

Critical Studies in Texts and Programs of Human Sciences,
Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)
Monthly Journal, Vol. 22, No. 7, Autumn 2022, 287-304
Doi: 10.30465/CRTLS.2021.35960.2213

A Critical Review on the Book ***Religious Practice and Renewal of the Reason***

Saba Fadavi*

Abstract

Taha Abdurrahman is one of the modern Islamic thinkers and theorists, who wants to renovate traditions by criticizing the ethics of modernity, secular ethics and putting Islam in the basis, especially in ethics. He believes that the Islamic awakening needs intellectual backing and modernization based on a spiritual experience by passing the triple levels of reason, and on this basis, he said in the book of *Rohuddin* about the theory of "The empirical Velayat-e-Faqih", that is based on the mystical experience. The present article tries to review and analyze one of the most important works of Abdurrahman *Religious Practice and Renewal of the Reason* (1989)- and shows that the author, by not discussing the good and bad reasons, has ignored the place of reason - the single mind - in morality; and why his proposed intellectual support for the Islamic awakening could cause political and social damages.

Keywords: Experimental Velayat-e-Faqih, Islamic Awakening, *Religious Practice and Renewal of the Reason*, Rationality, Spiritual Experience

*PhD in Mysticism and Sufism, Semnan University, Semnan, Iran, fadavis@semnan.ac.ir

Date received: 21-04-2022, Date of acceptance 30-08-2022



بررسی و نقد کتاب کنش دینی و نوسازی عقل

صبا فدوی*

چکیده

طه عبدالرحمان از جمله اندیشمندان و نظریه‌پردازان نوگرای اسلامی است که با نقد اخلاقی مدرنیته، مخالفت با اخلاق سکولار، و مبنای قرارداد اسلام، به‌ویژه در حوزه اخلاق، در پی نوسازی سنت‌هاست. او معتقد است بیداری اسلامی نیازمند پشتوانه فکری و نوسازی براساس تعقلی مبتنی بر تجربه معنوی و گذر از مراتب سه‌گانه عقل است. عبدالرحمان شرع - عقل مسدود - را اصل و داشتن تجربه عرفانی - عقل مؤید - را شرط کمال اخلاق معرفی می‌کند تا در نهایت نظریه سیاسی «ولایت فقیه تجربی» را در کتاب روح‌الدین ارائه دهد. نگارنده در این مقاله می‌کوشد، با بررسی یکی از مهم‌ترین آثار عبدالرحمان، کنش دینی و نوسازی عقل، نظریه مراتب سه‌گانه عقلانیت او را با دیدگاهی انتقادی بازبینی کند و نشان می‌دهد مؤلف با نپرداختن به بحث حسن و قبح عقلی جایگاه عقل - عقل مجرد - را در اخلاق نادیده گرفته است. نگارنده در این مقاله هم‌چنین توضیح می‌دهد که چرا پشتوانه فکری پیش‌نهادی وی برای بیداری اسلامی می‌تواند آسیب‌های سیاسی و اجتماعی به‌هم‌راه داشته باشد.

کلیدواژه‌ها: بیداری اسلامی، تجربه معنوی، عقلانیت، کنش دینی و نوسازی عقل، ولایت فقیه تجربی.

* دکتری عرفان و تصوف، دانشگاه سمنان، ایران، fadavis@semnan.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۸



۱. مقدمه

اندیشمندان مسلمان در مواجهه با تمدن غرب و مدرنیته، که تاریخ آن به لشکرکشی‌های ناپلئون بناپارت در طی سال‌های ۱۷۹۸-۱۸۰۱ م به مصر بازمی‌گردد، سه رویکرد را درپیش گرفتند: گروهی باتوجه به رویکرد استعماری غرب آن را نفی کردند؛ گروهی نیز با نگاه به الگوی پیشرفت غرب به تقلید روی آوردند؛ گروه سوم نوگرایی اسلامی را پیش گرفتند (بیگلری و برزگر ۱۳۹۶: ۷۲).

سیدجمال اسدآبادی (د ۱۸۹۷ م) از جمله نخستین کسانی بود که خواستار اصلاح در جهان اسلام شد و ریشه عقب‌ماندگی مسلمانان را خود ایشان می‌دانست، نه اسلام فی‌نفسه. پس از اسدآبادی، محمد عبده (د ۱۹۰۵ م) با تأثیرپذیری از او و نگاهی دوسویه به اروپا، به‌عنوان دشمن، و نیز یک شخص پیش‌رو به تأویل عقلانی دین پرداخت. پس‌از آن، به‌تدریج، عقلانیت به‌عنوان یکی از ارکان روایت جدید از اسلام‌گرایی در جهان عرب مطرح شد (میرزاده ۱۳۹۳: ۷۳۰).

استفاده از ظرفیت‌های اسلام برای رهایی از قیدوبندهای نظام استبدادی، استعماری، و امپریالیسمی از طریق نگاه عقلانی و بازتفسیر دین اسلام به تحولات و جنبش‌های انقلابی در ذیل بیداری اسلامی منجر شد (همان: ۷۳۹). این جنبش اصولاً دارای ماهیتی اعتقادی است و مبانی معرفت‌شناسی دینی و فقهی از مهم‌ترین عوامل مؤثر در توانایی‌های نظری این جنبش‌هاست که نحوه اولویت‌بندی سه منبع دین، یعنی نقل، عقل، و شهود، نقش مهمی در تفسیر این مبانی دارد (فوزی ۱۳۹۲: ۱۲۴).

طه عبدالرحمان از جمله اندیشمندان و نظریه‌پردازان نوگرای اسلامی است که با نقد اخلاقی مدرنیته و مبنای قرارداد اسلام، به‌ویژه در حوزه اخلاق، در پی نوسازی سنت‌ها برپایه روح مدرنیته است، زیرا از نگاه او واقعیت مدرنیته با روح آن اختلاف دارد و روح مدرنیته فاقد چهره استعماری است و می‌تواند در همه فرهنگ‌ها به مقتضای زمان جریان داشته باشد بی‌آن‌که در تملک کشور یا فرهنگ خاصی قرار گیرد، که البته انتقادات بسیاری بر شیوه نوسازی پیش‌نهادی او برپایه محدودیت‌های نگرش فلسفی‌اش وارد شده است (بیگی ملک‌آباد ۱۳۹۰: ۱۵۶).

