

واکاوی برخی الگوهای پژوهشی برجسته در عرصه بین‌الملل

◆ دکتر علمی

بررسی روش و اندیشه فضل‌الرحمان

نکته‌ای که باید به آن اشاره شود این است که عنوان «الگوهای پژوهشی برجسته» به هیچ وجه بار ارزشی نداشته و لزوماً به معنای الگوهای پژوهشی درست یا مورد تأیید نیست بلکه به این معناست که کسانی توانسته‌اند دستگاه فکری‌ای را ارائه دهند که دارای تأثیرات گسترده‌ای بوده و افق‌های جدیدی را گشوده است اگرچه این دیدگاه‌ها در جای خود نیازمند نقد و بررسی و آسیب‌شناسی است.

دست‌یابی به یک مدل مطلوب فکری نیاز به تلاش جدی و پیگیرانه دارد و با مشکلات فراوانی روبروست. برای رسیدن به یک دستگاه بومی، راهی جز تجربه و خطا وجود ندارد و باید نظریه‌پردازی‌ها را به بوته نقد گذاشت و با ارزش‌گذاری نقدها، به یک الگو، و مدل جدیدی دست یافت تا در کارهای پژوهشی کارآمدی داشته باشد.

به طور طبیعی، برخی از اصول و مبانی افرادی که در فضاهاى دیگر و در پارادایم‌هاى دیگر می‌اندیشند، با مبانی و اصول مورد تأیید ما در مکتب اهل بیت(ع) همسان نیست، ولی آشنایی با این‌که چگونه آن‌ها کار کرده‌اند - به خصوص دستگاه‌هاى نظری‌ای که قرابت‌هایی با ما دارند - می‌تواند به ما کمک شایانی کند تا به جمع‌بندی مناسب‌تری برسیم.

شخصیتی که موضوع گفت‌وگوی این نشست قرار گرفته است، **فضل الرحمان** نام دارد. وی در جهان غرب بسیار مشهور است و دامنه تأثیر بسیار گسترده داشته است. او دانشمندی پاکستانی است که قبل از استقلال پاکستان از هند، در پاکستان به دنیا آمد. (۱۹۱۹) پدرش از علمای دیوبندی بود و به اهل حدیث گرایش داشت. فضل الرحمان تحصیلات ابتدایی خود و همین‌طور دوره‌ی کارشناسی‌اش را در همانجا به پایان رساند و در سال ۱۹۴۶، یعنی پس از جنگ جهانی دوم، به انگلستان مهاجرت کرد و در دانشگاه **دورهام** مشغول به تحصیل شد. وی در آنجا کتابی را پیرامون «وحی» نگاشت که به بررسی نظر فیلسوفان مسلمان در باب «وحی» مربوط است. در سال ۱۹۶۱ به دانشگاه **مک گیل** رفت و در آنجا مشغول تدریس شد.

پس از دوره استعمار، استقلال و جداسازی پاکستان از هند تحقق می‌یابد و کشور پاکستان شکل می‌گیرد. مبنای این کشور ارائه الگویی با عنوان جمهوری اسلامی بود تا در آن مسلمانان بتوانند بر اساس دین زندگی کنند. فراز و نشیب‌های آن دوره، بسیار گسترده بود. آنان به مدل‌سازی و نظریه‌پردازی نیاز داشتند و تقریباً وضعیتی همانند وضعیت ایران در اوایل انقلاب را تجربه می‌کردند و موضوعاتی مانند تحول در سیاست خارجی، سیستم بانکی و صدها موضوع دیگر از جمله دغدغه‌های آنان بود. پس از استقلال، ژنرال **ایوب خان** در رأس حکومت قرار می‌گیرد. وی برای حل این مشکلات نظری، یک مرکز استراتژیک، وابسته به تشکیلات ریاست جمهوری بنا نهاد. برای اداره این مرکز، گروهی از نخبگان مسلمانان از کشورهای مختلف دعوت شدند که از جمله آنان **فضل الرحمان** بود. وی بعد از عزیمت به پاکستان به ارائه نظریات خود می‌پردازد و پس از یک سال به ریاست این مرکز تحقیقات استراتژیک منصوب می‌شود. تلاش‌های نظری و فکری و نظریه‌پردازی پیرامون یک سلسله گسترده از مسایل گوناگون مانند **ربا، تعدد**

زوجات، احکام ارث و... از جمله موضوعات مورد مطالعه در مرکز یاد شده است که در مجله مطالعات اسلامی منعکس شده است. علاوه بر این، فضل الرحمان، متخصص فلسفه اسلامی نیز هست. او که به زبان فارسی نیز تسلط دارد نخستین کسی است که در سال ۱۹۵۳ به معرفی ملاصدرا پرداخت.

علاوه بر مشکلات نظری یاد شده در جمهوری نوپای پاکستان، بُعد دیگر چالش‌ها، مواجهه اسلام و غرب و یا به عبارت دیگر، رویارویی نظریه اسلام و مدرنیته بود. حوادثی در دنیای غرب به وجود آمد که از آن به عنوان مدرنیته یاد می‌شود؛ کنار زدن دین، شکل‌گیری سوالات مختلف و کشیده شدن این سوالات از غرب به کشورهای اسلامی از یکسو و مهاجرت دانشجویان و طلاب مسلمان به غرب و آشنایی نزدیک با مسائل نظری و سیر تحول در آن دیار از سوی دیگر؛ زمینه‌ساز این چالش بود. این تقابل سوالاتی را پیش روی مسلمانان و اندیشمندان مسلمان قرار داد و این سوالات در کشورهایی چون مصر، ترکیه و اندونزی و... که پیش از این تحت استعمار بودند و غربی‌ها در آن حضوری پررنگ داشتند به شکلی گسترده‌تر ظهور و بروز یافت.

