

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



بیست و هفتمین نشست علمی تخصصی

با عنوان :

## بررسی اندیشه های طه عبدالرحمن

سخنرانان:

حجت الاسلام والمسلمین دکتر سید محسن میری

حجت الاسلام والمسلمین دکتر حمید پارسا نیا

پژوهشگاه بین المللی المصطفی (ص)

پژوهشکده علوم انسانی

اسفند ۱۳۸۸



## بسم الله الرحمن الرحيم

### بررسی اندیشه های طه عبدالرحمن

#### حجت الاسلام دکترسید محسن میری و حجت الاسلام دکترحمید پارسانیا

اشاره

در اسفند ۱۳۸۸ سال گذشته نشستی علمی- تخصصی با عنوان " بررسی اندیشه های طه عبدالرحمن

" به همت پژوهشکده علوم انسانی و پژوهشکده اسلام و غرب با حضور جمعی از اهل فکر و اندیشه در سالن همایشهای

پژوهشگاه بین المللی المصطفی(ص) برگزار شد. دو سخنران این نشست؛ آقایان حجت الاسلام دکترسید محسن میری و حجت

الاسلام دکترحمید پارسانیا به تبیین ، بررسی و نقد ابعاد مختلف اندیشه های این متفکر پرداختند. آنچه در پی می آید مطالب و نکاتی

است که در این نشست مورد بحث قرار گرفت.

#### سخنران: دکتر پارسانیا

به طور کلی، می توانیم اندیشه های معاصر جهان اسلام را در چهار جریان خلاصه کنیم:

۱- تداوم سنت عقلانی تاریخی اسلامی و یا به تعبیری پارادایم اسلامی.

۲- جریانی که نظری به زمان و زمین خود دارد.

۳- استمرار و بسط اندیشه های جهان مدرن بی آنکه هیچ گونه دخل و تصرفی در این اندیشه ها صورت

گیرد.

۴- جریان بینابین که در این صورت یا از منظر خاص سنت تاریخی خود مثلاً از منظر اندیشه های شیعی با مسائل جهان معاصر و مسائلی که از ناحیه غرب شکل گرفته است مواجه می شود 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 می پردازد.

و یا از منظر جهان مدرن، به بازخوانی و قرائت مسائل پیرامونی و تاریخ گذشته خودشان می پردازند. بسیاری از رساله هایی که در سالهای اخیر در مراکز آموزشی و پژوهشی حتی حوزوی نوشته شده است از این دست می باشند و از منظر تئوری های مدرن یا پست مدرن محیط تاریخی خود را ابژه کرده اند.

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

### **سخنران: دکتر میری**

در ابتدا بنده سعی می کنم نکاتی را راجع به زندگانی ایشان عرض کنم، و بدنبال آن به دیدگاه های کلی و به طور خاص، به دیدگاه های ویژه ای که ایشان در برخی از موضوعات دارند، بپردازم.

طه عبدالرحمن در سال ۱۹۴۴ در شهر الجدیده در مغرب در دویست کیلومتری رباط به دنیا آمده است. کشور مغرب مرز بسیار نزدیکی با اروپا دارد. این منطقه دانشمندان و عالمان سنتی قابل توجهی مانند محیی الدین عربی، ابن رشد و بسیاری از فیلسوفان مطرح جهان اسلام را در خود پرورانده است. این منطقه به عنوان مغرب عربی شناخته می شود، که در مقابل مشرق اسلامی قرار دارد. ایشان دوره دبیرستان را در مغرب می گذراند و برای اخذ مدرک بالاتر در سوربن فرانسه تحصیل می کند و در سال های ۱۹۷۲ تا ۱۹۸۵ دو مدرک دکتری دریافت می کند. عنوان اولین دکترای او

