

تلقی شریعتی از وحی

مقاله حاضر، حاصل تأمل و مشارکت در تکاپوی نوگرایی دینی معاصر است. این سعی و کوشش برای گذر از بحرانی است که اکنون «زبان دینی» را در گستره نوگرایی دینی فرا گرفته است. مواجهه با عقلانیت مدرن و آشنایی با اندیشه‌های فیلسوفانی چون کانت، و همچنین دانش هرمنوتیک پس از او موجب این وضعیت لرزان و پرتنش شده است؛ اگر چه پیش از این و نزدیک به چهار دهه قبل، با خوانش جیب از عقلانیت خودبنیاد و مدرن و آشنایی با آثار مارکس و پس از آن هگل، همین بحران و چالش برای روشنفکری مذهبی صورت یافت و شکل گرفت. در آن دوره قهرمان و بازیگر فکری آن عرصه شریعتی بود که پیشتر و بیشتر از هر کسی خود را به‌عنوان یک روشنفکر مذهبی آماج چالش و موج‌های کوهپیکر آن عقلانیت می‌دانست و برای یافتن پاسخ و راهی تازه تلاش می‌کرد.

درگذشت زودهنگام شریعتی و سرعت حوادث و نیز قرار گرفتن در جریان انقلاب دینی ۵۷ برای مدتی مسئله‌ها و چالش‌های فکری آن زمانه را به محاق و فراموشی برد اما با بازگشت از عملکردی آن دهه و خوانش مجدد و راست و لیبرال از عقلانیت مدرن، همان مسائل پیشین را باز در برابر مخاطبان و متفکران نسل‌های امروزی قرار داده است.

فاصله گرفتن حسی و معرفتی از آن دوره اینک مجالمان می‌دهد تا شریعتی را یک بار دیگر از فاصله‌ای دورتر و حتی بعید و به زبانی امروزی ببینیم. شکفتن آن است که شریعتی را باز در متن پرسش‌ها و پاسخ‌های این عرصه و امروز می‌بینیم و می‌یابیم. آنچه به چشمان مخاطبان جوان او و نیز پیر متفکران آن هنگامه نیامد اکنون مجال و فرصت یافته تا از این فاصله بعید تعین و صورت یابد و تلقی متکامل او را از وحی و زبان دینی نسبت به خرد مدرن پیش چشم‌ها بکشاند. این تلقی اکنون پیش روی ماست و دوستداران اندیشه‌های شریعتی را باز به چالش فرا می‌خواند.

اسلام‌شناسی - محل طرح رویکرد نخست - پیش این رویکرد، کهنه و منسوخ می‌نماید و نمی‌تواند آن را چاپ مجدد کند، از سویی نازگی و غرابت این پیش نو، آنچنان جدید است که مکانی برای طرح جز در «گفت‌وگوهای تنهایی» خود نمی‌یابد و پیدانی کند، چنانکه عزم داشت آن را در فرصتی دیگر به زبان و برای مخاطبینی دیگر چاپ کند، فرصتی و وقتی که هیچ‌گاه پیش نیامد و در کوران حوادث پس از آن و اتفاقاتی بعدی گم شد و از یاد رفت. این «نگاه» و تلقی را اکنون پس از ۳۰ سال در آثار و رویکردهای دیگر نوگرایان دینی به وحی می‌بینیم؛ رویکردی که اینک بخت آن را دارد که از پرده نشینی و «گفت‌وگوهای تنهایی» بیرون آید و به عرصه نقد و گفت‌وگوی جمعی در آید و به محک اندیشمندان و عالمان خورده

ایه یادداشت‌ها و نظریه‌ای برای فراموشی

آنچه مانگاه و تلقی دوم شریعتی از وحی می‌دانیم، مستند به نوشته‌ای است که آغازش در دست‌نوشته‌ها و کتاب «گفت‌وگوهای تنهایی» آمده و سپس ادامه آن را دفتر تدوین آثار وی با نام «تشیع، معیادگاه روح سامی و روح آریایی» در



شریعتی در آثار خود دو تلقی متفاوت از وحی دارد؛ در تلقی نخست، وی تلاش دارد تا حد ممکن شخصیت پیامبر را در عین پیراستن از داستان‌ها و افسانه‌های ماوراءالطبیعی باز اثرپذیری به وسیله زمانه و زمینه رشد و تربیتی‌اش بپیرایند، تا وحی و قرآن در عین خلوص به هنگام نزول توسط جبریل، به هیچ وجه قابل تحویل به عنصر بشری و امور عصری و زمانه‌وی نباشد. او در این تلقی معتقد است:

«آن که باید مدینه نو بریزد، نباید تربیت یافته مدنیت کهنه باشد؛ باید پنج عامل تربیتی که به عقیده من مادر، پدر، مدرسه، شهر (جامعه) و فرهنگ عمومی (مدنیت معنوی) است، او را در نساخانه باشند. از این دو ست که محمد تربیت یافته هیچ تمدنی نیست، از میان مردمی انتخاب شده است که همچون گیاهان خودروی صحرایشان، دست هیچ باغبانی آنان را نبرده است.» (۱)

شریعتی افزون بر این رویکرد غالب به وحی، از یک نگاه و تلقی دیگر نیز سخن می‌گوید. این نگاه بعدی برای وی چنان تازه و بدیع است که حتی کتاب

روح آریایی و هندی نشان دهد. چنانکه این را در رقص و تصنیف و حتی لوح کلمات و آواها و مصوت های زبانی این نژاد در برابر زبان فارسی نیز نشان دهد.

