

مقدمه

این نوشتار به کاوش بنیان‌های فکری معرفتی و غیرمعرفتی طه عبدالرحمن برای نیل به کشف منطبق اندیشه وی می‌پردازد. به عبارت دیگر در پی یافتن پاسخ این پرسش است که طه عبدالرحمن با چه منطق و روشی درصدد نزدیک شدن به حقیقت است و در این زمینه چه سازوکاری را طی می‌کند و نقطه‌های ثقل اندیشه بر چه بنیان‌هایی قرار دارد. پیش از هر چیز این سؤال مطرح است که طه عبدالرحمن در پی چیست و به چه منظوری پروژه فکری خود را سامان می‌دهد؟ وی نه از وضعیت معرفتی، اجتماعی و سیاسی جهان راضی است و نه وضعیت جهان اسلام را وضعیت مطلوبی می‌داند. وی همانند همه اندیشمندان انتقادی، درصدد نشان دادن تنگناهای بی‌شمار انسان امروز است. وی در برخی جهت‌گیری‌های خود، شباهت نزدیکی با اصحاب مکتب فرانکفورت دارد. کنکاش در ماهیت مدرنیته و مبانی آن، بخش عظیمی از پروژه طه عبدالرحمن است.

انسان، اخلاق و عقلانیت مدرن، صنعت فرهنگ، خانواده مدرن، جهانی شدن، عدم حضور معنویت و مقولاتی از این دست، که با ورود دوران مدرن استحال شده‌اند، جملگی به‌نحوی پروژه طه عبدالرحمن را درگیر ساخته‌اند. طه، همانند اصحاب نظریه انتقادی، صرفاً به روشنگری ماهیت دوران جدید اکتفا نمی‌کند، بلکه درصدد نظریه‌پردازی و ارائه راه‌حل برمی‌آید.

نقطه عزیمت طه در نقد مدرنیته و لوازمات آن، نقد ایمانی و دینی است. وی در این باره بر خلأهای مدرنیته متمرکز می‌شود و به تبیین آنها از منظر ایمان می‌پردازد. طه در این راستا، برایمان به‌طور عام و ایمان و اخلاق اسلامی به‌طور خاص تکیه می‌کند و به نقد دنیای جدید می‌پردازد. طه هدف اصلی پروژه فکری خود را ارائه الگوها و پاسخ‌های اسلامی به پرسش‌ها و معضلات دنیای کنونی معرفی می‌کند. وی همچون همه کسانی است که وضعیت فعلی مدرنیته را بر نمی‌تابند؛ برای مثال، هرکدام از آدورنو و هورکهایمر، عقلانیت فزاینده ابزاری را محکوم می‌کنند و آدورنو به دفاع از دانش زیبایی‌شناسی در برابر عقلانیت ابزاری می‌پردازد، یا هابرماس پرنسنگ شدن کنش ابزاری و عقلانیت برآمده از آن را موجب معضلات فعلی مدرنیته معرفی می‌کند و درصدد است با طرح کنش عاطفی و عقلانیت ارتباطی، کمبودهای مدرنیته کنونی را حل کند؛ زیرا وی عقلانیت را دولایه‌ای تصور می‌کند (الیوت، ۱۳۹۰، ص ۱۵۶). طه عبدالرحمن هم با اتخاذ مبانی انسان‌شناسی خاصی، که ملهم از متون دینی است، به طرح نظریه کنش خود می‌پردازد و آن را چون نسخه‌ای شفاف‌بخش در تسکین آلام بشریت معاصر معرفی می‌کند. این نوشتار بر آن است که به روش‌شناسی پروژه فکری طه عبدالرحمن پرداخته و به‌طور خاص این مهم را از طریق کنکاش و طرح نظریه کنش طه عبدالرحمن، که اساس

روش‌شناسی نظریه عقلانیت طه عبدالرحمن

هادی بیگی ملک آباد*

چکیده

عقلانیت در فلسفه، جامعه‌شناسی، اقتصاد، منطق و سایر علوم کاربردهایی دارد و هرکدام باید به‌طور جداگانه مورد بحث قرار گیرند. دکتر طه عبدالرحمن فیلسوف و متفکر معاصر مغربی، با استفاده از دستاورد علوم جدید و با تکیه بر معارف اصیل اسلامی، نظریه عقلانیت را طرح کرده است. این مقاله به روش‌شناسی نظریه عقلانیت وی پرداخته است. حاصل اینکه این پژوهش ضمن اذعان به کارایی روش تجربی و عقلانیت ابزاری در برخی عرصه‌ها آن را ناقص دانسته و انحصار عقلانیت به آن را موجب سقوط انسان می‌داند.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی، منطق، عقلانیت، کنش عادی، کنش ارتقایی، کنش اکتمایی، مدرنیته

نظریه عقلانیت وی هم محسوب می‌شود، پیگیری نماید. از این رو، مبانی معرفتی و غیر معرفتی اندیشه وی را مورد کالبدشکافی قرار می‌دهد.

زمینه‌های فردی

طه عبدالرحمن، متولد مغرب و تحصیل‌کرده دانشگاه سوربن فرانسه است. در سوربن در دو رشته فلسفه زبان و رشته فلسفه منطق، مدرک دکتری دریافت می‌کند. بر زبان‌های آلمانی، فرانسوی و انگلیسی تسلط کامل داشته و علاقه خاصی به زبان عربی و ظرفیت‌های بی‌پایان آن دارد. دنیای جدید غرب و سنت فکری - فلسفی آن را خوب می‌شناسد و به سنت‌های بومی و اسلامی وفادار مانده است. پدر طه، فقیهی بود که در مکتب‌خانه تدریس می‌کرد. طه در این‌باره می‌گوید: پدرم خانه را مدرسه‌ای ساخته بود که در آن به آموزش حفظ قرآن و احادیث نبوی و متون علمی و تدریس اصول و عقاید و اصول فقه اشتغال داشت. از این رو وی در چنین فضایی، که تقید به آداب دینی و مذهبی برجستگی دارد، مقدمات علوم شرعی را فرا می‌گیرد. با توجه به رویکرد اشعری که وی دارد، این تقید پررنگ‌تر جلوه می‌کند.

شناخت منطق درونی اندیشه طه عبدالرحمن، بدون توجه به ابعاد صوفیانه آن قابل فهم نیست (مشروح، ۲۰۰۹، ص ۳۲). به‌طور خاص فهم نظریه عقلانیت وی، بدون توجه به تجربه‌ای معنوی و ایمانی ممکن نیست. طه خود ملازمت با پیشوایی طریقت قادریه بوچیشیه سیدی حمزه را سبب گشوده شدن یک باب جدید ایمانی برای خود می‌داند (بنیعیش، ۱۹۹۹). وی در یک مصاحبه مطبوعاتی می‌گوید: کتاب *کنش دینی و بازسازی عقل من*، ارتباط محکمی با تجربه صوفیانه دارد. هدف اولیه من این بود روشن سازم که چگونه تجربه روحی هیچ وقت با شناخت عقلی تعارض پیدا نمی‌کند، بلکه یکی از اسباب غنی شدن این شناخت و غور عمیق در آن است (عبدالرحمن، ۲۰۰۰، ص ۱۲۷).

زمینه‌های اجتماعی

از لحاظ اجتماعی عوامل گوناگونی در شکل‌گیری شخصیت و تولید نظریات طه سهم هستند؛ بخشی از آنها به فضای کشور مغرب بازمی‌گردد و بخشی هم به فضای فکری فرانسه به دلیل درنگ نسبتاً طولانی طه در این کشور. در این‌باره به چند مورد از این عوامل اشاره می‌کنیم:

۱. شکست اعراب از اسرائیل

کسی که تاریخ تحولات فکری نیمه دوم قرن گذشته در کشور مغرب را بررسی کند پوشیده نیست که

نزاع اصلی در این دوره در درگیری‌های ایدئولوژیک نهفته است. این وضعیت، به‌طور خاص به دنبال استقلال کشور مغرب و شکست اعراب در جنگ ۱۹۶۷ پدیدار شد. پس از این شکست، ویرانی بزرگ و عصبانیت شدیدی به وجود آمد به‌طوری که قلم‌ها قیام کردند و شعرها دگرگونه گشتند و بر آن ناکامی بزرگ ناسزاها گفتند. این شکست، نقطه عطفی بود که منجر به تقویت مارکسیسم شد و از جانب اندیشمندان بزرگ مغربی به مورد توجه قرار گرفت. برای مثال، عبدالله العرووی به قرائنی از مارکسیسم تحت عنوان «مارکسیسم اثبات‌گرا» گرایش پیدا کرد (العرووی، ۱۹۸۳). اما طه خود را وارد این نزاع ایدئولوژیک نکرد و کاملاً امیدوار بود که بتواند با تکیه بر روش به انحرافات فکری خاتمه دهد (مشروح، ۲۰۰۹، ص ۳۶).

