



● به نظر می‌رسد فضل تقدم در نوسازی ماده درسی منطق در دانشگاه‌های مغرب از آن شما است و همچنین تألیف کتاب‌های فلسفی‌ای که با ساز و کارهای منطق است و ما را به یاد فلاسفه بزرگ اسلام مانند فارابی و ابن‌سینا و غزالی می‌اندازد. آیا از پس این گزینه جدید در تألیف و کتابت فلسفی غرض مشخصی داشته‌اید که خواستید بدان دست یابید؟

○ شک نیست که وضعیت فلسفه در جهان عرب، وضعیتی ناگوار است و ناگواری آن کمتر از ناگواری اوضاع سیاسی جهان عرب نیست. زیرا آنچه در این عرصه دیده می‌شود، تقلید افراطی و تبعیت کور است و هر چند فیلسوف نمایان، بر این تقلید و تبعیت، نام‌هایی اطلاق کنند که توهم اجتهاد و نوآوری را پدید می‌آورد؛ مانند «گردن نهادن بر تجدد» یا «تمسک به اصل جهانی بودن فلسفه»، اما نمی‌بینیم این افراد، حتی یک دشواره فلسفی را مستقل از غربی‌ها و شرق‌شناسان مطالعه و طرح کرده باشند؛ یعنی یک دشواره فلسفی را طرح و تبیین و حل کرده باشند

رسانترین دلیل بر این تقلیدورزی، آن است که چنین فیلسوف‌نمایی، همه دشواره‌هایی را که جهان جدید غرب بدان دچار آمده است، تکرار می‌کند و آخرین این دشواره‌ها، مسأله نظام جدید جهانی، جهانی شدن و ورود به قرن بیست و یکم است.

بنابراین، فیلسوف‌نمای عرب «روشنفکر»ی

است مقلد که هیچ حرف تازه‌ای ندارد و متعلمی

است پیرو و نه پیشرو؛ یعنی او در انجام یا ترک

هر کاری از دیگری تقلید می‌کند، بی‌آن که از خود

بپرسد مقتضیات و شرایطی که دیگری اقدام به آن

کار و یا ترک آن کرده، چه بوده است؟ مبنای کار

در اصل تقلید، تسلیم به این پیش فرض است که

هر آنچه دیگری با وجود غربیت خویش باید انجام

دهد، ما هم با وجود عربیتمان باید انجام دهیم و

البته روشن است که چنین مبنایی با توجه به ثبوت

تفاوت تاریخی میان ما و او و تداول قدرت میان ما

و او باطل است. در نتیجه فیلسوف‌نمایی که بر این تقلید عادت کرده است، باید به پاک و پاکیزه دانستن هر

آنچه که از دیگران تقلید می‌کند، تمایل پیدا کند، زیرا خود وی از این که درستی و نادرستی آن را خودش

تشخیص دهد، عاجز است و از این رو، به توجیه اقتباس افکار و اقوال آنان می‌پردازد و کسی که ساخته و

پرداخته دیگران را بی‌آن که از چگونگی آن اطلاع یابد، توجیه می‌کند و توان دفع ضرر آن را ندارد، مانند کسی

است که از دیگران می‌خواهد تا با رضایت و نه اکراه، عقلش را از او بستانند.

● در مجامع فکری و فرهنگی غرب، صداهایی بلند از پایان عصر ایدئولوژی و حتی پایان

تاریخ سخن می‌گویند و این وضع همراه با اوج‌گیری موج جهانی‌سازی فراگیر شده است.

آیا شما معتقدید که فلسفه در مجامع فکری و فرهنگی معاصر عرب شأن و وضعی متفاوت از

غرب دارد؟

○ در این جا باید از حقیقت اسف‌باری یاد کنم که تقریباً بر همه متفکران ترقی‌خواه و متجدد ما

صدق می‌کند و آن این است که این متفکران خود را به سبب رها کردن ایده و عقیده‌هایی که پیشتر

پذیرفته و مردم کشور خود را به پذیرش آن تشویق می‌کردند، محاسبه و بازخواست نمی‌کنند. برای نمونه، بسیاری از فیلسوف‌نماهای جهان عرب، نخستین پایه‌های فکری خود را بر اصول مارکسیسم بنا نهادند و تصور درست بودن انگاره‌ای جز مارکسیسم را به ذهن خود راه نمی‌دادند. اما زمانی که دیوار برلن به موجب منطق تاریخی درونی و یا توطئه سیاسی خارجی فرو پاشید، این فیلسوف‌نماها به اصول لیبرالیسم رو آوردند و همین‌ها اخیراً منادی جهانی شدن هستند و نیازی نمی‌بینند که خود را به سبب این رنگ عوض کردن‌های فکری بازخواست کنند. تصور نمی‌کنم هیچ یک از جوانانی هم که از پی اینان به راه افتادند و حرف‌هایشان را باور کردند، امکان و جرأت پرسش‌گری از اینان را داشته باشند. چنین فیلسوف‌نماهایی در گذشته، به‌گونه‌ای از مکتب‌های فکری محبوبشان می‌نوشتند و مخاطبان‌شان را به پذیرش آن بر سر شوق می‌آوردند که گویی این مکتب‌ها، آئینه تمام‌نمای حق و حقیقتند و وای به حال کسی که بر آن اعتراض و یا با آن مخالفت می‌کرد؛ به ویژه اگر پشت آن فیلسوف‌نما، منبر تبلیغاتی یا ابزارهای ترویج افکار و اوهامش وجود می‌داشت، اکنون حال و وضع چنین فیلسوف‌نمایی با اصول لیبرالیسم و جهانی شدن، همان حال و وضع سابقش با اصول مارکسیسم و کمونیسم است؛ یعنی تقلید بی‌حساب و کتاب و

