

بررسی و تحلیل مفهوم دموکراسی نزد اندیشمندان جهان اسلام (تشیع و تسنن)، با تأکید بر آراء علی شریعتی و اقبال لاهوری

پژوهش‌نامه
تاریخ تشیع

سال چهارم، شماره ۱،

بهار ۱۳۹۹

۲۳

امیر حسین حاتمی^۱ و خورشید نجفی جویباری^۲

چکیده

از نظر سیاسی مفهوم دموکراسی یکی از پرکاربردترین و مناقشه‌انگیزترین مفاهیم نزد اندیشمندان جهان، در چند سده اخیر بوده است. در این میان اندیشمندان مسلمان، هم در جهان تشیع و هم در جهان تسنن، هر کدام با توجه به زمینه‌ها و پیشینه‌های مختلف نظری، مذهبی، فلسفی، تاریخی، اجتماعی و ملی خود، به تحلیل و بررسی این مفهوم مهم سیاسی پرداخته‌اند. در این میان علی شریعتی و محمد اقبال لاهوری از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین اندیشمندان جهان اسلام هستند، که هر کدام از منظر متفاوت به مفهوم دموکراسی و نسبتش با مفاهیم و مضامین اسلامی پرداخته‌اند. پژوهش پیش رو در پی پاسخ به این پرسش است که شریعتی و اقبال در راستای امکان برقراری حکومت دموکراتیک در جوامع اسلامی، چه نوع خوانشی از دموکراسی داشتند؟ وجوه افتراق و اشتراک این دو خوانش چیستند؟ بر مبنای یافته‌های پژوهش، شریعتی با تمرکز بر این

۱. استادیار گروه تاریخ دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (نویسنده مسئول): hatami@hum.ikiu.ac.ir.

۲. دانش‌آموخته دکتری رشته علوم سیاسی: kh.najafi58@gmail.com.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۲

نکته که برقراری دموکراسی آن گونه که در غرب رایج است، در کشورهای توسعه نیافته ممکن نیست، نوعی از دموکراسی را تئوریزه کرد که آن را «دموکراسی متعهد» می نامید. در سوی دیگر، اقبال با تأکید بر وجه روحانی که لازمه برقراری هر نوع حکومت دموکراتیک در جوامع اسلامی است، بر «دموکراسی روحی» تأکید می ورزید. گرچه هر دو اندیشمند نوگرا در نهایت محاسن حکومت های دموکراتیک را تصریح می کردند، اما استدلال شریعتی در این زمینه بیشتر نظری و جامعه شناختی و استدلال اقبال تاریخی و فقهی تر بود.

کلیدواژه ها:

دموکراسی، شریعتی، دموکراسی متعهد، اقبال لاهوری، دموکراسی روحی.

مقدمه

دموکراسی یکی از چالش برانگیزترین واژه ها در ادبیات سیاسی دنیای معاصر است. این چالش برانگیزی نه تنها از آن روست که دموکراسی در دو سده اخیر، دگرگونی های بنیادین در ساختارهای سیاسی اغلب کشورهای دنیا پدید آورد، بلکه بدین سبب نیز هست که هیچ اتفاق نظری در باب تعریف و حدود و ثغور آن، میان اندیشمندان و نظریه پردازان حوزه اندیشه سیاسی وجود ندارد. با این حال، از حدود نیمه دوم سده نوزدهم به بعد، اندیشه حکومت دموکراتیک به همراه بسیاری از مفاهیم مدرن دیگر به تدریج توسط اندیشمندان نوگرای مسلمان اخذ و اقتباس و در جهان اسلام گسترش یافت. یک مسأله مناقشه انگیز دیگر نیز ذهن این اندیشمندان نوگرا را متوجه خود ساخت. این مسأله نسبت دموکراسی با مبانی و موازین اسلامی بود. بحث در خصوص این نسبت، سال ها به مثابه بحثی دامنه دار و داغ میان اندیشمندان مسلمان رواج داشت و تا کنون نیز ادامه دارد.

از میان اندیشمندان نوگرای فوق، علی شریعتی و محمد اقبال لاهوری به مثابه دو تن از پرنفوذترین نوگرایان جهان اسلام، یکی متعلق به جهان تشیع و دیگر متعلق به جهان تسنن، به این بحث پرداخته و بر مبنای نظریات خود، نوع خاصی از دموکراسی را

نظریه‌پردازی و برای جوامع مسلمان تجویز کرده‌اند. شریعتی با نظریه‌پردازی «دموکراسی متعهد» و اقبال با تأکید بر «دموکراسی روحی»، هر کدام از منظری متفاوت به این مفهوم نگریسته و آن را برای برقراری در جوامع مسلمان مناسب یافته‌اند. از این منظر در این پژوهش، تلاش شده تا نگاه این دو متفکر نوگرای مسلمان به مفهوم دموکراسی مورد بررسی و تحلیل تطبیقی قرار گیرد.

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال چهارم، شماره ۱،

بهار ۱۳۹۹

۲۵

بنابراین چه گفته شد، پرسش اصلی تحقیق بر این استوار است که شریعتی و اقبال در راستای امکان برقراری حکومت دموکراتیک در جوامع اسلامی، چه نوع خوانشی از دموکراسی داشتند؟ وجوه افتراق و اشتراک این دو خوانش چیستند؟ پیش فرض اصلی تحقیق نیز آن است که از نظر شریعتی در یک جامعه عقب مانده و توسعه نیافته، به دلیل نبود آگاهی کافی در میان توده‌ها و وجود سنت‌هایی که نیازمند تغییرات بنیادین است، امکان بروز دموکراسی واقعی و مؤثر وجود ندارد، تا زمانی که این جامعه تحت هدایت یک رهبر متعهد بتواند به پیشرفت برسد. از این منظر او به نوعی دموکراسی باورمند است که آن را «دموکراسی متعهد» می‌نامد. اقبال لاهوری نیز در چارچوب نظریه «احیای فکری دینی در اسلام»، معتقد به گذار از اندیشه خلافت اسلامی به حکومت جمهوری در جهان اسلام است. با این حال اقبال، دموکراسی‌های غربی را خالی از وجه «روحانی» و از این رو ناکارآمد و ناسودمند می‌داند. از این منظر او نیز به نوعی از دموکراسی باورمند است که آن را «دموکراسی روحی» می‌نامند. گرچه هر دو اندیشمند نوگرا در نهایت، محاسن حکومت‌های دموکراتیک را تصریح می‌کردند؛ اما استدلال شریعتی در این زمینه بیشتر نظری و جامعه‌شناختی و استدلال اقبال تاریخی و فقهی‌تر بود.

اما در باب پیشینه تحقیق باید خاطر نشان کرد، آثار فراوانی درباره اندیشه شریعتی پیرامون دموکراسی منتشر شده است. برای نمونه عبدالکریمی (۱۳۷۰)، رضایی و سفری دوغایی (۱۳۹۲)، حاضری و محمدی (۱۳۹۷)، سعیدی پور (۱۳۸۳) و امام جمعه‌زاده و روحانی (۱۳۸۶) هر کدام از منظری متفاوت به این بحث پرداخته‌اند. برخی از این تحقیقات در رد نظر شریعتی و برخی در مقایسه نظر او با دموکراسی‌های غربی نگاشته

شده‌اند. اما حول نظر اقبال در خصوص مفهوم دموکراسی و نظر او در این زمینه، تحقیق مستقل منتشر شده‌ای به دست نیامد. تنها ضامنی پور و مهدی‌زاده (۱۳۹۶)، و وزیری و محمدی‌گرگانی (۱۳۹۶) به برخی از وجوه اندیشه سیاسی او پرداخته‌اند. اما هیچ‌کدام از این تحقیقات به بررسی و تحلیل تطبیقی آراء شریعتی و اقبال در باب مفهوم دموکراسی نپرداخته‌اند و در این زمینه مطالعه‌ای جدی صورت نگرفته است. از این رو پژوهش حاضر تلاش دارد تا این نقیصه را حتی المقدور رفع نماید.