۲. رواج ابن‌رشدگرایی

بخشی از پروژه فکری طه عبدالرحمن در مخالفت با اندیشه ابن‌رشد و ترویج آن در کشور مغرب بود. ابن‌رشدی‌ها، به‌طور غالب در شمار نومعتزلیان دنیای اسلام محسوب می‌شوند. برای مثال، نصر حامد ابوزید، ارگون، حنفی و جابری از جمله چهره‌های شاخص در این دسته‌بندی قلمداد می‌شوند (وصفی، ۱۳۸۷). طه به‌طور علنی مخالفت خود را با ابن‌رشدیان و به‌طور خاص با فیلسوف نامدار قرطبه یعنی ابن‌رشد اعلام می‌دارد. وی در این‌باره در کتاب *حوارات من اجل المستقبل* و همچنین در برخی مناظره‌های روزنامه‌ای، عنوانی «برای چه ابن‌رشدی نیستیم؟» و «چرا باید ابن‌رشدی نباشیم؟» می‌گشاید. وی در آنجا تصریح می‌کند که ابن‌رشد به‌عنوان شارح بزرگ آثار ارسطو، فرصت نوآوری فلسفی را برای اندیشه عربی اسلامی از بین برد؛ زیرا وی تفکر فلسفی را عمومی و یکسان می‌پنداشت که اگر معتقد نباشیم فلسفه مجموعه‌ای از اندیشه‌های کلی و فراگیر است، می‌توانیم افق‌های جدیدی در فلسفه بگشاییم (عبدالرحمن، ۲۰۰۰، ص ۵۰). طه در این‌باره می‌گوید: «ابن‌رشد هیچ‌وقت در نیافت که اندیشه فلسفی نشان و بلکه ماهیت خود را از ویژگی‌های زبانی می‌گیرد و این ویژگی‌ها از زبانی به زبان دیگر متفاوت‌اند و فلسفیدن حق طبیعی همه زبان‌هاست» (عبدالرحمن، ۱۹۷۷).

البته گرایش‌ات اشعری‌گرایانه طه، هم در این ضدیت با ابن‌رشد بی‌تأثیر نیست؛ زیرا نوع نگاه ابن‌رشد به عقل و فلسفه و نسبت آن با دین، تا حد زیادی با رویکرد ایمان‌گرایانه اشاعره متفاوت است. جابری یکی از شخصیت‌های نومعتزلی و ابن‌رشدی است که طه در پروژه فکری خود نیم‌نگاهی به آثار و نظریات وی هم دارد. طه در شمار منتقدان ممتاز جابری قرار دارد. برای مثال، طه کتاب *تجدید المنهج فی تقویم التراث* را در جواب کتاب *نحن و التراث* جابری نگاشته است و در آن علاوه بر

آراء جابری، به نقد آراء افرادی چون العرووی، خطیبی و... در باب میراث پرداخته است. جابری در این کتاب، با یک نگاه تجزیه‌ای و تفاضلی، میراث را به دو بخش حوزه آندلس و شرق اسلامی تقسیم می‌کند. وی فقط میراث حوزه آندلس را قابل بررسی می‌داند (جابری، ۱۹۸۰، ص ۵۸۶). اما طه در مقابل وی، چاره را در پذیرش نگاه تکاملی و شمولی به میراث می‌داند (عبدالرحمن، ۱۹۹۴، ص ۸۱). همچنین طه در بخشی از پروژه فکری خود، نظریه تکوین عقل عربی جابری را مورد نقد قرار می‌دهد و سه‌گانه بیان، برهان و عرفان در تشکیل عقلانیت عربی را به چالش می‌کشد. (عبدالرحمن، ۱۹۹۴؛ جابری، ۱۹۹۴).

۳. ساختارگرایی و فضای فکری فرانسه

فضای فکری فرانسویان از مدت‌هاست که با رویکرد ساختارگرایی گره خورده است. در این میان، به‌طور خاص اشروس انسان‌شناس شهیر فرانسوی پایه‌گذار مکتبی ساختارگرایی فرانسه است. واین رویکرد با افرادی چون بارت، که ملهم از ساختارگرایی سوسور در مباحث زبان‌شناسی بود، ادامه یافت. مارکسیسم ساختاری آلتوسر هم در همین راستا ارزیابی می‌شود. تأکید بر ساخت و نقش تعیین‌کننده آن در مقابل عاملیت‌های فردی، شاخصه اصلی ساختارگرایی است. همچنین مقتضیات و شرایط و نتایج هر ساختی هم با ساخت دیگر متفاوت است و رابطه بین دو ساخت را می‌توان همانند لاقیاسیت پارادایم‌های علمی در مباحث فلسفه علم قلمداد کرد. امروزه تمایز و به‌رسمیت شناختن حوزه‌های متعدد و متفاوت معنایی و همچنین ساخت و نظام‌های زبانی در این راستا ارزیابی می‌شود. طه عبدالرحمن، مدت زیادی جهت دریافت مدرک دکترا در دانشگاه سوربن و فضای فکری فرانسه حضور داشت. بی‌تردید همین درنگ در برخی از اندیشه‌های وی تأثیرگذار بوده است. از جمله این اندیشه‌ها تأکید طه بر قابلیت هر زبان در تأسیس یک فلسفه است، یا اینکه هر فرهنگی را باید در کلیت آن ارزیابی کرد؛ اخذ برخی عناصر فرهنگی بیگانه، بدون بومی‌سازی آنها موجب اختلال فرهنگی می‌شود. به‌طوری که نظریه حوزه استعمال خویش را در این زمینه ارائه می‌دهد که حضور بارز تفکر ساختاری در اندیشه وی قلمداد می‌شود. علاوه بر این، نمود ساختارگرایی فرانسوی بر تفکر طه در مباحث معرفت‌شناسی و گرایش وی به کل‌گرایی نسبی در معرفت‌شناسی است.

عوامل و زمینه‌های معرفتی

پیش از ورود به بحث معرفت‌شناسی در نگاه طه، بیان دو مقدمه به غنای بحث کمک خواهد کرد: یکی چرخش‌های فکری طه عبدالرحمن و دیگری نظریه حوزه استعمال وی.

۱. چرخش‌های محسوس فکری

طه عبدالرحمن در ابتدای شروع پروژه فکری خود، اندیشمندی است که بیشتر در میدان منطق حضور دارد. منطق به‌طور خاص «روش» برای وی در بالاترین سطح اهمیت قرار دارد. نگاهی به آثار اولیه طه همچون اللسان و المیزان، تجدید المنهج فی تقویم التراث، المنطق و النحو الصوری، و غلبه داشتن منطق و روش در آغاز اندیشه‌ورزی وی را آشکار می‌سازد. درست در همین ایام، وی می‌کوشد با توجه تام و تمام به منطق حساب، موضع خود را با فلسفه متعارف در عالم اسلام روشن نماید و با نگارش پروژه فقه فلسفه درصدد تحقق این هدف برمی‌آید.

طه در چرخشی ملایم با نگارش العمل الدینی و التجدید العقل به جانب تصوف می‌گراید، به‌طوری که رنگ ادبیات وی صوفیانه می‌شود و به‌طور خاص، نظریه عقلانیت خویش را که در این دوره ارائه کرده، به ابعاد گوناگون تفکر تصوفی می‌آراید.

طه با نگارش کتاب سؤال الاخلاق، چرخشی آشکار به سوی دین، اخلاق و شریعت و حتی فقه سیاسی پیدا می‌کند. در این دوره، تألیفات وی همچون سؤال العمل، روح الدین و... سرشار از ادبیات فقهی و اصولی و به‌طور خاص، ادبیات فقه مقاصدی‌ها می‌شود. طه در این دوره، به سمتی حرکت کرد که اخیراً به ارائه نظریه «ولایت فقیه پویا» با تکیه بر شریعت و اخلاق پرداخته است.

ملاحظه این چرخش‌ها در بررسی پروژه فکری طه عبدالرحمن اهمیت زیادی دارد؛ زیرا وی همانند هر اندیشمند دیگر به جرح و تعدیل برخی نظریات خود اقدام می‌کند که وقوف بر این چرخش‌ها، مانع از آن می‌شود که وی به برخی تناقض‌گویی‌ها متهم شود. برای مثال، نظریه عقلانیت وی، که در کتاب العمل الدینی و التجدید العقل، ارائه شده، تفاوت‌های آشکاری با نظریه عقلانیت وی، که در کتاب سؤال الاخلاق آمده، دارد (عبدالرحمن، ۲۰۰۶ الف، ص ۶۰-۶۵).

۲. حوزه استعمال و جایگاه مهم آن

طه با طرح نظریه حوزه استعمال، که خود از آن به «مجال تداولی» یاد می‌کند، سنگ‌بنایی در اندیشه خود می‌گذارد که در بیشتر اوقات و به‌خصوص در مسئله تعامل بین فرهنگی، از آن نهایت استفاده را می‌برد. طه مفهوم «مجال تداولی» را که خود ابداع نموده، منحصر به فرد می‌داند. هرچند میان «حوزه فرهنگ اجتماعی» و «حوزه ایدئولوژیک» و غیره با «مجال تداولی» همسانی‌هایی را می‌پذیرد، اما آنها نمی‌توانند همه مقصود وی را دربر داشته باشند. به‌طور خلاصه، طه «مجال تداولی» را محل ارتباط و همکاری، میان سازندگان یک میراث فکری تعریف می‌کند و برای ارتباط و همکاری که میان سازندگان

یک میراث فکری وجود دارد، سه عامل را معرفی می‌کند: عامل‌های زبانی، عامل‌های عقیدتی و عامل‌های شناختی. بنابراین به نظر وی، هر حوزه استعمال (مجال تداولی) دارای سه ضلع زبان، عقیده و معرفت می‌باشد (عبدالرحمن، ۱۹۹۴، ص ۲۴۵) و همت اندیشمندان حوزه‌های گوناگون استعمال هم اصولاً مصروف اندیشه‌ورزی و صیانت از این سه رکن، اساسی است. این سه رکن در کنار هم از یک سو، مقومات حوزه استعمالند و از سوی دیگر، در هنگام برخورد با ذخایر و عناصر حوزه‌های استعمال بیگانه در نقش یک صافی عمل می‌کند، به طوری که نباید هیچ عنصر زبانی یا عقیدتی و یا شناختی بیگانه را بدون عرضه بر معیارهای مقدمات سه‌گانه حوزه استعمال اجازه ورود داد؛ زیرا ورود بدون بومی‌سازی آنها موجب بروز تناقضات و ناسازواری در حوزه استعمال خودی خواهد گشت.

