"بعثت" چگونه انقلاب یا اصلاحی است؟

احسان شریعتی

www.shandel.org

کانون آرمان شریعتی

Sco1385@Gmail.com

شماره مقاله : ۱۰۰۹

تعداد صفحه : ۱۰

آخرین بررسی : ۸۷/۰۵

تاریخ تحریر : ۱۳۸۶

موضوع : سخنرانی در روزِ بعثت

"بعثت" چگونه انقلاب یا اصلاحی است ؟[1]

تاریخِ تکاملِ بشر تاریخِ گسست‌های معرفت شناختی یا جهش‌های فکری و اعتقادی است. بدونِ این گسست‌ها، جهش‌ها یا انقلابات، بشر نمی‌توانست به دستاوردهای علمی ـ فنی و حقوقی ـ مدنیِ کنونی دست یابد. در دورانِ ماقبلِ مدرن تمامی جامعه‌های انسانی دینی بوده‌اند و به زبانِ فلسفی جنگِ شان جنگِ خدایان بود. در این میان، خدا ـ آگاهیِ تنزیهیِ ویژهٔ ادیانِ توحیدی، آغازگرِ نوعی "افسون و اسطوره زدایی" (dé-myth/mys-tification) در تاریخِ ادیان ارزیابی می‌شود (نگا. م. وبر و ر. بولتمان). و مشخصهٔ مشترکِ دعوتِ پیامبرانِ ابراهیمی، به تعبیرِ قرآن، فراخوان به تحققِ جامعهٔ "کتاب، ترازو و آهن" است.[2] اگر معنای "کتاب" (وحیِ قولی یا تشریعی) همان "ریشه"دار بودنِ زبان و بیان در متنِ کتابِ طبیعت (وحیِ تکوینی) باشد، منظور از "کتابت" در برابرِ هرزه‌درایی‌ها و حرّافی‌های افواهیِ بی‌ریشه و شعر و شعارگونه، "متین" بودنِ سخنِ اصیل، و استواریِ ریشهٔ "کلمهٔ پاک" است با "شاخه‌های سر به آسمان کشیده"اش.[3] "ترازو" نمادِ عدالتِ حقوقی (و به تَبَع، "قسطِ" اجتماعی ـ اقتصادی) که پیامبران برای برانگیزاندنِ مردم بدان، فرستاده شدند و موردِ تعقیب و آزارهای مُستمرِ قدرت‌های حاکم قرار گرفتند، "وجهِ مُمَیّزه" این شاخه از ادیان و شاخصهٔ اصلیِ خدای آنها است؛ و در انتها، "حَدید" یا آهن، بشارت دهندهٔ جامعه‌ای نیرومند و توسعه یافته (به لحاظِ فنّی ـ نظامی) است که در آنِ واحدِ بهروزیِ اینجهانی را در کنارِ بهزیستیِ اخلاقی ـ انسانی تضمین می‌کند. و تفاوتی که شریعتی بینِ "سعادت" و "کمال" قائل شده است، به معنای نادیده گرفتنِ "بهروزی" نیست بلکه تاکید بر این نکته است که هدف از سعادت، کمال است، و کمالِ بی‌سعادت نیز بی‌تردید امری تصورناپذیر و بنا به تعریف مُتناقِض است. و اما، مفهومِ مُعادلِ "انقلاب" در این ادیانِ توحیدی همان "بعثت" است. بعثت یک انقلابِ آگاهی بخش است، برانگیزانندهٔ نوعی خودآگاهیِ رهایی بخش یا بیدار سازندهٔ ارواح و اذهان، جان‌ها و خردها.

۱. مفهومِ واژهٔ بعثت

واژهٔ "بعث" بسیار غنی است و حامل و حاویِ مفاهیمی مُتعدّد : فرستادن (چیزی به کسی)، بیدار کردن (از خواب)، برانگیختن و واداشتن (کسی را به کاری یا حالتی)، احیاء کردن (مُردگان)، پیروی کردن (از کسی، از پیِ ردِ پا)، روشن (و آشکار) ساختن، جاری شدن (فَوَرانِ مثلاً شعر از دهانِ

شاعر)، بسیج شدن (نظامیِ سپاه، بَعث و بُعوث)، باعث شدن (سبب، علت و مُحَرِّک)؛ و بالاخره بعثت به معنای رسالت و ماموریتِ خاصِ پیامبران از راهِ برانگیخته شدن از متن و میانِ مردم (یک قوم).

