

# بررسی رویکرد طه عبدالرحمن در اسلامی‌سازی علوم انسانی

هادی بیگی ملک آباد

کارشناسی ارشد فلسفه علوم اجتماعی، دانشگاه باقرالعلوم(ع)

## چکیده

این مقاله به بررسی رویکرد طه عبدالرحمن، متفکر معاصر مغربی در بحث اسلامی‌سازی علوم انسانی پرداخته است. پس از مباحث مقدماتی، ادله‌ای بر بحث امکان اسلامی‌سازی علوم انسانی بیان شده و سپس با اتخاذ یک الگوی سه مرحله‌ای، به تطبیق فعالیت‌های فکری طه عبدالرحمن پرداخته شده است. در مرحله‌ی اول نقدهای ایشان بر مدرنیته‌ی غرب و مبانی فکری آن بیان شده و در مرحله دوم به بررسی فعالیت‌های فکری طه در بحث تنقیح و تنظیم و نوسازی مبانی پرداخته شده و در مرحله بعد اندیشه‌های وی در گام عملیاتی بیان شده و در خاتمه هم ارزیابی رویکرد وی در بوته نقد قرار گرفته است.

**کلیدواژگان:** علوم انسانی، اسلامی‌سازی، مدرنیته، اخلاق، تمدن‌سازی، تمدن غرب

مقدمات ورود به دنیای جدید را عوامل مختلفی محقق کردند؛ چالشی شدن رابطه علم و دین و نهاد کلیسا با نهاد اندیشه و مباحث سیاسی و فلسفه آن و از طرفی دیگر چرخش‌هایی که به تدریج در هنر و فلسفه پدیدار می‌شد، بخشی از عواملی بودند که جهان را در آستانه دوران جدیدی قرار دادند. 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 فرآیند اندیشه و تحولات اجتماعی بود. برآیند تلاش‌ها و فعالیت‌های علمی و سیاسی در چند گزاره به ظاهر خواهایند تبلور یافت: انسان‌گرایی، آزادی، دمکراسی 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 روشنگر به وجود بیاورد، زیرا به واسطه این تحولات صنعتی و ابزاری، هرآینه شعارهای آن‌ها با استقبال بهتری مواجه می‌گردید، چون به‌هرحال دنیای جدید و چرخش‌های محسوس آن، همه با هم ارزیابی می‌شد و لذا برآیند تحولات در بادی امر، آزادی و رفاه و علم‌گرایی به نظر می‌رسید.

مجموعه این تحولات، توانستند یک پدیده عظیم اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، صنعتی، هنری و ... به نام مدرنیته را در بخشی از عالم به وجود آورند.

## ۱. نگاهی به برخی اختصاصات دوران مدرن

در شرایط جدید که اصطلاحاً مدرنیته نامیده می‌شد، در چندین مفهوم و تعریف و انگاره به‌طور محسوس تغییر ایجاد شد:

۱. نگاه به طبیعت عوض شد و به قول 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 و در خوش‌بینانه‌ترین حالت به عالم فردیت وارد گردید.

۳. علم دامنه اش محدود گردید و علم تجربی در قله معارف بشری قرار گرفت و سایر معارف مانند فلسفه و ادبیات و... اموری غیرعلمی قلمداد شدند و روش تجربی روش مقبول علمی گردید.

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

۵. اگر تا قبل از این تحولات خداوند در محور و مرکز حرکت عالم بود، اما در دوره جدید انسان در مرکز همه مسائل قرار گرفت و از همینجا 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 و انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی بشر جدید دستخوش تحول گردید.

### نگاهی اجمالی به ماهیت علوم انسانی موجود

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 سروسامان می‌داد تضعیف شده بود و از طرفی 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 هم دستخوش تحولات گردید و به یک تعبیر از روابط عاطفی و احساسی (گمینشافت) به صورت روابط خشک و بی‌انعطاف کاری و ابزاری (گزلشافت) درآمد و به تعبیر دیگر وضع مکانیکی روابط انسان‌ها و بازیگری اجتماعی آن‌ها به صورت یک وضعیت ارگانیکی و یک تقسیم کار جدید با اقتضای خاص درآمد. جمعیت شهرها گسترش یافت و شهرنشینی و در کنار آن کلان‌شهرها یکی از موضوع‌های 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 برهمان زیرساخت‌هایی ساخته شدند که دوران جدید برای خود تعریف کرده بود. در رأس این زیرساخت‌ها همان مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی نوین قرار داشت که شالوده شکل‌گیری این علوم جدید را تشکیل می‌داد.

علوم انسانی در این مرحله پدیده‌ای نوین و مولد دنیای جدید است. اگر مدرنیته را یک مجموعه عام و گسترده این تحولات نام‌گذاری کنیم، علوم انسانی هم از شاخ و برگ‌های این پدیده بزرگ بود و تبعاً وظایفی داشت که باید در جهت اهداف این پدیده بزرگ بدان‌ها جامه عمل می‌پوشانید. 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.

### مواجهه کشورهای اسلامی با مدرنیته غرب

یکی از ادعاهای گزاره مدرنیته آن بود که خود را عام و جهانی معرفی کرد، هرچند این ادعا در بادی امر غیرمنطقی می‌نمایاند، اما مدرنیته غرب با تکیه بر توان تکنولوژیکی خود و به تبع آن هژمونی سیاسی - نظامی خود، در برهه‌ای از زمان بهنحو موفقیت‌آمیزی بدان جامه عمل پوشاند.

تکنولوژی غرب همراه با سند فکری و ارزشی آن به تدریج روانه کشورهای اسلامی هم شد و به واسطه زرق و برق ابزاری خود توانست تا حدودی موجه جلوه نماید و میدان فکر و فرهنگ و سیاست کشورهای اسلامی و به تعبیر دیگر کشورهای توسعه‌نیافته غیرغربی و جهان سومی را در قبضه خود بگیرد.

مواجهه کشورهای اسلامی با مدرنیته ابتدا باعث اعجاب حاکمان و رجال این کشورها شد و بدون یک نگاه عمیق و صرفاً با یک نگاه سطحی به پیشواز مدرنیته رفتند و

همان‌گونه که تکنیک وارد می‌کردند، استقلال و سنت و فرهنگ خود را هم رایگان درمی‌باختند.

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 دروان 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 طینانداز می‌شود، این علامت سؤال‌ها و رویکردها به‌نحو مضامعی مطرح می‌شود.

کشور مغرب به واسطه موقعیت جغرافیایی خود و ارتباطی که با جهان غرب دارد و نبود یک پشتونه فکری و فلسفی قوی در فضای فکری آن، شاهد انواع و اقسام پروژه‌های فکری‌ای بوده 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 می‌سازد.

## ۲. آشنایی با طه عبدالرحمن و جایگاه وی در میان اندیشمندان مسلمان

### ۲.۱. معرفی اجمالی طه عبدالرحمن

طه عبدالرحمن متولد مغرب و تحصیل کرده دانشگاه سوربن فرانسه است و به‌واسطه 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 ... آشنایی پیدا می‌کند و به سبب معاشرت با پیشوایان صوفی مسلک آن دیار گرایشات صوفیانه و عارفانه هم دارد، و این گرایشات به‌طور آشکار خود را در پروژه فکری‌اش نشان می‌دهند. در سوربن در دو رشته فلسفه زبان و فلسفه منطق که جزء رشته‌های متأخر دانشگاهی هستند، مدرک دکتری دریافت می‌کند. بر زبان‌های آلمانی و فرانسوی و انگلیسی تسلط کامل دارد و اما

علقه خاصی به زبان عربی و ظرفیت‌های بی‌پایان آن دارد. وی دنیای جدید غرب و سنت فکری-فلسفی آن را خوب می‌شناسد، ولی به سنت‌های بومی و اسلامی وفادار بوده و دل خوشی از تمدن جدید غرب ندارد. بیشتر تلاش‌هایش را در تحقیق بخشیدن به یک سند فکری برای تمدن جدید اسلامی مصروف می‌دارد و به آینده این تمدن نوین خوش‌بین بوده و خود از آن با نام مدرنیته اسلامی یاد می‌کند و به‌هرحال به زعم خود برای تحقیق بخشیدن به آن گام برمی‌دارد. وی در کشور مغرب از اندیشمندان طراز اول محسوب می‌شود و آوازه وی به کشورهای اسلامی هم کشیده شده است و اکنون هم در دانشگاه رباط مغرب به تدریس و تحقیق مشغول است.

## ۲.۲. جایگاه طه عبدالرحمن در میان روشنفکران دینی

اگر روشنفکر دینی را کسی بدانیم که در پژوهه فکری‌اش وجود تمدن غرب را لحاظ می‌دارد و نفیاً یا اثباتاً درباره آن سخن می‌گوید، آن‌گاه می‌توان اندیشمندان روشنفکر مسلمان را در سه گروه دسته‌بندی کرد:

الف) گروهی که با سوژه قرار دادن غرب و ابزارهای فکری و روش آن، به سنت فکری اسلامی به مثابه یک اشکال نگاه می‌کنند و به عبارتی در صدد سازگار نمودن سنت‌های اسلامی با تمدن جدید غرب هستند و در این بین از سنت بومی خود به نفع مدرنیته هم گذشت می‌کنند.

