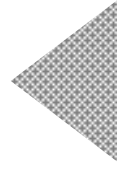


# بازشناسی فردگرایی و پیامدهای آن



بهزاد حمیدیه

## مقدمه

فردگرایی (individualism) در فلسفه سیاسی و اقتصادی با نظریات فیلسوف انگلیسی، توماس هابز و اقتصاددان اسکاتلندی، آدام اسمیت گره خورده است. نظریات مزبور، جامعه را ابزار دست‌ساخته بشر می‌دانند که تنها برای افراد عضو آن وجود دارد و تنها بر اساس معیارهای افرادش قابل ارزیابی و سنجش است. اندیشمند فردگرا (individualist) لزوماً معتقد و سرسپرده دکترین اگوئیسم نیست. اگوئیسم (خودگرایی)، علاقه و منافع شخصی را تنها انگیزه منطقی انسان می‌شمارد، در حالی که اندیشمند فردگرا ممکن است در تفکر سیاسی و اقتصادی، انگیزه‌های دیگرخواهانه را در نظر بگیرد با این اعتقاد که غایت سازمان اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، بیشترین سود برای بیشترین تعداد انسان‌ها است. وجه ممیزه یک اندیشمند فردگرا، همین مفهوم «بیشترین تعداد» (که از واحدهای مستقل تشکیل یافته) و نیز مخالفت با مداخله دولت در سعادت یا آزادی این واحدها است.

گرایشات و نظریات فردگرایانه در همه علوم که به شخص به عنوان یک موجود اجتماعی می‌پردازند نقش ایفا می‌کنند. هرچند فردگرایی به لحاظ نظری، دولت را مانعی مصنوعی بر سر راه گرایشات فردی اشخاص تلقی می‌کند، اما به دشواری می‌توان در این رابطه، تمایزات عملی میان فردگرایی و مخالفانش همچون سوسیالیسم نهاد. تمایز فردگرایی از نظریات سوسیالیست یا جمع‌گرا (collectivist) بیشتر در فروتر نهادن درخواست‌های کل جامعه نسبت به رفاه فرد است تا در ارزش بسیار نهادن به رفاه و ابتکار آزاد فرد.

در نوشتار حاضر بنا است به جایگاه فردگرایی در تعاملات و سازوکارهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جامعه مدرن پرداخته شود و آثار و شواهد وجود آن تبیین گردد. روشن ساختن تأثیرات مدرنیته به عنوان یک شاکله (schemata) بر ذهنیت فرد و جامعه امروز از اهم وظایفی است که اندیشمند اجتماعی بر عهده دارد. با خودآگاه شدن این تأثیرات (که خود، هدفی است در خور برای این بحث نظری)، می‌توان

برای محدود ساختن یا جهت دادن بدان تأثیرات، اقدامات مناسب فرهنگی اتخاذ کرد. باشد که این مختصر، در این مسیر مفید افتد.

## ۱- چیستی فردگرایی

### تعریف

باید توجه داشت که قرائت‌های مختلفی از اندیویدوآلیسم (فردگرایی) وجود دارد: از اندیویدوآلیسم آلمانی و فرانسوی تا اندیویدوآلیسم انگلیسی و آمریکایی، از اندیویدوآلیسم انحصارگرا تا اندیویدوآلیسم گسترش‌خواه، از فردگرایی متودولوژیک و اپیستمولوژیک تا فردگرایی ذره‌ای و ملکی. اما در همه آنها فرد نقش محوری دارد. لوکز، ۱۱ معنی برای فردگرایی تشخیص داده است مانند احترام به ارزش انسانی، استقلال و آزادی عمل، حرمت امور شخصی، خودشکوفایی ... (جهانیان، ۱۳۷۸، ۲۹).

فردگرایی جنبه‌های گوناگون اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، فلسفی و الهیاتی دارد. معنای جامع این واژه در **فرهنگ اقتصادی نئوپالگرو** چنین آمده است: «فردگرایی، آن نظریه اجتماعی یا ایدئولوژی اجتماعی است که ارزش اخلاقی بالاتری را به فرد در قبال اجتماع یا جامعه اختصاص می‌دهد و در نتیجه، فردگرایی، نظریه‌ای است که از آزاد گذاردن افراد حمایت می‌کند به نحوی که به هر آنچه آن را به نفع شخصی خودشان می‌دانند عمل کنند» (جهانیان، ۱۳۷۸، ۴۰).

individualism در **فرهنگ علوم سیاسی**، چنین تعریف شده است: «مفهوم آن، برتر پنداشتن فرد از جمع و قایل شدن اهمیت برای فرد در برابر جمع است. بنابر این نظریه اگر حقوق، نیازها و منافع فرد و آزادی‌های فردی در جامعه تأمین شود این امر خود به خود منتهی به تأمین منافع و مصالح اجتماعی می‌گردد. فلسفه فردگرایی، مالکیت خصوصی را شرط ضروری آزادی می‌داند و با دخالت دولت در امور اقتصادی و اجتماعی مخالف است و دخالت دولت را تنها در صورتی که به منظور تأمین آزادی عمل فرد انجام گیرد مجاز می‌شمارد» (علی آقا بخشی و مینو افشاری راد، ۱۳۸۳، ۳۱۱).

فردگرایان متودولوژیک نظیر استوارت میل، ماکس وبر، شومپتر، پوپر، هایک و الستر، فردگرایی را اعتقاد بدان می‌دانند که همه فاکت‌های اجتماعی باید سراسر و به طور کامل بر اساس کنش‌ها، عقاید و نیازهای افراد توضیح داده شوند. جان استوارت میل، فردگرایی را با «نزاع درباره منافع مادی» یکسان دانسته است. او بر خلاف اسمیت، معتقد بود اصل فردگرایی بر تضاد منافع پی ریزی شده است نه بر هماهنگی منافع و در تحت آن، هر کس نیاز دارد تا جایگاهش را به وسیله نزاع و جنگ پیدا کند بدین ترتیب که یا دیگران را عقب بزند یا توسط دیگران به عقب رانده شود (جهانیان، ۱۳۷۸، ۴۱).

برتر پنداشتن فردگرایی، هسته متافیزیکی و هستی‌شناختی لیبرالیسم است. فردگرایی لیبرال، هم

هستی‌شناختی است و هم اخلاقی. این مفهوم، فرد را «واقعی» تر یا بنیادی‌تر و مقدم بر جامعه بشری و نهادها و ساختارهای آن تلقی می‌کند. همچنین در مقابل جامعه یا هر گروه جمعی دیگر، برای فرد، ارزش اخلاقی والاتری قائل است. از دید آنتونی آربلاستر، اجتماع، «پیکره‌ای فرضی» می‌باشد، بنا بر این، «منافع اجتماعی»، چیزی بیش از «مجموع منافع افراد تشکیل دهنده آن نیست». در نهایت، حقوق و خواست‌های فرد، به لحاظ اخلاقی مقدم بر حقوق و خواست‌های جامعه قرار می‌گیرد (آربلاستر، ۱۳۷۷، ۱۹). در ادامه، خاطر نشان می‌شود که از این دیدگاه، تأکید بر فردیت است و بیش از آن که وجه اشتراک شخص با اشخاص دیگر مدنظر باشد وجوه متمایز او از دیگران مورد توجه قرار می‌گیرد. گرایش این مفهوم، به دیدن موجود واحد انسانی به صورت مجزاست و جامعه یا جهان به مثابه زمینه یا بافت در نظر گرفته می‌شود. بنابر این، برای انسان واحد، درجه بالایی از کمال و خودکفایی قائل است و در نتیجه، جدایی و خودمختاری، کیفیت بنیادین متافیزیکی انسان به حساب می‌آید (آربلاستر، ۱۳۷۷، ۲۰).

بر اساس نظر ژرژ بوردو نیز در آموزه رنگارنگ لیبرالیسم، اصلی روشن‌تر و استوارتر از اصلی که انسان را غایت برین می‌داند نمی‌توان یافت (بوردو، ۱۳۸۳، ۹۵). بوردو اضافه می‌کند که در فردباوری لیبرالی، نه رویارویی فرد و اجتماع (که خود در واقع، برداشتی آنارشستی است) بلکه پایگان یا سلسله مراتب وجود دارد. از نظر او، امکانات و توانایی جمع نادیده گرفته نمی‌شود اما قائل شدن غایت‌های خودمختار برای آنها مردود است، بنابر این، همه چیز، تابع غایت‌های فردی دانسته می‌شود (بوردو، ۱۳۸۳، ۹۶). بوردو معتقد است که لیبرالیسم، اهمیت نقش‌های متقابل جمعی را رد نمی‌کند و مکانیسم‌های اجتماعی و تأثیر گروه بر رفتارهای فردی را نادیده نمی‌انگارد، بلکه آنچه لیبرالیسم مردود می‌شمارد این است که برای کنش این نیروها هدفی بیرون از فرد در نظر گرفته شود. از این دیدگاه، همه چیز گرداگرد فرد می‌گردد و جامعه به معنای کامل واژه همانا محیطی است برای حفظ و نگهداری زندگی فرد و ایجاد امکان برای شکوفایی‌اش. در واقع، فردباوری لیبرالی، آن برداشت‌هایی را طرد می‌کند که چیرگی‌شان به ناگزیر به زوال فرد می‌انجامد و یا جامعه را وجودی جمعی و کلی با غایت‌های ویژه می‌انگارد که از پیش در راستای رسیدن به همین غایت‌ها سازمان یافته است (بوردو، ۱۳۸۳، ۹۶ و ۹۷).

بر اساس آنچه در باب جامعه از دید دو صاحب نظر لیبرال مطرح گردید، می‌توان نتیجه گرفت که جامعه در برابر فرد، اهمیت به مراتب نازل‌تری دارد و آنچه مهم می‌باشد و باید براساس آن، برنامه‌ها شکل مفهومی و عینی یابد، فرد به عنوان غایت و مرکز است. بر اساس چنین دیدگاهی درباره ماهیت خواست فرد از دید لیبرالیسم، محدودیت‌هایی که زندگی اجتماعی بر فرد به ناگزیر تحمیل می‌کند ملال‌آور و

بیهوده می‌نماید، و لذا کشمکش بین فرد و جامعه از دید لیبرالیسم اجتناب‌ناپذیر است (آربلاستر، ۱۳۷۷، ۶۱). از دیدگاه لیبرالیسم، دلیل ضد اجتماعی بودن انسان‌ها ضعفشان نیست، بلکه به این دلیل است که آنها به طور طبیعی، تنها خود - جنبنده و جویای منافع خویشند (آربلاستر، ۱۳۷۷، ۶۲).

## ۲- چرایی فردگرایی (زمینه‌های پیدایش)

اکنون باید به منبع فردگرایی پرداخت؛ منبعی که فرد را قادر سازد به خودمختاری و استقلال وجودی دست یابد. با نظر به بستر تاریخی‌ای که منجر به ظهور فردگرایی شده است، می‌توان مشاهده کرد که جریان‌های فکری بسیار گوناگونی به این اعتقاد فردباورانه یعنی اعتقاد به ارزش مطلق هستی فردی پیوستند و همگی در روند تحولی طولانی در نهادینه کردن آن سهیم شدند: جریان مسیحی که با بنیاد نهادن دین بر رستگاری جان‌های فردی، والاترین ارزش را ناگزیر در خود انسان مشاهده می‌کند؛ جریان اصلاح دینی که با برقراری رابطه بی‌میانگی میان خالق و مخلوق، انسان را در موضع - هر چند نابرابر - هم‌سخنی با الوهیت قرار می‌دهد؛ جریان اومانیستی که با مبنا قرار دادن فلسفه یونانی انسان را میزان هر چیز می‌داند؛ جریان رشنالیت‌ه و خردباوری روشنگرانه که فرد را به مشارکت در به کمال رساندن عقل در خود نهفته‌اش فرا می‌خواند؛ و سرانجام جریان طبیعت‌گرا که به یاری روسو و کانت، هم اصول هرگونه اخلاق را در آزادی درونی جای می‌دهد و هم ارزش مطلق آزادی را با فرد، یگانه می‌سازد؛ فردی که در عین حال، تکیه گاه و غایت آزادی نیز به شمار می‌آید. این فردباوری، خودمختاری فردی را بر گوهر انسان بنیاد می‌نهد نه بر هستی‌اش؛ آن هم به گونه‌ای که این خودمختاری نسبت به وضعیت‌های عینی که فرد در آن قرار می‌گیرد بی‌اعتنا باشد. اما دربارهٔ جامعه، تقدم فرد همانا به درک جامعه به مثابه دستاورد اراده‌های فردی ره می‌برد. از هنگامی که فرد بریده از ریشهٔ مسیحی خویش، دیگر نتواند جامعه را شکلی از مشیت الاهی بیانگارد قرارداد اجتماعی به ضرورت، در چشم‌انداز فردباورانه هویدا می‌گردد (بورودو، ۱۳۸۳ و ۹۴ و ۹۳).

از تأثیرات فلسفی نیز نباید غافل شد. به عنوان مثال تونی لین، از تأثیر فلسفه ویلیام آکمی بر توسعه فردباوری سخن می‌گوید؛ در قرن چهاردهم ویلیام آکمی (متوفای ۱۳۴۹) و اصحاب نهضتی که او برجسته‌ترین نماینده‌اش به شمار می‌رفت بر آن گراییدند که مفاهیم جزئی، واقعی‌ترند و مفاهیم کلی را حتی نمی‌توان واقعیت‌هایی دانست که مفاهیم جزئی در آنها شریک باشند. ویلیام، وجود مفاهیم کلی را به عنوان مفاهیم صرف رد نمی‌کند اما به جز این، واقعیت دیگری برای آنها قایل نیست. «ما در اینجا با عاملی روبه رو می‌شویم که نقش مهمی در رشد و توسعه فردگرایی (individualism) در غرب ایفا کرده است که این عامل اغلب به اشتباه، آرمانی مسیحی معرفی شده است» (تونی لین، ۱۳۸۰، ۲۱۷).

در میان آنچه ذکرش رفت، ذیلاً به طور مختصر به چهار منبع فردگرایی خواهیم پرداخت: لیبرالیسم، اومانیسیم کلاسیک، روشنگری و اومانیسیم مدرن.

### ۳- تفکر لیبرال

مفهوم لیبرالی ماهیت انسان، افعال انسان را ناشی از انرژی طبیعی تمنیات و امیال ذاتی او می‌داند که فعالانه از درون می‌جوشد و فرد نیز برای ارضاء این تمنیات و امیال به وسیله قوه قاطع خرد هدایت می‌شود (آربلاستر، ۱۳۷۷، ۳۹). به عبارت دیگر، عمل و رفتار فرد از دید لیبرالیسم به طور طبیعی، ملهم از احساسات، امیال و تمنیاتی است که در بنیاد، خودخواهانه‌اند، زیرا فرد طبعاً به دنبال خوشبختی، لذت و ارضاء تمنیات خویش است و منشا پویایی عمل انسان در همین جا نهفته است. از دریچه نگاه لیبرالیسم، «هر خواستنی فی نفسه مجاز و مشروع است»؛ اما در عین حال، لیبرالیسم به این نکته توجه دارد که ملاک قرار گرفتن میل به عنوان منبع فعالیت فرد منجر به تعارض می‌شود و به همین علت، بیان می‌دارد که کشمکش‌های اولیه بین افراد ذره‌ای که هر یک خواهان خوشنودی خویشند، باید به گونه‌ای به سامان درآید و بر این اساس، امیال هر کس به اندازه امیال دیگری مشروع است. اما باید آن چنان قوانین و قواعدی طراحی کرد که مردم را از دنبال کردن ارضاء تمنیات خویش به قیمت امیال دیگران باز دارد و در صورت ارتکاب چنین عملی، آنها را تنبیه کند (آربلاستر، ۱۳۷۷، ۴۰). در ادامه، متفکرین لیبرال بر این اصل تاکید دارند که هر یک از افراد را باید قابل اعتمادترین داور امیال خویش به حساب آورد، چرا که اگر این اصل کنار گذاشته شود، راه برای حکومت مطلقه اقلیتی روشنفکر که ادعا می‌کنند بهتر از خود مردم می‌دانند آنها واقعاً چه می‌خواهند و در آرزوی چیستند هموار خواهد شد. بنا بر این، اعتقاد لیبرال‌ها به توانایی فرد در اشراف داشتن به امیال خویش و بیان آن، موضوعی سیاسی است و نه صرفاً فلسفی (آربلاستر، ۱۳۷۷، ۴۳).

