

## بررسی اندیشه‌های طه عبدالرحمن

حجت الاسلام دکتر سید محسن میری  
حجت الاسلام دکتر حمید پارسانیا

### اشاره

در اسفند ماه سال ۱۳۸۸ نشستی علمی - تخصصی با عنوان "بررسی اندیشه‌های طه عبدالرحمن" با حضور جمعی از اهل فکر و اندیشه در پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی (ص) برگزار شد. دو سخنران این نشست؛ آقایان حجت الاسلام دکتر سید محسن میری و حجت الاسلام دکتر حمید پارسانیا به تبیین، بررسی و نقد ابعاد مختلف اندیشه‌های این متفکر پرداختند. آنچه در پی می‌آید مطالب و نکاتی است که در این نشست مورد بحث قرار گرفت.

### □ دکتر پارسانیا:

- به طور کلی، می‌توانیم اندیشه‌های معاصر جهان اسلام را در چهار جریان خلاصه کنیم:
- ۱- تداوم سنت عقلانی تاریخی اسلامی و یا به تعبیری پارادایم اسلامی.
  - ۲- جریان‌هایی که نظری به زمان و زمین خود دارد.
  - ۳- استمرار و بسط اندیشه‌های جهان مدرن بی‌آنکه هیچ‌گونه دخل و تصرفی در این اندیشه‌ها صورت گیرد.
  - ۴- جریان بینابین

جریان اخیر از دو منظر مسائل را مطالعه و بررسی می‌کند یا از منظر خاص سنت تاریخی خود مثلاً از منظر اندیشه‌های شیعی با مسائل جهان معاصر و مسائلی که از ناحیه غرب شکل گرفته است مواجه می‌شود مانند آنچه علامه طباطبایی و شهید مطهری انجام دادند که از منظر حکمت اسلامی و به طور خاص شیعی به بازخوانی جهان مدرن و بازخوانی مسائلی که از ناحیه این سنت فکری برای جهان اسلام پیش آمده است می‌پردازد.

و یا از منظر جهان مدرن، به بازخوانی و قرائت مسائل پیرامونی و تاریخ گذشته

خودشان می‌پردازند. بسیاری از رساله‌هایی که در سال‌های اخیر در مراکز آموزشی و پژوهشی حتی حوزوی نوشته شده است از این دست می‌باشند و از منظر تئوری‌های مدرن یا پست مدرن محیط تاریخی خود را مورد مطالعه قرار داده‌اند.

ما در ایران این چهار جریان را داریم. البته این تقسیم‌بندی، یک تیپ‌بندی مطلق است و در خارج کمتر کسی را می‌توانیم پیدا کنیم که دقیقاً در یکی از این چهار جریان قرار بگیرد و مصداق یکی از اینها باشد ولی می‌توان بطور نسبی آن را پذیرفت. با تکیه بر این تیپ‌بندی، می‌توانیم طه عبدالرحمن را در یکی از دو گروه نامبرده اخیر قرار دهیم. در این صورت می‌توان این سوال را پرسید که آیا طه عبدالرحمن از موضع سنت تاریخی جهان اسلام به مسائل پرداخته و یا متعلق به جریان دیگری است؟

□ دکتر میری:

در ابتدا بنده سعی می‌کنم نکاتی را راجع به زندگانی طه عبدالرحمن عرض کنم، و بدنبال آن به دیدگاه‌های کلی و به طور خاص، به دیدگاه‌های ویژه‌ای که ایشان در برخی از موضوعات دارند، بپردازم.

طه عبدالرحمن در سال ۱۹۴۴ در شهر الجدیده در مغرب در دوست کیلو متری رباط به دنیا آمده است. کشور مغرب مرز بسیار نزدیکی با اروپا دارد. این منطقه دانشمندان و عالمان سستی قابل توجهی مانند محیی‌الدین عربی، ابن رشد و بسیاری از فیلسوفان مطرح جهان اسلام را در خود پرورانده است. این منطقه به عنوان مغرب عربی شناخته می‌شود، که در مقابل مشرق اسلامی قرار دارد. ایشان دوره دبیرستان را در مغرب می‌گذراند و برای اخذ مدرک بالاتر در سوربن فرانسه تحصیل می‌کند و در سال‌های ۱۹۷۲ تا ۱۹۸۵ دو مدرک دکتری دریافت می‌کند. عنوان اولین دکترای او "ساختارهای لغوی وجودشناسی" است و عنوان دومین دکترای او "منطقیات الاستدلال الحجاجی و الطبیعی" است که بحثی منطقی در خصوص استدلال‌های طبیعی می‌باشد. بعد به مغرب باز می‌گردد و در دانشگاه محمد پنجم که دانشگاهی برجسته در این کشور است مشغول به تدریس می‌شود که همچنان هم ادامه دارد. جوایز متعددی را هم به مناسبت تالیفات خود دریافت کرده که آخرین آنها جایزه آیسسکو در سال ۲۰۰۶ به

