

## بررسی انتقادی رابطه دین، اخلاق و سیاست در پارادایم «سکولاریزم فلسفی» عادل زاهر

محمدحنیف طاهری\*

### چکیده

این نوشتار، در صدد بررسی انتقادی رابطه دین با اخلاق و سیاست در پارادایم «سکولاریسم فلسفی» عادل زاهر، فیلسوف و روشنفکر معاصر عرب است. سکولاریزم فلسفی زاهر، نظریه‌ی فلسفی فراتاریخی و فرادینی در موضوع جدایی دین از سیاست و اخلاق و عدم دخالت دین در امور دنیوی و حیات اجتماعی است. زاهر، معرفت معیاری/عملی را مقدم بر معرفت دینی پنداشته است و مبنای این امر را استقلال عقل آدمی می‌داند. اولویت و سبقت عقل بر نقل (عقل‌گرایی)، خودمختاری، تقدم اخلاق بر دین و به تبع آن معرفت اخلاقی بر معرفت دینی، اولویت معرفت‌شناسی بر معرفت دینی در حیات اجتماعی و سیاسی، از جمله مبانی و شالوده‌های نظام فکری\_فلسفی زاهر در پارادایم سکولاریسم فلسفی هستند. در این نظریه از دو نوع سکولاریسم سخن رفته است: سکولاریسم متصلب و سکولاریسم منعطف، اولی فلسفی و دومی تاریخی است. سکولاریسم فلسفی بر دو پایه تحلیل مفاهیم و معرفت‌شناسی استوار است که تبیین آن‌ها در فهم سکولاریسم فلسفی راه‌گشاست. روش‌شناسی زاهر، عقلی و هدف از نظریه سکولاریزم فلسفی، مقابله با پارادایم «اسلام‌گرایی» است.

**کلیدواژگان:** سکولاریسم فلسفی، دین، سیاست، اخلاق، اسلام‌گرایی، عقل‌گرایی،

معرفت‌شناسی، عادل زاهر

---

\*. دانشجوی دکتری اندیشه معاصر مسلمین / جامعه‌المصطفی (واحد تهران)

mhtaheeri1973@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۶/۳/۳۰ - پذیرش: ۱۳۹۶/۶/۲۵

## مقدمه

«اسلام‌گرایی» و «سکولاریسم» به مثابه دو جریان فکری\_سیاسی رقیب، در زمینه سیاست و حکومت‌داری، همیشه باهم در تقابل بوده و ادعاهای هم‌دیگر را به‌چالش کشیده‌اند. متفکران دینی، سکولاریسم را بر نمی‌تابند و در مقابل، جریان سکولار و نواندیش مسلمان، ادعاهای متفکران دینی و استدلال‌های مورد نظر آنان درباره حکومت دینی مستنبت از ذات دین را به پرسش گرفته‌اند. در سنت اسلام‌گرایی دو طیف وجود دارد: ۱. اسلام‌گرایی میانه‌رو، که در موضوع رابطه اسلام با دموکراسی، حقوق بشر و دیگر ارزش‌های جهان مدرن، به یک نوع سازگاری می‌اندیشد؛ از این‌رو، راه تعامل را باز گذاشته و از «مردم‌سالاری دینی» سخن گفته است. می‌توان نهضت و انقلاب اسلامی ایران به رهبری امام خمینی (ره) را مصداق بارز این نوع اسلام‌گرایی دانست. به باور بابی سعید<sup>۱</sup>، تفکر سیاسی (امام) خمینی، منسجم‌ترین منطق «اسلام‌گرایی» است، در واقع به واسطه ایشان است که اسلام‌گرایی از یک مخالفت ساده و طرح سیاسی به کنار افتاده، به یک جنبش ضد نظام حاکم تبدیل می‌شود (ر.ک: سعید، ۱۳۷۹: ۱۰۴-۱۰۵). در این نوع اسلام‌گرایی، تأکید بر اعتدال و میانه‌روی و تعامل سازنده با جهان مدرن است؛ ۲. اسلام‌گرایی تندرو؛ یعنی اسلام‌گرایی رادیکال، بنیادگرا و دگم‌اندیش که مخالف هر نوع تعامل اسلام با ارزش‌های جهان مدرن است. سلفی‌ها و تکفیری‌های جهادی، در این طیف قرار دارند. اما هر دو جریان معتدل و رادیکال در یک جهت مشترک‌اند و آن «اسلام‌گرایی» به معنای عام است. یعنی در «عینیت دیانت با سیاست»، پس هر دو گروه، در اصل «اسلام‌پسندگی» اشتراک نظر دارند و اختلاف‌شان در نحوه تفسیر

---

۱. بابی سعید، نویسنده و استاد برجسته جامعه‌شناسی دانشگاه منچستر انگلستان است.

اسلام است. سکولاریسم که سنت فکری رقیب است، ادعای هر دو طیفِ اسلام‌گرایی را به باد انتقاد گرفته است. ظاهر، طرفدار سکولاریسم فلسفی است و دیدگاه او پارادایم اسلام‌گرایی را در همه گونه‌های آن، مورد نقد قرار داده است. سکولاریسم فلسفی، به لحاظ گزاره‌های معرفتی، فراتاریخی و فرادینی است. در صورتی که مبانی و پیش‌فرض‌های آن به اثبات برسد، سکولاریسم فلسفی ظاهر، ثابت و فراگیر خواهد شد و بنیادهای حکومت دینی مورد نظر اسلام‌گرایان را به پرسش خواهد گرفت. ظاهر، تئوری «سکولاریسم فلسفی» را مطرح نموده، تا تقابل اسلام‌گرایی و سکولاریسم را نشان دهد. او با سیاسی کردن دین مخالف است و از «سیاست دینی» به شدت انتقاد می‌کند. طرح ظاهر در ایده سکولاریسم فلسفی، مبتنی بر «عقل خودبنیاد» انسانی و تقدم «عقل» بر «نقل» است.<sup>۱</sup> اصالت معرفت عقلانی بر معرفت دینی و تقدم معرفت اخلاقی بر معرفت دینی و در مجموع، اصیل بودن معرفت عقلی و اعتباری (غیراصیل) بودن معرفت غیرعقلی، از جمله مفروضات ظاهر در پارادایم سکولاریسم فلسفی است. به اعتقاد وی تمام متدینان و مؤمنانی که خواهان سیاسی کردن دین‌شان می‌باشند، در چهار اصل اساسی مشترک‌اند: ۱. اولویت دادن به نقل در برابر عقل؛ ۲. اعتقاد به فراگیر بودن دستورات دین؛ ۳. اعتقاد به تنظیم امور دنیا بر اساس دستورات دین و ۴. تسلیم بودن در برابر نص دین. ظاهر تلاش می‌کند در ابتدا، اولویت عقل بر نقل را اثبات کند و پس از آن به کمک این اصل، اصول چهارگانه مشترک مورد نظر اسلام‌گرایان را به چالش بکشد (علی‌حانی و همکاران، ۱۳۹۰، ج ۱۸: ۲۱۴). این مقاله به واکاوی دیدگاه عادل ظاهر، فیلسوف

---

۱. باید توجه داشت این‌گونه نیست که ظاهر برای نقل اصلاً اعتباری قائل نباشد؛ وی، برای نقل اعتبار قائل است، اما از نظر او، تقدم و اولویت از آن عقل است.

و روشنفکر معاصر لبنانی، درباره نظریه سکولاریسم فلسفی می‌پردازد. در این نوشتار، تلاش بر این است که نخست، اصول و شالوده‌های تئوریک سکولاریسم فلسفی تبیین شود و در مرحله بعد، نکات انتقادی مطرح گردد. اما قبل از همه، توجه به سه مسئله مهم که جنبه مقدماتی دارد، ضروری است:

### بررسی مفهوم علمانیت (سکولاریسم)

در مورد ریشه و منشأ اشتقاق واژه «علمانیت»<sup>۱</sup> اختلاف است؛ برخی معتقدند این واژه از مفهوم «علم» اشتقاق یافته و برخی دیگر عقیده دارند که علمانیت از واژه «عالم» اشتقاق یافته است. ضاهر دیدگاه کسانی را که ریشه علمانیت را به واژه علم برمی‌گردانند، ناصحیح پنداشته و می‌گوید:

«دیر وقت است که بسیاری از دانش‌آموختگان عرب ترجیح می‌دهند که «علمانیت» را به کسر عین تلفظ کرده و آن را برگرفته از علم بدانند. این تلقی اشتباهی است که باید تصحیح شود؛ زیرا واژه «علمانیت» برگرفته شده از «عالم» است و نه «علم». لذا تلفظ درست این اصطلاح آن است که هر دو حرف اول (عین و لام) آن، با فتحه تلفظ شود... «علمانیت» (به فتح عین و لام) به هیچ‌وجه ناظر به پوزیتیویسم نبوده و هیچ موضع صریحی در برابر ماهیت شناخت ندارد. این مفهوم در وهله اول، ناظر به نقش انسان در هستی و استقلال اندیشه انسانی در زمینه‌هایی است که عقل

---

۱. «علمانیت» معادل عربی واژه «سکولاریسم»، - عرفی‌گروی - است. متفکران سکولاری مثل عادل ضاهر و عزیز العظمه در نحوه تلفظ این واژه اختلاف نظر دارند. ضاهر، همان‌گونه که در متن آمده است، واژه «علمانیت» را به فتح عین و لام تلفظ می‌کند، اما عظمه، تلفظ به کسر عین را درست می‌داند. ر.ک: (العظمه، ۱۹۹۲: ۱۷-۱۸، و المسیری و العظمه، ۱۴۲۱ق).