«اصلاً سامی یک نژاد تند است، یک نژاد سریع و شتابنده است. موسیقی عربی و رقص عربی از این خصوصیات ذاتی او حکایت می کنند. موزیک و رقص اصلی او، قبل از این آشنایی و ترکیب با آریایی همواره سرعت و تندای و تیزی و ارتفاع های کوبنده و ریتم های مقطع تم اصلی هنر بلاستیک (۳۱) و هنر دراماتیک او را تشکیل می داده اند و می دهند...

اسم هار انگاه کنید. اسم های آریایی در تلفظ آرام و سنگین و خاطر جمع است، دایوش، کوروش، ائوشیر وان، مهر داد، اشک کانیان، هخامنشیان... اما اسم های سامی را باید زود تلفظ کرد، زود تمام کرد. نمی شود خیلی راحت و از روی خاطر جمعی تلفظ کرد. بن گوین، ابیه ایسان، عرب، یهوه، این کلمات مترادف فارسی و عربی را نگاه کنید. قلم «خامه ورق» برگه کاغذ «قمر» ماه «شیر بقره» گاو، «عَلَب» زویه «عَق» گر دانه دست.

اصولاً در کلمات آریایی «وِیل» یا سیلاب های بلند و کشیده بیشتر است و در سامی کوتاه. به هر حال مقصودم این بود که نشان دهم سامی یک نژاد تند و سریع و عجول و غوری است و آریایی نژادی صبور و آرام و پر طین و پر سكون. (ص ۲۷۶ و ۲۶۷)

شریعتی پس از استقراء برای نشان دادن تفاوت های نژادی و تمدنی میان روحیه سامی و روحیه آریایی تلاش می کند چگونگی اثر پذیری یک ایده و یا ذات و مفهوم ثابت و از این دو متغیر مستقل تمدنی نشان دهد، یعنی هر یک به چه نحو این ایده یکسان را می فهمند و آن را از آن خود می کنند و بر آن به واسطه منظر قومی و تمدنی خویش تخصیص می زنند. او یکی از این موارد را پیرامون مفهوم «انتظار» و «منجی» این گونه نشان می دهد:

«یکی از دلایل عجیبی که همین الان در مغز درخشید و نظر موثرات می کند،

این است که سامی و هندی-ایرانی هر دو معتقدند، هر دو معتقدند که منجی ای ظهور خواهد کرد و پس از قیامت جهان پر از عدل و داد و راستی خواهد شد، اما سامی خیلی حوصله انتظار ندارد؛ از این رو صفت که از زمان غیبت امام زمان تا حال که ۱۲۰۰ سال است پیش از صدمات امام زمان ظهور کرده و انتظار عده ای را به پایان رسانیده است، امام زمان سه هزار سال پیش که ایران منتظر ظهور سوشیانت است و هند منتظر ظهور مجدیو دند هنوز خبری نیست و هیچ عجله ای هم ندارد. نمی بیند چطور سامی هاهو روز صدم بار از خدای طلبند که خدا یا در ظهورش شتاب کن اعجل الله تعالی فرجه. (ص ۳۷۱)

«دیگر این که هم آریایی و هم سامی هر دو معتقدند که در پایان هر دوره یک امر دربرگرفته و مصلح ظهور می کند. این دوره نزد آریایی هاهو از سال (به هر الفی الف قدی بر آید) و نزد سامی هاصد سال است. (ص ۲۷۲)

روانشناسی و شاخه روانی که در این دو سرزمین و بستر تمدنی می روید و آنچه امکان رویش و نزع دارد باز از لحاظ شخصیتی مختلف است. از این رومی بینم از نظر شریعتی حتی قهرمانی و جنگ این دو نیز متفاوت می شود. «گاندی و امانا ناصر مقایسه کنید! ببینید این دو چگونه

می جنگند؟ گاندی بار و بار و بانه ریم و با بار و منفی و اعتصاب غذا و تحمل زندان های طولانی استقلال و آزادی را به دست می آورد و استعمال خارجی را می زند و ناصر با این بلا، با انفجار و کشتار و حمله های ناگهانی و شیخون های تند کوبنده و ایجاد حریق و خرابکاری و ترور و... پیغمبر ان سامی و آریایی نیز چنین اند. داستان آنا آیمبر ان آریایی و هندی را داستان ادبشیدن و گوشه گیری و عشق و ورزیدن پنهان و درد کشیدن و ریاضت آرام و خاموشی است و داستان آیمبر ان سامی اشمشیر و خون و جهاد و قیام و کشتار و در هم کوبیدن فرعون و نمرو و دوقصر و... است. (ص ۲۷۲)