ب) گروهی که سنت‌های فکری-فلسفی اسلامی را سوژه کرده و به غرب به عنوان یک ایراد می‌نگرند و با ذهنیت ناب بومی و اسلامی خود آن را بررسی کرده و مورد نقد قرار می‌دهند.

ج) گروه سوم تلفیقی از دو گروه قبل هستند، زیرا از طرفی به سنت فکر بومی خود وفادار بوده و به تمدن غرب هم انتقاد می‌کنند، اما از طرفی برخی ابزارهای فکری غربی را هم بر می‌گیرند و به خوانش سنت فکری و بومی خود نیز می‌پردازند.

حال با شناختی که نگارنده از پژوهه فکری طه عبدالرحمن دارد، می‌توان او را در میان

گروه سوم جای داد، زیرا وی هم منتقد غرب است و هم به سنت‌های بومی پاییند، اما در همان حال برخی از ذهنیت‌ها و ابزارهای فکری خود را هم از غرب می‌گیرد و در این اخذ هیچ ابایی ندارد.

### ۳. علوم انسانی و سه گام در اسلامی‌سازی

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 ظرفات‌ها و سختی‌های این امر تا حدودی مشهود است و شکل گرفتن یک گفتمان علمی نوین در زمینه علوم انسانی با مشکلات زیادی مواجه است. از باب مثال باز تولید سنت علوم انسانی جدید به واسطه ترجمه و ترویج و شیوع آن در فضای کشورهای اسلامی باعث شده که ذهنیت بخشی از اندیشمندان 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 و اکنون هم ادامه دارد، اما غافل از اینکه علوم انسانی جدید تا حدودی نقش یک ایدئولوژی را برای تمدن غرب بر عهده داشته است. مطلب دیگر اینکه علوم انسانی جدید با سرعت فوق العاده‌ای در حال نوشیدن است، به طوری که هنوز یک نظریه تازه تا به کشورهای غیر غربی بررسد، نظریه‌های دیگری در پی آن تولید شده‌اند و 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 وسیعی از ممارست‌های فکری اندیشمندان جوامع اسلامی، به امر نقد و ارزیابی انتقادی نظریه‌های موجود در علوم انسانی جدید مصروف شده و می‌شود. لذا فعالیت‌های

برخی از اندیشمندان را می‌توان با هدف اسلامی‌سازی علوم انسانی قلمداد نمود، اما در این سطح، البته این گام هم ضرورت دارد و طبیعی است که بخش عظیمی از فعالیت‌های فکری را به خود مصروف دارد، زیرا آنچه مسلم است این است که یک سنت تعریف شده و گسترده در علوم انسانی وجود دارد و توانسته است خود را در بیشتر نقاط جهان معرفی نماید و تا حدودی هم مقبولیت بیابد، لذا تا فعالیت‌های این گام موفق نباشند، نوبت به گام‌های بعدی در امر اسلامی‌سازی نخواهد رسید؛ چون به‌حال تأسیس یک سنت علوم انسانی جدید در شرایط کنونی در گرو عبور و مغلوب ساختن 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 اگر یک سنت علوم انسانی جدید بخواهد شکل بگیرد، باید بر یک مبادی و مبانی محکم و تعریف شده و منقح بنا شود. نکته قابل توجه آن است که در جریان تولید علوم انسانی غربی هم این مرحله وجود داشته است و ابتدا اندیشمندان و فیلسوفان بزرگ آن دیار، اندیشه‌های پایه‌ای و کلیدی را عرضه نمودند و در مراحل بعد، علوم انسانی بر آن پایه‌ها و زیرساخت‌ها شکل گرفت.

### گام سوم

در این مرحله نوبت به بنای علوم انسانی اسلامی فرامی‌رسد، زیرا در دو مرحله قبل نقد و ارائه مبنا فراهم می‌شود و در این مرحله است که می‌توان آن را فاز عملیاتی قلمداد کرد، علوم انسانی جدید متولد می‌گردد.

آنچه مسلم است گام سوم در اسلامی‌سازی علوم انسانی هنوز محقق نشده و عمده‌فعالیت‌ها در دو گام قبل متمرکز است، و هنوز بازار نقد غرب و دستاوردهای آن و در مرحله بعد ارائه مبانی فکری اسلامی داغ است و هنوز به‌طور 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 که فعالیت‌های فکری وی را در گام‌های سه‌گانه بیان کند و در صدد پاسخ به این سؤال خواهد بود که آیا طه عبدالرحمن تحقیق علوم انسانی اسلامی را ممکن می‌داند یا خیر؟ و در صورت ممکن بودن رویکرد وی دارای چه اختصاصاتی است و چگونه این مهم را دست یافتنی می‌داند؟

نکته قابل ملاحظه این است که طه عبدالرحمن در فضای فکری جامعه ایران شناخته شده نبوده و حتی یک تألیف به زبان فارسی درباره وی وجود ندارد و لذا این نوشتار تا حدودی باید بار تعریف و شناساندن برخی آرای کلیدی وی را هم به دوش بگیرد، اما آنچه درباره رویکرد وی بیان می‌شود، تحلیل، استنباط و تنسيق آرای مهم وی و کشف ملازمات آن‌هاست. البته هر چند مجال نقد تفصیلی آرای او در این نوشتار نیست، اما متناسب با حوصله بحث به نقد و ارزیابی رویکرد ایشان هم پرداخته می‌شود.

#### ۴. امکان اسلامی‌سازی علوم انسانی

قبل از پرداختن به فعالیت‌های فکری طه و تطبیق آن‌ها در گام‌های سه‌گانه، به بحث امکان اسلامی شدن علوم انسانی از دیدگاه وی می‌پردازیم، چون یکی از مباحثی که امروزه مطرح می‌شود، بحث امکان یا عدم امکان اسلامی‌سازی است و بعد از این مرحله به وقوع و کیفیت تحقق آن‌ها پرداخته می‌شود.

برخی از اصحاب اسلامی‌سازی معرفت و به‌طور خاص علوم انسانی، به‌طور صریح متعرض این عنوان شده‌اند و برخی هم مسیری که می‌پیمایند، فرجامی جز اسلامی شدن و بومی شدن معرفت نخواهد داشت. از اندیشمندان معاصر عرب که صریحاً پژوهه فکری خود را اسلامی‌سازی علوم می‌دانند و ابایی از این عنوان‌گذاری ندارند، می‌توان به محمد نقیب العطاس، اسماعیل فاروقی، صلاح اسماعیل، ابوالقاسم حاج حمد، طه جابر العلوانی و جمال الدین عطیه اشاره کرد. (مرادی، ۱۳۸۵: ۱۲) اما طه عبدالرحمن

هرچند به انتساب به این گروه از اندیشمندان اشتهر ندارد، لکن پژوههای که پی می‌گیرد چیزی جز بومی‌سازی علوم و به طور خاص اسلامی‌سازی علوم نیست، حال چرا وی به طور آشکار در زمرة این گروه از متفکران کمتر قلمداد شده، جای بحث و بررسی دارد. جوابی که به این چرایی می‌توان داد این است که دغدغه و آرمان وی همان دغدغه اصحاب اسلامی‌سازی علوم است، اما او به طریقی دیگر می‌کوشد تا به این آرمان نزدیک شود و کمتر خود را در این مرزها محصور می‌سازد.

عبدالرحمن در پژوهه فکری‌اش 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 (عبدالرحمن، ۲۰۰۹: ۱۱)

نگاهی اجمالی به این آرمان‌ها و روش دستیابی به آن‌ها، این حقیقت را بر ملا 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 بر 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 برگام‌های سه‌گانه پیگیری خواهیم کرد.

#### ۴.۱. دلیل اول بر امکان

طه عبدالرحمن انحصاری استدلال کلاسیک را مطابق سه روش مشهور معرفی می‌کند: روش قیاسی، استقرایی، تمثیل (عبدالرحمن، ۱۹۹۸: ۳۸) اما وی با تأثیر پذیرفتن از فیلسوفان ریاضیات هر سه روش کلاسیک را در یک نوع جدید از استدلال و به تعبیر خود در یک نوع انبنا خلاصه می‌کند که همان استلزم صوری<sup>۱</sup> است. (همان: ۳۹)

۱. Formal implication

طه عبدالرحمن اشاره می‌کند که اینها همانند بنای مفاهیم در نزد کانت است و اصطلاحاً به معنای بنا گذاردن مجھول بر معلوم است (همان: ۳۵) با این وصف وی استلزم صوری (صناعی) را اینبای امر مجھول بر گزاره یا مفهوم معلوم می‌داند و البته در این ارتباط همه استدلال متوجه صورت و فرم است و با مضمون کاری ندارد. (همان: ۳۸) البته طه استلزم طبیعی را هم به مجموعه این استدلال‌ها اضافه می‌کند و در ادامه برای این اینها ویژگی‌هایی بیان می‌دارد که یکی از آن‌ها این است: «ابنا در قید و بند چهارچوب معرفتی است» و چنین نتیجه‌گیری می‌کند که اینها به عنوان اصل اساسی در ساختمان معرفت در دام چهارچوب‌های فکری و معرفتی قرار دارد و اختلاف معارف فقط به سبب اختلاف موضوعات و روش‌های آن‌ها نیست، بلکه به سبب اختلاف چهارچوب‌های معرفتی آن‌ها هم هست و ناگفته پیداست که چهارچوب‌های معرفتی خاص، اینبائات خاصی را سامان می‌دهند. (همان: ۳۶) آنچه از کلام طه بر می‌آید آن است که وی رویکرد پوزیتیویستی را برنمی‌تابد و معرفت را گسسته از محیط فکری و ارزشی دانشمند نمی‌داند و تبعاً علوم پوزیتیویستی و معارف تولیدی تمدن غرب را جهانی و بشری نمی‌داند و از اینجاست که یک دلیل بر امکان علوم انسانی اسلامی پدیدار می‌شود.

