



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol.3, No.2, Autumn 2024



Evaluation of Taha Abderrahmane's View on the Relationship Between Reason and Ethics

Mohammad Saeed Abdullahi^{*1}, Mohammad Ali Abdullahi²

¹ PhD student, Department of Moral Philosophy, University of Qom, Iran

² Associate Professor of Philosophy, Farabi Campus, University of Tehran, Iran

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Received:

13/06/2024

Accepted:

02/10/2024

*The analysis of the relationship between reason and ethics has a history as long as human thought itself, and philosophers from ancient times to the present have consistently been concerned with evaluating this relationship. Taha Abderrahmane, a renowned Moroccan philosopher and a key figure in contemporary Islamic thought, offers a fresh perspective on this issue. In his view, modern rationality is an element that often stands in opposition to ethics. Abderrahmane seeks to rethink the relationship between reason and ethics, particularly within the context of Islamic thought. His innovative categorization of reason into three types—*independent reason, guided reason, and enlightened reason*—is essential for understanding his ethical framework. According to him, what differentiates humans from animals is not reason, but ethics. Rationality that is grounded in ethics, and which continuously regards ethics as its supervisor and guide, holds value, as opposed to rationality divorced from ethical considerations. This article analyzes Abderrahmane's concepts of reason and ethics, and evaluates his approach to the relationship between the two.*

Keywords: Ethics; Rationality; Reason; Modernity; Taha Abderrahmane

***Corresponding Author: Mohammad Saeed Abdullahi**

Address: PhD student, Department of Moral Philosophy, University of Qom, Iran.

E-mail: m.saied.abdollahi@ut.ac.ir



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی

کاوش های عقلی



ارزیابی دیدگاه طه عبدالرحمن در باب رابطه عقل و اخلاق

محمد سعید عبداللہی*^۱، محمدعلی عبداللہی^۲

۱- دانشجوی دکتری، گروه فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، ایران

۲- دانشیار فلسفه، پردیس فارابی، دانشگاه تهران، ایران

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	تحلیل رابطه‌ی عقل و اخلاق قدمتی به درازای تاریخ اندیشه دارد و فیلسوفان از یونان باستان تا کنون همواره دغدغه‌ای جدی برای ارزیابی این رابطه داشته‌اند. طه عبدالرحمن فیلسوف نام‌آشنای مراکشی که در زمره‌ی متفکران جریان‌ساز جهان اسلام به شمار می‌رود نیز تلاش دارد با واکاوی مفهوم عقل و اخلاق و سنجدین نسبت میان این دو، طرحی نو درافکند. در اندیشه‌ی وی عقلانیت مدرن عنصری است که در برابر اخلاق قرار می‌گیرد. وی برای شناخت ماهیت عقل، از سه گونه عقل نام می‌برد که تحلیل آنها برای فهم رابطه عقل و اخلاق ضروری است. عقل مجرد، عقل مسدّد و عقل موّید، تقسیم‌بندی ابتکاری عبدالرحمن است که می‌توان آن را زیربنای نظام اخلاقی وی دانست. در نظر وی آنچه میان انسان و حیوان فرق می‌نهد، اخلاق است نه عقل. عقلانیتی که مبتنی بر اخلاق باشد و پیوسته اخلاق را ناظر و حاکم بدانند، دارای ارزش است نه آن عقلانیتی که با اخلاق بیگانه است. در این مقاله پس از تحلیل دو مفهوم عقل و اخلاق در اندیشه عبدالرحمن به ارزیابی رویکرد وی در باب رابطه عقل و اخلاق می‌پردازیم.
دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۲	کلیدواژه: عقل، اخلاق، طه عبدالرحمن، مدرنیته، عقلانیت
پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۱	

*-نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: m.saied.abdollahi@ut.ac.ir

۱- مقدمه

سخن از رابطه «عقل» و «اخلاق» از دیرباز مورد توجه فیلسوفان و اندیشمندان بوده است. قرن‌ها از داوری یونانیان و فیلسوفی مانند سقراط، افلاطون و ارسطو در باب این رابطه می‌گذرد. با این همه، تا به امروز نیز پرسش از این رابطه پیوسته یکی از مهم‌ترین مسائلی است که ذهن فیلسوفان را به خود مشغول ساخته است. بنابراین تحلیل و بررسی رابطه میان عقل و اخلاق از موضوعات گریزناپذیر در فلسفه‌ی اخلاق است. از طرفی، همواره یکی از پرسش‌های بنیادین میان فیلسوفان این بوده است که آیا عاقل بودن، اخلاقی بودن را در پی دارد و اخلاقی بودن مستلزم عاقل بودن است؟ پاسخ‌های گوناگونی پیرامون این پرسش طرح شده است. پاره‌ای از عقل‌گرایان، عقل را محور می‌دانند و پاسخ مثبت می‌دهند. هنری سیدجویک^۱ فیلسوف نامدار اخلاق، در کتاب تاریخ‌ساز خود «شیوه‌های اخلاق»^۲ اخلاق را به معنای پژوهشی در باب زندگی عقلانی می‌نامد و در تعبیری دیگر، آن را به عنوان پژوهشی درباره زندگی خوب یا زندگی اخلاقی یاد کرده است که در نهایت بازگشت به این معنا دارد که زندگی اخلاقی یعنی زندگی عقلانی (خزاعی، ۱۳۸۵، ص ۲۵).

در تاریخ فلسفه پیرامون رابطه عقل و اخلاق رویکردهای مختلفی وجود داشته است. برخی دیدگاهی یکسره عقل‌گرا داشته‌اند که از آنها به عقل‌گرایان حداکثری تعبیر می‌آورند و برخی نیز عقل‌گرایان اعتدالی و حداقلی‌اند. برای نمونه می‌توان سقراط و افلاطون، این دو قله فلسفه یونان را به عنوان دو متفکر برجسته‌ای نام برد که از عقلانیت خوانشی حداکثری دارند. درست به همین دلیل است که چنین جمله مشهوری به سقراط منسوب است: «هیچ کس خواسته و دانسته خطا نمی‌کند» (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۱۲۳). در اندیشه افلاطون عقلانیت آن اندازه اهمیت دارد که اگر کسی بر پایه معرفت و درک و بهره عقلانی خود عمل کند، ناگزیر اخلاقی عمل نموده است. در نتیجه هرکس به اندازه‌ای که جهل دارد، غیر اخلاقی عمل می‌کند. در نگاه سقراط و افلاطون کنش‌های درست یک عامل اخلاقی تنها در پرتو عقل اتفاق می‌افتد.

کانت، دانای مغرب‌زمین و فیلسوف بزرگ آلمانی نیز کسی است که در زمره عقل‌گرایان حداکثری آورده می‌شود. اخلاق کانت یکسره بر ستون عقلانیت بنا شده است. وی در کتاب خود به آن عقلانیتی

¹ Henry Sidgwick

² Methods of Ethic

که اصل و پایه اخلاق است می‌پردازد. او بر این باور است که آدمی به عنوان موجودی آزاد، باید از سرِ وظیفه آنچه را که عقل می‌گوید و معقول می‌نماید، انجام دهد (Kant, 1991, p. 108). فاعل اخلاقی عاقل باید خودمختارانه و آزاد عمل کند و این نکته‌ای مهم برای کانت است که بتواند رابطه میان عقل و اراده آزاد را نیز برای مخاطبانش آشکار کند. از این رو، در اندیشه کانت انسانی که عاقل باشد با قواعد و اصول اساسی اخلاق همداستان است و بر این باور است که این اصول و قواعد تنها نیاز به التفات دارد تا بدان اقرار کرد و این هنر عقل بشر است، همان عقلانیتی که انسان چیزی جز آن نیست و اخلاقی بودن که به واسطه این عقلانیت پدید می‌آید همان انسانیت است.

