چه ویژگی‌هایی است؛ ارائه نظر پیرامون این مباحث به موقعیت‌ها، شرایط و وقایع زندگی یک روشنفکر یا محقق و نوع نگرش و نگاه معرفت‌شناختی وی برمی‌گردد. که در نهایت راهکارهایی را برای مشکلات و اصلاح جامعه تجویز کرده و در قالب هنجار بیان می‌کند. در هر جامعه‌ای، روشنفکران به اقتضای نقش و رسالت‌شان در فهم و تحلیل تحولات صورت گرفته در نظام اجتماعی، از طراحان و پیشگامان مسائل و موضوعات نظری بوده و هستند. مواردی چون نحوه شکل‌گیری حکومت و ساز و کار قدرت، نسبت قدرت و جامعه، نقش و جایگاه دین در عرصه سیاست و نحوه اداره سیاسی جامعه وجهه همت و تفکر آن‌ها بوده است. با بررسی اندیشه‌های اندیشمندان معاصر ایران، اکثر آن‌ها مخالف حکومت دیکتاتوری و اندیشه‌های جزم‌گرایانه و ضد دموکراتیک بودند و حتی رویکردی دموکراتیک به مسائل داشتند. عده‌ای از آن‌ها با عقیده لیبرالی به دفاع از دموکراسی می‌پرداختند و عده‌ای هم از منظر دین به آن توجه می‌کردند. در این بین شریعتی هم به‌عنوان یک نواندیش دینی و تأثیرگذار در جنبش‌ها و جریان‌ات انقلاب توجه خاصی به دموکراسی نشان داده است. با بررسی اندیشه و زندگی شریعتی و تحولات تاریخی زمانه او مانند جنگ‌های خانمان‌سوز آمریکا در ویتنام، سرکوب آزادی‌های الجزایر توسط حکومت فرانسه، استثمار و استعمار غرب در آفریقای سیاه و حمایت از بعضی دیکتاتورهای وابسته و امثال آن‌که نگاه هر متفکر باوجدانی را نسبت به دموکراسی‌هایی که آن‌ها مروج آن بودند منفی می‌کرد، می‌کوشیم نشان دهیم

دموکراسی در منظومه فکری شریعتی چه جایگاهی دارد و کدام فهم و معنا از دموکراسی را برای جامعه ایران مطرح کرده و مناسب می‌بیند.

۱. رهیافت تحلیلی

اسکینر از جمله متفکرانی است که هرمنوتیک را برای تفسیر و فهم متون تلقی نموده و بر همین اساس متدولوژی خاص خود را برای مطالعه و تحقیق پیرامون اندیشه سیاسی ارائه داده است. کوئنتین اسکینر فیلسوف سیاسی و نظریه پرداز معاصر انگلیسی است. در متدولوژی اسکینر، تفسیر متن و فهم معنای آن، با تکیه بر شیوه عمل بیانی یا کنش گفتاری صورت می‌گیرد. سنگ بنای متدولوژی اسکینر پاسخگویی به این سؤال اصلی است که در تلاش برای فهم یک متن، چه رویه‌های مناسبی باید اتخاذ نمود؟ بنا به تصریح خود اسکینر، نسبت به این سؤال، دو پاسخ متعارف یا دو متدولوژی رایج ولی متضاد ارائه شده است که هر دو از مقبولیت نسبتاً گسترده‌ای برخوردارند. یکی متدولوژی قرائت زمینه‌ای که چارچوب یا زمینه را تعیین‌کننده‌ی هر متن می‌داند و لذا فهم معنای متن را منوط به فهم زمینه‌های فکری، دینی، سیاسی و اقتصادی می‌کند و مطابق آن در هر تلاش برای فهم معنا، می‌بایستی آن زمینه کلی یا چارچوب نهایی را بازسازی نمود؛ و دیگری متدولوژی قرائت متنی است که بر خودمختاری ذاتی متن، به‌عنوان تنها کلید ضروری برای فهم معنای آن تأکید دارد و هر تلاشی را برای بازسازی زمینه اجتماعی، بیهوده تلقی می‌کند (Tully, 1988: 29) به نظر اسکینر، هر دو متدولوژی فوق از ناکفایتی اساسی رنج می‌برند و نمی‌توانند روش کافی یا مناسبی برای دستیابی به فهم درست اثر باشند. وی هر دو این رویکردها را به نحوی جدی مورد انتقاد قرار داده و متدولوژی خاصی را پی‌ریزی می‌کند که به‌زعم خودش از این انتقادات مبراست.

کوئنتین اسکینر برای فهم اندیشه سیاسی راه سومی که زمینه‌گرایی و متن‌گرایی را بهم پیوند می‌زند برمی‌گزیند. به نظر می‌رسد دستاوردی که «همروی» زمینه‌گرایی و متن‌گرایی به ارمغان می‌آورد به‌مراتب از دستاوردهای زمینه‌گرایی و متن‌گرایی ارزشمندتر و به‌واقع نزدیک‌تر است.

اسکینر تحت تأثیر آستین، با تأکید بر کنش گفتاری مقصودرسان (از سه نوع کنش گفتاری وی به ترتیب بیانی محض، مقصود رسان و کارگر) متدولوژی خود را بر مبنای

همین کنش استوار می‌کند. از این منظر گوینده یا نویسنده با گفتن یا نوشتن کاری انجام می‌دهد و از این کار مقصود و منظوری دارد، اسکینر وظیفه اصلی مفسر را کشف همین مقصود می‌داند. (Tully, 1988: 68-69) شناخت زمینه‌های سیاسی و اجتماعی در کنار شناخت نیت مؤلف، در متدولوژی اسکینر قابل تأمل است. وی سه گونه تلاش را در جهت کشف نیت مؤلف ضروری می‌داند:

اول آنکه باید مشکلات و پرسش‌های سیاسی مطرح‌شده در آن دوره و نیز راه‌حل‌ها و پاسخ‌های ارائه شده به آن‌ها را دریافت؛ زیرا به نظر اسکینر، آثار هر متفکر پاسخی است به سؤالات رایج در آن عصر. اسکینر صراحتاً به تأثیر یا تحمیل فشارها و محدودیت‌های - و لو ناشناخته - جامعه بر تصورات و اندیشه‌ها اعتراف می‌کند و از این جهت، همه انسان‌ها را تا حدودی مارکسیسم می‌خواند. ولی از منظر دیگر، دیدگاه وی شبیه دیگر دیدگاه توماس اسپریگنز در کتاب «فهم نظریه‌های سیاسی» است که در آن به مشکلات و بحران‌های سیاسی زمان هر متفکر و نیز راه‌حل‌ها و پاسخ‌های آن‌ها توجه می‌کند و نظریه سیاسی هر متفکر را پاسخی به مشکل یا بحران سیاسی روزگار وی تلقی می‌نماید (Spriggans, 1991:32-40). اسکینر در مقدمه کتاب ماکیاولی درباره بازسازی فکری و محیط سیاسی چنین می‌گوید «استدلال من این خواهد بود که برای فهم نظریه‌ها و تعالیم ماکیاولی، باید مشکلاتی را از لابه‌لای غبار زمان باز و آشکار کنیم که او به‌وضوح در دو کتاب شهریار و گفتارها و سایر نوشته‌های خود در باب فلسفه سیاسی، خویشتن را با آن‌ها روبرو می‌دیده است و اما برای اینکه به چنین دیدگاهی برسیم، لازم است محیطی را که این آثار در آن تصنیف شده، بازآفرینی کنیم.» (Skinner, 2013: 17)

دوم آنکه باید زبان خاص آن دوره، و معانی، مفاهیم و گزاره‌های متداول در آن دوره را که هر نویسنده‌ای با استفاده از آن‌ها اقدام به نگارش می‌کند، شناخت. این عامل که یادآور گفتمان فوکویی است، چیزی بیش از زبان به مفهوم لغوی و دستوری است و با عوامل بعدی ربط وثیق و تنگاتنگی دارد که در آثار اسکینر، این دو در ارتباط محکمی با هم مطرح می‌شوند. و بالاخره سوم اینکه برای شناخت گفتمان سیاسی غالب بر هر جامعه و دوره زمانی، باید سنت، عرف، اصول و قواعد مرسوم و مسلط بر استدلال‌های سیاسی حاکم بر آن دوره و جامعه را شناسایی نمود.

به‌طور کلی فرآیند تحلیل‌های اسکینر را باید در پاسخ به پنج سؤال زیر جستجو کرد:

الف) نویسنده در نوشتن متن نسبت به دیگر متون در دسترس که زمینه ایدئولوژیک را تشکیل می‌دهند چه کاری را انجام می‌دهند یا انجام می‌دهد؟

ب) نویسنده در نوشتن یک متن نسبت به کنش سیاسی در دسترس و مورد بحث که زمینه ایدئولوژیک را تشکیل می‌دهند، چه کاری انجام می‌دهد یا می‌دهد؟

ج) ایدئولوژی‌ها چگونه می‌بایست شناسایی شده و تکون، نقد و تحول آن‌ها چگونه می‌بایست بررسی و تبیین شود؟

د) ارتباط ایدئولوژی سیاسی و کنش سیاسی که اشاعه ایدئولوژی‌های خاصی را به‌خوبی توضیح می‌دهد، چیست و این امر چه تأثیری در رفتار سیاسی دارد؟

ه) کدام اندیشه‌ها و کنش‌های سیاسی در ترویج و مرسوم یا عرفی ساختن تحول ایدئولوژیک نقش دارند؟ (Haghighat, 1992: 413-414). در نتیجه با رهیافت اسکینر برای شناخت اندیشه سیاسی شریعتی و فهم قصد و نیت وی از مفهوم دموکراسی بایستی فضای گفتمانی و ارتباطی‌ای که متن در آن فضا خلق شده را بازسازی نمود و هم به مشکلات و علایق سیاسی، زبان و معانی و مفاهیم رایج و نیز عرف‌ها و سنن حاکم بر استدالات سیاسی و اجتماعی دوره زمانی و مکانی متن توجه کرد.

