

چکیده: شریعتی در سیاست الهیاتی خود هیچ اعتقادی به فرد و حقوق و آزادی های فردی ندارد. (هرچند ناگزیر باشد ذهنیت فردی را آن هم نه در معنای فلسفی اش بپذیرد). نگاه او یکسره به جمع و آن هم در مفهوم ایدئولوژیکی شده امت معطوف است. بازگشت به خویش او به معنای بازگشت به امت خویش است. در این جمع اما دموکراسی چه سیاسی و چه اجتماعی مطرود است. دموکراسی را حاکمیت مردم می داند و چون قایل است که توده مردم عمدتاً اسیر احساسات و عواطف خویش اند و محروم از شناخت تعقلی، نتیجه می گیرد: دموکراسی بر آرای تکیه دارد که بیشتر زاییده احساس است، نه تعقل. (16) شریعتی الهیات شیعه را مورد استفاده قرار داد تا از طریق استنباطات شخصی از آن، سیاستی را تدوین کند که در کل، غیردموکراتیک بود، هرچند که مشروعیت و مقبولیتش را از بومی بودنش می گرفت.

!Error

سخن گفتن از الهیات سیاسی (Political theology) در اندیشه سیاسی ایرانیان از آن رو همواره ضروری است که از دوره باستان تا به کنون در ایران، دین و حکومت با یکدیگر در پیوند بوده اند و متقابلاً بر هم تأثیر گذاشته اند. در یکی از نخستین آثار در زمینه اندیشه سیاسی ایرانیان نامه تنسر آمده است: و عجب مدار از حرص و رغبت من به صلاح دنیا برای استقامت قواعد احکام دین، چه دین و ملک هر دو به یک شکم زانند دو بنده [دوسیده = چسبیده] هرگز از یکدیگر جدا نشوند و صلاح و فساد و صحت و سقم هر دو یک مزاج دارد. (1) همچنان که در دوره معاصر همین سخن به این صورت که سیاست ما عین دیانت ماست. از سوی مدرس ابراز شد. در تداوم حدوداً دوهزار ساله ای این پیوستگی معرف بنیان اندیشه سیاسی در ایران بوده است. سیاست در ایران، مستقل از دین و الهیات نبود و ما همواره با جلوه های متمایزی از الهیات سیاسی به عنوان بنیان اندیشه سیاسی در ایران مواجه بوده ایم.

با این حال به نظر می رسد آنچه که به ویژه در اندیشه سیاسی ایران معاصر یعنی ایران در دوره گذار از جامعه سنتی به جامعه متجدد مطرح شده، سیاست الهیاتی (theological politics) بوده است و نه الهیات سیاسی. هرچند این دو مفهوم معرف پیوند دین و سیاست اند اما تمایزاتی با هم دارند. در اشاره مختصر به تمایزات این دو مفهوم می توان گفت که الهیات سیاسی، منشا و معنا از ماورای طبیعت می گیرد و سپس از این منشا است که نظامی فکری ایجاد می شود که بخشی از این نظام به تبیین تدبیر مدن و در تعبیر جدید، به تبیین سیاست - می پردازد. در این نظام، سیاست تحت سیطره همان اصل و هستی ماورایی یا خداوند قرار دارد. الهیات سیاسی، تبیین و توجیه سامان آرمانی سیاسی اجتماعی را در سنجش تطابقش با اراده خداوندی بازمی یابد و پیوسته به این اراده بازمی گردد. از این رو الهیات سیاسی به معنای دلالت ها و بروزهای الهیات در حوزه زندگی و اندیشه سیاسی است. در الهیات به طور کلی انسان، خلیفه خدا بر روی زمین است تا اراده الهی را برای رسیدن به آنچه غایت آفرینش است دنبال کند. در الهیات سیاسی نیز همین اصل مبنا قرار می گیرد و فرمانروای سیاسی اصلاً به واسطه ارتباطش با امر قدسی و تلاشش برای تحقق اراده الهی است که مشروعیت می یابد. بنابراین در الهیات سیاسی فرمانروا به علت همین ارتباطش در ورای جامعه و جدا از آن قرار می گیرد و جامعه نسبت به او نقش ثانوی می یابد. پس در الهیات سیاسی، نظریه سیاسی از خداوند شروع شده و با واسطه نماینده او به مردم و سامان سیاسی اجتماعی تجویز شده به آنان ختم می شود. از همین جاست که فرمانروا نه در برابر جامعه بلکه در برابر خداوند مسئول است. درست به همین دلیل است که در تطابق با الهیات، جامعه فقط باید از اراده تام و مطلق فرمانروا پیروی کند. در الهیات سیاسی شورش مردم علیه فرمانروا مجاز نیست و متالیهن سیاسی، همه علیه چنین شورشی موضع گرفته اند. همچنان که رستگاری انسان براساس نگرش آخرت شناسانه به جهان هستی و بر متن نگرش های هزاره باور با واسطه نظام سیاسی ای وظیفه هدایت مردم به چنان آخرتی را دارد قابل حصول است. می توان نتیجه گرفت که الهیات سیاسی با منافع حکومت های

