

سلفی گری شیعی

تفکیک و نو تفکیکیان؛ سنت گرایی یا بنیادگرایی؟



فرض اصلی

به نظر می‌رسد افکار و روحیاتی از این دست، زائری از ناب‌گرایی و سلفی‌گری نوع شیعی است که همواره در تاریخ فکر دینی ما زمینه داشت. «هشامین حکم» بر جسته‌ترین متکلم شیعی صحابی امام جعفر صادق در مناظره خود به ابوالهذیل علاف معتزلی می‌گوید: «اگر در دلیل‌آوری بر تو غلبه کنم تو به مذهب من برگرد ولی اگر تو غلبه کردی من به امام خویش رجوع می‌کنم»^۱. شهرستانی در «ملل و نحل» وجه مشترک فرق شیعی را چنین جمع‌بندی کرده است: «دین ورزیدن، با اطاعت از مردی»^۲.

باری آنچه جریان اصلی پنهان در تاریخ فکر شیعی بود، در تاریخ معاصر و در واکنش به تجددخواهی ایرانی دوره رضاشاه، دوباره به شکلی حاد با میرزا مهدی اصفهانی ظاهر شد. از میراث وی و شاگردانش همچون میرزا جواد تهرانی و شیخ مجتبی قزوینی صاحب بیان‌الفرقان (نشر ۱۳۷۰ و نیز سیدان، ۱۳۸۹) چند روایت برجای مانده است:

یک: روایت سازمان‌یافته ضدیهایی (توسط محمود حلبی و انجمن حجتیه).

دو: روایت سنتی در بخش‌هایی از حوزه‌های دینی و قشرهای سنتی اجتماعی.

سه: روایت مکتبی (محمدرضا حکیمی با عنوان مکتب تفکیک).

چهار: روایت نو تفکیکی (در میان گروه‌های رادیکال جامعه کنونی که گفتمان ضد خرد جدید و بشدت غرب‌ستیز را اشاعه می‌دهند، حتی روایت سوم مکتبی نیز آنها را در حد رضایت‌بخش متقاعد نمی‌کند و حساسیت ضد عقلی بیشتر ابراز می‌دارند).

اکنون پرسش آن است که مکتب تفکیک چه نوع گفتاری است؟ آیا می‌توان آن را در زمره سنت‌گرایی به حساب آورد؟ فرض نویسنده آن است که مکتب تفکیک، به ویژه در روایت چهارم نو تفکیکی‌اش، با سنت‌گرایی قابل توضیح نیست. پس آیا این روایت، نسخه‌ای از گفتمان سلفی‌گری و بنیادگرایی شیعی است؟ در این نوشته، کوشش ناچیزی برای بررسی این پرسش به عمل می‌آید.

تحلیل مفاهیم

بدون تعریف و تحدید مفاهیم، نویسنده نمی‌تواند به خواننده بگوید که فرض او چیست و چگونه آن را می‌آزماید. در اینجا باید سه مفهوم از هم تفکیک بشود: ۱. دینداری سنتی. ۲. گفتمان سنت‌گرایی دینی. ۳. گفتمان بنیادگرایی دینی. نویسنده می‌کوشد تصور خود از این واژه‌ها را که در مقاله پی در پی تکرار خواهد شد، به صراحت و با ذکر مثال بیان بکند: یک نمونه دینداری سنتی را می‌توان در عقاید و اعمال و شعائر دینی قشرهای سنتی جامعه در قبل از انقلاب سراغ گرفت و نیز در مراجعی مانند آیت‌الله خویی. این در واقع، معرف روال متعارف حیات و مناسبات و نهادهای مذهبی شیعه بوده است.

دو: گفتار سنت‌گرایی، وقتی آغاز می‌شود که کسانی در برابر مدرنیته، به دفاع نظری و گفتمانی از سنت بر می‌خیزند. قائل به آن‌اند که راهنمایی‌های مهمی در سنت‌های فکری و معرفتی و تعلیمی وجود دارد و انسان امروز در صورت بی‌توجهی به آنها از سعادت معنوی و رستگاری محروم می‌ماند و گرفتار انواع بحران‌های فکری

و اخلاقی و اجتماعی می‌شود. دو مشخصه مهم از گفتار سنت‌گرایی در اینجا ذکر می‌شود:

۱. سنت‌گرایان معمولاً دستکاری و گزینش خاصی در سنت به قصد ساختن یک ایدئولوژی مشخص انجام نمی‌دهند. ممکن است به بخشی یا بخش‌هایی از سنت، گرایش بیشتری داشته باشند مثلاً برخی به سنت‌های مثالی، دسته‌ای به سنت‌های اشرافی، بعضی به سنت‌های عرفانی یا حکمت‌مآلهه از نوع صدرایی یا حتی سنت‌های ادبی و نجومی و طبیبی و جز آن علاقه بیشتر نشان بدهند اما کل سنت را به مثابه منبع الهام و حقیقت و زیبایی و خیر، در تنوع و تنوع آن محترم و محفوظ نگه می‌دارند؛ همچون یک میراث باز و گسترده. در سنت‌گرایی نه تنها کثرت سنت‌های درون یک جهان دینی خاص مثلاً اسلام، بلکه

این بحث، تأملی است کوتاه در باب «مکتب تفکیک».

نزدیک‌ترین پیدایی این مکتب را در احوال و افکار و آثار میرزا مهدی اصفهانی می‌بینیم و متعلق به دوره رضاشاه است. اصفهانی در حوزه نجف، ابتدا گرایش متشرعانه معمول و رایجی به حکمت‌مآلهه و عرفان مسلمان داشت، با علمای مشروطه‌خواه مانند نائینی و آخوند خراسانی نیز محشور بود. اما بعد، سخت

با سرخوردگی‌هایی دست به گریبان شد که در جامعه دینی ما پیدا شده بود و سبب آن ظهور عقل جدید در ایران در بحبوحه‌ای از تعارض منافع و گروه‌ها بود. فضل‌الله نوری در این کشاکش به دار آویخته شد، تنش، بسیار سنگین بود. حتی خود نائینی هم نتوانست از سرخوردگی‌ها به دور بماند.

شاید لازم است از سطوح سیاسی این تنش به عمق معرفتی آن برویم. در آن اعماق، و لوله و بی‌تعادلی تازه‌ای درافتاده بود. قبلاً تعادلی سنتی در دنیای اسلام میان سه حوزه دین، عقل و دل وجود داشت. این تعادل سنتی از طریق فلسفه اسلامی و عرفان فراهم آمده بود. اما اکنون با آفاق جدید برهم خورده است. عقل قدیم نتوانسته بود از طریق عصر زرین ترجمه و شکوفایی، با اندازهای وارد جهان دینی بشود و با گرایش خردگرای در فرهنگ دینی ما دست و پنجه نرم بکند. کسانی مانند فرابی، ابن سینا، ابن رشد، شیخ اشراق، حلاج و ابن عربی و بعد ملاصدرا هر یک با کوشش‌هایی که در زمانه خودشان مناقشات زیادی نیز به همراه داشت، نتوانسته بودند عقل یونانی و شهود ایرانی و شرقی را تا حد امکان با فکر الهی و دینی خود همساز بکنند. صور مختلفی از «دین عقلی» و «دین عرفانی» به وجود آمده بود که با تسامح می‌توان به آنها «عقل دینی» و «عرفان دینی» نیز اطلاق کرد. هر چه بود وضعیت نسبتاً متعادل، متعارف و مأنوسی برقرار شده بود.

اما عقل جدید که آمده، این تعادل یکباره برهم خورد. مناقشات تازه به وجود آمد. همراهی با عقل جدید (بر خلاف عقل مأنوس شده قدیم) برای مشرب‌های حکمی و عرفانی در حوزه‌های دینی نیز رعب‌آور و طاقت‌فرسا می‌نمود. به عبارت دیگر حتی طیف‌هایی که جزو جریان‌های پویای حوزه‌های شیعی بودند و در برابر استیلای فقه و جایگاه مسلط فقه‌ها به سختی نتوانسته بودند برای خودشان مکانی دست و پا بکنند، در برابر عقل جدید وحشت‌شان برداشت.

طبیعی بود خیلی از اینان از عقل و مفاهیم و معانی تازه بگریزند و گریختند. اما برخی به این مقدار هم بسنده نکردند و در این فضای سرخوردگی و سراسیمگی، به کلی از طرح عقلانیت حتی از نوع قدیم آن نیز واژه و هراسان شدند. در این حیص بیص چه جایگزین آراش بخش‌تر از

اینکه کسی بگوید عطای تمام این مباحث دشوار فلسفی و معانی تأویلی عرفانی را می‌بخشم و به اهل بیت و به اصول و بنیادهایی صریح پناه می‌آورم که تصور می‌شد ناب و دست‌نخورده و آماده در آن جا هستند تا ما را بی‌واسطه و بدون مداخله عقول و علایق بشری‌مان به خود حقیقت‌واصل بکنند.