هدف از این مقاله بررسی یکی از مهم‌ترین آثار طه عبدالرحمان با نام کنش دینی و نوسازی عقل است تا عقلانیت سه‌گانه او با دیدگاهی انتقادی بازبینی شود و نشان داده شود که پشتوانه فکری پیش‌نهادی او برای بیداری اسلامی چه نقص‌هایی دارد.

پیش‌ازاین، در مقاله‌هایی با عناوین «پرونده (طه عبدالرحمن، فیلسوف ناساز مغربی): گزارش احیای عقل دینی (گزارشی از اندیشه‌های فلسفی طه عبدالرحمن)»، «نگرشی بر اندیشه و نظام فکری طه عبدالرحمان، اندیشمند معاصر مغربی»، «روش‌شناسی نظریه عقلانیت طه عبدالرحمن»، «بررسی و نقد طرح فکری و اندیشه‌های طه عبدالرحمن، متفکر معاصر مغربی»، و «گذار از اخلاق سکولار به اخلاق ایمانی؛ نقدها و ره‌یافت‌های طه عبدالرحمن» به بررسی اندیشه‌های او پرداخته شده است.

۲. معرفی کلی اثر

طه عبدالرحمان متولد سال ۱۹۴۴ م و پیرو مذهب مالکی و دارای دو مدرک دکتری فلسفه از دانشگاه سوربن فرانسه است. در ۱۹۶۷ م شکست اعراب از اسرائیل باعث تحول او و کناره‌گیری‌اش از شعر و پرداختن به نظریه‌پردازی به‌طور جدی شد.

عبدالرحمان صاحب تألیف‌های زیادی است و نویسنده‌ای پُرکار. از مهم‌ترین آثار او که با موضوع تجدید و نوسازی در پیوند است می‌توان به *تجدید المنهج فی تقویم التراث*، *فی اصول الحوار و تجدید علم الکلام*، *روح الدین*، و *العمل الدینی و تجدید العقل* اشاره کرد، که کتاب اخیر را هادی بیگی با نام *کنش دینی و نوسازی عقل* ترجمه و انتشارات ترجمان آن را چاپ کرده است.

اثر یادشده، که نسخه اصلی آن نخستین بار در ۱۹۸۹ م به‌چاپ رسیده است، در سه باب به‌نگارش درآمده و هر باب شامل سه فصل است. باب نخست به بحث در خصوص عقل مجرد و حدود آن، باب دوم به عقل مسدد و آفات آن، و باب سوم به عقل مؤید و کمال‌های آن اختصاص دارد:

در باب نخست، نویسنده پس از پرداختن به مقدمه و حدود «عقل مجرد» (مجموعه‌ای از افعال اعتقادی و استدلالی به قصد شناخت چیزی) محدودیت‌های ملازم با آن را در چهار دسته تقسیم‌بندی کرده است:

- حدود خاص، مشتمل بر محدودیت‌های نظریات الهیات اسلامی: ظنی‌بودن و تشبیهی‌بودن؛
- حدود عام، شامل عدم تأثیرپذیری و عدم تمامیت؛
- حدود واقعی، که از ممارست علمی به‌دست‌می‌آید، شامل نسبیت، بردگی، و آناشیسیم؛

- حدود فلسفی؛ صفت مادیت عقل مجرد، شامل پدیده‌انگاری، مکان‌مندی و واسطه‌گرایی، و تداخل آن با لاعقلانیت بر غیرضروری بودن آن.

نویسنده کتاب پذیرش این محدودیت‌ها را نه علتی بر عجز عقل انسان می‌داند، نه یکتایی و تفضّل آن. او معتقد است ممارست‌های علمی معاصر و ممارست‌های اسلامی هر دو می‌کوشند بر این محدودیت‌ها چیره شوند. اما روش ممارست علمی خود گرفتار محدودیت است. بنابراین، نمی‌تواند در این خصوص کارآمد باشد. این درحالی است که در ممارست اسلامی با روشی عملی در دو سطح مبنایی (شرع) و واقعی (ابزارهای شناخت علمی) از طریق پذیرفتن اصل انسانی عام و التزام به حقیقت تکاملی خلقت و اخلاق در انسان برای غلبه بر محدودیت‌های عقل مجرد تلاش می‌کند، که البته برگزیدن این روش در اختیار انسان نیست، بلکه عقل و نقل هر دو باید بر صحت فایده آن گواهی دهند که همان عمل به مقتضای شریعت الهی است که باعث رفع قیود عقل مجرد و ارتقای آن به سطح «عقل مسدد» می‌شود.

در باب دوم، نویسنده به معرفی عقل مسدد، به‌عنوان مجموعه‌ای از افعال اعتقادی، استدلالی، و عملی، به کسب احسان معینی می‌پردازد که به‌معنای خروج از استقلال و ورود به اشتغال شرعی است و دو قسم اساسی از آفات این عقل را برمی‌شمرد:

- آفات اخلاقی که دامن‌گیر ممارست فقهی (فعالیت عقیدتی و عملی) می‌شود: آفت تظاهر (تفاوت بین عمل و مقاصد آن)، و آفت تقلید (عمل به قول غیر بدون دلیل عملی)؛

- آفات علمی که بر ممارست سلفی (فعالیت سیاسی و عقلانی) عارض می‌شود: تجرید در دو شکل سلفی‌گری نظری و سلفی‌گری نقدی (اکتفا به عقل مجرد در فهم مبانی متون و تحلیل معارف و تجارب)؛

- سیاست‌گرایی (منوط‌کردن اصلاح به بُعد سیاسی به‌تنهایی).

