

می‌باش چنین زیر و زبر:^۱ درنگی در کویریات علی شریعتی

منبع: مجله مهرنامه، سال دوم، شماره ۱۲، خردادماه ۱۳۹۰.

و فکر کن که چه تنهاست

اگر که ماهی کوچک

دچار آبی دریای بی‌کران باشد (سهراب سپهری)

۱ - مرحوم شریعتی می‌گفت که سه سنخ نوشته دارد: اسلامیات، اجتماعیات و کویریات. اسلامیات و اجتماعیات، تناسب تامی با کوشش‌ها و کندوکاوهای روشنفکرانه و دین‌شناسانه‌ی شریعتی داشته است. قرائت او از مفاهیم و مقولات و شخصیت‌هایی چون تشیع، ایدئولوژی، مارکسیسم، اگزیستانسیالیسم، اومانیزم، سوسیالیسم، دموکراسی، اسلام، پیامبر اسلام، علی(ع)، حسین(ع)، ابوذر، ابوعلی‌سینا، سارتر^۲، کامو^۳، هایدگر^۴، ماسینیون^۵ و... را پیش چشم مخاطبین قرار می‌دهد. در مقابل شریعتی در کویریات دلمشغول احوال اگزیستانسیل و زیر و زبر شدن‌ها و تلاطم‌های وجودی خویش است و تأملات و یافته‌های خویش در باب خدا، هستی، انسان، ارزش، معنای زندگی و... را بی‌باکانه بر آفتاب می‌افکند و چندان در بند قضاوت عمرو و زید نیست. او به‌سان ماهی کوچکی که به سر وقت جهان پیرامون رفته و دچار فحامت و عظمت دریای بی‌کران هستی شده، هر از گاهی سر بر می‌آورد و اخگرها و یافته‌های خویش را در منظر دیگران قرار می‌دهد. تأملات کویری شریعتی را می‌توان در با مخاطب‌های آشنا، هبوط در کویر و گفت‌وگوهای تنهایی سراغ گرفت. شریعتی نظیر کثیری از متفکران به مقولاتی چون خدا، امر متعالی و ساحت قدسی

^۱ - این مقاله، بخشی از کتاب نگارنده درباره‌ی روشنفکری معاصر است که در حال نگارش است. در نهایی‌شدن این مقاله، از ملاحظات سودمند آقای یاسر میردامادی و خانم نیر طهوری بهره بردم. از ایشان سپاسگزارم.

^۲ - Sartre, Jean Paul (1905-1980)

^۳ - Camus, Albert (1913-1960)

^۴ - Heidegger, Martin (1889-19760)

^۵ - Massignon, Louis (1883-1962)

جهان، که می‌توان آن را به مفهوم فراخ «الوهیت» تعبیر کرد، می‌اندیشیده است. کثیری از بصیرت‌ها و آموزه‌های او در این باب را می‌توان در کویریات جست‌وجو کرد و فراچنگ آورد.

در این مقاله می‌کوشم با مدّ نظر قرارداد تمام آنچه به کویریات موسوم است، قرائتی موجه از مواجهه‌ی شریعتی با امر متعالی به دست دهم. در این نوشتار، صورت‌بندی من از چگونگی مواجهه‌ی او با امر متعالی مبتنی بر دو پیش‌فرض است: نخست آنکه احوال اگزیستانسیل شریعتی که به نحو مبسوط در این آثار بیان شده‌اند، متناسب با نگرش او به جهان پیرامون در آن احوال است. در واقع، احوال وجودی شریعتی متناظر با چگونگی پدیدارشدن جهان بر او در آن اوقات است. به تعبیری فلسفی، احوال و تجاربی که شریعتی از آنها پرده برمی‌گیرد، متناظر و متلائم با همان مفروضات انتولوژیکی‌ای هستند که محل بحث کنونی ما است. گمانه‌زنی در باره‌ی مفروضات هستی‌شناختی آن تجربه‌های اگزیستانسیل در اینجا محوریت دارد. پیش‌فرض دیگر این است که گوینده‌ی این سخنان (علی شریعتی) انسان صادقی بوده و هرآنچه بر قلم او در کویریات جاری می‌شده، مطابق با آن چیزی بوده است که او به عیان تجربه می‌کرده و بر آن می‌شده تا آنها را، چنانکه رخ داده، با دیگران در میان گذارد.

۲. با چنین مقدمه‌ای، برای روشن شدن حدود و ثغور بحث و چگونگی خوانش خود از موضع شریعتی در باب امر متعالی، از دستگاه مفهومی^۶ ذیل مدد می‌گیرم:

بنابر یک تقسیم‌بندی کلان انتولوژیک در باب امر متعالی و ساحت قدسی، می‌توان چهار موضع را از یکدیگر بازشناخت: واقع‌گرایی دینی^۷، ضدّ واقع‌گرایی دینی^۸، گریزپایی امر غایی و ناواقع‌گرایی دینی^۹.

۲-۱. واقع‌گرایی دینی: واقع‌گرایان دینی فی‌الجمله بر این باورند که علاوه بر جهان پیرامون که متشکل از وضعیت‌های امور^{۱۰} و اصنافِ نَسَب و روابط میان آنهاست و در زبان فلاسفه از آن تحت عنوان جهان پدیداری^{۱۱} نیز یاد می‌شود، می‌توان ساحت قدسی را نیز در این عالم سراغ گرفت. بدین معنی، هرچند جهان کور و کر نیست، بر پای خود نایستاده، و واجد ساحت دیگری نیز هست. بنابر آموزه‌های نوافلاطونی، این جهان، جهان کون و فساد است و کرانمند و فناپذیر؛ از پیش خود استقلالی ندارد و در دل جهان کبیر قرار دارد؛ جهانی باقی و آباد و بیکران و لایتناهی. اگر امور و اوصافی چون حیات، اراه، آگاهی، خیر، قدرت... در این جهان یافت می‌شود، مرتبه‌ی رقیقه و نازله‌ی آن چیزی

6 - Conceptual frame work

7 - Religious realism

8 - Religious anti-realism

9 - Religious none-realism

10 - State of affairs

11 - Phenomenal world

است که در ساحت برین یافت می‌شود: «صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی». علاوه بر این، در اردوگاه واقع‌گرایان، می‌توان نحله‌های زیر را از یکدیگر بازشناخت و تفکیک کرد: الهیات سلبی^{۱۲}، الهیات ایجابی^{۱۳} و الهیات غیبت^{۱۴}.

