

دوفصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

دوره جدید، شماره هشتم، تابستان و پاییز ۱۳۸۹: ۱۴۰-۱۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۸۶/۰۸/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۹/۲۰

بررسی آراء فلسفی- سیاسی عادل ضاهر

فریبرز محرم‌خانی*

چکیده

عادل ضاهر یکی از متفکران برجسته عرب و از نام‌های ناآشنا در ایران است. او مانند سایر فیلسوفان مدرن عقل را بر هر منبع دیگری مقدم می‌انگارد ضاهر با تقسیم عقل به دو بخش نظری و عملی کار آن را علاوه بر تعیین ابزار، تعیین غایات نیز می‌داند. به عبارت دیگر وی هم به عقلانیت معطوف به هدف و هم به عقلانیت معطوف به ارزش اعتقاد دارد. از ویژگی‌های مهم این اندیشمند آن است که وی تفکر فلسفی را جدا از اجتماع انسانی و به عنوان یک حرفه تلقی نمی‌کند. بلکه برای آن رسالت نقد و تغییر حیات جمعی قائل است. او معتقد است اگر هسته اصلی دین به‌درستی درک شود، صحت عقیده کسانی که به رابطه ضروری و منطقی میان دین و حیات دنیا باور دارند مشخص می‌گردد. در این مقاله بر اساس روش متاتئوری چارچوب‌های اصلی تفکر این نویسنده لبنانی مورد بررسی قرار گرفته است.

واژه‌های کلیدی: عقل، معرفت، اخلاق، سیاست، دین.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

جریان نواندیشی در میان اعراب تقریباً هم‌زمان با بیداری ایرانیان در قرن سیزده هجری (نوزده میلادی) آغاز شد. علی‌رغم این هم‌زمانی، در محافل علمی ما تا چندی پیش کمتر اثری از اندیشه‌ها و آثار مکتوب نواندیشان عرب معاصر یافت می‌شد. برخی دلیل این امر را شیفتگی سطحی باسوادان ما به اندیشه‌های غربی و تعصبات مذهبی می‌دانند (عنایت، ۱۳۷۶: ۱۵).

آشنایی با این دسته از آثار از این حیث مهم است که موجب آگاهی ما از آزموده‌های ملت‌هایی که وضعیتی همانند ما داشته و دارند می‌گردد. آشنایی دنیای عرب با تفکرات غرب به سال ۱۲۱۳ هجری قمری (۱۷۹۸ م) و حمله ناپلئون به مصر باز می‌گردد. محمد علی از سوی سلطان سلیم سوم مامور مقابله با نیروهای مهاجم شد و پس از اخراج فرانسویان از مصر خدیو مصر شد و درصدد برآمد دست به اصلاحات بزرگی مشابه غرب بزند. متفکران عرب نیز بعد از آشنایی با پیشرفت‌های غرب چاره‌رفع عقب‌ماندگی سرزمین‌های خود را تقلید و اقتباس کامل از دنیای مدرن، مقابله با خودسری فرمانروایان، حکومت قانون و زدودن خرافات از اذهان مسلمانان دیدند.

افرادی مثل طهطاوی، یعقوب صنوع، شبلی شمیل و طه حسین نماینده موج نخست نواندیشی عرب هستند. تحولات سیاسی از قبیل اشغال مصر به دست انگلستان و اشغال الجزایر توسط فرانسه در میان مردم و به‌ویژه روشنفکران جهان عرب نوعی نارضایتی از غرب پدید آورد که به تولد نسل جدیدی از متفکرین انجامید (عنایت، ۱۳۷۶: ۳۹). تجدید فکر دینی ویژگی نسل دوم اندیشمندان عرب است. متفکرانی مانند شیخ محمد عبده، عبدالرحمن کواکبی و رشید رضا نمایندگان این موج هستند. با سقوط حکومت عثمانی در سال ۱۹۲۴ جریان جدید اندیشه بعد دیگری یافت؛ به این ترتیب که متفکران عرب تمام کوشش خود را متوجه اثبات هویت قومی و تمایز اعراب از سایر مسلمانان نمودند. از آنجایی که روزگار سروری اعراب در گذشته با پیشرفت و نیرومندی اسلام هم‌زمان شده بود برخی از نویسندگان عرب، اسلام را دین قومیت عرب و اعراب را رکن مهم بقای اسلام معرفی نمودند (فوده، ۱۹۶۱: ۲۷). به این ترتیب شکاف اسلام و قومیت در میان اعراب پدیدار نشد و آنها تنها به بررسی مقابله اسلام و مدرنیسم پرداختند. مهم‌ترین نماینده این گروه علی عبدالرازق و کتاب *اسلام و اصول الحکم می‌باشد*. همچنین می‌توان از شکل‌گیری موج سوم روشنفکران عرب، تحت تأثیر جریان پسامدرنیسم در غرب یاد کرد که افرادی مانند محمد ارکون، محمدعابد الجابری، نصر حامد ابوزید نمایندگان آن هستند. چنان که پیش‌تر آمد، چون میان اسلام و قومیت عرب شکافی پدیدار نشد، دغدغه اساسی اکثر متفکران معاصر عرب بازتعریف متون دینی به منظور جمع میان آن متون و اندیشه‌های جدید است.

عادل ظاهر یکی از متفکران برجسته عرب است که می‌توان او را حلقه اتصال موج دوم و سوم دانست. وی در سال ۱۹۳۹ میلادی در شهر نبطیه لبنان به دنیا آمد. در دانشگاه آمریکایی بیروت، دانشگاه فرانکفورت و دانشگاه نیویورک به تحصیل پرداخت. در سال ۱۹۶۷ در رشته فلسفه از دانشگاه نیویورک درجه دکتری گرفت و از آن زمان تاکنون در دانشگاه اردن با عنوان استادی به تدریس فلسفه مشغول است. در طی سال‌های تدریس آثار متعددی به چاپ رسانده که از جمله می‌توان به مقالاتی در *مجله المباحث و الموسوعه الفلسفیه العربیه* اشاره کرد. اهم کتاب‌های که به قلم این متفکر به چاپ رسیده عبارت‌اند از: *اخلاق و العقل، الانسان و المجتمع، اسس الفلسفیه للعلمانیه و اولیه العقل*.