بعثت که هم در ذات، گوهری دینی دارد و هم عوارضی اجتماعی، میانِ دو سِپهرِ عقلانی (نقدِ وضعِ موجود) و ایمانی (بدیلِ آینده) تعادلی تفکیکی ایجاد می‌کند : این تعادل از طریقِ بازگشت به ریشهٔ هر دو حوزه است. ریشهٔ ایمان، وحی، آگاهی از حضورِ خدای زنده است، که دو بُعدِ ترس و ایمنی، خَشیّت و قرار (امن یا پناه) است. ریشهٔ عقل در پرسش گری، آزمون، مشاهده و به تعبیرِ قرآن "ضرب" (فیِ الارض)، گَشت و گُذار و سَرگَشتگی و جستجو در کتابِ طبیعت است.

عقل یا خِردِ قرآنی ناظر بر کتابِ هستی یا طبیعت است و وحی و ایمان نسبت با خدا، یعنی ماوراء. شاخصهٔ بینشِ قرآنی همین تعادل یعنی نگاهِ مثبت به واقعیت، زندگی و ساحتِ اینجهانی است. حال آنکه در ادیانِ گذشته، ادیانِ هندی ـ شرقی و در افلاطونیسم، برداشتی منفی نسبت به واقعیت و زندگی و به قولِ نیچه نوعی نیهیلیسم را می‌یابیم : به این معنا که آنچه هست، نیست و آنچه نیست، هست. در حالی که بینشِ قرآنی، رویکردی مثبت به زندگی، واقعیت، انسان و نیازهای طبیعیِ او دارد و در اینجا حقِ طبیعی و حقِ خدایی، هم‌منشاءاند. در بینشِ یونانی و غربی اما، حقِ طبیعیِ انسانی دستخوشِ ارادهٔ خدایان و نیروهای طبیعت (فوزیس) است. خدایان نه منشاءِ خیرند و نه خیرخواهِ انسان. در حالی که در آنچه به تَسامُح اسطوره‌شناسیِ ادیانِ توحیدی می‌توان خواند، خدا (و نه خدایان) سرمنشاءِ خیر و خیرخواهِ انسان‌هاست و پرومته‌ها (پیامبران) را خود ارسال می‌کند تا هشدار و مژده دهند (نَذیرا و بَشیرا). پیامبری یعنی پرومته گَری (پرومته یعنی پیش‌بین) و نبوت نیز خبردِهی است و رسول "فرستاده" (در قیاسِ با مفهوم "ارسالِ تَقدیریِ" هایدِگِری، برات یا همان "کارت پستالِ" دِریدا یا "حوالتِ" فَردید). در هر دوره پیامبری پیامی می‌آورد. ادوارِ نَبوت، دوره‌های تَعلیق و سَرنمون‌ها، حوالت‌ها و پیام‌های قُدسانی در تاریخ‌اند. پس در این دوران‌های بعثت، آگاهی‌بخشی، از طریقِ پیام‌رسانیِ پیام‌آوران استمرار می‌یابد.

۲. مسالهٔ فلسفیِ بعثت

تشخیصِ درستِ هانری کُربَن این بود که فلسفهٔ اسلامی "خصلتِ نَبَوی" دارد. و اگر این ویژگی را از او بگیریم بجز پُلِ انتقالِ فلسفهٔ یونان به اعصارِ بَعد و بیش از شرح و حاشیه‌ای بر او نخواهد بود. حال آنکه فلسفهٔ اسلامی دو "خود ـ ویژگی" دارد که او را در تاریخِ فلسفه ممتاز می‌کند : ۱. در پاسخ به این پرسشِ کلیدیِ یونانیان، که "چرا هَستَنْدِگان هستند به جای آنکه نباشند"، بنیانگذارانِ مسلمانِ فلسفه "در سرزمینِ اسلام" (فارابی، ابن سینا)، مفهومِ "خلقت" را به شکلِ فلسفی باز اندیشیدند و با بهره گیری از مَبحَثِ "جوهر و عَرَضِ" ارسطویی و نظریهٔ "فیضانِ" فلوطینی، پاسخی فلسفی به پرسشِ یونانیان دادند (نگا. ا. ژیلسون). "چرا هَستان هستند بجای آنکه نباشند؟"، زیرا هستی طرحی در ذهنِ خداست (ماهیت) که با آفرینش، وجود می‌یابد (وجود عَرَض است : ابن سینا).

