

ریشه‌یابی نظرگاه تئوریک شریعتی نسبت به مفهوم ولایت فقیه

سید مهدی ساداتی‌نژاد*

سامان رحمانی**

چکیده

آراء دکتر شریعتی درباره روحانیت و فقاہت در برهه‌های مختلف، صورت‌های گوناگونی یافته است. مسئله تحقیق حاضر، واکاوی بخشی از نظریات اندیشه سیاسی شریعتی است که نسبت میان روحانیت و سیاست را روشن می‌سازد. یافته‌های تحقیق با ابتدای بر روش توصیفی-تحلیلی و متن‌محور گویای آن است که شریعتی در پاره‌ای از آثار خود مواضعی آن‌چنان همسو با نیابت سیاسی - اجتماعی روحانیون در عصر غیبت اتخاذ می‌کند که در بادی امر، پژوهش درباره اعتقاد یا عدم اعتقاد او به ولایت فقیه، به عنوان جایگاهی حقوقی در جامعه سیاسی شیعیان عصر غیبت را ضروری می‌نماید. در این راستا، ابتدا تصویری کلی از منظومه فکری شریعتی و مفصل‌های اثرپذیری وی از مکاتب و اندیشه‌های مختلف ارائه شده و سپس جایگاه سیاسی روحانیت و سیاست در قالب مفهوم ولایت فقیه در اندیشه وی تبیین گردیده است.

واژگان کلیدی

دکتر شریعتی، ولایت فقیه، نظرگاه تئوریک، روحانیت، اندیشه سیاسی.

msadatinejad@ut.ac.ir

saman.rahmany@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۸/۷/۲۴

*. استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.

** . دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۹۸/۲/۲۳

طرح مسئله

گرچه تأثیر «علی شریعتی» به عنوان یکی از اثر گذارترین روشن فکران پیش از انقلاب اسلامی، بر اندیشه سیاسی معاصر ایران قابل انکار نیست، اما ابهامات میراث چند ده جلدی اندیشه وی، همواره آثار او را به معرکه قرائت‌های گوناگون تبدیل نموده است. او البته همواره سعی داشته است تا با عملی نمودن آرائش در زیست اجتماعی - سیاسی خود، تصویری روشن از افکارش به جای گذارد. او در خلال تحصیل در فرانسه، تقریباً به طور همزمان همراه با افرادی چون ابراهیم یزدی، ابوالحسن بنی‌صدر، صادق قطب‌زاده و مصطفی چمران در سال ۱۳۴۰ پس از تشکیل نهضت آزادی ایران، به فعالان دانشجویی خارج از کشور پیوست و مبارزه آزادی‌خواهانه خود را شروع کرد.

پس از بازگشت به ایران نیز سلسله سخنرانی‌های وی در حسینیه ارشاد، پیرامون اسلام‌شناسی، جامعه‌شناسی و تاریخ اسلام، با استقبال وسیع طبقه جوان و دانشجویان روبه‌رو شد. شریعتی از سال ۱۳۵۲ به مدت ۱۸ ماه در زندان بود و پس از آزادی حدود دو سال نیز تحت نظر قرار داشت. این زندگی فکری مبارزاتی شریعتی، سرانجام در ۲۶ اردیبهشت ۱۳۵۶ در حالی که با گذرنامه معمولی و نام علی مزینانی از ایران گریخت، به تنگنا افتاد و صبح روز ۲۹ خرداد در اثر حمله مشکوک قلبی در لندن درگذشت. (جعفریان، ۱۳۸۷: ۵۷۱ - ۵۷۰)

در باب بررسی نسبت منظومه فکری شریعتی و مقوله روحانیت و سیاست و جایگاه ولایت فقیه در اندیشه وی ابتدا باید به سیر فکری او اشاره کرد. زندگی شریعتی و سیر تفکر او را می‌توان در ۲ مقطع زمانی قبل و بعد از آغاز فعالیت وی در حسینیه ارشاد مورد بررسی قرار داد. بخش نخست زندگی وی به خصوص در دهه ۳۰ نقش مهمی در شکل‌گیری اندیشه دکتر دارد که از سال ۱۳۴۷ و با آغاز سخنرانی و فعالیت‌هایش در حسینیه ارشاد نمود خارجی می‌یابد. شاخص فکری وی در مقطع نخست، ترجمه کتاب *ابوذر غفاری و مقاله اسلام، مکتب واسطه* است. شریعتی در دهه ۳۰ و تحت‌تأثیر نهضت خدایپرستان سوسیالیست، کتاب *جوده السحار* را به توصیه پدرش ترجمه کرد. در این کتاب، ابوذر غفاری به عنوان شخصیتی سوسیالیست معرفی شده بود.

او نام کتاب را *ابوذر خداپرست سوسیالیست* گذاشت. گرایش سوسیالیستی - مذهبی وی ریشه در افکار برخی از مسلمانان نوگرای مصر و سوریه داشت که متأثر از سوسیالیسم بودند. (همان: ۹۲) افزون بر این، او در مقدمه مقاله «مکتب واسطه» که بعد از ترجمه کتاب یادشده و در سال ۱۳۳۴ می‌نویسد، اسلام را مکتب «رنالیسم» معرفی می‌کند و می‌آورد:

از میان مکتب‌های ماتریالیسم و ایدئالیسم، اسلام روش مختص به خود را دارد و آن

را می‌توان رئالیسم نامید. رژیم اجتماعی و اقتصادی اسلام، سوسیالیسم عملی است که بر طرز فکر خداپرستی استوار می‌باشد و حد وسط میان دو رژیم فاسد کاپیتالیسم و کمونیسم است. (شریعتی، ۱۳۵۷: ۸)

او در این مقطع با ایجاد تلفیق میان یک شخصیت تاریخی اسلام یعنی ابوذر و مکتب سوسیالیسم، زمینه لازم را برای نزدیکی اسلام با مارکسیسم فراهم کرد. ذهنیت سوسیالیستی شریعتی، بعدها با سفر به فرانسه و آشنایی بیشتر با مکاتب غربی پخته شد. این مقطع را باید پایه تفکری دانست که بعدها در حسینیه ارشاد، مجال ظهور و بروز یافت. در واقع گرایش شریعتی به اندیشه چپ و سبقه مذهبی خانواده‌اش موجب شد تا زمینه آرای بعدی وی فراهم شود.

پیشینه تحقیق

گرچه تا امروز اندیشه شریعتی از ابعاد گوناگونی مورد تحقیق قرار گرفته است اما تاکنون پژوهشی متمرکز بر مفهوم ولایت فقیه در اندیشه وی صورت‌بندی نگردیده است. برای مثال می‌توان از کتاب‌هایی چون *دین‌اندیشان متجدد اثر محمد منصور هاشمی، آسیب‌شناسی دین‌پژوهی معاصر اثر عبدالحسین خسروپناه، گونه‌شناسی روشنفکران ایرانی و ... نام برد. چنین آثاری با مرور آراء تنی چند از روشن‌فکران ایران معاصر، به‌طور اجمالی به مرور منظومه فکری شریعتی نیز پرداخته‌اند. در این بین آثاری چون *رند خام از رضا علیجانی و از دموکراسی تا مردم‌سالاری دینی از صادق زیباکلام نیز به‌طور خاص اندیشه شریعتی را موضوع کتب خود قرار داده‌اند. جالب اینکه جمع‌بندی هر مؤلف از اندیشه سیاسی شریعتی نیز گوناگون و گاه متناقض است. برخی او را دموکراسی‌خواه تمام‌عیار انگاشته‌اند (علیجانی، ۱۳۸۷: ۲۱۹) عده‌ای دیگر او را مخالف و محرف دموکراسی، آزادی و حقوق بشر^۱ معرفی می‌کنند. نزدیک‌ترین و صریح‌ترین اشارات در مورد نسبت‌شناسی اندیشه سیاسی شریعتی با ولایت فقیه را می‌توان در بخش پایانی کتاب رضا علیجانی در مقایسه این مفهوم با مفهوم «دموکراسی متعهد» در اندیشه شریعتی یافت. علیجانی که شریعتی را حامی سرسخت دموکراسی و ولایت فقیه را متناقض با آن می‌شمارد و هم‌انگاری این دو را «بی‌دقتی، بی‌انصافی و خصومت» (همان: ۲۵۳) علیه شریعتی می‌انگارد، جمع‌بندی خود را از مخالفت قطعی شریعتی با تئوری ولایت**