چکیده آراء ظاهر اولویت عقل بر نقل می‌باشد. به اعتقاد وی مؤمنانی که خواهان سیاسی کردن دینشان باشند در چهار اصل 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 ۴. تسلیم بودن در برابر نص دین. او معتقد است سیاسی کردن دین فقط به عالم اسلامی خلاصه نمی‌شود. حرکت راست دینی در آمریکا، جریان غوش ایمونیم (جمعیت ایمان) در اسرائیل و رامراجا در هند از دیگر نمونه‌های آن هستند. وجه مشترک تمام این مکاتب این است که برای توجیه خود به دین استناد می‌کنند و دین برای آنها مرجع نهایی است.

عادل ظاهر در آثارش ابتدا به اثبات اولویت عقل می‌پردازد و بعد با کمک این اصل سایر اصول فوق‌الذکر را به چالش می‌کشد.

پیشینه تحقیق

علی‌رغم اهمیت زیاد جریان فکری دنیای عرب و حتی تقدّم نواندیشان عرب بر روشنفکران ایران، متأسفانه تاکنون بررسی این جریان فکری در میان ما کمتر مورد توجه قرار گرفته و از این‌رو منابع مهم در این زمینه انگشت‌شمار است. از معدود آثار موجود در این زمینه باید دو کتاب *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر و سیری در اندیشه سیاسی عرب* نوشته دکتر عنایت یاد کرد. دکتر فرهنگ رجائی نیز کتابی با عنوان *اندیشه سیاسی معاصر عرب* تألیف نموده است. همچنین در کتاب *فرهنگ و تمدن اسلامی* اثر دکتر ولایتی می‌توان از برخی اندیشمندان برتر معاصر عرب سراغ گرفت. علاوه بر منابع مذکور مقداری ترجمه که مربوط به جریان‌شناسی نواندیشی عرب می‌باشد در دسترس علاقمندان قرار داد که به عنوان نمونه می‌توان به کتاب هشام شرابی به نام *روشنفکران عرب و غرب* و یا کتاب *گرایش‌های سیاسی در جهان عرب* نوشته حمید فدوری اشاره کرد. آثار اصلی برخی از متفکران عرب از جمله نصر حامد ابوزید، محمد عابد جابری، محمد ارکون و حسن حنفی در سال‌های اخیر به فارسی برگردانده شده که مراجعه به

آنها مخاطبان را با سپهر مدرن اندیشه عرب آشنا می‌سازد. شمار اندک ترجمه‌ها و مقالات مربوط به این بخش موجب شده تا در محافل دانشگاهی، دانشجویان و اساتید کمتر چنین موضوعاتی را دست‌مایه پایان‌نامه‌ها و پژوهش‌های خود قرار دهند. در مورد عادل ضاهر تا زمان تدوین این مقاله کتاب و مقاله‌ای به فارسی نوشته نشده و پژوهش حاضر بر اساس منابع ضاهر و از خلال مقالات و سخنرانی‌های وی تنظیم گردیده است.

روش‌شناسی

این مقاله بر اساس روش فراتئوری به بررسی دیدگاه‌های عادل ضاهر پرداخته است. فراتئوری روشی است که نشان می‌دهد یک نظریه علمی بر چه اساسی بنا گردیده است. این شیوه از مطالعه یک ریاضی‌دان آلمانی به نام دیوید هیلبرت که در صدد اثبات انسجام میان قضایای ریاضی بود سرچشمه می‌گیرد. امروزه از سه نوع فراتئوری یاد می‌شود: ۱. شیوه‌ای برای دستیابی به درک عمیق‌تر از نظریه. این شیوه به مطالعه نظریه‌ها، نظریه‌پردازان و زمینه‌های اجتماعی نظریه‌ها و نظریه‌پردازان اهتمام می‌ورزد. ۲. پیش‌درآمدی برای توسعه نظریه‌ها و جست‌وجوی گسترش نظریه و ایجاد یک نظریه جدید. ۳. فراتئوری به عنوان چشم‌اندازی که نظریه‌هایی را از بالا می‌بیند. به این ترتیب فراتئوری سه کارکرد مهم دارد: ۱. درک بهتر و منظم‌تر، ارزیابی و انتقاد از نظریه ۲. خلق نظریه‌های جدید ۳. ایجاد چشم‌اندازهای فراگیر نظری. خلاصه آن‌که، فراتئوری به عنوان یک روش موجب درک عمیق نظریه می‌گردد (ریترز، ۱۳۷۴: ۵۸۵) برای معرفی آرای ضاهر براساس مدل فراتئوری پژوهش حاضر در دو بخش تنظیم گردیده است. در بخش نخست، نظریات وی در مورد عقل بررسی می‌گردد تا اصول بنیادین حاکم بر آن مشخص شود. بخش دوم بر اساس همین شیوه در مورد آراء سیاسی وی تنظیم شده است. پیش از بررسی عقاید ضاهر در مورد عقل و علم و سپس سیاست، ذکر این مقدمه ضروری است که او برای فلسفه مأموریت مهم نقد مبانی اجتماعی اخلاق را مدنظر دارد و این امر در جای جای آثارش پیداست. او در صدد است روحیه 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 آن‌را تبدیل به یک حرفه آکادمیک کرده است که افرادی خاص به عنوان یک شغل به آن می‌پردازند (ضاهر، ۱۹۸۵ الف: ۸۷) ضاهر یکی از علل رکود را طبیعت محافظه‌کارانه ره‌یافت پوزیتویستی حاکم بر محافل علمی می‌داند که در آن معیار حقیقت، انطباق با واقعیت است. این ره‌یافت فراتر از محسوسات تجربی یا معقولات منطقی هیچ حقیقتی را نمی‌پذیرد. از آنجایی که مفاهیم هنجاری و ارزشی استاندارد، مطابقت با واقع ندارند از حوزه عقل کنار گذاشته می‌شوند. ضاهر برای درافکندن نظامی نوین قبل از هر چیز تعریف جدیدی از عقل ارائه می‌دهد