چنین بود که میرزا مهدی اصفهانی تحت تأثیر حوزه سامرا همه میراث‌های حکمی و عرفانی موجود در میراث و سنت اسلامی و شیعی را پس زد. قائل به مکاشفه امام زمان شد. مکتوبات سابق خویش را در رودخانه ریخت و با عزیمت به مشهد و طرح مکتب معارف اهل بیت، چراغ حکمت و عرفان قدیم در آنجا را خاموش یا کم‌سو کرد.



مقصود فراسخواه

مفسر هیات علمی موسسه پژوهش آموزش عالی و عضو گروه جامعه‌شناسی علم انجمن جامعه‌شناسی ایران است. وی علاوه بر تدریس در دانشگاه علامه طباطبائی، پژوهش‌های جدی در باب فرهنگ و اندیشه غرب، اسلام و ایران دارد.

هر چند هر جریانی حق دارد بر خود نامی بنهد، اما در منطق زبان و کلمات و دلالت‌های مفهومی به نظر نمی‌رسد تفکیک، عنوان مناسبی برای این نحله فکری و اجتماعی بوده باشد

تکثر سنت‌های دینی مختلف چه از نوع سلمی و چه سایر ادیان مانند شرق آسیا و حتی اسطوره‌های کهن، به دیده توجه و اهمیت و حرمت قرار می‌گیرد.

۲. برای همین است که سنت‌گرایان، سنت را به یک هویت مسلکی و سیاسی تحویل نمی‌دهند. آنان معمولاً رادیکالیست و ستیزه‌جو نیستند و به برهم زدن نظام‌های مدرن

با روش‌های قهرآمیز نیز دعوت نمی‌کنند. بلکه کوشش آنها عمدتاً معطوف به بررسی انتقادی مدرنیته در فضای معنایی و تحسیرآمیز «سنت و ایمان و راست‌کیشی» است.

در دنیای مدرن کسانی مانند رنه گنون، کوماراسوامی، شوان و هانری کربن مباحث جدی اثرگذاری در دفاع نظری از سنت انجام داده‌اند. در ایران سیدمحمدحسین

طباطبایی، سیدجلال‌الدین اششتیانی، سیدحسین نصر و مهدی حائری چهار نمونه برجسته سنت‌گرایی دینی با انواع گرایش‌های متفاوت حکمی و فقهی بوده‌اند. (برای تفصیل و نیز نقدی در باب سنت‌گرایی بنگرید به: فراس‌خواه، ۱۳۸۸).

سه. اکنون نوبت به مفهوم سوم می‌رسد: بنیادگرایی. از ویژگی‌های کم و بیش مشترک بنیادگرایی دینی، هشت مورد به شرح زیر ذکر می‌شود:

۱. بنیادگرایی به دین همچون حقیقت تمام ارجاع می‌دهد. صورت ناب و خالص فوق بشری این حقیقت تمام را در بنیادها و اصولی سراغ می‌گیرد که معتقد است آنها را می‌شود و باید از گذشته (از قول و عمل منقول ائمه و اصحاب مورد پذیرش آنها) به روشنی برگرفت. این حقیقت تمام در آینده هم ظاهر و غالب خواهد شد (مهدویت).

۲. بنیادگرایان معمولاً معتقدند که می‌توان و باید به این بنیادها و اصول مراجعه کرد و بدون تأویل و برکنار از دخالت عقل و شهود بشری‌مان، از آن راهنمایی گرفت و این یگانه مرجع اصلی در همه دوران‌هاست. برای همین است که برخی پژوهش‌های سابق در دنیای عرب، بنیادگرایان را «اصولیه» نامیده‌اند (Dekmejian, ۱۹۸۵).

۳. نکته مهم، نوعی دستکاری و گزینش هر چند ناخودآگاهی است که بنیادگرایان معمولاً بر حسب مقتضیات میدان نیروها و موقعیت و علایق خود در سنت‌ها انجام می‌دهند. دستگاه ایدئولوژیکی به نام همان بنیادها و اصول، برای‌شان یک حقیقت تمام است و سنت‌ها را نیز با آن به محک می‌زنند. «حیاگری» نیز در این گفتمان، غالباً به صورت گزینشی و مسلکی دنبال می‌شود. برخلاف سنت‌گرایان که نظر به باطن دارند و علاقه مند احیای معانی عمیق جاری در انواع سنت‌ها هستند یا همه توسعه‌ی که در سنت‌ها وجود دارد.