فرد، حجت اولین و آخرین لیبرالیسم است: حجت اولین، زیرا حقوق فرد، ریشه در حالت طبیعی او دارند که در آن حالت، ناگزیر است برای بقای خود، طبیعت را تغییر شکل دهد؛ حجت آخرین، زیرا فرد، تولید کننده و یا کارگزار است (گاراندو، ۱۳۸۳، ۳۵). فرد، کارگزار پیشرفت اجتماعی است که لیبرال‌ها سخت به آن دل بسته‌اند. بنا بر این، انسان نه تنها غایت دور یا نزدیک نظم اجتماعی بلکه وسیله بی‌میانجی کمال یافتگی خویش نیز هست.

نظریه اخلاقی لیبرالی نیز در تحکیم فردگرایی موثر بوده است. لیبرالیسم با قائل بودن به جدایی میان ارزش و واقعیت، معتقد است که بین واقعیات و ارزشیابی اخلاقی آنها شکافی وجود دارد که هیچ منطقی نمی‌تواند آن را پر کند (آربلاستر، ۱۳۷۷، ۲۳). بر اساس این تفکیک، همزیستی نظریه اخلاقی لیبرالی با

علم و اثبات‌گرایی میسر می‌شود؛ بدین صورت که اگر قبل از پذیرفتن هر عقیده، روش علمی دنبال شود، امکان توافق درباره واقعیات موجود، برای کلیه افراد دارای مدخلیت، فراهم می‌شود و بدین ترتیب، حوزه بالقوه عدم توافق، فقط به مسأله ارزشیابی (داوری ارزشی) محدود می‌گردد. در پیش گرفتن چنین روشی، بخت رسیدن به نوعی وفاق اخلاقی را افزایش می‌دهد، زیرا بسیاری از عدم توافقات اخلاقی، نتیجه نادیده گرفتن تمامی واقعیات‌هاست. چنانچه در شکل بخشیدن به داوری اخلاقی، رهیافتی معقول‌تر و علمی‌تر در سطحی گسترده پذیرفته شود، این عدم توافقات نیز از میان خواهد رفت. اخلاقیات لیبرالی را می‌توان بازهم تجربی‌تر و علمی‌تر کرد، به شرط آن که مبانی سودباوری مورد قبول واقع شود: یعنی این که رفتار انسان اساساً از طریق امیال و تمنیات او تعیین می‌شود. و با فرض امکان تبدیل کلیه امیال و پیرازی‌ها به احساس لذت و رنج، هر دو مسأله فوق به موضوعاتی اساساً تجربی و کمیت‌هایی قابل محاسبه بدل می‌شوند. روشن است که اخلاقیات تجربی و علمی مبتنی بر لذت و رنج فرد، بی‌اندازه، فردگرایانه است و از قواعد عام فرافردی، تهی می‌باشد.

به علاوه، تفکیک لیبرالیسم میان ارزش و واقعیت، تأییدی است برای اندیشه استقلال اخلاقی فرد. این استقلال بدان معنا است که فرد، ملزم به پذیرش فرمانهای اخلاقی نهادهای دینی یا دنیوی نبوده و در این جهت از او انتظاری نمی‌رود. همچنین داوری فرد به هیچ وجه به وسیله پیامدهای اخلاقی و ذاتی خود واقعیات، محدود نمی‌شود (آربلاستر، ۱۳۷۷، ۲۴ و ۲۵).

جدایی فرد از طبیعت که به طور آشکار یا پنهان در مفهوم لیبرالی اخلاق نهفته است، با جدایی هر انسان از هموعانش ملازم است (آربلاستر، ۱۳۷۷، ۲۸) و درست همان طور که جدایی انسان از طبیعت، قالب فلسفی خود را در جدایی واقعیات از ارزش‌ها و «است» از «باید» می‌یابد، بیان فلسفی جدایی انسان‌ها از یکدیگر نیز فلسفه‌ای است که در آن، تجربه فرد، معیار حقیقت محسوب می‌شود (آربلاستر، ۱۳۷۷، ۳۱). بنابر آنچه گفته شد، لیبرالیسم با ماهیت خود و دستورکاری که برای اخلاق تجربی تعیین می‌کند به فردگرایی امکان بروز و تثبیت می‌دهد. به طور خلاصه، چهار اعتقاد اساسی مشترک میان همه نظریه‌های «لیبرالی» بیان شوند تا مشخص شود تا چه اندازه مفاهیم پایه فردگرایی در متن لیبرالیسم نهفته است:

- ۱- اعتقاد به این اندیشه که مردم در جامعه‌ای سیاسی باید آزاد باشند؛
- ۲- اعتقاد به برابری مردم در جامعه‌ای سیاسی؛ اعتقاد به این اندیشه که نقش دولت باید به گونه‌ای تعریف شود که تقویت‌کننده آزادی و برابری باشد. برای نیل بدین هدف، باید دولت اولاً به شکل دموکراسی، سازمان یافته باشد، ثانیاً فقط سیاست‌هایی را تعقیب کند که تساهل و تسامح و آزادی وجدان برای همه شهروندان را متحقق کنند، ثالثاً خود را وارد این حوزه نکند که فرد چگونه می‌خواهد

نقشه‌های زندگی‌اش را اجرا کند؛ یعنی وارد حوزه «برداشت شخص از خوب و خیر» نشود؛

۳- اگر قرار است جامعه‌ای مشروع باشد، هر جامعه سیاسی باید برای افرادی که در آن زندگی می‌کنند موجه باشد؛

۴- عقل، ابزاری است که دولت لیبرال با آن حکومت می‌کند. دیدگاه‌های مذهبی، اخلاقی، یا متافیزیکی مردم هر چه باشد، از آنها انتظار می‌رود در حوزه سیاسی از طریق استدلال عقلی و با نگرش‌های معقول عمل کنند و استدلال‌های مشروعیت بخشی که به مردم ارائه می‌شود تا رضایتشان گرفته شود باید مبتنی بر عقل باشند (همپتن، ۱۳۸۰، ۳۱۱-۳۱۴).

حال به قرن بیستم پردازیم. فردگرایی لیبرالیسم که در قرن بیستم بیشترین توجه را به خود جلب نمود، با اومانیزم رابطه مستقیمی دارد که پس از این تبیین خواهد شد. در طرح لیبرالی کلاسیک، «فرد» معمولاً به عنوان موجود منفرد در خود محصور و بسته در ذهنیت خویش فهمیده می‌شود. حدود تن حدود فرد را تشکیل می‌دهد. فرد، بنا به حق طبیعی، صاحب تن خویش است. این تصور کلی غالباً نظریه مالکیت فردگرایانه را تداعی می‌کند، بدین معنا که هر شخص، مالک بدن خود و استعداد‌های آن است و چیزی به جامعه تعلق ندارد. کالاهایی که هر شخص تولید می‌کند ادامه حقوق مالکیت بدن او دانسته می‌شوند. امیال و علایق فرد حاکمیت دارند. عقل ابزاری برای دستیابی به امیال هر فرد است. هر شخص از امیال و سودهای خویش الهام و انگیزه می‌گیرد و بنا به تعریف، بهترین داور علایق و منافع خویش است. از این لحاظ نهادها باید از داوری به جای فرد پرهیز کنند. هیچ اخلاق یا دکترینی وجود ندارد که بتواند فرد را مجبور کند. هیچ کس نمی‌تواند چیزی را به او تحمیل کند چون او منطقیاً منع همه ارزش‌ها است. این مستلزم تمامیت فردیت و مصالح عمومی وجود ندارد (اندرو وینسنت، ۱۳۷۸، ۵۵).

ثمره نهایی چنین دکترینی را می‌توان در آنارشی فردگرایانه پیدا کرد که بهترین نمونه اروپایی آن نظریه‌های ماکس استیرنر است. در بریتانیای اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم برخی از مریدان افراطی هربرت اسپنسر مانند آبرون هربرت و وردث وورث دانیس تورپ نیز از طریق فردگرایی خود وابستگی نزدیکی به آنارشیسم و هرج و مرج طلبی پیدا کرده‌اند (اندرو وینسنت، ۱۳۷۸، ۵۶).

صورت دیگر و معتدل فردگرایی لیبرال را می‌توان مثلاً در فون هایک مشاهده کرد. او به خلاف جان استوارت میل که می‌خواست فرد را از قید قراردادها آزاد کند معتقد بود سنت‌های اجتماعی و اخلاقی فردیت را تشکیل می‌دهند (اندرو وینسنت، ۱۳۷۸، ۶۰). این اندیشه می‌گوید فردیت در اجتماع رشد می‌کند و پرورده می‌شود و بخشی از فردیت به رسمیت شناختن و پذیرفتن هدف‌های همگانی و اجتماعی است (اندرو وینسنت، ۱۳۷۸، ۶۱).

## ۴- اومانيسم کلاسيک

جنبش اومانيستي در ايتاليا آغاز شد، جايي که نويسندگان اواخر قرون وسطي همانند دانته، جيواني بوكاکيو، فرانسسکو پترارک به کشف و حفظ آثار کلاسيک کمک شاياني نمودند. اين جنبش با سيل محققان بيزانطين که پس از سقوط قسطنطنيه به ايتاليا آمده بودند، در ۱۴۵۳ به قلمرو عثمانی نیز بسط يافت و با تأسيس آکادمی افلاطونی در فلورانس بر گستردگی آن افزوده شد. متفکر پيشقدم اين آکادمی، مارسیلیو فيسينو بود.

گر چه در ايتاليا اومانيسم عمدتاً در زمينه ادبيات و هنر گسترش يافت، در اروپای مرکزی، پای آن به الهيات و آموزش و پرورش نیز کشيده شد و یکی از دلایل و علل زمينه‌ساز اصلاحات گردید. احیای رنسانسی علوم يونان و روم تاکيد و احترام به ارزش آثار کلاسيک را جایگزین احترام به مسيحيت نمود. در انگلستان که اراسموس نقش مهمی در معرفی اومانيسم به آنجا داشت، در دانشگاه آکسفورد توسط ويليام گروسین و توماس لیناکرو و در کمبریج توسط اراسموس و جان فيشر گسترش يافت.

اومانيستهای رنسانس معتقد بودند روحی که انسان در عصر کلاسيک دارا بود و در قرون وسطي آن را از دست داد، عبارت بوده است از روح آزادی که دعوی بشر درباره خودمختاری عقلانی را توجیه می‌نمود و به او اجازه می‌داد که خود را درگیر طبيعت و تاريخ ببیند و قادر باشد در آنها به عنوان قلمرو خویش تصرف نماید. اومانيسم به عنوان «بازگشت به باستان» در تمجید صرف از عقاید باستان خلاصه نمی‌شد، بلکه محتوای اصلی آن، احیا و توسعه امکانات و قدرت‌هایی بود که در قرون وسطي از میان رفته بود (نيکلا آباگانو، ۱۹۹۸، ۷۰).

بدین ترتیب، فرد انسانی در اومانيسم تقخیم شد و اندوید و آلینه از ویرانه‌های جامعه باستان سر برآورد. اومانيسم از سویی دیگر، فرد انسانی را با اعطای آزادی گرامی می‌داشت. معنای آزادی مورد نظر اومانيسم آن بود که بشر می‌تواند و باید در طبيعت و در جامعه عمل نماید. نهادهای بنیادی قرون وسطي مانند امپراطوری، کلیسا و فنوداليسم، حافظان نظمی کیهانی بودند و انسان ناچار بود اتوریته آنها را بپذیرد، اما نمی‌توانست به ترمیم و تغییر و اصلاحشان پردازد. این نکته جالب است که اومانيسم در شهرها و جوامعی زاده شد که برای به دست آوردن خودمختاری و کنار زدن نظم سلسله مراتبی سنتی که مانع اصلی بر سر راه آزادی بشر برای ساختن خودمختارانه زندگی‌اش در جهان بود در حال مبارزه بودند. گیانوزو ماتتی (۱۴۵۹-۱۳۹۶)، مارسیلیو فيسينو (۱۴۹۹-۱۴۳۳) و پیکو دلا میراندولا (۱۴۹۴-۱۴۳۶) در تمجید آزادی، توانایی بشر را برای شکل دادن جهان خویش و تغییر و بهتر ساختن آن مطلقاً تمجید کردند. اومانيست فرانسوی چارلز بوئی (۱۵۵۳-۱۴۷۵) نیز به همین راه رفت (همان).



بدین سان مشاهده می‌شود که اومانیسیم با مفهوم فردگرایی، رابطه علیت و معلولیت دارند. هنگامی که توماس هابز در فلسفه و آدام اسمیت در اقتصاد، شکل نظری به فردگرایی می‌دادند، فضای اومانستی شدیداً بر آنها تأثیر نهاده بود. فردگرایی که جامعه را موجودی آلی (و نه غایی) برای خدمت به آحاد افراد بشر می‌شمارد، از این ایده اومانستی نشأت می‌گیرد که انسان به عنوان موجود خودمختار، غایت و مآل طبیعی زیست جهان است و مطلقاً هیچ موجودی برتر از انسان وجود ندارد که بخواهد مخدوم او قرار گیرد.

اومانیسیم با خودمحوری (egoism)، لذت‌گرایی (hedonism) و مکتب اصالت فائده (utilitarianism) نیز مرتبط است. نظریات فردگرایانه، الزاماً خودمحور نیستند. خودمحوری، آموزه‌ای است در برابر دیگرمحوری (altruism). تلاش برای ارضای تمایلات فردی و عدم توجه به دیگران و امیال و نیازهایشان، بعد اخلاقی خودمحوری است. بعد فلسفی خودمحوری عبارت است از محوریت سوژه انسانی در شناخت دکارتی و اراده معطوف به قدرت نیچه‌ای. انسان خودمحور روشنگری، در پی سلطه هرچه تمام‌تر بر طبیعت و حتی بر انسان‌های دیگر است. استعمار، پدیده‌ای سیاسی است که از همین طرز دید برخاسته است؛ کشورهای جهان سوم، سوژه انسانی محسوب نمی‌شوند، بلکه ابژه‌هایی هستند که باید توسط سوژه برتر غربی، مورد سلطه و بهره‌برداری واقع شوند. هرچند شخص فردگرا الزاماً خودمحور نیست، اما نمی‌توان نادیده گرفت که نظریات اومانستی خودمحور چه در بعد فلسفی و چه در بعد اخلاقی، فردگرایی را تثبیت و تحکیم کرده‌اند. خودمحوری، خود با لذت‌گرایی مرتبط است. لذت‌گرایی در فلسفه، آموزه‌ای است که می‌گوید لذت تنها خیر اعلی در زندگی است و جستن آن هدف ایدئال رفتار می‌باشد. آریستوییوس در یونان باستان، جزو لذت‌گرایان خودمحور بود که برآورده کردن مستقیم و فوری نیازهای شخصی را بدون توجه به دیگران، غایت اعلای وجود می‌پنداشتند. برعکس، لذت‌گرایان راسیونال در قالب مکتب اپیکوری، معتقد بودند لذت حقیقی تنها با عقل قابل دستیابی است. در قرن ۱۸ و ۱۹ جرمی بنتام و جیمز میل و جان استورات میل، لذت‌گرایی جهانی (universalistic hedonism) یا همان اصالت فائده را بنیان‌نهادند. بر اساس این مکتب، معیار غایی رفتار بشر، خیر جامعه است و اصلی که رفتار اخلاقی فرد را هدایت می‌کند عبارت است از انقیاد در برابر آنچه که رفاه بیشتری برای تعداد انسان‌های بیشتری فراهم می‌آورد (همان). پس از این در تاریخچه فردگرایی خواهیم دید که مکتب بنتام، در نظریات «فردگرایی اخلاقی» گنجانده می‌شود.