بنابراین، عقل مسدد، به‌رغم برتری رتبی که بر عقل مجرد دارد، دچار آفات و محدودیت‌هایی است، ولی ورود در مراتب عمل برای وصول به مطلوب سودمند است و فایده‌نهایی این سیر در درجات عملی باعث فراهم‌آوردن تجربه‌ای زنده به‌وسیله معانی معنوی و ادامه عمل براساس آن تجربه فیض‌بخش است که عقل مسدد را از آفات آن می‌پالاید و این عمل مبتنی بر تجربه عقل مؤید نام دارد.

در باب سوم، نویسنده به بررسی عقل مؤید می‌پردازد که مبتنی بر تجربه و طلب کمال در عمل شرعی است با عنوان «ممارست تصوف». او ممارست تصوف را دارای اوصاف تحقیقی و کمالی (اخلاقی) می‌داند که در ممارست تحقیقی بُعد شناختی بر مبنای تجربه زنده و در ممارست اخلاقی بُعد تربیتی بر اساس فراهم کردن اخلاق ایدئال و نهادینه‌سازی معانی روحی شکل می‌گیرد. او در ممارست تحقیقی به طرح دو مسئله الوهیت و اسماء الحسنی و در بخش ممارست اخلاقی به تحلیل جایگاه الگو در اخلاق و کارکرد گفتار اشاری اخلاق می‌پردازد.

به اعتقاد عبدالرحمان، تحصیل عقل مؤید به واسطه عینیت و عبدیت در صورت استغراق در عمل شرعی فراهم می‌شود که با دو سطح دیگر عقلانیت اختلاف دارد، زیرا عقل مجرد در پی شناخت اوصاف ظاهری اشیا (رسوم)، و عقل مسدد بر مبنای شناخت افعال خاجی (اعمال) این اشیاست؛ در حالی که عقل مؤید، برخلاف این دو، علاوه بر رسوم و اعمال، در جست‌وجوی شناخت اوصاف باطنی (ذوات) اشیاست که در این جا به معنای «هویت» است که دارای تشخیص وجودی و تحقق عینی است. هم‌چنین، به واسطه عبدیت (عبدبودن)، که همان شناخت ارتباطی است، انسان تعین وجودی و تحقق اخلاقی می‌یابد. بنابراین، انسان در مرتبه عقل مؤید ذات خود را در ملاحظه با پیروی‌ها و ارتباطاتش می‌شناسد که در نتیجه آن می‌تواند ارتباطی را بشناسد که بیش‌ترین فایده را برای او دارد.

هم‌چنین، مراتب سه‌گانه عقل در مراتب تقرب نیز دارای تمایزند. به اعتقاد نویسنده، عقل مجرد، به عنوان سطح اول فعالیت عقلی، به فعالیتی اختصاص دارد که بدون استفاده از شرع اسلام صورت می‌گیرد که علت آن برخورد گزینشی با دین یا مخاصمه با آن است و صاحب چنین عقلی را «مقارب» می‌نامد. در سطح دوم، فعالیت عقلی مختص به عمل شرعی برای جلب توفیق الهی است که از فاعل آن با نام «قربانی» یاد می‌کند. و اما در سطح سوم ورود به مراتب شرع از قصد حصول محبت و ولایت الهی نتیجه می‌شود و صاحب آن را «متقرب» می‌نامد.

در نگاه عبدالرحمان، هریک از افعال مقرب بیش از افعال دو سطح دیگر باعث قرب به مطلوب و ترک آن عمل بیش‌تر سبب بُعد می‌شود. از سوی دیگر، عقلانیت «عقل مؤید» با نفوذ و فرورفتن در عمل به مدد اسباب تأییدی (تجربه) که با خود دارد باعث می‌شود فرد اشیا را آن‌گونه که بر حضرت حق دلالت دارند ببیند و به نوسازی عمل و تکامل آن تشویق شود و این خود باعث می‌شود در این سطح از عقلانیت فرد با محدودیت‌های عقل مجرد و

عقل مسدود و روبرو نشود و، علاوه بر فواید عقل در سطح مجرد، از مزایای عقل در سطح مسدود نیز بهره‌مند شود. بنابراین، آنچه در یکی از مراتب سه‌گانه حسن است در مرتبه دیگر نیز با ارتقای رتبه حسن محسوب می‌شود، مانند عقلانیت که در هر سه سطح وجود دارد، ولی عقلانی‌ترین عقلانیت در این میان را «عقل مؤید» دارد.

۳. نقد و تحلیل خاستگاه اثر

یکی از مهم‌ترین فعالیت‌های نواندیشان عرب تلاش برای پیوند دادن سنت و مدرنیته به منظور روشن کردن کارکردهای دینی در عصر کنونی است که نیازمند مشخص کردن نگاه دین به مفاهیمی چون آزادی، حقوق بشر، جهانی‌شدن، دموکراسی، فقه سیاسی، و در نهایت ارائه تعریفی از دین‌ورزی به مقتضای زمان است. ایشان از اواسط قرن بیستم تلاش کردند میان عقلانیت برآمده از روشن‌گری و اسلام‌گرایی بدون عقلانیت حد میانه‌ای اختیار کنند که از نخستین فعالان در این زمینه می‌توان محمد اقبال لاهوری (د ۱۹۳۸ م) را نام برد. در دوران معاصر نیز افرادی چون محمد عابد الجباری (د ۲۰۱۰ م)، نصر حامد ابوزید (د ۲۰۱۰ م)، محمد آرکون (د ۲۰۱۰ م)، و حسن حنفی (۱۹۳۵-۲۰۲۱ م) چنین نگاهی را دنبال می‌کنند (میرزاده ۱۳۹۳: ۷۳۴-۷۳۵).

طه عبدالرحمان نیز از جمله نواندیشانی است که عقلانیت اعراب را ناکارآمد می‌داند و سعی دارد با نقد اخلاقی مدرنیته و دمیدن روح مدرنیته، مبتنی بر سه اصل رشد، نقد، و شمول، به کالبد سنت‌های اسلامی، از طریق نوسازی و جای‌گزین کردن آن با عقلانیتی متناسب با دوران جدید، مسلمانان را به پیروزی در عرصه‌های مختلف برساند. بنابراین، نوسازی مدنظر او بر سنت‌ها و میراث اسلامی استوار است و معتقد است این سنت‌ها توانایی حضور در دوران جدید را دارند و، همان‌گونه که روح مدرنیته می‌تواند مصلح عقلانیت عرب باشد، سنت‌های اسلامی نیز می‌توانند انحراف‌های اخلاقی مدرنیته را اصلاح کنند.