بی‌در و دروازه؛ و هر ملتی که متفکرش را بر سخنی که زیان آن ثابت شد، مؤاخذه نکند، دیر یا زود، مرگ خویش را رقم زده است. زیرا آزادی سخن نیز باید مانند آزادی رفتار و عمل، تابع ضوابط و مقرراتی باشد که آن را جهت دهد و نتایج نافی داشته باشد که آن را موجه کند، وگرنه وبال امت خواهد بود، و اگر ما به سبب خطاهایی که پیشتر مرتکب شدیم و گمان بردیم که در شتاب در تقلید فلاسفه غرب که انگیزه‌ها و اسباب شکل‌گیری اندیشه‌هایشان در میان ما وجود ندارد، راه صواب را نیمه‌وده‌ایم، خود را مورد نقد قرار می‌دادیم، چنین نقدی در صورت گستردگی و عمق داشتن، راهی را در فلسفه‌پروری می‌گشود که مانند آن را در نزد فلاسفه نمی‌یافتیم. زیرا چنین نقدی، ثمره تأمل در خطاهای ناشی از تقلید بی‌بصیرت از دیگران است. اما افسوس که متفکران ما به نقد تقلید هم نمی‌پردازند، زیرا به ظرایف و دقایق روش‌شناختی ابزارهای کسانی که از آنان تقلید می‌کنند، احاطه کامل ندارند.



طه عبدالرحمن

● شما کارنامه تلاش فلسفی معاصر عرب را در تقلید و تبعیت از اندیشه فلسفی غربی خلاصه می‌کنید. به نظر شما شرط‌رهایی از این تقلید و آغازیدن مرحله‌نوسازی (تجدید) اوضاع جهان اسلام و عرب که آن هم از دیر زمان، با وابستگی و تن دادن به فشار نیروهای مسلط غربی نشان‌دار شده است، چیست؟

○ آنچه که اغلب متفکران ما تاکنون انجام داده‌اند، نقد میراث فکری قدیم ما است. آنان رگ‌های این میراث را بریده و اصحاب آن را تخطئه کرده‌اند و تنها بخش‌هایی اندک از آن را برگرفته‌اند. روش‌های پراکنده و کج و معوج که در این نقد به کار می‌گیرند، از دیگران اقتباس شده و از طریق استنباط و تلاش فکری به دست نیامده است. آنان این روش را کپی برداری کرده و به ناروا بر میراث فکری اسلامی گذشته تطبیق داده‌اند. دعوت به نوسازی فکری (تجدید فکر) که اینان مطرح می‌کنند، در حقیقت دعوت به تقلید از اندیشه غربی‌گریبان است. چنین دعوتی نیز نمی‌تواند خرسندی قدرت‌های مسلط و تأیید و حمایت‌شان را به دست

آورد، زیرا آنان جز به وجود جهانی واحد و یکدست رضایت نمی‌دهند و جهان را مانند خانه‌ای می‌خواهند که یک مالک دارد. آنان انسان را صرفاً ابزاری مسخر و بی‌روح تصور می‌کنند و زمینه فقیر شدن و تهی شدن انسان‌ها را به گونه‌ای که در تاریخ بی‌نظیر است، فراهم می‌آورند، گویی که بشریت، جملگی تصویرهای کپی شده از الگوی واحدی هستند. آنان اسم این برنامه شنیع را در تاریخ بشریت، جهانی شدن نامیدند تا دل‌ها را بدان متمایل کنند ولی حقیقتاً این روند، قالب‌سازی است و نه جهانی‌سازی. بنابراین دعوت به نوسازی درست باید به غنابخشی انسان مسلمان و نه فقیر کردن او بینجامد و راه غنابخشی به او آن است که به تقلید و الگوبرداری از باورها و اندیشه‌ها و سخنان اصحاب این روند تن‌درندیم، مگر آن که با دلایلی که خود در اختیار داریم به صحت آن باورها و اندیشه‌ها و سخنان پی‌ببریم. ترک تقلید هم زمانی محقق می‌شود که در تعامل با خویش و دیگران میان دو بعد تمیز نهیم: بعد ابزارها و وقایع از سویی و بعد مقاصد و ارزش‌ها از سوی دیگر. اصل در ابزارها و وقایع، این است که عینی و خارجی (آفاقی) باشند مگر آن که قراین، خلافت را ثابت کند و اصل در مقاصد و ارزش‌ها این است که درونی و ذاتی (انفسی) باشند مگر آن که قراین، خلافت را ثابت کند. آن بعدی که خصوصیت‌های ملت‌ها به مدد آن مشخص و معین می‌شود، مقاصد و ارزش‌هایشان است، اما ابزارها و وقایع، میان ملت‌ها مشترک است و ملت‌ها آنها را از یکدیگر اقتباس می‌کنند و چیزی بر آن می‌افزایند و یا چیزی از آن می‌کاهند و یا به مدد آنها به یکدیگر کمک می‌کنند. حتی وجود این ابزارها در دست یکی از ملت‌ها اساساً اختصاص آن را به او اثبات نمی‌کند و تنها دلیل مشغول بودن او بدان است تا زمانی که ملتی دیگر بدان مشغول شود و این ابزارها و وقایع بنا بر قانون تداول میان ملت‌ها، به آن ملت منتقل شود؛ و اگر قضیه چنین است، ضروری است که ما از جانب خویش مقاصد و ارزش‌هایی را که عنوان و سرلوحه هویت و خاصیت ما است معین کنیم، چرا که این مقاصد و ارزش‌ها، تاریخ ما را جهت داده و تداول ما را رقم زده است. وقتی که توانستیم این مقاصد و ارزش‌ها را معین کنیم، خواهیم توانست در بهره‌گیری از ابزارها و دست و پنجه نرم کردن با وقایع، آنها را به داوری بگیریم، چه آن ابزارها، ساخته ما و آن وقایع، کار ما باشند و چه، نه. زیرا در هر صورت ما آنها را با مقاصد و اهداف خویش، جهت بخشیده و لباس ارزش‌های خود را بر آنها پوشانده‌ایم؛ به گونه‌ای که اگر بر رهایی و غنای ما بیفزایند، به عناصر خاص تاریخی و تداولی ما هیچ‌گاه زیان نخواهند رساند.