" ساختارهای لغوی وجودشناسی " است و عنوان دومین دکترای او " منطقیات الاستدلال الحجاجی و الطبیعی " است که بحثی منطقی در خصوص استدلال های طبیعی می باشد. بعد به مغرب باز می گردد و در دانشگاه محمد پنجم که دانشگاهی برجسته در مراکش است مشغول به تدریس می شود 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 " نشاء 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 حوزه های علم اصول و روش شناسی علوم اسلامی و سنت غیر فلسفی جستجو می کند. نفر دوم **محمد عزیز الحبابی** است که از فیلسوفان برجسته مغرب است که فلسفه ای خاص دارد با عنوان " **فلسفه الشخصانیة** " که ظاهراً مبتنی بر یک نوع فرد گرایی ویژه ای است. طه عبدالرحمن تجربه های عرفانی هم داشته است و اهل ادب و هنر و شعر هم هست اما به نظر می رسد 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 می توان الفاسی را نام برد.<sup>۱</sup> اگر بخواهیم نگاه عبدالرحمن را به فلسفه یونانی و فلسفه ای که در ایران و یا در خود مغرب به صورت ابن رشدی پیگیری شد بدانیم باید گفت که ایشان سر سازگاری با فلسفه به این معنا 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 داشته اند تجلیل می کند و ابن تیمیه را حتی بالاتر از ابن سینا می داند.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup>. فاس نام یکی از شهرهای مغرب است. الفاسی از متفکرینی است که رویکردی سلفی دارد. ( در اینجا سلفی گری به معنای عام مورد نظر است که اشاره به یک طیف وسیعی دارد که شامل کسانی مثل سید قطب و نیز شامل کسانی می شود که به دنبال نظریه فقه مقاصدی هستند و نیز شامل بسیاری از دانشمندان الازهر می گردد می شود که البته گرایش وهابی نداشته اند ) 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 دیدگاه های فلسفی و عقلانی او تفکیک قائل می شوند. این گروه بر این باورند که آن جنبه ای از عقاید او که مربوط به بحث های کلامی

طه عبدالرحمن هم که در فکر فلسفی خود خود بی تاثیر از سلفی گری نیست در جنبه های منطقی و فلسفی ابن تیمیه را مورد تایید قرار می دهد 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 ایجاد کننده مدرنیته غرب معرفی کند. طه عبدالرحمن مقاله ای تحت عنوان « لماذا لست رشدیا... »، یعنی « چرا من ابن رشدی نیستم و چرا ما نباید ابن رشدی باشیم » نگاشته است. او در این مقاله مطرح می کند 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 کرده اند و روش هایی معمولا غیر فلسفی را ابداع کرده اند ستایش می کند. به این معنا میتوان گفت که ریشه های سلفی در وی وجود دارد.

کتاب های ایشان به لحاظ ترتیب تاریخی به شرح زیر است:

۱. اللغه و الفلسفه

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 پیچیده ای هم دارد در نقد اثر محمد عابد الجابری نگاشته است. ایشان در این کتاب

دست به واژه پردازی های جدیدی دست می زند 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 ساده تر بنویسد.

و نزاع ها و مجادله های متعصبانه او با شیعه و با اهل عرفان و فلسفه و حتی دیگر گروه های اهل سنت است باید از دیدگاه های فلسفی او متمایز شود. اینان از این قسم اندیشه های وی یا با سکوت عبور می کنند و یا آنها را غیر قابل قبول می دانند. ولی وجه دیگر اندیشه های ابن تیمیه را که مربوط به نقد فلسفه ارسطویی است مورد قبول و توجه قرار می دهند.

۶. الفلسفه و الترجمة (۱۹۹۵)
۷. اللسان و المیزان او التکوثر العقلي (۱۹۹۸)
۸. جلد دوم فقه الفلسفه (۱۹۹۹) که ادامه الفلسفه و الترجمة است.
۹. الحق العربي فی الاختلاف الفلّسفی. اندیشه ای که در این کتاب بیان می کند این است که اعراب هم حق دارند فلسفه ویژه خودش را داشته باشند.
۱۰. من اجل المستقبل (۲۰۰۳)
۱۱. الحق الاسلامی فی الاختلاف الفکری (۲۰۰۵). در این کتاب نیز می گوید که مسلمان حق دارد که برای خود فکر و اندیشه خاص داشته باشند.
۱۲. الحدائث والمقاومه. 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 حزب الله تجلیل می کند و این کار را مقدمه ای برای مدرنیته و تمدن سازی اسلامی می داند. این در حالی است که متفکرینی مانند «ابو یعرب المزروعی» که قدری گرایش های سلفی دارد، در همان زمان، نامه ای به سید حسن نصرالله نوشت، با عنوان «رساله مفتوحه الی السید حسن نصرالله» و در آن به شدت به مقاومت و حزب الله و تشیع حمله ور شد.