آدمی را در آن زمینه‌ها به خدمت می‌گیرد و مهم‌تر آن که ناظر به نقش انسان در هستی و از جمله کشف اهداف شایسته تحقق در این جهان و سازوکارهای نیل به آن اهداف-مستقل از دین-است. البته علمانیت (به کسر عین)، به طور ضمنی، موضعی است در برابر سرشت شناخت علمی و نسبت آن با شناخت دینی؛ اما علمانی (به فتح عین و لام) لزوماً علمانی (به کسر عین) نیست» (ضاهر، ۱۹۹۸: ۳۷-۳۸).

آن‌گونه که ملاحظه می‌شود، نقطه عزیمت این مفهوم، انسان و نقش اساسی او در عالم برای کشف غایات و وسایل رسیدن به آن است (ضاهر، همان: ۳۸). به تعبیر دیگر، انسان می‌تواند در این عالم مستقل از دین و منابع وحیانی، غایات و طرق رسیدن به آنها را بشناسد. به عقیده ضاهر آنچه موجب سوء برداشت از این مفهوم گردیده، شناسایی آن براساس اغراض و نتایج است و نه اصول و مبانی. اکثر متفکران، از هسته سکولاریسم که «استقلال معرفت‌شناختی» است، غفلت نموده و به پوسته آن که آزادی و حقوق انسان است، پرداخته‌اند. پرداختن به میوه و نتیجه و غفلت از ریشه و مینا، موجب گردیده تا اکثر متفکران دینی در جهان اسلام، منکر هر نوع زمینه رشد و ظهور سکولاریسم در اسلام شوند. بنابراین، باید به مفهوم مرکزی سکولاریسم که «استقلال معرفت‌شناختی» است، توجه نمود و به پوسته، میوه و نتایج آن در مرحله بعدی پرداخت.

### روش‌شناسی (متدولوژی)

متدولوژی ضاهر با توجه به تأثیرپذیری وی از فلسفه و علم مدرن، متدولوژی عقلی-علمی است. ضاهر با تکیه بر عقل خودبنیاد و مستقل انسانی، روش عقلی-علمی را مورد توجه قرار داده است. ضاهر بر ادعای اسلام‌گرایان مبنی بر

این که اسلام هم دین است و هم حکومت و این موضوع را بر پایه روش‌های غیرعقلی اثبات می‌کنند، اشکال می‌گیرد. وی، معیاری به غیر از رهیافت و رویکردی عقلانی را به رسمیت نمی‌شناسد و به صراحت می‌گوید: «برای من هیچ ملاک و معیاری غیرعقلانی، اهمیت ندارد، چون عقل بر هر منبع اعتقادی دیگری سبقت معرفت‌شناسانه دارد؛ لذا رهیافت‌های عقلانی لزوماً ابطال‌کننده هر رهیافت دیگری است.» (ضاهر، برکات، ۱۳۸۹: ۵۳). بدین ترتیب، ضاهر برای عقل و رهیافت عقلانی ارزش و اهمیت زیادی قائل است. فلسفه نیز به دلیل رویکرد عقلانی‌اش مورد توجه خاص او و از اهمیت مضاعف برخوردار است. او برای فلسفه، مأموریت و نقش مهم نقد مبانی اجتماعی اخلاق را دائماً مد نظر دارد و این امر در جای جای آثارش پیداست. وی در صدد است که روحیه‌ای محافظه‌کارانه و غیرعملی را که بر فلسفه در دنیای عرب حاکم شده به نقد بکشد. روحیه‌ای که موجب بی‌تفاوتی فلسفه به مسائل جاری جامعه گردیده و آن (فلسفه) را تبدیل به یک حرفه آکادمیک نموده است که افراد خاصی به عنوان یک شغل به آن می‌پردازند (علیخانی و دیگران: همان، ۲۱۶، به نقل از: ضاهر، در: موسوعه الفلسفه العربیه: ۸۷).

### هدف از طرح پارادایم «سکولاریسم فلسفی»

یکی از پرسش‌های مهم این بحث آن است که هدف عادل ضاهر از طرح نظریه سکولاریسم فلسفی چیست؟ او با چه انگیزه و هدفی سکولاریسم فلسفی را مطرح کرده است. مطالعه آثار و آراء وی نشان می‌دهد که هدف او از طرح سکولاریسم فلسفی، مقابله با نظریه و پارادایم «اسلام‌گرایی» است. اکنون پرسش دیگری پیش می‌آید و آن این که آیا ضاهر، تنها «بنیادگرایی» و به تعبیر دیگر، «اسلام‌گرایی

بنیادگرا» را نقد می‌کند یا نقد او شامل تمام انحای اسلام‌گرایی، از جمله «اسلام‌گرایی غیربنیادگرا» نیز می‌شود. به بیان دیگر آیا او اسلام‌گرایی را از اساس نقد می‌کند یا صرفاً بنیادگرایی اسلامی را به نقد می‌گیرد. پاسخ آن است که نقد ظاهر شامل همه گونه‌های اسلام‌گرایی، حتی «اسلام‌گرایی میانه‌رو و دموکراتیک» نیز می‌شود. به باور ظاهر، تفاوت عمده اسلام‌گرایان غیربنیادگرا با اسلام‌گرایان بنیادگرا بر سر دموکراسی است. این، گرچه تفاوت مهمی است اما تاکنون موجب نشده است که «اسلام‌گرایان دموکرات» (مثل راشد الغنوشی و دیگران) از تصویرکردن اسلام به عنوان یک ایدئولوژی تمام عیار، کامل و خودبسنده، آشکارا دست بشویند؛ لذا تیر نقد او، تصویر اسلام به عنوان یک ایدئولوژی تمام عیار و بی‌نیاز از غیر را نشانه رفته است (میردامادی، ۲۰۱۵: ۱۹). بدین سان، هیچ‌نوع اسلام‌گرایی از حمله تیز و تند ظاهر در امان نیست. با این حساب، در مجموع، طرح یا ایده ظاهر در پارادایم «سکولاریسم فلسفی» در نقد اسلام‌گرایان، سه آموزه عمده آنان را به پرسش می‌گیرد:

آموزه نخست آن که، میان اسلام و سیاست پیوندی ضروری و منطقی (و نه اتفاقی و تاریخی) برقرار است؛ به تعبیر دیگر، عینیت سیاست با دین؛ آموزه دوم آن که، انسان بدون راهنمایی الهی از ساماندهی زندگی اجتماعی خود ناتوان است و آموزه سوم آن که، بخشی از متون دینی که به سرحد «نص» رسیده است، اجتهادبردار نیست. به نظر می‌رسد، تمام اسلام‌گرایان، از بنیادگرا گرفته تا دموکرات، هرکدام به نحوی، این سه آموزه را باور دارند. براین اساس، نقد او، اساس و بنیاد اسلام‌گرایی را در گونه‌ها و مدل‌های مختلف‌اش به پرسش گرفته است. ظاهر در نقد اسلام‌گرایی، این ایده اسلام‌گرایان را که اسلام -برخلاف سایر ادیان آسمانی- «آمیزه‌ای از دین و سیاست»

است، به چالش می‌کشد (ضاهر، برکات، همان: ۵۴). به عقیده او، ذهنیت احیاگران دینی از رابطه تاریخی میان اسلام و سیاست، به سمت رابطه منطقی و ضروری میان آن دو، گرایش پیدا کرده و فراتر رفته است. در حالی که اگر رابطه‌ای میان این دو مقوله باشد، صرفاً یک رابطه تاریخی است نه ضروری و منطقی. ضاهر، ادعای متفکر اسلام‌گرایی مثل «الغنوشی» که معتقد است، از نظر اخوان المسلمین، جمعیت اسلامی پاکستان و حرکت آیت الله خمینی در ایران، «اسلام یک کل مرتبط با هم است و هر جزئی از آن با سایر قسمت‌هایش در ارتباط است؛ لذا عقاید، شریعت و عبادات یک کل مکمل یکدیگراند؛ بنابراین، امکان جدایی میان دین و سیاست و یا دین و حکومت وجود ندارد» (ضاهر، و برکات، همان: ۱۱) را بر نمی‌تابد.

