

فهرست | ❧

مقدمه مترجم	۹
مقدمه	۳۷
[باب نخست]	۴۱
عقل مجرد و حدود آن	
[۱] دو مقدمه عقل مجرد	۴۵
[۲] حدود ویژه عقل مجرد	۵۵
[۳] محدودیت های عام عقل مجرد	۷۱
[باب دوم]	۸۷
عقل مسدود و آفات آن	
[۴] دو مقدمه در باب عقل مسدود	۹۱
[۵] ممارست فقهی و آسیب های اخلاقی عقل مسدود	۱۰۹
[۶] ممارست سلفیه و آسیب های علمی عقل مسدود	۱۲۹
[باب سوم]	۱۵۹
عقل مؤید و کمال های آن	
[۷] دو مقدمه عقل مؤید	۱۶۳
[۸] ممارست صوفیه و کمالات تحقیقی عقل مؤید	۲۰۵
[۹] فعالیت صوفیه و کمالات اخلاقی سازی عقل مؤید	۲۳۵
[خاتمه] چکیده ای درباره قوانین مراتب عقلانیت	۲۷۷
نمایه	۲۸۱

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
قَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ،
مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا،
إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ

ذاریات: ۵۶ تا ۵۸

مقدمه مترجم

طاها عبدالرحمان در ۱۹۴۴ در شهر الجدیدة مغرب به دنیا آمد. این شهر در ساحل اقیانوس اطلس و در دو یست کیلومتری رباط، پایتخت مغرب، واقع است. او مسلمان و مانند اکثر هم وطنان خود پیرو مذهب مالکی است. پدرش فقیه بود و عبدالرحمان مقدمات علوم اسلامی را از او آموخت. پس از پایان تحصیلات متوسطه به فلسفه روی آورد. عبدالرحمان بخشی از رشد خود در این رشته را در کشور خود پی گرفت و سپس به دانشگاه سوربن فرانسه رفت. از سوربن دو مدرک دکتری دریافت کرد: نخست، در سال ۱۹۷۲ و با رساله‌ای تحت عنوان «زبان و فلسفه؛ بررسی ساخت‌های زبانی هستی‌شناسی»^۱ که تاکنون به عربی انتشار نیافته است؛ دوم، در سال ۱۹۸۵ و از همان دانشگاه و با رساله‌ای تحت عنوان «مباحث منطقی استدلال جدلی و طبیعی»^۲. این رساله نیز، مانند رساله قبلی، تاکنون به عربی منتشر نشده است.

عبدالرحمان پس از این به مغرب (مراکش) بازگشت و در دانشگاه «محمد پنجم» شهر رباط به تدریس و تحقیق مشغول شد. عبدالرحمان به گفته خودش ابتدا با دنیای شعرو تجارب شاعرانه میانه داشته و قصایدی می‌سروده که اعجاب اطرافیان را در پی داشته است. شکست اعراب از اسرائیل در جنگ سال ۱۹۶۷ اتفاقی است که او را از دنیای خیال و شعر می‌گسلد و به‌طور جدی وارد عرصه اندیشه‌ورزی و نظریه‌پردازی می‌کند. این اتفاق نه تنها برای عبدالرحمان، بلکه برای بسیاری از اندیشمندان عرب محور تأملات جدیدی قرار گرفت و روند اندیشه‌ورزی آنان را دستخوش تحولاتی ساخت.

1. «Language et philosophie: essai les structures linguishques»

2. «de raisonnements argumentative et hatureles hes logiques»

او این شکست را همچون زلزله‌ای توصیف می‌کند که در میانه تحصیلات دانشگاهی برایش اتفاق می‌افتد. در این هنگام است که او به روش خود در اندیشه و نوشتن بدبین می‌شود و درمی‌یابد که این روش آن روش مطلوبی نیست که امت در وضعیت کنونی خود به آن نیاز داشته باشد. این شکست عبدالرحمان را برآن داشت تا عقل و عقلانیتی را که به شکست امت عربی انجامید به پرسش بگیرد و راز این شکست و هزیمت را در ناکارآمدی آن جست‌وجو کند. خودش در این باره می‌گوید: «در این دوره بود که مصمم شدم دنیای شعر را واگذارم و هرچند زبان حالم این بود که 'امروز شعر و فردا اندیشه'، به تأمل و اندیشه روی آوردم.»^۱ پس او برآن شد که در پی عقلی باشد که مسلمانان و اعراب را از این شکست‌ها و رخوت‌ها برهاند و در آستانه پیروزی‌های همه‌جانبه قرار دهد.

معرفی و مرور اجمالی مهم‌ترین آثار طاها عبدالرحمان

۱. اللغة والفلسفة؛ دراسة في البنيات اللغوية للأنطولوجيا

این کتاب، که در سال ۱۹۷۹ در مغرب به زبان فرانسوی منتشر شده، پایان‌نامه عبدالرحمان برای اخذ دکتری اولش از دانشگاه سوربن است و تاکنون به عربی ترجمه نشده است. این کتاب به بررسی ساخت‌های زبانی هستی‌شناسی می‌پردازد و در این باره توجهی ویژه به تجربه و اعمال زبانی مترجمان اولیه عرب دارد که فلسفه یونانی را به جهان اسلام منتقل کردند. همچنین، به رویکرد مشائی فلسفه در جهان اسلام و به‌ویژه به ابن‌رشد و نحوه برخورد فیلسوفان مشاء با زبان در فلسفه اشاره می‌کند. این اثر زیربنای پروژه فقه فلسفه است. به نظر عبدالرحمان، متعاطیان فلسفه در جهان اسلام درباره زبان به خطا رفته بودند و اندیشه جهانی بودن فلسفه چنان بر اذهان آنان سیطره یافته بود که به سوی ابداع و نوآوری فلسفی گام برنداشتند.

۲. المنطق و النحو الصّوری

این کتاب، که در سال ۱۹۸۳ انتشار یافت، به لحاظ حضور پررنگ مباحث منطقی و زبان‌شناختی و ریاضی در آن، با دیگر تألیفات طاها عبدالرحمان متفاوت به نظر می‌رسد،

۱. عبدالرحمان، الحوار افتقاً للفکر، ص ۱۷.

هرچند در سراسر پروژه فکری عبدالرحمان تکیه اصلی او بر زبان طبیعی و ظرفیت‌های آن است. عبدالرحمان این کتاب را با تأسی به کتاب ساخت‌های نحوی نوام چامسکی به نگارش درآورده است. چامسکی در کتابش به موضوع کاربرد ابزارهای صوری و ریاضی در مطالعه پدیده‌های نحوی پرداخته است. طاهای عبدالرحمان نیز همین موضوع را برای خواننده عرب و در سیاق زبان عربی پیگیری کرده و در پی آن است که اهتمام پژوهشگر عرب را به مطالعات زبان‌شناسی و منطقی جدید معطوف دارد.

۳. فی اصول الحوار و تجديد علم الکلام

این کتاب اجتهاد عبدالرحمان در نوسازی و متحول‌سازی مناظره و علم کلام به حساب می‌آید. او در این کتاب به پدیده گفت‌وگوی میان انسان‌ها پرداخته و مخاطب را دارای سه کارکرد دانسته است: رساندن پیام، استدلال و جهت‌دهی. به نظر او این سه کارکرد در فرهنگ عربی و در «مناظره» وجود دارد. عبدالرحمان در این کتاب به ساختن مدلی از گفت‌وگو برای انسان می‌پردازد و آن را دارای سه مرتبه می‌داند: «حوار»، «محاورة» و «تحاور».^۱ حوار در حوزه نظریه‌های رایج و در تحلیل گفتار با نظریه‌های عرضی و یک‌طرفه مناسبت دارد. محاوره نیز با نظریه‌های اعتراضی و تحاور نیز با نظریه تعارضی همخوان است.

۴. تجديد المنهج في تقويم التراث

عبدالرحمان در این کتاب درباره نحوه مواجهه و چگونگی بهره‌گیری از میراث نظریه‌پردازی می‌کند. در این کتاب دیدگاه اصلی مؤلف این است که نباید میراث را با ابزارهای غریبومی و به صورت تجزیه‌ای مطالعه کرد. طرف بحث نویسنده در این کتاب محمد عابد الجابری اندیشمند هم‌وطن اوست. نگاه جابری به میراث این است که بخشی از آن را بر بخشی دیگر ترجیح دهد. او به‌ویژه میراث حوزه اندلس و غرب اسلامی را تلقی به قبول می‌کند و از بخش مشرقی میراث اسلامی چشم می‌پوشد

۱. توضیح اینکه «حوار» در موقعیت‌هایی است که دو نفر صحبت می‌کنند و نسبت به گفته‌های هم اعتراض یا پرسشی مطرح نمی‌کنند. در محاوره پرسشگری و اعتراض وجود دارد. در تحاور نیز کار به مخالفت کشیده می‌شود [مترجم].

و با آن سرِ ناسازگاری پیش می‌گیرد. اما عبدالرحمان در این کتاب، ضمن تأکید بر اینکه ابزارها و روش خوانش میراث باید اصیل و بومی باشند یا به مقتضای حوزه استعمال اسلامی بومی شوند، نظریه‌ای مبسوط درباره نحوه بومی سازی امور غیربومی مطرح می‌کند. نگاه او به میراث، برخلاف جابری که «تفاضلی» بود، نگاهی «تکاملی» است، به طوری که مجموعه میراث اسلامی، در کنار هم و با هم، یک کل متکامل را پدید می‌آورند.

۵. فقه الفلسفة؛ الفلسفة والترجمة

خاستگاه پروژه فقه فلسفه را باید در بحران نبود نوآوری در فلسفه عربی جست و جو کرد. این پروژه در پی تصحیح نگاه تقلیدی به فلسفه است و در آغاز، مسئله ارتباط فلسفه و ترجمه را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. همچنین، به راه‌هایی می‌پردازد که به سبب آن‌ها فلسفه عربی متحول و موانع نوآوری از مسیر آن برداشته می‌شود. عبدالرحمان در این جلد از پروژه فقه فلسفه از دیدگاهی علمی به بررسی پدیده فلسفی می‌پردازد و از اسرار آن می‌گوید. او همچنین ضمن برشمردن انواع سه‌گانه ترجمه یعنی تحت اللفظی (تحصیلی)، مفهومی (توصیلی) و بومی شده (تأصیلی)، ترجمه مطلوب را همان ترجمه بومی شده می‌داند و در این باره و از باب مثال، به ترجمه بومی شده کوجیتوی معروف دکارتی می‌پردازد و آن را تحت عنوان «أُنْظُرْ تَجِدْ» (نگاه کن تا بیابی) ترجمه می‌کند.

