

نگرشی بر اندیشه و نظام فکری طه عبدالرحمن

اندیشمند معاصر مغربی

هادی بیگی ملک‌آباد*

چکیده

این مقاله، ابتدا به حیات علمی و سیاسی دکتر طه عبدالرحمن، اندیشمند معاصر مغربی می‌پردازد و مهم‌ترین آراء وی و نیز طرح‌های کلان فکری او را بیان می‌کند. از این‌رو، ضمن جستاری در نظام فکری طه، نگاهی تحلیلی - نقدی به موقعیت وی در عالم اندیشه اسلامی عربی می‌افکند و کنکاش‌هایی در اندیشه‌های معرفتی او صورت می‌دهد. این مقاله با رویکرد تحلیلی و بررسی اسنادی، به بررسی اندیشه‌های دکتر طه عبدالرحمن پرداخته و با نگاهی تحلیلی - نقدی زوایایی از اندیشه وی را روشن ساخته است.

کلیدواژه‌ها: دشواره معرفتی، غرب اسلامی، شرق اسلامی، مدرنیسم، زبان‌شناسی، طه عبدالرحمن، جابری.

مقدمه

در یک بیان، نظام اندیشه اسلامی را به دو حوزه شرق عالم اسلامی^(۱) و غرب عالم اسلامی^(۲) تقسیم می‌کنند و نوع رویکردهای این دو حوزه را متفاوت می‌دانند. برخی^(۳) در تحلیل اندیشه اسلامی، غرب آن را جایگاه پرورش رویکردی تجربه‌گرایانه می‌دانند و در همان حال، شرق اسلامی را محمل شهود و عرفان برمی‌شمرند؛ اما به هر حال، تفاوت‌هایی میان این دو حوزه وجود دارد.

غرب اسلامی، در مقایسه با شرق اسلامی، به واسطه موقعیت جغرافیایی و تعامل با فرهنگ مسیحیت اروپایی، همیشه نوعی پیش‌گامی در روشنفکری و ورود در مباحث جدید را داشته و دارد؛ از سوی دیگر، این مباحث و موج معرفتی ایجادشده توسط آنها، خواه ناخواه به شرق عالم اسلامی هم کشیده می‌شود.

ورود بسی‌برنامه و گاه متعمدانه اندیشه‌های روشن‌فکران غرب اسلامی، بدون ارائه مأخذ و منبع، باعث بروز مشکلاتی در شرق اسلامی و همچنین کشور ما می‌شود. این امر در جریان ورود ناقص و بدون ارجاع آراء نصر حامد ابوزید و محمد عابد جابری به ایران و مصادره آن توسط برخی روشنفکرانها، از موارد قابل ملاحظه و تأمل است.

در حال حاضر، متفکران بسیاری در حوزه غرب اسلامی مطرح هستند که به هریک از آنها باید جداگانه پرداخت؛ متفکرانی همچون: تقیب العطاس، نجیب محمود، طه جابر علوانی، علی حرب، ادریس هانی، و ارگون.

در این میان، طه عبدالرحمن از اندیشمندان مشهور و ممتاز در حوزه غرب اسلامی است که صاحب آرای بدیع و قابل تأمل است که در جامعه ما ناشناخته‌اند. از این‌رو، انتظار می‌رود ورود اندیشه وی به ایران همراه با خوانشی تحلیلی و نقدی باشد که نوعی پیش‌گامی در

شناخت وی محسوب خواهد شد. بدین وسیله، راه برخی از سوءاستفاده‌ها و کج‌فهمی‌ها بسته شده و نقدها و تحلیل‌هایی که بر آراء وی می‌رود، زمینه شناخت صحیح وی را فراهم خواهد آورد. اندیشمندان مسلمان را به سبب نوع مواجهه‌ای که با تمدن غرب و مدرنیته برآمده از آن دارند می‌توان در چند دسته تقسیم‌بندی نمود:

الف) اندیشمندانی که با پذیرش مدرنیته غربی و سوژه قرار دادن آن، به بررسی و خوانش میراث بومی و اسلامی به عنوان ابژه می‌پردازند، این دسته از دانشمندان تحت عنوان روشن‌فکران غرب‌زده اشتهار دارند.

ب) عده دیگری از اندیشمندان مسلمان با اعتقاد راسخ به میراث بومی و اسلامی و سوژه قرار دادن آن، به خوانش مدرنیته غرب پرداخته و با ذهنیت اسلامی خود، انتقاداتی را بر غرب وارد می‌سازند.

ج) اندیشمندان دیگری هم هستند که از طرفی برخی از میراث بومی و اسلامی را با سازوکارها و یافته‌های علمی مغرب زمین بررسی نموده و از طرف دیگر با ذهنیت بومی و اسلامی خود به خوانش و انتقاد بر مدرنیته غربی پرداخته‌اند، این قسم از متفکران رویکردی تلفیقی دارند؛ زیرا نه مانند قسم اول هستند که از میراث بومی و اسلامی به نفع مدرنیته بگذرند و نه مانند قسم دوم با یک ذهنیت ناب بومی و اسلامی به غرب نگاه می‌کنند، بلکه در اندیشه آنان دیالکتیک غرب و اسلام تبلور یافته است. حال سؤال اینجاست که نگاه طه عبدالرحمن به دین و قابلیت‌های آن چگونه است؟ و اصولاً وی به کدام دسته از اندیشمندان ذکر شده تعلق می‌گیرد؟ آیا وی مانند برخی از روشن‌فکران در صدد آن است که از دین به عنوان سکوی پرتابی به سوی مدرنیته استفاده کند و یا آنکه ضمن اعتقاد راسخ به دین در پی ارائه قرائنی نوین و کارآمد از آن است؟

۱. *اللغة والفلسفة* (زبان و فلسفه): در این کتاب به ارتباط و نقش لغت در مباحث هستی‌شناسی پرداخته می‌شود. به عبارتی، نگاه وی به لغت در فرایند هستی‌شناسی، نگاهی زیرساختی است که در این مجموعه متعرض آنها می‌شود.

۲. *المنطق و النحو الصوری* (منطق و نحو صوری): با توجه به جایگاه بی‌بدیل لغت در تفکر طاهایی، نیاز مبرمی به مباحث نحوی و منطقی احساس می‌شود که با نگاه خاصی در این کتاب بیان شده است.

۳. *اصول الحوار و تجدید علم الکلام* (اصول گفت‌وگو و بازسازی علم کلام): طه شیوه دیالکتیکی علم کلام در سده‌های آغازین را می‌ستاید و بر احیا و به کارگیری آن در جریان اندیشه‌ورزی تأکید می‌کند.

۴. *العقل الدینی و تجدید العقل* (کنش دینی و بازسازی عقل): طه در این کتاب به طرح تعریف خویش از عقل و مراتب عقلانیت می‌پردازد و بر نقش بی‌بدیل کنش دینی در جریان ممارست عقلانی تصریح می‌نماید.

۵. *تجدید المنهج فی تقویم التراث* (بازسازی روش در ارزیابی میراث): طه در این کتاب شیوه خوانش تکاملی و شمولی خویش از میراث را ارائه داده و به نقد سایر خوانش‌ها می‌پردازد و به طور خاص شیوه جابری را به نقد می‌کشد.