۱. مقاله «افکار شریعتی بسیار استبدادی‌تر از آن است که با چند جمله قصار قابل ماله‌کشی باشد». (بهرامی کمیل، نظام، ۱۳۹۳، *گونه‌شناسی روشنفکران ایرانی*، تهران، انتشارات کویر، ص ۲۷۸) و «دموکراسی را نمی‌توان از تفکر شریعتی استخراج کرد». (زیبا کلام، صادق، ۱۳۸۴، *از دموکراسی تا مردم‌سالاری دینی*، تهران، نشر روزنه، ص ۸۴)

فقیه در قالب سه دلیل بیان می‌کند که به‌طور خلاصه در جدول زیر آمده است. (همان: ۲۵۴ - ۲۵۳)

تفاوت‌های نظریه ولایت فقیه و نظریه دموکراسی متعهد شریعتی از نگاه علیجانی	
مشخصه‌های تئوری ولایت فقیه	مشخصه‌های تئوری دموکراسی متعهد شریعتی
مشروعیت منحصر به مردم نیست	مشروعیت تماما منبعث از مردم است
فقط فقیه جامع‌الشرایط حق ولایت و حاکمیت دارد	همه در حق کسب حکومت برابرند
نظریه‌ای دائمی است	نظریه موقتی است و صرفاً برای دوره گذار طراحی شده است

در پژوهش حاضر با بررسی آراء شریعتی در باب سیاست و حکومت، علاوه بر ارائه قرائتی کامل‌تر از این نسبت‌شناسی، نشان داده خواهد شد که از سه مورد فوق، حداکثر تنها می‌توان تفاوت سوم را به‌عنوان تفاوتی قابل‌اعتنا پذیرفت و تفاوت‌های اصلی این دو نظریه در مسائل دیگری است که شرح آن در ادامه خواهد آمد.

تلاقی فلسفه‌های غربی و شرق‌شناسانه با دغدغه احیای اسلام سیاسی شریعتی

همان‌طور که پیش‌تر نیز آمد، اقامت پنج ساله شریعتی در فرانسه را می‌توان دوره سازندگی شخصیت سیاسی او دانست. او در این دوران با متفکرانی چون «لوئی ماسینیون، ژان پل سارتر، ژانبرگ، فرانتس فانون، جرج گوروویچ» و نیز شماری از استادان برجسته دانشگاه سوربن آشنایی پیدا کرد و از آنها تأثیر پذیرفت. بنابراین ذهنیت شریعتی در احاطه تفکرات این متفکران غربی ساخته‌وپرداخته شد. اثرگذاری این متفکران در سیر اندیشه وی با اشاره‌های او به «هگل، مارکس، هوسرل، یاسپرس، هایدگر و مارکوزه» آشکار است. جامعه‌شناسی دیالکتیکی نومارکسیستی ژرژ گوروویچ، اگزستانسیالیسم ژان پل سارتر، قرائت لویی ماسینیون از عرفای اسلام قرون وسطایی و رهیافت روانکاوانه فرانتس فانون به جنبش‌های انقلابی جهان سوم برای شریعتی جاذبه داشت و در همین راستا به ترجمه برخی آثار این متفکران پرداخت. (خسروپناه، ۱۳۹۴: ۲۲۰)

او بر این باور بود که همه این رهیافت‌ها می‌تواند به بازسازی وجود اصیل شرقی کمک کند. برای نمونه فحوای اندیشه شریعتی یا ترجیح‌بند تفکرات او در اصل «بازگشت به خویشتن» نمود می‌یابد. این اصل تحت‌تأثیر متفکران غربی و به اقتضای شرایط موجود داخلی از سوی شریعتی مطرح شد؛ او این گفتمان را از گفتمان بازگشت به خویشتن فرانتس فانون وام گرفت، تنها تفاوت این دو گفتمان در مختصات مذهبی گفتمان شریعتی بود. بنابر آنچه خود شریعتی درباره این اصل تصریح می‌کند:

مسئله بازگشت به خویشتن شعاری نیست که الان در دنیا، مذهبی‌ها مطرح کرده

باشند بلکه بیشتر روشن‌فکران مترقی غیرمذهبی این مسئله را برای اولین بار مطرح کرده‌اند. مانند امه سه زور و در آفریقا مثل فرانتس فانون، مثل ژولیوس نی ره، مثل جومو کیناتا ... (شریعتی، بی تا (ب): ۱۱)

به‌طور مشخص و آن‌گونه که از نظرهای او برمی‌آید، شریعتی از سنت فرانسوی - آلمانی جامعه‌شناسی وام گرفت و بنابراین اندیشه او با مارکس و هگل همخوانی داشت. هرچند مکتب ایدئالیستی هگلی را شایسته می‌دانست اما عمل (پراکسیس) را به‌مثابه بن‌مایه شناخت‌شناسی از مارکس وام گرفت و اصول ضروری از فلسفه او را همچون زیربنا، روبنا، تضاد طبقاتی، از خودبیگانگی و ایدئولوژی اخذ کرد. (بروجردی، ۱۳۷۸: ۱۶۴) و به میزان کمی نیز از اندیشه زندان خویشن‌های دگر الهام گرفت و این زندان را افزون بر طبیعت‌باوری، جامعه‌گرایی و تاریخ‌باوری چهار زندان بزرگ بشر محسوب کرد. (شریعتی، ۱۳۶۱ (ب): ۳۹ - ۳۸)

در مجموع شریعتی از ثمره تعداد زیادی از متفکران غربی در صورت‌بندی اندیشه‌هایش بهره می‌برد که احصاء همه آنها اگر نه غیرممکن، اما مشکل و گاه غیرضروری می‌نماید. چه‌گاه شریعتی با ذکر اشاره‌ای مختصر به یک متفکر گرچه به بخشی از تفکر او ارجاع می‌دهد اما لزوماً این ارجاع به معنای اُثرپذیری تام و تمام وی از آن متفکر نیست. به‌همین دلیل حال که مروری اجمالی بر برخی از مفصل‌های نظری اتصال شریعتی با غرب صورت گرفت، به‌نظر می‌رسد تشریح برخی از مهم‌ترین پیوندگاه‌های تفکر وی ضروری باشد. بنابراین در ادامه به تشریح اهم این پیوندگاه‌ها پرداخته می‌شود. شریعتی «مارکسیسم» را جامع‌ترین ایدئولوژی می‌داند که همه جنبه‌های فعالیت انسانی را در جهان‌بینی‌اش دربرمی‌گیرد و شناخت جامعه و تاریخ جدید را میسر می‌سازد، با این حال معتقد است که انسان را تک‌بعدی بار می‌آورد. او همچنین وظیفه خود را در انتقاد از مارکسیسم با اهمیت دانست و برای بی‌اعتبار ساختن مقدمات مارکسیسم به آموزه‌های کلاسیک اسلامی و همچنین نقد سارتر درباره تک‌ساحتی بودن مارکسیسم استناد کرد. با این حال اعتقاد شریعتی به مارکسیسم مانع انتقاد از آن نبود، چراکه تقلید صرف از مارکس را به‌معنای از دست دادن توانایی خود برای قضاوت مستقل و تفکر آزاد می‌دانست.

در مجموع در آثار شریعتی می‌توان سه قرائت از مارکسیسم یافت که بر همین اساس می‌توان نسبت به داوری وی در مورد مارکسیسم به قضاوت نشست: در قرائت اول مارکس جوان قبل از همه، یک فیلسوف منکر وجود خدا بود که از ماتریالیسم دیالکتیک حمایت کرده و منکر لاهوت، روح، مبدأ و معاد می‌شد. به گفته شریعتی این جنبه مارکس از سوی سوسیالیست‌ها و کمونیست‌های اروپایی

بیش از حد بزرگ شد، زیرا آنها برای مبارزه با کلیساهای ارتجاعی خودشان، خودبه‌خود تمامی اشکال مذهب را تقبیح می‌کردند.