فلسفهٔ اسلامی از اینجا آغاز می‌شود. و در نقطهٔ اوجش با مُلّاصَدرا و مُلّا هادی تمام می‌شود که جوهر هم خود مُتِحَرّک است و بِرَغمِ معیارِ ارسطویی و متافیزیکی، ثابت و لایتغیر نیست. همان ایده‌ای که در ذهنِ خداوند است هم، ایده‌ای ثابت و فیکس نیست. از این رو، اگر در دورهٔ نخست "فلسفهٔ اسلامی" از ابن سینا بدین سو "ماهیت اِنگار" بود، در دورهٔ نهایی با "حرکتِ جوهری" در حِکمتِ صَدرایی "وجود گَرا" می‌شود. تفاوتِ چیستی و هستی، همان تمایزِ مِتافیزیکیِ حاکم بر تاریخِ فلسفه در سده‌های میانه است. اما اگر نقطهٔ قُوّتِ مولِّفهٔ صدرایی، وارد کردنِ پویایی و دینامیسم در مفهومِ جوهر بود، جنبهٔ مُبهمِ نظامِ نَظریِ او، در بُعدِ هستی شناسانهٔ (انتولوژیک) متاثر از سُنّتِ ابنِ عربی است.

به طورِ کلی پاشنهٔ آشیلِ "فلسفهٔ اسلامی" گرایشِ نو ـ افلاطونی است که این سُنّت را از عقلانیّتِ قرآنی دور می‌سازد. به این معنا که در بینشِ قرآنی، خدا و وجود، دو حوزهٔ در آنِ واحد مُنْفَک و متحداند، اما خدا همان وجود نیست، حال آنکه در نوافلاطونی گَری و به طورِ کلی در منطقِ مِتافیزیکی، وجود با موجود خلط می‌شود. زیرا مِتافیزیک به تعبیرِ ابن سینا از "موجود مِن حیثِ هو موجود" بحث می‌کند یعنی از وجودِ موجود بحث می‌کند و خدا را به تعبیرِ فارابی به عنوانِ "موجودِ اول" تصوّر می‌کند. هم چنان که در جامعه، حکیم ـ امام را "رییسِ اول" می‌خواند (فیلسوف ـ حَکیمِ یونانی).

در اینجا و در مقامِ دفاع از میراثِ فلسفه در فرهنگِ اسلامی باید گفت که : در دو بَحثِ خلقت و خصلتِ نَبَوی، فلسفهٔ اسلامی خَلّاق و مُبتکِر است و نه شارح و ناقِل. اما در مقامِ نقد از این سنّت می‌توان گفت که موفق نمی‌شود خُلوصِ جهان بینیِ فلسفیِ طرازِ قرآنی را حفظ کند و دچارِ نوعی التقاط با فلسفهٔ یونانی ـ افلاطونی می‌شود. مجموعهٔ این رویکرد به واکنشِ غَزالی و به طورِ کلی اَشعری گَری در جهانِ اسلام می‌انجامد که در وجهِ مثبتِ خود راهِ عرفان را هموار می‌کند و در وجهِ منفی نوعی عقل گُریزی را و مجموعهٔ این شرایط در متنی از انحطاط و رِخوت و رُکودِ چند قَرنه، تمدنِ اسلامی را به مُحاق می‌برد.