که بر خلاف روش‌شناسی فردگرا، عنصر اجتماع را در ارزیابی مفاهیم عقلی دخالت می‌دهد. در تعریف ظاهر از عقل، مفاهیم هنجاری در چارچوب آن قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر حقیقت در نظر وی صرفاً مطابقت با واقعیت نیست بلکه هماهنگی معیار صدق و حقانیت می‌باشد. او معتقد است محصور کردن عقل به آنچه «هست» انسان را از دستیابی به آنچه «باید» دور نگه می‌دارد و این با رسالت فلسفه و عقل تعارض دارد.

مبانی نظری

عقل

عادل ظاهر تعریف عقل را با نقد آنچه در غرب رایج است شروع می‌کند. به اعتقاد وی معنای عقل با آنچه پس از دکارت و یا شاید افلاطون متداول شده تفاوت دارد. عصر مدرن، عقل را نوعی قوهٔ حصول مانند بینایی تلقی می‌کند که با کمک آن انسان می‌تواند به صورت مستقیم و بدون نیاز به استدلال برخی از حقایق را درک نماید. ظاهر این تعریف دکارتی از عقل را مبتنی بر مدل ریاضی می‌داند (ظاهر، ۲۰۰۱، ۲۰). همان‌گونه که در ریاضیات با کمک اصول بدیهی نتایج جدید استنباط می‌شود عقل نیز با کمک بدیهیات عقلی، یعنی آنچه به صورت مستقیم شناسایی می‌شود، از طریق استنباط به نتایج جدید می‌رسد. مدل ریاضی به نظر ظاهر هم نزد فیلسوفان عقل‌گرا و هم نزد تجربه‌گرایان تا مدت‌های مدید حاکم بوده است. در واقع این فیلسوف عرب به تحولاتی اشاره می‌کند که طی قرون وسطی در بدو تولد علوم جدید، رخ داد. علوم جدید و تجربی در عصر نوزایی ارتباط خود را با روش‌های علوم قدیم از دست نداد. در واقع علوم طبیعی نتیجهٔ تکامل علمی بود که در اواخر قرون وسطی وجود داشت. در آغاز کار علوم طبیعی جدید، مشاهدهٔ مستقیم طبیعت به خصوص در علمی مثل ستاره‌شناسی و فیزیک نقش مختصری داشت. به عنوان مثال کوپرنیک از دقت در ستارگان به کشف معروف خود نرسید بلکه کشف وی نتیجه قرائت آثار سیسرون بود. حتی نیوتون نیز در علم دینامیک مدیون کشفیات تجربی نبود. تحقیق به شیوهٔ تجربی وقتی آغاز شد که به دنبال احیای علوم قدیم، مردم با میراثی از افکار متناقض آشنا شدند (آرتوربرت، ۱۳۶۹: ۳۰). با پیدایش معارف نو، مسئله مهم این بود که از چه طریق می‌توان روش صالح و خطاناپذیری ابداع کرد که به معرفت یقینی رهنمون گردد. این ضرورت هنگامی بیش‌تر شد که کوپرنیک و نظریه‌اش درباره گردش زمین شک مردم به محسوسات و تجربه را افزایش داد. در این زمان ریاضیات به عنوان تنها راه رسیدن به معرفت تردیدناپذیر، پذیرفته شد (راندا، ۱۳۷۶، ج ۲: ۲۴۶).

ظاهر چنین نتیجه می‌گیرد که علی‌رغم اختلافات فراوان میان مکاتب عقل‌گرا و تجربه‌گرا، عقل نزد هر دو مکتب بر اساس مدل ریاضی تعریف می‌شود. در این رویکرد به عقل، وظیفه آن

عبارت است از فهم حقایق ضروری پیشینی که نیاز به برهان ندارد و استنباط نتایج جدید از آنها (ضاهر، ۲۰۰۱، ۲۱). به نظر وی این تعریف از عقل باعث شده دایره حقیقت محدود و کارکردهای هنجاری از عقل سلب شود. در نظر عادل ضاهر عقل، قوه ادراکی مانند دیدن نیست زیرا هر ادراکی عضو خاصی دارد در حالی که عقل چنین نیست. نکته مهم‌تر این‌که، عقل بر خلاف قوه ادراکی، مبتنی بر امور اجتماعی است در حالی که دیدن یا شنیدن به مسائل اجتماعی وابسته نیستند. هر انسانی که از شرایط رشد اجتماعی محروم باشد از قدرت تعقل محروم می‌گردد. لذا او انسان را عاقل بالقوه می‌داند نه بالفعل (همان: ۳۴). این تعریف از عقل نزد ضاهر موجب می‌شود وی علاوه بر کار ویژه ادراک، شأن هنجاری نیز برای آن در نظر بگیرد. میان این دو بعد عقل ارتباط وجود دارد چرا که ادراک شرط لازم برای کارکرد هنجاری است. یک انسان برای آن‌که موجود عقلانی هنجاری باشد باید قدرت استدلال، تجزیه و تحلیل و توجیه و تبیین را داشته باشد.