تمامیت خواه و اقتدارطلب پیوند می خورد (در غرب نیز به طور مثال کارل اشمیت به عنوان متاله سیاسی که مخالف سرسخت نظام پارلمانی و دموکراسی بود با نازیسم هماهنگی یافت).

اما در سیاست الهیاتی، مینا و متن، سیاست است، هرچند این سیاستی است که نوع خاصی از فرمانروایی را توجیه می کند که به نحوی مشروعیتش را در پرتو امر قدسی کسب می کند. در سیاست الهیاتی، این شیوه ها، غایت ها و... ابزارهای سیاست اند که از طریق قرائت خاصی از احکام دینی سنجیده و توجیه می شوند. در این حال بر ارتباط فرمانروا با خداوند و یا بر خلیفگی او تأکید نمی شود، بلکه او خود را تابع احکام و دستورات دینی می شناسد و مدعی است وعده ای را که خداوند به بندگانش داده است، سمت و سوی سیاست های او را تعیین می کند. متمایز از الهیات سیاسی، در سیاست الهیاتی از این طریق است که قدرت سیاسی وجهی مقدس می یابد و یا حتی این یا آن استراتژی یا تاکتیک سیاسی، تقدیس می شود. پس در سیاست الهیاتی، سیاست بار دینی می گیرد تا جلوی انحراف آن گرفته شود. این جا اصل و مینا - هرچند به صورت لاپوشانی شده - سیاست است. در عین حال همانند الهیات سیاسی در سیاست الهیاتی نیز حکومت با ساختار تمامیت خواهی و اقتدارطلبی سازگاری می یابد. در سیاست الهیاتی نه بر فرد بلکه بر امت و رستگاری آن تأکید می شود و تحرك سیاسی امت تبیینی دینی می یابد. در الهیات سیاسی، سیاست حوزه ای از الهیات معرفی می شود. در سیاست الهیاتی همچنان که سیاست، دینی است، دین نیز تبیینی سیاسی می یابد. در هر حال چه الهیات سیاسی و چه سیاست الهیاتی حامل تنش ها و تعارضاتی اند که ناشی از پیوند احکام الهی و درخواست های بشری در عرصه سیاست است.