طه، به طور تفصیلی برای زبان، عقیده و معرفت حوزه استعمال اسلامی عربی معیارهایی را معرفی می‌کند که همچون ابزارهایی سازنده و پاسبان حوزه استعمال اسلامی عربی قلمداد می‌شوند (همان، ص ۲۴۶). پرداختن به این معیارها، مجال دیگری می‌طلبد. اما وقوف بر نظریه «مجال تداولی» طه و عناصر و معیارهای آن، کمک شایانی به منطق اندیشه وی می‌کند و می‌توان با استعانت از آن، بخش عظیمی از پروژه فکری طه را گره‌گشایی کرد. چگونگی برخورد طه با فلسفه یونان و منطق یونانی و همچنین فلسفه جدید غربی و تمدن آن، با ملاحظه نظریه «مجال تداولی» قابل فهم خواهد بود. برای مثال، به جایگاه «مجال تداولی» و عناصر آن در زمان مواجه شدن با عناصر معرفتی حوزه‌های استعمالی بیگانه اشاره می‌کنیم.

از منظر عبدالرحمن، کوجیتوی دکارتی از قرن ۱۷ به‌عنوان یک گزاره کلیدی، که مرز میان جهان گذشته و نو قلمداد می‌شود، اختصاص به حوزه استعمال اروپایی دارد و برای ورود به حوزه استعمال عربی، باید از سه صافی زبان، عقیده و معرفت با اختصاصات عربی اسلامی گذر کند و آن‌گاه خروجی آن به‌عنوان یک گزاره بومی قابل استفاده خواهد بود. به نظر طه، کوجیتوی دکارتی با این وصف، معادل «أنا أفکر إذن فأنا موجود» یا «أفکر إذن أنا موجود» نخواهد بود، بلکه با نقض و ابرام‌ها و تعدیل‌هایی که به‌موجب اقتضائات زبانی، عقیدتی و شناختی، در آن صورت می‌گیرد، معادل «أنظر تجد» (نگاه کن می‌یابی) خواهد بود (حرب، ۱۹۹۸، ص ۱۴۷). این معادل، عنصری قابل قبول در حوزه استعمال عربی اسلامی خواهد بود که اقتضائات حوزه استعمال ما را نادیده نگرفته، بلکه به رنگ آنها درآمده است.

مبانی معرفت‌شناختی

طرح همه مؤلفه‌ها و عناصر شناخت‌شناسی طه اندکی دشوار است؛ زیرا از یک سو آنها در اثنای تألیفات

مختلف و غامض وی پراکنده‌اند و از سوی دیگر، شاید به دلایلی در برخی زمینه‌های شناخت‌شناسی اظهار نظری نشده است. طرح سؤالاتی مانند اینکه طه چه شناختی را معتبر می‌داند؟ و این اعتبار به نحو یقینی است یا ظنی؟ در باب صدق نگاه وی چیست؟ نظریه وی در برابر هریک از تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی چیست؟ آیا وی در بحث صدق، انسجام‌گراست یا مطابقت‌گرا و یا عمل‌گرا؟ آیا بین او و پلورالیسم شناختی فاصله‌ای هست؟ به فهم مبانی شناختی‌شناسی وی کمک می‌کند.

زایش عقلی

طه در مقدمه طرح نظریه زایش عقلی خود به یک بحث لغوی می‌پردازد که عبارت است از: تفکیک میان تکوثر و تکاثر؛ اولی از ماده «کوثر» و دومی از ماده «کثر» گرفته شده است. در فارسی ما آنها را به زایش و افزایش ترجمه می‌کنیم. متعلق کثر در «تکاثر» می‌تواند هر چیزی و با هر وصفی باشد، خواه مادی و یا معنوی، مذموم یا محمود. همان‌گونه که شناخت و ادب و تکنیک، نسل، مال، ساختمان و محصولات زراعی و صنایع بشری و... افزایش می‌یابند (عبدالرحمن، ۱۹۹۸، ص ۲۱)، اما متعلق کثر در تکوثر (زایش) سه صفت جوهری دارد: اول اینکه زایش یک کنش و فعالیت تعقلی است. از این رو، چیزی جز عقل زایش نمی‌یابد. منظور این است که عقل بر یک حال نمی‌ماند و پیوسته و بدون انقطاع در حال دگرگونی و نو شدن است. استعمال اسمی عقل در آثار طه از باب توسعه در معنای لفظ است؛ زیرا عقل چیزی جز یک کنش ادراکی در میان سایر ادراکات انسانی همانند دیدن و شنیدن نیست. اما از باب توسعه در معنای لفظ، به حاصل این کنش عقل گفته می‌شود و اگر دایره تعقلات وسیع‌تر شود، عقلانیت هم بر آن اطلاق می‌شود. نکته مهم در این زمینه، نوع نگاه خاص طه به عقل است؛ وی بر خلاف اعتقاد رایج، که بیشتر ملهم از اندیشه یونانی است و عقل را یک ذات و جوهر جداگانه در نظر می‌گیرد، عقل را از جنس کنش و فعل می‌داند (همان، ص ۲۲). وی می‌گوید: «همان‌گونه که دیدن یک جوهر در مقابل چشم نیست، بلکه یک فعل و معلول و اثر چشم است، عقل هم یک جوهر جداگانه نیست، بلکه نسبت عقل و قلب همانند نسبت دیدن و چشم است» (عبدالرحمن، ۱۹۹۷، ص ۱۸). مستند طه در این باره، علاوه بر پیروی از سلف فکری خود همچون ابن‌تیمیه، ابن‌قیم جوزی و... مساعدت از آیات و روایاتی است که درباره عقل وجود دارد (همان، ص ۲۰). هر چند نوع تلقی این افراد در ارتباط میان عقل و قلب متفاوت است، اما جهت‌گیری کلی آنها در این زمینه است که شعور ذاتی و قوه فهم و تعقل انسان را بر اسلوب ادبیات دینی به قلب نسبت دهند.

نظریه زایش عقلی بی‌شبهات با کنش التفاتی هوسرل نیست؛ زیرا وی هم آگاهی را نوعی کنش می‌داند

که با التفات همراه است. اساس التفاتیت این است که آگاهی همواره «آگاهی از چیزی» است. هوسرل، کنش آگاهی را مشتمل بر دو جزء می‌داند: نوئیسس که جنبه ذهنی کنش التفاتی است و نوئما که جنبه عینی در تجربه التفاتی است. برای مثال، در جمله «من می‌بینم که این سیب قرمز است»، «من می‌بینم» جنبه ذهنی و «سیب قرمز است» جنبه عینی در کنش آگاهی است (دارتیک، ۱۳۸۷، ص ۲۳). دوم اینکه زایش یک فعالیت و کنش هدف‌دار است. از این رو، کنش هدف‌دار زایش می‌یابد؛ منظور این است که اولین تجلی و نمود فعالیت عقلی، روی نمودن به مقصد و هدف است. به عبارت دیگر، ابتدا یک فعالیت عقلی صورت می‌پذیرد و در ادامه، متوجه مقصد و هدفی می‌شود (عبدالرحمن، ۱۹۹۸، ص ۲۲). سوم اینکه زایش یک کنش منفعت‌بخش است. بنابراین فقط کنش منفعت‌بخش زایش می‌یابد؛ منظور این است که اولین نمود کنش قصدی، طلب منفعت است (همان، ص ۲۳).

با ملاحظه صورت‌های سه‌گانه کنش زایشی عقل، طه می‌گوید: اگر عقل صرفاً در مرحله کنش و فعالیت باقی بماند و متوجه مقصد و هدفی نشود، تعطیل می‌شود؛ زیرا طبیعت عقل، کنش است و «مقتضی الفعل ان یفعل» و اگر متوجه هدفی شد، باید در پس یافتن امور نافع باشد و الا سر از انحطاط درمی‌آورد. لذا ضرورت دارد که عقل مقاصد و اهدافی داشته باشد. این مقاصد، عین مصالح مستقیم و غیرمستقیم باشند. به طور خلاصه، باید گفت: بنابر دیدگاه طه، صرفاً کنش‌های تعقل شده و هدف‌دار و منفعت‌بخش زایش می‌یابند (همان). با این وصف، نگاه طه به عقل و نحوه تکثیر شناخت و مراحل آن، که یک بحث معرفتی است، بیان شد.

یادآوری می‌شود که ساخت مفهوم زایش (تکوثر) و اختصاص آن به فعالیت‌های عقلی در برابر مفهوم افزایش (تکثیر)، که متعلق کثرت در آن، همه چیز می‌تواند باشد، از ابتکارات طه است و در زبان عربی استعمال آن چندانی ندارد. البته نوشته‌های وی سرشار از جعل اصطلاح و مفهوم‌سازی است. حتی وی خلق واژگان و اصطلاح‌سازی را بخشی از رسالت روشنفکر مسلمان در دنیای جدید می‌داند.