این سوالات در فضای فکری فضل الرحمان هم وجود داشته است؛ او به این می‌اندیشید که اسلام را چگونه می‌توان در دنیای معاصر و با توجه به مسائلی که برای انسان معاصر غربی منقطع از وحی به وجود آمده است به اجرا گذاشت و از آن دفاع نمود. آنچه فضل الرحمان ترسیم می‌کند، انتخاب راه درست از میان چند مسیر است:

۱. **راه سنت‌گرایان:** یعنی همان عرف سنتی‌ای که مسلمانان در طی قرون و اعصار داشتند؛ و نیز شیوه علما، فقها و جامعه متدینین. ایشان می‌گویند در حال حاضر این راه جواب نمی‌دهد. از نگاه وی وقتی شما در این مسیر قرار می‌گیرید، در عمل با بن‌بست مواجه می‌شوید؛ شاید به ظاهر ارزش‌های حقوق بشر برابر با ارزش‌های اسلام باشد و بگوییم اسلام هم همین را می‌گوید؛ ولی ارزش‌های باطنی حقوق بشر با ارزش‌های اسلام بسیار متفاوت است. این باعث می‌شود که دین حداقلی شود.^۱ به این معنا که دین به یک

^۱ تعبیر «دین حداکثری» و «دین حداقلی» از اصطلاحات کلیدی فضل الرحمان است.

سلسله احکام فردی محدود شود. این در حالیست که مسائل مستحدثه بسیاری وجود دارد که از این مسائل در روزگاران گذشته اثری نبوده و به همین دلیل سنت‌گرایان در این‌گونه موارد به دلیل نداشتن مبنای نظری، به یک اصل عملی تمسک می‌کنند و بر اساس آن می‌خواهند مشکل را حل کنند. به عنوان مثال می‌خواهند با اصالت البرائة مشکل را حل کنند؛ اما در این جا تنها در مقام عمل راه‌کاری ارائه شده و نظریه‌پردازی نشده و یک دستگاه فکری تحقق نیافته است.

۲. **سکولاریسم:** یعنی این‌که بگوییم حوزه دین از حوزه حیات اجتماعی افراد جداست. از نظر ایشان این به معنای الحاد و از بین بردن دین است؛ یعنی پذیرش این‌که دین کارایی ندارد.

۳. **اجتهاد:** راهی که فضل الرحمان انتخاب می‌کند دست زدن به اجتهاد و گشودن باب اجتهاد در دنیای معاصر است. چنانکه می‌دانیم باب اجتهاد در اهل سنت، در قرن چهارم بسته شد و مباحث، چیزی جز تکرار حرف گذشتگان نبود؛ و نظریه‌پردازی جدیدی از قرن چهارم به بعد (پس از شکل‌گیری مذاهب جدید) انجام نگرفت. از یک قرن پیش **سیدجمال الدین اسدآبادی**، عبده و دیگر نوگرایان مسلمان دعوت به گشودن باب اجتهاد کردند. اما قبل از آنها هم وهابی‌ها، این دیدگاه را مطرح کرده بودند. چنان‌که یکی از تفاوت‌های شاخص وهابی‌ها با دیگر اهل سنت، به پیروی از ابن تیمیّه اصرار و تأکید بر باز شدن باب اجتهاد است.

اجتهاد در نگاه فضل الرحمان تلاش برای فهم معنای یک متن و فهم معنای یک حکم مربوط به زمان گذشته است که در بردارنده یک قانون است؛ یعنی در صدر اسلام حکمی داده شده است که باید آن را فهمید و با بسط و توسعه و یا محدود ساختن، آن را تغییر داد. وی سال‌ها قبل، پیرامون قبض و بسط، این نظریه‌پردازی را ارائه کرده است و عده‌ای از کسانی که این را به زبان فارسی آورده‌اند کارشان در حقیقت بومی‌سازی نظریه‌های فضل الرحمان است. به عبارت دیگر، سخن از اصلاح احکام - اعم از توسعه دادن و یا محدود کردن - است به گونه‌ای که موقعیت تازه با راه حل جدید آن، تحت شمول آن قرار گیرد. بنابراین فقیه با دست زدن به اجتهاد، باید حکم مربوط به زمان صدر