باتوجه به این اشاره مختصر به تمایز این دو مفهوم به این نکته بازمی گردیم که به ویژه در تاریخ معاصر ایران، سیاست الهیاتی است که بارز بوده است. سیاست الهیاتی در این دوره تاریخی از آن رو اهمیت بارزی می یابد که این دوره از دوره تدارك انقلاب مشروطه به بعد دوره گذار از جامعه سنتی به جامعه متجدد بوده است. دوره ای که ضرورتاً می بایست چگونگی تحول جامعه برای تحقق این گذار، نظریه پردازی شود. بالطبع نظریه پردازی گذار از جامعه سنتی به جامعه متجدد در عرصه سیاست و در جامعه ای دینی همچون ایران ممکن بود به راهکارهایی راه یابد که هر یک به نوعی معرف سیاست الهیاتی بوده اند. در عین حال تأکید بر اهمیت بارز سیاست الهیاتی در دوره معاصر یا گذار جامعه ایران به این معنی نیست که در تاریخ اندیشه سیاسی پیش از دوره معاصر، سیاست الهیاتی نقش بارزی نداشته است. از منظری خاص می توان گفت که در کل تاریخ اندیشه سیاسی در ایران این عمدتاً سیاست الهیاتی بود که در تبیین نظری حکومت ها بروز می یافت. به طور مثال نظریه حکومت در دوره صفویان بروز برجسته ای از سیاست الهیاتی بود. در این دوره نظریه حکومت بر بنیان وحدت سه وجه نظریه سلطنت که در ایران به سنت درآمده بود، فقه سیاسی شیعه و نیز تصوف شکل گرفت. در این مورد گفته شده است: قدرت شاهان صفوی سه بنیاد داشت؛ اول نظریه کهن حق الهی شاهان ایرانی که بر تملك هورنه / خورنه / فر یا شکوه شاهانه از جانب پادشاه استوار بود. این نظریه کهن و باستانی را به اصطلاح از گنج درآوردند، پاك و پاکیزه ساختند و بار دیگر به صورت ظل الله فی الارض همه شکوه سابقش را بدان بازدادند، دوم ادعای نیابت امام مهدی(ع) شاهان صفوی بود. این ادعا بر انتساب ادعایی خاندان صفوی به امام، موسی کاظم(ع) استوار بود. شاه صفوی به عنوان نایب مهدی (ع) از دیگران به منبع حق مطلق نزدیک تر و از این رو مخالفت با او گناه بود. شاهان صفوی به موجب این شأن... در ادعای خصیصه نه چندان بی اهمیت عصمت محق بودند، سوم، شاهان صفوی در مقام مرشد کامل فرقه صوفیانه صفوی... می توانستند به اتکای رابطه پیر مریدی بر اطاعت بی چون پیروان صوفیشان پای فشارند و از پیروانشان انتظار می رفت که با سلوکی صوفی گری نام، از حاکمان حمایت کنند، عکس این عمل ناصوفی گری جنایتی بزرگ و در خور کیفر مرگ بود. نزد يك قزلباش، پرسش از اعمال مرشدش با کفر پهلو می زد. (2) این خلاصه نظریه حکومت صفویان به عنوان بروز تام سیاست الهیاتی است. اساس این نظریه سه رابطه سلطان رعیت، امام امت و مراد مرید است که یکسره بار سیاسی گرفته اند. چنین نظریه ای، مستحکم ترین و فراگیرترین نظریه سلطنت مطلقه را در ایران فراهم آورد و قوی ترین مشروعیت سنتی و فرهمنده را در طول تاریخ ایران برای تعدادی از شاهان (برجسته تر از همه شاه اسماعیل اول) تدارك دید. به این پرسش که چرا صفویان به چنین نظریه سیاسی ای نیاز داشتند می توان از جنبه های

متفاوتی پاسخ داد، اما مهم تر از همه این که صفویان برای تحکیم قدرت خود، چه از نظر داخلی و چه از جنبه خارجی نیاز به وحدت سیاسی ای داشتند که لزوما در يك وحدت ایدئولوژیک بروز می یافت. از نظر داخلی این که صفویان در مجموع برآمده يك اتحاد ایلی بودند و باتوجه به خودسری ذاتی ایلات، وحدت ایدئولوژیک می توانست جلوی خودسری ایلات را بگیرد و از جنبه خارجی این که صفویان به تنازع خود با دو دشمن قدرتمند عثمانیان و ازبکان که هر دو سنی بودند می باید وجهی از تنازع ایدئولوژیک می بخشیدند تا از این طریق بتوانند نیروهای خود را علیه این دو دشمن بسیج کنند. (نمونه پیش از اسلام این موضوع در ایران، این بود که ساسانیان در پیشبرد منازعه سیاسی خود با امپراتوری روم که مسیحی بود نیاز به وحدت ایدئولوژیک دینی داشتند. آنان روایت خاصی از دین زردشتی را به کمک مغان سیطره بخشیدند و هم به یاری اینان، روایت های دیگر از دین زردشتی از جمله گرایش مانوی و مزدکی را بی رحمانه سرکوب کردند). می توان گفت که در نظریه سیاسی صفویان، اصل و بنا سیاست و الزامات سیاسی است؛ یعنی که این نظریه بروز ویژه ای از سیاست الهیاتی در ایران بوده است.