در قرائت دوم، مارکس، کامل و رشد یافته بود که به‌عنوان یک دانشمند اجتماعی فاش می‌ساخت که چگونه فرمانروایان به استثمار زیردستان و محکومان خود می‌پردازند. چگونه قوانین «جبر تاریخی» - و نه «جبر اقتصادی» - عمل می‌کنند و به چه طریق روبنای هر کشور و به‌ویژه ایدئولوژی و نهادهای سیاسی غالب آن، بر زیربنای اقتصادی آن اثر متقابل دارد.

مارکس قرائت سوم مسن‌تر و اساساً سیاست‌مداری بود که یک حزب انقلابی خلق کرد و غالباً پیش‌بینی‌هایی می‌کرد که از نظر سیاسی مقتضی بود اما مسلماً با متدولوژی اجتماعی او مطابقت نمی‌کرد. به گفته شریعتی، این نوع مارکسیسم «مبتذل» در نهایت باعث بدنامی و بی‌اعتباری مارکسیسم «علمی» می‌گردید. از نظر او، انگلس موضوعات عمده و اصلی را تحریف می‌کرد. احزاب طبقه کارگر، همراه رشدشان، «نهادهای» و «بوروکراتیک» می‌شوند و استالین جنبه‌های خاصی از مارکس جوان و پیر را به زبان مارکس کامل و رشد یافته برگزید تا مارکسیسم را به سطح عقیده‌ای جزمی درآورد که هیچ چیز را به جز ماتریالیسم تنگ‌نظرانه اقتصادی قبول نداشت. (شریعتی، بی‌تا (پ): ۱۶۱ - ۷۰)

شریعتی از این سه نوع مارکسیسم، نوع اول و سوم را آشکارا رد می‌کرد. اما بسیاری از نظریات مارکس دوم را می‌پذیرفت. او بر این نظر بود که بدون مقداری اطلاع از مارکسیسم، نمی‌تواند تاریخ و جامعه را درک کند. در واقع اعتقاد به اثرگذاری ایدئولوژی در مبارزه آزادی‌بخش، وی را به بهره‌گیری از مقولات و مفاهیم مارکسیستی در راستای پویا کردن آنچه اسلام سنتی و محافظه‌کار می‌خواند وامی‌دارد.

از نظر او ایدئولوژی آن قدر مهم است که با تسلط بر روبنای ایدئولوژیک می‌توان زیربنای اجتماعی - سیاسی را دگرگون کرد. او با این نظر موافق بود که جامعه به یک پایگاه اجتماعی - اقتصادی و یک روبنای سیاسی - ایدئولوژیک تقسیم می‌شود. او حتی موافق بود که اغلب مذاهب را باید در مقوله دوم قرار داد، چون فرمانروایان با دادن وعده‌های آن‌جهانی به تخدیر ذهن توده‌ها می‌پرداختند.

افزون بر ایدئولوژی، طبقه نیز مسئله محوری شریعتی محسوب می‌شود. او همچون مارکس در تبیین عوامل مؤثر در پیدایش نهادهای طبقاتی، فعالیت‌های سیاسی و ویژگی‌های فرهنگی اولویت را به عامل اقتصادی می‌دهد و از نزاع طبقاتی به‌عنوان موتور محرکه تاریخ یاد می‌کند. ولی این نزاع را

ریشه‌یابی نظرگاه تئوریک شریعتی نسبت به مفهوم ولایت فقیه □ ۲۰۷

مختصاتی مذهبی می‌بخشد و داستان هاییل و قابیل را به‌مثابه یک نماد از نزاع طبقاتی جاری در تاریخ نام می‌برد. به گفته خود او از دوران قابیل و هاییل، بشر در دو اردوگاه متضاد قرار گرفته است: در یک طرف مستضعفین و مردم در طرف دیگر مستکبرین یا فرمانروایان قرار گرفته‌اند. از نظر او این نزاع همیشگی است و در هر زمان در صورتی گوناگون ظاهر می‌شود. نزاعی که از دیدگاه او در آن زمان به‌صورت برخورد بین ملت‌های عقب‌مانده و ملل توسعه‌یافته ظاهر شده است. (هاشمی، ۱۳۹۳: ۳۰)

شریعتی در جای دیگری صریحاً از اصالت دموکراسی، آزادی و امنیت در برابر هر ایدئولوژی دفاع می‌کند و می‌گوید:

اگر روشن‌فکر، سرمایه‌داری یا حتی مارکسیست هم باشد دموکراسی و آزادی و امنیت و حرمت انسانی و حقوق فردی را به قیمت تحمل سرمایه‌داری ترجیح می‌دهد و سوسیالیسم را به بهای استبداد پلیسی و اختناق فکری رژیم می‌که برایش اقتصاد بر انسان ترجیح دارد و با پول می‌توان ایدئولوژی‌اش را ابتیاع کرد نخواهد پذیرفت. (شریعتی، بی تا (ز): ۲۶۵)

نسبت‌شناسی ولایت فقیه با منظومه فکری شریعتی

شاید در نگاه اول، ریشه‌یابی اصطلاحی چون ولایت فقیه در آراء شریعتی که حتی یک‌بار هم در آثار او استعمال نشده است چندان معقول به نظر نیاید. نگاه چندگانه و هرازگاهی متناقض به روحانیت در آثار شریعتی گاه جمع‌بندی دیدگاه وی را نسبت به این قشر آن‌چنان سخت ساخته که موجب شده است تاکنون این موضوع بارها توسط پژوهشگران مختلف مورد تحقیق قرار گیرد. اما همین مواضع متعدد امکان نسبتاً خوبی را برای ریشه‌یابی مفهوم ولایت فقیه در اندیشه وی پدید آورده است که موضوع مقاله حاضر واقع شده است.

ریشه‌تلقی شریعتی از ولایت فقیه را باید در کیفیت اعتقاد وی به مقوله امامت در تشیع دانست. شریعتی امامت را تنها راه نجات جامعه از شوم‌بختی و جهل می‌داند و رستگاری سیاسی - اجتماعی را در پرتو صدارت امام تعریف می‌کند. به تعبیر وی مشروعیت امام خود بنیاد و نه منوط به امر دیگری است، چراکه به عقیده او امامت یک حق ذاتی است ناشی از ماهیت شخص که منشأ آن خود امام است نه عامل خارجی انتخاب و انتصاب.

شریعتی با هرگونه قرائت انزواگرا و فردی از مفهوم امامت به‌شدت مخالف بوده و فلسفه امامت را نقش‌آفرینی در اجتماع می‌داند. او در تبیین این نظر می‌گوید:

امامت نه یک اعتقاد متافیزیکی و ولایت نه یک وهم صوفیانه که یک فلسفه رهبری انقلابی است برای نجات جامعه از جهل و جور و پاک‌سازی انقلابی محیط و تربیت انقلابی افراد برای نیل به مرحله آزادی و آگاهی و رشد سیاسی و فکری مردم تا بتواند دموکراسی راستین را که بر آرای مستقل و آگاهانه مسئول یکایک افراد استوار است بنا کنند، دموکراسی که از عوام‌فریبی، توطئه، جادوی پول، دست‌های پنهان بیگانه و دست‌های نیرومند سرمایه آسیب نبیند و روپوش مشروعی برای پنهان کردن و دوام بخشیدن به استثمار نباشد. (شریعتی، بی تا (الف): ۱۰۸ - ۱۰۷)

در همین راستا الگویی که شریعتی برای رهبری جامعه اسلامی در دوره غیبت ترسیم می‌کند گرچه در ظاهر یک دموکراسی صوری است اما با نگاه دقیق‌تر، نوع خاصی از مردم‌سالاری را در نظر دارد که با قرائت مرسوم از دموکراسی تفاوت‌هایی دارد. شریعتی بر این باور است که در دوره غیبت، رهبری و هدایت امت به عهده خود امت گذاشته شده است تا براساس ایدئولوژی مترقی تشیع، عالم‌ترین و عادل‌ترین راهبر را از میان خود برای نیابت امام معصوم برگزیده و همانند او و براساس استراتژی ائمه شیعی، سنت مبارزه ۲۵۰ ساله آنها را ادامه داده، امت اسلامی و جامعه بشری را در راه مبارزه مستمر آنها علیه نظام مستمر تاریخ، زورمند و زرمند و مزور راهبری کنند.