۱- ۱- ۲. الهیات سلبی: عموم عرفای معتقد به ادیان ابراهیمی، موضع مختار خود در باره امر متعالی را، ملهم از تجارب عرفانی و دینی خویش، مبتنی بر آموزه‌های الهیات سلبی صورت‌بندی می‌کنند. ایشان بر این باورند که این عالم واجد ساحت قدسی است؛ اما از آن جایی که ما موجوداتی کرانمند و متعلق تجربه امر بیکران و بی‌صورت و نامتعین هستیم، نمی‌توانیم در باره‌ی آن چنانکه باید سخن بگوییم:

کاشکی هستی زبانی داشتی	تا ز هستان پرده‌ها برداشتی
هرچه گویی ای دم هستی از آن	پرده‌ی دیگر برو بستنی بدان
آفت ادراک آن قالست و حال	خون به خون شستن محالست و محال ^{۱۵}
حرف و صوت و گفت را برهم زخم	تا که بی این هر سه با تو دم زخم ^{۱۶}
غیر نطق و غیر ایما و سجال	صد هزاران ترجمان خیزد ز دل ^{۱۷}

و:

گفتی اسرار در میان آور	کو میان اندر این میان که منم
گفتم آنی بگفت‌های خموش	در زبان نامده‌ست آن که منم
گفتم اندر زبان چو در نامد	اینست گویای بی‌زبان که منم ^{۱۸}

بهتر است دم فرو بندیم تا هستی به جای ما سخن بگوید، چرا که ما محدود و کرانمندیم و هرچه تلاش کنیم تا در باره امر بیکران سخن محصلی بگوییم، پرده دیگری بر آن بسته می‌شود. گله‌ی عرفایی چون مولوی و ابن‌عربی از تنگنای زبان متعلق به همین مقام است. همان‌گونه که نمی‌توان خون را با خون شست، نمی‌توان در باره امر متعالی به وسیله‌ی زبان و به نحو ایجابی سخن گفت. الهیات سلبی متضمن این مطلب است که صرفاً به‌طور سلبی و تنزیهی می‌توان به امر بیکران اشاره کرد و آن را چنانکه باید، نمی‌توان فراچنگ آورد. مایستر اکهارت^{۱۹}، عارف مسیحی سده‌ی چهاردهم میلادی می‌گفت: شبیه‌ترین چیز به خداوند سکوت است. سکوت اکهارتی که از آن می‌توان تحت عنوان

12 - Negative theology

13 - Positive theology

14 - Theology of absence

۱۵ - مولوی؛ مثنوی معنوی؛ دفتر سوم؛ ابیات ۲۶ - ۴۷۲۴.

۱۶ - همان؛ دفتر اول؛ بیت ۱۷۳۳.

۱۷ - همان؛ دفتر اول؛ بیت ۱۲۱۱.

۱۸ - مولوی؛ کلیات دیوان شمس تبریزی؛ غزل شماره ۱۷۵۹.

19 - Meister Eckhardt (1260-1327)

سکوت عرفانی نیز یاد کرد^{۲۰}، متناظر با آموزه‌های الهیات سلبی است و بیشتر از هر چیز بر ناتوانی و عجز انسان در تبیین ساحت قدسی تأکید می‌کند:

بگیر دامن لطفش که ناگهان بگریزد ولی مکش تو چو تیرش که از کمان بگریزد
بر عاشقانش بجویی چو ماه ز آب بتابد در آب چونک درآیی، بر آسمان بگریزد
چنان گریزد نامش چو قصد گفتن بیند که گفت نیز نتانی که آن فلان بگریزد^{۲۱}

نه می‌توان آن را فرو نهاد و نه می‌توان چنانکه باید در باره‌ی آن به نحو مستوفا سخن گفت، چرا که لغزنده است و چون تیری که در کمان نهاده می‌شود، به دور دست پرتاب می‌شود و در دام نمی‌افتد. قائلان به الهیات سلبی همگی به اشاره از وجود ساحت قدسی در این عالم خبر می‌دهند و از آن پرده برمی‌گیرند و نه بیشتر.

۲-۱-۲. الهیات ایجابی: مطابق با آموزه‌های الهیات ایجابی می‌توان در باب ساحت قدسی هستی سخن گفت و از آن پرده برگرفت. وقتی گفته می‌شود «خدا عشق است» و «خداوند بخشنده است»، هرچند که این سخنان، سخنان موجوداتی کرانمند در باره وجودی بیکران است، اما لازمه‌ی این سخن این نیست که مدعیاتی از این دست افاده‌ی معنا و معرفت نمی‌کنند:

گر بریزی بحر را در کوزه‌ای چند گنجد؟ قسمت یک روزه‌ای^{۲۲}

قسمت یک روزه‌ی آدمیانی که «خرقه تردامن و سجاده شراب آلوده» اند، این است که به قدر طاقت بشری در باره‌ی امر متعالی سخن بگویند و پرده از اوصاف و مؤلفه‌های آن برگیرند.

تلقی ادیان ابراهیمی از امر متعالی را می‌توان ذیل آموزه‌های الهیات ایجابی صورت‌بندی کرد. در متون قدسی این ادیان، در باره‌ی مبدأ عالم و ساحت قدسی هستی به تفاریق سخن رفته و امر متعالی متصف به اوصاف چندی شده است. مثلاً در قرآن مجید که کتاب آسمانی مسلمانان است، ساحت قدسی هستی که به «الله» موسوم است، متصف به اوصافی نظیر سمیع، بصیر، رحمان، رحیم، جبار، عزیز، قوی، خالق، مصور، کبیر، واحد، قهار و... شده است. در واقع، بنا بر آموزه‌های دین اسلام، هستی متصف به چنین اوصافی است. چنین تلقی‌ای از ساحت قدسی را می‌توان تلقی انسان‌انگارانه^{۲۳} نیز نامید؛ چرا که مطابق با آن، حقیقت برین و امر غایی متصف به اوصافی است که صبغه‌ی انسانی دارد و در عالم انسانی می‌توان آنها را سراغ گرفت. به تعبیر دیگر، در این تلقی، امر متعالی متعین به تعینات عدیده و متصف به اوصاف انسانی چندی است. این مفروض هستی‌شناختی متناظر با تجارب باطنی و دینی قائلان به الهیات ایجابی

^{۲۰} - برای آشنایی بیشتر با انواع سکوت عرفانی، نگاه کنید به: دبّاغ، سروش؛ سکوت در تراکتاتوس، سکوت و معنا، جستارهایی در فلسفه ویتگنشتاین، تهران، صراط، ویراست دوم، ۱۳۸۷، صص ۴۶-۲۳.

