

بررسی و نقد رویکرد طه عبدالرحمن در اسلامی سازی علوم انسانی*

هادی بیگی ملک‌آباد**

چکیده

این مقاله به بررسی رویکرد طه عبدالرحمن، منتفکر معاصر مغربی، در بحث اسلامی سازی علوم انسانی پرداخته است. پس از مباحث مقدماتی، ادله‌ای بر بحث امکان اسلامی سازی علوم انسانی بیان و سپس با اتخاذ یک الگوی سه مرحله‌ای، به تطبیق فعالیت‌های فکری طه عبدالرحمن در مراحل سه‌گانه اقدام شده است. در مرحله اول، نقدهای طه بر مدرنیته غرب و مبانی فکری آن بیان گردیده است، در مرحله دوم به بررسی فعالیت‌های فکری طه در بحث تنقیح و تنظیم و نوسازی مبانی و در مرحله بعد اندیشه‌های وی در گام عملیاتی پرداخته شده و در خاتمه هم به نقد و ارزیابی رویکرد وی اقدام شده است.

واژگان کلیدی: علوم انسانی، اسلامی سازی، مدرنیته، اخلاق، تمدن سازی، تمدن غرب.

* از مقالات منتخب نخستین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی.

** دانشجوی دکتری جامعه‌المصطفی‌العالمیه.

تاریخ تأیید: ۹۱/۶/۲۷

تاریخ دریافت: ۹۱/۳/۱۵

مقدمه

مقدمات ورود به دنیای جدید را عوامل مختلفی محقق کرده‌اند. چالشی شدن رابطه علم و دین و نهاد کلیسا با نهاد اندیشه و مباحث سیاسی و فلسفه آن و از طرف دیگر چرخش‌هایی که به تدریج در هنر و فلسفه پدیدار می‌شد، بخشی از عواملی بوده‌اند که جهان را در آستانه دوران جدیدی قرار داده‌اند. وقتی دکارت گزاره دستوری خود یعنی «من شک می‌کنم، پس هستم» را مطرح کرد، یکی از گام‌های بلند به سوی محوریت انسان و سوژه در فرایند اندیشه و تحولات اجتماعی بود. برآیند تلاش‌ها و فعالیت‌های علمی و سیاسی در چند گزاره به‌ظاهر خوشایند تبلور یافت: انسان‌گرایی، آزادی، مردم‌سالاری و... . به موازات این تحولات، انقلاب صنعتی هم بخشی از بار ورود به دنیای جدید را به دوش کشید و تا حد بسیاری توانست امیدهایی را در دل‌های فیلسوفان روشنگری به وجود آورد؛ زیرا به واسطه این تحولات صنعتی و ابزاری، شعارهای آنها با استقبال بهتری مواجه می‌گردید.

به هر حال دنیای جدید و چرخش‌های محسوس آن، همه با هم ارزیابی می‌شد و لذا برآیند تحولات در بادی امر، آزادی، رفاه و علم‌گرایی به نظر می‌رسید. مجموعه این تحولات توانستند یک پدیده عظیم اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، صنعتی، هنری و... به نام مدرنیته را به وجود آورند. در این شرایط جدید چندین مفهوم و تعریف و انگاره به طور محسوس تغییر ایجاد کرد:

۱. نگاه به طبیعت عوض شد و به تعبیر طه عبدالرحمن از مادر انسان به کنیز انسان، تغییر جایگاه داد و دیگر احترامی از باب مخلوق الهی بودن نداشت.
۲. دین از عرصه تحولات اجتماعی و علمی خارج گردید و در خوش‌بینانه‌ترین حالت به عالم فردیت وارد گردید.
۳. دامنه علم محدود گردید و علم تجربی در قله معارف بشری قرار گرفت و سایر معارف، مانند فلسفه و ادبیات و... اموری غیرعلمی قلمداد شد و روش تجربی، روش مقبول علمی گردید.

۴. به تدریج انسان و رفتارها و گرایش‌های وی هم با نگاه یک ابژه نگریسته شد و تلاش‌ها بدان سو سوق یافت که انسان و شئون اجتماعی حیات وی، به روش تجربی مورد مطالعه قرار گیرد.

۵. اگر قبل از این تحولات، خداوند در محور و مرکز عالم بود، در دوره جدید، انسان در مرکز همه مسائل قرار گرفت و از همین جا بود که گام‌ها به سوی جایگزین ساختن دین انسانی به جای دین الهی شتاب بیشتری گرفت.

به طور خلاصه می‌توان گفت که در ارکان فکری بشر تغییرات صریحی پدیدار شد و هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی بشر جدید، دست‌خوش تحول گردید. با وقوع تحولات جدید، مجموعه‌ای از علوم به نام علوم انسانی متولد شدند که نیازهای وضعیت جدید، آنها را طلب می‌کرد؛ زیرا از طرفی جایگاه دین به عنوان نهادی که بسیاری از مسائل اجتماع را سر و سامان می‌داد، تضعیف شده بود و از طرف دیگر شرایطی جدید ظهور کرده بود که دیگر مانند شرایط جوامع قبل بسیط نبود، بلکه هر روز بر پیچیدگی آن افزوده می‌شد. مؤسسات جدیدی شکل گرفتند و نقش‌های متنوع اجتماعی متولد گردیدند. روابط انسان‌ها دست‌خوش تحولات گردید و به یک تعبیر از روابط عاطفی و احساسی به صورت روابط خشک و بی‌انعطاف کاری و ابزاری درآمد. به تعبیر دیگر وضع مکانیکی روابط انسان‌ها و بازیگری اجتماعی آنها به صورت یک وضعیت ارگانیکی و یک تقسیم کار جدید با اقتضانات خاص درآمد. جمعیت شهرها گسترش یافت و شهرنشینی و در کنار آن کلان‌شهرها یکی از موضوعات مهم و حساس جهت مطالعه شد.

خلاصه آنکه دنیای جدید به طور کلی نمایی کاملاً متفاوت از قبل پیدا کرده بود و علوم انسانی درست در همین گیرودار و در پاسخ به این معضلات و شرایط جدید شکل گرفتند و صد البته بر همان زیرساخت‌هایی استوار شدند که دوران جدید برای خود تعریف کرده بود. در رأس این زیرساخت‌ها همان مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی نو قرار داشت که شالوده شکل‌گیری این علوم جدید را تشکیل می‌داد. به بیان دیگر می‌توان علوم انسانی را سند فکری و نرم‌افزار دوران جدید دانست که از طرفی می‌کوشد برخی

مشکلات نوپدید جوامع نوین را بررسی کند و از طرفی هم در نقش یک توجیه‌گر و معرفی‌گر رجحان مدرنیته و دنیای جدید نقش ایفا می‌کند.

یکی از ادعاهای گزاف مدرنیته آن بود که خود را عام و جهانی معرفی کرد. هرچند این ادعا در بادی امر غیرمنطقی می‌نمایاند، اما با تکیه بر توان تکنولوژیکی و به تبع آن هژمونی سیاسی - نظامی خود، در برهه‌ای از زمان به نحو موفقیت‌آمیزی بدان جامه عمل پوشاند. مواجهه کشورهای اسلامی با مدرنیته ابتدا سبب اعجاب حاکمان و رجال این کشورها شد و بدون یک نگاه عمیق و صرفاً با یک نگاه سطحی به پیشواز آن رفتند و همان‌گونه که تکنیک وارد می‌کردند، استقلال و سنت و فرهنگ خود را هم رایگان می‌باختند. در مراحل بعد نگاه اندیشمندان این کشورها تا حدودی تغییر یافت و علامت سؤال‌های زیادی در برابر پدیده مدرنیته و سلطه‌گری و یکه‌تازی‌های آن قرار گرفت. در دوران جدید که شرایط جهانی هم تا حدودی به نفع مدرنیته نیست و چرخش‌های محسوسی در آن پدیدار شده و نغمه‌های مابعد تجربه‌گرایی و پست‌مدرن و عقلانیت سنت‌ها و توسعه فرهنگی در کشورهای اسلامی و جهان سوم بیشتر ظنین‌انداز می‌شود، این علامت سؤال‌ها و رویکردها به نحو مضاعفی مطرح می‌شود.