## دیدگاههای وی:

اگر بخواهیم در مورد اندیشه های عبدالرحمن به طور خلاصه صحبت کنیم، باید بگوییم او دو پروژه اصلی را دنبال می کرد: این که اولاً چگونه می توان فلسفه را از قید تبعیت و تقلید آزاد کرد و فلسفه ای مستقل و متمایز با رنگ و روح اسلامی و عربی داشت و ثانیاً چگونه می توان به تأسیس یک مدرنیته اسلامی همت گماشت. ایشان عقیده دارد که فلسفه در جهان عرب چارچوبی تقلیدی دارد. به شکلی ساده تر او می گوید چشمهای ما در سنت فلسفی خودمان، همه به سوی آن طرف آب هاست، و اینکه ببینیم در غرب چه دیدگاهی مطرح می

شود تا به سرعت آن اندیشه را ترجمه کنیم و با قداست بخشیدن به آن، این اندیشه ترجمه ای را منتقل کنیم. او این فرایند را به شدت نقد می کند 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 تازه ای در آن مطرح شده است. اما در این حرف های تازه و ناشیانه هیچ گونه نوآوری که توسط خود فیلسوفان جهان عرب ساماندهی شده باشد وجود ندارد. به عبارتی این گروه فقط ناقل آثار و عقاید غرب هستند و این در حالیست که به اعتقاد او، ما باید به نقطه ای برسیم که فلسفه خودمان را داشته باشیم، در واقع این همان پروژه دومی است که او به دنبال آن است، این که 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 با تاکید بر نقد اخلاقی مدرنیته غرب.

با پیگیری و توجه به اندیشه های عبدالرحمن، می بینیم که او سعی می کند در خصوص راه اندازی و فعال کردن پروژه های خودش، از فقه اللغه و رابطه زبان و فرهنگ، زبان و اندیشه، استفاده زیادی ببرد. او نیز مانند بسیاری از نظریه پردازان زبان شناسی امروز نظریه تصویری زبان را قبول ندارد و معتقد است که زبان صرفاً آینه ای برای انعکاس اندیشه ها نیست بلکه زبان اساساً هویت ما را می سازد، ویژگی های فرهنگی ما را شکل می دهد، 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 اندیشه های ما سیطره پیدا می کند که مجال ابداع را از ما می گیرد. اگر ما در پی آن هستیم که تولید کنیم باید از زبان شروع کنیم و با زبان جدید و ویژگی هایی که در خود فرهنگ ما وجود دارد، این کار را به سر انجام برسانیم.

به هر حال برای تحقق این دو پروژه یعنی آزاد سازی فلسفه از تبعیت و ابداع فلسفی و دیگری ایجاد مدرنیته اسلامی باید به آزاد سازی خود از زبان بیگانه، و دنبال آن ایجاد زبان تخصصی بومی همت گماشت. اما این کافی نیست بلکه موضوع مهم دیگر دستیابی به یک روش شناسی مناسب برای تعامل با میراث اسلامی است.

عقیده ایشان این است که بسیاری از متفکران ما هنگامیکه که با میراث فکری و فرهنگی دیگر مواجه می شوند به دلیل بهره گیری از روش شناسی غربی، در تعامل با آن دچار اشکالات بسیار اساسی می شوند. به همین جهت او عقیده دارد که برای تعامل با برخی از میراث ها باید از روش شناسی 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 فرهنگ ها و دیدگاه ها 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 خودمان در دوره حاضر؛ عقب افتادگی قرون گذشته را به نحوی جبران کنیم.

