

واکاوی دین‌پژوهی شریعتی با تأکید بر دو مفهوم تشیع علوی و تشیع صفوی

سید جواد میری*

چکیده

این مقاله این مسئله را مورد بازبینی و بررسی قرار داده که مبنای بحث شریعتی در گفتمان خویش، از تشیع چیست. دو مفهوم تشیع علوی و تشیع صفوی در نگاه شریعتی باید در قالب دیالکتیک نهضت و نظام، مفهوم‌سازی شود. او مفاهیم تشیع علوی و تشیع صفوی را معادل یا در قالب بحث جامعه‌شناختی تبدیل حرکت به سازمان، مفهوم‌سازی می‌کند و از این‌روی می‌گوید تشیع دارای دو دوره کاملاً منفک و جدا از هم است؛ یکی دوره از قرن اول، که خود، تعبیری از اسلام حرکت است در برابر اسلام نظام (تسنن) تا اوایل صفویه، دوره نهضت و حرکت شیعه است و دیگری از دوره صفویه تا امروز که دوره تبدیل شدن شیعه حرکت به شیعه نظام است. او معتقد است می‌توان قانون تبدیل حرکت به نظام که در جامعه‌شناسی یک قاعده شناخته شده است را بر سیر تطورات تشیع سوار کرد و از آن برای فهم انحطاط جامعه ایران بهره برد. به سخن دیگر، انحطاط جامعه ایرانی در قالب تحولات فرمیک تشیع، موضوعی است که شریعتی آن را طرح می‌کند و به‌زعم خویش با برساختن مفهوم تشیع علوی و بازگشت به تشیع علوی می‌توان راه‌های عبور از انحطاط را به‌مثابه یک نقشه راه ترسیم کرد. روش مطالعه در این مقاله، روش تجزیه و تحلیل متون است.

کلیدواژه‌ها: تشیع علوی، تشیع صفوی، اسلام نظام، شیعه نظام، اسلام حرکت.

* دانشیار پژوهشکده مطالعات اجتماعی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، seyedjavad@hotmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۰۹

۱. مقدمه

نخستین پرسشی که باید در این بستر مطرح کرد این است که آیا می‌توان در چارچوب تفکر شریعتی، از مفهومی به نام «دین پژوهی» سخن به میان آورد؟ اگر پاسخ به این پرسش ایجابی است، که هست، آن‌گاه مسئله کلیدی در این پژوهش این است که شریعتی چه سنخ از دین پژوهی انجام داده است؟ به عبارت دیگر، مفاهیم کلیدی او را چگونه باید سنجید؟ آیا دو کلان-مفهوم تشیع علوی و تشیع صفوی، ارجاع به دو دوره تاریخی دارد یا نوعی برساخت مفهومی است تا بتوان در حوزه دین پژوهی با رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی به تحولات دین در سنت شیعی پرداخت؟ در این مقاله تلاش بر این است که مباحث دین پژوهی شریعتی را مورد واکاوی قرار دهیم و این طرز تلقی که مفاهیم کلیدی او صرفاً ارجاع به بحوث تاریخی است را به طور جدی ارزیابی و نقد کنیم. به‌عنوان مثال، ادبیاتی که در این حوزه توسط برخی محققین ایرانی در این دو دهه منتشر شده است به نوعی ذیل این انگاره قرار می‌گیرد که دین پژوهی شریعتی معطوف به ساحت تاریخی دین است و مفاهیم کلیدی تشیع علوی و تشیعی صفوی را در این سیاق باید مورد خوانش قرار داد (خسروپناه، ۱۳۹۴؛ خسروپناه و عبدالمهدی، ۱۳۹۲) البته در باب تحولات فکری در ساحت تشیع تحقیقات بی‌شماری صورت گرفته است و یکی از مهم‌ترین آن‌ها، اثر سید حسین مدرسی طباطبایی است که به مبانی نظری تشیع در سه قرن نخستین معطوف شده است (مدرسی طباطبایی، ۱۳۹۶) اما، همان‌طور که پیشتر اشاره کردم، بحث شریعتی، تاریخی نیست بلکه گونه‌ای دین پژوهی است که با برساخت مفاهیم ایدئال به دنبال مفهوم‌پردازی در ساحت دین پژوهی است.

مبنای بحث شریعتی در گفتن خود از تشیع چیست؟ شریعتی خودش به صراحت بیان می‌کند که او این مسأله را «فقط از ... بعد جامعه‌شناسی ... مطرح [می‌کند] ... و وجه‌ها و ابعاد دیگرش (مباحث فلسفی و کلامی و اصولی و فقهی‌اش) ... [بیرون از حوزه تخصص ... من است]» (شریعتی، ۱۳۹۲، م. ۹. آ. ۶: ۴۶).

به سخن دیگر، دو مفهوم تشیع علوی و تشیع صفوی در نگاه شریعتی باید در قالب دیالکتیک نهضت و نظام مفهوم‌سازی شود. او می‌گوید:

«... در جامعه‌شناسی یک اصلی است به ... نام ... تبدیل موومان (movement) یعنی نهضت و حرکت به اینستیتوسیون (Institution) یعنی نظام و سازمان...» (شریعتی، ۱۳۹۲، م. ۹. آ. ۳۹).

شریعتی مفاهیم تشیع علوی و تشیع صفوی را معادل یا در قالب بحث جامعه‌شناختی تبدیل حرکت به سازمان، مفهوم‌سازی می‌کند و از این روی می‌گوید:

... تشیع دارای دو دوره کاملاً منفک و جدا از هم است؛ یکی دوره‌ای از قرن اول، که خود، تعبیری از اسلام حرکت است در برابر اسلام نظام (تسنن) تا اوایل صفویه، دوره نهضت و حرکت شیعه است و یکی دوره‌ای ... صفویه تاکنون که دوره تبدیل شدن شیعه حرکت است به شیعه نظام... (شریعتی، ۱۳۹۲، م.آ. ۹: ۴۶-۴۷).

البته در این جا می‌توان پرسشی مطرح کرد و آن این است که آیا تفکیک تشیع به دو دوره، غیرقابل مناقشه است یا می‌توان بر روی آن تأمل بیشتری کرد و از آن گذشته، آیا تفکیک تشیع به دو دوره، صحیح است یا می‌توان سخن از دو فرم یا دو ذهنیت در نسبت با نظام معنایی تشیع به میان آورد؟ کدام رویکرد از منظر جامعه‌شناختی و دین پژوهی انتقادی، متقن تر است؟ پرسشی که شریعتی مبتنی بر تفکیک دوره‌ای خویش، مطرح می‌کند قابل تأمل است. زیرا او معتقد است می‌توان قانون تبدیل حرکت به نظام، که در جامعه‌شناسی یک قاعده شناخته شده است، را بر سیر تطورات تشیع سوار کرد و از آن برای فهم انحطاط جامعه ایران بهره برد. به سخن دیگر، انحطاط جامعه ایرانی در قالب تحولات فرمیک تشیع، موضوعی است که شریعتی آن را طرح می‌کند و به زعم خویش با برساختن مفهوم تشیع علوی و بازگشت به تشیع علوی، می‌توان راه‌های عبور از انحطاط را به مثابه یک نقشه راه ترسیم کرد. شریعتی چگونه قانون تبدیل حرکت به نظام را صورت‌بندی نظری می‌کند؟ این پرسش، یکی از محوری‌ترین پرسش‌ها در گفتمان شریعتی در فهم منطق تحولات جامعه ایران - و به یک اعتبار، جهان شیعی - است. او می‌گوید:

... این قانون ... [یعنی] ... تبدیل حرکت به نظام ... [این گونه قابل تبیین است] ... که ... یک ایمان جوشان که همه ابعاد جامعه را به هیجان و حرکت ... انقلابی [درمی‌آورد] ... تبدیل می‌شود به یک اینستیتوسیون، یعنی یکی از نهادها و پایه‌های ثابت و رسمی جامعه که با دیگر نهادها و پایه‌ها و دیواره‌های جامعه، پیوند خورده و جور شده است، خود، یکی از اینستیتوسیون‌ها شده مثل: حکومت، خانواده، زبان یا مثل بیمه، بانک، بانسستگی، صندوق پس انداز، بلیط بخت‌آزمایی... (شریعتی، ۱۳۹۲، م.آ. ۹: ۴۸).

به سخن دیگر، اگر ما بتوانیم تشیع را به مثابه یک موضوع در قالب قانون تبدیل حرکت به نظام، مفهوم‌سازی کنیم، آن گاه به این نتیجه خواهیم رسید که تشیع در حالت نخستین خود یک جوش عاشقانه آزادی بود، در پرستش عاشقانه خدا و یکرنگی و بحریابی و

عصیان علیه هر نظم و رسم و قید و ظاهرسازی و تعصّب، بعد همین‌ها می‌شود یک تشکیلات اداری و اصول قانون و رسمی، و بعد سازمان پیدا می‌کند و می‌شود [حوزه]، لباس اونiform، آرایش مخصوص و ادا و اطوار تعیین شده و شیخ و مرید و [آیت‌الله و حجت‌الاسلام] ... و رئیس و مدیرکل و هزاران فوت و فن! و یعنی هیچ! یک اندام بزرگ و پیچیده و بی‌روح و بی‌حرارت و بی‌حرکت! نماز مجاهدان اسلام را نگاه کنید! هرکدام یک جهاد بود و یک جهش به جلو... خیلی ساده، سریع ... اما حالا یک جدول پیچیده لگاریتم شکایات دارد و یک عمر، تمرین قرائت و مخرج، و یک لیست مفصل از خواص فیزیکی و شیمیایی برای پیش‌نماز. تشیع یکی از نمونه‌های بسیار روشن این تبدیل [نهضت به نظام] است... (شریعتی، ۱۳۹۲، م.آ.م: ۹۰: ۴۸-۴۹).

دو نکته در این خوانش شریعتی وجود دارد که نیازمند تأمل بیشتری است؛ نکته اول این است که به نظر می‌آید رویکرد شریعتی نوعی از مؤلفه‌های ضد-نهادی را در خود دارد که می‌تواند مورد نقد قرار بگیرد. زیرا اگر جامعه‌ای بخواهد نوعی از تداوم و هم‌پستگی را در درون خود ایجاد کند بدون نهادینه کردن و برساختن نهادهای اجتماعی، نمی‌توان به این مهم دست یافت. البته شاید بتوان این‌گونه پاد - نقد زد و گفت که شریعتی به صورت بنیادی با نهادینه کردن و نهادسازی ضدیت ندارد بلکه با فرم‌هایی از تشیع و اسلام و ایرانیت که در بستر جامعه معاصر ایران نهادینه شده‌اند و ریشه در فهم تاریخی و برساخت‌های تاریخی دارند مخالف است و از این‌رو دست به یک آنارشسیسم متدویک می‌زند و مقصود از این مفهوم این است که او به آنارشسیسم وجودی قائل نیست؛ بل به صورت یک استراتژی برای برهم زدن معادلات و مناسبات اجتماعی معاصر در ایران - که نوعی از رکود، رخوت، بی‌حرارتی و بی‌حرکتی ایجاد کرده است - متوسل به آنارشسیسم متدویک می‌شود. این موضوع، نیاز به بحث و گفتگوی بیشتری دارد. زیرا برخی معتقدند که شریعتی نه تنها به صورت استراتژیک از آنارشسیسم دفاع می‌کند، بلکه نوعی از آنارشسیسم وجودی نیز در آثار او موج می‌زند و برای تأیید این خوانش خویش از شریعتی، به کویر و هبوط و گفتگوهای تنهایی ارجاع می‌دهند. نکته دوم در بحث شریعتی از تبدیل نهضت به نظام، موضوع بازگشت به دین راستین است. در مورد بازگشت و تمایز آن از مفهوم برگشت این نکته را باید خاطر نشان ساخت که دو بحث عمده در جهان اسلام و زیست‌جهان ایرانی در بستر معاصر مطرح گردیده است که نیازمند تحقیق و پژوهش بیشتری است. یکی بحث سلفی‌گری است که در جهان اسلام مطرح شده است و برخی تلاش کرده‌اند آن را به سلفی‌گری ایجابی و سلفی‌گری سلبی تقسیم کنند و بحث دیگر،

تلاش برای جعل پاک‌دینی یا دین راستین در زیست‌جهان ایرانی است که متفکرانی هم‌چون آخوندزاده، (آدمیت، ۱۳۴۹) کسروی (آرین‌پور، ۱۳۷۲: ۲۳۲) و حتی در لابلای آثار صادق هدایت، ردپای آن را می‌توان یافت و به‌نظر می‌آید این دو جریان عمده، بر روی فهم شریعتی از اسلام مجاهدان که «یک جهاد بود و یک جهش به جلو، پرش انقلابی در روح، خیلی ساده، سریع، آگاهانه...» (شریعتی، ۱۳۹۲؛ م.آ. ۹۰: ۴۹) تأثیر عمیقی نهاده است. به سخن دیگر، بازسازی تشیع (اسلام و دین و ایران) از حالت نظام به نهضت و ایجاد جمهوری اسلامی به‌مثابه یک پرش انقلابی و دامن زدن به جوش‌های عاشقانه در سطح جامعه و زیست‌جهان ایرانی و حتی در جهان اسلام نیاز به خوانشی انتقادی از رویکرد شریعتی از تبدیل جامعه به رودی روان را ایجاد می‌کند که تا به امروز به آن، به‌صورت سیستماتیک پرداخته نشده است.

حال، پرسشی بنیادین دربارهٔ دغدغه شریعتی در باب تبدیل نهضت به نظام، مطرح می‌شود. آیا شریعتی با دغدغه‌ای مذهبی (و از منظر اعتقادی) به سراغ موضوع تشیع آمده است یا همان‌گونه که خود می‌گوید از منظری جامعه‌شناختی تلاش می‌کند امر شیعی را متعلق ذهن خود قرار دهد؟ اگر پاسخ به این پرسش، ایجابی باشد، آن‌گاه باید پرسید به چه دلیل، امر شیعی برای شریعتی موضوعیت پیدا کرده است؟ او که خود در کتاب تشیع علوی و تشیع صفوی به‌صراحت می‌گوید که نقطهٔ عزیمتش نه فلسفی نه کلامی نه اصولی و نه فقهی است بل، امر شیعی را از منظر جامعه‌شناسی مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است. البته در این که شریعتی در گفتمان خویش صرفاً در قالب جامعه‌شناسی به امر شیعی پرداخته است، باید با تردید به آن نگریست (اسفندیاری، ۱۳۹۱) ولی در این‌جا به این موضوع می‌خواهم بپردازم که از چه منظری امر شیعی در نگاه شریعتی مورد بحث و واکاوی قرار گرفته شده است.

امر شیعی در بستر جامعه ایرانی، موضوعی است که شریعتی تلاش می‌کند آن را مفهوم‌سازی کند. او می‌گوید من به دنبال «راز انحطاط فکر و فرهنگ جامعهٔ خویش هستم» (شریعتی، ۱۳۹۲، م.آ. ۹۰: ۶۳) و در این جامعه:

... [با] ... دو تشیع متضاد [روبرو گشته‌ام و تلاشم این است که] ... چهرهٔ هر دو را [و] ... بازشناسایی کنم] ... و اختلاف دو منطق را به‌طور مستقیم و مستند تشخیص [بدهم] ... [و به‌صورت] عینی و مستند [سیمای هریک را ترسیم کنم] ... (شریعتی، ۱۳۹۲، م.آ. ۹۰: ۶۳).

به عبارت دیگر، دغدغه اصلی شریعتی در مفهوم سازی امر شیعی در دو فاز نهضت و نظام، بررسی تشیع به مثابه نظام اعتقادی نیست؛ بل فهم ماهیت انحطاط فکر و فرهنگ جامعه ایرانی است که دارای «حساسیت‌های واقعی شدید دینی است ... و گذشته از آن، خود جامعه اکنون ما، روابط اجتماعی‌اش و سنت‌ها، طرز تفکر و نهاد فرهنگی جامعه ما، وجدان و روح جمعی ما ... مذهبی است» (شریعتی، ۱۳۸۸، م.آ. ۱۴: ۱۳-۱۴) و از این روی، برای فهم عقب ماندگی ایران باید مؤلفه های فرهنگی آن را مورد بازخوانی جدی قرار داد. به سخن دیگر، در این بستر، به نظر می آید شریعتی بیشتر وبری (یعنی از منظر دین پژوهی ماکس وبر) نگاه می کند و برخلاف رویکرد طبقاتی‌اش در بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی (شریعتی، ۱۳۹۲، م. آ. ۲۷) - که بیشتر خوانشی مارکسی (یعنی از منظر دین پژوهی کارل مارکس) است - تلاش دارد یک تعلیل ویری از انحطاط ایران ارائه دهد.

انحطاط ایران با ظهور حاکمیت صفوی ارتباط تنگاتنگی دارد (آقاجری، ۱۳۸۹: ۱۷) ولی فهم شریعتی از این ارتباط، به نظرم قابل تأمل است. زیرا او ظهور دولت صفوی در سپهر ایرانی را یک «پیروزی ورشکسته»، مفهوم سازی می کند و این خود، نشان می دهد که از منظر تشکیل دولت ملی، شریعتی تأسیس و ظهور حاکمیت صفویه را یک «پیروزی» قلمداد می کند ولی از منظر زیست جهان اسلام در برابر زیست جهان مسیحی، آن را یک ورشکستگی در سطح تمدنی تفسیر می کند و برآمدن استعمار غربی در سطح جهان را در قالب این ارتباط مورد خویش قرار می دهد و ریشه های انحراف فکری و انحطاط مذهبی ایران را با بر ساخت دو مفهوم «تشیع علوی» و «تشیع صفوی» تبارشناسی می کند.

روش پژوهش در این مطالعه، تجزیه و تحلیل متون (Textual Analysis) است. در این پژوهش، روش اسنادی، محور اصلی است. اما برای بررسی کتب، ابتدا باید پرسش و مسئله ای را مطرح کرد، سپس کتب موجود را مورد استنطاق قرار داد. پیش از ورود به کتابخانه، محقق نیازمند یک «شبکه مفهومی» است و این شبکه، ذیل یک برنامه پژوهشی که در طول سالیان متمادی پژوهش و کنکاش تکوین یافته است، شکل می گیرد. آن گاه محقق، پرسش هایی را مبتنی بر مواجهه خویش با امر اجتماعی از زاویه دید خویش مطرح می کند. به عبارت دیگر، روش اسنادی، نیازمند نوعی بینش فلسفی و متاتئوریک است که با تخیل و تحقیق در بستر برنامه مطالعاتی مرتبط است و مبتنی بر آن، می توان یک نظام معنایی و میدان تخیلی بر ساخت.

۲. هنرمندی نهضت صفوی

در گفتمان تشیع که بخش مهمی از آن، در کتاب *تشیع علوی و تشیع صفوی*، مفهوم‌سازی شده است، شریعتی از مفهومی با عنوان *مونتاز مذهب‌ملیت سخن* به میان می‌آورد و می‌گوید:

هنرمندی و هوشیاری نهضت صفوی این بود که اصولاً بنای حکومت خود ... را بر دو ستون قوی ... ۱- مذهب شیعی و ۲- ملیت ایرانی [قرار می‌دهد] ... یکی تکیه بر عواطف و شعائر ویژه شیعی و یکی ملیت ایرانی و تکیه بر سنت‌های قومی، این دو تا مرز، ایران را از همه جهت از امت بزرگ اسلامی و از قلمرو بزرگ عثمانی - که جامه اسلام به تن کرده بود و قدرت رقیب صفویه بود- کاملاً جدا می‌کرد (شریعتی، ۱۳۹۲، م.آ. ۹: ۱۰۳).

به سخن دیگر، تشیع صفوی، ریشه در نهضت شعوبیه دارد که تلاش می‌کرد قومیت ایرانی را از فرهنگ اسلامی جدا کند و آن را به ایران باستان اتصال دهد هرچند:

... تحقیر ایرانیان و روح عربیت خلفای اموی، زمینه را برای ایجاد خودآگاهی ملی و ناسیونالیسم شعوبیه در ایران مساعد کرده بود، ولی بیزاری توده مردم و روشنفکران ایران از مذهب زرتشت و نظام ساسانی... [تلاش‌های] نهضت شعوبیه را به جایی نرساند (شریعتی، ۱۳۹۲، م.آ. ۹: ۱۰۴).

اما شریعتی معتقد است ظهور و بسط حاکمیت صفویه را باید در راستای نهضت شعوبیه تجزیه و تحلیل کرد. او می‌گوید:

... صفویه در برابر قدرت جهانی خلافت اسلامی... به قومیت ایرانی تکیه [می‌کند] و احیای سنت‌های باستانی و طرح مفاخر گذشته، تا هم ایرانی در برابر جامعه بزرگ مسلمانان- انشعاب و استقلال خود را نیرومند سازد و به‌جای تکیه بر اسلام - که او را با ترک و تازی ... پیوند مشترک می‌بخشد- بر پایه‌های بومی و سنتی و نژادی خود متکی [می‌گردد] و هم رژیم صفوی بدین وسیله [برخلاف شعوبیه که نتوانست در بین توده مردم جای باز کند] جا باز [می‌کند] (شریعتی، ۱۳۹۲، م.آ. ۹: ۱۰۴-۱۰۵).

اما پرسش اینجاست که صفویه چگونه توانست به این مهم دست یازد؟ این پرسش یکی از کلیدی‌ترین پرسش‌ها برای فهم هویت ایرانی در این پانصد سال اخیر است که به انحاء مختلف، تاریخ اجتماعی ایران را درگیر خود کرده است و شریعتی راز انحطاط فکر و فرهنگ جامعه ایران را در گرو بازخوانی و بازسازی این پرسش سهمگین می‌داند (شریعتی، ۱۳۹۲، م.آ. ۹: ۶۳). در این مقاله، تلاش می‌شود تا این فهم، حاصل شود که صفویه در

روایت شریعتی، چگونه توانست پروژه‌ای را که شعوبیه آغاز کرده بود ولی در اجرای آن شکست خورده بود را به سرانجام برساند. شریعتی معتقد است که هسته اصلی حرکت شعوبیه «ساخت قومیت ایرانی» و «اتصال ریشه‌های ایران اسلامی به ایران باستان» (شریعتی، ۱۳۹۲، م.آ.۹: ۱۰۴) بود تا از این طریق بتواند ایران را از جهان اسلام جدا کند و شریعتی نام این نهضت را «ناسیونالیسم شعوبیه» می‌گذارد. به سخن دیگر، ناسیونالیسم شعوبیه، به دلایل بی‌شماری دچار شکست شد و علت اصلی:

... شکست آن، این بود که مردم آن عصر، نیازمند یک حرکت بودند و نجات و وجدان جامعه، به شدت با شعارهای زنده و مترقی اسلام، به ویژه در دو زمینه رهبری و عدالت (دو پایه اصلی شیعه) برانگیخته بود و شعوبیه به مفاخر گذشته تکیه می‌کردند و شکوه و جلال خسروان ایران و فضیلت خاک و خون ایرانیان و احیای ارزش‌هایی که اسلام از ارزش انداخته بود (شریعتی، ۱۳۹۲، م.آ.۹: ۱۰۴).

اما صفویه برای این که دچار همین شکست نشوند چه کردند؟ به عبارت دیگر، هنرمندی نهضت صفوی در چه بود؟ شریعتی از مفهومی بسیار پارادوکسیکال برای تبیین سیاست‌های صفویه استفاده می‌کند که قابل تأمل است. او می‌گوید صفویه، یک نهضت شعوبی شیعی را بر ساخت تا دچار بن‌بست‌های ناسیونالیسم شعوبی نشود. به تعبیر خود شریعتی

... برای آن که ناسیونالیسم صفوی، هم‌چون ناسیونالیسم شعوبی در جامعه، بی‌انعکاس و بی‌ریشه نماند و با ایمان زنده و وجدان گرم توده در آمیزد آن را با اسلام - که ایمان مذهبی مردم بود- درآمیخت و حتی به درون خانه پیغمبر آورد و یک نهضت شعوبی شیعی ساخت تا هم با شعوبی‌گری تشیع، وحدت را به تشیع تفرقه بدل سازد و هم با شیعی‌گری، شعوبی‌گری را روح و گرما بخشد و تقدس مذهبی دهد (شریعتی، ۱۳۹۲، م.آ.۹: ۱۰۵).

شریعتی از دو تیپ متفاوت، سخن می‌گوید؛ یکی تشیع علوی (و عالم شیعی) و دیگری تشیع صفوی (و روحانی شیعی) و در امتداد همین تیپ‌سازی است که تشیع علوی را تشیع وحدت (با امت اسلامی) و تشیع صفوی را تشیع تفرقه (با امت اسلامی) مفهوم‌سازی می‌کند. ولی نکته مهم که این جا مطرح می‌شود این است که تشیع صفوی چه ربطی به مفهوم شعوبی شیعی یا تشیع شعوبی دارد؟ اساساً این مفهوم در فقه منطبق تاریخ ایران چه جایگاهی دارد؟ به عبارت صحیح‌تر، شریعتی با ابداع این مفهوم پارادوکسیکال، چگونه می‌خواهد راز انحطاط جامعه ایران و تقابل ایرانیت و امت اسلامی و ظهور استعمار غربی را

تشریح کند؟ آیا این مفهوم، قدرت مفصل‌بندی تئوریک این مفاهیم سترگ و تشریح منطق انحطاط ایران را دارد؟ در باب انحطاط ایران مباحث بنیادینی در یک دهه اخیر در ایران مطرح شده است که ما می‌توانیم به تحقیقات سید جواد طباطبایی اشاره کنیم (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۳۶۸) که البته نقدهای جدی و بنیادینی بر این پروژه نیز وارد شده است (قاضی مرادی، ۱۳۹۳: ۱۷).

۳. تشیع ساسانی و مفهوم پیغمبر-پادشاه

شریعتی روایتی از شعوبی‌گری تشیع که برآمده از ناسیونالیسم صفوی است را بر می‌سازد که در آن، مؤلفه‌هایی وجود دارد که این عناصر هم در تشیع صفوی دیده می‌شود و هم در تشیع علوی. ولی شباهت اساسی مفاهیم، نام‌ها و واژه‌ها همگی بر قاعده اشتراک لفظی و تباین مفهومی، قابل فهم و بررسی است. او می‌گوید در روایت تشیع صفوی:

... اولاً اسلام، شخص پیغمبر و علی، نژادپرست می‌شوند و فاشیست! آن هم معتقد به برتری خاک و خون و برگزیدگی نژاد و تبار ایرانی، به‌ویژه طایفه پارسی‌ها (که سلسله ساسانی از آن‌ها است و اختصاصاً تبار ساسانی!) و ثانیاً با تکیه بر یک روایت مشکوک و حتی مضحک - که بی‌شک، شعوبیه قدیم ساخته‌اند - دختری از خانواده سلطنت ساسانی با پسری از خانواده نبوت اسلامی ازدواج می‌کنند و ثمره آن یک نوزاد «پیغمبر پادشاه»ی که مظهر پیوند قومیت‌مذهب است و در امام نخستین این تشیع شعوبی در این اسلام فاشیست و پیغمبر راسیست و امامت نژادی (شریعتی، ۱۳۹۲، م.آ. ۹: ۱۰۵).

به سخن دیگر، پیغمبر پادشاه، روایتی است برخاسته از ایده شعوبی‌گری که تلاش می‌کند از ایده ایران و اسلام، هویتی ضد هویت اسلامی و متصل به ایده ساسانی بر سازد و تشیع صفوی در نگاه شریعتی، تجدید همان عنصر شعوبی‌گری و مبتنی بر ایده قومیت‌مذهب است که شریعتی آن را مبتنی بر روایتی دروغین می‌داند و آن را ذیل اسطوره گوهر ایزدی، به باد انتقاد می‌گیرد.

نخست، نگاهی به رویکرد روایی شریعتی می‌کنیم و سپس به تبارشناسی انتقادی شریعتی در باب ایده پیغمبر پادشاه پردازیم. روایت «پسری میان خسرو و هاشم» در کتاب بحارالانوار (ج ۱۱: ۴) آمده است و پیشتر، کلینی آن را روایت کرده و از قول امام صادق (ص) گفتگویی بین علی با دختر یزدگرد نقل شده است.

... - علی قال: چه نام داری ای کنیزک؟ یعنی ما اسمک یا صبیّه!

- (دختر یزدگرد): قالت: جهان شاه

- (حضرت علی): فقال: بل شهربانویه

- (دختر یزدگرد): قالت: تلک آختی

- (حضرت علی): قال: راست گفتی، ای: صدقت...! (شریعتی، ۱۳۹۲: م.آ. ۹: ۱۰۸).

شریعتی این گفتگو را تحلیل محتوا می‌کند و به نکات جالبی اشاره می‌کند. او می‌گوید:

... راوی نمی‌دانسته که بر فرض، حضرت امیر با دختر یزدگرد به فارسی هم حرف بزند، با این فارسی که حضرت امیر حرف می‌زند، دختر یزدگرد نمی‌فهمد زیرا حضرت، به فارسی دری سخن می‌گوید که چند قرن قبل از اسلام، زبان ایرانیان شد و قبلاً گویش محلی مردم خراسان بود و دختر یزدگرد به زبان پهلوی ساسانی حرف می‌زده! ثانیاً «ای کنیزک!» ترکیب آن چنان فارسی‌ای است که خاص عصر سازنده روایت است! از همه جالب‌تر این‌که ... حضرت امیر به فارسی با دختر یزدگرد حرف می‌زند و دختر یزدگرد به عربی جواب می‌دهد! و جالب‌تر، توجیه مجلسی است از این‌که چرا وی نامش را جهان‌شاه می‌گوید و حضرت امیر تغییر می‌دهد وی می‌فرماید: نه، شهربانویه؟ علامه مجلسی می‌گوید: برای این‌که شاه، از اسامی خدای تعالی است... (شریعتی، ۱۳۹۲، م.آ. ۹: ۱۰۸-۱۰۹).

سپس از منظر علم‌الرجال و علم‌الحديث که بخش مهمی از بعد روایی احادیث در سنت

اسلامی است، شریعتی می‌گوید این روایت

... از نظر نقلی و از نظر علم‌الرجال و علم‌الحديث شیعه ... این روایت را دو نفر نقل کرده‌اند: یکی ابراهیم بن اسحق احمدی نهاوندی... و دومی... عمرو بن شمر که از نظر علم‌الرجال شیعه، دومی کذاب و جعل و وصف شده و اوّلی، از نظر اعتقاد دینی، مشکوک و متهّم است ... (شریعتی، ۱۳۹۲، م.آ. ۹: ۱۱۱).

اما بخش دوم رویکرد شریعتی که به تبارشناسی انتقادی ایده گوهر ایزدی که مبنای اصلی در سنت تشیع صفوی است، حائز اهمیت بیشتری است. زیرا بحث سلطنت ایرانی و امامت اسلامی در روایت شعوبی‌گری شیعی به اوج خود می‌رسد و این نقطه‌ای است که به باور شریعتی، نطفه شیعه صفوی برای خفه کردن تشیع علوی، بسته می‌شود و همگی به نام اعتلای عترت نبوی، برای تشریح تبارشناسی ایده گوهر ایزدی - شریعتی اشاره‌ای به مفهوم پادشاهی ایرانی و ائمه شیعی و اتصال اهل بیت پیغمبر یا اهل بیت ساسانی در نسبت با دخت یزدگرد و اسلام آوردن او و پیوندش با امام حسین طرح می‌کند که برای بازخوانی مفهوم تشیع صفوی در خوانش شریعتی حائز اهمیت است. او می‌گوید:

... مسئله پیوند پادشاهان ایران با ائمه شیعی و اتصال اهل بیت [نبوت] ... با اهل بیت ساسانی... فلسفه‌ای دارد و آن تکیه بر همان فلسفه اصلی‌ای است که این قصه بر اساس آن ساخته شده است... چه... می‌دانم که در قدیم، مسئله ازدواج، به‌خصوص در سطح‌های بالای اجتماع و بالاخص در رابطه خارجی قبایل، ملل و قدرت‌ها و خاندان‌ها، پیش از آن‌که یک مسئله جنسی و خانوادگی و زناشوئی و تناسلی باشد، یک رسم اجتماعی و تشریفاتی و سمبلیک حاکی از نوعی قرارداد طبیعی، پیمان نانوشته و پیوند سیاسی و حتی قرار صلح و در صورت نهایی و اصلی‌اش، اتحاد و حتی امتزاج دو قبیله بوده است و یا دو ملت و یا دو حکومت... و این رسم، یادگار روح ابتدایی و وجدان جمعی قبایلی است که هر قبیله، خود را یک شخص یا یک وجود حقیقی واحد، یک پیکره، و درواقع، یک خانواده می‌شمرد و فرزندان یک پدر اصلی: جد بزرگ، روح جمعی و وجود کلی قبیله در پیشوایش متجلی است و این نیروی مقدس اجتماعی (که همان روح جمعی، یا جامعه است که در نظر افراد، تقدس و حرمت دارد) به‌صورت وراثت نژادی و تباری یا گوهر ذاتی و شرف خونی، از جد اعلی، پشت در پشت به رئیس قبیله می‌رسد... و بنابراین وجود پیشوای قبیله، وجود تمامی قبیله و نژاد و تبار او، ذات حقیقی و روح جمعی قبیله را که در طول زمان، جاوید و جاری است و فناپذیر و باقی است، تجسم عینی می‌دهد و این واقعیت شریف مقدس و مافوق افراد... گوهری است که در شجره وراثت جریان دارد و صلب پیشوا... محفوظ است و بنابراین تمامی افرادی که از این شجره منشعب می‌شوند دارای این گوهر والا... هستند... و افراد قبیله در حفظ و حراست و تقدس و حرمت این گوهر، موجودیت، قداست، حرمت و به‌خصوص وحدت و بقاء یا ادامه وجود قبیله را حکایت می‌کنند و این است که در قدیم، وقتی پیشوا می‌مرد است و جانشین بلافصل نداشته و یا به‌وسیله خانواده دیگری منقرض می‌شده است قوم، چون ادامه وجودی خود را باید به گونه‌ای توجیه می‌کرده است، آن گوهر شریف موروثی را به‌صورتی به خاندان جدیدی که جانشین شده است منتقل می‌نموده است، حتی اگر این خاندان جدید، دشمن بوده و حتی نیروی مهاجم اشغال‌گر خارجی (شریعتی، ۱۳۹۲، م. ۹: ۱۱۲-۱۱۳).

شریعتی شیوه‌های گوناگون اتصال اسطوره‌ای را بر می‌شمرد و از جمله به داستان رستم و سهراب، اسکندر و دارا، و سلطان محمود غزنوی و بهرام اشاره می‌کند و می‌گوید:

می‌بینیم چگونه اساطیرسازان، برای ادامه تخمه و تباری که مظهر قومیت خویش است، حتی این شجره [وقتی] ... قطع می‌شود و سلسله می‌گسلد و وراثت آن گوهر ایزدی به‌وسیله دشمن خارجی منقرض می‌شود، گوهر موروثی را حتی در صلب یا رحم همین دشمن می‌ریزند و در آنجا نگهداری می‌کنند و این اتصال مصنوعی را غالباً با جعل نوعی اتصال سببی - که به اتصال نسبی منجر می‌شود، انجام می‌دهند و تداوم آن وراثت

زوال یافته و تسلسل آن سلسله گسسته را در متن سلسله وراثت جدیدی که به جای آن نشسته است، باقی نگاه می‌دارند... و این است که ازدواج در این لحظات حساس و تعیین کننده تاریخ یک قوم، نقش بسیار عمیق و مفهوم جامعه‌شناسی معنی دار و بسیار جدی و معلومی دارد... و این است که برای آن که سلسله سلطنت ساسانی - که یزدگرد آخرین حلقه آن است - به سلسله امامت شیعی پیوند [می] خورد... [و در این بستر است که]... دختر یزدگرد، وارد خانه علی [می] شود و به اهل بیت پیغمبر [می] پیوندد» (شریعتی، ۱۳۸۸، م. ۹: ۱۱۴-۱۱۵).

به تعبیر دیگر، مفهوم امامت در تشیع صفوی به گونه‌ای، مفهومی بازسازی شده از مفهوم پادشاهی است که در روایت غلاماً بین کسری و هاشم، طوری بازسازی شده است که:

... سلسله‌ای که رفته است و می‌میرد، در شکل رحم و سلسله‌ای که آمده است و می‌ماند، در شکل صلب، پسری از بنی هاشم و دختری از بنی ساسان، اولین حلقه زنجیر سلسله جدیدی که می‌ماند و آخرین حلقه زنجیر سلسله‌ای که می‌میرد. این است که پیغمبر اسلام، پیش از سپاهیان‌ش شخصاً به صلح و رضا از مدینه به ایران می‌آید و وارد کاخ یزدگرد می‌شود... و... دختر یزدگرد را [به‌عنوان دختر ساسانی]... به عقد... امام حسین... به‌عنوان یک... مرد هاشمی... [در می‌آورد]... و نه به‌عنوان مرد مسلمانی با زن مسلمانی (شریعتی، ۱۳۹۲، م. ۹: ۱۱۵).

اما پرسش اینجاست که هدف از این اسطوره‌سازی در تشیع صفوی چیست؟ شریعتی استدلالش این است که:

... هدف این است که قومیت رفته در اسلام آمده پنهان شود و راه این است که سلطنت ساسانی با نبوت اسلامی پیوند خورده و فره ایزدی با نور محمدی درآمیزد و ثمره این آمیزش، نوزادی باشد حامل هر دو گوهر، و واسط‌العقد دو تبار [یعنی]... غلاماً بین کسری و هاشم (شریعتی، ۱۳۹۲، م. ۹: ۱۱۵-۱۱۶).

به سخن دیگر، این همان تشیع شعبوی است که شریعتی، آن را در مقابل تشیع علوی مفهوم‌سازی می‌کند و می‌گوید:

چنین امامی ثنوی، امام تشیع صفوی، مظهر بقای ملیت قدیم در ذات مذهب جدید و نماینده حلول سلطنت ایرانی در امامت اسلامی و ورود بازمانده کسری به اهل بیت رسول، و پیوند خویشاوندی و پیوستگی و وحدت میان عترت و ولایت در شیعه، با وراثت و سلطنت در شعبویه، و در نتیجه، ایجاد یک نوع تشیع شعبوی، ترکیبی ثنوی و متضاد از نبوت اسلامی و سلطنت ساسانی، و مظهرش، امامی ثنوی و متضاد، مرکب از پادشاه و

پیغمبر... (شریعتی، ۱۳۹۲، م. ۹. آ. ۱۱۶).

شریعتی نتیجه می‌گیرد، آن‌چه را که تشیع شعوبی توانست به سرانجام برساند، شعوبی‌گری صفوی به زیبایی از طریق احیای خصایص:

... قومی و ملی، ایران را از عرب و ترک [جدا]... و تشدید اختلاف نژادی و ملی و زبان میان ایرانی و غیرایرانی، اشتراک دینی هزارساله آن‌ها را تضعیف [کرد]... و [به این صورت] وحدت اسلامی، در برابر احساس ملیت ایرانی رنگ باخت... و برگرد ایران، حصاری از قومیت (ناسیونالیسم، شووینیسیم، راسیسم)... کشید و آن را از دنیای اسلامی جدا کرد... [البته] نادیده نگذاریم که این دیوار را، رجال روحانیت وابسته به باب عالی نیز از پشت می‌اندوختند... زیرا برای عثمانی‌ها نیز، تسنن همان نقشی را داشت که برای صفویه، تشیع. و هم‌چنان که صفویه در اصفهان، به کمک روحانیت مسجد شاه از تشیع علی، یک تشیع شعوبی می‌ساختند عثمانی‌ها... یک تسنن ترکی ساخته بودند... (شریعتی، ۱۳۹۲، م. ۹. آ. ۱۱۹-۱۲۱).

حال به پرسش از انحطاط جامعه ایرانی که شریعتی آن را در پروژه خویش دنبال می‌کند، بازمی‌گردیم که او در کتاب تشیع علوی و تشیع صفوی صراحتاً با این مضامین بیان می‌کند:

... تشیع علوی و تشیع صفوی ... فاصله دو سیمای تشیع... از زیبایی مطلق تا زشتی مطلق است و برای آن‌که مردم به‌ویژه طلاب مکتب امام صادق... که طالب حقیقت‌اند و تشنه تشیع زلال علوی و نیز دانشجویان و روشنفکران که جوای حقیقت‌اند و تشنه ایمانی راستین، طالب راز انحطاط فکر و فرهنگ [ایران هستند با مقایسه این دو چهره]... راز انحطاط فکر و فرهنگ جامعه خویش... را دریابند (شریعتی، ۱۳۹۲، م. ۹. آ. ۶۳).

به عبارت دیگر، دغدغه اصلی شریعتی، یافتن علل انحطاط جامعه ایران است. زیرا او معتقد است تشیع علوی دارای یک چهره ممتاز و درخشان علمی و تحقیقی است (شریعتی، ۱۳۹۲، م. ۹. آ. ۱۲۶) ولی تفسیر «کلیسای صفوی» (شریعتی، ۱۳۹۲، م. ۹. آ. ۱۴۰) از تشیع باعث شده است که این بزرگترین عامل تحول جامعه ایران، تبدیل به بزرگترین ترمز جامعه ایران شود. البته باید این را اضافه کرد که در نگاه شریعتی «... اسلام... رسول اسلام و علی و تشیع علی، مکتب نجات و آزادی و برابری بشری ... و پیشگام نهضت عدالت‌خواهانه و رهایی‌بخش انسانی در جهان [است]...» (شریعتی، ۱۳۹۲، م. ۹. آ. ۱۴۰).

اما پرسش شریعتی این است که چرا این نهضت بزرگ دینی، خود تبدیل به یکی از بزرگترین عوامل تصلب اجتماعی شده است؟ مفهوم کلیسای صفوی، یکی از مفاهیم کلیدی شریعتی در فهم صفویزه شدن تشیع است که جامعه‌شناسان حوزه دین، کمتر به آن پرداخته‌اند. چرا شریعتی از این مفهوم استفاده می‌کند؟ مگر در کلیسا چه اتفاقی رخ می‌دهد؟ یکی از شاخصه‌های اصلی کلیسا، تمایز بین امر روحانی و امر سکولار است و دیگری، مفهوم سلسله مراتب است که امکان شکل‌گیری عدالت و برابری در جامعه را از میان بر می‌دارد و از این تمایز، طبقاتی به وجود می‌آیند که جایگاه‌شان صرفاً مبتنی بر علم و دانش و آگاهی نیست (میری، ۱۳۹۸: ۲۲) بل این تفوق طبقاتی را از طریق ارتباط با ساحت قدسی یا امر رازورزانه به دست می‌آورند و در این بستر است که شریعتی، دوگانه عالم و روحانی را در تشیع علوی و تشیع صفوی مطرح می‌کند. به سخن دیگر، همان‌طوری که:

... تشیع از حرکت، تبدیل به ... نظام می‌شود و احساس شیعی، از شناخت یک مکتب آگاهانه فکری، تبدیل به یک احساس حب و بغض نسبت به اشخاص تاریخی می‌شود، همان‌طور هم در [کلیسای صفوی]... عالم، بیشتر به ... روحانی تبدیل می‌شود (شریعتی، ۱۳۹۲، م. ۹. ۲۰۹).

به عبارت دیگر در اسلام:

... و به‌خصوص در تشیع، از همه قوی‌تر و روشن‌تر، ... شخصیت‌های مذهبی‌مان را عالم می‌گوییم... یعنی شخصیت‌های دینی... اصطلاح اسلامی و شیعی برای مقام دانشمند دینی، عالم است و اصطلاح مسیحی، روحانی است. روحانی، کسی است که آدم با خداست، آدم پاکی است... نفسش خوب است، قدمش سبک است، آدم، دستش را که می‌بوسد، دلش روشن‌تر می‌شود، نور از چهره‌اش ساطع است و حالا نمی‌فهمد، اشکال ندارد، مهم نیست که شعور در او نیست؛ روح در او هست، روح به شعور مربوط نیست و روح دارد، روح‌القدس در او حلول کرده... اما در تشیع، در صدر اسلام و بعد در طول تاریخ و الان هم در ذهن اندیشمند شیعی، عالم مذهبی وجود داشته و دارد... عالم دینی یعنی آن کسی که مذهب را می‌شناسد، متخصص دینی است، تحصیلات و تحقیقات دینی کرده است و به روح و هدف و روابط و قوانین آن، آشناست... (شریعتی، ۱۳۹۲، م. ۹. ۲۰۹-۲۱۰).

با نهادینه شدن کلیسای صفوی:

... تشیعی که حالت انتقادی به وضع موجود حاکم داشت، حالا یک رسالت تازه دارد و آن نقش توجیهی است [که توسط] روحانیت شیعه... [که]... در کنار حکومت قرار می‌گیرد... [اجرا می‌گردد]... [به عبارت دیگر]... در این جا، مذهب تشیع، تغییر جهت می‌دهد، تشیع

"ضدّ وضع موجود، ... تشیع وفق وضع موجود می‌شود، تشیعی که به‌عنوان یک نیرو در برابر حاکمیت بود، به‌عنوان یک نیرو در کنار و پشت سر این قدرت می‌ایستد و از آن، جانب‌داری می‌کند... [در این ماتریکس جدید] ... کارش و نقشش هم عوض می‌شود (شریعتی، ۱۳۹۲، م.آ.۹: ۲۰۶).

البته این‌جا شریعتی به نکته بسیار ظریفی اشاره می‌کند و آن، تقسیم‌بندی ادوار تاریخی از منظر شیعی در رابطه با قدرت است. او می‌گوید تشیع در طول تاریخ خویش تا پیش از تأسیس کلیسای صفوی، در برابر قدرت یا اسلامی حکومتی، خود را تعریف می‌کرد. ولی با تأسیس کلیسای صفوی، علمای شیعی تبدیل به روحانیت شیعی می‌شوند و در کنار قدرت و پشت سر قدرت قرار می‌گیرند و این تغییر موضع، موضع تشیع را از منظر محتوایی، دست‌خوش تحولات عمیقی می‌کند که تا به امروز، ما درگیر آن هستیم. اما در این‌جا می‌توان پرسشی مطرح کرد و آن این است که اگر عالم شیعی و ضدیتش با قدرت، یک مرحله از تشیع است و روحانیت صفوی و تأسیس کلیسای صفوی، یک مرحله دیگر از تکوین تشیع است، آن‌گاه اگر روحانیت، خود تبدیل به حاکمیت شوند، آیا آن‌گاه می‌توان از فرم دیگری از تشیع سوال به میان آورد؟ شریعتی به این نکته اشاره نکرده است چراکه بحث شریعتی عطف به ماسبق است و تلاش می‌کند رابطه دین و قدرت را در بستر شیعی مفهوم‌پردازی کند. ولی اگر منطق فهم شریعتی از رابطه دین (عالم و روحانی) و قدرت را بپذیریم، آن‌گاه می‌توان به وضعیت ایران در قالب ولایت فقیه نیز اشاره کرد. به‌عنوان مثال، اگر حالت انتقادی که ایجاد عالم شیعی می‌کند یک فرم از تشیع، یعنی تشیع علوی را بر می‌سازد، آن‌گاه حالت توجیهی که روحانی شیعی را بر می‌سازد، یعنی تشیع صفوی را به‌عنوان فرم دیگری، ممکن می‌سازد، حال اگر فاصله قدرت و دین در ایده ولایت فقیه برداشته شود و حاکمیت، خود فرمی از روحانیت شود، آن وقت چه فرمی از تشیع بر ساخته خواهد شد؟ با خوانش تشیع علوی و تشیع صفوی، ما نمی‌توانیم با ارجاع به متن، وضعیت موجود تشیع به‌مثابه یک فرم از زندگی در جامعه ایران را مفهوم‌سازی کنیم، اما دستگاه مفهومی شریعتی این امکان را به ما می‌دهد که در این حوزه به نظریه‌پردازی بپردازیم.

شریعتی معتقد است تشیع با فاصله‌گذاری از حاکمیت، امکان این را پیدا کرده بود که نوعی از نقد را ساماندهی کند و با برساختن فرمی از بودن (در کسوت عالم) در مقام انتقادی، رهبری فکری جامعه را به دست بگیرد و همین «فاصله‌گذاری از قدرت، این امکان را به علمای شیعه در طول تاریخ اسلام» (شریعتی، ۱۳۹۲، م.آ.۹: ۲۰۴) می‌داد که نقش

اجتماعی پیشرویی در مقایسه با نقش اجتماعی «علمای تسنن» (شریعتی، ۱۳۹۲، م. ۹. ۲۰۴) بازی کنند؛ زیرا «همواره توی مردم، در پیشاپیش مردم و در برابر نظام حاکم [یعنی] (شریعتی، ۱۳۹۲، م. ۹. ۲۰۴) ... اسلام دولتی ... (شریعتی، ۱۳۹۲، م. ۹. ۱۸۲) بودند ولی در دوره «صفویه [با تبدیل عالم به روحانی و ایجاد] ... روحانیت شیعه» (شریعتی، ۱۳۹۲، م. ۹. ۲۰۶) فاصله گذاری ای که بین عالم دین و قدرت حاکمه وجود داشت از بین می رود و روحانیت شیعه «در کنار حکومت قرار می گیرد» (شریعتی، ۱۳۹۲، م. ۹. ۲۰۶) و همین جابه جایی، باعث تغییر ماهیت مذهب تشیع می شود. به سخن دیگر:

از این جا می بینیم دارد وضع سوا می شود، یک چیز تازه ای به وجود می آید، به نام تشیع صفوی، ... از این جا، همه چیز فرق کرده، حرفها تازه است، توجیهات تازه است، شخصیتها تازه نیست، باز علی است ... اما یک جور دیگری شده (شریعتی، ۱۳۹۲، م. ۹. ۲۰۸).

اگر منطق فهم شریعتی در رابطه با جابه جایی را بپذیریم آن گاه باید بپرسیم، حال آن که تشیع و حاملان آن، دیگر نه در برابر نظام حاکم و نه در برابر شخص حاکم بل خود تبدیل به حاکمیت و نظام شده اند، آن گاه این جابه جایی سوم چه تأثیری بر وضعیت تشیع دارد؟ توجه کنیم که شریعتی درباره دو فرم از عالم و روحانی در نسبت با قدرت، سخن می گوید و مبتنی بر این چارچوب، مدعی می شود که این دو نسبت متفاوت با قدرت:

... دو تا تشیع [ایجاد می کند] مثلاً علی، که تمام اثر و ارزش اصلی اش در زندگی انسان این است که شناخت او وسیله شناخت خدا می شود، حبّ علی که دل را به عشق خدا می کشد و ولایت علی که گناهان انسان را در همین زندگی، در عمل و روح می کشد، و حسنات را جانشین سیئات می کند یعنی: یک پول پرست خائن، رباخوار متملق اگر ولایت درست علی را بفهمد و در دل و روحش و عقلش جا دهد، به جای خیانت، به خدمت کشیده می شود و به جای تملق به استقلال روح و شخصیت و شهادت، و به جای رباخواری، مثل علی به تولید و کار می پردازد و رنج می کشد و خدمت به خلق می کند، در تشیع صفوی، همین علی در برابر خدا قرار می گیرد، شریک خدا می شود، در خلقت زمین و آسمان انسانها دخالت می کند و محبتش ممکن است به قدری در دل یک شیفته، شدید باشد که او را بهشتی کند، در عین حال که همین آدم، عاصی بر خدا هم باشد و ولایتش هم، در پیروانش، خیانت را از بین نمی برد، چرا که به تعبیر [روحانیت صفوی]، ... خیانت سیئات به خدمت حسنات تبدیل خواهد شد... (شریعتی، ۱۳۹۲، م. ۹. ۲۰۸-۲۰۹).

۴. نتیجه‌گیری

هدف این مقاله، نقد و بررسی نگاه دین‌پژوهانه شریعتی درباره دو مفهوم تشیع علوی و تشیع صفوی بود. باید گفت اگر منطق او را پی بگیریم و تشیع را در نسبت با قدرت، مفهوم‌سازی کنیم، آن‌گاه تشیع پسا صفوی را که من از آن با عنوان تشیع اسلام‌مستی یاد می‌کنم، چگونه باید مفهوم‌سازی کنیم؟ به سخن دیگر، این تعبیر شریعتی که، دو تا تشیع وجود دارد، خود نیاز به مفهوم‌سازی دقیق‌تری دارد و به جای آن، باید گفت که دو فرم از تشیع در نسبت با قدرت، امکان وجود دارد که در تشیع علوی با ماتریکس متفاوتی از آنچه در تشیع صفوی است روبرو هستیم و در تشیع اسلام‌مستی که فاصله نهاد دیانت و نهاد سلطنت زدوده می‌شود و نهاد ولایت فقاقت ابداع می‌شود، ما با یک موجودیت دگر دینی یافته نوینی روبرو هستیم که خود، نیاز به مفهوم‌پردازی دارد. به تعبیری دیگر، اگر در برابر نظام‌بودن، موجد برساختی به نام عالم شیعی در دوران نهضت است و در کنار حاکم‌بودن، در دوران نظام، موجب برآمدن برساختی به نام روحانی شیعی است، آن‌گاه اگر نه در برابر باشی و نه در کنار، بلکه خود حاکمیت شوی، برساختی که در جامعه شکل می‌گیرد، چه نوع فرمی از طبقه دینی ایجاد می‌کند؟ این پرسشی است که نیازمند بازخوانی تاریخ تیپ اسلام‌مستی است که در بستر نظام ولایی برساخته شده است و با هر دو ایدئال؛ تیپ دانشمند دینی (عالم) در دوره پیشا صفوی و روحانی صفوی در دوران کلیسای صفوی متفاوت است. البته این بازخوانی، نیازمند مطالعات تجربی از نهاد دیانت در بستر ولایی است تا همان‌گونه که شریعتی، تشیع را از بستر حرکت به چارچوب نظام مورد مطالعه قرار داده بود- ما نیز بتوانیم اطلس تحوّل تشیع از نظام به نظم ولایی را مفهوم‌سازی کنیم.

منابع

- اسفندیاری، محمد (۱۳۹۱). *شعله بی‌قرار: گفته‌ها و ناگفته‌هایی درباره دکتر علی شریعتی*، قم: انتشارات صحیفه خرد.
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۹). *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*، تهران: انتشارات خوارزمی.
- آرین‌پور، یحیی (۱۳۷۲). *از صبا تا نیما*، تهران: انتشارات زوار.
- آقاجری، سید هاشم (۱۳۸۹). *مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی*، تهران: انتشارات طرح نو.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۴). *آسیب‌شناسی دین‌پژوهی معاصر: تحلیل دین‌شناسی شریعتی، بازرگان و*

- سروش، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- خسروپناه، عبدالحسین؛ عبدالحی، مهدی (۱۳۹۲). شریعتی، دین و جامعه: نقد و ارزیابی دیدگاه‌های دین‌شناختی دکتر علی شریعتی، کانون اندیشه جوان.
- شریعتی، علی (۱۳۸۸). مجموعه آثار: ۱۴، تاریخ و شناخت ادیان (۱)، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- شریعتی، علی (۱۳۹۲). مجموعه آثار: ۲۷، بازشناسی هویت ایرانی اسلامی. تهران: انتشارات چاپخش.
- شریعتی، علی (۱۳۹۲). مجموعه آثار: ۹، تشیع علوی و تشیع صفوی، تهران: انتشارات چاپخش.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۹۴). زوال اندیشه سیاسی: گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران، تهران: انتشارات کویر.
- قاضی مرادی، حسن (۱۳۹۳). تأملی بر عقب ماندگی ما: نگاهی به کتاب «دیاچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران اثر سید جواد طباطبایی»، تهران: نشر اختران.
- مدرسی طباطبایی، سیدحسین (۱۳۹۶). مکتب در فرایند تکامل: نظری بر تطوّر مبانی فکری تشیع در سه قرن نخستین، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران: انتشارات کویر.
- مدرسی، سیدجواد (۱۳۹۸). تمایز میان امر سکولار و امر عرفی: بازخوانی تفکر شیعی ایرانی در بستر پسالاتقلابی ایران، تهران: انتشارات نقد فرهنگ.