مناسبت کتاب "سوال الاخلاق" است. ایشان از اساتید عرب بجز دو نفر بهره چندانی نبرده است، یکی از آنها سامی النشار است که نگارنده کتاب "نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام" است که رویکردی اشعری گرایانه دارد و با فلسفه اسلامی چه گرایش ابن رشدی فلسفه و چه گرایش سینوی رابطه خوبی ندارد و نیز با فلسفه یونان مخالف است و فلسفه را بیشتر در حوزه‌های علم اصول و روش‌شناسی علوم اسلامی و سنت غیر فلسفی جستجو می‌کند. نفر دوم محمد عزیز الحبابی است که از فیلسوفان برجسته مغرب است که فلسفه‌ای خاص دارد با عنوان "فلسفه الشخصانیة" که ظاهراً مبتنی بر یک نوع فردگرایی ویژه‌ای است. طه عبدالرحمن دارای تجربه‌های عرفانی بوده و اهل ادب و هنر و شعر هم هست اما به نظر می‌رسد در این اواخر از دنیای شعر فاصله گرفته و بیشتر بر مباحث فلسفی تمرکز و توجه دارد. از میان متفکرین پیش از خود که تحت تأثیر آنها بوده است می‌توان الفاسی را نام برد.<sup>۱</sup> اگر بخواهیم نگاه عبدالرحمن را به فلسفه یونانی و فلسفه‌ای که در ایران و یا در خود مغرب به صورت ابن رشدی پیگیری شده بدانیم، باید گفت که ایشان با فلسفه به این معنا سر سازگاری ندارد، لذا کسانی مثل غزالی و به طور خاص ابن تیمیه را به این دلیل که به تعبیر او ابداع و نوآوری در مقابل فلسفه یونانی و وارداتی داشته‌اند تجلیل می‌کند و ابن تیمیه را حتی بالاتر از ابن سینا می‌داند.<sup>۲</sup>

طه عبدالرحمن که در فکر فلسفی خود بی‌تأثیر از سلفی‌گری نیست در جنبه‌های

<sup>۱</sup> فاس نام یکی از شهرهای مغرب است. الفاسی از متفکرینی است که رویکردی سلفی دارد. (در اینجا سلفی‌گری به معنای عام مورد نظر است که اشاره به یک طیف وسیعی دارد که شامل کسانی مثل سید قطب و نیز شامل کسانی می‌شود که به دنبال نظریه فقه مقاصدی هستند و نیز شامل بسیاری از دانشمندان الازهر می‌گردد که البته گرایش وهابی نداشته‌اند) الفاسی هم از این دسته افراد است و وهابیت در تعارض جدی با اندیشه اوست..

<sup>۲</sup> از ابن تیمیه در جهان عرب تفاسیر متفاوتی صورت گرفته است. در این میان گروهی هستند که میان دیدگاه کلامی منازعه جویانه و متعصبانه او، با دیدگاه‌های فلسفی و عقلانی او تفکیک قائل می‌شوند. این گروه بر این باورند که آن جنبه‌ای از عقاید او که مربوط به بحث‌های کلامی و نزاع‌ها و مجادله‌های متعصبانه او با شیعه و با اهل عرفان و فلسفه و حتی دیگر گروه‌های اهل سنت است باید از دیدگاه‌های فلسفی او متمایز شود. اینان از این قسم اندیشه‌های وی یا با سکوت عبور می‌کنند و یا آنها را غیر قابل قبول می‌دانند. ولی وجه دیگر اندیشه‌های ابن تیمیه را که مربوط به نقد فلسفه ارسطویی است مورد قبول و توجه قرار می‌دهند.

منطقی و فلسفی ابن تیمیه را مورد تایید قرار می‌دهد و در مقابل، با ابن رشد مخالف است، این در حالی است که هم‌وطن و معاصر او محمد **عابد الجابری** به شدت نسبت به ابن رشد تعصب دارد و در پی آن است که ابن رشد را به عنوان مبدع و ایجادکننده مدرنیته غرب معرفی کند. طه عبدالرحمن مقاله‌ای تحت عنوان «لماذا لست رشديا...»، یعنی «چرا من ابن رشدی نیستم و چرا ما نباید ابن رشدی باشیم» نگاشته است. او در این مقاله مطرح می‌کند که ابن رشد، راه ابداع را بسته و تابع بدون چون و چرای فلسفه ارسطو بوده است.

در مقابل، او از دانشمندان علم اصول که در سنت اسلامی رشد کرده‌اند و روش‌هایی معمولاً غیرفلسفی را ابداع کرده‌اند ستایش می‌کند. به این معنا می‌توان گفت که ریشه‌های سلفی در وی وجود دارد.

کتاب‌های ایشان به لحاظ ترتیب تاریخی به شرح زیر است:

۱. اللغة و الفلسفة
  ۲. المنطق و النحو الصوری (۱۹۸۳)
  ۳. فی اصول الحوار و تجدید علم الکلام (۱۹۸۷)
  ۴. العمل الدینی و التجدید العقل (۱۹۸۹)
  ۵. تجدید المنهج فی تقویم التراث (۱۹۸۹)
- او این کتاب را - که زبان پیچیده‌ای هم دارد - در نقد اثر محمد عابد الجابری نگاشته است. ایشان در این کتاب به واژه پردازی‌های جدیدی دست می‌زند و لذا سال‌های زیادی سپری شد تا ادبیات طه عبدالرحمن در جهان عرب جا بیافتد، و البته همین امر سبب شد که او نیز تلاش کند که ساده‌تر بنویسد.
۶. الفلسفة و الترجمة (۱۹۹۵)
  ۷. اللسان و المیزان او التکوثر العقلي (۱۹۹۸)
  ۸. جلد دوم فقه الفلسفة (۱۹۹۹) که ادامه الفلسفة و الترجمة است.
  ۹. الحق العربي فی الاختلاف الفلسفی. اندیشه‌ای که در این کتاب بیان می‌کند این است که اعراب هم حق دارند فلسفه ویژه خود را داشته باشند.