کشور مغرب به واسطه موقعیت جغرافیایی و ارتباطی که با جهان غرب دارد و نبود یک پشتوانه فکری و فلسفی قوی در فضای فکری آن، شاهد انواع و اقسام پروژه‌های فکری‌ای بوده است که صد البته ادامه همان پروژه‌های فکری ناکام غرب بوده‌اند. در این بین دکتر طه عبدالرحمن اندکی متفاوت از اقران مغربی خود می‌نماید و به تعبیر برخی از هم‌وطنانش نغمه‌ای ناساز می‌سراید. وی متولد مغرب و تحصیل‌کرده دانشگاه سوربن فرانسه است. به واسطه فضای دینی خانواده، تربیتی دینی می‌یابد و تا حدود زیادی با سنت اسلامی و علوم و معارف موجود آن، مانند تفسیر و اصول و فلسفه و ادبیات عرب و... آشنا می‌شود. به سبب معاشرت با پیشوایان صوفی‌مسلك آن دیار، گرایش‌های صوفیانه و عارفانه هم دارد. این گرایش‌ها به طور آشکار خود را در پروژه فکری وی نشان می‌دهند. در سوربن در دو رشته که جزو رشته‌های متأخر دانشگاهی‌اند، مدرک دکتری دریافت می‌کند؛ رشته فلسفه

زبان و فلسفه منطق. بر زبان‌های آلمانی و فرانسوی و انگلیسی تسلط کامل دارد؛ اما علقه خاصی به زبان عربی و ظرفیت‌های بی‌پایان آن دارد. دنیای جدید غرب و سنت فکری - فلسفی آن را خوب می‌شناسد؛ اما به سنت‌های بومی و اسلامی وفادار بوده، دل خوشی از تمدن جدید غرب ندارد. بیشتر تلاش‌هایش را در تحقق‌بخشیدن به یک سند فکری، برای تمدن جدید اسلامی مصروف می‌دارد و به آینده این تمدن نوین خوش‌بین بوده، خود از آن با نام مدرنیته اسلامی یاد می‌کند و به هر حال به زعم خود در راستای تحقق‌بخشیدن به آن گام بر می‌دارد.

۱. علوم انسانی و سه گام در اسلامی‌سازی آنها

نگاهی اجمالی به فعالیت‌های اندیشمندان مسلمان در ارتباط با علوم انسانی و بحث اسلامی‌سازی، این حقیقت را نمایان می‌سازد که هنوز در میانه راه قرار دارند و البته این امر طبیعی است؛ زیرا ظرافت‌ها و سختی‌های این امر تا حدودی مشهود است و شکل‌گرفتن یک گفتمان علمی جدید در زمینه علوم انسانی با مشکلات زیادی مواجه است. برای مثال بازتولید سنت علوم انسانی جدید به واسطه ترجمه و ترویج و شیوع آن در فضای کشورهای اسلامی، سبب شده است ذهنیت بخشی از اندیشمندان مسلمان به تمدن غرب و مبانی فکری آن متمایل شود. از دیگر مشکلات این امر، غفلت جوامع اسلامی از ماهیت علوم انسانی است؛ چون در بادی امر آنها را به دیده علم نگریسته‌اند و این نگرش، سال‌ها در فضای فکری جوامع مسلمان وجود داشته است و اکنون هم ادامه دارد. غافل از اینکه علوم انسانی جدید تا حدودی نقش یک ایدئولوژی را برای تمدن غرب بر عهده دارد. مطلب دیگر اینکه علوم انسانی جدید با سرعت فوق‌العاده‌ای در حال نوشدن‌اند؛ به طوری که یک نظریه نو تا به کشورهای غیرغربی برسد، نظریه‌های دیگری در پی آن تولید شده‌اند. این سرعت تا حدودی ابتکار عمل را از اندیشمندان مسلمان ستانده است.

به هر حال می‌توان فعالیت‌های فکری اندیشمندان مسلمان در ارتباط با اسلامی‌سازی علوم انسانی را در سه گام دسته‌بندی کرد:

گام اول: حجم گسترده‌ای از ممارست‌های فکری اندیشمندان جوامع اسلامی به امر نقد و

ارزیابی انتقادی نظریات موجود در علوم انسانی جدید مصروف شده و می‌شود؛ لذا فعالیت‌های برخی از اندیشمندان را می‌توان در راستای اسلامی‌سازی علوم انسانی قلمداد کرد؛ اما در همین سطح نقد و ارزیابی. البته این گام هم ضرورت دارد و طبیعی است که بخش عظیمی از فعالیت‌های فکری را به خود مصروف دارد؛ زیرا مسلم است که یک سنت تعریف‌شده و گسترده در علوم انسانی وجود دارد که توانسته است خود را در بیشتر نقاط جهان بشناساند و تا حدودی هم مقبولیت یابد؛ لذا تا فعالیت‌های این گام موفق نباشد، نوبت به گام‌های بعدی در امر اسلامی‌سازی نخواهد رسید؛ چراکه تأسیس یک سنت علوم انسانی جدید در شرایط کنونی، در گرو عبور و مغلوب‌ساختن سنت فعلی نوع غربی آن است.

گام دوم: در این مرحله تلاش اندیشمندان مسلمان مصروف بیان مبانی و مبادی اندیشه اسلامی و تنقیح و تنظیم آنها می‌شود؛ زیرا شکل‌گیری یک سنت علوم انسانی جدید باید مبتنی بر مبادی و مبانی محکم و تعریف‌شده و منقح باشد. نکته قابل توجه آن است که در جریان تولید علوم انسانی غربی هم این مرحله وجود داشته است و اندیشمندان و فیلسوفان بزرگ آن دیار، ابتدا اندیشه‌های پایه‌ای و کلیدی را عرضه کردند و در مراحل بعد، علوم انسانی، بر آن پایه‌ها و زیرساخت‌ها شکل گرفت.

گام سوم: در این مرحله نوبت به بنای علوم انسانی اسلامی می‌رسد؛ چراکه در دو مرحله قبل نقد و ارائه مبانی فراهم شده است. در این مرحله علوم انسانی جدید متولد می‌گردد. البته این گام در اسلامی‌سازی علوم انسانی هنوز محقق نشده است و عمده فعالیت‌ها در دو گام قبل متمرکز است. اکنون بازار نقد غرب و دستاوردهای آن و در مرحله بعد ارائه مبانی فکری اسلامی داغ است و هنوز به طور جدی ورودی در گام سوم انجام نشده است.

این نوشتار در صدد بررسی و بیان رویکرد دکتر طه عبدالرحمن به اسلامی‌سازی علوم انسانی است و می‌کوشد فعالیت‌های فکری وی را در گام‌های سه‌گانه مذکور بیان کند و در صدد پاسخ به این پرسش خواهد بود که آیا وی تحقق علوم انسانی اسلامی را ممکن می‌داند یا خیر؟ و در صورت امکان آن، رویکرد وی دارای چه اختصاصاتی است و چگونه

این مهم را دست یافتنی می‌داند؟ آنچه درباره رویکرد وی بیان می‌شود تحلیل، استنباط و تنسیق آرای مهم وی و کشف ملازمات آنهاست.

۲. امکان اسلامی سازی علوم انسانی در دیدگاه طه عبدالرحمن

قبل از پرداختن به فعالیت‌های فکری طه و تطبیق آن در گام‌های سه‌گانه، به بحث امکان اسلامی شدن علوم انسانی از دیدگاه وی می‌پردازیم؛ چراکه پس از بحث از امکان یا عدم امکان اسلامی سازی است که به وقوع و کیفیت تحقق آن پرداخته می‌شود. برخی از اصحاب اسلامی سازی معرفت و به طور خاص علوم انسانی، به صراحت متعرض این عنوان شده‌اند و برخی هم مسیری را می‌پیمایند که فرجامی جز اسلامی شدن و بومی شدن معرفت نخواهد داشت. از اندیشمندان معاصر عرب که صریحاً پروژه فکری خود را اسلامی سازی علوم می‌دانند و ابایی از این عنوان گذاری ندارند، می‌توان به محمد تقیب العطاس، اسماعیل فاروقی، صلاح اسماعیل، ابوالقاسم حاج حمد، طه جابر العلوانی و جمال‌الدین عطیه اشاره کرد (مرادی، ۱۳۸۵، ص ۱۲).

طه عبدالرحمن هرچند به انتساب به این گروه از اندیشمندان اشتهار ندارد، لکن پروژه‌ای که پی می‌گیرد، چیزی جز بومی سازی علوم و به طور خاص اسلامی سازی علوم نیست. حال چرا وی به طور آشکار در زمره این گروه از متفکران کمتر قلمداد شده است، جای بحث و بررسی دارد. پاسخی که به این چرایی می‌توان داد، این است که دغدغه و آرمان وی همان دغدغه اصحاب اسلامی سازی علوم است؛ اما او به طریقی دیگر می‌کوشد به این آرمان نزدیک شود و کمتر خود را در این مرزها محصور می‌سازد. عبدالرحمن در پروژه فکری اش دو آرمان بزرگ را مطمح نظر قرار داده است:

الف) وضع علمی به نام فقه فلسفه که در پی رهاسازی فلسفه اسلامی از قید تقلید است و هدفش تأسیس یک فلسفه بومی اسلامی است.

ب) تأسیس مدرنیته اسلامی با تکیه بر نقد اخلاقی مدرنیته غربی (مشروح، ۲۰۰۹، ص ۱۱).
نگاهی اجمالی به این آرمان‌ها و روش دستیابی به آنها، این حقیقت را برملا می‌سازد که طه عبدالرحمن، غرب و تمدن جدید آن و علوم برخاسته از این تمدن را سرنوشت حتمی

همه بشر نمی‌داند و به حق سایر امت‌ها در داشتن فلسفه‌هایی غیر از فلسفه غرب و تمدنی غیر از این تمدن اذعان دارد. در ادامه به طور تفصیلی به چند دلیل بر امکان علوم انسانی اسلامی از نگاه طه عبدالرحمن می‌پردازیم و پس از آن، ممارست‌های فکری وی را در تحقق این علوم با تطبیق بر گام‌های سه‌گانه پی‌گیری خواهیم کرد.