اما در ایران معاصر، سیاست الهیاتی عمدتاً از سوی بومی گرایان دینی مطرح شده است. در ایران معاصر یکی از جریان های اندیشه سیاسی که به مسئله چگونگی گذار از جامعه سنتی به جامعه متجدد پرداخت، بومی گرایی بود. بومی گرایی در جوامع در حال گذار از جمله ایران با تأکید بر وجه استعماری و امپریالیستی فرهنگ و تمدن غرب، اصلاً در واکنش خصومت آمیز با فرهنگ و تمدن غرب از سنگر فرهنگ و تمدن بومی تعیین می یافت و به خود مشروعیت می بخشید. بنیان راهکار بومی گرایی این باور است که چون سیر تحولات تاریخی اجتماعی در جوامع غربی و غیر غربی کیفیتاً از یکدیگر متمایز بوده است، پس همین تمایز قطعی، دست کم در حوزه مولفه های اساسی هویت اجتماعی، همیشگی است. از این لحاظ اگر در عصر نو، مدرنیته (تجدد) معرف فرهنگ و مدن غرب است، کشورهای غیر غربی نیز با بازگشت به مولفه های اصیل هویتی خود در گذشته و احیای آن ها می توانند فرهنگ و تمدن خاص خود بر زمینه عصر نو مستقر دارند. در عین حال بومی گرایی با این فرض که غرب، تاریخ نوین خود را اصلاً با تجاوز و استعمارگری نسبت به جوامع غیرغربی شروع کرده است نتیجه می گیرد که فرهنگ و تمدن نوین غرب، در ذات خود جز بربریت نوینی نیست که مردم جوامع غیر غربی برای رهایی خود باید آن را در کل نفی کرده و از طریق احیا و تحکیم هویت اصیل بومی، از خود در برابر تجاوزگری این فرهنگ و تمدن دفاع کنند. بنابراین باید به این نکته توجه داشت که بازگشت به هویت درگذشته بومی و احیای آن در اساس حاصل يك انتخاب تاریخی برای بومی گرایی نیست، بلکه ناشی از این اجبار است که چون بومی گرایان، فرهنگ و تمدن نوین غرب را در مجموع رد می کنند، به بازگشت به گذشته می اندیشند. آینده ای که با مدرنیته شکل گرفته است از جانب آنان مطرود است، حال که جز منعکس کننده زوال و عقب ماندگی و تباهی نیست و بنابراین راه نجات فقط در گذشته و به اعتبار گذشته می تواند مطرح باشد.

بومی گرایی از سوی متفکران و روشنفکران دینی همچون راهکاری برای حفظ و در عین حال، تحول جوامع در حال گذار مثل ایران در نظر گرفته می شود که ضرورتاً با الهیات (دین) پیوند می خورد و از این طریق مشروعیت می یابد. در جوامع دینی مثل ایران، این متفکران و روشنفکران با واسطه راهکارها و سیاست های مایه گرفته از الهیات بالطبع آن گونه که خود آن را درک می کنند می کوشند تا علیه تهاجم امپریالیستی غرب سنگر بگیرند، اما در عین حال، رویکرد بومی گرایی به مولفه های فرهنگ بومی - در مجموع سنت گرایانه نیست. بومی گرایی برخلاف سنت گرایی، به سنت های فرهنگی به عنوان آنچه از گذشته های دور به ما میراث رسیده است نه لزوماً وفادار است و نه همچون سنت گرایی از این سنت ها روایت ایدئولوژیک شده ای به دست می دهد و نسبت به آن ها رویکردی یکسره محافظه کارانه اختیار می کند. بومی گرایی با اعتقاد به این که بسیاری از سنت ها و آیین های دینی در طول زمان با بسیاری خرافات فرهنگی و آیینی درآمیخته است در رویکردی انتقادی به سنت ها و مناسک خواهان بازگشت به اسلام راستین و اصیل می شود. همین خصلت در ظاهر انتقادی است که محتوای شدیداً محافظه کارانه بومی گرایی نسبت به معتقدات دینی را می پوشاند. مخالفت بومی گرایی با اعتقادات و آیین های خرافه آمیز، صورت ظاهری اصلاح طلبی دینی و گرایش به تجدید دینی به آن می دهد، در حالی که رویکرد بومی گرایان به اسلام اولیه، توأم با نگرش عقلانی فلسفی متجددانه نیست. بومی گرایی آنچه را از اعتقادات و آیین های سنتی قابل دفاع نمی داند، با سیاسی کردن آنچه برای خود قابل دفاع