۱۰. من اجل المستقبل (۲۰۰۳)

۱۱. الحق الاسلامی فی الاختلاف الفکری (۲۰۰۵). در این کتاب نیز می‌گوید که مسلمان حق دارد که برای خود فکر و اندیشه خاص داشته باشند.

۱۲. الحداثة والمقاومة. این کتاب، آخرین اثر برجسته اوست. و موضوعش مقاومت لبنان در جنگ ۳۳ روزه و شکست سنگینی است که برای اسرائیل اتفاق افتاد. در این کتاب، او از مقاومت حزب‌الله تجلیل می‌کند و این کار را مقدمه‌ای برای مدرنیته و تمدن‌سازی اسلامی می‌داند. این در حالی است که متفکرینی مانند «ابو یعرب المزروقی» که قدری گرایش‌های سلفی دارد، در همان زمان، نامه‌ای به سید حسن نصرالله نوشت، با عنوان «رسالة مفتوحة الى السيد حسن نصرالله» و در آن به شدت به مقاومت و حزب‌الله و تشیع حمله ور شد.

#### دیدگاه‌های وی:

اگر بخواهیم در مورد اندیشه‌های عبدالرحمن به طور خلاصه اظهار نظر کنیم، باید بگوییم او دو پروژه اصلی را دنبال می‌کرد: اول این که چگونه می‌توان فلسفه را از قید تبعیت و تقلید آزاد کرد و فلسفه‌ای مستقل و متمایز با رنگ و روح اسلامی و عربی داشت و دوم این که چگونه می‌توان به تأسیس یک مدرنیته اسلامی همت گماشت.

ایشان عقیده دارد که فلسفه در جهان عرب چارچوبی تقلیدی دارد. به شکلی ساده‌تر او می‌گوید چشم‌های ما در سنت فلسفی خودمان، همه به سوی آن طرف آب‌هاست، و این که ببینیم در غرب چه دیدگاهی مطرح می‌شود تا به سرعت آن اندیشه را ترجمه کنیم و با قداست بخشیدن به آن، این اندیشه ترجمه‌ای را منتقل کنیم. او این فرایند را به شدت نقد می‌کند و معتقد است که این جریان هیچ هویتی از خود ندارد و صرفاً تقلیدی است و اگر تأثیرگذاری ای هم داشته باشد، شاید به این دلیل باشد که حرف‌های تازه‌ای در آن مطرح شده است. اما در این حرف‌های تازه و ناشیانه هیچ‌گونه نوآوری که توسط خود فیلسوفان جهان عرب ساماندهی شده باشد وجود ندارد. به بیان دیگر این گروه فقط ناقل آثار و عقاید غرب هستند و این در حالیست که به اعتقاد او، ما باید به نقطه‌ای برسیم که

فلسفه خودمان را داشته باشیم، و بتوانیم یک فلسفه مستقل و متمایز با رنگ و روح اسلامی و عربی را تولید کنیم و پرورش دهیم که در واقع تأسیس یک مدرنیته مبتنی بر اصول اسلامی خودمان است البته با تاکید بر نقد اخلاقی مدرنیته غرب. در واقع این همان پروژه دومی است که او به دنبال آن است، با پیگیری و توجه به اندیشه‌های عبدالرحمن، می‌بینیم که او سعی می‌کند در خصوص راه‌اندازی و فعال کردن پروژه‌های خود، از فقه اللغة و رابطه زبان و فرهنگ، زبان و اندیشه، استفاده زیادی ببرد. او نیز مانند بسیاری از نظریه‌پردازان زبان‌شناسی امروز نظریه تصویری زبان را قبول ندارد و معتقد است که زبان صرفاً آینه‌ای برای انعکاس اندیشه‌ها نیست بلکه زبان اساساً هویت ما را می‌سازد، ویژگی‌های فرهنگی ما را شکل می‌دهد، بار معنایی دارد و گرانبار از نکات فرهنگی و ارزشی است. در این صورت مادامی که ما مترجم فلسفه غرب به داخل باشیم و از همان زبان استفاده کنیم، این بختک زبان فلسفی غرب و اندیشه غربی چنان بر اندیشه‌های ما سیطره پیدا می‌کند که مجال ابداع را از ما می‌گیرد. اگر ما در پی آن هستیم که تولید کنیم باید از زبان شروع کنیم و با زبان جدید و ویژگی‌هایی که در خود فرهنگ ما وجود دارد، این کار را به سرانجام برسانیم.