۶. اللسان و المیزان أو التكوثر العقلي

این کتاب (زبان و منطق) نقش مقدمه را برای پروژه فقه فلسفه دارد و مشتمل بر پژوهش‌هایی در حوزه زبان، منطق و فلسفه است. عبدالرحمان در این اثر می‌کوشد که پیوند زبان با منطق و نیز پیوستگی فلسفه و منطق را نشان دهد. او در این کتاب تجربه شخصی خویش را مطرح می‌کند که در آن، فهم دانشگاهی و تلاش فردی را با هم جمع کرده است. عبدالرحمان در این کتاب به حوزه‌هایی می‌پردازد که نمایانگر عقل زایشی و جوشنده است و با این عقل زایشی می‌کوشد از عقلانیت ایستا و تنگ دامنه‌ای عبور کند که در تفکر ابزاری و تجریدی تبلور می‌یابد. در این راستا او به زبان طبیعی توجه می‌کند و از جدیدترین یافته‌های علمی حوزه‌های منطق و ریاضی و زبان الهام می‌گیرد.

۷. فقه الفلّسفی

این کتاب دومین جزء از پروژه فقه فلسفه است. فقه فلسفه شاخه‌ای علمی است که به پرسش‌هایی درباره فلسفه پاسخ می‌گوید و طبیعی است که جای این پرسش‌ها در خود فلسفه نباشد. موضوع این علم پدیده‌های گفتاری و رفتاری فلسفه است و روش آن روشی تلفیقی است و از سازوکارهای مختلفی بهره می‌برد. هدف فقه فلسفه رسیدن به توان فلسفیدن و نوآوری فلسفی است. این کتاب نیز درحقیقت در حوزه نظریه‌پردازی برای تولید فلسفه‌ای عربی جای می‌گیرد که می‌خواهد بنیان‌های خود را از زبان بگیرد و به زبان در فرایند فلسفه‌پردازی توجه خاصی کند. به نظر عبدالرحمان، زبان دربردارنده توانایی‌ها و ظرفیت‌های خوبی برای فلسفیدن است.

۸. سؤال الأخلاق؛ مساهمة فی التقد الأخلاقی للحدثة الغریبة

این کتاب درباب نقد اخلاقی مدرنیته غرب است و عبدالرحمان اساس آن را با جمع بین دین و اخلاق بنیان می‌گذارد. او خود اذعان می‌کند که این‌گونه نقدی بر مدرنیته در آغاز امر مورد انکار و استبعاد قرار می‌گیرد، اما اگر منکران خوب بنگرند، درمی‌یابند که آنچه را در حق دیگران مجاز می‌دانند در حق خود ممنوع کرده‌اند، یعنی اگر نقد امر دینی با امری غیردینی مجاز باشد، پس چرا نباید امر غیردینی را نیز با امر دینی نقد کرد؟ همچنین اگر جایز باشد که اخلاق اسلامی به وسیله مدرنیته سکولار نقد شود و حال آنکه این دوازده جنس هم نیستند، پس چه ایرادی دارد که مدرنیته سکولار را نیز به وسیله اخلاق اسلامی نقد کرد؟ این کتاب در سال ۲۰۰۰ جایزه آیسسکورا برد و کتاب سال جهان اسلام معرفی شد.

۹. الحق العربی فی الاختلاف الفلّسفی

ادعای اصلی این کتاب این است که فلسفیدن حق همه ملت‌ها و همه زبان‌هاست و اسطوره فلسفه واحد جهانی بی‌معنی است، زیرا واقعیت تاریخی تفکر فلسفی این امر را تأیید نمی‌کند، بلکه آنچه در تاریخ یافت می‌شود تشتت بی‌پایان رویکردها و نحله‌های فلسفی است، به طوری که در یک زمان و در یک جغرافیا چندین رویکرد فلسفی مخالف وجود دارد. این پدیده تا دوره معاصر نیز ادامه یافته است؛ مثلاً در فلسفه آلمان از رویکردها

و اشخاص متفاوتی سخن می‌گویند که سنخیتی با هم ندارند: در طرفی نیچه قرار دارد و در طرف دیگر هگل و امثال او. فلسفه آلمان با فلسفه انگلستان تفاوت‌هایی بنیادین دارد و هردوی این‌ها نیز با فلسفه فرانسه و امریکا متفاوت‌اند. تلاش عبدالرحمان در این کتاب مصروف ابطال ادعای فلسفه واحد و نیز تلاش در جهت مقدمه چینی برای عرصه فلسفه جدید عربی است. نویسنده در این کتاب برای نهضت مقاومت در برابر اسرائیل نیز دست به فلسفه‌پردازی می‌زند.

۱۰. الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري

عبدالرحمان در این کتاب به این مسئله می‌پردازد که امت اسلامی چگونه به مسائل زمانه‌شان پاسخ بگویند. این پرسش مشروعیت اختلاف فکری را نیز در ضمن خود دارد و عبدالرحمان می‌کوشد با استفاده از توان منطقی روش خود به آن بپردازد. عبدالرحمان پاسخ اسلامی به پرسش‌های عصر را دارای دورکن می‌داند: ۱. ایمان که با نگاه ملکوتی و با تأمل در آیات و نشانه‌های الهی حاصل می‌آید و زیربنای نگاه مِلکی و نظر در پدیده‌ها به منظور رسیدن به علم و فناوری است؛ ۲. تخلق که با تعامل و همکاری با امت‌ها و اشخاص مختلف و براساس کنش تعارفی، یعنی کنش به صورت معروف و برامر معروف^۱، به دست می‌آید و جوهره ارتباط با همه بشریت است. طاهای عبدالرحمان در این کتاب انسان‌شناسی مفصلی را براساس انواع کنش مطرح می‌سازد که زیربنای نظریه عقلانیت او نیز به حساب می‌آید.

۱۱. روح الحداثة؛ مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية

این کتاب، در ادامه طرحی که با سؤال الأخلاق آغاز شده بود، زیرساخت‌های اساسی تأسیس مدرنیته اسلامی را بررسی می‌کند. عبدالرحمان در این کتاب «واقعیت تاریخی مدرنیته» و «روح مدرنیته» را تفکیک می‌کند و روح مدرنیته را مبتنی بر سه اصل «رشد، نقد و شمول» می‌داند. او همچنین همه ملت‌ها را، در انتساب به این روح، یکسان معرفی می‌کند. به نظر عبدالرحمان، روح مدرنیته متعلق به تمدن و ملت خاصی نیست و همه اقوام و امت‌ها می‌توانند با توجه به اقتضائات فرهنگی و تاریخی خود به این روح تحقق ببخشند.

۱. کنش برامر معروف یعنی عمل خیر را به صورت اخلاقی و شایسته انجام دادن [مترجم].

او همچنین تحقق این روح در مدرنیته غرب را تحقق ناقص می‌داند و درصدد است که به سوی تأسیس و تحقق اسلامی این روح برود.

۱۲. الحداثه والمقاومة

این کتاب امتداد پروژه الحق العربی فی الاختلاف الفلسفی است و نویدبخش فلسفه‌ای کاربردی است. عبدالرحمان در این کتاب به فلسفه‌پردازی درباره جریان مقاومت و به‌ویژه حزب الله لبنان می‌پردازد و حزب الله لبنان را به سبب نحوه رویکردی که در قبال مسائل مهم جهان اسلام در پیش گرفته است، پیش قراول ورود به مدرنیته اسلامی معرفی می‌کند.

۱۳. روح الدین

عنوان فرعی این کتاب تا حدودی نگاه اصلی کتاب را تصویر می‌کند: از تنگنای سکولاریسم به فراخنای ایمان. طاهای عبدالرحمان در این کتاب به یکی از مسائل اساسی انسان معاصر پاسخ می‌گوید که رابطه میان دین و سیاست است. او در این کتاب عقل مؤید را خطاب قرار می‌دهد و از عقلانیت مجرد و تنگناهای آن عبور می‌کند. همچنین، این کتاب به نحوی حاوی نظریه سیاسی عبدالرحمان است. او در این اثر، ضمن طرح نظریه ولایت فقیه امام خمینی (ره)، به نحوی درصدد ارتقای این نظریه برمی‌آید و آن را در قالب «ولایت فقیه تجربی» عرضه می‌کند.

۱۴. سؤال العمل

عبدالرحمان در کتاب قبلی اش، سؤال الأخلاق، به دنبال آن بود که اخلاق را بر عقل مقدم سازد و ماهیت انسان را با اخلاق تعریف کند. او در کتاب سؤال العمل می‌خواهد برای تقدم عمل بر نظر نظریه پردازی کند. عبدالرحمان بر پایه همین تقدم عمل بر نظر، دیدگاه خود درباره رابطه علم و دین را مطرح می‌سازد و ضمن ارائه تعاریف مختار خود از علم و دین، به نسبت میان این دو می‌پردازد. همچنین، مراحل تعامل این دورا به لحاظ تاریخی بررسی می‌کند. آنچه بیان کردیم برخی تألیفات مهم طاهای عبدالرحمان است، اما در سال‌های اخیر دواثر دیگر نیز از او منتشر شده است که متن آن‌ها هنوز در اختیار نگارنده این مقدمه نیست: بؤس الذهرانیة (فقرمادیگری) و سؤال المنهج (پرسش از روش).

پروژه کلی و پروژه های جزئی تر طاهای عبدالرحمان

طاهای عبدالرحمان در حیات علمی اش پروژه هایی را دنبال می کنند که در اینجا می خواهیم به آن ها بپردازیم. همچنین، پروژه عقلانیت را نیز در ضمن این موارد پی می گیریم. عبدالرحمان پروژه اصلی خود را یافتن پاسخ های اسلامی به پرسش های معاصر معرفی می کند و در این باره ضمن بهره گیری از معارف موجود در زیست جهان عرب اسلامی، از دستاوردهای دنیای جدید نیز استفاده می کند. بهره گیری او از دستاوردهای دوران جدید عمدتاً استفاده از بخش روشی آن است. این امر اساساً به تخصص های عبدالرحمان و رشته های تحصیلی او برمی گردد که درباره منطق و مسائل آن است. البته، او در صورتی اجازه ورود این معارف غریبومی به درون فرهنگ عربی اسلامی را می دهد که متناسب با اقتضائات زبانی، معرفتی و عقیدتی بومی سازی شوند. گرایش عبدالرحمان به منطق و به کارگیری آن در کوران اندیشه ورزی اش ریشه دیگری نیز دارد. او به جریانی از درون سنت اسلامی منتسب است که می توان آن را ظاهرگرایی منطقی نامید. ظاهرگرایی همان رویکرد اکثر اشاعره است که خروج از ظاهر متن را روا نمی دارند و بُعد منطقی آن به رویکردی برمی گردد که با ابن تیمیه، ابن حرم اندلسی و امثال آن ها در جهان اسلام شروع شد. این رویکرد، ضمن طرد میراث یونانی در بخش فلسفه، بخش منطقی آن را پذیراست. همچنین، به لحاظ معارف دنیای جدید، با رویکرد فلسفه تحلیلی و مطالعات منطقی مرتبط بود. او این دو تأثیرپذیری را مقدمه طرح نظریات و نیز پاسخ های اسلامی به مسائل معاصر قرار می دهد. این پروژه کلی در قالب پروژه های جزئی زیر خود را نشان داده است:

۱. فقه فلسفه

فقه فلسفه یکی از پروژه های فکری طاهای عبدالرحمان است که بخشی از حیات و فعالیت علمی او را به خود اختصاص داده است. فقه فلسفه در پی آن است که با نگاه بیرونی به فلسفه، اسباب استقلال فکری و فلسفی را برای فرهنگ عربی به ارمغان آورد. عبدالرحمان فلسفه عربی را فلسفه ای ناکارآمد و عقیم معرفی می کند. او ورود فلسفه یونانی به جهان اسلام را نیز ورودی غیرعلمی و ناقص می داند. اشتباه نسل اولیه فیلسوفان و مترجمان اسلامی این بود که پنداشتند فلسفه به مثابه علم است

و لذا آن را جهان شمول و فراگیر قلمداد کردند. آنان از همین رو کوشیدند، در هنگام انتقال آن به جهان عرب، حتی دخل و تصرفی در ظاهر جملات و مضامین آن نیز نکنند. او می‌گوید: «همه اشتباه متعاطیان فلسفه اسلامی عربی در آن بود که تصور کردند فلسفه یونانی همه‌اش عبارت است، حال آنکه این فلسفه متضمن اشارت‌هایی نیز بود که به روح و تاریخ یونانی برمی‌گشت. همین باعث شد که فلاسفه عرب برای خود به حق فلسفیدن قائل نباشند و صرفاً به تقلید و حکایت فلسفه یونانی بسنده کنند.