اضافه می‌شود که طه دو تأثیف با عنوان‌های «الحق الاسلامی فی الاختلاف الفكري» و «الحق العربي فی الاختلاف الفلسفی» دارد که این دلیل را تأیید می‌کنند، زیرا همان‌گونه که عنوان کتاب‌ها اعلام می‌دارند، طه حق اختلاف فکری عالم اسلام با جهان غرب و همچنین حق عرب را در داشتن یک فلسفه بومی بیان می‌کند. وی در کتاب «الحق العربي فی الاختلاف الفلسفی» به صراحت اعلام می‌دارد که ما می‌خواهیم در فلسفه‌مان آزاد باشیم و این حق داشتن فلسفه خودی را برای همه به رسمیت می‌شناسیم. (همان: ۲۲) و تبعاً آزادی در فلسفی فکر کردن به معنای آزادی و امکان داشتن معارف بومی و خودی هم هست و چیزی غیر از آن نیست.

## ۴.۲. دلیل دوم بر امکان

همان‌گونه که در مقدمه بیان شد، عمر علوم انسانی به اندازه عمر دوران مدرنیته است و علوم انسانی جدید از اقتضایات این پدیده تاریخی - اجتماعی در یک منطقه خاص از جغرافیای عالم است. برخی روشنفکران به واسطه اینکه مدرنیته غرب را سرنوشت حتمی همه بشر در همه ازمنه و امکنه می‌دانند، به تمام لوازم و از جمله تولیدات معرفتی آن هم پاییند هستند و 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 می‌کنند، اما حقیقت آن است که به‌سویی می‌روند تا داشته‌های خودشان را در پای پدیده مدرنیته ذبح کنند و به تدریج از درون آن‌ها را تهی کرده و در فرجام چیزی جز ارزش‌ها و آرمان‌های مدرنیته باقی نگذارند.

طه عبدالرحمن تأسیس مدرنیته‌ای اسلامی را از آرمان‌های خویش قرار داده و از دو طریق در پی تحقق بخشیدن به آن است و نفس این آرمان حقیقتی را برملا می‌سازد که عبارت است از اینکه وی نه مدرنیته غرب را سرنوشت حتمی همه بشر می‌داند و نه اینکه این پدیده را یک پدیده بی‌عیب و نقص قلمداد می‌کند که سایر کشورها چاره‌ای جز پذیرفتن آن نداشته باشند. یکی از طرقی که طه با تمسک بر آن خود را به آرمانش نزدیک‌تر می‌کند این است که حجم وسیعی از نقد را که عموماً رنگ و بوی اخلاقی و اسلامی دارد، متوجه مدرنیته غرب و مبانی فکری آن می‌نماید و این مهم را در کتاب «سؤال الاخلاق» محقق می‌سازد. (عبدالرحمن، روح الحداثة: ۱۵) طه در این باره با توجه به حجم عظیمی از تحديات که از جانب مدرنیته و روشنفکران حامی آن متوجه اخلاق و آئین اسلامی گردیده، استنطاق‌گونه می‌پرسد: اگر در 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؟! (عبدالرحمن، سوال الاخلاق: ۲۶) ولذا طه مدرنیته و ارزش‌های آن را با سؤالات و تردیدهای جدی‌ای از منظر اخلاقی مواجه می‌سازد و به آمال و ارزش‌های آن رضایت نمی‌دهد. اما طریق

دومی که وی به آمال خود می‌اندیشد، اثبات مشروعيت تأسیس مدرنیته اسلامی است و این کار را با تأثیر کتاب «روح الحداثة» پیگیری می‌کند. (عبدالرحمن، ۲۰۰۹: ۲۲۶) البته طه این مشروعيت را بر دو مشروعيت اختلاف فکری و اختلاف فلسفی استوار می‌سازد. (همان: ۲۲۴) که در کتابهای «الحق الاسلامی فی الاختلاف الفكري» و «الحق العربي فی الاختلاف الفلسفی» به‌طور مفصل مبانی و اصول این مشروعيت‌ها را بررسی می‌کند و در یک سطح این مشروعيت‌ها را متفرع بر مشروعيت پاسخگویی اسلامی به مسائل زمانه می‌داند. (عبدالرحمن، ۲۰۰۵: 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 مضاف بر آن در پی تأسیس یک مدرنیته اسلامی است، لذا علوم انسانی مدرن را هم که بخش زیربنایی پدیده مدرنیته هستند، برنامی تابد و علوم انسانی اسلامی را نه ممکن بلکه برای تحقق مدرنیته اسلامی ضروری می‌داند.

#### ۴.۳. دلیل سوم بر امکان

یکی از عرصه‌هایی که جریانات پست مدرن و مخصوصاً فیلسوفان علم الاجتماع قاره‌ای به نقد بر مدرنیته پرداخته‌اند، عقلانیت آن است. برای مثال نظریه انتقادی حجم وسیعی از انتقادات را متوجه جهت‌گیری‌های مدرنیته غرب می‌سازد و گاه محو سوزه را مستمسک نقدهای خود قرار می‌دهد و گاه رخت بربستن لطفات‌ها و جوشش‌های زندگی اجتماعی توسط شرایط جدید را مطرح می‌سازد و لذا سخن از احیای سنت‌های پیشاسقراطی یونان باستان می‌رانند. (شرط، ۱۳۸۷: ۲۵۴) یا اینکه یورگن هابرماس چهره ممتاز فرانکفورتی‌ها عقلانیت ایزاری غرب را نکوهش کرده و از نحیف شدن زیست جهان توسط رویه تکنیکی - قانونی نظام اجتماعی سخن می‌گوید و در صدد تعديل جایگاه عقلانیت تکنیکی به وسیله عقلانیت ارتباطی برمی‌آید؛ (ریترز، ۱۳۸۷: ۲۱۳) یا اینکه السدیر مک اینتاير در برابر سرکوب عقلانیت‌های غیرمدرن به دفاع از عقلانیت

سنت‌های مختلف می‌پردازد. (مک اینتایر، عقلانیت، ارغون ۱۵: ۱۸۱)

طه عبدالرحمن در این‌باره در زمرة اندیشمندانی قرار می‌گیرد که عقلانیت تمدن جدید غرب را ناقص و ناکارآمد می‌دانند و برای رهایی از ویرانی‌های آن، هر کدام نسخه‌ای تجویز می‌کنند. به طور خلاصه دلیل سوم بر امکان علوم انسانی از دیدگاه طه عبدالرحمن را از رهگذر نظریه عقلانیت وی پی می‌گیریم:

طه عبدالرحمن همگام با برخی از فیلسوفان معاصر که تمدن جدید غرب را تمدن «لوگوس» به معنای یونانی آن توصیف می‌کنند، می‌گوید: لوگوس در یونانی اصیل، معانی زیادی دارد که دو معنی از همه مشهورتر است: عقل و قول (گفتار). و اتفاقاً تمدن جدید غرب هم بیش از همه چیز بر این دو جنبه تکیه کرده است. وی می‌گوید: هرچند در غرب امروزه چیزی به نام قولانیت به همراه عقلانیت وجود ندارد اما می‌توان 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، سؤال الاخلاق: ۲۰۰۶)

طه وجه غالب در سنت عقلانی غربی را عقلانیت مجرد از عمل معرفی می‌کند و به واسطه همین عدم ورود در میدان کنش، آن را ناقص می‌داند. و از همین جاست که سه‌گانه خود را در باب عقلانیت مطرح می‌کند و ضمن طرح سه نوع عقل به اسامی مجرد، مسدود و مؤید، سه نوع عقلانیت هم بر آن‌ها مترتب می‌کند: عقلانیت مجرد، عقلانیت مسدود، عقلانیت مؤید.