به هر حال برای تحقق این دو پروژه یعنی آزادسازی فلسفه از تبعیت و ابداع فلسفی و دیگری ایجاد مدرنیته اسلامی باید به آزادسازی خود از زبان بیگانه، و دنبال آن ایجاد زبان تخصصی بومی همت گماشت. اما این کافی نیست بلکه موضوع مهم دیگر دستیابی به یک روش‌شناسی مناسب برای تعامل با میراث اسلامی است. عقیده ایشان این است که بسیاری از متفکران ما هنگامی که که با میراث فکری و فرهنگی دیگر مواجه می‌شوند به دلیل بهره‌گیری از روش‌شناسی غربی، در تعامل با آن دچار اشکالات بسیار اساسی می‌شوند. به همین جهت او عقیده دارد که برای تعامل با برخی از میراث‌ها باید از روش‌شناسی ویژه خودمان استفاده کنیم.

از سویی او معتقد است که مدرنیته اسلامی امری است لازم و ما باید دنبال ایجاد مشروعیت فکری خاص خودمان در دنیا باشیم. در دوره حاضر که دوره جهانی شدن

است دو تفکر غالب وجود دارد: یکی این که همه باید مثل هم باشند و تحت چارچوب اسطوره غربی قرار گیرند و دیدگاه دیگر این است که دوره جهانی شدن دوره تنوع فرهنگ‌ها و دیدگاه‌ها است. در این شرایط ما باید از این ظرفیت استفاده کنیم و حق و مشروعیت فکری خودمان را دنبال کنیم تا بتوانیم با ایجاد مدرنیته اسلامی، ضمن اثبات حضور تمدنی خود در دوره حاضر؛ عقب افتادگی قرون گذشته را به نحوی جبران کنیم.

نکته دیگر در اندیشه‌های وی، این است که ما باید نسبت به غرب و مدرنیته غربی افزون بر بسیاری از نقدها، نقد اخلاقی ویژه‌ای هم داشته باشیم. او اصولی را برای نقد اخلاقی مدرنیته غربی تعریف می‌کند و آن تعریف را مبنای نقد قرار می‌دهد. در همین جاست که دیدگاه‌های ایشان ملموس‌تر و عینی‌تر مطرح می‌شود. این متفکر اسلامی عقیده دارد که ما باید تعریف حیوان ناطق برای انسان را در سنت ارسطویی به حیوان اخلاقی یا موجود اخلاقی تغییر بدهیم تا انسان با این ویژگی ذاتی از سایر موجودات کاملاً قابل تفکیک باشد. وی اخلاق را صفات ویژه و خاصی می‌داند که بدون آن، نظام حیات مختل می‌شود. اما چرا این تعریف را جایگزین می‌کند؟ پاسخ این است که به اعتقاد او، همه مشکلات بشر از عدم اخلاق است. او اعتقاد دارد که ریشه اخلاق در دین قرار دارد، و اخلاق باید از دین سرچشمه بگیرد، او در آسیب‌شناسی مدرنیته بیان می‌کند که در بررسی تاریخ مسیحیت می‌بینیم که مسیحیت در وهله اول تلاش کرد تا از سلطه سازمانی کلیسا خارج شود اما دین را رها نکرد. در مرحله بعد، در حالی که همچنان دین برقرار است، اما سعی می‌شود جنبه‌های وحیانی نفی شود و دین طبیعی مورد تاکید قرار گیرد. اما به هر حال، در این دوره همچنان دین و اخلاق باقی است. در مرحله سوم که دوره مدرنیته است حتی این دین طبیعی هم مورد انکار قرار می‌گیرد و مخدوش می‌شود اما در عین حال سعی می‌شود اخلاق همچنان باقی بماند.

وی در انتقاد به چنین رویکردی معتقد است اخلاق بدون دین جایگاهی ندارد و اخلاق تنها در صورتی باقی می‌ماند که مبتنی بر دین باشد و بدین‌گونه است که وی به

نقد هویت مدرنیته می‌پردازد زیرا از آنجا که اخلاق جزء هویت انسان است بنابر این نقد اخلاقی بر مدرنیته، نقد هویت مدرنیته نیز به شمار می‌آید.

#### □ دکتر پارسانیا:

بارزترین ویژگی عبدالرحمن این است که علقه و دلبستگی بسیار زیادی به حوزه تمدن اسلامی دارد. نگاه ایشان بیشتر ساختارگرایانه است. - ساختارگرایی از زبان‌شناسی به علوم انسانی نفوذ کرد - و این هم، به دلیل ارتباطی است که با فرانسه و رویکردی فرانسوی دارد. این نگاه او به تمدن اسلامی برای نشان دادن ساختار معرفتی تمدن اسلامی گویای همین مطلب است. البته این نگاه او محل تأمل است همانگونه که نگاه پدیدارشناسانه حسن حنفی نیز قابل تأمل است. تقابل او با ابن رشد بر سر این است که ابن رشد یک شارح ساکت نسبت به اندیشه ارسطویی است.