بنابراین روشن شد که دعوت درست به نوسازی، نباید انسان مسلمان را ابزار - یا مجموعه‌ای مرده از ابزارها و وقایع - بینگارد، بلکه باید او را آیه - یا مجموعه‌ای زنده از ارزش‌ها و مقاصد - بداند. چنین دعوتی به شدت با برنامه «جهانی شدن» مرسوم جهان سوم تضاد پیدا می‌کند. شک ندارم که متفکران بیدار امت اسلام، هر چند اندکند، به مسئولیت‌های فکری خویش در وضع اصول ابداع معرفتی اسلامی آگاهند و به وظایف مبارزاتی خویش در رویارویی با چالش‌های ریشه‌برافکنانه‌ای که دشمنان ظالم و حتی برخی فرزندان امت اسلام بر امتشان تحمیل کرده‌اند، عمل می‌کنند و هراس فشارها و تهمت‌ها و تطمیع‌ها در اراده آنان، رخنه نمی‌کند.

● در جهان عرب، در یک دهه اخیر نشست‌های فکری باشکوهی به مناسبت هشتصدمین سال وفات ابن‌رشد برگزار شد. به نظر شما چرا از میان گذشتگان تنها به ابن‌رشد این همه توجه می‌شود، بهره‌وری از فلسفه با توجه به کارهای فلسفی برجامانده از او - که به شرح تألیفات ارسطو و تلخیص چند کتاب از او محدود می‌شود - چه قدر بوده است؟

○ شک نیست که بزرگداشت بزرگان امت به هر مناسبتی، در حقیقت احیای حافظه امت و موجب تحریک همت آن است و این کاری پسندیده و مطلوب است. اما اگر بزرگداشت‌ها از حد خود فراتر رود و چندان در باب یک شخصیت غلو شود که او را بیشتر چنان افسانه‌های پیشینیان (اساطیر الاولین) جلوه دهد، زیان

این مجالس بیش از نفعشان خواهد بود. زیرا نه تنها حافظه را احیا نمی‌کند که آن را به گمراهی می‌کشاند و نه تنها همت را تحریک نمی‌کند که آن را به ایستایی می‌کشاند. بید نیست که ماحصل همایش‌ها و نشست‌های پرسروصدایی که درباره ابن‌رشد برگزار می‌شود، این است که از او اسطوره‌ای گمراه‌کننده یا اعجوبه‌ای خیالی در اذهان ترسیم کند.

پاره‌ای از نویسندگان و منتقدان ما از فرصت این همایش‌های فکری سودجویی کرده‌اند تا به استخراج ابعادی از اندیشه ابن‌رشد بپردازند که مدعی‌اند گوی سبقت به سوی مدرنیته را از همگان ربوده است. برخی از آنان به این حد هم اکتفا نمی‌کنند و حتی ریاست مدرنیته را هم به او نسبت می‌دهند. شاید توقف در همین حد نیز برایشان ناپذیرفتنی بود که پاره‌ای از این متفکران، نگره‌ها و ایده‌ها و انگاره‌های خود را بر ابن‌رشد تحمیل کردند و به عملیات شبه احضار روح ابن‌رشد و یا تلیس روح او - بر اساس عقیده‌ای شبیه به عقیده تناسخ ارواح - دست زدند و یکی از اینان کار را به جایی رسانده که بی‌شرمانه به ما حکم می‌کند که چگونه باید ابن‌رشد را بفهمیم و بلکه بدتر از این بر خود ابن‌رشد حکم می‌کند که چگونه باید باشد و چگونه باید بنویسد. آیا توهم بیش از این هم می‌شود و آیا خودفریبی‌ای زشت‌تر از این میسر است؟

وقتی این نویسندگان و منتقدان در وادی مدرنیته ابن‌رشد می‌گردند، هر کدام حامل نیازی هستند.

یکی می‌خواهد پیشوایان غربی یا شرق‌شناس خویش را که اندیشه‌هایشان را به او دیکته می‌کنند، راضی نگه دارد. دیگری می‌خواهد به سبب عدم طمأنینه از داشته‌های خویش، به تقلید فزاینده از دیگری روی آورد و آن دیگری دل‌بدان خوش کرده است که او را در زمره نوگرایان (مدرنیست‌ها) و یا موصوف به متفکر جهانی بودن در شمار آورند و یکی هم می‌خواهد حسابش را با جریان اسلام‌گرا تسویه کند و کسی هم می‌کوشد تا این یا آن ارزش را که گمان می‌برد منافعش را تأمین می‌کند، در حد فهمش از این ارزش‌ها - مانند عقلانیت یا سکولاریسم و یا جهانی شدن و یا حقوق بشر - تثبیت کند.