۲. چارچوب مفهومی

دموکراسی به مثابه یکی از مهم‌ترین مفاهیم در تاریخ اندیشه بشری، در واقع در مخالفت با «حکومت استبدادی و خودکامه» پدیدار شد. دموکراسی از بعد عملی نیز دگرگونی‌های بنیادینی در ساختارهای سیاسی بسیاری از کشورهای دنیا صورت داده است. اما به رغم این اهمیت وافر، دموکراسی از جمله مفاهیمی است که اتفاق نظری در توصیف و تعریف آن وجود ندارد و از این رونمی‌توان تعریف دقیق و روشنی از آن ارائه داد. در واقع هیچ اجماعی درباره هیچ یک از تعاریف ارائه شده وجود ندارد. برای نمونه، برخی آزادی را هدف عمده حکومت دموکراتیک می‌دانند و برخی برابری را. با این حال، ساده‌ترین و رایج‌ترین مفهوم پذیرفته شده از دموکراسی، عبارت است از «حاکمیت مردم» (Bogdanor, 1966). البته برخی پژوهش‌گران، با برجسته کردن برخی از نارسایی‌های این تعریف، بر این باورند که این تعریف دقت کافی ندارد. برای نمونه، شومپیتر تصریح می‌کند که دموکراسی به این معنا نیست و نمی‌تواند باشد که مردم حقیقتاً حکومت می‌کنند. دموکراسی تنها به این معناست که مردم می‌توانند کسانی را که بر مقدرات آنان حکومت خواهند کرد، بپذیرند یا رد کنند (شومپیتر، ۳۶۲)؛ اما هانتینگتون تلاش دارد تعریف علمی‌تر و مقبول‌تری به دست دهد: 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 و همه افراد بالغ عملاً حق رأی داشته باشند (7, Huntington).

به رغم همه این اختلاف نظرها در باب تعریف مفهوم دموکراسی، گسترده‌ترین و فراگیرترین مفهوم دموکراسی را می‌توان این تعریف دانست «دموکراسی ... چارچوبی از افکار و شیوه عمل است که در راستای خیر عمومی، بدان صورت که اراده عمومی تفسیر و هدایت می‌کند، قرار دارد» (عالم، ۲۹۶). از این منظر در حکومت دموکراتیک، مردم یا اکثریت مردم، دارنده قدرت نهایی تصمیم‌گیری درباره مسائل مهم سیاست عمومی اند. دموکراسی در واقع رژیم سیاسی و فلسفه اجتماعی است که بیش از هر رژیم یا فلسفه دیگر، گوناگونی عقاید را می‌پذیرد و در آن دست به دست شدن قدرت سیاسی از راه‌های مسالمت‌آمیز صورت می‌گیرد. البته یک جامعه برای رسیدن به دموکراسی واقعی، نیازمند شرایطی هست: فقدان نظامی‌گری، فقدان نابرابری در ثروت، برابری اجتماعی، تلقین ارزش‌های دموکراتیک، آموزش درست شهروندان، آزادی مطبوعات، اخلاق متعالی، توافق در مسائل اساسی، گروه مخالف قوی و مؤثر، برنامه‌ریزی ملی برای رفاه، مالکیت خصوصی و ... (همان، ۳۱۵-۳۱۲).

دموکراسی هم از بعد عملی و هم از بعد نظری، بر دو اصل بنیادین استوار است. نخست برابری و دیگر آزادی. در این جا فرض‌های برابری و لوازم منطقی آن‌ها را می‌توان به طور خلاصه این‌گونه بیان کرد: فرض‌های اصلی عبارت‌اند از: عقل در تمام انسان‌ها یکسان و در عین حال، تمام و کمال است و تمام انسان‌ها ذاتاً برابرند. استلزامات منطقی این فرض‌ها هم از این قرارند: انسان‌ها ذاتاً خوب و ذاتاً عاقل‌اند. آن‌ها محصول محیط‌شان بوده، به طور نامحدود تربیت‌پذیرند. نتایج مهمی که بتوان از این فرض‌ها استخراج کرد، عبارت‌اند از: حکومت‌ها باید مطابق اصول دموکراتیک سازمان‌دهی شده باشند؛ حاکمان به واسطه انتخاباتی که در آن همگان حق رأی دارند، انتخاب شده باشند؛ نظر اکثریت در تمام زمینه‌ها بهترین نظر است و تعلیم و تربیت باید همگانی و برای همه شهروندان یکسان باشد (جهانبخش، ۲۸). البته هرچند فرض‌های اصلی اولیه

به احتمال زیاد نادرست است، اما از نظر بسیاری از نظریه پردازان، منطقی که نتایج به واسطه آن استنتاج شده‌اند، به اندازه کافی معتبر است.

اصل دیگر آزادی است. در واقع آزادی سیاسی، لازمه دموکراسی یا حکومت از راه مشارکت حکومت شونده‌گان است. یعنی دموکراسی مستلزم داشتن آزادی برای انجام تمام آن کارها و استفاده از ابزار و شیوه‌هایی است که به واسطه آن، صدای یک شهروند شنیده شود و در حکومت کارگرافتد. در این بین، آزادی رأی (مشارکت) مهم‌ترین آزادی است (همان، ۳۵). البته این آزادی همان‌گونه که کارل کوهن تأکید می‌کند، نیاز به «محافظة» دارد. «این امر که هر شهروندی بتواند به طور آزادانه از این حق (حق مشارکت) استفاده کند، محافظت می‌خواهد. محافظت از این حق، مستلزم توجه موشکافانه به بسیاری از نکات ظریف و نیز مستلزم محافظت دقیق از بسیاری از آزادی‌های مشخص و واقعی است. شهروند باید برای مشارکت در معرفی نامزدها، برای احراز پست‌های حکومتی، آزاد باشد؛ در فعالیت برای رسیدن به مقامی، آزاد باشد؛ و باید بتواند آزادانه و بدون ترس از عقاب، رأی دهد و غیره. روی هم رفته اگر بخواهیم دموکراسی نتیجه بخش باشد، برآورده کردن این آزادی‌ها کاملاً ضروری و مهم است (Cohen, 124).

هم‌چنین آزادی بیان و تشکیلات هم از اجزای لاینفک دموکراسی است. از بین بسیاری از آزادی‌های خاص و ملموس که در این گروه جای می‌گیرند، می‌توان به آزادی بیان و تمام اشکالش، چه گفتاری و چه نوشتاری و چه تضارب آراء از طریق رسانه‌های مختلف، اشاره کرد. آزادی شهروندان برای تشکیل انجمن‌ها و اجتماعات، به منظور تلاش در راستای به فعلیت رساندن اهداف سیاسی، بدون نگرانی از احتمال تنبیه و مجازات نیز، در این گروه جای می‌گیرد. (جهانبخش، ۳۷ و ۳۶) با این وصف در واقع یک نظام سیاسی زمانی دموکراتیک است که تصمیم‌گیرندگان آن تحت کنترل مؤثر و واقعی مردم باشند و مردم به شکل برابر و آزاد، امکان چنین کنترلی را داشته باشند.

بر مبنای آن چه به طور مختصر در باب مفهوم دموکراسی گفته شد، و ضمن تأیید این نکته که مفهوم دموکراسی یک مفهوم چالش برانگیز است و تعریف دقیقی نمی‌توان از آن

ارائه داد، می‌توان ویژگی‌های مشترک، یا اصول اساسی آن را این گونه برشمرد: ۱. به رسمیت شناختن ارزش هر موجود انسانی، قطع نظر از صفاتش ۲. پذیرفتن قانون، به جهت انتظام دادن همه روابط اجتماعی ۳. برابری همه شهروندان در برابر قانون، صرف نظر از ویژگی‌های قومی، طبقاتی و نژادی ۴. موجه بودن یا توجیه‌پذیری تصمیمات دولت، بر مبنای رضایت عموم ۵. میزان زیادی از مدارا با افکار و عقاید نامعهود یا مخالف (عنایت، ۲۲۱).