عبدالرحمان معتقد است بیداری اسلامی در حال حاضر فاقد چهارچوب روش‌شناختی استوار و آگاهی‌بخشی فلسفی است و نیازمند پشتوانه فکری و نوسازی است که باید بنابر روش‌های عقلی و معیارهای علمی جدید تحریر شود، در غیر این صورت فاقد انسجام و جهت‌گیری صحیح است. این انسجام‌بخشی و نوسازی به دو شرط «تعقل» و «تجربه»

معنوی» منوط است؛ تجربه‌هایی که موجب اتصاف به مکارم اخلاقی است و تعقلی مبتنی بر تجربه که وظیفه آن نظم‌بخشی و سامان‌دهی تجربه معنوی از طریق روش‌های عقلی جدید است (عبدالرحمان ۱۳۹۶: ۳۷-۳۸). هدف او نیز از نگارش کتاب کنش دینی و نوسازی عقل بیان این مسئله است که با عقل تأییدشده به وسیله تجربه معنوی، که از طریق عمل به شرع اسلام حاصل شده است، می‌توان به کمال اخلاق انسانی دست یافت. همان‌گونه که در مقدمه مترجم آمده است، تأکید اولیه عبدالرحمان منطق‌محور است و به تدریج صبغه اخلاقی و صوفیانه می‌یابد که در نهایت به شکل‌گیری اندیشه سیاسی نویسنده در خصوص «ولایت فقیه تجربی» بر مبنای تجربه عرفانی و کشف و شهود در کتاب روح‌الدین منجر می‌شود.

۴. نقد شکلی اثر

کتاب کنش دینی و نوسازی عقل به قلم طه عبدالرحمان با ترجمه هادی بیگی ملک‌آباد را انتشارات ترجمان علوم انسانی با حمایت پژوهشگاه فرهنگ، هنر، و ارتباطات در ۲۸۷ صفحه و در بهار ۱۳۹۶ به چاپ رسانده است. این کتاب نخستین اثر ترجمه‌شده به فارسی از نویسنده یادشده است.

نسخه اصلی این اثر با هدف آگاهانه‌ساختن بیداری دینی، که در دو دهه اخیر مورد توجه جوامع اسلامی قرار گرفته است، با نام العمل الدینی و تجدید العقل در ۱۹۷۷ م در ۲۲۳ صفحه در نشر مرکز الثقافی العربی بیروت به چاپ رسید و، همان‌طور که گفته شد، شامل سه باب و نه فصل است که در نسخه ترجمه‌شده بخش نمایه نیز به پایان اثر اضافه شده است.

طرح روی جلد نسخه ترجمه‌شده در مقایسه با نسخه اصلی کتاب جذاب‌تر است و با محتوای آن متناسب است، ولی دو کتاب دیگر پس از این اثر با عنوان‌های پرسش از روش، حرکت به سوی الگوی نوینی از اندیشه (مجموعه درس‌گفتارها و سخن‌رانی‌های طه عبدالرحمان) و خصوصی‌گرایی و جهان‌گرایی در اندیشه اسلامی معاصر، اثر طه جابر العلوانی، منتشر شده در همین انتشارات (ترجمان) در پاییز و زمستان ۱۳۹۶ چاپ شده است که جلدی با طرح و رنگ کاملاً مشابه با جلد اثر یادشده دارند و این مشابهت جلد و نام نویسنده ممکن است خریدار و خواننده این کتاب‌ها را دچار سردرگمی کند.

از نظر صفحه‌آرایی و نگارش، ایرادهایی بر شکل متن وارد است؛ از جمله رعایت نکردن قواعد جدانویسی واژگان مستقل و استفاده از نیم‌فاصله به جای فاصله که در همه متن به چشم می‌خورد و موجب درهم‌رفتگی و آشفتگی ظاهر متن شده است؛ برای نمونه: «وام‌گیری نیز ناگزیر از الگوگیری ... نیز برای ...» (عبدالرحمان ۱۳۹۶: ۲۷۶) یا «هر نظری در الوهیت که مبتنی بر دواصل ... باین وصف ...» (همان: ۵۶) که در هر سطر از کتاب می‌توان نمونه‌هایی از این درهم‌نویسی را مشاهده کرد.

یکی دیگر از ایرادهای اساسی در نوشتار متن استفاده مکرر از علامت سکون (ْ) به جای ویرگول (،) است که در همه جای متن دیده می‌شود، مثلاً در صفحه‌های ۱۳۱، ۱۳۴.

مهم‌ترین ایرادی که بر ترجمه اثر وارد است به فهرست مندرجات کتاب بازمی‌گردد. در فهرست ترجمه اثر، برخلاف فهرست تفصیلی نسخه اصلی که در آن، علاوه بر ذکر باب‌ها و فصل‌ها، به بخش‌ها و زیربخش‌های متن اشاره شده است، بخش‌ها و زیربخش‌ها درج نشده و فقط به ذکر عنوان سه باب و سه فصل هر باب اکتفا شده است و فهرست اجمالی مترجم به هیچ وجه نشان‌دهنده عنوان‌ها و محتوای اثر نیست. این مسئله باعث شده است خواننده نتواند با مراجعه به فهرست به محتوای کتاب دسترسی سریع داشته باشد.

باتوجه به اصطلاح‌سازی‌های طه عبدالرحمان، برای ترجمه اثر یادشده تلاش زیادی شده است، اما بی‌توجهی به جمله‌بندی‌ها، که ممکن است ناشی از کم‌تجربگی مترجم یا تقلید به امانت‌داری باشد، باعث شده است خوانش متن با دشواری همراه باشد و نیازمند ویراستاری و تصحیح جمله‌بندی‌ها باشد.