نکته دیگر در اندیشه های وی، این است که ما باید نسبت به غرب و مدرنیته غربی افزون بر بسیاری از نقدها، **نقد اخلاقی** ویژه ای هم داشته باشیم. او اصولی را برای نقد اخلاقی مدرنیته غربی تعریف می کند و آن تعریف را مبنای نقد قرار می دهد. در همین جاست که دیدگاه های ایشان ملموس تر و عینی تر مطرح می شود. 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 کاملا قابل تفکیک باشد. وی اخلاق را صفات ویژه و خاصی می داند که بدون آن، نظام حیات مختل می شود. اما چرا این تعریف را جایگزین می کند؟ 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 آسیب شناسی مدرنیته بیان می کند که در بررسی تاریخ مسیحیت می بینیم که مسیحیت در وهله اول تلاش کرد تا از سلطه سازمانی کلیسا خارج شود اما دین را رها نکرد. در مرحله بعد، در حالیکه همچنان دین برقرار است، اما سعی می شود جنبه های 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 می گیرد و مخدوش می شود اما در عین حال سعی می شود اخلاق همچنان باقی بماند.

وی در انتقاد به چنین رویکردی معتقد است اخلاق بدون دین جایگاهی ندارد و اخلاق تنها در صورتی باقی می ماند که مبتنی بر دین باشد و بدین گونه است که وی به نقد هویت مدرنیته می پردازد زیرا از آنجا که اخلاق جزء هویت انسان است بنا بر این نقد اخلاقی بر مدرنیته، نقد هویت مدرنیته نیز به شمار می آید.

### سخنران: دکتر پارسانیا:

بارزترین ویژگی عبدالرحمن این است که علقه و دل بستگی بسیار زیادی به حوزه تمدن اسلامی دارد. نگاه ایشان بیشتر ساختارگرایانه است. (ساختارگرایی از زبان شناسی 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 هم 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، علقه ای بین اندیشه های او و تفکر فلسفی جهان اسلام وجود ندارد و همانطور که قبلاً هم اشاره شد او بیشتر دل بسته استقلال و پویایی تمدن اسلامی است تا فلسفه اسلامی، و به همین دلیل هم ثقل اندیشه خود را روی اندیشه اخلاق گذاشته است. در واقع او به کانت بیشتر نزدیک است. همانطور که می دانید 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 نمی آورد در طه عبدالرحمن محسوس است. البته اینکه چه مقدار این رویکرد ساختارگرایانه به مسئله می تواند 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 می رسد او همه چیز را به نحوی به یک سری پیش فرض هایی که لزوماً هم فلسفی و عقلانی نیستند معطوف می کند. او بحث خود را همچون فیلسوفان تحلیلی معاصر از زبان و بحث های زبانی و رابطه زبان با واقعیت شروع می کند در حالی که پیش فرض های متقدم بر این مباحث مغفول واقع می شود. نگاه کل گرایانه او به میراث نشان می دهد که تا حد قابل توجهی از فلسفه تحلیلی معاصر (بطور خاص از کواین) متأثر است و همانطور که می دانیم فلسفه تحلیلی معاصر کلاً مباحث متافیزیکی مابعدالطبیعه سنتی را مردود می انگارد. بدین ترتیب طه عبدالرحمن طبعاً نمی تواند 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 ما جریاناتی داشتیم که البته به عقل خوشبین نبودند و نظر مساعدی نسبت به آن نداشته اند، اما در مقابل، برای وحی نوعی مرجعیت و مرکزیت قائل بودند هرچند نه با زاویه و نگاه زبان شناسانه عبدالرحمن. در این صورت او چه علقه ای با وحی دارد؟ و چگونه رابطه خود و اخلاق خود را با آن حفظ می کند؟ 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 می رسد اگر بخواهیم با تکیه بر یک تقسیم بندی معرفت شناسی، عبدالرحمن را مورد بررسی قرار دهیم، او در گروه مبنا گرایان قرار می گیرد، اما این مبناگروی عقلی نیست، بلکه مبناگرایی است که مبنای خودش را وحی قرار می دهد.