به طور خلاصه اگر عقل مجرد را عقل به معنای فلسفی و متعارف آن بدانیم (عبدالرحمن، ۱۹۹۷: ۱۷) طه آن را عقلی می‌داند که نه می‌تواند به اهداف یقینی رهنمون شود و نه می‌تواند به طور یقینی ابزارهای نافع را بشناسد و لذا وی عقل مجرد را خالی از یقین می‌داند (عبدالرحمن، سؤال الاخلاق: ۷۵) و بر ادعاهای یقینی‌ای که فلاسفه در الهیات نظری مطرح می‌کنند، خدشه وارد می‌کند. (عبدالرحمن، ۱۹۹۷: ۲۲) بنابراین عقل مسدود

عبارة خواهد بود از عقلی که به سوی شناخت اهداف نافع رهنمون می‌شود (عبدالرحمن، سؤال الاخلاق: ۷۱) و عقل مؤید هم عقلی خواهد بود که به سوی فراهم ساختن ابزارهای غیرمضر (ناجعه) هدایت می‌کند. (همان: ۷۳) طه اهداف دینی را عامترین و ثابت‌ترین مقاصد و اهداف می‌داند (همان: ۷۱) و از طرفی دیگر قرب فرائض و نوافل دینی و ممارست بر آن را سبب تشخیص و تحصیل ابزارهای ناجع و غیر مضر معرفی می‌کند. (همان: ۷۴)

آنچه بیان شد، فشرده‌ای بسیار اجمالی درباره نظریه عقلانیت طه و سطوح سه‌گانه آن است. با ضمیمه کردن دیدگاه طه عبدالرحمان درباره اسلام که آن را دین حق و خاتم ادیان معرفی می‌سازد، که اگر قرار باشد مسلمانان در اندیشه خویش با غرب اختلاف داشته باشیم و از طرفی این اختلاف هم مشروع باشد و هم بخواهیم مدرنیته‌ای اسلامی داشته باشیم و نگاه ما به عقلانیت، نگاهی باشد که طه عبدالرحمان دارد، تردیدی باقی نمی‌ماند که علوم انسانی نه تنها امکان اسلامی‌سازی برایشان متصور است بلکه این امر، ضروری به نظر می‌رسد.

با اقامه سه دلیل ذکر شده، به طور طبیعی طه عبدالرحمان در زمرة اندیشمندان مسلمانی قرار می‌گیرد که امکان اسلامی‌سازی علوم انسانی را پذیرفته و در صدد تحقق آن برمی‌آیند.

#### ۴.۴. امکان اسلامی‌سازی از منظری گفتمنانی

سه دلیل گذشته که بر امکان اقامه شد، از مراجعه به نوشته‌های طه و ملازمات آن‌ها استفاده می‌شود اما در ورای نوشته‌ها و مکتوبات، می‌توان طه را درون‌گفتمنانی قرار داد که به وحدت علوم قائل هستند.

از جمله علائق و پیوندهای طه، گرایش وی به طریقه قادریه بوچیشیه است. پیشوای متأخر این طریقت سیدی حمزه است که طه مدتی با وی ملازم بوده تا آن حد که طه برای این ملازمت سهم زیادی در پرورش و رشد شخصیتی و معرفتی خود قائل است. وی در کتاب کنش دینی و بازسازی عقل رمز گشایش جهان در برابر دیده‌گانش را به ماجراهی

تجربه دینی‌ای متنسب می‌کند که در ملاقات با این پیشوای برایش حاصل شده، به‌طوری که باعث شده است فهمش توسعه یافته و قفل‌های آن گشوده گردد. (عبدالرحمن، ۱۹۹۷: ۲) از طرفی اقبال طه به غزالی و تأثیرپذیری از وی تا حدی است که غزالی‌مابی به یکی از مؤلفه‌های شخصیتی و فکری نامبرده تبدیل شده است. کثرت ارجاعات طه به کتب غزالی و مشابهت‌های روشی با وی یکی از دلایل بارز در این انتساب قلمداد می‌شود. همچنین طه خود را در ادامه راه اندیشمندانی همچون غزالی، ابن‌تیمیه، شاطبی، توحیدی و ... می‌داند که به زعم خود در پی ایجاد فلسفه‌ای اسلامی بودند.

پیشوای طریقت قادریه بوچیشه که طه ابعاد صوفیانه شخصیتش را مدیون این طریقت می‌داند، می‌گوید طریقت قادریه همانند اکثر نحله‌های صوفیانه مایل به اصل وحدت علوم می‌باشد. در این طریقت نظر بر این است که علم در علوم مرسوم اسلامی مانند تفسیر و تصوف و فقه و ... خلاصه نمی‌شود بلکه شامل همه علوم عقیدتی و غیرعقیدتی، تکنیکی، پژوهشکی، هندسی، اقتصادی و اجتماعی هم می‌شود و آنچه این علوم را بالضروره اسلامی می‌سازد، نیت پژوهشگر و بنیانهای عقیدتی و روحی وی است؛ به‌طوری که تأکید عمدۀ بر مبانی و غایات علوم در راستای غایت واحد که همان باور توحیدی است، می‌باشد. (بنیعيش، ۱۹۹۹: ۴۸) در همین حال غزالی می‌گوید: «جميع العلوم مقدمات و وسائل المعرفة الاول الحق جل جلاله» (غزالی، بی‌تا: ۶) با این اوصاف و با ملاحظه گرایشاتی که طه عبدالرحمان در اکثر نوشته‌هایش، از خود نشان می‌دهد، همین امر باعث شده که صبغه عارفانه و صوفیانه شخصیت وی پررنگ‌تر نشان دهد، و از طرفی تأثیرپذیری‌های وی از طریقت قادریه، غزالی و امثال آن‌ها، می‌توانیم به راحتی وی را در درون گفتمانی تعریف کنیم که قائل به اصل وحدت علوم هستند و نکته کلیدی آن‌ها در باب علوم، نیت و هدف پژوهشگر در مسیر توحید است و لذا اگر علمی با نیت و هدف توحیدی فهم شود، بالضروره اسلامی و دینی خواهد بود. با این توضیح نه تنها امکان اسلامی‌سازی بلکه گامی بالاتر از آن هم اثبات خواهد شد و طه عبدالرحمان هم عضوی از این گفتمان محسوب می‌شود و بی‌دلیل نیست که در برخی از اندیشه‌های کلیدی‌اش همچون تأکید

زیاد بر کنش دینی و هم افزایی علم و عمل و همچنین مجاہدت و ضدیت با اسرائیل و حمایت بی دریغ از انتفاضه مسجدالاقصی این انتساب گفتمانی اش را هویدا می سازد. در ادامه به تطبیق و پیاده سازی فعالیت های فکری طه عبدالرحمن برگام های سه گانه ای که در مقدمه بیان شد، می پردازیم:

## ۵. طه عبدالرحمن و گام اول در اسلامی سازی علوم انسانی

طه عبدالرحمن نه به واقعیت موجود مدرنیته غرب راضی می شود و نه وضعیت سردرگم جوامع اسلامی را برمی تابد، لذا در اولین مرحله از اقدامات وی در راستای مقاصدش، به چند گروه از نقدهایی می پردازیم که وی متوجه تمدن غرب و مدرنیته برآمده از آن می کند.

### ۵.۱. نقد جهانی بودن فلسفه

یکی از راههایی که طه در پروژه فکری خویش جهت نیل به آمال خود می پیماید، رفض جهانی بودن فلسفه است و شاید از این طریق می خواهد مدرنیته غرب را از دست اندازی هایش به همه اقطاب عالم خلع ید کرده و آن را در مرزهای جغرافیایی غرب محصور سازد؛ زیرا باید فراموش کرد که تمدن غرب و ادعاهای بی پایانش، همگی بر زیرساخت های روشنی و فلسفی آن استوار گردیده اند. به گفته طه عبدالرحمن بشریت شاهد دو فلسفه بوده که ادعای عمومی بودن و فراگیری داشته اند:

الف) فلسفه یونانی که دارای رنگ و بوی هستی شناسانه است؛

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

طه در راستای رفض جهانی بودن فلسفه به بررسی رویکرد ابن رشد، غزالی و ابن خلدون در جهان اسلام می پردازد و آنها را در سیری تکاملی و پروسه ای معرفی می کند که هر کدام توانسته اند به بخشی از واقعیت عدم جهان شمول بودن فلسفه دست بیازند.

وی می‌گوید: ابن رشد 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 هم را تکمیل کرده و محصول پروسه که تکثر در عبارت، مضمون و روش فلسفه است، مورد خواهشاند و اذعان طه عبدالرحمان هم قرار می‌گیرد. (عبدالرحمان، ۱۹۹۸: ۳۲۲-۳۱۷) اکنون به برخی از اعتراضات برفلسفه دارای داعیه هستی‌شناسی (نوع یونانی آن) اشاره می‌شود:

### الف) ارتباط فلسفه با بافت تاریخی و اجتماعی

در اینکه هر فلسفه‌ای در هر کجا که باشد، در تولید یک بافت تاریخی و چهارچوب اجتماعی مخصوص مؤثر 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 لذاست که فلسفه‌های امتهای مختلف با هم متفاوت هستند.