عبدالرحمان به‌ویژه بر خصوصیت فلسفی خود با ابن‌رشد پا می‌فشارد و رویکرد و نگرش او به فلسفه را نگرشی تقلیدی معرفی می‌کند. او اساساً ابن‌رشد را فیلسوفی غربی می‌داند که صرفاً به زبان عربی می‌نویسد و می‌اندیشد. عبدالرحمان نه فلسفه یونان را جهانی می‌داند و نه فلسفه معاصر غرب را. او اختلافات بی‌شمار در میان مکاتب فلسفی و فیلسوفان را مؤید این حقیقت می‌داند که حتی در یک کشور نیز فلسفه‌های متعددی وجود دارد. مثلاً، فلسفه آلمانی یا فرانسوی صرفاً یک مکتب یا یک رویکرد عمومی ندارند. به عبارت دیگر، سخن از افرادی است که تفاوت‌های فاحشی در مبنا و در بنا^۱ با هم دارند. این دلیل تجربی تاریخی اساساً پنداره فلسفه واحد جهانی را نفی می‌کند. البته، او درباره دلایل ادعای خود، یعنی نفی جهانی بودن فلسفه، استدلال‌های معرفتی و زبان‌شناختی بسیاری ذکر می‌کند که در کتاب فقه فلسفه، جلد یکم و دوم، و نیز در کتاب الحق العربی فی الإختلاف الفلسفی به آن‌ها پرداخته است.

۲. ارزیابی و نوسازی به‌منظور بهره‌گیری از میراث

تجدید و نوسازی از مسائلی است که طاهای عبدالرحمان به‌طور گسترده به آن‌ها می‌پردازد. کتاب‌هایی که به‌طور خاص ذیل این پروژه جای می‌گیرند عبارت‌اند از: تجدید المنهج فی تقویم التراث، فی أصول الحوار و تجدید علم الکلام و العمل الدینی و تجدید العقل. عبدالرحمان، به‌منظور طرح پاسخ‌های اسلامی برای مسائل معاصر، نوسازی را ضروری می‌داند. نوسازی مدنظر او غیر از تهی‌ساختن میراث از معنی واقعی و روح و بیرون آن است که برخی روشن‌فکران معاصر به آن پرداخته‌اند.

۱. در اینجا مبنا و بنا به ترتیب یعنی زیربنا و روبنا [مترجم].

نوسازی در نظر عبدالرحمان چابک ساختن بخش‌هایی از میراث است که توانایی حضور در دوران جدید را دارند. همچنین، این چابک‌سازی با نظریه‌پردازی و عطف عنان به دستاوردهای فکری و روشی جدید فراهم می‌آید. عبدالرحمان در این پروژه، ضمن آنکه روش مطلوب بهره‌گیری و مراجعه به میراث را معرفی می‌کند، به نقد خوانش‌هایی از میراث می‌پردازد که روش و مفاهیم آن‌ها غیربومی و در چارچوب‌های نظری وارداتی است. او در این باره خوانش محمد عابد الجابری، اندیشمند معاصر مغربی را نقد می‌کند و ضمن آنکه روش و مفاهیم آن را جوشیده از درون میراث نمی‌داند، آن را نگاهی تجزیه‌ای می‌داند که میراث را در کلیتش مطالعه نمی‌کند.

لازم است یادآوری شود که محمد الجابری میراث حوزه فرهنگی غرب جهان اسلام یا همان اندلس را بر میراث بخش‌های دیگر جهان اسلام ترجیح می‌دهد و این بخش از میراث را قادر به حضور در دنیای جدید می‌داند. عبدالرحمان، ضمن رد این دیدگاه و این رویکرد، نگاه فراگیر و تکاملی خود به میراث را مطرح می‌کند. او لازمه دیدگاه خود را «تقریب تداولی» می‌داند. تقریب تداولی همان بومی‌سازی براساس مقتضیات حوزه استعمال است. الگوی مبسوط بومی‌سازی او نیز در ضمن همین پروژه است. احیا و تجدید علم کلام نیز یکی از اهدافی است که عبدالرحمان در ذیل این پروژه دنبال می‌کند. رویکرد ظاهرگرایانه اشعری عبدالرحمان، ضمن طرد فلسفه، به کلام تمایل نشان می‌دهد. این به دلیل تأکیدی است که او بر مناظره، جدل، گفت‌وگو و هم‌اندیشی دارد. او را باید اساساً در زمره کسانی به حساب آورد که دم‌کراسی را بر فلسفه و جدل را بر برهان ترجیح می‌دهند. البته، عبدالرحمان منکر برهان صحیح نیست، بلکه جدل و گفت‌وگو را دارای فایده عملی بیشتری می‌داند که می‌تواند به اجماع و اقناع منجر شود. این غیر از فلسفه و برهانی است که به طور یک‌نفره و به نحو مستبدانه‌ای به انشای حقیقت می‌پردازد و توجهی به اقناع و اجماع و امثال آن ندارد.

یکی از اهداف عبدالرحمان در این بخش از پروژه فکری خود تبدیل فلسفه به کلام یا به عبارتی کلامی‌سازی فلسفه است. نوسازی عقل و نظریه‌پردازی درباره عقلانیت نیز در ذیل این پروژه قرار دارد. او بخشی از این مهم را در نظریه عقل‌زایی در کتاب اللسان و المیزان بیان کرده و بخش اعظم آن را در همین کتاب، العمل الدینی و تجدید العقل، آورده است. عبدالرحمان در پی این است که پیرامون وسیله و هدف دور بزنند،

اما از پرداختن به خود وسیله و ابزار و هدف غفلت می‌کند. آنچه از عقلانیت در جهان امروز بروز و ظهور یافته است و معیار ارزیابی دیگر عقلانیت‌ها قرار می‌گیرد همین عقلانیت است که از آن به «عقلانیت ابزاری» یاد می‌کنند. عبدالرحمان با طرح «الگوی عقلانیت سه سطحی» خود، یعنی عقلانیت مجرد، مسدد و مؤید، به دنبال آن است که بدیلی برای این عقلانیت ناقص عرضه کند. او این مهم را با بهره‌گیری از معارف اسلامی و عناصر موجود در زیست جهان عربی اسلامی پیگیری می‌کند. در این عقلانیت سه سطحی، عقلانیت اهداف و ابزارها نیز مدنظر عبدالرحمان قرار دارد.

۳. نقد اخلاقی غرب

مجموعه تحولات و دستاوردهای دنیای جدید، با همه گستردگی و تنوعی که دارد، فضایی فراهم آورده که بشر را وارد عرصه جدیدی از حیات فکری و اجتماعی ساخته است. عموماً از این عرصه جدید به مدرنیته یاد می‌کنند. مدرنیته در زمینه‌ای از مبادی و اندیشه‌های فلسفی و روشی رشد کرده و تغییرات شگرفی پدید آورده است. این پدیده به لحاظ‌های مختلفی از درون و بیرون مورد انتقاد قرار گرفته است. حتی برخی وارثان مدرنیته غرب نیز امروزه سخن به نقد و رد آن گشوده‌اند. کمتر کسی هست که درباره مدرنیته و لوازم، اصول و اهداف آن سخن بگوید و رویه‌ای تمجیدی پیش گیرد.

امروزه همه از نقد و انتقاد از مدرنیته می‌گویند. اندیشمندان آلمان و فرانسه نیز در رأس این منتقدان قرار دارند. اساساً باید گفت معرفتی که مدرنیته در بستر آن رشد کرد دچار بحران شده است و افراد در عقل و عقلانیت مستمسک آن نیز تردید کرده‌اند. عقل مدرن و روش برگزیده آن و بالتبع علم غربی و اروپایی به چنان بحرانی مبتلا شده است که حتی توان توجیه اصول خود را نیز ندارد.

در این میان عبدالرحمان نقد مدرنیته را با نیروی اخلاقی و قدرتمند آیین اسلامی ممکن می‌داند و به‌طور قاطع، جبران نقص‌های مدرنیته را از عهده خود مدرنیته بیرون می‌داند. نقد عبدالرحمان بر مدرنیته غرب و اصول، لوازم، دستاوردها و پیامدهای آن نقدی است که از منظر اخلاق اسلامی مطرح می‌شود. او در کتاب سؤال الاخلاق و روح الحداثة به‌طور ویژه این نقد اخلاقی را متوجه مدرنیته و بنیان‌های آن می‌سازد. عبدالرحمان با این

کار برای تأسیس مدرنیته‌ای مطلوب و ایدئال براساس مبانی ارزشی و معرفتی اسلامی مقدمه‌چینی می‌کند. لذا، برای او ضرورت دارد که اسباب عبور از این مدل مدرنیته را فراهم سازد تا راه ورود به مدرنیته‌ای بدیل مهیا گردد.

۴. تأسیس مدرنیته اسلامی

عبدالرحمان برای مدرنیته روحی قائل می‌شود و کاربست‌های تاریخی این روح را با هم متفاوت می‌داند. روح مدرنیته شامل اصولی است که «نواوری» از نمونه‌های بسیار مهم آن به شمار می‌رود. مدرنیته‌ای که بدون نواوری و با تحمیل بیرونی پدید آید تقلیدی است. این نوع مدرنیته واقعیت فضای فعلی در بسیاری از کشورهای اسلامی است که در حال واردکردن مدرنیته به کشورهای خود بدون ملاحظه اصل نواوری‌اند. روح مدرنیته در تملک هیچ امتی نیست، بلکه همه امت‌ها و ملت‌ها در هر زمانی، در این روح، حقوقی مساوی دارند و کسی حق انحصار آن را ندارد.