## ۵- روشنگری و اومانیسیم روشنگری

روشنگری (enlightenment) واژه‌ای برای معرفی جریانان فکری قرن ۱۸ است که به معنی خروج از

تاریکی و نادانی به عقلانیت، علم و احترام به انسانیت استعمال شده است. کتاب جان لاک تحت عنوان «مقاله‌ای پیرامون فهم بشر»، *An Essay Concerning Human Understanding* در اواخر قرن ۱۷، طرز تفکر رایج را واژگون ساخت و موجب خشم کلیسا شد و راهنمای «عصر عقل» گشت. کشفیات عظیمی همچون جاذبه زمین توسط ایزاک نیوتن، متفکرین را به قدرت عقل بشر برای کشف طبیعت و قوانینش معتمد ساخت و به آنان اطمینان داد که با روش نیوتن می‌توانند اسرار ذهن بشر، جامعه و... را نیز بگشایند.

از نظر دکارت مانند دیگر تجربه‌گرایان، نقطه آغاز پرداختن نظریه‌ای در باب معرفت یا حقیقت، تجربه فرد واحد است (آربلاستر، ۱۳۷۷، ۳۲). همچنین از دیدگاه لاک، سه نوع معرفت وجود دارد؛ معرفت شهودی ما نسبت به وجود خویش، معرفت استدلالی از اندیشه منطقی و معرفت حسی از جهان خارج (آربلاستر، ۱۳۷۷، ۳۵). بر اساس نظر لاک، تجربه‌گرایی، فردگرایی را تقویت می‌کند، زیرا منشاء اولیه معرفت انسان را از جهان حسیات شخصی می‌داند. البته تجربه حسی با کمک تجارب گردآوری شده از سوی دیگران و فعالیت‌های عقلانی و سازمان‌یافته ذهن، تکمیل و تصحیح می‌شود (آربلاستر، ۱۳۷۷، ۳۵). به طور کلی، تجربه‌گرایی بیکن و لاک متضمن اعتماد به تجربه و قدرت استدلال فرد و سرباز زدن او از پذیرش اقتدار سنت است (آربلاستر، ۱۳۷۷، ۳۶).

اعتماد به تجربه فرد و روش تجربی آزمون قضایای کلی از طریق تجربه و مقایسه با تجربه حسی شخصی نیز، همانند تمایز بین واقعیت و ارزش، فردگرایی لیبرال را با چشم‌انداز و اصول علم جدید در یک صف قرار می‌دهد.

«اومانیسم روشنگری» که با کانت ظهور کرد، بر دو امر متمرکز بود، یکی آنکه انسان‌ها، خود را می‌سازند و دیگر اعتماد به قدرت عقل بشر برای توصیف و نظم بخشی به جهان. اصولاً تفاوت عمده اومانیسم روشنگری با اومانیسم رنسانسی و اومانیسم مدرن در همین اعتماد محکم به عقل است. هر دو امر یاد شده، منجر به اندیویدوآلیته شدند. اگر این، انسان است که با عقل روشنگری شده خود (یعنی عقل رها شده از اعتقادات مابعدالطبیعی)، سازنده خویش و نظم جهان است، دیگر، جایی برای باور سنتی به منابع قدرت خارج از فرد وجود نخواهد داشت و فرد، سالار خواهد بود. فردسالاری حاصل از این طریق، تسلیم هیچ غیری نیست. در واقع از آنجا که عقل روشنگری از نقادی و شکاکیت استخراج می‌شود، همه چیز می‌تواند تکذیب شوند و هیچکس جایگاهی ویژه و مرجعیتی برای تعیین حقیقت نخواهد داشت. عقل شکاک ضمانت می‌کند که همه دعاوی علمی عموماً تست شده باشند و هیچ شخصی یا نهادی نتواند مدعی مصونیت از خطا شود. اهمیت عقل برای روشنگری نه فقط بخاطر نیروی نقادانه و

شکاکیتش، بلکه به این خاطر هم بوده است که خصوصیتی عینی داشت. برخلاف وحی و دگما که حقیقت را به اتوریته شخصی خاص پیوند می‌دهد، عقل برای اومانیس‌ها، این قدرت را دارد که حقیقتی تولید کند که بمعنی واقعی کلمه، از نظر موضوع آزاد است. عقل به این معنا سه ویژگی دارد: ۱- افراد را از آنچه کانت، اتوریته دیگران می‌نامد و خود را برانسان تحمیل می‌کند می‌رهاند ۲- پروسه و فرایند رسیدن به حقیقت را بر همگان می‌گشاید، چون حقیقت، تابع موقعیت یا زاویه دید شخص خاصی نیست ۳- قابلیت آزاد کردن افراد از تعصبات تحمیلی شخصی را دارد و می‌تواند آنها را به ترک نظرات ناکافی‌اشان وادارد.

## ۶- اومانیسمدرن

حال بینیم اومانیسمدرن چه نسبتی با فردگرایی برقرار نمود. یکی از روایت‌های اومانیسمدرن، اومانیسمدگزیستانسیالیستی است. آنگونه که ژان پل سارتر در سخنرانی‌اش تحت عنوان «*دگزیستانسیالیسم، اومانیسمد است*» (۱۹۴۶) فرموله نمود، چون «وجود، مقدم بر جوهر است» لذا هیچ امر عینی و دائمی که بتوان آن را طبیعت بشر نامید وجود ندارد. چیزی جز این وجود ندارد که انسان‌ها چه می‌کنند و چگونه انتخاب می‌کنند. هیچ انگاره بشری که بتوان عمل را بر طبق آن سنجید وجود ندارد. اومانیسمدگزیستانسیالیستی برخلاف اومانیسمدروشنگری، طیف وسیعی از شکاکیت را درباره قابلیت‌های خود عقل روا می‌دارد، ولی همچون اومانیسمدروشنگری، بی‌نهایت، خودمختاری بشر را ارج می‌نهد.

شق دیگر اومانیسمدرن را می‌توان در اثر مشهور مارتین هایدگر تحت عنوان *نامه بی درباره اومانیسمد* (۱۹۴۷) جست. او معتقد بود خطای همه اومانیسمدهای گذشته در این بوده است که جوهر بشر را حیوانیت عقلانی قرار می‌دادند و قادر نبودند بفهمند که ماهیت بشر در وجود و در نخستین رابطه او با هستی است. باید انسانیت انسان در خدمت حقیقت هستی قرار گیرد و این با اومانیسمد به معنای متافیزیکی‌اش انجام نمی‌شود. تا اینجا به نظر می‌رسد فردگرایی جایگاهی در اومانیسمد هایدگری ندارد. اما باید اذعان داشت که اومانیسمد هایدگری در عین رد اومانیسمد متافیزیکی، باز هم عقل و تفکر را بعنوان مفاهیم مرکزی گزارش خود از اشخاص و هستی حفظ می‌کند. پس در این اومانیسمد، همچنان ته‌علاقه‌ای به «تفکر باطنی و مراقبه بر سر اینکه فرد، انسان است و متمایز از غیر انسان» باقی است.

## ۷- هستی فردگرایی (آثار) - تاریخچه

در فرهنگ علوم سیاسی، «این مکتب پس از آنکه در پی یک رشته تحولات بزرگ، جوامع غربی را از بند نظام‌های سیاسی و اقتصادی قرون وسطایی رها کرد دستاویز طبقات سوداگر برای سودجویی هر

چه بیشتر از مردم شد و پس از انقلاب صنعتی، صاحبان صنایع و سرمایه‌داران بزرگ از آن برای تحکیم امتیازات خود سود بردند. در جوامع بی‌بهره از عدالت اجتماعی، آزاد گذاشتن افراد در میدان رقابت اجتماعی تنها به سود اشخاصی تمام می‌شود که در مسابقه برای کسب قدرت اقتصادی و منزلت اجتماعی از برکت زیرکی و فریبکاری سوداگرانه یا پیوندهای خانوادگی از مردم ساده و بی‌پناه چندین گام جلوتر باشند» (علی آقا بخشی و مینو افشاری راد، ۱۳۸۳، ۲۵۵).

در میان اندیشمندانی که در بسط نظریه اندیویدوآلیسم موثر بوده‌اند باید به تامس هابز، جان لاک و جری بنتام اشاره کرد. هابز، فردگرایی ذره‌ای را مطرح ساخت. لاک، فردگرایی ملکی را و بنتام، فردگرایی اخلاقی را. بنابر فردگرایی هابز، انسان‌ها همانند اتمها و ذرات متحرکی می‌باشند که هر یک به دنبال قدرت و ثروت به هزینه دیگری است و جامعه مجمعی از این اتم‌ها است. به زعم هابز، افراد انسانی پیش از آنکه به تأسیس حکومت و دولت برای خود برخیزند همچون ذرات جدا افتاده زیست می‌کنند و به سبب تعارض مصالح و خویش‌نخواهیشان همواره با هم در ستیزند. لویاتان، کتاب مشهور هابز از دو مفهوم اساسی سخن می‌گوید: یکی همین وضعیت طبیعی و دیگری وضعیت معقول. وقتی وضعیت طبیعی به علت تنازع خواسته‌ها به جنگ انجامید، به وضعیت ضرورت «حفظ خود» و تلاش برای بقا می‌رسیم. خودکامگی اولیه انسان و ضرورت حفظ خود، جمعا چنین نتیجه می‌دهد که باید همه مردم حاضر شوند بخشی از حقوقشان را به فرد یا افرادی که حافظ امنیت باشند تفویض کنند. جامعه، وجودش در اینجا موجه می‌شود. جامعه از آن روی وجود دارد که سودمند است و باعث حفظ موجودیت فرد می‌شود. دولت که همچون غول دریایی (لویاتان) از سوی مردم برگزیده شده است، انسجام افراد امتیزه را تضمین می‌کند.

مفهوم فرد به عنوان مالک خودش (فردگرایی ملکی) به طور واضح در آثار جان لاک قابل مشاهده است. انسان به دلیل آقایی بر خود، تملک بر خویش‌ن و کار خود، پایه‌های عظیم دارایی را در خود داشت و هم اینک با تملک دارایی مادی، از همان مالکیتی پرده برمی‌دارد که پیشاپیش نسبت به خویش و اعمال و پیشه خویش داشته است (جهانیان، ۱۳۷۸، ۵۹).

فردگرایی اخلاقی که به فایده‌گرایی یا یوتیلیتاریانیسم معروف است، با جرمی بنتام آشکار شد. همانطور که پیشتر در بحث زمینه‌های پیدایش فردگرایی گفته شد بر اساس این مکتب، خوشی و لذت فردی باید غایت عمل فردی باشد. دولت نیز موظف است از رفاه فزاینده و عمومی حمایت کند. بنتام که وامدار اپیکور، هلوسیوس فرانسوی و هارتلی و تاکر انگلیسی بوده است می‌نویسد: «طبیعت، انسان را تحت سلطه دو خداوندگار مقتدر قرار داده است، لذت و الم ... این دو بر همه اعمال و گفتار و اندیشه‌های ما

حاکمند. هر کوششی که برای شکستن این یوغ به خرج دهیم حاکمیت آنها را بیشتر تایید و تسجیل می‌کند. انسان در عالم الفاظ ممکن است مدعی نفی حاکمیت آنها شود ولی در عالم واقعیت همچنان دستخوش و تابع آن باقی می‌ماند» (میرمعزی، ۱۳۷۸، ۶۷). «لذت و الم همان چیزهایی هستند که هر کس احساسشان می‌کند. کلمه لذت، لذائذی چون خوردن و آشامیدن را دربر می‌گیرد. همچنین شامل حظ حاصل از خواندن یک کتاب خوب یا گوش دادن به موسیقی یا انجام دادن یک کار نیک می‌گردد» (همان). فردگرایی اخلاقی، سعادت جامعه را «بیشترین لذت برای بیشترین افراد» می‌داند.

در قرن ۱۷ و ۱۸، با آثار فلسفی و علمی کسانی مانند ولتر، روسو، مونتسکیو، دیدرو، دالامبر، هیوم، کندورسه و از همه بالاتر، کانت، فردگرایی تقویت شد. آنان به عنوان اندیشمندان اومانیسم روشنگری معتقد بودند عظمت بشر، تابعی از ریشه الوهی ادعایی او نیست، بلکه تابعی است از قابلیت‌های عقلانی وجود خاکی او. غایت آحاد بشر نه در طاعت همیشگی خدا و نه در شهر آسمانی و ملکوتی سعادت است، بلکه در درک فعالیت‌های مناسب با این جهان است که توسط عقل و ذهن او پیشنهاد می‌شوند. بدین ترتیب در پرتو اومانیسم روشنگری، اصالت فرد به وجهی کامل‌تر مطرح شد: نفی هرگونه اتوریته حتی اتوریته متافیزیک. انسان، با عقل انتقادی کانتی، حتی از تبعیت و اطاعت محض و بی‌چون و چرای خدا (مفهومی که مبنای دین سنتی است) نیز آزاد شد و مطلق العنان گشت! اومانیسم روشنگری تلاشی بود برای تغییر عقیده سنتی درباره مفهوم بشر که می‌گفت بشر تنها در بافتی مابعدالطبیعی و در ضمن مباحث روح، نظم الوهی و متعالی و ایمان معنا دارد. اومانیسم روشنگری می‌گفت: بشر را تنها زمانی می‌توان بدرستی درک کرد که آن را در بافتی از عقل، آزادی برای تحقق نفس و شک‌گرایی بنیادی در نظر بگیریم (جان لوئیگ، ۱۹۹۸، ۵۳۲).

اومانیسم مارکسیستی با انتقاد از اومانیسم روشنگری در قرن نوزده ظهور کرد. مارکس در سال ۱۸۴۳-۴ مکرراً واژه اومانیسم را بکار می‌برد. او معتقد بود اومانیسم به معنای سنتی‌اش، یک ایدئولوژی دیگر است که ماهیت حقیقی روابط اجتماعی را با اعطای مشروعیتی دروغین به فردگرایی روشنگری می‌پوشاند. بدین سان در اومانیسم مارکسیستی، علاوه بر نفی خداباوری، عقلانیت ابزاری اومانیسم روشنگری نیز نفی می‌شود (همان).

## ۷-۱- آثار وجودی

به واسطه اعتقاد به فردگرایی در آموزه‌های لیبرالیسم، ابعادی مطرح می‌شود که ریشه در فردیت دارند و از آن نشات می‌گیرند. در زیر به برخی از اهم آن ابعاد می‌پردازیم.

## الف - حوزه سیاست: برابری

برابری مفهومی است که فردگرایان لیبرال را از دیگر دستگاه‌های فکری از جمله محافظه‌کاری جدا نموده است؛ چرا که لیبرال‌ها نسبت به محافظه‌کارها بیشتر به برابری و کمتر به آزادی متمایلند (ساندل، ۱۳۷۴، ۱۰۱).

باید میان دو اصل متفاوت که برابری را آرمانی سیاسی می‌دانند فرق بگذاریم. اصل نخست می‌گوید حکومت‌ها تمامی افراد واقع در قلمرو خویش را برابر می‌دانند؛ یعنی همگان سزاوار توجه و احترامی برابرند (ساندل، ۱۳۷۴، ۱۰۴). مقتضای اصل دوم آن است که حکومت در امر توزیع برخی منابع فرصت، تمامی شهروندان را برابر بداند یا دست کم بکوشد تا اوضاعی پدید آورد که همگان، برابر یا نزدیک به برابر باشند. لیبرال‌ها بیش از محافظه‌کاران خواهان برابری به معنای مورد نظر اصل دوم هستند (ساندل، ۱۳۷۴، ۱۰۵).