### ب) ارتباط فلسفه با بافت زبانی و ادبی

آنچه واضح است این است که زبان محل و محمل تولید گفتار فلسفی است و از آنجایی که هیچ فلسفه‌ای بدون زبان تحقق نمی‌پذیرد، لذا جایز است که مضامین فلسفی با اختلاف زبان‌ها، مختلف باشند و حتی اسلوب‌های بلاغی در مضامین فلسفی تأثیر می‌گذارند. البته باید اشاره کرد که این ادعای طه در رابطه با زبان و فلسفه از نظریات زبانی وی که رویکردی جدید به زبان است نشئت می‌گیرد و تا حدودی شیوه رویکرد هرموتیک‌های فلسفی امثال گادامر است که پرداختن به آن به‌طور تفصیلی مجال جدأگانه‌ای می‌طلبد. (عبدالرحمان، ۲۰۰۶: ۵۳)

## ج) اختلافات فکری میان فلاسفه و دسته‌بندی قوی فیلسوفان

تردیدی نیست که فلاسفه در درون یک امت واحد هم با یکدیگر اختلافات عمیقی دارند. برای مثال در یونان، ارسسطو و افلاطون در برابر هم، در میان اعراب، ابن رشد و غزالی رویارویی هم، در آلمان، هگل و کانت و در فرانسه، برگستون و سارتر مقابل هم قرار گرفته‌اند و تا حدود زیادی متفاوت می‌اند. و 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 ایتالیایی، فلسفه آلمانی و فلسفه انگلیسی... حال با این اختلافات فیلسوفان در درون امتهای امتهای دیگر جایی برای ادعاهای عمومی بودن و جهانی بودن فلسفه باقی نمی‌ماند و لذا بر دیدگاه طه عبدالرحمن فلسفه، سرنوشتی جز قومی بودن نخواهد داشت. (همان: ۵۴)

## د) جدا بودن وحدت عقل از وحدت طبیعت انسانی

طه بیان می‌کند، 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 برفرض که اشتراکاتی در اندیشه انسان‌ها وجود داشته باشد، باز هم این به معنای وحدت صفات فکری نیست. و لذا مجدداً تأکید می‌کند که فلسفه واحد، پنداری است که تحقیق‌ناپذیر است و غرب هم نباید و نمی‌تواند در پناه این ادعاهای جهانی و عمومی پنهان شده و خود را به همه امکنه و ازمنه سرایت بدهد.

## ۵.۲. نقد اصول مدرنیته غرب

عبدالرحمن در کتاب روح مدرنیته که آن را به مثابه مدخلی بر تأسیس مدرنیته اسلامی نگاشته، میان روح مدرنیته و واقع تاریخی مدرنیته فرق می‌گذارد و این امر را به‌واسطه معرفی اصولی برای نوع مدرنیته‌ها محقق می‌سازد. (عبدالرحمن، روح الحداثة:

## ۲۴) این اصول سه‌گانه عبارتند از:

الف) اصل رشد<sup>۱</sup>: مقتضای این اصل آن است که در مدرنیته انتقال از حالت قصور و نابالغی به حالت بلوغ و توانایی است.

ب) اصل نقد<sup>۲</sup>: مقتضای این اصل آن است که در مدرنیته، انتقال از حالت اعتقاد کورکورانه به حالت انتقاد و مطالبه دلیل است. (عبدالرحمن، روح الحداثة: ۲۶)

ج) اصل شمول<sup>۳</sup>: مقتضای این اصل آن است که اصل در مدرنیته سوق از حالت منحصر بودن در برخی زمینه‌ها و جوامع، به حالت شمول در همه عرصه‌ها و همه جوامع است. (همان: ۲۸)

عبدالرحمن بعد از بیان این اصول برای روح مدرنیته، به چند نتیجه که براین اصول مترب می‌شوند اشاره می‌کند که حائز اهمیت هستند:

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

۲. روح مدرنیته با امر واقع شده‌ی آن متفاوت است و مدرنیته‌های محقق شده، در تحقق بخشیدن به همه این روح با هم متفاوت بوده 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 به‌طور ناقص و ضعیف محقق کرده است و ادعایی درباره این روح ندارد.

۴. همه ملت‌ها در انتساب به روح مدرنیته مساوی هستند و مدرنیته ملک خصوصی امتی خاص نیست.

نویسنده هر کاربستی از روح مدرنیته را دارای اصول موضوعه خاص خود می‌داند، و اصول موضوعه کاربست‌ها با توجه به شرایط اجتماعی، تاریخی، معرفتی آن‌ها متفاوت

- 
- 1.. principle of majority
  - 2.. principle of criticism
  - 3.. principle of universality

خواهد بود. وی برای مثال به برخی از اصول موضوعه کاربست غربی مدرنیته مانند: عقلانیت، انسان‌گرایی، آزادی، سکولاریزم، سوژه‌محوری، فردگرایی و ... اشاره می‌کند که به طور حتم در کاربست‌های دیگر از مدرنیته مورد تردید قرار می‌گیرند و این تردید امری طبیعی است.

نقدهایی که طه متوجه مدرنیته غرب می‌کند، در دو محور قابل گردآوری هستند:

۱. نقدهایی که متوجه کاربست اصول روح مدرنیته است و شامل نقص‌ها و تناقصاتی است که این اصول در مرحله عملیاتی شدن، واجد شده‌اند.

۲. نقدهایی که متوجه پیش‌فرض‌ها و اصول موضوعه کاربست غربی مدرنیته است. وارد شدن در هر گروه از نقدها باعث تطویل کلام خواهد شد و در این مجال نمی‌گنجد، اما به طور اجمال اشاره می‌شود که طه عبدالرحمن در دو اثر خود یعنی: «سؤال الاخلاق» و «روح الحداثة» به‌طور مفصل وارد این نقدها می‌شود و به تبیین و بررسی آن‌ها می‌پردازد.

## ۶. طه عبدالرحمن و گام دوم در اسلامی‌سازی علوم انسانی

در این بخش به تلاش‌های فکری طه عبدالرحمن در زمینه نظریه‌پردازی در مبانی فکری و تنقیح و نوسازی علمی آن‌ها مطابق با جدیدترین یافته‌های علمی بشر اشاره می‌کنیم. آنچه در این‌باره به‌طور خلاصه بیان می‌کنیم، ابتدا ارائه تصویری اخلاقی و الهی از انسان است که طه در اثنای پژوهه فکری‌اش دنبال می‌کند و سپس به نظریه‌پردازی وی در باب معرفت و حصول و افزایش آن تحت عنوان نظریه زایش عقلی (تکوثر عقلی) می‌پردازیم و در ادامه گزینی اجمالی به هستی‌شناسی عارفانه و الهی طه خواهیم داشت. نکته قابل توجه در این‌باره ریسمان بلندی است که انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی طه را در یک محور مستحکم به نظم می‌کشد و آن دین و معارف و ارزش‌های اخلاقی و اعتقادی آن است.

## ۶.۱. انسان‌شناسی اخلاقی طه عبدالرحمان

طه به دلایل مختلفی که یکی از آن‌ها حدود و جایگاه عقل انسان از نظر وی است، عقلانیت را شاخصه تمیز انسان از حیوان نمی‌داند، زیرا عقل انسانی را عقلی می‌داند که به سودها و زیان‌های خود یقین پیدا نمی‌کند و صواب‌های وی هم آمیخته با خطاست. (عبدالرحمان، سؤال الاخلاق: ۱۳) او انسان و حیوان را در عقلانیت شریک می‌داند، و فقط مراتب این عقلانیت را در انسان قوی‌تر می‌خواند و لذا در پی یک شاخصه دیگر برای تمایز انسان با حیوان برمی‌آید که همان اخلاقی بودن (اخلاقیت) 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 و لذا به تعریف جدیدتر انسان یعنی «حی عابد» می‌رسد. (همان: ۷۷) نکته قابل توجه در این راستا، نظریه طه درباره خاستگاه اخلاق است که 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 متغیران بزرگی چون قدیس آگوستین و توماس آکویناس، دین را خاستگاه اخلاق می‌داند و اخلاق بدون دین را بی معنی. (همان: ۳۱) ارائه چنین تعریفی از انسان اولاً در فضای غرب‌زده کشور مغرب و در مرحله بعد در فضای فکری موجود جهانی، اندکی دیگر گونه می‌نماید و تبعاً نظام فکری‌ای که تعریف انسان در آن این‌گونه باشد، علومی هم که قرار باشد این انسان و حیات اجتماعی وی را مورد مطالعه قرار دهنده، نمی‌تواند فارغ از دین و ارزش‌های آن باشند.

## ۶.۲. معرفت‌شناسی طه

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

## مقدمه اول

طه نگاه جوهری به عقل را نمی‌پذیرد و بر شیء دانستن آن در فلسفه یونان و بخشی از فلسفه‌های جدید اعتراض می‌کند و در مقابل، عقل را فعلی از افعال 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. (عبدالرحمن، ۱۹۹۷: ۱۸) یکی از مستندات قوی طه در این ادعا آیه شریفه ۶۴ سوره حج است؛ آنچه که می‌فرماید: «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا». البته طه در این‌باره از فلسفه پراغماتیسم آمریکایی و فیلسوفان آن، نظری ریچارد رورتی که حقیقت را به فعل و عمل تعریف می‌کنند هم متأثر است.

## مقدمه دوم

با توجه به مقدمه اول، طه کنش‌شناختی را یک فعل عقلی می‌داند و لذا می‌گوید: آنچه در این فعالیت زایش می‌یابد، عقل است و این بدان معناست که عقل بر یک حالت نمی‌ماند و پیوسته در حال بازسازی و زایش است. (عبدالرحمن، ۱۹۹۸: ۲۱) طه در ادامه می‌گوید: این فعل عقلی، یک فعل قصدی است و متوجه چیزی است و همچنین این فعل عقلی قصدی متوجه امری می‌شود که نفعی داشته باشد، لذا آن کنش عقلی‌ای زایش پیدا می‌کند که قصدی و نفعی باشد. (همان: ۲۳)

پس از بیان این دو مقدمه، به بررسی تقابلی می‌پردازیم 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 هم روشن می‌شود.