ضاهر متأثر از فلسفه کانت عملی عقل را به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌کند. عقل نظری بیانگر حکمت نظری و عقل عملی مشخص‌کننده معرفت علمی است. وظیفه اصلی عقل نظری، ایجاد تغییر در عقاید یا ابقاء آنها با کمک اعتبارات واقعی و منطقی است. وظیفه اصلی عقل عملی تعیین غایات و ابزار دست‌یابی به آنها با کمک اعتبارات واقعی و منطقی است (همان: ۵۷) عقل نظری به اعتقاد این متفکر عرب حول عقاید می‌چرخد. یعنی وقتی از عقل نظری بهره می‌گیریم در محدوده استفاده از منظومه عقاید هستیم. خلاصه آن‌که، هر نوع بحث از هر نوع اعتقادی مربوط به حوزه عقل نظری است. ضاهر چنانچه پیش‌تر در تعریف عقل بیان شد، مدل ریاضی را قبول ندارد و نتایج برگرفته از استقراء را هم در حوزه عقل نظری وارد می‌کند. از نظر وی نباید کل روابط میان عقاید را به رابطه الزام منطقی خلاصه کرد. چرا که بسیاری از اوقات قبول یا عدم قبول یک عقیده تنها منوط به این نیست که این عقیده در ضمن عقیده دیگری باشد که به صدق آن باور داریم بلکه ممکن است عقیده جدید از یک استقراء ناشی شده باشد (همان: ۸۰) عادل ضاهر هر چند یک مبناگرا^۱ است ولی بر خلاف دکارت عقاید پایه و مبنا را تنها به بدیهیات عقلی محدود نمی‌کند. او باورهای مقبول عموم را هم به عنوان عقاید پایه در نظر می‌گیرد. یکی از موارد مهم چنین باورهایی، عقاید شایع میان مردم است (همان: ۸۶) بدین ترتیب کار عقل نظری عبارت است از استعداد قبول تجدید نظر در باورها در صورت نیاز. عقل عملی معطوف به شناسایی غایات و ابزار دست‌یابی به غایات و اهداف می‌باشد. بدین ترتیب، برخلاف نظرات رایج، ضاهر برای عقل عملی علاوه بر شأن ابزاری، شأن هنجاری هم در نظر می‌گیرد. کار عقل عملی تنها تشخیص وسایل و ابزار مناسب جهت رسیدن به غایات نیست بلکه

در تعیین غایات و اهداف نیز سهم مهمی دارد (ظاهر، ۱۹۹۰: ۱۲).

نظریات اخلاقی ظاهر بسیار مشابه مکتب شهودگرایی فریضه‌شناختی روس^۱ می‌باشد. براساس این مکتب انسان‌ها با بصیرت شهودی به تکالیف اخلاقی پی می‌برند. تکالیفی را که واجب در بادی نظر^۲ می‌باشند نه واجب مطلق (ادواردز، ۱۳۸۲: ۱۳۶). منظور از واجب در بادی نظر این است که در صورت بروز تکلیف دیگری که اهمیت بیش‌تری دارد، واجب اولی از وجوب ساقط می‌شود. مثلاً دروغ گفتن امر ناپسندی است و بر همه واجب است از آن امتناع کنند. اما اگر دروغ گفتن موجب نجات جان انسان بی‌گناهی شود، قبح دروغ از بین می‌رود.

عادل ظاهر از قراردادن اخلاق در حوزه عقل عملی علاوه بر اعتبار بخشیدن به آن، مطلق نبودن آن‌را نیز نتیجه می‌گیرد. به نظر وی اخلاقیات مبانی نسبی دارند نه جوهر ثابت. چرا که انسان خالق ارزش‌های اخلاقی است و بدون انسان خیر و شر، حق و باطل و فضیلت و رذیلت بی‌معنا می‌گردد. ظهور مفاهیم اخلاقی به مسائلی از جمله طبیعت بشر، ماهیت اجتماع و نیازهای انسان مربوط است (ظاهر، ۱۹۹۰: ۳۸۰) از آنجا که ظاهر وظیفه مهم فلسفه را اصلاح اجتماع می‌داند (ظاهر، ۱۹۸۸: ۲۰)، مهم‌ترین نقطه ضعف تمدن مدرن را، که برخاسته از تعریف ریاضی عقل است، رواج لادری‌گری (آگنوستیسیزم) می‌داند. مقابله با رواج این تفکر بخش عمده‌ای از آثار این متفکر نواندیش عرب را به خود اختصاص می‌دهد.

لادری‌گری از نظر وی هم شامل مکاتبی است که به حقایق اخلاقی اعتراف می‌کنند ولی آن‌را قابل شناسایی عقلی نمی‌دانند و هم شامل مکاتبی که اصلاً منکر وجود هر نوع معیار اخلاقی هستند. لادریان اختلافات دامن‌دار در مورد اخلاق را به عنوان مهم‌ترین حجت خود در نفی ارزش‌های اخلاقی ذکر می‌کنند (بکر، ۱۳۷۸: ۱۴۹).

ظاهر در مقام پاسخگویی به این عده چنین استدلال می‌کند علت اختلافات آن نیست که عقل ناتوان از تحلیل هنجارهای اخلاقی است؛ بلکه علت اصلی مربوط به مسائل خارج از حدود اخلاق می‌باشد. مسائلی مانند تربیت، شرایط اجتماعی و مشابه آن (ظاهر، ۱۹۹۰: ۶۵) به عنوان مثال اموری از قبیل سقط جنین، تبعیض نژادی و یا تفکیک جنسیتی بیش از آن‌که مرهون اختلاف در احکام اخلاقی باشد، متأثر از مقدمات فلسفی یا هستی‌شناسانه‌ای است که پایه قضاوت‌های اخلاقی قرار می‌گیرند؛ مسائلی از قبیل این‌که آیا جنین انسان است؟ آیا زنان مالک بدن خودشان هستند؟ آیا میان سفید پوست و سیاه پوست اختلاف بیولوژیکی وجود دارد؟ و مشابه آن (همان: ۷۰).