نکته قابل ذکر دیگر این است که، علقه‌ای بین اندیشه‌های او و تفکر فلسفی جهان اسلام وجود ندارد و همانطور که قبلاً هم اشاره شد او بیشتر دل‌بسته استقلال و پویایی تمدن اسلامی است تا فلسفه اسلامی، و به همین دلیل ثقل اندیشه خود را روی اندیشه اخلاق گذاشته است. در واقع او به کانت بیشتر نزدیک است. همانطور که می‌دانید کانت به متافیزیک قائل نبود و در پی آن بود که دین را در حاشیه اخلاق حفظ کند و شاید به همین جهت به ارتباط اخلاق و دین توجه داشت. به هر حال این مطلب و تاکید او بر اخلاق و این که اخلاق بدون دین دوام نمی‌آورد در طه عبدالرحمن محسوس است. البته این که چه مقدار این رویکرد ساختارگرایانه به مسئله می‌تواند در احیا و بازخوانی تمدن اسلامی موفق باشد، جای بحث و تأمل دارد.

#### □ دکتر میری:

طه عبدالرحمن، شاید در برخی موارد و به ندرت، سخنی راجع به تقدم مبانی فلسفی بر مباحث دینی بیان کرده است. به نظر می‌رسد او همه چیز را به نحوی به یک سری پیش فرض‌هایی که لزوماً هم فلسفی و عقلانی نیستند معطوف می‌کند. او بحث خود را همچون فیلسوفان تحلیلی معاصر از زبان و بحث‌های زبانی و رابطه زبان با



واقعیت شروع می‌کند در حالی که پیش فرض‌های متقدم بر این مباحث مغفول واقع می‌شود. نگاه کل‌گرایانه او به میراث نشان می‌دهد که تا حد قابل توجهی از فلسفه تحلیلی معاصر (بطور خاص از کواپن) متأثر است و همان‌طور که می‌دانیم فلسفه تحلیلی معاصر کلاً مباحث متافیزیکی ما بعدالطبیعه سنتی را مردود می‌انگارد. بدین ترتیب طه عبدالرحمن طبعاً نمی‌تواند دفاعیات مبنایی و خوبی از کلیت اندیشه اسلامی داشته باشد، هرچند خود او دنبال این است که آن کلیت را ساماندهی و مدرنیته اسلامی را تأسیس کند.

#### □ دکتر پارسانیا:

در جهان اسلام، جریان‌اتی وجود داشته که به عقل خوشبین نبودند و نظر مساعدی نسبت به آن نداشته‌اند، اما در مقابل، برای وحی نوعی مرجعیت و مرکزیت قائل بودند هرچند نه با زاویه و نگاه زبان‌شناسانه عبدالرحمن. در این صورت او چه علقه‌ای با وحی دارد؟ و چگونه رابطه خود و اخلاق خود را با آن حفظ می‌کند؟ مشکل ابن رشد این بود که به عقلانیت توجه جدی داشت و در مقابل به وحی آنچنان که شایسته است، نپرداخت. آیا در اندیشه طه عبدالرحمن، بین تأکید بر اخلاق و عقل تناقض وجود ندارد؟

#### □ دکتر میری:

به نظر می‌رسد اگر بخواهیم با تکیه بر یک تقسیم‌بندی معرفت‌شناسی، عبدالرحمن را مورد بررسی قرار دهیم، او در گروه مبنی‌گرایان قرار می‌گیرد، اما این مبنی‌گرایی عقلی نیست، بلکه مبنی‌گرایی است که مبنای خودش را وحی قرار می‌دهد.

□ دکتر پارسانیا: توجه او به ابن تیمیه نیز، مبتنی بر همین مساله است؟

#### □ دکتر میری:

تا حدی همین‌طور است اما بنده ترجیح می‌دهم ایشان را با کسانی مثل پلاتینگا مقایسه کنم که او نیز باور به خدا و مسیحیت را مبنای بدیهی‌ترین اندیشه‌ها قرار می‌دهد و نیز مسائلی مانند باور به وحی را مبنای قرار می‌دهد و بحث‌های عقلی را مرتب بر آن می‌داند.

## دیدگاه عبدالرحمن درباره مدرنیته

□ دکتر میری:

طه عبدالرحمن مدرنیته را به دو بخش تقسیم می‌کند: ۱- جوهر و روح مدرنیته، ۲- واقعیت مدرنیته.

با تفکیک میان این دو، او معتقد است که مدرنیته‌ای که در غرب اتفاق افتاد، واقعه‌ای است که خصوصیات خاص خود را دارد، به عبارتی مدرنیته متحقق، مجموعه‌ای از تحولات عمیق و ژرفی است که با توجه به خصوصیاتش، نسبتی با ما ندارد. اما جوهر مدرنیته، چیزی است که ما حتماً می‌توانیم از آن استفاده کنیم، و مدرنیته اسلامی را بنا کنیم. ایشان این مدرنیته متحقق را به عنوان الگوی تمدنی ویژه غرب می‌داند که در دوره قرن ۱۶، در دوره رنسانس و جنبش اصلاح دینی شروع می‌شود و به روشنگری، انقلاب فرانسه و انقلاب صنعتی می‌انجامد، و ادامه آن به امروز می‌رسد که دوره ارتباطات و دوره پست مدرنیته است که البته پست مدرنیته زاده همان مدرنیته است. اما خصوصیات مدرنیته متحقق چیست؟