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال چهارم، شماره ۱،

بهار ۱۳۹۹

۲۹

اما مفهوم دموکراسی و مفاهیم نزدیک بدان نظیر مشروطه، همراه با ده‌ها مفهوم مدرن دیگر، از نیمه‌های سده نوزدهم میلادی به تدریج و از طریق نواندیشان و نوگرایان دینی وارد جهان اسلام شد. عموماً تلقی اولیه این نواندیشان مسلمان از دموکراسی، حکومتی ایده‌آل و آرمانی بود که برقراری آن گام نخست قرارگیری در مسیر توسعه و ترقی بود. چراکه به زعم آنان، مانع اصلی رهایی جهان اسلام از عقب‌ماندگی و واپس‌گرایی، برانداختن حکومت‌های مستبد و خودکامه بود. به طور طبیعی حکومت‌های دموکراتیک، جانشین این حکومت‌های خودکامه قلمداد می‌شد. بدین سان، ورود تدریجی این مفاهیم مدرن، به ویژه مفهوم دموکراسی به جهان اسلام و ورود مسلمانان به دوره گذار از سنت به مدرنیته، آغازی بود بر شکل‌گیری مباحث و مناقشات دامنه‌دار، درباره ماهیت و مفهوم دموکراسی و سازگاری یا ناسازگاری مبانی دین اسلام، با اصول اساسی دموکراسی.

البته همان‌گونه که جهان‌بخش توضیح داده، صرف نظر از این‌که اسلام در تئوری یا در عمل دموکراتیک است یا نه، قدر مسلم این است که واژه «دموکراسی» هرگز بخشی از زبان سیاسی ماقبل مدرن اسلام نبوده است. اما این بدان معنا نیست که در ادبیات مسلمانان ماقبل مدرن، هیچ مبحث سیاسی راجع به شرایط یا ویژگی‌های حاکم و محکوم پیدا نمی‌شود. بالعکس، موضوعاتی همچون عدل و ظلم، غالباً بیشترین توجه اندیشمندان مسلمان را به خود جلب می‌کرد. گذشته از این، فلاسفه مسلمان با آثار فلسفه یونانی، که در کنار سایر مسائل از مفهوم دموکراسی نیز بحث می‌کردند، آشنا بودند و بدان‌ها علاقه نشان می‌دادند. بسیاری از این فیلسوفان از جمله فارابی (۳۳۹ - ۲۵۹) و

ابن رشد (۵۹۵ - ۵۲۰) دیدگاه‌های خود را در باب دموکراسی به منزله شکلی از حکومت، شرح و معرفی کردند (جهان‌بخش، ۴۶). برای نمونه فارابی در کتاب «آراء اهل مدینه فاضله» و «سیاست مدینه» با به کار بستن ضوابط افلاطون در آثار سیاسی اش، دیدگاهی انتقادی نسبت به دموکراسی در پیش گرفت. فارابی از دموکراسی به عنوان شکل ناقصی از حکومت یاد می‌کند (فارابی، اندیشه‌ها؛ فارابی، سیاست مدینه).

بر بنیاد این سابقه تاریخی، زمانی که از سده نوزدهم به بعد و به‌ویژه در سده بیستم، مفهوم دموکراسی از سوی نوگرایان مسلمان به شکل گسترده‌ای مورد بحث قرار گرفت، تأثیری سریع و چشم‌گیر بر جای گذاشت. در این میان، بسیاری از نوگرایان دینی از دموکراسی جانب‌داری می‌کردند. این ادعا که دموکراسی و نیز پیشرفت و بسیاری از نوآوری‌های سده نوزدهم، در وحی اسلامی یعنی قرآن آمده است، شناخت آنان را از قدرت نظریه‌های دموکراتیک نشان می‌دهد. از نگاه آنان، اسلام شامل برخی از اصول است که شاید بتوان آن‌ها را با اصول دموکراسی سازگار دانست. مهم‌ترین این اصول «حریت»، «مساوات»، «شورا» و «بیعت» است (برای بحث از برخی از این هنجارهای دموکراتیک در اسلام بنگرید به: عنایت، ۲۲۰ به بعد؛ جهان‌بخش، ۴۶ به بعد).

از منظر این نوگرایان دینی، اسلام اصول اساسی فراوانی داشت که آن را در برابر بعضی از لوازم اخلاقی و قانونی دموکراسی، پذیرا می‌سازد. برای نمونه اصل مساوات در اسلام، برای هر روشنفکر مسلمانی که در صدد بحث از دموکراسی اسلامی باشد، کمک بسیار جدی است (عنایت، ۲۲۱).

علی شریعتی (۱۳۱۲ - ۱۳۵۶ ش) و دموکراسی متعهد

علی شریعتی یکی از مشهورترین روشنفکران دینی زمان خود و شاید هم تا به امروز بوده است. شریعتی در ادامه خط فکری و سیاسی سیدجمال، بارزترین جلوه رادیکالیسم اسلامی در ایران و جهان اسلام بود که به گفته حمید عنایت، هم معلم بود، هم سخنران و هم نظریه‌پرداز و «نفوذی داشته که هیچ متفکر مسلمان دیگری در هیچ نقطه از جهان

اسلام نداشته. این نفوذ نه فقط در پیش بردن و پروردن مبانی نظری سوسیالیسم اسلامی آن چنان که جوانان تحصیل کرده می فهمند، بلکه در اشاعه دادن ویژگی های اسلام مبارز نیز بوده است» (عنایت، ۲۲۸).

همانند همه نوگرایان مسلمان، بزرگ ترین هدف شریعتی نیز احیای تفکر مذهبی، زندگی دینی و شناخت تشیع راستین بود. اما در کنار این هدف مهم، او بر اساس مقتضیات زمان، توجه جدی به وضع جهان اسلام در دنیای «مدرن» داشت. از همین منظر در لابه لای آثارش مباحث جدی ای پیرامون مفاهیم مربوط به مدرنیته به چشم می خورد. یکی از این مفاهیم اصلی، دموکراسی است. البته شریعتی در هیچ یک از آثارش به صورت مشخص و مستقل به دموکراسی نپرداخته، اما از لابه لای مجموعه آثارش، به فرازهایی بر می خوریم که در تبیین مفهوم دموکراسی نزد او حائز اهمیت فراوان است.

شریعتی یک جا تصریح می کند که مردم در دموکراسی منشأ قدرت اند (شریعتی، علی، ۴۶۲). این تعریف بسیار به تلقی اندیشمندان غربی از دموکراسی نزدیک است. اما او جای دیگر به صراحت می نویسد: دموکراسی مترقی ترین و اسلامی ترین شکل حکومت است (شریعتی، ۴۸)؛ البته او بلافاصله تأکید می کند که در جامعه قبایلی، برقراری دموکراسی ناممکن است و «طی یک دوره رهبری متعهد انقلابی، باید جامعه متمدن دموکراتیک» ساخته شود (همان). بنابراین او در حمایت از دموکراسی به نحوی که جواب گوی جوامع در حال توسعه باشد، شروط زیادی مطرح می کند و بدین سان از مفهوم صرفاً غربی آن فاصله می گیرد.