از نظر شریعتی آغاز دوره غیبت به هیچ‌وجه به معنای انفعال شیعیان نبوده و هیچ توجیهی برای توقف مبارزه با ظلم و استبداد وجود ندارد. الگوی تاریخی که شریعتی برای شیعیان واقعی ترسیم می‌کند، شخصیتی دغدغه‌مند، کنشگر، متعهد، با روحیه انقلابی و در یک کلام نقش‌آفرین در مبارزه همیشگی با استثمار است که به معنای اتم کلمه در ابوذری، صحابه بزرگ پیامر تجلی یافته است. از نظر او شخصیت ابوذری نقطه مقابل عالمان، فیلسوفان و عارفان غرق در مباحثات علمی، انتزاعی و به دور از مبارزه است:

پانصد ابوعلی تأثیری بر جامعه ندارد، جز عده‌ای که برای آموختن فلسفه گردش حلقه می‌زنند و هزاران حجاج اگر جمع گردند دارالمجانینی به وجود خواهد آمد، ولی یک ابوذری برای هر قرن کافی است که آن را دگرگون کند. (شریعتی، بی تا (ب): ۲۲)

از نظر شریعتی «(ابوذری) در مبارزه‌اش بر اصول کلی و اصطلاحات مبهم و شعارهای فرعی و مسائل ذهنی و نیازها و هدف‌های ایدئالیستی خیال‌پرستانه، فیلسوفانه، علمایی، اخلاقی، کلامی، جدلی، روبنایی، انحرافی و حساسیست‌های روشن‌فکرانه ذهنی و احساسی حکما و عرفا و فقها و متکلمان و ... تکیه نکرد. معلول را به جای علت نگرفت و نشان داد که از کجا باید آغاز کرد ...

وی خطوط اصلی مبارزه‌اش را مبارزه با تبعیض طبقاتی برای استقرار عدالت تعریف کرد». (همان) بر همین مبنا شریعتی دوگانه مشهور «تشیع علوی» و «تشیع صفوی» را به‌مثابه ملاک تعیین قرائت حق و باطل از مذهب شیعه معرفی می‌نماید. به تعبیر او «وقتی که می‌گویم تشیع صفوی به این معنا نیست که این تشیع فقط از زمان صفویه ساخته شده و پیش از آن وجود نداشته. نه! اصولاً تشیع صفوی از زمانی ساخته شده که تشیع علوی به‌وجود آمده ... در زمان صفویه این تشیع رسمیت و حاکمیت پیدا می‌کند.» (همان: ۶۱)

درواقع می‌توان شاخصه‌های اصلی تشیع صفوی را «سنت‌گرایی» به‌معنای التزام جزمی بر سنت‌ها - «ائمه ماورایی» - به‌معنای الگو نبودن ائمه و غیرقابل دسترس بودن ایشان - «انتظار منفی» - به‌معنای انفعال شیعیان در دوره غیبت - و «شعایرپرستی» - به‌معنای تقلید کورکورانه از آداب دینی دانست. در نقطه‌مقابل، شاخصه‌های اصلی تشیع علوی «امروزی بودن» به‌معنای انعطاف‌پذیری نسبت به اقتضات زمان - «الگوگیری از ائمه» - به‌معنای تلاش برای انطباق خود با ائمه - «انتظار مثبت» - به‌معنای مبارزه با ظلم و استتسار در دوره غیبت - و «قرآن محوری و اجتهاد» - به‌معنای نگاه پویا به دین - است. (همان)

دقیقاً همین تلقی شریعتی از دوگانه مزبور است که او را تا حدی نسبت به روحانیت بدبین نموده و این قشر را به‌مثابه مانع تحقق تشیع علوی برای او تصویر نموده است:

مؤمنین ارثی و برخی متولیان رسمی مذهب ... کمترین تحولی را در فهم مذهبی تحمل نمی‌کنند و هرگونه بینش و برداشت نویی را در عقاید دینی کفر می‌شمارند. و حقیقت مذهب را که مثل طبیعت ثابت است با شناخت مذهب که مثل شناخت طبیعت و علوم طبیعی در حال تغییر و تکامل است یکی تصور می‌کنند و در نتیجه علوم قدیمه اسلامی را همان حقایق اولیه اسلام می‌شمارند. (شریعتی، بی تا (ج): ۲۱۷)

او نقد خود را تا جایی به پیش می‌برد که حتی غیرمسلمانان مبارز را به روحانیون منفعل و غیرمبارز ترجیح می‌دهد:

اگر تشیع را بغض نسبت به چند شخصیت تاریخی به نام خلیفه (بدانیم) من گاندی آتش‌پرست را بیش‌تر لایق شیعه بودن میدانم تا آیت‌الله بهبهانی و برتر از او، علامه مجلسی را ... گوروچ یهودی ماتریالیست کمونیست، به‌خاطر آنکه تمام عمر را علیه جاهلیت فاشیسم هیتلر و دیکتاتور استالین و استعمار نظامی ارتش سری فرانسه برای اسارت مردم الجزایر و جلادی‌های صهیونیسم در قتل عام مردم فلسطین... دفاع‌های

مردانه کرده و جانش را به خطر انداخت، از مرجع عالی قدر شیعه حضرت آیت الله العظمی میلانی به مراتب به تشیع نزدیک تر است. (شریعتی، بی تا (الف): ۱۴ - ۱۳)

در همین راستا او روشن فکران مسلمان را رهبران اصلی نجات شیعیان از خرافات دانسته و رسالت احیاء دین را برعهده ایشان می داند:

وظیفه روشن فکر امروز است که ... اسلام را به عنوان مکتبی که انسان و فرد و جامعه را احیا می کند و رسالت رهبری آینده بشریت را به عهده دارد بشناسد و این وظیفه را به عنوان یک وظیفه عینی تلقی نماید و در هر رشته ای که تحصیل می کند، از راه همان رشته یک نگاه تازه ای به این مذهب و شخصیت های بزرگ آن بیندازد، زیرا اسلام چنان ابعاد گوناگون و جلوه های مختلفی دارد که هرکسی می تواند در رشته خاص خودش زاویه دقیق و تازه ای برای دیدن آن پیدا کند. (شریعتی، بی تا (د): ۷۵)

به تعبیر شریعتی این امری مسلم است که «روشن فکران و رهبران فکری و سازندگان فرهنگ و فکر و جامعه ما در آینده، ماتریالیست های غرب زده یا شرق زده، مارکسیست ها یا ناسیونالیست ها نخواهند بود، بلکه روشن فکرانی خواهند بود که اسلام علی وار و خط مشی حسین وار را به عنوان مکتب فکری نهضت اجتماعی و ایدئولوژی انقلابی خود انتخاب کرده اند ... همان طور که دکتر [مصدق] تز اقتصاد منهای نفت را طرح کرد تا استقلال نهضت را پی ریزی کند و آن را از بند اسارت و احتیاج به کمپانی استعماری سابق آزاد سازد.

تز اسلام منهای آخوند در جامعه تحقق یافته است و این موفقیت موجب شده است که هم اسلام از چارچوب تنگ قرون وسطایی و اسارت کلیسای کشیشی و بینش متحجر و طرز فکر منحط و جهان بینی انحرافی و خرافی و جهالت پرور و تقلیدسازی ... آزاد شده است و هم اسلام آزاد بتواند از کنج محراب ها و حجره ها و تکیه ها و انحصار به مراسم تعزیه و مرگ به صحنه زندگی و فکر و بیداری و حرکت و زاینده گی پا گذارد.» (همان: ۸) در همین راستا شریعتی معتقد است که «نقطه آغاز کار روشن فکر و مسئولیت او در احیا و نجات و حرکت بخشیدن به جامعه اش ایجاد یک پروتستانتیزم اسلامی است.» (شریعتی، بی تا (ح): ۲۹۵ - ۲۹۴) پروتستانتیزمی که در نظام فکری شریعتی درگاه آغاز خودمختاری فردی و تولد آدمی به دست خودش است. در واقع منظور شریعتی از پروتستانتیزم را می توان چنین خلاصه کرد:

دین انحطاطی ارتجاعی را به منزله ماده ای برگرفتن و صورت یک دین دنیوی معترض و مترقی را بر او پوشاندن. (سروش، ۱۳۸۴: ۷۸)