در اینجا بازگشت به بعثت یعنی بازگشت به همان دو سرچشمهٔ عقلانیت و ایمانِ نخستین و راستین و برقراریِ تناسبِ دُرست، یا تفکیک و تعادلِ میانِ این دو. این نسبتِ دُرست همزمان حاملِ تَنش و تعادل از راهِ "گفت ـ و ـ گو" است. گفت و گویی پُر تَنِش ازموضعِ خودِ ایمان و خودِ عقل، به علاوه آن نوع عمل گَرایی و جهت گیریِ اجتماعی که شریعتی در مَبحثِ "فرهنگ و ایدئولوژی" مطرح می‌کند. منظورِ او از ایدئولوژی، احیای روح و درون مایهٔ بعثت در برابرِ مَعارفِ سنّتی بود و "ساختار گُشاییِ" آنها که هر کدام یکی از اَبعادِ حقیقت را باز می‌گفتند : عرفان و فلسفه، فقه و کلام. مثلاً در فِقه یعنی در حقوقِ اسلامی، شُبهه‌ای که برای برخی از روشنفکرانِ مسلمان ممکن است پیش آید اینست که بخواهند این بُعدِ شَریعت و فِقه را کنار بگذارند و فقط به جنبهٔ مَعنوی تکیه کنند. حال آنکه پیامِ بعثت، بُعدِ اجتماعی ـ اقتصادی و به زبانِ فِقهی حساب و کتاب و امورِ "حَسبه" هم دارد و این تاکیدِ قرآنی نشانگرِ آنست که معیار و مُطالبهٔ اصلِ عدالت (حقوقی ـ اقتصادی) در متنِ رسالتِ انبیاء تعریف شده است. اما برای آنکه کارکرد و کاربردِ عَدل و قِسط را به معنایِ علمی بشناسیم باید با زبانِ اقتصادِ جدید آشنا شویم و از اینجا به بَعد بَحث دیگر علمی ـ فنّی می‌شود و نه صرفاً دینی ـ عقیدتی. هر چند نَفْسِ این حَسّاسیّت و رویکرد منشاءِ دینی داشته باشد. مسالهٔ تلفیقِ موزونِ آموزه‌های کتاب و سنّت با دستآوردهای علم و زمان را اجتهاد باید پاسخ گوید.

از ویژگی‌های اسلام همین توجه به فِقه (حقوقِ اِنضمامی) و نَماندن در حَدّ نَصایحِ اخلاقی ـ معنویِ کُلّی بوده است. همین توجه است که یک جامعهٔ قبیله‌ای و نیمه وحشی را تبدیل به یک امپراطوریِ بزرگ می‌سازد (و جَندب بن جناده را به ابوذر غفاری، صحابهٔ بزرگ دگرگون می‌کند). فقهِ واقعی

یعنی تَفَقُّه در حقوقِ انسانی و اینجهانی. انسان، شأن و حقوقی دارد که شرایطِ تامین و تضمین‌اش با درکِ "علم و زمان" فراهم می‌آید : مثلاً به پیشنهادِ اقبالِ لاهوری مجلسِ قانونگذاریِ نوی تشکیل شود تا حقوقدانانِ جدید با فقهای قدیم مواجه شوند. در واقع، نقطهٔ ضَعفِ فقهای قدیم حتی بیش از آنکه در نحوهٔ نگرشِ ایشان به کتاب و سنت باشد در محدودیت‌های "عقل و اِجماع" هر دورهٔ تاریخی است. عقل و قیاسِ قدیم، همان عقل و مَنطقِ ارسطویی بود که آن را مُعادلِ با علمِ زمان می‌گرفتند. در انقلابِ علمیِ عصرِ جدید، جهان بینیِ بَطْلَمیوسی و طبیعتِ سلسله مراتبیِ ارسطویی واژگون شده و نشان داده شد که در پسِ پشتِ طبیعت، قوانینِ ریاضی نهفته است. بدین گونه، ایدهٔ تساوی و مُساوات، پشتوانهٔ علمیِ تازه‌ای یافت و دَعویِ "حقوقِ طبیعی" مطرح شد تا آرمانِ دینی ـ اخلاقیِ "عدالت" و "مُساواتِ انسانی"، پشتوانهٔ علمی و عَملیِ نوینی یابد.

اگر مسیحیت انسان‌ها را در برابرِ خدا "برابر" اعلام کرده بود، بینشِ معرفت شناختی و علمی ـ فلسفیِ "اِسْکولاسْتیک" دستگاهِ کلیسا، در مونتاژی که میانِ مسیح و ارسطو کرد، مانعِ تَحققِ آن آرمان بود، به دو دلیل : بینشِ سلسله ـ مراتبیِ طبیعیاتِ ارسطویی که انسان‌ها را به‌طورِ طبیعی "نابرابر ـ زاده" می‌دانست و دیگر، اقتدارگَراییِ پاپ و کلیسا که خود را متولیِ خدا بر زمین می‌دانست و به روحانی‌سالاری و تِئوکراسی میل می‌کرد (نظریهٔ ولایتِ تام‌الاختیار و مُطْلَقه). آنچه باعثِ شکسته شدنِ این بینش شد، نشان دادنِ این امر بود که پشتِ طبیعیات، ریاضیات نهفته است. معنای دمکراسی نیز تبعیتِ اقلیت از اکثریتِ عددی با رعایتِ اصولِ "تنوّع و تَساهل و تَناوب" بود. پس حقِ طبیعی که مُکمّلِ پیامِ توحیدیِ برابری شد، ساحَتِ علمیِ جدیدی یافت. نمونهٔ بارزِ این سِکولاریزاسیونِ آرمان‌های دینی، تبدیلِ مفهومِ "کرامتِ" انسانی که پیامِ ادیانِ توحیدی بود به "شایستگیِ ذاتی" است که در مقدمهٔ بیانیهٔ جهانشمولِ حقوقِ بشر آمده است و به این دلیل به شِکل عُرفی مطرح شد که می‌خواست جهانشمول شود و از جنگِ ادیان و عقاید بپرهیزد. همان دَعویِ "جهانرَوایی" که فلسفهٔ تَجدّد و روشنگری داعیه دارد.