شریعتی بحث خود از دموکراسی را در چارچوب مفهومی که از عصر غیبت در نظر دارد، قرار می دهد. او ساختار نظام سیاسی در جامعه اسلامی را به دو دوره پیش و پس از غیبت کبری تقسیم می کند و با تأکید بر نقش مردم در این ساختار در عصر غیبت، تلاش دارد به مفهوم دموکراسی پل بزند. به باور او «غیبت در تشیع علوی، بیشتر و سنگین تر از دوره نبوت و امامت یا وصایت، مردم را مسئول می کند و آن هم مسئولیت امامت و نبوت! یعنی وظائفی را که آنان برای گسترش حق و مبارزه با باطل و جهاد و تربیت و حکومت و

هدایت جامعه بر عهده داشتند، مردم شیعه بر عهده دارند و جانشین امام را، که خود رسالت امام را بردوش دارد، مردم باید انتخاب کنند. یعنی کسی را که در دوره پیش از غیبت (نبوت و امامت) خدا معین می‌کرد، در دوره غیبت، مردم باید تعیین کنند. این است که بر اساس فلسفه غیبت در مکتب تشیع علوی، مردم نه تنها بدون مسئولیت اجتماعی در این دوره نیستند، بلکه برعکس مسئولیت سنگین خدایی هم دارند! بدین معنی که در امر رهبری و مسئولیت اجتماعی امت اسلامی، افرادی از مردم که به دلیل داشتن علم و تقوی از طرف مردم انتخاب شده‌اند، جانشین امام می‌شوند و جانشین پیغمبر؛ یعنی مسئولیت رهبری با آنهاست که از میان مردم‌اند و منتخب مردم، و توده مردم در تعیین رهبری معنوی و اجتماعی جامعه، جانشین خدا می‌گردند» (شریعتی، ۲۲۴-۲۲۳). شریعتی با این مقدمه است که نتیجه می‌گیرد که «در تشیع علوی، دوره غیبت است که دوره دموکراسی است و برخلاف نظام نبوت و امامت، که از بالا تعیین می‌شود، رهبری جامعه در عصر غیبت، بر اصل تحقیق و تشخیص و انتخاب و اجماع مردم مبتنی است و قدرت حاکمیت از متن امت سرچشمه می‌گیرد» (همان: ۲۲۴).

تأکید شریعتی بر این که عصر غیبت، دوره دموکراسی است، عمدتاً به سبب نفی حکومت خودکامه در این عصر است. در واقع به باور شریعتی دو سبک حکومت وجود دارد: یکی سبک حکومت استبدادی که در طول تاریخ وجود داشته که اصحاب قدرت بدون دخالت آراء مردم به مثابه نمایندگان خدا در روی زمین حق حکومت را از آن خود دانسته‌اند. در برابر این حکومت، دموکراسی است که از یونان باستان تا کنون واجد اشکال مختلف بوده است. دموکراسی حکومت افراد مردم است که با آراء اکثریت خود، گروه یا فردی را برای رهبری برمی‌گزینند (شریعتی، علی، ۴۶۲).

از این جا او تلاش دارد تا با تأکید بر وجود «هنجارهای دموکراتیک در تاریخ اسلام»، نشان دهد که دموکراسی با برخی از جریان‌ها و وقایع تاریخ اسلام انطباق دارد. او توضیح می‌دهد که حکومت دموکراسی در اشکال مختلف موجود خود، حکومت ایده‌آل همه روشنفکران از آغاز سده هجدهم بود که سده آزادی فکر و ستایش و پرستش آزادی‌های

فردی است و عصر لیبرالیسم همراه با اومانیزم و اعتقاد به اصالت حقوق فردی. شریعتی توضیح می‌دهد که این نوع از حکومت که بر پایه اکثریت آراء مردم و تلقی نقش مردم به مثابه منشأ قدرت سیاسی استوار است، با «اصل اجماع امت یا اجماع اهل مدینه یا اهل حل و عقد که مبنای تعیین خلافت معرفی می‌شود»، یکی است. در این نوع از اجماع مردم (در معنای وسیع آن)، اصل بر شوری و اجماع و بیعت است، که این یعنی همان دموکراسی. از این منظر (و در واقع از منظر اهل تسنن)، می‌توان انتخاب ابوبکر به خلافت را انتخابی دموکراتیک قلمداد نمود (همان: ۴۶۲-۴۶۳).

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال چهارم، شماره ۱،

بهار ۱۳۹۹

۳۳

البته شریعتی بلافاصله پس از این بحث، سوالات اساسی که خواه ناخواه در ذهن خواننده مطرح می‌شود را به بحث می‌گازارد. این که اساساً آیا انتخاب ابوبکر، انتخاب درست دموکراتیک بوده است؟ آیا اساساً در جامعه عرب آن زمان، دموکراسی که بر استقلال آراء توده استوار است، از نظر جامعه‌شناسی ممکن بوده است؟ این که آیا دموکراسی عالی‌ترین نوع حکومت ممکن برای جامعه است؟ بر فرض پاسخ مثبت به این سوال، آیا در همه مراحل تکامل جوامع انسانی، این اصل صادق است و برای جامعه متمدن و غیرمتمدن، و در نظام‌های قبایلی، فئودالی، بورژوازی، استعماری، آزاد، انقلابی و... فرقی نمی‌کند؟ آیا دموکراسی همه جا به نفع توده‌های محروم است (همان: ۴۶۳)؟ پاسخ شریعتی به این پرسش‌ها، نشان می‌دهد او خوانش خودش از دموکراسی را بر تلقی‌های رایج از این مفهوم در میان اندیشمندان غربی ترجیح می‌دهد. شریعتی ضمن این که تأکید می‌کند «همه فضایل دموکراسی بر ما روشن است»، توضیح می‌دهد: اگر اصل را در سیاست و حکومت، بردو شعار «رهبری و پیشرفت»، یعنی تغییر انقلابی مردم قرار دهیم، آیا آن‌گاه تکیه بر آراء مردم قابل اعتناست؟ زیرا افراد یک جامعه هرگز به کسی رأی نمی‌دهند که با سنت‌ها و عادات و عقاید رایج آنان مخالف باشد. اما اگر وظیفه حکومت را تنها نگاه‌بانی مردم و حفظ سنت‌ها و حفظ مقدسات موجود و حفظ روابط اجتماعی رایج بدانیم، یعنی این که مسئولیت‌مان تغییر و پیشرفت و دگرگونی انقلابی نباشد، آن‌گاه «عالی‌ترین و مقدس‌ترین اصل و شکل سیاسی حکومت، با این اصل و

برای این هدف، دموکراسی است. « زیرا مردم به کسی رأی خواهند داد که مورد پسندشان باشد (همان: ۴۶۴). شریعتی نتیجه می‌گیرد: اگر اساس حکومت را بر «سعادت آرام راکد» و «احساس بی‌قیدی افراد انسانی» و «حفظ سنن موجود» بنا کنیم، بهترین حکومت، حکومتی است که برآمده از آراء افراد جامعه باشد. زیرا این حکومت از جنس همین آراء خواهد بود. از این رو به زعم شریعتی، اصل حکومت دموکراسی با اصل تغییر و پیشرفت انقلاب و رهبرفکری جامعه مغایر است (شریعتی، علی، ۴۶۵).

درست از همین جاست که او تلاش می‌کند تا با بازتعریف مفهوم دموکراسی، نسبت این شکل از حکومت را با جوامع نیازمند تغییر انقلابی روشن کند. پس از این مقدمات مبسوط، او دموکراسی را به دو نوع آزاد و متعهد (هدایت شده) تقسیم می‌کند. به باور او دموکراسی غیرمتعهد، حکومت آزادی است که تنها متکی و مبتنی بر رأی مردم است و تعهدی جز آن‌چه مردم در چارچوب سنن و باورهای رایج‌شان می‌خواهند، ندارد. اما دموکراسی متعهد، حکومت گروهی است که قصد دارد بر مبنای یک برنامه انقلابی مترقی، بینش مردم، زبان و فرهنگ آنان، روابط اجتماعی و سطح زندگی آنان و در نهایت شکل جامعه را دگرگون سازد و به بهترین شکل سوق دهد (همان: ۴۷۶). این نوع دموکراسی «متعهد است... که جامعه را نه بر اساس سنت‌های جامعه، بلکه بر مبنای برنامه انقلابی خودش به طرف هدف غایی فکری و اجتماعی مترقی براند» (همان). در این دموکراسی، رهبری نیز متعهد است. یعنی او کسی نیست که مردم هرچه بخواهند، انجام دهد؛ او یک «مصلح» است، یک «تغییردهنده جامعه» است.