از سویی، فیلسوفی مانند هیوم را نیز می‌توان در اردوگاه کسانی شماره کرد که در باب رابطه اخلاق و عقل، دیدگاهی حدافی نسبت به عقل دارند. بی‌گمان این جمله هیوم که عقل برده احساسات و عواطف است، از یادگارهای مهم و البته تلخ برای هواخواهان عقل در اخلاق است. باری، در اندیشه هیوم، عقل خادم عواطف است و یارای درک و شناسایی قواعد و غایات اخلاق را ندارد. (Hume, 1978, p. 455). به باور هیوم در باب رابطه عقل و اخلاق باید بگوییم که عقل تنها این توانایی را دارد که روابط میان وسایل و ابزار را روشن سازد، تلاش عقل می‌تواند درک رابطه میان داده‌ها و واقعیت را به ارمغان آورد و در پرتو آن عامل اخلاقی بتواند آن هدفی را که توسط عواطف پیدا شده است را به چنگ آورد (Hume, 1998, p. 162). در اندیشه هیوم اگرچه هدف تأملات اخلاقی وادار نمودن ما به وظیفه‌های ما است اما عقل نمی‌تواند شخص را به عمل ترغیب کند؛ عقل، حقایق را می‌فهمد اما توان برانگیختگی را ندارد. این تنها احساس رضایت یا نارضایتی حاصل از تأمل در يك فعل یا خصلت اخلاق است که توان برانگیختگی را دارد. از این رو عقل به تنهایی نمی‌تواند در فرد ایجاد انگیزه کند و او را به عمل وادارد (Hume, 1978, p. 412).

اما شاید بتوان ارسطو را فیلسوفی دانست که خوانشی اعتدال گونه از عقل دارد. وی با آن که سعادت را به فعالیت فضیلت‌مندانه تعریف و هیچگاه از نقش عقل در تشخیص فضایل اخلاقی غفلت نمی‌کند اما با این همه راه را برای ورود عواطف در اخلاق نیز فراهم می‌کند. هر چند عواطف تنها، تحت فرمان روایی عقل، خودنمایی می‌کنند و لحظه‌ای حق انحراف از مسیر متعادلی که عقل برایشان مشخص نموده است، ندارند. از آنجایی که ارسطو نفس را دارای دو جزء عقلانی و غیر عقلانی می‌داند، بنابراین

در زمینه فضایل نیز، ما دو گونه فضیلت اخلاقی^۱ و فضیلت عقلانی^۲ داریم. فضیلت عقلانی مربوط به جزء عقلانی نفس و فضیلت اخلاقی مربوط به جزء غیرعقلانی نفس است. فضیلت عقلانی به معنای آن حالت‌هایی است که نفس به وسیله‌ی آن‌ها به حقیقت می‌رسد. ارسطو خود در این باب، در انتهای کتاب اول اخلاق نیکوماخوس^۳ می‌گوید، فضیلت نیز باید بر دو نوع باشد، چون ما نوعی از فضایل را فضایل عقلانی می‌نامیم و نوع دیگر را فضایل اخلاقی. فضایل عقلانی عبارتند از حکمت نظری و حکمت عملی و فضایل اخلاقی گشاده‌دستی و خویش‌داری می‌باشند، چون وقتی ما درباره‌ی سیرت کسی سخن به میان می‌آوریم، نمی‌گوییم او دارای حکمت نظری است بلکه می‌گوییم، خویش‌دار یا با وقار است. البته مرد دارای حکمت نظری را نیز به سبب حالت روحی اش می‌ستاییم و حالت روحی‌ای را که ستایش ما را بر می‌انگیزد فضیلت می‌نامیم (ارسطو، ۱۳۸۱، ص ۴۹). در اندیشه ارسطو، فضیلت عقلی از راه آموزش پدید می‌آید و رشد می‌کند و به همین دلیل نیازمند تجربه و زمان است (ارسطو، ۱۳۸۱، ص ۵۳). ارسطو همچنین جایی که سخن از فضیلت‌های عقلانی به میان می‌آورد، عقل را به دو بخش علمی و حسابگر تقسیم می‌کند. «اکنون جزء بهره‌ور از خرد را نیز تقسیم می‌کنیم... یکی را جزء علمی می‌نامیم و دیگری را جزء حسابگر... اکنون باید ببینیم بهترین حالت هر یک از این دو جزء چگونه حالتی است زیرا این حالت فضیلت جزء آن است و فضیلت هر چیز با کار آن چیز ارتباط دارد» (ارسطو، ۱۳۸۱، ص ۲۰۸)

در اندیشه ارسطو عقل عملی عهده دار شناسایی ارزش‌ها و ارزیابی رفتارها است و این به واسطه برخورداری از فضیلتی که از آن به حکمت عملی تعبیر می‌کند ممکن می‌شود. آن عقلانیت ابزاری‌ای نیز که ارسطو برای عقل آدمی در نظر دارد به این بیان است که عقل با توجه به غایت، درک می‌کند که کدام ابزار او را بهتر به مقصود می‌رساند. بنابراین در اندیشه ارسطو، انسان‌ها به دلیل عاقل بودنشان، اخلاقی عمل می‌کنند. وجود این فضیلت‌ها مانند شجاعت، تمایل فرد را به انجام عمل شجاعانه بیشتر می‌کند. از این رو، در چشم ارسطو فضیلت با آن که نه تمایل است نه احساس و تمایل را در فرد ایجاد می‌کند اما این تمایل ساختاری علاقلانه دارد. رابطه عقل و اخلاق پس از دوره یونان باستان و قرون

¹ Intellectual virtue

² moral virtue

³ Nicomachean Ethics

وسطی نیز مسیر پر تلاطمی را پیموده است و دوره معاصر نیز همچنان میان فیلسوفان بحثی چالش برانگیز است. برای نمونه یکی از کسانی که تلاش درخوری در جهت پیوند اخلاق و عقل کرده است، هری گنسلر^۱ فیلسوف اخلاق آمریکایی است. به عقیده افرادی مانند گنسلر از آنجا که بیشترین اشتراک ما انسان‌ها در عقلانیت است، اگر بتوان اخلاق را با عقلانیت پیوند داد، به این بیان که الگوهای عقلانی موجود در اندیشه اخلاقی خود را بازبیینیم و تمیز دهیم و آنها را مبنایی‌ای برای ارزیابی احکام اخلاقی قرار دهیم، شاید بتواند ما را در رسیدن به گونه‌ای همدلی در اخلاق یاری کند. گنسلر و فیلسوفانی مانند او بر این باورند که چنین کاری می‌توان کرد و در کتاب *اخلاق صوری*^۲ تلاش می‌کند با گرتہ برداری از منطق صوری، اصول صوری‌ای را در اخلاق بیابد که برخلاف اصول مادی اخلاق، و همچون اصول منطق صوری از عقل محض و پیشین به دست آید (Gensler, 1986, p.126).