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

**دکتر میری:** تا حدی. اما بنده ترجیح می دهم ایشان را با کسانی مثل پلانترینگا مقایسه کنم که او نیز باور به خدا و مسیحیت را مبنای بدیهی ترین اندیشه ها قرار می دهد و نیز مسائلی مانند باور به وحی را مبنای قرار می دهد و بحث های عقلی را مترتب بر آن می داند.

## دیدگاه او در باره مدرنیته :

طه عبدالرحمن مدرنیته را به دو بخش تقسیم می کند: ۱- جوهر و روح مدرنیته. ۲- واقعیت مدرنیته. با تفکیک میان این دو، او معتقد است که مدرنیته ای که در غرب اتفاق افتاد، واقعه ای است که خصوصیات خاص خود را دارد، به عبارتی مدرنیته متحقق، مجموعه ای از تحولات عمیق و ژرفی است که با توجه به خصوصیاتش، نسبتی با ما ندارد. اما جوهر مدرنیته، چیزی است که ما حتماً می توانیم از آن استفاده کنیم، و مدرنیته اسلامی را بنا کنیم. ایشان این مدرنیته متحقق را به عنوان الگوی تمدنی ویژه غرب می داند که در دوره قرن ۱۶، در دوره رنسانس و جنبش اصلاح دینی شروع می شود و به روشنگری، انقلاب فرانسه و انقلاب صنعتی می انجامد، و ادامه آن به امروز می رسد که دوره ارتباطات و دوره پست مدرنیته است که البته پست مدرنیته زاده همان مدرنیته است. اما خصوصیات مدرنیته متحقق چیست؟

۱. پیشرفت خواهی، جستجوی رشد و گسترش و توسعه و انباشتگی. به این معنا که، همین طور که بشر جلو می رود، انباشتی از تجارب و پیشرفت ها اتفاق می افتد.
۲. درون زا بودن. این پیشرفت ها امری تحمیلی و اجباری و یا قسری نبوده است بلکه، حاصل وضعیت فرهنگی ویژه و تعاملات درونی ای است که در فرهنگ و تمدن غربی اتفاق افتاد؛ خود این حرکت درون زا و انباشتگی تجربه ؛ در نهایت ابداع و نوآوری را به دنبال می آورد. حال این فرآیندی که اینان طی کرده اند تا به این ابداع رسیده اند حاوی یک سری ارزش هایی است که حاکم بر این ابداع است همچون

برابری، عدالت، جدایی دین از سیاست و ... که عده ای از آنها مدعی اند که اینها جوهر و روح مدرنیته اند و آنان با تکیه بر همین ارزش های اخلاقی به این ابداعات رسیده اند.

طه عبدالرحمن اشاره می کند که در واژه ابداع می توانیم با آنها تعامل داشته باشیم و بدنبال آن باید ارزش های 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 آسیب ها و ایرادات آنها را برطرف کنیم و بدین طریق، فرهنگ را بومی کنیم و اگر دیدیم که این ارزش ها نادرست است و اساساً یا تاثیری بر مدرنیته و ابداع غربی نداشته و یا اگر داشته بدلیل وضعیت خاص غربی ها بوده و ربطی به ما ندارد مانند جدایی دین از سیاست در این صورت آنها را کنار می گذاریم و از عناصر درونی خودمان استفاده می کنیم و بدین ترتیب گونه ای تعامل را با غرب برای این که بتوانیم به آن نقطه ابداع برسیم، برقرار می کنیم.

در همین بحث عدالت و انسان محوری که از اصول موثر در شکل گیری مدرنیته بوده است چون ما و آنها هر دو برای انسان حقوقی قائل هستیم و بدنبال سعادت او هستیم می توانیم تعامل برقرار کنیم اما ما باید این ارزش ها را در فرهنگ خودمان بومی سازی کنیم، به این معنا که در حالیکه آنها سعادت انسان را در چارچوب دنیایی در نظر می گیرند و به آخرت توجهی ندارند ما باید با توجه به فرهنگ جهان بینی 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:** هرچند ارزشهای هر فرهنگ و تمدنی در هویت او جایگاهی ویژه دارد، اما احساس می شود که ایشان، هنجارهای ارزشی و هویتی غرب را صرفاً سرچشمه گرفته از ارزشهای اخلاقی آن می بیند، آیا این درست است که ارزشهای اخلاقی را ریشه اصلی دانست و از آن مبانی هویت ساز غفلت کرد؟ در واقع اگر