^{۲۱} - مولوی؛ کلیات دیوان شمس؛ غزل شماره ۹۰۰.

^{۲۲} - مولوی؛ مثنوی معنوی؛ نی‌نامه؛ بیت ۲۰.

است، عارفی که خالصانه و خاضعانه با خدا نجوا می‌کند و او را از عمق جان می‌خواند، از درکی از هستی پرده برمی‌گیرد که در تجارب دینی خود دریافت کرده است:

ای دهنده‌ی عقل‌ها، فریاد رس	تا نخواهی تو نخواهد هیچکس ^{۲۴}
هم از اول تو دهی میل دعا	تو دهی آخر دعاها را جزا ^{۲۵}
هم بگو تو هم تو بشنو هم تو باش	ما همه لاشیم با چندین تراش ^{۲۶}
دست گیر از دست ما، ما را بخر	پرده را بردار و پرده‌ی ما مدر
این چنین قفل گران را ای ودود	که تواند جز که فضل تو گشود ^{۲۷}

۱-۳. الهیات غیبت: در الهیات غیبت سخن بر سر این است که خدای ادیان ابراهیمی که واجد اوصافی چند نظیر اراده، علم، قدرت، خیر و... است، عالماً و عامداً در برهه‌ای روی برتافته و خویش را در جهان بر آفتاب نیفکنده است. برخی از الهی‌دانان بر این باورند که خداوند در دوره‌ای در محاق و خسوف فرو رفت و روی از بندگان و مخلوقات خویش برگرفت و پنهان شد. برای عارفی چون مولوی، خداوند «آشکارصفت» پنهانی است که دیدار می‌نماید و پرهیز می‌کند؛ هم عیان است، هم نهان، هم ظهور می‌کند، هم به غیبت می‌رود:

هم ظریفی هم حریفی هم چراغی هم شراب	هم جهانی هم نهانی هم عیانی، شادباش
تحفه‌های آن جهانی می‌رسانی دم‌به‌دم	می‌رسان و می‌رسان، خوش می‌رسانی، شادباش
رخت‌ها را می‌کشاند جان مستان سوی تو	می‌چشان و می‌کشان، خوش می‌کشانی، شادباش ^{۲۸}

در عین حال قویاً باور دارد که تحفه‌های آن جهانی را نصیب می‌برد و در عمق جان تجربه می‌کند، هرچند لحظاتی از او نهان می‌شود. اما قائلان به الهیات غیبت بر این باورند که روزگاری خدا از انظار آدمیان پنهان شده و غایب بودن را اختیار کرده است. برخی از متألهان برای تبیین فاجعه‌ی عظیم هولوکاست از الهیات غیبت مدد گرفتند. خدایی که چند صباحی است غیبت کرده، اما روزی رخ خواهد نمود و چون گذشته در و دیوار جهان را از حضور خود خواهد آکند و باران‌وار نزدیکان را گوهر خواهد بخشید و دوران را باران. پس، بنابر آموزه‌های الهیات غیبت، عالم واجد

۲۴ - همان؛ دفتر ششم؛ بیت ۱۴۳۸.

۲۵ - همان؛ دفتر چهارم؛ بیت ۳۴۹۹.

۲۶ - همان؛ دفتر ششم؛ بیت ۱۲۴۰.

۲۷ - همان؛ دفتر دوم؛ ابیات ۲۴۴۶ و ۲۴۴۹.

گفتنی است که عموم عرفا تجارب باطنی خود و چگونگی مواجهه با امر متعالی را توأمان بر اساس آموزه‌های الهیات سلبی و ایجابی صورت‌بندی کرده‌اند. برای بسط بیشتر این مطلب، به عنوان نمونه نگاه کنید به: دباغ، سروش؛ «تطور امر متعالی در منظومه‌ی سپهری»؛ امر اخلاقی، امر متعالی؛ نشر پارسه؛ تهران ۱۳۸۸.

۲۸ - مولوی؛ کلیات دیوان شمس تبریزی؛ غزل شماره ۱۲۴۳.

ساحت قدسی است، و امر متعالی عالماً و عامداً روی در نقاب کشیده و رخ نمی‌نمایاند، اما «روزی خواهد آمد» و «پای هر دیواری میخکی خواهد کاشت»^{۲۹}.

۲-۲. ضدّ واقع‌گرایی دینی: ضدّ واقع‌گرایان دینی بر این باورند که عالم عاری از ساحت قدسی است و نمی‌توان از امر متعالی در این عالم سراغ گرفت. بنابر رأی ایشان، جهان خودبسنده است و ایستاده بر پای خود، و مقولاتی جز اشیا، امور واقع، اصنافِ نَسَب و روابط میان اشیا و حالات روانی و ذهنی انسان‌ها در این جهان یافت نمی‌شود. به تعبیر دیگر، امر متعالی جدا و منسلخ از انسان‌ها و جهان پیرامون یافت نمی‌شود و تعینی ندارد. فوئرباخ^{۳۰} در گوهر مسیحیت می‌گفت که انسان، خدا را فرافکنی کرده و آفریده است. مدلول این سخن این است که ساحت قدسی تعین و تقرّری جدای از انسان و حالات روانی و ذهنی او ندارد و فراچنگ نمی‌آید. کیوپیت^{۳۱} نیز در دریای ایمان و مرخصی گرفتن از خدا، گرچه آشکارا موضع ضدّ واقع‌گرایانه اتخاذ نمی‌کند، اما از نوعی نحوهٔ زیست دینی^{۳۲} سخن به میان می‌آورد که در آن مفاهیم دینی، مدلول مستقل از کاربران زبان ندارند و نمی‌توان مصادیق این مفاهیم را مستقل از کاربران زبان دینی در جهان پیرامون سراغ گرفت. مثلاً «خدا» به عنوان محوری‌ترین مفهوم در نظام دینی را در نظر بگیرید. کیوپیت اذعان می‌کند که معنایی که از این واژه فهمیده می‌شود نه ناظر به تعینِ موجودی، و رای کاربران زبان در عالم افلاطونی، بلکه معطوف به چگونگی به‌کار بسته‌شدن این واژه در سیاق‌های گوناگون به‌وسیله‌ی دینداران است، همین و بس. بیش از این نباید از چیزی در این میان سراغ گرفت. عموم ملحدین را باید در زمره‌ی ضدّ واقع‌گرایان به‌حساب آورد که منکر ساحت قدسی در این عالمند و به لحاظ انتولوژیک عالم را در جهان پیرامون منحصر دانسته و آن را عاری از هویت‌های دینی می‌انگارند: که من پیمودم نه صحرا نه بهرام است و نه گورش. در واقع تجارب کفرآلود ایشان و هستی را کور و کر و لش و سرد و خودبسنده و عاری از ساحت معنوی و قدسی تجربه کردن، متناظر با مفروضات انتولوژیک ایشان است. کسانی چون سارتر، فوئرباخ و هدایت را می‌توان در عداد کسانی قلمداد کرد که چنین درکی از هستی داشته‌اند.