### اصول و مبانی نظری «سکولاریسم فلسفی»

علمانیت (سکولاریسم) را از دو منظر می‌توان مورد مطالعه و کاوش قرار داد: تاریخی و فلسفی. در رویکرد تاریخی، سکولاریسم غربی به سادگی قابل تعمیم و تسری به جوامع شرقی، از جمله اسلام نیست و به راحتی نمی‌توان شبیه‌سازی تاریخی کرد. چون هر جامعه‌ای بستر و فرهنگ و شرایط خاص خودش را دارد. اما در رویکرد فلسفی این مشکل وجود ندارد. چون بحث، فلسفی، فرا دینی و فرا تاریخی است و در قید و بند فرهنگ جامعه‌ای خاص نیست. ضاهر با رویکرد فلسفی به پدیده سکولاریسم پرداخته است. در این رویکرد، تلاش بر این شده است که جدایی دین از سیاست و اجتماع را نه تنها یک خواست تاریخی و اجتماعی، بلکه یک بایسته عقلی و فلسفی قلمداد کند. به باور ضاهر و هم‌فکرانش، اگر علمانیت پایگاه و خواستگاه فلسفی پیدا کند، قابل تعمیم به همه زمان‌ها و مکان‌ها و به تمامی جوامع



خواهد بود. فیلسوف علمانی فارغ از عوامل تاریخی، اجتماعی، سیاسی یا حتی دینی، رویکرد مفهومی و معرفت‌شناختی به موضوع علمانیت دارد. در نظر وی، علمانیت موضعی است مشخص در قبال ماهیت دین، ماهیت ارزش‌ها، ماهیت خدا و ماهیت انسان. لذا مسئله اساسی و جوهری فیلسوف سکولار این است که آیا مبنای اخیر و نهایی شناخت انسان از کیفیت تنظیم امور زندگی‌اش در سطوح سیاسی، اداری، اقتصادی و حقوقی، در معرفت دینی نهفته است یا در شناخت‌های دیگر؛ به عبارت دیگر، آیا شناخت معیاری/ارزشی متوقف بر شناخت دینی است؟ آیا شناخت دینی بر شناخت ارزش‌ها-که همان شناخت معیاری است-تقدم و سبقت دارد؟ (شریعتمداری، ۱۳۸۲: ۶۲). آیا انسان در شناخت معیاری و ارزشی باید از معرفت دینی کمک بگیرد و منتظر هدایت دین باشد؟ یا خیر، انسان در شناخت معیاری و ارزشی، باید برپایه عقل مستقل خودش عمل کند. در این فرض، معیار رفتار و کنش‌های رفتاری را عقل مستقل انسان درک می‌کند و نیازی به کمک و یاری معرفت دینی نیست. او می‌پرسد، چه تفاوتی میان دانش ریاضی و اخلاق وجود دارد که دومی را به لحاظ معرفتی وابسته به معرفت دینی و اولی را بی‌نیاز از آن می‌داند. چطور عقل آدمی برخلاف ارزش‌های اخلاقی به حقایق ریاضی راه دارد (قربانی، ۱۳۹۲: ۱۹۹). پس معرفت اخلاقی نیز بدون وابستگی به معرفت دینی، قابل فهم و بدون آن اثبات‌پذیر است و این‌گونه نیست که امر و نهی خدا توجیه‌کننده باور اخلاقی باشد. بدین ترتیب، خلاصه دیدگاه ضاهر این است که پایگاه نهایی شناخت عملی (شناخت مطلوب برای تنظیم امور سیاسی، اداری، اقتصادی و حقوقی جامعه) در شناخت دینی نهفته نیست؛ بلکه برخاسته از شناخت عقلی انسان است (ر.ک: ضاهر، پیشین: ۷۴). با این توضیح، بنیادهای نظری ضاهر در پارادایم سکولاریسم فلسفی را در محورهای زیر خلاصه

می‌کنیم:

## ۱. عقل (عقل باوری)

واژه عقل<sup>۱</sup> معانی مختلفی دارد. جان لاک فیلسوف لیبرال دوره مدرن می‌گوید: «عقل، قوه‌ای در انسان است که وجه امتیاز انسان از حیوان می‌باشد و به واسطه آن است که انسان بر حیوان برتری زیاد دارد» (لاک، ۱۳۸۱: ۴۳۱). لاک در نگرش به عقل، نگاه تساوی طلبانه دارد و از برابری عقل سخن می‌گوید. تلقی دکارت از عقل نیز مثل لاک تجربه‌گرا، عقل سلیم و تساوی‌گرایانه است. دکارت معتقد است، همه افراد به یک اندازه از قوه عقل و استعداد اندیشیدن برخوردارند. به اعتقاد او «قدرت داوری صحیح و تشخیص درست از نادرست (که عموماً عقل سلیم یا خرد نامیده می‌شود)، در طبیعت کلیه افراد به یک اندازه است». عقل، یعنی آن چیزی که ما را از حیوانات متمایز می‌کند و هویتی انسانی می‌بخشد و به صورت تمام و کمال در همه افراد وجود دارد (دکارت، ۱۳۸۱: ۱۸۱، و آربلاستر، ۱۳۷۷: ۱۹۳). این تعریف از عقل، همان عقل دوره مدرن است که بعد از دکارت، در عصر روشنگری، خاصیت «بسندگی» به خود گرفت. عقل مدرن، عقل نقاد، جزئی، ابزاری، استدلال‌گر و تساوی طلبانه است. بدین ترتیب، عقل برابر، یا برابری عقلی (Natural intellect)، مورد تأکید اکثر فیلسوفان و متفکران بزرگ سده‌های ۱۷ و ۱۸ بوده است. هم در آثار دکارت و لاک و هم در آراء هابز و کانت کم و بیش دیده می‌شود. هابز در فلسفه سیاست، طرفدار قدرت مطلقه «لویاتان» و «تمامیت‌خواهی» است، اما با این وجود، از برابری ذهنی و طبیعی (برابری عقل) افراد نیز سخن گفته است (هابز، ۱۳۸۴:

۱۵۶). از برخی عبارات عادل ظاهر به دست می‌آید که او بر عقل مدرن دکارتی (عقل مورد نظر در پارادایم‌های عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی) انتقاد نموده و سعی می‌کند معنای متفاوتی از آن ارائه دهد. به باور او، معنای عقل با آنچه از دکارت و یا شاید افلاطون متداول گردیده است متفاوت می‌باشد. ظاهر تلقی هر دو جریان از عقل را یکی پنداشته و چنین نتیجه می‌گیرد که علی‌رغم اختلافات فراوان میان مکاتب عقل‌گرا و تجربه‌گرا، عقل نزد هر دو مکتب براساس مدل ریاضی تعریف می‌شود. در این رهیافت، وظیفه عقل عبارت است از فهم حقایق ضروری پیشینی که نیاز به برهان ندارد... (ظاهر، ۲۰۰۱: ۲۱) در نظر این متفکر عرب، عقل، ملکه‌ای مانند دیدن نیست؛ زیرا هر ملکه عضو خاصی دارد، در حالی که عقل چنین نیست. نکته مهم‌تر این است که عقل برخلاف ملکه، مبتنی بر امور اجتماعی است، در حالی که دیدن یا شنیدن به مسائل اجتماعی وابسته نمی‌باشد. بنابراین هر انسانی که از شرایط رشد اجتماعی محروم باشد، از قدرت تعقل محروم می‌گردد. به همین دلیل، او انسان را عاقل بالقوه می‌داند نه بالفعل (همان: ۳۴). این تلقی از عقل موجب می‌شود تا ظاهر علاوه بر کار ویژه ادراک، شأن هنجاری نیز برای آن در نظر بگیرد. در واقع میان این دو بُعد عقل ارتباط وجود دارد؛ به این نحو که ادراک شرط لازم برای کارکرد هنجاری است. پس یک انسان برای آن که موجود عقلانی هنجاری باشد، باید قدرت بر استدلال، تجزیه و تحلیل و توجیه و تبیین را داشته باشد (علیخانی پیشین: ۲۱۸). بدین ترتیب، ظاهر عقل را محصول اجتماع می‌داند، چنانچه علم را -که محصول آن است- بین‌الذهانی و اجتماعی می‌داند (ظاهر، ۱۹۹۸: ۱۲۸). به هر حال، ظاهر تلاش زیادی نموده است که ثابت کند تلقی او از عقل، عقل دوره مدرن نیست؛ زیرا عقلانیت مدرن با چالش‌هایی مواجه می‌باشد. با همه آن چه گفته شد، گمان نمی‌کنم