۲. زمینه و زمانه شریعتی

دکتر علی شریعتی (۱۳۵۶-۱۳۱۲) در مزینان متولد شد. وی از سال ۱۳۲۷ با عضویت در کانون نشر حقایق اسلامی فعالیت اجتماعی خود را آغاز کرد. اولین نویسنده‌ای که از همان نخستین سال دوره دبیرستان شریعتی را عمیقاً تحت تأثیر قرارداد، موریس مترلینگ، نویسنده شاعر سمبولیک بلژیکی بود شریعتی از این برنده جایزه نوبل به‌عنوان کسی یاد کرده بود که وی را واداشت به حقایقی بیندیشد که در پس واقعیت‌های موجود پنهان شده‌اند، او را ستوده بود که چشمانش را به عالم دیگری و رای عالم محسوسات گشود. محوری‌ترین موضوعات نوشته او عبارت بود از دغدغه مرگ، برتری روح بر جسم و گرایش عمیق به معنویت که این نوشته‌ها بهترین مواد خام تفکرات شریعتی فراهم می‌آورد. ملی شدن صنعت نفت، منظر دیگری را بر روی شریعتی گشود و باعث شد به مطالعه کتاب‌های سیاسی هم روی آورد شریعتی با شعر نیز آشنایی داشت و

اشعاری هم سروده بود «من چیستم؟! لبخند پر ملامت/ پاییزی غروب/ در جستجوی شب/ یک شبم فتاده به چنگ شب حیات/ گمنام و بی‌نشان/ در آرزوی سر زدن آفتاب مرگ» (Rahnama,2002: 119). برای شریعتی زندگی، دغدغه‌ها، تأملات و اندیشه‌هایش بسیار جدی بود. او همان‌گونه که می‌اندیشید و احساس می‌کرد، زندگی می‌کرد و خود اسوه اندیشه‌ها و عواطف و احساساتش بود به‌طور خلاصه، شریعتی از معدود متفکران روشنفکر دینی است که ابتدا از کویر با شک عبور می‌کند و همین تأثیراتی عمیق بر نوشته‌های بعدی وی بر جای می‌گذارد و آن را رفتن در دل تاریکی شب در کویر توصیف می‌کند و می‌گوید هرچه رفتم شب بود و تاریکی و شب بود و تاریکی. شریعتی درنهایت از این بحران روحی به سلامت عبور می‌کند. پس او تحت تأثیر موقعیت خانوادگی و نوع فعالیت‌های مذهبی و اجتماعی پدرش، به فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی وارد می‌شود و این زمانی است که دانشسرای مقدماتی را گذرانیده بود و به استخدام اداره آموزش و پرورش در آمده بود. او سپس برای ادامه تحصیل وارد دانشگاه ادبیات مشهد می‌شود. در سال ۱۳۳۷ او با همکلاسی‌اش پوران شریعت رضوی ازدواج کرد.

وی در سال ۱۳۳۸ به فرانسه رفت از دانشگاه سوربن با درجه دکتری فارغ التحصیل شد. در واقع از اینجا مرحله جدیدی از آشنایی شریعتی با فضای غرب آغاز شد که آثار ذهنی آن تا پایان عمر بر روح و فکر او باقی ماند وی در خلال تحصیلاتش در فرانسه، در جنبش دانشجویان مقیم خارج و نیز نهضت الجزایر نقش سازنده‌ای داشت پس از بازگشت به ایران به اوج شهرت ممکن برای یک روشنفکر مسلمان تا آن دوره رسید. او به استادی در دانشگاه مشهد برگزیده شد و دانشجویان بسیاری را مجذوب خویش ساخت. پس از مدتی از دانشگاه اخراج و به تهران آمد. در حسینیه ارشاد سلسله سخنرانی‌های مذهبی خود را آغاز نمود. و پس از بسته شدن حسینیه توسط رژیم دستگیر و به زندان افتاد و بعد از زندان به‌صورت پنهانی از کشور خارج شده و در سال ۱۳۵۶ در لندن درگذشت و در سوریه کنار مرقد مطهر حضرت زینب (س) به خاک سپرده شد. زمانه شریعتی به لحاظ سیاسی و به تعبیر میشل فوکو، زمانه شالوده شکنی، رادیکالیسم، انقلابی‌گری و عصیان، زیر سؤال بردن ساختارهای سیاسی و نفی مناسبات



اقتصادی و اجتماعی حاکم بر جهان بود نه تنها در ایران، بلکه در تمام جهان، بالأخص جهان سوم، مفاهیمی همچون لیبرالیسم، حق حاکمیت مردم، مردم‌سالاری، دموکراسی، انتخابات آزاد، جامعه مدنی، قانون‌گرایی و ... مفاهیمی ناشناس و دور از ذهن بودند که گروه‌های مبارز، آن‌ها را ساخته و پرداخته بورژوازی، سرمایه‌داری و امپریالیسم می‌دانستند. گفتمان مسلط بر جوامع جهان سوم به تعبیر امروزی «گفتمان انقلابی» بود (Zibakalam, 2015: 77-76). شریعتی با تأثیرپذیری از این وضعیت در کشورهای جهان سوم معتقد بود که روشنفکران جهان سوم تحت تأثیر مدرنیزاسیون و قواعد دموکراتیک غربی و آزادی‌های فردی و ... هستند. در واقع اسب تر و آبی استعمار و امپریالیسم غربی‌اند که در صدد تحکیم وابستگی و توسعه ساختگی کشورهای جهان سوم‌اند (Manouchehri, 2007: 150). از جمله مهمترین جریان سیاسی که در این عصر ظهور کرده بود مارکسیسم بود. در این زمان غرب دیگر نه تنها آن جایگاه والایی که در بین روشنفکران زمان مشروطه اشغال نموده بود نداشت، بلکه رنج تمام محرومان و زحمت‌کشان را از غرب می‌دیدند. غرب دیگر نه تنها الگویی برای آزادی، قانون، مساوات و پیشرفت نبود بلکه سمبل استعمار، غارت، استثمار و مسبب اصلی عقب‌ماندگی ایران و کشورهای جهان سوم بود.

شریعتی می‌گوید همین حکومت دموکراسی و لیبرال وارث فرهنگ انقلاب کبیر فرانسه در یک روز چهل و پنج هزار نفر در ماداگاسکار قتل‌عام می‌کند، این جنایت در قرون وسطی یا دوران لویی‌ها و کاخ‌نشینان ورسای اتفاق نیفتاده است. استعمار را که قتل‌عام ملت‌ها، فرهنگ‌ها، ثروت‌ها و تاریخ‌ها و تمدن‌های همه انسان‌های غیراروپایی بود، دولت‌هایی به وجود آوردند که با دموکراسی به وجود آمده بودند، دولت‌هایی که به لیبرالیسم معتقد بودند. این جنایت‌ها نه به دست کشیشان و انگیزسیون‌ها و نه به دست سزارها بلکه به دست دموکراسی و لیبرالیسم غربی انجام شده و می‌شود. کی؟ در قرن نوزدهم و بیست یعنی در همین سال‌هایی که لیبرالیسم، دموکراسی، آزادی‌خواهی، انسان‌دوستی و برادری انسانی، به‌عنوان تنها کلماتی که اروپا می‌داند، به دنیا اعلام می‌شد و همچون موج نیرومند و عالم‌گیری، هنر و ادب و شعر و فرهنگ و فلسفه جدید را فراگرفت و فریاد شوق از دل روشنفکران کشورهای پریشان و غارت‌شده شرقی – که

خود قربانیان مظلوم و بی‌دفاع و ناآگاه این کلمات فریبنده و دروغین بودند - برمی‌آورد (Shariati, 2005: 474-475). مطلب دیگری که بر تفکرات شریعتی تأثیر گذاشته بود شرایط زمانی و مقطع خاصی بود که در فرانسه تحصیل می‌نمود. موقعی که در پاریس تحصیل می‌کرد (۱۳۳۸-۱۳۴۳) سال‌های انقلاب الجزایر بود. او با همه وجود شاهد نبرد نابرابر الجزایری‌ها بود که با تمامی توان و فداکاری به مقابله با ماشین نیرومند نظامی فرانسوی‌ها برخاسته بودند. او انقلاب کوبا و فیدل کاسترو و ارنست چه‌گوارا را می‌دید. او جمال عبدالناصر و تولد ناسیونالیسم عرب را در مقابل اسرائیل و انگلستان و فرانسه می‌دید. او احمد سوکارنو، نهرو، ناصر، تیتو و تولد جنبش غیر متعهدها را می‌دید. او تولد دوباره آفریقا، آسیا، آمریکای لاتین را پس از قرن‌ها استعمار می‌دید. او خود را کوبایی، مصری، هندی، فلسطینی و عرب می‌دید زیرا همه آنان یک دشمن داشتند که از نظر شریعتی غرب بود. به تعبیری، شریعتی فرزند زمانه‌اش بود (Zibakalam, 2015:149).