۱. پیشرفت‌خواهی، جستجوی رشد و گسترش و توسعه و انباشتگی. به این معنا که، همین طور که بشر جلو می‌رود، انباشتی از تجارب و پیشرفت‌ها اتفاق می‌افتد.
  ۲. درون‌زا بودن این پیشرفت‌ها امری تحمیلی و اجباری و یا قسری نبوده است بلکه، حاصل وضعیت فرهنگی ویژه و تعاملات درونی‌ای است که در فرهنگ و تمدن غربی اتفاق افتاد؛ خود این حرکت درون‌زا و انباشتگی تجربه، در نهایت ابداع و نوآوری را به دنبال می‌آورد. حال این فرآیندی که اینان طی کرده‌اند تا به این ابداع رسیده‌اند حاوی یک سری ارزش‌هایی است که حاکم بر این ابداع است همچون برابری، عدالت، جدایی دین از سیاست و... که عده‌ای از آنها مدعی‌اند که اینها جوهر و روح مدرنیته‌اند و آنان با تکیه بر همین ارزش‌های اخلاقی به این ابداعات رسیده‌اند.
- طه عبدالرحمن اشاره می‌کند که در واژه ابداع می‌توانیم با آنها تعامل داشته باشیم و بدنبال آن باید ارزش‌های حاکم بر ابداع آنها را بررسی کنیم، آن دسته از ارزش‌هایی که

با فرهنگ ما هم‌خوانی دارد را با فرض تاثیر واقعی در ابداع، باید با فرهنگ خودمان تطبیق داده؛ پالایش کنیم و ضعف‌ها و آسیب‌ها و ایرادات آنها را برطرف کنیم و بدین طریق، فرهنگ را بومی کنیم و اگر دیدیم که این ارزش‌ها نادرست است و اساساً یا تاثیری بر مدرنیته و ابداع غربی نداشته و یا اگر داشته بدلیل وضعیت خاص غربی‌ها بوده و ربطی به ما ندارد مانند جدایی دین از سیاست در این صورت آنها را کنار می‌گذاریم و از عناصر درونی خودمان استفاده می‌کنیم و بدین ترتیب گونه‌ای تعامل را با غرب برای این که بتوانیم به آن نقطه ابداع برسیم، برقرار می‌کنیم.

در همین بحث عدالت و انسان‌محوری که از اصول موثر در شکل‌گیری مدرنیته بوده است چون ما و آنها هر دو برای انسان حقوقی قائل هستیم و بدنبال سعادت او هستیم می‌توانیم تعامل برقرار کنیم اما ما باید این ارزش‌ها را در فرهنگ خودمان بومی‌سازی کنیم، به این معنا که در حالی که آنها سعادت انسان را در چارچوب دنیایی در نظر می‌گیرند و به آخرت توجهی ندارند ما باید با توجه به فرهنگ جهان‌بینی قرآنی و وحیانی خودمان که توجه به عالم ملکوت در آن محور است کار را به جلو ببریم.

با این همه این انتقاد بر طه عبدالرحمن وارد است که از مبادی عقلی و فلسفی مقدم بر اخلاق غفلت دارد.

□ دکتر پارسانیا:

هر چند ارزش‌های هر فرهنگ و تمدنی در هویت او جایگاهی ویژه دارد، اما احساس می‌شود که ایشان، هنجارهای ارزشی و هویتی غرب را صرفاً سرچشمه گرفته از ارزش‌های اخلاقی آن می‌بینند، آیا این درست است که ارزش‌های اخلاقی را ریشه اصلی دانست و از آن مبانی هویت‌ساز غفلت کرد؟ در واقع اگر ایشان در پی آن بود که قوی‌تر به اخلاق بپردازد باید ابتدا به مباحث هستی‌شناسی می‌پرداخت؛ به تعبیری اگر به طور جدی خواهان پی‌گیری موضوع و بحث پیرامون آن است، باید به عنصر عقل و متافیزیک توجه می‌کرد. تردیدی نیست که هر فرهنگ و تمدنی، شبکه منظمی از معانی است، هرچند سبب این علقه و دلبستگی وجودی انسان به این شبکه، ممکن است از

نقاط مختلف شروع شود، گویی هر کسی از یک جایی به این دامگه می‌افتد، مثلاً ممکن است فردی با علقه اخلاقی به این شبکه نظر کند اما به نظر می‌رسد شروع و تفسیر و تحلیل مسئله، از اخلاق به بن بست می‌رسد. در فلسفه شاهد بودیم افرادی که می‌خواستند بر مبنای اخلاق متافیزیک درست کنند، هم اخلاق را از دست دادند و منطقیاً هم نتوانستند این نظام معرفتی را حفظ کنند.

#### □ دکتر میری:

برای تکمیل بحث، بهتر است قدری به این که، چگونه او اخلاق را به مبانی وجود شناختی ربط می‌دهد، بپردازیم. افرادی مانند هیوم خواهان یک گسست و جدایی از دین بودند و معتقد بودند که از مبانی علوم دین نمی‌توان به بایدها دسترستی پیدا کرد.

#### □ دکتر پارسانیا:

درست است، در واقع هیوم رابطه دین را با اخلاق قطع کرد و از سوی دیگر کانت در تلاش بود به واسطه مناسبات اخلاقی که بدان قائل بود، آخرتی را متصور شود، و به همین جهت او این رابطه را دوباره برقرار کرد.