1. Roos

2. Prima_Facie

چنان‌که در مثال فوق ملاحظه می‌شود ظاهر ضمن تفکیک عقل نظری از عملی و قراردادن اخلاق در حوزه عقل عملی، میان آن دو ارتباط کاملاً نزدیکی در نظر می‌گیرد. قصد ظاهر از قراردادن اخلاق در حوزه عقل عملی این است که به ورطه واقع‌گرایی اخلاقی نیفتد. وی معتقد است با انکار انتولوژیک اخلاق از ماهیت ارزشی آن دفاع می‌کند. وی با انکار این‌که فلان ارزش اخلاقی در عالم واقع وجود دارد، در صدد است نشان دهد آن ارزش خاص «باید» وجود داشته باشد. مخالفت با عینیت ارزش‌های اخلاقی و کنار گذاشتن آنها از حوزه عقل نظری جلوه دیگری از مخالفت او با متودولوژی ریاضی حاکم بر معرفت عصر مدرن می‌باشد. با تفکیک فوق ظاهر نشان می‌دهد که چگونه می‌توان هم طرفدار اخلاق نسبی بود و هم به ورطه لادری‌گری نیفتاد. به نظر وی اگر اخلاق را مربوط به حوزه عقل نظری بدانیم به نسبی‌گرایی دچار می‌شویم که به نیهیلیسم ختم می‌شود. زیرا عقل مدرن اخلاق را فاقد اصول ثابت تجربی و یا منطقی در نظر می‌گیرد (همان: ۳۸۱). ظاهر ارتباط ارزش‌های اخلاقی با خداوند را هستی‌شناسانه و نه معرفت‌شناسانه می‌داند یعنی خداوند خالق تمام عالم و موجودات آن است و تمام کائنات هستی خود را از خداوند می‌گیرند. اخلاق هم مخلوق خداست. ولی دین و دستورات الهی، ما را در شناسایی هنجارهای اخلاقی یاری نمی‌رساند بلکه عقل تنها ملاک قابل اعتماد است (همان: ۲۱۹) بحث و توضیح بیش‌تر در این خصوص در بخش مربوط به علم خواهد آمد.

علم

همان‌گونه که ظاهر عقل را دارای مبنای اجتماعی می‌داند، علم و معرفت را نیز بین‌الذنهانی و اجتماعی به شمار می‌آورد (ظاهر، ۱۹۹۸: ۱۲۸). به نظر وی، کشف منطق توسط ارسطو یا افکار استوارت میل و راسل، کشف قواعد ازلی و غیر قابل تغییر که از آسمان نازل شده باشد نبوده است؛ بلکه هر کدام از این اکتشافات، آشکار کردن رابطه‌ای است که در فعالیت‌های اجتماعی به صورت نهفته موجود بوده است (ظاهر، ۲۰۰۱: ۳۷). توضیح بیش‌تر این‌که، این نویسنده عرب گزاره‌های علمی را به سه دسته تقسیم‌بندی می‌کند که عبارت‌اند از قضایای وصفی، تفسیری و اخباری. ارتباط این قضایا چنین است که، قضایای وصفی اساس تفسیر، تفسیر اساس قضایای اخباری هستند (ظاهر، ۱۹۷۹: ۵۴).

قضایای وصفی شامل دو دسته، مشاهده مستقیم و مبادی عام علمی است. به اعتقاد وی از آنجا که فهم مشترک میان مردم معیار مهمی برای محک علمی بودن است، مشاهده مستقیم بهترین ابزار برای اتفاق نظر محسوب می‌شود؛ زیرا کم‌ترین میزان جدل در آن راه می‌یابد و نتایج ناشی از مشاهده مستقیم نیز مشهود و مورد اتفاق خواهد بود (ظاهر، ۱۹۹۸: ۱۲۸) البته برای رسیدن به نظریات علمی باید از مشاهده مستقیم به سمت وضع قواعد عام حرکت کرد. قضایای تفسیری، قضایایی است که به تبیین حوادث و فهم رابطه میان آنها می‌پردازد. علم با قضایای

تفسیری میان حوادث ارتباط سیستماتیک برقرار می‌سازد و آنها را عقل‌پذیر می‌گرداند. قضایای اخباری هم بیانگر ویژگی استنباطی علم است که ما قادر به پیش‌بینی می‌کند.

آنچه در گزاره‌های اخباری این امکان را فراهم می‌آورد رابطه ضروری میان آن گزاره و نتایج ناشی از آن است. به عبارت دیگر، اگر میان یک قانون و نتایج آن رابطه اتفاقی یا تصادفی وجود داشته باشد آن را قضیه علمی به حساب نمی‌آورند. نکته مهم این که، ظاهر این ضرورت را ضرورت تجربی می‌داند نه ضرورت منطقی. منظور این است که رابطه‌ای ضروری که قانون طبیعی یا علمی میان متغیرها برقرار می‌سازد برای تمام زمان‌ها و مکان‌ها الزاماً برقرار نیست و اگر حالت نقیض آنچه قانون علمی پیش‌بینی می‌کند را تصور نماییم منطقاً دچار تناقض نشده‌ایم (همان: ۱۴۳). به این ترتیب معرفت در نظر وی عبارت است از باور صادق نقدپذیر. او بر خلاف تعریف رایج از معرفت به باور صادق موجه (هاک، ۱۳۸۲: ۱۴۴)، معتقد است بسیاری از عقاید ما صادق ولی غیرمدلل‌اند. برای مثال، هنگامی که از فرد موثقی خبری را می‌شنویم، این باور هرچند صادق است ولی نمی‌توان برای آن دلیل آورد. لذا ظاهر به جای توجیه‌پذیری صفت نقدپذیری را به باور اضافه می‌کند (ظاهر، ۱۹۹۸: ۸۹).