میان عقل او و عقل مدرن تفاوت زیادی باشد؛ هرچند تفاوت‌های غیرقابل توجهی دیده می‌شود. اما در مهم‌ترین شاخص‌ها که عبارتند از: استقلال، خودآئینی، خودبستگی، روحیه انتقادی، اولویت‌داشتن و نفی مرجعیت وحی در شئون حیات سیاسی-اجتماعی، باهم فرقی ندارند. نکات انتقادی نگارنده هم معطوف به همین شاخص‌های مشترک خواهد بود. بدین سان، این که عقل مدرن، مبتنی بر مدل ریاضی است، یا مانند ملکه دیدن و شنیدن است و عقل ضاهر مبتنی بر مدل ریاضی نیست، یا از نوع ملکه نیست، بلکه محصول اجتماع است و در جامعه شکل می‌گیرد، موجب نمی‌شود که آن را عقل مدرن ندانیم. عقل ضاهر، عقل مدرن است چون شاخص‌های مهم آن را دارد. بدین ترتیب، عادل ضاهر در پروژه «سکولاریسم فلسفی» بر پایه عقل مستقل گام برداشته و خط مشی اصلی فکر او، دفاع از عقل و مبنا قرار دادن آن برای سنجش سایر امور است. بر همین اساس، او بر سکولارهایی (مثل عبدالرازق) که با اتکاء به منابع دینی خواهان اثبات نظر خود (سکولاریسم) هستند، ایراد می‌گیرد؛ زیرا به عقیده او علمانیت، از اساس مبتنی بر عقل است تا بر نقل. بنابراین، عقل مورد نظر وی، عقل خودبنیاد و مستقل انسانی است که قبل از او در آثار فیلسوفان و روشنفکران دوره مدرن مورد تأکید بوده است.

## ۲. استقلال و خودمختاری

اصل استقلال و خودآئینی انسان در عرصه زندگی اجتماعی، از دیگر اصول بنیادین ضاهر در پارادایم سکولاریسم فلسفی است. ضاهر بر استقلال و خودمختاری انسان تأکید زیاد نموده است. وی معتقد است هرگونه وابستگی اخلاق یا سیاست به دین و امر دیگری (حتی اراده خدا)، با استقلال انسان منافات دارد. استقلالیت مورد

نظر او دو بعد اساسی دارد: ۱. استقلالیت عقل انسان منظور است؛ ۲. استقلالیت انسان، به اعتبار این که انسان یک موجود اخلاقی است. استقلال عقلانیت، دخالت و نقش معرفت دینی در قلمرو حیات سیاسی را به چالش گرفته و از بسندگی اپیستمولوژی و اعتبار آن سخن می گوید. استقلال انسان از حیث اخلاقی بودن اش، نقش اخلاق و عقل عملی سکولار را مورد توجه قرار داده و حجیت آن را برای خلق نظام سیاسی سکولار مطرح می کند. پس وقتی او از استقلالیت عقل سخن می گوید، صرفاً به استقلالیت عقل نظری عطف توجه ندارد، بلکه استقلالیت عقل عملی را نیز مد نظر دارد. بدین سان، مراد از استقلالیت ظاهر، تنها استقلالیت عقل نیست؛ بلکه استقلال انسان با این وصف است که او فاعل و عامل اخلاقی است و مسئولیت اعمال و کردارش را به عهده می گیرد (ضاهر، ۱۹۹۸: ۳۶۱-۳۶۲ و ۳۶۴). بنابراین، در حوزه رفتار و سلوک اجتماعی، عقل عملی انسان، راهبر و راهنما است؛ این عقل، آدمی را از راهنمایی های دین بی نیاز می کند و زمینه ای برای دخالت و ورود دین در حوزه رفتار اجتماعی باقی نمی گذارد؛ زیرا عقل مقدم بر نقل است و اولویت معرفتی نسبت به آن دارد.

### ۳. اولویت معرفت شناسی (اپیستمولوژی)

مفهوم محوری دیگر ضاهر در تئوری سکولاریسم فلسفی، اپیستمولوژی است. سبقت معرفت شناسی بر معرفت حاصل از دین، از پیش فرض های مسلّم ضاهر محسوب می شود. او عقل را محصول اجتماع و علم و معرفت را نیز بین الاذهانی و اجتماعی می داند (ضاهر، همان: ۱۲۸). وی از این جهت که علم، محصول فعالیت اجتماعی و بین الاذهانی است، به رئالیست های انتقادی و استعلایی (آندرو سایر و

روی بسکار) نزدیک است. رئالیست‌های انتقادی بر این نکته که علم، محصول کار (عمل) و تعامل ارتباطی (اجتماعی) است و این کار و تعامل است که زمینه آن را فراهم می‌کند و در تولید آن نقش دارند، پای می‌فشارند (سایر، ۱۳۹۳: ۱۹-۲۱، افروغ، ۱۳۹۴: ۱۹). در بحث اولویت اپیستمولوژی بر معرفت دینی نیز، ضاهر متأثر از امپریالیسم علمی ناشی از علم مدرن (Science) و استراتژی تحقیق ناشی از آن است.

#### ۴. تقدّم اخلاق بر دین

یکی از مبانی تئوریک نظریه سکولاریسم فلسفی، بحث تقدّم اخلاق بر دین است که از بحث‌های چالشی بین ضاهر و متفکران اسلام‌گرا است. این که اخلاق، عرفی (secular) است یا دینی (مقدس) (sacred)، از جمله مسائل جدید و بنیادی بین متفکران دینی و سکولار است. این مهم‌ترین پرسش است که اخلاق دینی است یا عرفی؟ برخی طرفدار عرفی شدن نظریات اخلاقی هستند و برخی دیگر، جانبدار اخلاق دینی. پاسخ این سؤال به توضیح رابطه دین و اخلاق بستگی دارد. با پذیرش رابطه نظری دین و اخلاق، دو دیدگاه کلی در این باب مطرح می‌گردد: عده‌ای اخلاق را وابسته به دین و اساساً اخلاق را دینی و دسته‌ای دیگر، سرشت اخلاق را غیردینی، عقلی و اساساً عرفی می‌دانند. اگر در صورت‌بندی رابطه دین و اخلاق، به یک یا چند نوع وابستگی معرفت‌شناختی، زبان‌شناختی، روان‌شناختی، عقلی و وجودی اخلاق به دین معتقد باشیم، اخلاق را دینی دانسته‌ایم. در مقابل، استقلال اخلاق در یک یا چند حوزه فوق، یا تقدّم آن بر دین و یا وابستگی دین به اخلاق، آن را به دانشی عرفی، غیردینی و فرادینی مبدل خواهد کرد. در واقع اخلاق سکولار با محور قرار

دادن عقل و تأکید بر استقلال آن، نه تنها اخلاق را مستقل از دین و مقدم بر آن، بلکه دین را متکی بدان می‌داند. در این فضا، دین برای ارائه معیارهای اخلاقی و هنجارهای حاکم بر صفات انسانی و رفتار آدمی، مرجع نهایی نیست (قربانی، همان: ۱۸۸). ادعای اغلب متفکران نواندیش جهان اسلام، این است که اخلاق تقدم معرفتی بر دین دارد؛ لذا تعالیم و گزاره‌های اخلاقی، غیردینی یا فرادینی و مستقل از دین است. بر این اساس، یکی از مبانی و اصول نظری ظاهر در ایده سکولاریسم فلسفی، بحث تقدم اخلاق بر دین و به تعبیر دقیق‌تر، تقدم بنیاد معرفت اخلاقی بر بنیاد معرفت دینی است. ظاهر این ادعای اسلام‌گرایان مدعی پیوند دین و سیاست را که قائل به تقدم معرفت دینی بر معرفت اخلاقی است، به چالش می‌کشد. وی، نخست به ادعای متفکران دینی اشاره نموده است: ادعای متفکران اسلام‌گرا آن است که اسلام بر اخلاق، تقدم منطقی، بویژه تقدم معرفت‌شناختی دارد. انسان بدون راهنمایی گرفتن از اوامر و نواهی الهی، در وضع معرفتی (epistemic) مناسبی برای تعیین آنچه از نظر اخلاقی شایسته برگزیدن است قرار ندارد. به طور خاص همانا معرفت دینی که اسلام به ما ارزانی می‌دارد، سنگ بنای معرفت اخلاقی است (ضاهر، ۲۰۰۸: ۶۰-۵۹). وی پس از بیان عقیده آنها، می‌گوید: اعتقاد به این که از نظر معرفت‌شناختی، اخلاق بر دین تقدم ندارد، حاکی از تفکر خردستیزانه آنها است. متفکران اسلام‌گرا از یک سو فرض می‌کنند که انسان بدون راهنمایی الهی نمی‌تواند مناسبات این جهانی خود را مدیریت کند و به چگونگی ساماندهی زندگی سیاسی خود (براساس هر هدفی) معرفت یابد و از سوی دیگر فرض می‌کنند که انسان می‌تواند خدا را بشناسد (ضاهر، همان: ۵۳). تمام تلاش و نقطه مشترک دیدگاه‌های عرفی در اخلاق، بازسازی نظریاتی است که اخلاق در آنها وابسته به دین نیست. تلاش در