عدم گسست کامل میان سوژه و ابژه

طه پیوند میان اخلاق و اندیشه نظری را بر پایه عدم گسست کامل بین فاعل شناسا و موضوع شناسایی استوار می‌سازد و عینیت‌گرایی محض را صرفاً یک ادعا می‌داند. بنابراین، پروژه فکری وی دربردارنده نوعی ارتباط بین آن دو است. به نظر وی، گزاره‌های وصفی در دین بریده از ارزش‌های اخلاقی نیست (عبدالرحمن، ۲۰۰۶ الف، ص ۴۶) گزاره وصفی، هر گزاره‌ای است که به توصیف واقعیت می‌پردازد که اگر مطابق با واقع باشد، صادق و اگر مطابق آن نباشد، کاذب خواهد بود، طه از گزاره‌های وصفی با

عنوان خبر یاد می‌کند. وی گسست کامل بین گزاره وصفی و ارزش را نمی‌پذیرد. این عدم امکان به دلیل ثبوت دو حقیقت علمی است: اول اینکه، گسست بین گزاره وصفی (وجودی) و ارزشی در امر شناخت قریب به بطلان است و حداقل این است که محل اختلاف و رد و قبول است و اصحاب رد گسست، بیشتر از اصحاب قبول گسست هستند. این به این دلیل است که بسیاری از جداانگاری‌هایی که در نظر همگان امر مسلمی قلمداد می‌شد، امروزه در میان فیلسوفان علم معاصر محل شک و تردید قرار گرفته است. برای مثال، جدایی بین واقعه و نظریه، جدایی بین تعریف و نظریه، جدایی بین تحلیلی و ترکیبی، جدایی بین واقعی و ایده‌آل، جدایی بین باور و امر واقعی و... از این قبیل جداانگاری‌هاست که سخت محل تردید قرار گرفته است. در این میان، جدایی بین واقعیت و ارزش توجه بیشتر فلاسفه را به خود معطوف کرده و سبب اختلاف و تفرقه شدیدی میان آنها شده است (همان، ص ۴۷).

دوم اینکه، گسست قائل شدن میان گزاره وصفی و ارزشی در عرصه دینی، موضوع محالی است؛ زیرا مقصود از گزاره وصفی در دین، بیش از آنکه بخواهد از یک واقعیت خبر دهد، معطوف به برانگیختن به سوی اندرزپذیری و گرمی‌داشت آن است. به عبارت دیگر، گزاره وصفی قبل از اینکه بخواهد حکایت‌گری کند، شأن آیه‌ای دارد و به سوی گوینده آن تحریض می‌کند. می‌توان گفت: اساس فهم در یک پدیده آیه‌ای، دلالت نمودن بر گوینده و ارشاد به سوی ذوالآیه است. بنابراین، هیچ گزاره وصفی دینی خالی از یک ارزش قریب یا بعید نیست (همان، ص ۴۹). طه در این‌باره تأکید می‌کند هر چند منظور ظاهری از عینیت‌گرایی، جدا نمودن انگیزه‌های شخصی در مطالعه پدیده مورد بررسی است، اما هدف اصلی جدا کردن پدیده‌های مورد مطالعه از ارزش‌های روحی است. این امر منجر به گسست علم و دین خواهد گردید (عبدالرحمن، ۲۰۰۵، ص ۳۰۳).

با این حال، طه در زمره اصحاب رویکرد بر ساخت‌گرایی قرار می‌گیرد که فاعل شناسا را در ساختن موضوع شناخت دخیل می‌دانند و اذعان می‌کنند که فقط واقعیت عینی نیست که معرفت علمی ما را می‌سازد. به عبارت دیگر، این نحله علم و شناخت را امر سومی می‌دانند که برآیند عین و ذهن است (سوزنچی، ۱۳۸۹). اما طه تفاوت‌هایی هم با افراد این رویکرد دارد. وی فاصله زیادی با نسبی‌گرایی افسارگسیخته می‌گیرد؛ زیرا با توجه به نگاه وی به ارزش‌های فطری و ملاحظه مبانی شناختی و نظریه عقلانیت او می‌توان گفت: دخالت فاعل شناسا در موضوع شناخت به‌طور عام موجب مشوب شدن علم با غیرعلم نمی‌شود (عبدالرحمن، ۲۰۰۵، ص ۳۰۴).

شناخت زایشی و پلورالیسم معرفتی

چهره دیگری از نگاه طه به معرفت درکاوش نسبت نظریه عقل زایشی وی، با پلورالیسم معرفتی نمایان

می‌شود؛ زیرا باور به نسبیت فهم و کثرت‌گرایی معرفتی از عناصر کلیدی در یک نظام معرفتی است. به نظر طه پلورالیسم شناختی دو صورت کلی دارد که هریک زیرمجموعه‌هایی هم دارند. صورت اول، این است که حق واحد است و کثرت فقط در ابزارهای شناختی وجود دارد. از این رو اگر ابناء بشر فهم‌های مختلفی از یک پدیده واحد دارند، به دلیل کثیر بودن و گوناگونی ابزارهای شناختی هر کدام است. طه این صورت از پلورالیسم را پلورالیسم پیوسته می‌نامد. صورت دوم این است که حق متعدد است و تکثر ابزارهای شناختی هم باز تاب همین متکثر بودن حقیقت است. طه این صورت را «پلورالیسم گسسته» می‌نامد (عبدالرحمن، ۱۹۹۸، ص ۲۴). نظریه زایش عقلی در اینکه ابزارهای شناختی متفاوت و متعدد هستند، با کثرت‌گرایان همراه است. اما در اینکه حقیقت واحد است، یا کثیر با آنها افتراق پیدا می‌کند (مشروح، ۲۰۰۹، ص ۷۸). نظریه زایش عقلی بر این است که گسستگی یا پیوستگی حقیقت برایش اهمیت ندارد و این باور را با پذیرش دو اصل بنیان می‌نهد: اصل اول، وحدت و کثرت را نسبی و اصل دوم، آن را اعتباری می‌پندارد. علاوه بر این، وحدت و کثرت از جمله مقولاتی است که اختلافات درباره آن پهن دامن است و تمرکز بر آن، به هیچ نتیجه‌ای منجر نمی‌شود و به نحوی جدلی‌الطرفین است (همان، ص ۲۵).

حاصل اینکه، طه در ابزارهای شناخت تکثرگراست، اما وارد نزاع وحدت یا کثرت در حقیقت نمی‌شود. از سوی دیگر، وی علاقه خاصی به فلسفه تحلیلی و شخصیت‌های متأخر آن همچون کواپن، گرایس و دیویدسن دارد. جهت‌گیری کلی این نحله فلسفی، به سمت کل‌گرایی و به رسمیت شناختن حوزه‌های گوناگون معنایی است به طوری که کل‌گرایی کواپن امروزه به یکی از انگاره‌های مطرح درباره این نحله است. طه با تأثیرپذیری از فلسفه منطق و مباحث آن نظیر گوناگونی نظام‌های منطقی، به سوی نوعی کل‌گرایی سوق پیدا کرده است که نتیجه آن، یک پلورالیسم معتدل و به قول خودش، یک کل‌گرایی نسبی است (مشروح، ۲۰۰۹، ص ۷۹). هرچند پذیرش نوعی پلورالیسم معرفتی طه عبدالرحمن را ناگزیر از پذیرش پلورالیسم ارزشی کرده است، اما وی این کثرت‌گرایی ارزشی را به شروط اخلاقی مقید می‌سازد. شاید هم می‌خواهد نوعی حقانیت را برای اخلاق اسلامی و ارزش‌های آن اثبات کند (عبدالرحمن، ۲۰۰۶، ص ۸۶).

ریاضی، زبان، واقعیت

امروزه علم منطق و علم زبان به واسطه ارتباط خاصی که با ریاضیات پیدا کرده‌اند، بیشترین تحول را در اسلوب داشته‌اند. طه اذعان می‌کند که امروز، پژوهشگر عرب بیش از اینکه نیازمند شناخت علی‌حده هر

کدام از علوم ریاضی و زبان و منطق باشد، نیازمند شناخت تداخلی است که علوم با یکدیگر پیدا کرده‌اند. هرچند نگاه طه به زبان در حد افراط اصحاب هرمنوتیک فلسفی نیست، اما از آنجاکه زبان را ابزار بیان اندیشه و واسطه میان انسان و جهان می‌داند، نقش بی‌بدیلی خواهد داشت.

طه در نظریه زایش عقلی خود به این نکته تأکید دارد که «تئوری مدل‌ها»، منطق و ریاضیات را به سوی ساختی بودن سوق داده است. این امر موجب شد که وی نظریه زایش شناختی منطقی و ریاضی خود را به صورت سازه‌ای و بر اساس اصول مبنای‌گرایی معرفتی ارائه دهد (عبدالرحمن، ۱۹۹۸، ص ۱۷۳). امروزه شناخت ریاضی‌گرایش هستی‌شناختی خود را رها و از اشتغال به هستی‌های کمی اعراض نموده است. گرایش جدید در ریاضیات، یک گرایش ساختی آشکار است تا جایی که این تأثیر میان منطقیات و ریاضیات در بررسی ارتباطی که این هستی‌های کمیت‌دار دارند، چه به نحو نسبت و رابطه و چه کنش و فعالیت، رد و بدل می‌شود (همان، ص ۱۷۵).