بر اساس این نگاه و به زبانی دیگر آنچه «ذاتی» است، پیام و روح کلی مذهب و دین است و آنچه منطق های و اعراسی «مذهب» می باشد همین نحوه ها و شکل ها و صورت بندی هاست که به واسطه روحیه ملل چقدر می تواند مختلف باشند:

«بونا با محمد مقایسه کنید. بودا پس از سال های بسیار جز چند حواری نداشت، اما محمد در ده سال بر امپراطوری های بزرگ نظامی جهان حمله می برد و ده سال بعد جهان را گرفت، اما هنوز چشمش را بر هم نگذاشت که خانواده اش را محروم کردند و خانه علی را آتش زدند و در به پهلوی فاطمه اش زدند و همه امت اسلام به دست دشمنان محمد افتاد اما بودا آرام آرام همه هند و چین را فرا گرفت. (ص ۲۷۳، ۲۷۲)

با توجه به سطر این دیدگاه است که شریعتی همچون «هیملون گیپ» و نیز «نیکسون» اعتقاد یافته. این خصایل و ریخته تمدنی در جامعه سامی موجب شده است که حتی گرمی آنان نحوه عقلایت و احکام و قضاوت خاصی پیرامون چیز ها و امور داشته باشند، چنانکه وی اکنون رد و او این عقلایت و مواجعه با امور را در خود قضاوت های پیامبر و نیز حتی در وحی هم می جوید و می بیند:

«از دیگر خصایل نژادی سامی که او را از آریایی مشخص می کند پیش اوست، این نظریه نیکسون و گیپ است که در مقدمه «سلطان» بدان اشاره کرده ام. «سامی در خت را می بیند، جنگ را و آریایی جنگ را و نیز در خت را سامی همیشه قضاوت هایش در باره یک امر یا یک شخص متکی و زاده یک پدیده منفرد و جزئی است. او هیچ وقت در حکمی که صادر می کند جواب

متعدد و مسائل پیرامون و عوامل گوناگون و دیگر و جوه قضیه را در نظر نمی گیرد؛ در نظر می گیرد اما نه در همان حال که با آن حادثه یا واقعیه برخورد دارد؛ از این نظر است که در آرام و حالاتش همیشه تنوع و حتی تناقض به چشم می خورد. به قول شاندل یک سامی همیشه نسبت به پدرش باید رشیا محسوس و یا به شدت خصم گین است و یا به شدت مهربان. به یک روز چنان از او خشنود و به او مشتاق است که تمام روحش بیقرار می شود و حتی ممکن است دست به هر کات دیوانه وار بزند و یا زبان به سخنانی هذیان مانند شلی بگشاید. پیغمبر اسلام را باینکه یک پیغمبر است ببینید. یک روز در حالی که سر ایامی سوزد فریاد می زند هر جا قریش را ببینم سی تن از آنان را می سوزانم و منته می کنم و لحظه ای بعد چنان آنها را عفو می کند و به آنان مهربانی می ورزد که شرمندگان می سازد. فر آن زمان که کینه اصل را برای خود انداخته عجب است که خدا در باره یک عرب بعد چش با این سخن حرف بزند: «بنت یسایلی لیب و تب...» بریده باد دو دست ای لیب، بریده باد، تو مت و اندو ختمش به کارش نخواهد آمد... او در آتش می سوزد و زرش نیز هیزم آورد جهنم اوست... (ص ۲۷۴، ۲۷۳)

در نگاه جدید شریعتی و آنچه وی درک آن را اعجاب آور می خواند این نکته در کانون قرار گرفته است که: «اسلام یک مذهب سامی است» «سامی بودن یک ملت و یا تمدن برای او به آن معناست که این روحیه و منش سامی بودن - شاکیله روانی و اجتماعی خاصی را برای افراد آن تمدن و ملت رقم زده و آنها با دیگر تمدن ها ایجاد کرده است و چارچوب و ساختار فکری و روانی و بیژماری آنها فراهم نموده که «مقولات» و «عناصر فرهنگی» را تنها از این منظر و چشم انداز می بینند و می یابند از جمله مذهب و دین را

باتوجه به بدیهه بالاست که شریعتی تنوری خود را تا انتها و تمامی لوازماتش گسترش می دهد و اثر نگاه و بینش سامی را در منش پیامبر و حتی وحی و کشف خدایتی می جوید. وی علیرغم این که مفهوم خداوند را مفهومی فراقومی و فرا ملیتی می داند، اما نشان می دهد که چگونه مفهوم خداوند تک و شیوه پیامبران آن قوم مزایه خود می گیرند:

«هو و امز دار ایا بهونه مقایسه کنید، و موسی را بازو تشنه، هندی و سامی هر دو پرستنده آتشند اما این «نار» می جوید و او «نیرو» اندامی همیشگی می گوید. بد است، خوب است، زشت است، زیبا است، مقدس است، پلید است، سبز است، آبی است... اما آریایی می گوید: از یک نقطه نظر بد است اما از نقطه نظر دیگری خوب است، از این جهت زشت است اما با توجه به جهات دیگر زیباست. به طور کلی سامی مطلق اندیشی مطلق بین است و آریایی نسبی بین و نسبی اندیش. برای آریایی جز ایمان همه چیز نسبی است.» (ص ۲۷۴)