این عرصه به منظور بنا نهادن اخلاق بر بنیادهایی غیردینی یا فرادینی و اثبات این نکته است که نشانیدن اخلاق بر پایه‌هایی غیر از دین نه تنها ممکن، بلکه لازم و ضروری است. بدین ترتیب، نظریات اخلاق عرفی، مبتنی بر چند انگاره اصلی است:

۱. استقلال اخلاق از دین و تقدم بر آن؛

۲. ارزش‌ها و تکالیف اخلاقی مبتنی بر دین نیست؛

۳. وابستگی دین به اخلاق (قربانی، پیشین: ۱۸۹).

از آنچه گفته شد، بدست می‌آید که از منظر عرفی‌گرایان، نه تنها اخلاق متکی بر دین نیست، بلکه این دین است که وابسته به اخلاق است؛ یعنی اساساً اصل پذیرش دین یک امر اخلاقی و حسن شمرده شده است. وقتی پذیرش اصل دین یک امر اخلاقی تلقی شد، تقدم و سبقت آن بر اخلاق معنا ندارد.

### ۵. تقدم معرفت اخلاقی بر معرفت دینی (نظریه اخلاق عرفی)

اشاره شد ضاهر از «علمانیت فلسفی» سخن به میان آورده و مدعی است که علمانیت نه تنها یک نیاز تاریخی و اجتماعی، بلکه بایسته‌ای عقلی و پدیده‌ای فرا زمانی و فرا مکانی است و در هر جامعه بشری امکان وقوع دارد. از منظر او، علمانیت ناظر به نقش آدمی در جهان هستی و مددگیری او از عقل خودبنیاد برای کشف «اهداف شایسته تحقق در این جهان و اسباب رسیدن به آن اهداف» است. در این نگاه، عقل انسان مستقل از دین و آموزه‌های آن است و دین تابعی از عقل به شمار می‌رود. در واقع اندیشمند عرفی، فارغ از عوامل تاریخی، اجتماعی، روان‌شناختی، سیاسی و حتی دینی، رویکردی معرفت‌شناختی به عرفی‌گروی دارد. براین اساس، علمانیت، موضع مشخص در برابر سرشت دین، ارزش‌ها، خدا و انسان است و در



جوامع اسلامی نیز امکان بحث از علمانیت وجود دارد (قربانی، پیشین: ۱۹۲). بدین‌سان ویژگی اساسی علمانیت، رد مرجعیت نهایی آموزه‌های دینی در همه امور مادی و معنوی است؛ به تعبیر دیگر، عرفی‌گروی، ویژگی «شمولیت» دین در ابعاد مختلف را به چالش می‌کشد. حاکمیت همه‌شمول دینی، دین و الزامات آن را بنیان همه امور دنیوی و اخروی از جمله الزامات سیاسی می‌داند. به چالش کشیدن جنبه شمولیت حاکمیت دینی بدین معناست که حوزه سیاست و الزامات سیاسی در مجموع تحت نظامات و الگوهای دینی در نمی‌آید و مستقل از قلمرو آن است. اینجاست که ظاهر برای نهاد سیاست و الزامات سیاسی مبنای دیگری را ارائه می‌دهد و آن اخلاق عرفی مبتنی بر عقل خودبنیاد انسانی است؛ به عبارت دیگر، تقدم معرفت اخلاقی بر معرفت دینی. قابل ذکر است که ظاهر، هرچند بنیاد اخلاق را عرفی می‌داند و دینی‌سازی اخلاق را بر نمی‌تابد، اما این‌گونه هم نیست که به هیچ اصل اخلاق دینی باور نداشته باشد. او به وجود برخی از اخلاقیات در نصوص دینی اذعان نموده است. به اعتقاد ظاهر این نوع اخلاقیات حداکثر بدین معناست که از آن متون چنین «فهم» می‌شود، یا آنها به‌گونه‌ای تأویل می‌شوند که حاوی قواعد یا مبانی اخلاقی‌اند، نه این که نصوص دینی بنیاد آن محسوب شود (ظاهر، ۱۹۹۸: ۱۷۵).

## ۶. سکولاریسم، به مثابه یک پارادایم اپیستمولوژیک

در نظریه سکولاریسم فلسفی، ظاهر از دوگونه سکولاریسم سخن گفته است: ۱. سکولاریسم متصلب و نامنعطف (Hard)؛ ۲. سکولاریسم نرم و منعطف (Soft). گونه نخست، مبنا و طبیعت فلسفی دارد و برپایه ثابت و غیرقابل تغییری استوار است که با شرایط و اوضاع عالم مرتبط نمی‌گردد. لذا این نوع سکولاریسم هرگز از اعتبارات جامعه‌شناختی، تاریخی، سیاسی یا اخلاقی متأثر نمی‌شود. اما گونه دوم آن،

متفاوت از این است و با شرایط و تغییر اوضاع عالم تغییر می‌کند (ضاهر، همان: ۶۲). به سخن دیگر، نوع اول، فلسفی و نوع دوم، غیرفلسفی است. اهمیت سکولاریسم فلسفی و رجحان آن بر سایر انواع سکولاریسم در این است که سکولاریسم غیرفلسفی برای اثبات خود، نیازمند پناه‌بردن به حوزه بیرون از خود است و حوزه‌ای که اساس صحت و سقم استدلال آن‌ها را تشکیل می‌دهد، چیزی جز فلسفه نیست. از این‌رو، مباحث فلسفی و سکولاریسم مبتنی بر آن، مقدم بر دیگر مباحث است. چون به هیچ بنیانی بیرون از خود نیاز ندارد. سکولاریسم فلسفی بر دو پایه استوار است: ۱. تحلیل مفاهیم؛ ۲. معرفت‌شناسی (ضاهر، همان: ۷۲-۷۳). برای فهم سکولاریسم فلسفی، باید این دو مقوله به درستی کاویده شود. سکولاریسم متصلب ضاهر، دو امر اساسی را مورد نظر قرار داده است: اول، رابطه بین امور معنوی و مادی یا دین و سیاست، رابطه‌ای است که شرایط تاریخی معین آن را پدید آورده است؛ رابطه‌ای که مفهومی و منطقی نیست. به تعبیر دیگر، رابطه دین و دولت، یک رابطه منطقی و مفهومی ضروری نیست که از متن دین و مجموعه نظام اعتقادی اسلام برآمده باشد. امر دوم این است که معرفت عملی، یعنی شناخت مطلوبی که برای تنظیم شئون امور سیاسی، اداری، قانونی و اقتصادی جامعه کارایی دارد، اساس و پایه‌ای در معرفت دینی ندارد. این دو امر، دو ایده و طرح مهم ضاهر در کتاب (الأسس الفلسفیه للعلمانیة» است). اول، طرح تحلیل مفاهیم و دوم، طرح اپیستمولوژی. این دو ایده که سکولاریسم متصلب بر آن ابتناء دارد، نه توأمان و نه منفرداً، موقوف و بستر الحاد و بی‌دینی را در پی ندارد (ضاهر، همان: ۷۴-۷۵). بنابراین، ماحصل گفتار ضاهر در دو تز یا ایده مبنایی سکولاریسم متصلب، این است که اعتقاد به ادیان آسمانی از جمله اسلام، دلالت منطقی و مفهومی بر این که ما شئون دنیوی و زندگی

سیاسی خود را نیز بر پایه آن استوار سازیم، ندارد؛ چون در بحث معرفت‌شناسی (اپیستمولوژی)، شناخت عملی ریشه در معرفت دینی ندارد. شئون دنیوی و حیات سیاسی جامعه انسانی، امری واگذار شده به عقل بشری است و انسان بر بنیاد عقل سلیم و مستقل‌اش، حیات سیاسی و طبیعت نظام سیاسی‌اش را رقم می‌زند نه بر بنیاد دین و وحی. بدین‌سان، در طرح ظاهر، سکولاریسم به مثابه یک پارادایم اپیستمولوژیک است. او سکولاریسم را تنها یک راه‌حل یا راهکار برای معرفی یک نظام سیاسی غیردینی و جدایی دین از دولت، یا نهادهای دینی از امور سیاسی و اجتماعی نمی‌داند؛ بلکه آن را به مثابه یک پارادایم معرفت‌شناختی در نظر گرفته است.