در همین راستا شریعتی در جای‌جای آثار خود، مخالفت عمیق خود را با حکومت دینی بیان داشته است؛ برای مثال او معتقد است که «حکومت مذهبی، رژیمی است که در آن به‌جای 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 چینی 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 ... 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. گذشته از آن برای مخالف، برای پیروان مذاهب دیگر، حق حیات نیز قائل نیست.» (شریعتی، بی‌تا (ش): ۱۹۸ - ۱۹۵) درواقع چون «آنها [روحانیون] خود را به اعتبار روحانی بودن حاکم و زعیم می‌دانند نه به اعتبار رأی و نظر و تصویب جمهور مردم» (شریعتی، بی‌تا (ر): ۶۳۲) به‌همین دلیل شریعتی معتقد است که «استبداد روحانی، سنگین‌ترین و زیان‌آورترین انواع استبدادها در تاریخ بشر است.» (شریعتی، بی‌تا (پ): ۲۶۳)

در نگاه اول به نظر می‌رسد آنچه تاکنون از منظومه اندیشه سیاسی شریعتی تشریح گردید، باور اینکه فردی با معتقدات او، سخنی در دفاع از ولایت سیاسی فقیه گفته باشد، سخت نموده باشد. اما برخلاف این تصور، در عبارات وی اشارات کاملاً صریحی در دفاع از نظام مبتنی بر ولایت فقیه وجود دارد، جالب اینکه این اشارات گاه آن‌چنان منطبق بر آراء نظریه‌پردازان اصلی نظام ولایت فقیه همچون امام خمینی، مرحوم شهید بهشتی و ... است که اگر کسی از انتساب این اقوال به شریعتی آگاه نباشد، ای بسا گوینده آنها را به اشتباه منتسب به این افراد تلقی نماید. برای مثال شریعتی در کتاب حسین وارث آدم، در تشریح رجوع به «نایب عام» در زمان غیبت می‌گوید:

... در این دوره (غیبت کبری) دیگر «باب» یعنی واسطه ورود و تماس، یا «نایب خاص» یعنی نماینده ویژه یا کسی که به‌جای امام کار می‌کند و با مردم تماس دارد و به دست امام منصوب شده، وجود ندارد و تنها راه تماس مردم با او که رهبر است و زنده و حاضر، «نایب عام» است. (شریعتی، بی‌تا (خ): ۳۱۱)

شریعتی حتی با اشاره به توقیع شریف امام زمان علیه السلام، تصویر نظام اجتماعی - سیاسی دوره غیبت را این‌گونه تصویر می‌کند.

«در «توقیع» مشهور امام - که پیش از ورود به دوران «غیبت بزرگ» صادر شده است - نظام ویژه‌ای را که جانشین نظام «امامت» می‌شود بدین‌گونه اعلام می‌دارد:

اما الحوادث الواقعة، فارجعوا الی رواه احديثا، فانهم حجتي علیکم و انا حجه الله علیهم.
(شیخ صدوق، ۱ / ۴۸۴)

اما اینها چه کسانی هستند؟ و چگونه انتخاب می‌شوند؟

ضوابط و شرایط انتخاب آنان را امام صادق برای توده مردم اعلام کرده است: «اما من کان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لامر مولاه، فللعوام ان یقلدوه»، این هم طبیعی است و هم منطقی و هم ضروری». (همان: ۳۱۳)

جالب اینکه شریعتی که خود روشن‌فکری را راه نجات و متولیان رسمی دین را مانع پویایی آن می‌دانست - تقلید را به‌عنوان اصلی عقلانی و کاملاً خردمندانه معرفی می‌کند. به تعبیر او «تقلید نه تنها با عقل‌ناسازگار نیست. بلکه، اساساً کار عقل این است که هرگاه نمی‌داند، از آنکه می‌داند تقلید می‌کند و لازمه عقل این است که در اینجا خود را نفی نماید و عقل آگاه را جانشین خود کند. بیمار خردمند کسی است که در برابر طبیب متخصص خردمندی نکند؛ چه، خردمندی کردن در اینجا بی‌خردی است و اقتضای تعقل، تعبد است و تقلید». (همان)

شریعتی درنهایت نظامی را برای انتخاب نایب عام در زمان غیبت تصویر می‌کند که به‌نحو شگفت‌آوری با آنچه امروزه در قانون اساسی جمهوری اسلامی تحت‌عنوان مجلس خبرگان رهبری دیده می‌شود، تشابه ظاهری دارد:

بنابراین می‌بینیم که در این دوره غیبت کبری یک نظام انتخاباتی خاص به وجود می‌آید و آن یک انتخابات دموکراتیک است برای رهبر، اما یک دموکراسی آزاد نیست ... یعنی برخلاف نماینده‌ای که با نظام دموکراتیک انتخاب شده، مسئول این نیست که ایده‌ها و ایدئال‌ها و نیازهای مردم را براساس قانون و مکتبی که امام، رهبر و هدایت‌کننده آن مکتب است، هدایت کرده و آنها را براساس آن مکتب تغییر و پرورش دهد.

البته این انتخاب که یک انتخاب مقیدی است، به این معنا نیست که همه مردم بیایند رأی بدهند و هرکس شماره آرایش بیشتر بود به جانشینی امام منتخب شود و در مسند نیابت امام قرار گیرد، بلکه چون این فرد یک شخصیت اجتماعی است و در عین حال یک شخصیت علمی، بنابراین توده ناآشنا با علم، خودبه‌خود شایستگی انتخاب او را ندارد و 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 ورزیده و مردم هم که خودبه‌خود با فضلا و روحانیون و

علمای مذهب خودشان تماس و به آنها اعتقاد دارند و از آنها پیروی می‌کنند، طبعاً رأی آنها را برای انتخاب نایب امام می‌پذیرند. و این یک انتخاب طبیعی است، همان‌طور که درباره متخصصین دیگر این کار را می‌کنیم، مثلاً من که بیماری قلبی دارم و شخصاً هیچ‌گونه آگاهی طبی ندارم، بزرگ‌ترین متخصص قلب را خودم انتخاب نمی‌کنم و معمولاً از دانشجویان پزشکی، اطباء، داروسازان و یا کسانی که آگاهی به این مسائل دارند استخبار می‌نمایم که بهترین متخصص قلب کیست و بنا بر اعتقادی که به ایشان دارم ایشان را به‌عنوان رای خودم می‌پذیرم؛ یک نوع انتخابات دو درجه‌ای طبیعی». (همان: ۳۱۵ - ۳۱۴)

بنا به آنچه گفته شد، در ظاهر به‌نظر می‌رسد تناقض بزرگی در منظومه فکری شریعتی در زمینه تصویرسازی از نظام سیاسی - فرهنگی مطلوب وجود دارد. او از یک‌سو دل در آرمان‌های روشن‌فکرانه دارد (تاجایی که نقطه آغاز روشن‌فکر را ایجاد پروتستان‌تیرم می‌داند) و از سوی دیگر رهبری امت را در زمان غیبت برعهده فقها می‌بیند!

در بخش بعد سعی شده است تا با تأمل دقیق‌تر در آرای شریعتی از ماهیت این تناقض رفع ابهام گردد.