۴. بنیادگرایان به رغم تخطئه مدرنیته، خود به یک معنا پدیده‌ای متأثر و آغشته به حال و هوای دنیای مدرن هستند. اگر با تسامح بخواهیم از واژگان بنیادگرایان استفاده بکنیم؛ آنان خود، بدعتی/اختراع شده و بر ساخته شده حسب مقتضیات این روزگار به شمار می‌آیند. یک طرف از تعارض نیروها در این دنیا هستند و حسب اقتضا از عناصر دنیای مدرن نیز احیاناً به شکل افراطی استفاده‌ای می‌کنند؛ چه ابزارهای تکنیکی مانند علم و تکنولوژی و چه ابزارهای مفهومی مانند انقلاب و ایدئولوژی. البته بنیادگرایان، می‌کوشند همه این ابزار و آلات جدید را نیز در دستگاه ایدئولوژیک مقدس خود، تعمید بکنند مانند رسانه اسلامی، علم اسلامی، دولت اسلامی، مساوات اسلامی و...

۵. برای بنیادگرایی، سنت در کلیت خود منبع الهام نیست بلکه سنت را نیز در چارچوب ایدئولوژیک یادشده می‌خواهند. بخش‌هایی از سنت را که به نظرشان مطابق آن اصول نیست، به شدت رد و تخطئه می‌کنند. به نظر می‌رسد که بنیادگرایی، یک دین را در تاریخیت خود نمی‌بیند، تطورات و تنوعات و سنت‌های متکثر آن را به چارچوب تنگ اصول خود ارجاع می‌دهد و بر مبنای بنیادهای مورد اعتقاد خود، برخی از سنت‌های تاریخی را رد یا قبول می‌کند. مثلاً فقه و بخش‌های زیادی از کلام را می‌پذیرند ولی به فلسفه فارابی و ابن‌سینا و ابن‌رشد، به عرفان ابن‌عربی و حلاج، و حتی به مثنوی معنوی ظنین هستند. بیت‌الحکمه را دکانی در مقابل بیت‌العره تلقی می‌کنند و از فیض کاشانی و مجلسی در مقابل میرداماد و صدرالمآلهین استقبال می‌کنند (سمات، گفت‌وگو با محسن غرویان، ش ۱: بهار ۱۳۸۹). به همین دلیل گاهی در تحقیقات اولیه از بنیادگرایی به عنوان «نوسنت‌گرایی رادیکال» یاد شده است (Davis, ۱۹۸۴).

۶. از سوی دیگر بنیادگرایی دینی، نه تنها بنیادهای اعتقادی خود را حقیقت تمام و فراتاریخی می‌انگارد، غالباً آنها را همچون هویت مسلکی و سیاسی تلقی می‌کند. بنیادگرایان معمولاً تمایل دارند که تأویلی سامانی و نهادهای از امر دینی به دست دهند و پروژهای در قالب یک «سیاست» یا یک «ضد سیاست» راه بیندازند. نوع اول را در فدائیان اسلام و نوع دوم را در انجمن حجتیه مشاهده می‌کنیم.

اغلب نظریه‌پردازان علوم اجتماعی و رفتاری که موضوع بنیادگرایی را در بحث‌هایی مانند بحران هویت، خود، هویت‌های بازگشتی و مانند آن بررسی کرده‌اند برای مثال بنگرید به (کاستلز، ترجمه ۱۳۸۰)* و نیز (Marty & Appleby, ۱۹۹۸) و (Dimaggio, ۲۰۰۷: ۳۱-۶۱ and Hermans).

۷. بر همین مبناست که خودی و دیگری تعریف می‌شود. خود، حق است اما «دیگری» مصداقی از فکر و عمل انحرافی است (تفسیق)، بدعت‌آمیز است (تکفیر)، نمی‌داند (تجهیل)، غرض ورزی می‌کند (توطئه) و...

۸. برخلاف الهیات سنت‌گرا که از عقل و شهود استفاده می‌کند، الهیات بنیادگرا بر متن و نقل متکی است. در جهان مسیحیت نیز الهیات بنیادگرا خدا را از طریق متن مقدس جست‌وجو می‌کند. متنی که بنیادگرایان آن را از هر گونه تاریخیت برکنار می‌دانند (Grenz and Olson, ۱۹۹۲).