جهانِ جدید به قولِ رنه. گنون جهانِ سیطرهٔ "کَمیّت" و ریاضیات بر طبیعیات بود (و بیشتر افلاطونی تا ارسطویی). پس به‌روشنی می‌بینیم که از مهمترین موانعِ اِجتهادِ اصیل، همین گونه تلقی‌های ناقص از عقل و اِجماع (هم‌رأیی پیرامونِ اَمرِ مَعقول و منطقی و دستآوردِ علمی‌نمای زمان) و خلطِ

حوزه‌های علم و دین بوده است. حال آنکه از شاخصه‌های عصرِ جدید امَرِ "تفکیکِ حوزه‌ها" و ترسیمِ مرزِ میانِ علم و فلسفه و دین و عقیده است. در کنارِ این مساله شناسیِ فلسفی، انقلابِ اصلاحی یا اصلاح گَریِ انقلابیِ بعثت، یک ساحَتِ سیاسی ـ اجتماعی هم دارد.

۳. خود ـ ویژگیِ بعثت (در قیاس با انقلاب و اصلاح)

مفهومِ "بعثت" در قیاسِ با دو مفهوم و اصطلاحِ "انقلاب" و "اصلاح"، به معنای مدرنِ کلمه، از ذات و جوهری متفاوت و حتی مُتباین برخوردار است. زیرا انقلابِ مدرن گُسَستی ریشه‌ای و قَهرآمیز با نظمِ موجود یا پیشین با هدفِ تاسیسِ نظم و نظامِ نوینی است و دو ویژگی‌اش به گفتهٔ هانا آرنت "خشونت" (در تخریبِ نظمِ کُهَن) و "نوسازی" (رادیکال) است و هنگامی که انقلاب "خود بنیاد" و فَرا قانونمَند می‌شود، این خشونت چهره‌ای فَجیع می‌یابد. از سوی دیگر، ناساز وارنَمای (پارادوکسِ) "اصلاح" نیز که راهِ حلِ تضادِ نو و کهنه را به روشِ مسالمت آمیز و با پرهیز ازخشونت می‌جوید، باز "تداومِ همان نظمِ کُهَن است با اَشکالِ جدیدِ مُتناسب با زمان، برای ادامهٔ بقاء". از این رو، رِفُرمیست‌ها به جِناحِ دوراندیشِ نظام‌های گذشته تبدیل توانند شد.

تفاوتِ دو خطِ مَشیِ انقلاب و اصلاح در عصرِ جدید، به معنای تغییراتِ "ریشه‌ای ـ دَفْعتی" (مانندِ نمونهٔ انقلابِ فرانسه) در برابرِ تحولاتِ "تدریجی ـ تکاملی" (در کشورهای شمالیِ پروتستان) ، در واقع یک تفاوتِ کَمّی است و نه کیفی، زیرا هر دو در یک مسیر سِیر می‌کنند : تحقّقِ آرمان‌ها یا فرا ـ روایاتِ پیشرفت و تَرقّی، انسان باوری و آزادی خواهی و حق و عدل طلبیِ اینجهانی و بشری و شهروندی. و اما تفاوتِ بعثت با انقلاب و اصلاحِ مدرن، در بُعدِ فلسفی یا اخلاقیِ آن است که معادل‌های مدرنِ این مفهوم، فاقدِ آن بارِ ویژهٔ قُدسانی و معنوی‌اند، هر چند آرمان‌های مدرن نیز در یک نگاه، عَصری و عُرفی شدن (سِکولاریزاسیون و لاییسیزان)، یا مادی و عملی شدنِ همان مفاهیمِ دینیِ گذشته باشند (نگا. دیدگاهِ مخالفِ این نظر، نزدِ بلومنبرگ) : مثلاً "اُخوت" تبدیل می‌شود به "برادری" و همبستگی یا "کِرامت" به "شایستگیِ ذاتیِ بشر" و...، و خلاصه، از بارِ قُدسیِ کلمات کاسته می‌شود و این مفاهیم بیشتر جنبهٔ کارکردی و پِراگْماتیک پیدا می‌کنند و در دورهٔ مدرن، در یک کلام، ایدئولوژی‌ها جانشینِ اَدیان می‌شوند و روشنفکران جانشینِ پیامبران (در معنای آرمانیِ مفهومِ روشنفکر نزدِ ژولین بندا در برابرِ تعریفِ گِرامشی، نگا. ادوارد سعید). برای نمونه، در نظرِ شریعتی، روشنفکران ادامه دهندگانِ انبیاء تلقی