۱-۲. ریشه‌های فکری شریعتی

بر اساس روش اسکینر باید توجه کرد که شریعتی در ساختار سیاسی مذهبی ایران از یک طرف و در فضای فکری، فرهنگی و اجتماعی (تجدد) حاکم بر جهان از طرف دیگر رشد یافت و مفاهیم رایج در آن شرایط بر وی تأثیر گذاشت. تفکر اجتماعی شریعتی متأثر از مراحل دوگانه زندگی اوست به این مفهوم که نه تنها تحت تأثیر اندیشه‌های اسلامی قرار داشت، بلکه متأثر از اندیشه‌های غربی هم بود. این تأثیر دوگانه متأثر از دوران شکل‌گیری شخصیت و دیدگاه اجتماعی وی است که می‌توان آن را به دو دوره تقسیم کرد. دوره‌ای که در ایران به سر می‌برد و تحت تأثیر فرهنگ اسلامی قرار گرفت. وی در این دوران تحت تربیت یک پدر مذهبی قرار داشت و در یک خانواده مذهبی پرورش یافت و پدرش از اعضای روحانیت اصلاح‌طلب به حساب می‌آمد و به‌عنوان معلم علوم دینی شناخته می‌شد. شریعتی خود در خصوص تأثیرپذیری از پدرش می‌نویسد: «پدرم نخستین سازنده ابعاد نخستین روحم، کسی که برای اولین بار هم هنر فکر کردن را به من آموخت و هم و فن انسان بودن را، طعم آزادی، شرف، پاکدامنی، مناعت، عفت روح و استواری و ایمان و استقلال را بی‌درنگ پس‌ازآنکه مادرم از شیرم

گرفت به کام ریخت، نخستین بار مرا با کتاب‌هایش رفیق کرد. من از کودکی و از سال‌های نخستین دبستان با رفقای پدرم آشنا شدم و مانوس، من در کتابخانه او بزرگ شدم و پروردم» (Shariati, 1994: 288-287). محمدتقی شریعتی پدر دکتر شریعتی از متفکران و اندیشمندان اسلامی بود که در تاریخ معاصر ایران در جریان کشاکش نوگرایی و سنت‌گرایی قرار داشت و با یک پیشینه مذهبی و تربیت در حوزه علمیه مشهد وارد این جریان شد. او از بنیان‌گذاران «کانون نشر حقایق اسلامی» مشهد بود که در آن به فعالیت‌های سیاسی و مذهبی مشغول بود.

شریعتی تحت تأثیر پدرش کتاب‌های مختلف درباره سیره پیامبر و ائمه و تاریخ اسلام استفاده کرده بود و با پدرش در جریان یک مبارزه فکری که روشی مذهبی-ملی داشت قرار گرفت. همچنین ورودش به دانشسرا او را در جریان یک مبارزه اجتماعی به همراه پدر و دیگر متفکران مذهبی نظیر طالقانی و بازرگان قرارداد. دوره دیگر زندگی شریعتی که در تکوین اندیشه و نحوه نگرش اجتماعی، سیاسی و دینی او نقش داشت اقامت در فرانسه برای تحصیل و آشنایی نزدیک با فرهنگ و تمدن غرب بود. فرانسه مرکزی برای تحولات روحی و روانی و عاطفی و سیاسی و فکری شریعتی محسوب می‌شد. او در آغاز با سطوح فاسدکننده تمدن غربی در ارتباط با جوانان، آن را تمدنی رو به زوال می‌دید اولین نکته‌ای که در اینجا به چشم می‌خورد آغاز زوال قطعی و جبری اروپایی است که همه هستی ما را به غارت برد. در فرانسه امروز جزء رقص و کاباره و شراب و قمارخانه و انواع اقسام تحقیقات درباره طرق گوناگون جماع در میان ملل مختلف و مد شهوت و روش پذیرایی توریست‌ها و پولدارهای آمریکایی و خوانیت شرقی ابداع و اختراع صورت نمی‌گیرد. (Shariati, 1996: 59). اما به تدریج او لایه‌های عمیق‌تر آن را مورد درک قرار داده بود و مسئله آزادی برای او احساس عمیقی ایجاد کرده بود که برایش بی‌سابقه بود «ای‌کاش اینجا نمی‌آمدم و معنی آزادی را نمی‌چشیدم و فقط در همان کتاب‌ها می‌خواندم» (Shariati, 1978: 66). شک‌اندیشی رنج‌آور و حس عدم تعلق به زمان و مکان در آغاز راه او را فراگرفت. و از جنبه فکری او در کشاکش مظاهر مدرنیته و مسئله انقلابی‌گری و مقاومت روشنفکری قرار گرفت. شریعتی به تدریج به بازسازی فکری خود پرداخته او به تدریج بدل‌ها و سنتزهایی برای مسائل فکری خود

پیدا می‌کرد. تغییراتی در مبانی فکری، روش و نیز ارزش‌گذاری و سنجه‌های ارزشی وی بی‌تردید تا پایان عمر تأثیرات عمیقی بر وی بر جای گذاشتند از جنبه‌ی نظام ارزشی تأثیری که وی در آنجا پذیرفت آن بود که تفاوت میان انسان‌ها هیچ ارتباطی با جغرافیا، ملیت و مذهب آن‌ها ندارد. «من همانطور که به مرزهای میان کشورها معتقد نیستم، به مرزهای میان انسان‌ها هم اعتقادی ندارم» (Shariati, 1996:66).

شریعتی به تعریف تازه‌ای از مرزبندی میان انسان‌ها رسیده بود که بر سنجه‌های جدیدی استوار بود از نظر او، ملت گروهی از مردم‌اند که فقط دارای درد مشترکی هستند و بر همین مبنا، دنیا را به دو ملت تقسیم کرده بود آن‌هایی که درد مشترک دارند و آن‌ها که بی‌دردند. او مردم را نیز به دو تیپ تقسیم کرده بود: «یکی آن‌ها که در مرز انسانیت و احساس عرفانی و اخلاقی زندگی می‌کنند و دیگر آنکه خارج از این مرز است» (Shariati, 1996: 66). هر چند شریعتی در اطلاعات و دانسته‌های جدید خود غرق شده بود و مفاهیم و افکار گوناگون را با هم ترکیب می‌کرد، اما آثار و دیدگاه‌های ۵ نفر به‌طور اخص او را عمیقاً تحت تأثیر قرار دادند.

لویی ماسینیون تأثیر انکارناپذیری بر شریعتی نهاده بود می‌نویسد: «او به من هنر دیدن را آموخت» (Shariati, 1993: 335). شریعتی با سپاس از خدا به خاطر دیدن چنین مردی، از امکان ندیدن وی برخوردار لرزیده و نوشته بود: «گاه با خود می‌اندیشم که شاگردی ماسینیون و آشنایی با او در زندگی من تصادفی بود، تصادف؟ یعنی ممکن بود که اتفاق نیفتد؟ ممکن بود که من بمیرم و هرگز چنین مردی را که به یک اعجاب می‌مانست نبینم؟ وحشت‌آور است تصور آن‌که ممکن بود چنین حادثه‌ای پیش نیاید، تصور زندگی من بی‌آشنایی با او، تصور من بی‌او؟! چه روح فقیر و دل کوچک و مغز عادی و نگاه احمقی داشتم» (Shariati, 1994: 325). گویا شریعتی این آشنایی را از بازی‌های تقدیر تلقی می‌کرد (Shariati, 1994: 324).

شریعتی برای بیان اهمیت معنوی ملاقات خود با ماسینیون، این دیدار را با ملاقات شمس و مولانا قیاس کرده بود درست همانطور که شمس مولانا را غافلگیر و مبهوت ساخته بود، ماسینیون نیز صاعقه‌ای بود که آرام و قرار را از شریعتی سلب کرده بود. این تأثیرگذاری ماسینیون از دو جنبه مشهود بود یکی از جنبه انسانی و معنوی و دیگری از



جنبه فکری. از جنبه انسانی و معنوی ماسینیون شخصیتی بود که به‌رغم مسیحی بودن بدون تعصب سعی می‌کرد به شخصیت‌های معنوی ادیان دیگر نیز از راه تحقیق و بررسی نزدیک شود علاوه بر این خود او شخصیتی مبارز بود که در راه پایان دادن به ظلم و ستم نژادی در فرانسه و رهایی زندانیان سیاسی در مستعمرات این کشور مبارزه و تلاش کرده بود. او مدافع الجزایری‌ها بود و در بهار ۱۹۶۰ نیز به جرم شرکت در یک تحصن که جهت مخالفت با حبس بدون محاکمه الجزایری‌ها برگزار شده بود، مدتی را در زندان گذرانده بود (Rahnama, 2002:180).

تلاش برای زدودن رنج‌های انسان بی‌دغدغه نام و کیش آن‌ها، مهم‌ترین تأثیر معنوی و اخلاقی بود که بر روح شریعتی بر جای گذاشت و در حقیقت «روشنفکر معنوی» را می‌توان به ماسینیون لقب داد که وظیفه خود را کاهش آلام بشری و تلاش برای زدودن آن‌ها می‌دانست. از جنبه فکری در دو زمینه شریعتی تحت تأثیر وی قرار داشت. این تأثیرات عمدتاً روشی بودند که نوع جهان‌بینی شریعتی را تحت تأثیر قرار داده بودند. نخست آنکه از دید ماسینیون، هر سه مذهب بزرگ تاریخی فرزند یک پدر و ابراهیم بودند و پیروان این مذهب نیز برادران یکدیگر محسوب می‌شدند. شریعتی نیز این دیدگاه را در تبیین جهان‌بینی توحیدی اخذ کرد و سعی کرد نشان دهد بیان او از اسلام‌شناسی در حقیقت بیانی است که به دین به‌عنوان یک سنت ابراهیمی نگاه می‌کند و نه دین خاصی که محمد (ص) پیامبر آن بوده است.

«مقصود از اسلام‌شناسی مکتبی است که ابراهیم آورده، اصلاً این اسلام است، بنابراین اسلام‌شناسی را به این معنا که از ابراهیم شروع می‌شود، شروع کردم و در آن مسیحیت و یهود و اسلام پیامبر اسلام هر سه وجود دارد و به آن اشاره خواهم کرد. بنابراین اگر مکتب ابراهیم را به نام اسلام‌شناسی معرفی کنیم همه این‌ها روشن می‌شود من عمداً آن‌ها را به‌صورت مذهب مستقیم بیان نکردم تا نشان بدهم که اسلام یک دین در اشکال گوناگونش است» (Shariati, 1996: 360).