حال پس از این مقدمه در باب رابطه عقل و اخلاق به دیدگاه یکی از متفکران جریان ساز اسلامی یعنی طہ عبدالرحمن پرداخته و از منظر او به نظاره رابطه عقل و اخلاق می‌نشینیم. نخست به بررسی دیدگاه متفاوت او در باب عقل و گونه‌های مختلف آن می‌پردازیم و بعد نگاهی مفهوم اخلاق در تفکر او داریم و در نهایت به رابطه میان عقل و اخلاق در اندیشه او اشاره می‌کنیم.

۲. مفهوم «عقل» در نگاه طہ عبدالرحمن

پیش از بررسی رابطه میان عقل و اخلاق در اندیشه فیلسوف مراکشی، باید به تعریف و جایگاه مفهوم عقل از منظر طہ عبدالرحمن پرداخت. باید بدین نکته نیز توجه نمود که چه مکاتب و فیلسوفانی بر اندیشه عقلانی عبدالرحمن تاثیرگذار بوده‌اند. عبدالرحمن افزون بر بهره گرفتن از سنت اسلامی و عربی، از برخی رویکردهای فکری غربی و اندیشمندان غرب تاثیرهای بسیاری گرفته است. وی با آخرین و جدیدترین دستاوردهای فلسفه علم آشناست و از نتایج خیره کننده فیلسوفان علم در باب عقل آگاه است. برای نمونه او در آثار خویش، به کتاب فایرابند^۳ با عنوان «ودع با عقل^۴» اشاره می‌کند و یا

¹ Gensler

² Formal Ethics

³ Paul Feyerabend

⁴ Farewell to Reason, London: Verso, 1987

اینکه سخن از لاکاتوش^۱ به میان می‌آورد، جایی که او به ناتوانی عقل اشاره می‌کند و اینکه عقل یارای توجیه خودش را نیز ندارد (مشروح، ۲۰۰۹، ص ۱۱۷). ناگفته پیداست که طه عبدالرحمن، با نگرش‌های دنیای جدید که از سلطه و زورگویی عقل می‌کاهند خود را همداستان می‌بیند و از آن‌ها به عنوان مویدی برای بی‌اعتمادی به عقل بهره برده و سعی دارد با نشان دادن نارسایی‌های عقل غربی راه را برای ایده‌های جدید خود در باب عقل فراهم سازد.

فلسفه تحلیلی، رویکرد دیگری است که عبدالرحمن و ام‌دار آن است و می‌توان ردپای تأثیرات این رویکرد را بر اندیشه وی به روشنی مشاهده کرد. نگاه عبدالرحمن به فلسفه کلاسیک همان نگاه فیلسوفان تحلیلی است. دیدگاه او در باب عقل و کاستن اهمیت آن نیز چنین اقتضا دارد که رویکرد خویش را با فلسفه کلاسیک و نقش پررنگ آن در جهان اسلام روشن سازد. در فلسفه تحلیلی، موضوع فلسفه مانند فلسفه کلاسیک مطرح نمی‌شود و از آن گمانه زنی‌های مابعدالطبیعی مرسوم، اثری نیست (عبدالرحمن، ۱۳۹۷، ص ۲۶). عبدالرحمن در بحث اهمیت و نقش زبان، تحت تأثیر اردوگاه آکسفوردی‌هایی نظیر آستین^۲ و استراوسون^۳ است و از این رو برای او جنبه کاربردی زبان اهمیت دارد و زبان را نهادی اجتماعی می‌بیند (مشروح، ۲۰۰۹، ص ۷۲). یورگن هابرماس^۴، دیگر فیلسوفی است که طه عبدالرحمن در زمینه عقلانیت از او بهره بسیار برده است. رویکرد انتقادی مکتب فرانکفورت در نقد مدرنیته و عقلانیت ابزاری، دستاویزی است که عبدالرحمن بارها بدان متوسل می‌شود و سعی دارد که نظریه جایگزینی برای نظریه عقلانیت هابرماس پدید آورد که با مدرنیته اسلامی و دیگر ایده‌های اسلامی او همخوانی داشته باشد (عبدالرحمن، ۱۳۹۷، ص ۲۷).

عبدالرحمن معتقد است از قرن گذشته تا کنون گفتگو در باب مفاهیمی مانند «عقل»، «عقلی»، «عقلانیت»، «رویکرد عقلی»، «تعقل»، «عقلانی سازی» در نوشته‌های عربی و اسلامی به شدت فزونی گرفته است و گفتمان مدعی عقلانیت که در پی ارزیابی میراث اسلامی بر اساس مقتضیات روش عقلی است، پیوسته بر گرایش پژوهش‌گران سیطره داشته است تا آنجا که برخی چنین ادعا کرده‌اند که می‌توان میراث اسلامی را تصفیه و با نگرشی نو و بر پایه قواعد عقلانی پایه ریزی کرد. اما به

¹ Lakatos

² John Langshaw Austin

³ Peter Fredrick Strawson

⁴ Jürgen Habermas

نظر عبدالرحمن عقل نظری یا همان چیزی که او از آن به عقل مجرد تعبیر می‌آورد، محدودیت‌های بسیاری دارد که او وظیفه خود را در وهله نخست آشکار ساختن این محدودیت‌ها می‌داند (عبدالرحمن، ۱۳۹۷، ص ۴۳). در منظومه فکری طہ عبدالرحمن سه گونه عقل مطرح می‌شود که آشنایی با این سه، برای شناخت ماهیت عقل در دستگاه فکری او و سپس فهم رابطه عقل و اخلاق ضروری است. عقل مجرد، عقل مسدد و عقل موید، تقسیم بندی ابتکاری عبدالرحمن است که می‌توان آن را زیربنای نظام اخلاقی وی دانست.

۱-۲ عقل مجرد

عبدالرحمن در کتاب مهم خود یعنی «کنش دینی و نوسازی عقل»^۱ به خوبی مراد خود را از عقل مجرد و محدوده خاص و عام آن بیان می‌کند. وی در کتاب نام برده، پروژه خویش در تقسیم بندی سه گانه عقل را مو به مو شرح و مرزهای هر یک را از دیگری باز می‌شناسد. «پرسش از اخلاق»^۲ کتاب دیگری است که عبدالرحمن در آن به این تقسیم بندی و ماجرای عقل و ارتباط آن با اخلاق می‌پردازد.^۳ نخستین و محوری ترین نکته‌ای که عبدالرحمن پیرامون عقل مجرد طرح می‌کند، «فعل» بودن آن است، او معتقد است عقل مجرد عبارت است از فعلی که صاحبش به وسیله آن بر بعدی از ابعاد شیئی معین آگاهی یابد، در حالی که به صدق این فعل باور داشته و این تصدیق را به دلیل معینی مستند سازد (عبدالرحمن، ۱۳۹۷، ص ۴۵). بنابراین برای عبدالرحمن عقل مانند سمع و بصر گونه‌ای فعل انسانی به شمار می‌رود و از این رو، وی با قرائت ارسطویی از عقل به شدت مخالف است. عبدالرحمن با شیئی انگاری عقل سر سازش ندارد و معتقد است که فرهنگ اسلامی متأثر از یونانیان است و برخی از شاخه‌های دانش را در اسلام بر این اساس پی ریزی کرده اند. در نگاه عبدالرحمن عقل چیزی بیش از