ایشان در پی آن بود که قوی تر به اخلاق بپردازد باید ابتدا به مباحث هستی شناسی می پرداخت؛ به تعبیری اگر به طور جدی خواهان پیگیری موضوع و بحث پیرامون آن است، باید به عنصر عقل و متافیزیک توجه می کرد. 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 می افتد، مثلاً ممکن است فردی با علقه اخلاقی به این شبکه نظر کند اما به نظر می رسد شروع و تفسیر و تحلیل مسئله، از اخلاق به بن بست می رسد. در فلسفه شاهد بودیم افرادی که می خواستند بر مبنای اخلاق متافیزیک درست کنند، هم اخلاق را از دست دادند و منطقاً 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 می دهد، بپردازیم. افرادی مانند هیوم خواهان یک گسست و جدایی از دین بودند و معتقد بودند که از مبانی علوم دین نمی توان 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 می کند که البته قابل نقد هم می باشد. او می گوید در قرآن خَلق و خُلُق از یک ریشه هستند. خَلق هیأتی وجودی است که یا توسط خداوند و در مرتبه پایین تر، توسط خود انسان ایجاد می شود و ریشه آن از (خ ل ق) است. خُلُق هم ایجاد است اما ایجاد هیات روحی و نفسانی، که انسان به دلیل فعالیت های درونی و بیرونی برای خودش ایجاد می کند. بنابراین اخلاق نیز مانند فعالیت های تکوینی دیگر امری وجودی و ایجاد است و بنابراین جایی برای بحث از عدم رابطه «باید و نباید» با "هست و نیست" و عدم رابطه اعتباریات و امور حقیقی باقی نمی ماند. 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 پنداشته اند. ولی مشکل ایشان، این است که حل بسیاری از مشکلات فلسفی را در ریشه یابی لغوی (etymology) موضوعات جستجو می کند. این کاریست که شاید هایدگر و فردید و حتی ابن عربی انجام داده اند، و در پی آن بوده اند که بسیاری از دعوای فلسفی و بیرونی را با دریافت معانی لغت و ریشه شناسی حل کنند. مسئله لغت شناسی و واژه شناسی و بهره گیری 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 می گردد. به هر حال ریشه یابی، این مزیت را داراست که انتقالی را که از یک نظام معنایی به نظامی دیگر صورت می پذیرد نشان می دهد، و اینکه 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 می رسد که ، تفکیک بین مقام لغت با مقام معنا و مفهوم، مسئله ای است که نوعاً مورد توجه او نیست. این تفکیک چیزی است که ما در ادبیات خودمان و همین طور در اصول، به آن پای بند هستیم. از سوی دیگر یک فاصله میان نظام های معنایی و نظام های وجود شناختی برقرار است، و آن هم بر سرِ داوری میان صدق و کذب است. یعنی ساختار گرایی از این امر - توجه به صدق و کذب - باز می ماند. درست در مقابل می بینیم که متافیزیک می تواند راجع به این نظام ها 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 بعضاً حتی در آثار بزرگان خودمان هم این مسائل را می بینیم و طه عبدالرحمن هم گرفتار این معضل است. به عنوان مثال در مورد انسان، تحلیل هایی در باب مفهوم و معنای لغت انسان صورت گرفته است، و اینکه انسان به معنای اُنس است، انسان به دلیل ویژگی اُنسی که دارد، انسان نامیده شده است. خوب این مطلب قابل فهم است، اما مشکل از آنجایی شروع می شود که اُنس را برای انسان پیشفرض می گیرند، و برای انسان مبنای انتولوژیک درست می کنند و می گویند به این خاطر انسان نامیده می شود 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 البته زیست جهان بیننده را نشان می دهد و معلوم می کند که او چه نگاهی داشته است ولی آن سوال بنده در جای خود باقی است. اگر ما با حوزه ای از معنا در یک مجموعه ای دیگر مواجه بودیم، و در واقع حوزه های معنایی دیگر ما را به چالش کشانده اند، در این صورت آیا ما می توانیم از این جهان با جهان دیگر در تعامل باشیم و به عبارتی آمد و شد داشته باشیم، بویژه در زمانی که جهان اسلام با یک بحران هویتی مواجه است و در واقع حوزه معنایی ما را به چالش کشانده اند؟