می‌شوند. این تعریف از روشنفکری، او را از جنبه‌ها و وجوهِ منفیِ مفاهیم و تجربه‌های انقلاب و روشنفکریِ مدرن (مانندِ خودبنیادی (اتو ـ فونداسیون)، درون ـ ذهنیت و خشونت و) مصون می‌سازد زیرا این اصطلاحات را مُستَظهر و مُتکی به "بعثت" می‌کند و امروز، در سالگردِ بعثت، می‌کوشیم همین خودویژگی‌های مفهومِ بعثت را بازیابیم: و تَرجُمانِ او را به زبانِ مدرن، نوعی "اصلاح یا انقلابِ خود آگاهی بخش" بخوانیم. یعنی هدف، نوسازی برای نوسازی، یا کسبِ قدرت از راهِ خشونت (رِ ـ ولو شده = re.volu)، و یا استمرارِ قدرت به شکلی نو (رِ ـ فُرم شده = re.form) نیست، بلکه هدفِ غایی و نهایی، آفرینشِ یک تحولِ (تا مَرزِ گُسَست) عمیقِ "معرفتی ـ بینشی" و "ارزشی ـ اخلاقی" در افراد و آحادِ جامعه است. معنای واقعی و عملیِ این سخن، طّراحی و ترسیمِ یک پروژهٔ ضدِ قدرت است.

در تعریفِ قدرت باید گفت که قدرت مُنْحَصِر به دولت ("خشونتِ نهادینهٔ" وبر) نیست، بلکه قدرتِ مُنْتَشِره در حوزهٔ عمومی و خصوصی است و شاملِ جامعهٔ مدنی نیز می‌شود (میشل. فوکو). پس مُشکلِ ناسازوارنَمای حکومتِ دینی، به نظرِ فوکو، در خصلتِ "دینی"اش نیست بلکه در نفسِ حکومت (و کاستیِ "درکی جامع" از آن) است. "بعثت"، یک انقلاب در برابرِ قدرت و ثروت، و علیه اِستِحمارِ توجیه کنندهٔ آنها (ایدئولوژیِ طبقاتِ حاکم) است. بنابراین، جامعهٔ "کتاب، ترازو، آهن"، جامعه‌ای است عاری از ترس و طَمع و جَهل (استبداد و اِستثمار و اِستحمار)، و طبقِ نظریهٔ ژرژ دو مزیل: "ایدئولوژیِ سه بخشیِ جوامعِ هند و اروپایی".

۴. آگاهی بخشیِ درون ـ زا یا بر فرازِ مردم (مساله شناسیِ تطبیقی)

یکی از مسائلِ مهمِ مطرح در انقلاب‌های عصرِ جدید، و مثلاً در جنبشِ سوسیال ـ دمکراسی، مسالهٔ انتقالِ آگاهی از بیرونِ طبقهٔ کارگر (لنین) یا خودانگیختگیِ درون جوشِ (لوگزامبورگ) آن بود. از مَنظرِ "بعثت"، این تناقض به نظرِ من بدین گونه حل می‌شود که به خلافِ ظاهرِ اَمر، آگاهی (پیام) از خارج واردِ قوم یا جامعه نمی‌شود، بلکه به شکلِ انگیزش از درون صورت می‌گیرد. از درونِ یک قوم پیشگامانی به زبانِ قوم برانگیخته می‌شوند و ناظرِ بر شرایطِ آن قوم سخن می‌گویند. در اینجا هر چند مبنای آگاهی از بیرون است (خداوند)، اما این پیام مُتِحَقّق نمی‌شود مگر به اسباب‌اش، یعنی به شکلِ