و بدین صورت شریعتی این ایده و رویکرد را در تمامی زوایای اندیشه ای که به چشمش می آید به کار می برد. باز اگر به زبان جامعه شناسی بگوییم وی روحیه و نژاد سامی را در آغاز بحث به عنوان متغیر مستقل فرض نموده است و دین و مذهب و اندیشه را متغیر وابسته، چنانکه این «متغیر وابسته» بر اساس متغیر مستقل خود پیوسته تغییر می کند. هم مذهب سامی به شکل و شاکله روانی سامی درمی آید و هم مذهب آریایی و نگاه دینی او از این وجه تمدنی اثر می پذیرد. اگر چه در همین نوشته با نکته سنجی نشان می دهد در مرحله بعد و ورود اسلام به ایران نسبت این متغیر هادر یک رابطه دیاکتیکی عوض می شود و این بار دین جدید و اسلام بر روحیه آریایی اثر

می گذارد. هم چنانکه روحیه آریایی بر اسلام اثر می نهد چنانکه شیخ از نظری زاده چنین امتزاج و ستیزی است.

آنچه شریعتی در نظر بهر داری ها و گمانه زنی های خود نموده می دهد رسوخ و تعیین همین بینش و نگرش های عرضی و نسبی - که برای آریایی به گونه ای است و برای سامی به گونه ای دیگر - در جریان احکام دین و وحی و ساز کارهای او است. بنابر آنچه آمد می توان نتیجه گرفت آنچه را مطلق و قطعی می آید، می تواند شدت و استحکام گزاره ای خود را از مطلق بینی و مطلق اندیشی قومی بگیرد، چنانچه همان امر برای قومی که نسبی بین و نسبی اندیش است ظهور دیگر داشته باشد. بر این اساس شریعتی به احصاء خود ادامه می دهد و در میان مثال هایی کمی زنده اصول خود را از آنها استخراج می کند:

«۱- سامی یک بعدی است، آریایی چند بعدی. آسمانی تند جوش و بی صبر است و آریایی صبور و پرحمل.

۲- سامی برون گراست و آریایی درون گراست. سامی بر سر خوشاوند و دوست آشنایش داد می کشد و آریایی همیشه چهره های آرام و غالباً یکسو است دارد و در درون می نالد. حال دومی رقت باز تر است، از این دوست که هندی یک قرن تسلط انگلیس را تحمل کرد و هیچ ننگت امارت سی و پنج سال استعمار اروپایی را همواره با عصبانیت و قیام و آشوبش نا آرام داشت و بالاخره به زور انقلاب و جنگ چریکی راند.

۳- آریایی و سامی هر دو در آرزوی نجات و آزادی اند، سامی آن را «فلاح» و «فرج» می ست گزری و رهایی می خواند آریایی «Mukata» و «نیرو» و «اندام»

در جستجوی منجی است، چشم به راه دینی که از آسین غیبر و ن آید و کاری بکند و عدل و رهایی را تحقق بخشد و بی آریایی از بیرون نمی داشت و در وجه غیب رابسته می داند و یقین دارد که کسی نخواهد آمد و از این رو سربسته درونی می بود و صلح و رزندگی و آرام و نجات و در روح خویش می جوید.» (ص ۲۷۵-۲۷۴)

روشی را که شریعتی در این نوشته دارد به نوعی پدیدار شناسی روحی و روانی نژاد آریایی و سامی است که البته می توان همین نگاه پدیدار شناسانه را در هر تمدن و نژاد زد و یا سیاه هم داشته باشیم و اثر محیط و اجتماع و نحوه زیست او را در شاکله روانی او بجوییم. در این رویکرد، خاطره و تجربیات زیست قومی اثر خود را به صورت منش و شخصیت اجتماعی بر روی آن اقوام می نهند و در ذهنشان حک می کنند، به گونه ای که مایه تو نیم بهتر و واضح تر از هر جادو هنر و شعر و نقاشی و یا موسیقی و مذهب آن قوم و ملت آن آریایییم، چنانکه او بر این اساس سامی را واقع گرا و آریایی را خیال گرامی یابد. و اثر آن را در بینش و نگاه دینی و اسطوره های این دو که در بینش آنها انعکاس یافته باز نشان می دهد:

«سامی واقع گراست و آریایی خیال گرا. این دو گرایش نیز زاده همان دو بینش و دو اعتقاد این دو نژاد است که اولی معتقد به کسی در بیرون از خویش است و دومی از آن تو میدارد. این دوست که سامی جوینده است و آریایی خلوت گرین.» (ص ۲۷۶)

از نظر شریعتی چنان است که «منظر او بینش به ماجرا می دهد که به کجا برویم و کجا نرویم و به چه چیز اعتقاد داشته باشیم و به چه چیز اعتقادی نداشته باشیم و حتی چنین امکانی در پیش رویمان هر گز فرصت طرح نیابد و از پیش رویمان زده شود.