#### □ دکتر میری:

او بحث خود را از یک جایگاه لغوی شروع می‌کند که البته قابل نقد هم می‌باشد. او می‌گوید در قرآن خَلق و خُلُق از یک ریشه هستند. خَلق هیأتی وجودی است که یا توسط خداوند و در مرتبه پایین‌تر، توسط خود انسان ایجاد می‌شود و ریشه آن از (خ ل ق) است. خُلُق هم ایجاد است اما ایجاد هیات روحی و نفسانی، که انسان به دلیل فعالیت‌های درونی و بیرونی برای خودش ایجاد می‌کند. بنابراین اخلاق نیز مانند فعالیت‌های تکوینی دیگر امری وجودی و ایجادی است و بنابراین جایی برای بحث از عدم رابطه «باید و نباید» با «هست و نیست» و عدم رابطه اعتباریات و امور حقیقی باقی نمی‌ماند. مضافاً این که بایدها و نبایدها در ذات و فطرت انسان است و لذا فاصله بین «بایدها و نبایدها» و «امر وجودی» آنچنان نیست که آنها پنداشته‌اند. ولی مشکل ایشان، این است که حل بسیاری از مشکلات فلسفی را در ریشه‌یابی لغوی

(*etymology*) موضوعات جستجو می‌کند. این کاریست که شاید هایدگر و فردید و حتی ابن عربی انجام داده‌اند، و در پی آن بوده‌اند که بسیاری از دعوای فلسفی و بیرونی را با دریافت معانی لغت و ریشه‌شناسی حل کنند. مسئله لغت‌شناسی و واژه‌شناسی و بهره‌گیری از معانی در جای خودش خیلی مهم است، اما باید اذعان کنیم که در برخی موارد مثل تمدن و عقب افتادگی فرهنگی و... که مباحثی انضمامی است کارآیی چندانی ندارد.

□ دکتر پارسانیا:

این خصوصیت هم به شکلی به نگاه ساختارگرایانه ایشان بر می‌گردد. به هر حال ریشه‌یابی مسائل، این مزیت را داراست که انتقالاتی را که از یک نظام معنایی به نظامی دیگر صورت می‌پذیرد نشان می‌دهد، و اگر شما مفهوم و معنایی را پذیرفتید، مفهومی که معنا و لوازم خود را داراست، باید تبعات آن را نیز پذیرا باشید، زیرا با پذیرش آن معنا، معانی دیگری که متعاقب آن است به همراه خواهد آمد. منتهی باز به نظر می‌رسد که تفکیک بین مقام لغت با مقام معنا و مفهوم، مسئله‌ای است که نوعاً مورد توجه او نیست. این تفکیک چیزی است که ما در ادبیات خودمان و همین طور در اصول، به آن پای‌بند هستیم. از سوی دیگر یک فاصله میان نظام‌های معنایی و نظام‌های وجود شناختی برقرار است، و آن هم بر سرِ داوری میان صدق و کذب است. یعنی ساختارگرایی از این امر - توجه به صدق و کذب - باز می‌ماند. درست در مقابل، می‌بینیم که متافیزیک می‌تواند راجع به این نظام‌ها داوری کند، در این صورت طه عبدالرحمن هم باید داوری کند که بالاخره ساختار معرفتی مدرن درست است یا غلط؟ ساختار معرفتی جهان اسلام درست است یا غلط؟ درست است که دو نظام معنایی است و دو زبان و سیستم و ساختار متفاوت دارد، اما این ساختارها با هم پیوسته نیز هستند.

□ دکتر میری:

ما گاهی حتی در آثار بزرگان خودمان هم این مسائل را می‌بینیم و طه عبدالرحمن هم گرفتار این معضل است. به عنوان مثال در مورد انسان، تحلیل‌هایی در باب مفهوم و

معنای لغت انسان صورت گرفته است، و گفته‌اند انسان به معنای اُنس است، انسان به دلیل ویژگی اُنسی که دارد، انسان نامیده شده است. خوب این مطلب قابل فهم است، اما مشکل آنجاست که اُنس را برای انسان پیشفرض می‌گیرند، و برای انسان مبنای انتولوژیک درست می‌کنند و می‌گویند به این خاطر انسان نامیده می‌شود که، انس ویژگی ذاتی او بوده است، مثل انس با حق تعالی و یا انس با خلق که مظهر حق تعالی است. این درحالی است که در لغات متعارف، مبنای ما وضع و قرارداد عرف بوده است، نه مبنای هستی شناسانه.

#### □ دکتر پارسانیا:

این مسئله، زیست جهان بیننده را نشان می‌دهد و معلوم می‌کند که او چه نگاهی داشته است ولی آن سؤال بنده در جای خود باقی است. که اگر ما با حوزه‌ای از معنا در یک مجموعه‌ای دیگر مواجه بودیم، و در واقع حوزه‌های معنایی دیگر ما را به چالش می‌کشاندند، در این صورت آیا ما می‌توانیم از این جهان با جهان دیگر در تعامل باشیم و به عبارتی آمد و شد داشته باشیم؟

□ دکتر میری: ایشان که موافق این امر است و می‌گوید می‌شود نقاط مشترک را داشت و پیدا کرد.