ظاهر می‌گوید اگر تغییرپذیر بودن علم و قوانین علمی صحیح باشد این وصف در مورد موضوعات علوم اجتماعی و انسانی به طریق اولی صادق است زیرا موضوعات انسانی ثبات کمتری دارند (ظاهر، ۱۹۹۰: ۱۴۸). وی این تغییر در قوانین علمی اعم از تجربی و انسانی را نشانه‌ای دال بر اجتماعی بودن ریشه‌های عقلانیت می‌داند.

ماحصل بخش نخست این مقاله را می‌توان چنین بیان نمود که عادل ظاهر برای عقل نقش هنجاری در نظر می‌گیرد و وظیفه عقل را فراتر از فهم ابزار مناسب جهت رسیدن به غایت می‌داند. علم نزد وی دارای ریشه‌های اجتماعی و عبارت است از باور صادق نقدپذیر. با این اوصاف عقل و محصول آن علم در معرض تغییر هستند. اما این تغییر موجب نمی‌شود که وی حقایق اخلاقی را انکار نموده و به لادری‌گری دچار شود. ظاهر در مقام گردآوری به حس و تجربه و حتی شهود صحه می‌گذارد ولی در مقام داوری تنها عقل مرجع منحصر به فرد داوری معرفی می‌کند. بر اساس این تعریف از عقل و علم، ظاهر درصدد است محافظه‌کاری فلسفه و عاقبت‌طلبی متفکران را از بین ببرد. او برترین وظیفه فلسفه را نقد اخلاقی جامعه و تغییر اجتماع می‌داند (همان: ۱۶). این عقیده سبب شده ظاهر یک فیلسوف حرفه‌ای باقی نماند و دیدگاه‌هایش به حوزه سیاست راه یابد و نقد تفکرات سیاسی را در پی داشته باشد. در بخش دوم با آراء سیاسی این اندیشمند آشنا می‌شویم که مبتنی بر عقاید فلسفی او در بخش نخست است.

سیاست

تقسیم عقل به دو بخش نظری و عملی، قراردادن اخلاق در حوزه عقل عملی و اعتقاد به این که عقل عملی علاوه بر شناسایی ابزارها توانایی شناخت غایات را هم دارد از اصول مهم و اساسی‌ای است که بنیان عقاید عادل ظاهر را تشکیل می‌دهد. دغدغه اصلی او تعیین رابطه سیاست و دین اسلام است. در این بخش به طور اجمال به توضیح اعتقاد وی مبنی بر تاریخی بودن رابطه اسلام و سیاست می‌پردازیم.

از نظر عادل ظاهر در میان مسلمانان گروه‌هایی مانند حرکت «اخوان المسلمین» و «جماعه اسلامیة» پاکستان رابطه میان دین و سیاست را رابطه ضروری و ماهوی قلمداد می‌کنند. به این معنی که این گروه‌ها معتقدند در بطن تعالیم دینی، مفاهیم و دستورهای نهفته است که اقامه دولت را واجب می‌سازد. حتی برخی دیگر از طرفداران اسلام سیاسی پا را فراتر گذاشته و معتقدند که او عطف میان «اسلام و سیاست» تمام معنی را نمی‌رساند، چه بسا دلالت بر مغایرت و جدایی اسلام و دولت نیز می‌کند؛ در حالی که اسلام به حکم ماهیتش همان دولت است. عادل ظاهر در مواجهه با این دیدگاه‌ها معتقد است رابطه میان اسلام و سیاست نه یک رابطه مفهومی و ضروری، بلکه یک رابطه تاریخی و قراردادی است. به عبارت دیگر، شرایط تاریخی که اسلام در آن نضج گرفت موجب شد تا دین به سوی دولت متوجه شود و در صورت تغییر آن شرایط رابطه دین و سیاست هم تغییر می‌پذیرد. عادل ظاهر برای رد ادعاهای فوق مبنی بر رابطه میان اسلام و سیاست دو دلیل ذکر می‌کند: دلیل اول این که، آن دسته از احکام نظیر حدود، دیات و... که برخی به عنوان حلقه وصل میان اسلام و سیاست یاد می‌کنند، متغیر است. طبیعت تغییرپذیر این احکام دلیل بر این است که آنها جزء ثابت و طبیعت دین اسلام نیستند. از این رو رابطه اسلام و سیاست یک رابطه مفهومی و ضروری نیست. دلیل دوم آن که، اگر به واسطه اصول ثابت اخلاقی رابطه اسلام و سیاست را یک رابطه ضروری و مفهومی بدانیم به خطا رفته‌ایم. زیرا این اصول ثابت اخلاقی نه مختص اسلام است و نه مدلول سیاسی دارد (ظاهر، ۱۹۸۵: ب: ۴۳).

ظاهر دلیل دیگری نیز برای نقض مدعای فوق می‌آورد. به اعتقاد وی، هسته اصلی اسلام یعنی اعتقاد به وجود خالق واحد، حکیم و قادر، ازلی و واجب الوجود یک قضیه ضروری است که رد آن موجب تناقض می‌گردد. براساس قاعده وراثت منطقی هر قضیه‌ای که از قضیه ضروری استنتاج شود باید ضروری باشد. اما چنان که در بخش مربوط به علم شرح آن گذشت ظاهر قضایای اخلاقی و سیاسی را، که زیر مجموعه قضایای هنجاری هستند، قضایای جائزه می‌داند (ظاهر، ۱۹۸۱: ۲۵). بدین ترتیب اشکال اینجا پیش می‌آید که بر خلاف اصل وراثت منطقی، از قضایای ضروریه نتایج جائزه استنتاج می‌گردد (ظاهر، ۱۹۹۸: ۶۵).