از نظر او حتی ایده های یکسان، در دو منظر و «خواست» متفاوت، باز به صورت مختلف درمی آیند، چنانچه ایده یکسان «فردوس» در دو نژاد و روحیه متفاوت از نظری چنان فاصله می گیرند که جز به روحیه نژادی و روانی آن تمدن و تاریخ آنها قابل شناخت و آریایی نیست:

«این واقع گرای در بینش مذهبی لوازم آسمانی (متحلی است. اسلام هم دین باغ است و هم بهشت، دین دنیا و آخرت، مائده های زمینی و مائده های آسمانی. همیشه دعایش خیر دنیا و خیر آخرت است. هم لذت زندگی را می خواهد و هم لذت اخروی را. در آن هم از نور خدا و پرستش و معرفت و پاکی دل و پارسایی روح و تقوا سخن می گوید و هم از من ملوی - شیر خشت و می بخورد بریان و زیتون و عسل و شیر و حلوا...»

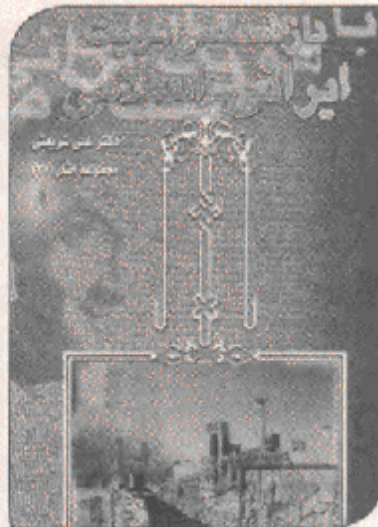
بهشت سامی کجاست؟ باغی است که در آن انسان با معشوق زیبا و مهربان و هو شیراز و شیرین سخن و شوخ و خوش اندام و فهمیده و پاکدامن و معصوم و ملوس و خوش بخت و خوش نگاه و خوش اطوار... دست در دست هم در زیر درختان مرغسری که مرغان بهشتی در آن خانه دارند و آواز شوق پر داشته اند قدم می زنند و میوه می چینند.

بهشت سامی باغی است سرشار از لذت و هوس و عشق و ایمان و خدا و دوست داشتن و رقص و آواز و شراب و عبادت و شیر و عسل و حلوا و میب و... و کتاب و شعر و دعا و قرآن و نور و روح و جسم و...!

اما آریایی چنین بهشتی ندارد. آریایی، هستی را به دو اقلیم متفاوت دور از هم تقسیم می کند، این دو اقلیم چنان از هم دورند که هر کدام برای خود

دکتر شریعتی: «گاندی را با ناصر مقایسه کنید! ببینید این دو چگونه می جنگند؟ گاندی بار وزه و با صبر و با تحریم و با مبارزه منفی و اعتصاب غذا و تحمل زندان های طولانی استقلال و آزادی را به دست می آورد و استعمار خارجی را می راند و «ناصر» یا «بن بلا» با انفجار و کشتار و حمله های ناگهانی و شبیخون های تند کوبنده و ایجاد حریق و خرابکاری و ترور و... پیامبران سامی و آریایی نیز چنین اند. داستان آنان اپیمبران آریایی و هندی اداستان اندیشیدن و گوشه گیری و عشق ورزیدن پنهان و درد کشیدن و ریاضت آرام و خاموشی است و داستان اینان اپیمبران سامی آشمشیر و خون و جهاد و قیام و کشتار و در هم کوبیدن فرعون و نمرو و قیصر و... است.»

خدایی دارند و خالق و فرستگانی و انسان‌هایی و رنگ و بو و شکل و فضا و هوایی... یکی اقلیم اهورامزداست و آن دیگری از آن اهورامن است. بهشت آرزوها و آیدهای آریایی کجاست؟ ساحل آرام و خاموش، صحرای ساکت بیکرانه جاوید، آتش خاموش و سردویی دغدغه... بک صفای زلال بی لک ساکن و روشن، پاک و جاویدان، حالتی شبیه به یک نوع خلطه مستی آلوده نشسته آمیز خوش و خوب آرام و خاموش خلوت... توصیف‌ناپذیر است. حالت یک تنهای متفکر فهمیده صاحب‌دل صاحب‌دردی که ناامید از بیرون به گوشه خلوتش پناه برده و کنجی نشسته و شربابی نوشیده و سردرد گریبان غم خویش... کرده است. [حال اسامی را بین در بهشتش و آریایی را بین در بهشتش این کجاو آن کجا؟] (ص ۲۷۹-۲۷۸)



۳- مکانیزم و روش گذر از مفاهیم «ثابت» به «متغیر»

بدین شکل در اینجا استقراء شریعتی نیمه تمام باقی می‌ماند و وی بحث را این بار به همین شکل و رویکرد پیرامون تشیع ادامه می‌دهد. او تلاش و قصد خود را تا اینجا این می‌داند که، «واقعیت را آنچنان که بوده است نشان دهد» نه از زبان خود که از زبان تاریخ، و معتقد است:

«این بحث مفصل است و فعلاً قادر نیستم که استقراء کامل کنم و ناچار می‌پردازم به ظهور اسلام و ورود آن به ایران و به تعبیری حلول اسلام در جان آریایی و آناری کبرجا گذاشته‌ام. (ص ۲۸۰)

