

با وجود آنکه مخالفت با فلسفه سابقه بسیار کهنه ای در تشیع دارد و عالمان شیعی بسیاری را می شناسیم که با فلسفه و حتی دانش کلام مخالف بوده اند و یکسره به اخباری گری به معنای عام آن دعوت می کرده اند و از دیگر سو با وجود آنکه در تاریخ تشیع کسانی بوده اند که در صدد معرفی مکتبی که آن را مکتب مستقل معارفی اهل بیت از سایر مکاتب و دستگاه های فلسفی و نظری در گستره مذاهب اسلامی می خوانده اند بوده اند اما بی تردید آنچه تحت عنوان مکتب معارفی مشهد در این چارچوب سخن می گوید امر بی سابقه ای است. در این میان عده ای هم همینک مایه هایی از آن را با پاره هایی از تفکرات سید احمد فردید و مکتب ضد تمدن جدید او از یک سو و همچنین مایه هایی از تفکرات آخر الزمانی اندیشی برگرفته از ادبیات ملاحم و فتن و رجعت و عصر ظهور به هم می آمیزند و از آن معجونی در جهت معرفی فرهنگ و اندیشه آنچه آن را تمدن عصر ظهور و یا تمدن الهی در برابر تمدن بشری می خوانند بر می سازند؛ چیزی که یکسره با سنت و فرهنگ تمدنی تشیع در طول تاریخ آن بیگانه است.

تشیع از همان آغاز یعنی از سده اول به فرهنگ ها و مکاتب فکری و عقاید گوناگون رویکردی باز داشت. هشام بن الحکم همزمان که از تعالیم امامان بهره مند بود با عقاید معتزلیان و فلاسفه و طبعیون آشنا بود و از آنان تأثیر می پذیرفت. بعدها با مکتب اعتزالی تشیع در عصر نوبختی ها و شیخ مفید و شریف مرتضی همین رویکرد در پذیرش شیوه های نظری و بحثی و باز بودن به سوی آفاق گوناگون اندیشه و فکر ادامه یافت. این گرایش تنها نزد شیعیان طیف معتدل نبود، حتی شیعیانی با گرایشات غالبانه از میراث و مرده ریگ اندیشه های مکاتب و مذاهب و ادیان دیگر بهره مند بودند و با روایت آنها تحت عنوان مآثورات امامان شیعه سعی در بومی کردن آن داشتند (شیوه ای که عالمان رجالی امامیه را البته خوش نمی آمد و با آن مقابله می کردند). ادبای شیعی در بغداد و بصره و کوفه و ری و خراسان با انواعی از فرهنگ ها و آداب شهری و یا مختص به نخبگان مجالس اهل ادب و دربارهای حکومت های محلی و فرهنگ های برآمده از محضر وزیران و ادیبان و ندیمان آشنا بودند و شعر و ادب شیعی را غنا می بخشیدند. بعدها خواجه طوسی و علامه حلی اندیشه شیعی را با مکتب فلسفی ابن سینا آشنا کردند. اصول فقه شیعی از همان آغاز به انواعی از ادبیات اصول فقه نگاری اهل سنت گرایشی باز و منفتح داشت و با آن در داد و ستدی مستمر بود. شیخ طوسی در المبسوط خود به آثار فقهی اهل سنت و به ویژه شافعیان نظر داشت و از آن در ساختن دستگاه حقوقی شیعه بهره می گرفت. نه تنها کتاب های کلامی و فلسفی خواجه و علامه بدین ترتیب از آثار مورد ارجاع و با اهمیت در میان اهل سنت شد که حتی آثار اصولی علامه تا مدتها مورد تدریس و تدریس و اقبال عالمان اهل سنت قرار گرفت. خود علامه در آثار اصولیش چه در ساختار و چه در بحث ها و استدلال ها شیوه های آثار اصولی غزالی و فخر رازی و آمدی و ابن حجب را مبنا قرار داد. تا چندین قرن پس از