من همچنان از این فتنه کبرا که در آن حق با باطل ملتیس شده است در شگفتم و گویی در ورای این فتنه مشت‌دجال قرار دارند و نه اهل اندیشه و یا گروهی رعیت قرار دارند و نه اهالی روشنگری؛ و اگر دانش پیشینم نسبت به ابن‌رشد

- فیلسوف و متکلم و فقیه - نبود، من هم یکی از قربانیان این فتنه می‌شدم، چنان که بسیاری قربانی آن شدند. زیرا انسان فطرتاً به پذیرش چیزی که بار اول برای او نقل می‌شود، گرایش دارد و در وهله اول، شک و اعتراض او برانگیخته نمی‌شود. زمانی که من به واری و ارزیابی صفات شگفتی که به این مرد (ابن‌رشد) نسبت داده می‌شد، اقدام کردم، توجیحات و تأویلاتشان مرا ارضا و اقناع نکرد. یا از آن رو که فهم برخی از آنان از آنچه در نوشته‌های ابن‌رشد آمده، نادرست است و یا این که فهم آنان از صفاتی که به او نسبت دادند، واضح نیست؛ و اگر به نظر می‌رسد که آنان اجماع کرده‌اند که مطلقاً جانب ابن‌رشد را بگیرند و ابن‌رشد مآب باشند، من به این شیوه از ابن‌رشد حمایت نمی‌کنم، زیرا من ابداً نه از نزدیک و نه از دور نمی‌توانم ابن‌رشد مآب باشم. ادله من در رد ابن‌رشد مآبی فکری نه تنها از ادله آنان در پذیرش آن ضعیف‌تر نیست، بلکه بسیار قوی‌تر است، زیرا ادله من به بررسی ابعادی از تولیدات فکری ابن‌رشد می‌پردازد که در ضعف و نارسایی عمیق آن جز اهل عناد و لجاج، نزاع و مناقشه نمی‌کنند، در حالی که ادله ابن‌رشد مآبان به ابعادی از تولیدات فکری

آنچه که اغلب متفکران ما تاکنون انجام داده‌اند، نقد میراث فکری قدیم ما است. آنان رگ‌های این میراث را بریده و اصحاب آن را تخطئه کرده‌اند و تنها بخش‌هایی اندک از آن را برگرفته‌اند.

ابن رشد معطوف است که در آن اختلافات عمیقی میان پژوهشگران جریان دارد و این بعد بسیار ضعیف در تولیدات ابن رشد چیزی نیست جز تقلید در حوزه فلسفه. زیرا همه متقدمان و متأخران گواهی می‌دهند که ابن رشد مقلد ارسطو بوده است و بلکه در میان فلاسفه اسلام کسی مقلدتر از او نسبت به فلاسفه یونانی نیست و این تقلید از ارسطو نه تنها در شروح و تفاسیر و تلخیص‌ها و جوامع - با اختلاف حجم و شکل - بلکه به تألیفات و تصنیفات خود او هم - که پژوهشگران آنها را تألیفات ابداعی او می‌دانند - سرایت کرده است؛ به ویژه سه کتاب پرآوازه‌اش: تهافت التهافت، الکشف عن مناهج الادلة و فصل المقال فی ما بین الحکمة و الشریعة من اتصال.

اندک تأملی در این کتاب‌ها، کافی است تا به روشنی دریابیم که کتاب نخست، عبارت است از دفاع از تقلید در برابر معترضان به این تقلید که نماد آن غزالی است و کتاب دوم، دفاع از تقلید است در برابر متکلمان که نماد آن اشاعره‌اند، و کتاب سوم عبارت است از دفاع از تقلید در برابر رجال دینی که نماد آن فقها هستند.

شگفت‌تر این که ابن رشد در حوزه فلسفی ما را به تقلید از کسی دعوت می‌کند که اندیشه‌اش به تاریخی مندرس و کهنه بازمی‌گردد. زیرا میان ابن رشد و ارسطو پانزده قرن فاصله وجود داشت و گویی دوره تمدنی که مسلمانان تجربه کردند، هیچ‌گاه رخ نداده و یا رهاورد فلسفی‌اش، اساساً به شمار نمی‌آید و چنین پندارهایی، ظلم و گمراه‌گری است.

ابن رشد با وضع بنیادهای چنین تقلیدی در فلسفه و مشروعیت‌بخشی به چنین تقلیدی - که می‌توان او را بزرگ‌ترین مشروعیت‌دهنده این تقلید دانست که نه پیش و نه پس از او کسی به رتبه او نرسیده است - مدرنیست‌ها را در مشروعیت دادن به این تقلید، یاری رساند. از این رو عجیب نیست که اینان نیز از اندیشه جدید غربی تقلید و نقل و نسخوار کنند، چنان‌که ابن رشد از ارسطو تقلید و اندیشه او را شرح و تفسیر می‌کرد. اینان با این کار بر این باورند که از گشوده‌ترین دروازه وارد دنیای مدرنیته شده‌اند، در حالی که جز دورتر شدن از مدرنیته کاری نکرده‌اند. آیا دست‌یابی به مدرنیته بدون فراهم‌سازی قدرت ابداع‌گری ممکن و معقول است؟!