در این بخش متافور و استعاره‌ای که شریعتی برای مکانیزم توضیحی خود می‌آورد و به طور کلی بحث خود را بر آن قرار می‌دهد عبارت است از «حلول» چیزی در «جان» چیزی دیگر. این استعاره و نماد را وی از هگل و دیالکتیک او آموخته است آنجا که امر مطلق وارد تاریخ می‌شود و مسیر روح مطلق را شرح می‌دهد، تاریخی شدن عقل و یا انسانی شدن خدا و تجسد در مسیحیت، که همه در فلسفه هگل استعاره‌ای از سوژه تاریخ مند و سیر ایده آلیسم اوپس از کانت می‌باشند. اگر چه هنوز زبان هگل اسطوره‌ای و نمادین است، اما شریعتی به زیبایی و شیوایی آن وارد آغاز بحث خود آورده است و از آن کمک می‌گیرد. نز هگل، آمدن امر مطلق و ثابت به پایین و نسبی و زمینی شدن اوست به گونه‌ای که آنچه باقی می‌ماند سستری از دو وضعیت پیشین است و به گفته هگل منحل شدن (Aufhebung) اجزای پیشین در هم و در آمدن و خلق شدن چیز دیگر است که در هیئت و صورت الهیات مسیحی شریعتی آن را اینچنین تأویل می‌کند:

«مریم همسر خدا، مادر عیسی مسیح، مریم هم آغوش روح القدس Saint Esprit، این زن اعجاز گری که خدای بی‌گانه را تثلیث کشاند... این زن اسرار آمیزی که جذبه‌ای نیرومند و متدور از جذبه‌ای که همه سیارات و ماه‌ها و خورشیدهای آفرینش را به نیروی خود می‌چرخاند و جذب می‌کند در درون پر از عجایب خویش پنهان دارد. جذبه‌ای که بهوه خدای متکبر خشن پر جلال قدرت طلب بی‌گناه و جبروت را نتواند از آن دور داشت، خدای رحیم و مهربان نرم و فروتن اخلاقی که پدر «شد و همسر شد و خویشاوند پدر عیسی مسیح شد و همسر مریم شد و خویشاوند پدر دیگر و دوست انسان به گفته شاتلندر» مریم بود که بهوه خشک و بلند گراوی نیاز و مقتدر تنه‌ها را کمر عرش کبریا بش نیکه‌زده بود و آفرینش را دهی و براته و بست در زیر پای خویش می‌یافت و بهرحمت گاه نگاهی بر آن می‌افکند که از کرسی عرش به زیرش آورد و به زمینش کشاند و نورام و مهربان بر روی خاکش نشاند و او را که به چشم کسی نمی‌آمد در چهره معصوم

و مهربان عیاشی مجسم کرد. آری مگر نه عیسی خدا است؟ مریم بود که خدایا به زمین فرود آورد و در چهره انسانش ساخت، و قصر بود که بر صلیبش بالا برد و به چهار میخش کشاند... اما باز کار مریم بود، او خدایا از آسمان به زمین فرود آورد و از زمین به آسمان دار بالا برد، خدایا از فراز دار باز به آسمان تنهایی خویش صعود کرد (Ascension)... اما در این نزول و صعود ذات او در گریه‌های بسیار پدید آمد که حکمت الهی (ترجمه Theology) از آن سخن می‌گوید و آن را تفسیر می‌کند. (ص ۲۸۰)

این روایت و تأویل از مسیح همان چیزی است که اینجا به شریعتی امکان می‌دهد فهم خود را از جایگاه سوژه با استعاره‌های کلامی و دینی مسیحیت که در زمینه اندیشه‌های هگلی از نو تأویل شده‌اند جلو ببرد و ارتقا بخشد و از متافیزیک کهنی که تلقی نخست از وحی را در سنت اسلامی رقم زده بود عبور کند. متافیزیک را سطرایی و بتواند اثر سوژه و شرایط و ادراک فهم مقولات ثابت و مطلق را به کار گیرد و آنها را پیوسته نسبی و متأثر شرایط و فهم آدمی ببیند:

«قبلاً این نکته حساس را یادآوری کنیم که وقتی از اسلام ایران سخن می‌گوییم مسلمان ایرانی را نشان می‌دهیم، از واقعیت سومی سخن می‌گوییم که نه اسلام است و نه ایران، زیرا پس از حلول اسلام به درون روح ایرانی و انقلابی که در عمق و جنان و اندیشه او پدید آورده اسلام خود نیز تغییر کرد و بسیاری از خصایل نژادی خاص سامی و از دست داد، چنانکه ایرانی نیز بسیاری از خصایل کهن و ریشه‌دار نژادی خاص آریایی را از یاد برد و از این رو باید گفت که مسلمان ایرانی به معنی شیعه نه ایرانی است و نه اسلام سامی، یک موجد نوینی است زاده این پیوند متشکرف تاریخی که هرگز همانند آن حادثه‌ای پدید نیامده است. (ص ۲۸۰)