ریشه‌یابی مبنای فکری شریعتی نسبت به مفهوم ولایت فقیه

برای واکاوی ماهیت تناقض پیش‌گفته، باید دید که شریعتی دقیقاً برای «امام»، «نایب امام» و «فلسفه سیاسی امامت» چه رسالتی قائل است. درواقع باید مشخص کرد که از نظر شریعتی نظام امت - امامت دقیقاً بناست چه هدفی را دنبال کند؟

در عبارات پیش‌گفته مشخص شد که به عقیده شریعتی «امامت ... یک فلسفه رهبری انقلابی است برای نجات جامعه از جهل و جور و پاک‌سازی انقلابی محیط و تربیت انقلابی افراد برای نیل به مرحله آزادی و آگاهی و رشد سیاسی و فکری مردم تا بتواند دموکراسی راستین را که بر آرای مستقل و آگاهانه مسئول یکایک افراد استوار است بنا کند، دموکراسی که از عوام‌فریبی، توطئه، جادوی پول، دست‌های پنهان بیگانه و دست‌های نیرومند سرمایه آسیب نبیند و روپوش مشروعی برای پنهان کردن و دوام بخشیدن به استثمار نباشد». (شریعتی، ۱۳۶۱ (الف): ۷۲ - ۷۱)

عباراتی چون، «دست‌های پنهان بیگانه»، «دست‌های نیرومند سرمایه» و «استثمار» گرچه در نگاه اولیه عباراتی کاملاً مستحسن به نظر می‌رسند اما وقتی در کنار سایر اقوال شریعتی قرار می‌گیرند، تداعی‌گر بن‌مایه‌های شبه‌مارکیستی شریعتی از مفهوم امت و امامت می‌گردند. به‌طور مثال شریعتی در جلد ۱۶ مجموع آثار، به‌وضوح از زیربنا بودن اقتصاد دم‌می‌زند و رسیدن به جامعه بی‌طبقه را هدف اصلی امت می‌انگارد:

در امت زیربنا اقتصاد است، نظام اجتماعی مبتنی بر قسط و عدل و جامعه بی طبقه، اصل است و اینها هدف نیست بلکه وسیله است. فلسفه سیاسی و شکل این رژیم هم نه دموکراسی راس‌ها و لیبرالیسم بی هدف بی مسئولیت و آریستوکراسی و دیکتاتوری و الیگارش‌ی بلکه مبتنی است بر اصالت رهبری (نه رهبر که فاشیسم است). رهبری متعهد انقلابی. (شریعتی، ۱۳۶۱ (الف): ۷۲ - ۷۱)

با دقت بیشتر مشخص می‌گردد که در ادبیات شریعتی «رهبر متعهد انقلابی» مترادف «امام» تلقی شده و رسالت او راهبری یک رژیم انقلابی در دوره گذار است، دوره‌ای که تشابه خیره‌کننده‌ای با تقسیم‌بندی مارکسیستی گذار به سوسیالیسم از طریق انقلاب دارد:

امامت عبارت است از فلسفه سیاسی و نظام خاصی که می‌توان آن را رژیم رهبری انقلابی جامعه در یک دوره انتقالی موقت براساس تحقق یک ایدئولوژی و براساس رساندن جامعه به آستانه استقلال و دموکراسی تعریف کرد. (شریعتی، بی تا (ج): ۴۵)

برای آشنایان با ادبیات مارکسیستی، واژگانی چون «رژیم انقلابی» و «دوره انتقالی موقت» برای «تحقق یک ایدئولوژی» بالاتردید یادآور دوره موقتی دیکتاتوری پرولتاریا است. دوره‌ای که طی آن انقلاب خونین پرولتاریا علیه بورژوازی، طی یک دوره گذار به سوسیالیسم آرمانی منتهی می‌شود. جالب اینکه شریعتی دقیقاً همان وعده‌هایی را در موجه‌سازی رژیم انقلابی خود مطرح می‌کند که کمونیست‌ها از آن برای توجیه دیکتاتوری انقلاب پرولتاریا استفاده می‌کنند:

دیکتاتوری با رهبر انقلابی تفاوتش این است که رهبر انقلابی فکر را آزاد می‌کند و در دوره بعدی به رشد سیاسی و آزادی تبدیل می‌کند. اما دیکتاتوری همواره این جهل را ابدی نگاه می‌دارد اختلاف اینها در فرم نیست، در نوع عمل باید تشخیص داد. (همان: ۲۱۷)

جالب اینکه شریعتی در مرحله‌بندی دوره گذرای رژیم انقلاب خود، دموکراسی را آخرین مرحله می‌داند و معتقد است که «مرحله اول ایجاد یک نظام انقلابی براساس یک رهبری ایدئولوژیک انقلابی برای دوره موقتی که آن را می‌توان دوره خودسازی انقلاب جامعه نامید. مرحله دوم مرحله‌ای است که در آن، جامعه به خود آگاهی رسیده است و شماره رأس‌ها با شماره رأی‌ها برابر شده است (در این صورت دموکراسی واقعیت دارد). در این هنگام دوره انقلابی پایان می‌پذیرد و نظام دموکراتیک جانشین آن می‌شود. در دوره انقلاب هدف عبارتست از: تبدیل زیربنای تاریخی یعنی قایلی به یک زیربنای هابیلی یا پرومتدای». (شریعتی، بی تا (ت): ۱۴۸)

بر همین مبنا از لحاظ روش، شریعتی مکانیزم کاملا روشنی را برای نحوه کنشگری شیعیان در زمان استقرار رژیم انقلابی مطلوب او ترسیم می‌کند که بیانگر تلقی او از مفهوم «تقلید» در تشیع است. با دقت در عبارات شریعتی شباهت مکانیزم کارکردی مقلد - امام در رژیم شریعتی با رابطه آهنین پیرو - رهبر در بلشویسم کمونیستی هویدا می‌گردد:

در روزگاری که رهبری مشخص و علنی نیست، و دستگاه‌های تبلیغاتی و ارتباطی، نمی‌توانند آزادانه عمل کنند، «کنجکاوی کردن»، «اما کردن» و «لیت و لعل کردن» در مبارزه خطرناک است. باید اطاعتی کورکورانه و تشکیلاتی داشت. و همین که فرمان از رهبری قابل اعتماد رسید، بی‌چون‌وچرا اطاعت کرد. همان اصلی که امروز حتی در تشکیلات مبارزه مخفی می‌گویند: «بی‌چون‌وچرا از رهبر اطاعت کنید، بی‌شک اگر منحرف شد، می‌توانید او را از پشت، پنهانی بزنید، اما از او سرپیچی نکنید! این معنای تقلیدی است که در تشیع وجود داشت. (شریعتی، بی تا (ذ): ۲۱۹)

عبارات فوق به‌وضوح نشان می‌دهد که ماهیت نظام امت - امامت شریعتی که در زمان غیبت توسط نایب امام معصوم ادامه می‌یابد، بیش از آنکه مشابه الگوی فعلی ولایت فقیه باشد، نوعی نسخه اسلامی از گروه‌ها و احزاب چریکی چپ‌گرا است که مبتنی بر روابط کورکورانه پیرو - رهبر است. درواقع شریعتی «شیعه را به‌عنوان حزبی که رسالتش انقلاب و مبارزه برای نابودی مثلث شوم زر و زور و تزویر است معرفی می‌کند.» (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۱۳) به‌نظر می‌رسد با کنار هم قراردادن مخالفت‌های شریعتی با روحانیت رسمی، گرایش‌های عمیق او به مارکسیسم و تصویر وی از مقوله تقلید، امامت و نیابت، باید این نتیجه را گرفت که شریعتی اعتقادی به در رأس قرار گرفتن فقه به‌عنوان مبنای اصلی اداره حکومت که حتی خود ولی فقیه (نایب عام) را نیز محدود می‌کند ندارد، بلکه مبنای اصلی او رسیدن به آرمان‌های چپ‌گرایانه نظیر جامعه بی‌طبقه و ... است که گرچه رویه‌ای اسلامی دارد اما ماهیت اصلی آنها را چارچوب نظریه مارکسیستی شکل می‌دهد. به‌بیان بهتر، مشخصات جامعه ایدئال او درواقع معادلی برای جامعه کمونیستی است.

به عقیده بسیاری، این مدل شبه مارکسیستی شریعتی، در راستای مدل جامعه‌شناسان و روشنفکران آن روزها در کشورهای در حال توسعه، یعنی «دموکراسی هدایت شده یا متعهد» است. (جهانبخش، ۱۳۸۳: ۱۹۳) تاریخچه پیدایش این تلقی از دموکراسی به دوره پس از جنگ جهانی دوم و استقلال کشورهای عقب‌افتاده از حکام استعماری بازمی‌گردد؛ زمانی که علی‌رغم فراهم شدن

امکان دموکراسی واقعی در این کشورها، توده مردم باز هم در انتخابات آزاد حکام وابسته را انتخاب کردند و نیروهای استقلال طلب را کنار زدند. در نتیجه دموکراسی متعهد در کنفرانس باندونگ و جنبش عدم تعهد، به عنوان مقوله‌ای جهانی و نه ابداع شخصی چون شریعتی مطرح شد. (علیچانی، ۱۳۸۷: ۲۴۳ و ۲۴۴)

شریعتی خود به صراحت لزوم عبرت‌گیری از تجربه کشورهای انقلابی جهان سوم، در طراحی الگوی حکومت را گوشزد می‌کند و آن را مبنای نقد خود نسبت به دموکراسی قرار می‌دهد:

خطری که همه نهضت‌های ضد استعماری و رهایی‌بخش مردم را در آسیا و آفریقا و امریکای لاتین تهدید می‌کند و بسیاری بدان دچار شده‌اند این است که عوام و چهره‌های گمنام و خاک‌آلوده ... با فداکاری‌های پارسایانه و مرگ‌های پاک و قهرمانی‌های بی‌نام‌ونشان خویش استعمار و استبداد را می‌کوبند و همین که دوران ... جهاد پایان یافت و نوبت اداره کردن و حکومت کردن رسید ... کسانی که در این سال‌های خون و خطر در کنار سن‌تایمز، هلند و بلژیک و امریکا و دیگر کشورهای متروپل غرق لذت و امنیت، دور و بیگانه با جامعه‌شان و نهضت مردمشان زندگی می‌کردند، دکتر و مهندس و متخصص اقتصاد و سیاست و جامعه‌شناسی و برنامه‌ریزی و حقوق و طب شدند، بازمی‌گردند و پست‌های حساس رهبری را اشغال می‌کنند. (شریعتی، بی تا (پ): ۸۴)

بر این اساس، شریعتی در ادامه استفاده از الگوی انقلابیون الجزایر را راه حل حکومت‌های انقلابی می‌داند و معتقد است که «مجاهدان جبهه آزادی بخش الجزایر در ۱۹۶۱ طرحی پیشنهاد کردند که نیمی از مشکل حل شد. به جای واگذاری نهضت به بیگانه یا مجاهدان غیرمتخصص، برای سرنوشت جامعه دو وجهه در نظر گرفتند: یکی وجهه جهت‌یابی و تعیین خط مشی و راه و رسم کلی و طرح هدف‌های اساسی که جنبه ایدئولوژیک دارد و یکی وجهه فنی و تخصصی که جنبه اجرایی و تحقق دارد. مجاهدان در وجهه هدایت و هدف و جهت‌گیری حضور دارند تا رهبری کلی همیشه در دست‌های مطمئن و نیرومند و مجاهدانی باشد در مبارزه علیه استعمار و ستم که با تمام زندگی خود وارد کار شده‌اند و متخصصان و تحصیل کرده‌ها ابزار دست مجاهدان و وسیله اجرای هدف‌های انقلابی خواهند بود. اما پیش از این مرحله باید متن جامعه و مردم بیدار شوند؛ تا مردم به خودجوشی و حرکت و خلاقیت نرسیده باشند و قهرمانان و شخصیت‌های شایسته‌ای از میان خود نفرستند، حضور تحصیل کرده‌ها به نیابت از آنان نخواهد توانست آنان را کفالت کند». (همان: ۸۹ - ۸۷)

بنابراین، شریعتی قشر «متعهد انقلابی» رأس حکومت را فراتر از رای مردم می‌بیند و بر این است که

تا زمانی که کشورهای در حال توسعه پوست‌اندازی نکنند، امکان تحقق دموکراسی واقعی در آنها منتفی خواهد بود:

امروز حکومت یا گروه متعهد سیاسی که در یک کشور رهبری را به‌دست می‌گیرد، به‌خصوص کشوری که راکد است، کشوری که از سنت‌های پوسیده رنج می‌برد، کشوری که روابطش بسیار منحط است، فرهنگش ضعیف است، روابط اجتماعی ناسالم است، اختلافات، ستم و ناپاکی در آن رواج دارد و بینش غلط وجود دارد و جهل وجود دارد، این گروه متعهدند - ولو مذهبی هم نباشند متعهدند - که سرنوشت انقلاب را به دموکراسی رأی‌های بی‌ارزش و خریداری‌شده و بازیچه جهل و خرافه و غرض‌وانگزارند. متعهدند که انقلاب را پیاده کنند، رهبری کنند و به هدف هدایت کنند. از نظر جامعه‌شناسی می‌گوییم «متعهدند». از نظر جامعه‌شناسی سیاسی، این گروه متکی به کسب رأی اکثریت افراد نیست؛ متعهد به تحقق ایده‌ها و عقاید و افکارش و تغییر در مسیر فکری افراد، در روابط اجتماعی و تکامل فرهنگی و صنعتی و رشد عمل انقلابی براساس ایدئولوژی خویش است. بنابراین، رهبری سیاسی این گروه متعهد ... تمام هدفش آن است که ... فرهنگ و اخلاق و عقاید و آراء مردم را به شکل انقلابی تغییر دهد، حتی علی‌رغم شماره آراء. (شریعتی، بی تا (ر): ۴۷۸ - ۴۷۷)

درنهایت شریعتی الگوی شکلی حکومت مطلوب خود را عیناً برگرفته از حکومت افرادی چون سوکارنو و تیتو می‌انگارد:

دموکراسی متعهد می‌گوید من با آراء مردم کار ندارم و وقتی روی کار می‌آید وسواس آراء مردم را ندارد و کوشش نمی‌کند تا نظر عوام را جلب کند، حتی ممکن است با نظر آنها مخالف باشد. به چه شکل در دموکراسی متعهد عمل می‌شود؟

۱. به‌وسیله انتخاب دموکراتیک رهبر، اما برای همه عمر؛
۲. فاصله زیاد بین انتخابات شخص انتخاب می‌شود برای تمام عمر یا برای مدت زیاد، در این مدت فرصت هست که برنامه‌های خود را اجرا کند. تیتو و سوکارنو پس از کنفرانس باندونگ براساس همین فکر، رهبران مادام‌العمر شدند. (شریعتی، بی تا (ث): ۲۳۲)

تعبیر فوق باز هم به‌وضوح نشان می‌دهند که شریعتی عمیقاً تحت‌تأثیر رهبران چپ انقلابی در سایر کشورها بوده و غایت مطلوب وی، روی کار آمدن یک دولت چپ انقلابی در ایران، آن هم به

شیوه «دموکراسی متعهد» است. در نتیجه گرچه الگوی مطلوب وی تشابهاتی با تئوری ولایت فقیه دارد، اما باید این سؤال اساسی را پرسید که آیا بهراستی شریعتی در پی حکومت نواب امام زمان علیه السلام بود و یا تیتوهای اسلام‌گرا؟ آیا او به اجرای شریعت معتقد بود و یا اسلام برای او درگاهی به سوی آرمان‌های سوسیالیستی محسوب می‌شد؟

درواقع برای فهم اینکه مبنای اصلی فلسفه امت - امامت شریعتی فقه است یا مارکسیسم باید این سؤال را به منظومه فکری در دسترس شریعتی عرضه کرد که در صورت تعارض میان فقه و آرمان‌های رژیم انقلابی شریعتی او کدام یک را ارجح می‌داند؟ با مرور آنچه تاکنون گفته شد، مشخص می‌شود که فقه به‌ماهو فقه هیچ اصالتی برای شریعتی ندارد و در نتیجه ولایت فقیه (نیابت عام) او نیز گرچه در ظاهر تشابه زیادی با قرائت مرسوم از ولایت فقیه دارد اما درحقیقت چیزی جز بازتعریف مفاهیمی چون «انقلاب علیه بورژواز»، «دیکتاتوری پرولتاریا»، «گذار به سوسیالیسم»، «اطاعت کامل حزبی» و ... تحت لوای مفاهیمی چون «اسلام صفوی»، «رژیم انقلابی مبتنی بر فلسفه امت، امامت»، «جامعه بی‌طبقه توحیدی» و «تقلید» نیست. در نهایت شریعتی تا بدان‌جا با نایب امام معصوم همراه است که او به تحقق آرمان‌های سوسیالیستی‌اش پایبند باشد.

نتیجه

دغدغه اصلی این مقاله، ارائه تحلیلی قابل‌درک از وجود دو عنصر به ظاهر متضاد در اندیشه شریعتی بود. در بخش آغازین مقاله توضیح داده شد که منظومه فکری شریعتی چونان شاهراهی است که مارکسیسم ارتدکس، چپ نو، اگزیستانسیالیسم، عرفان اسلامی و ... را در خود جای داده و سعی در تلفیق آنها نموده است. فارغ از میزان موفقیت شریعتی در این مهم، آنچه که در بخش دوم مقاله بدان پرداخته شد، شرح نگاه دوگانه شریعتی به حوزه روحانیت و فقاہت است. او از یک‌سو عمیقاً با استیلائی متولیان رسمی دین مخالفت ورزیده و آن را مانعی بر سر پویایی دین دانسته و روشن‌فکران مسلمان را به ارائه قرائت‌های جدید از اسلام در جهت ایجاد یک پروتستان‌ترم اسلامی می‌خواند و از سوی دیگر با ترسیم چهره انقلابی از اسلام، نظام سیاسی مطلوب خود را به‌گونه‌ای معرفی می‌کند که در ظاهر به تسلط و حاکمیت کامل همان متولیان رسمی دین انجامیده و ایشان را به‌عنوان نایبان عام امام معصوم که واجب‌الاطاعه‌اند می‌شناساند.

این پارادوکس، در بخش سوم مقاله با بررسی اقوالی از شریعتی در حوزه ماهیت نظام سیاسی مطلوبش موردتحلیل قرار گرفته و اثبات گردیده که آنچه در ذهن شریعتی به‌عنوان نظام سیاسی

مبتنی نیابت عام از امام معصوم مطرح شده، چیزی جز دیکتاتوری پرولتاریا (دقیقاً با همان آرمان‌ها و روش‌ها) نیست و تنها به نحوی خودخواسته توسط مفاهیم اسلامی چون تقلید، نظام امت - امامت، اسلام علوی، جامعه بی‌طبقه توحیدی و ... بازتعریف شده است. برای درک دقیق‌تر تلقی شریعتی از مفهوم نیابت امام در دوره غیبت، اهداف و کارکردهای آن جدول زیر می‌تواند راهگشا باشد:

مؤلفه	نظریه ولایت فقیه	نظریه دموکراسی متعهد	تطبیق
مشروعیت	ایدئولوژیک	ایدئولوژیک	همسان
مقبولیت	ضروری (در قرائت رسمی جزئی از مشروعیت محسوب می‌شود و تنها در برخی قرائت‌ها جزئی از مشروعیت نیست اما ضروری شمرده می‌شود)	جزئی از مشروعیت	همسان
روش اجرا	توافق همه قرائت‌ها بر کلیات قانون اساسی	تشابه کامل با کلیات قانون اساسی	همسان
محتوای ایدئولوژیک	محوریت فقه	محوریت سوسیالیسم اسلام‌گرا	غیرهمسان
طبقه رهبر منتخب	روحانیت + انتخاب غیرمستقیم توسط خبرگان	متخصصین دینی (کیفیت نامشخص) + مادام‌العمر و انتخاب غیرمستقیم	تا حد زیادی همسان
دوره زمانی	سراسر دوره غیبت	دوره گذرا کوتاه مدت	غیرهمسان
رابطه رهبر توده	شرایط مندرج در قانون اساسی	در دوره گذار اطاعت کامل در چارچوب ایدئولوژی (تقلید تشکیلاتی) + در دوره دموکراسی غایی کاملاً دموکراتیک	غیرهمسان
نظام غایی مطلوب	نظام حاضر (مردم‌سالاری دینی)	جامعه بی‌طبقه توحیدی (سوسیالیسم نهایی مارکسیستی در با تلفیق اسلام شیعی)	غیرهمسان

منابع و مأخذ

۱. بروجردی، مهرداد، ۱۳۷۸، *روشنفکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی، تهران، فروزان امروز.
۲. بهرامی کمیل، نظام، ۱۳۹۳، *گونه‌شناسی روشنفکران ایرانی*، تهران، کویر.

۳. جعفریان، رسول، ۱۳۸۷، *جریان‌ها و سازمان‌های سیاسی ایران*، تهران، خانه کتاب.
۴. حسینی زاده، سیدمحمد علی، ۱۳۸۶، *اسلام سیاسی در ایران*، قم، دانشگاه مفید.
۵. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۹۴، *آسیب‌شناسی دین پژوهی معاصر*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۶. زیباکلام، صادق، ۱۳۸۴، *از دموکراسی تا مردم‌سالاری دینی*، تهران، نشر روزنه.
۷. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۴، *از شریعتی، تهران، موسسه فرهنگی صراط.*
۸. شریعتی، علی، ۱۳۵۷، *تاریخ تکامل فلسفه*، تهران، حسینیه ارشاد.
۹. شریعتی، علی، ۱۳۶۱ (الف)، *اسلام‌شناسی ۱*، مجموعه آثار، ج ۱۶، دفتر تدوین و تنظیم آثار دکتر علی شریعتی.
۱۰. شریعتی، علی، ۱۳۶۱ (ب)، *چهار زندان انسان*، مجموعه آثار، ج ۲۵، تهران، انتشارات قلم.
۱۱. شریعتی، علی، بی تا (الف)، *با مخاطب‌های آشنا*، ج ۱، تهران، دفتر تدوین و انتشارات مجموعه آثار دکتر علی شریعتی.
۱۲. شریعتی، علی، بی تا (ب)، *بازشناسی هویت ایرانی اسلامی*، مجموعه آثار، ج ۲۷، تهران، دفتر تدوین و انتشارات مجموعه آثار دکتر علی شریعتی.
۱۳. شریعتی، علی، بی تا (پ)، *بازگشت*، مجموعه آثار، ج ۴، تهران، دفتر تدوین و انتشارات مجموعه آثار دکتر علی شریعتی.
۱۴. شریعتی، علی، بی تا (ت)، *تاریخ تمدن*، ج ۱، تهران، تهران، انتشارات حسینیه ارشاد.
۱۵. شریعتی، علی، بی تا (ث)، *تاریخ تمدن*، ج ۲، تهران، انتشارات حسینیه ارشاد.
۱۶. شریعتی، علی، بی تا (ج)، *تاریخ و شناخت ادیان*، مجموعه آثار، ج ۱۵، دفتر دوم، تهران، دفتر تدوین و انتشارات مجموعه آثار دکتر علی شریعتی.
۱۷. شریعتی، علی، بی تا (ح)، *چه باید کرد*، مجموعه آثار، ج ۲۰، تهران، دفتر تدوین و انتشارات مجموعه آثار دکتر علی شریعتی.
۱۸. شریعتی، علی، بی تا (خ)، *حسین وارث آدم*، مجموعه آثار، ج ۱۹، تهران، دفتر تدوین و انتشارات مجموعه آثار دکتر علی شریعتی.
۱۹. شریعتی، علی، بی تا (د)، *روش شناخت اسلام*، مجموعه آثار، ج ۲۸، تهران، دفتر تدوین و انتشارات مجموعه آثار دکتر علی شریعتی.

- ریشه‌یابی نظرگاه تئوریک شریعتی نسبت به مفهوم ولایت فقیه □ ۲۲۱
۲۰. شریعتی، علی، بی تا (ذ)، *شیعه*، مجموعه آثار، ج ۷، تهران، دفتر تدوین و انتشارات مجموعه آثار دکتر علی شریعتی.
۲۱. شریعتی، علی، بی تا (ر)، *علی علیّه*، مجموعه آثار، ج ۲۶، تهران، دفتر تدوین و تنظیم آثار دکتر علی شریعتی و حسینیه اشاد و انتشارات قلم.
۲۲. شریعتی، علی، بی تا (ز)، *ما و اقبال*، مجموعه آثار، ج ۵، تهران، دفتر تدوین و انتشارات مجموعه آثار دکتر علی شریعتی.
۲۳. شریعتی، علی، بی تا (ش)، *مذهب علیه مذهب*، مجموعه آثار، ج ۲۲، تهران، دفتر تدوین و انتشارات مجموعه آثار دکتر علی شریعتی.
۲۴. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی، *کمال الدین و تمام النعمه*، ترجمه منصور پهلوان، ج ۱، قم، انتشارات جمکران.
۲۵. علیجانی، رضا، ۱۳۸۷، *رند خام*، ج ۱، تهران، انتشارات قلم.
۲۶. جهانبخش، فروغ، ۱۳۸۳، *اسلام، دموکراسی و نوگرایی دینی در ایران*، مترجم: جلیل پروین، تهران، گام نو.
۲۷. هاشمی، محمد منصور، ۱۳۹۳، *دین‌اندیشان متجدد*، تهران، کویر.