۶. *فقه‌الفلسفه* (فقه فلسفه): در این کتاب ۴ جلدی یکی از نوآوری‌های طه به تفصیل بیان شده است؛ همان نوآوری که طه در راستای رهاسازی گفتمان فلسفی عرب از قید تقلید طرح می‌کند. در این کتاب، به مباحث ترجمه‌های فلسفی و کنکاش‌هایی در تبارشناسی لغات که سبک خاص طه است، پرداخته شده و همه در جهت هدف کلی‌تر طه که همان غلبه بر دشواره معرفتی است، سامان یافته‌اند.

بر فرض اینکه وی نگاهی مثبت به دین داشته باشد، آیا برای کارآمدی آن نسخه‌ای هم تجویز می‌کند یا خیر؟ آیا او هم مانند دیگر روشن‌فکران به فلسفه بدبین است؟ و... در این نوشتار در حد امکان تلاش می‌شود که ضمن معرفی اجمالی طه عبدالرحمن و اندیشه‌های وی به برخی از این سؤالات هم پاسخ داده شود.

در ادامه بجاست به پیش‌گامی گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام در این باره اشاره شود که طرح فکری طه عبدالرحمن را جزو برنامه‌های پژوهشی خود قرار داده است و در این راستا، نگارنده در حال ترجمه طرح فکری وی و ارائه نقدها و تحلیل‌هایی بر آن است که در آینده نزدیک به جامعه علمی کشور عرضه خواهد شد.

الف. حیات علمی

طه عبدالرحمن در سال ۱۹۴۴م در شهر جدید کنتور مغرب به دنیا آمد. (۴) تعلیمات مقدماتی دینی و دروس دبیرستان را در زادگاه خود فراگرفت و برای ادامه تحصیلات به فرانسه رفت.

وی در سوربن در رشته‌های فلسفه منطق و فلسفه زبان فارغ‌التحصیل گردید، (۵) سپس به مغرب بازگشت و در دانشگاه «محمد پنجم» شهر رباط مشغول تدریس و تحقیق شد.

عبدالرحمن در سال‌های ۱۹۷۲م و ۱۹۸۵م دوبار به اخذ دانش‌نامه دکتری نایل آمد. در سال ۱۹۷۲م دکترای زبان و فلسفه را دریافت کرد و پایان‌نامه دکترایش را به «بررسی ساختارهای زبانی در هستی‌شناسی» اختصاص داد. وی در سال ۱۹۸۵م دکترای دوم خود را در رشته فلسفه منطق و با پایان‌نامه «استدلال طبیعی و صناعی» دریافت نمود. (۶) طه تألیفات بسیاری دارد که در ذیل به اجمال به برخی از آنها اشاره می‌شود:

سؤال الاخلاق جایزه آیسسکو را از آن خود کرد. البته وی در مجامع مختلف علمی و به مناسبت‌های مختلف مورد تقدیر قرار گرفته است.

ب. طه و فلسفه‌پردازی سیاسی

عبدالرحمن در عرصه سیاسی، کارنامه درخشان‌تری دارد. او به گفته خود، در سال ۱۹۶۷م در همان سالی که اعراب از اسرائیل شکست خوردند، از دنیای شعر و تخیل و پرورش خیال فاصله گرفت و وارد دنیای اندیشه و تفکر گردید تا علت شکست امتی با این همه عده و عده و آن‌همه سابقه تاریخی در برابر یک دولت نوظهور را بیابد. (۷)

عبدالرحمن بعد از آن ایام، ۴۰ سال پروژه فکری خود را طراحی کرد و آن را سامان داد و به گفته خود وی، پیروزی حزب‌الله لبنان بر اسرائیل، تلافی شکست ۱۹۶۷م را نموده و شاید نقطه پایانی بر پروژه فکری‌اش باشد. اگر این‌گونه باشد، عبدالرحمن بعد از یک انقطاع ۴۰ ساله دوباره به شعر و هنر و عرفان باز خواهد گشت.

کتاب **مدرنیسم و مقاومت** که آن را می‌توان نوعی فلسفه‌پردازی درباره پیش‌تازی حزب‌الله لبنان دانست، آینه وفاداری و اعتقاد طه به مبارزه و عدم سازش با رژیم اسرائیل است. طه با آنکه شیعی مذهب نیست، اما مانند همه کسانی که رویکرد صوفیانه دارند، بیشترین انصاف را در ارتباط با تشیع از خود نشان می‌دهد.

ج. طرح‌های کلان در اندیشه‌ورزی طه

عبدالرحمن در مقایسه با برخی نوگرایان مسلمان که میانه خوبی با دین ندارند، نظری مثبت به دین دارد و حتی بر عمل به احکام عملی آن بسیار تأکید می‌کند. این در حالی است که بسیاری از روشن‌فکران با اتخاذ رویکردی تاریخی، اومانستی و یا سکولار، میانه خوبی با حضور

۷. **اللسان و المیزان** (زبان و منطق): این کتاب به مباحث زبان و منطق و بیان مناسبت‌های میان آن دو می‌پردازد.

۸. **سؤال الاخلاق** (پرسش اخلاق): این کتاب از شاه‌کارهای اندیشه طاهایی است که جایزه آیسسکو را برای مؤلفش به ارمغان آورد. طه در این کتاب به طرح نظریه اخلاقی خود و نقد مباحث اخلاقی افرادی مانند کانت می‌پردازد.

۹. **حق العرب فی اختلاف الفلسفی** (مشروعیت اختلاف فلسفی عرب با دیگر اقوام): در این کتاب، طه همچون اندیشمندی پست‌مدرن، حق اختلاف فکری را منطقی می‌داند و می‌گوید: چون جهان عرب، زبان و فرهنگ خاص خود را دارد، بی‌تردید باید فلسفه و دستگاه معرفتی خاص خود را داشته باشد.

۱۰. **روح الحداثة** (روح مدرنیسم): این کتاب به تشریح ماهیت مدرنیته غربی و تحلیل زیرساخت‌های معرفتی آن می‌پردازد. طه با طرح دوگانه روح مدرنیته و ظاهر مدرنیته، بحث خود و مشارکتش در تأسیس مدرنیسم اسلامی را پی می‌گیرد.

۱۱. **الحداثة و المقاومة** (مدرنیسم و مقاومت): طه در این کتاب در دفاع از خط مبارزه، به نوعی فلسفه‌پردازی برای حرکت حزب‌الله لبنان می‌پردازد و حرکت حزب‌الله را به سبب پیشگامی‌اش در مبارزه و مقاومت، نوعی نوآوری می‌داند و بر این باور است که نوآوری، رکن شاخص مدرنیته است و صد البته حزب‌الله را به واسطه این نوآوری، از پیشگامان حرکت اسلامی به سوی مدرنیته (البته با خوانشی اسلامی از مدرنیته) قلمداد می‌کند.

البته نوشته‌های طه بیش از آن چیزی است که بیان شد، اما فرصت ذکر همه آنها در این نوشتار وجود ندارد. عبدالرحمن در سال ۲۰۰۶م برای تألیف کتاب

مدنیته غربی دو پیش فرض را برمی شمرد:
الف) اصالت عقل تجربی بشری، که طه با اصطلاح
«اصالة التجريد» از آن یاد می کند و عامل آن را در جدایی
وحی از عقل می داند.

ب) سکولاریسم (علمانیه): عبدالرحمن از
سکولاریسم به عنوان دنیاگرایی یاد می کند و دغدغه آن را
عرفی کردن دین می داند.