خواجه و علامه چنان آثار کلامی و فلسفی آنان بسان مرجعی برای عالمان اهل سنت به شمار می آمد و از آن آثار بهره گرفته می شد و تأثیر آن آثار روشن بود که گاه تشخیص هویت مذهبی نویسندگان برخی کتاب های کلامی و فلسفی عصر شاگردان مستقیم و غیر مستقیم آن دو مشکل است. در دیالوگی مستمر و علمی از هر دو سو مکاتب کلامی و فلسفی بعد چه در شیراز و چه در دوره صفوی| عثمانی تحت تأثیر هر دو سو و در تماسی متقابل شکل گرفت و تحول یافت. این چنین بود که در طول تاریخ تشیع هویت مذهبی مانعی برای این داد و ستد فرهنگی و فکری ایجاد نمی کرد. علت اصلی هم یک چیز بود و آن اینکه عالمان شیعی اصل نظر ورزی و وجود آرای متفاوت و اختلاف فکر بر اساس مبانی نظری را پذیرفته بودند و گرایش مذهبی و انتمای خود را به مکتب اهل بیت مانعی برای انفتاح به روی اصحاب نظر نمی دیدند.

اینکه مکتب تفکیک با نفی همه این دستاوردها و نفی هرگونه نظر ورزی استدلالی و عقلی و فکری از مکتب معارف اهل بیت سخن می گوید در واقع خود را در مسیر گسست با تاریخ فکری تشیع قرار می دهد. نفی و رد اصل نظر ورزی و کلام و فلسفه تحت عناوینی مانند بازگشت به مکتب اهل بیت و تعالیم الهی در برابر تعالیم بشری یک معنا بیشتر ندارد و آن نفی تاریخ فرهنگی و فکری تشیع است با همه دستاوردهای تمدنی و فرهنگی و فکری و ادبی آن.

در برابر چنانکه می دانیم، مکتب معارفی مشهد به اخبار فرا می خواند اما همان را هم نه در چارچوب سنت اهل حدیث بلکه در چارچوب تفسیری از آن قرار می دهد که در اصل برخاسته از احادیث نیست بلکه بر پایه دعوت به پذیرش کشف و شهود صاحب علم جمعی و استناد به وجدانیات ضروری (در مقابل استدلال نظری) او و نفی و تعطیل فکر و ذهن است. از نقطه نظر دستاوردها باید از آنان پرسید دستاورد اهل نظر در تاریخ تشیع روشن است و امروزه در اختیار ماست. دستاورد مذهب پنجاه ساله شما چه بوده است؟ نه آیا دعوتی مجدد به کشفیات ذوقی و عرفانی؟

اینجا نمونه ای از سخنان مرحوم آقای حلبی در درس های فارسی معارف را نقل می کنم که در آن به لا فکری دعوت می کند و هرگونه استدلال نظری و عقلی را رد می کند:

...از این مثال تفاوت بین ادراک و وجدان روشن می شود، خواه ادراک حسی باشد، خواه ادراک خیالی باشد و خواه ادراک عقلی. آنجا که من برای شما عطش را تعریف کردم شما صورت فکری را ادراک کردید، اما در اینجا عطش را وجدان نمودید. جالب این است که شما حتی وقتی که عطش را با آثار و لوازم بیان می کنید و هر چه می گوئید غیر از وجدان است، شما توصیف و تصویر می کنید. طریق انبیاء و طریق ما که دنبال آنها می رویم طریق وجدان است. علوم اهل البیت همه این طوری بوده است، وقتی که من وارد بحث می شوم شما حتی به این کلمات و جملاتی که مطرح می شود فکر نکنید بلکه آنچه را که طرح شد سعی کنید آن را به وجدان خود بیابید. اول چیزی که لازم است وجدان کنید خودتان هستید. شما خودتان را ادراک کرده اید، می دانید چی هستید کجا هستید به چه شکل و شمایل هستید، چه قدر معلومات