اینکه می‌گویند حکومت باید با شهروندانش به عنوان انسان‌های برابر رفتار کند یعنی چه؟ از نظر ساندل، این درست بدان می‌ماند که بپرسیم «اینکه حکومت با شهروندانش به منزلهٔ افرادی آزاد، مستقل، و دارندهٔ حیثیت برابر رفتار کند یعنی چه؟» در هر صورت این سؤال دست کم از کانت به این طرف سؤال محوری نظریه‌های سیاسی بوده است. به این پرسش، به دو شیوه گوناگون می‌توان پاسخ گفت:

۱. حکومت در مسأله زندگی خوب باید بی‌طرف بماند؛
۲. حکومت در این مسأله نمی‌تواند بی‌طرف بماند چون بدون داشتن نظریه‌ای در باب اینکه انسان چه باید باشد نمی‌توان شهروندان را برابر تلقی نمود.

نظریه نخست در مورد برابری، فرض را بر این می‌گذارد که تصمیم‌های سیاسی تا حدی که امکان دارد باید از هر مفهوم خاص زندگی خوب یا آنچه به زندگی ارزش می‌بخشد مستقل بمانند (ساندل، ۱۳۷۴، ۱۰۷)؛ نظریه دوم، بر عکس، فرض را بر این می‌گذارد که محتوای رفتار برابر نمی‌تواند از نظریهٔ مربوط به خیر فرد یا زندگی مستقل باشد، چون رفتار کردن با یک شخص به عنوان فردی برابر با دیگران به معنای رفتاری با اوست که یک شخص خوب یا برآستی خردمند، خواهان آن رفتار با خودش است (ساندل، ۱۳۷۴، ۱۰۸).

حال با توجه به توضیحات فوق، فردگرای لیبرال، کسی است که نظریه نخست یا نظریه لیبرالی درباره مقتضیات برابری را می‌پذیرد (ساندل، ۱۳۷۴، ۱۰۹).

فردگرای لیبرال در نقش قانونگذار، برای ارضای همه مذاق‌های متفاوت افراد، از دو نهاد عمدهٔ اقتصادی و سیاسی بهره می‌جوید: یکی بازار اقتصادی برای تصمیم در مورد کالاهایی که باید تولید شوند و نحوه

توزیع آنها و دیگری دموکراسی مبتنی بر نمایندگی برای تصمیم‌گیری جمعی در امر تنظیم یا ممنوع ساختن فعالیت‌ها و ایجاد تسهیلاتی در راه انجام پاره‌ای فعالیت‌های دیگر. از هر یک از این نهادهای آشنا چنین انتظار می‌رود که توزیع برابری را ارائه دهند. بازار اگر بخواهد کارایی داشته باشد و به خوبی انجام وظیفه کند باید برای هر فرآورده قیمتی تعیین کند که منعکس‌کننده هزینه مواد خام، کار، و سرمایه به کار رفته در آن باشد و اینکه اگر این مواد خام، کار و سرمایه در کالایی غیر از این به کار می‌رفتند چه قیمتی می‌داشتند. این هزینه برای مصرف‌کننده تعیین می‌کند که در محاسبه تقسیم برابر منابع اجتماعی، آن فرآورده چه قدر برایش تمام می‌شود (ساندل، ۱۳۷۴، ۱۱۱).

این اندازه‌ها و اندازه‌گیری‌ها سبب می‌شوند تا توزیع خاص هر شهروند تابع اولویت‌های شخصی شهروند یا دیگران باشد و جمع این اولویت‌های شخصی، تعیین‌کننده هزینه واقعی این اولویت‌ها برای کالاها و فعالیت‌ها می‌باشد. توزیع برابر، مستلزم آن است که هزینه ارضای اولویت‌های یک شخص تا حد ممکن با هزینه ارضای اولویت‌های دیگران برابر باشد و این شدنی نیست مگر اینکه ابتدا آن اندازه‌ها و اندازه‌گیری‌ها موجود باشند (ساندل، ۱۳۷۴، ۱۱۲).

لیبرالیسم نمی‌تواند بر شک‌گرایی استوار باشد. اخلاق سازنده‌اش چنین ایجاب می‌کند که دولت با تمامی افراد جامعه رفتاری برابر داشته باشد نه به این دلیل که در اخلاق سیاسی خطا و صواب وجود ندارد، بلکه به این دلیل که چنان رفتاری حق و صواب است. تلقی لیبرالیسم از برابری، یکی از اصول سازمان سیاسی است که مقتضای عدالت است نه یک شیوه زندگی برای افراد؛ برای فرد لیبرال از آن حیث که لیبرال است فرق نمی‌کند که مردم از این آزادی در بیان دیدگاه‌های سیاسی خویش استفاده کنند یا زندگی خود را به شیوه‌ای ناموسوم و غریب سپری کنند یا چنان رفتار کنند که معمولاً تصور می‌شود لیبرال‌ها ترجیح می‌دهند (ساندل، ۱۳۷۴، ۱۲۹).

## ب - حوزه اقتصاد: مالکیت

یکی از آثار فردگرایی، مالکیت خصوصی به عنوان اصلی مهم در نظریات لیبرالی، می‌باشد. لیبرالیسم و حقوق طبیعی، منشأ مشترکی دارند. مکتب حقوق طبیعی از سده هفدهم به بعد، به این ایده، اعتبار گسترده‌ای بخشید که مالکیت نیز به مانند آزادی و برابری، حقی طبیعی است. از دیدگاه این مکتب که بر فردگرایی استوار است، در آغاز، بی‌گمان، اشیا در تصرف همگان بود، ولی رفته رفته با رشد جامعه، تملک ضروری گردید چندان که خواه با توافق‌نامه، خواه با گونه‌ای تصاحب، مالکیت همچون حق طبیعی برقرار شد (بوردو، ۱۳۸۳، ۸۰ و ۸۱). بر همین اساس، از قرن هفدهم به بعد با تعبیری از اندیشه محوری «فردگرایی ملکی» روبرو می‌شویم؛ مفهومی که به موجب آن، زندگی «مرد» به خود او «تعلق»

دارد. این زندگی، دارایی خود اوست و به خداوند، جامعه، یا دولت تعلق ندارد و می‌تواند با آن هر طور که مایل است رفتار کند (آربلاستر، ۱۳۷۷، ۳۸).

در تعریف مالکیت از دید فردگرایی لیبرال، باید گفت که مالکیت، هر آنچه را بتواند به شیوه‌ای قانونی به تملک درآید شامل می‌شود و از این رو هم سرمایه اندوزی و هم وسایل تولید را در بر می‌گیرد (بوردو، ۱۳۸۳، ۸۱). تملک دارایی مادی، به واقع، بیان مشخص آن مالکیتی است که ما از قبل بر خویشتن و اعمال و پیشه خویش داریم و حتی کسی که هیچ دارایی مادی نداشته باشد باز هم مالک جسم، مهارت‌ها و کار خویش است (آربلاستر، ۱۳۷۷، ۳۹). انسان با تملک هر چیز و ارزش دادن به آن با کار خود، تا جایی که از قانون طبیعت یعنی از قاعده عقل و انصاف تجاوز نکند و به دیگران و اموال آنها زیان نرساند، مالک مشروع آن چیز می‌شود و حکومت باید از حق طبیعی مالکیت، که افراد پیش از ایجاد جامعه داشته‌اند حمایت کند (گارندو، ۱۳۸۳، ۲۰).

فردگرایی لیبرال، برای مشروعیت بخشیدن به چیرگی مالکیت، آن را به گرایش «طبیعی» انسان برای یافتن خوشبختی خویش در اموال به تملک درآمده، نسبت می‌دهد. از این رو چون خوشبختی، غایت آزادی است و با مالکیت تحقق می‌پذیرد، پس آزادی تملک نمی‌تواند حد و مرزی داشته باشد (بوردو، ۱۳۸۳، ۸۱). اگر آزادی، مالکیت است پس بر عکس، مالکیت نیز آزادی است (بوردو، ۱۳۸۳، ۸۳). از دیدگاه لیبرالیسم برای اینکه هر کس بتواند به مالکیت دست یابد باید دست کم به دارایی اضافی مالکان دست برد؛ ولی بدون اقدامات خشونت‌آمیز (بوردو، ۱۳۸۳، ۸۴).

در نگاه لیبرالی، مالکیت سنجه روحیه مدنی نیز می‌باشد. بر همین اساس در دوره انقلاب فرانسه شاهد این باور غالب می‌باشیم که، «مالکیت ایجاد شهروند می‌کند» (بوردو، ۱۳۸۳، ۸۶). شهروند در آن دوره عبارت بود از انسانی، با نظم و انضباط، به آن اندازه آگاه که بتواند نمایندگان خود را با آشنایی به مسایل برگزیند و برخوردار از استقلالی که وی را از هرگونه فشار و وسوسه‌ای در امان نگاه دارد و بر اساس چنین دیدگاهی بود که تصور می‌شد بهترین سنجه‌ای که می‌تواند چنین شرایطی را تأمین کند، مالکیت است. زیرا مالک در اداره نیکوی آنها ذی نفع بود. همچنین مالکیت را نشانه یا دست کم قرینه‌ای از دانش و تعلیمات و نیز وثیقه استقلال اقتصادی لازم برای آزادی اندیشه، می‌شمردند (بوردو، ۱۳۸۳، ۸۷). به این ترتیب، در لیبرالیسم، مالکیت و دموکراسی طبقه میانی همراه هم پیش می‌روند (بوردو، ۱۳۸۳، ۸۸).

مالکیت را شرط روحیه مدنی دانستن به معنای توجیه اخلاقی آن نیز هست. فردباوری لیبرال، علاوه بر این توجیه اخلاقی، توجیه دیگری نیز برای مالکیت بیان می‌کند: مالکیت، موتور پیشرفت است. همراه با بریدن از قیمومیت دینی، این برداشت که جستجوی رستگاری آن جهانی باید اساس تلاش انسان‌ها باشد



کنار نهاده شد و این نظر که انگیزه فعالیت انسان، جستن خوشبختی این جهانی است پذیرفته گردید. در این روند، سپس به این کشف رسیدند که انسان‌ها با ملاحظه خوشبختی در افزایش دارایی‌های خود هم به ابتکارهایی در این راستا دست می‌زنند و هم تن به خطرهایی می‌دهند که به پیشرفت شناخت و توسعه اقتصادی دامن می‌زند. مالکیت، در سایه انباشت سرمایه که امکان سرمایه گذاری را فراهم می‌سازد سرچشمه پیشرفت در جامعه صنعتی است (بوردو، ۱۳۸۳، ۸۹).

### ج - حوزه اجتماعی: آزادی

فردگرایی لیبرال، متضمن به رسمیت شناختن انواع آزادی‌ها همانند آزادی اجتماعات، آزادی اعتقاد، آزادی سیاسی، آزادی بیان و آزادی دستیابی به اطلاعات است.

پیشتر در بخش تعریف، آنجا که معنای جامع واژه فردگرایی از فرهنگ اقتصادی نئوپالگریو بیان شده به رابطه آن با آزادی نیز اشاره شد. از آنجا که فردگرایی، ارزش وجودی و اخلاقی بالاتری به فرد در قبال جامعه اختصاص می‌دهد و جامعه را چیزی جز دست‌ساخته بشر و مصنوعی در خدمت انسان نمی‌شمارد، از آزاد گذاردن افراد حمایت می‌کند. آزادی فرد، نباید قربانی قوانین، مقررات و آدابی شود که جامعه را سر پا نگه می‌دارند، زیرا جامعه، نباید مخدوم فرد شود.

در نظام فکری لیبرالیسم، آزادی، شرطی است که همه افراد برای تکامل خود به آن نیاز دارند و به همین علت، یکپارچگی کامل فرد در حیات جمعی جامعه به محدود شدن و انحراف شخصیت منجر می‌شود. با توجه به نگاه بدبینانه و نفی‌انگارانه لیبرال‌ها به جامعه، آزادی اجتماعی مدنظر آنها تنها از طریق حفظ و حراست از حریم خصوصی تحقق پذیر می‌باشد و بر همین اساس، در چارچوب لیبرالیسم، آزادی و حریم خصوصی مفاهیمی کاملاً نزدیک به یکدیگرند؛ چونان که لیبرال‌ها، آزادی را «حوزه‌ای از عدم مداخله» توصیف کرده‌اند (آربلاستر، ۱۳۷۷، ۶۳). از دید لیبرالیسم، انتظار می‌رود افراد در حوزه حریم خصوصی خود بیش از هر شرایط دیگر خشنود و راضی باشند. تنها دلیل این امر آن نیست که حوزه عمومی در مقابل حریم خصوصی، شوره‌زاری از نفی خود و بدوش کشیدن وظایف خسته کننده است، بلکه به این علت است که انسان در درجه اول موجودی اجتماعی تلقی نمی‌شود که معنی یا رضایت خویش را در فعالیت‌های جمعی یا اجتماعی بیابد، بلکه موجودی خودپایا و قائم به ذات است که برای کناره‌گیری از جامعه به محدوده خصوصی محتاج است؛ نه تنها برای استراحت و تجدید قوا، بلکه به مثابه شرط ضروری تحقق خویشتن (آربلاستر، ۱۳۷۷، ۶۴).

با تمام تاکید لیبرال‌ها بر حفظ حریم خصوصی، اما فرد در جامعه حضور دارد و باید برای حیات اجتماعی وی نیز اندیشید، چراکه حضور فرد در جامعه به نقش اجتماعی او در جامعه اشاره می‌کند. از

دیدگاه لیبرالیسم جامعه از افراد تشکیل شده است، و بنا بر این، جامعه، بالاتر یا فراتر از این افراد، موجودیتی ندارد و در این حالت، کارکرد جامعه، خدمت‌رسانی به افراد است، و یکی از راه‌های انجام این کار، حرمت‌گزاری به خودمختاری افراد، و پذیرفتن حق آنها برای زیستن به دلخواه خویش است تا جایی که به آزار دیگران نینجامد. لیبرال‌ها ادعا می‌کنند که افراد را نباید موضوع عمل جمعی یا تعاونی قلمداد کرد، بلکه باید مسؤولیت انجام بسیاری از امور را به آنها محول نمود (آربلاستر، ۱۳۷۷، ۶۶)؛ چرا که فردگرایی لیبرالی معتقد است که نفس عمل جمعی، فردگرایی و افراد را به هر ترتیب از میان خواهد برد (آربلاستر، ۱۳۷۷، ۶۷). فرض در لیبرالیسم بر این است که تنوع افکار، عقاید، و نظایر آن «طبیعی» است، و لذا همنوایی و اتفاق نظر صرفاً محصول نوعی فشار یا اعمال نفوذ است که گوناگونی را از میان می‌برد و افکار و شخصیت‌ها را به قالبی واحد می‌ریزد. این بدگمانی‌ها اهمیت محوری استفاده از رأی مخفی را در ساز و کارهای سیاسی لیبرالی تبیین می‌کنند. فردگرایی لیبرالی بر این باور استوار است که پدید آورندگان پیشرفت اجتماعی، نه گروه‌ها و اجتماعات که افرادند (آربلاستر، ۱۳۷۷، ۶۸ و ۶۹).

آزادی‌ای که بر مبنای فردگرایی اومانیستی گذارده شده است، حداکثر آزادی ممکن است که تکوین جامعه را ممکن سازد. در داخل جامعه، آزادی مطلق بشر، خواه ناخواه مقید می‌شود و بدین سان، بخشی از شئون فرد، قربانی قید و بندهای اجتماع می‌گردد. تمام مساله در فردگرایی با آگاهی به این مساله، آن است که هزینه ساخت اجتماع به حداقل ممکن رسیده، کمترین حد آزادی فرد از دست برود. عقلانیت موجود در این مساله، آن است که با گذشتن از برخی آزادی‌ها و محدود کردن حداقلی آنها، ثمره‌ای بس عظیم و حیاتی عاید فرد می‌شود. این ثمره، امکان زیست و ادامه حیات از طریق کنش متقابل با همنوع است.