اسلام را دریافته و بعد در زمان حاضر، گاه به فراخور نیاز، آن حکم را توسعه داده و گاه نیز، آن را محدود کند و متناسب با شرایط خارجی موجود، آن را دوباره تنظیم کند. این کار اجتهاد است و دعوت فضل الرحمان، دعوت به اجتهاد تمام عیار در تمام زمینه‌هاست. برای طی این مسیر، چند بحث نظری وجود دارد که وی ناگزیر از پرداختن به آن است. از جمله این که فهم مسلمانان از دین و مطالب دینی به صورت ظاهرگرایانه بوده است. یکی از دلایل این امر، خلط بین احکام اسلامی و ارزش‌های اسلامی با غایبانی است که دین برای دستیابی به آن‌ها تدارک شده است. فضل الرحمان در فضای اهل سنت که کلام اشعری در آن رواج دارد، برخلاف دیدگاه اشاعره و همراه با معتزله می‌گوید: احکام دارای مصالح و مفاسد نفس الامریه هستند و یکی از خطاهای بزرگی که در اهل سنت رخ داده، نادیده گرفتن همین مطلب است؛ چرا که هنگامی که گفته شود احکام دارای مصالح و مفاسد نیستند، زمینه برای این که احکام جنبه ثبات یافته، و به عبارتی فراتاریخی شده و ازلی و ابدی شوند فراهم می‌شود. فضل الرحمان بر این عقیده است که از زمان صدر اسلام تا به حال، مصالح و مفاسد جامعه همواره در حال تغییر بوده است. در این صورت می‌توان گفت که بر اساس مصلحت یا مفسده آن زمان، چنین حکم و پاسخی به مصالح و مفاسد خارجی صادر شده است؛ اما در زمان ما مصلحت یا مفسده تغییر یافته است و حکمی متفاوت از قبل دارد و عقل ما می‌تواند این را تشخیص دهد.

به عنوان مثال در زمان حاضر می‌فهمیم که فلان کار ظلم است، حال آن که در زمانی دیگر ممکن است ظلم نبوده باشد. در چنین مواردی باید دست به یک اجتهاد تمام عیار زد. روح حاکم بر گوهر دین عبارت از توحید و معاد در مسائل اعتقادی، و عدالت در مسائل اجتماعی است. در این صورت، در شرایط و زمان خاصی، عدالت به گونه‌ای خاص تعریف می‌شود؛ اما با تغییر شرایط ممکن است آنچه در روزگار گذشته مصداق عدالت بوده، الان نه تنها مصداق عدالت نباشد، بلکه باعث ایجاد مشکلاتی هم باشد.

علاوه بر این، ایشان با مشکل دیگری هم دسته و پنجه نرم می‌کند. در اصول فقه بحثی با عنوان «نسخ قرآن توسط سنت» وجود دارد. عده‌ای، احکام اسلامی به ویژه احکام موجود در قرآن را فراتاریخی دانسته‌اند و چنین استدلال می‌کنند که چون قرآن

قدیم است، بنابراین آن را نمی‌توان با سنت نسخ کرد. از نگاه فضل‌الرحمان این یک خطای کلامی است که ناشی از باور به قدیم بودن قرآن می‌باشد در حالی که قرآن حادث است. نتیجه‌ای که او از تفکر حدوث قرآن کسب می‌کند حائز اهمیت است. وی می‌گوید چون قرآن حادث است، پس گزاره‌های قرآن قضایای خارجی است و نه قضایای حقیقیه. برخی از موارد دیگری که ایشان دست به اجتهاد زده و بحث‌های مفصلی را ارائه نموده‌است عبارتند از:

- قرآن را در کلیتش باید دید و پیامش را درک کرد. گوهر دین واسطه است بین اصول عقاید و ارزش‌های اسلامی و احکام اسلامی. جزر و مد احکام اسلامی نیز تابع ارزش‌های اسلامی است و با توجه به این نکته، باید دین را درک کرد. بر این اساس اگر جایی مشاهده شود که حکمی تأمین‌کننده ارزش‌های اسلامی (مثل عدالت، اخوت و...) نیست، باید در احکام تصرف کرد.
- تأکید فراوان ایشان بر این که احکام، همگی جنبه تاریخی دارند و به زبان اصول فقه، قضایای خارجی هستند و نه حقیقیه.
- لزوم نقد حدیث: به این معنا که احادیث در حقیقت، پاسخی در مقابل شرایط خارجی بوده‌اند و هدف، بیان احکام کلی نبوده است.
- برای دست زدن به یک اجتهاد تمام عیار، باید از دستگاه فلسفی منظمی بهره گرفت و بدون تکیه بر این فلسفه، نمی‌توان در جهان‌بینی ایجاد تحول نمود. وی در دستگاه فکری خود، اختیار انسان، حدوث و قدم قرآن، اجتهاد و... را مطرح می‌کند.

نکته آخر این که، فضل‌الرحمان بحثی نیز پیرامون وحی دارد؛ مبنی بر این که آنچه که بر پیامبر اکرم وحی شده معنا بوده یا الفاظ؟ وی این بحث را بدین دلیل مطرح می‌کند تا بتواند به اجتهاد دست بزند و مبنا را به گونه‌ای سامان دهد که بتواند در آن قبض و بسط شریعت را جاری کند. از نگاه وی الفاظ وحی، الهی نیستند و آنچه وحی شده، معناست؛ اما الفاظ در ساختار ذهنی پیامبر اکرم شکل گرفته است و آن معانی در قالب ساختار ذهنی مزبور ارائه شده است. در زبان فارسی نیز با این بحث‌ها آشنا هستیم، اما ای کاش کسانی

که این بحث‌ها را در زبان فارسی ارائه نموده‌اند، اشاره می‌کردند که مترجم این بحث‌ها هستند و با ارائه منابع اصلی راه تحقیق را می‌گشودند. البته در این دیدگاه‌ها نکات قابل انتقاد فراوانی وجود دارد که در جای دیگر به برخی از آن‌ها پرداخته‌ایم.^۱