می یابد، کنار می گذارد.

در ایران، بومی گزایی نزد متفکران و روشنفکران دینی با نظرات جمال الدین اسدآبادی و برنامه احیای اسلام او در صدر مشروطه مطرح شد. در اشاره ای کوتاه می توان گفت سیاست الهیاتی نزد او از جمله این گونه بروز می کند که به طور مثال اگر می خواهد علت عقب ماندگی جوامع اسلامی نسبت به اروپاییان را توضیح دهد، به این جا می رسد که تباهی ما از آن رو است که حالات خود را تغییر دادیم و از سنت خداوندی کناره کردیم... عهدی که با خدا نمودیم وفا نکردیم و معامله ای که با کردگار عالمیان نمودیم برهم زدیم. پس در عوض به غضب الهی دچار شدیم و به آتش قهر آسمانی سوختیم. (3)

با اتکا به این نگرش سنتی بسیار ریشه دار، حال اگر اسدآبادی بخواهد سیاست الهیاتی موردنظر خویش را در يك عمل سیاسی خاص به اجرا درآورد، به طور مثال به منظور تشجیع میرزااحسن شیرازی، رهبر جنبش تنباکو به ادامه مبارزه علیه ناصرالدین شاه این نظر را اعلام می کند که سکوت او مسلمانان را به استیصال می کشاند و وقتی کار به این صورت بماند و مسلمانان رئیس خود را خاموش دیده و ببینند وی آن ها را چون گله بدون شبان و حیوان بی سرپرست رها کرده، این خاموشی را برای خود عذری پندارند و... سستی می نمایند. (4) و وقتی چنین باشد که توده مردم گله ای باشند که در بی شبانی، حیوان بی سرپرست را بمانند پس این نیز قابل توجیه است که در عصر قانون خواهی و مشروطه طلبی، اسدآبادی صریحا اعلام می کند حکومت مقیده - یعنی حکومت مبتنی بر قانون یا حکومت مشروطه - با وضع آن روز کشورهای اسلامی مناسب نیست. (5)