طه با درک سازه‌ای و مبنای‌گرایانه خود، درصدد است با استمداد از نظام منسجم و کلیت پیوسته‌ای که زبان دارد و نقش ارزشمند آن در اندیشه بشری دارد، این درک سازه‌ای را علاوه بر پذیرش آن در محتویات ذهنی و علوم متکی بر ذهن، به جهان خارج هم تعمیم دهد تا بدین‌وسیله مشکل معرفت‌شناختی ارتباط میان عین و ذهن را حل نماید. وی در این باره می‌گوید: امروزه برخی فلاسفه بر این نظرند که زبان صورت مفهومی را هم شامل می‌شود. با ملاحظه این سخن، طه می‌گوید: این زبان است که شیء خارجی و شیء ذهنی را واجد صفت سازه‌ای بودن (ساختی بودن) می‌کند (همان، ص ۸۲). هرچند شاید اکتفا به اینکه شیء خارجی و شیء ذهنی سازه هستند و سازه‌ای بودن خود را مدیون لباس کلیتی هستند که زبان بر آنها می‌پوشاند، بتواند یک انسجام معرفتی را به ارمغان بیاورد، اما در اینکه بتواند فاصله عین و ذهن را ببیماید، جای تأمل دارد.

اشعری‌گری با استعانت از یافته‌های فلسفی مدرن

طه با گرایش‌های اشعری، بهای کمتری به عقل و عقلانیت به‌خصوص از نوع فلسفی مرسوم آن می‌دهد. البته این بدان معنا نیست که وی ضد عقل است، بلکه معیار بودن عقل و کارگر بودن آن در همه عرصه‌ها و استبداد در یافته‌های آن را بر نمی‌تابد. هرچند در اندیشه وی، تعدیل‌هایی در اندیشه اشعری در باب حسن و قبح عقلی صورت گرفته و وی را در زمره نواشعریون قرار می‌دهد، اما همچنان کم‌مهری به علوم مفهومی و نظری عقلی در اندیشه وی هم باقی است. در این باره طه بیشترین بهره را از یافته‌های فلاسفه علم می‌برد. آن‌گاه که طه از فایربرد یاد می‌کند، کتاب وی با عنوان *وداع با عقل*

خوشایند وی قرار می‌گیرد. یا هنگامی که لاکاتوش از نقد عقل سخن می‌گوید و عقل را حتی در توجیه خود ناتوان معرفی می‌کند، گامی در جهت موضع طه در باب عقل نظری و عقلانیت برآمده از آن قلمداد می‌شود (عبدالرحمن، ۲۰۰۰، ص ۱۶۲).

این یافته‌ها طه را وادار می‌کند که دیگر از عقلانیت محض سخن نگوید و به اصلی ملزم شود که در آن عقلانیت دو سر یک پلکان قلمداد شوند. به طوری که ساحت عقلانیت و لاعقلانیت کاملاً از هم منفک نیستند، بلکه هرچه از لاعقلانیت دور شویم، به عقلانیت نزدیک شده‌ایم. امروز مثل گذشته حصار بلندی میان عقلانیت و لاعقلانیت وجود نخواهد داشت (مشروح، ۲۰۰۹، ص ۱۹۳).

مبانی هستی‌شناختی

در نگاه طه عبدالرحمن - عینیت و شهود، ماده و معنا، طبیعت و ماوراء طبیعت، خالق و مخلوق، ملک و ملکوت و... حضور چشمگیری دارند. در نگاه وی، خداوند سبحاء مبداء عالم بوده و هستی با هدایت وی در پی غایتی در حال حرکت است. پیامبران الهی امر و وساطت بین خالق و مخلوق و ملک و ملکوت را بر عهده داشته و دستگیری از انسان در جهت نیل به غایت مطلوب و الهی‌اش بر عهده آنهاست. به نظر وی، در نگاه اسلامی برخلاف رویکرد غربی، هیچ گسستی میان ملک و ملکوت وجود ندارد؛ آن دو در پیوندی ناگسستنی با هم هستند (عبدالرحمن، ۲۰۰۵، ص ۲۰). وی می‌گوید:

انسان مسلمان دو نگاه به پدیده‌ها دارد: یک نگاه ملکی است و به کاوش در کم و کیف پدیده‌ها می‌پردازد و ماحصل آن همین دانش‌های بشری است و دیگری نگاه ملکوتی است. در این نگاه، از پدیده عبور می‌کند و آن را به مثابه آیه و نشانه‌ای بر وجود خدای سبحان می‌بیند. ماحصل این نگاه ایمان است (همان، ص ۱۹).

در این زمینه نگاه ملکی یک نگاه فرعی بوده و نگاه ملکوتی نگاه اصلی است؛ نگاه ملکی مادامی مشروعیت دارد که دنباله‌رو نگاه ملکوتی و اصلی باشد (مشروح، ۲۰۰۹، ص ۲۲۴). با این وصف، هستی در نگاه طه، الهی و معنوی و هدفمند است.

مبانی انسان‌شناختی

طه به دلایل گوناگونی که یکی از آنها حدود و جایگاه عقل انسان از نظر وی است، عقلانیت را شاخصه تمیز انسان از حیوان نمی‌داند؛ زیرا وی عقل انسانی را عقلی می‌داند که به سودها و زیان‌های خود یقین پیدا نمی‌کند و صواب‌های وی هم آمیخته با خطاست (عبدالرحمن، ۲۰۰۶ الف، ص ۱۳). طه

انسان و حیوان را در عقلانیت شریک می‌داند و فقط مراتب این عقلانیت را در انسان قوی‌تر می‌داند. بنابراین، و در پی یک شاخصه دیگر برای تمایز انسان با حیوان، اخلاقی بودن (اخلاقیات) انسان را برمی‌گزیند. وی پذیرش اخلاقیات را موجب جدا شدن افق انسان از حیوان دانسته و همین امر باعث می‌شود همه صفات انسانی را بر اخلاقیات متفرع نماید و عقلانیت هم اگر بخواید انتساب به انسان پیدا کند، باید تابع اخلاق باشد (همان، ص ۱۴). دلیل اینکه طه اخلاقیات را وصف ممیزه انسان از حیوان معرفی می‌کند، عدم اعتقاد به جوهریت عقل در نظریه زایش عقلی است.

اخلاق کانون کنش‌گری و عمل است. از آنجایی که طه اخلاق را فصل مقوم انسان معرفی می‌کند، همین امر وی را بر آن می‌دارد که نظریه‌ای درباره کنش طرح کرده و مراتب کنشگری را براساس آن تفویض نماید و انسان را براساس نوع کنشی که انجام می‌دهد، تقسیم کند. همچنین وی انسان را بر اساس باور یا عدم باور به عوالمی غیر از عالم مادی، به انسان ملکی و انسان ملکوتی تقسیم می‌کند. انسان ملکی، انسانی است که همه کنش‌های او را معطوف به اهداف خاصی انجام می‌دهد که نتایج آنها متوجه هستی وی در همین جهان عینی است، ولی انسان ملکوتی افق غیایتش از مرز عالم مادی هم گذشته، معطوف به عوالمی دیگر است (عبدالرحمن، ۲۰۰۵، ص ۲۴۵).

انواع کنش

ملاک ملکی بودن یا ملکوتی بودن انسان از نگاه طه عبدالرحمن، معطوف به نوع کنشی است که هر انسانی بدان ممارست می‌ورزد. وی انواع کنش را به لحاظ عناصر آنها به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱. کنش عادی (متعارف) ۲. کنش ارتقایی ۳. کنش اکتמالی (همان، ص ۲۸۷). «کنش عادی» مخصوص انسان ملکی است؛ زیرا او جز جهان عینی فرض وجود عوالم دیگر و تأثیر آنها در این جهان عینی را نمی‌پذیرد. بنابراین، کنش‌های هم افق با همین هستی‌شناسی‌اش بوده و بر مقتضای هیچ عالم دیگری کنش انجام نمی‌دهد؛ چون برایش بی‌معنی است. «کنش ارتقایی» و «اکتمالی» مختص انسان ملکوتی است؛ زیرا وی وجود عوالم دیگری را پذیرفته و با ملاحظه آنها افق کنش‌های خود را ترسیم می‌کند. کنش ارتقایی، وی را از حضيض عالم عینی ارتقا بخشیده و به عوالم دیگر پیوند می‌دهد. به عبارت دیگر، هستی‌شناسی وی را گسترش می‌دهد و کنش اکتمالی وی را به سبب فطری ساختن و درونی نمودن اخلاق کمال می‌بخشد (همان، ص ۲۶۰-۲۶۹). تأکید می‌شود انسان ملکوتی به سبب هستی‌شناسی‌ای که دارد و ایمانی که به عوالم دیگر پیدا می‌کند، غایبات منطبق با آن عوالم، که در ارزش‌ها نمود می‌یابد، اشاره می‌شود. طه دین اسلام را کامل‌ترین دین الهی و خاتم آنها معرفی می‌کند و

ایمان و کمال نهایی را با عمل به فرامین آن میسور می‌داند. هرچند برای سایر ادیان الهی هم این ظرفیت را با مراتب کمتر به رسمیت می‌شناسد و بنابراین، انسان با ایمان به عوالم دیگر ارتقا می‌یابد و ارزش هم برایش معنی پیدا می‌کند و در ادامه با پذیرش یک دین الهی و عمل به ارزش‌های آن کمال وجودی می‌یابد. «کنش عادی» دارای چهار عنصر هدف، قصد، رفع موانع و تحمل سختی است (همان، ص ۲۲۳). «کنش ارتقایی» هم شامل چهار عنصر اجرای ارزش، نیت، اقتحام عقبه و پذیرش تکلیف است که ناظر کنش اعتیادی است. سرانجام «کنش اکتمایی» شکل عالی کنش است و عناصر چهارگانه آن عبارتند از: طلب محبت (الهی)، اخلاص، حریت و تحلی به صبر.