از انقلاب کبیر فرانسه، به بعد، آزادی با تأمین تساوی فرصت برای پرورش استعداد‌های افراد یک جامعه، همبستگی نزدیک پیدا کرده است. ماکیاول در کتاب گفتارها نوشته است در جامعه‌ای که حکومت استبدادی، جای آزادی را می‌گیرد، آن جامعه، دیگر پیشرفت نمی‌کند نه ثروتش افزایش می‌یابد و نه قدرتش و در بیشتر موارد، جامعه در سراشیب زوال می‌افتد.

## ۵ - حوزه نظر و شناخت

با در نظر گرفتن دیدگاه لیبرالیسم در زمینه توجه به فرد واحد، معرفت نیز به گونه‌ایی خاص تعبیر و تفسیر می‌شود؛ به صورتی که در اساس معرفت نیز فرد و تجربه‌های منحصر به او پایه قرار می‌گیرد. آنچنان که پیشتر گفته شد شناخت‌شناسی روشنگرانه، یکی از عوامل و مسببات پیدایش فردگرایی بوده است. در اینجا باید بدین نکته توجه داده شود که فردگرایی، به نوبه خود بر پیدایش فلسفه سوپراکتیویته تأثیرگذار

بوده است. این یک تعامل دوجانبه میان حوزه فلسفه و فردگرایی است. در واقع می‌توان بیان کرد که آنچه دکارت تحت عنوان فلسفه «کوژیتو» مطرح می‌ساخت، برآمده از بافت فرهنگی - اجتماعی خاصی بود که فردگرایی از شاخصه‌های آن به شمار می‌آمد، کما اینکه نظریه‌پردازی دکارت و دیگر فیلسوفان سوپراکتیویته از طریق مرکز قرار دادن انسان در حوزه شناخت و اصالت‌بخشی به فرد به عنوان سوژه ایستمولوژیک، فردگرایی را استوار ساخته، بسط دادند.

### ه - بسط عقل لیبرال

مهمترین استعدادی که فرد در مکتب لیبرالیسم باید دارا باشد تا خود را با الگوی استقلال وجودی و خودفرمانی سازگار کند، عقل است (آربلاستر، ۱۳۷۷، ۵۰). عقل، دو معنی کلی دارد که هر دو در اندیشه لیبرالی به برجستگی جلوه می‌کنند. معنی محدودتر و دقیق‌تر آن، عقل را توانایی منطقی اندیشیدن و محاسبه و استنتاج کردن تعریف می‌کند. مفهوم گسترده‌تر آن، مدعی وسیع‌تر بودن و مثبت‌تر بودن است. مفهوم نخست به هدف‌های کاری ندارد و فقط به وسایل می‌پردازد، ولی مفهوم دیگر تا بدین حد محدود نیست. این مفهوم درباره هدف‌ها نیز مانند وسیله‌ها چیزهایی برای گفتن دارد. از دید این مفهوم فقط برخی مقاصد فرد و جامعه شایستگی آن را دارند که عقلانی نامیده شوند. این مفهوم، بسیاری از لیبرال‌ها را به دشمنان فعال مذهب یا دست کم، صور جزم‌اندیش‌تر و قشری‌تر مذهب، تبدیل کرده است (آربلاستر، ۱۳۷۷، ۱۱۸ و ۱۱۹).

لیبرال‌ها با توجه به مبانی فردگرایانه خود، برای عقل، حدود و وظایفی قابل بوده‌اند. از آنجایی که از دید لیبرالیسم هر هدف یا شیئی به این دلیل که خواستنی است، خوب است؛ از دید لیبرال‌هایی چون هابز، هیوم و بنتام، کار عقل این است که چگونگی ارضاء خواهش‌ها، سازش دادن آنها با یکدیگر و با خواهش برای همان چیز از سوی دیگران را معین کند (آربلاستر، ۱۳۷۷، ۵۱). اما از نظر برخی لیبرال‌های دیگر چون اسپینوزا و کانت، عقل صرفاً توانایی محاسبه و روشن‌اندیشی تلقی نمی‌شود. از دیدگاه آنها انسان عاقل، آن نیست که عقل را صرفاً به مثابه چراغ راهنما یا یاور خواهش‌های خویش به کار گیرد. عاقل کسی است که به وسیله عقل، خود را از قید جباریت میل و خواهش می‌رهاند و مطابق با اصول کلی زندگی می‌کند (آربلاستر، ۱۳۷۷، ۵۲).

باید اضافه نمود که ارتباطی میان اعتقاد لیبرال‌ها به عقل و اعتقاد آنها به انسان‌ها به عنوان موجوداتی آزاد و برابر وجود دارد. اعتقاد به اینکه سیاست در حوزه عمومی را باید از طریق به کارگیری عقل پیش برد در واقع، به معنای این است که در تعیین و مشخص کردن سیاست عمومی باید به استدلال عقلانی توسل جست. پس، اعتقاد به مجاب کردن طرف مقابل با استدلال عقلانی و نه با زور و اجبار به معنای اعتقاد

داشتن به حفظ حرمت افراد است، آن هم نه لزوماً در مقام اشخاصی با فضیلت یا هوشمند یا در خدمت آرمانی هنجارین، بلکه در مقام انسانی که همانند خود شما، می‌تواند و باید انتخاب کند که در زندگی‌اش به چه چیزی باور داشته باشد (همپتن، ۱۳۸۰، ۳۱۶).

### و - حوزه دین: سکولاریسم

در مورد تأثیرات فردگرایی (individualism) بر حوزه دین، بدواً دو نکته تذکره‌دانی است: اول اینکه عصر اصلاح دینی (religious reformism) با رشد فزاینده فردگرایی اومانیستی همزمان بوده است و دوم اینکه به لحاظ فنی، فردگرایی یکی از عناصر مفهومی در صورت‌بندی سکولاریسم است.

تأثیرات فردگرایی بر مذهب در چند محور قابل دسته‌بندی است:

۱- **توجه به جزئیت و فردیت:** توجه به انسان و فردانیت و آزادی او از مقومات فکری فردگرایی اومانیستی بود. افکار ویلیام اکام (متوفای ۱۳۴۹)، با نفی هر گونه واقعیتی برای مفاهیم کلی، عاملی شد برای رشد و توسعه فردگرایی در غرب. فردگرایی، محور اندیشه روشنگری شد و یکی از اصول فکری رمانتیسیسم نیز عبارت بود از توجه به فردیت هر انسان به جای عموم و کلیت. فردگرایی با چنین نگرشی به انسان، تشکیکاتی در دین به عنوان یک روایت کلی و عام از انسان و جهان پدید آورد. ابعاد سوتریولوژیک (نجات‌شناسی) و تئولوژیک (غایت‌شناسی) دین از همه بیشتر آسیب دیدند و خصوصاً پروتستان‌تیزم کالونی با ارائه نظریاتی راجع به ایمان و راه نجات که کاملاً فردگرایانه بودند از کاتولیسیسم روی برگرداند.

۲- **توجه به آزادی‌طلبی و استقلال‌خواهی انسان:** با شکل‌گیری رنسانس، در ادبیات ایتالیا شاهد گرایش‌های اولیه فردگرایی اومانیستی و کاهش اتوریته کلیسا بر فرهنگ و عقاید هستیم. در راس همگان، دسی دریوس اراسموس (متوفای ۱۵۳۶) عمیقاً به فردگرایی اومانیستی مسیحی معتقد بود. مارتین لوتر با بیان اینکه «هر کس کشیش خود است»، معیار و محک دینداری را به دست افراد سپرد و دست کلیسا را از «دین فردی» کوتاه نمود.

۳- **تسامح و تساهل دینی:** فردگرایی باعث شد آزادی‌طلبی در عرصه‌های گوناگون به سرعت رشد کند و در عرصه دین به نوعی تساهل مذهبی بیانجامد. آرمان تساهل مذهبی، نشان کاملی از فردگرایی بود؛ دین و مذهب از جمله امور شخصی هر فرد است که بنابر ایده فردگرایی، محترم و در اختیار او است و هیچ کس حق ندارد شخصی را بخاطر مذهبش از حقوق مختلف اجتماعی و انسانی محروم کند. گوتهولد افرائیم لسینگ (۱۷۸۱-۱۷۲۹) از مدافعان تساهل مذهبی، در کتاب *ناتان خردمند* این آرمان را در لباس درام بیان نمود. ولتر از مدافعان سرسخت آزادی

سیاسی بود و معتقد بود شرایط بهتر آزادی و تساهل و نظامات نیکوتر در عملکرد قضایی را می‌توان در تحت یک حکومت سلطنتی تأمین کرد، به شرط آن‌که قدرت کلیسا شکسته شود و روشن‌اندیشی، جای تعصب و خرافه مسیحی را بگیرد و بجای اتوریته کلیسا، فردگرایی بنشیند.

۴- **ماتریالیسم و دین:** با جزئیت فردگرایانه و با دور شدن از کلی‌گرایی افلاطونی و ارسطویی، عقل جزئی‌نگر رشد کرد. ویژگی عقلی که رو به رشد متزاید بود، بستگی به جهان حسی بود و این، خود را هم در ماتریالیسم نشان داد و هم در آمپرسیسیسم. بدین سان، مابعد الطبیعه آرام آرام، امری غیر عقلانی یا حتی ضد عقلی تلقی شد. ماده‌باوری مشهود در افکار ویلیام اکام که در نفی کلیات، نفی علیت، انکار توان عقل در درک مسایل فلسفی، نفی تجرد نفس و عقل فعال و عقل منفعل و فیضان صور علمیه از عقل فعال به عقل منفعل تجلی یافت، "مادیت مشروط" بود که تا مادیت مطلق یک گام بیشتر فاصله نداشت. در قرن ۱۸ آثار موپرتویی و اتین بونو دو کندیاک (۱۷۸۰-۱۷۱۵) به رونق و رشد نوعی بینش ماتریالیستی کمک بسیار نمود و بارون پول فن هلباخ (۱۷۸۹-۱۷۲۳) با کتاب **نظام طبیعت یا قوانین جهان مادی و جهان اخلاقی**، مهمترین بیان موضع ماتریالیستی را عرضه نمود. پیر بل (۱۷۰۶-۱۶۴۷) جاودانگی روح را به این دلیل مردود می‌دانست که دلایل ارایه شده برای آن همگی نامعتبرند. در جهان وحدانی و مونیستی ارنست هاگل (۱۹۱۹-۱۸۳۴) نیز جایی برای خلود نفس وجود نداشت. در قرن ۱۹ کارل مارکس، خلا ترک دین را با ماتریالیسم پر کرد و مکتب ماتریالیسم دیالکتیک را بنیان نهاد. پوزیتیویست‌های قرن ۲۰ با اتخاذ معیار تحقیق‌پذیری، بر ماتریالیسم صحه نهادند. در مورد هایدگر نیز، فردریک کاپلستون معتقد است انسان از نظر او بنیادی مادی و غیر روحانی دارد.

۵- **آمپرسیسیسم و دین:** تجربه‌باوری در انگلستان به ظهور رسید. در تجربه‌باوری **جان لاک** (۱۷۰۴-۱۶۳۲) تاکید شد که هیچ شناخت فراحسی، وجود ندارد و انسان در بدو تولد فاقد مفاهیم اولیه و بدیهی است، انسان دارای روح مجرد و غیر مادی نمی‌باشد. **هیوم** (۱۷۷۶-۱۷۱۱) با تشکیک در اصل مابعدالطبیعی علیت، فروکاستن مفهوم جوهر به مجموع تصورات که توسط تخیل، پیوند یافته‌اند، تکمیل نظریه تصویری بودن شناخت و استفاده حداکثری از عقل برای باز نمودن محدودیت‌های عقل، فرایند سیر انتقالی از راسیونالیسم به آمپرسیسیسم را به غایت رساند.

۶- **اخلاق و دین:** فردگرایی با رشد دادن عقل، سنگر اخلاق را نیز فتح نمود و آن را از کلیسا و دین جدا ساخت و به معیارهای فردانی افراد بشر ارجاع داد. از جمله متفکران معتقد به جدایی اخلاق از دین، پیر بل (۱۷۰۶-۱۶۴۷) بود. کلود آدرین هلوسیوس (۱۷۷۱-۱۷۱۵)،

کلیسایان را از موانع در برابر تأسیس یک نظام خوب تربیتی می‌دید و دوگلد استوارت (۱۸۲۸-۱۷۵۳) که جانشین آدام فرگوسن در کرسی فلسفه اخلاق در دانشگاه ادنبرگ بود، به نوعی اخلاق تقدس‌زدوده و مستقل از مشیت و امر الهی می‌اندیشید. او الزام اخلاقی را همچون باتلر در حجیت برین وجدان می‌دانست. به رای استوارت، چنانچه الزام را بر حسب مشیت و امر الهی تفسیر کنیم، خود را گرفتار دور فاسد خواهیم یافت. جان استوارت میل می‌گفت: ترس عمده من این است که این سنخ تربیت که می‌کوشد فکر و احساسات را کاملاً مذهبی بار آورد و شعایر دنیوی را یکسره از نظر دور بدارد، سرانجام به تولید خصلت‌هایی نوکرمنش و تحقیرکردنی منجر شود و این با فردگرایی و ارزش‌های آن ناسازگار است. هاکسلی، با تخطئه اخلاق تکاملی و دیانت و حیانی، متمسک به یک نوع اصالت شهود اخلاقی شده بود و آن را سرچشمه هنجارهای اخلاقی می‌شمرد. کارل پیرسون (۱۸۵۷-۱۹۳۶) معتقد بود علم اخلاق، باید از وابستگی به اوامر و نواهی دین سنتی، آزاد باشد و بر پایه‌ای علمی همچون جستجوی عقلانی سعادت جامعه بشری، مبتنی گردد.

۷- **سیاست و دین:** فردگرایی علاوه بر اخلاق، به حوزه سیاست نیز تعرض جست و تعیین مبانی و مجاری آن را از آن عقلانیت مورد حمایت خویش نمود. در قرن ۱۸ به عنوان مثال، **روسو** با ابتدای نظم اجتماعی بر مبنای اراده کلی و گسستن این اراده از نهاد دینی، راه سکولاریزاسیون جامعه و سیاست را می‌پوید. مبنای او بر این امر به نظریه قرارداد اجتماعی بازمی‌گردد؛ «هر یک از ما شخص خود و تمام توانایی خود را تحت فرمان اراده عمومی به مشارکت می‌گذاریم»، اما کلیسا با اراده کلی مردم، ناسازگار است، لذا حق فرمانروایی بر مردم را ندارد. مشاهده می‌شود که آنچه به نظر روسو، معیار اصیل فرمانروایی است افراد انسان‌ها به عنوان موجودات خودمختار است و این همان ایده فردگرایی است.