انگیزش و خودانگیختگیِ از درون. اولاً قشرِ ممتازی به وجود نمی‌آید که مُتولیِ آگاهی باشند. آگاهی همان خودآگاهی یافتنِ اقوام است به پیشگامیِ پیامبران. آگاهی در اینجا نوعی خودآگاهی و هم از این رو، پیامبران چهره‌هایی اُمّی هستند و همه چوپان. هم از مردم‌اند و هم رهنمایانِ آنها. بینشِ شبانی (مانندِ تعبیر "شبانِ هستی" در نزدِ هایدِگر)، تحقیرِ مردم نیست بلکه تَمثیلِ پرورش و هدایت و رهنمایی و آگاهی‌بخشی است. تیمارداشت و رشد و پرورشی در آنِ واحد خودانگیخته، و پیامبران نه همچون روشنفکران یا روحانیونی که به آگاهی و علمِ متعال رسیده‌اند و مردم را رهبری می‌کنند، بلکه چهره‌های از میانِ مردم هستند و این نشان می‌دهد که مفهومِ بعثت بیش از آنکه آگاه‌سازی از بیرون باشد، متضمّنِ نوعی انگیزشِ درون‌زاست. به بیانِ دیگر و بهتر، صورت‌پردازیِ مسالهٔ "درون یا بیرون" از اساس مُبتَنی بر منطقِ مِتافیزیکی یا دوبینانه است. زیرا در نگاهِ توحیدی از یکسو، یگانگیِ اَمر و ماموریتِ خدایی و خودانگیختگیِ پیامبرانِ اُمّی از میانِ اقوام، نه همان اِمْتِزاجِ وحدتِ وجودی و درون‌مان‌انگاری (ایمنانس) است و تعالیِ سنّت و مَشیّتِ الهی (ترانساندانس)، و نه به معنای تَباین و بیگانگی.

نتیجه:

انقلابِ بعثت و "خاتمیتِ" نبوت در اسلام، عصرِ جدیدی را در تاریخِ بشر می‌گشاید : پایانِ عصرِ دخالتِ مستقیمِ کلامِ خدا یا شعورِ جهت‌بخشِ هستی (وحیِ قولی و با وام‌گیریِ تعبیرِ مولانا، "کلامِ هستی"[۴]) و آغازِ عصرِ استقلالِ عقلانی (نگا. علّامه اقبال) و اِجتهاد (مُبتَنی بر کتاب و سنت، علم و زمان، نگا. معلم شریعتی). اگر در وَحی ساحتِ قُدسانیِ هستی به بیان می‌آید، کارکردِ این سخن، با همهٔ بارِ آخرت‌گَرایانهٔ (اسکاتولوژیک) کلمه، رستاخیزِ پس از مرگ، برانگیختگی، بیداریِ پس از خواب و احیاء یا نوزایی است و اما معنای فِعلیِ "بعثت" در عصرِ ما و در حوزهٔ فرهنگ و تمدنِ اسلامی، اهتمام به نوعی نهضتِ تجدیدِ تولد و نوزایی (رنسانس) است. سرزمین‌های اسلامی پس از چند سَده رخوت، بیش از پیش نیازمندِ چنین نوزایی‌ای هستند که جز از راهِ لایروبی، زَنگار زُدایی و ساختارشکنیِ "علوم و معارفِ" اسلامی نمی‌توان به جاری شدنِ سرچشمه‌های "کتاب و سُنّت" چشمِ امید داشت.

تابستان ۸۶

۱. این نوشتار چکیدهٔ مطالبی است که از سوی دکتر احسان شریعتی در نخستین یادمانِ بعثت در حسینیهٔ ارشاد (در سال ۱۳۸۶) مطرح شده است.

۲. لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط و انزلنا الحدید فیه باس شدید و منافع للناس. و لیعلم الله من ینصره و رسله بالغیب. ان الله قوی عزیز.(سوره حدید ـ آیه ۲۵)

۳. الم تر کیف ضرب الله مثلاً .کلمة طیبة کشجرة طیبة.اصلها ثابت و فرعها فی السماء. (سوره ابراهیم ـ آیه ۲۴)

۴. کاشکی هَستی زبانی داشتی، تا زِ هَستان پرده‌ها برداشتی (مولوی)