به تعبیر دیگر جوهره ادیان بزرگ، جوهره‌ای است که ابراهیم مطرح کرده، ولی هر ملتی به‌تناسب موقعیت خود تفسیر و شکلی به آن داده است. به‌عبارتی محتوایی که ثابت است، اما اشکال مختلف آن به‌صورت یهودیت، مسیحیت و اسلام ظاهر شده است. نکته

کلیدی دیگری از ماسینیون تأثیر پذیرفته مسئله عدل در ادیان ابراهیمی بود، الزامات قبول این اصل در اندیشه شریعتی منتج به این گردید که او برای کلیه موحدان و مؤمنان حقیقی ادیان ابراهیمی قائل به رسالتی اجتماعی سیاسی بود و اعتقاد داشت که برقراری وحدت میان همه انسان‌ها و نابودی فاصله طبقاتی نماد اجتماعی اصل توحید است.

البته به لحاظ روش‌شناسی، شریعتی بر آن بود که اندیشه و افکار دینی را به‌گونه‌ای بازتولید کند که بتواند به‌عنوان ابزاری توانا در ارتباط با عمل و رفتار سیاسی قرار دهد و این وجه تمایز فکری وی با ماسینیون بود. گوروپیچ جامعه‌شناس فرانسوی نیز از دیگر کسانی بودند که بر روی زندگی فکری شریعتی تأثیر گذاشتند. وی نیز مانند ماسینیون شخصیت اجتماعی مبارزی داشت و مبارزی متعهد و ظلم‌ستیز و رزمنده‌ای مسئول در برابر بی‌عدالتی‌ها نیز محسوب می‌شد از این زاویه نیز شریعتی را تحت تأثیر قرار داده بود. (Rahnama, 2002: 182). او حتی بعدها در سال ۱۳۵۳ که آماج حمله‌های فراوان روحانیت سنتی بود نامه‌ای گستاخانه و تقریباً بی‌پروا به پدرش نوشت و در آن، میان گوهر و ریختار شیعه‌گری تفاوت قائل شد و به‌گونه‌ای تحریک‌کننده مطرح ساخت که گوروپیچ، این یهودی و کمونیست پیشین که همه زندگی‌اش را در نبرد علیه واپس‌گرایی رهبرپرستانه (فاشیسم) و خودکامگی استالینی و استعمار فرانسه در الجزایر گذرانده بود به روح شیعه‌گری نزدیک‌تر است تا آیت‌الله میلانی، از روحانیان بلندپایه آن زمان ایران، که هرگز خود را در هیچ کشاکش دادجویانه‌ای درگیر نکرده است (Shariati, BTA:305). در حقیقت دریچه اطلاعات شریعتی به دنیا جامعه‌شناسی از طریق گوروپیچ به روی او گشوده شد، گوروپیچ سعی می‌کرد که افکار و مکاتب مختلف فکری را بدون تعصب آموزش دهد و آن‌ها را مورد نقد قرار دهد و این شیوه‌ای بود که شریعتی بعداً در تدریس خود به کار گرفت.

شریعتی محتوای درس‌های گوروپیچ زیر عنوان «بررسی طبقه‌های اجتماعی» گزارشی فراگیر و به‌روز از دیدگاه‌ها و بحث‌های جامعه‌شناسی زمان خود را «از این راه» دریافت کرده بود. شریعتی این دیدگاه گوروپیچ را برگرفت که ساختار جامعه‌شناسانه مارکس و به‌ویژه واکاوی او از طبقه‌های اجتماعی، حقیقت‌های آشکار بسیاری را در بردارد و از این رو همچنان سودمند است (Rahnama, 2002:184). نفر بعدی که شریعتی در



پاریس تحت تأثیر او قرار گرفت اسلام‌شناس برجسته ژاک برک فرانسوی بود که شریعتی، با توجه به زمینه‌ی تربیت دینی خود، در سخنانی گستاخانه برک را کسی خواند که «به من نشان داد مذهب چیست و کسی که بر من روشن ساخت که چگونه می‌توان از چشم‌اندازی جامعه‌شناسانه جهان را نگرست. این درس بسیار مهم به تعبیر صد هزار واقعیت بیهوده‌ای که در ایران آموخته بودم به مفاهیم مفید و مهم انجامید (Shariati, 327: BTA). دگرگون شدن مفاهیم پوچ به مفاهیم سودمند که برک به او آموخت بر مفهوم درجه اهمیت یا معنای راستین واژگان استوار بود از دید شریعتی منظور برک از درجه اهمیت این بود که حتی اگرچه واژگان معنایی ویژه‌ی خود و ابدی دارند، هدف قصد آنها در حاشیه زمانی خاص در دوران‌های گوناگون در معرض دگرگونی است. او با همین آموزه واژگان را دوباره تفسیر می‌کرد به مفاهیم نیرومندی و پویایی می‌داد. گویی شریعتی در بازتفسیر ژرف و ریشه‌ای خود از مفاهیم اسلامی ققنوس را از خاکستر به درآورد. واژگانی چون توحید، شرک، دین، شیعه‌گری، نماز، زیارت، عدالت، برابری، شفاعت، غیبت و حتی پافشاری بر عقیده (تعصب)، همه با برخورداری از ویژگی‌ایی که به لحاظ فلسفی، اجتماعی و سیاسی نوگرا و دگرگونی-گرا بود، برای میلیون‌ها روشنفکر برخاسته از خانواده‌های مسلمان به مفاهیم پرمعنا و سودمند بدل گشتند.

افراد بعدی، فانون، سارتر و الکسیس کارل بودند. فانون این باور استوار شریعتی را تقویت کرد که انسان استعمار شده یا نیمه استعمار شده جهان سومی باید به خویشتن خویش بازگردد و سنت‌های تاریخی - فرهنگی ویژه‌ی خود را باز بکاود و عناصر و مواد درست و بومی را بیابد و سپس «انسانی تازه» را «بر پایه اندیشه‌ای تازه» و «تاریخی تازه» بیافریند. اندیشه‌های سارتر به‌ویژه در زمینه اصالت وجود منبع مهمی از الهام برای شریعتی شد. دریافت سارتر از آزادی فردی، وظیفه بسیار دشوار برگزیدن، مسئولیت برخاسته از گزینش و تعهدی که (به انسان) تحمیل می‌کند، جهانی بودن هر تصمیم خاصی که فرد می‌گیرد و سرانجام حق فرد برای شوریدن بخشی جدانشدنی از گفتمان و سامان باورشناسی شریعتی شدند. شریعتی با درک اهمیت تلاش‌های سارتر و بنابراین نیاز به پذیرش آنها می‌گفت: «فضای روشنفکری و فرهنگی که مسلمان این قرن در آن نفس می‌کشد در میان مثلث سوسیالیزم، اصالت وجود و اسلام محصور است»

(Shariati, 1996: 80). و ایشان به سارتر انتقاد می‌کرد می‌گفت در دسترس نبودن راهنمودی اخلاقی و معنوی برای عمل فرد بزرگ‌ترین کاستی و نقص آموزه‌ی سارتر است. برای شریعتی گنجاندن ایمان به خدا همه‌ی کاستی‌های مکتب مادی اصالت وجود سارتر را از میان برمی‌داشت.

آثار الکسیس کارل به او تفاوت میان علم و دین را شناساند. شهرت کارل به‌عنوان برنده‌ی جایزه‌ی نوبل در پزشکی، این امتیاز و اصول کلی را در نگرش شریعتی ایجاد کرد که یک شخص می‌تواند علمی بوده، باوجود این به قدرت‌های متافیزیکی، که حتی علم نمی‌تواند آن‌ها را توضیح دهد، اعتقاد داشته باشد. شریعتی حتی قبل از بازگشت از پاریس به ایران، تحقیق و تعمقی که در منابع اسلامی کرده بود به این نتیجه رسیده بود که اسلام روحانیت و توده با آنچه که به باور او اسلام اصیل، انقلابی و پیشروانه قرآن و پیامبر است سازگاری ندارد او با بکارگیری استدلال خود، کوشید اسلام را از آنچه که به باور او ناخالصی‌های عقیدتی تزریق شده به آن در سده‌های پیش بودند برکنار بدارد.

۳. نسبت اندیشه سیاسی شریعتی با حکومت پهلوی

برای فهم باور سیاسی شریعتی درباره جامعه نیاز داریم بفهمیم او به انسان چگونه نگاه می‌کند. شریعتی به دو بعد جسمانی و بعد روحانی که متعالی است در انسان اشاره می‌کند. می‌گوید اگر بعد جسمانی بر بعد متعالی غلبه کند انسان از خود بیگانه می‌شود و سرنوشتش هم به این وابسته است، سرنوشتی که با خودآگاهی گره خورده تا انسان‌ها را از خودبیگانگی، تاریکی و سکون به سوی نور حرکت و تعالی به پیش ببرد و به حکومتی معتقد است که جامعه را به خود آگاهی برساند و به اهداف مقدسی رهنمون کند. به نظر وی حکومت پهلوی دارای چنین شاخصه‌هایی نبود.