۸- **تاریخ و دین:** نحوه پرداختن سنتی به تاریخ در پرتو عقلانیت فردگرایانه، به نقد کشیده شد. عقلانیت فردگرا، به دنبال اثبات تجربی و عینی (concrete) امور تاریخی بود. به عبارت دیگر، پرهیز از اثبات‌های ماتقدم و پیشینی از جنبه‌های دیگر عقلانیت نقادی بود. امور تاریخی باید با تحقیقی تاریخی اثبات شوند نه با استدلال‌های ماتقدم. این بینش، کار را به نقادی تاریخی کتاب مقدس و شخصیت عیسی کشاند. لسینگ معتقد بود که کتاب مقدس، وحی بی‌چون و چرا نیست. او پیشقدم انتقاد شدیدی بر کتاب مقدس شد که بعدها در قرن نوزدهم رواج فراوان یافت. در قرن ۱۹ به علت تردید در اصول عقاید مهم کتاب مقدس، هدفداری جهان، شان و اشرافیت الوهی انسان و نمایش شکوهمند آفرینش انسان و هبوط آدم، که نظریه تکامل، در آنها خدشه وارد کرده بود،

نظرها به بررسی میزان وثاقت تاریخی کتاب مقدس معطوف گردید. چارلز هاج از حوزه علمیه پرینستون، کتاب مقدس را دارای دو بخش می‌دانست: یک بخش الهامی که حاصل الهام به نویسندگان آنها است و یک بخش غیر الهامی که حجت نیست و مساله تکامل هم از همین قسم است و لذا کتاب مقدس در این باب، حجت نیست. رفته رفته پژوهش‌های مربوط به کتاب مقدس، هم در دوره پاپ لئوی سیزدهم (۱۹۰۳-۱۸۷۸) و نیز در ایام جدید در دوره پیوس دوازدهم (۱۹۵۸-۱۹۳۹) نظر مساعدتر رم را جلب کرد. با آنکه کمیسیون پاپی کتاب مقدس در ۱۹۰۲ توصیه کرده بود که باید اصالت و اعتبار پنج کتاب اول از اسفار کتاب مقدس، یعنی اسفار خمسه تورات، به همگان تعلیم و تذکر داده شود، در سال ۱۹۴۸ نه فقط باز نگری مندرجات کتاب مقدس تشویق می‌شد، بلکه گفته می‌شد که احکام اسفار خمسه، محصول سیر تکاملی طولانی بر وفق اوضاع و احوال متحول بوده است. در یکی از اجلاس‌های واتیکان در سال ۱۹۴۳ گفته شد که کتاب مقدس از شیوه بیان و تعبیرات خاص اقوام باستان استفاده می‌کند و مفسران جدید باید در تبعات خویش، کاملا روحیه آن روزگاران دوردست را با کمک تحقیقات تاریخی، باستانشناسی، قوم‌شناسی و سایر علوم، ادراک نمایند. شلایرماخر، ارزش کتاب مقدس را فقط در این می‌دانست که سابقه احوال و تجارب دینی اسرائیل و مسیح و سرگذشت مؤننان صدر اول را باز می‌گوید. ریتشل عمیقا به تحقیقات تاریخی مربوط به زندگانی مسیح علاقه داشت. در آلمان، یک مکتب کلامی کاملا برجسته و مشخص به نام "مکتب تاریخ دین" پدید آمد که از اواخر قرن نوزدهم تا حدود سال ۱۹۲۰ در حال پیشرفت بود و چنان که از نامش پیدا است به مسایل علم کلام از جنبه تاریخی می‌پرداخت. مکتب تاریخ دین می‌خواست، مسیحیت را در رابطه با سایر جنبش‌های دینی و درون تاریخ دین به صورت یک کل بشناسد. مکتب تاریخ دین، ضربه‌ای شدید بر تصویر عیسای تاریخی که آن همه از نظر پیروان ریتشل، مهم بود وارد آورد. اعتراض آلبرت کالتف (۱۸۵۰-۱۹۰۶) بر عیسای تاریخی، آشکارا بر پایه دلایل جامعه‌شناختی مبتنی بود. اتو فلایدرر (۱۸۳۹-۱۹۰۸) می‌گفت: عیسای تاریخی که مقصود هارناک بود در دسترس ما نیست. لایمن آبوت (۱۸۳۵-۱۹۲۲)، کتاب مقدس را نمایانگر طلبه بصیرت دینی در ضمیر انسان‌هایی می‌دانست که فرزند زمان خویشان بوده‌اند و آهسته آهسته و به نحوی ناکامل، حقیقت را درمی‌یافته‌اند. اصول نگرش تاریخی ارنست ترولتس (۱۸۶۵-۱۹۲۳)، یعنی اصل انتقاد (عدم ایقان به حوادث کتب عهد جدید)، اصل مقایسه و تشبیه (شاهت روزگار گذشته با روزگار ما در عدم رخداد معجزات) و اصل همبستگی (نظام همبسته تاریخ و عدم مداخله الهی) بر تصویر تاریخی کتب مقدس، خدشه جدی

زدند. یوهانس ویس (۱۹۱۴-۱۸۶۳) بر اساس **نقادی اسلوب** (نوعی نگرش به انجیل‌ها که در پی تحلیل و طبقه‌بندی سبک‌های ادبی، گفتارها و نقل‌ها و حکایت‌های گوناگونی است که اناجیل از آنها ساخته شده‌اند) می‌نویسد: اسناد ما، خود عیسی را به ما نشان نمی‌دهند، بلکه تصویر عیسایی را که به صبغه اندیشه‌ها و علایق پیروان و معتقدانش درآمده است به ما می‌نمایانند. آلبرت شوایتزر (۱۹۶۵-۱۸۷۵) متذکر می‌شود که ما باید بپذیریم که عیسی به روزگار خودش تعلق دارد و باید با توجه به روزگار خودش ادراک شود. از این‌رو، وی نسبت به زمان ما بیگانه و یک معما و راز است. ما ناچاریم این حقیقت واضح و روشن را بپذیریم که حقیقت دینی، نسلی با نسل دیگر فرق می‌کند. ویس و شوایتزر، مبادی مسیحی را به رستاخیزشناسی یهود پیوند می‌دهند؛ سایر نویسندگان، آنها را با جنبش‌های دینی گوناگون جهان یونانی‌مآبی از قبیل مکتب غنوصیه و آیین‌های رازمند، مرتبط می‌کنند. چنین نظریاتی، پیشتر یعنی در قرن نوزدهم پیشرفت کرده بودند، اما در آغاز قرن بیستم محرکی تازه برای آنها به دست آمده است. از میان این نظریات قرن بیستمی که مسیح را اسطوره می‌دانند آن نظریه‌ای که بیشترین توجهات را به سوی خود جلب کرده است نظریه آرتور دریوز (۱۹۳۵-۱۸۶۵) است. دریوز معتقد است اناجیل، متضمن هیچ تاریخی نیستند، بلکه صرفاً عبارتند از بخش‌هایی از مطالب جزمی، مدافعی و مذهبی. آنها هیچ چیز درباره عیسای تاریخی به ما نمی‌گویند، بلکه تنها درباره شخصیت صرفاً اساطیری آن انسان سرشناسی که در آیین مسیحی اولیه مورد احترام بوده و مبدا و منشا وی را می‌توان در اساطیر جهان باستان دنبال کرد سخن می‌گویند. فلسفه دریوز، یگانه‌انگاری‌ای است که در آن، جهان به صورت جریانی واحد با خدایی که کاملاً در آن حلول کرده ادراک می‌شود. از نظر دریوز، زندگی جهان، زندگی خداست و تاریخ انسان، تاریخ الهی است. رنج و عذاب انسان، رنج و عذاب خداست که در وجدان دینی فرد رنج می‌کشد و می‌میرد تا پیروز شود. این افسانه مسیحی، متضمن اندیشه‌هایی از طریق رنج بردن است، اما این اندیشه، آن گاه که تنها به یک شخص خاص تاریخی نسبت داده شود که در یک زمان خاصی زندگی می‌کرده است در پرده ابهام فرو می‌رود. در پس اعتقاد دریوز به خدا، اسطوره‌زدایی او از اندیویدوآلیسم ریشه می‌گیرد، چرا که مفهوم مسیحی وحی را با تکیه بر محوریت فرد انسانی، عملاً نفی می‌کند.

۹- **حوزه الهیات (کلام):** سرخوردگی در امکان اثبات تاریخی برخی اعتقادات دینی مهم مسیحی که عقلانیت برآمده از اندیویدوآلیته، ایجاد کرده بود، الهیات (کلام) را دچار آشوب نمود. راه حل‌های مختلفی از سوی روشنفکران پیش گرفته شدند:



۹- الف) راه حل برخی متکلمان، گرایش به **ایدئالیسم** بود. تعلق خاطر تفسیر ایدئالیستی مطلق به امر کلی، منجر به این نتیجه دینی شد که تاریخ، کم اهمیت قلمداد گردید، مثلاً گفته شد اعتقاد به تجسّدی جزئی سودمند است، اما نه به عنوان اثبات رویدادی قطعی و دایمی، بلکه به عنوان تمثیلی برای حقیقت بی‌زمان وحدت خدا و انسان.

۹- ب) برخی **لاادری‌گرا** شدند. همانگونه که پیشتر مطرح شد، عقلانیت برآمده از اندویدوآلیته، دعوی نفی معقولیت از الهیات را داشت. به تبع این امر، **شکاکیت** نیز حضور به هم رساند. از نظر آبلار، شک و تردید به خلاف آنچه در دیدگاه سنتی مطرح بود، گناه محسوب نمی‌شود بلکه برای آغاز هر نوع دانشی ضرورت دارد. در قرن ۱۸ شکاکیت، موضوع زنده‌ای بود، هرچند بیشتر در فرانسه تا در انگلستان. **هیوم**، شکاکیت را پادزهری سلامت‌بخش برای جزمی‌اندیشی و تعصب‌ورزی می‌دانست. هیوم با اتخاذ نظری لاادری‌گرایانه و ادعای این امر که وجود خداوند را منطقیانه اثبات می‌توان نمود و نه انکار و با فقدان شواهد و دلایل قابل اتکا، بهترین کار، خودداری از قضاوت در باب اینگونه مسائل ابدی است، در واقع، دم از فقدان عقلانیت الهیات زد. همچنین در قرن نوزدهم، داروین را می‌بینیم که از اعتقاد مبهم به یک قدرت متعالی، در زمان نگارش کتاب **منشا انواع**، به لاادریگری و بی‌تفاوتی در قبال مسایل دینی که در اندیشه سال‌های اواخر عمرش نمایان است سیر کرد. هربرت اسپنسر نیز لاادریگری تکامل‌اندیشانه را در ترکیب یک نظام جامع به کار برد.

۹- ج) برخی به **انکار صریح مابعدالطبیعه** نظر دادند. انکار مابعدالطبیعه در فرانسه قرن ۱۸ شایع بود. کریستیان تومازیوس (۱۶۵۵-۱۷۲۵)، از برترین نمایندگان مرحله اول روشنگری در آلمان، با مابعدالطبیعه مخالف بود. مابعدالطبیعه، به اعتقاد او معرفت حقیقی به دست نمی‌دهد. ژان لورون دالامبر (۱۷۸۳-۱۷۱۷) بر آن بود که نظریات مابعدالطبیعی، ما را به تعارض احکام می‌کشاند و به شکاکیت می‌انجامد؛ این گونه نظریات، سرچشمه شناخت نیست. علم، نیازی به صفات و ماهیات خفیه یا نظریات و تبیینات مابعدالطبیعی ندارد. تامس براون (۱۸۲۰-۱۷۷۸) با تاکید، می‌گفت همه استدلال‌های پیشینی و به راستی همه براهین مابعدالطبیعی، در باب خداشناسی، مردودند، مگر تا جایی که بتوان آنها را به آنچه او برهان طبیعی می‌نامد تحویل کرد. انتقادهای هیوم و کانت و دیگران و تاحدی شکاکیت بیشتر، سبب شد برداشت انتزاعی دئیسم در نیمه دوم قرن ۱۸ مورد اقبال کمتری واقع شود. ویلهلم هرمان (۱۹۲۲-۱۸۴۶) بر این باور بود که اختلاطی که میان مابعدالطبیعه و دین در عقاید سنتی کلیسایی با اخذ و اقتباس از تحقیقات نظری یونانی اتفاق افتاد نادرست بوده است و باید تعلیمات مسیحی را از مابعدالطبیعه پیراست و آنها را به صورت پیامدها و نتایج ضمنی واقعیت اساسی پیوند انسان مؤمن با خدا در مسیح، تفسیر نمود.

کارل پیرسون (۱۹۳۶-۱۸۵۷) دو ادعا داشت: ۱- اثبات این حق برای علم که در همه عرصه‌های دانش تحقیق کند. ۲- انکار امکان وجود هرگونه شناختی بیرون از علم، بدین معنی که علم کلام و مابعدالطبیعه نمی‌توانند هیچ کمکی برای شناخت بکنند. بنابر این، دانشمند باید قلمرو دین و اخلاق را از متکلم و فیلسوف گرفته و آنها را با روشی عقلانی، تحقیق و بررسی کند. جیمز هنری لئوبا (۱۹۴۶-۱۸۶۷) معتقد بود دلیل وجود دین، نه حقیقت عینی مفاهیم آن، بلکه ارزش زیستی آن است؛ مثلاً اعتقاد به خدای شخصی، ابتدا با برهان‌های مابعدالطبیعی مانند برهان نظم اثبات می‌شد، اما پیشرفت علوم طبیعی توان چنین برهان‌هایی را از بین برد. سپس متکلمان جدید با مردود شمردن مابعدالطبیعه به تجربه درونی متوسل شدند (لئوبا در اینجا بیشتر به ریتشلی‌ها نظر دارد)، اما روان‌شناسی علمی، این استدلال از تجربه درونی بر خدای شخصی را نیز مردود می‌داند.

**۹-۵) بی‌معنایی گزاره‌های دینی:** معیار پوزیتیویست‌ها برای معناداری یک قضیه، عبارت است از اصل تحقیق‌پذیری، یعنی شرط معناداری یک گزاره صرفاً این است که قابل تایید با مشاهده حسی باشد. مطابق معیار پوزیتیویست‌ها، هر قضیه‌ای در اخلاق یا زیبایی‌شناسی یا دین و حتی بسیاری از قضایای روزانه مربوط به امور روانی، بی‌معنا است. ریتشل، مابعدالطبیعه را بدین جهت که در بدجلوه دادن دین و الهیات مؤثر است مردود شمرد.

**۹-۵) انکار بالکلیه دین (الحاد):** در قرن ۱۸ روشنگری فرانسه، غالباً مخالف مذهب کاتولیک بود و بعضی از متفکران آن با دین، به طور کلی، دشمنی می‌ورزیدند، آنان اگر رای به طرد مذهب وحی و گاهی به طور کلی، همه مذاهب می‌دادند، پاره‌ای ناشی از اعتقاد آنها به این امر بود که مذهب، چه مذهب وحی، به طور اخص و چه مذهب، به طور اعم، دشمن پیشرفت فکری و به کار بردن آزادانه و آشکار عقل است، ولی این طرز تفکر، مسلماً خصیصه روشنگری آلمان نبود. پیر بل (۱۷۰۶-۱۶۴۷) وجود خدا را به خاطر وجود شر، مردود دانست. دنی دیدرو (۱۷۸۳-۱۷۱۳) که به همراه دالامبر، دائرة المعارف فرانسه را منتشر کردند، در مرحله‌ای از عمر خود، رساله‌ای درباره کفایت دین طبیعی نوشت، ولی در مرحله سپس‌تری از استدلال خود، ملحد شد و مردم را به آزاد کردن خود از یوغ دین فراخواند. دلباک، معتقد بود دین، دشمن خوشبختی و وسیله استبداد است. مارکی دو کندوسه (۱۷۹۴-۱۷۴۳) با هرگونه مذهبی، خصومت می‌ورزید.

در قرن ۱۹ جریان چهارمی که در کنار تجربه‌باوری، ایدئالیسم مطلق و اگزیستانسیالیسم، خودنمایی کرد یک جریان الحادی و لادری‌گرا بود که در اندیشه‌های فویرباخ و نیچه و مکاتب ماتریالیسم دیالکتیک مارکس، تحصیلی اگوست کنت، اصالت نفع جان استوارت میل و پراگماتیسم پیرس و جیمز

متجلی گشت. فردریک نیچه (۱۹۰۰-۱۸۴۴)، مکتب الهیات "مرگ خدا" را پایه گذاری نمود. ت. ه. هاکسلی تا جایی پیش رفت که با اعتبار و وثاقت کتاب مقدس و برهان اتقان صنع درافتاد.