#### ۷. سکولاریسم، به مثابه شرط ضروری و نه شرط کافی برای استقلال انسان

آیا سکولاریسم، استقلال عقلی و اخلاقی انسان را به مثابه فاعل شناسا و فاعل اخلاقی، تضمین می‌کند؟ به عبارت دیگر، نفس حضور سکولاریسم در حوزه سیاست و اجتماع، استقلال انسان را در دو بعد عقل و اخلاق ضمانت می‌کند؟ پاسخ ظاهر به این پرسش منفی است. او هرچند از سکولاریسم، تمام‌قد دفاع می‌کند، اما سکولاریسم را شرط لازم و نه شرط کافی برای استقلال اخلاقی و عقلی انسان می‌داند. او توجه دارد که سکولاریسم شرط کافی برای استقلال عقلانی و اخلاقی آدمی نیست؛ چرا که نظام عرفی تمامیت‌خواه (توتالیتیر) نیز امکان ظهور دارد که این نظام، تهدید کننده استقلال آدمی و خردورزی آزاد او خواهد بود. از این‌رو، تنها یک قسم از نظام سیاسی عرفی به تحکیم استقلال آدمی در همه سطوح خواهد انجامید و آن نظامی است که در چارچوب دموکراسی، تدبیر امور را به دست گیرد. بنابراین به عقیده ظاهر، همان‌گونه که در نظام دینی (غیرسکولار)، استقلال عقلی و اخلاقی

انسان تهدید می‌شود، در نظام سکولار غیر دموکراتیک (مثل نازیسم، یا نظام‌های سوسیالیستی) نیز استقلال انسان در دو بعد اخلاق و عقل، در معرض تهدید و زوال قرار می‌گیرد. از این‌رو، سکولاریسم، نه شرط کافی، بلکه شرط لازم برای استقلال عقل و اخلاق آدمی است (ضاهر، ۱۳۹۸: ۳۷۵). بدین ترتیب، ضاهر جانبدار دموکراسی‌های سکولار است نه دموکراسی‌های دینی و نه نظام‌های سکولار توتالیتر و سلطنتی.

### نقد و بررسی دیدگاه عادل ضاهر در پارادایم «سکولاریسم فلسفی»

چند نکته را می‌توان به اجمال در نقد و ارزیابی دیدگاه ضاهر مورد توجه قرار داد:

#### ۱) تأثیرپذیری ضاهر از امپریالیسم «عقلانیت مدرن»

به نظر می‌رسد ضاهر در نظریه سکولاریسم فلسفی، به شدت از عقلانیت دوره مدرن و به‌ویژه عقلانیت عصر روشنگری تحت سلطه و نفوذ دکارت، لاک و کانت تأثیر پذیرفته است. مفاهیم مرکزی و پرکاربرد ضاهر به وضوح حکایت از این تأثیرپذیری را نشان می‌دهد: «اولویة العقل» (تقدم عقل)، «عقل طبیعی» (Natural reason)، تقدم «اخلاق بر دین»، «خودبسنده‌بودن» عقل عملی، خودآینی و خودمختاری انسان (Autonomy). به‌ویژه آنجا که می‌گوید: جنایاتی که بنیادگرایان هر روزه مرتکب می‌شوند، مهر تأییدی است بر بصیرت روانشناختی کلام ولتر که می‌گوید: «میان توانایی برانگیختن باور خردستیزانه در افراد، از یک سو و توانایی قانع کردن آنها به انجام اعمال جنایت‌بار از سویی دیگر، نسبتی برقرار است» (ضاهر، ۲۰۱۵: ۲۵)، تأثیرپذیری ضاهر از عقلانیت سکولار مدرن و ارزش‌های جهان متجدد را به روشنی مورد تأیید قرار می‌دهد. از یک سو، شرایط حاکم بر دهه‌های

پایانی سده‌ی بیستم و دهه‌ی اول هزاره‌ی سوم جهان اسلام و عملکرد نادرست گروه‌های بنیادگرای تکفیری\_ تروریستی بر مبنای عقلانیت سلفی\_ تکفیری، بر ظاهر و دیگر متفکران نواندیش مسلمان اثرگذار بوده است و از سوی دیگر، عقلانیت مدرن و ارزش‌های حاکم بر جهان غرب و مدرنیته‌ی غربی. احتمالاً این دو موضوع موجب شده است، تا ظاهر به سمت دیدگاه‌ها و اندیشه‌های سکولار گرایش پیدا کند و تئوری «سیاست دینی» را از اساس انکار نماید. بدین ترتیب، از مطالعه‌ی دیدگاه‌ها و افکار سکولاریستی ظاهر، این نکته به دست می‌آید که وی به‌طور عام از فیلسوفان دوره‌ی مدرن و روشنگری (سده‌های ۱۷-۱۸) و به‌طور خاص از «کوژیتو» و «سوبژکتیویسم» دکارت، اصل «اتونومی» (خودمختاری) کانت و لاک و علم مدرن که میراث فکری و روش‌شناختی بیکن، لاک، هیوم و کنت است و بیش از همه از عقل خودبنیاد متأثر از کانت، ولتر و دیگر نویسندگان عصر روشنگری تأثیر پذیرفته است. استراتژی عقل خودبنیاد روشنگر، عقل‌بسندگی است. عقل‌بسندگی به معنایی که نسل بعد از دکارت در فرانسه، یعنی نویسندگان دایره‌المعارف بکار می‌بردند و به اصالت عقل ولتری معروف است. بدین مضمون که عقل، به تنهایی و بدون نیاز به عامل دیگری می‌تواند برای انسان ترقی، آزادی، برابری، رفاه و سعادت بیافریند (صناعی‌دره‌بیدی، در: دکارت، ۱۳۹۰: ۸-۹). سوبژکتیوته‌ی دکارت در جریان‌ها و پارادایم‌های فیلسوفان برجسته‌ی بعد از او، تأثیر جدی داشت. تأثیر سوبژکتیویسم برخاسته از کوژیتو، در جریان‌ها و نحله‌های بعدی، به‌گونه‌ی است که به باور برخی از نویسندگان، پیامد آن، نه اومانیزم و سکولاریسم، بلکه الحاد و از خودبیگانگی انسان است. به تعبیر دیگر، از کوچیتو و سوبژکتیویسم دکارت، بوی الحاد مدرن به مشام می‌رسد (مسترسن، ۱۳۸۹: ۲۱-۲۲).

## ۲) نقد تقدم عقل بر نقل (نقد عقلانیت مدرن)

آن گونه که ملاحظه گردید، یکی از دیدگاه‌های مهم ضاهر در مکتوبات مختلفش، موضوع تقدم عقل بر نقل، استقلال عقل و ارج نهادن بیش از حد به موضوع «عقلانیت» است. به نظر می‌رسد، در این مسئله دیدگاه ضاهر، متأثر از کانت، ولتر و دیگر متفکران ماقبل روشنگری (دکارت و جان لاک) است. اگر مراد از استقلال عقل، همان «عقل‌بستگی»، «اصالت عقل» و «Enlightenment» است، ضاهر دچار مغالطات معرفت‌شناختی، وجودشناختی و روش‌شناختی شده است؛ زیرا اولاً، عقل به لحاظ هستی‌شناختی، سطوح و لایه‌هایی مختلفی دارد که «عقل روشنگری» (عقل‌بستگی)، یکی از سطوح آن است و فروکاستن مفهوم عقل در این سطح معقول نیست. پس در کاربرد عقل، نباید به یک سطح آن بسنده کرد و سطوح و مراتب دیگر آن را نیز باید مورد توجه قرار داد. این نوع عقل که به «reason» یا «Rational» معروف است، عقل جزئی، استدلالی و ابزاری است که متعلق‌اش امور جزئی و مادی است و از درک امور و حقایق ماورای طبیعی عاجز است. تقلیل و تحویل مفهوم عقل به سطح نازل و مرتبه پایین آن، ضاهر را گرفتار مغالطه وجودشناختی نموده است. یعنی مغالطه «هستی‌شناختی تک‌ساختی» (Ontological monovalence). بنابراین، دیدن بخشی از هستی عقل و تسری آن به کل مفهوم آن، قابل قبول نیست. ثانیاً، ضاهر در روش‌شناسی و معرفت‌شناسی نیز تنها بر مدار عقل خودبنیاد که آن را عقل مستقل می‌نامد، حرکت کرده و راه تقلیل‌گرایی را در پیش گرفته است. او دو مقوله سیاست و اخلاق را تنها با متد عقلی و علمی تحلیل می‌کند و از متد کشف و شهود عقلی و عرفانی و متد نقلی غفلت نموده یا آن را به عمد نادیده انگاشته است. بدیهی است نه متد تحقیق، منحصر در متد عقلی است و نه شناخت

محصول عقل ابزاری و استدلالی، تنها معرفت معتبر و یقینی. متدها و منابع معرفتی دیگری نیز در برابر متد و منبع معرفتی عقل مدرن وجود دارند که باید مورد توجه قرار گیرند.