۲-۲. ویژگی های مدرنیته محقق شده: (۱۱) طه برای
مدرنیته محقق شده در جهان غرب ویژگی هایی را
برمی شمرد که در واقع باید بیشتر، آن را یک فرایند
دانست؛ فرایندی که یکی پس از دیگری محقق می شود و
چشم پوشی از یکی، فقدان دیگری را به دنبال خواهد
داشت. این ویژگی ها عبارتند از:

۱. پیشرفت خواهی (وضعیت انمایی)؛
۲. انباشتگی تجارب و پیشرفت ها (حیث تراکمی)؛
۳. درونزا بودن (بیرونی و قسری نبوده، بلکه برآمده
از درون می باشد)؛
۴. نوآوری (ابداع)؛ البته نوآوری نتیجه قطعی سه عامل
قبلی بوده و طه روح مدرنیته را در همین ابداع نهفته می داند.
طه تأکید می کند: ابداع، هرچند در درجات اندک،
منجر به مدرنیته می شود و می توان به نحو تشکیکی بر
درجات مختلف ابداع، لفظ مدرنیته را اطلاق کرد.

د. سرفصل مهم ترین نظریات

۱. رویکرد نوین به لغت و منطق (۱۲)
می توان گفت: در سنت فلسفی نوین جهان غرب،
زبان شناسی و مباحث هرمنوتیک فلسفی، جای سنت
متقدم را گرفته و امثال ها ی دیگر با طرح این مباحث تا حد
زیادی با سنت پیشینیان خود فاصله گرفته اند. پرداختن به
این مباحث مجالی جداگانه می طلبد، اما طه هم با تأکید

اجتماعی دین و مرجعیت علمی و احکام عملی آن
ندارند. اما عبدالرحمن در این زمینه رویکردی مثبت و
قابل قبول دارد و می توان او را در زمره اندیشمندانی قرار
داد که با دغدغه دین و دفاع از آن اندیشه ورزی می کند. طه
در این زمینه، هم دغدغه مسائل زمانه خویش را دارد و هم
بدون تردید، باید موضع خود را در قبال تمدن جدید
غرب و نحوه تعامل یا برخورد با آن مشخص سازد.

به طور اجمال می توان برنامه های اساسی و کلیدی
عبدالرحمن را در دو مورد خلاصه کرد:

۱. تأسیس فقه فلسفه: (۸) سعی طه در این باره بر آن است
که گفتمان فلسفه اسلامی باید از قید یونانی گرایی و
یونان زدگی رهایی یابد و در این میان تکیه اساسی وی بر
تحقق ابداع فلسفی می باشد.

۲. تأسیس مدرنیسم اسلامی: (۹) طه مدرنیته غربی را یکی
از انواع ممکن مدرنیته - که محقق هم شد - می داند و
امکان مدرنیته های دیگر از نوع غیر غربی را محتمل دانسته
و نوع اسلامی آن را تجویز می کند.

طه معتقد است: هر ملت و مذهبی، مدرنیته ای برآمده
از عقلانیت بومی خود خواهد داشت که لزوماً مشابه نوع
غربی نخواهد بود. وی روح نوع مدرنیته ها را در «ابداع»
می داند، و برای تحقق مدرنیسم اسلامی، نسخه «ابداع» در
همه زمینه ها را یادآوری می کند. طه با تفکیک میان روح
مدرنیته و واقع تحقق یافته آن در نمونه غربی، بحث تعامل
با مدرنیته غربی را مطرح می سازد (۱۰) و معتقد است که
انواع مدرنیته در روح مشترکند. هرچند طبعاً طه باید اعلام
کند که روح مدرنیته غربی با روح مدرنیته اسلامی در ابعاد
گونگونگی متفاوت خواهد بود؛ زیرا زیرساخت های فکری
تمدن غرب به طور کلی با مبانی فکری و معرفتی اسلام
متفاوت است.

۲-۱. پیش فرض های مدرنیته محقق از نظر طه: طه برای

بسیار بر مباحث فقه‌الغیه، شباهت‌های زیادی به این طیف از فیلسوفان پیدا کرده است.

طه راه درمان بسیاری از کاستی‌ها و مشکلات را در زبان می‌یابد. او تأکید می‌کند که زبان، هویت و ویژگی‌های فرهنگی ما را می‌سازد و دارای بار ارزشی است و از این رو، مادامی که ما مترجم باشیم، سیطره سنت فلسفی غرب بر تفکر ما ادامه داشته و راه همه ابداعات را مسدود می‌سازد. با این وصف، طه نقطه شروع پروژه فکری خود را بر زبان می‌گذارد و به اندیشمندان جهان اسلام گوشزد می‌کند که باید جایگاه ارزشمند و خطیر زبان را دریابند.

۲. عقل کوثری در برابر عقل تکاثری^(۱۳)

تمدن عظیم و دیرپای اسلامی دوره‌های مختلفی را شاهد بوده است؛ گاه مقاطعی درخشان و گاه انحطاطی فراگیر بر آن چنبره انداخته است. در این بستر عالمان بی‌شماری پرورش یافته‌اند که هر کدام در زمینه صنف خاصی از دانش، سرآمد بوده‌اند. فیلسوف، متکلم، فقیه، مفسر، ادیب، اصولی و... هر کدام به وجهی در این میدان ممارست فکری داشته‌اند، و طبعاً تشتت آراء شدیدی رخ نموده است. همواره نزاع فیلسوف و متکلم، فقیه و عارف و... وجود داشته است و این اصناف جداگانه هر کدام به وجهی و با شیوه خاصی به فعالیت فکری می‌پرداخته‌اند؛ به گونه‌ای که اشخاصی مانند محمد ارگون در تقسیم مقاطع این واقعه تاریخی، از مقسم قرار دادن عقلانیت واحد اسلامی یا تفکر اسلامی واحد، ابا ورزیده و به طرح آغاز و وسط تمدن اسلامی پرداخته‌اند. ایشان در این باره به نظم معرفت‌شناسی یگانه‌ای (اپیستمه واحد) در فرایند تحقق تمدن اسلامی اعتقاد ندارند، بلکه می‌گویند: در دل این تمدن که صرفاً اموری همچون زمان و مکان، اجزای آن را در کنار هم قرار می‌دهد، اصناف مختلف و متضاد و

متنافر دانش را سامان می‌دهند.

محمدعابد جابری، اندیشمند مغربی، برخلاف کسانی که در دام نوعی تمایزگرایی افتاده‌اند، بر وحدت و انسجام معرفت‌شناختی دانش و عقلانیت دوره‌های زمانی تمدن اسلامی تأکید می‌کند.

جابری با طرح عقل طبقی و عقل مکون - که پرداختن به آن، مجالی جداگانه می‌طلبد به حل این موضوع می‌پردازد.^(۱۴) اما طه در این زمینه با اتخاذ رویکردی متمایز در تعریف عقل، به طرح مبحث عقل کوثری می‌پردازد. وی بر ذات و جوهرانگاری عقل در سنت فلسفی متعارف اشکال می‌کند و عقل را نوعی فعل و فعالیت برای قلب، که در نهاد انسان تعبیه شده، می‌داند.^(۱۵) با اتخاذ این رویکرد، ما شاهد تعقل‌های بی‌شمار و به عبارتی، ممارست‌های عقلانی گوناگونی خواهیم بود که منجر به پیدایی عقلانیتی گسترده و وسیع خواهند شد؛ به گونه‌ای که می‌توان با در کنار هم قرار دادن همه فعالیت‌های فکری و عقلانی که در حوزه تمدن اسلامی وجود دارند و همه از جنس فعلند و نه ذات، بر دشواره نظم معرفت‌شناختی^(۱۶) واحد فایق آمد. البته باید به طور اجمال اشاره شود که این تلقی از عقل در ذیل نظریه عقل کوثری (تکوثر عقلی) طه قرار داد. این نظریه دارای ابعاد و اصول منحصر بفردی است و می‌توان آن را نظریه شناختی طه عبدالرحمن قلمداد کرد؛ زیرا طه با ارائه این نظریه به نقد و رد نظریات مهم و مطرح در باب شناخت می‌پردازد. وی در این زمینه به نقد پلورالیزم شناختی، تراکم شناختی (پوپر)، دستورگشتالتی (چامسکی) و چندآوایی (دیکرو و باختین) پرداخته و نظریه عقل کوثری را جایگزینی شایسته و بی‌نقص برای آنها معرفی می‌کند. یادآوری می‌شود که پرداختن به این نظریه در این مقاله نمی‌گنجد و مجالی جداگانه می‌طلبد.