پلورالیزم معرفتی بر دو نوع است:

پلورالیزم پیوسته: منظور پلورالیزمی است که می‌گوید: حقیقت فی نفسه یکی است و تعدد شناخت‌ها ریشه در تعدد ابزارهای ادراکی دارد.

۱. پلورالیزم گستته: منظور پلورالیزمی است که می‌گوید: حقیقت فی نفسه متعدد است

و تعدد شناخت‌های ما، بازتاب تعدد در خود حقیقت است.

۲. در برابر این دو نوع از پلورالیزم معرفتی، طه عبدالرحمن نظریه زایش عقلی را مطرح می‌سازد که در اصل اینکه وسائل ادراکی و معرفتی متفاوت است، با پلورالیزم در دو نوع آن مشترک است، اما در اصل پیوسته بودن یا گسته بودن حقیقت با آن‌ها متفاوت است و آن به دلیل پایبندی به دو اصل است:

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

۲. اصل اعتباریت وحدت و کثرت.

با این وصف برای نظریه زایش عقلی، گستگی و یا پیوستگی حقیقت اهمیت ندارد. طه درباره اصل نسبیت وحدت و کثرت می‌گوید: این دو به حسب چهارچوب‌های معرفتی مختلف، متفاوت می‌شوند؛ به طوری که می‌شود چیزی در یک چهارچوب معرفتی کثیر باشد و در چهارچوب معرفتی دیگر واحد. و همچنین است اعتباریت وحدت و کثرت، زیرا چیزی می‌تواند حقیقتاً واحد باشد، اما اعتباراً کثیر و بالعکس. (همان: ۲۵) با این وصف و با یادآوری نظریه عقلانیت مراتبی طه که گفته شد که عقل مسدود به واسطه اهداف ثابت و شامل دین پشتگرم می‌شود و عقل مؤید به واسطه قرب نوافل و فرائض در شناخت ابزارها از جانب دین تأیید می‌شود، می‌توان نظام معرفتی طه عبدالرحمن را در ارتباط تنگاتنگ با دین قرار دارد.

### ۶.۳. هستی‌شناسی طه

طه عبدالرحمن برای انسان مسلمان دو نوع نگاه به عالم را بیان می‌کند؛ یک نگاه اصلی است و نگاه دیگر فرعی. (عبدالرحمن، ۲۰۰۹: ۲۲۱)

اما نگاه اصلی، نگاهی است که به اجزای عالم از باب آیه بودن بر وجود خداوند متعال می‌نگرد و لذا یک نگاه ملکوتی است و ماحصل آن ایمان برای فرد مسلم است. و نگاه فرعی نگاهی است که به اجزای عالم از دریچه پدیده بودن می‌نگرد و اساساً یک

نگاه مُلکی و این جهانی است و ماحصل آن علم است.

طه می‌گوید: در دیدگاه انسان مسلمان نگاه مُلکی 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: ۱۹)

با نگاهی به فعالیت‌های فکری طه و اصول نظام فکری وی 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، مبانی اش این‌گونه باشد ولی روساختهای آن‌گونه‌ای دیگر. تا اینجا به تطبیق فعالیت‌های طه در گام دوم اسلامی‌سازی علوم انسانی دست یازیده‌ایم.

## ۷. طه عبدالرحمن و گام سوم در اسلامی‌سازی علوم انسانی

طه عبدالرحمن اندیشمندی است که علی رغم همه انتقاداتی که بر برخی از عناصر پژوهش فکری‌اش وارد است اما به آینده تمدن اسلامی و استقلال آن خوش‌بین و امیدوار است و تلاش‌های خود را در همه سطوحی که بتواند به این مهم کمک کند، هدفمند کرده است.

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 نظریه‌پردازی در مبانی، برای گام سوم اسلامی‌سازی هم فعالیت‌های چشم‌گیر دارد که دیگر جنبه نفی و نقد یا بیان اصول ندارند، بلکه مدل ارائه می‌دهند و هر کدام در جای خود جای بحث و بررسی دارند، لذا در اینجا به برخی از اعمال فکری وی در عملیاتی شدن بحث اسلامی‌سازی می‌پردازیم.

طه به‌طور خاص در چند پژوهه جزئی‌تر گام‌هایی در راستای تحقق آمال خود برمی‌دارد

که جنبه اثباتی و ارائه الگو دارند و عبارتند از:

### ۷.۱. فی اصول الحوار و تجدید علم الكلام

طه ضمن رفضی که بر فلسفه و روش ادعایی آن یعنی برهان دارد، در پی جایگزینی علم کلام جدیدی به جای آن است. وی می‌گوید این علم بر مناظره اسلامی استوار است و هرچند در بسط برخی قواعدش از جدل یونانی کمک گرفته، اما اصل و ریشه آن همان جدل قرآنی است. (عبدالرحمن، ۲۰۰۰: ۲۱) وی در این پژوهه علم کلام محاوره‌ای خود را با زبان ریاضیات جدید به نگارش درمی‌آورد و به ارائه یک کلام صوری که از نمادهای ریاضی بهره می‌جوید، دست می‌یازد. و ضمن این فعالیت، اصول و مبانی کلام مناظره‌ای خود را تدقیق نموده و روش‌ها و آداب و خصوصیات و مزایای آن را بیان می‌کند و آن را کارآمدترین روش و علم در رسیدن به توافق و یقین می‌داند و برخلاف فلسفه برهانی که آن را مستبد و یکه‌تاز می‌خواند، اما علم کلام محاوره‌ای را انسانی‌تر و متواضع‌تر می‌داند. (همان: ۶۸) پژوهه یاد شده از عمیق‌ترین و دقیق‌ترین پژوهه‌های فکری طه است.

البته ریشه‌های این نگرش به فلسفه و کلام را باید در سنت کلامی اهل سنت و رفض آنان بر فلسفه و هم از سویی، تأثیرپذیری طه از مباحث گفتگوی در حوزه عمومی هابرمانس دانست که خود جای بحث جداگانه دارد. وی در این روش فلسفه‌ای به نام فلسفه تداولی ارائه می‌دهد که ناظر به مقام کاربرد و استعمال بوده و در آن، مخاطب و متکلم، همگی در بنای حقیقت فلسفه تداولی مشارکت می‌جویند. (عبدالرحمن، ۲۰۰۹: ۱۱۵)

### ۷.۲. تجدید المنهج فی تقویم الترااث

در روند تمدن‌سازی و اسلامی‌سازی علوم، سرمایه و رأس المال اندیشمندان مسلمان، چیزی جز همان میراث اسلامی نیست. از دیدگاه طه عبدالرحمن، میراث در وضعیت مطلوبی به سرنمی‌برد، و به‌طور مناسب خوانش نمی‌شود و لذا ناکارآمد شده و گاهی همین رکود باعث گردیده برخی در صدد نابودی آن برآیند. برای مثال عبدالله العروی هموطن نامدار طه عبدالرحمن با اتخاذ رویکرد تاریخی به میراث، از آن اعراض می‌کند و

در صدد است به تبع مارکس و انگلს که ایدئولوژی معاصر آلمانی را نگاشتند و با میراث گذشته آلمان تسویه حساب کردند، با تولید یک مارکسیسم عربی و ترویج آن در همه ابعاد فردی و اجتماعی، ردپایی از میراث باقی نگذارد، (العروی، ۱۹۷۳: 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 حیز انتفاع بیرون می‌سازد. (جابری، ۱۹۸۶: 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 و توان حضور در دنیای جدید را داشته باشد. وی 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.

(عبدالرحمان، ۱۹۹۴: ۳۰)

### ۷.۳. پروژه فقه فلسفه و گفتمان رهایی

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

ایشان در این باره می‌گوید: «فایده فقه فلسفه به این برمی‌گردد که عموم متفلسفان و به خصوص متفلسف عربی را از جمود بر ظاهر فلسفه منقول می‌رهاند و به سوی بنا نهادن فلسفه‌ای در مقابل آن راهبر می‌شود، حال فرقی ندارد که مثل منقول باشد یا مغایر با آن». (عبدالرحمان، ۱۹۹۵، ج ۱: ۲۴)

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

نگاهی اجمالی به این پروژه نشان می‌دهد که طه عبدالرحمن در بحث اسلامی‌سازی و ایجاد تمدن بالنده اسلامی به صرف نقد و بحث در امکان یا عدم امکان اکتفا نمی‌کند، بلکه عملاً وارد کارزار می‌شود و به فعالیت فکری و نظریه‌پردازی اقدام می‌کند.