دارید، در چه سنی الان اینجا نشسته‌اید، همه اینها را ادراک می‌کنید، اما همه این ادراکات شما را از وجدان خودتان انداخته‌است و رکود وجدان را باعث شده‌است. برای اینکه به وجدان برسید باید همه این نقوش را پاک کنید و به لافکری بیفتید، نه اینکه در خودتان فکر کنید. زیرا فکر، خودش حجاب است، اگر چنین نمودید (همه افکار را رها کردید) خودتان را می‌یابید، نه اینکه ادراک می‌کنید. اگر یک سوفسطائی بیاید و به شما بگوید که شما نیستید، یعنی در وجود شما تشکیک کند، شما به او پرخاش می‌کنید که چه می‌گوئی؟ من هستم، دارم نفس می‌کشم دارم صحبت می‌کنم، او می‌گوید اینها همه خیال است، خیال می‌کنید که هستید، در واقع نیستید. وقتی این تشکیکات را زیاد کند شما به شدت متوجه خود می‌شوید بدون هیچ گونه صورت فکری و خیالی و به جایی می‌رسید که می‌گوئید: من نیستم؟ من! من؟ در این حالت شما دائما به سینه خود می‌زنید و به خود اشاره کرده با استفهام انکاری سوال می‌کنید که آیا من نیستم؟ من وجود ندارم؟ و در آن موقع خودتان را وجدان می‌کنید، من خودتان را می‌یابید، می‌یابید که هستید. حالا برای اینکه به طور اختیاری به وجدان خود برسید باید تمامی تعلقات و افکار خود را رها کنید، نه اینکه به این الفاظ من فکر کنید بلکه حتی همین الفاظ را هم رها کنید، در آن حالت به وجدان خود خواهید رسید، هر کسی بدین حالت بیاید و توی حال برود و همه چیز را ول کند، خودش را می‌یابد. این مطالب مذکر و منبه شما است، دارد راه را به شما می‌نمایاند نه اینکه در اطراف این کلمات فکر کنید، اصلا الفاظ را نشنیده بگیرید، تمام معلومات را رها کنید، خود را می‌یابید. این مطلب را در مرگ، خوب می‌یابیم، روز مرگ مثل روز ولادت است، همان طوری که در اول ولادت خودمان بودیم، خودی پاک و ساده، بعد فکرها آمده، صور عقلیه، خیالیه و وهمیه آمد، روز مرگ هم به همان حالت بر می‌گردیم، تعلقات که کنده شد حقائق روشن می‌شود فکشفنا عنک غطاءک و بصرک الیوم حدید می‌شود حالا هم اول کاری که باید بشود این است که خودمان را بیابیم. خود را نباید فراموش کرد که بالاترین دردها و عذاب‌ها همین فراموشی خود است، قرآن می‌فرماید: و لا تکنوا کالذین نسوا الله فانسیهم انفسهم تازه همه این مطالبی که من می‌گویم برای شما ایجاد فکر می‌کند، باید این فکرها را هم رها کنید و خود را بیابید که یافتن بالاتر از هر دلیل عقلی است. اگر کسی صد دلیل برای من اقامه کند که شما هستید، از قبیل اینکه چون حرف می‌زنید، چون عمامه‌تان تکان می‌خورد، چون ریشتان می‌جنبید و... برابری نمی‌کند با یک وجدانی که من خودم، خودم را بیابم. چه بسا که من فرمایشات او را بشنوم و صورت عقلی و فکری به آن بدهم و بعد با مختصر تشکیکی نسبت به آن تغییر عقیده بدهم اما اگر وجدان کنم، دیگر ثقلین هم جمع بشوند نمی‌توانند مرا از این وجدان منحرف و منصرف بکنند، هر چقدر هم دلیل و برهان اقامه کنند من ابدا اعتنائی نخواهم کرد.