آنچه در اوضاع کنونی در جهان بشریت مشاهده می‌شود تطبیق و کاربست غربی این روح است که از چند قرن پیش آغاز شده و تاکنون نیز ادامه داشته است. کاربست غربی مدرنیته به لحاظ اصول ناقصی که پی گرفته، سبب تحقق نمودی از آن شده که از جهات مختلفی ناقص است. به همین سبب نیز ظلم‌های متعددی را بر انسان و طبیعت تحمیل ساخته است. حتی سیر تحولات به گونه‌ای رقم خورده است که شعارهای اولیه‌ای که بانیان این کاربست مطرح کرده بودند به نتایجی معکوس انجامیده است. این موضوعی است که خود اندیشمندان غربی نیز به آن اذعان می‌کنند. آزادی، عدالت، رفاه و ... که در آغاز این دوره تاریخی مطرح می‌شد، آن گونه که مدنظر بود تحقق نیافت و آنچه بر سر زبان اندیشمندان غربی رایج است و بیان می‌شود سخن از عبور از این پدیده تاریخی است. در این وضعیت، عبدالرحمان به تأسیس مدرنیته‌ای می‌اندیشد که هم بتواند جوامع اسلامی را از بحران تقلید نجات بخشد و هم نقایص و ضعف‌های مدرنیته فعلی را نداشته باشد که عموماً ریشه در قطع ارتباط با عالم غیب و اخلاق دینی و معانی متعالی دارد. کتاب روح الحداثة در حقیقت مقدمه‌ای برای ورود به این مطلوب است.

۵. نظریه پردازی در باب کنش و عقلانیت

ماکس وبر در تقسیم بندی خود کنش های انسانی را چهار نوع می داند: ۱. کنش عاطفی؛ ۲. کنش معطوف به سنت؛ ۳. کنش معطوف به ارزش؛ ۴. کنش معطوف به هدف. او در این باره کنش نوع چهارم را مخصوص تمدن جدید غرب می داند و می گوید هر چند شاید این نوع از کنش در میان دیگر تمدن ها نیز به نحوی ضعیف وجود داشته باشد، وجه غالب تمدن جدید غرب است. هر نوع کنشی اگر به طور غالب مبنای عمل قرار گیرد، عقلانیت متناسب با خود را پدید می آورد. کنش معطوف به هدف، که از آن به «کنش ابزاری» نیز یاد می شود، با تحقق عقلانیت ابزاری تناسب دارد. عقلانیت ابزاری نیز وجه غالب نگاهش به تسلط و کنترل بر طبیعت و جهان است.

هابرماس، فیلسوف معاصر آلمانی، نیز بر اساس نوع علایق انسانی، عقلانیت ها و کنش های متناسبی با آن ها را مطرح می کند. او علایق انسان را سه مورد معرفی می کند: ۱. علایق فنی که به سوی ابزارسازی و کنترل طبیعت و تغییر آن گرایش دارد و منجر به شکل گیری عقلانیت ابزاری می شود؛ ۲. علایق عملی که در مراجعه به سنت و تاریخ ملاحظه می شود و با کنش عاطفی و عقلانیت ارتباطی تناسب دارد؛ ۳. علایق رهایی بخشی که ناظر به تغییر وضع موجود، روشننگری و برون رفت از فضای غیرمطلوب است و با عقلانیت انتقادی تناسب دارد.

طاها عبدالرحمان نیز سه کنش را برای انسان معرفی می کند: ۱. کنش عادی که ناظر بر تأمین نیازهای مادی است و محرک اصلی آن غریزه و متناسب با نوع خاصی از انسان شناسی است. او این انسان را که وجه غالب کنش هایش را کنش عادی تشکیل می دهد «انسان مُلکی» معرفی می کند، یعنی انسان دهری و انسانی که خود را در عالم مشاهده پذیر و طبیعت محصور ساخته است؛ ۲. کنش ارتقایی که همان کنشی است که انسان را از تنگنای مادیگری و محصور شدن در دنیای مادی می رهاوند و به او ارتقای وجودی می دهد و او را به عوالم دیگری پیوند می زند. عبدالرحمان انسانی را که کنش ارتقایی دارد و مقتضا و معنی این کنش را آگاهانه پذیرفته است «انسان ملکوتی» معرفی می کند. این انسان به ملکوت و عوالم غیرمشاهده پذیر متصل شده است و برخی کنش های خویش را بر اساس معانی ای انجام می دهد که مقتضای این عوالم غیرمشاهده پذیر است.

بنابراین، چنین نیست که همه کنش‌های خود را ناظر به عالم مشاهده‌پذیر انجام دهد. به نظر طاهای عبدالرحمان، این کنش با پذیرفتن معانی متعالی موجود در یکی از ادیان آسمانی فراهم می‌شود؛ ۳. کنش تکمیلی، که علاوه بر داشتن مراتب کنش ارتقایی، مرحله‌ای فراتر از آن است. این کنش، هرچند برای عمل بر اساس معانی متعالی و ارزشی ادیان آسمانی غیراسلامی قابل تصور است، اما حالت مطلوب آن در پذیرفتن ارزش‌ها و معانی متعالی دین خاتم و عمل پیوسته و جدی و با اخلاص بر اساس آن‌ها تحقق می‌یابد. همچنین، هرچند کنش تکمیلی برای پیروان ادیان مسیحی و یهودی قابل تصور است، نیروی این کنش در ادیان یادشده قابل مقایسه با نیروی آن در اسلام نیست، زیرا به نظر عبدالرحمان، اسلام واجد بالاترین نیروی قداست و معنویت در میان ادیان است. از همین جهت نیز کنش تکمیلی، بر اساس معانی و ارزش‌های اسلامی، نیرومندتر از دیگر ادیان است.

ناظر بر هر کدام از این سه نوع کنش، عبدالرحمان سه نوع عقلانیت را نیز مطرح می‌سازد: عقلانیت مجرد، عقلانیت مسدود و عقلانیت مؤید. مدل ایدئال این سه‌گانه عقلانیت با «کنش بر اساس معانی و ارزش‌های دین اسلام» قابل تصور است، هرچند که در دیگر ادیان نیز این مدل به نحو ضعیف‌تری می‌تواند جامه عمل بپوشد. کنش عادی ناظر بر عقلانیت مجرد، کنش ارتقایی ناظر بر عقلانیت مسدود و کنش تکمیلی نیز ناظر بر عقلانیت مؤید است. کتاب الحق الأسلامی فی الاختلاف الفکری به بخش کنشی و انسان‌شناسانه این تئوری می‌پردازد. همین کتاب، العمل الدینی و تجدید العقل، نیز متکفل تئوری پردازی در سطوح سه‌گانه عقلانیت یادشده است و این دو با هم بخشی از اهداف این پروژه را برای طاهای عبدالرحمان محقق می‌سازند.

مروری بر مبانی فکری طاهای عبدالرحمان

طاهای عبدالرحمان، در ضمن تأییراتی که از جریان‌ها و اشخاص مختلف می‌پذیرد، مبانی و اصولی را ارکان رویکرد علمی خویش در نظر می‌گیرد. در حقیقت، نظریه او در باب عقلانیت بر اساس همین مبانی و ارکان رشد کرده و ملاحظه آن‌ها خواننده را در فهم مسیر او برای رسیدن به این نظریه یاری می‌رساند. در اینجا اجمالاً به این مبانی اشاره می‌کنیم:

هستی‌شناسی

هستی‌شناسی طاهای عبدالرحمان را می‌توان نوعی هستی‌شناسی نقلی منطقی معرفی کرد. او دو نوع نگاه به هستی را مطرح می‌کند: مُلکی و ملکوتی. هستی‌شناسی ملکوتی مخصوص مؤمنان به ادیان توحیدی است که هستی را مشتمل بر عوالم متعددی مانند عالم علم الهی، عالم ذر، عالم غیب الأرحام، عالم برزخ، عالم باقی و امثال آن می‌دانند. هستی‌شناسی مُلکی نیز ویژه قائلین به ماده‌گرایی و دهریگری است. در هستی‌شناسی مُلکی عالمی و رای عالم محسوس تصور نمی‌شود و از همین جاست که انسان دارای هستی‌شناسی مُلکی همه رفتار و اعمال خود را صرفاً براساس مقتضیات این عالم محسوس تنظیم می‌کند و انجام می‌دهد.

اما هستی‌شناسی مطلوب و کامل برای طاهای عبدالرحمان هستی‌شناسی انسان مسلمان است که قرآن کریم آن را معرفی کرده و مشتمل است بر غیب و شهود، مُلک و ملکوت، ظاهر و باطن، آیه و ذوالآیه، ماده و معنی و...^۱ برای منبأ، بحث از مبدأ و مقصد عالم، کیفیت پیدایش و هدف آن و نیز مباحث مشابه این‌ها از نظر او در هستی‌شناسی ملکوتی انسان مسلمان بهتر تبیین می‌گردد. به باور او، در این زمینه، فلسفه متعارف، که زادگاهی یونانی داشته است، در فرهنگ اسلامی چندان کارساز نیست. او در این باره به تعامل مثبت فلاسفه اسلامی با فلسفه یونانی اشکال وارد کرده و اشتباه آنان را در این می‌داند که پنداشته‌اند هستی‌شناسی یونان، همانند ریاضیات، علم است، حال آنکه کنکاش در واقعیت فلسفه متعارف چیزی خلاف این پندار را ثابت می‌کند.^۲ نکته مهم در رویکرد هستی‌شناسی طاهای عبدالرحمان تمرکز بر زبان و چاره‌جویی‌های فلسفی از رهگذر زبان است و البته این تمرکز به رویکرد ظاهرگرای او و نیز به نوع نگاه خاصی برمی‌گردد که پیروان این جریان به زبان دارند. این جریان تا آنجا در این باره پیش می‌رود که زبان را به سبب اینکه خداوند خالق آن است، محترم می‌شمارند.

۱. عبدالرحمان، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص ۱۹ تا ۲۶.

۲. عبدالرحمان، الحق العربي، ص ۸۹ و ۹۰.

معرفت‌شناسی

عبدالرحمان، با تقسیم علم به دو گونه الهی و بشری، مبنایی اساسی در پروژه معرفتی خود ایجاد می‌کند. او تأکید می‌کند که دین علمی است که خداوند نازل فرموده است و علم متعارف که از روش‌های ساختارمند به دست می‌آید علم بشری است. همچنین، علم بشری را یارای مقابله با علم الهی نیست.^۱ بر همین اساس، ارزش شناختی همه گزاره‌ها و نظریه‌هایی که از علم الهی جوشیده باشند در اولویت قرار دارد.

مضاف بر مطالب مذکور درباره رویکرد معرفتی طاها عبدالرحمان، باید نگاه ویژه او به منطق را نیز بیان کنیم. او منطق را این‌گونه تعریف می‌کند: «المنطق علم يبحث فی قوانین الإنتقالات من أقوال مسلم بها إلى أقوال مطلوبة».^۲ در این تعریف، عبدالرحمان منطق را علمی می‌داند که درباره قوانین انتقال از گزاره‌های مسلم به گزاره‌های مطلوب بحث می‌کند. او اقوال مطلوب را نه اقوال صادق و مطابق با واقع، بلکه اقوال و گزاره‌های مفیدی معرفی می‌کند که به صراحت گویای فایده‌گرایی منطقی است. در اینجا تأکید می‌کنیم که این نگاه به منطق و علم تا حدودی ملهم از ادبیات اسلامی است که علم را به نافع و غیرنافع تقسیم کرده است و اساساً علم غیرنافع را علم قلمداد نمی‌کند. فایده‌گرایی طاها عبدالرحمان در معرفت آثار خود را در فلسفه نداولی یا کاربردی او نیز نشان می‌دهد، زیرا او در این فلسفه به دنبال فایده عملی و کاربرد عینی است.