### ۳) نقد تقدم اخلاق بر دین

همان گونه که برخی از نویسندگان (قربانی، پیشین: ۲۰۷) نیز مورد توجه قرار داده‌اند، فی الجمله تقدم یک نوع از اصول اخلاقی بر دین قابل پذیرش است. حسن و قبح ذاتی افعال اخلاقی مثل حسن عدل و قبح ظلم و پاره‌ای از اصول اخلاقی دیگر، از این نوع است. اما باید توجه داشت که این، صرفاً یک نوع اخلاق ابتدایی است که ناشی از عقل و فطرت انسان (عقل فطری) است. این نوع اخلاق، هم از تقدس و تعالی بی بهره است و هم قدرت انگیزشی فعال در آدمی را ندارد؛ یعنی از قوه تحرک و وادار کردن انسان به انجام کنش اخلاقی بایسته‌ای برخوردار نیست. اما زمانی که اخلاق، دست در دست دین نهد و خودش را در دامن دین قرار دهد، اخلاقی باطراوت و عالی سر برمی آورد و آدمی را با منشور جامعی از اخلاق روبه‌رو می‌سازد. به بیان دقیق‌تر، نقش دین در این میان، تأیید و تعالی اصول و گزاره‌های اخلاقی است. بدین ترتیب، دین در قبال گزاره‌های اخلاقی ناشی از عقل، دو نقش دارد: تأسیسی و امضایی. گاهی دین گزاره‌های اخلاقی ناشی از عقل و فطرت را صرفاً امضا می‌کند. گاهی افزون بر این، به معرفی گزاره‌های اخلاقی بدیع می‌پردازد. گزاره‌هایی که معمولاً در اصول اخلاقی ابتدایی دیده نمی‌شود، به خلق آنها مبادرت می‌کند. در این مرحله، پای تأسیس به میان می‌آید. اینجا نه امضا و تأیید، بلکه خلق و تأسیس است. وانگهی تأیید گزاره‌های اخلاقی از سوی دین نیز بی‌فایده نیست؛

بلکه دو فایده دارد: ۱. یقین به درستی آنها؛ ۲. عمل به مفاد آنها از سرِ اطمینان و رغبت و شوق بیشتر. بدین‌سان، اخلاق برای این‌که باطراوت و شوق‌انگیز باشد و نه مجموعه‌ای از دستورات سخت و خشک، نیازمند مددگیری از منشأ فوق طبیعی و الهی است؛ در این هنگام است که جنبه‌های کارکردی اخلاق قوت می‌یابد. به عنوان مثال، قاعده طلایی «هر آنچه برای خود می‌پسندی، برای دیگران هم بپسند» را عقل فطری و ابتدایی بشر فی‌الجمله درک می‌کند؛ چون یک قاعده عقلی و جهان‌شمول است. اما وقتی همین قاعده عقلی، مورد توجه ادیان الهی، مثل اسلام و مسیحیت، یا مورد توصیه پیشوایان دینی و در قالب یک «گزاره دینی» بیان می‌شود، با طراوت و شوق‌انگیزتر می‌گردد و<sup>۱</sup> کنش‌های اخلاقی مؤمنان به یک دین را به همراه دارد. ازین‌رو، گزاره‌های اخلاقی را صرفاً عقلی پنداشتن و عقلانی تحلیل کردن، فروکاستن ارزش‌ها و قوانین اخلاقی به قانون خشک، بی‌روح و غیرعملی اخلاق است. بنابراین، تقدم اخلاق بر دین، فی‌الجمله درست است، اما بالجمله مورد پذیرش نیست.

#### ۴) پذیرش تقدم عقل بر نقل، یعنی نفی ضرورت دین

اشکال دیگری که در بحث سبقت عقل بر نقل به ذهن می‌رسد، این است که اگر ادعای ضاهر را در باب استقلال عقل بپذیریم، دیگر اساساً نباید نیازی به دین داشته باشیم. اگر گزاره «تقدم عقل بر نقل» همیشه و در همه مسائل سیاسی،

---

۱ باید توجه داشت، همان‌گونه که تقدم اخلاق بر دین، بالجمله قابل پذیرش نیست، دینی‌سازی تمام گزاره‌های اخلاقی نیز خالی از اشکال نیست. پس برخی از گزاره‌های اخلاقی، عقلی، و برخی دیگر، دینی‌اند.



اجتماعی و اخلاقی درست و کافی باشد، دیگر چه نیازی به دین و رهنمودهای وحی آسمانی داریم. اگر عقل بشر کافی و از خاصیت «بسنده بودن» برخوردار باشد، دیگر برای بشر، دین چه ضرورتی دارد. وقتی عقل بشر، خیر و شر و خوب و بد را بفهمد و مصلحت و منفعت واقعی‌اش را تشخیص بدهد، دین چه ضرورتی دارد. اصل ارسال رسولان و پیام پیامبران الهی نیز لغو خواهد شد. اما بحث نیاز به دین الهی، چیزی نیست که ضرورت و حجیت‌اش قابل تردید باشد. ضرورت دین و نبوت را حتی کسانی مثل دکارت، لاک و کانت که ظاهر متأثر از آنها است انکار نکرده‌اند؛ البته او هم انکار نکرده و اگر انکار کند، گرفتار تناقض خواهد شد. چون از یک سو می‌گوید عقل مستقل بشر، مصالح و منافع را می‌فهمد که از جمله آن مصالح و منافع، ضرورت دین و ارزش‌های آن است و حال آن که ظاهر به انکار آن اقدام نموده است. این همان تناقض‌گویی و خردستیزی است که او متفکران دینی را به آن متهم نموده و اجتناب از آن را به آن‌ها توصیه می‌کند.

##### ۵) برداشت ناصحیح جریان سکولار از پارادایم «اسلام‌گرایی»

همان‌گونه که از مطالب گذشته به دست می‌آید، جریان سکولار از تئوری سکولاریسم و مخالفت با یگانه‌انگاری دین و سیاست سخن می‌گوید و متفکران این جریان بر نظریه سکولاریسم تأکید می‌ورزند. اکنون به این نکته انتقادی اشاره می‌کنیم که برخی از روشنفکران سکولار، اساساً تلقی درستی از سیاست دینی ندارند و در فهم سیاست اسلامی به خطا رفته‌اند. به‌عنوان مثال، محمد عماره متفکر اسلام‌گرا، کسانی مثل محمدسعید عشماوی، روشنفکری سکولار را به غلو و زیاده‌گویی متهم کرده است؛ زیرا عشماوی در نقد اسلام‌گرایی گفته است: «سیاست

هرگز یک امری دینی نیست، این که گفته می‌شود اسلام، دینی سیاسی است یک تلقی و فهم جاهلی از اسلام و گفته‌های دشمنان اسلام مثل ابوسفیان، ابن الزبیری و ولید بن عبدالملک و دیگران است که می‌گفتند نبوت یک راه برای سیاست، رسالت وسیله‌ای برای تملک، شریعت راهی برای تحزب و جهاد راهی برای بدست آوردن غنیمت است». آنها از شمولیت دین اسلام نسبت به سیاست سخن گفته‌اند. عماره در نقد آن می‌گوید، شمول‌گرایی اسلام به این معنا است که سیاست، بخشی از دین است؛ نه کل دین است و نه غیر دین. این دیدگاهی است که اسلام را در سیاست خلاصه نمی‌کند؛ بلکه دین اسلام را مشتمل بر سیاست می‌داند (عماره، ۱۹۹۵: ۱۴۷). ملاحظه می‌شود که عشاوی و امثال او در تلقی‌شان از سیاست دینی و اسلامی، گرفتار کج‌فهمی شده‌اند. معاویه، یا دیگر دشمنان اسلام که در بیان عشاوی ذکرش آمد، اساساً موضع خصمانه‌ای نسبت به اسلام و قصد مخالفت و مقابله علنی با نبوت پیامبر(ص) را داشتند. آنها برای این که نور وحی الهی را خاموش کنند و نبوت پیامبر(ص) را دچار مشکل نمایند، شعار می‌دادند که نبوت، راهی است برای سیاست، قدرت، تملک، تحزب و... بدیهی است، این برداشت ناصحیح و انحرافی از «سیاست دینی» است که در بیان عشاوی آمده است.