^۱ العمل الدینی و التجدید العقل، ۱۹۹۷، بیروت

^۲ عبدالرحمن، طہ (۲۰۰۰) سوال الاخلاق، مرکز الثقافی العربی، بیروت

^۳ طہ عبدالرحمن در کتاب دیگر خود که در سال ۱۹۹۸ منتشر نمود، «زبان و سنجش یا فزاینده‌گی عقلی» (اللسان و المیزان او التکوثر العقلی) نیز به گونه‌ای دیگر سخن از عقل به میان می‌آورد، اما از آنجایی که این نظریه در حقیقت پاسخی به ایده محمد عابد الجابری در کتاب «شکل گیری عقل عربی» (تکوین العقل العربی) است، اشاره‌ای بدان نمی‌کنیم. طہ عبدالرحمن برخلاف عابد الجابری که برای عقل گونه‌ای از ثبات را در نظر دارد، قائل به فزاینده‌گی (تکوثر) عقل است.

فعلی از افعال و یا رفتاری از رفتارهای انسان نیست که وی در نفس و در افق خود به وسیله آن‌ها بر اشیاء آگاهی می‌یابد. همانگونه که دیدن و شنیدن در انسان منبع صدور دارند، عقل نیز منبع صدور دارد که آن «قلب» است. بنابراین، عقل برای قلب همانند دیدن است برای چشم (عبدالرحمن، ۱۳۹۷، ۴۷) البته به عقیده عبدالرحمن این معنای پویا از عقل در فرهنگ اسلامی عربی مورد غفلت نبوده است، وی به ابن تیمیّه و اثر او اشاره می‌کند که در آن عقل را به مثابه فعل عقل در نظر گرفته است. طه عبدالرحمن، همچنین از آیه ۴۶ سوره حج^۱ و حدیث نبوی^۲ نیز به عنوان مویدی برای سخن خویش بهره می‌برد (عبدالرحمن، ۲۰۱۳، ص ۴۱ و عبدالرحمن، ۱۳۹۷، ص ۴۷)

با توجه به نکات پیش گفته در باب عقل مجرد، طه عبدالرحمن بر این باور است که اگر ثابت شود که عقل بر اساس اقتضای معنای یونانی خود، جوهر نیست و از طرفی، بنا بر آنچه در سنت اسلامی بدان رسیدیم، تنها فعلی از افعال یا وصفی از اوصاف است که قیام به قلب دارد، آنگاه می‌توان نکات زیر را نتیجه گرفت:

۱. عقل در پاره‌ای موارد تحسین و تقبیح می‌شود، همانطور که در افعال چنین است.
۲. عقل بر اصل دگرگونی استوار است، جهت دهی قلب و تاثیر گذاری بر آن نیز ممکن است.
۳. وصف عقلی که ویژگی معرفت نظری است، وصف ذاتی قلب و لازم برای آن نیست.
۴. اگر روش عقلی مجموعه‌ای از ابزارها، فرایندها و احکام باشد که به کارگیرنده را بر تحصیل گزاره‌های مدلل و صادق قادر سازد و عقل مجرد نیز نوعی ساخت جزئی و پذیرنده اوصافی است که قلب استعداد قبول آنها را دارد، بنابراین این امکان هست که در روش علمی دیگری مسیر را بپیماییم، روشی که نوعی از عقل را تولید کند که اوصاف عقل مجرد را نداشته باشد (عبدالرحمن، ۱۳۹۷، ص ۴۸-۵۰).

نقد عقل مجرد

۱ أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُون لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ

۲ آگاه باشید که در جسد انسان تکه‌ای وجود دارد که وقتی به صلاح باشد همه بدن به صلاح درآید و وقتی فاسد شود همه بدن فاسد می‌شود و آن قلب است. (البخاری، جزء اول ص ۲۰، مطبعة الحلبي، قاهره)

فیلسوف مراکشی، برای عقل مجرد محدودیت‌های بسیاری را در نظر می‌گیرد و این محدودیت‌ها را در شئون مختلف تحلیل و بررسی می‌کند. طہ عبدالرحمن، همواره در کنار طرح ایده‌های خویش، نیم‌نگاهی نیز به مدرنیته غربی نیز دارد. وی خاستگاه مفهوم عقل در معنای مدرن آن را در یونانیان جست و جو می‌کند و بر این عقیده است که مدرنیته و تمدن غربی، در پروراندن و ساختارمند نمودن همین مفهوم عقلانیت نیز ناکام بوده است و از این رو تمدنی ناقص است (عبدالرحمن، ۲۰۰۰، ص ۶۰). وی از رهگذر نقد عقل مجرد به عقلانیت غربی حمله می‌کند و هم از نظر تعریف و هم از جهت کارکرد به نارسایی‌های آن می‌پردازد و محدودیت‌هایش را آشکار می‌کند.

نخستین اشکالی که عبدالرحمن به تعریف عقل مجرد می‌گیرد و مسیر او را از دیگر فیلسوفان و رویکردها جدا می‌سازد، مسئله ذات نبودن عقل و فعل بودنش است. پیشتر بیان شد که وی عقل را به مثابه فعل می‌داند، همچنین در اندیشه عبدالرحمن از ویژگی‌های بارز عقل، ویژگی تکامل است. از این رو، به عقیده او تعریف عقل در نگاه فیلسوفانی چون ارسطو و دکارت یکسره نادرست است و آن‌ها معیارهای اصیل را در تعریف عقل در نظر نگرفته‌اند و چنین عقلی یارای آن را ندارد که در اخلاق بکار گرفته شود (عبدالرحمن، ۲۰۰۰، ص ۶۱-۶۲). از طرفی، عبدالرحمن در یک تقسیم بندی کلان محدودیت عقل مجرد را در سه دسته بیان می‌کند:

الف) محدودیت‌های منطقی

ب) محدودیت‌های واقعی

ج) محدودیت‌های فلسفی

محدودیت‌های منطقی به وسیله برهان ریاضی ثابت می‌شود، محدودیت‌های واقعی که علوم در تکوین و تطور خود شاهد آن است و گونه سوم محدودیت‌های با نگاه فلسفی به سرشت عقل مجرد بدان پی می‌بریم. برای نمونه، عبدالرحمن معتقد است که «بردگی» یکی از محدودیت‌های واقعی عقل مجرد است به این بیان که، انسان مدرن بر این اعتقاد است که تکنیک راه رسیدن به سعادت و خیر است چراکه نتایج این تکنیک وی را قادر می‌سازد که جهان را تسخیر کند و نیاز هایش را برآورده سازد. اما زمانی که نیک می‌نگریم در می‌یابیم که پا گرفتن این جهان تکنیکی بر اراده انسان حصار کشیده است و آفاق خود را از ادراک انسان خارج ساخته و به عبارتی او را به بردگی گرفته است. این طغیان تکنیک علیه آدمی به این دلیل است که در وهله نخست، اساس منطقی تکنیک محور، غیر عقلانی

است و مقتضای آن یعنی «هرچیزی ممکن است» نتیجه‌ای جز خروج از منطق و طبیعت ندارد و در وهله دوم آنکه اساس این رویکرد غیر اخلاقی است. این اصل‌رهایی از همه موانع اخلاقی را در پی دارد (عبدالرحمن، ۱۳۹۷، ص ۷۶-۷۷).