محور خط مشی فکری علی شریعتی را تحلیل و تبیین رابطه غرب و جوامع غیر غربی، چرایی و صورت های بروز عقب ماندگی جوامع غیر غربی و چگونگی رهایی این جوامع از عقب ماندگی تشکیل می دهد. شریعتی در برخورد با تجدد (و نه تمدن) غرب با ارائه تعاریف و تعبیری دلخواه آن را یکسره رد می کند، چراکه از نظر او غرب با ابزار همین تجدد بود که به کشورهای غیر غربی یورش آورد و از طریق نابود کردن فرهنگ و تمدن بومی این کشورها مردمان این کشورها را واداشت تا با پیش گرفتن روند همسان سازی (آسیمیلاسیون) خود با غرب از تجدد غربی تقلید کنند؛ پس از مدتی يك مرتبه دیدیم فرهنگ تازه ای به نام تجدد بر همه دنیا عرضه شد. تجدد بهترین ضربه ای بود که می توانست در هر گوشه دنیا و در همه جامعه های غیر اروپایی، انسان غیر اروپایی را در هر شکل و قالب فکری که هست، از آن قالب فکری که هست، از آن قالب، فکر و شخصیت خویش بیرون بیاورد و تنها کار ما اروپایی ها این است که وسوسه متجدد شدن را در این جامعه ها به هر شکلی که هست و هرجا و با هر مذهبی که هست به وجود بیاوریم. اگر به يك شکلی و با حيله ای بتوانیم در يك شرقی، وسوسه و عشق متجدد شدن به وجود بیاوریم، او حتی با ما همکاری خواهد کرد در این که هرچه از گذشته برایش می رسد... به دست خودش و حتی با کمک ما به لجن بکشیم و نابود کنیم. (6) برای تحقق چنین هدفی است که غربی ها تصمیم می گیرند باید همه مردم دور از جامعه اروپا را متجدد کنیم و برای این که متجدد کنیم، اول بایستی با مذهب بجنگیم. (7) شریعتی معتقد است که غرب رسالت متجدد کردن... جامعه های غیر اروپایی، من جمله جامعه های اسلامی را برعهده گرفت، ولی به نام متمدن کردن و آشنا کردن این جامعه ها با تمدن به ما تجدد دادند... و چنین معنی کردند که همین تمدن است. (8) بگذریم از این که اگر غرب در همان معنای دلخواه شریعتی نیز می خواست ما را متمدن کند و یا ما خود متمدن شدن مان را از غرب درخواست می کردیم و از غرب پیروی می کردیم، کار باز هم به دنباله روی و بی هویتی می انجامید و بندگی. مهم این است دربابیم شریعتی در برابر این نقشه شوم غرب چه راه حلی را پیشنهاد می کند. از نظر شریعتی ما باید به تمدن صدر اسلام بازگردیم و آن را با مقتضیات عصر حاضر باز تولید کنیم. بازگشت به خویش از نظر او یعنی بازگشت به اسلام راستینی که پرچم اعتراض علیه تسخیرشدگی مان از سوی غرب است؛ و اینک در يك کلمه بگویم: تکیه ما به همین خویشتن فرهنگی اسلامی مان است و بازگشت به همین خویشتن را باید شعار خود کنیم، به خاطر این که این تنها خویشتنی است که از همه به ما نزدیک تر است و تنها فرهنگ و تمدنی است که الان زنده است و تنها روح و حیات ایمانی است که در متن جامعه الان که روشنفکر در آن جامعه باید کار کند، زندگی دارد و تپش دارد، اما اسلام را باید از صورت تکراری و سنت های ناآگاهانه ای که بزرگ ترین عامل انحطاط است، به صورت يك

اسلام آگاهی بخش مترقی و معترض و به عنوان يك ایدئولوژی آگاهی دهنده و روشننگر مطرح کرد. (9) از همین گفته مشخص می شود که بازگشت به خویش در نزد شریعتی، بازگشت به خود سنتی بود منهای برخی سنت ها و آداب ظرفی و نهادهایی که او منسوخ می دانست. ما باید به خود بازگردیم چراکه از نظر او آن خود، اصیل بوده است.

اما اصیل بودن از نظر شریعتی یعنی چه؟ او پاسخ می دهد: یعنی خودمان بودیم (متوقف، اما آدم بودیم) یعنی خودمان انتخاب می کردیم. خودمان سلیقه داشتیم. خودمان لباس و ساختمان می ساختیم، خودمان رنگ و زیبایی مد را انتخاب می کردیم، خودمان بودیم که مذهب داشتیم، خودمان بودیم که معتقد بودیم، همه این ها ساخت خود ما بود، ولی حالا همه این ها ساخت ما نیست (10). می توان پرسید حتی اگر خودمان انتخاب می کردیم نباید این پرسش مطرح باشد که چه را انتخاب می کردیم: خودمان معتقد بودیم اما به چه چیز اعتقاد داشتیم، خودمان مذهب داشتیم اما از مذهب مان چه درک می کردیم و اصلاً چه دین و مذهبی داشتیم. خودمان می ساختیم اما چه می ساختیم و... واقعا آدمی که از نظر او متوقف و یعنی سترون است، چقدر آدم است! شریعتی اما به چنین پرسش هایی کاری ندارد. او به دنبال راهکار اتویپایی و انتزاعی خویش است.