## ۶) تئوریزه کردن «سکولاریسم اروپایی» در جهان اسلام با بافت فرهنگی متفاوت

نکته انتقادی دیگری که می‌توان مطرح کرد، این است که روشنفکران سکولاری مانند ضاهر، برخلاف پندار رایج و حاکم بر جوامع اسلامی، به ترویج نظریه سکولاریسمی می‌پردازند که مورد اقبال مردم مسلمان قرار نمی‌گیرد؛ زیرا به قول

عبدالله النعیم<sup>۱</sup> نمی‌تواند مشروعیت فرهنگی خود را برای جوامع اسلامی به اثبات برساند. النعیم می‌گوید: روشنفکران سکولار، جوامع ذریبط خود را به ترک بنیان‌های فرهنگی و دینی خویش، به منظور اخذ الگوی فلسفی اروپایی که از تجارب اروپا در زمینه مسیحیت و روشنفکری منبعث شده‌اند، ترغیب می‌نمایند. افزون بر این، سکولاریسم در جوامع اسلامی، پدیده‌ای غیرقابل قبول است؛ زیرا نه تنها نشانگر روابط عملی و عاطفی این جوامع با ارزش‌های دینی و فرهنگی آنان نیست، بلکه پدیده‌ای است که به همراه سلطه‌طلبی استعماری و پسااستعماری غربی وارد این جوامع شده‌اند (برگر و دیگران، ۱۳۸۰: ۱۳۴).

### نتیجه‌گیری

در جمع‌بندی مطالب این مقاله به دو نکته اشاره می‌شود: ۱. ظاهر تلاش نموده است «سکولاریسم» را با رویکرد فلسفی و نه تاریخی، تئوری پردازی کند. از این رو، وی از «سکولاریسم فلسفی» و جهان‌شمولی سخن گفته که خاص اسلام نیست، اما از آنجایی که تنها اسلام و متفکران دینی جامعه اسلامی از نظریه «اسلام‌سیاسی» دفاع می‌کنند، آنها به طور مستقیم آماج حمله ظاهر قرار دارند. ظاهر، تز جدایی دین از سیاست را بر بنیاد تقدم عقل بر نقل و به تعبیر دیگر، مبتنی بر استقلال عقل آدمی می‌داند. بر این پایه، سکولاریسم ظاهر، از نوع فلسفی و عقلی است؛ ۲. تمام تلاش ظاهر بر این است تا ادعای تقدم عقل بر نقل و سبقت معرفت اخلاقی بر معرفت دینی را به اثبات برساند. از نظر او معرفت سیاسی و اخلاقی منوط به دانستن امر و

---

۱. النعیم استاد حقوق در دانشگاه اموری (Emory) در آتلانتای جورجیا است و در آنجا به تدریس اسلام و سیاست می‌پردازد.

بررسی انتقادی رابطه دین، اخلاق و سیاست در پارادایم «سکولاریزم فلسفی» عادل ضاهر

نهی الهی نیست و عقل مستقل بشر آن را می‌فهمد. بدین سان با بررسی نظریات ضاهر در بحث سکولاریسم فلسفی، به این نتایج می‌رسیم:

۱. سکولاریسم پدیده‌ای تاریخی نیست؛ بلکه یک پدیده فلسفی است.

۲. عقل بر نقل و به تبع آن اخلاق بر دین مقدم است.

۳. اخلاق، منطقاً از دین مستقل و جداست.

۴. اخلاق به لحاظ معرفتی از دین استقلال دارد.

۵. استقلال اخلاق در استقلال عقل آدمی ریشه دارد. بنابراین، عصاره دیدگاه

ضاھر در پارادایم «سکولاریسم فلسفی»، جدایی اخلاق و سیاست از دین و وابستگی

دین به اخلاق است. عقل مستقل انسان، تمام خوبی‌ها و بدی‌ها و مصالح و مفاسد

زندگی را می‌فهمد و در این زمینه، نیازی به هدایت دین ندارد.

## فهرست منابع

۱. افروغ، عماد، رئالیسم انتقادی دیالکتیک (شرحی بر دیالکتیک روی بسکار)، تهران: نشر علم، ۱۳۹۴
۲. آریلاستر، آنتونی، لیبرالیسم غرب ظهور و سقوط، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز، چاپ سوم، ۱۳۷۷
۳. دکارت، رنه، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه، دکتر احمد احمدی، تهران: سمت، چاپ سوم، ۱۳۸۱
۴. دکارت، رنه، فلسفه دکارت، ترجمه، منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، چاپ دوم، ۱۳۹۰
۵. سایر، آندرو، روش در علوم اجتماعی رویکرد رئالیستی، ترجمه، عماد افروغ، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۹۳
۶. سعید، بابی، هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی، ترجمه، غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۷۹
۷. شریعتمداری، حمیدرضا، سکولاریسم در جهان عرب، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ اول، ۱۳۸۲
۸. ضاهر، عادل، اولویه العقل، بیروت: دار امواج، الطبعة الاولى، ۲۰۰۱
۹. ضاهر، عادل، نقد الفلسفه الغریبه: الاخلاق و العقل، الطبعة الاولى، عمان-الاردن: دار الشروق، ۱۹۹۰
۱۰. ضاهر، عادل، الأسس الفلسفه للعلمانیة، الطبعة الثانية، بیروت: دارالساقی، ۱۹۹۸
۱۱. ضاهر، عادل، اللامعقول فی الحركات الاسلامیه المعاصره، سوریا: داربدایات، ۲۰۰۸
۱۲. ضاهر، عادل، نقد الصحوه الاسلامیه، سوریا: بدایات، ۲۰۰۸
۱۳. ضاهر، عادل، و برکات، حلیم، اسلام و سیاست، ترجمه، عبدالله غلام‌رضا کاشی، تهران: رخ‌دادنو، چاپ اول، ۱۳۸۹
۱۴. العظمه، عزیز، العلمانیه من منظور مختلف، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه، الطبعة الاولى، ۱۹۹۲
۱۵. علیخانی، علی‌اکبر و همکاران، اندیشه سیاسی متفکران مسلمان، جلد ۱۸، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۹۰

بررسی انتقادی رابطه دین، اخلاق و سیاست در پارادایم «سکولاریزم فلسفی» عادل ضاهر

۱۶. عماره، محمد، سقوط الغلو العلمانی، الطبعة الاولى، قاهره: دارالشروق، ۱۹۹۵
۱۷. قربانی، امیر، عرفی شدن نظریات اخلاقی: نقد و بررسی نظریه اخلاق عرفی عادل ضاهر، ۱۳۹۲، پژوهش نامه اخلاق: فصلنامه علمی-پژوهشی در اخلاق اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، سال ششم، شماره ۲۱،
۱۸. لاک، جان جستار در فهم بشر، تلخیص: پرینگل پتیسون، ترجمه، رضازاده شفق، تهران: انتشارات شفیع، چاپ دوم، ۱۳۸۱
۱۹. مسترسن، پتریک، الحاد و از خودبیگانگی: بررسی خاستگاه‌های فلسفی الحاد معاصر، ترجمه، سیدابراهیم موسوی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۹
۲۰. المسیری، عبدالوهاب، و العظمه، عزیز، العلمانیة تحت المجهر، دمشق: دارالفکر، ۱۴۲۱ق
۲۱. میردامادی، یاسر، در: ضاهر، عادل، سنجش فلسفی اسلام‌گرایی، در مقدمه، توانا: آموزشکده آنلاین برای جامعه مدنی ایران، ۲۰۱۵ <http://www.tavaana.org>.
۲۲. هابز، توماس، لویاتان، با مقدمه‌ای مکفرسون، ترجمه، دکتر حسین بشیریه، تهران: چاپ سوم، ۱۳۸۴