نسبت نظریه عقلانیت با انواع کنش

همان‌گونه که اشاره شد، پروژه طه عبدالرحمن، ضمن اینکه انتقادی است، به ارائه راه‌حل هم می‌پردازد و افق آن در افق نظریه انتقادی محصور نمی‌ماند. یکی از چالش‌برانگیزترین ابعاد مدرنیته، عقلانیت موجود در آن است. امروزه تمام کسانی که به نقد مدرنیته می‌پردازند، معمولاً عقلانیت ابزاری را آماج حملات خود قرار می‌دهند. نقطه مشترک بیشتر این رویکردها، ناکافی دانستن عقلانیت ابزاری در پوشش دادن به تمام مظاهر و ابعاد زندگی انسانی است. طه عبدالرحمن در پی ارائه راه‌حل و پاسخی اسلامی به مسائل و مصائب بشر در دنیای معاصر است. از این رو بدین منظور درصدد نظریه‌پردازی بر اساس معارف و مبانی اسلامی است و در این نظریه‌پردازی، راجع به عقلانیت دو هدف را در نظر دارد: یکی، برگرداندن ایمان به قاموس اندیشه و متن حیات بشر و دیگری، تعمیق اخلاق و مظاهر آن در جهان غیراخلاقی امروز.

عقلانیت مجرد و کنش عادی

به نظر طه عقل مجرد عبارت است از: فعالیت و کنشی که فاعل و کنشگر بر بعدی از ابعاد یک چیز مشخص اطلاع پیدا می‌کند و ضمن باور به صدق کنش خویش آن تصدیق را به دلیل مشخصی مستند سازد (عبدالرحمن، ۱۹۹۷، ص ۱۷). به نظر طه این لایه نازل‌ترین مرتبه از ساحت عقل‌ورزی است و مبتنی بر کنش عادی است که در آن ارزش معنی ندارد. از آنجایی که مقوم ماهیت انسان اخلاقی بود که توأم با کنش‌گری ارزشی است و چون در این مرتبه از عقلانیت، کنشگری ارزشی حضور ندارد، اکتفا به این سطح از عقلانیت موجب سقوط انسان و بیرون شدن از ماهیت انسانی خواهد شد (عبدالرحمن، ۲۰۰۵، ص ۲۲۷). عقلانیت مجرد همان عقلانیت وسیله - هدف مدرن است که اهداف آن عینی بوده و هیچ‌گاه ارزش در افق آن قرار نمی‌گیرد. از نگاه طه آنچه موجب شده انسان معاصر در تنگنای موجود

قرار گیرد، بسنده کردن به این سطح از عقلانیت بوده و موجب گردیده که فرد و اجتماع به مصائب بزرگی مبتلا شوند.

عقلانیت مسدد و کنش ارتقایی

دومین مرتبه و لایه در عقلانیت، عقل مسدد است. طه در کتاب *العمل السدینی والتجدیدالعقل* آن را این‌گونه تعریف می‌کند:

«عقل مسدد» عبارت است از کنشی که فاعل آن درصدد به‌دست آوردن منفعت یا دفع ضرری است (اعم از منفعت مادی و معنوی) و در این‌باره به بر یا داشتن اعمالی اقدام می‌کند که شارع آنها را واجب نموده است (عبدالرحمن، ۱۹۹۷، ص ۵۸).

طه در کتاب *سوال الاخلاق*، که متأخر از کتاب فوق است، گویا عدولی از تعریف یادشده دارد و بیشتر بیانش به ادبیات اصحاب فقه مقاصدی‌ها که نحله‌ای از فقیهان و متکلمان هستند و در پی به‌دست آوردن اهداف شریعت و حکمت احکام دینی هستند و چهره بارز آنان *ابواسحاق شاطبی* است، نزدیک‌تر می‌شود (ریسونی، ۱۳۷۶). وی در این اثر متأخر، عقل مسدد را عبارت از عقلی می‌داند که به شناخت اهداف و مقاصد نافع (ارزش‌ها) رهنمون می‌شود (عبدالرحمن، ۲۰۰۶ الف، ص ۷۱). به هر حال، عقل مسدد به دلیل آنکه مبتنی بر کنش ارتقایی است، در افقی بالاتر از عقلانیت مجرد می‌نشیند و به سبب کنش ارتقایی‌ای که در متن آن حضور دارد، به تحقق ماهیت انسانی نزدیک و نزدیک‌تر می‌شود.

عقلانیت مؤید و کنش اکتمایی

«عقل مؤید» عبارت است از: فعلی که فاعل آن در طلب شناخت ذوات اشیا از طریق فرو رفتن در مراتب اعمال شرعی است، به طوری که علاوه بر انجام واجبات، بر وجه اکمل به ادای نوافل هم بپردازد (عبدالرحمن، ۱۹۹۷، ص ۱۲۱). اگر عقل مجرد در پی دستیابی به اوصاف ظاهری اشیا یا به اصطلاح منطقی، رسوم آنهاست، عقل مسدد درصدد است از این اشیا افعال خارجی آنها یا به عبارتی اعمال آنها را درک کند. «عقل مؤید» علاوه بر اینکه مشتمل بر دو مرتبه قبل، یعنی شناخت رسوم و اعمال است، در پی شناخت اوصاف باطنی و افعال درونی اشیا و ذوات آنهاست؛ منظور از ذات، چیزی است که (ما به یکون الشی هو هو) هویت شیء است. عقلانیت مؤید ناظر به کنش اکتمایی است؛ چون ماهیت انسان ثبات یافته و کامل می‌شود. طه می‌گوید: برخلاف عقلانیت مدرن، که به عقلانیت وسایل توجهی ندارد و فقط به نسبت میان وسیله - هدف می‌اندیشد، در این سطح سوم، عقلانیت است که وسایل متخذه در جهت نیل به اهداف عقلانی

می‌شوند. و وصف نجوع (توفیق) را واجد می‌شوند. باین وصف، وسایل نسبت خود را با سایر وسایل و ارزش‌های والای انسانی تنظیم می‌کنند (عبدالرحمن، ۲۰۰۶ الف، ص ۷۳). باین وصف، عقلانیت مطلوب و ارزشمند از نگاه طه، عقلانیتی است که محصول فرآیندی سه‌مرحله‌ای است. به نظر وی، این فرایند اگر به‌صورت همه‌جانبه اجرا شود، موجب یقین بوده و چنان نیرومند است که مانعی در برابر آن، توان حجاب شدن ندارد و دیگر در حصار مفهوم و زبان و... نیست. حاصل اینکه، طه ضمن نقد عقلانیت مدرن و البته سایر ابعاد مدرنیته، به ارائه پاسخ اسلامی با تکیه بر ایمان به‌طور عام و اخلاق به‌طور خاص اقدام می‌کند و این مهم را از طریق مبانی مبتنی بر متون اسلامی به انجام می‌رساند که در این نوشتار، به سیر منطقی ارائه نظریه عقلانیت از مبانی طه پرداختیم.

نتایج و پیامدهای اندیشه طه عبدالرحمن

امروزه طه عبدالرحمن به‌صورت یک عنصر متمایز و البته تراز اول در فضای کشور مغرب و حتی در برخی از کشورهای اسلامی عرب‌زبان از جمله اردن، الجزایر، لبنان، سودان، امارات و... طرح است. در بسیاری از این کشورها، وی برای تدریس و ارائه نظریاتش حضور یافته و کنگره‌های بزرگداشت فراوانی، در داخل کشور مغرب و یا خارج از آن برای وی برگزار می‌شود. پایان‌نامه‌های مختلفی در کشورهای عربی با موضوع اندیشه وی به نگارش درآمده است.

به‌طور خاص، کتاب‌هایی هم در مدح یا نقد نظرات وی تألیف شده و منتقدان وی هم شناخته شده‌اند. دکتر عباس ارحیله، دکتر رضوان مرحوم، دکتر ابراهیم مشروح و... هریک تألیفاتی در توصیف و تمجید از وی نگاشته‌اند. حاج حمد متفکر برجسته سودانی، در نقد وی قلم‌فرسایی کرده است. ادیس هانی سرسختانه با اندیشه‌های وی مبارزه می‌کند (هانی، ۲۰۰۵). در این میان، بزرگ‌ترین ناقد طه را باید پروفیسور علی حرب استاد لبنانی‌الاصول دانشگاه سوربن قلمداد کرد که در کتاب **المایه و العلاقه**، طه را به نابودی فلسفه متهم می‌کند، هرچند به قدرت بی‌نظیر ادبی و استدلالی وی اعتراف می‌کند (حرب، ۱۹۹۸).