شاه تلاش می‌کرد با بهره‌گیری از مفاهیم آزادی، دموکراسی و تساوی حقوق زن و مرد برای رژیم خود مشروعیت کسب کند. با این حال چون دولت پهلوی ظرفیت برقراری حکومت دموکراتیک را نداشت به استفاده شکلی از مفاهیم دموکراسی و آزادی مبادرت می‌کرد. دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت، شأن ملت و کشور ایران را بالاتر از آن می‌دانستند که دموکراسی را به عنوان کالایی وارداتی تحویل ملت دهند؛ بلکه لازم بود که آن را با روح و سنن و شرایط اجتماعی ایرانی تطبیق دهند. شاه، دموکراسی ایرانی را



-که همان دموکراسی واقعی از نظر وی بود- دموکراسی شاهنشاهی می‌نامید که هدف آن «گرد آمدن همه گروه‌های قومی در زیر یک پرچم در درون مرزهای مقدس است و هم متحد ساختن همه طبقات اجتماعی در درون جامعه‌ای که برای تعالی و ترقی خویش به مبارزه برخاسته‌اند» (Pahlavi, 1992: 37).

در واقع شاه تحقق سیاست داخلی را در چارچوب پادشاهی امکان‌پذیر می‌دانست بنابراین «لازم بود که در کشور، دموکراسی شاهنشاهی برقرار گردد» (Pahlavi, 1998: 294). دموکراسی مورد نظر شاه که از آن با عناوینی چون دموکراسی شاهنشاهی، دموکراسی سالم، دموکراسی منسجم و دموکراسی ایرانی یاد می‌کرد؛ نه ساخته و پرداخته بیگانگان، بلکه نشأت گرفته از شرایط مقتضیات مادی و معنوی ایران بود. بنابراین، اگر دیگران آن را نپسندیدند مهم نیست. از آنجا که این تفکر نظام شاهنشاهی را رمز جاودانگی و پایداری ایران می‌دانست و تمام مملکت را ملک طلق خود می‌دانست در اندیشه شریعتی هیچ جایی نداشت.

۴. شریعتی و مساله دموکراسی

دموکراسی در اصل یک واژه یونانی است که در قرن شانزدهم به صورت واژه فرانسوی دموکراتی وارد زبان انگلیسی شد. دموکراسی از واژه دموکراسیا مشتق شده که ریشه‌های آن دو واژه دمو (به معنی مردم) و کراتوس (به معنای حکومت) است. بر اساس این ترکیب اشتقاقی، دموکراسی به معنای نوعی از حکومت است که در آن برخلاف حکومت‌های موناشرسی و اشرافی مردم حکومت می‌کنند. و قدرت سیاسی در اختیار اکثریت قرار دارد (MirAhmadi, 2014: 188). دموکراسی یک روش حکومتی برای مدیریت کم خطا بر مردم حق مدار است که در آن مردم، نه فرد یا گروه خاص، حکومت می‌کنند. (Mirzazadeh, 2015: 199-227). دموکراسی از جمله مفاهیمی است که نمی‌توان تعریف دقیقی از آن ارائه داد. هیچ اتفاق نظری درباره هیچ از یک تعاریف ارائه شده نیست ولی سعی می‌کنیم برخی از ویژگی‌های عمده‌ای را که تصریحاً یا تلویحاً در تعاریف آمده ردیابی کنیم. برای فهم این امر که نظریه پردازان علوم سیاسی چه تلاش‌هایی را برای تعریف دموکراسی یا دست‌کم برای تعیین حدود و ثغور معنایی آن به کار بسته‌اند شایسته است انواع تعاریف ارائه شده از دموکراسی را بررسی کنیم. از بین

تعاریف دموکراسی که مکرر نقل می‌شود، می‌توان به این عبارت مشهور آبراهام لینکلن اشاره کرد: «(دموکراسی یعنی) حکومت مردم، از سوی مردم و برای مردم». جیمز برایس در کتاب «دموکراسی‌های نوین» معنای دموکراسی را چنین بیان کرده است: «این واژه بر حکومتی دلالت می‌کند که در آن اراده اکثریت شهروندان واجد صلاحیت، حاکم باشد». جوزف ای شومپتر اظهار می‌دارد: روش دموکراتیک، عبارت است از نظم و آرامش سازمانی برای اتخاذ تصمیم‌های سیاسی که در آن افراد از طریق رقابت‌های انتخاباتی، قدرت تصمیم‌گیری را به دست می‌گیرند (Jahanbakhsh, 2004: 22). کارل کوهن به تعاریف ساده‌ای درباره‌ی دموکراسی اشاره دارد مانند: «حکومت بر پایه رضایت»، «فرمانروایی اکثریت»، «حکومت با حقوق برابر برای همه»، «حاکمیت خلق». اما عقیده دارد این‌ها نمی‌توانند به قلب مطلب راه یابند. ایشان دموکراسی را این‌گونه تعریف می‌کند: دموکراسی نوعی حکومتی جمعی است که در آن، از بسیاری از لحاظ، اعضای اجتماع، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، در گرفتن تصمیم‌هایی که به همه‌ی آن‌ها مربوط می‌شود شرکت دارند، یا می‌توانند شرکت داشته باشند (Kohan, 1994: 22).

برخی دیگر از نویسندگان برای ایضاح مفهوم آن به‌جای تعریف، به تبیین و توضیح شاخص‌هایی پرداختند که بر اساس آن‌ها دموکراسی قابل پژوهش و تعبیر است به‌عنوان نمونه رابرت دال در اثر خود، به نام دموکراسی و منتقدان آن از پنج معیار و شاخص نام می‌برد:

۱. مشارکت مؤثر؛ در طول فرآیند تصمیم‌گیری اساسی، شهروندان باید از فرصت مناسب و برابر برای اظهار اولویت‌های خود برخوردار باشند.
۲. برابری رأی در عرصه‌های سرنوشت‌ساز؛ شهروند باید برای اظهار رأی و انتخاب در عرصه‌های سرنوشت‌ساز تصمیم‌گیری جمعی، از فرصت برابر برخوردار باشد، به‌گونه‌ای که با رأی و انتخاب دیگران برابر شمرده شود.
۳. درک و فهم روشن‌گرانه؛ هر شهروند باید، براساس منافع خود، برای کشف و مستدل ساختن (در طول مدتی که برای یک تصمیم اجازه داده شده) انتخاب و رأی خود درباره مسئله‌ای که باید در مورد آن تصمیم‌گیری شود، از فرصت‌های کافی برخوردار باشد.

۴. کنترل دستور کار؛ مردم باید برای تصمیم گرفتن در این باره، که مسائل و امور چگونه در دستور کار قرار داده شود تا در فرآیند دموکراتیک درباره آن‌ها تصمیم‌گیری شود از فرصت مناسب و فراگیر برخوردار باشد.

۵. نظم پلی آرشی؛ نظمی است که دو ویژگی داشته باشد؛ شهروندی بخش نسبتاً زیادی از بزرگسالان را دربرگیرد و حقوق شهروندی شامل فرصت مخالفت و اظهار رأی درباره‌ی بالاترین مقامات حکومت، شود (Dall, 2000: 48).

ساموئل هانتینگتون چنین می‌نویسد: یک نظام سیاسی زمانی دموکراتیک است که قدرتمندترین تصمیم‌گیرندگان جمعی آن از طریق انتخابات عادلانه، سالم و دوره‌ای برگزیده شوند و در آن کاندیداها آزادانه برای کسب آراء رقابت نموده، همه افراد بالغ عملاً از حق رأی برخوردار باشند. از دیدگاه برخی هم، دموکراسی باعث فراهم آوردن حکومت‌هایی می‌شود که پی‌گیر منافع عمومی هستند، برخی فکر می‌کنند که دموکراسی حافظ آزادی‌های فردی است. در نظر عده‌ای دیگر، دموکراسی رسیدن به استقلال را ممکن می‌سازد و نیز گروهی دیگر، معتقدند که دموکراسی خلیقیات خاص و مطلوبی را به وجود می‌آورد. برخی روشنفکران ایرانی هم به تعریف دموکراسی پرداخته‌اند مانند ملکیان، که محتوای اصلی دموکراسی را تبدیل رأی به قانون توسط مردم (Malekiyan, 2003:152). و برخی دیگر آن را یک نظریه و یا یک روش می‌دانند. به‌طور مثال نوع تعریف سروش از دموکراسی در قضاوتش نسبت به امکان جمع آن با دین، «دموکراسی شیوه‌ای از سازماندهی جامعه به نحوی است که بتواند همه تحولات ضروری را بدون توسل به اقدامات خشونت‌آمیز پذیرا باشد. دموکراسی مجموعه‌ای از نهادها برای به حداقل رساندن خطاهای اداره جامعه از طریق به حداکثر رساندن مشارکت عامه و تقلیل نقش فرد در اتخاذ تصمیمات است» (Soroush, 1993: 269). دموکراسی در مفهوم خود بیان‌کننده‌ی این آرمان است که تصمیم‌هایی که بر اجتماعی به عنوان یک مجموعه اثر می‌گذارند، باید با نظر کلیه افراد آن اجتماع گرفته شوند و همچنین کلیه اعضا باید از حق برابر برای شرکت در تصمیم‌گیری برخوردار باشند. به‌عبارتی، وجود دموکراسی مستلزم دو اصل کلی نظارت همگانی بر تصمیم‌گیری جمعی و داشتن حق برابر در اعمال این

نظارت می‌باشد. هر اندازه که این دو اصل در تصمیم‌گیری‌های یک اجتماع بیشتر تحقق یابد، آن اجتماع دموکراتیک‌تر خواهد شد (Biham & boel, 1997: 17). دموکراسی اینگونه نیست که یک اجتماع به‌طور کامل از آن بهره‌مند و یا به‌کلی از آن بی‌بهره باشند بلکه بحث در اینجا در درجه و دامنه و عمق تحقق یافتن اصول نظارت عمومی و برابری در مشارکت در امور سیاسی و دوری یا نزدیکی جامعه نسبت به حالت آرمانی، یعنی مشارکت در تصمیم‌گیری جمعی مطرح است.