از آن‌رو که من هیچ‌چیز را مانند تقلید، ناخوش نمی‌دارم و هیچ مسلکی را در حیات امت زیان‌بارتر از تقلید - حتی در اموری که حق است، تا چه رسد به باطل آشکار - نمی‌دانم، از ابن رشد و ابن رشد‌مآبی منصرف شده‌ام. آیا هیچ باطلی، آشکارتر و روشن‌تر از این است که راهرویی، تفاوت‌های تاریخی و تداولی میان خویش و دیگری را نادیده گیرد و حرف‌های دیگران را بدون آن‌که راز آن را درک کند، تکرار کند؟

من در رویگردانی از ابن رشد، مطمئنم که بر صواب رفته‌ام،

زیرا یقین دارم که خیزش امت اسلام، هیچ‌گاه از طریق اندیشه ابن رشد میسر نخواهد شد، هر چند ابن رشد‌مآبان از همه ابزارهای خود برای جا انداختن اندیشه او در دلها و اذهان با تشویق و یا تخویف بهره گیرند. مگر آن‌که پوست خویش را برکنند و پوست دیگری را بر تن کنند و در دیگران ذوب شوند، چنان‌که یخ در آب گرم. اما این که با این تقلیدگری تصور کنند که می‌توانند در عین حفظ هویتشان، خیزش و نوزایی امت اسلام را تحقق



بخشند، تصویری خام و خیالی واهی است.

● متفکران نخبه عرب، همگی غزالی را به قتل یا ترور عقل متهم می‌کنند. این اتهام چقدر از اعتبار برخوردار است، به‌ویژه آن‌که شما درنگی طولانی در اندیشه این مرد داشته‌اید؟

عقلی که غزالی می‌شناسد و می‌شناساند، سعی در خروج از وحدت عقلی تنگ و تار به کثرت عقلی وسیع دارد. این کوتوله‌های تفکر عرب، عقل قدیم و واحد خودشان را با عقل متعدد و متکثر غزالی قیاس کردند و به کژفهمی و مغالطه افتادند.

○ اگر آنان بر این تهمت اصرار می‌ورزند، شما برادر عزیز باید بدانید که این امر ریشه در قصوری خاص در اندیشه غزالی ندارد، چنان‌که آنان معتقدند، بلکه به دو مسأله برمی‌گردد: یکی، انگاره تنگ آنان از مفهوم عقل است. زیرا عقل برخلاف اعتقاد آنان، واحد نیست و بلکه عقول فراوانی داریم که آنان تصورشان را هم نمی‌توانند بکنند تا چه رسد به این که یکی از آنها را تحقق بخشند. عقل واحدی که آنان می‌شناسند، گسترده‌ترین عقول و مولدترین آنها نیست و شاید متقدم‌ترین و عمیق‌ترین آنها هم نباشد، در حالی که عقلی که غزالی می‌شناسد و می‌شناساند، سعی در خروج از وحدت عقلی تنگ و تار به کثرت عقلی وسیع دارد. این کوتوله‌های تفکر عرب، عقل قدیم و واحد خودشان را با عقل متعدد و متکثر غزالی قیاس کردند و به کژفهمی و مغالطه افتادند.

امر دومی که می‌توان ریشه این تهمت ناروا را در آن

جست، ضعف محسوس بار زبان شناختی و علمی اصحاب این اتهام است. اینان غالباً ممارست اندکی در فهم خصوصیات زبان‌های بشری دارند که توان درک و احاطه بر امکان بسط طرف‌های عقل در میان زبان‌های متفاوت را به آنان نمی‌دهد، زیرا چه بسا طرف عقل در یک زبان مطابق با طرف عقل در زبانی دیگر نباشد و بلکه متضاد با آن باشد، ولی وجود این تضاد میان این دو طرف به معنای آن نیست که یکی از این دو طرف، عقلانیت کمتری از طرف دیگر دارد. بلکه حتی معرفتی واحد با تجرد و خلوصش، محل توارد عقول مختلفی قرار می‌گیرد. ما اکنون می‌توانیم نظام‌های منطقی دقیقی را طراحی کنیم که برخی مبادی موروثی عقلی را ابطال کند و عقلانیتی بالاتر از عقلانیت قدیم را که این کوتوله‌های فکری بدان تمسک می‌کنند و براساس آن فیلسوف اسلام، «غزالی» را به سبب موضع درستش در باور به کثرت عقلی محاکمه می‌کنند، پدید آوریم.

● شما در کتاب الحق الاسلامی فی الاختلاف الفکری (حق اسلام در تفاوت فکری داشتن) معتقدید که پاسخ امت اسلام به پرسش‌های زمانه، پاسخی اخلاقی است. چگونه می‌توان پاسخ امت مسلمان به پرسش‌های زمانه‌اش را در شماری از مبادی و ارزش‌های اخلاقی منحصر دانست، در حالی که شدیدترین چالش‌هایی که متوجه آن است، چالش‌های غیر اخلاقی مانند چالش‌های اقتصادی و سیاسی و معرفتی است؟

○ به این پرسش از پنج جهت می‌توانم پاسخ دهم.