انسان‌شناسی

عبدالرحمان، برخلاف نگاه رایج، عقلانیت را وجه ممیز انسان از حیوان نمی‌داند و این دو را در عقلانیت مشترک می‌داند. او در این باره و با توجه به نگاهی که به معرفت بشری دارد تأکید می‌کند که آنچه عقل و عقلانیت قلمداد می‌شود چندان تفاوتی با نقیض آن، یعنی جهل، ندارد.^۳ البته، این‌گونه نگاه به عقلانیت محصول فضاحت‌هایی است که عقل مدرن به بار آورده است، تا آنجا که در خود غرب نیز که خاستگاه و محل نمو عقلانیت مدرن بوده است، دیگر عقل را ستایش نمی‌کنند، بلکه هر روز بر بحران‌های آن می‌افزایند.

۱. عبدالرحمان، سؤال العمل، ص ۲۲۷.

۲. عبدالرحمان، اللسان والمیزان، ص ۸۷.

۳. عبدالرحمان، سؤال الأخلاق، ص ۱۳.

علاوه بر این، طاهای عبدالرحمان برای حوزه استعمال^۱ اسلامی نظریه پردازی می‌کند و به گفته خودش، از عناصر شناختی و عقیدتی موجود در این حوزه تداول برای معرفی انسان بهره می‌گیرد. لذا، او در این راستا انسان را «حیّ عامل» یا جاندار کنشگر تعریف می‌کند و در میان اعمال، بهترین و بالاترین رتبه را به عمل دینی می‌دهد که همان کنش عبادی است. او در پایان، انسان را «حیّ عابد» یا جاندار پرستشگر تعریف می‌کند.^۲ عبدالرحمان در این راستا به ابطال اصلی می‌پردازد که جریانات مادی گرا به آن قائل اند: اصل «قصور وجود انسانی در عالم مشاهده پذیر». او در این باره به دلایل واقعی و تجربی موجود در حیات انسانی استناد می‌کند که مبطل اصل یادشده است. در پایان نیز وجود انسانی را معرفی می‌کند که تا عوالم دیگر امتداد می‌یابد.^۳ باین وصف، انسان ایدئال در نگاه طاهای عبدالرحمان انسانی است که به روی جهان های غیبی گشوده است و کنش عبادی خود را بر اساس مقتضیات آن عوالم انجام می‌دهد.

مکاتب و اندیشمندان غربی تأثیرگذار بر اندیشه عقلانی طاهای عبدالرحمان

عبدالرحمان به طور کلی در اندیشه اش و به طور ویژه در نظریه اش در باب عقلانیت و سطوح سه گانه آن، علاوه بر تمسک به سنت های بومی، از برخی مکاتب فکری و اندیشمندان غرب الهامات و تأثیراتی پذیرفته است. خود او نیز گاهی اوقات صریحاً به این موارد اشاره می‌کند.

۱. طاهای عبدالرحمان از فلسفه علم و دستاوردهای آن بهره می‌برد. او حتی از نتایجی که فیلسوفان علم معاصر در باب عقل بدان ها دست یافته اند اظهار شعف می‌کند. در مطالعات فلسفه علم، موضوع عقلانیت و عقل هر روز تباه تر و کم مایه تر می‌شود، هرچند در عرصه های ایدئولوژیک ممکن است اشخاصی بر اقتدار عقل به دلایل خاصی بیفزایند. بر اساس این مطالعات، اسطوره عقل خارج از دایره ممارست های علمی حاصل شده است و امروزه بر اثر کنکاش هایی که درباره عقل و عقلانیت صورت گرفته است، حتی بزرگان عقل گرا نیز از اعتماد به عقل سرخورده شده اند.

۱. «حوزه استعمال» یا «مجال تداولی» نام نظریه ای است از طاهای عبدالرحمان که هم افق است با حوزه معنایی [مترجم].

۲. همان، ص ۷۷.

۳. عبدالرحمان، روح الدین، ص ۳۱.

عبدالرحمان در این باره به فایرabend اشاره می‌کند که کتابی با عنوان وداع با عقل نوشته است یا امری لاکاتوش که ضمن نقد عقل، آن را چنان ناتوان می‌بیند که حتی از عهده توجیه خودش هم بر نمی‌آید.^۱ ملاحظه این دستاوردهای دنیای جدید که به تدریج از سلطه عقل می‌کاهند موافق مشی اشعریگری طاهای عبدالرحمان است و از همین روست که او با این دستاوردها هم‌نوایی می‌کند. او چنان‌که در نظریه «عقلانیت مجرد» اشاره کرده است، این عقل را از دستیابی به یقین و فراهم کردن ابزارها و مقاصد واصل و نافع ناتوان می‌بیند و راز آن همین بی‌اعتمادی به عقل است. از این رو، با عقلانیت مسدود که کاملاً دینی است، در پی تکمیل بخشی از آفاق عقل مجرد برمی‌آید و سپس در پایان، با عقلانیت مؤید، آن را کامل می‌کند.

بیان این نکته نیز ضروری است که طاهای عبدالرحمان نواشعری است و نسبت به اندیشه کلاسیک اشعری، در اندیشه او تعدیل‌هایی مشاهده می‌شود. از همین روست که در مقابل مطالعات فلسفه علم و گرایش‌های اشعری‌گرایانه، راه میانه‌ای پیش می‌گیرد که با عقلانیت سه‌لایه او همخوانی دارد. این عقلانیت از ضعف به قوت می‌گراید و از لایه عقل مجرد آغاز و به وادی عقل مؤید وارد می‌شود. همچنین، راه میانه تکیه بر این اصل اساسی و پذیرش آن است که «عقلانیت و لاعقلانیت دو سربیک طیف‌اند و مرز مشخصی ندارند، بلکه هرچه از یکی دور شویم، به دیگری نزدیک می‌شویم.»^۲

۲. یکی دیگر از مکاتبی که طاهای عبدالرحمان از آن متأثر است فلسفه تحلیلی و فلاسفه آن است. موقف عبدالرحمان در باب فلسفه کلاسیک همان موقف اصحاب فلسفه تحلیلی است. نظریه او در باب عقل و کاستن از سلطه آن نیز اقتضا می‌کند که حساب خود را با فلسفه کلاسیک و حضور پررنگ آن در جهان اسلام روشن کند و پس از آن، فلسفه خاص خود را متناسب با عقلانیت خویش عرضه کند. در فلسفه تحلیلی، موضوع فلسفه مانند فلسفه کلاسیک دیگر موجود نیست و از گمانه‌زنی‌های مابعدالطبیعی در آن اثری وجود ندارد.

کانت موضوع فلسفه را از شناخت هستی به معرفت و نیز شرایط و امکان حصول آن تغییر داد. در فلسفه تحلیلی موضوع فلسفه تحلیل و بررسی زبان و انواع کاربردهای آن است.

۱. ابراهیم مشروح، طاهای عبدالرحمان؛ قرائة فی مشروعة الفکری، ص ۱۱۷.

۲. عبدالرحمان، فی أصول الحوار، ص ۱۶۲.

«فلاسفه تحلیلی اصولاً مسائل فلسفی را مسئله نمی دانند تا درباره آن ها گمانه زنی معرفتی و علمی کنند؛ مثلاً ویتگنشتاین متأخر سردرگمی های متافیزیکی را عمدتاً ناشی از بی توجهی به نحوه عمل پیچیده زبان معرفی می کند. او در دوره ای که به دوره متقدم حیات علمی او موسوم است، براین باور بود که مسائل فلسفی شبه مسئله به شمار می آیند و نمی توان آن ها را حل کرد، بلکه باید آن ها را به وسیله کنکاش و بررسی زبانی منحل ساخت.»^۱ فلسفه تحلیلی در دو جبهه ظاهر شده است: نخست، «جبهه ای که در کمبریج نضج گرفت و شامل راسل، فرگه، رامزی و امثال این هایی است که اهل مکتب فلسفه زبان ایدئال می نامندشان. در این رویکرد، زبان های صوری را مطالعه می کنند و اساساً علاقه مندی به منطق ریاضی در آن وجود دارد. در طرف دیگر نیز طرف داران جبهه آکسفورد قرار دارند که بر زبان روزمره و متعارف متمرکزند و از این جمله می توان به اوستین و استراوسن اشاره کرد.»^۲ در فلسفه زبان روزمره، جانب تعاملی و کاربردی زبان اهمیت می یابد. عبدالرحمان نیز، به سبب چرخش زبانی خود، اولویت را به جانب تعاملی و کاربردی زبان می دهد. او زبان را بنیادی اجتماعی می داند که پراست از اندوخته های ارزشی و فرهنگی که همین موضوع حوزه کاربردی زبان را بنیان می گذارد، یعنی حوزه ای که به واسطه آن، تعامل با جهان خارج صورت می گیرد.^۳

طاها عبدالرحمان تا آنجا بر جانب تداولی و کاربردی زبان پا می فشارد که فلسفه ایدئال خود را «تداولی» یا استعمالی می نامد. لذا، او را باید در پیوند با فلسفه زبان روزمره و جبهه آکسفورد فلسفه تحلیلی دانست، زیرا بسیاری از آموزه های آن ها را اخذ کرده است. ۳. یکی از اندیشمندانی که عبدالرحمان در عرضه عقلانیت خود از او الهام گرفته یورگن هابرماس است. عبدالرحمان به طور عام از رویکرد نقدی مکتب فرانکفورت در نقد مدرنیته و عقلانیت ابزاری بهره می برد، اما به طور خاص در نظریه عقلانیت خویش، دوشادوش نظریه عقلانیت هابرماس پیش می رود و در پی مطرح ساختن بدیلی برای نظریه عقلانیت اوست. چنان که در مباحث همین مقدمه اشاره کردیم، عقلانیت هابرماس، به سبب علایق سه گانه ای که در انسان وجود دارد، سه لایه می شود: عقلانیت ابزاری

۱. علی پایا، فلسفه تحلیلی، ص ۸۷ تا ۸۹.

۲. ژان لاگوست، فلسفه در قرن بیستم، ص ۱۱۳.

۳. ابراهیم مشروح، طاها عبدالرحمان؛ قرائت فی مشروعه الفکری، ص ۷۲.

که محصول علایق فنی انسان است؛ عقلانیت ارتباطی در ارتباط با علایق عملی یا هرمنوتیکی و تاریخی؛ عقلانیت انتقادی که در پیوند با علایق رهایی بخش اوست. عقلانیت مجرد طاهّا عبدالرحمان ناظر بر عقلانیت ابزاری، عقلانیت مسدّد ناظر بر عقلانیت عملی و ارتباطی و عقلانیت مؤید ناظر بر عقلانیت انتقادی است. البته، باید اشاره کرد که این ناظر بودن به معنی مشابه بودن نظریات عبدالرحمان و هابرماس نیست، بلکه اساساً نظریه عبدالرحمان رویکرد دینی و اخلاقی دارد، برخلاف رویکرد هابرماس که پارا از عقل عرفی فراتر نمی‌گذارد.