«اسلام به ایران که آمد دیگر نه اسلام، اسلام ماند و نه ایران، ایران هر دو رفتند و ناپدید شدند و از هر دو جز نامی و مادی و تصویری بر جانماند. این هر دو رفتند و تشیع را بر جان نهادند. تشیع، فرزندی شید و عزیز این از دواج مقدس است. (ص ۲۹۶) اسلام آوردن ایران آشنایی این روح آریایی کهن است، بالاین روح شورانگیز جوان سامی. اسلام و شناخت تشیع یعنی ایران دارای اسلام، یعنی اسلام دو آغوش ایران. (ص ۲۹۸)

همان گونه که در بالا دیدیم این استعاره هگلی و مبانی دیالکتیکی شریعتی توجه می‌دهد که وی بتواند تغییرات فرهنگی و خصایل روحی را که در هم نشینی اسلام و ایران پدید آمده بود «ببیند» یعنی آن چیزی که وی حلول اسلام در جان آریایی تعبیر می‌کند. اولی پیوسته در اذهان ثابت و مطلق و بدون امکان اثر پذیری مفروض می‌شد و دومی پذیرنده منفعل و متغیر. چنانچه وی همین رویکرد و روش معرفتی را در گام بعدی خود در ادامه نوشته در اسلام و وحی جست و مورد توجه قرار داد.

۴- پرسونال و مشخص سازی مفاهیم و تصورات

اصل و معیار گرفتن سوژه قدرت خلافت ذهن بر جهان بیرون و تصویر سازی های آدمی، یکی دیگر از مواردی است که شریعتی در بحث «پرسونال» به گونه‌ای پدید آمده و او مقدسی در تجارب دینی پیامبران و عارفان تئوری پردازی می‌کند.

او این بحث را با ساز و یک زمینه تطبیقی میان ادیان هندی و ادیان سامی پیگیری می‌کند. اگر چه وی این بار اثر منش ها و خلقیات منبث از فرهنگ جمعی و تمدنی رایش از پیش تعمیم و گسترش می‌دهد و آن را تا محورترین و مرکزی ترین عنصر از عناصر فرهنگی ادیان می‌کشد:

«الله به معنی خداوند است و مذاهب به معنای زیبایی مطلق، قداست، بصیرت و خالقیت و... مطلق است که به صورت یک وجود مشخص دارای شخصیت معین، به نام خدا تصور شده و شکل گرفته است. ولی در فکر هندی این زیبایی و قداست به صورت مشخص در پیانده و تشخیص عینی متغیر و معین ندارد بلکه در همان معنویت بی شکل مجرّدش هست. فکر یونانی حتی قبل از این که با مذاهب سامی آشنا شود دنبال شخص و شخصیت دادن بی معنی بوده است. یعنی ایده و معنی را به ذات تبدیل می کرده است، پس سونیفیکه کردند» (ص ۷۸) (ص ۳۷)

جذائیت و عمق سخن شریعتی در آن است که در این فراز، وی نه فقط ذهن سامی را دست اندرکار چنین «خلاقیتی» می داند، بلکه «غیر مشخص سازی» امر مطلق و «برهن» را در فرهنگ هندی از «تماه» و منظر پیش و ذهن هندی می داند:

«همه مذاهب عالم مخصوص مذاهب متدین (ادیان سامی) به دنبال الله هستند. اما هندی به دنبال الوهیت است. (ص ۳۷) مذاهب هندی خواهی که آن مطلق ها را شکل و شخصیت ندهند. آن قداست و عظمت مطلق را به همان صورت به شکل عام مطلق ماورایی اش حفظ کنند؛ ماوراء جنس و ماده و ماوراء هر صورتی. بی صورتی، مولوی (آبا چیزی هست که صورت نداشته باشد ولی باشد؟) بی آخوند و وجود و وجود عبادت است از امری که صورت ندارد و وقتی صورت پسند می کنند نوع

می شود تدوین پذیرد و... که صورت ها را اگر از میان برداریم و جود می ماند. بر همانیسم می خواهد آن مطلق بدون صورت و تجسم مادی پذیرفته شود پس بر همانیسم دنبال الوهیت است نه دنبال الله» (ص ۳۹)

امروز اگر روشنفکری دینی به واسطه ترجمه آثار و رجوع به منابع الهیات لیبرال و پروتستان، از مفاهیم و اصطلاحات فلسفی زیادی برای پروژه اندیشگی خود بهره رفته است. شریعتی در ۴۰ سال پیش فاقد چنین ابزار تئوریکی بوده است و با از چشم وی به دور بوده اما برآستی توان فکری و جسارت تئوریک وی - جوانی ۳۵ ساله - در این درس ها و قطعات بی نظیر است:

«پرسوینفته کردن این فکر بوده است که معنای مطلق مجرد در این صورت شخصیت های مرفی و نامرئی مشخص درمی آورد. مثلاً زیبایی را به صورت ونوس و قدرت را بصورت هر کول در می آورده است. اصولاً انسان، انسان معمولی، حتی متعالی و برجسته - تصور معنای مجردی صورت و بی شکل برایش مشکل است. دلش می خواهد عینیت خاز جی پیدا کند. برای همین است که می بینم الله را باید تجسم دهد حتی در توحید اسلام که پیشرفته ترین مذاهب است باز هم الله را باید در کعبه ببیند و امام را در گنبد و بارگاه» (ص ۳۸)

