

Critical Studies in Texts & Programs of Human Sciences,
Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)
Monthly Journal, Vol. 22, No. 7, Autumn 2022, 305-322
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: *Religious Practice and Renewal of the Reason*, Islamic Awakening, Spiritual Experience, Experimental Velayat-e-Faqih, Rationality

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

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



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

بررسی و نقد کتاب کنش دینی و نوسازی عقل

صبا فدوی*

چکیده

طاها عبدالرحمان از جمله اندیشمندان و نظریه‌پردازان نوگرای اسلامی است که با نقد اخلاقی مدرنیته، مخالفت با اخلاق سکولار و مبنا قرار دادن اسلام به‌ویژه در حوزه اخلاق، در پی نوسازی سنت‌ها است. او معتقد است بیداری اسلامی نیازمند پشتوانه فکری و نوسازی بر اساس 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 نظریه‌ی سیاسی «ولایت فقیه تجربی» را در کتاب روح‌الدین ارائه دهد. مقاله حاضر می‌کوشد با بررسی یکی از مهم‌ترین آثار عبدالرحمان - کنش دینی و نوسازی عقل - نظریه مراتب سه‌گانه‌ی عقلانیت او را با دیدگاهی انتقادی مورد بازبینی قرار دهد؛ و نشان می‌دهد، مؤلف با نپرداختن به بحث حسن و قبح عقلی، جایگاه عقل مجرد را در اخلاق نادیده گرفته است؛ و چرا پشتوانه فکری پیشنهادی وی برای بیداری اسلامی، می‌تواند آسیب‌های سیاسی و اجتماعی به همراه داشته باشد.

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

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

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



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

۱. مقدمه

اندیشمندان مسلمان در مواجهه با تمدن غرب و مدرنیته که تاریخ آن به لشگرکشی‌های ناپلئون بناپارت در طی سال‌های ۱۸۰۱-۱۷۹۸ میلادی به مصر بازمی‌گردد، سه رویکرد را در پیش گرفتند؛ گروهی با توجه به رویکرد استعماری غرب آن را نفی کردند، گروهی نیز با نگاه به الگوی پیشرفت غرب به تقلید روی آوردند و 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 و نه اسلام فی نفسه می‌دانست، سپس محمد عبده (د ۱۹۰۵ م) با تأثیرپذیری از او و نگاهی دو سویه به اروپا به عنوان یک دشمن و نیز یک پیش‌رو، به تأویل عقلانی دین پرداخت؛ پس از آن به تدریج عقلانیت به عنوان 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 منجر به تحولات و جنبش‌های انقلابی در ذیل بیداری اسلامی شد. (همان: ۷۳۹) این جنبش اصولاً دارای ماهیتی اعتقادی است و از مهم‌ترین عوامل مؤثر بر توانایی‌های نظری این جنبش‌ها مبانی معرفت‌شناسی دینی و فقهی است که نحوه اولویت‌بندی سه منبع دین یعنی نقل، عقل و شهود نقش مهمی در تفسیر این مبانی دارد. (فوزی، ۱۳۹۲: ۱۲۴)

طاها عبدالرحمان از جمله اندیشمندان و نظریه‌پردازان نوگرای اسلامی است؛ که با نقد اخلاقی مدرنیته و مبنا قرار دادن اسلام به‌ویژه در حوزه اخلاق در پی نوسازی سنت‌ها بر پایه روح مدرنیته است؛ زیرا از نگاه او واقعیت مدرنیته با روح آن دارای اختلاف بوده و روح مدرنیته فاقد چهره‌ی استعماری است و می‌تواند در همه‌ی فرهنگ‌ها به مقتضای زمان جریان داشته باشد، بی آن‌که در تملک کشور یا فرهنگ خاصی قرار گیرد؛ که البته انتقادات بسیاری بر شیوه‌ی نوسازی پیشنهادی او بر پایه محدودیت‌های نگرش فلسفی‌اش وارد شده است. (بیگی ملک آباد، ۱۳۹۰: ۱۵۶)

هدف از مقاله‌ی حاضر بررسی یکی از مهم‌ترین آثار او با عنوان «کنش دینی و نوسازی عقل» است؛ تا عقلانیت سه‌گانه‌ی او را با دیدگاهی انتقادی مورد بازبینی قرار دهد و نشان دهد پشته‌واره فکری پیشنهادی او برای بیداری اسلامی دارای چه نقص‌هایی است؟