چرخش‌های فکری و روشی طاهّا عبدالرحمان

تغییر فکر و نظر در عالم نظریه‌پردازی و نظریه‌پردازی امری مرسوم است و چه بسیارند اندیشمندانی که در طول حیات علمی خود درباره برخی آرا و نظریاتشان تجدید نظر می‌کنند و آرای جدیدی مطرح می‌سازند. در میان اندیشمندان معاصر غربی می‌توان ویتگنشتاین و فوکو را مثال زد. حیات علمی ویتگنشتاین را به سبب چرخشی که در اندیشه‌های زبانی و فلسفی‌اش داشته است، به دو دوره تقسیم کرده‌اند و او را «ویتگنشتاین متقدم» یا «ویتگنشتاین رساله» و «ویتگنشتاین متأخر» یا «ویتگنشتاین پژوهش‌ها» خوانده‌اند. میشل فوکو نیز در دوره‌ای از حیات علمی خود بر مباحث بایگانی‌شناسی متمرکز بود، اما در دوره‌ای دیگر بر تبارشناسی نیچه‌ای تمرکز بیشتری کرد و به تعبیری، با مرور زمان نیچه‌ای‌تر شد. طاهّا عبدالرحمان نیز چرخش‌هایی فکری داشته که فهم این چرخش‌ها ما را در تبیین بهتر جایگاه نظریه او در باب عقلانیت یاری می‌رساند. هرچند نمی‌توان مرز این چرخش‌ها را دقیقاً مشخص کرد یا ادعا کرد که این چرخش‌ها او را با صورت پیشین خود متفاوت کرده است، ولی از روی بعضی گرایش‌ها و تمرکز بر برخی مسائل خاص در هر دوره از حیات علمی وی، می‌توان اجمالاً سه چرخش را برای عبدالرحمان برشمرد و موقعیت پروژه عقلانیت او را بررسی کرد:

۱. از تجربه شعریه تجربه روحی

عبدالرحمان خود اذعان می‌کند که در ابتدای حیات علمی‌اش در وادی شعر و تخیل قدم برمی‌داشته و به این عوالم تعلق خاطری داشته است، اما برخی مسائل باعث شد که او از این وادی عبور کند و به دنیای تعقل و عبارت وارد گردد. در رأس این مسائل،

شکست فلاکت بار عرب‌ها از اسرائیل در نبرد شش‌روزه سال ۱۹۶۷ بود. این شکست برای طاه‌ها عبدالرحمان و بسیاری دیگر از متفکران عرب، سنگین تمام شد و باعث گردید که رویه فکری و علمی خود را دگرگون سازند.

عبدالرحمان در برهه‌ای دیگر از حیات علمی‌اش بر مباحث منطق تمرکز پیدا کرد. او اساساً اندیشمندی است که در وادی عبارت (علوم مفهومی) حضور نیرومندی دارد و تألیف آثارش چون المنطق و النحو الصوری و اللسان و المیزان به همراه دو پایان‌نامه‌ای که برای اخذ مدارک دکتریش ارائه کرد، تأییدی بر همین مدعاست. روح غالب این آثار، مباحث دقیق علمی و موشکافی‌های معرفتی و تصلب بر روش منطقی است، تاحدی که برخی او را به سبب این تصلب به گرایش به پوزیتیویسم منطقی حلقه‌ی وین منسوب کردند و این در حالی بود که خود او از این انتساب پرهیز داشت و آن را نفی می‌کرد. او آنگاه که بر محدودیت‌های عقل مجرد و منطق واقف گشت به این نکته اذعان کرد:

آنگاه که تخصص خود در مباحث عقلی و منطق را کامل کردم، برایم روشن شد که این امور دارای محدودیت‌هایی هستند، اما رویه فلسفی‌ام به من گوشزد می‌کرد که باید در پی حقیقت باشم ولو اینکه سختی بسیاری در برداشته باشد. از همین رو بود که برای اینکه بفهمم در پشت پرده محدودیت‌های منطق چه می‌گذرد، راه دیگری برگزیدم. یقین داشتم که زبان این وادی جدید از شناخت ممکن نیست همان زبان عبارت باشد، زیرا عبارت زبان عقل محدودی است که محدودیت‌های آن برایم آشکار شده بود. زبان این سطح جدید به ناچار باید اشارت باشد تا بتوان با آن به ماورای مرزهای عقل مجرد نفوذ کرد. از این رو، دوباره به چیزی از جنس شعر بازگشتم، اما شعری از جنس دیگر^۱.

عبدالرحمان تأکید دارد که با تعمق در مباحث منطق، تربیتی عقلی یافته است. این زبان جدید که می‌توان آن را «زبان وجود» یا «زبان روح» نامید امکان تربیتی روحی را برای او فراهم ساخته و از اینجا بوده که به رشد روحی خویش روی آورده است. باین وصف، چرخش از تجربه شعری به تجربه روحی تبیین می‌شود.

۱. طاه‌ها عبدالرحمان، الحوار افتاً للفکر، ص ۱۸.

لازم است یادآوری کنیم که شخصیت علمی طاها عبدالرحمان را نمی‌توان بدون ملاحظه گرایش‌های صوفیانه او دقیقاً شناخت. تأکید عبدالرحمان بر یقین صوفی، سلوک و تصفیه باطن صوفی و امثال آن به همراه انتساب او به طریقت قادریه بوجیشیه مغرب و ملازمت با پیشوایان صوفی مسلک آن دیار، از جمله سیدی حمزه، پیوند عمیق او با تصوف را نشان می‌دهد. زبان عبدالرحمان هرچه پیشتر می‌آید، به اشارت نزدیک‌تر می‌شود و از عبارت فاصله می‌گیرد. این امر دقیقاً به سبب همین گرایش‌های صوفیانه اوست. در نظریه سطوح سه‌گانه عقلانیت نیز این عبور از عبارت به روح و زبان اشارت را کاملاً می‌توان ملاحظه کرد. زبان عقل مجرد مفهوم و عبارت‌پردازی است و آنگاه که به عقلانیت و عقل مؤید می‌رسد، زبانی اشارت‌گون می‌یابد. امر اخلاقی سازی الگو و راهنما صرفاً باید با زبان اشارت باشد و تربیت اخلاقی و رشد روحی دیگران توسط مرشد و راهنما باید به زبان اشارت و بیان غیرمستقیم صورت پذیرد.

۲. از مراتب عقلانیت به سوی زایش عقلی

تمرکز بر منطق طاها عبدالرحمان را به محدودیت‌های عقل مجرد آگاه ساخت. از همین رو، به این باور رسید که عقلانیت مراتبی دارد و به عبارتی، ما نه با عقلانیت واحد، بلکه با عقلانیت‌هایی متعدد روبه‌رویم. این درست برخلاف باور رایج بود که عقلانیت را واحدی می‌دانست که تغییربردار نیست و ضمن جهان‌شمولی، معیار و ملاک ارزیابی نهایی به شمار می‌رود. عبدالرحمان بر همین مبنا اندیشمندان و روشنفکران عرب را به سبب تعصبشان بر عقلانیت دکارتی نکوهش می‌کند.

عبدالرحمان ادعای عینیت مطرح‌شده در نگاه عقلانی دکارتی را تمام‌شده اعلام و تأکید می‌کند که این عقلانیت ضمن آنکه رجحان خود را از دست داده است، دیگر صلاحیت ندارد که به وسیله آن به خوانش میراث اسلامی بپردازیم و آن را مورد ارزیابی قرار دهیم. مضاف بر این، همین عقلانیت دکارتی نه بر سیاقی برهانی، بلکه در بافتی جدلی و زبانی قابل طرح است و این پذیرفتنی نیست که دکارت ادعای برهان می‌کند. طاها عبدالرحمان از زمان تألیف کتاب فی أصول الحوار و تجدید علم الکلام در سال ۱۹۸۷ حداقل دو نوع عقلانیت را تفکیک می‌کند: عقلانیت برهانی که در فعالیت‌های علمی تجربی مشاهده می‌شود؛ عقلانیت جدلی و غیربرهانی که در ارتباطات

و روابط روزمره مردم به چشم می خورد و اتفاقاً اندیشه فلسفی نیز با این سنخ از عقلانیت سروکار دارد. هرچند برخی ادعا کنند که فلسفه برهانی و علمی است، این ادعا را نمی توان اثبات کرد.

عبدالرحمان در همین کتاب، العمل الدینی و تجدید العقل، که آن را در سال ۱۹۸۹ تألیف کرده است، سه نوع عقلانیت را معرفی می کند: ۱. عقلانیت مجرد؛ ۲. عقلانیت مسدود؛ ۳. عقلانیت مؤید. او ام در کتاب اللسان و المیزان سخن خود درباره تعدد عقلانیت ها را به اوج می رساند و تأکید می کند که عقلانیت ها بیش از آن هستند که به حساب درآیند. او برای اشاره به این تعدد شمارش ناپذیر اصطلاح «تکثر (زایش) عقلی» را وضع می کند. براین مبنا، عقل زایش می یابد و به همین خاطر عقلانیت ها نیز با این زایش، متعدد و متعددتر می شوند.^۱ البته، باید اشاره کرد که عبدالرحمان عقل را به فعل تعریف کرده و آن را کنشی می داند که باید ذیل حکم اخلاقی عمل کند و از این رو، عقلانیت مدنظر او زایشی می شود. اما به نظر می رسد این زایش با طرح مدنظر او در کتاب حاضر، یعنی عقلانیت سه سطحی، همخوان باشد، این گونه که سیر در مراتب و سطوح عقلانیت را به نحو مشکک و نه متواپی در نظر بگیریم. از همین رو، میان دو سطح یا حضور در مرتبه خاصی از یک سطح، برای فاعل های مختلف و کنش های عقلی، منزل های متفاوتی وجود دارد. البته، خود او نیز عقلانیت و لا عقلانیت را به مثابه دو سربیک خط کش می داند که هرچه از یکی دورتر شویم، به دیگری نزدیک می شویم. این حرکت در حقیقت سیر در همین منزل هاست. با این وصف، عبدالرحمان از مراتب عقلانیت که یک بار در دو سنخ و بار دیگر در سه سنخ معرفی می شدند، در گام نهایی به زایش عقلی و مراتب بسیار متفاوت عقلانیت می رسد که همان سیر در منزل های گوناگون میان سطوح سه گانه است.

۳. از منطق و فلسفه به اخلاق و فقه سیاسی

چنان که در بیان چرخش های گذشته اشاره شد، تمرکز و حضور اولیه عبدالرحمان در حوزه منطق و فلسفه است و تألیفات اولیه او و رویکرد منطق محور او در این دوران مؤیدی بر این واقعیت است. این تمرکز بر منطق همه به دلیل باوری است که او به مباحث روش

۱. همان، ص ۴۰.