«مادی بودن عقلانیت مجرد» یکی دیگر از محدودیت‌هایی است که عبدالرحمن آن را در شما محدودیت‌های فلسفی می‌آورد و معتقد است، این باور که تجرید عقلی گسستن از وصف مادیت را در پی دارد تقریباً بر ذهن خاص عام غلبه دارد، گو اینکه عقل معانی کلی مطلق می‌سازد که هیچ پیوندی با محسوسات ندارند، اما پوشیده نیست که چنین باوری تا چه اندازه از حقیقت به دور است، به این دلیل که ما شاهد یک هم‌افزایی میان علوم صوری و علوم مادی هستیم، حال آن که باور خاص و عام این است که علوم صوری غیر مادی اند و علوم مادی اقتضای صوری بودن ندارند (عبدالرحمن، ۱۳۹۷، ص ۷۸).

ارزیابی انتقادی طه عبدالرحمن از عقل مجرد و نشان دادن محدودیت‌ها و نارسایی‌های آن بیانگر این نکته است که وی گرچه عقل مجرد را گونه‌ای فعل در نظر دارد اما با این همه، چنین عقلانیتی را واجد شرایط لازم برای پرداختن به اخلاق نمی‌داند. بنابراین باید دید عبدالرحمن چگونه قرار است نظام هنجاری اخلاقی خویش را بر عقلانیت بنیان نهد. او نیازمند یک عقلانیت عملی است و از این رو دست به تعریف دو گونه دیگر از عقلانیت، یعنی «عقل مسدد» و «عقل موید» می‌زند.

۲-۲ عقل مسدد

پیش از هرچیز باید به این نکته توجه داشت که هر دو گونه عقل مسدد و موید در نگاه عبدالرحمن، زیرمجموعه عقل عملی تعریف می‌شوند. وی پس از بررسی و بیان نارسایی عقل مجرد به دنبال مسیری دیگر برای بیان عقلانیت مورد نظر خویش می‌گردد، عقلانیتی که بتواند با اخلاق همراه شود. او سخن از دو گونه عقل غیر مجرد به میان می‌آورد. نخست عقلانیت غیر مجردی که معانی ثابت و کلی را ادراک می‌کند، که عبدالرحمن این گونه عقل را، عقل مسدد می‌داند و دوم، عقل غیر مجردی که معانی متغیر و جزئی را ادراک می‌کند، که آن را عقل موید می‌نامد (عبدالرحمن، ۲۰۰۰، ص ۷۱-۷۰). بنابراین می‌توان گفت با توجه به نکته‌ای که بیان شد، اخلاق ورزی را نیز می‌توان به دو شکل تصور نمود. عبدالرحمن همچنین مراد خود از عقل مسدد را در «کنش دینی و نوسازی عقل» اینگونه بیان می‌کند:

«عقل مسدد عبارت است از فعلی که فاعل به وسیله آن در پی رسیدن به منفعت یا دفع ضرری است، در حالی که در این باره به انجام اعمال تعیین شده توسط شرع توسل می‌جوید» (عبدالرحمن، ۱۳۹۷، ص ۹۱)

از تعریف عقل مسدد چنین بر می‌آید که هر فعلی در آن معتبر نیست، بلکه تنها فعلی از اعتبار برخوردار است که در بردارنده سه ویژگی «موافقت شرع»، «به دست آوردن مصلحت» و «وارد شدن در اشتغال» باشد. (عبدالرحمن، ۱۳۹۷، ص ۹۱) عقل مسدد، مقاصد دین را در می‌یابد و از آنجایی که در اندیشه عبدالرحمن یقینی‌ترین و مفیدترین مقاصد اند، یک عامل اخلاقی نیز باید مسیر ادراک مقاصد را از این طریق ببیند و راه را برای فهم ارزش‌های اخلاقی برای خویش هموار سازد. عبدالرحمن در ارزیابی خود از عقل مسدد، با آوردن دو بخش «ممارست فقهی و آسیب‌های اخلاقی عقل مسدد» و «ممارست سلفیه و آسیب‌های علمی عقل مسدد» به بررسی آسیب‌های اخلاقی و علمی این گونه عقل نیز می‌پردازد.^۱

۳-۲ عقل موید

عقل موید در اندیشه عبدالرحمن عبارت است از فعلی که فاعلش به وسیله آن در پی شناخت ذوات اشیا از طریق فرورفتن در مراتب اشتغال شرعی است، به طوری که علاوه بر انجام واجبات به کامل‌ترین صورت، مستحبات را نیز انجام می‌دهد» (عبدالرحمن، ۱۳۹۷، ص ۱۶۳) به عقیده عبدالرحمن عقل موید دو ویژگی اساسی دارد، یکی «عینیت» و دیگری «عبدیت». در باب وصف «عینیت» باید گفت که اگر عقل مجرد تنها در پی شناخت وصف‌های ظاهری اشیا است و اگر عقل مسدد افعال خارجی اشیا را می‌شناسد، عقل موید افزون بر این‌ها، اوصاف باطنی و افعال درونی اشیا را نیز مورد شناسایی قرار می‌دهد. (عبدالرحمن، ۱۳۹۷، ص ۱۶۴) در باب وصف «عبدیت» نیز باید اشاره کرد که عبدالرحمن معتقد است، عبدیت عبارت است از اینکه انسان ذات خود را در ملاحظه با پیروی‌ها و ارتباط‌هایش بشناسد. تبعیت به شکل عام به معنای ارتباط با چیزی در امری خاص است. شناخت تبعیت، مقتضای عبد بودن آدمی است. انسان باید ارتباطی را بشناسد که بهترین فایده را برای او دارد و برترین فایده چیزی نیست جز آنکه به وسیله اش تعیین وجودی و تحقق رفتاری بیابد. بنابراین عبد بودن

^۱ به کتاب «کنش دینی و نوسازی عقل» باب دوم، بخش‌های ۵ و ۶ بنگرید.

عبارت است از شناخت ارتباطی که به وسیله آن انسان تعین وجودی و تحقق اخلاقی یابد. عبدالرحمن برای این معنا، اصطلاح «تبعیت بنیادین» را وضع می‌کند. (عبدالرحمن، ۱۳۹۷، ص ۱۷۳-۱۷۴)

باتوجه به مطالب پیش گفته در باب عقل موید، عبدالرحمن بر این باور است که برای پیمودن مسیر اخلاق، تنها شناخت مجموعه‌ای از مقاصد کافی نیست و افزون بر آن باید وسایل کارآمد شناخته شوند و از طرفی به کارآمدی این وسایل نیز یقین داشت. از این رو، عقل مسدود به جایی نمی‌برد، چراکه این گونه از عقل تنها به ادراک معانی کلی اهتمام دارد و در فهم معانی جزئی و متغیر کاری از پیش نمی‌برد. حال این پرسش پدید می‌آید که چگونه باید به شکلی یقینی و با افعالی که متغیر و جزئی اند، به مقاصد رسید؟ کدامین عقل یارای آن را دارد که شخص را به سوی وسایل کارآمد رهنمون سازد؟

عبدالرحمن پاسخ به این دو پرسش را در این می‌داند که یک شخص یا بهتر بگوییم، یک فاعل اخلاقی، از مرحله عقل مسدود نیز عبور کرده و به سه شرط محوری متعهد شود. در وهله نخست باید فعل یک فاعل اخلاقی از قول وی جدا نشود، همچنین شناخت خداوند نیز نباید از شناخت اشیاء جدا شود و در وهله سوم همواره باید میان بیشتر شدن معرفت و بیشتر شدن فائده هماهنگی باشد و میانشان جدایی نیفتد. بنابراین می‌توان گفت عقل موید در نظر عبدالرحمن، عقلی است که فاعل اخلاقی را یکسره به سوی وسایل کارآمد رهنمون می‌سازد (عبدالرحمن، ۲۰۰۰، ص ۷۳).

۳. مفهوم «اخلاق» در نگاه طه عبدالرحمن

به باور طه عبدالرحمن بر اساس رویکرد معمول و رایج اخلاق گستره بسیار محدودی از افعال آدمی را در بر می‌گیرد و این رویکردی یکسره غلط است، به این دلیل که هر فعلی از افعال آدمی یا با ارزش‌های اخلاقی متعالی و بزرگی گره می‌خورد که به دنبال آن فعل رشد می‌کند و بالا می‌رود و از این رهگذر به هرچه بیشتر انسان بودن شخص کمک می‌کند و یا اینکه با ارزش‌های اخلاقی بیگانه است و ربط و نسبت کمتری دارد، که کم شدن رتبه فعل را در پی دارد و از انسانیت فاعل آن کم می‌کند. بنابراین باید توجه داشت که حد فاصل میان انسان و حیوان تنها اخلاق است (عبدالرحمن، ۱۳۹۶، ص ۶۴) یکی از مواضعی که طه عبدالرحمن بیش از هر جای دیگری در باب تحلیل و ارزیابی مفهوم اخلاق و رابطه آن با دیگر ساحات سخن گفته است، کتاب «پرسش از اخلاق»^۱ است. در نگاه وی، اخلاق به دو گونه

^۱ عبدالرحمن، طه. (۲۰۰۰). سوال اخلاق، مرکز الثقافی العربی، بیروت

اسلامی و غیر اسلامی تقسیم می‌شود. از این رو، عبدالرحمن دیدگاه مشخص خود را با عنوان « نظریه اخلاق اسلامی » مطرح می‌سازد. همچنین باید دقت نمود که اخلاق در اندیشه عبدالرحمن، تنها به معنای مکارم اخلاق است (عبدالرحمن، ۲۰۰۰، ص ۲۹)

از طرفی، در زبان عربی و گستره ی فرهنگ اسلامی اگرچه تعریف اخلاق بسیار سهل می‌نماید، اما فهم و تبیین آن بسیار مشکل و دیریاب است، چراکه اخلاق اسلامی زیر نفوذ نظریه ی اخلاقی یونان، ایران و چه بسا هند قرار گرفته است. به عقیده عبدالرحمن اخلاق، مجموعه‌ای از هیئت‌هاست که محصول افعالی نفسانی است، چنان که خَلق نیز بر مجموعه‌ای از هیئت‌هایی دلالت می‌کند که نتیجه افعال جسمانی است (عبدالرحمن، ۱۳۸۴، ص ۲۰) برای عبدالرحمن، اخلاق به دین باز می‌گردد، حال چه به صورت مستقیم و چه به صورت غیر مستقیم. در نظریه اخلاقی طہ عبدالرحمن «دین» جایگاه ویژه‌ای دارد و تا بدان جا پیش می‌رود که تعریف انسان را موجود زنده دین‌دار می‌داند. بنابراین وی آشکارا با رویکرد سکولار و هر رویکردی که میان اخلاق و دین فاصله می‌نهند، زاویه می‌گیرد. در نظریه اخلاقی وی اخلاق بدون دین، رنگ می‌بازد و معنایی ندارد. از این رو، اخلاق و انسان، هر دو، مفهومی‌اند که برای معنا پیدا کردن به دین نیاز دارند. در اندیشه عبدالرحمن، پر رنگ‌ترین هدف دین، فراهم آوردن مصالح اخلاقی انسان‌ها بوده است، بنابراین اخلاق، ضروری‌ترین مصلحت دین است (عبدالرحمن، ۲۰۰۰، ص ۵۲). در نگاه عبدالرحمن، انسان و اخلاق آن گونه با یکدیگر ممزوج می‌شوند که دشوار بتوان انسان بدون اخلاق تصور کرد. وی تا آنجا پیش می‌رود که در نظرش انسان به اندازه‌ای که اخلاقی است، انسانیت دارد و به همین دلیل، آدمیان در برهه‌های مختلف زندگی خود، به مرتبه‌های مختلفی متصف به صفت انسانیت می‌شوند (عبدالرحمن، ۲۰۰۰، ص ۱۴۷). اخلاق اسلامی به معنای مکارم و ارزش‌های اخلاقی‌اند. مکارمی و ارزش‌هایی که مهم‌ترین بخش هویت انسان‌اند و آدمی تفاوت خود با حیوان را مدیون این ویژگی‌های اخلاقی است.

عبدالرحمن در آثار گوناگون خود، تلاش می‌کند پس از نقد مبانی اخلاق مدرن و بنیادی‌تر از آن، مدرنیته غربی، زیرساخت‌های اساسی تاسیس مدرنیته اسلامی را پایه ریزی کند. او موانعی را در مسیر به ثمر نشستن مدرنیته اسلامی بر می‌شمرد. پیش از نام بردن برخی موانع، نخست باید دید مدرنیته در اندیشه عبدالرحمن چه معنا و صورت بندی‌ای دارد. عبدالرحمن بر این باور است که ورود معانی و

اصطلاح‌های تمدن و فرهنگ‌های بیگانه به فرهنگ اسلامی بدون بومی‌سازی این مفاهیم، فراهم کننده پدید آمدن نارسایی‌های بسیاری است (عبدالرحمن، ۱۹۹۵، ص ۲۲-۲۳).