نخست این‌که این پاسخ اسلامی باید در سیاق هدفی که من در چندین کتابم - و از جمله العمل الدینی و تجدید العقل، تجدید المنهج فی تقویم التراث و سؤال الاخلاق - در پی تحقق آن بوده‌ام، قرار داده و درک شود. کاری که من کرده‌ام مشارکت در پی‌ریزی فلسفه اخلاق اسلامی معاصر از راه اجتهاد در وضع برخی سنگ بناها و برافراشتن برخی ستون‌های آن است. روشن است که موضوع فلسفه اخلاق به طور کلی، نظر در

احوال انسان از حیث اتصاف آن به دو ارزش «خیر» و «شر» (خوبی و بدی) است. در نتیجه این فلسفه، حتی زمانی که متعرض افعال صریح اقتصادی یا سیاسی و یا معرفتی می‌شود، نگاهش به آن‌ها تنها از نگره این نوع ارزیابی و ارزش‌گذاری اخلاقی است. اگرچه هرکدام از این افعال، دارای ارزش‌های دوگانه ویژه‌ای هستند. بنابراین، فعل اقتصادی، صرفاً معطوف به دو ارزش «کمیابی» و «فراوانی» است و فعل سیاسی، معطوف به دو ارزش «مصلحت» و «ضرر» و فعل معرفتی معطوف به دو ارزش «فایده» و «لغو». علت آن هم این است که خود این ارزش‌ها، بی‌نیاز از ارزش‌گذاری اخلاقی نیست. نسبت به فعل اقتصادی، فراوانی، خیر و کمیابی، شر است، نسبت به فعل سیاسی، مصلحت، خیر و ضرر، شر است. نسبت به معرفت، فایده، خیر و لغو، شر است. ملاحظه دوم این که انگاره ما از اخلاق حداقل از دو وجه متفاوت از انگاره توده مردم است. نخست از این‌رو که اخلاق در نظر ما، شماری از صفات نیک که مکمل رفتار اشخاص است، نیست و بلکه مجموعه‌ای از صفات ضروری این رفتار است. به گونه‌ای که اگر فرد، آن را از دست دهد، از رتبه انسانی‌اش سقوط می‌کند و در شمار چارپایان درمی‌آید. همچنین اخلاق، به شماری از محاسن عاداتی که جوامع در تعاملشان با یکدیگر بدان متصف می‌شوند، نباید اطلاق شود، بلکه به مجموعه‌ای از محاسن ضروری چنین تعاملی باید اطلاق شود که اگر جامعه‌ای، آن را از دست داد، نظام حیات در آن، مختل می‌شود و آن را باید چونان گله‌ای از حیوانات شمرد. از این رو، ضرورت اخلاق برای انسان، فراتر از ضرورت نیازهای مادی است. زیرا مرگ حیات با وجود اخلاق، بهتر از حفظ آن بدون اخلاق است. وجه دوم: این که اخلاق، منحصر به مجموعه‌ای از افعال جزئی انسان نمی‌شود، بلکه تمام این افعال را به طور مطلق شامل می‌شود. زیرا فعلی را که انسان مشاهده می‌کند، حکم به خیر یا شر بودن آن درست است. چه فعل حسی ناب مانند خوردن باشد و چه فعل عقلی ناب مانند فهم. حتی زمانی که در وضعیت فعلی مردد مانده‌ایم، تردید ما به معنای این که آن فعل، حکم خیر یا شر را نمی‌پذیرد نیست، بلکه به آن معنا است که ما هنوز به این که کدام یک از دو حکم اخلاقی خیر و شر بر آن منطبق است، به نتیجه نرسیده‌ایم. زیرا تکلیف آن در مقامی که ما در آن قرار داریم، پوشیده است. راز عمومیت حکم اخلاق این است که به اندازه تخلق انسان، انسانیت او معین و مشخص می‌شود. هرچه اخلاق مندی او بیشتر باشد، انسانیت او بیشتر است و هرچه کمتر باشد، مرتبه انسانی‌اش پایین‌تر است تا به مرحله بهیمی برسد.

ملاحظه سوم این که، پاسخ اسلامی، اصولاً و کلاً باید پاسخی اخلاقی باشد، زیرا مبتنی بر آموزه‌های دین اسلام است و کسی در پیوند اخلاق با دین تردید ندارد. این پیوند، صور متعددی دارد: نخست این که دین، مبنای مکارم الاخلاق است. دوم این که دین، مبنای ارزش‌گذاری اخلاقی افعال است و سوم این که دین به لحاظ احکام و مقاصد، تماماً اخلاق است. به نظر می‌رسد که تنها صورت نخست مورد توجه و اهتمام جمهور علمای مسلمان بوده است؛ یعنی مکارم اخلاق را یک بخش از این دین شمرده‌اند و گاه نیز آن را بخشی دانسته‌اند که نظام زندگی حتی در صورت زوال آن نیز تباہ نمی‌شود؛ و این در حقیقت تقلیل شأن و جایگاه اخلاق است. زیرا نظام زندگی در جامعه‌ای انسانی، جز با برپایی اخلاق در میان افراد آن، پابرجا نمی‌ماند. از این رو چاره‌ای جز مخالفت با رأی جمهور نداشته‌ایم. اما از صورت دوم که برای دین، نقشی مؤثرتر در نظر می‌گیرد، از آن رو که انسان را وارث وجدانی اخلاقی می‌داند، از آن چنین برمی‌آید که چه بسا بخش‌هایی در دین هست که رابطه‌ای با اخلاق ندارد و آن بخش ممکن است بزرگتر از بخش اخلاقی‌اش باشد. این صورت هم به نظر ما با مقصد و هدف دین، هماهنگ نیست، زیرا دین نیامده است تا به اقوام، چیزهایی را یاد دهد که آنان به مدد عقول خویش، در آن امور نیازی به منبعی دیگر ندارند، بلکه تنها در اموری به آنان کمک می‌کند که این عقول از پس درک و دریافت آن برنمی‌آیند و این تنها حوزه ارزش‌های والایی است که غیر از وقایعی است که انسان مشاهده می‌کند و یا افکاری که تجرید و انتزاع می‌کند، بلکه معانی‌ای است که روح انسان را به عوالم دیگر عروج می‌دهد و در آفاقی دیگر سیر می‌دهد. بنابراین لازمه این استدلال آن است که اخلاق - همان گونه که در صورت فرضی سوم آمد - باید مدار تمام دین باشد و نه بخشی از آن. حتی اگر