در اصلاح انحرافات فکری دارد. پس از این دوره، رنگ و بوی ادبیات به کاررفته در نوشته‌های عبدالرحمان اخلاقی و صوفیانه می‌شود و به تدریج به سوی حالتی از فقه سیاسی رهسپار می‌شود که باز هم رگه‌هایی از معانی و روش‌های مربوط به تصوف در آن مشهود است. او نظریه سیاسی خود را در کتاب روح الدین عرضه می‌کند. اساس این نظریه بر «ولایت فقیه» و به‌طور ویژه بر رویکرد حضرت امام خمینی ره مبتنی است. عبدالرحمان این نظریه را لازم اما ناکافی می‌داند و ناکافی بودن آن را به سبب تئوریزه نشدن سلوک فقیه در متن نظریه می‌داند. او به‌زعم خود می‌کوشد این نظریه را با مبانی و معانی تصوف و سلوک اخلاقی کامل کند. البته، ناکافی دانستن نظریه ولایت فقیه امام خمینی ره که عبدالرحمان آن را «ولایت فقیه صناعی»^۱ می‌نامد، با اما و اگرهای بسیاری روبه‌روست. در هر حال، عبدالرحمان ادعا می‌کند که فقیه در صورتی شایستگی نیابت از امام غایب علیه السلام را می‌یابد که در سلوک فردی و اخلاقی‌اش به او شباهت یافته باشد و اساساً چنین نیست که علم به فقه به تنهایی برای او ولایت بیاورد، بلکه شباهت اخلاقی با امام غایب و بهره‌گیری از کمالات روحی و معنوی است که او را واجد مقام ولایت و نیابت می‌سازد. همچنین، از آنجاکه برترین مقام سلوک یافتن و لمس تجربه معنوی و چنگ زدن به وادی کشف و شهود است، پس فقیه نیز باید تجربه‌ای معنوی از این سنخ کسب کند تا واجد صلاحیت شود. از این رو نظریه خود را نظریه «ولایت فقیه تجربی» می‌نامد.

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، آن‌هم در عصری که سکولاریسم و قداست‌زدایی سکه رایج در میان اکثر روشنفکران است. همچنین، مقتضی است که این فعالیت علمی او را در عرصه نظریه سیاسی مورد نقض و ابرام و محور گفت‌وگوها قرار داد.

نگاهی به کتاب العمل الدینی و جایگاه مؤلف آن در ایران

طاها عبدالرحمان به‌رغم اینکه از متفکران طراز اول جهان عرب است و شهرتش از دهه ۱۹۸۰ در محیط‌های علمی و دانشگاهی مغرب و کشورهای مجاور آن چشم‌گیر است،

۱. این مفهوم در برابر «ولایت فقیه تجربی» است. طاها عبدالرحمان ولایت فقیه متکی بر تجربه عرفانی را «تجربی» می‌نامد و آن ولایت فقیه‌ای را که صرفاً مبتنی بر فقه و قوانین آن است «صناعی» می‌داند [مترجم].

اما در جامعه علمی ایران تا پیش از سال ۲۰۰۰ چندان شناخته شده نبود. در همین سال بود که آیسکو کتاب سؤال الأخلاق او را کتاب سال جهان اسلام معرفی کرد. در آن سال، ایران محل اعطای جوایز و تقدیر از نویسندگان بود. البته، او در آن جلسه حضور نیافت. شاید همین امر نقطه آغازی بر آشنایی جامعه علمی ایران با او شد. از آن زمان، به صورت پراکنده نوشته‌هایی درباره معرفی برخی آثار او بیشتر در مجلات ترویجی منتشر شد که تعداد این نوشته‌ها نیز از انگشتان دست تجاوز نمی‌کند.

در چند سال اخیر، به صورت جدی‌تر و عمیق‌تر، پروژه شناساندن عبدالرحمان آغاز شده است و این امر منجر به نگارش چندین مقاله علمی پژوهشی و یکی دو پایان‌نامه نیز شده است. شاید یکی از اسباب مهم طرح جدی تر عبدالرحمان در ایران و حتی جهان اسلام، رواج اندیشه‌های محمد عابد الجابری، هم‌وطن او، باشد. از آنجاکه عبدالرحمان در شمار منتقدان جدی او قرار دارد و برخی کتاب‌های خود و از جمله تجدید المنهج فی تقویم التراث را در نقد و پاسخ به نظریه‌های میراثی جابری نگاشته است، همین امر باعث شهرت جدی تر عبدالرحمان شد. عامل دیگری که عبدالرحمان را شایسته توجه می‌سازد و مراجعه برخی به او از همین زاویه است از سویی نگاه نقادانه وی به غرب و مدرنیته آن و از سویی دیگر تأکیدی است که بر بومی‌سازی معارف وارداتی می‌کند. این عوامل و اسباب در کنار نقدهایی که برخی اندیشمندان مطرح جهان عرب بر آرای عبدالرحمان وارد کرده‌اند، او را به یکی از اندیشمندان فعلی بسیار جدی در جهان اسلام تبدیل ساخته است.

در میان منتقدان عبدالرحمان که به آثار او توجه جدی نشان داده‌اند، می‌توان به علی حرب، فیلسوف ساخت‌شکن لبنانی، اشاره کرد که ضمن نقدهایی که بر آرای فلسفی عبدالرحمان دارد، او را به سبب معلومات وسیع، ذهن سرشار، قدرت منطقی و نیروی مفهوم‌سازی‌ای که دارد، مورد تمجید قرار می‌دهد. در همین رابطه می‌توان به ادريس هانی، متفکر معاصر مغربی، نیز اشاره کرد که نگاه نقادی تند به رویکرد عبدالرحمان دارد و این نگاه در آثارش کاملاً منعکس است. این کتاب، یعنی العمل الدینی و تجدید العقل، در شمار آثار بسیار دقیق و بدیع عبدالرحمان قرار گرفته است و اهمیت آن به سبب نظریه‌پردازی‌ای است که در باب عقلانیت دارد. در دوران معاصر، عقلانیت ابزاری مشخصه تمدن جدید غرب شده است. این عقلانیت از ابعاد مختلفی مورد نقد قرار گرفته

و هم اکنون عرضه الگویی بدیل از آن اهمیتی شایان یافته است. در این بین، اگر این الگواز درون حوزه معرفتی و فرهنگی جهان اسلام باشد، اهمیتش دوچندان می‌شود. الگویی که عبدالرحمان از عقلانیت سه سطحی خود عرضه می‌کند الگویی قابل توجه است. او در این مدل در پی آن است که ضمن حفظ نکات مثبت عقلانیت ابزاری، به عقلانیت اهداف و ابزارها نیز توجه کند. از این روست که با مبانی‌ای که اختیار می‌کند، به این مهم نائل می‌شود. ممکن است این مدل اشکالات و نقایصی نیز داشته باشد، اما مهم این جسارتی است که به خرج داده است. او همپای اندیشمندان بزرگی همچون یورگن هابرماس که در باب مدل عقلانیت می‌اندیشند، مدلی عرضه و ادعا می‌کند که این مدل می‌تواند برای جهان اسلام راهگشا باشد. همچنین، می‌توان به نقصان‌های عقلانیت پیشنهادی وی در ایران و در دیگر بلاد اسلامی پی برد، زیرا علاوه بر اینکه باعث خودباوری می‌شود، ایده عبور از عقلانیت غربی را ممکن می‌سازد و به تثبیت این امکان یاری می‌رساند. این موضوع در فضای فعلی نواندیشی در ایران راهگشاست، زیرا به نحوی به طرح بدیلی منجر می‌شود که رنگ و بویی دینی و اسلامی و نیز بومی دارد.

نکاتی درباره این ترجمه

طاها عبدالرحمان یکی از رسالت‌های اندیشمند عربی معاصر را اصطلاح‌سازی و مفهوم‌پردازی با توجه به ذخیره‌های دانشی و زبانی بومی برمی‌شمرد. او تأکید دارد که مفاهیم آغشته به ارزش‌ها و عناصر تاریخی معرفتی و اعتقادی زیست‌جهانی هستند که در آن تولید می‌شوند. او در این راستا به مفهوم‌پردازی و اصطلاح‌سازی وسیعی دست می‌زند. این موضوع چنان در نوشته‌های او ظهور و بروز دارد که او را با این خصوصیت اصطلاح‌پردازانه می‌شناسند.

اصطلاح‌پردازی به منظور به کارنگرفتن مفاهیم وارداتی نکته قابل‌تحسینی است، ولی به نحوی کار مفاهیم و در مرحله بعد ترجمه را دشوارتر می‌سازد. کتاب العمل الدینی و تجدید العقل هم از این قاعده کلی درباره آثار عبدالرحمان مستثنا نیست. معادل‌یابی برای عقلانیت مجرد، عقلانیت مسدود، عقلانیت مؤید، مقاربه، مقارب، قربانی، تصریف، تسییس، تخلیق، تأنیس، ملبسه، ملامسه، تظهير، تزلف، تسلف و بسیاری دیگر از اصطلاحاتی که در این کتاب وجود دارد در زبان فارسی دشوار است،

زیرا این مفاهیم به نحو اصطلاح جعل و وضع شده اند و شکافتن اصطلاح و ترجمه عناصر واجزای تشکیل دهنده آن به طولانی شدن اصطلاحات و ابتذال آن ها می انجامد. از این رو، مترجم کوشیده است تا در ترجمه اصطلاحات و معادل یابی فارسی نهایت تلاش خود را مبذول دارد و گاهی نیز چه بسا این تلاش قرین توفیق نبوده و مجبور شده است همان اصطلاح عربی را با توضیحی پیرامون آن به زبان فارسی وارد سازد؛ مثلاً مترجم بسیار کوشید که برای سطوح سه گانه عقلانیت مجرد، مسدد و مؤید معادلی شایسته و روشن در زبان فارسی بیابد که بر عبارت عربی آن ها رجحان داشته باشد، اما همچنان بر این باور است که اصطلاحات عربی گویاتر و فخیم ترند و روشن شدن مفاد آن ها برای خواننده فارسی زبان منجر به انس گیری با آن ها می شود. اساساً کم نیستند اصطلاحات عربی ای که چنان با ذهن و زبان فارسی زبانان مأنوس گشته اند که گویی از اول از درون زبان فارسی جوشیده اند.

یکی از عواملی که بر سختی ترجمه عربی به فارسی می افزاید و مترجم به وضوح آن را یافته ضعف سنت ترجمه ای عربی به فارسی در ایران است. علت این مسئله تمرکز بر زبان های اروپایی و غفلت از زبان عربی است. البته، زبان عربی نیز در وضعیت قدیم خود نمانده و هر چه پیش می رود، غریب تر، دیر یاب تر و پیچیده تر می شود. این به علت رشد روز افزون اصطلاحات جدید و پیچیدگی ساختارها در این زبان است، به طوری که برای برخی زبان دانان نیز حتی فهم متون معاصر عربی دشوار شده است. به هر حال، مترجم ادعا ندارد که ترجمه ای بی نقص عرضه کرده است، اما به اندازه توان خود کوشیده است تا علاوه بر فهم دقیق مطالب و هضم آن ها، به انتقالی شایسته بیندیشد.

فروردین ۱۳۹۵

هادی بیگی

مقدمه

«بیداری دینی» ای که جهان اسلام در دو دههٔ اخیر از سر گذرانده است نزد موافقان و مخالفان، موضع‌گیری‌های متفاوت و متباینی برانگیخته است. این موضع‌گیری‌ها، حتی اگر باعث افزایش اشتباهات و وقوع فتنه نشده باشد، بیداری دینی را از عواقب خود بی‌نصیب نمی‌گذارد.