کشوری را دموکراتیک می‌نامند که حکومت آن از طریق رقابت در انتخابات به مسند قدرت رسیده و مسئول پاسخگویی به مردم باشد و تمامی افراد بزرگسال آن کشور از حق مساوی انتخاب کردن و کاندیدا شدن برخوردار باشند و در آن قانون متضمن حفظ حقوق مدنی و سیاسی باشد.

به نظر بیتهام و بویل یک نظام دموکراتیک منسجم چهار عنصر یا رکن اصلی دارد این چهار رکن عبارتند از: «برگزاری انتخابات آزاد و عادلانه، وجود دولت شفاف و پاسخگو، رعایت حقوق مدنی و سیاسی، و وجود جامعه دموکراتیک یا مدنی.»

(۱) انتخابات آزاد و عادلانه؛ رقابت در انتخابات عمده‌ترین ابزاری است که مقامات دولتی را ناگزیر به پاسخگویی در مقابل مردم و تن دادن به نظارت آن‌ها می‌کند خاصیت مهم دیگر انتخابات آزاد تضمین برابری سیاسی بین شهروندان، هم در زمینه دستیابی به سمت‌های دولتی و هم در مورد ارزش رأی آن‌هاست.

(۲) دولت شفاف و پاسخگو؛ در نظام‌های دموکراتیک پاسخگویی دولت به مردم دو جنبه دارد یکی پاسخگویی حقوقی یعنی پاسخگویی به دادگاه‌ها در مورد پایبندی مسئولین نظام به قوانین «حکومت قانون» و دیگری پاسخگویی سیاسی یعنی پاسخگویی به پارلمان و مردم درباره اقدامات و سیاست‌های دولت.

(۳) حقوق مدنی و سیاسی؛ حقوق مدنی و سیاسی، آزادی‌هایی از جمله آزادی بیان، اجتماعات و مهاجرت شامل می‌شود که شرط اساسی کنش سیاسی مردم چه



به شکل خود سازمانی در جامعه و چه کسب نفوذ و تأثیرگذاری بر سیاست‌های دولت، است.

۴) جامعه دموکراتیک یا مدنی؛ مفهوم جامعه مدنی نشان‌دهنده این واقعیت است که برای حفظ دموکراسی، جامعه باید دارای تشکلهای گوناگون باشد که بدون اتکا به دولت اداره شوند. تنها در این صورت است که قدرت دولت محدود می‌شود. در این صورت افکار عمومی از پایین به گوش دولتمردان می‌رسد و جامعه به اعتماد به نفسی که لازمه‌ی مقاومت در برابر خودکامگی است، دست می‌یابد لازم است سازماندهی درونی آنها هم دموکراتیک باشد (Bitham & Boel, 1997: 55-54).

بعد از ارائه مفهوم و اصول دموکراسی در ادامه، دموکراسی در اندیشه شریعتی مورد مذاقه قرار می‌گیرد. شریعتی در مورد دموکراسی از دو زاویه به بحث می‌پردازد. دموکراسی آزاد و دموکراسی متعهد (هدایت‌شده). دموکراسی آزاد، حکومت آزادی است که تنها با رأی مردم روی کار می‌آیند و تعهدی جز آنچه که مردم با همین سنن و با همین خصوصیات می‌خواهند، ندارد. اما دموکراسی متعهد، حکومت گروهی است که می‌خواهد بر اساس یک برنامه انقلابی مترقی افراد را، بینش افراد را، زبان و فرهنگ مردم را، روابط اجتماعی و سطح زندگی مردم و شکل جامعه را دگرگون کند و به بهترین شکلش براند. برای این کار یک ایدئولوژی دارد، یک مکتب فکری مشخص دارد، یک برنامه‌ریزی دقیق دارد و هدفش این نیست که رأی و سلیقه‌ی یکایک مردم متوجه او شود. هدف‌اش این است که جامعه را به مقام و درجه‌ی برساند که بر اساس این مکتب به طرف این مقصد متعالی حرکت کند و هدف‌های انقلابی‌اش را تحقق دهد (Mansour, 2010: 87). شریعتی می‌گوید: «دموکراسی و لیبرالیسم به صورت مجرد، مقدس‌ترین ایده‌آل بشر است ولی گاه برای تحقق بخشیدن به لیبرالیسم و دموکراسی با یک روش غیر لیبرالیستی و غیر دموکراتیک عمل کرد. چنان‌که برای اینکه کودک به مرحله آزادی و استقلال فکری برسد باید دوره تربیتی و تعلیمی و رهبری متعهد بگذرانند و در این دوره آزادی کودک به آزادی حقیقی او صدمه نمی‌زند و کودک همیشه فرد مقید و محکومی خواهد بود، در جامعه عقب‌مانده نیز چنین است. پس مسئله در

فرم کار است و برای اصلاح یک فرد و برای نیل به یک وضع متعالی گاه نیاز به فشار است و محدود کردن و راندن او به سوی آن اهداف».

شریعتی با نظر به دموکراسی‌های موجود غربی و کشورهای پیرامونی و در نگاه انتقادی معتقد است دموکراسی باید بر آگاهی تعیین یافته در فرد و اندیویدوالیسم واقعی مبتنی باشد نه اینکه رئیس قبیله نظری را طرح کند و بقیه توده‌وار همان را تکرار کنند این دموکراسی نیست بلکه ادای آن است. این نقد او بیشتر متوجه کشورهای پیرامونی و جهان عقب‌مانده است. دموکراسی یعنی رأی، بنابراین ایده‌آل‌ترین حکومت، حکومت آراء است و راه تجلی عقیده و سلیقه است. در جامعه دو مقوله است که در استدلال دیده نمی‌شود، اما در واقعیت جامعه دیده می‌شود، وقتی استدلال می‌کنیم فقط رأی‌ها ارزش دارند. اما عملاً در جامعه یک «رأی» هست و یک «رأس»، بسیاری از رأس‌ها هستند که رأی ندارند، مثلاً یک قبیله که از ۳ هزار نفر تشکیل شده است، آیا سه هزار رأی دارد؟ نه فقط یک رأی هست و آن رأی رئیس قبیله است. یعنی رئیس قبیله به هرکس رأی بدهد و بقیه هم رأی می‌دهند (Shariati, 1996: 227-266).

شریعتی معتقد است که چند قرن باید بگذرد تا اندیویدوالیسم کاملاً در یک جامعه صدرصد متحول و مدرن تحقق پیدا کند، به طوری که حتی زن و شوهر یا عاشق و معشوق یا دو دوست دو رأی باشند، در چنین جامعه‌ای است که دموکراسی واقعی تحقق پیدا می‌کند، دموکراسی رأی‌ها نه دموکراسی رأس‌ها (Shariati, 1996: 227-228). از این رو دموکراسی زمانی در جامعه ظهور پیدا می‌کند که انتخابات در بین رأی‌ها برگزار شود و جامعه تبدیل به یک جامعه اندیویدوالیسم مطلق شود (Shariati, 1996: 219). دکتر شریعتی با نظر به دموکراسی‌های موجود غربی و در نگاه انتقادی معتقد است که در نظامی که بر تضاد طبقاتی و بهره‌کشی و انتقال همه ارزش‌های انسانی به قدرت پول استوار است، چگونه می‌شود از دموکراسی و آزادی‌های سیاسی و فکری سخن گفت؟ دموکراسی و سرمایه‌داری؟ مگر اینکه از دموکراسی پوششی دروغین برای مخفی کردن بهره‌کشی انسان از انسان بسازیم و این کثیف‌ترین فریب و بزرگترین آفت دموکراسی است. شریعتی اعتقاد دارد که پول و قدرت است که با استخدام تمام وسایل موجود تبلیغاتی امروز، رأی می‌سازد. لذا آزادند در «دادن رأی» اما برده‌اند در ساختن «رأی»،



زیرا رأی‌اش را با پول در مغزش جا داده‌اند و سپس آزاد گذاشته‌اند که به هر که خواست روی بدهد (Shariati, 2005:604). شریعتی یک نقد فلسفی و کلی هم دارد که شاید نتوان گفت به دموکراسی به عنوان یک روش بلکه بیشتر به دموکراسی‌های محقق با درون‌مایه‌های فلسفی لیبرالی در غرب متوجه باشد یعنی نقد به ترکیبی از شکل و محتوای دموکراسی موجود. این نقد را به‌عنوان «سعادت» و «کمال» مطرح کرده است او معتقد است دموکراسی موجود به دنبال «اراده» است نه در جستجوی «هدایت». البته باز باید تأکید 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. به‌این ترتیب مبانی مشترک است. اما شریعتی محتوای برخی دموکراسی‌های موجود محقق را هم نقد می‌کند، چون او دموکراسی اصیل را با تمام معنایش می‌خواهد و نه فقط با شکل و ادایش. بر این اساس دکتر شریعتی دموکراسی سرمایه‌داری آمریکایی را به واسطه نفی برابری اقتصادی و تبلیغاتی میان شهروندان در دستیابی به امتیازات، فرصت‌ها و مزایای قدرت، نافی و ناقض دموکراسی و آزادی و مساوات انسانی می‌دانسته است. همانطوری که ریچارد رورتی به نقصان‌های دموکراسی سرمایه‌داری پرداخته است که معتقد است دموکراسی در آمریکا اگر چه به لحاظ قانون‌مداری یک دموکراسی بوده، با این حال به لحاظ مساوات‌طلبی یک دموکراسی نیست. چون برابری فرصت‌ها هنوز میسر نشده است (Roti, 2004).