فدائیان اسلام و نواب صفوی، نمونه‌ای از بنیادگرایی شیعی در ایران بوده‌اند. مصداقی از اختلاف و بلکه تعارض بنیادگرایی شیعی با سنت‌گرایی شیعی را در طرح موضوع خلع لباس سید حسین بروجردی (مرجع بزرگ شیعه) از سوی نواب صفوی می‌بینیم (رهنما، ۱۳۸۲: ۴۰).

خلاصه بحث

مکتب تفکیک، مطمئناً از ایمان دینی متعارف و اعمال سنتی مذهبی در جامعه ایران فراتر رفته است و با دعاوی و حساسیت‌های حد اکثری و خاصی همراه است. کار تفکیکیان و خصوصاً نوتفکیکی‌ها از نوع دین باوری و دینداری سنتی و معمول نیست.

پس چیست؟ آیا می‌توان آن را نوعی «سنت‌گرایی» برشمرد؟ به نظر نمی‌رسد این مکتب در فضای سنت‌گرایی نیز توضیح‌پذیر باشد. سنت‌گرایی چنانکه در فوق تفصیلاً بیان شد، نگاهش وسیع‌تر از محدوده منقول و فقهیات است، بلکه به سنت‌های متنوع حکمی و عرفانی و ادبی تاریخ اسلام و ایران رجوع می‌کند و آنها را بسط می‌دهد.

این در حالی است که تفکیکی‌ها و مخصوصاً نوتفکیکی‌ها از این تاریخ متنوع دامن برمی‌چینند و اصرار بر بازگشت به اصول و چارچوب‌های مورد اعتقادی خاصی دارند که به باور آنها در متون مقدس و بالاخص احادیث به شکل ناب موجود است. به نظر می‌رسد این در حقیقت نوعی سلفی‌گری شیعی است.

حتی روایت سوم و تعدیل یافته که در دوره اخیر به نام مکتب تفکیک ارائه شده است (حکیمی، ۱۳۷۱ و ۱۳۷۵) بیش از اینکه تفکیک عقل و دین باشد، منقاد کردن عقل به نقل مقدس است. مؤسس محترم مکتب تفکیک از «عقل خودبنیاد دینی» (حکیمی، ۱۳۸۰) و «عقلانیت جمع‌ری» (حکیمی، ۱۳۹۰) سخن می‌گویند. این اگر بدان معناست که صاحب نظر جدی ما می‌خواهند قلمرو عقلانیت دینی را از قلمرو عقلانیت عرفی تفکیک بکنند، کار سترگ برآزنده‌ای در خور ایشان است و مورد تأیید رهیافت‌های معرفت‌شناختی و تحلیل زبان است. اما به نظر نمی‌رسد که محتویات مکتب تفکیک در صدد این معنا باشند. بلکه سیاق کار به گونه‌ای است که نتایجش عمدتاً به تابع ساختن عقل به نقل مقدس گرایش دارند.

مکتب تفکیک از عقل خودبنیاد دینی در برابر عقل یونانی و هندی و گنوسی و رنسانسی سخن می‌گوید (حکیمی، ۱۳۸۰ و ۱۳۹۰). این متضمن آن است که دین اصولاً متناقض عقلانیت آزاد بشری است. در اینجا نکته ظریفی هست؛ فهمیدنی است که متفکران شیعی ایران، صورتی بدیع از صورت‌های متنوع عقلانیت بشری و تاریخی را تأسیس بکنند و با این کار به گونه‌گونی گستره عقلانیت تاریخی و جهانی بیفزایند اما این کار که با مقید ساختن عقل به نقل به نظر نمی‌شود.

در مکتب تفکیک به طور مرتب از التقاط تحذیر می‌شود (همان). در اینجا نیز اگر هدف، احتراز دادن از تلفیق‌های آبکی «فلسفه و دین»، «علم و دین» و مانند آن است که ما در طول تاریخ مشوش فکرمان تا به امروز گرفتار ش بودیم، قابل درک و بسیار منطقی و موجه است، اما اگر با این عنوان و در عمل، باب مرافعه و مبادله و داد و ستد معرفت بسته نشود.