بنا بر این، مفتاح همه معارف توحیدی یافتن خود است. در روایات داریم: اعرفکم بنفسه اعرفکم بربه قرآن می‌فرماید: سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق و یا و فی انفسکم ا فلا تبصرون. از حضرت رسول اکرم (ص) نقل شده‌است که فرمودند: اطلبوا العلم و لو بالصین، حضرت امام صادق (ع) فرموده‌اند: مراد از این علم، علم معرفه النفس است. گوهر خود را هویدا کن کمال این است و بس خویش را در خویش پیدا کن کمال این است و بس.

...حالا به همین اندازه که ذهن شما اندکی متوجه بشود، همین قدری که بوئی ببرید که اینها چه خرافات و مزخرفاتی به هم بافته‌اند و در چه پیچ و تاب‌ی واقع شده‌اند و چطور راه ترکستان را در پیش گرفته‌اند، به خیال این که راه کعبه را می‌روند، اشاره‌هایی می‌کنیم و الا اگر بخواهیم مفصل بگوئیم باید طلبه‌هایی که اصطلاح‌دان باشند و یک دور حکمت را خوانده باشند، آنها باشند تا مفصل برایشان بگویم. بشر به کلمه جامعه کلیه، از راه وجدان روی گردانیده و تماما در وادی فکر است. از راه وجدان منحرف و منصرف است. اگر خاطرتان باشد ما گفتیم که راه ما راه دیگری است. بشوی اوراق اگر همدرس مائی که علم عشق در دفتر نباشد این مطالب، کتاب و قلم و فکر لازم ندارد. اینها را که من می‌گویم شما در خودتان مراجعه کنید، ببینید می‌یابید یا نه؟ این مسئله وجدان در لافکری است. این کلمه جمعی جملی را به ذهن مبارکتان بسپارید. بدانید که هر جا فکر آمد شما در منجلاب این عالم، غوطه‌ور شده‌اید. اگر بخواهید از این منجلاب بیرون بیائید، راهش این است که از فکر بیرون بیائید. از فکر که بیرون آمدید، به خود، توجه وجدانی کنید. توجه وجدانی با فکر، دو راه مختلف است. این راه می‌رود به کعبه و آن می‌رود به ترکستان! علما و دانشمندان اگر در وجدان می‌بودند این قدر این کتابها را نمی‌نوشتند. اینها از همان اول در وادی فکر قدم گذاشتند. وارد فکر که شدند از وجدان خارج شده‌اند. مثلا در فکرشان خدا آمد. با خود گفتند که خدا هست یا نیست؟ باید فکر کرد. بله خدا هست. به چه دلیل؟ دلیل می‌خواهد. دلیل یک دسته از مطالب عقلی و خیالی است که آنها را به هم متصل می‌کنند، بعد یک نتیجه از آن می‌گیرند. در اینها فکر ممکن است اشتباه بکند. خیلی جاها فکر خطا کرده است. باید کاری کرد که فکر اشتباه نکند (خوب دقت کنید) خود همین مطلب دوم هم فکر است! به فکر می‌خواهند یک راهی باز کنند که اگر از آن راه رفتند فکرشان اشتباه نکند. لذا علم میزان را شروع کرده‌اند. تمام این علم را باز به فکر درست کرده‌اند. علم میزان همین منطق است. این ترازو را برای سنجش افکار خویش ساختند تا جلو خطاهای فکرشان را بگیرد. هر شخص اول باید این علم را بداند، بعد یک چیزهایی را قبل از مسئله خدا بداند. آن چیزها عبارت از این است که این عالم، تنها وجود نیست، وجود است و ماهیت. وجود، مشترک بین همه است، ماهیت مشترک نیست. با سایر ماهیات متغایر به ذات است، آن وقت بحث‌های زیادی می‌کنند در این باب که مفهوم وجود از بدیهیات است. مصداقش با حقیقتش از مخفیات است و در ماهیت اعتباری است و یا انتزاعی، یک بحث مفصل دارند در این که آیا اصیل در تحقق وجود است یا ماهیت؟ آن که اصالت دارد، ریشه و پایه دارد وجود است یا ماهیت؟ و اینجا زده‌اند بر کله یکدیگر. دسته‌ای می‌گویند وجود اصالت دارد، دسته‌ای می‌گویند ماهیت. بحث‌های زیادی بین بزرگانشان، اساتید و اساطین و ارکان حکمت مثل میرداماد که استاد ملاصدرا بوده و وقتی می‌خواستند از ارسطو نام ببرد می‌گفته: قال شریکنا فی التعلیم شریک و رفیق ما در تعلیم چنین گفت. ایشان می‌گویند ماهیت اصالت دارد، اما آخوند ملاصدرا، فارابی و ابو علی سینا می‌گویند اصیل وجود است، ریشه و مایه مال وجود است. زده‌اند به کله یکدیگر، اینها دلائلی آورده‌اند و آنها دلائلی. آنها مدعی هستند که دلائل ما مطابق منطق و میزان است آنها هم مدعی هستند که نخیر