همان‌گونه که از بیان شریعتی مشخص است، نحوه استدلال او در راستای نظریه‌های روشنفکران انقلابی جهان سوم، در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ میلادی است، که پیشرفت و توسعه انقلابی را بر انتخابات منظم دموکراتیک برای انتخاب حکومت مقدم می‌دانستند (جهانبخش، ۱۹۰). او در جای دیگر برای توضیح مفهوم خودش از دموکراسی، میان دو اصطلاح «خدمت» و «اصلاح»، تمایز قائل می‌شود. خدمت یعنی کمک به انسان در همان وضعیتی که هست و بر اساس همان نیازهایی که دارد. اصلاح یعنی کمک به

انسان یا جامعه، برای آن چه باید بشود و براساس نیازهایی که باید داشته باشد و ندارد. شریعتی توضیح می‌دهد که در مسأله اصلاح مردم، پیشرفت جامعه و در مسأله خدمت به مردم، اداره جامعه مطرح است. از این منظر، دموکراسی چون هدفش خدمت به جامعه است، برای جهان سوم یک اصل مقدس ایده‌آل نیست. چون دنیای سوم بیشتر به اصلاح نیازمندتر است. در واقع دموکراسی هدفش احترام به افراد است، آن چنان که هستند (شریعتی، ۲۲۱-۲۱۸).

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال چهارم، شماره ۱،

بهار ۱۳۹۹

۳۵

با این توضیحات، شریعتی تلاش دارد تا این اندیشه را به خواننده و شنونده بقبولاند که در عصر حاضر، که «عصرانتظار» و استمرار عصر غیبت است، بهترین شکل حکومت، دموکراسی متعهد است که با مفاهیم اسلامی شورا، اجماع و بیعت برابر است. او در بحثی که از مفهوم «انتظار» دارد، عصر غیبت کبری را، «عصرانتخاب» نام می‌نهد. در واقع با آغاز دوران غیبت بزرگ و خاتمه کار نواب انتصابی، که امام به وسیله آنان در نهران بر مردم خویش حکم می‌راند، و مردم نیز به واسطه آنان با امام خود در ارتباط بودند، این رابطه قطع می‌شود و مسئولیت امام به مردم واگذار می‌شود و دوران انتصاب پایان می‌یابد و «عصر انتخاب فرا می‌رسد» (شریعتی، حسین وارث آدم، ۲۵۲). از نظرگاه شریعتی در عصر غیبت کبری، رهبر در یک نظام انتخاباتی خاص و براساس یک انتخابات دموکراتیک برگزیده می‌شود. البته این دموکراسی، یک دموکراسی آزاد نیست. بدان معنا که گرچه انتخاب‌شونده به وسیله مردم برگزیده می‌شود، هم در برابر «امام» مسئول است و هم در برابر «مردم». در حالی که در دموکراسی‌های آزاد، منتخب فقط در برابر مردم مسئول است. در این جا مردم، خودشان «نایب عام» را با تشخیص و آرای خودشان، براساس ضوابط، انتخاب کرده و رهبری او را می‌پذیرند و او را جانشین امام تلقی می‌کنند. این جانشین امام در برابر امام و مکتب او مسئول است. او برخلاف نماینده‌ای که با نظام دموکراتیک انتخاب شده، مسئول نیست که ایده‌ها و آرمان‌ها و نیازهای مردمی که او را انتخاب کرده‌اند، برآورده سازد، بلکه مسئول است که مردم را براساس قانون و مکتبی که امام، رهبر

و هدایت کننده آن مکتب است، هدایت کرده و آن‌ها را براساس آن مکتب تغییر و پرورش دهد (همان: ۲۵۴-۲۵۳).

شریعتی البته تأکید می‌کند که این انتخاب آزاد نیست، بلکه «مقید» است. بدان معنا که چون همه آحاد مردم توانایی تشخیص صلاحیت رهبر را ندارند، «عقل حکم می‌کند کسانی که آگاهی و علم دارند و می‌دانند که عالم‌ترین و متخصص‌ترین و آشنا‌ترین فرد به این مکتب کیست، یعنی عالم‌شناسان، به این انتخاب مبادرت ورزند» (شریعتی، حسین وارث آدم، ۲۵۴). این استدلال شریعتی بیشتر از آن روست که به باور او دموکراسی بر آرائی تکیه دارد که بیشتر زاییده احساس است، تا تعقل (شریعتی، ۲۳۱). بنابراین برای رهایی از یک انتخاب احساسی، او وظیفه اصلی انتخاب را بردوش «عالم‌شناسان» می‌نهد. با این حال او هم چنان به شدت بر نقش انتخاب‌کنندگی مردم در عصر غیبت تأکید دارد.

اقبال لاهوری (۱۹۳۸ - ۱۸۷۶ م / ۱۳۱۷ - ۱۲۵۵ ش) و دموکراسی روحی

محمد اقبال لاهوری را قطعا یک قهرمان اصلاح در جهان اسلام باید به شمار آورد که اندیشه‌های نوگرایانه و اصلاحی‌اش همانند سید جمال، مرزهای کشور زادگاهش را در نوردید. اقبال لاهوری در سال ۱۸۷۶ م (۱۲۵۵ ش) در شهر سیالکوت پاکستان، در میان خانواده‌ای متوسط به دنیا آمد. او پس از تحصیلات مقدماتی و معمول به رشته‌های فلسفه، اقتصاد و حقوق، گرایش پیدا کرد. او در سال ۱۹۰۵ برای کسب تحصیلات عالی‌تر عازم اروپا شد و پس از چند سال به پاکستان بازگشت و به فعالیت‌های سیاسی روی آورد. اقبال در روز ۲۱ آوریل ۱۹۳۸ (اول اردیبهشت ۱۳۱۷) در سن ۶۲ سالگی درگذشت. بدین سان تردیدی نیست که دستگاه فکری اقبال از مکاتب و نحله‌های دینی و فلسفی گوناگون که در زمان تحصیل وی در اروپا متداول بود، تأثیرات مختلفی پذیرفته است (برای این تأثیرات بنگرید به معروف).

اما اثر بزرگ اقبال در زمینه مورد بحث ما، کتاب «حیای فکری دینی در اسلام» است که

عمده اصول اساسی اندیشه او را شامل می شود. روند اصلاح و احیای دین که سید جمال و محمد عبده آغاز کرده بودند، با اقبال به نقطه عطف خود می رسد. اقبال بر احیا و اصلاح سنتی، «بازسازی» را می افزاید. البته تجدید حیات اسلامی برای اقبال، چیزی عمیق تر از یک رفورم فقهی، اجتماعی، سیاسی، یا تغییر سبک ادبیات دینی و پیدایش کلام جدید اسلامی است. اقبال هم از رنسانس و هم از پروتستانتیسم غرب، عمیقاً متأثر بود و رنسانس اسلامی مورد نظر خویش را گاهی کاری بیشتر از یک خانه تکانی می دانست؛ چرا که خانه تکانی با تجدید بنا، دو مقوله متفاوت اند (فراست خواه، ۱۳۷۷: ۳۰).