یکی از دلایل شهرت کمتر طه نسبت به اندیشمندانی مثل جابری، رویکرد غیرسکولار وی می‌باشد. هرچند ایستادگی در برابر اسرائیل و همراهی با نهضت انتفاضه مسجدالقصی هم در این‌باره بی‌تأثیر نبوده است. طه با نگارش کتاب **الحداثه و المقاومه**، وفاداری و تعهد خود به مقاومت و حزب‌الله لبنان را اعلام داشت و حزب‌الله لبنان را به سبب رویکردهای نوآورانه‌ای که دارند، یکی از چرخش‌گاه‌های ورود به مدرنیسم اسلامی ارزیابی می‌کند. اخیراً طه با نگارش دو کتاب **روح الدین و سؤال العمل** به‌طور

خاص فقه سیاسی خود را هم طرح کرده و به نظریه ولایت فقیه پویا، که خوانشی منحصر به‌فرد است، قائل شده که بیش از پیش وی را متمایز و قابل تأمل ساخته است.

از بحث ارزیابی و نقد این نظریه و صحت و سقم استدلال‌های آن بگذریم، طرح این نظریه توسط یک اندیشمند اهل سنت و آن هم در کشور غرب‌زده و شیعه‌ستیزی چون مغرب جای تقدیر دارد. این نظریه و سایر نظریات چالشی و مناقشه‌برانگیز وی به سمتی می‌رود که به یک قدرت بی‌رقیب فکری و معنوی در کشور مغرب و در خارج از مرزهای آن تبدیل شود.

نقد و ارزیابی

در خاتمه ضمن اذعان به وجود نقاط مثبت در اندیشه طه عبدالرحمن، به‌طور خلاصه به چند نقد بر پروژه فکری وی می‌پردازیم:

دین و اخلاق؛ فاقد پشتوانه فلسفی

طه عبدالرحمن، ضمن تضعیف جایگاه عقلانیت نظری، ضدیت با فلسفه یونانی و هرآنچه با آن سنت فلسفی نسبت دارد را سرلوحه‌های کار فکری خود قرار می‌دهد و از شیوه‌های گوناگون می‌کوشد این تضعیف را تثبیت کند. از سوی دیگر، می‌کوشد همچون *غزالی* و *ابن تیمیه*، منطق یونانی را با جرح و تعدیلاتی به خدمت گیرد و در مسیر تفکر دینی خود از آن بهره گرفته و احیاناً به دفاع در برابر تهاجمات به دین بپردازد. وی در این راستا، از اندیشمندان و نحله‌های فکری دیگری که در این مقصود به وی یاری می‌رسانند، کمک می‌گیرد. برای مثال، از دستاوردهای فیلسوفان علم مشعوف است؛ زیرا به نحوی از انحاء اشخاصی چون *لاکاتوش* و *فایربرند* در پی فرو کاستن از سلطه عقل و در نهایت، تضعیف متافیزیک عقلی هستند و این مطلب خوشایند طه قرار می‌گیرد، یا اینکه وقتی *کانت* مابعدالطبیعه را با چالش مواجه ساخته و به نقد عقل محض می‌پردازد، گامی در راستای هدف طه عبدالرحمن، که همان رفض متافیزیک یونانی باشد، قلمداد می‌گردد، یا ضدیت با فلسفه توسط *غزالی* دستاویز خوبی برای وی خواهد بود. حال با این طرد، تا چه حد طه توانسته به مقصود خود برسد و چه جایگزینی برای این بخش از معارف بشری دارد؟

تضعیف جایگاه عقل نظری توسط طه، موجب می‌شود که وی در مباحث اخلاقی و ارزشی مجبور شود به دام نوعی ایمان‌گرایی بیافتد. به عبارت دیگر، رویکرد سلف اشاعره در باب حسن و قبح عقلی را تکرار کند. به اجمال باید گفت: اگر حسن و قبح عقلی متفی باشد، اثبات حسن و قبح شرعی

به صورت یقینی هم کار ساده‌ای نخواهد بود و پشتوانه‌ای درخور نخواهد داشت. طبعاً لایه دوم عقلانیت طه که عقلانیت اهداف است، بدون ارجاع به غایات وجودشناسانه، صرفاً بر شریعت استوار خواهد شد و بدون درک هستی‌شناسانه و برهانی، دین هم در اثبات مبانی خود سرنوشتی جز ایمانگرایی نخواهد داشت. از آنجایی که کار به میدان ایمان کشیده شود، یا باید در دام جزم‌گرایی دینی خاص قرار گرفت و یا اینکه فتوا به نسبیّت مضاعفی در باب ایمان‌ها داد. علاوه بر این، در باب انکار مابعدالطبیعه متعارف، همچون کانت عمل می‌کند؛ با این تفاوت که طه مسئله اخلاق را با ارجاع به دین حل می‌کند، اما کانت ریشه اخلاق را در درون انسان جست‌وجو می‌کند.

موضع طه در باب عقل، که در گفتمان کلام اشعری اندیشه‌ورزی می‌کند، وی را وادار می‌کند که با طرد فلسفه به اصطلاح برهانی و تشکیک در واقع‌نمایی یقینی آن، راه را بر آن ببندد و مسیر عقل نظری را که منجر به یک درک وجودشناسانه و برهانی از هستی می‌شود، مسدود نماید. در نتیجه وی در ارائه غایاتی وجودشناسانه برای افعال انسان در تنگنا قرار می‌گیرد. لازم به یادآوری است که طه یک نواشعری است که حسن و قبح عقلی را فی‌الجمله می‌پذیرد. اما دریافت آن را مطلق و یقینی نمی‌داند. طبیعی است که با طرد متافیزیک و روش برهانی آن، راه برای روش جدلی باز خواهد شد. در نتیجه، حقیقت و داوری درباره آن بخصوص در مباحث متافیزیکی در حجایی از نسبیّت قرار خواهد گرفت. نتیجه طبیعی این امر، این است که این باور، در تعارض با ادعان طه به کامل بودن اسلام و خاتمیت آن قرار خواهد گرفت.

هرچند طه اقدام به تأسیس یک فلسفه کاربردی می‌کند و آن را به‌عنوان بدیل مطرح می‌سازد، اما مشکل عمده آن خالی بودن از بار معرفتی است. برای مثال، طه در این فلسفه کاربردی با استمداد از نظریه عقلانیت سه‌سطحی خود، به دفاع از انتفاضه مسجدالاقصی و مقاومت جنوب لبنان می‌پردازد و امر مبارزه با رژیم صهیونیستی را به‌زعم 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 پراگماتیسمی به فلسفه هم محسوب می‌شود (عبدالرحمن، ۲۰۰۶، ج ۱، ص ۱۸۳).

نظریه صدق صعب الوصول

یکی از مباحث مهم در بحث معرفت‌شناسی، نظریه صدق است. برای مدت زیادی نظریه صدق غالباً مطابقت بوده است. در دوران جدید درباره صدق، نظریات مختلفی ارائه شده است؛ برخی صدق را زائد می‌دانند، برخی انسجام‌گرا هستند و برخی عمل‌گرا. هرچند نظریه صدق مطابقتی، که چهره بارز آن

ارسطو است، همچنان پیروان زیادی دارد، اما خوانش‌های جدیدی از آن توسط امثال تارسکی و با توجه به مباحث فلسفه ریاضی و منطق ارائه شده است.

طه در بحث صدق مطابقت‌گراست. اما در کوران اندیشه خود، گرایشاتی به نظریه‌های پراگماتیستی و انسجام‌گرایی صدق داشته است. در نظریه عقلانیت سه‌سطحی وی مطرح شد. در مرتبه اول عقلانیت، که عقل مجرد بود، صدق مطابقتی کمتر مطرح است و بیشتر عمل‌گرایی و انسجام‌گرایی در درون یک حوزه معنایی مطرح است. طه در تعریف عقل مجرد می‌گوید: در این مرتبه، انسان معتقد به صدق فعل خود است و این تصدیق را به یک دلیل معین استناد می‌دهد (عبدالرحمن، ۱۹۹۷، ص ۱۷). چنانچه از معیارهای این مرتبه از عقل برمی‌آید، یافته‌های آن حائز کمترین ملاک‌های یقین‌آوری هستند؛ زیرا باور به این مرتبه از عقل صرفاً وابسته به اعتقاد و دلیل معین است. علاوه بر این، این اعتقاد به طرح واقعیت نمی‌پردازد و در حد فرد باقی می‌ماند؛ زیرا نه نفی باور مغایر دارد و نه به مطابقت با واقعیت توجه می‌کند. از این‌رو در این سطح، به نظر می‌رسد طه مایل به انسجام‌گرایی و شاید هم عمل‌گرایی باشد. اما در ایده‌آل صدق طه در عقلانیت انسان به کنه و ذات اشیا پی می‌برد و به وادی عرفان و یقین وارد می‌شود. طه در عقل مؤید به دنبال واقعیت و کشف کنه آن است بنابراین، قطعاً صدقش در این مرتبه مطابقتی است. اما چنانچه در بحث عقل مؤید گفته شد، این سطح از عقلانیت دیرهنگام و با فرو رفتن در متن تجارب عرفانی و ادای فرائض و قرب نوافل دینی حاصل شود. از این‌رو، یک نظریه صدق مطابقتی دشوار یاب خواهد بود.