#### ۸. نقد و ارزیابی رویکرد طه عبدالرحمن

طه عبدالرحمن علی رغم نقاط برجسته‌ای که در رویکرد فکری اش دارد، اشکالاتی هم به وی وارد است. به‌طور کلی می‌توان نقاط مثبت پروژه و رویکرد طه عبدالرحمن را در چند مطلب خلاصه کرد:

۱. ایمان بی‌شایبه به دین اسلام و ظرفیت تمدن‌سازی آن و درهمین حال تلاش برای ساختن آینده‌ای بهتر براساس آموزه‌های معارفی و اخلاقی آن.
۲. طه عبدالرحمن در نگاه اول هیچ انتسابی به سکولاریزم پیدا نمی‌کند و همین امر از وی اندیشمندی دیندار و اسلام‌گرا ساخته است، هرچند شاید تعمق در برخی آرای وی منجر به درغله‌گیری در دام سکولاریزم هم بشود اما در یک قضایت کلی، وی انتسابی به سکولاریزم ندارد.
۳. تأکید بر فرائض و نوافل عبادی اسلام و احیای ادبیات دینی و تئوریزه ساختن جایگاه عبادات براساس نظریات نوین فلسفی و زبان شناختی.
۴. عدم خوشنویسی به تمدن‌های بیگانه و از جمله مدرنیته تمدن غرب و اذعان به توانایی اسلام بر ساختن مدرنیته‌ای کامل و شامل.

۵. طه به واسطه نقدهای بی‌شماری که بر اندیشمندان غرب وارد ساخته به یک ظرفیت مفهومی و روشی خوبی در نقد غرب تبدیل شده است، به‌طوری که اندیشمندان غربی قدیم و جدید از ارسطو گرفته تا دکارت و کانت و امثال آن‌ها مورد نقد قرار گرفته‌اند. در کنار این نقاط برجسته، اما واکاوی رویکرد وی، انتقاداتی را برپروژه فکری‌اش موجب می‌شود. صرف‌نظر از نقدهای درون‌دینی بر مذهب و مرام طه و روش دینی وی، عمدۀ نقدها متوجه مبانی رویکرد وی و به‌طور خاص مباحث معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی اوست که در ادامه به‌طور مختصر به آن‌ها می‌پردازیم:

#### ۸.۱. فروکاستن از جایگاه عقل و تقلیل فلسفه به کلام

طه عبدالرحمن رفض فلسفه متعارف یونانی را از سرلوحه‌های کار فکری خود قرار می‌دهد و از طرق مختلف می‌کوشد این رفض را ثابت کند. ابتدا تعریف ارسطویی عقل را که به‌صورت یک جوهر لاحظ شده 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 اشخاصی چون لاکاتوش و فایرابند در پی فروکاستن از سلطه عقل هستند و این مطلب خواهایند طه قرار می‌گیرد؛ یا اینکه وقتی کانت مابعدالطبیعه را با چالش مواجه ساخته و به نقد عقل محض می‌پردازد، گامی در جهت هدف طه عبدالرحمن 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 به مقصود خود برسد و چه جایگزینی برای این بخش از معارف کهن بشری دارد، محل سؤال است؟

تضییف جایگاه عقل نظری توسط طه، باعث می‌شود که وی اصولاً چهره دیگر عقل یعنی عقل عملی را در نیابد و لذا در مباحث اخلاقی و مباحث ارزشی مجبور می‌شود به دام نوعی ایمان‌گرایی بیفتند و به تعبیری دیگر رویکرد سلف اشاعره در باب حسن و قبح عقلی را تکرار کند. به‌طور اجمالی باید گفت که اگر حسن و قبح عقلی متنفی باشد، اثبات

حسن و قبح شرعی به صورت یقینی هم کارساده‌ای نخواهد بود و پشتونه‌ای در خور 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 برنمی‌تابد؟ جواب اجمالی این است که موقف طه در باب عقل که در گفتمان کلام اشعری اندیشه ورزی می‌کند، طبیعتاً وی را وامی دارد که با طرد برهان و واقع‌نمایی یقینی آن راه را بر فلسفه برهانی بیندد 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 طه را باید یک نوашعری قلمداد کرد که فی الجمله حسن و قبح عقلی را می‌پذیرد، اما این دریافت حسن و قبح را مطلق و یقینی نمی‌داند. ناگفته پیداست با ملاک شدن روش جدلی، حقیقت و داوری درباره آن مخصوصاً در مباحث متافیزیکی در حجابی از نسبیت قرارخواهد گرفت و نتیجه حداقلی امر این خواهد شد که این باور در تعارض با اذعان طه به کامل بودن اسلام و خاتمت آن خواهد بود. هرچند طه به تأسیس یک فلسفه کاربردی اقدام می‌کند و آن را به عنوان بدیل مطرح می‌سازد اما مشکل عده آن خالی بودن از بار معرفتی است و بیشتر در قالب گفتمان فلسفه در حد پادو قرار می‌گیرد. برای مثال طه 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 و آن را در قالب یک باور فلسفی کاربردی ارائه می‌دهد که بیشتر صبغه کاربرد و ابزاری بودن آن مطرح است و نوعی تصدیق رویکرد پرآگماتیسمی به فلسفه هم محسوب می‌شود.

## ۸.۲ نظام معرفتی گستته

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: ۴۰۲) اما درباره دلیل عقلی می‌گوید که در عبارت و مضمون و روش متکثر است.

سؤال این است که چرا طه میان فیزیک و متافیزیک دیوار بلندی می‌کشد و یکی را در عبارت پردازی و مضامین و روش متکثر می‌داند و دیگری را صرفاً با تجربه قابل دریافت می‌داند؟ آیا با این وصف روش تجربی پشتونهای برای توجیه خود خواهد داشت یا آنکه همه اشکالاتی که به روش تحصیلی وارد شده، 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 نسبت مضاعفی که در مباحث مابعدالطبیعه ایجاد می‌کند، به طور کلی شأن واقع‌نمایی ادله فلسفی را در هاله‌ای از ابهام فرو می‌برد. طه یا باید همانند کانت علم مابعدالطبیعه را که شأن واقع‌نمایی داشته باشد انکار کند یا اینکه 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 این گونه نیست که سطوح غیرتجربی واقعیت، نفس الامر محصلی نداشته باشند و پندار تلقی شوند یا غیر قابل دسترسی قلمداد شوند. هرچند طه ممکن است دریافت واقعیت‌های مابعدالطبیعی را به دین احواله بدهد، اما این احواله هم خالی از اشکال نخواهد بود. با این وصف، نظام معرفتی طه دچار گستاخی شود، 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.

### ۸.۳. مبنای معرفتی متزلزل و پلورالیزم شناختی

چنانچه در دلیل اول بر امکان اسلامی‌سازی و همچنین در نظریه زایش عقلی طه گفته شد، طه در شمار مبنایان در مباحث شناختی قرار می‌گیرد و خود نیز در کتاب اللسان و المیزان (ص ۷۵-۴۶) در این مطلب به طور تفصیلی وارد می‌شود. سؤال در این است که داده پایه در نظریه شناخت مبنای معرفتی طه دارای چه شاخص‌ها و ویژگی‌هایی است؟ آیا داده پایه صرفاً بدیهیات عقل فطری - غریزی و مشاهدات حسی - تجربی است یا

اینکه گزاره وحیانی و عقلی - فلسفی هم می‌توانند به عنوان گزاره پایه به کار روند؟ آیا در صورت اینبا، محصول آن قابل دفاع خواهد بود یا اینکه آن محصول هم به مجموع سایر گزاره‌ها که محکوم به نسبیت هستند، وارد می‌شود؟

آنچه از مباحث طه استفاده می‌شود این است که وی مبنای اش را بر چهار چوب معرفتی استوار می‌داند و به عبارتی چهار چوب معرفتی را به اصطلاح فوکویی گفتمانی می‌داند و لذا مبنای اش هم در دام فرهنگ و تاریخ و زبان و امثال آن گرفتار می‌آید و صرفاً یک مبنای ای جزئی و تاریخمند خواهد بود و با آن نمی‌تواند به دامن علم حقیقی چنگ زد.

اما 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 طه، وی باید رابطه خود با پلورالیزم شناختی را مشخص سازد. هرچند طه با طرح دو اصل موضوعی که عبارتند از: اصل نسبیت 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 نمودن صورت مسئله است تا حل آن، زیرا هرچند شاید امری در یک چهار چوب 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 نفس الامر برای آنها در ظرف مخصوص به خودشان دارد. لذا طه هم در مبنای اش 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.

#### ۸.۴. دشواری‌ها و موانع در بازسازی روش

یکی از مباحثی که طه به‌طور خاص بر آن تأکید می‌کند و به‌نحو اجمال در بیان

مشابهت‌های او 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 باعث شده است که برخی از اقران طه وی را متهم به گرایش به پوزیتیویسم منطقی کنند. (عبدالرحمان، ۲۰۰۹: 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 بوده و ایدئولوژی مارکس بر آن‌ها غلبه داشته، اتخاذ می‌شده و از طرفی هم متأثر از آموزه‌های غزالی در باب منطق و فلسفه است.

طه در مقدمه کتاب «العمل الديني و التجديد 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، به‌طوری که باید با قوی‌ترین و جدیدترین روش‌های علمی این تجربه دینی و ایمانی را پشتیبانی نمود. (عبدالرحمان، ۱۹۹۷: ۱۰) با این وصف سؤال این است که طه با کدامین پشتوانه معرفتی می‌خواهد به نوسازی روش بپردازد؟

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 روند، 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 یقین‌ساز هستند. اما به‌هرحال این روش‌ها به گفته خود طه غیر بومی بوده و برای مسلط نمودن آن‌ها در حوزه استعمال اسلامی نیاز به بومی‌سازی دارند. حال چرا نباید یک روش جدید غیربومی به‌طور 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 و فلسفه روش هم 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، امری غیرممکن یا حداقل صعب خواهد بود.

