

بررسی دیدگاه طه عبدالرحمن در باب نسبت علم و دین

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۲۱

هادی بیگی ملک آباد^۱

محمدحسن بهشتی^۲

چکیده

علم و دین به عنوان دو منبع از منابع شناخت بشر همواره در کنار هم در زندگی انسان حضور داشته‌اند. تا قبل از دوران جدید، نزاع خاصی میان این دو برجسته نیست؛ لکن از زمانی که علم در قلمرو غرب تعریف جدیدی یافت و مواجهه خاصی را با دین آغاز کرد، باب منازعه میان علم و دین گشوده شد. در این میان، برخی جانب استقلال آن دو، برخی قائل به تضاد و عده‌ای هم به تلائم و همپوشانی گرایش یافتند. طه عبدالرحمن فیلسوف و متفکر مسلمان معاصر نیز با تکیه بر مبانی خاص خود به پرداخت نظریه‌ای در نسبت میان علم و دین اقدام مینماید. اتخاذ هستی‌شناسی و مبانی فکری خاصی وی را به یک نسبتی در رابطه علم و دین سوق می‌دهد که موضوع این نوشتار است. این مقاله با روش تحلیلی اسنادی پرسش از ابعاد این نظریه و نسبتی که این دو از نگاه عبدالرحمن پیدا می‌کنند را مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌دهد. طه عبدالرحمن با تفکیک میان علم الهی و علم بشری دین و معارف و حیانی را در جایگاهی ویژه قرار می‌دهد و در راستای ایجاد تلائم میان علم و دین، نقش سیاق و بافت فکری عالم را در این فرایند دخیل می‌داند.

کلیدواژه‌ها: علم، دین، مسلمات ایجابی، ارزش‌های روحی، عمل دینی، طه عبدالرحمن.

۱. استادیار دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات تهران (نویسنده مسئول): h.beygi12@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب: smtmsabtahi@gmail.com

مقدمه

این نوشتار، در صدد بیان نسبت علم و دین از دیدگاه طه عبدالرحمن، متفکر و فیلسوف معاصر مغربی است. تعیین تاریخ دقیق برای آغاز نزاع علم و دین شاید امر مشکلی باشد اما آنچه مسلم است، این است که تا قبل از شروع دنیای جدید، علم به معنای مدرن آن حضور پررنگی در حیات بشری نداشته است. عقل خود بنیاد، عقلانیت ابزاری، انسان‌گرایی، فربه شدن و حضور پررنگ روش تجربی و مقولاتی نظیر آن، تکوین خود را مدیون دنیای جدید هستند و دنیای جدید هم به نوعی بر این مقولات بنا نهاده شد؛ البته این امر به معنای خالی بودن قاموس تفکر بشر در گذشته از رگه‌هایی از این مقولات نبوده، اما آنچه با دنیای جدید پدیدار شد و نتایجی که به بار آورد، اساساً قابل مقایسه با گذشته آن نیست. به موازات رسوخ مقولات یاد شده در تفکر بشر جدید، اندیشه متعارف فلسفی که میراثی هزاران ساله بود، تا حدودی تضعیف گردید و نیروی ادیان و حضور اجتماعی آن‌ها هم کم رنگ شد. با این وصف، جهان جدید که بر پایه‌های نوینی بنا نهاده شده بود، جهان گذشته و دست آوردهای آن را به تحدی طلبید و در این میان، دین محصول دنیای گذشته قلمداد گردید و تاریخ مصرف آن، حداقل در بُعد اجتماعی منقضی اعلام شد. محصول این تحدی و چالش، نهادینه شدن نزاع علم و دین بود؛ به طوری که در طول عمر دنیای جدید، متفکران بسیاری با انگیزه‌ها و دغدغه‌های مختلف به بیان موضع خود درباره‌ی دو طرف این نزاع پرداخته‌اند. گاهی متفکری جانب علم و دنیای جدید را گرفته و کوشیده است در حد توان با دین و لوازم آن بجنگد و گاهی برخی از متفکران جانب دین را گرفته و در صدد حذف و طرد چالش‌های علم و دنیای جدید برآمده‌اند و گاهی هم عده‌ای شیوه‌ای بینابین اختیار کرده و به تلائم میان آن دو اندیشیده‌اند.

نکته‌ی حائز اهمیت این است که این نزاع و این تحولات در جغرافیای مشخصی از جهان پدیدار شد و دین طرف نزاع، دین به خصوصی بود. اما به هر دلیل، این نزاع و چالش با ویژگی‌های خاصی وارد جغرافیای جهان اسلام شد و امروزه در این جغرافیا مسئله نسبت میان علم و دین، یکی از مسائل حاضر در ذهن برخی اندیشمندان مسلمان است.

در این راستا طه عبدالرحمن متفکر معاصر مغربی، به واسطه‌ی آشنایی با فرهنگ و معارف اسلامی، در کنار ۱۸۶ علقه‌های دینی و تمدنی، از جانب موافقان و مخالفان اندیشمندی اصیل قلمداد می‌شود (ر. ک: مشروح، ۱۳۸۶، فصل اول).

یکی از پرسش‌های مهمی که طه عبدالرحمن در برابر خود می‌یابد، تبیین نسبت علم و دین و نظریه‌پردازی در

باره آن است. ما در این نوشتار ابتدا مروری اجمالی بر مبانی فکری عبدالرحمن خواهیم کرد و سپس ضمن بیان مسلمات و اصول موضوعه‌ای که در این باره دارد، به شرح نظریه وی و نتایج آن و در پایان هم به ارزیابی نگاه وی خواهیم پرداخت.

۱. مبانی فکری:

بنای یک نظریه و همچنین پرداختن و ارزیابی آن بدون ملاحظه مبانی آن میسر نیست و ما در این باره به برخی از اصول و مبانی فکری طه عبدالرحمن می‌پردازیم:

۱-۱. هستی‌شناسی:

نگاه طه عبدالرحمن به هستی‌نگاهی است که از قرآن الهام گرفته شده و البته این الهام‌گیری در حدی است که در حوصله رویکرد تقریباً ظاهرگرایانه وی باشد. عبدالرحمن ظاهرگرا نیست، اما منفک از ظاهرگرایی هم نیست. به طوری که ملاحظه ظاهر قرآن و مشی براساس آن، یکی از اختصاصات فکری وی است. وی بر این اساس، دو نوع نگاه به هستی را طرح می‌کند: اولی، نگاهی است که به ظواهر پدیده‌های هستی بسنده کرده و در ورای آن‌ها لایه‌ها و سطوحی از هستی متعالی‌تر جستجو نمی‌شود که این رویکرد، رویکردی مُلکی است و دیگری نگاهی است که از ظاهر به باطن و از آیه به ذوالآیه رهنمون می‌شود و هستی را در ظواهر و عالم محسوس خلاصه نمی‌سازد که رویکرد ملکوتی نامگذاری می‌شود (عبدالرحمن، ۲۰۰۵، ص ۱۹-۲۴). با این وصف، وی هستی را مشتمل بر غیب و شهود، ملک و ملکوت، ظاهر و باطن، آیه و ذوالآیه و ماده و معنا دانسته و از سطوح مختلفی از هستی سخن می‌راند که عالم حس و عوالم روحانی و مشاهدت ناپذیر را هم در بردارد.

نکته قابل توجه در این باره آن است که هستی‌شناسی و نوع پرداخت عبدالرحمن به هستی و احکام آن مغایر با هستی‌شناسی متعارف و کلاسیکی است که فیلسوفان مسلمان در سده‌های اولیه ظهور اسلام به آن اشتغال داشتند. وی در این باره با فلسفه یونان و امتداد آن در جهان اسلام و ادعای علمی و برهانی بودن آن مخالفت کرده و در این راستا فلاسفه مسلمان را به واسطه نگاهی که به فسفه یونانی داشتند شمات می‌کند (عبدالرحمن، ۲۰۰۲، ص ۸۹-۹۰).

عبدالرحمن قول فلسفی را علاوه بر عبارت، مشتمل بر اشارت هم می‌داند. عبارت، صورت ظاهر کلام است که در لباس الفاظ صریحاً بیان می‌شود و اساساً با ضوابط عقل نظری همخوانی دارد، اما اشارت برعکس عبارت، بُعد دیگر قول فلسفی است که بر مجاز یا امر مضمّر و با شیوه‌ای تشبیهی دلالت می‌کند و برخلاف عبارت که

می‌تواند از ویژگی‌های حوزه فرهنگی منقطع شود، به سبب اینکه اساساً با ابزار خیال همراه است، نمی‌تواند از اسباب و اختصاصات حوزه فرهنگی‌ای که در آن تکوین یافته، گسسته شود؛ یعنی عبارت نمی‌تواند از اسباب و اختصاصات حوزه فرهنگی‌ای که در آن تکوین یافته گسسته شود. به بیانی دیگر، عبارت، مایل است که خود را مشترک میان تمامی امت‌ها قلمداد کند و حال آن که اشارت اسیر حوزه فرهنگی است (همان، ص ۸۸). از قضا، همه اشتباه متفلسفان مسلمان این بود که پنداشتند فلسفه همانند ریاضیات و سایر علوم دقیقه صرفاً عبارت است و به همین سبب از اشارت‌های قول فلسفی یونانی که با فرهنگ و روح یونانی عجین بود، غفلت کردند و ناکارآمدی فلسفه را در جهان اسلام رقم زدند (عبدالرحمن، ۲۰۰۳، ص ۵۰).