از سوی دیگر و مهم‌تر از همه این است که در ادبیات مکتب تفکیک، فراوانی می‌بینیم وقتی از عقلانیت و تجارب و منابع معرفت بشری سخن می‌رود، آنها ظنی دانسته می‌شوند (بسیار خوب)، اما چون نوبت به معرفت دینی می‌رسد دعوی قطعیت به میان می‌آید (همان). معلوم نیست که بشریت و ذهنیت و تاریخت و محدودیت‌ها و مشخصات معرفت بشر در خود متون دینی و فهم آنها کجا رفته‌اند و چه شده‌اند؟! به نظر می‌رسد تأکید مکتب تفکیک به حصر حقیقت در قرآن و روایات (همان) نتیجه‌ای جز انحصارگرایی

و تک‌منبعی کردن معرفت و ناب‌گرایی ندارد.

آیا فرض ساده‌انگارانه‌ای نیست که ما فکر بکنیم کسانی با رجوع به احادیث ائمه و یا در دیدار امام غائب، در فضای معرفت نابی قرار می‌گیرند و از چنبره یک تاریخ مزاحم! رها می‌شوند. تفکیکیان و مخصوصاً نوتفکیکی‌ها تصور می‌کنند که با گریختن از تاریخ شلوغ اندیشه‌ها و تجارب متنوع انسانی، با دامن برچیدن از سر و صدای بشریت یونان و اسکندریه و ایران و هند تا غرب جدید، ما در سکوتی آرام و قدسی قرار می‌گیریم و آب خالص از سر چشمه دین بر می‌داریم! چه گوار! اما آیا واقعیت از این قرار است؟ به گمان، چنین نیست و چه تلخ!

رهیافت‌های خرد و تحلیل و معرفت‌شناسی و ذهن‌شناسی و جامعه‌شناسی دلالت به آن دارد که این خلوص ناب و همانک است. بشریت در هر حال با ماست و صورت‌بندی خود متن دین و فهم آن و هر مکاشفه و دیداری، عمیقاً عنصری از «در این جهان بودن» ما را با خود دارد. ذهن و بدن مادی ما، جامعه ما و تاریخ ما در هر حال مدخلیت دارد.

اما این فرض نیازمندی «تاب‌گرایان» که ما آب صاف از منبع اصلی می‌گیریم، صورت همه مسأله‌های معرفت‌شناختی و مباحث ذهن و زبان را در عالم ذهن اعتقادی آنان پاک می‌کند. احساس و وصول و رستگاری که از این طریق به «تاب‌گرایان» دست می‌دهد چنان نافذ است که می‌تواند همه کنجکاو‌ها و پرسش‌ها از درون و بیرون را یکسره از میان برچیند.

به نظر می‌رسد تنش تفکیکیان از نوعی متن‌گرایی بنیاد باورانه فقهی سرچشمه می‌گیرد. نمونه‌ای از استرس‌هایشان ذکر می‌شود: ۱. معاد در نصوص دینی، جسمانی است ولی حکما از آن تعبیری روحانی یا مثالی کرده‌اند. ۲. متن مقدس از عذاب همیشگی برای کافران می‌گوید اما برخی حکما و عرفا مثل ابن عربی تفسیری دگرواره از عذاب به دست می‌دهند. ۳. جهان طبق اعتقاد دینی حادث است اما حکما به قدم زمانی‌اش قائل شده‌اند. ۴. سخن منصور حلاج با پندایهای اعتقاد دینی مغایرت دارد. ۵. وجد و سماع صوفیه از دایره شریعت بیرون رفته است. ۶. مولانا به ایمان ابوطالب پدر امام علی قائل نشده است و برخی گفتار و رفتارهای شمس و مولوی با شریعت سازگار نیست. و...

این فقط شمهای از دامن برچیدن ناب‌گراییانه از تنوع سنت‌های فکری و تفسیری در تاریخ واقعی ماست. اکنون پرسش آن است که به راستی ما از این تفاسیر به کجا می‌گیریم، به امر ناب؟ آیا جز این است که کار خود ما نیز تاویلاتی بیش نیست و آغشته به تاریخ و بشریت ماست؟