این بیداری عقیدتی، به‌رغم گسترش در آفاق عالم و تأثیرگذاری آن بر انسان‌ها، نیازمند پشتوانه‌ای فکری است که بنابر اختصاصات روش‌های عقلی و معیارهای علمی جدید تحریر شود، ولی ما نزد اصحاب این بیداری، چارچوب روش‌شناختی استوار، نظریه‌پردازی مثمر و آگاهی‌بخشی فلسفی تأسیسی‌ای نمی‌یابیم.

مسلمانان آگاهی که در دو پدیدهٔ سؤال‌برانگیز «غلو در اختلاف مذهبی» و «فقدان پشتوانهٔ فکری» نظر می‌کند امکان ندارد در نتایج وخیمی که ممکن است بر این دو پدیده مترتب گردد اندیشه نکند و دیرزمانی به بدترین شکل این نتایج، یعنی بازگشت به ماقبل بیداری، نیندیشد. از این رو، بی‌درنگ این بیداری عناصر خود را به اجتهاد برای فراچنگ آوردن ابزارهایی فرامی‌خواند که باعث دفع عوامل به‌قهقرافتن این نمایش اسلامی می‌شوند. این ابزارها که اسباب انسجام‌اند این حرکت را از چندپارگی و پراکندگی مصون می‌دارند. آن‌ها اسباب نوسازی محسوب می‌شوند و از این رهگذر از حرکت یادشده در برابر جمود و ایستایی محافظت می‌کنند. باین وصف، چه کنیم که این بیداری هم منسجم و یکدست شود و هم نوز و نالایست؟ یا به عبارتی، چگونه این بیداری را آگاهانه سازیم؟ هدف اصلی ما در این کتاب آن است که به بیان شروط انسجام‌بخش و نوسازانه‌ای بپردازیم که در آگاهانه‌ساختن این بیداری دینی لازم است. دستیابی به این هدف

متضمن بررسی دو گونهٔ اساسی از این شروط است که یکی تحت عنوان «تجربه» و دیگری تحت عنوان «تعقل» قرار می‌گیرد.

اما دربارهٔ شروط تجربه باید چنین گفت: در بیداری اسلامی راهی برای دستیابی به انسجام وجود ندارد، مگر راهیابی به ژرفای تجربهٔ ایمانی و نفوذ عمیق در آن... تا آنجاکه فرد داخل شده در این تجربه چنان بهره‌ای ببرد که وی را به اتصاف به مکارم اخلاق یا همان تخلق به اخلاق نیکو و ادا سازد. همچنین، زمانی که به این تخلق نائل آمد، راه‌هایی را در تعامل با دیگران در پیش خواهد گرفت که از اسباب تفرقه و انشعاب برکنار بماند و اسباب الفت و تفاهم را بپذیرد. لذا، خطرناک‌ترین چیز برای انسجام این بیداری آن است که به جای دقت در کیفیت اعمال و رفتار و اقدام به محقق ساختن ضوابط ایمان به بهترین وجه، به لفاظی و رها گذاشتن فروع قبل و فال روی آورده شود.

اما دربارهٔ شروط تعقل باید گفت که راهی برای دستیابی به تجدد در بیداری اسلامی یافت نمی‌شود، مگر توسل به چارچوب‌بندی، سامان‌دهی و تأسیس این تجربهٔ ایمانی عمیق به وسیلهٔ جدیدترین و قوی‌ترین روش‌های عقلی و تواناترین آن‌ها در مجهز ساختن ما به اسباب تولید فکری. پوشیده نیست که کوتاهی در این باب باعث می‌شود این بیداری به مسیری کشانده شود که دشمنان در آن طمع کنند، بدون اینکه حتی یکی از عناصر این بیداری بتواند به رویارویی با آن‌ها و مهار ساختن دشمنی‌شان برخیزد. اگر عناصر این بیداری به ملکه‌ای روشی دست می‌یافتند که در تجربهٔ ایمانی نفوذ می‌کرد و آفاق آن را می‌گشود، می‌توانستند فکر اسلامی جدیدی را بنیان نهند که از این بیداری پشتیبانی کند و از گزافه‌گویی گویندگان و نامهربانی مغرضان جلوگیری کند.

و اما ورود ما به این بحث در حد تأکید بر اهمیت تجربه و تعقل در فراهم ساختن اسباب بیداری متوقف نخواهد شد، به طوری که این ورود به ما بگوید چگونه تجربهٔ این بیداری دینی را به اسباب انسجام بخشی مجهز می‌سازد تا میان رویکردهای گوناگون آن جمع و میان عناصر آن پیوند برقرار کند یا بگوید چگونه تعقل مبتنی بر تجربهٔ ایمانی آن را به اسباب نوسازی در اندیشه، چه از لحاظ تولید و چه به لحاظ سامان‌دهی، تجهیز می‌کند. این از آن روست که اگر هدف ما ماندن در این سطح بود، هیچ‌گاه به نگاشتن این اثراقدام نمی‌کردیم، هر چند در آن صورت شاید فوایدی در حد آگاهی بخشی نظری دربارهٔ پیچیدگی این بیداری به دست می‌آمد. دلیل این مسئله آن است که اقوال و ادعاها فزونی گرفته

و در عین حال معیارهای تمییز و قواعد پذیرش در بین آن‌ها آشفته است. اکنون زمان آن رسیده است که باور هر متکلمی را به وسیله میزان انطباق رفتار و گفتارش و نیز میزان شایستگی او برای الگو بودن در گفته‌هایش به محاسبه بکشیم.

به هر حال، این مشارکت ما را فرامی‌خواند که از طریق تجربه زنده و تعقل بارور به انسجام و تجدید این بیداری بپردازیم که خود محصول رسوخ در این تجربه ایمانی و نفوذ در معرفت عقلی است و از این باب واجد صفت بیداری مطلوب است، زیرا این کار مجرد سخن گفتن درباره شروط این بیداری نیست، بلکه جزئی از این بیداری و جزئی از انسجام و تجدیدی است که این بیداری مشروط به آن است. در این راستا، ما در تجربه ایمانی عمیقی وارد شدیم که احوال و اوصاف ما را دگرگون کرد و آفاق قوای ذهنی و حسی ما را توسعه داد. همچنین، اسباب مواظبت بر عمل (مراقبه) و انگیزه‌های الفت و محبت با خلق را در ما بیدار ساخت. به همین ترتیب، به تحصیل روش‌های علمی، اصول منطقی و سازوکارهای کاربردی آن‌ها روی آوردیم تا اینکه واجد این توان شدیم که بتوانیم بر روش‌هایی در ساخت و سامان دهی نظری مشی کنیم که شرایط نظریه مطلوب را داشته باشد. اکنون ابطال ادله مخالفان عقیده برای ما کار آسانی شده است. همچنین، در نتیجه تعامل تجربه و تعقل در فعالیت‌های اخلاقی و علمی، اندیشه دینی منسجم و متجددی نزد ما تولید شده است که این اثر از نخستین ثمرات آن است که برای مطالعه تقدیم می‌گردد. همچنین، به اذن خداوند، ثمرات دیگری نیز در پی آن خواهد آمد.

از آنجاکه ما در پیگیری حق گاهی با اقوال مشهور مخالفت کرده و معیار قبول را مقتضای دلیل صحیح قرار داده‌ایم، لذا برای کسی که می‌خواهد این اثر را مطالعه کند، تذکر این مطلب مفید خواهد بود که لازم است از قضاوت‌های بی‌دلیل و اندیشه‌های سابق و پیش‌فرض‌های رایج درباره تجربه دینی بگسلد و این اثر را مانند کسی مطالعه کند که می‌خواهد بشناسد و به آنچه در آن آمده جامه عمل بپوشاند و پیوسته تا پایان بر این راه روشن پابرجا بماند. در این صورت، تردید نداریم که خواننده مشروعیتی برای این اثر خواهد یافت که از مشروعیت کار کسانی که وزن چندانی به تجربه دینی نمی‌دهند، اگر به درجاتی بیشتر نباشد، کمتر هم نخواهد بود. نیز در این اثر ادله‌ای خواهد یافت که به لحاظ قوت و اثرگذاری، اگر بر ادله منتقدین رجحان نداشته باشد، ضعیف‌تر از آن‌ها نیز نخواهد بود.

اما درباره محتوای کتاب، آن را به سه باب تقسیم کرده و در هر باب سه فصل قرار داده ایم: باب اول به بررسی عقل مجرد و حدود آن اختصاص دارد. فصل اول این باب مشتمل است بر دو مقدمه که عقل مجرد به آن‌ها استناد دارد و عبارت است از اینکه عقل مجرد نه ذاتی از ذوات، بلکه فعلی از افعال است و اینکه محدودیت‌هایی برای فعل عارض می‌شود که برخی از آن‌ها خاص و برخی عام‌اند. فصل دوم شرحی است بر محدودیت‌های خاص عقل مجرد در پرتو ممارست نظری اسلامی. فصل سوم به بیان محدودیت‌های عام این عقل می‌پردازد. این محدودیت‌ها شامل محدودیت‌های منطقی، واقعی و فلسفی بوده و گریبان‌گیر فعالیت‌های علمی هستند.

باب دوم به نظر در عقل مسدود و آسیب‌های آن می‌پردازد. به این منظور فصل اول آن مشتمل بر دو مقدمه است که عقل مسدود بر آن‌ها تکیه دارد. این دو مقدمه عبارت‌اند از اینکه نخست، عقل مسدود عمل شرعی را پذیراست و دیگر اینکه این عقل در معرض آسیب‌های اخلاقی و علمی است. فصل دوم به آسیب‌های اخلاقی و از جمله به تظاهر و تقلید با توجه به ممارست فقهی می‌پردازد. فصل سوم نیز به بررسی آفات علمی و از جمله انتزاع‌گرایی و سیاست‌گرایی از رهگذر ممارست سلفیه می‌پردازد.

اما باب سوم به عقل مؤید و کمالات آن اختصاص دارد. فصل اول این باب مشتمل بر دو مقدمه است که این عقل بر آن‌ها استوار است: اول اینکه این عقل مبتنی بر تجربه زنده است و دیگر اینکه این عقل کمالات تحقیقی و اخلاقی‌ای را می‌طلبد که در ممارست صوفیه جلوه‌گر شده است. فصل دوم به کمالات تحقیقی‌ای می‌پردازد که مشروط به اصل تحقق افضل و اصل تخلق اکمل است. فصل سوم اما متعرض کمالات اخلاقی شده و به بیان نقش الگو در تربیت دینی و کارکرد بیان اشاری در این نوع از تربیت پرداخته و به ویژگی‌ای اشاره می‌کند که برای مأموریت ارشاد اخلاقی الزامی است. همچنین، به پیامدهای تصدی این منصب توسط نااهلان می‌پردازد.

از مطالب این کتاب روشن می‌شود که عقل درجاتی دارد و بالاترین این درجات در عقلانیت مرتبه‌ای است که تجربه ایمانی زنده را پایه و اساس قرار دهد.

رباط

۷ آوریل ۱۹۸۹

طاها عبدالرحمان