ظاهر در ادامه به روش برهان خلف احتجاج می‌کند که حتی اگر بپذیریم برخی از قضایای اخلاقی دارای ویژگی‌های ضروری هستند تا اشکال فوق رفع گردد، آنگاه مشکل دیگری پدید می‌آید و آن این‌که عام و ضروری بودن قضایای هنجاری و اخلاقی منجر به استقلال آنها از عقاید دینی می‌شود (ظاهر، ۲۰۰۱: ۲۳۱). استقلال قضایای هنجاری یعنی اجرای آنها دیگر ارتباطی با دین ندارد و نشان اسلامی آنها نیز از میان می‌رود؛ زیرا به موجب ضروری بودن، جنبه عقلانی می‌یابند. به علاوه، به نظر این متفکر، اگر به قضایای اخلاقی و هنجاری وصف ضرورت ببخشیم آنگاه قدرت مطلق خداوند ناقص می‌شود (همان: ۱۴۸).

رکن دوم اعتقاد طرفداران اسلام سیاسی این است که انسان بدون کمک وحی و دین نمی‌تواند غایات مناسب را تشخیص دهد. عادل ظاهر در این رکن یک تناقض می‌بیند. بدین شرح که انسان می‌تواند خداوند به عنوان خیر کل و دستورات او به عنوان دین را مستقلاً بشناسد زیرا اگر دین را بر اخلاق مقدم بدانید نتیجه این می‌شود که ابتدا باید دین و دستورات دین را دریافت؛ آنگاه از طریق دین به احکام و دستورات اخلاقی معرفت حاصل کرد. یعنی این تناقض پیش می‌آید که انسان می‌تواند از طریق عقل، منبع خیر یعنی خداوند و دستورات او را بشناسد و از طرف دیگر انسان نمی‌تواند بدون کمک خداوند احکام اخلاقی لازم برای تنظیم حیات دنیوی خود را بشناسد (همان: ۲۴۴). این متفکر معتقد است مهم‌ترین صفت خداوند که بر سایر اوصاف تقدّم دارد، کلی خیر یا خیر مطلق بودن است. اگر عقل بشر مستقلاً قادر به حصول معرفت به این صفت نباشد سایر دستورات خداوند را نیز درک نخواهد کرد. حال اگر عقل بشر عاجز از درک غایات‌های هنجاری باشد به ناگزیر شناخت درستی هم از خداوند و دستورات او نخواهد داشت.

عادل ظاهر نتیجه می‌گیرد که با اولویت دادن به عقل و معیار قراردادن آن، دین در جامعه ظهور و بروز بیش‌تری می‌یابد. به این معنی که اگر صلاحیت تعیین غایت و هنجارهای ارزشی را از عقل سلب کنیم و انسان هیچ مبنای عقلی برای انتخاب از میان انواع هنجارها نداشته باشد، آنگاه اراده و قدرت این خلاء را پر می‌کند در این حالت دین تجلی کم‌تری خواهد داشت (ظاهر، ۲۰۰۱: ۲۸۴) در واقع به اعتقاد وی حاکمیت و اولویت عقل نه تنها ظهور دین در جامعه را کم‌رنگ نمی‌کند بلکه به آن قدرت بیش‌تری می‌بخشد. رکن سوم طرفداران اسلام سیاسی این بود که اصول ثابت اسلام در گزاره‌هایی به نام نص از جانب خداوند به بشر ابلاغ شده که باید در برابر آنها تسلیم و مطیع بود. یعنی در برابر نص، اجتهاد جایز نیست ظاهر ابتدا در معنای نص به عنوان یک حکم صریح و روشن تشکیک می‌کند. او می‌پرسد چه معیاری نص را از غیر آن تفکیک می‌کند. آیا مثلاً معنای روشن و صحیح معیار نص است؟ اگر چنین است معیار تشخیص این‌که گزاره‌ای معنی صریح و آشکار دارد چیست؟ آیا اتفاق نظر عقلاء در تمام زمان‌های گذشته، حال و آینده است؟ آیا اتفاق نظر خبرگان در زمان حاضر است؟ علاوه بر پرسش‌های مذکور نظر ظاهر

این است که فهم نص نیازمند و وابسته به اطلاعات کلامی و لغوی می‌باشد که این دو زمینه‌ساز اختلاف‌اند (همان: ۳۱۲) در اینجا نیز ظاهر متأثر از شیوه کانت در تفکیک سوژه و ابژه و نقش سوژه در فهم بشر، درک متون از جمله نص را وابسته به عوامل مفهومی و شروط اجتماعی و فرهنگی و ذهنی بشر می‌داند. به نظر وی معنی هیچ متنی مستقیماً به فهم بشر اعطا نمی‌گردد بلکه واسطه‌هایی در کار است. به همین لحاظ، اختلاف امری بدیهی است. بدین ترتیب، وی عقل را در فهم متون دینی بسیار مؤثر می‌داند و بشر را در فهم آن منفعل به شمار نمی‌آورد.

چنان‌که گذشت ظاهر برای اخلاق اهمیت محوری قائل است و آزادی را شرط لازم و ضروری آن می‌داند. انسان در صورت آزاد بودن می‌تواند مسئول اعمال خود باشد. به این سبب ظاهر سعی می‌کند با حاکم کردن عقل بر انسان، او را آزاد و حاکم بر سرنوشت خویش سازد. استقلال و آزادی در زندگی اجتماعی از مهم‌ترین عناصر سازنده یک اجتماع انسانی هستند. ظاهر دموکراسی را برترین نوع حکومت که می‌تواند چنین شرایطی را مهیا کند به شمار می‌آورد (ظاهر، ۱۹۹۸: ۳۶۹) به اعتقاد وی حکومت‌های دینی به دلیل این‌که تنها یک نظر را از میان نظرات گوناگون معتبر می‌انگارند آزادی و استقلال و حس مسئولیت بشر را از بین می‌برند. از نظر وی حکومت‌های غیر دینی شرط لازم آزادی بشر است ولی نه شرط کافی. چرا که حکومت‌های غیردینی مستبدی مثل هیتلر در آلمان و استالین در روسیه نیز به وجود آمده‌اند (همان: ۴۱۰) حکومت ایده‌آل وی یک حکومت تکثرگراست که آزادی افراد را رعایت می‌کند و حق را بر خیر مقدم می‌دارد. چنین شرایطی در حکومت دموکراتیک کثرت‌گرا فراهم می‌گردد. بدین ترتیب، ظاهر با ذکر مقدماتی راجع به عقل و علم و اخلاق چنین نتیجه می‌گیرد که تنها نوع حکومت که دین و اخلاق در آن رعایت می‌شود، حکومت دموکراتیک است. او حاکمیت عقل و عرفی شدن را مقدمه ضروری حکومت دموکراتیک می‌داند. با شیوه خاص خودش ثابت می‌نماید که اصول فوق مغایرتی با دین اسلام ندارد (همان: ۲۷).