با ملاحظه ریشه‌داری اشارت‌ها در حوزه استعمال و همچنین ملاحظه نگاه طه عبدالرحمن به فلسفه و هستی‌شناسی کلاسیک و همچنین ویژگی فلسفه‌ای که پیشنهاد می‌دهد، پیوند او با اصحاب فلسفه زبان و به طور خاص با ویتگنشتاین متأخر آشکار می‌شود. نگاه عبدالرحمن به فلسفه اساساً نگاهی است که در آن فلسفه بار شناختاری ندارد و صرفاً ابزاری است در دستان فیلسوف که به وسیله آن مسائل فلسفی به مسائل زبانی تحویل یافته و گاهی هم به روشن شدن معنای مفاهیم و اصطلاحات یاری می‌رساند و در خوش بینانه‌ترین حالت به یک کلام جدلی جهت رسیدن به توافق و یا دفاع از برخی باورها تبدیل می‌شود (ر. ک: عبدالرحمن، ۱۹۹۴، صص ۲۹۷-۲۹۴).

۱-۲. معرفت‌شناسی:

طه عبدالرحمن در نگاهش به شاخه‌های معرفت و ارزش شناختاری هرکدام از آنها متفاوت عمل می‌کند و به طور کلی برشمردن وی در عداد یکی از شاخه‌ها و نحله‌های معرفتی مانند عقل‌گرا، نقل‌گرا، تجربه‌گرا، عمل‌گرا، انسجام‌گرا و امثال آن میسور نیست، اما در پروژه فکری و روش علمی وی هرکدام از جریان‌های معرفتی مذکور به تفاوت مراتب قوت و ضعف، حضور دارند و البته این به معنی این نیست که اندیشه وی بی محابا التقاطی باشد، بلکه خود این نحله‌های شناختی هم در مواضعی نافی تداخل با همدیگر نیستند. در ادامه به چند شاخصه مهم در نگاه وی به معرفت و شیوه معرفتی وی می‌پردازیم:

۱۸۸ نقل‌گرایی منطقی:

طه عبدالرحمن بیشترین اعتماد را به داده‌های دینی و در رأس آن‌ها گزاره‌های قرآنی دارد. ملاحظه دقت‌هایی که وی در همراهی به آیات قرآن و استنباط و استخراج نظریات خود از آنها دارد این معنا را روشن می‌سازد. برای مثال

وی نظریه عقلانیت خود را با الهام از مفاهیم و معانی قرآنی عقل و تعقل به سبک خاصی بنا می‌کند و تا آنجا با ظاهر مفاهیم همراهی می‌کند که عدم استمال واژه عقل به صورت «اسم» در قرآن و در مقابل استعمال آن به صورت «فعل»، وی را وادار می‌سازد که وجود عقل به عنوان یک جوهر و ذات که معنای اسمی است را نپذیرد و بلکه عقل را به کنش و فعل تعریف کند (بیگی، ۱۳۹۱، صص ۱۲۸ و ۱۲۹).

طه عبدالرحمن این نقل‌گرای خود را به صورت عریان و تفرآور به پیش نمی‌برد؛ بلکه آن را چنان به نیروی منطقی و روش آراسته می‌سازد که گاهی خواننده به کلی از درون مایه‌های نقلی آن غافل می‌شود و این توان منطقی چیزی است که حتی منتقدین او هم از اذعان به آن خودداری نکرده‌اند. علی‌حرب فیلسوف ساختار شکن لبنانی، عبدالرحمن را در اداره بازی منطقی مباحث می‌ستاید و این در حالی است که وی در عداد کبار منتقدین عبدالرحمن است (حرب، ۱۹۹۸، ص ۱۵۸).

نفی عینیت‌گرایی تام:

یکی از اهدافی که در دنیای جدید همه علوم و حتی علوم انسانی و اجتماعی به دنبال آن هستند، عینیت‌گرایی است. مفاد عینیت‌گرایی مطالعه پدیده‌ها فارغ از ارزش‌ها و انگیزه‌های شخصی پژوهشگر است. هرچند این هدف، مورد اهتمام دانشمندان جدید بوده و هست، اما به تدریج از نیمه دوم قرن بیستم و با رواج اندیشه‌های نوکاتی این هدف امری تقریباً محال قلمداد می‌شود. طه عبدالرحمن در این باره، عینیت‌گرایی تام و به عبارتی گسست کامل میان سوژه و اوبژه را صرفاً یک ادعا می‌داند و در پروژه فکری وی نوعی ارتباط میان آن دو برقرار است. وی در این باره تأکید می‌کند که هرچند منظور ظاهری از عینیت‌گرایی، جدا کردن انگیزه‌های شخصی در مطالعه پدیده مورد بررسی است، اما در حقیقت هدف اصلی جدا کردن پدیده‌های مورد مطالعه از ارزش‌های روحی است که این جدا کردن و گسست، منجر به گسست علم و دین خواهد گردید (عبدالرحمن، ۲۰۰۵، ص ۳۰۳). وی به طور کلی بر بسیاری از این جدا انگاری‌ها و به عبارتی نگاه دوآلیستی، اعتراض کرد و می‌گوید: «بسیاری از جدا انگاری‌هایی که در نظر همگان امر مسلمی قلمداد می‌شد، در میان فیلسوفان علم معاصر محل شک و تردید قرار گرفته است، برای مثال، جدایی میان پدیده و نظریه، جدایی بین تعریف و نظریه، جدایی بین تحلیلی و ترکیبی، جدایی بین واقعی و ایده آل، جدایی بین باور و امر واقعی و... از قبیل این جدا انگاری‌هاست که سخت محل تردید قرار گرفته و در این میان جدایی میان واقعیت و ارزش توجه بیشتر فلاسفه را به خود معطوف کرده و سبب تفرقه شدید میان آن‌ها شده است» (عبدالرحمن، ۲۰۰۶، ص ۴۷).

کل‌گرایی:

طه عبدالرحمن با طرح نظریه‌ای به نام حوزه استعمال که خود از آن به «مجال تداولی» یاد می‌کند، با کل‌گرایی معرفتی پیوند برقرار می‌سازد. به نظر وی، مجال تداولی غیر از حوزه «فرهنگ اجتماعی» یا «حوزه ایدئولوژیک» است؛ هرچند مشابهت‌هایی هم با آن‌ها دارد. عبدالرحمن «مجال تداولی» را عبارت از محل ارتباط و همکاری میان سازندگان یک میراث فکری تعریف می‌کند که همکاری آنها بر سه عامل زبان، عقیده و معرفت صورت می‌پذیرد؛ بنابراین، هر «مجال تداولی» دارای سه ضلع زبان، عقیده و معرفت است (عبدالرحمن، ۱۹۹۸ الف، ص ۲۴۵). در مجال تداولی به امور، شاذ یا صرفاً مکتوب و مستور در میان اوراق کتب که امتداد شدید اجتماعی نیافته باشند، اعتنایی نمی‌شود؛ بلکه به حصه‌هایی از زبان، عقیده و معرفت ابرام می‌شود که حضور چشمگیر (مسلمات و مشهورات) در درون مجال داشته باشند. طه عبدالرحمن در درون یک مجال تداولی خاص که همان مجال تداولی اسلامی است و با استفاده از عناصر موجود در این مجال و ابتداءً برای همین مجال نظریه پردازی و حل مسئله می‌کند. به عبارتی وی مجال تداولی را به مثابه یک کل ترسیم می‌کند که همه جریان‌ها و عناصر معرفتی و نظری در درون آن معنا پیدا می‌کنند و در نهایت هم به آن ختم می‌شوند؛ البته وی برای مجال تداولی اسلامی در همه زمینه‌های زبانی، عقیدتی و معرفتی ادعای افضلیت نسبت به سایر مجال‌های دیگر را دارد که بخشی از این ادعا به سبب خاتمیت و کامل بودن باور اسلامی و بخشی هم به خاطر ظرفیت‌ها و توانایی‌های بیانی زبان عربی است و همین افضل بودن را در تعامل با سایر مجال‌ها ملاک عمل قرار می‌دهد که شرح مبسوط این معنا در حوصله این گفتار نیست (در این باره ر. ک: عبدالرحمن، الف ۱۹۹۸، صص ۲۷۰-۲۴۵).

فایده‌گرایی منطقی:

یکی از شاخصه‌های رویکرد معرفت‌شناختی طه عبدالرحمن ارزش دادن به امور، گزاره‌ها و نظریات مسلم و پذیرفته شده است و در حقیقت این امر در راستای کل‌گرایی و مجال تداولی وی ارزیابی می‌شود؛ زیرا اموری در مجال، تداول و کاربرد روزانه دارند که مسلم و مورد اجماع باشند. در همین راستا عبدالرحمن به جهت تأمین ۱۹۰ فایده‌گرایی در رویکرد فکری و معرفتی خود، تعریف جدیدی از منطق ارائه می‌دهد که عدولی از تعریف کلاسیک منطق است. وی منطق را این‌گونه تعریف می‌کند که «المنطق علم یبحث فی قوانین الإنتقالات من أقوال مسلم بها الی أقوال مطلوبه» (عبدالرحمن، ۱۹۹۸ ب، ص ۸۷). در این تعریف، منطق علمی است که درباره قوانین

انتقال از گزاره‌های مسلم به گزاره‌های مطلوب بحث می‌کند؛ البته وی اقوال مطلوب را نه اقوال صادق و مطابق با واقع، بلکه اقوال و گزاره‌های مفید معرفی می‌کند که تصریح در فایده‌گرایی منطقی وی دارد.