دلایل ما مطابق میزان است. بعد از آن که وجود و ماهیت را دانستید باید عوارض ماهیت را بخوانید: ماهیت ممکن داریم، ماهیت ممتنع داریم، ماهیت واجب داریم. بعد ماهیتی که موجود شده، وحدت دارد، کثرت دارد، جزئیت و کلیت و قوه و فعل و حدوث و قدم دارد و مباحث بسیار زیادی که تا آنها را نخوانند، نمی‌توانند وارد بحث خدا شوند... .

این تنها دو نمونه از این نوع سخنان بود. نمونه‌های دیگر را در بحث‌های آینده نقل و نقد خواهم کرد.

پاسخ به یک ایمیل در خصوص مکتب تفکیک

شخصی به من ایمیل زده و از سخن من در نقد مکتب تفکیک انتقاد کرده است. خلاصه کلامش که البته به لطف به تفصیل هم نوشته و شایسته است آن را به صورت مقاله‌ای منتشر کند این است که شیعیان و دست‌کم اصحاب ائمه معتقد بوده‌اند که امامان مراجع مطلق شریعتند. بنابراین جایی برای تفسیرهای برخاسته از رأی و نظر نیست. آنان هر اختلاف نظری اگر داشتند در نهایت به گفته امام تن می‌داده‌اند و اختلافات را کنار می‌گذاشته‌اند.

من بدو نوشتم که پاسخ را در کانال تلگرام می‌نویسم و البته مختصر. تفصیلش وقت موسع می‌طلبد. اما پاسخ من: آنچه گفته‌اید تنها بخشی از واقعیت است. آنچه از منابع موجود بر می‌آید این است که شیعیان در دوران حضور امامان همه بر یک نهج و شیوه فکری در خصوص طبیعت مرجعیت علمی و فقهی و دینی امامان نبوده‌اند. وانگهی آنچه بیشتر بر آن اتفاق نظر وجود داشت آن بود که منبع شریعت و احکام فقهی باید قول امامان باشد و آنان با رویکرد اهل رأی و حتی با رویکرد اهل قیاسات فقهی (که معمولاً اصحاب حدیث سنی هم کم و بیش با آن توافق داشتند) مخالف بودند و معتقد بودند که طبق تعالیم ائمه علیهم السلام به کارگیری رأی و قیاس در فقه و شریعت شایسته نیست. اما همین نوع نگاه را نسبت به بحث‌های نظری که اهل کلام مطرح می‌کردند نداشتند. البته آنچه متعلق به باورهای دینی بود را گروهی از آنان حتماً استثناء می‌کردند و به نظر و گفته امامان معتقد می‌شدند منتهی به شرط آنکه نظر امام برای آنان روشن شده باشد. یعنی در وقت اختلاف سراغ امام می‌رفتند. اما به هر حال اصلاً چنین نبود که وارد این بحث‌ها نشوند. دست‌کم متکلمان آنان و از جمله زراره و هشامین و خیلی دیگر بحث‌های خود در حوزه مباحث کلامی را داشتند و گاه برای داوری نزد امام می‌رفتند و سخن امام را مرجع برتر می‌دانستند. منتهی اصل نظر ورزی را نادرست نمی‌دانستند. بسیاری مواقع پیش می‌آمد که اصلاً سراغ امام هم نمی‌رفتند و نظر خود را دنبال می‌کردند. گاهی دیگران که با آنان اختلاف داشتند از امامان درباره عقاید هشامین فی‌المثل می‌پرسیدند و نه اینکه خود آنان جویای روشن شدن آن مطالب از امام باشند. تازه اگر هم از امامان جویا می‌شدند در نهایت در تفسیر قول امام باز با هم اختلاف پیدا می‌کردند. به همین دلیل هم هست که این همه با هم اختلاف فکری و کلامی داشته‌اند و منابع بعدی پر است از این نقل قول‌ها نسبت به اختلافات اصحاب امامان در مسائل مختلف کلامی و نظری. گویا عده‌ای از آنان تشویق ائمه نسبت به پرداختن به دانش کلام را بدین معنا می‌دانسته‌اند که در جزئیات بحث‌ها دیگر لازم نیست نظر امام پرسیده شود و اصل نظر ورزی جائز است. خود ائمه شیعه