از جمله نقاط قوت ترجمه اثر، علاوه بر افزودن بخش نمایه به انتهای کتاب، مقدمه مترجم است که در آن به طور کامل به معرفی نویسنده و آثار و اندیشه‌های او می‌پردازد و به آشنایی مترجم با اندیشه‌های طه عبدالرحمان اشاره دارد که پیش‌ازاین نیز در قالب مقاله‌هایی به چاپ رسیده است. البته، استفاده از نتیجه‌گیری‌های این مقالات در بخش مقدمه اثر باعث تک‌گویی و انحصار در برداشت و تفسیر متن شده است، زیرا صرف خواندن متن تغییر و تصرفی در متن است و این‌که در مقدمه سعی شود طرز فکر معلومی در متن حضور یابد تا سرّ یا نکته‌ای پنهان را آشکار کند در اصل آن را به دورترها سوق می‌دهد (بنگرید به آلموند ۱۳۹۰).

به طور کلی، ترجمه این کتاب در صورت ویرایش دوباره متن، فهرست‌نویسی صحیح، اصلاح ایرادهای نگارشی، و رعایت نشانه‌گذاری‌ها ترجمه‌ای قوی و دقیق خواهد بود.

۵. نقد محتوایی اثر

پیشینه نظریه عبدالرحمان در خصوص مراتب سه گانه عقل به آموزه های عرفان اسلامی بازمی گردد که به مراتب مختلف عقل و سطوح معرفتی اشاره داشته اند؛ از جمله بایزید بسطامی (د ۲۶۱ ق)، ابوسعید خراز (د ۲۷۹ ق)، جنید بغدادی (د ۲۹۷ ق). مثلاً، خراز علم را به سه بخش تقسیم می کند که دو قسم اول آن قبل از یافت و یک قسم آن بعد از یافت است که بایزید آن را «حقیقت معرفت» نامیده است (پورجوادی ۱۳۹۴: ۲۹). عین القضاة همدانی (د ۵۲۵ ق) نیز، با تقسیم حوزه معرفت شناختی به «طور عقل» و «طور ورای عقل»، طور عقل را مختص اهل نظر و اهل تقلید (عوام) و طور ورای عقل را به عرفا محدود می کند که از طریق «بصیرت» قادر به درک حقایق و باطن امورند و یک مسئله ممکن است از منظر طور عقل صحیح باشد، ولی از منظر طور ورای عقل نادرست باشد یا بالعکس (بنگرید به عین القضاة ۱۳۸۵).

در باب نخست، عبدالرحمان محدودیت هایی برای عقل مجرد برمی شمرد که ذاتی آن اند؛ به همین علت او معتقد است که اهل نظر در حوزه الهیات نیز با این محدودیت ها دست به گریبان اند که شامل نمادین بودن زبان و ظنی و تشبیهی بودن الهیات نظری است و معتقد است اهل نظر برای دوری گزیدن از این تشبیه ناگزیر به ورطه تعطیل، تأویل، یا اثبات می افتند؛ درحالی که هیچ یک به ناتوانی زبان در معرفت الهی کمک نمی کند. مثلاً، مؤلف «تأویل» را «باب توسعه زبان» معرفی می کند که به جابه جایی تشبیه از سطح معنای حقیقی به سطح معنای مجازی منجر می شود و موجب منحرف کردن کلمات از موضعشان می شود (عبدالرحمان ۱۳۹۶: ۵۶-۶۳). این سخن در حالی مطرح شده است که تأویل منحصر به مرتبه اول عقل - عقل مجرد - در مرتبه نظر نیست و زبان عرفا پس از رسیدن به آخرین مرتبه معرفت - عقل مؤید - نیز زبان تأویل و تمثیل است، زیرا ایشان زبان را در بیان تجربه معنوی خود ناتوان می بینند.

عبدالرحمان بر این نظر است که ممارست های اسلامی برای کسب یقین در معرفت، پیمودن شیوه تنزیه، و خروج از محدودیت های نمادین زبان تلاش می کند؛ همان گونه که ممارست های علمی با تکیه بر ضرورت وحدت عقلی در پی فائق آمدن بر این محدودیت هاینده؛ با این تفاوت که اقدامات آنها، با توجه به نسبت نظام های منطقی و سیطره ابزار، خود به این محدودیت ها دچار است، ولی وضع برای ممارست های دینی به طور کامل متفاوت است، زیرا تنها بر عقل مجرد تکیه ندارند و به مرتبه ظن اکتفا نمی کنند.

مؤلف معتقد است بی تردید با نگاه منصفانه به ممارست‌های اسلامی می‌توان به حقیقت تکاملی خلقت و اخلاق در انسان پی برد. او بی آن‌که در پی اثبات سخن خود باشد، فقط با غیرمنصفانه‌دانستن آرای مخالف به بیان تعریفی نارسا و مبهم از تکامل خلقت و اخلاق بسنده می‌کند. عبدالرحمان تکامل خلقت را همان ذات واحد انسان می‌داند که در پیوند و اجتماع بُعد مادی و روحی، نظری و عملی، و عقلی و وجدانی است و دین اسلام بر این حالت اجتماع تشریح شده است. او هم‌چنین تکامل اخلاق را میل به کمال در همه افعال به وسیله تزکیه صفات معنوی با پیروی از احکام اسلامی تعریف می‌کند که به واسطه عمل به شرع اسلام می‌توان چشم‌اندازهای عقل مجرد را توسعه داد (همان: ۸۴). او پالایش صفات معنوی و حرکت به سوی کمال در اخلاق را بدون توجه به گستردگی بحث اخلاق و امکان بیان مستقل آن از دین فقط به پیروان یک دین خاص محدود می‌کند؛ درحالی‌که در بخش دیگری از کتاب بیان می‌کند که ادیان آسمانی بر رکن ثابتی که همان عمل به اخلاق است تأسیس شده‌اند (عبدالرحمان ۱۳۹۶: ۱۴۶).

باتوجه به این‌که مؤلف از مخالفان اخلاق سکولار و سکولاریسم است، ممارست‌های غیردینی در حوزه اخلاق را باعث انحراف بیش‌تر به سوی شرّ معرفی می‌کند، زیرا بر این باور است که هیچ انسانی بدون اخلاقی بهره‌مند از اشتغال شرعی وجود ندارد (همان: ۱۴۶). از سوی دیگر، او برای عقل مسدّد آفت‌های اخلاقی چون تظاهر و تقلید را برمی‌شمرد (همان: ۱۱۶-۱۲۷) و مبنای آن‌چه خود دارای آسیب‌های اخلاقی است به‌عنوان اصلی برای اخلاقی‌زیستن می‌تواند جای بحث باشد.

نقد عبدالرحمان بر سلفیه در باب دوم مشروح و مبرهن است. او در همین بخش بیان می‌کند که هیچ عقیده و مذهبی را نمی‌توان یافت مگر این‌که در معرض عوامل گوناگون زمانی و مکانی دچار دگرگونی شده و از اصول منابش فاصله گرفته است (همان: ۱۳۲). نویسنده در باب سوم، از همین منظر، اختلاف بین مسلمانان و منابع اصلی اسلامی را رفع‌نشدنی و جزو محدودیت‌های عقل مسدّد معرفی می‌کند:

مقتضای حقیقت تاریخی این است که اختلاف زمانی بین ما و متون اولیه اسلامی قضیه‌ای غیرقابل‌رفع است و عوامل خارجی و شرایط زمانی و مکانی آن‌ها پدیده‌ای است که از مشاهده مستقیم ما پوشیده و تجربه‌کردن فعلی آن‌ها برای ما ناممکن است (همان: ۲۳۹).

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که احکامی که او آن‌ها را اصولی ثابت متضمن اخلاق معرفی می‌کند، باوجود این محدودیت، چگونه می‌توانند در شرایط زمانی و مکانی مختلف به کار روند و شامل نقد او بر نسبیّت ممارست‌های علمی و عدم وحدت آن نشوند؟!

مؤلف در تأیید سخن خود دربارهٔ محدودیت «عقل مسدّد» و ضرورت وجود «عقل مؤید»، «تطهیرکردن و رسوخ‌دادن» را به عنوان راهی برای رفع فاصلهٔ تاریخی و گفتاری دین و متدین ارائه می‌دهد. براین اساس، هرچه فاصلهٔ زمانی و ام‌گیرنده از متون اصلی اسلامی بیش‌تر می‌شود، نیاز او به نوسازی تربیت خود و رفع لایه‌های متراکم عقلی از طریق عبادات واجب بیش‌تر ضرورت می‌یابد تا فرد به فطرت خود بازگردد و معانی اصلی متون اسلامی را دریافت کند. بنابراین، متون اسلامی باید به سوی فرد متدین بازگردند نه این که او به آن‌ها مراجعه کند و این همان «تطهیرکردن» است. البته، تطهیرشدن به تنهایی نمی‌تواند کافی باشد، بلکه نیازمند همراه شدن با علم و عمل است و خود این همراهی نیز باید به گونه‌ای باشد که نقص‌های نظری و ام‌گیرنده را جبران کند و فرد از آن معانی برای دگرگون‌کردن اوضاع اطراف خود کمک گیرد که «رسوخ‌دادن» نام دارد (عبدالرحمان ۱۳۹۶: ۲۴۲).

عبدالرحمان از دیگر نقاط قوت «عقل مؤید» را نبود آفات اخلاقی «عقل مسدّد» می‌داند و معتقد است «تجربه ریشهٔ حیات اخلاق و نوسازی اوصاف است» (همان: ۱۵۷) که با بحث «تطهیرکردن و رسوخ‌دادن» پیوند می‌یابد. او حقیقت اخلاق را نه صرف افکار و تعاریف، بلکه مجموعه‌ای از تجارب می‌داند (همان: ۲۲۱).

عبدالرحمان در بحث تجربهٔ دینی از میان دو نظر، که یکی قائل به همانندی آن با تجربهٔ حسی است و دیگری آن را تجربه‌ای صرفاً روحی می‌داند، نظری میانه را برمی‌گزیند که طبق آن در تجربهٔ روحی قوای حسی تعطیل نمی‌شود، بلکه تجربهٔ روحی در حضور قوای حسی رخ می‌دهد (همان: ۲۲۱-۲۲۲) که همان نقطه‌ای است که آرای یادشدهٔ او دربارهٔ نقاط قوت «عقل مؤید» را به‌چالش می‌کشد، زیرا مؤلف به نقش تأثیر قوای حسی بر دریافت‌های معنوی بی‌توجه بوده است و فقط بیان می‌کند که این دو دارای هم‌بودگی از نوع تداخل و تکامل‌اند، نه تقابل و تعارض، و این قوای حسی‌اند که از معانی دریافت‌شده متأثر می‌شوند و فایده می‌برند.

دیدگاه سیاسی عبدالرحمان بر مبنای نسبت ناهم‌سوی سنت و تجدد است. به اعتقاد او، پیوند صفات مثبت سکولاریسم و صفات مثبت میراث اسلامی نامعقول و ناممکن است،

زیرا نقاط مثبت سکولاریسم از ممارست عقلانیت مجرد گرفته شده است و نقاط مثبت میراث اسلامی از ممارست عقلانیت مسدّد (همان: ۱۵۱) و، باتوجه‌به محدودیت‌ها و آسیب‌های اخلاقی که متوجه «عقل مسدّد» است، تنها راه باقی مانده تکیه بر «عقل مؤید» است که به‌طور مشروح این نظریه سیاسی را در کتاب *روح‌الدین* بیان کرده است. البته، با مطالعه مطالب بیان‌شده در کتاب *کنش دینی و نوسازی عقل* نیز می‌توان جهت‌گیری سیاسی او را پیش‌بینی کرد.