۱-۳. انسان‌شناسی:

نکته حائز اهمیت در نگاه طه عبدالرحمن به انسان، این است که وی عقلانیت را وجه ممیزه انسان از حیوان نمی‌داند. عبدالرحمن انسان و حیوان را در وصف عقلانیت مشترک معرفی کرده و تأکید می‌کند که آنچه به نام عقل و عقلانیت قلمداد می‌شود، چندان تفاوتی با نقیض آن یعنی جهل ندارد (عبدالرحمن، ۲۰۰۶، ص ۱۳). با ملاحظه این معنا، اخلاقیات وصف ممیزه انسان از حیوان معرفی می‌شود و اتفاقاً تصریحات قرآنی هم بر این وصف ممیزه یافت می‌شود که عبدالرحمن به آن‌ها استناد می‌دهد. عبدالرحمن اساس اخلاقیات را کنش‌گری و عمل می‌داند و به این تعریف از انسان می‌رسد که «الانسان حی عامل» و سپس در میان اعمال، کنش‌های دینی و مخصوصاً کنش عبادی را دارای برترین مرتبه در میان کنش‌ها ارزیابی می‌کند و در نهایت انسان را این گونه تعریف می‌کند که «الانسان حی عابد» (همان، ص ۷۷).

با ملاحظه این تعریف از انسان و با توجه به انواع هستی‌شناسی مُلکی و ملکوتی‌ای که ارائه داد، وی انسان را هم به انسان مُلکی و انسان ملکوتی تقسیم می‌کند. انسان مُلکی کنش اخلاقی ندارد و عوالم هستی در نظر وی منحصر به جهان محسوس است. نهایت سعی انسان مُلکی گذران زندگی مطابق عمل به مقتضیات جهان محسوس بوده و به نظر عبدالرحمن توقف همیشگی انسان در این سطح، باعث می‌شود در رتبه حیوانی باقی بماند (طه عبدالرحمن، ۲۰۰۵، صص ۲۲۷-۲۲۲)، اما انسان ملکوتی کنش اخلاقی داشته و عوالم وی گسترده بوده و براساس مقتضیات عوالم دیگر که بالاتر از عالم حس هستند، هم عمل می‌کند. انسان ملکوتی با کنش اخلاقی، به مقام انسانیت ارتقا می‌یابد؛ البته کنش اخلاقی سلسله مراتب دارد و کنش اخلاقی برطبق معارف اسلامی برترین کنش‌های اخلاقی بوده؛ بنابراین، بیشترین بهره را از انسانیت به ارمغان می‌آورند، هرچند سایر ادیان توحیدی هم مراتبی از کنش اخلاقی و انسانیت را با خود دارند، اما رتبه هیچ کدام به اخلاق اسلام نمی‌رسد. (همان، صص ۲۴۵-۲۲۴). عبدالرحمن در راستای این نحوه از نگاه به انسان به ابطال اصلی می‌پردازد که جریانات مادی‌گرا به آن قائل می‌شوند و آن عبارت است از «قصور وجود انسانی در عالم مشاهده پذیر». وی در این باره به دلایل واقعی و تجربی که در حیات انسانی وجود دارند و مبطل این اصل هستند، استناد کرده و وجود انسانی را وجودی متعدی به عوالم دیگر معرفی می‌کند (طه عبدالرحمن، روح الدین، ص ۳۱).

۱-۴. دین شناسی:

به طور اجمال اشاره می‌شود که وی دو اصل اساسی را در دین شناسی خود معرفی می‌کند: ۱. دین الهی است و اساساً دین غیر الهی و غیر مُنَزَل اصطلاح متناقضی است و اگر دین غیر مُنَزَل، استعمالی هم داشته باشد، به نحو مجاز است نه حقیقت و ۲. تعارضی میان عقل و دین وجود ندارد. عبدالرحمن تأکید می‌کند. گرایش‌های سکولار که به نحوی براساس پذیرش تعارض میان دین و عقل پدیدار شدند، با تکیه بر اصولی به این معنا دست یافتند که آن اصول محکوم به بطلان هستند. عبدالرحمن از میان این اصول به دو اصل اشاره می‌کند که عبارتند از: ۱. چیزی از امور عقلی در دین وجود ندارد؛ ۲. چیزی از امور دینی در عقل وجود ندارد (عبدالرحمن، ۲۰۰۶، ص ۹۲).

در اینجا از بیان ادله اصل دوم دین شناسی طه عبدالرحمن؛ یعنی عدم وجود تعارض میان عقل و دین خودداری کرده و به همین میزان بسنده کرده و در بیان نسبت میان علم و دین بنحو مبسوط بدان پرداخته می‌شود.

طه عبدالرحمن علاوه بر طرح دو اصل اساسی فوق اشاره می‌کند که دین باید سه شرط زیر را داشته باشد و در غیر این صورت دین محسوب نمی‌شود:

۱. معانی آن بر امکان حضور روحی (تواجد: به وسیله روح خود را در عوالم دیگر یافتن) در خارج از این جهان و خارج از این زمان متعارف دلالت داشته باشد.

۲. این حضور در عوالم دیگر به وسیله روح، اشرف از وجود و حضور در عالم و زمان متعارف باشد.

۳. این شرافت به این دلیل باشد که آن معانی باعث تعالی اخلاق می‌شوند (عبدالرحمن، ۲۰۰۵، ص ۲۰۹).

۲. مفهوم شناسی علم و دین در نظریه طه عبدالرحمن:

قبل از ورود در بحث بیان چگونگی نسبت میان علم و دین از نگاه طه عبدالرحمن، ابتدا به توضیح مفاد و مراد این دو مفهوم از نظر وی می‌پردازیم.

دین: عبدالرحمن مقصود خود از دین را کلام نازل شده یا همان وحی معرفی می‌کند و تأکید می‌کند که منظور وی علم لاهوت یا علوم دین یا علم کلام و امثال آنها نیست. وی اساساً دین غیر مُنَزَل را اصطلاحی تعارض آلود معرفی کرد؛ بنابراین، تعریف دین به «وحی» در همین راستا ارزیابی می‌شود. عبدالرحمن همچنین در این باره ۱۹۲ دین را علمی می‌داند که از جانب خداوند نازل شده است «علمٌ أنزله الله» (عبدالرحمن، ۲۰۱۲، ص ۲۲۷). او در تعریفی دیگر، دین را براساس کارکرد آن تعریف کرده و می‌گوید: «إن الدین عبارة عن طریق فی العمل یصل المرئی بالغبی و صلاً یمکن الانسان من اقتحام عقبات الحیاة علی الوجه الأفضل» (همان، ص ۲۳۰). در این

تعریف، دین، شیوه‌ای در عمل است که امر مشاهدت‌پذیر را به مشاهدت‌ناپذیر (عینی) متصل کرده و با این اتصال به انسان این امکان را می‌دهد که به بهترین صورت از گردنه‌های سخت زندگی عبور کند.

نکته مهم در نگاه طه عبدالرحمن به دین این است که وی اخلاق و دین را اساساً یکی معرفی می‌کند (طه عبدالرحمن، ۲۰۰۶، ص ۵۲). او در این باره تأکید می‌کند که آنچه در دین وجود دارد یا گزاره‌های خبری است و یا گزاره‌های ارزشی و مهم در گزاره‌های خبری قبل از آن که نقش حکایت‌گری داشته باشند، جایگاه آیه و نشانه بودن آن‌ها است و به همین خاطر توصیفاتی که در دین آمده با یک یا چند واسطه به یک عمل اخلاقی و انگیزش جهت سلوک رهنمون هستند (همان، ص ۴۷). در راستای همین تعریف از دین است که طه عبدالرحمن دین را به یک نهاد شبیه تر می‌داند تا یک نظریه. به نظر وی اقتضای نهاد این است که مجموعه‌ای از احکام و معیارهاست که شیوه‌های عمل را در پاسخگویی به نیازهای معینی مشخص می‌سازد؛ بنابراین، دین به این معنا، یک نهاد است که ضمن آن که از موجودات حسی و غیبی خبر می‌دهد، مشتمل بر گزاره‌های وجودی‌ای است که ارتباطات میان آن موجودات را مشخص کرده و باعث جلب منفعت و دفع ضرر می‌گردد (همان، ص ۴۴).

چنانکه اشاره شد، گزاره‌های دینی یا خبری و وصفی هستند یا ارزشی و معطوف به عمل. عبدالرحمن در این باره تأکید دارد که گزاره خبری در دین خادم اخلاق و تابع آن بوده و خود به تنهایی مداخلت ندارد و از اینجاست که نگاه اخلاقی وی به دین روشن می‌شود.