پیش از این مقاله‌هایی با عناوین «پرونده (طاها عبدالرحمن، فیلسوف ناساز مغربی): گزارش احیای عقل دینی (گزارشی از اندیشه‌های فلسفی طاها عبدالرحمن)»، «نگرشی بر اندیشه و نظام فکری طاها عبدالرحمان - اندیشمند معاصر مغربی»، «روش‌شناسی نظریه عقلانیت طاها عبدالرحمن»، «بررسی و نقد طرح فکری و اندیشه‌های طاها عبدالرحمن: متفکر معاصر مغربی» و «گذار از اخلاق سکولار به اخلاق ایمانی نقدها و رهیافت‌های طاها عبدالرحمن» به بررسی اندیشه‌های او پرداخته‌اند.

۲. معرفی کلی اثر

طاها عبدالرحمان متولد سال ۱۹۴۴ میلادی و پیرو مذهب مالکی و دارای دو مدرک دکتری فلسفه از دانشگاه سوربن فرانسه است؛ در سال ۱۹۶۷ 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 پرکار محسوب می‌شود؛ و 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، العمل الدینی و تجدید العقل*؛ اشاره کرد، که کتاب اخیر با عنوان «کنش دینی و نوسازی عقل» توسط هادی بیگی ترجمه و در انتشارات ترجمان به چاپ رسیده است.

اثر یاد شده که نسخه اصلی آن برای نخستین بار در سال ۱۹۸۹م به چاپ رسیده، در سه باب که هر یک شامل سه فصل است نگارش شده است. باب نخست به بحث در خصوص عقل مجرد و حدود آن، باب دوم به عقل مسدود 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 تقسیم بندی نموده است:

- حدود خاص؛ مشتمل بر محدودیت‌های نظریات الهیات اسلامی: ظنی بودن و تشبیهی بودن،
- حدود عام؛ شامل: عدم تاثیرپذیری و عدم تمامیت،
- حدود واقعی؛ که از ممارست علمی به دست می‌آید: نسبت، بردگی، آناشسیم،
- حدود فلسفی؛ صفت مادیت عقل مجرد: پدیده‌انگاری، مکان‌مندی و واسطه‌گرایی و تداخل آن با لاعقلانیت بر غیر ضروری بودن آن.

او پذیرش این محدودیت‌ها را نه علتی بر عجز عقل انسان و نه یکتایی و تفضل آن می‌داند و معتقد است ممارست‌های علمی معاصر و ممارست‌های اسلامی هر دو سعی بر چیره شدن بر این محدودیت‌ها دارند؛ ولی روش ممارست علمی خود گرفتار محدودیت است بنابراین نمی‌تواند در این خصوص کارآمد باشد؛ در حالی 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 به عنوان مجموعه‌ای از افعال اعتقادی، استدلالی و عملی به کسب احسان معینی می‌پردازد که به معنی خروج از استقلال و ورود به اشتغال شرعی است و دو قسم اساسی از آفات این عقل را بر می‌شمرد:

- 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 (منوط نمودن اصلاح بر بعد سیاسی به تنهایی)

بنابراین عقل مسدود علاوه بر تری 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 فراهم آوردن تجربه‌ای زنده به وسیله معانی معنوی و ادامه عمل بر اساس آن تجربه فیض بخش است که عقل مسدود را از آفات آن می‌پالاید و این عمل مبتنی بر تجربه «عقل مؤید» نام دارد.

در باب سوم؛ نویسنده به بررسی «عقل مؤید» که مبتنی بر تجربه و طلب کمال در عمل شرعی است با عنوان «ممارست تصوف» می‌پردازد. او ممارست تصوف را دارای اوصاف تحقیقی و کمالی (اخلاقی) می‌داند که در ممارست تحقیقی بعد شناختی بر مبنای تجربه‌ی زنده، و در ممارست اخلاقی بعد تربیتی بر اساس فراهم کردن اخلاق ایدئال و نهادینه‌سازی معانی روحی شکل می‌گیرد. او در ممارست تحقیقی به طرح دو مسئله‌ی «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 واسطه‌ها «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 اشیاء (رسوم)، و عقل مسدود بر مبنای شناخت افعال خاجی (اعمال) این اشیاء است در حالی که «عقل مؤید» برخلاف این دو علاوه بر رسوم و اعمال در جستجوی شناخت اوصاف باطنی (ذوات) اشیا است که در این جا به معنی «هویت» است که دارای تشخیص وجودی و تحقق عینی است. هم‌چنین به واسطه‌های عبدیت (عبد بودن) که همان شناخت ارتباطی است، انسان تعیین وجودی و تحقق اخلاقی می‌یابد، بنابراین انسان در مرتبه «عقل مؤید» ذات خود را در ملاحظه با پیروی‌ها و ارتباطاتش می‌شناسد که در نتیجه‌ی آن می‌تواند ارتباطی را بشناسد که بیشترین فایده را برای او دارد.

هم‌چنین مراتب سه‌گانه‌ی عقل در مراتب تقرب نیز دارای تمایز هستند: به اعتقاد نویسنده، عقل مجرد به عنوان سطح اول فعالیت عقلی به فعالیت 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 هر یک از افعال مقرب بیش از افعال دو سطح دیگر باعث قرب به مطلوب و ترک آن عمل بیشتر سبب بعد 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، اشیاء را آن‌گونه که بر حضرت حق دلالت دارند ببیند و او را به نوسازی عمل و تکامل آن تشویق نماید؛ و این خود باعث می‌شود در این سطح از عقلانیت فرد با محدودیت‌های عقل مجرد و عقل مسدود روبه‌رو 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 را در این میان «عقل مؤید» دارا است.

۳. نقد و تحلیل خاستگاه اثر

یکی از مهم‌ترین فعالیت‌های نواندیشان عرب سعی بر پیوند سنت و مدرنیته، به‌منظور روشن ساختن کارکردهای دینی در عصر کنونی است، که نیازمند مشخص کردن نگاه دین به مفاهیمی چون آزادی، حقوق بشر، جهانی شدن، دموکراسی، فقه سیاسی و... 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 را 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 عابدالجباری (د ۲۰۱۰ م)، نصر حامد ابوزید (د ۲۰۱۰ م)، محمد آرکون (د ۲۰۱۰ م) و حسن حنفی (م ۱۹۳۵ م) چنین نگاهی را دنبال می‌کنند. (میرزاده، ۱۳۹۳: ۷۳۴-۷۳۵)

طاها عبدالرحمان نیز از جمله نواندیشانی است که عقلانیت اعراب را ناکارآمد می‌داند و سعی دارد با نقد اخلاقی مدرنیته و دمیدن روح مدرنیته سمبنتی بر سه اصل رشد، نقد و شمول- بر کالبد سنت‌های اسلامی، از طریق نوسازی و جایگزین نمودن آن با عقلانیتی متناسب با دوران جدید، مسلمانان را به پیروزی در عرصه‌های مختلف برساند؛ بنابراین نوسازی که او مدنظر دارد بر پایه 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 نمایند.

عبدالرحمان معتقد است بیداری اسلامی در حال حاضر فاقد چارچوب روش‌شناختی استوار و آگاهی‌بخشی فلسفی و نیازمند پشتوانه فکری و نوسازی است که باید بنا بر روش‌های عقلی و معیارهای علمی جدید تحریر شود، در غیر این صورت فاقد انسجام و جهت‌گیری صحیح است؛ و این انسجام‌بخشی و نوسازی منوط به دو شرط «تعقل» و «تجربه معنوی» است، تجربه‌ای که موجب اتصاف به مکارم اخلاقی است و تعقلی مبتنی بر تجربه که وظیفه‌ی 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 تأیید شده به وسیله تجربه معنوی که از طریق عمل به شرع اسلام حاصل شده است می‌توان به کمال اخلاق انسانی دست یافت.

همان‌گونه که در مقدمه‌ی مترجم آمده است؛ تأکید اولیه‌ی عبدالرحمان منطق محور است و به تدریج صبغه اخلاقی و صوفیانه می‌یابد که در نهایت منجر به شکل‌گیری اندیشه سیاسی نویسنده در خصوص «ولایت فقیه تجربی» بر مبنای تجربه عرفانی و کشف و شهود در کتاب روح‌الدین می‌شود.

۴. نقد شکلی اثر

کتاب کنش دینی و نوسازی عقل به قلم طاها عبدالرحمان با ترجمه هادی بیگی ملک‌آباد از سوی ترجمان علوم انسانی و حمایت پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات در ۲۸۷ صفحه و در بهار سال ۱۳۹۶ به چاپ رسید که نخستین اثر ترجمه شده به فارسی از نویسنده‌ی یاد شده است.

نسخه اصلی این اثر با هدف آگاهانه ساختن بیداری دینی که در دو دهه اخیر مورد توجه جوامع اسلامی قرار گرفته، با عنوان «العمل الدینی و تجدید العقل» در سال ۱۹۷۷ میلادی در ۲۲۳ صفحه توسط نشر مرکز الثقافی العربی بیروت به چاپ رسید؛ و همان‌طور که گفته شد شامل سه باب و نه فصل است که در نسخه‌ی ترجمه شده بخش نمایه نیز به پایان اثر اضافه شده است

طرح روی جلد نسخه ترجمه شده در مقایسه با نسخه اصلی کتاب جذابیت بیشتری دارد 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 درس گفتارها و سخنرانی‌های طاهای عبدالرحمان - و خصوصی‌گرایی و جهان‌گرایی در اندیشه اسلامی معاصر* - اثر طاهای جابری‌العلوانی - توسط همین انتشارات (ترجمان) در پاییز و زمستان ۱۳۹۶ چاپ شده است که جلدی با طرح و رنگ کاملاً مشابه با جلد اثر یاد شده دارند و این مشابهت جلد و نام نویسنده می‌تواند خریدار و خواننده‌ی این کتاب‌ها را دچار سردرگمی کند.

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

یکی دیگر از ایرادهای اساسی در نوشتار متن، استفاده‌ی مکرر از علامت سکون (°) به جای ویرگول (،) است که در همه جای متن دیده می‌شود؛ به‌طور نمونه: در صفحه‌های ۱۳۱، ۱۳۴ و...

مهم‌ترین ایرادی که بر ترجمه اثر وارد است به فهرست مندرجات کتاب بازمی‌گردد، که برخلاف فهرست تفصیلی نسخه اصلی که در آن علاوه بر ذکر باب‌ها و فصل‌ها به بخش‌ها و زیربخش‌های متن اشاره شده است؛ در فهرست ترجمه‌ی اثر بخش‌ها و زیربخش‌ها درج نشده، و تنها 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؛ و این مسئله باعث شده است خواننده نتواند با مراجعه به فهرست به محتوای کتاب دسترسی سریع داشته باشد.

اگرچه برای ترجمه‌ی اثر یاد شده با توجه به اصطلاح‌سازی‌های طاهای عبدالرحمان، تلاش شده است؛ ولی عدم توجه به جمله‌بندی‌ها که ممکن است ناشی از کم‌تجربگی مترجم یا تقید به حفظ امانت‌داری باشد، باعث شده است خوانش متن با دشواری همراه باشد و نیازمند ویراستاری و تصحیح جمله‌بندی‌ها است.

از جمله نقاط قوت ترجمه‌ی اثر؛ علاوه بر افزودن بخش نمایه به انتهای کتاب، مقدمه‌ی مترجم است که در آن به‌طور کامل به معرفی نویسنده و آثار و اندیشه‌های او می‌پردازد و به آشنایی مترجم با اندیشه‌های طاها عبدالرحمان اشاره دارد که پیش از این نیز در قالب مقاله‌هایی به چاپ رسیده است؛ البته استفاده از نتیجه‌گیری‌های این مقالات در بخش مقدمه‌ی اثر، باعث تک‌گویی و انحصار در برداشت 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 (رک.به: آلموند، ۱۳۹۰).

به‌طور کلی ترجمه اثر در صورت ویرایش دوباره‌ی متن، فهرست‌نویسی صحیح، اصلاح ایرادهای نگارشی و رعایت نشانه‌گذاری‌ها، ترجمه‌ای قوی و دقیق ارزیابی می‌شود.

۵. نقد محتوایی اثر

پیشینه نظریه عبدالرحمان در خصوص مراتب سه‌گانه عقل به آموزه‌های عرفان اسلامی بازمی‌گردد که به مراتب مختلف عقل و سطوح معرفتی اشاره داشته‌اند؛ از جمله بایزید بسطامی (د ۲۶۱ق)، ابوسعید خراز (د ۲۷۹ق)، جنید بغدادی (د ۲۹۷). به‌طور نمونه؛ خراز علم را به سه بخش تقسیم می‌کند 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) عین‌القضات همدانی (د ۵۲۵) نیز با تقسیم حوزه معرفت‌شناختی 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 می‌کند که از طریق «بصیرت» قادر به درک حقایق و باطن امور هستند؛ و یک مسئله می‌تواند از منظر طور عقل، صحیح ولی از منظر طور ورای عقل نادرست باشد یا بالعکس؛ (رک.به: عین‌القضات، ۱۳۸۵)

در باب نخست عبدالرحمان محدودیت‌هایی را برای عقل مجرد برمی‌شمرد که ذاتی آن هستند؛ به همین علت معتقد است اهل نظر در حوزه الهیات نیز با این محدودیت‌ها دست به‌گریبان هستند که شامل نمادین بودن زبان، ظنی و تشبیهی بودن الهیات نظری است؛ و معتقد است اهل نظر برای دوری گزیدن از این تشبیه ناگزیر به ورطها تعطیل، تأویل یا اثبات می‌افتند؛ در حالی که هیچ‌یک به ناتوانی زبان در معرفت الهی کمک نمی‌کند؛ به‌طور

مثال: مؤلف «تأویل» را «باب توسعه زبان» معرفی می‌کند که به جابجایی تشبیه از سطح معنی حقیقی به سطح معنی مجازی منجر می‌شود و موجب منحرف ساختن کلمات از موضعشان می‌شود، (عبدالرحمان، ۱۳۹۶: ۵۶-۶۳) و این سخن در حالی مطرح شده است که تأویل منحصر به مرتبه اول عقل [عقل مجرد] در مرتبه‌ی 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 می‌بینند.

عبدالرحمان براین نظر است که ممارست‌های اسلامی برای کسب یقین در معرفت، پیمودن شیوه تنزیه و خروج از محدودیت‌های نمادین زبان تلاش می‌کند؛ همان‌گونه که ممارست‌های علمی با تکیه بر ضرورت وحدت عقلی در پی فایق آمدن بر این محدودیت‌ها هستند با این تفاوت که اقدامات آن‌ها با توجه به نسبت نظام‌های منطقی و سیطره‌ی ابزار، خود به این محدودیت‌ها دچار است؛ ولی وضع برای ممارست‌های دینی به طور کامل متفاوت است؛ زیرا تنها بر عقل مجرد تکیه ندارد و بر مرتبه ظن اکتفا نمی‌کنند.

مؤلف معتقد است بی‌تردید با نگاه منصفانه به ممارست‌های اسلامی به حقیقت تکاملی خلقت و اخلاق در انسان می‌توان پی برد؛ بی‌آن‌که در پی اثبات سخن خود باشد، تنها با غیرمنصفانه دانستن نظرات مخالف، به 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 بعد مادی و روحی، نظری و عملی، و عقلی و وجدانی است، و دین اسلام بر این حالت اجتماع تشریح شده است؛ و تکامل اخلاق را نیز میل به کمال در همه‌ی افعال به وسیله تزکیه صفات معنوی به وسیله پیروی از احکام اسلامی تعریف می‌کند، که به واسطه‌ها 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، تنها به پیروان یک دین خاص محدود می‌کند؛ در حالی که در بخش دیگری از کتاب بیان می‌دارد ادیان آسمانی بر رکن ثابتی که همان عمل به اخلاق است تأسیس شده‌اند (همان: ۱۴۶).

با توجه به این‌که مؤلف از مخالفان اخلاق سکولار و سکولاریسم است، ممارست‌های غیردینی در حوزه‌ی اخلاق را باعث انحراف بیشتر به سوی شر 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 (رک: همان، ۱۱۶-۱۲۷)؛ و مبنا قرار دادن آن چه خود دارای آسیب‌های اخلاقی است به‌عنوان اصلی برای اخلاقی زیستن می‌تواند جای بحث باشد.