عبدالرحمان «نظریه ولایت فقیه» را کافی نمی‌داند، چون در آن بحث تجربه معنوی لحاظ نشده و در مرتبه عقل مسدّد توقف کرده است. او معتقد است کمال معنوی فقیه بدون داشتن تجربه دینی ناقص است و محدودیت‌هایی دارد که با مبانی تصوف کامل می‌شود. هادی بیگی در مقدمه کتاب *کنش دینی و نوسازی عقل* بر این نظر است که «علی‌رغم اشکالاتی که ممکن است به نظریه ولایت فقیه او وارد باشد، این رویکرد عبدالرحمان به فقه سیاسی جای تمجید و تحسین دارد؛ آن هم در عصری که سکولاریسم و قداست‌زدایی سکه رایج در میان روشن‌فکران است» (همان: ۳۲). این نظر می‌تواند به صوفی‌سازی در جامعه منجر شود؛ درحالی‌که مؤلف به آسیب‌های سلوک بی‌توجه بوده است؛ راهی که به اقلیت اختصاص دارد و اکثریت عظیم مردم قائل نیستند که هرگز به چنین تجربه عرفانی برسند (استیس ۱۳۸۸: ۳۳۷). حتی از بین عرفا هم به‌ندرت سالکی به حقیقت آن دست می‌یابد و تعیین صدق و کذب آن از عهده خود سالک خارج است (قیصری ۱۳۷۵: ۵۹۴-۵۹۵).

۶. نقد و تحلیل جایگاه اثر

باتوجه‌به این‌که مؤلف کتاب *کنش دینی و نوسازی عقل* در مقدمه کتاب خود شرط ورود به مباحث مطرح‌شده را کنار گذاشتن پیش‌فرض‌های رایج درباره تجربه دینی معرفی می‌کند، مخاطب انتظار دارد با نظریه‌ای نو و محکم در مقایسه با دیدگاه‌های دیگر درباره تجربه دینی مواجه شود، ولی بی‌توجهی مؤلف به نظریه‌های مخالف و گاه ارائه آرای غیرمنطقی جایگاه علمی آرای او را تنزل داده است.

کتاب *کنش دینی و نوسازی عقل* شروعی برپایه منطق و استدلال دارد، ولی به‌تدریج از مسیر ابتدایی خود فاصله می‌گیرد و با نگاهی صوفیانه بحث‌های اخلاقی را به‌شیوه غیرمنطقی پی می‌گیرد. او سعی دارد با پیوند دادن عرفان به اخلاق تجربه عرفانی را منبع و

مبنای رسیدن به کمال اخلاق نشان دهد و همین فرض مؤلف نظریه او را از اساس تضعیف می‌کند، زیرا با نگاه ذات‌گرایانه اگرچه آگاهی عرفانی می‌تواند انگیزه‌ای برای اخلاقی زیستن باشد، مبنایی برای اخلاق نیست (استیس ۱۳۸۸: ۳۴۱-۳۴۷) و عرفان و اخلاق از نظر ساخت‌گرایی اگر با یک‌دیگر متضاد نباشند، دست‌کم بی‌ارتباطاند (کنز ۱۳۸۳: ۳۱۷).

در نظریه عبدالرحمان، سنجه و ملاک رهبری سیاسی داشتن تجربه معنوی است؛ تجربه‌ای که فهم صدق و کذب آن حتی برای کبار صوفیه دشوار است و، مهم‌تر آن‌که، برخلاف نظر عبدالرحمان، داشتن تجربه معنوی یا رسیدن به «عقل مؤید» منوط به گذر از مرتبه «عقل مسدود» نیست، زیرا در فلسفه عرفان، حتی از نگاه ذات‌گرایانی چون استیس، احوال عرفانی و تجربه معنوی مستقل از ادیان است، اگرچه غالباً آغشته به احساسات دینی است و می‌تواند بدون هیچ‌یک از ادیان وجود داشته باشد (استیس ۱۳۸۸: ۳۵۶). این در حالی است که در کتاب کنش دینی و نوسازی عقل تجربه معنوی نشانه دین‌داری اصیل و منحصر به یک دین خاص و احکام آن در نظر گرفته شده است. از سوی دیگر، برگزیدن راه اقلیت برای اکثریت به این بهانه که اکثریت در مرتبه نازل‌تری از عقل قرار دارند نمی‌تواند توجیه عقلی داشته باشد.

ذکر این نکته لازم است که در برخی موارد عناوین متناسب با متن انتخاب نشده‌اند. مثلاً، مؤلف در ابطال دو دیدگاه «تجربه زنده» مباحثی را در ذیل عنوان «تکامل اخلاق» بیان کرده که بی‌ارتباط با عنوان است (عبدالرحمان ۱۳۹۶: ۲۲۱). هم‌چنین، میل مؤلف به اصطلاح‌سازی باعث شده در بخش‌هایی که نیاز به اصطلاح‌سازی نبوده است اصطلاح‌های تازه‌ای وضع کند و این خود بر پیچیدگی متن افزوده است.

۷. نتیجه‌گیری

در کتاب کنش دینی و نوسازی عقل طه عبدالرحمان، به واسطه تسلط بر فلسفه و منطق، سعی کرده است به شیوه‌ای منطقی و استدلالی مراتب عقل و محدودیت‌ها و آفت‌های آن را بررسی کند، ولی از اواسط باب دوم از قوت استدلال‌های مؤلف کاسته می‌شود.

عبدالرحمان، با نپرداختن به بحث حسن و قبح عقلی، جایگاه عقل (عقل مجرد) را در اخلاق نادیده می‌گیرد. او شرع (عقل مسدود) را اصل و داشتن تجربه عرفانی (عقل مؤید) را شرط کمال اخلاق معرفی می‌کند تا در نهایت نظریه سیاسی خود را در کتاب روح‌الدین

ارائه دهد، ولی بی‌اعتنایی او به آرای مخالف و بی‌پاسخ رهاکردن آن‌ها از سطح علمی نظریه او کاسته و نقدهای جدی بر این نظریه وارد است.

مؤلف، به دلیل مخالفت با اخلاق سکولار، فعالیت‌های غیردینی در حوزه اخلاق را ناکارآمد و عامل شرارت بیش‌تر در جامعه می‌داند و شرع اسلام را تنها پاسخ‌گوی نیازهای انسان برای نیل به کمال اخلاق معرفی می‌کند. از سوی دیگر، او اختلاف بین مسلمانان و منابع اصلی اسلامی را رفع‌نشدنی و جزو محدودیت‌های عقل مسدّد برمی‌شمارد و برای آن آفت‌های اخلاقی ذکر می‌کند. احکامی که او به‌عنوان اصلی ثابت متضمن اخلاق معرفی می‌کند، با وجود این محدودیت‌ها، چگونه می‌توانند در شرایط زمانی و مکانی مختلف به کار روند بی‌آن‌که شامل نقد او بر نسبیّت ممارست‌های علمی و عدم وحدت آن نشوند. از سوی دیگر، آن‌چه را که خود دچار آسیب‌های اخلاقی است چگونه می‌توان تنها اصل برای اخلاقی زیستن در نظر گرفت؟

نگارنده، برخلاف نظر عبدالرحمان مبنی بر این‌که هر آن‌چه در یکی از مراتب سه‌گانه عقل حسن است در مرتبه دیگر نیز حسن محسوب می‌شود، معتقد است آن‌چه در یکی از مراتب عقل حسن است در مرتبه دیگر می‌تواند خلاف آن و قبح باشد و علت مهم اختلاف بین اهل نظر و اهل سلوک به همین موضوع بازمی‌گردد و، همان‌گونه‌که عین القضاة بیان کرده است، آن‌چه در طور عقل درست است می‌تواند در طور ورای عقل نادرست باشد و برعکس.

هم‌چنین، مؤلف از میان دو نظر حسی و صرفاً روحی دانستن تجربه دینی نظری میانه را می‌پذیرد که طبق آن تجربه روحی در حضور قوای حسی رخ می‌دهد، ولی او معتقد است قوای حسی از معانی دریافت‌شده متأثر می‌شود و به تأثیر قوای حسی بر دریافت‌های معنوی بی‌توجه است و فقط بیان می‌کند که این دو دارای هم‌بودگی از نوع تداخل و تکامل‌اند، نه تقابل و تعارض، برخلاف آن‌چه خود عرفاً درخصوص تأثیر قوای جسمی بر دریافت‌های معنوی (واردات) بیان می‌کنند. باتوجه‌به آن‌چه گفته شد، می‌توان گفت عبدالرحمان به‌نوعی در پی قداست بخشی به همه تجربه‌های معنوی برای تحکیم جایگاه «عقل مؤید» است.

مؤلف به تأویل نگاه منفی دارد و آن را نوعی تحریف، منحصر در مرتبه «عقل مجرد»، معرفی می‌کند و به تأثیر زبان و ضرورت تأویل تجربه دینی بی‌توجه است؛ درحالی‌که

بررسی و نقد کتاب کنش دینی و نوسازی عقل (صبا فدوی) ۳۰۳

تأویل منحصر به مرتبه عقل مجرد نیست و زبان عرفا پس از رسیدن به مرتبه «عقل مؤبد» نیز زبان تأویل و تمثیل است.

باتوجه به این که عینیت معرفت عرفانی و صدق و کذب این معرفت خود محل سؤال است، حتی عرفا، که خود صاحب تجربه‌اند، همه واردات عرفانی را ربانی نمی‌دانند و معتقدند بسیاری موهوم و شیطانی‌اند که نه تنها پرده از حقیقت بر نمی‌دارند، بلکه موجب گمراهی فرد می‌شوند و راستی آزمایی آن از عهده فرد سالک بدون حضور پیر یا شیخ خارج است. بی‌توجهی مؤلف به این نکته و تأکید او بر «رسوخ‌دادن» معنا در عمل می‌تواند پیامدهای خطرناک سیاسی و آسیب‌های اجتماعی متعددی داشته باشد.

کتاب‌نامه

- استیس والتر. ت. (۱۳۸۸)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- بدرلو، زهرا (۱۳۹۵)، «گذار از اخلاق سکولار به اخلاق ایمانی؛ نقدها و رهیافت‌های طه عبدالرحمن»، *نقد کتاب اخلاق علوم تربیتی و روان‌شناسی*، ش ۵.
- بیگی ملک‌آباد، هادی (۱۳۹۰)، «نگرشی بر اندیشه و نظام فکری طه عبدالرحمن، اندیشمند معاصر مغربی»، *معرفت*، ش ۱۶۲.
- بیگی ملک‌آباد، هادی (۱۳۹۱)، «بررسی و نقد طرح فکری و اندیشه‌های طه عبدالرحمن، متفکر معاصر مغربی»، *معرفت*، ش ۱۸۱.
- بیگی ملک‌آباد، هادی (۱۳۹۱)، «روش‌شناسی نظریه عقلانیت طه عبدالرحمن»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ش ۱۰.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۹۴)، *دریای معرفت*، تهران: هرمس.
- جهانگیر، کیومرث و حسن ملکی (۱۳۹۴)، «بیداری اسلامی، ریشه‌ها و زمینه‌ها»، *سیاست*، ش ۲۴۶.
- عبدالرحمان، طه (۱۳۹۶)، *کنش دینی و نوسازی عقل*، ترجمه هادی بیگی، تهران: ترجمان علوم انسانی.
- عین‌القضات، عبدالله بن محمد (۱۳۸۵)، *دفاعیات و گزیده حقایق عین‌القضات همدانی*، ترجمه قاسم انصاری، تهران: منوچهری.
- فوزی، یحیی (۱۳۹۲)، «جریان‌شناسی فکری جنبش بیداری اسلامی»، *مطالعات انقلاب اسلامی*، ش ۳۳.

۳۰۴ پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، سال ۲۲، شماره ۷، مهر ۱۴۰۱

قیصری، داود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تحقیق سیدجلال آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
کنز، استیون (۱۳۸۳)، گزیده مقالات: ساخت‌گرایی سنت و عرفان، ترجمه و تحقیق سیدعطا انزلی، قم: آیت عشق.

مرادی، مجید (۱۳۸۶)، «پرونده (طه عبدالرحمن، فیلسوف ناساز مغربی): گزارش احیای عقل دینی (گزارشی از اندیشه‌های فلسفی طه عبدالرحمن)»، کتاب ماه فلسفه، ش ۱.

میرزاده، فرامرز (۱۳۹۳)، «اندیشه انقلابی و بیداری اسلامی»، سیاست، ش ۳۲.