**دکتر میری:** ایشان که موافق این امر است و می گوید می شود نقاط مشترک را داشت و پیدا کرد.

**دکتر پارسانیا:** اما به نظر می رسد که این نقطه مشترک را صرفاً در ابداع قرار داده است؟

**دکتر میری:** نه. انسان گرایی و موارد دیگر را هم اشاره کرده است.

**دکتر پارسانیا:** خوب، این انسان گرایی و اومانیسیم را اگر دنبال کنیم بحث های هویتی غرب و اومانیسیم جلو

می آید که به معنای مدرن خودش قابل طرح است!

**دکتر میری:** در این جا او می گوید آسیب شناسی می کنیم، و با فرهنگ خودمان تطبیق می دهیم، او انسان گرایی در مقابل خدا را او ناموجه می داند.

**دکتر پارسانیا:** عرض من در اینجا دقیقاً همین است، که اگر قرار است گزینش کنیم، باید نقاط کلیدی و سنگر های هویتی و معنایی خودمان را معرفی کنیم، در واقع نمی توانیم معرفی را روی ابداع قرار دهیم، می توانیم از وحی سخن بگوییم، که البته ایشان هم همین حرف را می زند. 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 نمی کند خصوصاً با توجه به نگاه کل گرایانه ای که دارد، و این که یک جزء هویتش به کل وابسته است لیکن نظریه پردازی دقیقی هم در اینباره ندارد.

دکتر پارسانیا: این کل گرایی که ساختار اصل باشد و تازه معانی در این ساختار بخواهند هویت پیدا کند این خودش یک بحث فلسفی را می طلبد؛ اینکه آیا واقعا عناصر هستند که حلقه های ارتباط به شمار می آیند و ساختار را می سازند یا ساختار است که معنا بخش است و آیا ربط می تواند اصل باشد! البته این هم ، یک مقدار بحث را گنگ می کند، اینکه این ساختار کجاست، که معانی را ایجاد می کند؟

دکتر میری: به همین خاطر است که کسانی مثل کواین کل گرا هستند کل را به معنای ساختار قبول ندارند، یعنی تمام اصول و مبانی را به یک اندازه قابل مناقشه می دانند، به این معنا که هیچ اصلی از خطا، و هیچ معنایی از آسیب مصون نیست و هر چیزی در هر چیزی تأثیر می گذارد. از یک طرف اجزا به کل وابسته است، و از طرف دیگر همین کل هم وابسته به این اجزا است. به هر صورت کل گرایی 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 می رسد در حالی که افرادی مانند ابوزید ، ارکون و .... به ارزشهای ثابت هجوم می آورند 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 شاید به خاطر همین نکاتی که بحث شد، این عدم توجه به مبانی انتولوژیک و امثال آن که اشاره کردیم.

دکتر پارسا: طه عبدالرحمن چه شباهتی با شریعتی دارد؟ ابداعی که او مطرح می کند، با نو اندیشه های شریعتی قرابتی ندارد؟

دکتر میری: طه عبدالرحمن به هیچ وجه متأثر از ساتر و مارکس و هگل نیست، و اساسا با جریان های 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 ناخالصی ها پالایش شود توجه داشت. او برخلاف شریعتی نسبت به فرهنگ داخلی و گذشته میراث اسلامی فوق العاده خوش بین است. عبدالرحمن، می خواهد نشان دهد که اندیشه اسلامی در حوزه تمدنی می تواند در مقابل غرب بایستاد در حالی که شریعتی چنین دغدغه ای را نداشت. او ویژگی انقلابی شریعتی را ندارد.