پژوهشنامه تاریخ تشیع

سال چهارم، شماره ۱،

بهار ۱۳۹۹

۳۷

اقبال لاهوری بحث خود را درباره دموکراسی در جهان اسلام، با مقدمه‌ای مبسوط در باب آن چه او «اصل حرکت در اسلام» می داند آغاز می کند؛ یعنی اجتهاد. اقبال پس از تعریف و توضیح مفهوم اجتهاد و سابقه تاریخی آن در جهان اسلام، تلاش دارد با تبیین الگوی ترکیه، توضیح دهد که اندیشه اجتهاد که با افکار فلسفی جدید تقویت شده و گسترش یافته بود، چگونه در فکر دینی و اندیشه سیاسی ترکان مؤثر افتاد (اقبال لاهوری، ۱۷۵). او توضیح می دهد که در ترکیه جدید، دو خط سیر فکری وجود داشت: یکی حزب ملیون و دیگری حزب اصلاح دینی. برای حزب ملیون، کشور و حکومت بهتر و مهم تر از دین بود. در نظر آن‌ها دین وظیفه مستقل نداشت. دولت در زندگی عامل اساسی بود و خصوصیت و وظیفه همه عوامل دیگر را، همین عامل دولت معین می کرد. بدین سان جدایی دین و دولت از یکدیگر به شدت مورد تأیید قرار گرفت. البته اقبال تأکید می کند که «این فرض که فکر دولت و حکومت در دستگاه اسلامی غالب تر باشد و بر همه اندیشه‌های دیگر مندرج در این دستگاه فرمان‌روایی کند»، اشتباه است. به باور اقبال در اسلام، «دینی و دنیایی»، دو ناحیه مجزای از یکدیگر نیستند. در اسلام یک حقیقت واحد وجود دارد که چون از یک دیدگاه به آن نگریسته شود، دستگاه دینی است و چون از دیدگاه دیگری دیده شود، دستگاه حکومت و دنیایی است. اسلام «حقیقت واحد غیرقابل تجزیه» است (همان: ۱۷۶ و ۱۷۵).

از نظرگاه اقبال جوهر «توحید»، مساوات و مسئولیت مشترک و آزادی است و دولت از

لحاظ اسلام، کوششی است برای آن که این اصول آرمانی، به صورت نیروهای زمانی - مکانی درآید و در یک سازمان معین بشری، محقق شود. حکومت در اسلام تنها به این معنی، یک حکومت الهی است، نه به این معنی که ریاست آن با نماینده‌ای از خدا بر روی زمین باشد که پیوسته بتواند «اراده استبدادی خود را در پشت نقاب منزه بودن از عیب و خطا مخفی نگاه دارد». اقبال ادامه می‌دهد که حقیقت نهایی به گفته قرآن، روحانی است و حیات آن به فعالیت دنیایی آن بستگی دارد. پس دولت و حکومت بنا بر نظر اسلام، کوششی است برای این که به آن چه روحانی است در یک سازمان بشری جنبه فعلیت داده شود. به این اعتبار «هر حکومت که تنها بر پایه تسلط بنا نشده باشد، و هدف آن تحقق بخشیدن به اصول عالی مثالی باشد، حکومت الهی است» (همان: ۱۷۷).

اقبال از این بحث نتیجه می‌گیرد که ملیون ترکیه، فکر جدایی دین و دولت را از تاریخ اندیشه‌های سیاسی اروپا اقتباس کرده بودند. اما از آن جا که اسلام از همان آغاز دینی اجتماعی و دنیایی و کشوری بود، «نظریه ملیون ترک درباره دولت، از آن جهت که مبتنی بر یک دوگانگی است که در اسلام وجود داشته، نظریه اشتباه‌آمیزی است» (همان: ۱۷۸).

اقبال در باب حزب اصلاح دینی هم توضیح می‌دهد که این حزب، «بر این امر اساسی متکی بود که اسلام، سازگاری میان مثالی‌گری و اثباتی‌گری (ایده‌آلیسم و پوزیتیویسم) است و به اعتبار وحدت، حقایق آزادی و مساوات و مسئولیت مشترک، سرزمین پدری ندارد». در واقع اسلام، اسلام است، ترکی، یا عربی، یا ایرانی، یا هندی ندارد. بنابراین «ملت‌پرستی» امری مذموم و صورت دیگری از توحش است. چرا که ایده‌آل‌ها و کمال مطلوب‌ها بیش از آن که اسلامی باشند، عربی، ترکی، ایرانی و هندی‌اند. پس ما باید قشر سختی که اکنون اسلام را پوشانده و نظر پویای آن را نسبت به زندگی متوقف ساخته، از روی آن برداریم و «از نو حقایق اصلی آزادی و برابری و مسئولیت مشترک را اکتشاف کنیم» (همان: ۱۷۸-۱۷۹). پس از این توضیح مبسوط، اقبال تصریح می‌کند که حزب اصلاح دینی، عملاً به همان نتیجه‌ای رسید که حزب ملیون رسیده بود، و آن آزادی اجتهاد است،

«با توجه به این نظر که قانون شریعت در پرتواندیشه و تجربه جدید نوسازی شود» (اقبال لاهوری، ۱۷۹).

با این مقدمه، اقبال به سراغ ماجرای الغای خلافت در ترکیه و ضرورت برقراری شکل تازه‌ای از حکومت می‌رود و آن را تأیید می‌کند. او توضیح می‌دهد که بنا بر فقه تسنن، تعیین امام یا خلیفه ضرورت مطلق دارد. اما او این پرسش اساسی را مطرح می‌کند که آیا باید خلافت به یک شخص واحد واگذار شود؟ در پاسخ اقبال تصریح می‌کند «اجتهاد ترکیه‌ای» این است که بر طبق روح اسلام، خلافت یا امامت ممکن است به گروهی از اشخاص، یا به یک مجلس انتخابی واگذار شود. این جا درست همان نقطه عزیمتی است که اقبال تلاش دارد با استفاده از مفهوم اجتهاد، از خلافت اسلامی به نوعی دموکراسی اسلامی گام نهد. او به صراحت می‌نویسد «من شخصا بر آنم که نظر ترکیه در این باره درست است و احتیاجی به استدلال ندارد» (همان: ۱۸۰-۱۷۹). اقبال حتی از این هم فراتر می‌رود و تأکید می‌کند «همکاری اجتماعی» (شکل جمهوری حکومت) نه تنها کاملاً با روح اسلام سازگار است، بلکه با در نظر گرفتن نیروهایی که به تازگی در جهان اسلام آزاد شده‌اند، عنوان ضرورت و وجوب پیدا کرده است» (همان: ۱۸۰)؛ البته ذکر این نکته نیز لازم است که اقبال تصریح می‌کند که قلباً به دموکراسی غربی اعتقادی ندارد؛ اما به عنوان بهترین راه موجود آن را می‌پذیرد. (اقبال، ۵۱).

اقبال برای تبیین این نظر خود و با ارجاع به برخی نظرات ابن خلدون، توضیح می‌دهد که تجربه‌های تاریخی نشان داده خلافت کلی و یکپارچه در بخش بزرگی از جهان اسلام در عمل شکست خورده است. در آن هنگام که امپراتوری اسلام دست نخورده و یکپارچه بود، اندیشه خلافت قابل قبول و سودمند بود. اما اکنون که این یکپارچگی از میان رفته و واحدهای سیاسی مستقل سربرآورده، «اندیشه خلافت دیگر از عملی بودن افتاده و نمی‌تواند همچون یک عامل زنده در سازمان جدید اسلام مؤثر باشد». اندیشه خلافت در این زمان حتی سداً راه اتحاد ملل مسلمان شده است. برای نمونه ایران و ترکیه به علت اختلاف نظر در این امر «نسبت به یک دیگر دور و بیگانه مانده‌اند» (همان: ۱۸۰).