نتیجه‌گیری

از بررسی آراء عادل ظاهر می‌توان چنین نتیجه گرفت که وی برای فلسفه، رسالت مهم نقد مبانی اخلاق اجتماع را در نظر دارد. به نظر او مهم‌ترین وظیفه فلسفه ایجاد تغییر در اجتماع است. از این رو فلسفه را حلقه اتصال معرفت واقعیت و تغییر می‌داند. وظیفه‌ای که ظاهر برای فلسفه در نظر می‌گیرد برای مقابله با رکود و رخوتی است که در دنیای عرب به وجود آمده است. روحیه محافظه‌کاری و عافیت‌طلبی که بر دروس و اساتید دانشگاهی حاکم شده از نظر وی مهم‌ترین دلیل عقب‌ماندگی بلاد عربی است.

راه حل این مشکل از نظر وی اولویت بخشیدن به عقل و کشاندن آن به عرصه زندگی اجتماعی است. وی عملیاتی کردن این اولویت را نشان دادن عقل بر مسند حکمرانی اخلاقی می‌داند. به این سبب او عقل را به دو بخش نظری و عملی تقسیم کرده و اخلاق را که مهم‌ترین ویژگی انسان و زندگی جمعی است در حوزه عقل عملی قرار می‌دهد. ظاهر معتقد است برای خارج کردن عقل از بن‌بست‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی و به منظور نزدیک کردن آن با زندگی مردم، باید علاوه بر وظیفه جست‌وجوی ابزارهای مناسب، وظیفه تعیین غایات مناسب را نیز بر عهده عقل قرار داد. این فیلسوف عرب بعد از آن که مبانی نظری خود را جمع به عقل و اخلاق را بیان می‌کند برای دفاع از دین به عنوان راه نجات و پررنگ کردن حضور آن در میان مردم به مقابله با تفکری برمی‌خیزد که به نام دین از آن استفاده ابزاری می‌نماید و زمینه حضور آن را در میان مردم به تدریج کاهش می‌دهد. ظاهر راه‌کارهایی برای ایجاد مفهوم نوین عقل و حضور در اجتماع ارائه می‌دهد از جمله:

۱. باید نتایج مباحث فلسفی، مرتبط و متصل به حیات بشری و منافع و مصالح آن باشد.
۲. هدف فلسفه باید ایجاد زمینه لازم برای ظهور نظام مناسب اجتماعی باشد.
۳. نقطه شروع هر بحث فلسفی باید مسائل و مصائب بشر باشد، فلسفه باید خادم انسان باشد و حلقه وصل میان آنچه هست با آنچه باید باشد.

منابع

- آرتوربرت، اروین (۱۳۶۹) مبادی مابعدالطبیعه علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، علمی فرهنگی.
ادواردز، پل (۱۳۸۲) فلسفه اخلاق، ترجمه انشاله رحمتی، تهران، تبیان.
بکر، مری (۱۳۷۸) دایرة المعارف فلسفه اخلاق، ترجمه حسین شریفی، تهران، تبیان.
راندل، هرمن (۱۳۷۶) سیر تکامل عقل نوین، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی فرهنگی.
ریتزر، جورج (۱۳۷۴) نظریه‌های جامعه‌شناسی، محمدرضا غروی زاد، دوم، تهران، ماجد.
ضاهر، عادل (۱۹۷۹) النموذج الاستنباطی و التشریح فی العلوم الاجتماعیه، الاردن، افکار.
ضاهر، عادل (۱۹۸۱) الضروره الانطولوجیه، الاردن، الباحث.
ضاهر، عادل (۱۹۸۳) الوجود الالهی و الضروره المنطقیه، الاردن، الباحث.
ضاهر، عادل (۱۹۸۵الف) الفلسفه فی الوطن العربی المعاصر، الاردن، الجامعه الاردنیه.
ضاهر، عادل (۱۹۸۵ب) الموسوعه الفلسفیه العربیه، بیروت، معهدالانساء العربی.
ضاهر، عادل (۱۹۸۸) الفلسفیه العربیه المعاصر، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه.
ضاهر، عادل (۱۹۹۰) الاخلاق و العقل، امان، الاردن، دار الاشروق للنشر و التوزیع.
ضاهر، عادل (۱۹۹۸) اسس الفلسفیه للعلمانیه، الطبعة الثانیه، بیروت، دارالساقی.
ضاهر، عادل (۲۰۰۱) اولیه العقل، بیروت، دارامواج.
عنایت، حمید (۱۳۷۶) سیری در اندیشه سیاسی عرب، چهارم، تهران، امیرکبیر.
فوده، عبدالرحیم (۱۹۶۱) الاسلام و القومیه العربیه، قاهره، دار احیاء و الکتب العربیه.
هاک، سوزان (۱۳۸۲) فلسفه منطق، ترجمه سید محمدعلی حقی، قم، طه.

Flint, Lyle (2010) "Metatheory" in Wikipedia: <http://en.wikipedia.org>.

Overton, Willis, Metatheory and Methodology In Development Psychology,
<http://astro.ocis.temple.edu>

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی