



طه عبدالرحمن در چند جمله خود را چنین معرفی می‌کند:

«در سال ۱۹۴۴ در شهر جدید در دویست کیلومتری جنوب رباط به دنیا آمدم. تحصیلات ابتدایی و متوسطه را در مغرب گذراندم و برای تحصیلات دانشگاهی به فرانسه رفتم. از دانشگاه سوربن دو دکترای دریافت کردم: دکترای فلسفه زبان و دکترای فلسفه منطق. سپس به مغرب بازگشتم و به تدریس در دانشگاه‌ها مشغول شدم. شخصیت فکری من از عوامل چندی متأثر است و ابعاد مختلفی دارد. یعنی از یک سو از میراث اسلامی چون کلام، فلسفه، تصوف، اصول و حتی ادبیات بهره کافی برده‌ام و از سوی دیگر تمام توان خود را صرف آشنایی با فرهنگ غرب و فهم عمیق آن ساختم، این مهم به مدد آشنایی‌ام با سه زبان فرانسوی، انگلیسی و آلمانی حاصل آمد. افزون بر این در راستای رشته تحصیلی‌ام با پژوهش‌های مختلف و جدید مانند منطق ریاضی و منطق گفت و گو آشنایی گسترده و عمیق یافتم.»

آشنایی با اندیشه‌های طه عبدالرحمن، فیلسوف اسلامی معاصر مغربی از جهات متعدد اهمیت دارد. نخستین آن، این است که وی ناسازترین فیلسوف و متفکر معاصر عرب با جریان‌های بزرگ فکری و فلسفی موجود در جهان غرب است. مجموع جریان‌های فکری و فلسفی معاصر عرب یا ناقد سنت و میراث هستند و یا تارک آن؛ اما طه عبدالرحمن به شدت مدافع سنت است.

دوم آن که طه عبدالرحمن حتی به شهادت دشمنان فکری و شخصی‌اش، فیلسوف است، یعنی ناقل و مقلد نیست بلکه فلسفه‌پرداز است و مدعی است که هدفش تأسیس فلسفه‌ای از درون و برآمده از تاریخ و واقعیات خودمان است. برای نمونه، وی برای مفهوم عقل، با بهره‌گیری از مفاهیم و آموزه‌های نهفته در سنت دینی اسلامی نظریه‌پردازی کرده و عقل اسلامی و عربی را نه نیازمند نقد، که نیازمند احیا و ما را نیازمند بازگشت به آن (عقل مسدود یا عقل مؤید) می‌داند. وی حتی برای برخی حرکت‌ها و جریان‌های سیاسی، مانند انتفاضه و مقاومت هم نظریه‌پردازی فلسفی کرده است و در نقد اخلاقی مدرنیته غربی، مفهوم «وقاحت» را پرداخته است. وی می‌گوید: «اخیراً به فلسفه‌پردازی

برای مفهومی از مفاهیم غرب که غرب در آن زیست می‌کند ولی برای آن نفلسفیده است، روی آورده‌ام؛ مفهوم وقاحت را اکنون در جهان مشاهده می‌کنیم که مبنای تعامل غرب با دیگران است». چکیده سخن طه عبدالرحمن این است که غرب در وقاحت استعلا و وقاحت انکار فرو افتاده است، زیرا تصلب و تعصب براندیشه خویش، او را از دریافت اندیشه دیگران باز داشته و این وضع، حالت استبدادی و استعلائی برای آن پدید آورده است. غرب، هم‌چنین منکر حق متفاوت بودن دیگران به لحاظ اندیشه است و این وضع، غرب را به وقاحت انکار فرو برده است.

در این جا شهادت دکتر کمال عبدالطیف که به لحاظ فکری و فلسفی، تعلق خاطری به فکر و فلسفه طه عبدالرحمن ندارد، گویا و جالب توجه است. وی درباره آثار مکتوب طه عبدالرحمن چنین می‌نویسد:

«آثار مکتوب طه عبدالرحمن در دایره فلسفه می‌گنجد؛ نه از آن رو که وی از چهل سال پیش دانشجو و بعد استاد بخش فلسفه در دانشکده ادبیات دانشگاه رباط است، بلکه در برخی تولیدات فکری‌اش مانند دروس منطق و فلسفه زبان، کفایت خویش را در فهم و بیان و تفسیر نشان داده است که مراتب پیوند آن با تولیدات عرضه شده در تاریخ فلسفه، جای هیچ انکاری باقی نمی‌گذارد. قضیه از این هم فراتر است و آثار انتقادی او نسبت به رویکرد سنتی در اندیشه فلسفی مغربی و اندیشه مدرنیته، قدرت او را در پی‌افکنی بنایی فلسفی آشکار می‌کند. و حقا که وی در تصنیفاتش در «نقد فلسفه» و به‌ویژه در کتاب «باور فلسفی»، تلاشی جدی را در میناپردازی اجتهاد فلسفی سامان داده است.»

سوم این که طه عبدالرحمن از حیث تسلط بر فلسفه‌ها و اندیشه‌های اروپایی اگر در میان متفکران معاصر عرب بی‌نظیر نباشد، کم‌نظیر است. تسلط کامل بر سه زبان فرانسوی، انگلیسی و آلمانی و ارتباط مستقیم با منابع اصلی و

## احیای عقل دینی

### گزارشی از اندیشه‌های فلسفی

#### طه عبدالرحمن

#### مجید مرادی

دست اول در این سه زبان، او را در جایگاهی قرار داده است که هیچ کس در رتبه علمی و آشنایی او با فلسفه‌های اروپایی شکی به خود راه ندهد. وی می‌گوید: «اساساً فلسفه، مبتنی بر همان مقتضیات عقلی و روش‌شناختی‌ای است که فلسفه‌ها در جهان غرب بر آن مبتنی بوده‌اند و الحمدلله من دستاوردهایی داشته‌ام که جز من در این زمینه نداشته است. من به رغم تسلط کاملی که بر میراث غربی دارم، ناقل نبوده‌ام. من به چندین زبان تسلط دارم. از زبان‌های باستانی هم استفاده می‌کنم و می‌فهمشان و آگاهی من نسبت به تولیدات فلسفی غرب، به تازگی حاصل نیامده است. با این حال، خود را تسلیم اندیشه آنان نمی‌کنم و از آنان تقلید و کپی‌برداری نمی‌کنم.»

تا کنون ۱۴ کتاب از طه عبدالرحمن در موضوعاتی مانند منطق، فلسفه زبان، روش‌شناختی مطالعه میراث (سنت)، نقد مدرنیته، فلسفه اخلاق و نقد گفتمان‌های فلسفی منتشر شده است. نخستین کتاب طه عبدالرحمن با عنوان زبان و فلسفه (اللغة و الفلسفة) در سال ۱۹۷۹ منتشر شد.

کتاب دوم وی مجموعه مقالاتی در باب نحو و منطق صوری و با عنوان المنطق الصوری والنحو الصوری در سال ۱۹۸۳ به چاپ رسید.

کتاب سوم، اصول گفت‌وگو و بازسازی علم کلام، (اصول الحوار و تجديد علم الکلام) است که در سال ۱۹۸۷ منتشر شد. این کتاب تلاش دارد نشان دهد که علم کلام سنتی، روش‌مند بوده و از شیوه‌هایی برخوردار بوده که امروزه فاقد آن هستیم. به عبارت دیگر اگر در گذشته علم کلام به عنوان ایدئولوژی مشخصی برای دفاع از اسلام، کارآمد بود، امروزه در قیاس با آن، ایدئولوژی‌های اسلامی از قدرت منطقی و استدلالی لازم بی‌بهره‌اند.

چهارمین کتاب وی کنش دینی و بازسازی عقل (العمل الدینی و تجديد العقل) است که در سال ۱۹۸۹ چاپ شد و موضوع آن طبقه‌بندی عقل و بازسازی آن است و در این نوشتار، معرفی تفصیلی‌ای از این کتاب گزارش خواهد شد.

کتاب پنجم عبدالرحمن، بازسازی روش ارزیابی میراث (تجدید المنهج فی تقويم التراث) است و هدف از تألیف آن، پاسخ‌گویی به متفکران لیبرالی است که به مدد ساز و کارها و مفاهیم غربی به نقد میراث عربی - اسلامی روی آورده‌اند و در نوشتار حاضر از این کتاب نیز سخن خواهیم گفت.

کتاب ششم و هفتم وی عنوان اصلی فقه فلسفه دارد. کتاب ششم با عنوان فرعی فلسفه و ترجمه در سال ۱۹۹۵ و کتاب هفتم با عنوان فرعی باور فلسفی (الفول الفلسفی) در سال ۱۹۹۹ منتشر شده است.

کتاب هشتم با عنوان زبان و ترازو (اللسان و المیزان او التکوثر العقلي) در سال ۱۹۹۸ منتشر شد. کتاب نهم، با عنوان پرسمان اخلاق، مشارکت در نقد اخلاقی مدرنیته غربی (سؤال الاخلاق، مساهمة فی النقد الاخلاقی للحدائثة الغربية) در سال ۲۰۰۱ منتشر شده است. در نوشتار پیش رو، این کتاب را نیز بررسی خواهیم کرد. کتاب دهم با عنوان حق عرب در متفاوت بودن فلسفی (حق العربی فی الاختلاف الفلسفی) در سال ۲۰۰۲ و کتاب یازدهم با عنوان الحق الاسلامی فی الاختلاف الفکری در سال ۲۰۰۵ منتشر شده‌اند. طه عبدالرحمن در این دو کتاب،



طه عبدالرحمن

این ایده را می‌گیرد که غرب، متفاوت بودن عرب‌ها را به لحاظ فلسفی و متفاوت بودن مسلمانان را به لحاظ فکری برنمی‌تابد و اساساً حاضر به شنیدن صدای فکری یا فلسفی دیگری نیست؛ حتی اگر آن فکر و فلسفه، تکررگرا باشد و حق متفاوت بودن دیگران را به رسمیت بشناسد.

کتاب دوازدهم طه عبدالرحمن، مجموعه گفت‌وگوهایی با عنوان گفت‌گوهایی برای آینده (حوارات من اجل المستقبل) است که در سال ۲۰۰۳ منتشر شده است.

کتاب سیزدهم با عنوان روح مدرنیته، مدخلی به تأسیس مدرنیته اسلامی (روح الحدائث، مدخل الی تأسیس الحدائث الاسلامیة) در سال ۲۰۰۶ و کتاب چهاردهم با عنوان الحدائث و المقاومة (مدرنیته و مقاومت) در سال ۲۰۰۷ منتشر شده‌اند و این هر دو نیز، در این نوشتار بازخوانی می‌شوند. در این نوشتار، به تناسب اهمیت چهار موضوع عقل، اخلاق، مدرنیته اسلامی و نسبت مدرنیته و مقاومت، چهار کتاب از مهم‌ترین کتاب‌های طه عبدالرحمن را گزارش خواهیم کرد.

در بحث نخست با عنوان بازسازی عقل، علاوه بر این که به تفصیل با نظریه طه عبدالرحمن درباره مراتب عقل آشنا می‌شویم، شیوه نظریه‌پردازی و فلسفی وی را که کاملاً متأثر از آموزه‌ها و مفاهیم دینی است، خواهیم شناخت. مفاهیمی مانند نظر، سمع، عین، مقاربه، قربان و عبدیت و... از دل میراث اسلامی برآمده و در نظریه فلسفی او خوش نشسته‌اند.

در بحث دوم کتاب پرسمان اخلاق را که سوبه اصلی آن نقد مدرنیته غربی با معیار اخلاق است گزارش خواهیم کرد. طه عبدالرحمن در این کتاب، نظام‌های معرفتی جدید را به دلیل جدایی علم از اخلاق و جدایی عقل از غیب در آنها، نقطه قابل اعتمادی برای پی‌ریزی مبانی معرفتی اسلامی نمی‌داند. اصل کلی‌ای که طه عبدالرحمن در پی‌افکنی مبانی برای فلسفه اخلاق اسلامی بدان استناد می‌کند و آن را مسلم می‌انگارد این است که هیچ انسانی بدون اخلاق معنا ندارد و هیچ اخلاقی بدون دین معنا ندارد و نتیجه می‌گیرد هیچ انسانی بدون دین معنا ندارد.

در گزارش کتاب روح مدرنیته، با نقدهای تند طه عبدالرحمن نسبت به قرائت‌های مدرن از اسلام رو به رو خواهیم شد که صاحبان این قرائت‌ها را به تقلیدگری و ناتوانی از ابداع و نوآوری متهم می‌کند و هدف اصلی آنان را قداست زدایی، اطلاق‌زدایی و غیب‌زدایی از نص برمی‌شمارد.

در بحث و بخش چهارم با نگاهی به کتاب مدرنیته و مقاومت می‌بینیم که طه عبدالرحمن چگونه قدرت فلسفیدن خویش را با آوردن مفهوم و پدیده‌ی سیاسی به ساحت فلسفه و فلسفه‌پردازی برای آن به رخ می‌کشد. این کتاب چند ماه پیش در بیروت رونمایی شد. این کتاب را می‌توان نماد اتصال متفکر و فیلسوفی سنی مذهب در مغرب جهان اسلام با جنبشی شیعی در شرق آن دانست.

خلاصه سخن این که اگر می‌توان محمد ارگون را ابن‌رشد عصر حاضر دانست، بی‌شک طه عبدالرحمن، غزالی این عصر است و به همان صراحت که ارگون و جابری، پیوستگی و دلبستگی خود را به ابن‌رشد اعلام می‌کنند و می‌کوشند عقل‌گرایی او را با اندیشه تجدید پیوند دهند، طه عبدالرحمن هم گسست خود را از ابن‌رشد و پیوند فکری و علقه قلبی خویش را به غزالی اعلام می‌کند. خود وی در جایی به وجه تشابه خویش با غزالی می‌پردازد و می‌گوید: «تنها وجه اشتراک من و او (غزالی) فرورفتن به متن تجربه عرفانی است» اما به نظر می‌رسد، تجربه عرفانی و سلوک متصوفانه، تنها وجه اشتراک این دو نیست، بلکه ستیز با عقلانیت محض فلسفی وجه دیگر اشتراک این دو است؛ با این تفاوت، که غزالی در دوره متأخر به کلی از فلسفه برید و بر فلسفه تاخت، ولی طه عبدالرحمن از همان آغاز و از درون جهان فلسفه و به مدد ساز و کارهای تفکر فلسفی و استدلال فیلسوفانه، کاری می‌کند که به تعبیر کمال عبدالطیف متفکر هموطن وی، به فروپاشی استوانه‌های تاریخ فلسفه می‌انجامد، زیرا بزرگ‌ترین کار وی نشان دادن محدودیت عقل فلسفی یا عقل مجرد و ضرورت پناه جستن به اخلاق - به جای عقل - است.

اما درباره تفاوت تجربه عرفانی خویش با تجربه عرفانی غزالی، طه عبدالرحمن چنین می‌گوید: «غزالی در حالت ناچاری به تصوف گریخت، در حالی که من، به اختیار، بدان روی آوردم. غزالی از دو چیز گریخت: از مقام و منصبی که



هزینه‌اش، توقف در آغوش دسیسه‌ها و توطئه‌ها و منازعات بر سر قدرت بود و دیگری، فرار از شکی که مدتی در درون او - به سبب اشتغال به فلسفه - خانه ولانه کرده بود. در حالی که روی آوردن طه عبدالرحمن به تصوف به دو سبب کاملاً متفاوت بوده است: یکی اراده‌اش بر تقویت رابطه‌اش با خدا و تنظیم این رابطه بر اساس عشق به ذات الهی و نه فرار از دیگری و بلکه چنان که طه می‌گوید این برخورداری یا لذت - بزرگ‌تر از آن بود که به کاری جز آن مشغول شود. سبب دوم، اراده‌اش بر تحقق بخشیدن به ماهیت معانی‌ای بود که فراتر از مدار عقل فلسفی قرار دارند. اما آیا این معانی‌ای که فراتر از مدار عقل فلسفی‌اند، غیر عقلی‌اند یا به‌گونه‌ای دیگر عقلی‌اند؟ طه عبدالرحمن چنین پاسخ می‌گوید: «اشتغال طولانی مدت من به فلسفه و بلکه اشتغال به منطق که قدرت استدلالی و یا به بیان بهتر قدرت استشکالی آن بیشتر است، سبب نشد که حتی چشم برهم‌زدنی در حقیقت ایمانی شک کنم و مصداق این سخن بوده‌ام که بیشتر دانستن فلسفه ایجاد یقین می‌کند و کمتر دانستن آن، ایجاد شک؛ درست، عکس آن چیزی که ما نسل اندر نسل از دکارت به بعد گمان برده‌ایم. اشتغال به فلسفه، هیچ‌گاه موجب نشد که من در فائده تجربه روحی برای دستیابی به معرفت بیشتر نسبت به این حقیقت ایمانی تردید کنم، چنان که برای ابن‌رشد اتفاق افتاد. زیرا ابن‌رشد به جست‌وجوی اخبار صوفیه - چنان که در ملاقات و مکاتبه با ابن عربی انجام داد - اکتفا ورزید و بلکه به تجسس در احوال آنان اقدام

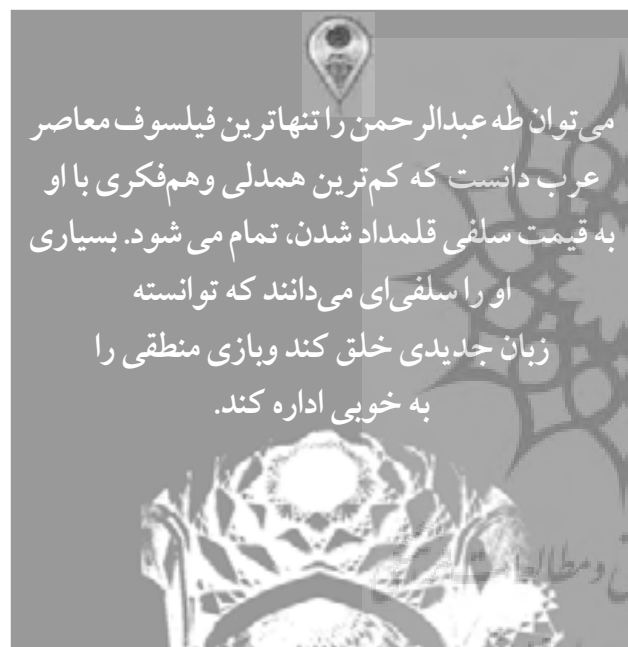
کرد، چنان که با ابوالعباس سبئی کرد. به اعتقاد من این نوع استراق سمع که از ابن‌رشد سر می‌زند، دلیل تزلزل در ایمان به اطلاق معرفت ارسطویی است. زیرا وی می‌کوشید از وجود معرفتی غیر ارسطویی مطمئن شود.

اندیشه‌های فلسفی طه عبدالرحمن و نظریه‌پردازی‌های وی، با انتقادهای و مخالفت‌هایی فراوانی از سوی همه طیف‌های فکری و فلسفی معاصر عرب مواجه شده‌است و چنان که گفته شد می‌توان او را تنهاترین فیلسوف معاصر عرب دانست که کم‌ترین همدلی و هم‌فکری با او به قیمت سلفی قلمداد شدن، تمام می‌شود. بسیاری او را سلفی‌ای می‌دانند که توانسته زبان جدیدی خلق کند و بازی منطقی را به خوبی اداره کند. بسیاری از ایده‌ها و فلسفه‌پردازی‌های طه عبدالرحمن را انفعالی و یا باز تولید شده منطقی ایده‌ها و فراورده‌های فلسفی دیگران دانسته‌اند. برای مثال در مقابل سه ضلع بیان و برهان و عرفان که محمد عابد جابری برای عقل عربی برشمرده است، طه عبدالرحمن زبان، عقیده و معرفت را طرح کرده است و یا در مقابل رویکرد اسلامی‌سازی معرفت که اصحاب مرکز جهانی اندیشه اسلامی در پی‌آند و یا مفهوم بومی‌سازی که جابری و یا اصالتی که حسن حنفی دنبال می‌کنند، مفهوم "تقریب تداولی" را طرح کرده است. حتی گفته می‌شود او در واکنش به جریان عقل محوری و گرایش به ابن‌رشد از سوی جابری به اخلاق محوری و رویکرد غزالی مآبانه توجه کرده است. ولی به اجمال می‌توان گفت چنین نقدهایی بیشتر روان‌کاوانه است و به فرض درستی، به تنهایی در رد و ابطال یک ایده و اندیشه کفایت نمی‌کند.

## بازسازی عقل

از حدود یک دهه پیش به این سو، موضوع عقل و نقد عقل از محورهای اصلی و بلکه محوری‌ترین موضوع در اندیشه معاصر عرب بوده است. پیش از آن، موضوع محوری و مرکزی، مسأله سنت (میراث) و مسائل مختلف آن مانند سنت و مدرنیته، ما و سنت (نحن و التراث)، سنت و دیگری (التراث والاخر)، سنت و بازسازی آن (التراث و التجدید)، از سنت تا انقلاب (من التراث الی الثورة) و از این دست موضوعات بود.

زکی نجیب محمود به موضوع سنت و چالش‌های زمانه پرداخت و محمد عابد جابری به نسبت سنت و مدرنیته و مدرن کردن سنت؛ و طیب تیزی، نگاه‌ها را به ضرورت پدیدآوردن انقلابی در سنت معطوف کرد.



اما با گذر از این مباحث، مسأله عقل و مفهوم آن، بحران عقل و نقد عقل و شناخت ساختار تکوین عقل و تحلیل آغازهای شکل‌گیری و شیوه‌های کاربردی گفتمان عقلی و مؤلفه‌های کنش سیاسی و تجلیات جدید عقل، محور اهتمام شماری از متفکران عرب بوده است. محمد عابد جابری با کتاب نقد عقل اخلاقی عربی موجب برانگیختن واکنش‌های موافق و مخالف فراوانی شد، چنان که جورج طرابیسی که همواره، مانند بازیکن تیم حریف، سایه به سایه او و در جهت مخالف او حرکت می‌کند، پروژهای را با عنوان «نقد نقد عقل عربی» سامان داد و برهان غلیون کتاب اغتیال العقل (پنهان‌کنی عقل) را منتشر کرد.

پاره‌های دیگر و از نگره‌هایی متفاوت به نقد عقل روی آوردند، چنان که محمد ارگون نقد عقل اسلامی را به فرانسوی منتشر کرد که با عنوان تاریخیه الفكر الاسلامی به عربی ترجمه شد و عبدالجواد یاسین کتاب قدرت در اسلام؛ عقل سلفی میان نص و تاریخ را تألیف کرد.

اما کاری که طه عبدالرحمن در کتاب العمل الدینی و تجدید العقل انجام داده است با همه کارهای دیگران فرق دارد. وی به جای نقد عقل و تلاش برای پیراستن آن از عناصر بیگانه، به نظریه‌پردازی برای عقل در پرتو آموزه‌های دینی روی آورده است.

درآمدی که می‌توان برای مجموعه کارهای فکری طه عبدالرحمن بیان کرد این است که وی باور درونی و شخصی عمیقی به تجربه ایمانی خاص خود دارد و همه کارهایش تفصیل و تأکید و پافشاری بر سلامت و استواری و صدق این تجربه و امکان تعمیم آن و کاربردی آن برای تولید انگاره‌های معین از جهان و انسان و زمان است. وی در مقدمه کتاب العمل الدینی و تجدید العقل به روشنی اعلام می‌کند که قصد وی تولید بنیاد نظری بیداری دینی و به تعبیر دیگر پایه‌ریزی و ریخت‌بندی سند فکری و فلسفی آن است:

«بدان که این بیداری عقیدتی به رغم گسترش آن در آفاق و تأثیرش در نفوس، فاقد سند فکری‌ای است که با حفظ شرایط عقلی و معیارهای علمی جدید تحریر و تقریر شده باشد. هنوز هم نزد اصحاب این جریان، چارچوب روش‌شناختی محکم و نظریه‌پردازی علمی تولیدی و بصیرت فلسفی بنیادین نمی‌یابیم.»  
وی بر آن است که مسلمان بیداری‌یافته، گرفتار دو پدیده است: «غلو و زیاده‌روی در اختلافات مذهبی و تهی بودن از سند و مبنای فکری».

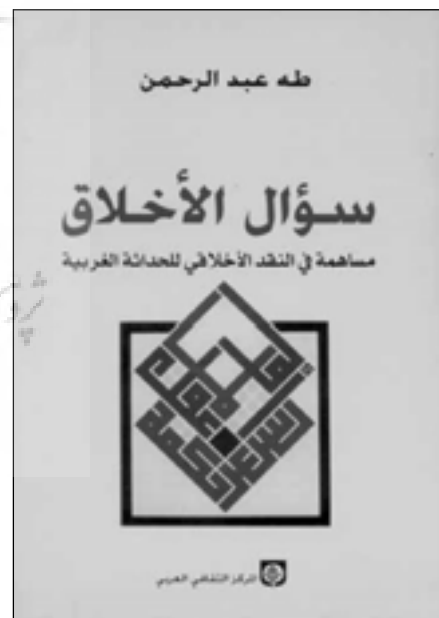
طه عبدالرحمن دو شرط اساسی را برای پروژه خیزش دینی و تجدید عقل (نوسازی عقل دینی) و به تعبیر دیگر، برای پایه‌ریزی جریان بیداری دینی برشمرد: تجربه و تعقل.

«اما شرط تجربه از آن رو است که راهی برای حصول تکامل در بیداری اسلامی نیست جز از طریقی که به اعماق تجربه ایمانی نفوذ کند و به هدف از غلتیدن در این تجربه برسد تا چنان شود که کسی که وارد این تجربه می‌شود و بهره‌ای از آن می‌برد، حامل آن و متصف به صفت مکارم الاخلاق و یا تخلق باشد و هرگاه به این تخلق نائل شد، شیوه‌های دور از اسباب تفرق و منازعه را در تعامل با دیگران در پیش می‌گیرد و در این تعامل از باب الفت و تفاهم درآید. زیرا هیچ چیزی برای تکامل بیداری زیان‌بارتر از اشتغال به قیل و قال به جای اشتغال به نگریستن در احوال سلوک و حصول بر ضوابط ایمان - به بهترین شکل - نیست. اما شرط تعقل، برای آن است که حصول تجدد و نوسازی در بیداری اسلامی جز از راه چارچوب‌بندی و سامان‌بخشی و تأسیس این تجربه ایمانی ژرف بر اساس جدیدترین و قوی‌ترین روش‌های عقلی و تواناترین آن‌ها بر کمک ما به تولید فکری، میسر نیست. روشن است که کوتاهی در این باب، سبب شده است تا بیداری اسلامی به جاهایی کشیده شود که دشمن را به

تعرض و تعریض نسبت به آن به طمع افکنده است.»

طه عبدالرحمن، سه گونه عقل را از هم جدا می‌کند: عقل مجرد، عقل مسدد و عقل مؤید. عقل مجرد، عهده دار معرفت صفات (عقل نظری) است و عقل مسدد، عهده دار معرفت افعال (فقه) و عقل مؤید، عهده دار معرفت ذوات (عرفان).

وی برای تعریف عقل مجرد دو مقدمه ذکر می‌کند:



۱. مقدمه نخست به صفت فعل بودن عقل مجرد معطوف است.

۲. مقدمه دوم به محدودیت عقل مجرد معطوف است.

۱. بر این اساس «عقل مجرد عبارت است از فعلی که فاعل آن به مدد آن به وجهی از وجوه یک چیز اطلاع یابد

و معتقد به درستی این فعل باشد و در درست‌پنداری آن به دلیل معینی استناد کند.»

وی برای درک بهتر این تعریف، بیان دو نکته را لازم می‌داند:

(الف) اعتراض بر شیء‌انگاری عقل

(ب) وضعیت جمع شیء‌انگاری و فعل‌انگاری در اندیشه اسلامی.

(الف) نویسندگان به این نکته توجه می‌دهد که در تعریفی که از عقل ارائه

شده از «جوهر» دانستن عقل پرهیز شده است. یعنی برخلاف آنچه در اندیشه

یونانی حاکم است، عقل را ذاتی قائم به انسان که موجب تفاوت او از حیوان

و به مدد آن مستعد پذیرش معرفت باشد، ندانسته است.

طه معتقد است ذات‌انگاری عقل چنان که در میراث فکری یونان اتفاق

افتاده است و بسیاری از متفکران و بلکه اساساً فرهنگ اسلامی - عربی آن

را پذیرفته است، دو عیب دارد: شیء‌انگاری و تجزیه‌گری عقل. شیء‌انگاری از

آن رو که با افکندن اوصاف ذوات مانند «تجیز» و «تشخص» و «استقلال»

و «اکتساب صفات و افعال» و... بر ممارست عقلانی، آن را منجمد می‌کند

و تجزیه‌گری از آن رو که تجربه یکپارچه عاقل انسانی را به اقسام مستقل

و متباین تقسیم می‌کند، زیرا اختصاص دادن صفت «ذات» به عقل، سبب

جدایی آن از اوصاف دیگر عاقل (انسان) است که اگر در تحدید ماهیت انسان

قوی‌تر از عقل نباشند، کمتر هم نیستند؛ مانند «عمل» و «تجربه». و اگر

عقل را جوهر بدانیم دیگر نمی‌توانیم عمل و تجربه را جوهر بدانیم، که در

آن صورت «عمل» هم ذاتی قائم به انسان خواهد شد... و به این ترتیب، اگر

هر کدام از این‌ها را جوهر بدانیم، ذات‌های قائم به انسان، متعدد خواهد بود:

ذات عاقل، ذات عامل و ذات تجربه‌گر. این تعدد با وحدت موجودیت انسان و

یکپارچگی اوصاف و تداخل افعالش منافات دارد.

با این استدلال، طه عبدالرحمن نتیجه می‌گیرد که عقل اساساً یکی از افعال و یا رفتارهای انسان است که انسان

در درون و افق خود به مدد آن بر اشیا اطلاع می‌یابد و درست همانند بینایی (بصر) نسبت به دیدنی‌ها است. بینایی،

جوهری مستقل به نفس نیست بلکه معلول چشم است. عقل هم فعلی است که معلول ذاتی حقیقی است. این ذات

چیست؟ همان چیزی است که انسان به سبب آن از دیگر موجودات تمییز می‌یابد که در فرهنگ و تفکر اسلامی از آن

به «قلب» تعبیر شده است.

جمهور عقلا و مسلمانان هم به مفهوم یویا و فعل بودن عقل توجه داشتند.

(ب) فعل‌انگاری عقل در اندیشه‌ورزی اسلامی با شیء‌انگاری درآمیخته است؛ آن‌جا که از عقل به «غریزه» تعبیر

می‌شود، هر چند متفکران مسلمان بیشتر تمایل داشتند عقل را قوه یا ملکه بدانند تا ذات یا جوهر. ولی به هر حال این

تردید و دودلی در نگاهشان به عقل وجود دارد که گاه عقل را بر فعل علم‌آور اطلاق می‌کنند و گاه بر غریزه‌ای که به

مدد آن به علم دست‌یافته می‌شود.

۲. مقدمه دوم در تعریف عقل مجرد، معطوف به محدودیت آن است. طه عبدالرحمن می‌گوید:

«حدود عقل مجرد به اندازه‌ای که در الهیات ظاهر می‌شود، در ممارست عقلانی اسلامی - عربی آشکار نمی

شود. کاربست عقل مجرد در الهیات، به خصوصیت نظری الهیات اسلامی برمی‌گردد، زیرا محبت الهیات یکی از علوم

نظری‌ای است که بیشترین درآویختگی به عقل مجرد را برای دلالت به خصوصیات معرفت‌نظری اسلامی دارد و تنها

طه عبدالرحمن حتی به شهادت دشمنان فکری  
و شخصی‌اش، فیلسوف است، یعنی ناقل و مقلد  
نیست، بلکه فلسفه‌پرداز است و مدعی است که  
هدفش تأسیس فلسفه‌ای از درون و برآمده از تاریخ  
و واقعیات خودمان است.

همین عقل مجرد است که کاربردهای ویژه و اختصاصی‌ای در الهیات دارد و دیگر مباحث علوم نظری مانند منطق و ریاضیات و طبیعت و شیمی و فلک و طب، کاربرست و اختصاصی‌ای در معرفت نظری اسلامی عربی - که برای جز آن میسر نباشد - ندارند.

از سوی دیگر علمای مسلمان که دنبال کسب مشروعیت برای مبحث الهیات بودند، از ماده عقل که در قرآن کریم فراوان به کار رفته است بهره جستند. با این که همه جا ماده عقل در صیغه فعلی مانند یعقلون و یعقل و تعقلون و نقل به کار رفته و هیچ‌جا به صیغه اسمی نیامده است و کاربرد این صیغه‌های اسمی هم در سیاق سخن از امور غیبی و امور پوشیده ملکوت است. اما علمای مسلمان برای توجیه قدرت عقل مجرد بر پایه‌ریزی علمی الهی و دلالت بر این علم و مکانت بلند آن در میان علوم اسلامی به این آیات استناد کردند.

علمای اسلامی از عقل مجرد، به «نظر» هم یاد کرده‌اند. نظر از دید آنان به طور کلی عبارت از فعل ادراکی‌ای است که جویای چیز معینی است و برای رسیدن به آن راه‌هایی مشخص را می‌پیماید؛ با اعتقاد به این که این راه‌ها می‌تواند او را به آن چیز مطلوب برساند. بنابراین «منظور فیه» - یعنی آنچه که در آن نظر می‌شود - چیزی است که درک آن مطلوب است... و «ناظر» هر کسی است که فکرش را به آن شیء مطلوب معطوف می‌کند در حالی که قصد طی مسافت بین خود و آن شیء - و به تعبیر بهتر اقتراب (نزدیک شدن) به او - را دارد. بنابراین، هدف این علما از تأسیس علمی الهی - اسلامی، کسب تقرب به خدا که علمشان را به حقائق غیب زیادتیر کند بوده است» طه عبدالرحمن از این تقرب مبتنی بر توسل به عقل مجرد، با اصطلاح «مقاربه» و از شخصی که به این کار اقدام می‌کند، با اصطلاح «مقارب» یاد می‌کند. اما این عقل مجرد یا عقل نظری به مدد عمل، افق‌های گسترده و گشوده و ژرف می‌یابد و بارور می‌شود و از آن نیرویی جدید زاییده می‌شود که آن را از مرزهای پیشین فراتر می‌برد و اگر چه وصف عقلانی اصلی (مجردش) را ترک می‌گوید ولی متصف به وصف عقلانی بهتر و عقلی‌تر می‌شود و آن عقل مسدد است.



### عقل مسدد

عقل مسدد که همان عقل عملی است، در اندیشه اسلامی، بر عقل مجرد که عقل نظری است، غلبه دارد. طه عبدالرحمن عقل مسدد را چنین تعریف می‌کند:

«عقل مسدد، عبارت از فعلی است که فاعل به مدد آن، جویای جلب منفعت یا دفع ضرر است و این کار را با توسل به انجام تکالیف شرعی‌اش انجام می‌دهد.

بنابراین، عقل مسدد باید دارای سه شرط «موافقت با شرع» و «جلب مصلحت» و «تن دادن به عمل و اشتغال» باشد.»

فقها و اصولیان، از عقل مسدد با اصطلاح «عقل غیر مستقل» یا «عقل مقید» نام می‌برند. مفاد عدم استقلال یا تقید، مبنی بودن این عقل بر اصول شرع است. اما طه عبدالرحمن ترجیح می‌دهد به جای واژه «مقید» که دلالتی سلبی دارد و دلالت بر تنگی افق و وابستگی مانع از گشودگی و رهایی است، از واژه «مسدد» بهره گیرد که به معنای راهنمایی شدگی و هدایت یافتگی است. چرا که از نگاه طه، مقصود، مقید شدن به شرع برای خود تقید نیست بلکه برای آن است که عقل قادر به درک مصالح دنیوی و اخروی‌اش شود.

از عقل مسدد به «سمع» هم تعبیر شده است. سمع عبارت است از فعل عقلی‌ای که طالب عملی است و راه‌های شرعی معینی را به سوی آن می‌پیماید، با جزم به این که این راه‌ها می‌تواند او را به آن مطلوب برساند. بنابراین «مسموع» چیزی است که با فعل عقلی مطلوب است و در حوزه این فعل واقع شده باشد... «سامع» کسی است که فعل عقلی‌اش را به سوی مطلوب جهت می‌دهد و برای نزدیک شدن (اقتراب) به آن می‌کوشد. و از آن رو که این اقتراب به معنایی که ممارست نظری در نزد متکلمان مشخص شده - یعنی مقاربه ناشی از فعل عقل مجرد یا نظری

- نیست و در آن تقرب، علم را بر عمل بار می‌کند و در آن علم و عمل متلازمند، اصطلاح «قربان» را برای آن وضع کرد تا آن را از تقرب حاصل از عقل مجرد متمایز کند. قربان مصدری است که دلالت بر نزدیکی به مطلوب به واسطه اعمال می‌کند.

عقل مسدد اگرچه وصف «سمعی» و «قربانی» دارد، اما در عین حال شرط عقل مجرد را که مقاربه نظری است داراست. یعنی عقل مسدد هم فضایل عقل مجرد را دارد و هم فضائل عمل را.

اهل سمع یا اهل عقل مسدد، تنها فقها هستند که در باب استنباط احکام مربوط به افعال مکلفان از نصوص شرعی - در حوزه عبادات و حدود و معاملات - متولی وصف عقل مسدد هستند و با ملازمت عمل شرعی عقلانیتی قوی‌تر و گسترده‌تر از عقلانیت مجرد، کسب می‌کند. اما با این حال، از همه امکانات و استعدادها عقلانی‌ای که در توان انسان است، بهره نمی‌گیرد. زیرا اشتغال شرعی مراتب متفاضل و متکاملی را می‌تواند حامل باشد، زیرا هر مرتبه‌ای که از اسبابی از عقلانیت بهره گیرد که بر مرتبه پیشین پنهان بوده است، گستره ادراک و معرفت فرد مشتغل را افزون‌تر می‌کند.

بنابر این توقف در منزل دوم عقلانیت نیز از دیدگاه طه عبدالرحمن بایسته نیست و همای روح آدمی توان پریدن به منزل آخر را که مرتبه عقل مؤید است دارد و این مرتبه است که مکمل عقل مسدد است. اما چگونه عقل مسدد تن داده به تکالیف شریعت، تکمیل می‌شود؟ پاسخ طه عبدالرحمن این است که این تکمیل و تکامل جز از طریق زیادت در عمل شرعی و نزول در مراتب آن نیست. این نقل و انتقال در مراتب عمل شرعی فوایدی دارد که با صرف ورود و اقدام به عمل شرعی حاصل نمی‌آید، زیرا هر چه که شخص متقرب به مرتبه‌ای بالاتر دست یابد، فوایدی بیشتر از آنچه در

مرتبه پیشین می‌برد، خواهد برد. اگر فرض کنیم که فایده اقدام به عمل، حفظ انسان از انحراف باشد، ورود به مراتب در ره سپردن و پیشرفت و دست‌یابی به مطلوب سودمند است. مهم‌ترین فایده این سیر و سلوک در مراتب و مدارج عمل، آن است که شخص تقرب‌جو تجربه‌ای زنده از مفاهیم معنوی کسب می‌کند و باقیمانده عمل خود را بر مبنای این تجربه فیض بخش انجام می‌دهد. در این سیر و سلوک (عقل مؤید) است که افق‌های عقل مسدد گسترشی فزاینده می‌یابد و عقل مسدد از آفاتی که آن را تهدید می‌کند، پاک می‌شود. برای مثال کسی که به شرع عمل می‌کند و وارد تجربه شده است، امکان ندارد که به کار خود تظاهر (ریا) کند، زیرا تظاهر به معنای ترک تجربه ایمانی است؛ و امکان ندارد بدون بصیرت از دیگران تقلید کند، زیرا تجربه، بصیرت را بیشتر می‌گشاید؛ و امکان ندارد در دام تجرید بیفتد، زیرا تجربه، محقق کردن عمل است؛ و امکان ندارد در دام سیاست زدگی بیفتد، زیرا تجربه، منبع حیات اخلاقی است.

### عقل مؤید

«وقتی که عقل مسدد، به لطف ورود به تجربه‌ای زنده و تأیید کردن اوصاف این تجربه جدید، وصف عقلانی اصلی‌اش را وامی‌نهد تا وصف

عقلانی جدیدی را بیابد که عقلانی‌تر، کامل‌تر و بهتر از آن است، بر این عقل جدید که عمل مبتنی بر تجربه آن را تأیید می‌کند، نام «عقل مؤید» می‌نهیم.»

طه عبدالرحمن دو مقدمه را برای تعریف عقل مؤید ذکر می‌کند: مقدمه در صفت تجربی و مقدمه در صفت کمالی عقل مؤید. مقدمه در صفت تجربی: عقل مؤید، عبارت از فعلی است که فاعل آن طالب معرفت عین اشیا به شیوه ورود در مراتب اشتغال شرعی و با ادای نوافل - افزون بر اقامه فرایض به نحو اکمل - است. در این تعریف دو مفهوم اساسی وجود دارد که لازم است در آن‌ها تأمل شود:





## مفهوم عینیت و مفهوم عبدیت

**مفهوم عینیت:** این که صاحب عقل مؤید، در پی معرفت عین اشیا است، به چه معنا است؟ و اساساً عینیت چه معنای دارد؟ در این جا طه عبدالرحمن این مفهوم را با بازگشت به کارکرد دو عقل پیشین - عقل مجرد و عقل مسدد - توضیح می‌دهد:

اگر عقل مجرد، مقتضی تعقل در اوصاف ظاهری - و به اصطلاح رسوم - آن‌ها است و عقل مسدد، مقتضی تعقل در افعال یا اعمال خارجی اشیا است، عقل مؤید بر خلاف این دو، مقتضی است که افزون بر این رسوم و این اعمال، اوصاف باطنی و افعال داخلی اشیا یا ذات آن اشیا نیز تعقل شود. مراد از ذات، هویت یک شیء است. آن ذاتی که مقصود صاحب عقل مؤید است، غیر از ذاتی است که صاحب عقل مجرد و صاحب عقل مسدد، در پی آن هستند. این ذات، نه ذات متصور است که در حقیقت، مجموعه صفاتی خارجی است که تحت تجرید (انتزاع) عقل نظری قرار می‌گیرد، حتی ذات مستعمل (عملی شده) هم نیست، زیرا ذات مستعمل نیز مجموعه‌ای از افعال خارجی است که تحت تثبیت (تسدید) عقل عملی قرار می‌گیرد. ذاتی که عقل مؤید در پی آن است، ذاتی است که در وجود تشخیص یافته و در عیان تحقق یافته است؛ ذاتی است که ما نیازمند ادراک آن هستیم و نه صرفاً نظر به آن و یا عمل با آن؛ بلکه اضافه بر نظر و عمل باید از تجربه و به تعبیر جامع «نظر عملی زنده تجربی» بهره گیریم. تنها این روش است که توان تسلط و اشراف به عین اشیا را فراهم می‌آورد.

برای تقریب این معنا به اذهان، مثالی متداول را ذکر می‌کنم: اگر کسی بگوید «من از فلانی چیزی می‌دانم، زیرا خبر آن به من رسیده است» معلوم می‌شود که علم او علم نظری به اوصاف ظاهر او است. اما اگر بگوید «من با فلانی معامله می‌کنم، زیرا از او فلان سود را می‌برم» چنین معرفتی عملی و نسبت به افعال خارجی در باب جلب سود و دفع ضرر است. اما اگر بگوید: «من فلانی را دوست دارم، زیرا او مرا دوست دارد» چنین معرفتی، معرفتی زنده تجربی است که با شماری از اوصاف باطنی و افعال درونی، به درک اوصاف ظاهری و افعال خارجی کمک می‌کند.

**وصف عبدیت:** گفته شد که عینیت، معرفت صاحب عقل مؤید به ذات اشیا از طریق تجربه زنده است، عبدیت

(بندگی) به معنای معرفت صاحب عقل مؤید به «پیرو بودن» ذات خویش است. پیروی یا تبعیت عبارت از ارتباط با چیزی در امری است که حصول آن جز به مدد آن شیء انجام نشود. تبعیت انسان، چنان است که به چیزی مرتبط شود که فائده‌ای مشخص برایش داشته باشد و معرفت تبعیت که مقتضای عبدیت (بندگی) است، همانا شناخت انسان از ارتباطی است که به مدد آن بزرگترین فواید برای او حاصل می‌آید و فایده‌های بزرگ‌تر از یقین وجود و تحقق سلوک او نیست. بنابراین عبدیت، معرفت ارتباطی است که به مدد آن برای او تعیین وجود و تحقق سلوکی حاصل می‌آید.

مقدمه در صفت کمالی عقل مؤید: کمالات عقل مؤید در کجا ظهور و تجلی می‌یابد؟ پاسخ طه عبدالرحمن این است که کمالات عقل مؤید، آن اندازه که در ممارست صوفیانه (عارفانه) ظهور می‌یابد، در ممارست عقلانی اسلامی ظهور نمی‌یابد.

طه عبدالرحمن در ادامه می‌نویسد: «برای ما روشن شد که عقل مؤید، گامی بلند در تکمیل حقیقت عقلی انسان است؛ از آن رو که با این عقل، انسان وارد مرحله‌ای می‌شود که قدرت پرهیز از آفات اخلاقی مانند تظاهر و تقلید و آفات علمی مانند تجرید و سیاست‌زدگی را دارد. ریشه این امر آن است که عقل مؤید به تجربه زنده متوسل می‌شود. زمانی که شخص قرب جو (مترقب) در این تجربه و مراتب آن وارد شد، به دو وصف متخلق می‌شود: درک عینیت و آراسته شدن به عبدیت. به لطف عینیت، شخص قرب جو، اشیا را تجربه می‌کند و در اثر آن آفت تظاهر را به سوی او راهی نیست و با تحول و شکل‌گیری عمل و نظر در او، آفت تقلید او را تهدید نمی‌کند و به لطف عبدیت (بندگی) از بند اوصاف و از بند افعال رها می‌شود. براساس نوع ارزش‌گذاری طه عبدالرحمن بر انواع عقول و کارکردهایی که برای آنها در نظر دارد، وی هرگونه آشتی و همسازی میان سنت اسلامی و سکولاریسم و صفات مثبت سنت اسلامی نامعقول و ناممکن است. زیرا در نظر وی صفات مثبت سکولاریسم برگرفته از کنش عقلانی مجرد است در حالی که نقاط مثبت



سنت اسلامی برگرفته از کنش عقلانی مسدود است و تفاوت بسیار است از معقولی که مقطوع از عمل شرعی است و معقولی که متصل به عمل شرعی است. هر چند هر دو به ظاهر دارای یک وصف باشند. یکی از آن دو (سکولاریسم) تهی از تزکیه غیبی و وانهاد به هوا و هوس تجرید عقلی (عقل مجرد) است که در حدود آن به بیهودگی مشغول باشد و دیگری (سنت اسلامی) رضایت غیبی را با خود دارد و تا زمانی که در حالت «قربان» قرار دارد از دریافتن به لَهو و لعب و پوچی محفوظ است.

## پرسمان اخلاق

طه عبدالرحمن در مقدمه کتاب سؤال الاخلاق توضیح می‌دهد که انسان - نه با عقلش - که با اخلاقش از حیوانات متمایز می‌شود؛ زیرا در حیوانات هم، درجه پایین‌تر عقل وجود دارد. آن‌گاه جمع میان اخلاق و دین را پایه باورهایی می‌داند که بر اساس آن خود را مجاز به نقد امر غیر دینی به واسطه امر دینی و نقد سکولاریسم به واسطه اخلاق اسلامی می‌داند؛ با این استدلال که خود آنان هم‌چنین اجازه‌ای را به خود داده‌اند.

وی با باور به انحراف اخلاقی مدرنیته، معتقد است که باید اخلاقی را جست و جو کرد که در اعماق زندگی انسان ریشه داشته باشد. چنین اخلاقی فقط از پشتوانه دین الهی برخوردار است و از این روست که طه عبدالرحمن بر آن است که نقد اخلاقی‌اش به مظاهر مدرنیته غربی، بی‌سابقه است.

طه عبدالرحمن در نقد مدرنیته به این‌جا می‌رسد که نظام معرفتی جدید را مناسب آن نمی‌داند که در پی‌ریزی معرفت اسلامی حقیقی، بدان متوسل شد، زیرا روش‌های عقلی و نتایج علمی آن مبتنی بر دو اصل است: الف) جدایی علم از اخلاق که دو اصل بر آن متفرع است: اصل واقع‌گرایی جامد و بی‌روح (اثبات‌گرایی) و اصل تساهل افسارگسیخته که معتقد است در آن

منطق اخلاقی وجود ندارد. ب) جدایی عقل از غیب که دو اصل بر آن متفرع است: اصل سببیت جامد و اصل ابزارگرایی افسارگسیخته و هدایت نشده. وی برای برون‌شدن از این بن‌بست، به آراسته شدن به اخلاق مؤید سفارش می‌کند که می‌تواند از راه همراهی با صادقان، علم را با عمل پیوند دهد، و نیز می‌تواند از راه اخذ و اقتباس مقاصد، عقل را با غیب پیوند دهد. چنین اخلاقی، متخلق را به تطهیر نفس و تجدید معرفت وامی‌دارد. در این تجدید معرفت، عمل را بر علم و کمال را بر عقل او می‌افزاید و او بدین روش می‌تواند از این تمدن جدید بحران زده رهایی یابد، تمدنی که آزارش در نظام علمی - فن‌آوری‌اش تجسم یافته که تنه‌اجویای حاکمیت محدود نیست که طبیعت و انسان را خرسند می‌دارد و به آن دو خدمت می‌کند، بلکه جویای سلطه نامحدود نه تنها بر طبیعت خارجی بلکه بر خود انسان است. طه عبدالرحمن پس از این، به آن دسته از نظریات اخلاقی معاصر که حدود و آفات این نظام علمی - فن‌آوری را بیان می‌کنند، اشاره می‌کند. وی این نظریات را در سه گروه منحصر می‌کند: نظریه مسئولیت که خواهان مصالحه با طبیعت است. نظریه ارتباط که خواهان تأسیس اخلاقی همه‌گیر از راه مناظره میان جماعت‌ها و فرهنگ‌های مختلف است، و نظریه ضعف که خواهان ترک زیاده‌روی در فن‌آوری و تن دادن به زهد در طلب قدرت افزون‌تر است.

طه عبدالرحمن معتقد است که این نظریات، ما را به فوریت نیاز به احیای ارزش‌های اخلاقی برای در دست گرفتن زمام نظام علمی - فن‌آوری سوق می‌دهد، اما این نظریات از مشارکت در اصلاح اخلاقی این نظام، قاصر و ناتوان اند، زیرا فاقد شرط تناسب هستند که مقتضی هم‌اندازه بودن ابزار با هدف است، و به عبارت دیگر این نظریات، از نقد ریشه‌ای عقلانیت ابزاری غفلت ورزیده و نتوانسته‌اند نظریه تعبد را که مبتنی بر جایگزین کردن تخلق به جای تعقل است و انسان را از منفعت‌جویی حاکمیت بر هستی خارج می‌کند و به ادای حقوق بندگی در برابر سرور هستی می‌کشاند، ساختار بندی کنند.

کاری که طه عبدالرحمن در کتاب العمل الدینی و تجدید العقل انجام داده است با همه کارهای دیگران فرق دارد. وی به جای نقد عقل و تلاش برای پیراستن آن از عناصر بیگانه، به نظریه‌پردازی برای عقل در پرتو آموزه‌های دینی روی آورده است

طه عبد الرحمن

## روح الحدائثة

المدخل الى تاسيس الحدائثة الإسلامية



وی منکر این ملاحظات فلسفی را مخاطب قرار می‌دهد و استدلالی ساده را پیش می‌کشد و می‌گوید: اگر نمی‌پذیری که اخلاق مبتنی بر دین اسلام باشد از دو حال خارج نیست؛ یا می‌پذیری که مبتنی بر دینی دیگر باشد و یا نمی‌پذیری که بر هیچ دینی مبتنی باشد. اگر از دسته اولی، پس غافلی از این که مرحله خاتم از تحقق میثاق نخست، عقلی‌ترین مراحل است. و اگر از دسته دومی پس غافلی از این که به ضرورت باید زندگی انسان سرشار از ارزش‌های دینی باشد و در آن صورت کسی بیش از تو به انکار واقعیت و مبارزه با عقول نپرداخته است. طه عبدالرحمن خود را بیش از پیش مسئول تدوین فلسفه اخلاق اسلامی جدیدی می‌داند که پاسخ‌گوی همه پرسش‌های دنیای منتظر باشد. وی برخی از اصول کلی این فلسفه اخلاقی را از دو اصل اساسی مسلم انگاشته استخراج می‌کند: «هیچ انسانی بدون اخلاق معنا ندارد و هیچ اخلاقی بدون دین معنا ندارد» و نتیجه می‌گیرد: هیچ انسانی بدون دین معنا ندارد. سپس به ابطال برخی تفرقه‌انگاری‌های متداول می‌پردازد: تفرقه میان عقل و شرع، تفرقه میان عقل و قلب، تفرقه میان عقل و حس. وی آن‌گاه مقتضای اخلاقی جهان منتظر را چنین وضع می‌کند: این که اخلاق‌اندیشی و نظریه‌پردازی اخلاقی از راه خبر و حکایت باشد و نه از راه خبر و امر. سپس ارکان سه‌گانه نظریه اخلاقی اسلامی خود را استخراج می‌کند که عبارت است از: ۱- رکن میثاق نخست یا جمع میان عقل و شرع و ۲- رکن شق صدر یا جمع میان عقل و قلب و ۳- رکن تغییر قبله یا جمع میان حس و عقل. نتیجه‌ای که وی از این بحث می‌گیرد این است که اخلاق اسلامی، اخلاقی پویا است، زیرا اخلاق اشارت است و نه اخلاق عبارت و اخلاق گشودگی است و نه اخلاق فروبستگی.

وقتی طه عبدالرحمن به این‌جا می‌رسد به خود اجازه می‌دهد که منادی بازگشت به اخلاق اسلام و شکستن محاصره آن از درون و از خارج باشد. وی متذکر می‌شود که این محاصره جز با توسل به اسباب روشنگری و رهایی‌بخشی که خود این دعوت بر آن مبتنی است میسر نیست.

نویسنده در فصل هشتم کتاب سؤال الاخلاق به بحث از تجدید اندیشه دینی - اسلامی و شروط و موانع آن می‌پردازد و به گونه‌ای مسیر کتاب العمل الدینی و تجدید العقل را ادامه می‌دهد. با این تأکید که در اسلام، اصل هر کاری، اخلاق است و دیگر کنش‌های انسانی شاخه‌های آن هستند. از این رو باید رستاخیز اسلامی جدید به این بعد معنوی توجه داشته باشد و آن را بر بعد مادی که در «پیشرفت تمدنی شتاب زده» و «تقلید از مدرنیته غربی» تجسم یافته، مقدم بدارد.

این توجه، توجهی اساسی است که بر طالب خویش فرض می‌کند تا تجدید فکر را با عطف نظر و تأمل و ژرف‌نگری از اموری که صرفاً به پی‌ریزی کاخ دنیویت اهتمام دارد به پی‌ریزی رابطه انسان با خدایش تحقق بخشد. زیرا این بر آن بسی فضیلت دارد.

کتاب سؤال الاخلاق بیشتر می‌خواهد به جایگاه اخلاق در دین توجه دهد و از همین منظر است که مدرنیته غربی را به چالش فرامی‌خواند، زیرا بنیادهای آن بر اخلاق منقطع از دین نهاده شده است.

### بازسازی روش ارزیابی سنت

طه عبدالرحمن درباره کتاب تجدیدالمنهج فی تقویم التراث می‌گوید: این کتاب به آن دسته از متفکران لیبرال که می‌کوشند به یاری پارهای از ساز و کارها و مفاهیم اندیشه غربی به نقد میراث عربی - اسلامی بپردازند پاسخ می‌گوید. آنان، بی‌آن که خاستگاه و اصطلاحات غربی را مورد توجه قرار دهند، آن را بر پیکر میراث عربی - اسلامی تحمیل می‌کنند. به اعتقاد من این گونه نقد، جز محال‌اندیشی یا جست و جوی ناممکن نیست و نباید از آن پیروی کرد، زیرا نقد میراث عربی - اسلامی باید از رهگذر ابزارها و شیوه‌های خاص خود صورت گیرد. میراث، مفاهیم و ساز و کارهای خود را دارد و نباید با مفاهیم وارداتی و بیگانه مورد نقد قرار گیرد. برای مثال در غرب دسته‌ای از مفاهیم وجود دارد که اساساً بر تمایز میان عقل و دین و حتی دین‌ستیزی استوار است. چگونه می‌توان میراث عربی - اسلامی را با مفاهیمی این جهانی (سکولار) و ناسازگار با اعتقاد دینی مورد نقد و بررسی قرار داد؟ این کار خطا است. نقد باید بر ابزارها و مفاهیم درون میراثی مبتنی باشد. البته مراد این نیست که نباید و یا نمی‌توان در استخراج این مفاهیم و ابزارها و به

کارگیری آنها از شیوه‌های نوین بهره جست. زیرا عمل نقد، اساساً بر پایه این شیوه‌ها و ابزارهای مدرن استوار است. با این همه در نقد میراث به روشی ابداعی و تازه نیاز داریم که به جهان غیب ایمان داشته باشد. در این کتاب به روشی از نقد که آن را «هماندسازی معنایی» نامیده‌ام و در گذشته در میان مسلمانان رایج بود اشاره شده است. گذشتگان ما مفاهیمی را از یونان گرفته، با فرهنگ سلامی همساز می‌کردند و به کار می‌بردند. پاره‌ای از شیوه‌های مختلف انتقال یا مفهوم‌سازی مرسوم میان مسلمانان در این اثر نشان داده شده است. برای مثال همین واژه «عقل» را ملاحظه کنید. مسلمانان «عقل» را به همان معنای یونانی - که نیروی ادراک است - تعریف کرده‌اند. اما تنها در چارچوب این تعریف محدود نشدند و در قضایای نظری «عقل» را قوه تمییز میان صدق و کذب معرفی کردند. افزون بر این، آن را قوه تمییز میان افعال خیر و شر (مسائل اخلاقی) نیز قلمداد کردند. بنابراین به یاری ساز و کارهایی چون جانشینی، اضافه، حذف و تغییر مرتبه، اصطلاحات و مفاهیم یونانی محض را به درون میراث عربی - اسلامی انتقال دادند. طبعاً در این انتقال گونه‌های دگردیسی صورت پذیرفت. ما امروزه به این دگردیسی نیازمندیم. در این کتاب کوشیدم چنین ساز و کارهایی را معرفی کنم تا مسلمانان امروزی هنگام کسب مفاهیم غربی، از آنها بهره گیرند. اسلامی کردن معارف باید دقیقاً به همین معنا اخذ شود، یعنی آشنایی و استفاده از ابزارها و شیوه‌های موجود در میراث اسلامی برای انتقال علوم و معارف غربی نه به معنای اسلامی کردن مفاهیم و درون مایه‌های معرفت که چنین کاری از بن خطا است. آنچه امروز از اسلامی کردن مراد می‌شود، همان معنای دوم است؛ یعنی بیش از هر چیز به درون مایه‌های معارف می‌نگرند و سازگاری یا ناسازگاری آنها را با اسلام ملاحظه می‌کنند، در حالی که اسلامی کردن واقعی تنها به قلمرو ساز و کارها و ابزار اختصاص می‌یابد.

ما در گستره جهان عرب جز انتقال اندیشه‌های غربی و بازگفت ناشیانه آن به خواننده چه انجام داده‌ایم؟ به نظر من ما بیش از هر چیز به فلسفه‌های نیاز داریم که این قدر بر تقلید و پیروی صرف استوار نباشد، یعنی فلسفه‌ای که موضوعات

آن از واقعیت اسلامی ما برآید. از سوی دیگر طرح مسائل فلسفی باید برآمده از واقعیت‌های جامعه اسلامی و ناظر به آنها باشد. از این رو به نقد فلسفه غربی می‌پردازم؛ یعنی ساز و کارهایی را که غرب در پروردن گفتمان فلسفی از آنها مدد می‌گیرد، تحلیل و بررسی می‌کنم. می‌خواهم خواننده مسلمان را با ساز و کارهایی که مفاهیم و احکام تفکر غربی را شکل می‌دهد، آشنا سازم تا دریابد که اندیشه غربی بر مبانی‌ای خاص استوار است که پیش از ورود به موضوعات فلسفی باید با آنها عمیقاً آشنا شد. من مسائلی را مطرح کرده‌ام که حتی فیلسوفان اسلامی دوران اولیه نیز بدان راه نبردند، زیرا آنان در پی انتقال اندیشه یونان و هم‌ساز کردن آن با اندیشه اسلامی بودند و در این کار نیز تا حدودی توفیق یافتند؛ هر چند به نظر من نتوانستند فلسفه‌های اسلامی و مستقل بنیان نهند. چرا این‌گونه شد؟ زیرا آنان در این انتقال - چه در عرصه مفاهیم و چه در عرصه حدود و تعاریف و یا هر چیزی که با قلمرو فلسفه پیوند داشته باشد - به مبانی و ساز و کارهای اندیشه یونانی توجه نداشتند. کاری که من انجام داده‌ام در حد توانایی یک شخص نمی‌گنجد بلکه در حد و توان چند گروه و چند نسل است.

در کتاب تجدید المنهج فی تقویم التراث (بازسازی روش ارزیابی سنت) طه عبدالرحمن اصرار دارد که میراث اسلامی - عربی متناسب با روش

شمولی (فراگیر) آن قرائت شود. وی روش تفاضلی را که یکی از متفکران و فلاسفه مسلمان را بر دیگری تفضیل می‌دهد، مثلاً ابن‌رشد یا ابن‌خلدون و یا شاطبی را بر دیگران برتری می‌دهد، رد می‌کند و روشی را برای خوانش میراث اسلامی پیشنهاد می‌کند که آن را روش تداولی می‌نامد. یعنی خوانش میراث در پرتو حوزه تداولی عربی اسلامی. این رهیافت تداولی یا دورانی بر سه رکن قرار دارد: زبان، عقیده و معرفت.



## مدرنیته اسلامی

طه عبدالرحمن در کتاب «روح مدرنیته؛ مدخلی به تأسیس مدرنیته اسلامی» که در سال ۲۰۰۶ از سوی مرکز الثقافی العربی در بیروت منتشر شد، به نظریه پردازی در باب مدرنیته اسلامی پرداخته است. وی با طرح ایده روح مدرنیته ما را به یاد یورگن هابرماس می‌اندازد که مدرنیته را از تجلیات تاریخی آن تفکیک می‌کند، اما طه عبدالرحمن از این حد فزاینده می‌رود و می‌کوشد تا تجلی خاصی از نظام فرهنگی و تاریخی اسلامی ایجاد کند. مبنای وی این است که تمام نمودها و تطبیق‌های مدرنیته بر اسلام، وارداتی و تقلیدی و بافته شده بر منوال تاریخ و فرهنگ غرب یا واقعیت مدرنیته و نه روح مدرنیته است. طبعاً هرگونه قرائت مدرنی از اسلام، متمرکز بر نصوص تأسیسی و به طور خاص، قرآن است. بر این اساس قرائت مدرن و تقلیدی از غرب، در بسیاری از موارد، قرائتی ابداعی است ولی آن چه ابداع می‌شود، ابداعی گسسته است و نه ابداعی پیوسته. اما ابداع پیوسته از نگاه طه عبدالرحمن، تطبیق و پیاده کردن روح مدرنیته بر اساس اسلام است.

طه عبدالرحمن معتقد است قرائت‌های تقلیدی مدرن از اسلام مبتنی بر اصول و برنامه‌ها و راهبردهایی است که همه آنان به یک نقطه نهایی ختم می‌شوند و آن بشری کردن نص و تاریخمند کردن آن و غیبت‌زدایی از آن است. وی این سه راهبرد یا برنامه را چنین توضیح می‌دهد:

«هدف از برنامه انسانی‌سازی یا بشری‌سازی نص، برداشتن مانع قدسیت از راه تغییر نگاه به نص قرآنی از وضع الهی به وضع بشری با استفاده از ابزارهای زبانی و اصطلاحی مفهومی است. این برنامه، مبتنی بر حذف عبارت‌های تقدیسی و تعظیمی مانند قرآن کریم، آیه کریمه، قال الله تعالی و... و جایگزینی اصطلاحات جدید و دارای ابعاد مادی به جای اصطلاحات متداول و دارای ابعاد ایمانی، مانند پدیده قرآنی به جای نزول قرآن و متن مدون قرآنی به جای قرآن کریم یا مصحف شریف و برابر نشانیدن کلام الهی و کلام بشری در رتبه استشهد (گواهی جستن) است. برآیند این همه، تمرکز بر یافتن فرهنگی نص قرآنی و دشواره فهم و تأویل آن و عدم استقلال نص قرآنی از مصدر آن (محمد ص) و محیط پیرامونی او و کامل نبودن نص قرآنی است.

برنامه تاریخمندسازی نص، قصد، حذف مطلق بودن قرآن را هدف گرفته است. در این برنامه، مطلقیت قرآن به نسبتی ظرفی مرتبط با مکان و محیط و زمان تبدیل می‌شود. زیرا تلاش می‌شود تا به کار بست مسائل تاریخی عام و اسباب نزول و تقسیمات کلاسیک در علوم قرآن مانند مکی و مدنی در آیات قرآن کریم و فروکاستن از نقش آیاتی که احکامی الزامی را بیان می‌کنند و تفکیک میان بعد حقوقی و بعد تشریحی دینی مستند شود. تعمیم تاریخمندی نص به این شیوه، حتی بر سر عقاید هم گسترانده می‌شود. اما در برنامه عقلانی‌سازی رد قرائت‌های تقلیدی جدید به هدف برداشتن بعد غیبی است که مانعی بر سر راه قرائت تاریخی است که با نقد علوم قرآنی و باز تعریف نص قرآنی و بهره‌گیری از روش‌های رایج در علوم ادیان و علوم اجتماعی و به ویژه زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی و علم تاریخی و علم الاجتماع و روان‌شناسی و روان‌کاوی سامان می‌یابد. برآیند این همه، دگرگونی مفهوم وحی است و تأکید بر این که اوصاف و احکام و حقایقی که برای تورات و انجیل ثابت شده است، برای قرآن هم ثابت می‌شود و نیز تأکید بر این که نص قرآنی، نصی ناهم‌هنگ و فاقد انسجام است و استعاره و نمادگرایی و اسطوره‌گرایی و ناعقلانیت ایمانی بر آن غلبه دارد.»

طه عبدالرحمن معتقد است اوج این جریان گسترده، دعوت به نوسازی دین است، زیرا این قرائت‌ها ما را فرامی‌خواند تا «از نص قرآنی، تدینی استحصال کنیم که با فلسفه مدرنیته هماهنگی داشته باشد.»

طه عبدالرحمن این قرائت‌ها را تقلیدگر می‌داند و معتقد است که حقیقتاً ابداعی در آنها دیده نمی‌شود، زیرا برگرفته از چالشی است که میان روشنگران اروپا با روحانیون کلیسا در گرفته است و به تثبیت اصول سه‌گانه‌ای انجامیده که در حکم سنگ بنای وضعیت مدرن غربی است. این اصول سه‌گانه عبارت است از مرکزیت انسان به جای خدا و عقلانیت و دنیوی‌گری. این تقلید صریح و آشکار از تولیدات مدرنیته غربی که به ادعای طه عبدالرحمن در قرائت‌های جدید از نص رخ داده است، وی را به جست و جوی قرائت جدید و ابداعی از نص بر مبنای ایده‌ای که درباره روح مدرنیته دارد، واداشته است. ایده روح مدرنیته در ضمن این باور وی (طه عبدالرحمن) به کار بسته می‌شود که به موجب حقیقت اولیه تاریخی، کنش مدرن اسلامی، جز بر اصل هماهنگی با دین یا آنچه که وی آن را «ابداع پیوسته یا موصول» می‌نامد، مبتنی نمی‌شود، مقصود وی از ابداع موصول، ابداعی است که با دین پیوسته است و از آن نمی‌گسلد.

طه عبدالرحمن سه برنامه برای چنین قرائتی وضع می‌کند که بیشتر نشان از نوعی رویارویی ایدئولوژیک با برنامه‌های سه‌گانه قرائت مدرن گسسته دارد تا تأسیس مبانی معرفتی قرائت پیوسته و مدرن قرآنی. این برنامه سه بعدی عبارت است از انسانی‌سازی ابداعی، عقلانی‌سازی ابداعی و تاریخی‌سازی ابداعی.

انسانی‌سازی ابداعی طه عبدالرحمن برخلاف آنچه که دیگران در پی آنند و نص الهی را از حیث عامل زبانی، همانند نص بشری می‌دانند، این دو را از هم متمایز می‌شمارد. در این گام، به مرکزیت الله در جهان‌بینی قرآنی توجه ویژه می‌شود ولی انسان مورد تکریم است «و لقد کرّمنا بنی آدم» و اساساً هدف قرآن معطوف به انسان است. از نگاه طه عبدالرحمن این رویارویی دو دستاورد دارد: نخست این که تعامل دینی را تضعیف نمی‌کند و دوم این که هیچ‌یک از اخلاقی در کنش مدرن پدید نمی‌آورد و نهایت به تحقق ابداع پیوسته (موصول) می‌انجامد.

برنامه دوم عقلانی‌سازی ابداعی است، که چیزی جز توسعه عقل از راه بهره‌گیری از تمام ابزارها و روش‌های جدید است و از این طریق، تعامل علمی با قرآن به ضعف تعامل دینی با آن نخواهد انجامید.

برنامه سوم، تاریخی‌سازی ابداعی است. در این جا طه عبدالرحمن برخلاف کسانی که از آنان با تعبیر «بچه‌متفکر» یاد می‌کنند، به جای تاریخ‌مندی دانستن و حذف مطلق بودن نص، روندهای تاریخی را دارای دلالتی زاید بر نص و البته مفید در تثبیت ارزش‌های نص می‌داند. وی در این جا به دو اصل «تدبر» و «عبرت‌گیری» قرآنی استناد می‌کند. به این ترتیب، طه عبدالرحمن از تاریخ‌مندی معنایی متفاوت ارائه می‌دهد که دیگر با مطلق بودن نص منافات ندارد و با کنش مدرن نیز همخوانی دارد و حتی برای آن مفید است.

فیلسوف ما با این برنامه که رنگ تدافعی آن کاملاً غلیظ است و اساساً در رویارویی با سه ضلع قرائت‌های مدرن از اسلام که فضل الرحمن و حسن حنفی و جابری و آرگون و... در آثارشان بر آنها تکیه می‌کنند، تدوین شده، سه ضلع متفاوت بنا می‌نهد و معتقد است این سه ضلع، ابداعی است و بنیان آن سه ضلع تقلیدی قرائت‌های مدرن را بر می‌کند. طه عبدالرحمن از کفایت‌ها و توانایی‌های علمی فراوانی برخوردار است و آنچه که درباره قرائت‌های تقلیدی مدرن می‌گوید درست و دقیق است، اما به نظر می‌رسد که خود وی هم گرفتار نقل و تقلید در اصطلاحات و مفاهیم است و اساساً مفهوم «روح مدرنیته» نشانه نقل و تقلید است اگرچه در تعارض با جریان‌های غیر دینی مدرن باشد. وی در مصاحبه‌ای می‌گوید: «اکنون می‌خواهم بسیاری از مسلمانی را که ناآشنایان به میراث اسلامی ترویج می‌دهند، ابطال کنم و بالاتر از این، هدفم ایجاد فلسفه‌ای مبتنی بر اصول اسلامی است؛ فلسفه‌ای که مفاهیم آن برگرفته از میراث اسلامی و منابع اصلی اسلام – یعنی قرآن و سنت – است. این فلسفه، عقلانیتی متفاوت از عقلانیت فلسفه‌های غربی وارداتی ندارد، زیرا آنها هم مبتنی بر اصول دینی است، اما کسانی که اشتغال به این فلسفه‌ها دارند، یا این اصول و ریشه‌ها را مخفی می‌کنند و یا آنها را سکولاریزه، می‌کنند، یعنی از چارچوب دینی به چارچوب سکولار منتقل می‌کنند.»

اعتراف طه عبدالرحمن به ریشه دینی داشتن عقلانیت غربی، اصرار او را بر رد فلسفه‌های غربی و رفض هرگونه اخذ و اقتباس از آن و تأکید بر ابداع، توجیه‌ناپذیر می‌نماید و دیگر این که نزاع وی با فلسفه خوانان و فلسفه دانان غربی خواهد بود و نه مبانی فلسفه در غرب. هر چند خود وی نیز نتوانسته است همه جا به این ابداع‌گری ملتزم بماند.