به هر حال او بارزترین چهره اعتزالی در جهان اسلام در زبان انگلیسی است. فضل الرحمان در دانشگاه شیکاگو شاگردانی تربیت کرده و دیدگاه‌های وی توسط آنان در کشورهای مختلف منتشر شده و گسترش یافته است. این تأثیرات در ترکیه، اندونزی و دیگر کشورهای اسلامی قابل مشاهده است. از جمله دلایل این امر، شکست جریان وهابی در دنیای اسلام است. لذا بایسته است که در تلاش‌های راهبردی خود در حوزه مباحث نظری به طور جدی، به دیدگاه‌ها و اندیشه‌های وی بپردازیم. وی در آمریکا هم شاگردانی دارد که به نظریه‌پردازی در مسیر همین اندیشه گام بر می‌دارند. اما شگفت‌انگیز این‌که هیچ‌یک از پژوهش‌ها و آثار ایشان به زبان فارسی ترجمه نشده است؛ با این‌که به زبان‌های ترکی، عربی، بوسنیایی انتشار یافته‌اند!!

◆ دکتر میری

بررسی روش و اندیشه کربن

کربن یک فیلسوف قرن بیستم است. او در اوایل قرن بیستم (۱۹۰۳) متولد شد و در سال ۱۹۷۹ از دنیا رفت. او اصالتاً کاتولیک و فرانسوی است. از ویژگی‌های وی بهره‌مندی از استادان متعدد و برجسته است. شروع کار وی در دانشگاه با فیلسوفی چون **امیل بریه** بود که «تاریخ فلسفه» وی به فارسی ترجمه شده است. بریه از کسانی است که به فلسفه مدرن علاقه داشت و در مقابل به فلسفه قرون وسطی اعتنایی نداشت. کربن، بعداً از **اتین**

^۱ ر.ک. بررسی و نقد نظریه فضل الرحمان در بازسازی اجتهاد در دین، محمد جعفر علمی، فصلنامه علوم سیاسی دانشگاه

باقرالعلوم، ش ۳۷، http://www.sharch.com/persian/magazine/uloum_s/۳۷/۰۴.htm.

ژیلسون، دیگر فیلسوف برجسته فرانسوی نیز بهره برد. بریه و ژیلسون به لحاظ فکری در تقابل با یکدیگر بودند. وی سپس با **هایدگر** آشنا شد و کتاب «وجود و زمان» او را از آلمانی به زبان فرانسوی ترجمه کرد و در بعضی از معادل‌یابی‌ها از نظر هایدگر بهره برد. او از هایدگر نیز متأثر است و می‌توان گفت روش هرمنوتیکی یا کشف‌المحجوب خود را تا حدی وامدار هایدگر است.

کربن با **کارل گوستاو یونگ**، شاگرد فروید که ناقد وی نیز به شمار می‌آید و نیز با **میرچا الیاده**، دین‌شناس برجسته و معروف دوست بود؛ چنان که وی لحظات پایانی عمر کربن را با او بوده و حالتی را که در آن لحظات بر وی گذشته است نقل می‌کند. او همچنین با **ایوانف**، محقق برجسته روسی که در خصوص اسماعیلیه پژوهش‌هایی را انجام داده و مدت‌ها در ایران بوده دوستی داشت. مکاتبات این دو با هم اخیراً انتشار یافته است و نشان‌دهنده تفاوت‌های روحی و معنوی این دو پژوهشگر غربی است. لطافت، عمق، معنویت‌گرایی، مسئولیت‌پذیری و فعالیت پژوهشی کربن از عمق جان از سوئی و جنبه‌های منفی ایوانف از سوی دیگر از نکات قابل توجه این مکاتبات است.

او به فلسفه غرب واقعا مسلط بود چنان که غریبان نیز او را به عنوان فیلسوفی برجسته می‌شناسند. وی در شروع کار خود به حکمت اسلامی علاقه‌مند شد. این تمایل از زمان ارتباط با ژیلسون در او شکل گرفت. او با این که کاتولیک بود با سنت مسیحی پروتستان آشنایی داشت و **هامان** متکلم پروتستان را به خوبی می‌شناخت. او از همه این‌ها بهره گرفت و با تمام این آگاهی‌ها و گرایش‌ها به حوزه حکمت اسلامی و شیعه‌شناسی گام نهاد. یک نکته برجسته در اهمیت کربن در حوزه پژوهش در عرصه بین‌الملل این است که وی تشیع را آنچنان به مخاطب غربی معرفی می‌کند که آنان به شناخت و تحقیق در باره این مکتب علاقه‌مند می‌شوند. او به دلیل آشنایی با بحران‌های غرب، تبیینی از تشیع و حکمت اسلامی ارائه می‌دهد که غرب را تشنه شنیدن آن می‌کند. این تمایل را در اروپا، آمریکا و حتی در کشورهای شوروی سابق به خوبی می‌توان مشاهده کرد. بدین ترتیب او از این جهت به شدت تأثیرگذار بوده و توانسته است مخاطبان جدی‌ای را جذب کند. به عنوان نمونه در کتاب «التراث و الحداثه» که حدوداً سی سال قبل نوشته شده است

محمد عابد الجابری مباحثی را پیرامون ابن سینا مطرح نموده که طی آن از نظرات و آراء کربن هم استفاده کرده است. گو این که در بحث از آسیب‌شناسی روش و رویکرد کربن نکاتی انتقادی مطرح است که در جای خود باید بدان پرداخت.