در کل با غور در اندیشه شریعتی می‌توان سویه‌های دموکراسی را در آن یافت ولی به قول اسکینر نباید به آن انسجام بخشید و یک اندیشه مدون درباره دموکراسی به مفهوم مدرن آن با توجه به پیش‌فرض‌های معرفتی آن، در اندیشه وی جستجو کرد. مفاهیمی مانند آزاد بودن انسان، اصل شوری، تساهل و مدارا، کثرت‌گرایی و ... در اندیشه وی وجود دارد ولی مثال‌هایی که در آثار خود با توجه به پارادایم فکری و معرفتی خویش آن را بر ساخته و به نمونه‌های صدر اسلام ارجاع داده است نمی‌توان اصول دموکراسی را از صدر اسلام استخراج کرد و بر آن تطابق داد. و حتی گفت بهتر از دموکراسی امروزین بود. درباره پیوند آزادی و دموکراسی، در ابتدا شریعتی تعریفی از انسان ارائه داده است. او آگاهی، آزادی و آفرینندگی را شالوده و جزء ویژگی‌های ذاتی به حساب می‌آورد و

معتقد است: «انسان شدن و رسیدن به اراده آزاد خداگونه که بتواند در طبیعت انتخاب کند هنگامی است که او بتواند از این چهار زندان خلاصی حاصل نماید که این چهار زندان عبارت‌اند از: جبر طبیعت، جبر تاریخ، جبر جامعه و جبر خویشتن» (Shariati, 1977: 177). شریعتی از آزادی نه به معنای لیبرالی آن، از آزادی صرفاً از مخالفت با دیکتاتوری، امپریالیسم، استثمار حمایت کرد و آزادی بی‌حد و حصر را رد می‌کرد و مانند همه مسلمانان اصولی استدلال کرد که آزادی فردی فقط بخشی از آزادی را شکل می‌دهد؛ درحالی‌که آزادی اسلامی هدفمند، فلاح و رستگاری برای انسان به دست می‌آورد و باعث آزادی او از همه بندها و زنجیرهای ممکن می‌شود (Shariati, 1977: 177). بر اساس منطق دیالکتیکی شریعتی، و تأکید او بر رقابت و تضاد که عنوان می‌نماید «از تنازع افکار است، از تضاد آزادانه فکر است که فکر تازه به وجود می‌آید و تکامل پیدا می‌شود» (Shariati, 1989: 62). و براین اساس از مستندات تاریخی صدر اسلام مدد می‌جوید و رفتار حضرت علی (ع) را نمونه اعلاء تکثرگرایی معرفی می‌کند ایشان بر اساس تفکرات خود در برابر استبداد و استثمار غرب تز بازگشت به خویش را مطرح می‌کند وی به نامه حضرت علی (ع) به زمامدار یکی از شهرها را یادآور می‌شود «حقوق اقلیت‌هایی که از نظر مذهبی با تو شریک نیستند، اما در این رژیم رسمی دینی، تحت رهبری و قیادت تو زندگی می‌کنند، بیشتر از کسانی است که در طبقه حاکم هستند و یا دین رسمی دارند و جزء اکثریت‌اند، مراعات کن. حتی مجال نده که آن‌ها حقشان را از تو مطالبه کنند، به سراغشان برو و حقشان را بده» (Shariati, 1989: 111).

و از حکومت حضرت علی (ع) یک حکومت ایده‌آل نام می‌برد و اصل مدارا و تساهل را به صورت عملی و در سطح عالی خیلی فراتر از دموکراسی و لیبرالیسم و حقوق بشر جهان امروز می‌داند و می‌گوید. «علی (ع) در برابر این‌ها (خوارج) که تا این حد به او خیانت و اهانت می‌کردند تا این حد در برابرش در مسجد مسخره می‌کردند، تهمت می‌بستند، شعار مخالف می‌دادند حتی می‌خواستند نمازش را بشکنند، حتی حقوق یک نفرشان را هم از بیت‌المال قطع نکرد ... و این واقعاً عجیب است... دموکراسی و لیبرالیسم و حقوق بشر جهان امروز، در برابر چنین رفتار علی، شرمگین است ... باین حال او آن‌ها را مسلمان می‌شناسد و از بیت‌المال، صاحب حق می‌شمارد، حقوق



یک مسلمان را به آن‌ها می‌دهد، هیچ یک از آن‌ها را آزار نمی‌دهد، به هیچ کدام کوچکترین اهانتی هم نمی‌کند حتی آزادی آن‌ها را مانع نمی‌شود» (Shariati, 1984:356).

۵. دموکراسی متعهد و هدایت‌شده

چنانکه گفتیم، شریعتی دموکراسی را با معنا و مفهومی که خود بدان می‌بخشد و آن را از دموکراسی سرمایه‌داری غربی متمایز می‌داند، مترقی‌ترین و حتی اسلامی‌ترین شکل حکومت ذکر می‌کند اما او از جمله موانع تحقق دموکراسی را مانع «زمانی» می‌داند و معتقد است «طی یک دوره رهبری متعهد انقلابی باید جامعه متمدن و دموکراتیک ساخته شود» (Shariati, 1996: 48). از این رو جهت این دوره هدایت، یک حکومت گذار موسوم به دموکراسی متعهد یا هدایت‌شده را پیشنهاد می‌کند که حول یک «رهبری متعهد انقلابی» می‌چرخد. تعریف شریعتی از دموکراسی متعهد چنین است: «دموکراسی متعهد، حکومت گروهی است که هدف خود را دگرگون کردن بینش افراد، فرهنگ و روابط اجتماعی مردم می‌داند تا جامعه را خارج از قالب‌های متحجرانه و پوسیده سنتی آن، به طرف پیشرفته‌ترین شکل ممکن آن سوق دهد» (Shariati, 2005:87-89). هدف و غایت چنین حکومتی همان هدایت توده‌ها به سوی پیشرفت است. دموکراسی متعهد تنها هدفش پیشرفت برنامه‌گذاری‌ها و تحقق مکتبش می‌باشد (Shariti, 1996: 220).

شریعتی در جای دیگر می‌گوید «حکومت و دموکراسی متعهد عبارت است از حکومت زائیده شده از آرا اکثریت ولی نه ساقط شده به رأی اکثریت. و متعهد به تحقق هدف‌های تعیین شده در ایدئولوژی و نه کسب رضایت و اداره عادی جامعه و نیز دموکراسی متعهد به آرای مردم کار ندارد حتی ممکن است با نظر آن‌ها مخالف باشد» (Shariati, 1996: 232). شریعتی معتقد است که در یک جامعه، رهبری و حکومت می‌تواند یکی از این دو هدف را دنبال کند: تغییر جامعه و سوق دادن آن به سوی آن چیزی که از راه اصلاح و توسعه باید به آن عمل شود؛ یا حفظ وضعیت موجود جامعه و اداره امور آن و برآوردن نیازها و خواسته‌های اعضای آن. هدف نخست، آن چیزی بود که جوامع در حال توسعه و ملل تازه استقلال‌یافته و آسیا و آفریقا بیشتر به آن نیازمند بودند (Shariati, 1996: 220-219). این نوعی رهبری مبتنی بر یک ایدئولوژی است که

برای تغییرات و پیشرفت‌های انقلابی برنامه‌ی صریح و مشخصی دارد که شاید لزوماً با خواست توده‌ها که معمولاً محافظه‌کار و به تبع آن ضد توسعه و پیشرفت هستند، همخوانی نداشته باشد. شریعتی استدلال می‌کند تا زمانی که توده‌های کشورهای عقب‌مانده و فقیر در «جهل و انحطاط و بندگی» مانده‌اند، نیاز به یک رهبری آگاه انقلابی وجود دارد تا روند دگرگونی تفکرات قدیمی و شیوه‌های ناکارآمد اجتماعی تسریع گردد. از دیدگاه وی، در مراحل اولیه هر بازسازی پس از انقلاب، توده‌ها هنوز نمی‌توانند بهترین رهبران را انتخاب کنند. پس از این مرحله، امت باید به آن مرحله‌ی لازم یعنی به آن حد از تربیت و حکمت رسیده باشد که شکل دموکراتیک حکومت را از شورا، بیعت و اجماع تأسیس و از آن محافظت کند (Shariati, 1996: 82). طبق استدلال شریعتی، جامعه عقب‌مانده‌ای که می‌خواهد به مراحل بالاتر جهش و ارتقا پیدا کند و سنت‌های پوسیده را ریشه‌کن سازد، در این صورت انتخاب رهبری به وسیله افراد همین جامعه امکان ندارد. به سبب اینکه توده‌ها، تنها آن افرادی را انتخاب خواهند کرد که مانند آنان فکر می‌کنند و سنت‌ها و آداب را آنچنان که هستند حفظ می‌کنند. شریعتی در این زمینه می‌گوید: «... زیرا افراد جامعه هرگز به کسی رأی نمی‌دهند که با سنت‌ها و عادات و عقاید و شیوه زندگی رایج همه افراد آن جامعه مخالف است و می‌خواهد آن‌ها را ریشه کن کند و بسیاری از سنت‌های مردم سنت‌پرست را عوض کند و سنت‌های مترقی را جانشین آن‌ها کند که مردم هنوز با آنها آشنا نیستند و با آن موافق نیستند چنین مردمی و رهبری نمی‌تواند مورد اتفاق اکثریت آرای این مردمی که باید خودشان عوض شوند و آراءشان هم باید عوض شود قرار بگیرد» (Shariati, 1996: 601).