علم: علم از مفاهیمی است که حداقل در چند قرن گذشته به لحاظ معنا و گستره، تحولاتی را پشت سر گذاشته است، به طوری که از معانی کلاسیک، مدرن و پست مدرن علم سخن رانده می‌شود. هرکدام از این اطوار دارای حدود و ثغور و مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ویژه‌ای هستند که به جهت ضیق مقال به آن‌ها پرداخته نمی‌شود (ر.ک: پارسانیا، ۱۳۹۵، صص ۲۷-۲۴). آنچه طه عبدالرحمن از علم اراده می‌کند، عموم معرفت نیست؛ بلکه وی معرفتی را علم می‌داند که دارای دو ویژگی است: ۱. با روش خاص علوم عقلی و اثباتی کسب شود و در این باره علوم طبیعی نمونه خوبی هستند؛ ۲. توسط انسان حاصل گردیده و انسان مصدر آن است (عبدالرحمن، ۲۰۱۲، ص ۲۲۷). آنچه از این دو ویژگی استنباط می‌شود این است که روش برای طه عبدالرحمن امر تعیین‌کننده‌ای است. او، روش دین و علم را دو روش جداگانه می‌داند. عبدالرحمن در این باره تأکید دارد که روش علم ساخته خود بشر است؛ به طوری که برای مثال روش‌های تجربی و عقلی با حدود و ثغور و اسلوب‌ها و گستره‌هایی که خود بشر در ساخته و تعیین کرده، قوام و تکوین یافته‌اند و حال آن که در دین که مقوله

انزال و دریافت وحی توسط نبی است از این روش اصطناعی خبری نیست. بر همین مبنا وی از دو علم سخن می‌گوید: علمی که خداوند نازل کرده و به تعبیری علم الهی است و علمی که انسان وضع کرده و به تعبیری علم بشری است. آنچه از این تقسیم‌بندی استنباط می‌شود این است که برای وی مصدر علم هم مقوله مهمی بوده، به طوری که براساس همین مصدر، علم را به دو نوع الهی و بشری تقسیم کرده است.

۳. مسلمات ایجابی

طه عبدالرحمن در ورود خود به بحث نسبت میان علم و دین به معرفی اصولی می‌پردازد که مورد پذیرش وی بوده و از آن‌ها با عنوان «اصول مسلم نسبت میان علم و دین» یاد می‌کند و ما آن‌ها را مسلمات ایجابی رویکرد وی نامگذاری می‌کنیم.

اصل اول: رابطه میان علم و دین رابطه میان دو علم غیرمتجانس و غیرهم‌رتبه است؛ علمی که خداوند نازل کرده و علمی که انسان ساخته است (عبدالرحمن، ۲۰۱۲، ص ۲۲۹).

اصل دوم: رابطه میان این دو علم یک رابطه نظری نیست که در آن به مقایسه مفاهیم و مضامین دو علم پردازیم؛ بلکه رابطه آن دو یک رابطه عملی است؛ به طوری که در این رابطه یکی از دو طرف رابطه (دین) از ما می‌خواهد افعالی را انجام داده و سختی تجاربی را تحمل نمائیم. با این وصف هدف خداوند از انزال علم خود، این نیست که انسان‌ها بر ارزش نظری و مبانی استدلالی آن وقوف یابند؛ بلکه هدف این بوده که ما با استعدادها و نیروهای عملی خود آن را دریافت کرده و در سلوک خویش به کار بریم؛ بنابراین، ارتباط میان دو علم الهی و بشری در حقیقت ارتباط میان عمل ربانی و نظر انسانی است (همان، ص ۲۲۹).

اصل سوم: در این ارتباط، عمل دینی در زمان و وسعت بر علم نظری که همان نظر انسانی است، مقدم است؛ زیرا خطاب الهی به انسان دقیقاً از آغاز خلقت بود، از همان زمانی که خداوند از کار خلق جهان فارغ شد، و انسان از همان زمان دین را دریافت می‌کرده و حال آن که هنوز اسباب علم وضعی را نداشته است. علاوه بر این، طرف خطاب دین همه افراد است، در حالی که علم طیف خاصی از اشخاص را مورد خطاب قرار می‌دهد.

۱۹۴ همچنین باید اضافه کرد که هیچ بعدی از ابعاد زندگی در دین نادیده گرفته نشده به طوری که می‌توان گفت: انسان هستی خود در جهان را در دین می‌یابد، اما علم صرفاً برخی از ابعاد زندگی انسان را پوشش می‌دهد. با این وصف عمل ربانی بر نظر انسانی مقدم است (همان، ص ۲۳۰).

اصل چهارم: علم در اموری نظر می‌کند که تحت حکم دین واقع می‌شوند؛ زیرا موضوعاتی که می‌کاود، هر چه که باشند، در سیاق اعمالی که دین شامل آنهاست مندرج هستند؛ بنابراین، عالم در هر پدیده وجودی، طبیعی یا انسانی مجبور به پذیرش اسباب عملی است که مستدعی حکم دین هستند؛ بنابراین، هر علم، در نهایت مطاف بررسی درباره مجموعه معینی از اعمال است که نسق دینی از آن‌ها تشکیل شده است. برای مثال، علم طبیعی مجموعه منظمی از قضایای طبیعی است که داخل در ساختار عملی و اخلاقی‌ای هستند که مشمول ارزشیابی دینی می‌شوند (همان، ص ۲۳۱).

با ملاحظه این چهار اصل ایجابی که ریشه در مبانی فکری طه عبدالرحمن و به طور خاص هستی‌شناسی و انسان‌شناسی وی داشته و به نحوی محصول آن مبانی هستند. به بیان انحاء صورت‌های متصور رابطه میان علم و دین و همچنین اطوار رابطه علم و دین که مختص طه عبدالرحمن است، می‌پردازیم.

۴. انحاء رابطه میان علم و دین و اطوار رابطه میان آن دو

به جهت روشن شدن دیدگاه طه عبدالرحمن در باب رابطه علم و دین، به یک تقسیم‌بندی که از انحاء متصور رابطه علم و دین انجام شده، اشاره می‌کنیم. دست‌کم، چهار راه متمایز وجود دارد که به وسیله آنها می‌توان علم و دین و رابطه آن دو را تصور کرد:

۱. **تعارض:** در این رویکرد هیچ راهی برای آشتی علم و دین وجود ندارد و اساساً علم و دین آشتی‌ناپذیرند.

۲. **تمایز:** در این دیدگاه هیچ تعارضی واقعی میان علم و دین نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ زیرا علم و دین هر کدام به سوالات کاملاً متفاوتی پاسخ می‌دهند. در این رویکرد ادعا می‌شود که هرکدام از علم و دین در حوزه کاملاً تعریف شده پژوهشی خود معتبرند و نباید یکی را با معیار دیگری سنجید.

۳. **تلاقی:** این رویکرد به دنبال مکالمه، تأثیر متقابل و هماهنگی ممکن میان علم و دین است. در این رویکرد برخلاف رویکرد تمایز که جهان را به دو حوزه تقسیم می‌کرد، تمایلی به این تقسیم وجود ندارد.

۴. **تأیید:** در این دیدگاه راه‌هایی مورد تأکید قرار می‌گیرد که در آن‌ها، دین از کار علمی محض حمایت کرد و آن را دامن می‌زند، این رویکرد نه در جستجوی حمایت علم از دین است و نه انتظار آن را می‌کشد؛ بلکه فقط مدعی آن است که یک نگرش دینی به واقعیت، ذاتاً بررسی علمی جهان را ترویج می‌کند (جان. اف هات، ۱۳۸۵، ص ۳۶-۳۱). رویکرد تأیید را می‌توان به این صورت بیان کرد: «این ادعای دین که جهان یک کل محدود، منسجم، عقلانی، منظم و مبتنی بر یک امید و دل‌بستگی غایی است؛ بینشی عام در مورد اشیاء به دست می‌دهد

که کاوش علمی را به نحوی سازگار برای کسب معرفت پرورش می‌دهد(همان، ص ۵۲).

بعد از بیان این تقسیم‌بندی که با ملاحظات منطقی صورت گرفته به یک تقسیم‌بندی دیگری از انحاء رابطه علم و دین می‌پردازیم که توسط طه عبدالرحمن ارائه شده است؛ البته عبدالرحمن با عنایت به تعریفی که از علم و دین دارد و متناسب با فضای مفهومی رویکرد خود، اقدام به این تقسیم‌بندی کرده که رنگ و بوی تجربی-تاریخی دارد.

عبدالرحمن به منظور طراحی سنجه‌هایی جهت ارزیابی اطوار تاریخی رابطه علم و دین و با عطف عنان به تعریف خاصی که از دین ارائه داد، که تعریفی عملی بود، ویژگی‌هایی را برای عمل دینی برمی‌شمارد. این ویژگی‌ها در ارکان چهارگانه زیر تجلی می‌یابند:

۱. **باورهای فراگیر:** دین انسان را به باورها و تصوراتی تجهیز می‌نماید که نگاه فراگیری به کل هستی را برای او به ارمغان می‌آورد. این فراگیری و شمول در آنجا بروز می‌یابد که انسان متدین از رهگذر این باورهای کلی همه پدیده‌های عالم و مظاهر حیات که با آن‌ها مواجه می‌شود، را تفسیر می‌کند. چنانکه انسان متدین به واسطه همین باورها اقدام به جمع میان جهان مرئی و جهان عینی می‌نماید.

۲. **ارزش‌های روحی:** دین انسان را به مجموعه‌ای از ارزش‌ها و معانی روحی آشنا می‌سازد که راهنمای وی در پیمودن مسیر زندگی می‌شوند و همچنین مقاصدی را برای افعال وی تعریف می‌کند.

۳. **قواعد راهنما:** دین مجموعه‌ای از قواعد و احکام را برای انسان مشخص می‌سازد که به انسان می‌آموزند چگونه از گردنه‌های دشواری که در زندگی با آن‌ها مواجه می‌شود، عبور کند، این دشواری‌ها از مشکلات معیشتی روزمره‌ای که برای وی پیش می‌آید و همچنین پرسش‌های هستی‌شناسانه‌ای را که او را درگیر می‌سازد، شامل می‌شود.

۴. **الگوهای تجربی:** دین برخی از الگوهایی که این اعتقادات و ارزش‌ها و قواعد را عملی کرده و به کار بسته‌اند را معرفی می‌کند تا به آن‌ها اقتدا شود. از آن جایی که دین مرئی را به عینی پیوند می‌دهد، بهترین راه شناخت چگونگی این اعمال، دیدن آن‌ها در آئینه وجود شخص یا اشخاصی است که این اعمال را به نحو احسن ساخته‌اند. این الگوها از نبی مرسل شروع شده و تا عبد صالح ادامه دارد(عبدالرحمن، ۲۰۱۲، ص ۲۳۰).

مراحل تعامل علم و دین از نگاه طه عبدالرحمن

با ملاحظه این ارکان چهارگانه و مطالعه تاریخی تعامل علم و دین که درحقیقت رابطه میان علم بشری با سیاق

عمل دینی است، به این نتیجه می‌رسیم که این تعامل سه مرحله داشته که عبارتند از:

۱. مرحله‌ای که اقرار به وجود این سیاق عملی کرده و شروط آن را محقق ساخته است.
 ۲. مرحله‌ای که در برابر این سیاق مقاومت و تلاش کرد که سیاق دیگری را جایگزین آن کند.
 ۳. مرحله‌ای که اقدام به اعاده این سیاق و بازگرداندن بخشی از اعتبار آن کرده است (همان، ص ۲۳۱).
- در ادامه به عرضۀ این مراحل سه گانه بر ارکان چهارگانه بالا اقدام کرده و به ارزیابی نحوه تعامل این مراحل با آن ارکان خواهیم پرداخت و در ضمن به مرحله مختار اشاره خواهد شد.

مرحله اقرار به عمل دینی:

چنانکه اشاره شد به نظر طه عبدالرحمن همه امور موجود در دین حتی امور وصفی و خبری در نهایت به عمل ختم می‌شوند و خادم عمل هستند و عمل بر اساس دین، یک سیاق عملی دینی را تشکیل می‌داد که دارای ویژگی‌های چهارگانه‌ای بود که با نام ارکان چهارگانه بیان شد. در اینجا هرکدام از مراحل ارتباط علم و دین را با کاوش در نحوه تعامل و تحقق یا عدم تحقق ارکان چهارگانه فوق پی گیری می‌کنیم.

مرحله اول اقرار به عمل دینی است. این مرحله از مراحل علم را در دوره شکوفایی علم در تمدن اسلامی شاهد هستیم و اما نحوه تعامل علم با امور زیر در این مرحله:

۱. **حفظ باورها:** دانشمند مسلمان می‌پذیرد که این جهان خالقی داشته و آن را بیپهوده نیافریده است؛ بلکه آن را به حق و بر اساس حکمت خلق کرده و خود متولی تدبیر شئون و اجرای مشیت خویش در آن است. این دانشمند در حقیقت کشف قوانین هستی را کشف پیوند میان اسباب و آثار تلقی کرده و آن‌ها را از صنع خداوند دانسته که می‌تواند باعث معرفت به منزلت خالق شوند. علم در نزد این دانشمند به منزله عملی است که در جستجوی این قوانین جهت قرب به خالق انجام می‌شود.

۲. **طلب ارزش‌ها:** دیدگاه دانشمند مسلمان این است که پدیده‌های طبیعی آیاتی هستند که بر وجود خالق دلالت می‌کنند؛ زیرا این پدیده‌ها آثاری از تجلیات صفات خداوند در جهان هستند. با این وصف در نزد وی هر پدیده‌ای حاوی ارزش یا ارزش‌هایی است که شایسته است آن‌ها را درک کرده و صورت تحقق به آن‌ها ببخشد و به همین خاطر هم اطلاق اسم آیه بر آن پدیده‌ها رواست. به عبارتی دانشمند مسلمان در ظاهر پدیده‌ها به دنبال اسباب و توصیف و استنباط و استقرا و تجربه است، اما در باطن آن‌ها در پی معناست و این معانی ممکن است مشیره تدبیر یا تذکر یا تخلق یا عبرت‌گیری باشند.

۳. **التزام به قواعد:** دانشمند مسلمان، علم را صرفاً یک بنای نظری یا نظم معرفتی نمی‌بیند؛ بلکه آن را به مثابه عمل می‌شناسد؛ زیرا چنانکه در مباحث معرفت‌شناسی طه عبدالرحمن گذشت، وی عقل را نه یک ذات و جوهر، بلکه فعلی از افعال قلب می‌داند و اساساً تفکر را کنش قلب معرفتی می‌کند و هر کنشی را هم مشمول حکم اخلاقی می‌داند و از همین جا بود که اخلاقیات را بر عقلانیت مقدم می‌داند. با این وصف تفکری که در علم وجود دارد، عملی از اعمال قلب است و از همین رو باید التزام به قواعد اخلاقی داشته باشد و از طرف دیگر چون تفکر همان عمل قلب است، باید در پی هدفی باشد و اجرای هدف چون در عالم ظاهر محقق می‌شود باید ملازم و مقید به قواعد اخلاقی باشد، چنانکه اعمال باطنی انسان مانند تفکر هم باید پای بند به قواعد اخلاقی باشند.

از جمله تأییداتی که در این باره وجود دارد، وجود دو مفهوم «علم نافع» و «علم مستعمل» در فرهنگ اسلامی است، به طوری که علمی که به عمل منتهی نشود یا نافع نباشد، اساساً علم قلمداد نمی‌شود.

۴. **پیروی از الگوها:** دانشمند مسلمان صرفاً در پی شناخت قوانین هستی نیست؛ بلکه از مرحله شناخت صرف عبور کرده و عمل به معرفت حاصل شده‌اش را اراده می‌نماید. وی در این باره درمی‌یابد که عمل به این قواعد در صورت تطابق با مقتضای احکام دینی میسر می‌شود و ویژگی احکام دینی هم این است که در شخص نبی یا اقتداکنندگان مباشر به وی تحقق یافته‌اند و صرف دانستن احکام کفایت نمی‌کند؛ بلکه باید به صورت عینی تحقق آن‌ها را در فرد یا افرادی مشاهده کند؛ بنابراین، دانشمند مسلمان بیشتر از سایرین تلاش دارد که به این الگوهای عینی تمسک بسته و اقتدا کند و آراسته به صفات صدق، خشیت، تواضع، شکر، تقوی، ذکر و... گردد تا نازل منزله وارث نبوت قرار گیرد (همان، صص ۲۳۳-۲۳۱).

چنانکه ملاحظه می‌شود علم در دوران شکوفایی تمدن اسلامی، وجودسیاق عملی دینی را پذیرا شده و خود را با آن پیوند داده و به ارکان عمل دینی وفادار مانده و در عمل به آن‌ها صورت تحقق بخشیده است.

مرحله انکار عمل دینی: این مرحله از مراحل علم در حرکت علمی عصرنوزایی در غرب مسیحی پدیدار شد و بیش از سه قرن استمرار داشته است. در ادامه به نحوه برخورد این مرحله از علم با سیاق عملی دینی و ارکان ۱۹۸ چهارگانه عمل دینی می‌پردازیم.

۱. **حذف الگوها:** کلیسا و الگو بودن رجال آن تا قبل از نوزایی امری روشن است. قبل از نوزایی مسیحیان نه تنها رفتار و اعمال خود را براساس تعالیم کلیسا تنظیم می‌کردند؛ بلکه به رفتار قدیسان و رجال کلیسا هم اقتدا

می‌کردند. این اقتدا تا آن جا بود که یک فرد مسیحی می‌پنداشت که تقربش به خداوند جز از طریق این اقتدا میسر نمی‌شود. گاليله و داروین بیشترین تأثیر را در تخریب و حذف این اقتدا داشتند؛ زیرا آن‌ها دو باور اساسی را که رجال کلیسا آن‌ها را جر لاینفک ایمان مسیحی می‌دانستند، ابطال کردند. گاليله باور به فضیلت زمین بر دیگر اجرام سماوی را باطل کرد و داروین باور به فضل انسان بر دیگر موجودات زنده را رد کرد. این قداست‌زدایی خود به خود باور به قداست ارباب کلیسا را تضعیف می‌کرد و مضاف بر این، لوتر و کالوین هم مردم را به مراجعه مستقیم به تورات و انجیل بدون وساطت کلیسا دعوت می‌کردند که نتیجه این اقدامات به تضعیف باور به اقتدا انجامید (همان، ص ۲۳۸).

۲. علمی‌سازی باورها: کوپرنیک، گاليله، دکارت و نیوتن هر چند خود به وجود خدا قائل بودند، اما سعی می‌کردند باور سنتی درباره خدا را تخریب کرده و باورهایی را جایگزین کنند که زینت قداست را از آن بگسلد. آن‌ها قدرت خدا را در دخالت در شئون عالم نفی کردند، خدا دیگر به اعمال مخلوقات کاری نداشت و به آن‌ها وحی نمی‌کرد و به دعاهای آن‌ها جواب نمی‌داد؛ بلکه صرفاً فعل ایجاد این عالم برای وی در نظر گرفته می‌شد، خدای ساعت‌ساز. این اقدامات تا آن جا پیش رفت که برخی مانند لاپلاس این خلقت اولیه را هم مورد تردید قرار دادند و چنین پنداشتند که خدا صرفاً یک فرضیه‌ای است که در میدان علم به آن نیازی نیست. لاپلاس در این باره تأکید می‌کرد که اگر عقل در زمان معینی همه نیروهایی را که عالم را به حرکت در می‌آورند و وضعیت همه اشیا موجود در آن را بشناسد، قادر خواهد بود یک فرمول ریاضی را که احاطه بر اجرام بزرگ و ذرات کوچک موجود در جهان داشته باشد، به جای خدا قرار دهد (همان، ص ۲۳۹).

۳. تبدیل ارزش‌ها: به سبب اقداماتی که اشاره شد، فضای دین تنگ گردید و دین به ایمان فردی تقلیل یافت. این امر باعث شد که ارزش‌هایی را که در تعامل با دیگران و خود انسان وجود داشت، تغییر کند، به طوری که برخی از آن ارزش‌ها لغو شده برخی تحریف گردید و گاهی هم ارزش‌های جدیدی به وجود آمد. برای مثال پدیده‌های هستی که در رویکرد دینی به عنوان آیه نگریسته می‌شد و در باطن خود مشعر به ارزش‌هایی بود، در نگاه علمی جدید از آن ارزش‌های خفی گسسته شد و صرفاً پدیده‌هایی قلمداد شدند که به تجربه و آزمایش و اندازه‌گیری تن در می‌دادند. یا این که مفهوم علم از صورت گسترده‌ای که داشت به علم تجربی منحصر شد و ارزش سایر بخش‌های معرفت بشری نادیده گرفته شد و به عبارتی مفهوم علم و ارزش‌های آن تحریف یا این که ارزش‌هایی مانند عینیت‌گرایی ایجاد شد که بر مبادی مادی شکل گرفته بود (همان، صص ۲۴۱-۲۴۰).

۴. **تغییر قواعد:** حذف اصل اقتدا به الگوها، علمی سازی باورها و تبدیل ارزش ها به ارزش های مادی به یک تحول ریشه ای در نگاه به دین منجر گردید. در وضعیت جدید مؤمنین به طور اساسی به عمل دنیوی روی آوردند؛ زیرا با تغییراتی که در درک از دین ایجاد شده بود، آن ها عمل دنیوی را مطلوب ترین عمل می پنداشتند. در این وضعیت برخی بر این باور شدند که عمل دینی منجر به رهایی و آزادی نمی شود؛ بلکه آزادی هدیه ای خداوندی است و توسط بشر اکتساب نمی شود که در این باره می توان به پیروان مذهب کالوین اشاره کرد و برخی دیگر هم عمل را بعد دیگر علم دانستند و علم جدید هم بیشترین تناسب را با عمل تکنولوژیک داشت؛ بنابراین، به عمل منتهی به تکنولوژی روی آوردند. نتیجه این اقدامات این شد که علم جدید عمل دنیوی خالص را جایگزین عمل دینی کرد (همان، صص ۲۴۲-۲۴۱).

مرحله اعتبار نظری عمل دینی:

تطوراتی که علوم از قرن بیستم شاهد بوده اند، دانشمندان را به قضایای علمی جدیدی رهنمون شد که باعث گردید در برخی مبانی این علوم شک و تردید نمایند و همین امر باعث شد اعتماد مطلق به این علوم تضعیف شود. از جمله این قضایای علمی جدید «عدم قابلیت تصمیم پذیری»، «عدم تمامیت»، «اصل عدم یقین» و «اصل لامکانی» و . . . را می توان نام برد (همان، ص ۲۴۳). ظهور این قضایای جدید که به نحوی اشعار به تنگناهای دانش بشری دارد، باعث شد برخی از دانشمندان متفطن شوند که جهان خالی از معنا نیست و این معنا می تواند به بسیاری از پرسش های هستی شناسانه آن ها جواب گوید. حتی عده ای به این سمت رفته اند که سطحی پنهان از واقعیت وجود دارد که به ادراک ابزارهای مادی ما در نمی آید و تا آنجا پیش رفته اند که این سطح پنهان واقعیت را خدای جهان یا مبدأ خلق پنداشته و به آن ایمان آورده اند.

اما این مرحله که در آن علم تا حدودی متواضع شده و به لایه های دیگری از هستی رهنمون گردیده به جهت چند عامل ابتر است و یک تعامل مطلوب را با عمل برقرار نکرده است. عامل اول این که آن ها در باورهای خود شک را بریقین مقدم می سازند و حال آن که در میدان دین، یقین کارساز است. عامل دوم این که نظر را بر عمل مقدم کرده اند، برخلاف دین که در آن عمل بر نظر مقدم است و عامل سوم این که قول را بر فعل مقدم ۲۰۰ ساخته اند (همان، ص ۲۴۵).

این مرحله از علم هرچند به سطوحی از هستی رهنمون شده که به نظر قائلین به آن می تواند به پرسش های هستی شناسانه شان جواب گوید، اما مشکل آن ها این است که این معانی را به حیات خویش وارد نساخته و

براساس آن عملی انجام نمی‌دهند و نهایت نتیجه‌ای که به بار آورده‌اند این است که سطوحی از هستی را به وجود ضمیمه کرده‌اند که لامعقول است و در ضمن لامعقول بودن، تلاشی در جهت کشف اسرار آن سطح از وجود صورت نمی‌گیرد؛ زیرا ابزاری به جهت این کشف ندارند و غافل از این هستند که عمل می‌تواند اسراری از آن سطح وجود را هویدا سازد (همان، ص ۲۵۳).

۵. اختصاصات رویکرد طه عبدالرحمن:

با توجه به مباحثی که گفته شد، می‌توان به جمع‌بندی زیر درباره‌ی رویکرد طه عبدالرحمن در باب نسبت علم و دین رسید که در چند مورد به آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. رویکرد طه عبدالرحمن از میان انحای منطقی رابطه میان علم و دین بیشترین قرابت را با رویکرد تمایز دارد؛ زیرا وی رسالت دین را متوجه عمل می‌نماید. به نظر او دین نیامده است تا به مردم اموری بیاموزد که خودشان با ابزارها و نیروهای گوناگون ادراکی‌ای که دارند، آن‌ها را می‌یابند و به همین دلیل هم به صورت یک نظریه علمی نازل نشده که بتوان بر آن ابزارهای مفهومی و تحقیقی جاری کرد؛ بلکه دین آمده است تا خلق را به مسیری ارشاد کند که انسان در آن مسیر از ابزارهای شناختی و نیروهای خود به نحو شایسته‌ای استفاده کند تا بدین وسیله در دنیا زندگی طیبه‌ای داشته و در آخرت از سعادت برخوردار شود. ابزارها و نیروهای انسانی این ظرفیت را دارند که به مسیرهای مختلفی سوق کرده و در برخی مسیرها به سقوط کشانده شود و خود انسان هم توانایی راهنمایی خویش را ندارد که در اینجا نقش دین و ارزش‌های دینی مطرح می‌شود (عبدالرحمن، ۲۰۰۶، ص ۴۹).

اشاره می‌شود که عدم توانایی انسان بر راهنمایی خویش به نگاهی برمی‌گردد که طه عبدالرحمن به عقل و عقلانیت نظری دارد. وی عقل انسانی را بدون ضمیمه شدن به نیروی هدایت شرع در حل مسائل به طور قطعی و نهایی ناتوان می‌بیند (در این باره رجوع شود به: عبدالرحمن، ۱۹۹۷، فصل اول: محدودیت‌های عقل مجرد).

۲. رویکرد وی به دین رویکرد دایرة المعارفی نیست، که براساس آن همه قوانین هستی و کشفیات علمی در دین جستجو شود و این امر به جهت نگرش تمایزی وی است. عبدالرحمن در این باره تأکید می‌کند که اشارات علمی و نظری‌ای که در قرآن آمده به جهت بیان مباحث علمی نیست؛ بلکه به جهت عبرت‌گیری روحی و انگیزش بر عمل بیان شده و به تعبیر او از خبرهایی هستند که در خدمت اخلاق و عمل دینی ارزیابی می‌شوند (عبدالرحمن، ۲۰۱۲، ص ۲۳۷).

۳. در میان اطوار سه‌گانه‌ای که طه عبدالرحمن برای تعامل علم و دین مطرح کرد، حالت مطلوب برای وی که می‌توان آن را نظریه و رویکرد مختار وی هم عنوان کرد؛ مرحله اول است که در آن اقرار به عمل دینی و لوازم و ویژگی‌های آن می‌شود که بنظر وی نمونه تحقق عینی آن در دوران اوج تمدن اسلامی بوده است. در این دوره علم سیاق عمل دینی را می‌پذیرد و ضمن اذعان به باورهای فراگیری که لازمه عمل دینی هستند، ارزش‌ها و قواعد مندرج در این سیاق را پذیرفته و بیشترین تلاش را در اقتدا به الگوهای موجود در متن دین اسلام مبذول می‌دارد. دانشمند مطلوب طه عبدالرحمن دانشمندی است که به جهت پذیرش این سیاق، وارث پیامبر باشد.

۴. بنابر نظریه عبدالرحمن، اسلامیت علم با وجود اسلامیت دانشمند تحقق می‌یابد، هرچند علم با زوال اسلام دانشمند از بین نمی‌رود (همان، ۲۳۴). در این رویکرد وصف اسلامی برای علم، به شخصیت عالم متعلق است نه به خود علم. با این توضیح و تصریح به این که اسلامیت وصف متعلق به عالم است نه علم، طه عبدالرحمن اسلام را در ذات علم دخیل نمی‌داند و به نحوی اسلامیت وصف کمال برای علم خواهد بود که در قالب اسلامیت عالم جلوه‌گر می‌شود.

۵. هرچند دیدگاه عبدالرحمن در باب رابطه علم و دین در رویکرد تمایز قابل ارزیابی است، اما این تمایز در نظریه وی به صورتی خاص به تعامل گراییده می‌شود. وی علم و دین را در یک رابطه طولی قرار می‌دهد و این امر را به هستی‌شناسی اسلامی و انسان‌شناسی اسلامی مربوط می‌سازد. چنانکه در بحث انسان‌شناسی و هستی‌شناسی طه عبدالرحمن گذشت، وی دو نگاه مُلکی و ملکوتی به هستی را طرح کرد و در نتیجه انسان را به جهت نگاهش به هستی به انسان مُلکی و انسان ملکوتی تقسیم کرد. انسان مسلمان پیوسته نگاه مُلکی خود را براساس نگاه ملکوتی اش استوار می‌سازد. به عبارتی نگاه مُلکی که ثمره اش علم است از دیدگاه انسان مسلمان در طول نگاه ملکوتی وی قرار می‌گیرد و نگاه ملکوتی هم دستاوردش ایمان است (عبدالرحمن، ۲۰۰۵، ص ۱۹). نکته مهم در این باره چنانکه در بیان اهداف پروژه فکری طه عبدالرحمن هم مورد تأکید قرار گرفت، این است که وی براساس معارف اسلامی و برای مجال تداولی اسلامی نظریه‌پردازی می‌کند و از این جهت است که در نظریه‌هایش ویژگی‌های باور اسلامی در مورد امور مختلف را سرلوحه کار خویش قرار می‌دهد.

۲۰۲ ۶. در نگاه طه عبدالرحمن علم و عقل را نقص احاطه کرده و این دو در صورتی مسیر کمال و خروج از نقص را می‌پیمایند که به مقاصد شرعی تسدید و پشتگرم شده و با توغل در متن عمل دینی و مواظبت بر آن به مرحله‌ای برسند که وادی عقل مؤید است. در این وادی است که عقلانیت و محصولات آن از جمله علم، کامل می‌شوند

و علاوه بر عقلانیت نظری و عقلانیت اهداف، عقلانیت ابزارها هم تضمین می‌شوند. علم متعارف برای پدیده‌ها در سطح عقلانیت نظری نظریه پردازی می‌کند که با نقص‌هایی توأم است، اما با عمل دینی و مداومت و اخلاص بر تحقق آن این نقص‌ها برطرف می‌شوند (در این باره ر. ک: عبدالرحمن، ۱۹۹۷). با این وصف در نگاه وی علم که محصول عقلانیت نظری است لازم بوده، اما کافی نیست.

۷. در نگاه عبدالرحمن علم در حالت ایده آل که همان مرحله اقرار به عمل دینی است باعث تقرب به خداوند می‌شود؛ زیرا دانشمندان مسلمان در بررسی اسباب هستی و قوانین آن، شاهد عملی هستند که باعث تقرب می‌شود؛ یعنی هرسبب و پدیده‌ای را که مطالعه می‌کنند آیه‌ای بر وجود وی می‌یابند و در ورای آن معانی و ارزش‌هایی را نظاره می‌کنند که در عمل به آن‌ها تحقق عینی می‌بخشد (عبدالرحمن، ۲۰۱۲، ص ۲۵۳).

۶. ارزیابی نظریه طه عبدالرحمن:

آنچه بیان شد، بیان رویکرد طه عبدالرحمن در باب نسبت علم و دین با تکیه بر مبانی فکری وی بود. عبدالرحمن اندیشمندی است که در درون سنت اسلامی و برای احیای آن فعالیت علمی می‌کند و در این مسیر ضمن استفاده از دست‌آورد‌های روشی دنیای جدید، هدف خویش را پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی معرفی می‌کند که در وضعیت فعلی از جانب دین اسلام پاسخ می‌طلبند. با این وصف مسیری که وی برای پاسخ‌گویی به مسئله نسبت علم و دین می‌پیماید، همان مسیرکلی اندیشه ورزی اوست؛ یعنی استفاده از ابزار و نیروی منطقی و روشی و با بهره‌برداری از معارف اسلامی.

چنانکه ملاحظه شد، وی از یک هستی‌شناسی قرآنی شروع کرد و ضمن تقویت رویکرد خود که یک رویکرد نقل‌گرایی منطقی است، ابتدا با هستی‌شناسی متعارف فلسفه اسلامی مخالفت کرد و به معرفی دو نوع از هستی‌شناسی؛ یعنی مُلکی و ملکوتی که ملهم از آیات قرآنی است اقدام کرد. سپس در بحث معرفت، اخلاقیات را بر عقلانیت و فعل را بر قول مقدم کرد و تعقل را عملی برای قلب قلمداد کرد که مضمون حکم اخلاقی قرار می‌گیرد و البته این مباحث را مستند به ظواهر دینی کرد و بعد از آن در بحث انسان‌شناسی اساساً تعریفی خاص از انسان ارائه داد که با نظریه وی در باب نسبت علم و دین کاملاً همخوانی دارد. عبدالرحمن با استفاده از این مبانی، علم و دین را در یک رابطه طولی و البته با دورسالت تعریف کرد و این رابطه طولی را به نوع هستی‌شناسی انسان اسلامی مرتبط کرد و این نتایج را با ضمیمه کردن به خاتمیت و کمال اسلام، راه حل مسئله عنوان کرد.

ضمن اذعان به نقاط مثبت رویکرد عبدالرحمن از جمله گرایش دینی و دوری از گرایش‌های سکولار، نقد علم مدرن، اهتمام به احکام عملی اسلام، دفاع از هویت اسلامی، به‌کارگیری معارف قرآنی در متن استدلال‌ها، نگاه اخلاقی به انسان، معنویت‌گرایی و... به چند مورد نقد در رویکرد وی هم اشاره می‌شود:

۱. یکی از نقص‌های رویکرد وی تلاش در حل مسائل وجودی به وسیله منطق و معمولاً با استفاده از برهان‌ان است. برای مثال وقتی وی به اثبات قداست ذاتی اسلام پرداخته دلیلش را این‌گونه بیان می‌کند که «چون اسلام، خداوند را به ذات و اوصاف و افعال معرفی کرده، پس قداستش برتر است» یا وقتی خاتمیت اسلام را بیان می‌کند، استدلال وی این‌گونه است که «چون زمانه اخلاقی اسلام بعد از مسیحیت قرار دارد، پس کامل‌تر است» یا وقتی به انکار جوهر برای عقل می‌پردازد، بنایش چنین است که «چون عقل در قرآن استعمال اسمی ندارد، پس...» و... ملاحظه این‌گونه استدلال‌ات که در سراسر آثار عبدالرحمن مشاهده می‌شود، اساساً از پایین به حل مسئله می‌پردازد و با بهره‌گیری از وضعیت و موقعیت حاضر و محقق شده است و کم دیده می‌شود که وی از بالا و به نحو برهان لم مسائلی مانند توحید، حقانیت اسلام و امثال آن را حل کند. این نحوه از استدلال هرچند نشان از قدرت استدلال منطقی وی دارد و در مسائل زیادی حتی به اسکات خصم هم منجر شده و مسئله را به ظاهر حل شده جلوه می‌دهد، اما از بار وجود شناختی کمتر بهره می‌جوید. این‌گونه حل مسائل و پی‌جویی پاسخ‌ها از فرهنگ و متن زندگی و همراه کردن آن‌ها با براهین منطقی آن هم از نوع براهین اثنی به نحوی گسست از ایده‌ها و تفکرات فراتاریخی و ایستادن در متن تاریخ است و از این جهت راضی‌کننده نیست؛ زیرا همین تاریخی‌نگری در جاهایی با مدعیات ادیان توحیدی هم سازگاری ندارد که به همین اندازه بسنده می‌شود.

۲. رویکرد طه عبدالرحمن چنانکه در مباحث مربوط به مبانی هم گفته شد، یک رویکرد نقل‌گرا، ظاهرگرا و لکن از نوع متعادل و گشوده بر عقل در بُعد منطقی آن است که در درون گفتمان کلام اشعری ارزیابی می‌شود. ظاهرگرایی اشعری یکی از جریان‌های موجود در مجال تداولی اسلامی است و به همین خاطر نظریه‌ای که عبدالرحمن در باب نسبت علم و دین ارائه می‌دهد، نظریه‌ای نیست که تمام مجال تداولی اسلامی را نمایندگی کند؛ زیرا در رویکردهای باطنی و عقل‌گرا نحوه مواجهه با عقل، نقل، علم و... به گونه‌ای مغایر با رویکرد ظاهرگرای منطقی عبدالرحمن صورت می‌پذیرد و از این جهت این امر نقیصه‌ای در نظریه وی قلمداد می‌شود.

۳. هرچند طه عبدالرحمن مبتنی بر ایمانی که به خاتمیت اسلام و نیرومندی ابعاد قدسی آن دارد، خود نسبی‌گرایی دینی را شدیداً امری انحرافی و متناقض معرفی می‌کند و قول به عدم تفاضل میان ادیان را عاری از

حقیقت ارزیابی می‌کند، اما در هر حال تکیه بر داده‌های دینی با صورت‌بندی منطقی هر چند هم نیرومند بوده و توان اسکات خصم را دارا باشد، اما می‌تواند با همین نیرو و توان هم از جانب معتقدین به ادیان دیگر عرضه شوند که در نهایت به یک نزاع جدلی تبدیل گردیده و سرانجام روشنی برای آن متصور نمی‌شود.

۴. نظریه طه عبدالرحمن در باب علم و نسبت آن با دین به نحوی صورت مسائل تعارضات موجود میان آن دو را پاک می‌کند و اساساً وارد در حل تعارض نمی‌شود و این در حالی است که در وضعیت حاضر برخی تعارضات میان علم و دین ادعا می‌شود که پاسخ می‌طلبند. در این باره با ملاحظه مبانی عبدالرحمن می‌توان نظریه وی در باب نسبت علم و دین را یک نظریه در مقام ثبوت ارزیابی کرد و حال آن که در مقام اثبات حل مسئله تعارض راهکارهای عملی و روشن می‌طلبد.

۵. با توجه به رویکرد نسبتاً ظاهرگرایانه طه عبدالرحمن و تمرد در اخذ به ظواهر دینی و مخصوصاً قرآنی، این سؤال طرح می‌شود که با چه مجوزی وی گزاره‌های خبری را به گزاره‌های عملی و ارزشی تأویل می‌برد و همچنین چرا ظواهری از قرآن که موافق رویکرد دایرة المعارفی به دین است مانند «فیه تبیان کل شیء» یا «لارطب ولا یابس الا فی کتاب مبین» و امثال آن را نمی‌پذیرد و به نحوی به تأویل آن‌ها می‌پردازد. با این وصف، به نظر می‌رسد، وی در بحث ظاهرگرایی با منطق دوگانه عمل می‌کند و همیشه به منطق آن پای بند نمانده است؛ زیرا چه بسا مدعی رویکرد دایرة المعارفی هم بر ظواهری پافشاری می‌کند که رویکرد وی را تقویت می‌کند و این امر در هر حال یک نقص قلمداد می‌شود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

آنچه در این نوشتار بیان گردید تأملی بر نظریه طه عبدالرحمن درباره نسبت علم و دین بود. به این منظور ابتدا به طرح مبانی فکری وی اقدام شد؛ زیرا ملاحظه دیدگاه عبدالرحمن بدون استناد و قرار دادن آن‌ها بر دوش مبانی تا حدود زیادی یک نحو ساده‌اندیشی قلمداد می‌شود، اما وقتی این نظریه بر مبانی مبتنی شده و منطق منظمی را به کار می‌گیرد، نظریه‌ای قابل تأمل ارزیابی می‌شود. چنانکه گذشت عبدالرحمن دارای یک هستی‌شناسی اسلامی است و هستی را مشتمل بر غیب و شهود، ماده و معنا و مُلک و ملکوت معرفی کرد که تحت حاکمیت خالق حکیم قرار دارند. انسان هم از نگاه وی که البته یک نگاه اسلامی است به مُلکی و ملکوتی تقسیم گردید. این انسان آن گاه که با نظر مُلکی و در پدیده‌ها می‌نگرد، به علم می‌رسد و آن گاه که نگاه خود را در پدیده‌ها نفوذ داده و به باطن رسوخ می‌کند به ایمان دست می‌یابد. نگاه مُلکی بدون قرار گرفتن در طول نگاه ملکوتی یک نگاه ناقص است که وقوف در آن باعث سقوط مقام انسان می‌شود. انسان آن گاه که با هستی‌شناسی ملکوتی در پدیده‌ها می‌نگرد و عوالم متعددی را در ورای عالم حس نظاره می‌کند، براساس مقتضیات آن عوالم هم به عمل دست می‌زند؛ بنابراین، کنش اخلاقی یک کنش براساس مقتضیات عوالم دیگری غیر از عالم حس است. نیروی معنوی اسلام در تحقق عالی‌ترین رتبه کنش اخلاقی نهفته است و به سبب ادله‌ای که بیان شد کامل‌ترین نگاه ملکوتی به هستی ارزیابی می‌شود. علاوه بر این معرفت هم در نگاه طه عبدالرحمن یک فعل معرفی شد که از قلب صادر می‌شود و از همین رو بسان اعمال جوارحی مشمول حکم اخلاقی است. با این وصف و با ملاحظه این که دین همه‌اش اخلاق است و خبرهای دینی هم اصالتاً جهت خیر صادر نشده‌اند؛ بلکه در خدمت عمل دینی هستند، سه مرحله برای تعامل علم با عمل دینی بیان شد.

مطالعات اندیشه معاصر مسلمین، سال هشتم، شماره شانزدهم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

مرحله اول که در دوران شکوفایی تمدن اسلامی اتفاق افتاد و مطلوب طه عبدالرحمن بود، به سیاق عمل دینی اقرار می‌کرد و لوازم آن را گردن می‌نهاد. مرحله انکار عمل دینی در غرب مدرن پیش آمد و در نهایت اعتبار نظری عمل دینی هم مرحله اخیر معرفی شد. طه عبدالرحمن با بیان نظریه نسبت علم و دین خود، آن دو را دارای رسالت‌های گوناگون دانست، اما با این قید که علم لازم استولی کافی نیست آن دو را به هم پیوند می‌داد. در نگاه وی که همان مرحله اول بود، دانشمند با علم خود که در حقیقت یک عمل در ورای آن نهفته بود به خداوند تقرب می‌جست و اساساً از قهر علم و دین نشانی در این مرحله یافت نمی‌شد. در پایان هم ضمن اذعان به نقاط ارزشمند

نظریه طه عبدالرحمن به برخی اشکالات از جمله به استفاده بی رویه از برهان *إنّ و جدلی* بودن رویکرد وی هم اشاره شد.

فهرست منابع:

۱. مشروح، ابراهیم، (۱۳۸۶ش)، خوانشی بر طرح فکری طه عبدالرحمن، ترجمه و نقد هادی بیگی ملک آباد، قم: موسسه امام خمینی (ره).
۲. عبدالرحمن، طه، (۲۰۰۵م)، الحق الاسلامی فی الاختلاف الفکری، بیروت، المركز الثقافی العربی.
۳. عبدالرحمن، طه، (۲۰۰۲م)، الحق العربی فی الاختلاف الفلسفی، بیروت، المركز الثقافی العربی.
۴. عبدالرحمن، طه، (۲۰۰۳م)، حوارات من اجل المستقبل، بیروت، دارالهادی.
۵. عبدالرحمن، طه، (۱۹۹۴م)، تجدید المنهج فی تقویم التراث، بیروت، المركز الثقافی العربی.
۶. بیگی ملک آباد، هادی، (۱۳۹۱)، روش شناسی نظریه عقلانیت طه عبدالرحمن، فصل نامه معرفت فرهنگی اجتماعی، شماره، ۱۰.
۷. حرب، علی، (۱۹۹۸م)، الماهیه و العلاقه، بیروت، المركز الثقافی العربی.
۸. عبدالرحمن، طه، (۲۰۰۶م)، سوال الاخلاق، بیروت، المركز الثقافی العربی.
۹. عبدالرحمن، طه، (۱۹۹۸م)، اللسان و المیزان، بیروت، المركز الثقافی العربی.
۱۰. عبدالرحمن، طه، (۲۰۱۱م)، روح الدین، بیروت، المركز الثقافی العربی.
۱۱. عبدالرحمن، طه، (۲۰۱۲م)، سوال العمل، بیروت، المركز الثقافی العربی.
۱۲. پارسانیا، حمید، (۱۳۹۵ش)، روش شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم، کتاب فردا.
۱۳. اف هات، جان، (۱۳۸۵ش)، علم و دین از تعارض تا گفتگو، ترجمه بتول نجفی، قم، کتاب فردا.
۱۴. عبدالرحمن، طه، (۱۹۹۷م)، العمل الدینی و التجدید العقل، بیروت، المركز الثقافی العربی.