در نهایت اقبال با تمجید از الگوی ترکیه می‌نویسد: در میان اقوام مسلمان، «تنها ترکیه است که از خواب جزمی‌گری برخاسته و به خودآگاهی رسیده» است. اما اقبال در همین جا در ارتباط با امکان گذار از اندیشه خلافت اسلامی به حکومت جمهوری، پرسش مهمی طرح می‌کند که آیا فقه اسلامی قابل تحول و تکامل هست یا نه؟ و خود پاسخ می‌دهد: بدون شک، بله. او در همین رابطه این تحلیل کلی از اسلام را می‌پذیرد که «روح اسلام چنان وسیع است که عملاً باید آن را نامحدود شمرد. به استثنای اندیشه‌های مبتنی بر نفی وجود خدا، همه افکار ملت‌هایی را که با آن مجاور بوده‌اند، جذب کرده و آن‌ها را در جهت مخصوص توسعه و گسترش خویش انداخته است» (اقبال لاهوری، ۱۸۷). او به خصوص تحول در فقه و حقوق و اندیشه سیاسی اسلامی را از این هم آشکارتر می‌داند و نتیجه می‌گیرد «آزادگی روح اسلام، علی‌رغم محافظه‌کاری شدید مجتهدان ما، با پیدایش زندگی جدید، ناچار کار خود را خواهد کرد» (همان: ۱۸۸).

اقبال از این مقدمات نتیجه می‌گیرد که اگر به «زمینه اصول حقوقی قرآن» بنگریم، کاملاً آشکار می‌شود که این اصول نه تنها مانع به کار افتادن اندیشه و فعالیت «قانون‌گذاری بشری» نمی‌شوند، بلکه وسعت دامنه این اصول چنان است که خود، انگیزه‌ای برای بیدار شدن اندیشه بشری می‌شوند (همان: ۱۹۱). این سخن و نتیجه‌گیری، از آن رو حائز اهمیت فراوان است که، مسأله امکان یا عدم امکان قانون‌گذاری بشری، مهم‌ترین مسأله در مباحث مربوط به حکومت پارلمانی دموکراتیک و مشروطه در جهان اسلام بوده است. او با استدلال در باب امکان قانون‌گذاری بشری، در پی اثبات امکان برقراری حکومت دموکراتیک و سازگاری آن با موازین فقهی و حقوقی اسلامی است. اقبال حتی گذار از اندیشه خلافت به حکومت جمهوری را، لازمه نوسازی و احیا در جهان اسلامی می‌داند؛ چرا که «جهان اسلام چون با اندیشه نافذ و تجربه جدید مجهز شود، می‌تواند شجاعانه به کار نوسازی و احیایی که در پیش دارد، بپردازد» (همان: ۲۰۳).

البته اقبال با تمام اشتیاقی که به ورود اندیشه‌های مدرن سیاسی - اجتماعی به جهان اسلام نشان می‌دهد، تلاش دارد تا لحن هشدارگونه و احتیاط‌آمیزی در این زمینه به کار

بندد، تا جهان اسلام این اندیشه‌ها را بی‌محابا و بدون «نقادی‌گری» در آغوش نکشد. به همین دلیل است که با لحنی هشدارگونه می‌نویسد: «ما با کمال میل به نهضت آزادی‌گری (لیبرالیسم) در جهان جدید اسلام، خوشامد می‌گوییم. ولی باید این را پذیرفت که ظهور افکار آزادی‌گرانه (لیبرال) در اسلام، بحرانی‌ترین لحظه را در تاریخ این دین تشکیل می‌دهد... مصلحان دینی و سیاسی ما با شوق و حرارتی که برای آزادی‌گری دارند، ممکن است با نبودن سدّ و بندی در برابر شور و شوق جوانی ایشان، از اندازه درگذرند و از حدود خاص اصلاح تجاوز کنند. ما اکنون مرحله‌ای را می‌گذرانیم که شبیه است به مرحله انقلاب پروتستانی‌گری اروپا و درسی که از ظهور لوتر ممکن است بگیریم... [در] وظیفه رهبران جهان اسلام امروز، آن است که معنی آن‌چه در اروپا پیش آمده را خوب بفهمند و پس از آن با احتیاط تمام و بینایی کامل نسبت به اسلام، به عنوان یک سیاست اجتماعی، به جانب پیش، گام بردارند» (اقبال لاهوری، ۱۸۶).

او با ارجاع به این تجربه اروپا در دوره روشنگری، توضیح می‌دهد که ورود اندیشه‌های لیبرال و دموکراتیک، نباید ماهیت «روحانی» دین اسلام و جوامع مسلمان را از میان بردارد؛ اتفاقی که در اروپا افتاد. در واقع تکیه بر «عقل محض» آن‌گونه که در اروپا جریان یافت، هرگز به نتایج سودمندی منجر نخواهد شد. اقبال حتی ایده‌آلیسم اروپایی را نیز ناکارآمد می‌داند؛ «مثالی‌گری (ایده‌الیسم) اروپا هرگز به صورت عامل زنده‌ای در حیات آن در نیامده، و نتیجه آن پیدایش «من» سرگردانی است که در میان دموکراسی‌هایی ناسازگار با یک‌دیگر به جستجوی خود می‌پردازد که کار منحصر آن بهره‌کشی از درویشان به سود توانگران است. سخن مرا باور کنید که اروپای امروز بزرگترین مانع در راه پیشرفت اخلاق بشریت است» (همان: ۲۰۴).

در سوی دیگر مسلمانان بر خلاف اروپاییان، مالک اندیشه‌ها و «کمال مطلوب‌های نهایی مطلق مبتنی بر وحی‌ای می‌باشند» که از دورنی‌ترین ژرفنای زندگی بیان می‌شود. برای فرد مسلمان شالوده روحانی زندگی، امری اعتقادی است. در این جا اقبال از اصطلاح «دموکراسی روحی» بهره می‌برد که «غرض نهایی اسلام» است (همان) و همه نتایج خود از

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال چهارم، شماره ۱،

بهار ۱۳۹۹

بحث امکان برقراری دموکراسی در جهان اسلام را در این اصطلاح خلاصه می‌کند. او فرد مسلمان را تشویق می‌کند که «وضع امروز خود را بشناسد و زندگی اجتماعی خود را در روشنی اصول اساسی بنا کند و از هدف اسلام که تا کنون به صورت جزئی آشکار شده، آن دموکراسی روحی را که غرض نهایی اسلام است بیرون بیاورد و به کامل کردن و گسترده کردن آن بپردازد» (همان). بنابراین تصریح اقبال، دموکراسی یا حکومت ملی، مهم‌ترین جنبه سیاسی اسلام است (اقبال، ۱۴۷).

پژوهش‌نامه تاریخ تشیع

سال چهارم، شماره ۱،

بهار ۱۳۹۹

۴۲

نتیجه

در واقع همان‌گونه که در بحث مبسوط بالا توضیح داده شد، هم شریعتی و هم اقبال به مثابه مصلحانی نوگرا و اندیشمند یکی از مشکلات و موانع جوامع اسلامی را حکومت‌های خودکامه و مستبد می‌دانستند، که برای رهایی از آن به ناچار می‌بایست به دموکراسی به عنوان حکومتی بدیل و جایگزین روی آورد. نقش رأی و انتخاب مردم در دموکراسی در هر شکل و صورت و با هر تعریفی از آن، در واقع به میزان قابل ملاحظه‌ای برجسته بود و از این منظر امکان ظهور و بروز حکومت‌های خودکامه سنتی وجود نداشت. از این منظر بود که هر دو اندیشمند مصلح بر محاسن حکومت‌های دموکراتیک تأکید می‌ورزیدند.

به رغم این استقبال دو اندیشمند مسلمان از شکل دموکراتیک حکومت، اما هر دو نقدهای جدی نیز به دموکراسی‌های رایج در غرب داشتند. در واقع تفاوت برداشت و خوانش این دو از دموکراسی به تفاوت نقدهای آنان به دموکراسی غربی برمی‌گشت. از نظرگاه شریعتی اگر دموکراسی صرفاً متکی بر آراء مردم باشد (آن‌گونه که در غرب هست)، آن‌گاه حکومت منتخب مردم، تعهدی جز آن‌چه مردم در چارچوب سنن و باورهای رایج‌شان می‌خواهند، ندارد. زیرا افراد یک جامعه هرگز به کسی رأی نمی‌دهند که با سنت‌ها و عادات و عقاید رایج آنان مخالف باشد. از این رو این نوع دموکراسی مناسب جوامع در حال توسعه و توسعه‌نیافته نیست. این جوامع نیازمند تغییرات بنیادین در همه

وجود زندگی هستند. در این جا شریعتی نوعی از دموکراسی را تئوریزه کرد که آن را دموکراسی متعهد می‌نامید. دموکراسی متعهد به باور او می‌تواند در این گونه جوامع، تغییرات انقلابی بنیادین صورت دهد.