فرض بگیریم که دین، چیزهایی را به مردم یاد می‌دهد که گاه خودشان قادر به درک آن با عقول خویش هستند، در آن صورت، شایسته‌تر آن است که ارزش‌های والایی را که مقارن با این مدرکات عقلی است به آنان آموزش دهد.

جهت چهارم این‌که، پاسخ اسلامی باید در اصلاح وضعیت جهانی مشارکت کند و حتی در ساختن وضعیت جهانی‌ای که از سوی ملتی سرکوب‌گر به دیگران تحمیل نمی‌شود و در خدمت منافع کشورهای خاص نیست که پیرامون این ملت سرکوب‌گر حلقه زده‌اند. امت مسلمان، در این عهد و زمانه قدرت سرکوب ملت‌های قاهر

برخوردار از قدرت مادی را ندارد، حتی اگر چنین قدرتی را داشت، وظیفه‌ای که بر گردن این امت است، بسی شریف‌تر و خاص‌تر از این است. توضیح این‌که سرکوب و مقابله نظامی کاری است که ملت یا ملت‌هایی دیگر هم چه بسا به جای امت اسلام اقدام بدان کنند، اما وظیفه خاص این امت را دیگر ملت‌ها نمی‌توانند انجام دهند، هر چند جایگاه و نفوذشان، بلند و عمیق باشد. زیرا تنها امت اسلام مأمور ایجاد ارتباط میان عنصری است که واقعیت جهانی میان آنها - چه به لحاظ پدیدآمدن و چه به لحاظ استمرار - فاصله می‌افکند. ایجاد اتصال و ارتباط میان طرف‌های مختلف جهانی که عوالم و آفاق مختلف هستند، جز با ارزش‌های معنوی و اخلاقی که دین اسلام حامل آن است، میسر نیست. اصلاحی که از امت اسلام انتظار می‌رود آن نیست که ملت‌های دیگر را به ابزارهایی مجهز کند که انفصال و جدایی و پراکندگی‌شان را

- هر چند زیر عنوان اسباب پیشرفت و ترقی و توسعه - افزون‌تر کند، بلکه از امت اسلام انتظار می‌رود تا روح انسان را به مقتضای این اتصال وجودی و دوامی تجدد بخشد و به جای جهانی فاقد رحمت و شفقت، جهانی سرشار از رحمت و شفقت بنشاند.

جهت پنجم این‌که، پاسخ اسلامی در برطرف کردن تهدیدها و چالش‌هایی که در زمینه‌های مختلف رویاروی ملت‌ها قرار دارد - مانند انحرافات اخلاقی و رفتاری و آفات اجتماعی و زیست محیطی و... - معیارها و هنجارهای کنترل‌کننده و بازدارنده‌ای در اختیار دارد که دیگران در اختیار ندارند. زیرا همه تولیدات تمدن معاصر به ترقی انسان کمک نمی‌کند و به تحقق جهانی شدن مورد انتظار خدمتی نمی‌کند. زیرا اعتبارات و ملاحظاتی که در ساختن این تولیدات، دخیل بوده‌اند، گسترده‌تر، پیچیده‌تر و پنهان‌تر از آن است که آنها را در دایره برطرف ساختن نیازهای انسان منحصر و محدود بدانیم. از این رو لازم است آنها را با هنجارهای مشخصی کنترل کنیم به گونه‌ای که هر فراورده‌ای که با این هنجارها هماهنگ بود، مشروع دانسته شود و هر فراورده‌ای که با آن ناسازگار باشد، نامشروع تلقی شود.

در رأس این هنجارها و معیارهایی که در دل پاسخ اسلامی قرار دارد و می‌توان به واسطه آنها تکلیف قطعی نوپدیدهای تمدنی را تعیین کرد «ایمان ملکوتی» و «تخلق به اخلاق هم‌شناسی» است [که در قرآن از آن با عنوان تعارف یا شناسایی متقابل یاد شده است]. تعریف ایمان ملکوتی این است که این ایمان، برآمده از نظر افکندن در آیات در طلب معرفت ارزش‌های سوار بر این آیات است و نه ناشی از نظر در ظواهری زیر این آیات به هدف جستن اسباب حاکم بر آن. در مقابل نظر ملکوتی، نظر ملکی قرار دارد که در پی معرفت اسباب است و انسان را به علم می‌رساند و ضرورتاً انسان را به ایمان نمی‌رساند؛ وگرنه همه اهل علوم مادی و وضعی باید مؤمن می‌بودند و حال آن‌که چنین نیست. تعریف «تخلق هم‌شناسانه» این است که این اخلاق‌مندی، ناشی از تعاون اشخاص و ملت‌ها با یکدیگر در امور نیک و شایسته - و نه در امور ناپسند و زشت - است.