غلبه صورت بر معنا و روش بر محتوا

چنانچه اشاره شد، طه حداقل در دوره اول فکری خود، تأکید زیادی بر روش و منطق دارد، عقلانیت مجرد خود را سرشار از منطق و مباحث روشی می‌سازد و در پروژه فکری تلاش در جهت کسب توان روشی امری آشکار است. وی در این موضوع، مشابه غزالی است. غزالی هرچند فلسفه را رد می‌کرد، اما منطق یونانی را با جرح و تعدیل‌هایی اخذ نمود. هرچند طه فلسفه به‌معنای متداول کلاسیک را بر نمی‌تابد و شکل دیگری از فلسفه ارائه می‌دهد، اما از نیروی منطق و روش در فرایند اندیشه‌ورزی غفلت نمی‌کند. چنین منطقی مباحث و نظریات وی و نظم منسجمی که بر آنها حاکماست، حتی سرسخت‌ترین منتقدانش را به اعجاب واداشته است. طه خود در بخشی از نظریات خود، از استلزام صوری صرف گلایه می‌کند و آفاق آن را با محتوای غنی گفتار طبیعی خود از استلزام طبیعی غنی می‌سازد. با این وجود، خود در بخش‌هایی از نظریات خود در دام غلبه روش و صورت بر مضمون و

معنا گرفتار شده است. در این زمینه با توجه به ضیق مقال، به یک نمونه از این لغزش‌ها اشاره می‌کنیم یادآوری می‌شود که این لغزش در اندیشه طه در این یک مورد خلاصه نمی‌شود، بلکه وی در طرد فلسفه و برهان هم به همین لغزش‌ها مبتلاست. طه در بحث اثبات حقانیت اسلام و توان آن در دفع آفات اخلاقی مدرنیته غرب، با بیان یک سلسله دلیل در پی مقاصد خود برمی‌آید. در این استدلال‌ها، قوت منطقی بالایی وجود دارد، اما طه به ماده کم عنایت است. وی می‌گوید: نظامی می‌تواند نظام اخلاقی غرب را اصلاح کند که از بیرون آن باشد؛ زیرا یک چیز نمی‌تواند خود را اصلاح کند. دیگر اینکه خاستگاه آن نظامی که می‌خواهد اصلاح‌گر باشد، باید نیرومندتر باشد زیرا اگر ضعیف‌تر از مدرنیته باشد، مغلوب می‌شود. البته آن نظام باید جهانی هم باشد تا بتواند با ادعای جهان واحد مدرنیته معارضه کند. با بیان این سه مقدمه، طه مستقیم سراغ دین می‌رود و با توجه به وضعیت تاریخی و معرفتی دوران جدید فقط نیروی دین را واجد این قابلیت می‌داند. سپس طه چند فرض را در راستای این سه مقدمه طرح می‌کند: اولاً اینکه، هر کس به دین آباء و اجداد خود برگردد، اما این صورت موفق نمی‌شود؛ زیرا جزء از عهده کل بر نمی‌آید و مدرنیته یک کل جهانی است. ثانیاً، در پی اخذ به مشترکات ادیان برآئیم، این صورت هم موفق نمی‌شود؛ زیرا در جریان اخذ مشترکات بخشی از نظام اخلاقی و معرفتی ادیان لحاظ نمی‌شود و امور مشترک در حد یک جزء درمی‌آیند و توان معارضه با کل مدرنیته را ندارند (عبدالرحمن، ۲۰۰۶، ص ۵۸).

با ملاحظه نوع استدلال‌های طه روشن است که وی به‌صورت و روش بیشتر از مواد تکیه می‌کند؛ زیرا هرچند صورت استدلال‌های وی قابل دفاع و روشن است، اما مواد و معانی آنها به‌راحتی قابل خدشه و مناقشه است. برای مثال، آنجاکه می‌گوید: اگر هر کس به دین آباء و اجداد خود برگردد، منجر به شکل‌گیری یک نظام جزئی اخلاقی می‌شود، قابل قبول نیست؛ زیرا چه‌بسا قومی به دین آباء و اجداد خود برگردد و آن دین به‌تنهایی از عهده دفع آفات اخلاقی مدرنیته دربیاید. این‌گونه نیست که کل نظام مدرنیته بر خطا باشد و یا اینکه چه‌بسا التزام به بخشی از یک نظام اخلاقی هم بتواند آفات اخلاقی مدرنیته را دفع کند و اصولاً اثبات این جزء بودن و کل بودن به‌راحتی نیست.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار به روش‌شناسی نظریه عقلانیت طه عبدالرحمن پرداخته شد. بدین منظور، عوامل معرفتی، فردی و اجتماعی مؤثر بر اندیشه وی بیان و فرایند تولید نظریه عقلانیت وی از این عوامل پی‌گیری شد. طه عبدالرحمن با تکیه بر معارف اسلامی و با عطف توجه به وضعیت معاصر اندیشه

جهانی، که از سیطره عقلانیت ابزاری رنج می‌برد، به طرح نظریه عقلانیت گسترده خویش اقدام نموده است. این نظریه، ضمن اذعان به کارایی روش تجربی و عقلانیت ابزاری در برخی عرصه‌ها، آن را ناقص دانسته و انحصار عقلانیت به آن را سبب سقوط انسان می‌داند. بدین منظور، وی ضمن ارائه الگویی از عقلانیت، به تکمیل آفاق عقلانیت ابزاری می‌پردازد و ضمن افزودن دو نوع جدید کنش انسانی به کنش ابزاری (عادی)، درصدد طرح دو سطح دیگر از عقلانیت برمی‌آید. وی کنش ارتقایی و کنش اکتמالی را با تفصیلی، که در طی این نوشتار به آنها پرداخته شد، موجب شکل‌گیری دو سطح جدید عقلانیت به نام «عقلانیت مسدد» و «عقلانیت مؤید» می‌داند که می‌توانند نقصان عقلانیت ابزاری را، که مدرنیته غرب براساس آن شکل گرفته و در حال سیطره در کل جهان است را تکمیل نمایند. این نظریه هرچند رویکردی جدید و غیرسکولار دارد و مبتنی بر برخی آموزه‌های اسلامی، و البته با قرائت اشعری از آن است، و در همان حال، به دستاورد روشی دنیای جدید هم توجه دارد، اما از برخی نقص‌ها هم رنج می‌برد که در بخش نقد اجمالاً به مواردی از آنها اشاره شد.

منابع

- بنیعیش، محمد (۱۹۹۹)، *الطریقه القادریه البودشیشیه*، مغرب، مطبعه الخلیج.
- الجابری، محمدعابد (۱۹۸۰)، *نحن والتراث*، بیروت، دارالطلیعه.
- _____ (۱۹۹۴)، *تکوین العقل العربی*، بیروت، مرکزدراسات الوحده العربیه.
- حرب، علی (۱۹۹۸)، *الماهیه والعلاقه: نحو منطق تولیدی*، بیروت، مرکزالتقافى العربی.
- دارتیگ، آندره (۱۳۸۷)، *پدیدارشناسی چیست*، ترجمه محمود نوالی، تهران، سمت.
- ریسونی، احمد (۱۳۷۶)، *اهداف دین از دیدگاه شاطبی*، ترجمه حسن اسلامی، قم، دفترتبلیغات.
- سوزنچی، حسین (۱۳۸۷)، *علم دینی*، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی واجتماعی.
- عبدالرحمن، طه (۱۹۹۴)، *تجدیدالمنهج فی تقویم التراث*، بیروت، مرکزالتقافى العربی.
- _____ (۱۹۹۷)، *العمل الدینی وتجدیدالعقل*، ط. الثانیه، بیروت، مرکزالتقافى العربی.
- _____ (۱۹۹۸)، *اللسان والمیزان*، بیروت، مرکزالتقافى العربی.
- _____ (۲۰۰۰)، *حوارات من اجل المستقبل*، بیروت، دارالهادی.
- _____ (۲۰۰۰)، *فی اصول الحوار وتجدیدعلم الکلام*، ط. الثانیه، بیروت، مرکزالتقافى العربی.
- _____ (۲۰۰۵)، *الحق الاسلامی فی الاختلاف الفکری*، بیروت، مرکزالتقافى.
- _____ (۲۰۰۶ب)، *روح الحدائنه*، بیروت، مرکزالتقافى العربی.
- _____ (۲۰۰۶ج)، *الحق العربی فی الاختلاف الفلسفی*، ط. الثانیه، بیروت، مرکزالتقافى العربی.
- _____ (۲۰۰۶د)، *سوال الاخلاق*، ط. الثانیه، بیروت، مرکزالتقافى العربی.
- _____، «اصول اللغویه الفلسفیه» (۱۹۷۷) *پژوهشهای فلسفی*، ش ۱، ص ۱۵۰-۱۶۱.
- العروی، عبدالله (۱۹۸۳)، *العرب والفکرالتاریخی*، بیروت، دارالتنویر.
- مشروح، ابراهیم (۲۰۰۹)، *طه عبدالرحمن؛ قرائنه فی مشروعه الفکری*، بیروت، مرکزالحضاره.
- وصفی، محمدرضا (۱۳۸۷)، *نومعتزلیان*، تهران، نگاه معاصر.
- هانى، ادريس (۲۰۰۵)، *الاسلام والحدائنه*، بیروت، دارالهادی.
- البوت، آتونی (۱۳۹۰)، *برداشت‌هایی در نظریه اجتماعی معاصر*، ترجمه فرهنگ ارشاد، تهران، جامعه‌شناسان.