۲-۳. گریزپایی امر غایی: چنانکه دیدیم، واقع‌گرایان عالم را واجد ساحت قدسی می‌انگارند و ساحتی معنوی را در این جهان سراغ می‌گیرند. در واقع مفروض انتولوژیک تجربه‌های دینی ایشان، متناسب و متناظر با پر دیدن عالم از ساحت قدسی است. در مقابل، تجربه‌های اگزیستانسیل ضدّ واقع‌گرایان مؤید این مدعای هستی‌شناختی است که عالم عاری و خالی از ساحت قدسی است. گویی ایشان غمگانه ندا سر می‌دهد که دیگر «کسی مرا به آفتاب معرفی

30 - Feuerbach, Ludwig (1804-1872)

31 - Cupitt, Don (B. 1934)

32 - Religious form of life

نخواهد کرد/ کسی مرا به میهمانی گنجشک‌ها نخواهد برد... چراغ‌های رابطه تاریکند»،^{۳۳} «خورشید مرده» است و هیچ‌کس نمی‌داند «که نام آن کبوتر غمگین کز قلب‌ها گریخته/ ایمانست...»،^{۳۴} و «کسی نمی‌خواهد باور کند که باغچه دارد می‌میرد...»^{۳۵}.

در عین حال کسانی جهان را توأمان، پر و خالی از ساحت قدسی تجربه کرده‌اند، روزهایی جهان را سرد و فسرده و کور و کر تجربه کرده‌اند و ایامی عالم را واجد ساحت قدسی و مشحون از اوصافی چون حیات، اراده، عشق یافته‌اند. در نوسان بودن میان پر و خالی دیدن عالم از مقومات این نوع تجربه‌های اگزستانسیل است.

چنانکه در متون عرفانی مکرراً دیده می‌شود، عرفا در تجارب باطنی خویش، علاوه بر احوال بسطی و تجارب وصالی، لبّی، بهجتی از محبوب واقع شدن به میان آورده‌اند، تجاربی که ناظر به فراق و احوال قبضی عارف است:

یک لحظه داغم می‌کشی، یک دم به باغم می‌کشی
پیش چراغم می‌کشی تا واشود چشمان من^{۳۶}

و:

گاه سوی وفا روی، گاه سوی جفا روی
دل بنهند، برکنی، توبه کنند، بشکنی
آن منی کجا روی؟ بی تو به سر نمی‌شود
این همه خود تو می‌کنی، بی تو به سر نمی‌شود^{۳۷}

از این تجارب باطنی چنین برمی‌آید که عارف در پُربودن عالم ذره‌ای تردید به دل راه نمی‌دهد، اما در برخی از تجارب خویش چنین درمی‌یابد که محبوب واقع شده است. در واقع عارف چنین می‌انگارد که به سبب خطایی که از او سر زده محبوب از او روی برتافته و روی در نقاب کشیده است:

شیدا از آن شدم که نگارم چو ماه نو
ابرو نمود و جلوه گری کرد و رو بیست^{۳۸}

اما کسی که بین پر و خالی دیدن عالم نوسان می‌کند، در پاره‌ای از تجارب خویش عالم را یله و سرد و به‌خود وانهاده شده و بی‌روح تجربه می‌کند؛ نه اینکه جان جهانی هست و از او روی برتافته است. به مصداق تعارف الاشیاء به أصدادها، می‌توان این سنخ تجارب اگزستانسیل را از تجاربی که توأم با قبض و بسط است بازشناخت و تفکیک کرد.

۳۳ - فرخزاد، فروغ؛ ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد؛ «پرنده مردنی است».

۳۴ - فرخزاد، فروغ؛ تولدی دیگر؛ «آیه‌های زمینی».

۳۵ - فرخزاد، فروغ؛ ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد؛ «دل برای باغچه می‌سوزد».

۳۶ - مولوی؛ کلیات دیوان شمس تبریزی؛ غزل‌های شماره ۱۷۸۶ و ۱۸۰۵.

۳۷ - همان؛ غزل شماره ۵۵۳.

۳۸ - دیوان حافظ،

از منظر کسی که تجارب توأم با پر و خالی دیدن عالم را از سر می‌گذرانند، گویی جهان واجد گریزپایی و لغزندگی ابدی است. نفسی جهان را پر می‌بیند و نفسی دیگر خالی؛ گویی نفس این زیر و زبر شدن و همچون پر کاهی در مصاف تندبادهای وجودی بالا و پایین رفتن، نصیب فرد است و نه بیشتر. صورت حقیقی این هستی به سان «ماهی گریزپایی» است که در برکه های آینه توبرتو لغزیده است^{۳۹} و در دام نمی‌افتد و رخ نمی‌نمایاند. گویی هستی از آشکارسازی ساحت قدسی تن سر باز می‌زند. عنایت داریم که بحث در اینجا صبغهی وجودشناختی دارد، نه معرفت‌شناختی. به تعبیر دیگر، مدعا این نیست که آیا ما می‌دانیم عالم واجد ساحت قدسی است یا نه، که در صورت اخیر مسئله‌ی مطرح شده معرفت‌شناسانه خواهد بود، بلکه سخن بر سر آشکارگی یا عدم آشکارگی ساحت قدسی در عالم است، از آن حیث که عالم متعین است و وجود دارد، مسئله‌ی اخیر، صبغهی وجودشناسانه دارد.