من هیچ چیز را مانند تقلید، ناخوش نمی‌دارم
و هیچ مسلکی را در حیات امت
زیان‌بارتر از تقلید - حتی در اموری که
حق است، تا چه رسد به باطل
آشکار - نمی‌دانم

همه منافعی که می‌تواند به ارتقای شأن انسان و یا حداقل حفظ آن کمک کند در دایره امور نیک و شایسته (معروف) قرار می‌گیرد و همه منافعی که می‌تواند این انسانیت را به انحطاط بکشاند در دایره امور زشت (منکر) می‌گنجد. هرگاه «تخلقی هم‌شناسانه» را معیار و هنجار بگیریم، هر امر نوپدیدی که اخلاق تعامل اشخاص و ملت‌ها با یکدیگر را برتابد و آن را تعمیق بخشد، فرآورده‌ای مقبول خواهد بود و هر چیز یا امر نوپدیدی که این صفت را نداشته باشد، در آن تأمل می‌کنیم؛ و اگر دیدیم نقص موجود در آن، موجب امکان تعاون انسان‌ها با یکدیگر در کارهای ناپسند نمی‌شود، باز آن را مقبول خواهیم دانست ولی اگر تعاون آنها را در امور ناپسند ممکن کند، آن را مردود خواهیم شمرد.

پوشیده نیست که اشخاص و ملت‌ها در نظرورزی ملکوتی که رهاورد آن ایمان است، مخیر و مختارند، در حالی که به نظر می‌رسد در ممارست عمل شناسایی متقابل که رهاورد آن تخلقی است، ناچار هستند و حداقل به آن اندازه که در اولی مختارند، در دومی مختار نیستند و این از آن رو است که قدرت یک شخص و بلکه یک ملت بر تحصیل نیازهای خویش، بدون کمک دیگران، قاصر است، اما اگر وضعیت جهانی را لحاظ کنیم، محال است که یک ملت، مستقلاً نیازهای خود را برطرف کند. در نتیجه لازم می‌آید که معیار و هنجار «تخلقی به اخلاق هم‌شناسی» را بر معیار «نظر ملکوتی» در تعیین تکلیف نوپدیده‌های تمدنی، مقدم بداریم.

اما این تقدیم و تأخیر هیچ زیانی به اعتبار پاسخ اسلامی نمی‌زند، بلکه بر عکس، نه تنها با هیچ یک از اصول اساسی آن منافات ندارد، که حتی افق و میزان امکانات جهان شمول آن را آشکار می‌کند. اما اشتغال پاسخ اسلامی بر این امکانات جهان شمول از آن رو است که هنجار «تخلقی هم‌شناسانه» حکم می‌کند که انسان مسلمان، هر ارزش اخلاقی را بپذیرد، و فرقی نمی‌کند که نخستین بار کدام ملت بدان توجه یافته باشد و معیار این قبول هم صرفاً قدرت آن ارزش بر ارتقای سطح و عمق شناسایی متقابل میان اشخاص و ملت‌ها است. اما هم‌سازی این ارزش با مبادی پاسخ اسلامی از آن رو است که ارزش‌های اخلاقی - طبق این پاسخ - اساساً و به دو علت برگرفته از دین است: یکی این که استخراج «باید» از «هست» ممکن نیست و «ارزش» عبارت از «باید» است. و دوم این که هر ارزشی که سطح انسان را ارتقا دهد از نگاه دین به طور صریح یا ضمنی مشروع است و بنابراین، تخلقی هر ملتی به ارزش‌ها با حفظ کنش شناسایی متقابل (تعارف) ناگزیر مشتمل بر اسباب ایمانی است، چه این امر برایش روشن شده باشد و یا روشن نشده باشد. اما تخلقی امت اسلام به ارزش‌های دیگر ملل بر اساس عمل شناسایی متقابل، قطعاً ایمان دینی آن و تعلق آن را به نظر ملکوتی تعمیق و تثبیت خواهد کرد، زیرا این امت به مبانی ایمانی این ارزش‌های منقول و مقتبس باور دارد.

کتاب شناسی آثار طه عبدالرحمن

۱. تجدید المنهج فی تقویم التراث، بیروت، المركز الثقافی العربی، ۲۰۰۲
- العربی، ۱۹۹۴
۲. العمل الدینی و تجدید العقل، بیروت، المركز الثقافی والنشر، ۲۰۰۳
- العربی، ۱۹۹۷
۳. اللسان و المیزان او التکوثر العقلی، بیروت، المركز الثقافی العربی، ۱۹۹۸
۴. سؤال الاخلاق، بیروت، المركز الثقافی العربی، ۲۰۰۰
۵. الحق العربی فی الاختلاف الفلسفی، بیروت، المركز الثقافی العربی، ۲۰۰۲
۶. حوارات من اجل المستقبل، بیروت، دار الهدی للطباعة والنشر، ۲۰۰۳
۷. الحق السلامی فی الاختلاف الفکری، بیروت، المركز الثقافی العربی، ۲۰۰۵
۸. روح الحدائث، بیروت، المركز الثقافی العربی، ۲۰۰۶
۹. الحدائث و المقاومة، بیروت، المركز الثقافی العربی، ۲۰۰۷