«میکائیل» به معنی «ناقل» است پس انتقال عمل به دستگاه قضایات الهی یک معناست که به صورت یک فرشته در آمده است یا عزرائیل به معنی مرگ یا «گرفتن» است پس جان گرفتن یک معناست که شخصیت پیدا کرده، در مذهب زرتشت تمام امثال پیغمبران و ایزدان صفاتند به معنای نور و روشنائی، خیر،

اگر به زبان جامعه شناسی بگوییم شریعتی روحیه و نژاد سامی را در آغاز بعثت به عنوان «متغیر مستقل» فرض نموده است و دین و مذهب و اندیشه را متغیر وابسته، چنانکه این «متغیر وابسته» بر اساس متغیر مستقل خود پیوسته تغییر می کند هم مذهب سامی به شکل و شاکله روانی سامی درمی آید و هم مذهب آریایی و نگاه دینی او از این وجه تمدنی اثر می پذیرد. اگر چه در همین نوشته با نکته سنجی نشان می دهد در مرحله بعد و ورود اسلام به ایران نسبت این متغیر ها در یک رابطه دیالکتیکی عوض می شود و این بار دین جدید و اسلام بر روحیه آریایی اثر می گذارد، همچنانکه روحیه آریایی بر اسلام اثر می نهد چنانکه تشیع از نظری زاده چنین امتزاج و سنتزی است

بوکت، علم، عشق و... خود اهورامزدا و اهریمن، معنی هستند، ولی بعد شخصیت پیدا کرده اند منتها نه از جنس خاکند» (ص ۳۸)

اکنون اگر به آغاز مقاله و فاصله تلقی نخست و بعدی شریعتی از جایگاه و نقش پیامبر در اسلام و وحی بازگردیم می توانیم اعجاب و شگفتی او را از یافتن چنین نگاه بدیعی به مذهب و مکانیزم وحی و مدخلیت سوز و آدمی در فهم او آن دراییم؛ چیزی که کمتر و یا هیچ یک از اندیشمندان اسلامی و نوگرای دینی معاصر تا دهه ها این رویکرد در ذهن و ضمیر شان خطور نکرد و نمی توانست وارد شود. شریعتی در هنگامه ای از اسلام شناسی و تلقی نخست خود - که تازه اندکی عنصر تاریخت، وارد آن وارد نموده بود - می خواست عبور کند که جامعه و منتقدین متعصب او، حتی نماز آخر پیامبر باصحابی دیگرش را نمی پذیرفتند و آشوب ها و غوغا بر سر قطعات آن اسلام شناسی برپا می کردند. حال در این زمان و زمینه که وی به یکباره تا آن اندازه از فهم کتاب اسلام شناسی فاصله گرفته است چگونه می تواند از فهم بعدی خود که فرسنگ ها از فهم پیشین نیز جلوتر است سخن بگوید. شاید یکی از دلایلی که شریعتی این فهم و بینش جدید را نراتست وارد منظومه فکری خود بکند و به یک اسرار اثری معرفتی تبدیل کند همین باشد، چنانکه این تلقی و رویکرد به صورت تبیین شده مانده های معرفتی وی باقی ماند تا بعد ها از نو این بذرها در زمینه نوگرایی دینی متأخر به بار نشینند.

• کارشناس ارشد علوم اجتماعی

از این نویسنده مقاله تحقیقی دیگری با عنوان «مکانیزم وحی پیامبر (ص) در اندیشه شریعتی» در سایت www.meisami.com آمده است.

پی نوشت:

- ۱- شریعتی، علی، اسلام شناسی مشهد، چاپ سوم، ۱۳۷۱، ص ۴۴۴ این رویکرد، آمی بودن پیامبر از نظر شریعتی خطایی بودن متن قرآن را تضمین می کند. اگر چه باز در میان متن ها و آياتی پیدا شوند که با خرد مقبول زمانه در تضاد باشند ولی وی با پیرون کشیدن آن عناصر و پیراستن از زمینه شکل گیری معنایی آنها و مجدداً آنها را در زمینه دیگری قرار دادن - همچون گریستالیسم و یا مارکسیسم - سعی در مرتفع کردن آن تا همخوانی ها دارد، یعنی بر طرف کردن فاصله معرفتی میان متن و مخاطب با بسزای روش هایی چون تأویل گرایی حداکثری و پاسلیک خواندن روایت و یا به زبان فرهنگی و لسان قوم سخن گفتن شاعر و قرآنی
- ۲- شریعتی، علی، بارشاسی هویت ایرانی - اسلامی، انتشارات الهام، چاپ هفتم، سال ۱۳۸۱، ص ۲۶۳
- ۳- هنر پیکر نگاری در هند که البته حضور فرهنگ یونانی هم در آن انکار ناپذیر است.
- ۴- شریعتی، علی، گفت و گو های تنهایی، بخش اول، آگاه، چاپ دوم، ۱۳۷۰، ص ۵۰
- ۵- بارشاسی هویت ایرانی - اسلامی، همان، ص ۲۸۰
- ۶- گفت و گو های تنهایی، همان، ص ۴۸
- ۷- شریعتی، علی، اساس بی خود انتشارات قلم، چاپ دوم، ۱۳۷۲، ص ۳۷