در چنین شرایطی و در چنین جامعه‌ای جامعه اکثریت مردم نیستند که می‌توانند بهترین افراد را تشخیص بدهند بلکه بهترین شیوه انتخاب افراد و رهبری به وسیله کسانی صورت می‌گیرد که بهترین را می‌شناسند. از این رو در یک جامعه عقب‌مانده آراء مردم نمی‌تواند شایسته‌ترین را انتخاب کند چون در یک چنین جامعه‌ی سنتی و عقب‌مانده هنوز روح جمعی خانوادگی و قبیله‌ای و قومی بر استقلال فردی چیره است. و در این مرحله اجتماعی، هر جمعی، خانواده یا قبیله، یک رأی دارند به دلیل اینکه قبیله یک شخص است و یک رأی و بقیه همه رأس‌اند. به‌رحال می‌توان گفت شریعتی از یک‌سو



دموکراسی را قبول داشت و از سویی دیگر برای ایجاد شرایط و نتیجه مطلوب جامعه از آن، به‌طور موقت شیوه دموکراسی متعهد را پیش می‌کشید تا زمینه رفع مشکلات احتمالی دموکراسی و نیز بالا بردن سطح شعور سیاسی جوامع سنتی و عقب‌مانده فراهم شود. شریعتی در همین راستا می‌نویسد: «تا مردم به آگاهی نرسیده‌اند و خود صاحب شخصیت انسانی و تشخیص طبقاتی و اجتماعی روشنی نشده‌اند و از مرحله تقلید و تبعیت از شخصیت‌های مذهبی و علمی خود که جنبه فتوایی و مقتدایی دارند. به مرحله‌ای از رشد سیاسی و اجتماعی ارتقا نیافته‌اند که در آن رهبران‌اند که تابع اراده و خط‌مشی آگاهانه آنان‌اند؛ رسالت روشنفکر وابسته به چنین جامعه‌هایی در یک کلمه عبارت است از وارد کردن واقعیت ناهنجار موجود در بطن جامعه و زمان به احساس و گاه آگاهی توده. روسو می‌گوید برای مردم راه نشان ندهید فقط به آن‌ها بینایی ببخشید خود راه‌ها را به‌درستی خواهند یافت.» (Shariati, 1978:94).

بنابراین شریعتی استدلال می‌کند که دموکراسی یا نظامی که در آن مردم بتوانند با رأی خود سرنوشت خویش را رقم بزنند، زمانی نظام مطلوب سیاسی خواهد بود که جامعه به سطح مشخصی از شعور و آگاهی سیاسی رسیده باشد. (Shariati, 2005:462). از این رو شریعتی نظریه حکومت دموکراسی متعهد را به عنوان الگویی برای حکومت دوران‌گذار و تا بهبود تربیت سیاسی جوامع سنتی برای استقرار دموکراسی ارائه می‌کند. بر اساس چارچوب مفهومی اسکینر، هدف و نیت شریعتی در تولید این مفاهیم این بود که چگونه می‌توان در آن شرایط، جامعه جهان سوم از جمله ایران که مورد استثمار، استعمار و استثمار قرار گرفته از یوغ استثماررها کرد و به سعادت رساند.

نتیجه‌گیری

شریعتی با روح دموکراسی مخالفی ندارد حتی می‌گوید مفاهیم و اصولی مانند شوری، اجماع و بیعت، یعنی دموکراسی، یک اصل اسلامی است و در قرآن بدان تصریح شده است ولی برای رسیدن به آن، جامعه باید رشد یابد و به مرحله‌ای برسد که خودآگاه شوند و اسیر دروغ و تزویر بورژواها نشوند. شریعتی معتقد است حتی توده‌های اروپایی هم اسیرند: می‌گوید نه تنها ما در آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین قربانی این دموکراسی بورژوازی و لیبرالیسم تجار اروپایی بودیم بلکه توده اروپایی، پیش از ما در این

غارتگری مکارانه و شبیخون محیلانه سرمایه‌داران به خاک افتادند، و در زیر پرده زیبا و خوشرنگ آزادی آنان، خونشان را زالوهای استثمار مکید و ما همه چیزمان را و حال و آینده و حتی گذشته‌مان را و تاریخ‌مان را بر باد داد و مسخ کرد و مسخره کرد. شریعتی با استناد به تاریخ اسلام و برای گذر از این مرحله و رسیدن به دموکراسی واقعی تز حکومتی امامت و امت که اصطلاح امروزی آن دموکراسی متعهد است را مطرح می‌کند. معتقد است امام باید چند نسل زمام جامعه و قدرت رهبری را بدست گیرد و جانشینان وی هم از طریق وصایت انجام پذیرد تا جامعه به‌طور مستمر، به شیوه انقلابی - نه دموکراتیک - پرورش و تربیت یابند تا هنگامی که جامعه به مرحله رشد سیاسی و فکری و پرورش کامل انقلابی و به ایدئولوژی و خودآگاهی عمومی برسد و شماره افراد با شماره آراء برابر شود و در این مرحله است که جامعه می‌تواند قدرت استقلال اجتماعی و سیاسی خود را بدست آورد و مستقیماً خود مسئولیت ادامه مسیر نهضت را به دست گیرد و سرنوشت خود را تعیین نماید. و در این مرحله است که جامعه به آستانه دموکراسی می‌رسد. در کل شریعتی مشخص نمی‌کند که این نوع دموکراسی در طول تاریخ کجا و کی شکل گرفته، فقط استنباط خود از قرائت شیعی در دوران صدر اسلام است و حتی معتقد است در غرب هم این نوع دموکراسی شکل نگرفته چون توده افراد غرب را هم ناآگاه و اسیر رسانه و سرمایه‌داری بورژوازی غرب می‌داند. و این را در حد یک تز حکومتی مطرح کرده است.

منابع

- Ahmadi, H. (2004), *Beyond Borders* (Global Reflection of Dr. Shariati's Thoughts), First Edition, Tehran, Qaseidasara Publishing House. [in Persian]
- Beetham, D. and Boyle, K. (1997), *What is Democracy?* (Familiarity with Democracy), translated by Shahram Naqsh Tabrizi, first edition, Tehran, Qaqnoos Publications. [in Persian]
- Cohen, K. (1994), *Democracy*, translated by Fariborz Majidi, Tehran, Kharazmi Publishing House. [in Persian]
- Dahl, R. (2000), *About Democracy*, translated by Hasan Shaharaki, Tehran, Shirazeh Press. [in Persian]
- Haghighat, S. (2012), *Political Science Methodology*, Qom, Mofid University Press. [in Persian]

- Jahanbakhsh, F. (2004), *Islam, Democracy and Religious Modernism from Bazargan to Soroush*, translated by Jalil Parvin, second edition, Gam Nu Publications. [in Persian]
- Malekian, M. (Summer 2012), *Methodology in Political Science*, Part II, Journal of Political Science, No. 22. [in Persian]
- Manouchehri, A. (2008), *Alienation in Shariati's Thought*, Political Research Quarterly, Year 10, Number 25. [in Persian]
- Mansoornejad, M. (2010), *A journey through the political thought of Islamic thinkers of Iran*, volume 1, Javan Poya Publications. [in Persian]
- Mirahmadi, M. (2014), *Islam and consultative democracy*, Tehran, third edition, Ni publication. [in Persian]
- Mirzazadeh, Faramarz. (2015). *Transition to democracy: the role and influence of the army in the developments of Egypt (2011-2013)*. World Politics, 5(4), 227-199. [in Persian]
- Pahlavi, M. (1392), *Response to History*, translated by Shahriar Makaren, Tehran: Shahrab. [in Persian]
- Pahlavi, M. (1998), *Response to History*, translated by Hossein Abu Tarabian, Tehran: Simorgh Publishing. [in Persian]
- Rahnama, A. (2002), *A Muslim in Search of Nowhere*, translated by Kiyomarth Qaraqlou, second edition, Tehran, Gam No Publications. [in Persian]
- Richard, R. (2004), *Sharq newspaper*, June 24. [in Persian]
- Shariati, A. (1363), *MA, Vol. 26*, Tehran, Nilufar Publishing House. [in Persian]
- Shariati, A. (1375), *MA, Volume 5*, Tehran, Elham Publishing House, Tehran, 6th edition. [in Persian]
- Shariati, A. (1994), *MA, Vol. 34*, Tehran, Aghat Publications. [in Persian]
- Shariati, A. (1994), *MA, Volume 13*, Tehran, Chapakhsh Publishing House. [in Persian]
- Shariati, A. (1994), *MA, Volume 13*, Tehran, Chapakhsh Publishing House. [in Persian]
- Shariati, A. (1994), *MA, Volume 28*, Tehran. [in Persian]
- Shariati, A. (1996), *MA, vol. 12*, Tehran, fifth edition, Qalam Publications. [in Persian]
- Shariati, A. (1996), *MA, Volume 16*, Tehran, Qalam Publications. [in Persian]
- Shariati, A. (BTA), *MA, Volume 25*, Tehran. [in Persian]
- Shariati, A. (1357), *MA, Vol. 4*, Tehran, Hasina Irshad Publishing House. [in Persian]
- Shariati, A. (1989), *MA, Volume 30*, Tehran, Sohami Khas Publications. [in Persian]
- Shariati, A. (1994), *MA, Volume 3*, Tehran, Chapakhsh Publishing House. [in Persian]
- Shariati, A. (2005), *MA, Volume 26*, Tehran, Azmoun Publications. [in Persian]

- Skinner, Q. (2013), *Insights into the science of politics*, Volume 1: About Method, translated by Fariborz Majidi, 1st edition, Tehran, Farhang Javid Publishing House. [in Persian]
- Soroush, A. (1993), *Fatter Than Ideology*, Tehran, Sarat Publications. [in Persian]
- Spriggans, T. (1991), *Understanding Political Theories*, Translation of Farhang Rajaei, Tehran, Aghah Publishing House. [in Persian]
- Tully j. (1988), "*Meaning and Context: Quintin Skinner His Critics*", Princeton: University press
- Zibakalam, S. (2014), *From Democracy to Democracy* (A commentary on Dr. Ali Shariati's Political Thought), 4th Edition, Rosenha Publications. [in Persian]

۳۱۵