از سوی دیگر نقد اقبال به دموکراسی‌های رایج در غرب، بیشتر بر فقدان وجه «روحانی» این حکومت‌های دموکراتیک متمرکز بود. به باور اقبال شاید دموکراسی‌های خالی از ماهیت روحانی در مغرب زمین سودمند باشد، اما لازمه برقراری هر نوع حکومت دموکراتیک در جوامع اسلامی، تکمیل آن با تقویت وجه روحانی و مثالی است. بنابراین، او نیز بر گونه‌ای از دموکراسی تأکید می‌کرد که آن را «دموکراسی روحی» می‌نامید.

شریعتی و اقبال در نحوه استدلال‌شان برای تئوریزه کردن دموکراسی مورد نظرشان نیز اختلاف داشتند. گرچه هر دو اندیشمند در نهایت محاسن حکومت‌های دموکراتیک را تصریح می‌کردند، اما استدلال شریعتی در این زمینه بیشتر نظری و جامعه‌شناختی و استدلال اقبال تاریخی و فقهی‌تر بود. در واقع اقبال بیشتر بر ماهیت متحول موازین فقهی و حقوقی اسلامی بر مبنای تجربه‌های تاریخی تأکید می‌کرد، در حالی که شریعتی دموکراسی‌های صرفاً متکی بر آراء مردم را از نظر جامعه‌شناختی مناسب جوامع در حال توسعه نمی‌دانست.

هم‌چنین از آن جا که شریعتی از منظری شیعی (به‌ویژه به تعبیر خودش شیعه علوی و انقلابی) به دموکراسی می‌نگریست، دموکراسی متعهد را در چارچوب مفهوم شیعی «انتظار» تحلیل می‌کرد. در حالی که اقبال از نگاه اهل تسنن، با تأیید الغای خلافت اسلامی و نیاز جوامع مسلمان به حکومت جایگزین، به دموکراسی روحی رسیده بود.

در نهایت نیز باید گفت گرچه اقبال تلاش می‌کرد سازگاری دموکراسی را با اسلام بر مبنای ماهیت متحول و منعطف فقه و حقوق اسلامی تحلیل کند، شریعتی چندان دل‌مشغول سازگاری یا ناسازگاری دموکراسی با موازین اسلامی نیست. بیشترین دل‌مشغولی شریعتی این بود که آیا دموکراسی می‌تواند در جوامع در حال توسعه مؤثر باشد یا نه؟ در پاسخ به این پرسش بود که او به «دموکراسی متعهد» رسیده بود.

منابع

- لاهوری، اقبال، محمد، *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران: کانون نشر پژوهش های اسلامی، بی تا.
- _____، *نامه ها و نگاشته های اقبال لاهوری*، به کوشش بشیراحمددار، ترجمه عبدالله ظهیری، مشهد: جاوید، ۱۳۶۸.
- _____، «اسلام به عنوان یک مطمح نظر اخلاقی و سیاسی»، مندرج در *یادنامه اقبال*، به کوشش بهاء الدین اقبال، لاهور: خانه فرهنگ ایران، ۱۳۵۸.
- امام جمعه زاده، سید جواد؛ روحانی، حسین، «بررسی تطبیقی حکومت دموکراسی غربی با دموکراسی متعهد دکتر علی شریعتی»، *فصل نامه علوم اجتماعی*، شماره ۹، ۱۳۸۶.
- جهانبخش، فروغ، *اسلام، دموکراسی و نوگرایی دینی در ایران*، ترجمه جلیل پروین، تهران: گام نو، ۱۳۸۳.
- حاضری، علی محمد، محمدی، سمیرا، «مواجهه عصری و انتقادی شریعتی با دموکراسی»، *فصل نامه اندیشه سیاسی در اسلام*، شماره ۱۷، ۱۳۹۷.
- رضایی، احمد، سفری دوغایی، مجید، «امکان سنجی برقرار دموکراسی کثرت گرا در اندیشه شریعتی»، *پژوهش سیاست نظری*، شماره چهاردهم، ۱۳۹۲.
- سعیدی پور، امیرعباس، شریعتی، آزادی، *انسان و دموکراسی*، تهران: پردیس، ۱۳۸۳.
- شریعتی، علی، *تاریخ تمدن*، جلد دوم (مجموعه آثار جلد ۱۲)، تهران: انتشارات قلم، ۱۳۶۸.
- _____، *ما و اقبال*، مجموعه آثار ج ۵، تهران: انتشارات الهام، ۱۳۷۵.
- _____، *تشیع علوی و تشیع صفوی* (مجموعه آثار جلد ۹)، تهران: چاپخش، ۱۳۷۷.
- _____، *حسین وارث آدم* (مجموعه آثار جلد ۱۹)، تهران: انتشارات قلم، ۱۳۸۰.
- _____، *علی* (مجموعه آثار جلد ۲۶)، تهران: نشر آمون، ۱۳۸۰.
- شومپتر، جی. ا.، *کاپیتالیسم، سوسیالیسم و دموکراسی*، ترجمه حسن منصور، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۴.
- ضامنی پور، علی، مهدی زاده، محمد، «تحلیل گفتمان اندیشه های محوری اقبال لاهوری با تأکید بر اجتهاد، تکفر خودی و حکومت اسلامی»، *فصل نامه پژوهش های سیاسی و بین المللی*، سال هشتم، شماره سی و دوم، ۱۳۹۶.

پژوهش نامه تاریخ تشیع

سال چهارم، شماره ۱،

بهار ۱۳۹۹

۳۴

- عالم، عبدالرحمن و میرزازاده احمد بیگلر، «نسبت اسلام و دموکراسی در ایران معاصر»، فصلنامه سیاست، دوره ۴۱، شماره ۴، ۱۳۹۰.
- عالم، عبدالرحمن، بنیادهای علم سیاست، تهران: نشر نی، ۱۳۹۴.
- عبدالکریمی، بیژن، نگاهی دوباره به مبانی فلسفه سیاسی شریعتی یا تاملی بر پارادوکس دموکراسی متعهد، تهران: بی نا، ۱۳۷۰.
- عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی، ۱۳۸۰.
- فارابی، ابونصر، اندیشه های اهل مدینه فاضله (آرا اهل مدینه فاضله)، ترجمه و شرح از جعفر سجادی، تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر، ۱۳۵۴.
- فارابی، ابونصر، سیاست مدینه، ترجمه و شرح از سید جعفر سجادی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۸.
- فراست خواه، مقصود، سرآغاز نواندیشی معاصر، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷.
- معروف، محمد، اقبال و اندیشه های دینی غرب معاصر، ترجمه محمد بقائی، تهران: قصیده سرا، ۱۳۸۲.
- وزیری، محمود و محمدی گرگانی، محمد، «جایگاه قدرت سیاسی در تحول اجتماعی در نظریه علامه اقبال لاهوری»، تحقیقات حقوقی تطبیقی ایران و بین الملل، سال دهم، شماره سی و پنجم، ۱۳۹۶.
- Bogdanor, Vernon, ed. The Blackwell encyclopedia of political institutions, New York: Blackwell, 1987.
- Huntington, Samuel P. The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century, University of Oklahoma Press, 1991.
- Cohen, Carl, Democracy, Athens: University of Georgia Press, 1971.