آنچه بیان شد، طرح چند اشکال کلی بر رویکرد طه عبدالرحمون در اسلامی‌سازی علوم انسانی بود که بیشتر متوجه مبانی فکری وی می‌شود و طبیعی است که با داشتن مبنای ناقص و ناتوان، نیروی ساخت بنای پویایی به نام علوم انسانی اسلامی برایش بسیار سخت و ناشدنی خواهد بود. هرچند به طور خاص نیز به برخی استدلال‌های طه در مباحثی مانند قومی بودن فلسفه یا ادله رفض برهان و الهیات نظری یا نسبت دین و اخلاق و ادله آن و ... نقدهایی وجود دارد، اما در این مجال، ما به ذکر چند نقد کلی بر مبانی فکری رویکرد وی اقدام نمودیم که حداقل در این نوشتار جای ورود در نقدهای جزئی باقی نیست.

### نتیجه‌گیری

آنچه گذشت، بیان رویکرد اسلامی‌سازی علوم انسانی از نگاه دکتر طه عبدالرحمون بود. ابتدا با دلایلی نشان دادیم که طه عبدالرحمون، اسلامی‌سازی را نه امری ممکن بلکه ضروری می‌داند و به اهمیت مضاعف آن در بنای دنیایی جدید برای مسلمانان واقف است، سپس با ترسیم الگویی سه مرحله‌ای در تحقق علوم انسانی اسلامی، فعالیت‌های فکری وی را در گام‌های سه‌گانه مورد بررسی قرار دادیم و به تلاش‌های طه در نقد مبانی و لوازم تمدن غرب و اقدام وی در تنقیح و نوسازی مبانی فکری اسلامی اشاره شد و سپس به برخی پژوهه‌های نوآورانه طه که صبغه‌ی ارائه مدل برای وضعیت جدید دارند، رسیدیم و آن‌ها را بررسی کردیم و در تکمله نوشتار هم به برخی انتقادات بر مبانی رویکرد او پرداخته شد.

آنچه به نظر می‌رسد، این است که طه عبدالرحمون اندیشمند پر تلاشی است که به میراث اسلامی و توانایی تمدن سازی آن و تأسیس مدرنیته‌ای اسلامی ایمان دارد، و برای این باور به اقداماتی هم دست می‌زند. حال تا چه میزان پروژه فکری و الگوی اسلامی سازی وی صحیح و قابل دفاع است و تا چه اندازه خطا، محل بحث است. اجمالاً به نظر می‌رسد بر برخی مبانی فکری وی به خصوص در رفض فلسفه و عقل برهانی و مباحث معرفت‌شناسی او انتقاداتی وارد است، تا این حد که این خدشه‌ها در مبانی فکری اش تأثیر زیادی در رفض بنای فکری وی خواهند داشت. این مقاله هرچند در اساس، بررسی و ارائه رویکرد طه به بحث اسلامی‌سازی را مطمئن‌نظر قرار داده و ورود در مباحث نقدی را در حوصله این گفتار اندک نمی‌دید، اما به‌طور کلی انتقاداتی به برخی از مبانی اصلی رویکرد وی مطرح نمود. با این حال این نوشتار اذعان دارد که پروژه فکری طه و رویکرد وی، حاوی روش‌ها، نقدها و مضامین ارزشمند علمی هم هست که می‌توانند در جای خود به کار گرفته شوند.

## كتابنامه

١. بنعيش، محمد، الطريقة القادرية البدشيشية، مغرب، مطبعه الخليج، ١٩٩٩م.
٢. ريتزر، جورج، نظرية جامعة شناسى معاصر، ترجمة: محسن ثلاثى، چ ١٣، تهران، انتشارات علمى، ١٣٨٧ش.
٣. شرت، ايون، فلسفة علوم اجتماعية قارئى، ترجمة: هادى جليلى، تهران، نشر نوى، ١٣٨٧ش.
٤. عابدالجابرى، محمد، نقد العقل العربى، بيروت، مركز الثقافى العربى، ١٩٨٦م.
٥. عبدالرحمن، طه، ٢٠٠٦م، سؤال الاخلاق، بيروت، المركز الثقافى العربى، طبع الثانى.
٦. عبدالرحمن، طه، ٢٠٠٦م، الحق العربى فى الاختلاف الفلسفى، بيروت، المركز الثقافى العربى، طبع الثانى.
٧. عبدالرحمن، طه، ٢٠٠٠م، فى اصول الحوار و تجدید علم الكلام، بيروت، المركز الثقافى العربى، طبع الثانى.
٨. عبدالرحمن، طه، ١٩٩٧م، العمل الدينى و تجديد العقل، بيروت، المركز الثقافى العربى، طبع الثانى.
٩. عبدالرحمن ، طه، ١٩٩٨م، اللسان و الميزان، بيروت، المركز الثقافى العربى، طبع الاول.
١٠. عبدالرحمن، طه، ٢٠٠٦م، روح الحداثة، بيروت، المركز الثقافى العربى، طبع الاول.
١١. عبدالرحمن، طه، ١٩٩٤م، تجديد المنهج فى تقويم التراث، بيروت، المركز الثقافى العربى، طبع الاول.
١٢. عبدالرحمن، طه، ١٩٩٥م، فقه الفلسفه، چ ١، بيروت، المركز الثقافى العربى، طبع الاول.
١٣. عبدالرحمن، طه، ٢٠٠٥م، الحق الاسلامى فى الاختلاف الفكري، بيروت، المركز الثقافى العربى، طبع الاول.
١٤. العروى، عبدالله، العرب و الفكر التاريخى، بيروت، دارالحقيقة، ١٩٧٣م.
١٥. غزالى، ابوحامد، معارج القدس فى مدارج المعرفه النفس، بيروت، دار الأفاق الجديدة.
١٦. مرادى، مجید، اسلامى سازى معرفت، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ١٣٨٥ش.
١٧. مشروع، ابراهيم، طه عبدالرحمن؛ قرائه فى مشروعه الفكري، بيروت، مركزالحضاره، ٢٠٠٩م.
١٨. مک ايتاير، السدير، عقلانیت ستتها، ترجمة: مراد فرهادپور، مجله ارغون، ١٥، چ ٣، بهار ١٣٩٠.

## الف) كتب

١. بنعيش، محمد، ١٩٩٩م، الطريقة القادرية البد شيشية، مغرب، مطبعة الخليج
٢. ريتز، جورج، ١٣٨٧ش، نظرية جامعه شناسی معاصر، ترجمه: محسن، ثلاثی، تهران، انتشارات علمی، چ ١٣
٣. شرت، ایون، ١٣٨٧ش، فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای، ترجمه: هادی جلیلی، تهران، نشر نی.
٤. عابد الجابری، محمد، ١٩٨٦م، نقد العقل العربی، بیروت، مرکز الثقافی العربی.
٥. بنعيش، محمد، الطريقة القادرية البد شيشية، مغرب، مطبعة الخليج، ١٩٩٩م.
٦. ريتز، جورج، نظریه جامعه شناسی معاصر، ترجمه: محسن ثلاثی، چ ١٣، تهران، انتشارات علمی، ١٣٨٧ش.
٧. شرت، ایون، فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای، ترجمه: هادی جلیلی، تهران، نشر نی، ١٣٨٧ش.
٨. عابد الجابری، محمد، نقد العقل العربی، بیروت، مرکز الثقافی العربی، ١٩٨٦م.
٩. عبدالرحمن، طه، ٢٠٠٦م، سؤال الاخلاق، بیروت، المركز الثقافی العربی، طبع الثانی.
١٠. عبدالرحمن، طه، ٢٠٠٦م، الحق العربی فی الاختلاف الفلسفی، بیروت، المركز الثقافی العربی، طبع الثانی.
١١. عبدالرحمن، طه، ٢٠٠٠م، فی اصول الحوار و تجدید علم الكلام، بیروت، المركز الثقافی العربی، طبع الثانی.
١٢. عبدالرحمن، طه، ١٩٩٧م، العمل الديني و تجدید العقل، بیروت، المركز الثقافی العربی، طبع الثانی.
١٣. عبدالرحمن ، طه، ١٩٩٨م، اللسان و المیزان، بیروت، المركز الثقافی العربی، طبع الاول.
١٤. العروی، عبدالله، ١٩٧٣م، العرب والفكر التاریخی، بیروت، دارالحقیقة
١٥. غزالی، ابوحامد، (بی تا) معراج القدس فی مدارج المعرفة النفس، بیروت، دارالآفاق الجديدة
١٦. مرادی، مجید، ١٣٨٥ش، اسلامی سازی معرفت، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
١٧. مشروع، ابراهیم، طه عبدالرحمن، ٢٠٠٩م، قرائة فی مشروع الفکری، بیروت، مركز الحضارة

## ب) مجلات

١. مک ایتنایر، السدیر، عقلانیت ستتها، ترجمه: مراد فرهادپور، مجله ارغون، چ ٣، بهار ١٣٩٠.