در قرن بیستم، **اگزستانسالیسم** ملحدانه در اندیشه‌های سارتر و تا حدودی در فلسفه هایدگر، مصداق یافت. در دوره پیش از جنگ جهانی اول، جورج سانتایانا، پایان ایده‌آلیسم را اعلام کرد و گفت تمامی تمدن جهان مسیحیت، وارد مرحله‌ای بحرانی شده و به زودی، تمدن جدیدی جانشین آن خواهد شد: "تمامی زندگی ما آکنده از تصفیه تدریجی و صعودی یک روح تازه شده است که همانا روح دموکراسی آزاد، الحادی و بین‌المللی است." اس. برایتمن درباره حالت و وضعیت این دوره می‌گوید: "شاید اعتقاد خداپرستانه با قوسی نزولی نمایانده می‌شد که به نظر می‌رسد به سرعت به مرحله نابودی نزدیک می‌شود. قبل از جنگ جهانی اول، مهم‌ترین فیلسوفان، در جهان انگلیسی زبان عبارت بودند از اشخاصی نظیر وارد، راشدال، بوسانکیت، برادلی، رويس، بون و جیمز که اکثریت قاطع آنها خداپرست بودند. اما از فیلسوفان بزرگ انگلیسی زبان جهان متاخرتر نظیر راسل، سانتایانا، برود، دیوئی، هوکینگ و وایتهد، تنها یک یا دو نفر را احتمالاً بتوان خداپرست به حساب آورد، ولی اغلب آنان مخالفان آشکار خداپرسی‌اند." کروچه، صریحاً منکر وجود هرگونه روح متعالی بود.

**۹- (و) تبیین مادی از منشا دین:** برنار لو بوویه دو فونتئل (۱۷۵۷-۱۶۵۷) اندکی شبیه به اگوست کنت، قایل به این بود که انسان اولیه برای توجیه و تبیین پدیده‌ها به اساطیر دست می‌یازید. او با ادامه دادن به این تبیین، می‌خواهد منشای کاملاً انسانی برای دین بیابد. هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱) با ارایه تحلیلی مادی و روانشناسانه از منشا دین، فروکاهش دین به پذیرش فرضیه‌ای محتمل در توجیه نظم گیتی و ادعای بی‌فایده‌گی دین، اندیشه‌های ناب سکولاریستی را بسط داد. لودویگ فویرباخ (۱۸۰۴-۱۸۷۲)، دین را نشان دهنده طبیعت و آمال انسان می‌شمرد. "وجود الهی چیزی نیست جز وجود انسانی، یعنی طبیعت انسانی تصفیه شده و رها گشته از محدودیت‌های انسانی و عینیت یافته." فلسفه تحلیل زبانی، دین را به یک جنبه انسانی مانند جنبه‌های دیگر فرومی‌کاست. به عقیده فیلسوفان این مکتب، دین و اعتقاد دینی هم مثل هر صورتی از زندگی، مبین نیازهای انسان است و در اینجا نیز با صورتی از گفتار مواجهیم که مانند هر چیز دیگر، یکی از صورت‌های زندگی است. دورکیم به این نتیجه رسید که دین را باید به مثابه پدیده‌ای اجتماعی تلقی کرد. مارکسیست‌ها، دین را صرفاً تابعی برآمده از شرایط اقتصادی به حساب می‌آوردند. کارل مارکس (۱۸۸۳-۱۸۱۸) معتقد بود انسان، به وجود آورنده دین است، اما دین، انسان را نمی‌سازد. دین، عبارت است از آه و ناله موجودات ستمدیده و احساسات جهانی بی‌احساس و روح کالبدی بی‌روح. آلبرت کالتف (۱۹۰۶-۱۸۵۰) منادی مسیحیت را نه در فلسفه‌ها و اسطوره‌های

رایج در آن زمان، بلکه در جنبش‌های اجتماعی که ممکن است باعث به وجود آمدن جامعه موسیخی شده باشند جستجو می‌کرد. کارل کاوتسکی (۱۹۳۸-۱۸۵۴) نیز معتقد بود مسیحیت، کار یک فرد نبوده، بلکه ریشه در جنبش‌های اجتماعی کارگری دارد. ولادیمیر ایلیچ لنین (۱۹۲۴-۱۸۷۰) با نگرش مارکسیستی در مورد دین، معتقد است دین، به عنوان نهادی اجتماعی، حامی منافع طبقه حاکم در دولت هر جامعه‌ای است.

۹- (ز) **تبیین عاطفی - روانی از اعتبار دین:** در این تبیین، سعی می‌شود در پرتو ارج نهادن به افراد انسان، از اعتبار لاهوتی و اتوریته مابعدالطبیعی دین که امری خلاف عقل قلمداد می‌شود پرهیز شده، اعتبار دین در امور دیگری همچون آثار نیکو و مطلوب روانی آن جسته شود. طرز تفکر فایده‌باورانه و عطف توجه به آثار و فواید یک امر، در عصر اصلاحات دینی نضج گرفت. لوتر، سردمدار نهضت اصلاح دینی، چنین می‌اندیشید که تفکر فلسفی، صلاحیت اندکی در ورود به قلمرو الهیات دارد، یا هرگز چنین صلاحیتی ندارد. بر اثر این تفکر، اعتقاد بر آن شد که مهم‌ترین محرک تفکر فلسفی، باید فایده‌مند بودن باشد نه مشاهده حقیقت لافسه. به عبارت دیگر، فلسفه باید بیشتر با مسایل اخلاقی و تشکیلات اجتماعی و قانون سرو کار داشته باشد تا با مابعدالطبیعه و الهیات. کریستیان تومازیوس (۱۷۲۵-۱۶۵۵) معتقد بود ارزش فلسفه در سودمندی آن و مشارکت در فراهم آوردن خیر عمومی یا اجتماعی شادی یا سعادت فرد است. قرن نوزدهم در اروپا که قرن مقابله عاقلانه با دین بوده است، با مال اندیشی متفکران اجتماعی و روان‌شناسان، نوعی انعطاف در این مسأله پدید آمد و دین به عنوان اکتذوبه‌ای ناگزیر و مفید معرفی گردید. کنت در عین متعلق دانستن آن به دوره کودکی بشر، آن را برای حفظ انسجام اجتماعی و مشروعیت بخشی به ساخت قدرت در جامعه، لازم ارزیابی کرد. رادکلیف براون، آن را یک باور نادرست، اما دارای کارکرد برشمرد. مارکس با تمام بدبینی‌اش نسبت به دین، آن را آه ستم‌دیدگان دانست. چارلز ساندرز پیرس (۱۹۱۴-۱۸۳۹)، ویلیام جیمز (۱۹۱۰-۱۸۴۲) و جان دیوئی (۱۹۵۲-۱۸۵۹) مکتب پراگماتیسم را بنا نهادند. این مکتب می‌گوید یگانه آزمایشی که در مورد حقیقت وجود دارد عبارت است از نتایج عملی آن. پس حقیقت نسبی است. در نتیجه، دین و جنبه‌های مختلف آن، به خودی خود، دارای ارزش نیستند، بلکه این ارزش در آثار روانشناختی و اخلاقی آن نهفته است. گوهر دین بر اساس مکتب **ایده‌آلیسم مطلق جدید**، در جهان‌بینی یافت می‌شود که بر طبق آن هر چیزی به روح مطلق به عنوان واقعیت یگانه‌نهایی بر گردد. این واقعیت را ممکن است به صورت موجودی عقلی ادراک کرد (کیرد و جونز) یا به صورت فراعقلی (برادلی، بوسانکیت، س.ا. کمبل) یا به عنوان موجودی مرکب از فکر و اراده (رویس)، یا عقل نیز ممکن است با وحی تکمیل شود (ایلینگ ورث) یا برخوردار

از آشفته‌گی جهانی باشد (کمبل) یا تابع اشراق عرفانی باشد (تراین). آلبرت شوایتزر (۱۸۷۵-۱۹۶۵) به جهت اعتقاد به تعلق عیسی به روزگار خود و بیگانه بودن او با زمان ما با نگرشی فروگاشی به دین، به این نتیجه می‌رسد که باید در تعلیمات عیسی، عامل روحانی خاصی بیابیم که خود او، آیین محبت می‌نامد که به طور ضروری با جهان‌بینی‌های گوناگون، نسبت یکسانی داشته باشد. زیگموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹) توضیح می‌داد ناخودآگاه هم شامل غرایز و امیال ابتدایی طبیعت انسانی می‌شود و هم شامل تجربه‌های سرکوب شده. ظهورات مسایل سرکوب شده عبارتند از: روان‌پریشی‌ها. فروید معتقد است دین را باید با مدل قرار دادن چنین روان‌پریشی‌هایی فهمید... بدین ترتیب، معلوم می‌شود که یک اعتقاد دینی از طریق پیشینه روان‌شناختی آن کسی که معتقد به آن است مشخص و متعین می‌شود و یک چنین اعتقادی، اساساً بچگانه و ناشی از روان‌پریشی است. یونگ بر اساس ردیه کانتی‌اش بر مابعدالطبیعه تصور می‌کند که خدا را به عنوان یک واقعیت روان‌شناختی می‌توان شناخت، اما اعتقاد به این که او حقیقتی دیگر یا برتر دارد اثبات‌شدنی نیست. حقایق دینی، حقایق مابعدالطبیعه، عینی نیستند، بلکه حقایق زندگی‌اند.

**۹- ح) دین غیر وحیانی:** فردگرایی با اطمینان بخشی به انسان راجع به قدرت عقل استقرایی و غیر قیاسی‌اش در کشف نظامواره خلقت که با رشد علوم طبیعی و کیهان‌شناسی تقویت و تایید می‌شد، موجب پیدایی دید **مکانیستی** بسته به جهان شد (جهانی که دخالت ماورایی را بر نمی‌تابد) و این امر، علاوه بر این که یکی از خصوصیات عقلانیت علمی رنسانس بود، یکی از مبانی بسط راسیونالیسم نیز گردید. اگر تعقل تجربتی و علمی، تمام جهان را که پیشتر مملو از افسون (!) بود به نظامواره‌ای قابل درک عقلانی و تجربی درآورده است، بنابراین عقل فردی بشر، قابل تکیه بیشتر و شایسته رشد و بالندگی است و دیگر به وحی نیاز ندارد. هرمان زاموئل ریماروس (۱۷۶۸-۱۶۹۴)، از مخالفان سرسخت دین فوق طبیعی، بر آن بود که جهان، خود وحی الهی است و معجزه، شایسته عظمت الهی نیست؛ زیرا خداوند مشیت خود را از طریق نظام، آشکار می‌کند که با عقل می‌توان آن را دریافت. مرحله نهم از مراحل نگاهانه مارکی دو کندوسه (۱۷۹۴-۱۷۴۳)، عصر کشف نظام حقیقی طبیعت به اهتمام نیوتون و بنیانگذاری شناخت انسان یا طبیعت آدمی به دست لاک و کشف نظام جامعه انسانی به یمن تحقیقات تورگو و روسو و پرایس است. تورگو و کندورسه، بر این عقیده بودند که الهیات با نیرو گرفتن نور عقل علمی، از بین می‌رود. آگوست کنت (۱۸۵۷-۱۷۹۸)، واضع اصطلاح "جامعه‌شناسی"، معتقد به سه دوره مشهور ربانی، مابعدالطبیعی و علمی تحصلی بود. فکر انسان، در مرحله سوم، به دنبال مطالعه قوانین علمی جهان است. در این مرحله، خدا و امور ماوراءطبیعی به عنوان امور نامرتب و خرافاتی به کناری گذاشته

می‌شوند. اواخر قرن نوزدهم در محیط عصر ویکتوریا، اندیشه ترقی تکاملی، جانشین دنیوی مشیت الهی شده بود و ایمان به ترقی، جای اعتقاد به خلقت و مشیت را گرفته بود. جیمز جورج فریزر (۱۸۵۴-۱۹۴۱) معتقد بود در تکامل ذهن بشر، سه مرحله وجود دارد: مرحله سحر و جادو، دین و علم. در مرحله دین، انسان، دیگر به خودش متکی نیست، بلکه مترصد کمک گرفتن از موجودات نامرئی است که به اعتقاد او از چنان قدرتی برخوردارند که می‌توانند حوادث طبیعی را تحت تدبیر و کنترل خود درآورند اما تجربه، اشتباه انسان را به او می‌نمایاند. یکنواختی پایدار طبیعت کشف می‌شود و دین، جای خود را به علم می‌دهد.

کلود آدرین هلوسیوس (۱۷۱۵-۱۷۷۱) تنها به شکلی از دین طبیعی اعتقاد داشت. محتوای چنین دینی، بیشتر به زبان اخلاق قابل تعبیر است تا به زبان عقاید لاهوتی. روسو قایل به دین مدنی بود، یعنی دینی که متمایز از دین وحی به وساطت کلیساست. هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱) دین را به پذیرش فرضیه‌ای محتمل در توجیه نظم گیتی فرومی‌کاست. هگل معتقد بود دین را می‌توان به طور کلی چنین تعریف کرد که عبارت است از تظاهر مطلق به صورت مجاز و مستعار یا انگار. اگوست کنت (۱۸۵۷-۱۷۹۸) پیشنهاد نمود یک دین انسانی به وجود آید که در آن، خدا از تخت به زیر افکنده شود و انسان که وجود اصلی است جای خدا را بگیرد. وی حتی یک شیوه خاص عبادت، نظیر عبادت کاتولیکی و روحانیون و آیین‌های مقدس را برای هدف‌های غیر دینی خود پذیرفت. ارنست هاگل (۱۹۱۹-۱۸۳۴) دینی تازه یعنی دین مونیسم را پیشنهاد می‌کند. این دین تازه، یک همه‌خداانگاری خواهد بود که در آن، خدا با طبیعت، یکی است و معلوم می‌شود که آن، یک دین علمی است همراه با اخلاقی علمی. نخستین انجمن مونیسم بین‌المللی در سال ۱۹۱۲ برپا شد، اما این نخستین و آخرین انجمن بود. جیمز هنری لثویا (۱۹۴۶-۱۸۶۷) معتقد بود نیازهای دینی انسان، واقعی بوده و باید آنها را برآورده ساخت. این نیازها باید در یک دین طبیعی برآورده شوند که برای شناخت علمی، اهمیتی قایل است. او ترکیبی از دین انسانیت کنت با فلسفه تحول خلاق برگسون را به عنوان دینی برای آینده معرفی می‌کند. در اینجا انسانیت، صورت آرمانی به خود گرفته و به صورت تجلی انرژی خلاق که واجد شرایط و صفات برتر برای یک مبدا الهام دینی است پذیرفته شده است.