□ دکتر پارسانیا: اما به نظر می‌رسد که این نقطه مشترک را صرفاً در ابداع قرار داده است.

□ دکتر میری: نه. انسان‌گرایی و موارد دیگر را هم اشاره کرده است.

□ دکتر پارسانیا: خوب، این انسان‌گرایی و اومانیزم را اگر دنبال کنیم بحث‌های

هویتی غرب و اومانیزم جلو می‌آید که به معنای مدرن خودش قابل طرح است!

□ دکتر میری: در این جا او می‌گوید آسیب شناسی می‌کنیم، و با فرهنگ خودمان

تطبیق می‌دهیم، او انسان‌گرایی در مقابل خدا را او ناموجه می‌داند.

#### □ دکتر پارسانیا:

عرض من در اینجا دقیقاً همین است، که اگر قرار است گزینش کنیم، باید نقاط

کلیدی و سنگرهای هویتی و معنایی خودمان را معرفی کنیم، در واقع نمی‌توانیم معرفی

را روی ابداع قرار دهیم، می‌توانیم از وحی سخن بگوییم، که البته ایشان هم همین حرف را می‌زند. از آن طرف هم، باید عنصرهای کلیدی رقیب را که در آن ساختار نقش مهمی دارد، شناسایی و معرفی کنیم.

□ **دکتر میری:** به نظرم او این مطلب شما را نفی نمی‌کند خصوصا با توجه به نگاه کل گرایانه‌ای که دارد، و این که یک جزء هویتش به کل وابسته است لیکن نظریه‌پردازی دقیقی هم در این باره ندارد.

□ **دکتر پارسانیا:**

این کل‌گرایی که ساختار، اصل باشد و تازه معانی در این ساختار بخواهند هویت پیدا کنند این خودش یک بحث فلسفی را می‌طلبد؛ این که آیا واقعا عناصر هستند که حلقه‌های ارتباط به شمار می‌آیند و ساختار را می‌سازند یا ساختار است که معنا بخش است و آیا ربط می‌تواند اصل باشد؟ البته این هم، یک مقدار بحث را گنگ می‌کند، این که این ساختار کجاست، که معانی را ایجاد می‌کند؟

□ **دکتر میری:**

به همین خاطر است که کسانی مثل کواوین کل‌گرا هستند کل را به معنای ساختار قبول ندارند، یعنی تمام اصول و مبانی را به یک اندازه قابل مناقشه می‌دانند، به این معنا که هیچ اصلی از خطا، و هیچ معنایی از آسیب مصون نیست و هر چیزی در هر چیزی تأثیر می‌گذارد. از یک طرف اجزا به کل وابسته است، و از طرف دیگر همین کل هم وابسته به این اجزا است. به هر صورت کل‌گرایی دیدگاهی است که برای خود کل هم هویت ثابتی قائل نیست و لذا غیر از ساختارگرایی خواهد بود.

### طه عبدالرحمن و منتقدانش

□ **دکتر میری:**

بعضی از منتقدین نسبت به طه عبدالرحمن خیلی تند هستند، مانند ادريس هانی که یکی از منتقدین سرسخت طه عبدالرحمن است. ادريس هانی گفته است که القاعده از نظر فلسفی خیالش راحت باشد چون طه راه القاعده را هموار کرده است.

ولی به نظر می‌رسد در حالی که افرادی مانند ابوزید، ارکون و... به ارزش‌های ثابت هجوم می‌آورند چنین نقد تندی به طه عبدالرحمن خصوصا با توجه به حمایتش از حزب الله و مقاومت جایز نیست و باید جانب عدل و انصاف را داشت. از جمله نقدهای دیگری که به طه شده، این است که او، فلسفه را نابود کرده است؛ این هم شاید به خاطر همین نکاتی است که بحث شد، یعنی عدم توجه به مبانی انتولوژیک و امثال آن که اشاره کردیم.

□ **دکتر پارسا:** طه عبدالرحمن چه شباهتی با شریعتی دارد؟ ابداعی که او مطرح

می‌کند، با نو اندیشه‌های شریعتی قرابتی ندارد؟

□ **دکتر میری:**

طه عبدالرحمن به هیچ وجه متأثر از ساتر و مارکس و هگل نیست، و اساسا با جریان‌های مدرن مشکل دارد خصوصا که ذهن منطقی و منسجمی نیز دارد و بیشتر نگاه تمدنی دارد ولی **شریعتی** دغدغه تمدنی و میراثی نداشت. دکتر شریعتی، به ناخالصی فرهنگ درونی و اینکه ابتدا باید این ناخالصی‌ها پالایش شود توجه داشت. او برخلاف شریعتی نسبت به فرهنگ داخلی و گذشته میراث اسلامی فوق‌العاده خوش‌بین است. عبدالرحمن، می‌خواهد نشان دهد که اندیشه اسلامی در حوزه تمدنی می‌تواند در مقابل غرب بایستاد در حالی که شریعتی چنین دغدغه‌ای را نداشت. او ویژگی انقلابی شریعتی را ندارد.