افزون بر آنچه گفته شد به نظر می‌رسد آنچه حائز اهمیت است روشی است که کربن برای استفاده از حکمت و میراث شیعی به کار گرفته است. امروزه مشکلی که ما در داخل کشور با آن مواجهیم مشکل روش است؛ یعنی به رغم وجود گنجینه‌ای از معارف غنی و بی‌بدیل، به این دلیل که روش استفاده و گزینش این معارف در اندیشمندان ما برای روزگار حاضر چندان شناخته و نهادینه نشده است امکان بهره‌برداری درست از آن فراهم نیامده و نتوانسته‌ایم از این گنجینه ارزشمند استفاده کنیم. کربن تلاش کرده تا راهی را برای این امر پیشنهاد کند. نقطه آغاز برای آشنایی با روش وی عبارت از دغدغه و بحرانی است که کربن با آن مواجه بود. اهمیت موضوع در این است که بسیاری از اندیشه‌ها که در محتوای خود بسیار ارزشمند نیز هستند، به این دلیل که نقطه تعامل خود را با بحران معین نکرده‌اند و در خلاء شکل گرفته‌اند مورد استفاده قرار نمی‌گیرند و لذا مفید واقع نمی‌شوند.

کربن، به مثابه انسان و فیلسوفی غربی که در متن بحران‌های معاصر قرار داشته به عمق و لایه‌های زیرین بحران می‌اندیشد. او با بحران علوم انسانی، تاریخ پرستی و اندیشه‌های هگلی و مارکسیستی، تک‌ساحتی شدن انسان، پوزیتیویسم حاد و مزمینی که همه حقیقت را به عقل حسی تقلیل می‌دهد مواجه است. او رو در رو با بحرانی است که در آن دروغی بزرگ به نام عقلانیت آزاد شکل گرفته، در حالی که در پس آن، تعصبات جاهلی فراوانی وجود دارد؛ و ملاک عقلانیت و اندیشه آزاد را همانا غیر معنوی و غیر دینی بودن می‌شناسد.

بحران دیگر به نظر کربن روان‌پریشی بشر غربی است که رمان، تجلی آن است. او معتقد است که ما در حکمت مشرقی چیزی داریم به نام «تمثیل» که تجلی آن داستان‌های رمزی‌ای همچون «سلامان و افسال» و... می‌باشد و در آثار ابن سینا و سهروردی و دیگران مشهود است و به لحاظ مبادی وجودشناختی و معرفت‌شناختی متکی بر عالم مثال است؛ حال آنکه در غرب «رمان» به عنوان جایگزین تمثیل متکی بر هیچ میانی مثالی و عقلی

نیست و از این جهت دچار خلاء است و انسان این روزگار برای پر کردن این خلاء به خیال‌پردازی‌های مالیخولیایی‌گونه روی می‌آورد که محصول آن رمان است که خود سبب روان‌پریشی انسان می‌گردد.

مشکل دیگر آن است که جریان جوانمردی و فتوت به عنوان یک جریان اجتماعی که مبتنی بر حکمت اسلامی و شیعی و نیز جریان‌های اصیل ادیان ابراهیمی دیگر بوده از میان رفته و از سوی دیگر قداست هنر توسط رویکردهای اروتیک و مادی‌گرایانه رو به افول نهاده و از طرف دیگر، ادیان باهم تقارب مبتنی بر مبانی اصیل ندارند و اگر هم به یکدیگر نزدیک شوند این تقارب مبتنی بر مبادی غیر اصیل خواهد بود که به سادگی قابل اضمحلال است.

او دریافته است که این بحران‌ها با اندیشه‌های کلیسایی معاصر و دینی مدرن قابل حل نیستند. لذا به دنبال چیزی می‌رود که از آن با نام‌هایی همچون "حکمت مشرقی"، "اسلام ایرانی"، "حکمت نبوی"، "اسلام معنوی" و... یاد می‌کند. کربن برای حل بحران دو رویکرد ارائه می‌کند: ۱- رویکرد محتوایی و مضمونی؛ ۲- رویکرد روشی. او در رویکرد محتوایی معطوف به شرق شده و، از شرق تنها دو گزینه را مد نظر قرار می‌دهد؛ یکی شرق دور که شامل حکمت بودایی، هندویی، جینی و امثال آنها می‌شود و دیگری «حکمت مشرقی» است که در اسلام شیعی و حکمت نبوی ایرانی ظهور و بروز یافته و ملاصدرا، ابن سینا، سهروردی و... نمایندگان آن هستند. وی این اسلام شیعی و حکمت نبوی را مبتنی بر ولایت می‌داند. این حکمت کاملاً متفاوت با حکمت اسلامی‌ای است که در مغرب عربی شکل گرفته و ابن رشد سردمدار آن است. البته او تلاش می‌کند تا حکمت شیعی را به ایران پیش از اسلام پیوند دهد که در جای خود قابل انتقاد است. او به دلایلی که ذکر می‌کند این حکمت را بر حکمت شرقی هندو و... ترجیح می‌دهد و بر روی این حکمت متمرکز می‌شود. او معتقد است بحران غرب را می‌توان با تکیه بر محتوای این حکمت برطرف کرد. اینجا این سؤال مطرح می‌شود که اگر این محتوا مفید و کارآمد است، چرا مسلمانان نتوانسته‌اند موفق باشند؟ پاسخ این سوال همان‌گونه که پیشتر نیز اشاره شد این است که مسلمانان این محتوا را داشته‌اند ولی به این دلیل که کلید این

گنجینه را نیافته‌اند نتوانسته‌اند از آن استفاده کنند. این کلید همان روش استفاده از محتوی است که دومین جهت بحث کربن است.

کلید و روش استفاده از این گنجینه عبارت از روش هرمنوتیکی پدیدار شناسانه‌ای است که برخی از ابعاد آن را از هایدگر اخذ کرده است و هدفش آن است که بتواند این حکمت نبوی را به گونه‌ای برای انسان در اینجا و اکنون استفاده کند. بنا بر این می‌توان گفت اهمیت کار کربن، تلاش برای قابل استفاده کردن آن محتوا با بکارگیری این روش برای حل مشکلات انسان امروز است. اگرچه ممکن است روش، نتایج و بهره‌گیری‌های او قابل انتقاد باشد ولی تلاش وی در این مسیر قابل استفاده و ارزشمند است و توجه ما به این بحث‌ها و استفاده از این تجربه‌ها بیشتر به این دلیل است که بتوانیم با آسیب‌شناسی چنین روش‌هایی راه را برای طراحی مدلی مناسب و قابل قبول هموار کنیم.

در اینجا برای نمونه به مواردی اشاره می‌کنیم که کربن توانسته با استفاده از حکمت اسلامی و تشیع، استفاده‌های خوبی برای حل بحران‌های معاصر کند: یکی از کارهای اساسی کربن، در خصوص عالم «مثال» است، البته تعریف او از عالم مثال تا حدی با تعریف آن در فلسفه اسلامی ما متفاوت است و دقیقاً آن چیزی نیست که در فلسفه اسلامی مورد بحث قرار گرفته است اما این در ماهیت بحث تغییری ایجاد نمی‌کند. از نگاه او «عالم مثال»، که در تشیع و حکمت ابن سینا، ملاصدرا و سهروردی به آن اشاره می‌شود، برای حل بحران‌های امروز ما اثرگذار است. او می‌کوشد تا از این عالم مثال و رویکرد تاویلی مبتنی بر آن برای دوری از ظاهرگرایی مذهبی، که به اعتقاد او در اهل سنت به شدت وجود دارد بهره‌برد؛ از این رو تأویلی را که در اسماعیلیه و تشیع وجود دارد، نقطه برجسته‌ای دانسته که می‌تواند موجب نتایج درخشانی شود.

وی از عالم مثال برای «فلسفه هنر» نیز بهره می‌برد. مشکل امروز ما این است که فلسفه اسلامی در عرصه‌های فرهنگی و اجتماعی ما حضور نیافته است. و کربن سعی می‌کند راه حل این مشکل را نشان دهد. او در فلسفه هنر، بحث قداست هنر را مطرح می‌کند و می‌گوید: عالم مثالی را که در اندیشه اسلامی - ایرانی مطرح است می‌توان در هنر به جریان انداخت و فلسفه هنر جدیدی را تاسیس کرد که از جمله نتایج آن فاصله

گرفتن هنر از ابتدال است. و باز از عالم مثال برای مساله معادشناسی، تحقق مدینه فاضله و آرمانی یا ناکجا آباد (به معنای مثبت آن) استفاده می‌کند خصوصا این که او باور شیعه به وجود امام حی و حاضر را به این مساله پیوند می‌دهد. با همین رویکرد است که وی به شدت با تقسیم‌بندی متعارف فلسفه به حکمت باستانی، میانه و دوره جدید، مخالف است و آن را مبتنی بر رویکرد ضد معنوی مدرن می‌داند و می‌گوید نتیجه این تقسیم‌بندی آن است که فلسفه اسلامی در دوره میانه قرار می‌گیرد و در نگاه مدرن دوره میانه به معنای جنازه‌ای محترم و یا عتیقه‌ای با ارزش خواهد بود که جایش در ویتترین است و نه به معنای موجودی زنده و اثرگذار. او اساسا به شدت ما شرقی‌ها را بر حذر می‌دارد که گرفتار نوگرایی‌های بی‌دلیل شویم. اصولا کربن همواره هشدار می‌دهد که مبادا دچار شیفتگی فلسفه‌های متعدد و متنوع غرب شویم؛ چرا که این تعدد و چند پارگی، ناشی از روح پریشان غربی است. همان‌طور که گفتیم او به شدت با جریان‌های تاریخ پرست، علم پرست؛ زمپنه‌گرا، مارکسیسم و بالاخره مدرن مخالف است.

بحران دیگر از نگاه کربن، مسئله دو انگاری و ثنوتی است که در غرب بین عقل و ایمان و یا علم و ایمان شکل گرفته است. کربن این را مبتنی بر یک سری مبانی وجود شناختی و معرفت شناسی‌ای می‌داند که تا حدی ریشه در آراء ابن رشد دارد و سپس ابن رشدیان لاتینی در غرب آن را بسط داده و بر اساس آن درباره جدایی عقل و ایمان نظریه‌پردازی کرده‌اند. کربن از این جهت به شدت با ابن رشد در تعارض است و بسیاری از مشکلات حاضر در غرب را ناشی از جریان ابن رشد می‌داند. به اعتقاد او در الگوی حکمت مشرقی، جبرئیل با عقل فعال متحد می‌شود و ایندو یک موجودی واقعی را شکل می‌دهند. این موجود بر نبی اکرم اسلام (ص) نازل می‌شود و تشریح الهی، الهامات و وحی‌های غیر تشریحی را بر نبی اکرم (ص) عرضه می‌کند و همین موجود، عقل را نیز در میان بشریت سریان می‌دهد. بعد از رحلت نبی اکرم (ص) اگرچه وحی تشریحی منقطع می‌شود ولی جریان ارتباط ملک و ملکوت منقطع نمی‌شود؛ بلکه این ارتباط با ولایت که ادامه نبوت است تداوم می‌یابد. پس این موجود، هم جنبه علمی و عقلانی بشر را تامین

می‌کند و اندیشه‌های درست را به او ارائه می‌کند و هم جنبه‌های روحی و معنوی او را در هر عصری تأمین می‌کند.

این مدل شیعی، که ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا نیز آن را پی گرفته‌اند سبب می‌شود تا دیگر، تعارض وجود شناختی بین علم و دین وجود نداشته باشد؛ زیرا ریشه و منبع هر دو یکی است و این درست برخلاف آن چیزی است که در ابن رشد دیده می‌شود؛ چرا که از نگاه کربن ابن رشد با انکار عالم مثال و نفوس مثالی، قائل به تفکیک میان عقل و وحی شده است یعنی وحی چیزی متفاوت از افاضات عقلی و علمی عقل فعال بر بشر خواهد بود و با قطع این پیوند، رابطه عقل بشری و دین قطع می‌گردد. این گونه است که کربن، عرفی‌گرایی غرب و دوگانه‌انگاری دکارت را در پیوند با دیدگاه‌های ابن رشد و جدایی دین و علم می‌داند. آنچه قابل توجه است این است که کربن از ظرفیت نظریه عالم مثال و لوازم آن که به نظر ما چندان هم اساسی نمی‌آید تا این مقدار برای حل بحران معاصر بهره گرفته و به خوبی آن را به کار می‌گیرد.

انتقاداتی بر کربن

از جمله انتقادهایی که بر او وارد است این است که او سعی کرده است اسلام را از وضعیت و شکل تاریخی خود جدا کند، آنچنان که گویی در اسلام، تاریخی وجود ندارد و هر چه هست صرفاً به عالم مثال مربوط می‌شود. او واقعیات تاریخی و پیوند دین اسلام با سیاست و دستورات اجتماعی را در حد قابل توجهی نادیده می‌گیرد. **انتقاد دیگری** که به او می‌توان وارد کرد این است که بعضی از جریان‌های غیر اصیل مسلمان و شیعه در اندیشه کربن جایگاه قابل توجهی دارند. (توضیح بیشتر خواهد آمد) **انتقاد دیگر** آن‌که، این روش در عین کاربردی و مفید بودن به این دلیل که معطوف به نیاز و بحران است فقط ابعاد و موضوعات خاصی از اسلام را می‌تواند ببیند در حالی که در گنجینه اسلامی ابعاد و اجزای دیگری نیز هست که نباید از چشم دور بماند و با توجه به این که میراث اسلامی یک کل است و نمی‌توان تنها با نگرستن به برخی از اجزاء تفسیری درست و واقعی از کل ارائه کرد. اشکالات دیگری نیز به او وارد است که در این مجال فرصت طرح آن‌ها نیست.

البته هیچ کدام از این انتقادات از اهمیت و میزان تأثیرگذاری کربن نمی‌کاهد. تلاش‌های او در پی‌گیری و ردیابی مسائل بی‌نظیر است. او در روش، فوق‌العاده است و دل‌بستگی شدیدی به شیعه دارد. تلاش‌های او همراه با دل‌بستگی و تعهد است و به همین جهت مرحوم علامه طباطبایی به ایشان نگاه مثبتی داشته است. به نظر می‌رسد لازم است «جامعه المصطفی» با توجه به رویکرد بین‌المللی‌ای که دارد بحث‌هایی از این دست را در مباحث آموزشی خود قرار دهد و دوره‌های کوتاه‌مدت و بلند مدتی در این خصوص در نظر گیرد و طلاب را تشویق به پژوهش در این‌گونه موارد کند. امیدوارم بتوانیم سهم شایسته خود را در مباحث پژوهشی دنیای امروز برای حل بحران‌ها و نیز تولید علم در کشور به دست آوریم.

پرسش و پاسخ:

سوال و پیشنهاد یکی از اساتید حاضر در جلسه: ۱. برخی از روشنفکران داخلی دیدگاه دیگران را بدون ارجاع مطالب به آنها و به نام خود مطرح کرده‌اند. بیشتر دکتر محمد رضایی نمونه‌هایی از گفته‌های این روشنفکران را که برگرفته از برخی از دانشمندان غربی بود عیناً در مجله‌های تخصصی ارائه نمود؛ اما این کار نسبت به فضل الرحمان صورت نگرفته است. در این رابطه مناسب است در قالب مقاله‌ای مأخذ و منبع بعضی از این سخنان که از فضل الرحمان گرفته شده و بدون ارجاع به فارسی آمده است ارائه شود.

۲. به نظر می‌رسد کربن با یک پیش‌فرض خاص که بیشتر متمایل به عرفان پروتستان بوده؛ مسائل اسلامی و عرفان اسلامی را پیگیری کرده و مجذوب طرز تفکر اسماعیلیه و شیخیه می‌شود. و بالاخره با فاصله گرفتن از عرفان اصیل شیعی به شیخ احمد احسایی گرایش پیدا می‌کند و به پژوهش می‌پردازد. آیا سخن را می‌پذیرید؟

دکتر میری:

این درست است که وی با مکتب پروتستان و متفکرانی همچون هامان، لوتر و برخی

دیگر آشنایی خوبی دارد و از آن‌ها تجلیل می‌کند و به طور خاص به بحث مهم "کلمه" در آراء آن‌ها می‌پردازد و در همان زمان‌ها که دلبسته پروتستانیزم بوده مجله‌ای بنام اورانوس را منتشر می‌کند و مبلغ افکار اینان است ولی کربن با طی کردن دوره‌ای تکاملی از این جریان ناامید شده و با فاصله گرفتن از آن به سوی حکمت مشرقی متمایل می‌شود. وی در مصاحبه اش با فیلیپ نمو این مساله را به خوبی تشریح می‌کند. البته این که او به حکمت اسماعیلیه و نیز مکتب شیخیه دلبستگی دارد سخن درستی است. او بدلیل نوع نگاهش به مساله، فرق چندانی میان اسماعیلیه، شیعه اثنی عشریه، شیخیه و... نمی‌بیند و یکی از مشکلات او همین است. البته ناگفته نماند او به طور خاص به ابن سینا و ملاصدرا بویژه بحث در «اصالت وجود» توجه و باور جدی دارد و در برخی موارد هم این گرایش را ترجیح می‌دهد اما در عین حال، این اشکال واقعاً بر او وارد است که روشی را برگزیده و توری را برای شکار پهن کرده که بسیاری از گرایش‌های نامقبول مانند جریان اسماعیلیه، شیخیه و... هم در آن قرار می‌گیرند. روشن نیست که کربن برای تفکیک این‌ها چه ملاک و معیاری می‌تواند ارائه دهد. دغدغه بنده این است که چگونه کربن می‌تواند عرفان مقبول را از عرفان دست‌سازی را که دارای انتولوژیک مناسب و نیز اجزای منسجم باشد و از ظرفیت حل بحران مورد نظر کربن هم برخوردار باشد تفکیک کند.

سوال: ظاهراً تأثیری که فضل الرحمان بر روی اندیشمندان دنیای عرب داشته؛ بیش از ایرانیان بوده است؛ حتی برخی هم طیف معتزله در دنیای عرب را فرزندان علمی او به شمار می‌آورند؛ آیا این تعبیر درست است؟

دکتر علمی:

فضل الرحمان در جریان اعتزالیان جدید شاخه هند و پاکستان و نیز حوزه زبان انگلیسی، مؤثر بوده است؛ اما به نظر نمی‌رسد که در حوزه زبان عربی چنان تأثیری داشته باشد. در حوزه کشورهای عرب زبان، ریشه رشد معتزلیان جدید محمد عبده و سیدجمال است و تأثیراتی

است که سید احمدخان هندی در هند برجا گذاشته و از آنجا به مصر رفته است. البته گفته می‌شود طه حسین هم گرایش اعتزالی داشته و در این جریان موثر بوده است.

👉 **سوال:** آیا اندیشه رشید رضا را هم می‌توان در این چارچوب ارزیابی کرد.

👉 **دکتر علمی:**

رشید رضا اگرچه شاگرد محمد عبده است، اما پس از مرگ عبده، چرخشی ناگهانی در اندیشه‌های او رخ داد و به ترویج سلفی‌گری پرداخت و متأثر از آراء وی، اخوانیان پدید آمدند و حتی گفته می‌شود که رشید رضا پدر جریانات تکفیری و اخوانی است.

👉 **سوال:** گفته می‌شود یکی از دلایلی که موجب شده است میانی فلسفی و معرفتی ما در ساحت‌های اجتماعی در طول تاریخ چندان بروز نیافته، نداشتن حکومت و درگیر نشدن شیعه با اداره جامعه بوده است؛ ولی به رغم گذشت سه دهه از انقلاب اسلامی، هنوز هم آن ارتباط برقرار نشده است و همچنان میانی فکری شیعه، چه در عرصه اقتصاد، سیاست و جامعه، تدوین نشده است! علت این آسیب را چه می‌دانید؟

👉 **دکتر میری:**

به نظر می‌رسد بعد از انقلاب بسیاری از صاحب نظرانی که می‌بایست در حوزه اندیشه و نظریه‌پردازی تلاش می‌کردند درگیر حوزه اجرا شدند؛ و با ورود به حوزه عمل و اجرا، ضرورت این مباحث برای آنان چنان که باید احساس نمی‌شود و تا زمانی که بحران، احساس نشود تلاشی برای رفع بحران نمی‌شود. در مسیحیت این امر توسط نوتومیایی‌ها اتفاق افتاد و نتایج درخشانی در فلسفه هنر، فلسفه تعلیم و تربیت و... به بار آورد؛ در حالی که نظام فلسفی ما از جهات متعددی قوی‌تر از سیستم فلسفی آن‌هاست.