به نظر می‌رسد ملهم از اندیشه‌های پست‌مدرن باشد که اخذ به هر مسلک و مرامی را روا می‌دانند. طه بر روایی این اختلاف تأکید می‌کند و معتقد است که با تنزل از مسئله حقانیت اسلام، می‌توان به طرح اندیشه اسلامی همت گماشت و برای مسائل دنیای نوین، جواب‌هایی اسلامی ارائه نمود. اما به نظر می‌رسد نگاه طه به شرایط نوین جهانی در عرصه آزادی تفکر، به مثابه یک فرصت است که در آن به قابلیت‌ها و توانایی‌های اسلام در ارائه پاسخ‌های شایسته به مسائل عصر اهتمام شود و نه صورت دیگری.

ه. جستاری در نظام فکری طه

۱. غزالی یا ابن‌رشد؟

برخی از دسته‌بندی‌ها و جهت‌گیری‌های موجود در اندیشه معاصر غرب عالم اسلامی، بر معیار گرایش یا عدم گرایش به ابن‌رشد و غزالی ارزیابی می‌شوند. از این رو، در بررسی اندیشه طه عبدالرحمن، به موضع‌گیری او در این باره هم به نحو اجمال نگاهی می‌اندازیم.

عبدالرحمن علاقه‌ای خاص با تصوف و عرفان دارد و همان‌گونه که خود می‌گوید در جهاتی بی‌شباهت با محمد غزالی نیست و کم‌بی‌ربط نیست که عبدالرحمن را با دفاع‌های محکمش از غزالی مآبی می‌ستایند و یا نکوهش می‌کنند. غزالی با افرادی مانند ابن‌رشد تفاوت‌های زیادی دارد و عبدالرحمن هر چه بیشتر به غزالی نزدیک و نزدیک‌تر می‌شود، از منش ابن‌رشدی فاصله می‌گیرد؛ و خود اعلام می‌دارد که نمی‌خواهد ابن‌رشدی باشد.

نوع رویکرد ابن‌رشد و غزالی و پرداختن به آن، خود مجالی جداگانه می‌طلبد؛ اما ذکر برخی از مباحثی که در ارتباط با این دو رویکرد است و از دغدغه‌های فکری طه به شمار می‌رود و می‌تواند تا حدی به فهم ریشه‌های

۳. فقدان نوآوری در تفکر فلسفی اسلامی^(۱۷)

طه ممارست فلسفی عربی را نوعی فلسفه‌پردازی مقلد می‌شمارد که نشانی از ابداع در آن دیده نمی‌شود و برای این خمودگی فلسفی، علت‌هایی برمی‌شمرد که به عنوان آفت، راه تنفس را بر فلسفه‌پردازی عربی و اسلامی بسته‌اند. وی آنها را در دو دسته آفت بیان می‌کند:

الف) آفات روشی و سلوکی، که آن را همان خلط فلسفه با سیاست می‌دانند.

ب) آفت گفتمانی، که فلاسفه مقلد عرب در آن گرفتار آمدند. طه این آفت را جدایی میان منطق و فلسفه می‌نامد.

۴. نقد اخلاقی مدرنیته غربی^(۱۸)

طه بر مدرنیته غربی نقدهایی را وارد می‌کند که بیشتر از جنس نقدهای اخلاقی و عرفانی‌اند. ریشه بیشتر نقدهای طه را باید در نوع تعریف وی از انسان جست‌وجو کرد. طه از تعریف انسان به «حیوان عاقل» عبور کرده و انسان را حیوانی اخلاقی تعریف می‌کند. همچنین مشی طه در مباحث اخلاقی آن است که اخلاق از دین سرچشمه می‌گیرد؛^(۱۹) از این رو، در نظری هر پدیده نو و هر تغییری که به تضعیف و یا نفی دین منجر شود، همچون تیری است که در واقع، اخلاقی بودن انسان را نشانه می‌رود.

طه در این‌باره حتی به عقل هم عنان امور را نمی‌سپارد، بلکه می‌گوید: انسان با اخلاق شناخته و تعریف می‌شود و چنانچه گفته شد، اخلاق را هم در دین جست‌وجو می‌کند. با این وصف و بر این مبنا، انتقادهای اساسی بسیاری بر تمدن جدید غرب وارد می‌شود که همه رنگ و بوی اخلاقی دارند.

۵. منطقی بودن اختلاف و مشروعیت آن^(۲۰)

طه اختلاف در فکر و اندیشه را روا می‌داند و در این زمینه،

اندیشه وی یاری رساند، خالی از لطف نیست. به احتمال زیاد می‌توان ابن‌رشد را نماینده تفکر عقلانی یونانی صرف که طه آن را مقلد می‌داند، دانست. در مقابل، غزالی به ممارست عقلی - برهانی صرف، بسنده نمی‌کند و بر اخلاق و عرفان و تصوف و عقلانیت برآمده از آنها و همچنین لحاظ دشواره‌های معرفتی بومی تأکید می‌ورزد.

به بیانی می‌توان گفت: رویکرد ابن‌رشدی، رویکردی پوزیتیو است که در شعار، نقش عالم و زمینه‌های ذهنی و فرهنگی و دغدغه‌های وی را در فرایند تعقل و هستی‌شناختی ممنوع می‌داند؛ و این در حالی است که رویکرد غزالی دامنه‌اش تا عرفان و تصوف و اخلاق عملی هم توسعه می‌یابد و بر تعامل با سایر حوزه‌های معرفتی تأکید می‌کند.

در اینجا بجاست به این نکته اشاره شود که در مقابل طه عبدالرحمن، جابری راه برون‌رفت از مشکلات معرفتی را در اتخاذ رویکرد ابن‌رشدی به معرفت عقلانی می‌داند. وی تأکید می‌کند که ابن‌رشد در فرایند اندیشه‌ورزی‌اش وامدار و پایبند هیچ مسلک و آیینی و ملاحظه هیچ دغدغه فردی - اجتماعی خاصی نیست و وقتی ممارست فلسفی می‌ورزد حتماً در این میانه فقط فیلسوف است، نه مسلمانی که اندیشه می‌ورزد.

جابری در همین زمینه، ابن‌سینا و فلسفه شرق عالم اسلام را به اتخاذ رویکردی متهم می‌کند که در آن به دنبال اندیشه‌ورزی ناب نیستند، بلکه برای به دست آوردن توجیها و مؤیداتی برای باورهای دینی‌شان، اندیشه‌ورزی می‌کنند، تا آنجا که عنوان می‌کند: «ان الفلسفة الاسلامیه فی المشرق کانت لاهوتیه الایستیمی والاتجاه، بسبب استغراقها فی اشکالیه التوفیق بین الدین والفلسفه، و ان الفلسفه العربیه فی المغرب و الاندلس کانت علمیه

الایستیمی علمانیه الاتجاه بفعل تحررها من تلک الاشکالیه.»^(۲۱)

جابری می‌گوید: فلسفه مشرقی، در رویکرد و معرفت‌شناسی لاهوتی است؛ زیرا در دشواره پیوند میان دین و فلسفه غوطه‌ور شده است. در مقابل، فلسفه عربی غرب اسلامی دارای معرفت‌شناسی علمی و رویکردی سکولار است؛ زیرا خود را در درون دشواره پیوند دین و فلسفه اسیر نکرده است.

می‌توان شالوده ایراد جابری بر ابن‌سینا را همان اشکالی دانست که در معرفت‌شناسی جدید مطرح است و آن نقش عالم و زمینه‌ها و دغدغه‌های فردی - فرهنگی وی در فرایند تولید علم است.

این در حالی است که طه عبدالرحمن، در مقاله‌ای با عنوان «لماذا لست رشديا»، رشدی‌گری را از اسباب رکود فلسفه اسلامی می‌داند و شاید نوک پیکان حملات طه بر این جریان، غفلت آنان از سایر حوزه‌های معرفتی موجود در عالم اسلامی و بی‌پاسخ گذاشتن دشواره‌های بومی باشد و بر این اساس، غزالی در این باره برای طه الگوی خوبی واقع می‌شود و گرایش طه به وی امری است که قابل کتمان نیست.

با این وصف، عبدالرحمن نسبت به فلسفه و نگرش هستی‌شناختی یونانی مآب ابن‌رشدی، روی خوشی نشان نمی‌دهد و می‌کوشد تا فنی طراحی کند که بتواند تفکر فلسفی اسلامی را از قید تقلید و یونان‌زدگی برهاند. تلاش طه در این زمینه در فقه‌الفلسفه نمود پیدا کرده و ادعای او این است که مراعات اقتضائات فقه‌الفلسفه، توانایی رهانیدن تفکر عقلی اسلامی از قید تقلید را دارد.

۲. تعریف نوین طه از عقل و طرح مراتب سه‌گانه آن

نقطه آغاز در منظومه معرفتی طه، تعریف جدید وی از عقل است. طه برخلاف تعاریف مرسوم، عقل را نه یک

۳. طه و الهام از صوفیه

به نظر می‌رسد تقسیم‌بندی مراتبی طه از عقل، به صورت آشکاری ملهم از مراتب سلوک صوفیانه است که پس از شناخت اجمالی واقعیات و گام نهادن در وادی سلوک و عمل، به تدریج خود را به مرتبه‌ای می‌رسانند که از یک سو، ثمره سلوک آنان است و از سوی دیگر، همراه با وارد شدن در حریم شناخت جدیدی است که هر آینه به شناخت‌کننده پدیده‌ها نزدیک و نزدیک‌تر می‌شوند.

به همین دلیل است که ضلع سوم عقل را، «عقل مؤید» نام‌گذاری می‌کند که در کار شناخت‌کننده ذوات است، و این مرحله‌ای است که اندیشمند طاهایی صوفی‌گونه، خویش را از بدی‌ها پیراسته و در آراستن خویش به فضایل و عمل به افعال نیکو، که از شرع گرفته می‌شوند، جدیت می‌نماید و سرانجام با ورود به وادی عقل مؤید، به وسیله آن می‌تواند نگاهی حقیقت‌بین یافته و جایگاه مطلوب خویش را فراچنگ آورد.

۴. تأملی در اندیشه‌ورزی اهل سنت

در نگاهی کلی و فراگیر به اندیشه اهل سنت، می‌توان چنین گفت که اندیشه آنان اندیشه‌ای کلامی^(۲۳) است و گویی آنان به عقل، آن بهایی را که شایسته آن است نمی‌دهند و این امر در اندیشه اشعریون نمود برجسته‌ای دارد. از سوی دیگر، اندیشمندان مکتب اعتزال با آنکه بر نقش عقل و شناخت عقلی تأکید می‌کنند، تا حد زیادی در همان سبک اندیشه کلامی، باقی مانده‌اند.

به عبارتی، شیوه غالب اندیشه‌ورزی در میان اهل سنت، شیوه‌ای بیانی است؛ زیرا اندیشه کلامی اندیشه‌ای جدلی است نه برهانی. به همین سبب، در فرایند جدل به مباحث بیانی و زبانی بیشترین نیاز احساس می‌شود و علوم مانند بیان، بدیع، بلاغت، لغت،

ذات و جوهر، بلکه چیزی از جنس فعل می‌داند. در این‌باره، طه بر مدعای خود مؤیدات قرآنی هم می‌آورد و عدم ذکر عقل به عنوان اسم در قرآن و استعمال همیشگی آن در معنای فعل را در همین زمینه ارزیابی می‌کند.

طه افعالی مانند دیدن و شنیدن و... را ذکر می‌کند که قوه‌ای در وجود انسان متکفل آنهاست. وی قوه‌ای به نام «قلب» برمی‌شمارد که فعل آن همان تعقل و اندیشیدن است. طه در یک نوآوری، دوگانه عقل نظری و عقل عملی را به کناری می‌نهد و سه‌گانه پیشنهادی خویش را مطرح می‌کند: عقل مجرد، عقل مسدد و عقل مؤید.^(۲۲) عقول سه‌گانه طه بسان سه لایه در عقلانیت قلمداد می‌شوند و هر کدام سیمای متفاوتی دارند.

وی عقل مجرد را همان قوه‌ای می‌داند که در کار شناخت اوصاف است. به عبارتی، عقل مجرد، عقلی توصیف‌گر است و بی‌شک، در این توصیف‌گری جایگاه زبان بی‌بدیل خواهد بود و از این رو، در این زمینه، به طرح گسترده مباحث زبانی اقدام می‌کند.

دومین لایه عقل، عقل مسدد است که در کار کنش و شناخت افعال است و وجه تسمیه‌اش بدین نام، آن است که عقل در این مرحله با پشت‌گرمی دین به فعالیت می‌پردازد. در این مرتبه، که از آن تحت عنوان «عقل فقهی» هم یاد می‌شود، نقش و جایگاه وحی و معارف و حیانی نمود گسترده‌ای دارند. به عبارتی، در این لایه و مرتبه، شناخت فعل و کردار مطرح بوده و به گونه‌ای مرحله سلوک عملی است. از این رو، در این زمینه وحی می‌تواند بارویکردی ایمان‌گرایانه، مبنا و دلیل فعل قرار گیرد و از همین جاست که اخلاق دینی به عنوان علم باید‌ها و نبایدها بروز و ظهور می‌یابد.

اما مرتبه سوم عقل طاهایی در دسترس همگان قرار نمی‌گیرد، مگر به سبب درک صحیح جایگاه عقل مسدد و اجرای خالصانه و مستمر فرامین آن.

روشن، می‌توان گفت که فرض اول انتولوژیک و فرض دوم رنگ و بوی مکان و جغرافیا دارد.

طه، فلسفه یونان را از مصادیق اندیشه انتولوژیک و فلسفه اروپایی را از مصادیق فلسفه‌ای می‌داند که با تکیه بر قدرت سیاسی غرب و با صبغه جغرافیایی به همه عالم تعمیم داده شده است.

اما طه هیچ‌کدام از فروض ذکرشده در معنای فلسفه را نمی‌پذیرد و قایل به قومی بودن تفکر فلسفی می‌شود.

طه با ذکر دلایلی به طور مبسوط بر ادعای خویش مبنی بر قومی بودن فلسفه استدلال می‌کند. در اینجا به اجمال، به برخی از این دلایل اشاره می‌شود:

از جمله دلایلی که طه در این زمینه مطرح می‌کند، پیوند فلسفه با زمینه تاریخی - سیاسی و ارتباط ناگسستگی فلسفه با زبان و ادبیات است. طه در این زمینه، به اختلافات فکری میان فلاسفه اشاره می‌کند و می‌گوید: «فیلسوفان حتی در داخل یک امت هم انشقاق داشته‌اند؛ برای مثال فلسفه افلاطونی در مقابل فلسفه ارسطویی در یونان، فلسفه غزالی و ابن‌رشدی در جهان اسلام، و فلسفه هگلی و کانتی در آلمان.» (۲۵)

طه چنین استدلال می‌کند: حال که وحدت میان فیلسوفان یک امت ممکن نیست، چه انتظاری است که در امت‌هایی که از بسیاری جهات متفاوتند، فیلسوفانی متحد در روش و مضمون داشته باشیم؟ همچنین در این ارتباط، به دسته‌بندی قومی مورخان فلسفه اشاره می‌کند که قابل اغماض نیست؛ زیرا آنان خود، فلسفه را به یونانی، آلمانی، فرانسوی، انگلیسی، ایتالیایی و... تقسیم کرده‌اند که دلیلی غیر از قومی بودن فلسفه، نمی‌تواند داشته باشد.

۶. کنکاشی در ریشه‌های فلسفه زبانی - منطقی طه

زبان و مباحث زبان‌شناسی از دیرباز مورد اهتمام بوده‌اند.

نحو و... در میان اهل سنت از رشد بیشتری برخوردار بوده است. فرآورده غالب در این نوع از اندیشه، فرآورده‌ای بیانی است و در این زمینه، به علم کلام که بیشتر صبغه جدلی دارد، به طور وسیع اهتمام گردیده و این امر، باعث پیدایش خلأ تفکر عمیق فلسفی برهانی در میان آنان شده است. از این‌رو، ما در اندیشه اهل سنت با کمبود اندیشه‌های عمیق و برهانی در گذشته و حال مواجه بوده و هستیم و در این میان، طه عبدالرحمن هم که در درون حوزه فکری اهل سنت اندیشه‌ورزی می‌کند، از این قاعده مستثنا نیست.

۵. طه و فلسفه قومی

طه تعاریف موجود از فلسفه را در دو قسم منحصر می‌کند: (۲۴)

۱. تعاریف مسئله‌محور: این تعاریف به محتوای فلسفه می‌پردازند و چون فلسفه را متولی پاسخ به سؤالات و اشکالات خاصی دیده‌اند، فلسفه را معطوف به مسائل خاصی یافته‌اند و بر همین اساس و با توجه به سؤالات طرح‌شده در این حیطه، تعریفی از فلسفه ارائه داده‌اند.

۲. تعاریف استدلال‌محور: این تعاریف به روش معطوفند و فلسفه را روشی از اندیشه‌ورزی می‌دانند که در آن از استدلال‌های منطقی استفاده می‌شود.

عبدالرحمن هر دوی این تعاریف را در متصف ساختن فلسفه به وصف «کلی بودن» مشترک می‌داند و می‌گوید: این کلی بودن، یا به معنای وجودی و هستی‌شناختی است؛ به عبارتی، یعنی اینکه فلسفه مشتمل بر مسائلی است که بر جمیع افراد انسانی از آن حیث که موجوداتی عاقل هستند صدق می‌کند و یا به معنای جهانی بودن است و کلی در این فرض، معطوف به مسائلی است که در همه اطراف و اکناف زمین صادق است. به عبارتی

پس از ذکر این مقدمه، یادآور می‌شویم که جایگاه جدید زبان این‌گونه آغاز شد. هرچند نگاه فلسفی طه به زبان کاملاً منطبق بر نظریهٔ امثال هایدگر نیست، اما در برخی از جوانب اندیشهٔ زبانی طه، اندیشهٔ زبانی هایدگر لحاظ شده است. برای مثال، همین که طه مباحث زبان‌شناسی را - البته با ویژگی‌های منحصر به فرد طاهایی - به جای متافیزیک می‌نشانند، یا اینکه به زبان جایگاه بی‌بدیلی در فرایند اندیشه می‌دهد، تا آن حد که قایل به قومی بودن اندیشه می‌شود، به طور قطع، الهام طه از هایدگر و فلسفهٔ تحلیل زبانی را هویدا می‌سازد.

طه با گرفتن این بن‌مایه‌ها و از طرفی، برای فایق آمدن بر یک دشوارهٔ بومی، دست به یک فلسفه‌پردازی زبانی می‌زند. وی با پذیرش اصول موضوعه‌ای که البته می‌توان با روش تجربی و استقرایی آنها را تا حدی استدلالی کرد، اما به هر حال، قابل خدشه‌اند؛ زیرساخت‌های فلسفهٔ زبانی خویش را پی می‌افکنند.

طه دو اصل مسلم را برمی‌شمرد که با استمداد از آنها مسیر خویش را هموارتر می‌سازد:

۱. اصل در سخن و کلام، گفت‌وگو است. (۲۷)

۲. اصل در گفت‌وگو اختلاف است. (۲۸)

طه با توجه به این اصول، سرشت و اساس سخن را غیر فردی می‌داند و فلسفهٔ وجودی کلام را گفت‌وگو با غیر می‌داند و بر این باور است که گفت‌وگو با غیر، فقط در موارد اختلافی است و بدون اختلاف، فلسفهٔ وجودی گفت‌وگو، منتفی است. طه بر این اساس، متافیزیک را چیزی جز سخن و کلام نمی‌داند و با کلامی شدن متافیزیک، نتیجه این می‌شود که متافیزیک به دنبال گفت‌وگو و اختلاف پدیدار شده است، و در این میان، گفت‌وگو هم به وسیلهٔ زبان است و اینجاست که باید به جایگاه خاص زبان در اندیشهٔ طاهایی پی برد.

اهتمام به زبان در این رویکرد کلاسیک، نگاهی ابزاری است؛ زیرا زبان ابزاری است که باعث انتقال مفاهیم می‌شود و در امر تفهیم و تفاهم مساعدت می‌کند.

اما این امر با انقلاب هرمنوتیکی هایدگر وارد مرحلهٔ جدیدی شد. در این رویکرد جدید، جایگاه زبان ارتقا یافت و این‌گونه بیان شد که فهم، ساختاری زبانی دارد و زبان، تنها ابزاری برای انتقال مفاهیم نیست، بلکه باعث تکوّن و تحقق خود فهم می‌شود.

هایدگر، متافیزیک افلاطون تا دوران معاصر را سنتی فلسفی می‌داند که بر خطا رفته است و آن بدین دلیل است که به جای آنکه دغدغهٔ متافیزیک، درک حقیقت هستی باشد، دل به تحقیق در وجودات و هست‌ها داده است؛ حال آنکه حقیقت هستی نه یکی از وجودات، بلکه هستی هست‌هاست. پرسش اصلی هایدگر آن است که در کدام یک از وجودات، معنای هستی تشخیص داده می‌شود و آشکار کردن هستی را از کدام وجود باید آغاز کرد؟

هایدگر با طرح مفهوم دازاین (وجود انسانی)، نقطهٔ آغاز سؤال از هستی را از آن شروع می‌کند، و فهم را جنبهٔ اساسی و مهم هستی دازاین می‌داند. هایدگر با طرح و اتخاذ اصل موضوعی ویژه‌ای، به فلسفه‌پردازی خود ادامه می‌دهد و فهم را مقدم بر زبان می‌داند و بر این باور است که پیش از آنکه دازاین، گزاره‌ای را به زبان آورد و دانشی را ابراز کند، نسبت به آن گزاره فهم هرمنوتیکی داشته و تمام فعالیت‌های بعدی وی، شاخ و بر این فهم هرمنوتیکی است که جزء لاینفک دازاین است.

اما دازاین با فهم‌های جدید، هستی خویش را بر روی امکان‌های دیگر می‌افکند. در این زمینه، هایدگر «تفسیر» را، بسط و پیش‌افکنده شدن خود فهم می‌داند؛ و از این رو، عمل تفسیر، آشکار کردن این امکان‌های جدید است و بنابراین، هر تفسیری در رتبه‌ای بعد از فهم هرمنوتیکی قرار می‌گیرد. (۲۶)

رویکردی ایمان‌گرایانه تکمیل می‌شود و همین امر، همان پاشنه آشیل اندیشه‌ی وی در برابر هجوم اندیشه‌های برهانی و حتی غیربرهانی است.

با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان هندسه‌ی معرفتی طه را هم ترسیم نمود: زبان، ایمان، و معرفت.

البته باید اشاره کرد که سه‌گانه‌ی جابری که به آن اشاره شد، تحلیلی است و به نظر می‌رسد سه‌گانه‌ی هندسه‌ی معرفتی طه، تجویزی است، تجویزی که به نظر وی می‌تواند مبنای اندیشه‌ورزی دیگران هم واقع شود.

تأکید فراوان طه بر زبان و چاره‌جویی برای حل دشواری‌های معرفتی به وسیله‌ی آن، چنین نتیجه‌ای به بار آورده که یکی از سه ضلع معرفت وی قرار می‌گیرد و در ضلع دیگر، عقیده و ایمان دینی قرار می‌گیرد و اما ضلع سوم، ضلعی است با هویتی صوفیانه و عارفانه و ماحصل آن، معرفتی بی‌شائبه و زلال خواهد بود.

نکته قابل ملاحظه در منظومه‌ی معرفتی طه *عبدالرحمن*، یک نوع ایمان‌گرایی مؤمنانه است که در سراسر آن به چشم می‌خورد. طه معرفت حقیقی موجه و مدلل را بعد از دو مرتبه‌ای می‌داند که یکی کاملاً دینی است و دیگری ساخت فلسفی و برهانی محکم و مشخصی ندارد. به همین سبب، معرفت حقیقی که بر اثر نوعی ایمان‌گرایی و سلوک به دست می‌آید، نمی‌تواند نسبت به مبادی خویش، به دفاعی برهانی و روشن دست بزند.

باید اشاره کرد که در مسیر سلوک معرفتی که طه پیشنهاد می‌دهد شاید مرتبه‌ی سوم آن بعد از سال‌ها محقق شود و در این حالت، تا پیش از حصول عقل مؤید، سلوک قبل از آن تا حد زیادی مؤمنانه است و قطعاً در صورت بروز شبهات و بخصوص شبهات برون دینی، از عهده‌ی جواب برنیامده و بی‌تردید شخص سالک دچار تزلزل معرفتی شده و ادامه‌ی راه برایش تحمل‌ناپذیر خواهد شد؛

بر همین مناسبت که طه تا آنجا پیش می‌رود که فلسفه را قومی می‌داند؛ زیرا هر قومی اقتضائات زبانی و فرهنگی خاص خود را دارد.

۷. جابری و تحلیل اندیشه‌ی عربی اسلامی

طه در جریان پروژه‌ی فکری‌اش اغلب نگاهی هم به نظریات جابری دارد و بیشتر اوقات بر خلاف آراء وی مشی می‌کند. همین امر، عده‌ای را بر آن داشته که اندیشه‌ی طاهایی را به نوعی انفعال در برابر نظریات جابری متهم سازند که البته این اتهام، جای بحث دارد و در این مقال نمی‌گنجد. به هر حال، در این نوشتار، نیم‌نگاهی به جابری هم شده است. جابری در نقد اندیشه‌ی (عقل) عربی اسلامی، آن را اندیشه‌ای می‌داند که آمیزه‌ای از سه سبک اندیشه‌ورزی است: بیانی، برهانی و عرفانی.

جابری اندیشه‌ی عربی را در اصل اندیشه‌ای بیانی می‌داند و در این‌باره به طرح مباحث مجاز و قیاس و تمثیل و تشبیه می‌پردازد که ذهن عربی آنها را اساس و ابزار اندیشه‌ورزی خویش ساخته است، اما این شیوه، با دورویکرد دیگر که یکی از یونان و دیگری از شرق است ممزوج گردید: برهان از یونان، و شهود و عرفان از شرق و بخصوص ایران.

براساس این تحلیل، جابری سه‌گانه‌ی بیان، برهان و عرفان را در بررسی و نقد خود از عقل عربی بیان می‌دارد که صد البته، برهان و عرفان مهمانان ناخوانده‌ای هستند که به وادی بیان وارد گردیده‌اند.

۸. نگرش فلسفی طه و محدودیت‌های آن

با توجه به آنچه آمد، ممارست عقلانی در نزد طه با ملاحظه‌ی پیشینه‌ی نه چندان درخشان کلامی آن در میان اهل سنت، به مباحث هرمنوتیکی تقلیل می‌یابد و با اتخاذ

با عقیده و ایمان مؤمنانه شروع می‌کنند و بسیاری از مباحث مانند وجود خداوند و اثبات آن، هستی و... را مفروغ‌عنه گرفته و در وادی سلوک و ریاضت و عمل قرار گرفته و در پی معرفت حقیقی گام برمی‌دارند؛ همان معرفتی که آن را از سایر معارف برتر و خلل‌ناپذیر می‌دانند.

با ملاحظه این جوانب، اگر طه را در زمره نسل جدید عرفا و متصوفه بدانیم که شیوه معرفتی و دستگاه مفهومی خاصی را پایه‌ریزی کرده، شاید به خطا نرفته باشیم. در مقابل، کمتر می‌توان وی را فیلسوفی به معنای متعارف در سنت اسلامی قلمداد کرد؛ هرچند که شباهت‌های بسیاری به فیلسوفان تحلیل‌زبانی دارد و از این باب، می‌توان وی را هم در زمره این فیلسوفان به شمار آورد.

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالبی که بیان شد می‌توان گفت: طه عبدالرحمن اندیشمندی است که دغدغه دین دارد و تا حد امکان می‌کوشد در دام تفکرات سکولار نیفتد و همچنین تلاش دارد بتواند با رویکردی که در پیش می‌گیرد به یک درک کارآمد و نوین از اسلام دست یابد. او می‌کوشد با پررنگ ساختن بعد اخلاقی انسان، از ظلم مضاعفی که مکاتب انسان‌گرا بر بشر روا می‌دارند رهایی یابد و در این زمینه، در نقد خویش بر مدرنیته غربی، رویکردی عارفانه و اخلاقی اتخاذ می‌کند و تمدن جدید غرب را به سبب جداساختن انسان از اخلاق و معنویت نکوهش می‌کند. البته باید اشاره کرد که طه در اندیشه خویش بخصوص ابتدای آن بر زبان، سخت متأثر از فلاسفه غرب و سازوکارهای برآمده از آن است و همین امر انتقادهای زیادی را متوجه وی ساخته، به گونه‌ای که همین تکیه بر زبان، او را به نتایج مناقشه‌برانگیزی همچون قومی بودن فلسفه سوق داده است.