گریزپایی امر غایی، موضعی وجودشناختی است که ناظر به گریزپا بودن و تن زدن هستی از آشکارسازی ساحت قدسی و متناظر و متناسب با تجارب اگزیستانسیل کسانی است که جهان را توأمان پر و خالی می‌بینند و می‌یابند. قائلان به گریزپایی امر غایی، حکم به تعلیق حکم می‌کنند و نغیاً و اثباتاً در باره وجود ساحت قدسی در عالم اتخاذ موضع نمی‌کنند. بنابر رأی ایشان، از یک حیث عالم واجد ساحت قدسی است، چرا که برخی از تجارب اگزیستانسیل ایشان چنین می‌گویند، در عین حال واجد ساحت قدسی نیست، چرا که برخی دیگر از تجارب اگزیستانسیل ایشان مؤید این امر است.

۲-۴. ناواقع‌گرایی: ناواقع‌گرایان بر این باورند که در باره وجود و نبود ساحت قدسی هستی، اساساً نمی‌توان اتخاذ موضع کرد و رأیی صادر کرد. در این میان هم موضع واقع‌گرایان ناموجه است، و هم موضع ضد واقع‌گرایان و قائلان به گریزپایی امر غایی ناموجه است و فرونهادنی. بنابر رأی ایشان نمی‌توان اذعان کرد که ساحت قدسی در این عالم وجود دارد، در عین حال نمی‌توان با موضع ضد واقع‌گرایان و قائلان به گریزپا بودن ساحت قدسی همدلی کرد، چرا که مواضع یادشده مبتنی بر تفکیک میان «زبان» و «جهان پیرامون» و عدم تطفن به رهزنی واژه‌ی «واقعیت» صورت‌بندی شده است.

فیلیپس^{۴۰}، فیلسوف دینی معاصر، تحت تأثیر آموزه‌های ویتگنشتاین^{۴۱} متأخر، رهزنی‌ها و کژتابی‌های زبان طبیعی هنگام فلسفیدن را جدی می‌انگاشت. «واقعیت» در زمره مفاهیمی است که در مباحث فلسفی به کرات به کار می‌رود. بنابر رأی فیلیپس، زمانمند بودن انسان‌ها و محاط بودنشان در زبان^{۴۲}، در عمیق‌ترین و بنیادی‌ترین سطوح تماس با جهان پیرامون رخنه کرده است. مقتضای این سخن این است که نمی‌توان از تعین و یا عدم تعین واقعیت بیرون از

۳۹ - تعابیر از شعر «ماهی» احمد شاملو بر گرفته شده اند .

40 - Phillips, Dewi Zephaniah (1934- 2006)

41 - Wittgenstein, Ludwig (1889-1951)

42 - Language-bounded

سوژه سخن به میان آورد. به نظر او، کسی که ادعا می‌کند جهان پیرامون، واجد ساحت قدسی نیز هست، عنایتی به رهنمی مفهوم واقعیت ندارد. اگر ما موجودات محاط در زبان نبودیم، می‌توانستیم در باره‌ی واقعیت منسلخ از کاربر زبان و تعین و عدم تعین امور در آن (من جمله ساحت قدسی) سخن به میان آوریم. اما هم ویتگنشتاین متأخر و هم فیلسوفانی چون لویناس^{۴۳} و دریدا^{۴۴} بر این امر تأکید می‌کنند که انسان‌ها گریز و گزیری از به‌کار بستن زبان در تمام شئون زندگی ندارند. سخن‌گفتن، اندیشیدن و تأمل کردن، بدون واسطه‌ی زبان غیرممکن است و اساساً نمی‌توان واقعیت ناب فرازبانی را فراچنگ آورد: «هم در تو گریزم از گریزم»^{۴۵}. به همین سبب است که فیلیپس دوگانه‌ی واقع‌گرایی دینی/ضد واقع‌گرایی دینی را دوگانه‌ی کاذب^{۴۶} می‌خواند و بر این باور است که اساساً نمی‌توان در باب تعین ساحت قدسی در جهان پیرامون، نفیاً یا اثباتاً اتخاذ موضع نمود.^{۴۷} نقل قول زیر از لایباند، مؤید موضع ناواقع‌گرایانه‌ی فیلیپس است: «دیدگاه ویتگنشتاین در باره‌ی زبان، به طور ضمنی، هرگونه نقش متافیزیکی را از ایده‌ی واقعیت دریغ می‌دارد. این دیدگاه منکر آن است که بتوان هرگونه تمایز اصولی میان آن اجزایی از گفتار که حقیقتاً واقعیت را توصیف می‌کنند و آن اجزایی که حقیقتاً چنین نمی‌کنند، قائل شویم».^{۴۸}

بنابر رأی ناواقع‌گرایان، شقوق سه‌گانه‌ی پیشین مبتنی بر این پیش‌فرض است که جهان پیش‌ازبانی مشتمل بر اصناف روابط میان اشیا و پدیده‌ها وجود دارد، حال آنکه این پیش‌فرض غیرموجه است و فرونهادنی. مدلول این سخن این است که باید از سه موضع واقع‌گرایی دینی، ضد واقع‌گرایی دینی و گریزپایی امر غایی عبور کرد و با ناواقع‌گرایی دینی همدل بود. صبغه‌ی سلبی موضع ناواقع‌گرایان پررنگ‌تر از صبغه‌ی ایجابی آن است. ناواقع‌گرایان بیش از آنکه در مقام اتخاذ موضع در باره‌ی وضعیت ساحت قدسی در جهان پیرامون باشند، می‌کوشند تا نقصان مواضع دیگر را نشان دهند. ۳. اکنون می‌توان در پرتو دستگاه مفهومی یادشده به داوری در باره‌ی مواجهه‌ی شریعتی با امر متعالی در کویریات پرداخت. برای به‌دست دادن قرائتی موجه در این باب باید تمام احوال اگزستانسیل و زیر و زبر شدن‌های متعدد و احیاناً متناقض شریعتی را که بر او می‌گذشته و در کویریات بروز و ظهور یافته، پیش چشم داشت. برگرفتن برخی و فرونهادن برخی دیگر در این میان به لحاظ روشی، ناموجه است. به نظر می‌رسد فقرات ذیل که با درنگ و تأمل چندباره از کل کویریات انتخاب شده است، می‌تواند نمایانگر احوال متلاطم معنوی شریعتی و درک او از ساحت قدسی هستی در فواصل زمانی متفاوت باشد:

43 - Levinas, Emmanuel (1906-1995)

44 - Derida, Jacques (1930-2004)

۴۵ - سعدی؛ گلستان؛ حکایت سوم.