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

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

اکنون این پرسش مطرح می‌شود احکامی که او آن را به‌عنوان اصلی ثابت متضمن اخلاق معرفی می‌کند با وجود این محدودیت چگونه می‌توانند در شرایط زمانی و مکانی مختلف به‌کار روند بی‌آن‌که شامل نقد او بر نسبیّت ممارست‌های علمی و عدم وحدت آن نشوند؟!

مؤلف در تأیید سخن خود درباره محدودیت «عقل مسدّد» و ضرورت وجود «عقل مؤید»، «تظاهیر کردن و رسوخ دادن» را به‌عنوان راهی برای رفع فاصله تاریخی و گفتاری دین و متدین ارائه می‌دهد، بر این اساس هرچه فاصله زمانی وام‌گیرنده از متون اصلی اسلامی بیشتر می‌شود نیاز او به نوسازی تربیت خود و رفع لایه‌های متراکم عقلی از طریق عبادات واجب ضرورت بیشتری می‌یابد تا فرد به فطرت خود بازگردد و معانی اصلی متون اسلامی را دریافت کند، بنابراین این متون اسلامی هستند که باید به‌سوی فرد متدین بازگردند نه این‌که او به آن‌ها مراجعه کند و این همان «تظاهیر کردن» است، البته تظاهیر شدن به‌تنهایی نمی‌تواند کافی باشد بلکه نیازمند همراه شدن علم و عمل است و خود این همراهی هم باید به‌گونه‌ای باشد که عمل، نقص‌های نظری وام‌گیرنده را جبران کند و فرد از آن معانی برای دگرگونی اوضاع اطراف خود کمک گیرد که «رسوخ دادن» نام دارد (همان: ۲۴۲).

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

او در بحث تجربه دینی از میان دو نظر که یکی قائل به همانندی آن با تجربه حسی است و دیگری آن را تجربه‌ای صرفاً روحی می‌داند، نظری میانه را برمی‌گزیند که طبق آن، در تجربه روحی قوای حسی تعطیل نمی‌شود، بلکه تجربه روحی در حضور قوای حسی رخ می‌دهد (همان: ۲۲۱-۲۲۲)؛ که همان نقطه‌های است که نظرات یاد شده‌ی او درباره نقاط قوت «عقل مؤید» را به چالش می‌کشد؛ زیرا مؤلف به نقش تأثیر قوای حسی بر دریافت‌های معنوی بی‌توجه بوده است و تنها عنوان می‌کند که این دو دارای هم‌بودگی از نوع تداخل و تکامل هستند نه تقابل و تعارض، و این قوای حسی هستند که از معانی دریافت‌شده متأثر شده و فایده می‌برد.

دیدگاه سیاسی عبدالرحمان بر مبنای نسبت ناهمسوی سنت و تجدد است، به اعتقاد او پیوند صفات مثبت سکولاریسم و صفات مثبت میراث اسلامی غیرمعقول و ناممکن است؛ زیرا نقاط مثبت سکولاریسم از ممارست عقلانیت مجرد، و نقاط مثبت میراث اسلامی از ممارست عقلانیت مسدّد گرفته شده است (همان: ۱۵۱) و با توجه به محدودیت‌ها و آسیب‌های اخلاقی که متوجه «عقل مسدّد» است بنابراین تنها راه باقی مانده تکیه بر «عقل مؤید» است، که به طور مشروح این نظریه سیاسی را در کتاب روح‌الدین بیان کرده است؛ البته با مطالعه مطالب عنوان شده در 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، و معتقد است کمال معنوی فقیه بدون داشتن تجربه دینی ناقص و دارای محدودیت‌هایی است 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، در هر صورت 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، مقدمه: ۳۲).

در حالی که این نظر می‌تواند به صوفی‌سازی در جامعه منجر شود، در حالی که 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 به ندرت 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

با توجه به این که مؤلف کنش دینی و نوسازی عقل، در مقدمه کتاب خود شرط ورود به مباحث مطرح شده 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 نظریات مخالف و گاه ارائه نظرات غیرمنطقی، جایگاه علمی نظرات او را تنزل داده است.

کتاب کنش دینی و نوسازی عقل، شروعی بر پایه منطق و استدلال دارد؛ ولی به تدریج از مسیر ابتدایی خود فاصله می‌گیرد، و با نگاهی صوفیانه بحث‌های اخلاقی را به طور غیرمنطقی پی می‌گیرد؛ او سعی دارد با پیوند عرفان و 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؛ ولی مبنایی برای اخلاق نیست، (استیس، ۱۳۸۸: ۳۴۱-۳۴۷) و عرفان و اخلاق از نظر ساخت‌گرایی اگر با یک‌دیگر متضاد نباشند، دست‌کم بی‌ارتباطند. (کتز، 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 آن که برخلاف نظر عبدالرحمان داشتن تجربه معنوی یا رسیدن به «عقل مؤید» منوط بر گذر از مرتبه «عقل مسدود» نیست؛ زیرا در فلسفه‌ی عرفان حتی از نگاه ذات‌گرایانی چون استیس، احوال عرفانی و تجربه معنوی مستقل از ادیان است؛ اگرچه غالباً آغشته به احساسات دینی است، ولی 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 نازل تری از عقل قرار دارند نمی‌تواند توجیه عقلی داشته باشد.

لازم به ذکر است که در برخی موارد عناوین متناسب با متن انتخاب نشده‌اند؛ به‌طور نمونه: مؤلف در ابطال دو دیدگاه «تجربه زنده»، مباحثی را در ذیل عنوان «تکامل اخلاق» بیان داشته است که بی‌ارتباط با عنوان هستند (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، به واسطه‌ی تسلط طاها عبدالرحمان بر فلسفه و منطق، سعی شده است به شیوه‌ای منطقی و استدلالی مراتب عقل و محدودیت‌ها و آفت‌های آن بررسی شود؛ 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 مسدّد) را اصل و داشتن تجربه عرفانی (عقل مؤید) را شرط کمال اخلاق معرفی می‌کند تا در نهایت نظریه‌ی سیاسی خود را در کتاب روح‌الدین ارائه دهد؛ ولی بی‌اعتنایی به نظرهای مخالف و بی‌پاسخ رها کردن آن‌ها، از سطح علمی نظریه‌ی او کاسته، و نقدهای جدی بر این نظریه وارد است.

مؤلف به واسطه مخالفت با اخلاق سکولار، فعالیت‌های غیردینی در حوزه‌ی 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 اختلاف بین مسلمانان و منابع اصلی اسلامی را غیر قابل رفع و آن را جزو محدودیت‌های عقل مسدّد برمی‌شمرد و برای آن آفت‌های اخلاقی ذکر می‌کند. احکامی که او آن را به عنوان اصلی ثابت متضمن اخلاق معرفی می‌کند با وجود این محدودیت‌ها چگونه می‌تواند در شرایط زمانی و مکانی مختلف به کار روند بی‌آن‌که شامل نقد او بر نسبیّت ممارست‌های علمی و عدم وحدت آن نشوند؛ و از سوی دیگر آن‌چه را که خود دارای آسیب‌های اخلاقی است چگونه می‌توان به‌عنوان تنها اصل برای اخلاقی زیستن در نظر گرفت.

نگارنده، برخلاف نظر عبدالرحمان مبنی بر این که هر آن چه در یکی از مراتب سه گانه عقل، حسن است در مرتبه دیگر نیز حسن محسوب می شود؛ معتقد است آن چه در یکی از مراتب عقل، حسن است، در مرتبه دیگر می تواند خلاف آن و قبیح باشد، و علت مهم اختلاف بین اهل نظر و اهل سلوک به همین موضوع بازمی گردد؛ و همان گونه که عین القضاة بیان کرده است آن چه در طور عقل درست است می تواند در طور ورای عقل نادرست باشد، و بالعکس.

هم چنین مؤلف از میان دو نظر حسی و صرفاً روحی دانستن تجربه دینی، نظری میانه را می پذیرد که طبق آن تجربه روحی در حضور قوای حسی رخ می دهد، ولی او معتقد است این قوای حسی هستند که از معانی دریافت شده متأثر می شوند، و به بحث تأثیر قوای حسی بر دریافت های معنوی بی توجه است و تنها عنوان می کند که این دو دارای هم بودگی از نوع تداخل و تکامل هستند نه تقابل و تعارض؛ برخلاف آن چه خود عرفا در خصوص تأثیر قوای جسمی بر دریافت های معنوی (واردات) بیان می کنند. با توجه به آن چه گفته شد می توان گفت عبدالرحمان به نوعی در پی قداست بخشی به همه ی تجربه های معنوی برای تحکیم جایگاه «عقل مؤید» است.

مؤلف نگاه منفی به تأویل داشته و آن را نوعی تحریف، منحصر در مرتبه «عقل مجرد» معرفی می کند؛ و به تأثیر زبان و ضرورت تأویل تجربه دینی بی توجه است، در حالی که تأویل منحصر به مرتبه ی عقل مجرد نیست و زبان عرفا پس از رسیدن به مرتبه «عقل مؤید» نیز زبان تأویل و تمثیل است.

با توجه به این که عینیت معرفت عرفانی و صدق و کذب این معرفت خود محل سؤال است؛ و حتی عرفا که خود صاحب تجربه هستند، همه ی واردات عرفانی را ربانی نمی دانند، و معتقدند بسیاری موهوم و شیطانی اند که نه تنها پرده از حقیقت بر نمی دارند، بلکه موجب گمراهی فرد می شوند، و راستی آزمایی آن از عهده ی فرد سالک بدون حضور پیر یا شیخ خارج است. بی توجهی مؤلف به این نکته و تأکید او بر «رسوخ دادن» معنا در عمل، می تواند پیامدهای خطرناک سیاسی و آسیب های اجتماعی متعددی داشته باشد.

کتابنامه

استیس، والترت، (۱۳۸۸)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: سروش.

- بدرلو، زهرا، (۱۳۹۵)، «گذار از اخلاق سکولار به اخلاق ایمانی نقدها و رهیافت‌های طاها عبدالرحمن»، نقد کتاب اخلاق علوم تربیتی و روان‌شناسی، ش ۵: صص ۱۲۹-۱.
- بیگی ملک آباد، هادی، (۱۳۹۰)، «نگرشی بر اندیشه و نظام فکری طاها عبدالرحمن - اندیشمند معاصر مغربی»، معرفت، ش ۱۶۲: صص ۱۴۳-۱۵۶.
- ، (۱۳۹۱)، «بررسی و نقد طرح فکری و اندیشه‌های طاها عبدالرحمن: متفکر معاصر مغربی»، معرفت، ش ۱۸۱: صص ۱۰۹-۱۲۲.
- ، (۱۳۹۱)، «روش‌شناسی نظریه عقلانیت طاها عبدالرحمن»، معرفت فرهنگی اجتماعی، ش ۱۰، صص ۱۲۱-۱۴۴
- پورجوادی، نصرالله، (۱۳۹۴)، دریای معرفت، تهران: هرمس.
- جهانگیر، کیومرث و ملکی، حسن، (۱۳۹۴)، «بیداری اسلامی، ریشه‌ها و زمینه‌ها»، سیاست، ش ۲: صص ۲۵-۴۶.
- عبدالرحمان، طاها، (۱۳۹۶)، کنش دینی و نوسازی عقل، تهران: ترجمان علوم انسانی.
- عین القضاة، عبدالله بن محمد، (۱۳۸۵)، دفاعیات و گزیده حقایق عین القضاة همدانی، ترجمه: قاسم انصاری، تهران: منوچهری.
- فوزی، یحیی، (۱۳۹۲)، «جریان‌شناسی فکری جنبش بیداری اسلامی»، مطالعات انقلاب اسلامی، ش ۳۳: صص ۱۲۳-۱۴۰.
- قیصری، داود. (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تحقیق سید جلال آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کنز، استیون، (۱۳۸۳)، گزیده مقالات، ساخت‌گرایی سنت و عرفان، ترجمه و تحقیق سیدعطا انزلی، قم: آیت عشق.
- مرادی، مجید، (۱۳۸۶)، «پرونده (طاها عبدالرحمن، فیلسوف ناساز مغربی): گزارش احیای عقل دینی (گزارشی از اندیشه‌های فلسفی طاها عبدالرحمن)»، کتاب ماه فلسفه، ش ۱: صص ۱۷-۳۱.
- میرزاده، فرامرز، (۱۳۹۳)، «اندیشه انقلابی و بیداری اسلامی»، سیاست، ش ۳۲: ۷۲۳-۷۴۱.