هم عملاً در بسیاری از این بحث‌ها دخالت مستقیم نمی‌کرده‌اند. فی‌المثل بحث‌های لطیف الکلام را که هشام بن الحکم و دیگران در آن بسیار اختلاف نظر داشته‌اند و مبنای اصلی بحث‌های فنی کلام و فلسفه بود اصحاب امامان بدون مراجعه به ائمه بحث می‌کرده‌اند. وانگهی از یاد نبریم که مراجعه به امامان همواره ساده نبود. فضل بن شاذان این همه کتاب در بحث‌های کلامی و فلسفی دارد اما می‌دانیم که او علی‌التحقیق از هیچ‌یک از امامان روایت مستقیم ندارد و نقلی هم از او در دست نیست که نشان دهد او در این بحث‌ها روایات قدیمتر از امامان را در این کتاب‌ها نقل می‌کرده است. این در مورد عصر حضور. اما بعد از عصر حضور روشن است که متکلمان شیعه بحث‌های نظری در کلام را جاز می‌دانسته‌اند.

نکته دیگری که باید عرض کنم این است که از برخی متکلمان عصر حضور و بعد از آن نقل شده که معرفت را ضروری می‌دانسته‌اند. ضروری دانستن معرفت در مقابل کسبی بودن آن به معنای نفی نظر ورزی نیست. این مطلب به اختلافی بر می‌گردد که متکلمان معتزلی داشته‌اند در خصوص اینکه آیا معرفت به ضرورت حاصل می‌شود (چه مستقیم و چه در پی اعمال نظر) و یا تنها از طریق کسب حاصل می‌شود. اگر از طریق ضرورت است آیا این ضروری بودن به معنایی است که با عقیده به طبع سازگار است و یا صنع مستقیم خداست. اینجا بود که بحث‌هایی در خصوص این مطلب بین اصحاب المعارف و دیگران در گرفت که تفصیلش در کتاب‌های کلامی هست و اینجا بحث از آن ضروری نیست. همین مقدار از پاسخ گمان می‌کنم اینجا کفایت کند.

منبع: حلقه کاتبان - بررسی‌های تاریخی

برچسب‌ها:

حسن-انصاری

مکتب-تفکیک

اخبار مرتبط:

"صاحب علم جمعی" به چه کار می‌آید؟ / حسن انصاری

"صاحب علم جمعی" کیست؟ / حسن انصاری

زن در فقه و عقاید شیعی / حسن انصاری

ابن حزم و تشیع / حسن انصاری