طه عبدالرحمن در کتاب‌های خود چه آن‌ها که در زمینه اخلاق نگاشته و چه پیرامون دیگر موضوعات، پیوسته مدرنیته را به سختی به نقد می‌کشد. به عقیده عبدالرحمن، نظریه اخلاق وی زمانی سامان می‌یابد که بتوان موانعی را که اخلاق مدرن پیش پای انسان مدرن نهاده است را مرتفع نمود. موانعی که آن اندازه در فرهنگ اسلامی، عربی رسوخ پیدا نموده است که بسیاری از متفکران اسلامی آن‌ها را به عنوان اصولی اساسی می‌پندارند. برای عبدالرحمن، مدرنیته برآیند اتفاقاتی است که نقطه آغاز آن را می‌توان نهضت اصلاح اندیشه دینی در قرن شانزدهم در نظر گرفت. عبدالرحمن، یکی از مشکلات بنیادین مدرنیته غربی را پیشی گرفتن وجه تکنولوژیک آن و در آمدن این وجه به شکلی غایتی برای هر گونه معرفت می‌داند. پیامد چنین اتفاقی تهی شدن معرفت و استفاده ابزاری از آن است. ابزاری که قرار است بشر امروز را تنها و تنها به سمت تکنولوژی و علم‌گرایی هدایت کند. در چنین شرایطی است که نه تنها آن بعد معرفتی، که حتی همان بعد تکنولوژیک نیز کارکرد خود را از دست می‌دهد و با نا بسامانی‌ها و مشکلات بسیاری دست و پنجه نرم می‌کند. اما مدرنیته غربی به رغم همه مشکلاتی که دارد، آیا توان آن را دارد که در باب اخلاق نیز ما را به مقصدی رهنمون سازد؟ به اعتقاد عبدالرحمن، در پایگاه علمی مدرنیته، هیچ جایگاهی برای اخلاق به طور کلی و دیگر ارزش‌های معنوی در نظر گرفته نشده است. در این رویکرد تمام آنچه مهم است یکسره در گرو اصول و روش‌های علمی است. از طرفی، اخلاق اسلامی که گذشته‌ای استوار دارد و از گذر سالها و رنج بی اندازه به امروز رسیده، ویژگی‌ها و عناصری دارد که به ما امکان غلبه بر مشکلات و نا به سامانی‌های دوره مدرن و مدرنیته را می‌دهد. بزرگان ما در اخلاق اسلامی توانسته‌اند میان علم و ارزش‌های اخلاقی جمع کنند و این درست همان چیزی است که رهاورد آن عمل صالح است و در ادبیات دینی ما اهمیتی چشم‌گیر دارد. یکی دیگر از ویژگی‌هایی که اخلاق اسلامی برای برون رفت ما از مشکلات عصر دارد، بحث عقل است، اما نه آن عقل مدرن، بلکه عقلانیتی کامل که در آن میان عقل و پاره‌ای از امور دینی و غیبی برآیندی پدید می‌آید که حاصل ارتباط بیشتر با خداوند است (عبدالرحمن، ۲۰۰۰، ص ۹۷).

در اندیشه عبدالرحمن تفکیک بین عقل و اخلاق و همچنین عقل و احساس، دو پندار اشتباه است که نابسامانی‌های مهمی را برای تفکر و اندیشه غرب به بار آورده است. این درست همان جایی است که اگر غفلت نماییم از جوهره و اساس اخلاق اسلامی دور خواهیم شد (عبدالرحمن، ۲۰۱۲، ص ۶۶). برای فیلسوف مراکشی عقلانیت مدرن ویژگی مهمی است که در تقابل با اخلاق واقع می‌شود. او به مدد راه‌های گوناگون به این عقلانیت مدرن می‌تازد. در نگاه او عقلانیت دوره مدرن درست نقطه مقابل عقلانیت پالوده و صحیح است و این امر به دلیل پاره‌ای از شالوده‌ها و مبانی مدرنیته مانند توجه به لذت، خودخواهی و اموری این چنینی است که آدمی را از آرمان‌های خود دور ساخته و به درجه حیوانی می‌رساند. عقلانیت دوران مدرن، خود آبروی خویش را می‌برد و از درون فرو می‌شکند، گستردگی و تشتت مکاتب فلسفی و آراء فیلسوفان و رهیافت‌های عقل مدرن خود گواهی بر این امر است. این اختلاف تا جایی است که خود واژه «اخلاق» نیز در فرهنگ مغرب زمین از آن بی نصیب نمانده است. در نظر عبدالرحمن آنچه ممیز میان انسان و حیوان است نه عقل که اخلاق است. برای برخی رویکرد او بیگانه و دور از نظر است، چراکه در تفکر آنان این اخلاق است که به عقل تکیه کند و مبتنی بر عقل باشد و عقل حسابگر و باید به یاری اخلاق بیاید. وی عقلانیتی را که مبتنی بر اخلاق باشد و در همه جا اخلاق را ناظر و حاکم بداند، دارای ارزش می‌داند نه آن عقلانیتی که سر و کاری با اخلاق ندارد (عبدالرحمن، ۲۰۰۰، ص ۱۴).

بنابراین اگر کسانی به دنبال آن هستند که «عقل» را فارغ میان انسان و حیوان بدانند، باید توجه کنند که آن عقلانیتی می‌تواند رهگشا باشد و این مهم را به ارمغان آورد که پایگاه و جایگاهی مانند اخلاق را در خود دارد. طہ عبدالرحمن برای عقل به تنهایی ارزشی قائل نیست و اخلاق را در برابر چنین عقلی بر صدر می‌نشانند. این مسئله‌ای محوری در اندیشه و ایده‌های فیلسوف مراکشی است.

طہ عبدالرحمن همچنین در مقاله‌ای با عنوان «اثر آزادی در نوزایی عقل اسلامی»^۱ بیان می‌کند که عقل آدمی یارای آن را ندارد که در باب مطلوب بودن مقاصد و کارآمدی وسایل، به خودی خود و بدون یاری، به یقین برسد. بنابراین این تنها وحی است که می‌تواند چنین یقینی را برای او به بار آورد. او برای

^۱ عبدالرحمن، طہ. (۱۳۹۰) اثر آزادی در نوزایی عقل اسلامی، ترجمه مهدی مروانی، سوره

توضیح بیشتر دغدغه خویش به مسئله استنتاج «باید» از «است» اشاره می‌کند و معتقد است ارزش‌های اخلاقی از جنس «بایدها» هستند، حال آنکه واقعیت چیزی است که پدید آمده، از این رو و از آنجایی که امکان گذار از واقعیت به ارزش و یا به دیگر بیان امکان استنتاج باید از است وجود ندارد، عقل مجرد نمی‌تواند در باب بایدها ایجاد یقین کند. (عبدالرحمن، ۱۳۹۰، ص ۸۱).

۵. نتیجه گیری

با توجه به مطالبی که آورده شد، نکات زیر را می‌توان به عوان نتیجه بر شمرد:

۱. همواره یکی از پرسش‌های بنیادین میان فیلسوفان این بوده است که آیا عاقل بودن، اخلاقی بودن را در پی دارد و اخلاقی بودن مستلزم عاقل بودن است؟ در تاریخ فلسفه پیرامون رابطه عقل و اخلاق رویکردهای مختلفی وجود داشته است. برخی دیدگاهی یکسره عقل‌گرا داشته‌اند که از آن‌ها به عقل‌گرایان حداکثری تعبیر می‌آورند و برخی نیز عقل‌گرایان اعتدالی و حداقلی‌اند. طه عبدالرحمن سعی دارد تا با واکاوی مفهوم عقل و اخلاق و سنجیدن نسبت میان این دو، طرحی نو در افکند. وی برای شناخت ماهیت عقل، از سه گونه عقل نام می‌برد که تحلیل آن‌ها برای فهم رابطه عقل و اخلاق ضروری است. عقل مجرد، عقل مسدود و عقل موید.