46 - False dichotomy

۴۷ - برای بسط بیشتر این مطلب نگاه کنید به: سید امیر اکرمی، «جان هیک و ناواقع‌گرایی دینی»؛ فصلنامه‌ی مدرسه، تهران ۱۳۸۴، شماره ۲، صص ۴۸-۴۴. همچنین نگاه کنید به: دباغ، سروش؛ «ویتگنشتاین متأخر و واقع‌گرایی اخلاقی»، در: زبان و تصویر جهان: مقالاتی در فلسفه ویتگنشتاین، تهران، نشر نی، ۱۳۸۹، صص ۳۷-۲۷.

48 - Lovibond, Sabina; (1983); *Realism and Imagination in Ethics* Oxford: Blackwell Publishing; p: 36.

خدا را می‌بینم، حس می‌کنم، به روشنی و صراحتی که حضور خودم را و گرمی و نور خورشید را و روشنی برق ناگهانی در ظلمت غلیظ و عام شب را و نور آتش را و عطر گل را و عشق را و... خدا را، خود خدا را... دست‌هایش را به روی شانه‌ام لمس می‌کنم که به نشانه‌ی حمایت و لطف گذاشته است و در برابر این همه دشمنی‌ها و خطرهای زشتی‌ها و خیانت‌ها و دروغ‌ها و پستی‌ها و بی‌رحمی‌ها... تنها اوست که از یک تنها، من تنها، دفاع می‌کند... در زیر باران رحمتش تنها ایستاده‌ام و از شدت [باران] نمی‌توانم نفس برآورم، عجیب این خدا مهربان است و فهمیده و بازیگر.^{۴۹}

وقتی تنهای تنهاییم کردند و دنیایم قفسی سیمانی چند و چند و جب، تنگ و تاریک مثل گور، بریده از جهان و جهانیان، دور از عالم زندگان، و یادها و نام‌ها نیز از خاطر گریخته بودند، در خالی‌ترین خلوت و مطلق‌ترین غیبت، که هیچ نبود و هیچ نمانده بود، باز هم در آن خالی و خلاء محض، چیزی داشتم. در آن غیبت محض، حضوری بود. در آن بی‌کسی محض، احساس می‌کردم که چشمی مرا می‌نگرد، می‌پاید. دیده می‌شوم. حس می‌شوم. «بودنی» در خلوت من حضور دارد. کسی بی‌کسی‌ام را پر می‌کند. در آن فراموش‌خانه‌ی نیستی و مرگ و تاریکی و وحشت، یار تماشاگری دارم که یاد و وجود و حیات و روشنی را در رگ‌هایم تزریق می‌کند.^{۵۰}

خدای بزرگ می‌داند و چه بی‌انصاف و بی‌رحم مردمی‌اند اگر باور ندارند که من نه پاسدار شب و دوستدار تاریکی و تنهاییم که آرزومند صبحم و چشم به‌راه سحرم و بارها در دل ظلمت شب در نماز و در دعا از خدایم خواسته‌ام که صبحی فرارسد و بر لب‌های خاموش و کبود افق، لبخند سپیده‌ای بشکند و در و دشت در پرتو زرین آفتاب بتابد و شب بمیرد و شمع فرو میرد، بگذار سپیده سرزند، چه باک که من بمیرم و شب‌نم فرو خشکد و شبگیر خاموش شود و شباهنگ (مرغ حق) گنگ گردد و مهتاب رنگ باز.^{۵۱}

ماوراءالطبیعه‌ای که من بدان معتقدم در بیرون طبیعت، در بالای این عالم، در دنیای دیگر نیست. در هر واقعیتی طبیعت هست و ماوراءالطبیعه‌ای، در هر فردی طبیعتی هست و ماوراءالطبیعه‌ای.

و گل از آن کاسبی است که آن را می‌خرد و در چرخش می‌افکند و گلابش را می‌گیرد برای مصرف، و ماوراءالطبیعه‌ی گل از آن شاعری است که آن را می‌نگرد و حس می‌کند و می‌بوید و می‌اندیشد و می‌فهمد و می‌سراید... چنانکه روایتی است در کافی که: «بهشت در همین دنیا پیچیده است» و مؤمن باید آن را پیدا کند. و خدا نیز در همین مادیت است!^{۵۲}

۴۹ - شریعتی، علی؛ با مخاطب‌های آشنا؛ انتشارات چاپخش، تهران ۱۳۸۷، ص ۵۰.

۵۰ - همان، صص ۲۶۱ - ۲۶۰.

۵۱ - شریعتی، علی؛ گفت‌وگوهای تنهایی (بخش اول)؛ دیدار، تهران ۱۳۸۹، ص ۲۷.

۵۲ - همان، ص ۶۲.

برای من شمع رمز خدا است، رمز نیایش است، سمبل پرستش است، یادگار عشق‌های خوب دل‌ها و نیز عشق‌های خوب عاشقان خدا است. برای من شمع، یادآور لطیف‌ترین و زیباترین تپش‌ها و زمزمه‌های شاعرانه است... برای من شمع پروازی است به سوی ماورا، بازگشتی است به سوی دورترین گذشته‌های زیبا.^{۵۳}

من هر لحظه، همواره، شب و روز، همه وقت و همه جا، صدای این بارش‌ها و ریزش‌های پیوسته را که سینهام را پر می‌کنند و سبوی قلبم را لبریز می‌کنند، می‌شنوم... آه که کسی نمی‌داند و نمی‌شنود که «کس» سر بر بالین سینه‌ی من ندارد و «هیچ‌کس» گوش‌آشنای این آوازهای غیبی را ندارد که این گوش‌ها تنها صدای برهم خوردن اشیا را می‌توانند شنید، صدای حرف‌های ناگفته را، آوای نیازهای نهفته را و زمزمه‌ی جویبارهای مرموزی را که در صحرای روح آدمی روانند و ترنم صدها ترانه بر لب دارند، نمی‌توانند شنید.^{۵۴}

در عین حال از دیگر احوال اگزستانسبیل خویش چنین پرده برمی‌گیرد:

و من این چنین در شب می‌زیستم؛ این چنین با شب خو کرده بودم... هرگز چشم به راه خورشید نبودم، انتظار روز، در عمق ناپیدای روح بی‌قرارم، مدفون شده بود و از او، جز گوری، برجای نمانده بود؛ گوری که در زیر ضربه‌های باد و باران‌های شب‌ها، با زمین یک‌سان شده بود... سال‌ها آمدند و رفتند و من همچنان در شب ماندم، سال‌هایی که روز نداشتند، سال‌هایی که ماه نداشتند، سال‌هایی که هر سالش ۳۶۵ شب بود و شب‌ها در شب‌ها پیوسته... من در شب پنهان شده بودم، من به سایه‌های هول و غارهای انزوا و صحرای سکوت و بیشه‌های اندوه خزیده بودم؛ شب پنهام داده بود و من دور از چشم‌های بادهای خشمگین وحشت که همواره در تعقیب من بودند، «خفته در سرای آغوش پرآرامش یاس»، از «یقینی سیاه» برخوردار بودم، از «آرامشی سرد» سرشار می‌شدم... سرد و سیاه بود... «نومیدی‌ای آسوده» داشتم... شب بود و من دیگر ترانه نمی‌خواندم؛ دیگر حتی آوای غمگینم را، در حسرت روز، زیر لب زمزمه نمی‌کردم. دیوارهای بلند ویرانه‌ها و میعادگاه ارواح چشم به راه خود را رها کردم و رفتم و سر به دشت بی‌امید نهادم.^{۵۵}

چه شب دردناکی است! لحظه‌های جان‌کندن است. در این صحرای ساکت و بی‌انتهای سیاه، در این شب پهناور و ناشناس، مانده‌ام و خود را بر پشت زمین تنها می‌یابم. چه می‌کشید آن پیر به دردآلوده‌ی غمگین که در زیر این شبستان بزرگ و تهی، جز انعکاس فریادهای خود را که در زیر سقف این آسمان می‌پیچید، نمی‌شنید!^{۵۶}

شریعتی در مقاله‌ی «معبد»، که مهم‌ترین و بلندترین نوشتار کویر است، با خود چنین زمزمه می‌کند:

۵۳ - همان، ص ۱۳۱.

۵۴ - همان ص ۴۳۱.

۵۵ - شریعتی، علی؛ هبوط در کویر؛ چاپخس، تهران ۱۳۸۹؛ صص ۴۶۵-۴۶۴ و ۴۶۸.

۵۶ - همان، ص ۵۱۲.

عمرم همه در نالیدن، بر باد رفت و زندگیم، همه در جرعه نوشیدن بر آب! و اکنون بر لب بحر فنا منتظرم، بتم شکسته، اسماعیلیم ذبح شده، برج نورم خاموش و مناره‌ی معبدم دود زده، در اشغال فرزندان قاپیل... در اینجا که منم، کسی چه می‌داند که «بودن» نیز همچون زیستن طاقت‌فرساست؟!^{۵۷}

افسانه‌ی من به پایان رسیده است و احساس می‌کنم که این آخرین منزل است، دیگر نه بانگ جرس کاروانی، دیگر نه آوای رحیلی! تنهایی، آرامگاه جاوید من است و درد سکوت، همنشین تنهایی جاودانه‌ی من! سکوت نوید و غم‌رنگ مغرب، آرام و سنگین پیش می‌آید و مرا همچون «سایه‌ی آواره‌ای در این کویر»، در خود محو می‌کند و آفرینش باز در اقیانوسی از شب غرق می‌شود و شب چنان بر عالم می‌نشیند که گویی هیچ‌گاه برنخواهد خاست؛ گویی هرگز نه دیروزی بوده است و نه فردایی خواهد بود و من، همچون شبی، از این شب‌های کوهستان‌های ساکت، صحراهای به‌خواب رفته، ویرانه‌های نوید، قبرستان‌های عزادار و این شهرهای آلوده و عفن، می‌گریزم و لب فرو بسته از ترانه، لب فرو بسته از ترنم، سر به این دشت بی‌امید می‌نهم.^{۵۷}

او در جایی دیگر، در باره‌ی کویر خود چنین سخن می‌گوید و قضاوت می‌کند:

... «اگر از میان همین کتاب‌هایی که از شما در دست داریم، دو کتاب را بنخواهید انتخاب کنید؟»

— برای خودم: «کویر» را، و برای مردم: درس‌های ۱ و ۲ «اسلام‌شناسی» را.

— چرا «خود را» و «مردم» را تفکیک می‌کنید؟

— «مردم» همه ناچار نیستند «آبادی» را ترک کنند و سر به برهوت وحشت و حیرت کویر بگذارند. باید با مردم صمیمی و صادق بود و از همان آغاز صاف و پوست‌کنده گفت که:

راه نیست، بی‌سویی حیرت است و سرزمین مصیبت و آتش و عطش! توفان خیز و بی‌امید و پایان‌ناپذیر! تنهایی و سکوت و وحشت. با زمینی که گیاه از سر برآوردن می‌هراسد و هوایی که از دهانه‌ی کف‌آلود و جوشان خورشید، به دوزخ گشوده می‌شود و تو با پاهای نازکت که نه برای «رفتن» - برای «بر حریر، رقصیدن» پرورده شده‌اند... نه تحمل تندبادی که صفیر تازیانه‌اش به دیواره‌های افق می‌خورد... آری ای... «خوشبخت!» ای «در خویش آرام گرفته»، ای به خود خورده! تو به زندگیت پرداز... من دوست ندارم که در آبادی، از کویر گفت‌وگو کنند، کویر کتاب مجلسی نیست! مثل این است که کسی با «لباس زیر» که در «اندرون» می‌پوشد، بیاید به دم در، توی کوچه و بازار... و یا حتی در محفل ادبی!^{۵۸}

چنانکه فقرات فوق، که به تفاریق از کویر برگرفته شده‌اند، نشان می‌دهند، شریعتی از سویی چند صباحی احوال خوشی داشته، با محبوب خویش نجوا می‌کرده، او را به صمیمی‌ترین شکل می‌خوانده و با او سخن می‌گفته است. خود را رازدار و رازدانی می‌انگاشته که محرم ملکوت می‌شده و گوشش آوازه‌های غیبی را می‌شنیده است، آوازه‌هایی که نصیب نوادری می‌شود و بسیاری از شنیدن آن محرومند؛ خود را ایستاده زیر باران رحمت خداوند می‌یابد که از شدت باران نمی‌تواند نفس برآورد، خدایی که مهربان است و فهمیده. در عین حال، وقتی شریعتی را به زندان می‌افکنند و

^{۵۷} - همان، صص ۵۴۰-۵۳۹.

^{۵۸} - شریعتی، علی؛ گفت‌وگوهای تنهایی «بخش دوم»؛ دیدار، تهران ۱۳۸۹؛ صص ۱۰۱۳، ۱۰۱۴ و ۱۰۲۸.

تنهای تنهایش می‌کنند، در آن بی‌کسی محض، حس می‌کند که چشمی او را می‌نگرد و می‌پاید؛ حس می‌کند «بودنی» در خلوت او حضور دارد که وجودش را از حیات و روشنی و سرخوشی می‌آکند.

از این سنخ تجارب اگزیستانسیل چنین برمی‌آید که روزگاری بر شریعتی می‌گذشته که جهان را پر از معنا، حیات، شعور، رحمت و... می‌انگاشته است، روزگاری که با جهان بر سر مهر و صلح بوده و «دچار گرمی گفتار» بوده و خویش را «مخاطب تنهای بادهای جهان» می‌یافته و «رودهای جهان رمز پاک محوشدن را» به او می‌آموختند. مفروض هستی‌شناختی متناظر با چنین تجربه‌های باطنی‌ای این است که هستی واجد ساحت قدسی است و خودبسنده و ایستاده بر پای خود نیست.

از سوی دیگر، شریعتی چند صباحی در شب می‌زیسته و با آن خو کرده بوده، از یقینی سیاه برخوردار بوده و از آرامشی سرد سرشار می‌شده و نومی‌د و وافر را نصیب می‌برده، افسانه‌اش به پایان رسیده و تنهایی آرامگاه جاویدش بوده است - همچون کرگدنی که تنها و مایوس و دلزده، در دشتی بی‌انتهای سرد و یخ‌زده ره می‌پیماید. تعبیر «آرامش سرد» در کویر، طنین‌انداز مفهوم «حکمت سرد» است که ویتگنشتاین در فرهنگ و ارزش برای تبیین احوال اگزیستانسیل خویش به‌کار برده است، احوالی که در آن شور و شوق و شعفی دیده نمی‌شود؛ بلکه سرما و فسردگی و تنهایی مقوم آن است، تنهایی که در آن «سایه‌ی نارونی تا ابدیت جاری است»^{۹۹}. عادی و خالی بودن هستی از ساحت قدسی، مفروض هستی‌شناختی متلائم و متناسب با این سنخ تجارب اگزیستانسیل است.

چنین برمی‌آید که شریعتی احوال غریب، متضاد و احیاناً متناقضی را در سلوک معنوی خویش تجربه می‌کرده است. هم جهان را پر از حیات و آگاهی و شور و معنا تجربه می‌کرده است، و هم سرد و فسرده و «خفته در سردی آغوش پرآرامش یأس». نفسی رهن و غول بوده، نفسی گُند و ملول؛ و سوسه‌مندی که گه از آن سوی کشندش و گاه از این سوی. گویی زیر و زبر شدن و بالا و پایین رفتن مداوم در هستی‌ای که «تا انتها حضور است»، نصیب او بوده است. او به‌سان ماهی کوچکی «دچار آبی دریای بیکران» شده و هر از گاهی سر برمی‌آورد و تأملات خویش را برآفتاب می‌افکند. علی‌الظاهر خود او نیز متفطن به احوال متفاوت و متلاطم خویش بوده، به‌همین سبب از «من»‌های گوناگون خویش سخن گفته است:

من از مدت‌ها پیش متوجه شده بودم که یکی نیستم. شعر ابوالفضل سحابی یادت هست که مرا نقاشی کرده بود؟ می‌دیدم که چندین منم، یک من زاده‌ی مدینه، که قبله‌اش کعبه است و ایمانش در حرا بسته شده است و روح و هیجان و احساسش در زیر دست‌های ابراهیم و موسی و مسیح و محمد و علی و ابوذر و سلمان و عمار و یاسر و سمیه و... شکل گرفته است. یک من بیگانه با مدینه، که آنجا را نمی‌شناسد، ایمان را احساس نمی‌کند، سراپا عقل است و منطق خشک است و فلسفه است و دو دو تا چهار تا است. زاده‌ی آتن و پرورده‌ی سقراط و همچنان آمده تا افلاطون و ارسطو و بوعلی و ابن‌رشد و ابن‌خلدون و

رفته تا هگل و دکارت و کانت و سارتر و افتاده در علم، و سر درآورده از سوربون؛ یک من فکر می‌کند، من دیگری هست که احساس می‌کند، من دیگری است که عصیان می‌کند و من‌های دیگر و من‌های دیگر که همه هستند.^{۶۰}

چنانکه دیدیم، من‌های گوناگون شریعتی تجربه‌های اگزیستانسیل متفاوت متضادی را از سر گذرانده‌اند. دو هزاران من و مایی که او نمی‌داند به حقیقت کدامین است و دست بر دهان نمی‌نهد تا عربده‌ی آنها را هم خود بشنود و هم مخاطبانی که در آینده از راه می‌رسند و در یافته‌ها و نجواهای او به دیده‌ی عنایت می‌نگرند. در مجموع به نظر می‌رسد ساحت قدسی امری گریزپا برای شریعتی بوده و از آشکارسازی مدام خود سر باز می‌زده است. چنانکه کل کویریات نشان می‌دهد، شریعتی به تفاریق، تجارب اگزیستانسیل متضادی داشته است، از منظر او حقیقت، ماهی گریزپا صفت، چند صباحی دیدار می‌نماید و به یک‌باره گم می‌شود، گویی که اصلاً وجود نداشته و نبوده است. با پیش چشم‌داشتن این احوال متلاطم و متضاد اگزیستانسی و تصویری که شریعتی خود از احوال و یافته‌های خویش در کویر دارد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که مفروض انتولوژیک متناظر و متناسب با این تجارب، گریزپایی و لغزندگی ساحت قدسی است؛ گریزپایی و لغزندگی‌ای که در جای‌جای تجارب باطنی اگزیستانسیل شریعتی آشکار است. نصیب شریعتی زیر و زبر شدن‌ها و تلاطم‌ها و قبض و بسط‌های روحی مدام بوده، نه فراچنگ آوردن گوهر حقیقت و در سایه‌سار آن دمی آسودن:

گفتم این چیست بگو زیر و زبر خواهم شد
گفت می‌باش چنین زیر و زبر هیچ مگو^{۶۱}

^{۶۰} - شریعتی، علی؛ هبوط در کویر؛ چاپخس، تهران ۱۳۸۹؛ صص ۳۱۰، ۳۱۱ و ۳۱۵.

^{۶۱} - مولوی؛ کلیات شمس؛ غزل ۲۲۱۹.