۱-۲. دلیل اول بر امکان

طه عبدالرحمن انحای استدلال کلاسیک را مطابق مشهور، سه روش معرفی می‌کند: روش قیاسی، استقرایی و تمثیل (عبدالرحمن، ۱۹۹۸، ص ۳۸)؛ اما وی با تأثیرپذیرفتن از فیلسوفان ریاضیات هر سه روش کلاسیک را در یک نوع جدید از استدلال و به تعبیر خود در یک نوع «انباء» خلاصه می‌کند که همان استلزام صوری (Implicatn Formal) است (همان، ص ۳۹). طه اشاره می‌کند که انباء همانند بنای مفاهیم نزد کانت است و اصطلاحاً به معنای بناگذاردن مجهول بر معلوم است (همان، ص ۳۵). با این وصف وی استلزام صوری (صناعی) را انباء امر مجهول بر گزاره یا مفهوم معلوم می‌داند و البته در این ارتباط همه استدلال، متوجه صورت و فرم است و با مضمون کاری ندارد (همان، ص ۳۸). البته وی استلزام طبیعی را هم به مجموعه این استدلال‌ها اضافه می‌کند.

طه در ادامه برای این انباء ویژگی‌هایی بیان می‌کند که یکی از آنها، «انباء در قید و بند چارچوب معرفتی است» و چنین نتیجه‌گیری می‌کند که انباء به عنوان اصل اساسی در ساختمان معرفت در دام چارچوب‌های فکری و معرفتی قرار دارد و اختلاف معارف فقط به سبب اختلاف موضوعات و روش‌های آنها نیست؛ بلکه به سبب اختلاف چارچوب‌های معرفتی آنها هم هست و ناگفته پیداست که چارچوب‌های معرفتی خاص، انبئات خاصی را سامان می‌دهند (همان، ص ۳۶). آنچه از کلام طه برمی‌آید آن است که وی رویکرد پوزیتیویستی را بر نمی‌تابد و معرفت را گسسته از محیط فکری و ارزشی دانشمند نمی‌داند و به تبع آن علوم پوزیتیویستی و معارف تولیدی تمدن غرب را جهانی و بشری نمی‌داند. از اینجاست که یک دلیل بر امکان علوم انسانی اسلامی پدیدار می‌شود.

۲-۲. دلیل دوم بر امکان

همان‌گونه که در مقدمه بیان شد، عمر علوم انسانی به اندازه عمر دوران مدرنیته است و

علوم انسانی جدید از اقتضائات این پدیده تاریخی - اجتماعی در یک منطقه خاص از جغرافیای عالم است. برخی روشنفکران به واسطه اینکه مدرنیته غرب را سرنوشت حتمی همه بشر و در همه زمانها و مکانها می دانند، به تمام لوازم و از جمله تولیدات معرفتی آن هم پایبندند. درست است که این طیف از اندیشمندان در جهان سوم یا کشوری اسلامی، در ابتدا جسارت و جرئت بیان همه این مقصود را نداشته باشند و در ظاهر به معارف بومی خود اعتنا کنند، اما حقیقت آن است که به سویی می روند تا داشته های خودی شان را در پای پدیده مدرنیته ذبح کنند و به تدریج از درون، آنها را تهی کرده، در فرجام چیزی جز ارزشها و آرمانهای مدرنیته باقی نگذارند. طه عبدالرحمن تأسیس مدرنیته اسلامی را از آرمانهای خویش قرار داده، از دو طریق در پی تحقق بخشیدن به آن است. وی نفس این آرمان حقیقتی را برملا می سازد که عبارت است از اینکه نه مدرنیته غرب، سرنوشت حتمی همه بشر است و نه این پدیده یک پدیده بی عیب و نقص است که سایر کشورها چاره ای جز پذیرفتن آن نداشته باشند. یکی از راههایی که طه با تمسک به آن، خود را به آرمانش نزدیک تر می کند، این است که حجم وسیعی از نقد را - که عموماً رنگ و بوی اخلاقی و اسلامی دارد - متوجه مدرنیته غرب و مبانی فکری آن می نماید و این مهم را در کتاب **سؤال الاخلاق** محقق می سازد (عبدالرحمن، ۲۰۰۶، پ، ص ۱۵).

طه در این باره با توجه به حجم عظیمی از تحدیاتی که از جانب مدرنیته و روشنفکران حامی آن متوجه اخلاق و آیین اسلامی گردیده است، استنطاق گونه می پرسد:

اگر نزد حامیان مدرنیته حرجی نیست که اخلاق اسلامی را که یک هویت متفاوتی است به وسیله مدرنیته سکولار نقد کنند، چرا جایز نباشد که دیگران هم مدرنیته سکولار را به وسیله اخلاق اسلامی نقد نکنند؟! (همو، ۲۰۰۶، الف، ص ۲۶).

لذا وی مدرنیته و ارزشهای آن را با سؤالات و تردیدهای جدی ای از منظر اخلاقی مواجه می سازد و به آمال و ارزشهای آن رضایت نمی دهد.

اما طریق دومی که طه به آمال خود می اندیشد، اثبات مشروعیت تأسیس مدرنیته اسلامی است و این کار را با تألیف کتاب **روح الحداثه** پی گیری می کند (مشروح، ۲۰۰۹،

ص ۲۲۶). البته طه این مشروعیت را بر دو مشروعیت اختلاف فکری و اختلاف فلسفی استوار می‌سازد که در کتاب‌های **الحق الاسلامی فی الاختلاف الفکری و الحق العربی فی الاختلاف الفلسفی** به طور مفصل مبانی و اصول این مشروعیت‌ها را بررسی می‌کند و در یک سطح این مشروعیت‌ها را متفرع بر مشروعیت پاسخ‌گویی اسلامی به مسائل زمانه می‌داند (عبدالرحمن، ۲۰۰۵، ص ۱۵).

با این وصف که طه اختلاف فکری را امری مشروع می‌داند و برای جهان اسلام این حق را به رسمیت می‌شناسد و از طرفی، مدرنیته غرب را مدرنیته واحد جهانی نمی‌داند و افزون بر آن در پی تأسیس یک مدرنیته اسلامی است؛ لذا علوم انسانی مدرن را که بخش زیربنایی پدیده مدرنیته‌اند، هم بر نمی‌تابد و علوم انسانی اسلامی را نه ممکن، بلکه برای تحقق مدرنیته اسلامی ضروری می‌داند.

۳-۲. دلیل سوم بر امکان

یکی از عرصه‌هایی که جریان‌های پست‌مدرن و مخصوصاً فیلسوفان علم‌الاجتماع قاره‌ای در نقد بر مدرنیته بدان پرداخته‌اند، عقلانیت آن است. برای مثال نظریه انتقادی، حجم وسیعی از انتقادات را متوجه جهت‌گیری‌های مدرنیته غرب می‌سازد و گاه محو سوژه را مستمسک نقدهای خود قرار می‌دهد و گاه رخت‌برستن لطافت‌ها و جوشش‌های زندگی اجتماعی توسط شرایط جدید را مطرح می‌سازد و لذا سخن از احیای سنت‌های پیشاسقراطی یونان باستان می‌رانند (شرت، ۱۳۸۷، ص ۲۵۴)؛ یا اینکه *یورگن هابرماس* چهره ممتاز فرانکفورتی‌ها، عقلانیت ابزاری غرب را نکوهش کرده، از نحیف‌شدن زیست جهان توسط رویه تکنیکی - قانونی نظام اجتماعی سخن می‌گوید و در صدد تعدیل جایگاه عقلانیت تکنیکی به وسیله عقلانیت ارتباطی برمی‌آید (ریترز، ۱۳۸۷، ص ۲۱۳)؛ یا اینکه *السدیر مک ایتنایر* در برابر سرکوب عقلانیت‌های غیرمدرن به دفاع از عقلانیت سنت‌های مختلف می‌پردازد (مک ایتنایر، ۱۳۹۰، ص ۱۸۱). طه عبدالرحمن نیز در زمره اندیشمندانی است که عقلانیت تمدن جدید غرب را ناقص و ناکارآمد می‌داند و هرکدام برای رهایی از ویرانی‌های آن، نسخه‌ای تجویز می‌کنند.

به طور خلاصه دلیل سوم بر امکان علوم انسانی از دیدگاه طه عبدالرحمن را از رهگذر نظریه عقلانیت وی پی گیریم. وی همگام با برخی از فیلسوفان معاصر که تمدن جدید غرب را تمدن «لوگوس» به معنای یونانی آن توصیف می کنند، می گوید:

لوگوس در یونانی اصیل، معانی زیادی دارد که دو معنی از همه مشهورتر است: عقل و قول (گفتار). اتفاقاً تمدن جدید غرب هم بیش از همه چیز بر این دو جنبه تکیه کرده است... هرچند در غرب امروزه چیزی به نام قولانیت به همراه عقلانیت وجود ندارد؛ اما می توان ارتباطات جدید را همان جنبه گفتاری لوگوس دانست که امروزه در تمدن غرب برجسته و فربه شده است... تمدن غرب در هر دو جنبه اساسی خویش با مشکل مواجه است؛ زیرا هم در عقلانیت خود ناقص است و هم در بخش ارتباطات، بر بشریت ظلم کرده است (عبدالرحمن، ۲۰۰۶ الف، ص ۵۹).