هرچند که با وصول به عقل مؤید هم ملاک روشنی برای حقایق و داوری میان سایر معرفت‌ها ارائه نمی‌دهد.

در اینجا باید اشاره شود طه، اخلاق را که رکن اصلی مرتبه دوم از مراتب عقلانیت وی به حساب می‌آید، برگرفته از دین می‌داند و با توجه به منظومه معرفتی که ارائه می‌دهد، نمی‌تواند برای گزاره‌های اخلاقی محمل‌های محکم برهانی ارائه دهد؛ زیرا در مرحله دوم که مرحله شناخت و کاربست عقل فقهی بود، ما با اندیشمند سالکی روبه‌رو هستیم که در عمل به فرایض و سنن دینی، جدیت می‌ورزد تا به وادی معرفت حقیقی وارد شود، و بیشتر سلوکی مؤمنانه دارد تا فیلسوفانه یا نقادانه.

در این باره، طه بر افرادی مانند کانت که به دنبال اخلاق غیردینی هستند، خرده می‌گیرد و این امر قطعاً به آن دلیل خواهد بود که طه اخلاق را نه فرآورده عقل بشری، بلکه برآمده از دین می‌داند. البته نباید در اینجا از بحث ریشه‌داری اخلاق در سرشت انسانی که طه معرفی می‌کند غافل ماند، اما باز هم محمل محکمی برای اخلاق بنا نخواهد شد.

باید اشاره کرد که طه با مبنا قرار دادن وحی و تقلیل عقلانیت به امور زبانی و مسکوت گذاشتن متافیزیک، عملاً راه را بر خود می‌بندد و حتی در مقام داوری میان دو حوزه معنایی در دو زبان در مانده می‌شود. از این‌رو، با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان وی را اندیشمندی دانست که در فضایی مشابه با فضای فکری اندیشمندان پست مدرن، اندیشه‌ورزی می‌کند.

با این اوصاف، می‌توان گفت: بعد عرفانی و صوفیانه تفکر طاهایی، پررنگ‌تر به نظر می‌رسد؛ زیرا عرفا و متصوفه هم چندان وقعی به استدلال‌های برهانی فلاسفه نمی‌نهند و از همین‌روست که پای استدلالیان را چوبین می‌دانند. باید یادآوری کرد که غالباً عرفا و متصوفه متعارف هم،

باید گفت که جهت‌گیری کلی تفکر طه مثبت است؛ زیرا وی از طرفی در پی نفی دین یا بی‌اعتبار ساختن آن و یا سازگار کردن آن با مدرنیته غربی نیست و از سوی دیگر مانند برخی از روشن‌فکران مسلمان، غرب را الگوی منحصر بفرد تفکر و توسعه نمی‌داند و این امر را در جریان نقدهای خود بر مدرنیته غربی به نمایش می‌گذارد. با این حال، چنانچه بیان شد وی با قومی دانستن فلسفه و بنا نهادن آن بر زبان، راه را بر انتقادهای فراوانی بر خود هموار نموده که کم‌ترین آنها پلورالیزم معرفتی و پذیرش الگوی پارادایمی تفکر است، هرچند طه در نظریه تکوثر عقلی پلورالیزم معرفتی را نمی‌پذیرد، اما به نظر می‌رسد اثبات این امر به تحقیق بیشتری نیاز دارد و در این مقاله نمی‌گنجد.

- ۱۵- طه عبدالرحمن، *اللسان و المیزان*، ص ۲۱.
 ۱۶- در عربی از آن با اصطلاح «اشکالیة المعرفية» و در انگلیسی از آن به «Problomaique» تعبیر می‌شود و منظور، نظامی از مشکلات و چالش‌های معرفتی است.
 ۱۷- ابراهیم مشروح، همان، ص ۱۷.
 ۱۸- همان، ص ۱۸.
 ۱۹- طه عبدالرحمن، *سؤال الاخلاق*، ص ۳۱.
 ۲۰- همان، ص ۲۱.
 ۲۱- محمدعابد جابری، *نحن و التراث*، ص ۹.
 ۲۲- طه عبدالرحمن، *العمل الديني و تجديد العقل*، ص ۱۰-۳۵.
 ۲۳- حمید پارسانیا، *حدیث پیمانہ*، ص ۳۱۱.
 ۲۴- طه عبدالرحمن، *الحق العربي في اختلاف الفلسفي*، ص ۵۵-۵۱.
 ۲۵- همان، ص ۵۰.
 ۲۶- احمد واعظی، *درآمدی بر هرمنوتیک*، ص ۱۴۰-۱۴۵.
 ۲۷- طه عبدالرحمن، *الحق العربي في اختلاف الفلسفي*، ص ۲۷.
 ۲۸- همان، ص ۲۸.

منابع

- پارسانیا، حمید، *حدیث پیمانہ*، قم، معارف، ۱۳۷۲.
 - جابری، محمدعابد، *تکوین العقل العربي*، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیہ، ۱۹۹۴م.
 - ، ، *نحن و التراث*، بیروت، دارالطبیعة، ۱۹۸۰م.
 - عبدالرحمن، طه، *الحق العربي في اختلاف الفلسفي*، بیروت، مرکز الثقافی، ۲۰۰۲م.
 - ، ، *العمل الديني و تجديد العقل*، بیروت، مرکز الثقافی، ۲۰۰۰م.
 - ، ، *اللسان و المیزان*، بیروت، مرکز الثقافی، ۱۹۹۸م.
 - ، ، *روح الحدائث*، بیروت، مرکز الثقافی، ۲۰۰۶م.
 - ، ، *سؤال الاخلاق*، بیروت، مرکز الثقافی، ۲۰۰۰م.
 - مرادی، مجید، «نقد عرفانی بر مدرنیته غربی»، *پگاه حوزه*، ش ۲۶۶، ۱۳۸۸، ص ۱۰۶.
 - مشروح، ابراهیم، *طه عبدالرحمن، قراية في مشروع الفكري*، بیروت، مرکز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامی، ۲۰۰۹م.
 - واعظی، احمد، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- حوزه ایران و کشورهای همسایه ایران است که محل رشد و نمو عارفان و فیلسوفانی نظیر سهروردی، غزالی و ابن سینا بوده و آنها را به اتخاذ رویکردی شهودگرایانه متصف می‌کنند.
 ۲- حوزه شمال آفریقا و اندلس را غرب اسلامی می‌گویند. در این حوزه می‌توان به اندیشمندانی همچون ابن خلدون و ابن رشد اشاره کرد.
 ۳- منظور محمدعابد الجابری است که در کتاب *نحن و التراث* به این امر اشاره شده است.
 ۴- ابراهیم مشروح، *طه عبدالرحمن، قراية في مشروع الفكري*، ص ۲۷.
 ۵- همان، ص ۲۸.
 ۶- همان.
 ۷- مجید مرادی، «نقد عرفانی بر مدرنیته غربی»، *پگاه حوزه*، ش ۲۶۶، ص ۹.
 ۸- ابراهیم مشروح، همان، ص ۱۱.
 ۹- همان، ص ۱۲.
 ۱۰- طه عبدالرحمن، *روح الحدائث*، ص ۱۶-۲۰.
 ۱۱- همان، ص ۲۰-۷۵.
 ۱۲- ابراهیم مشروح، همان، ص ۱۲.
 ۱۳- همان، ص ۱۳ و ۱۴.
 ۱۴- محمدعابد جابری، *تکوین العقل العربي*، ص ۱۵-۱۶.