بسیاری از مواردی که ذکر شد، در کتاب «بیان الفرقان» قزوینی با تعلیقات مشروح سیدان مشروحاً آمده و تصریح شده است: «از مسلمات بوده که طریق قرآن و سنت پیغمبر و ائمه طریق فلسفه و عرفان است... فقها- رضوان الله علیهم- که پیرو قرآن و سنت پیغمبر و ائمه علیهم‌السلام بودند از دسته فلاسفه و عرفای صوفیه ممتاز بودند... (عرفا و فلاسفه) بنای تدلیس و تبلیس و تأویل را گذاشتند... از سوی فقهایی بزرگ آن عصر طرد شدند... محصلین بفهمند که فلسفه و عرفان مخالف و مباین با قرآن است...» (سیدان، ۱۳۸۹: ۲۷-۴۹). گویا محدثین و فقها در خلأ مقدسی هستند و همه بشریت از فلسفه و عرفان آغاز می‌شود. گویا تکوین تاریخی دین در این جهان بشری از یاد می‌رود.

از ویژگی‌های این جریان، حساسیت‌هایی است که در تأکید بر اهل بیت و احادیث دیده می‌شود و اینکه قرآن نیز در جاهایی برای دلالت و راهنمایی روشن خود نیازمند احادیث است. برای نمونه به محمد حسین طباطبایی در روش تفسیر قرآن به قرآن ایراد می‌گیرند که «در برخی زمینه‌ها قادر به رفع ابهام آیه به وسیله خود آیات نیستیم و بیان معصوم است که رفع ابهام می‌کند» (سیدان، ۱۳۷۶).

بر خلاف سنت‌گرایی شیعی که در مفهوم ولایت، به معنای باطنی آن تمایل دارند، در تفکیک و به‌ویژه در جریان نوتفکیکی، به تأویل نیاسی مقدس‌شده‌ای درآمده است. هانری کرین نمونه‌ای از گفتار سنت‌گرایی شیعی است. وی با کسانی چون طباطبایی و آشتیانی و نصر در فضای سنت‌های اشرافی و عرفانی مرواده داشت. تشیع برای او در تأویل معنوی و نه نهادی است که جذابیت دارد. در این افق سنت‌گرایی، تجسم دادن نهادی و مادی به ولایت منشأ نوعی سکولاریسم گمراه‌کننده است که از طریق مادی شدن عوام‌پسندانه (پوپولیستی) اتفاق می‌افتد (برای تفصیل بنگرید به: کرین، ۱۳۸۲).

اما برخلاف سنت‌گرایان، در روایتی که حلی از سال ۱۳۳۲ با مهدویت‌گرایی سازمان یافته از آموزه‌های اصفهانی به دست داده، ولایت و مهدویت به تأویل دنیوی درآمده است. به شکلی حادث این تأویل نهادی را در روایت نوتفکیکی‌های دوران انقلاب اسلامی مشاهده می‌کنیم. پس هیچ یک از این روایت‌های تفکیک و احد مضمونی سنت‌گرایانه نیستند.

تمامی اهتمام سنت‌گرایان به احیای میراث سنتی با عنوان فلسفه و عرفان اسلامی بوده است. اما مکتب تفکیک با هر دوی این میراث مشکل جدی دارد. میرزا مهدی اصفهانی با این سنت‌ها به شدت درافتاد. دلایل مخالفت این بود که فلسفه اسلامی نمی‌تواند عقاید بنیادین دینی همچون معاد جسمانی، بدا، عذاب همیشگی کافران، حدوث زمانی جهان را توجیه بکند و توضیح بدهد و دلایل مخالفت با عرفان اسلامی نیز معانی موجود در آن است همچون وحدت وجود، نسبت ذات احدیت با عالم و غیره... (برای تفصیل بنگرید به اصفهانی، ۱۳۶۳).

شکل رادیکال این ستیز با خرد و تجربه بشری را در جریان نوتفکیکی مانند «فرهنگستان علوم اسلامی» (مؤسس: سید منیرالدین حسینی) می‌بینیم که فلسفه اسلامی را دارای منشأ یونانی و به همین دلیل غیرمشموع می‌داند و نظام فلسفی اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه ارائه می‌دهد. همان گونه که به اسلامی شدن بنیادی همه علوم نیز تأکید دارد. (برای اطلاع بیشتر از دیدگاه‌های نوتفکیکی بنگرید به سمات، ۱۳۸۹ و ۱۳۹۰).

نتیجه‌گیری

تفکیک، عنوان باشکوه و محترمی است. نامی آشنا در رهیافت‌های معرفت‌شناسی و زبان‌شناسی و جامعه‌شناسی است. واژه تفکیک، نوید می‌دهد گویا می‌خواهیم بپذیریم که ساحات ذهن و زبان بشر متنوع است و شش قلمرو ۱. عقل تحلیلی، ۲. علم‌ورزی، ۳. تجربه‌های معنوی و عرفانی، ۴. زیباشناسی، ۵. اخلاق و ۶. دین اندیشی؛ هر یک منطق و زبان و روش‌شناسی جداگانه متمایز برای خود دارد و راه رضایت‌بخش آن است که هر کدام استقلال یکدیگر را به رسمیت بشناسند و با هم از آدامشانه گفت‌وگو و تبادل بکنند و یکی بر بقیه سلطه‌گری نکند و از این تنوع «میان-حوزه‌ای»، ذخیره دانش و فرهنگ انسانی گسترش و ارتقا پیدا بکند.

اما آیا مکتب تفکیک در صدد این معناست؟ به نظر می‌رسد که چنین نیست. تفکیکیان و مخصوصاً نوتفکیکی‌ها نمی‌گویند عرفان و فلسفه و رهیافت‌های خرد و تجارب عرفی بشر با دین تفاوت دارند. اگر می‌گفتند چه فهم ژرفی بود. خصوصاً از آن رو که تاریخ ما از عصر زرین فلسفه تا دوره معاصر، تاریخ به هم آمیخته شدن مشوش منابع متفاوت معرفتی بوده است. قلمروهای مستقل عقل و تجربه و علم و اخلاق را تا به امروز و به تکلف، با دین در آمیخته‌ایم. پس اگر «تفکیک»، کوشش نظری جدی است تا ما را از این خلط مفاهیم و معانی و قلمروها خلاص بدهد، چه روشنگری افق‌گشایی است و مبارک است.

اما دریغ که چنین کوششی را در آنان نمی‌بینیم. تفکیکیان و نوتفکیکی‌ها نمی‌گویند خرد و تجارب بشری، منطق خود را دارد و نباید به مبادی راه انبیاپی تحویل بشوند، بلکه حاصل گفتار آنها این است که خردورزی و تجربه کردن آزاد و متکثر بشری بر خلاف دینداری و دین‌باوری مردمان است، پس مشروعیت ندارد!

هر چند هر جریانی حق دارد بر خود نامی بنهد، اما در منطق زبان و کلمات و دلالت‌های مفهومی به نظر نمی‌رسد تفکیک، عنوان مناسبی برای این نحله فکری و اجتماعی بوده باشد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. مکتب سامرا در برابر مکتب نجف قرار داشت. میرزای شیرازی، ملافتح‌حلی سلطان آبادی، سید اسماعیل صدر، میرزا حسین نوری، سید کاظم یزدی و شیخ فضل الله نوری به مکتب سامرا تعلق داشتند (کسروی، ۱۳۴۰ و السیف، ۱۳۷۹). در این مکتب، سیر و سلوک به قیود فقهی مقید بود. این مکتب با مشروعیت مخالفت کرد. در مقابل، مکتب نجف بود که اصحابش مانند آخوند خراسانی و آقا نجفی قوچانی (۱۳۶۲) از مشروطه‌خواهی طرفداری کردند. در مکتب نجف به حکمت و عرفان با توسعه بیشتری اعتنا می‌شد.

۲. آن غلبت رجعت‌الی مذهبی و آن غلبت رجعت‌الی امامی (اصول کافی، ۱۷۱-۱۷۰/۱ و اعتقادات صدوق، ۷۴).

۳. یجمعهم القول بان الدین طاعة رجل (ملل و نحل، ۱۴۷).

۴. کاستلر در جلد دوم کتاب سه جلدی خود به توصیف و تحلیل چگونگی برپا شده شدن هویت‌های بنیادگرایانه مذهبی، از نوع هویت‌های بازگشتی در صورت‌های مسیحی و اسلامی پرداخته است و نمونه‌هایی از جوامع مختلف مانند مورد مصر (اخوان المسلمین و...)، پاکستان (مودودی و...)، تونس (غنوشی و...)، الجزایر، آسیای میانه و ایران پرداخته است.

برای تفصیل دیدگاه‌ها بنگرید به سایت فرهنگستان: <http://foeac.ir/index.php>

۵. نشریه معرفتی - اعتقادی سمات از سال ۱۳۸۹ به صورت فصلنامه‌ای دو فصل نامه به صاحب امتیازی و مدیرمسئولی مهدی نصیری انتشار یافته است.