طه وجه غالب در سنت عقلانی غربی را عقلانیت مجرد از عمل معرفی می کند و به واسطه همین عدم ورود در میدان کنش، آن را ناقص می داند. از همین جاست که سه گانه خود درباره عقلانیت را مطرح می کند و ضمن طرح سه نوع عقل مجرد (نظری)، مسدد (شرعی) و مؤید (عرفانی)، سه نوع عقلانیت هم بر آنها مترتب می کند: عقلانیت مجرد، عقلانیت مسدد و عقلانیت مؤید. به طور خلاصه اگر عقل مجرد را عقل به معنای فلسفی منطقی متعارف آن بدانیم (همو، ۱۹۹۷، ص ۱۷) طه آن را عقلی می داند که نه می تواند به اهداف یقینی رهنمون شود و نه می تواند به طور یقینی ابزارهای نافع را بشناسد؛ لذا وی عقل مجرد را خالی از یقین می داند (همو، ۲۰۰۶ الف، ص ۷۵) و بر ادعاهای یقینی ای که فلاسفه در الهیات نظری مطرح می کنند، خدشه وارد می کند (همو، ۱۹۹۷، ص ۲۲). پس عقل مسدد عبارت خواهد بود از عقلی که به سوی شناخت اهداف نافع رهنمون می شود (همو، ۲۰۰۶ الف، ص ۷۱). عقل مؤید هم عقلی خواهد بود که به سوی فراهم ساختن ابزارهای غیرمضر (ناجعه) هدایت می کند (همان، ص ۷۳).

طه اهداف دینی را عام ترین و ثابت ترین مقاصد و اهداف می داند (همان، ص ۷۱) و از طرفی دیگر قرب فرایض و نوافل دینی و ممارست بر آن را سبب تشخیص و تحصیل ابزارهای ناجع و غیرمضر معرفی می کند (همان، ص ۷۴). آنچه بیان شد، فشرده ای بسیار

اجمالی درباره نظریه عقلانیت طه و سطوح سه‌گانه آن است. با توجه به دیدگاه طه درباره اسلام که آن را دین حق و خاتم ادیان می‌داند و نیز دیدگاه وی در خصوص مدرنیته اسلامی و مسئله عقلانیت، تردیدی باقی نمی‌ماند که علوم انسانی نه تنها امکان اسلامی‌سازی برایشان متصور است، بلکه این امر، ضروری به نظر می‌رسد. با اقامه سه دلیل ذکرشده، به طور طبیعی طه عبدالرحمن در زمره اندیشمندان مسلمانی قرار می‌گیرد که امکان اسلامی‌سازی علوم انسانی را پذیرفته، در صدد تحقق آن‌اند. در ادامه به تطبیق و پیاده‌سازی فعالیت‌های فکری طه بر گام‌های سه‌گانه‌ای که در مقدمه بیان شد، می‌پردازیم.

۳. طه عبدالرحمن و گام اول در اسلامی‌سازی علوم انسانی

طه نه به واقعیت موجود مدرنیته غرب راضی می‌شود و نه وضعیت سردرگم جوامع اسلامی را برمی‌تابد؛ لذا در اولین مرحله از اقدامات وی در راستای مقاصدش، به برخی از نقدهایی می‌پردازیم که از نظر وی متوجه تمدن غرب و مدرنیته برآمده از آن است.

۱-۳. نقد جهانی‌بودن فلسفه

یکی از راه‌هایی که طه در پروژه فکری خویش جهت نیل به آمال خود می‌پیماید، رفض جهانی‌بودن فلسفه است و شاید از این طریق می‌خواهد مدرنیته غرب را از دست‌اندازی‌هایش به همه اقطاب عالم خلع ید کرده، آن را در مرزهای جغرافیایی غرب محصور سازد؛ زیرا نباید فراموش کرد که تمدن غرب و ادعاهای بی‌پایانش، همگی بر زیرساخت‌های روشی و فلسفی آن استوار گردیده‌اند. به گفته طه بشریت شاهد دو فلسفه بوده است که ادعای عمومی‌بودن و فراگیری داشته‌اند:

(الف) فلسفه یونانی که دارای رنگ و بوی هستی‌شناختی است؛

(ب) فلسفه اروپایی که رنگ و بوی سیاسی دارد و با تکیه بر سلطه سیاسی، در پی فراگیرنمودن خود است.

طه در راستای رفض جهانی‌بودن فلسفه به بررسی رویکرد ابن‌رشد، غزالی و ابن‌خلدون در جهان اسلام می‌پردازد و آنها را در سیری تکاملی و پروسه‌ای معرفی می‌کند که هرکدام توانسته‌اند به بخشی از واقعیت عدم جهان‌شمول‌بودن فلسفه دست بیازند. وی می‌گوید: ابن‌رشد دریافت که عبارت فلسفی می‌تواند از قومی به قوم دیگر متفاوت باشد، غزالی به

تکثر مضمون متفطن شد و در خاتمه *ابن خلدون* به تکثر روش وقوف یافت؛ لذا این سه اندیشمند به باور طه، در یک پروسه زمانی به واقعیتی دست یافتند که عبارت است از تکثر عبارت، مضمون و روش فلسفه. بنابراین در این پروسه، اندیشمندان مذکور نتایج فعالیت فکری همدیگر را تکمیل کرده، محصول پروسه که تکثر در عبارت، مضمون و روش فلسفه است، مورد خوشایند و اذعان طه هم قرار می‌گیرد (عبدالرحمن، ۱۹۹۸، ص ۳۱۷-۳۲۳).

در ادامه به برخی از اعتراضات وی به فلسفه دارای داعیه هستی‌شناسی (نوع یونانی آن) اشاره می‌شود:

الف) ارتباط فلسفه با بافت تاریخی و اجتماعی: به نظر طه در اینکه هر فلسفه‌ای در هر کجا که باشد، تولید یک بافت تاریخی و چارچوب اجتماعی مخصوص است، تردیدی وجود ندارد و همان‌طور که یک فرد در ظرف تاریخی و وضعیت اجتماعی خود قرار دارد، یک امت هم به طریق اولی ویژگی‌های تاریخی و اجتماعی خود را دارد و از همین‌روست که فلسفه‌های امت‌های مختلف با هم متفاوت‌اند.

ب) ارتباط فلسفه با بافت زبانی و ادبی: روشن است که زبان محل و محمل تولید گفتار فلسفی است و از آنجا که هیچ فلسفه‌ای بدون زبان تحقق نمی‌پذیرد، جایز است که مضامین فلسفی با اختلاف زبان‌ها، مختلف باشند و حتی اسلوب‌های بلاغی در مضامین فلسفی تأثیرگذارند. البته این ادعای طه درباره زبان و فلسفه از نظریات زبانی وی که رویکردی جدید به زبان است، نشئت می‌گیرد و تا حدودی شبیه رویکرد هرمنوتیک‌های فلسفی امثال *گادامر* است (عبدالرحمن، ۲۰۰۶، ص ۵۳).

ج) اختلافات فکری میان فلاسفه و دسته‌بندی قومی فیلسوفان: تردیدی نیست که فلاسفه در درون یک امت واحد هم با یکدیگر اختلافات عمیقی دارند؛ برای مثال در یونان، *ارسطو* و *افلاطون*، در میان اعراب، *ابن‌رشد* و *غزالی*، در آلمان، *هگل* و *کانت* و در فرانسه، *برگستون* و *سارتر* مقابل هم قرار دارند و تا حدود زیادی متفاوت از هم می‌اندیشند. از طرف دیگر مورخان فلسفه مجبور شده‌اند که فلسفه‌ها را به سبب تعددی که دارند، به اقوام

مختلف نسبت دهند؛ مانند فلسفه یونانی، فلسفه فرانسوی، فلسفه آلمانی، فلسفه انگلیسی و... با این اختلافات فیلسوفان در درون امت‌ها، دیگر جایی برای ادعاهای عمومی بودن و جهانی بودن فلسفه باقی نمی‌ماند؛ لذا بنا بر دیدگاه طه فلسفه، سرنوشتی جز قومی بودن نخواهد داشت (همان، ص ۵۴).

د) جدا بودن وحدت عقل از وحدت طبیعت انسانی: از نظر طه بر فرض اینکه صحیح باشد انسان‌ها دارای طبیعت واحد باشند، لازمه‌اش قول به وحدت عقل نیست و بر فرض هم که انسان‌ها وحدت در عقل داشته باشند، این امر لازمه‌اش وحدت فلسفی نیست و بر فرض که اشتراکاتی در اندیشه انسان‌ها وجود داشته باشد، باز هم این وضعیت، به معنای وحدت صفات فکری نیست. لذا طه تأکید می‌کند که فلسفه واحد، پنداری است که تحقق‌ناپذیر است و غرب هم نباید و نمی‌تواند در پناه این ادعاهای جهانی و عمومی پنهان‌شده، خود را به همه مکان‌ها و زمان‌ها سرایت دهد.

۲-۳. نقد اصول مدرنیته غرب

طه در کتاب روح مدرنیته که آن را به مثابه مدخلی بر تأسیس مدرنیته اسلامی نگاشته است، میان روح مدرنیته و واقع تاریخی مدرنیته فرق می‌گذارد و این امر را به واسطه معرفی اصولی برای نوع مدرنیته‌ها محقق می‌سازد (همو، ۲۰۰۶، ص ۲۴). این اصول سه‌گانه عبارت‌اند از:

الف) اصل رشد (Principle of Majority): به مقتضای این اصل، اصل در مدرنیته انتقال از حالت قصور و نابالگی به حالت بلوغ و توانایی است؛

ب) اصل نقد (Principle of Criticism): به مقتضای این اصل، اصل در مدرنیته، انتقال از حالت اعتقاد کورکورانه به حالت انتقاد و مطالبه دلیل است (همان، ص ۲۶)؛

ج) اصل شمول (Principle of Universality): به مقتضای این اصل، اصل در مدرنیته سوق از حالت منحصر بودن در برخی زمینه‌ها و جوامع، به حالت شمول در همه عرصه‌ها و همه جوامع است (همو، ۲۰۰۶، ص ۲۸).

وی پس از بیان این اصول برای روح مدرنیته، به چند نتیجه که بر این اصول مترتب

می‌شوند، اشاره می‌کند که بسیار مهم‌اند:

۱. روح مدرنیته کاربست‌های متعددی می‌تواند داشته باشد؛ لذا همان‌طور که مدرنیته غرب یکی از کاربست‌های ممکن آن است، در سایر نقاط و امت‌های عالم هم مدرنیته‌های دیگری محتمل است.

۲. روح مدرنیته با امر واقع‌شده آن متفاوت است و مدرنیته‌های محقق‌شده، در تحقیق‌بخشیدن به کل این روح با هم متفاوت است و برخی بر دیگری برتری دارند.

۳. اصالت با روح مدرنیته است و روح مدرنیته هم یک سازه غربی نیست؛ بلکه غرب یکی از انواع ممکن مدرنیته را آن هم به طور ناقص و ضعیف محقق کرده است و ادعایی درباره این روح ندارد.

۴. همه ملت‌ها در انتساب به روح مدرنیته مساوی‌اند و مدرنیته، ملک خصوصی امتی خاص نیست.

طه هر کاربستی از روح مدرنیته را دارای اصول موضوعه‌ای خاص خود می‌داند و اصول موضوعه کاربست‌ها نیز با توجه به شرایط اجتماعی، تاریخی و معرفتی آنها متفاوت خواهد بود.

۴. طه عبدالرحمن و گام دوم در اسلامی سازی علوم انسانی

در این بخش به تلاش‌های فکری طه در زمینه نظریه‌پردازی در مبانی فکری و تنقیح و نوسازی علمی آنها، مطابق با جدیدترین یافته‌های علمی بشر اشاره می‌کنیم. آنچه در این‌باره به طور خلاصه بیان می‌کنیم، ابتدا ارائه تصویری اخلاقی و الهی از انسان است که طه در اثنای پروژه فکری‌اش دنبال می‌کند و سپس به نظریه‌پردازی وی درباره معرفت و حصول و افزایش آن تحت عنوان نظریه زایش عقلی (تکاتر عقلی) می‌پردازیم و در ادامه گریزی اجمالی به هستی‌شناسی عارفانه و الهی طه خواهیم داشت.

۴-۱. انسان‌شناسی اخلاقی طه عبدالرحمن

طه به دلایل مختلفی که یکی از آنها حدود و جایگاه عقل انسان از نظر وی است، عقلانیت را شاخصه تمییز انسان از حیوان نمی‌داند؛ زیرا عقل انسانی را عقلی می‌داند که به سودها و زیان‌های خود یقین پیدا نمی‌کند و صواب‌های آن هم آمیخته با خطاست (همو، ۲۰۰۶ الف،

ص ۱۳). وی انسان و حیوان را در عقلانیت شریک می‌داند و فقط مراتب این عقلانیت را در انسان قوی‌تر می‌پندارد؛ لذا در پی یک شاخصه دیگر برای تمایز انسان با حیوان برمی‌آید که همان اخلاقی بودن است. وی از تعریف یونانی انسان - که آن را حیوان ناطق (عاقل) می‌دانند - عبور می‌کند و انسان را «حی عامل» یا جاندار کنشگر تعریف می‌کند و در میان کنش‌های انسانی، عبادت را والاترین آنها می‌داند؛ لذا به تعریف جدیدتر انسان، یعنی «حی عابد» می‌رسد (همان، ص ۷۷). نکته قابل توجه در این راستا، نظریه طه درباره خاستگاه اخلاق است. وی ضمن رد نظریه کانت که اخلاق را خاستگاه دین می‌داند و همچنین نظریه هیوم که دین و اخلاق را مستقل از هم قلمداد می‌کند، به تبع متفکران بزرگی چون قدیس آگوستین و توماس آکویناس، دین را خاستگاه اخلاق می‌داند و اخلاق بدون دین را بی‌معنی می‌داند (همان، ص ۳۱).

۲-۴. معرفت‌شناسی طه عبدالرحمن

در این بخش به نظریه شناخت طه می‌پردازیم. ابتدا ذکر دو مقدمه کوتاه، ضروری به نظر می‌رسد:

مقدمه اول: طه نگاه جوهری به عقل را نمی‌پذیرد و بر شیء‌دانستن آن در فلسفه یونان و بخشی از فلسفه‌های جدید اعتراض می‌کند. در مقابل، عقل را کنشی از کنش‌های انسان می‌داند که به وسیله قوه‌ای به نام قلب صورت می‌پذیرد. همان‌طور که دیدن به وسیله چشم و شنیدن به وسیله گوش انجام می‌گیرد، فعل تعقل هم توسط قلب انجام می‌شود. یکی از مستندات قوی طه در این ادعا آیه شریفه ۴۴ سوره حج است که خداوند می‌فرماید: «أفلم یسیروا فی الارض فتکون لهم قلوب یعقلون بها» (همو، ۱۹۹۷، ص ۱۸). البته طه در این باره از فلسفه پراگماتیسم آمریکایی و فیلسوفان آن، نظیر ریچارد رورتی که حقیقت را به فعل و عمل تعریف می‌کنند و به خصوص از پدیدارشناسی هوسرلی و بحث حیث التفاتی آن متأثر است.

مقدمه دوم: با توجه به مقدمه اول، طه کنش شناختی را یک کنش عقلی می‌داند؛ لذا می‌گوید: «آنچه در این فعالیت زایش می‌یابد، عقل است و این بدان معناست که عقل بر

یک حالت نمی ماند و پیوسته در حال بازسازی و زایش است» (همو، ۱۹۹۸، ص ۲۱).
وی در ادامه می گوید:

این کنش عقلی، یک کنش قصدی- التفاتی به بیان هوسرل- است و متوجه چیزی است و همچنین این کنش عقلی- قصدی متوجه امری می شود که نفعی داشته باشد؛ لذا آن کنش عقلی ای زایش پیدا می کند که قصدی و نفعی باشد (همان، ص ۲۳).
پس از بیان این دو مقدمه به بررسی تقابلی می پردازیم که میان نظریه زایش عقلی و نظریه پلورالیزم شناختی وجود دارد و از رهگذر این تقابل تا حدود زیادی مقاصد و ابعاد نظریه زایش عقلی و برخی مفروضات آن نیز روشن می شود. پلورالیزم معرفتی بر دو نوع است:

۱. پلورالیزم پیوسته: پلورالیزمی است که می گوید: حقیقت فی نفسه یکی است و تعدد شناخت ها ریشه در تعدد ابزارهای ادراکی دارد؛

۲. پلورالیزم گسسته: آن است که می گوید: حقیقت فی نفسه متعدد است و تعدد شناخت های ما، بازتاب تعدد در خود حقیقت است.

در برابر این دو نوع از پلورالیزم معرفتی، طه نظریه زایش عقلی را مطرح می سازد که در اصل اینکه وسایل ادراکی و معرفتی متفاوت است، با پلورالیزم در دو نوع آن مشترک است؛ اما در اصل پیوسته بودن یا گسسته بودن حقیقت، با آنها متفاوت است و آن به دلیل پابندی به دو اصل است:

۱. اصل نسبییت وحدت و کثرت که دو نوع مذکور پلورالیزم به اظهار نظر درباره آن پرداختند؛

۲. اصل اعتباریت وحدت و کثرت.

لذا با این وصف برای نظریه زایش عقلی، گسستگی و یا پیوستگی حقیقت اهمیت ندارد. طه درباره اصل نسبییت وحدت و کثرت می گوید:

این دو بحسب چارچوب های معرفتی مختلف، متفاوت می شوند؛ به طوری که می شود چیزی در یک چارچوب معرفتی کثیر باشد و در چارچوب معرفتی دیگر واحد. همچنین است اعتباریت وحدت و کثرت؛ زیرا چیزی می تواند حقیقتاً واحد باشد اما اعتباراً کثیر و

بالعکس (همان، ص ۲۵).

با این وصف و با یادآوری نظریه عقلانیت مراتبی طه که بیان شد و گفته شد که عقل مسدود به واسطه اهداف ثابت و شامل دین پشت‌گرم می‌شود و عقل مؤید به واسطه قرب نوافل و فرایض در شناخت ابزارها، از جانب دین تأیید می‌شود، می‌توان نظام معرفتی طه را در ارتباط تنگاتنگ با دین قرار داد.

۳-۴. هستی‌شناسی طه عبدالرحمن

طه برای انسان مسلمان دو نوع نگاه به عالم را بیان می‌کند؛ یک نگاه اصلی است و نگاه دیگر فرعی (مشروح، ۲۰۰۹، ص ۲۲۱). نگاه اصلی، نگاهی است که به اجزای عالم از باب آیه‌بودن بر وجود خداوند متعال می‌نگرد و لذا یک نگاه ملکوتی است و ماحصل آن ایمان برای فرد مسلمان است. نگاه فرعی نگاهی است که به اجزای عالم از دریچه پدیده‌بودن می‌نگرد و اساساً یک نگاه مملکی و این جهانی است که ماحصل آن علم است. طه می‌گوید: در دیدگاه انسان مسلمان نگاه مملکی و پدیده‌ای به عالم، به تبع و در طول نگاه اصلی و ملکوتی وی به عالم است و پیداست فرع بدون اصل فایده‌ای نخواهد داشت (عبدالرحمن، ۲۰۰۵، ص ۱۹).

با نگاهی به فعالیت‌های فکری و اصول نظام فکری طه که عبارت است از نگاه وی به انسان و هستی و معرفت، روشن می‌شود که وی در بحث مبانی فکری، به نوسازی و تنقیح آنها در شرایط جدید می‌پردازد؛ اما آنچه بخواهد به عنوان شاخ و برگ این نظام فکری قلمداد شود - چه علوم انسانی باشد یا علوم طبیعی - قطعاً با تعریف دینی اهداف و ابزارها همراه است و لذا هم وصف دینی خواهند داشت و هم وصف اخلاقی و امکان ندارد نظریه‌پردازی، مبانی‌اش این‌گونه باشد، ولی روساخت‌های آن، گونه‌ای دیگر.

۵. طه عبدالرحمن و گام سوم در اسلامی‌سازی علوم انسانی

طه اندیشمندی است که علی‌رغم همه انتقادهایی که بر برخی از عناصر پروژه فکری‌اش وارد است، به آینده تمدن اسلامی و استقلال آن خوش‌بین و امیدوار است و در این راستا تلاش‌های خود در همه سطوحی که بتواند به این مهم کمک کند را مبذول می‌دارد. همان‌گونه که گذشت، فعالیت‌های فکری طه در هر سه گام قابل تطبیق است و وی

اندیشمندی است که نه تنها به نقد تمدن جدید غرب و لوازمات آن اهتمام دارد، بلکه در همان حال ضمن بیان و تجدید و نظریه پردازی در مبانی، در راستای گام سوم اسلامی سازی هم فعالیت های چشم گیری دارد که دیگر جنبه نفی و نقد یا بیان اصول ندارند، بلکه مدل ارائه می دهد که هر کدام در جای خود جای بحث و بررسی دارند؛ لذا در اینجا به برخی از مبانی فکری وی در عملیاتی شدن بحث اسلامی سازی می پردازیم. طه به طور خاص در چند پروژه جزئی تر گام هایی در راستای تحقق آمال خود برمی دارد که جنبه اثباتی و ارائه الگو دارند که عبارت اند از:

۱-۵. فی اصول الحوار و تجدید علم الکلام

طه ضمن رفضی که بر فلسفه و روش ادعایی آن یعنی برهان دارد، در پی جایگزینی علم کلام جدید به جای آن است. وی معتقد است: «این علم بر مناظره اسلامی استوار است و هر چند در بسط برخی قواعدش از جدل یونانی کمک گرفته؛ اما اصل و ریشه آن، همان جدل قرآنی است» (همو، ۲۰۰۰، ص ۲۱).

وی در این پروژه، علم کلام محاوره ای خود را با زبان ریاضیات جدید به نگارش در می آورد و به ارائه یک کلام صوری که از نمادهای ریاضی بهره می جوید، دست می یازد. وی ضمن این فعالیت، اصول و مبانی کلام مناظره ای خود را تنقیح نموده، روش ها و آداب و خصوصیات و مزایای آن را بیان می کند و آن را کارآمدترین روش و علم در رسیدن به توافق و یقین می داند و بر خلاف فلسفه برهانی که آن را مستبد و یکه تاز می خواند، علم کلام محاوره ای را انسانی تر و متواضع تر می داند (همان، ص ۶۸). البته ریشه های این نگرش به فلسفه و کلام را باید در سنت کلامی اهل سنت و رفض آنان بر فلسفه و نیز تأثیر پذیری طه از مباحث گفتگو در حوزه عمومی هابرماس و امثال وی دانست که خود جای بحث جداگانه دارد. وی در این راستا فلسفه ای به نام فلسفه تداولی ارائه می دهد که ناظر به مقام کاربرد و استعمال بوده، در آن، مخاطبان و متکلمان، همگی در بنای حقیقت فلسفه تداولی مشارکت می جویند (مشروح، ۲۰۰۹، ص ۱۱۵).

۲-۵. تجدید المنهج فی تقویم التراث

در راستای تمدن سازی و اسلامی سازی علوم، سرمایه و رأس المال اندیشمندان مسلمان،

چیزی جز همان میراث اسلامی نیست. از دیدگاه طه، میراث در وضعیت مطلوبی به سر نمی‌برد و به طور مناسب خوانش نمی‌شود و لذا ناکارآمد شده، گاهی همین رکود آن سبب گردیده است برخی در صدد نابودی آن برآیند. برای مثال *عبداله العروی* هم‌وطن نامدار طه *عبدالرحمن* با اتخاذ رویکرد تاریخی به میراث، از آن اعراض می‌کند و در صدد است به تبع *مارکس و انگلس* که «ایدئولوژی معاصر آلمانی» را نگاشتند و با میراث گذشته آلمان تصفیه حساب کردند؛ با تولید یک مارکسیسم عربی و ترویج آن در همه ابعاد فردی و اجتماعی، ردپایی از میراث باقی نگذارد (العروی، ۱۹۷۳، ص ۱۸۷) یا *محمد عابد الجابری* فیلسوف معاصر مغربی، ضمن تجزیه میراث به میراث آندلسی و مشرق اسلامی و ترجیح میراث حوزه آندلس، بخش عظیمی از میراث اسلامی را از حیث انتفاع بیرون می‌سازد (عابد الجابری، ۱۹۸۶م، ص ۵۸۶).

در مقابل طه در صدد احیای میراث به عنوان مهم‌ترین سرمایه اندیشمند، خوش‌بین به آینده تمدن اسلامی است و مبانی و ابزارها و روش خوانش میراث را ارائه می‌دهد؛ به طوری که میراث نیرومند شده، توان حضور در دنیای جدید را داشته باشد. وی در این راستا به نقد و رد مبانی، ابزارها و روش‌های سایر اندیشمندان در خوانش میراث می‌پردازد و خوانش‌های آنان را باعث انحطاط و ناکارآمدی و در خاتمه، مرگ میراث می‌داند. برای مثال طه اصولی را برای ارزیابی صحیح و اصیل (بومی) میراث ارائه می‌دهد که می‌توان به اصل نگاه شمولی به میراث و اصل استفاده از ابزارهای روشی داخلی و بومی در ارزیابی میراث اشاره کرد (عبدالرحمن، ۱۹۹۴، ص ۳۰).

۳-۵. پروژه فقه فلسفه و گفتمان رهایی

یکی از پروژه‌هایی که جنبه اثباتی دارد و در میان آثار طه، گامی در تحقق وضعیت مطلوب قلمداد می‌شود، پروژه نسبتاً مفصل فقه فلسفه است. وی این پروژه را در چهار جلد پیگیری می‌کند که عبارت‌اند از: «فقه ترجمه فلسفی»، «فقه بیان فلسفی»، «فقه تفکر فلسفی» و «فقه اسلوب فلسفی» (مشروح، ۲۰۰۹، ص ۱۷۴). طه در این باره می‌نویسد:

فایده فقه فلسفه به این برمی‌گردد که عموم فیلسوفان و به خصوص فیلسوف عربی را از جمود بر ظاهر فلسفه منقول می‌رهاند و به سوی بنانهادن فلسفه‌ای در مقابل آن راهبر

می‌شود؛ حال فرقی ندارد که مثل منقول باشد یا مغایر با آن (عبدالرحمن، ۱۹۹۵، ج ۱، ص ۲۴).

وی پروژه فقه فلسفه را یک انقلاب فلسفی در تفکر عربی- اسلامی قلمداد می‌کند که آمال آن، محقق نمودن فلسفه‌ای رهاست که با همه قیود و مظاهر تقلید و جمود و ناکارآمدی بیگانه است. طه در این پروژه، روش برهانی فلسفی که ذیل سایه اسطوره‌ای عقل پناه گرفته را طرد می‌کند و با بهره‌گیری از برخی دستاوردها در حوزه فلسفه علم و فیلسوفان علمی، نظیر فایرابند و لاکاتوش، بر حقانیت روشی فلسفه تداولی‌اش صحه می‌گذارد (همان، ص ۷۰).

۶. نقد و ارزیابی رویکرد طه عبدالرحمن

طه علی‌رغم نقاط برجسته‌ای که در رویکرد فکری‌اش دارد، اشکالاتی هم به وی وارد است. صرف نظر از نقدهای درون دینی بر مذهب و مرام وی و روش دینیش، عمده نقدها متوجه مبانی رویکرد وی و به طور خاص مباحث معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی اوست که در ادامه به طور مختصر به آنها می‌پردازیم.

۱-۶. فرو کاستن جایگاه عقل و تقلیل فلسفه به کلام

طه رفض فلسفه متعارف یونانی را از سرلوحه‌های کار فکری خود قرار می‌دهد و از طرق مختلف می‌کوشد این رفض را تثبیت کند. ابتدا تعریف ارسطویی عقل که به صورت یک جوهر لحاظ شده را طرد می‌کند و در ادامه از سایر اندیشمندان و نحله‌های فکری که در این مقصود به وی یاری می‌رسانند کمک می‌گیرد. برای مثال از دستاوردهای فیلسوفان علم مشعوف است؛ زیرا به نحوی از انحنای اشخاصی چون لاکاتوش و فایرابند در پی فروکاستن از سلطه عقل‌اند و این مطلب خوشایند طه قرار می‌گیرد؛ یا اینکه وقتی کانت مابعدالطبیعه را با چالش مواجه ساخته، به نقد عقل محض می‌پردازد، گامی در راستای هدف طه که همان رفض فلسفه یونانی باشد، قلمداد می‌گردد؛ یا رفض فلسفه توسط غزالی، دستاویز خوبی برای وی خواهد بود. حال تا چه حد طه توانسته است به مقصود خود برسد و چه جایگزینی برای این بخش از معارف کهن بشری دارد، محل سؤال است؟ تضعیف جایگاه عقل نظری توسط طه سبب می‌شود که وی اصولاً چهره دیگر عقل یعنی

عقل عملی را درنیابد و لذا در مباحث اخلاقی و مباحث ارزشی مجبور می‌شود به دام نوعی ایمان‌گرایی بیفتد؛ به تعبیری دیگر رویکرد سلف اشاعره درباره حسن و قبح عقلی را تکرار کند. به طور اجمال باید گفت که اگر حسن و قبح عقلی منتفی باشد، اثبات حسن و قبح شرعی به صورت یقینی هم کار ساده‌ای نخواهد بود و پشتوانه‌ای درخور نخواهد داشت.

نکته دیگر در این باب فروکاستن از شأن واقع‌نمایی برهان و تقلیل و تبدیل آن به جدل است. سؤال این است که چرا طه برهان را بر نمی‌تابد؟ جواب اجمالی این است که موقف طه در باب عقل که در گفتمان کلام اشعری اندیشه‌ورزی می‌کند، طبیعتاً وی را وامی‌دارد که با طرد برهان و واقع‌نمایی یقینی آن، راه را بر فلسفه برهانی ببندد و مسیر عقل نظری و عقل عملی را که در بحث حسن و قبح مدخلیت دارند و مانع اثبات حسن و قبح شرعی می‌شوند، پیشاپیش مسدود نماید. البته تذکر این مطلب لازم است که طه را باید یک نواشعری قلمداد کرد که فی‌الجمله حسن و قبح عقلی را می‌پذیرد؛ اما این دریافت حسن و قبح را مطلق و یقینی نمی‌داند. ناگفته پیداست با ملاک‌شدن روش جدلی، حقیقت و داوری درباره آن خصوصاً در مباحث متافیزیکی در حجابی از نسبت قرار خواهد گرفت و نتیجه حداقلی امر این خواهد شد که این باور در تعارض با اذعان طه به کامل‌بودن اسلام و خاتمیت آن خواهد بود.

هرچند طه به تأسیس یک فلسفه کاربردی اقدام می‌کند و آن را به عنوان بدیل مطرح می‌سازد؛ اما مشکل عمده آن، خالی‌بودن از بار معرفتی است و بیشتر در قالب گفتمان فلسفه در حد پادو قرار می‌گیرد. برای مثال وی در این فلسفه کاربردی با استمداد از نظریه عقلانیت سه سطحی خود به دفاع از انتفاضه مسجدالاقصی و مقاومت لبنان می‌پردازد و امر مبارزه با رژیم صهیونیستی را به زعم خود تئوریزه ساخته، آن را در قالب یک باور فلسفی کاربردی ارائه می‌دهد که بیشتر صبغه کاربرد و ابزاری‌بودن آن مطرح است و نوعی تصدیق رویکرد پراگماتیسمی به فلسفه هم شمرده می‌شود.

۲-۶. نظام معرفتی گسسته

طه شناخت تجربی را که به پدیده‌های طبیعی تعلق می‌گیرد، محصور در روش خاصی که همان تجربه است، می‌داند و تکثری را درباره آن نمی‌پذیرد (عبدالرحمن، ۱۹۹۸، ص ۴۰۲)؛ اما درباره دلیل عقلی می‌گوید که در عبارت و مضمون و روش متکثر است. پرسش این است که چرا طه میان فیزیک و متافیزیک دیوار بلندی می‌کشد و یکی را در عبارت‌پردازی و مضامین و روش، متکثر و دیگری را صرفاً با تجربه قابل دریافت می‌داند؟ آیا با این وصف، روش تجربی پشتوانه‌ای برای توجیه خود خواهد داشت یا آنکه همه اشکالاتی که به روش تحصلی وارد شده را به جان می‌خرد؟ به نظر می‌رسد طه در این بخش از مباحث معرفتی خود، با تفکیکی که میان طبیعت و مابعدالطبیعه قائل می‌شود و با نسیت مضاعفی که در مباحث مابعدالطبیعه ایجاد می‌کند، به طور کامل شأن واقع‌نمایی ادله فلسفی را در هاله‌ای از ابهام فرومی‌برد.

وی یا باید همانند کانت علم مابعدالطبیعه را که شأن واقع‌نمایی داشته باشد، انکار کند یا واقعیت‌های هستی را به واقعیت‌های تجربه‌پذیر تقلیل دهد؛ اما حقیقت امر این است که واقعیت سطوحی دارد که بخشی از آن با روش تجربی و بخشی از آن با روش عقلی و بخشی هم صرفاً با وحی دریافت می‌شوند و این‌گونه نیست که سطوح غیرتجربی واقعیت، نفس‌الامر محصلی نداشته باشند و پندار تلقی شوند یا غیرقابل دسترسی قلمداد شوند. هرچند طه ممکن است دریافت واقعیت‌های مابعدالطبیعی را به دین احاله بدهد؛ اما این احاله هم خالی از اشکال نخواهد بود. با این وصف نظام معرفتی طه دچار گسست می‌شود؛ زیرا بخشی از آن که در ارتباط با روش تجربی است، به طور کلی پیوند معرفتی خود را با سایر بخش‌ها و سطوح عالی‌تر واقعیت قطع می‌سازد و می‌توان نتیجه گرفت که بخشی از واقعیت به طور طبیعی از حوزه آگاهی بیرون می‌افتد.