۲. عبدالرحمن بر این باور است که عقل مجرد عبارت است از فعلی که صاحبش به وسیله آن بر بعدی از ابعاد شیئی معین آگاهی یابد، در حالی که به صدق این فعل باور داشته و این تصدیق را به دلیل معینی مستند سازد. بنابراین برای عبدالرحمن عقل مانند سمع و بصر گونه‌ای فعل انسانی به شمار می‌رود و از این رو، وی با قرائت ارسطویی از عقل به شدت مخالف است. حال اگر ثابت شود که عقل بر اساس اقتضای معنای یونانی خود، جوهر نیست و از طرفی، بنابر آنچه در سنت اسلامی بدان رسیدیم، تنها فعلی از افعال یا وصفی از اوصاف است که قیام به قلب دارد، آنگاه می‌توان نتیجه گرفت که عقل در پاره‌ای موارد تحسین و تقبیح می‌شود، همانطور که در افعال چنین‌اند. عقل بر اصل دگرگونی استوار است، جهت دهی قلب و تاثیر گذاری بر آن نیز ممکن است. وصف عقلی، که ویژگی معرفت‌نظری است، وصف ذاتی قلب و لازم برای آن نیست. اگر روش عقلی مجموعه‌ای از ابزارها، فرایندها و احکام باشد که به کارگیرنده را بر تحصیل گزاره‌های مدلل و صادق قادر سازد و عقل مجرد نیز نوعی ساخت جزئی و پذیرنده اوصافی است که قلب استعداد قبول آن‌ها را دارد، بنابراین این امکان هست که در

روش علمی دیگری مسیر را بیماییم، روشی که نوعی از عقل را تولید کند که اوصاف عقل مجرد را نداشته باشد. ارزیابی انتقادی طه عبدالرحمن از عقل مجرد و نشان دادن محدودیت ها و نارسایی های آن بیانگر این نکته است که وی گرچه عقل مجرد را گونه ای فعل در نظر دارد اما با این همه، چنین عقلانیتی را واجد شرایط لازم برای پرداختن به اخلاق نمی داند.

۳. هر دو گونه عقل مسدد و موید در نگاه عبدالرحمن، زیرمجموعه عقل عملی تعریف می شوند. نخست عقلانیت غیر مجردی که معانی ثابت و کلی را ادراک می کند، که عبدالرحمن این گونه عقل را، عقل مسدد می داند و دوم، عقل غیر مجردی که معانی متغیر و جزئی را ادراک می کند که آن را عقل موید می نامد. از تعریف عقل مسدد چنین بر می آید که هر فعلی در آن معتبر نیست، بلکه تنها فعلی از اعتبار برخوردار است که در بردارنده سه ویژگی «موافقت شرع»، «به دست آوردن مصلحت» و «وارد شدن در اشتغال» باشد. عقل مسدد، مقاصد دین را در می یابد و از آنجایی که در اندیشه عبدالرحمن یقینی ترین و مفیدترین مقاصد اند، یک عامل اخلاقی نیز باید مسیر ادراک مقاصد را از این طریق پیوید و راه را برای فهم ارزش های اخلاقی برای خویش هموار سازد. به عقیده عبدالرحمن عقل موید نیز دو ویژگی اساسی دارد، یکی «عینیت» و دیگری «عبدیت». وی بر این باور است که برای پیمودن مسیر اخلاق، تنها شناخت مجموعه ای از مقاصد کافی نیست و افزون بر آن باید وسایل کارآمد شناخته شوند و از طرفی به کارآمدی این وسایل نیز یقین داشت. از این رو، عقل مسدد ره به جایی نمی برد، چراکه این گونه از عقل تنها به ادراک معانی کلی اهتمام دارد و در فهم معانی جزئی و متغیر کاری از پیش نمی برد. عبدالرحمن پاسخ به این دو پرسش را در این می داند که یک شخص یا بهتر بگوییم، یک فاعل اخلاقی، از مرحله عقل مسدد نیز عبور کرده و به سه شرط محوری متعهد شود. در وهله نخست باید فعل یک فاعل اخلاقی از قول وی جدا نشود، همچنین شناخت خداوند نیز نباید از شناخت اشیاء جدا شود و در وهله سوم همواره باید میان بیشتر شدن معرفت و بیشتر شدن فائده هماهنگی باشد و میانشان جدایی نیفتد. بنابراین می توان گفت عقل موید در نظر عبدالرحمن، عقلی است که فاعل اخلاقی را یکسره به سوی وسایل کارآمد رهنمون می سازد.

۴. در اندیشه عبدالرحمن تمایز بین عقل و اخلاق و همچنین عقل و احساس، دو پندار اشتباه است که نا به سمانی های مهمی را برای تفکر و اندیشه غرب به بار آورده است. آنچه ممیز میان انسان و حیوان است نه عقل که اخلاق است. وی عقلانیتی را که مبتنی بر اخلاق باشد و در همه جا اخلاق را ناظر و

حاکم بدانند، دارای ارزش می‌داند نه آن عقلانیتی که سر و کاری با اخلاق ندارد. اگر کسانی به دنبال آن هستند که عقل را فارغ میان انسان و حیوان بدانند، باید توجه کنند که آن عقلانیتی رهگشاست و چنین است که پایگاه و جایگاهی مانند اخلاق دارد. عبدالرحمن برای عقل به تنهایی ارزشی قائل نیست و اخلاق را در برابر چنین عقلی بر صدر می‌نشانند.

منابع

قرآن کریم

افلاطون (۱۳۸۰) *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، رضا کاویانی، تهران: خوارزمی، ج

۱

ارسطو (۱۳۸۱) *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو

عبدالرحمن، طه. (۱۳۹۷) *کنش دینی و نوسازی عقل*، ترجمه هادی بیگی، نشر ترجمان، تهران.

عبدالرحمن، طه. (۱۳۹۰) *اثر آزادی در نوزایی عقل اسلامی*، ترجمه مهدی مروانی، سوره مهر، ش

۵۷، ۵۶، بهمن و اسفند، صص ۸۰-۸۲

عبدالرحمن، طه. (۱۳۹۶). *پرسش از روش، حرکت به سوی الگوی نوینی از اندیشه*، ترجمه نرگس

خسروی، تهران: انتشارات ترجمان

عبدالرحمن، طه. (۱۳۸۴). *«مدرنیته و چالش‌های دین باوری در گفتگو با طه عبدالرحمان فیلسوف نو*

اندیش مراکشی»، مجله پگاه حوزه نوزدهم آذر، شماره ۱۷۳

عبدالرحمن، طه. (۲۰۰۰). *سوال الاخلاق*، مرکز الثقافی العربی، بیروت

عبدالرحمن، طه. (۱۹۹۸). *اللسان و میزان او التکوثر العقلی*، مرکز الثقافی العربی، بیروت

_____ (۱۹۹۵) *فقه الفلسفه*، جلد ۱، مرکز الثقافی العربی، بیروت

_____ (۲۰۱۳) *الحوار افقا للفکر*، الشبکه العربیه للابحاث و النشر، بیروت

مشروح، ابراهیم. (۲۰۰۹) *طه عبدالرحمن، قرايه فی مشروعته الفکری*، مرکز الحضاره لتنمیة الفکر

الاسلامی، بیروت

خزاعی، زهرا (۱۳۸۵) *عقلانیت اخلاق*، مجله اندیشه دینی شیراز، شماره ۲۱، صص ۲۳-۵۰

Hume, D (1978) A Treatise of Human Nature, Selby Bigge, 2nd ed. P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press

_____ (1998) An Enquiry Concerning the Principles of Morals, ed. Tom, L. Beachamp, Oxford: University Press.

Kant, I (1991) MS = The Metaphysics of Morals, trans. Mary Gregor, Cambridge University Press

Gensler, Harry J. (1986), Ethics is based on Rationality, The Journal of Value Inquiry, 20: 251-264.