در عین حال وقتی در حوزه سیاست قرار می گیرد و به راه رهایی جامعه ما از منظر سیاست می نگرد، راهکارهای سیاسی ای مطرح می کند که با درک او از دین اسلام درواقع راهکار سیاسی شریعتی در پرتو نگرش الهیاتی او ساخته و پرداخته می شود. تحول سیاسی مطلوب از نظر او در نهایت سفری به سوی خداوند است. از این لحاظ او مسئولیت سیاسی انسان را تحت نظارت مسئولیت انسان به عنوان بنده خداوند قرار می دهد. از نظر او هرچند سیاست قلمروی خدامحور است، اما او نظرات سیاسی خود را عمدتاً با رویکرد سیاسی کردن دین ارائه می دهد.

چنین رویکردی که محور سیاست الهیاتی اوست، مشخصاً در رساله امت و امامت به وضوح ارائه شده است. این رساله حاوی نظر او در مورد چگونگی سامان سیاسی جوامع مسلمان شیعی است. از نظر شریعتی دین سیاسی بر محور رابطه امت امامت شکل می گیرد. رابطه ای که از يك سو امامت يك حق ذاتی است، ناشی از ماهیت شخص که منشا آن خود امام است و نه عامل خارجی انتخاب و نه انتصاب منصوب بشود یا نشود، منتخب مردم باشد یا نباشد، امام هست، چراکه دارای این فضایل است. (11) و از سوی دیگر امت عبارت است از جامعه ای که افرادش، تحت يك رهبری بزرگ و متعالی، مسئولیت پیشرفت و کمال فرد و جامعه را با خون و اعتقاد و حیات خود حس می کنند و متعهدند که زندگی را نه بودن به شکل راحت، بلکه رفتن به سوی بی نهایت و به سوی کمال مطلق، دانایی مطلق، خودآگاهی مطلق، کشف و خلق مداوم ارزش های متعالی، نمادند در هیچ منزلی و شکلی و قالبی، و شدن و همیشه شدن تکاملی انسان و هجرت و همیشه هجرت و... (12) از نظر او سیاست... فلسفه دولتی است که مسئولیت شدن جامعه را برعهده دارد و نه بودن آن را. در يك کلمه: [مسئولیت] مردم سازی را و نه مردم داری را. (13)

در بیش از دو هزار سال تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، صورت های بسیار متنوعی از همین نظرات به کرات ابراز شده است. این گفته ها میانی سیاست الهیاتی شریعتی را تشکیل می دهد. نگاه انسان شناسانه شریعتی بر این نظر استوار می شود که هرچند انسان از خودمختاری و خودانگیختگی برخوردار است، اما این ها تابع اراده خداوند است.

بنابراین او در سامان دهی سیاسی جامعه، سیاستی را موجه می شناسد که هدف غایی آن با اراده خداوندی تعیین می یابد. چنین است که معنای سیاست نزد شریعتی، هدایت کردن و راه بردن است که از سوی امام انجام می شود. سیاست، راهنمایی مردم است از آنچه هستند به آنچه باید باشند و این باید ها همه از الهیات موردنظر او رنگ می گیرد. او در سیاست الهیاتی خویش، سیاسی کردن دین را با دینی کردن سیاست درمی آمیزد. او که هدف و غایت سیاست را استقرار جامعه ای می داند که در آن اسلام به عنوان مذهب و مکتب، این

راه و قبله را نشان می دهد، امامت را سیاستی می شناسد که: عبارت است از هدایت... امت به طرف آن هدف... امت بی امامت نمی شود. از طرفی فرد انسانی وقتی عضو امت است که در برابر رهبری جامعه متهم باشد و تسلیم، و تسلیم، البته تسلیمی که خود آزادانه اختیار کرده است. (14)

شریعتی با ابراز این نکته که انسانی آزاد به واسطه آزادی اش، تسلیم شدگی را انتخاب می کند و بی توجه به این که اندیشه سیاسی را با شطحیات نویسی سیاسی اشتباه گرفته است در جای دیگری همین درک از امامت را این گونه بیان می کند که امامت عبارت است از رسالت سنگین رهبری و راندن جامعه و فرد از آنچه هست به سوی آنچه باید باشد به هر قیمت ممکن. (15) و البته شریعتی فراموش نمی کند که بگوید در این جا مسئله رهبری یا سیاست انسان مطرح است نه سیادت بر انسان! و هرگز به این توجه نداشته باشد که قرن هاست بشر از تعریف سیاست با رهبری مردم فراتر رفته است. او بی توجه به اندیشه عصر نو در قلمرو سیاست، سیاست الهیاتی اش را بر محور بازگشت به خویش - که از دیگران اخذ کرده بود تبیین کرد.

شریعتی در سیاست الهیاتی اش هیچ اعتقادی به فرد و حقوق و آزادی های فردی ندارد. (هرچند ناگزیر باشد ذهنیت فردی را آن هم نه در معنای فلسفی اش بپذیرد.) نگاه او یکسره به جمع و آن هم در مفهوم ایدئولوژیکی شده امت معطوف است. بازگشت به خویش او به معنای بازگشت به امت خویش است. در این جمع اما دموکراسی چه سیاسی و چه اجتماعی مطرود است. دموکراسی را حاکمیت مردم می داند و چون قایل است که توده مردم عمدتاً اسیر احساسات و عواطف خویش اند و محروم از شناخت تعقلی، نتیجه می گیرد: دموکراسی بر آرایبی تکیه دارد که بیشتر زاییده احساس است، نه تعقل. (16) شریعتی الهیات شیعه را مورد استفاده قرار داد تا از طریق استنباطات شخصی از آن، سیاستی را تدوین کند که در کل، غیردموکراتیک بود، هرچند که مشروعیت و مقبولیتش را از بومی بودنش می گرفت.

در رویکرد بومی گرایان دینی می توان توجه به علم و نگرش علمی، گرایش به تبیین تاریخی برخی رویدادها، اعتنا به پیشرفت و... طرد برخی از خرافه های فکر دینی و آیینی، مخالفت با برخی نظرات سنت گرایانه و در کل، سنت پرستی را ملاحظه کرد. اما آنچه در این میان به راحتی فراموش می شود این است که حتی مبارزه راستین فرهنگی با تهاجم غرب نیز جز از طریق فرهنگ متجددانه و تجدید دینی ممکن نیست.

پانوشت ها در دفتر مجله موجود است.

انتشار کتاب غربزدگی جلال آل احمد، نشانگر تغییر موضع بنیادین روشنفکری ایران در برابر غرب بود. این تغییر نگرش، که خود بخشی از شکل گیری گفتمان ضد استعماری در جهان سوم بود، نیروی خود را از خیزش جنبش های ملی گرایانه در این گونه کشورها کسب می کرد. تضعیف کشورهای استعمارگر اروپایی در طی جنگ جهانی و نیز گسترش آگاهی سیاسی در بخش قابل ملاحظه ای از کشورهای جهان سوم، به گسترده تر شدن مبارزات ضد استعماری در این کشورها کمک می کرد. انقلاب چین، انقلاب کوبا، مبارزات الجزایر و بسیاری نمونه های دیگر که سعی در قطع وابستگی خود از کشورهای استعمارگر و حذف مناسبات نابرابر پیشین خود با کشورهای متمدن اروپایی داشتند، منجر به رویکرد نظری نوینی شد که برخی از آن با عنوان بومی گرایی یاد می کنند. در ایران، نخستین بیان نیرومند این رویکرد جدید، انتشار کتاب آل احمد بود. آل احمد که خود روشنفکری سکولار بود در جستجوی بنیان هایی برای تمدنی غیر غربی متوجه مذهب شد. اما به واقع این شریعتی بود که وظیفه مردمی کردن این رویکرد را بر عهده گرفت و در دهه 50 شمسی گفتمان بومی گرایی مذهبی را به گفتمان غالب در ایران بدل کرد.

منبع: خردنامه همشری، سال 85، شماره 3