۳-۶. مبنا گرایی معرفتی متزلزل و پلورالیزم شناختی

چنان‌که در دلیل اول بر امکان اسلامی‌سازی و همچنین در نظریه زایش عقلی گفته شد، طه در شمار مبناگرایان در مباحث شناختی قرار می‌گیرد و خود نیز در کتاب اللسان و المیزان (ص ۴۶-۷۵) در این مطلب به طور تفصیلی وارد می‌شود. سؤال در این است که داده پایه

در نظریه شناخت مبنای طه، دارای چه شاخص‌ها و ویژگی‌هایی است؟ آیا داده پایه، صرف بدیهیات عقل فطری- غریزی و مشاهدات حسی- تجربی است یا اینکه گزاره وحیانی و عقلی- فلسفی هم می‌توانند به عنوان گزاره پایه به کار برده شوند؟ آیا در صورت انبناء، محصول آن قابل دفاع خواهد بود یا اینکه آن محصول هم به مجموع سایر گزاره‌ها که محکوم به نسیت‌اند، وارد می‌شود؟

آنچه از مباحث طه استفاده می‌شود، این است که وی مبنای روش را بر چارچوب معرفتی استوار می‌داند و به عبارتی چارچوب معرفتی را به اصطلاح فوکویی گفتمانی می‌داند؛ لذا مبنای روش هم در دام فرهنگ و تاریخ و زبان و امثال آن گرفتار می‌آید که صرفاً یک مبنای جزئی و تاریخ‌مند خواهد بود و با آن نیز نمی‌تواند به دامن علم حقیقی چنگ زد. طه پاسخ به امکان یا عدم امکان پایه قرار گرفتن داده‌های وحیانی را هم به طور واضح مطرح نمی‌سازد. با این وصف و با ملاحظه نظریه زایش عقلی، وی باید رابطه خود با پلورالیزم شناختی را مشخص سازد. هر چند طه با طرح دو اصل موضوعی که عبارت‌اند از: اصل نسیت وحدت و کثرت و اصل اعتباریت وحدت و کثرت، خود را از معرکه پلورالیزم شناختی برکنار معرفی می‌کند؛ اما واقعیت امر آن است که طرح این اصول بیشتر به مثابه فرار از واقعیت و پاک کردن صورت مسئله است تا حل آن؛ زیرا هر چند شاید امری در یک چارچوب معرفتی واحد باشد و در دیگری کثیر یا اینکه اعتباری باشد یا حقیقی، اما این موارد قلیل باعث نمی‌شوند که حکم کلی صادر کرد و باید تأکید کرد که طرح این گونه مباحث درباره حقایق به ویژه حقایق عقلی، حکایت از انکار نفس‌الامر برای آنها در وعای مخصوص به خودشان دارد. لذا طه هم در مبنای روش ناقص عمل می‌کند و هم از دام پلورالیزم بیرون نمی‌رود و طبیعتاً سایر تکثرهای متفرع بر پلورالیزم شناختی را هم باید پذیرا باشد و این نتایجی است که خود طه هم بدان‌ها خشنود نیست.

۴-۶. دشواری‌ها و موانع در بازسازی روش

یکی از مباحثی که طه به طور خاص بر آن تأکید می‌کند و به نحو اجمال در بیان مشابتهای طه و غزالی معرفی شد، تکیه وی بر روش و ایمان به سودمندی و کفایت آن

در حل معضلات فکری و تمدنی است. تکیه فراوان بر روش حتی سبب شده است که برخی از معاصران طه، وی را متهم به گرایش به پوزیتیویسم منطقی کنند (مشروح، ۲۰۰۹، ص ۳۹). هرچند طه هرگونه گرایش به این رویکرد را تکذیب می‌کند؛ اما تکیه وی بر روش از طرفی در مقابله با رویکرد غالب روشنفکران معاصر مغربی طه که ایدئولوژیک بود و ایدئولوژی مارکس بر آنها غلبه داشت، اتخاذ می‌شد و از طرفی هم متأثر از آموزه‌های غزالی در باب منطق و فلسفه بود.

طه در مقدمه کتاب العمل الدینی و التجدید العقل می‌گوید:

بیداری اسلامی‌ای که در حال پیدایش است، ضمن اینکه به فرورفتن در متن تجربه دینی و خودسازی فردی نیاز دارد، به اسباب عقلی هم محتاج است. به طوری که باید با قوی‌ترین و جدیدترین روش‌های علمی این تجربه دینی و ایمانی را پشتیبانی نمود (عبدالرحمن، ۱۹۹۷، ص ۱۰).

با این وصف سؤال این است که طه با کدامین پشتوانه معرفتی می‌خواهد به نوسازی روش پردازد؟ به نظر می‌رسد طرد یقین‌آوری برهان توسط طه و متعاقباً رفض فلسفه، وی را از یک سرمایه در بازسازی روش معرفتی یقینی و مطلوب محروم نموده است؛ اما همچنان منطق به عنوان یک ابزار، دستاویز طه است. در این راستا عبور از منطق کلاسیک و رواج منطق‌های چند ارزشی، فازی و ریاضی و فلسفه‌های ریاضیات و منطق مابعد کانتی همانند فلسفه‌های تارسکی، براوئر و برخی دستاوردهای منطقی حلقه وین، مورد اهتمام طه قرار می‌گیرند؛ زیرا از جهتی آنها را جدیدترین روش‌ها می‌داند و از طرفی هم با تکیه بر شهودگرایی تا حدودی یقین‌سازند؛ اما به هر حال این روش‌ها به گفته خود طه غیربومی بوده و برای مسلط‌نمودن آنها در حوزه استعمال اسلامی نیاز به بومی‌سازی دارند. حال چرا نباید یک روش جدید غیربومی به طور مستقیم در حوزه استعمال اسلامی به کار گرفته شود؟ آیا تفاوت‌های فرهنگی - تاریخی حکم به افتراق روشی می‌کند یا اینکه یک داوری معرفتی صورت می‌پذیرد؟ به نظر می‌رسد صرف تصحیح و تنقیح روش، بدون توجه به فلسفه روش، به نتایج مطلوبی منجر نخواهد شد. فلسفه روش نیز مبتنی بر فلسفه مطلق

است و بدون داشتن یک فلسفه مطلق دارای داعی شناخت یقینی، استخراج فلسفه روش و در ادامه ساخت یا تصحیح و تنقیح یک روش را امری غیرممکن یا حداقل دشوار خواهد ساخت.

نتیجه‌گیری

آنچه گذشت، بیان رویکرد اسلامی‌سازی علوم انسانی از نگاه دکتر طه عبدالرحمن بود. نشان دادیم که وی اسلامی‌سازی را نه امری ممکن، بلکه ضروری می‌داند و به اهمیت دوچندان آن در بنای دنیایی جدید برای مسلمانان واقف است. طه اندیشمند پر تلاشی است که به میراث اسلامی و توانایی تمدن‌سازی آن و تأسیس مدرنیته‌ای اسلامی ایمان دارد و در راستای این باور به اقداماتی دست می‌زند. حال تا چه میزان پروژه فکری و الگوی اسلامی‌سازی وی صحیح و قابل دفاع است و تا چه اندازه خطا، محل بحث است. اجمالاً به نظر می‌رسد برخی مبانی فکری وی به خصوص در رفض فلسفه و عقل برهانی و مباحث معرفت‌شناسی قابل خدشه است؛ تا این حد که این خدشه‌ها در مبانی فکری وی تأثیر زیادی در رفض بنای فکری وی خواهند داشت.

منابع و مأخذ

۱. عبدالرحمن، طه؛ سؤال الاخلاق؛ طبع الثانی؛ بیروت: مرکز الثقافی العربی، ۲۰۰۶م، «الف».
۲. —؛ الحق العربی فی الاختلاف الفلسفی؛ طبع الثانی؛ بیروت: مرکز الثقافی العربی، ۲۰۰۶م، «ب».
۳. —؛ فی اصول الحوار و تجدید علم الکلام؛ طبع الثانی؛ بیروت: مرکز الثقافی العربی، ۲۰۰۰م.
۴. —؛ العمل الدینی و تجدید العقل؛ طبع الثانی؛ بیروت: مرکز الثقافی العربی، ۱۹۹۷م.
۵. —؛ اللسان و المیزان؛ طبع الاول؛ بیروت: مرکز الثقافی العربی، ۱۹۹۸م.
۶. —؛ روح الحدائث؛ طبع الاول؛ بیروت: مرکز الثقافی العربی، ۲۰۰۶م، «پ».
۷. —؛ تجدید المنهج فی تقویم التراث؛ طبع الاول؛ بیروت: مرکز الثقافی العربی، ۱۹۹۴م.
۸. —؛ فقه الفلسفة؛ طبع الاول؛ ج ۱؛ بیروت: مرکز الثقافی العربی، ۱۹۹۵م.
۹. —؛ الحق الاسلامی فی الاختلاف الفکری؛ طبع الاول؛ بیروت: مرکز الثقافی العربی، ۲۰۰۵م.
۱۰. مشروح، ابراهیم؛ طه عبدالرحمن؛ قرآنه فی مشروعة الفکری؛ بیروت: مرکز الحضارة، ۲۰۰۹م.
۱۱. عابد الجابری، محمد؛ نقد العقل العربی؛ بیروت: مرکز الثقافی العربی، ۱۹۸۶م.

۱۲. العروی، عبدالله؛ العرب و الفكر التاريخی؛ بیروت: دارالحقیقه، ۱۹۷۳م.
۱۳. مرادی، مجید؛ اسلامی سازی معرفت؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵.
۱۴. ریتزر، جورج؛ نظریه جامعه‌شناسی معاصر؛ ترجمه محسن ثلاثی؛ چ ۱۳؛ تهران: انتشارات علمی، ۱۳۸۷.
۱۵. شرت، ایون؛ فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای؛ ترجمه هادی جلیلی؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۷.
۱۶. مک ایتایر، السدیر؛ «عقلانیت سنت‌ها»؛ ترجمه مراد فرهادپور؛ ارغنون، ش ۱۵، ص ۱۸۱-۲۰۴، بهار ۱۳۹۰.

۱۴۳
دین