۹- ط) تصویر غیر دینی از خدا: در راستای پیدایش دئیسم، فردگرایی تصویری غیر دینی از خدا را نیز بسط داد. تصویر خدا در دوره روشنگری، عمدتاً تصویر خدای ساعتساز بود، چرا که این تصویر با زدودن عظمت مطلق الهی و کاستن از عظمت خدا، می‌تواند در خدمت اندویدوآلیته و عظمت بشر درآید. این تصویر، با نیوتن، جای خود را به خدای رخنه‌پوش سپرد. خدای حال غیر متشخص،

تصویری رمانتیک بود که در قرن ۱۹ و بیان نظریه تکامل موجودات، از یک‌سوی و ظهور فلسفه ایدئالیسم مطلق از سوی دیگر، به آن دامن زده شد. یکی از اصول فکری **رمانتیسیسم** عبارت بود از **حلول** و سیلان خدا در طبیعت، نه غیریت و به کلی دیگر بودن خداوند. طبق تفکر رمانتیک که دقیقاً از فردیت اومانیستی با تاکید بر حالات عاطفی فرد برآمده بود، خداوند، آفریننده بیرونی، یعنی مباین از دستگاه آفرینش بی‌روح نیست، بلکه خود روح منتشر در آفاق و انفس است. در مکتب ایدئالیسم مطلق آلمان، فیخته (۱۸۱۴-۱۷۶۲)، فلسفه خود را بر اساس "من" آزاد و با شعور قرار داد که باید از آن، همه چیز استخراج گردد. جهان مادی ما انعکاسی از من روحانی است. خدا در چنین فلسفه‌ای، تصویری خاص می‌یابد. فلسفه اینهمانی شلینگ (۱۸۵۴-۱۷۷۵)، طبیعت و فلسفه را مظاهر وجود واحد مطلق دانست که اساس همه چیز است. موفق‌ترین تفسیرهای ایده آلیسم شخصی متعلق به راشدال، هویسون و مک‌تاگارت که افراطی‌ترین آنها هم بودند به بهای تخفیف خداوند و یا حتی از میان برداشتن کامل او، به شخصیت فرد خدمت نمودند. راشدال، خدا را مطلق نمی‌داند. یک شخص هرگز نمی‌تواند در شخص دیگر مندرج باشد. از این رو اشخاص مخلوق، در خدا مندرج نیستند، بلکه بیرون از او قرار دارند. هم خدا و هم نفوس، در مطلق مندرجند، لکن خود مطلق نمی‌تواند یک شخص باشد، بلکه مجموعه‌ای از اشخاص است. خدا کهنتر از مطلق است و راشدال، صریحاً نظریه خدای محدود را می‌پذیرد. در قرن ۱۹ برداشت و تصور تجدد طلبان از خداوند، مقهور مفهوم تکامل بود. پس از داروین، نظر غالب تجدد طلبان، این بود که فعالیت آفرینشگرانه الهی را نباید امری خارجی، یعنی مباین از اشیا و یکبار برای همیشه دانست، بلکه درونی و جاری و ساری و زماناً مستمر است. برادلی، به برداشت کلام سنتی از خدا، به عنوان خدایی مستقل از جهان خرده می‌گرفت. هنری جونز معتقد بود خدا همان مطلق فلسفی است و تاکید اصلی بر روی درون‌ماندگاری اوست. خداوند فرایند جهان است، اما از آن جهت که او خود آگاه و شخصی است می‌توان گفت متعالی از جهان است. هرمان کوهن (۱۹۱۸-۱۸۴۲) از مکتب نوکانتی، معتقد بود خدا صرفاً یک مفهوم کامن و حال در عقل است. او کانون همه مفاهیم و مفهوم حقیقت است. اسناد حیات و شخصیت به خداوند به معنای بازگشت از فلسفه عقلانی به افسانه و انسانوارانگاری است. ارنست هاگل (۱۹۱۹-۱۸۳۴) معتقد به مونیسم بود، زیرا میان خدا و طبیعت، نفس و بدن یا روح و جسم فرق نمی‌گذارد. خدایی، جدای از جهان که نامرئی است، سخن می‌گوید و عمل می‌کند تصویری محال است. اتو فلایدرر (۱۹۰۸-۱۸۳۹) معتقد بود خدا عبارت است از کل محیط مطلق که در عین حال، خودش را از هر شیء متناهی، متمایز می‌سازد، او نه در جهان، غایب است و نه از آن جدا. شخصیت، تنها به معنای مجازی بر او اطلاق می‌شود. ما باید آن برداشت سنتی از مسیحیت را مبنی بر این که سرچشمه آن،

رویدادی فوق طبیعی خاص و منحصر به فرد است رها کنیم. فلسفه آرتور دریوز (۱۹۳۵-۱۸۶۵)، یگانه‌انگاری‌ای است که در آن، جهان به صورت جریانی واحد با خدایی که کاملاً در آن حلول کرده ادراک می‌شود. بدین سان انسان فردگرا، خود را از دین و حاکمیت احکام آن می‌رهاند و به خودمختاریش جلوه‌ای تام می‌دهد.

**۹- ی) تقلیل دین به ایمان / فیدئیسیم:** سیر انفکاک و جدایی الهیات و فلسفه که توسط دانس اسکوتوس آغاز شده بود توسط ویلیام اکام تداوم یافت. مبنای ویلیام اکامی برای تبعید خداشناسی از استدلال‌ات عقلی به حوزه ایمان عبارت است از **تجربه باوری** او. او بر این باور بود که هر نوع دانش حقیقی، به گونه‌ای تجربی و توسط حواس کسب می‌شود. تنها واقعیت‌هایی که باید شناخته شوند مفاهیم جزئی هستند. او از اینجا نتیجه می‌گیرد: اثبات خدا ممکن نیست و تنها می‌توان استدلال‌هایی که احتمال دارد صحیح باشند مطرح کرد.

وقتی دین از حوزه فعالیت‌های عقل تبعید شد، یا در حوزه ایمان یا تجربه شخصی یا عقل عملی و اخلاق متوطن شد. ویلیام اکامی معتقد بود خدا نه توسط عقل (توماس آکویناس) و نه توسط تنویر (بونائتوره) بلکه تنها توسط ایمان می‌تواند شناخته شود.

پارسامذهبی جنبشی بود که در اواخر قرن هفدهم در کلیسای لوتری پدید آمد و هیچ همدلی‌ای با مابعدالطبیعه یا با الهیات مدرسی نداشت، بلکه بر ایمان شخصی و زندگی درونی تاکید می‌ورزید. گوتهولد افرائیم لسینگ معتقد بود ایمان، بر تجربه درونی، مبتنی است، نه بر دلایل نظری.

**کانت**، شالوده دیانت را در تجربه الزام اخلاقی می‌یافت. در نوشته‌های اخلاقی کانت، حقایقی مانند آزادی انسان و خلود نفس و وجود خدا، نه به عنوان این که از لحاظ علمی، قابل اثبات است، بلکه به عنوان مستلزمات قانون اخلاقی، آمده است. پس از کانت که نقطه عطف فرایند تبعید دین به حوزه اخلاق بود، این کوشش‌ها، در قرن نوزدهم، پیشرفت بیشتری یافت و به تشکیل لیبرالیسم کلامی پروتستان یاری داد. از نظر رودولف بولتمان، الهیات که به حوزه خودی و استعلا و تعالی می‌پردازد، هیچ نقطه تماسی با علم که اشیای بی‌جان را در جهان خارج، بدون التزام و اشتغال خاطر و درگیر شدن قلبی و عاطفی دانشمند می‌پژوهد ندارد. به نظر فردریک رابرت تانت (۱۹۵۷-۱۸۶۶) برهان اخلاقی، نقطه کمال برهان غایت‌شناختی افزایشی است و در نتیجه، ما باید به یک خدای شخصی اخلاقی به عنوان علت جهان و یک خداشناسی اخلاقی که تحقق شخصیت و ارزش‌های اخلاقی را علت غایی جهان می‌داند معتقد باشیم. میراث کانت که در بخش اعظم آیین پروتستان قرن نوزدهم، به خوبی مشهود است، در الهیات ارزش‌های اخلاقی آلبرخت ریشل (۱۸۸۹-۱۸۲۲) تداوم پیدا کرد. ریشل همانند شلایرماخر در



جستجوی مبنای قلبی و تجربی دیانت بود، ولی در درجه اول، آن را به اراده اخلاقی انسان تعبیر می‌کرد. در اواخر قرن نوزدهم، پیشرفت پژوهش‌های مربوط به کتاب مقدس و اتخاذ روش‌های عینی تحقیقات تاریخی و ادبی برای تحلیل نص کتاب مقدس از یکسوی و اعتنا به تجربه دینی به عنوان مبنای توجیه عقاید دینی، از سوی دیگر و نیز اولویت یافتن اخلاق، به ظهور **لیبرالیسم کلامی** انجامید. لیبرال‌ها، مبنای الهیات را در احوال قلبی دینی و اخلاقی و نه در الهیات عقلی یا نقلی می‌جستند. به نظر آنان، معرفت به خداوند، بیش و پیش از هر چیز، از سرچشمه آگاهی دینی و اخلاقی انسان آب می‌خورد، نه از کتاب مقدس. به عقیده اکثر لیبرال‌های کلامی، الهیات باید وسیعاً تجربی و عقلانی شود. آنان، بالمره، منکر مفهوم وحی نیستند، بلکه آن را به دو شیوه، تعبیر و تفسیر می‌کنند: اول اینکه می‌کوشند مساله بی‌همتایی وحی مورد اعتقاد اهل کتاب را تضعیف کنند. خداوند در مظاهر متعددی، تجلی کرده است، یک مظهر او، همانا نظم و ناموس عالم خلق است و مظهر دیگر، وجدان اخلاقی است. مظاهر دیگر جلوه او سنن دینی جهان است و مسیح، مظهر اعلا می‌آید، ولی به هیچ وجه، تنها مظهر او نیست. دوم اینکه به تاکید می‌گویند که وحی، همواره به انسان می‌رسد و تعبیر انسانی به خود می‌گیرد و در معرض تحریف تنگ‌مایگی دراکه بشری است.

در حدود ۱۸۶۵ فلسفه نوکانتی آلمانی به ظهور رسید. وجوه مشترک مکتب نوکانتی و مکتب ریشلی در تفسیر دین عبارت بودند از: ۱- انکار مابعدالطبیعه ۲- تاکید عملی بر ارزش‌های اخلاقی. در فلسفه بالیده نوکانتی، تأثیر لوتر که بسیار شیفته ایده ارزش بود دیده می‌شود. لوتر بر این باور بود که دین، موضوعی عقلانی نیست، بلکه متضمن احکامی درباره ارزش است که قابل تحویل به احکام واقعیت یا ضرورت نیستند و بنابراین نباید با قوانین صرفاً نظری آزموده شوند. در خدا، آمیزه‌ای از ضرورت، واقعیت و ارزش وجود دارد. هرمان کوهن (۱۹۱۸-۱۸۴۲) از مکتب نوکانتی، حقانیت یک دین را به محتوای اخلاقی آن می‌داند و واقعا دین را در اخلاق مستحیل می‌کند. هانس وایهینگر (۱۹۳۳-۱۸۵۲) متعلق به نوع رادیکال‌تر و عملگراتر مکتب نوکانتی است. او مفاهیم اساسی دینی همچون خدا، نفس و غیر اینها را در قلمرو امور جعلی و فرضی وارد می‌کند. به اعتقاد وایهینگر، دین نه یک اعتقاد نظری به ظهور پادشاهی الهی، بلکه یک اعتقاد عملی به آن است، بدین معنی که چنان عمل کنیم که گویی با عمل ما، این پادشاهی می‌تواند موجود شود. هرالدهوفدینگ (۱۹۳۱-۱۸۴۳) نیز از مکتب نوکانتی است. او معتقد است عنصر عقلانی در دین، نقشی بسیار فرعی دارد. دین، مبتنی بر اخلاق است که بالاترین ارزش‌ها را به خود اختصاص داده است. جولوس ویلهلم مارتین کافتن (۱۹۲۶-۱۸۴۸) جایگاه والایی برای تصوف و عرفان قایل بود. او نیز مابعدالطبیعه نظری را به شیوه نوکانتی و ریشلی رد کرد و برتری

عقل عملی را تایید نمود. دین به اعتقاد او موضوعی عملی است و شناختی که متعلق به دین است، عبارت است از احکام نظری مبتنی بر احکام ارزشی. ادولف هارناک (۱۹۳۱-۱۸۵۰) معتقد بود، دین موضوعی عملی است و با قدرتی زنده و ماندگار که از یک زندگی مقدس و مبارک برخوردار است سرو کار دارد. سرچشمه‌های دین حقیقی به وسیله مهملات کلامی و فلسفی مسدود شده است. این انحراف با جذب مفاهیم یونانی، از قبیل مفهوم لوگوس شدت یافته است. گوهر مسیحیت به نظر هارناک عبارت است از: نظام اخلاقی عیسی در زمینه خداشناختی آن (پدر بودن خدا، کرامت نامتناهی نفس انسانی و آرمان اخلاقی پادشاهی خداوند).

تجربه اخلاقی و دینی در اواخر قرن ۱۸، اهمیت یافت. نهضت رمانتیک از شهود، تخیل و تجربه بی‌واسطه، طرفداری می‌کرد. احیاءگری متودیسیم، بر جنبه دیانت تجربی و استبصار شخصی تاکید داشت. شلایرماخر به تجربه دینی اصالت می‌داد. کیرکه‌گارد معتقد بود در مورد شناخت خدا، موضوع اصلی، انتخاب است و این انتخاب باید با "ترس و لرز" انجام شود. موضوع مهم، جهش ایمان و تسلیم شدن به امر نامعقول است. از نظر او، اعتقاد با استدلال، نسبت معکوس دارد. هر چه دلایل، کمتر باشد بهتر است. فلسفه‌های آگزیستانسیالیست خداآورد (مانند فلسفه کیرکه‌گارد، یاسپرس و گابریل مارسل) در این امر مشترکند که هیچ‌یک از آنها وجود خدا را از طریق برهان کیهان‌شناختی اثبات نکرده‌اند. برای هر یک از آنها، خدا به وسیله فرد، در حرکت خود به سوی شناخت و اختصاص خود راستین خودش کشف و شناخته می‌گردد. آنان می‌کوشند بر بیگانگی انسان از طریق کشف جهان ارتباط شخصی با اشخاص دیگر و نیز با خدا فائق آیند. آنها می‌کوشند که به انسان مدرن از خود بیگانه گشته، نشان دهند که چگونه می‌تواند خود راستین خودش را تنها از راه اختصاص آگاهانه خود به "تو"ی محدود و نامحدود هر دو بیابد.

در قرن بیستم، متکلمان عمدتاً متمایل به درون‌گرایی بودند و مراقب بودند از استقلال رشته علمی خود دفاع کنند و از تمایلات فلسفی، فاصله بگیرند و یافته‌های خود را بر وحی و ایمان یا تجربه درونی مبتنی کنند، چنان که در واقع، متکلمان ریشلی تا اندازه‌ای کوشیدند تا چنین کنند. نویسندگان و محققان نوارتدوکس، نیز منتقد سخت‌گیر هر نوع الهیات طبیعی بودند. خداوند را از راه آفرینشش غیر از مسیح نمی‌توان شناخت، چراکه گناه ازلی، بصیرت عقل بشری را در مشاهده جهان که صنع الهی است زایل کرده است.<sup>۱</sup>

## ۸- چالش‌های فردگرایی

فردگرایی به عنوان یکی از عناصر اصلی لیبرالیسم از نقص و کاستی بریء نبوده، دارای تناقضاتی

می‌باشد. از یک سو از دید لیبرالیسم، جامعه و نهادهای آن، چیزی بیش از مجموعه افراد نیست، و از سوی دیگر «فرد» در تقابل با جامعه قرار دارد و عمل جمعی و فردی، تفاوتی کیفی با یکدیگر دارند (آربلاستر، ۱۳۷۷، ۷۲). به عبارت دیگر، فرد باید در ساختار جامعه، راهی جهت ارضای تمایلات فردی خویش بیابد. در نتیجه باید جامعه، موجودیتی متعارض با این یا آن فرد داشته باشد.

همچنین اگر چنان که لیبرال‌ها همواره تکرار می‌کنند جامعه از افراد و یا گروه‌های گوناگون تشکیل می‌شود، چگونه است که این افراد گوناگون هنگامی که گرد می‌آیند بدین گونه متحداً غیر اخلاقی و شوم یا اخلاقی و نیک عمل می‌کنند؟! همچنین شکل‌گیری و رشد پوپولیسم، خود گواهی بر آن است که اجتماعی انسانی افراد، موجودیتی علاوه بر تک تک افراد پدید می‌آورد.

از بعد عاطفه‌گرایی (emotionalism) نیز می‌توان فرد‌گرایی را به نقد کشید. گرایش طبیعی فرد‌گرایی لیبرالی، اندیشیدن به فرد به صورتی مجزا و خود کفاست. اما یقیناً مردم به ندرت، در تنهایی ارضاء می‌شوند، و غالباً رابطه با دیگران در سطوح مختلف و گوناگون، از آشنایی تصادفی تا عشق و علاقه مادام العمر است که رضایت خاطر به بار می‌آورد (آربلاستر، ۱۳۷۷، ۹۷).

یکی دیگر از تناقضات عمده فرد‌گرایی لیبرال این است که از یک طرف، فرد‌گرایی معمولاً با مفهوم ضمنی نوعی اصل برابری همراه است و اصل حرمت‌گذاری به انسان به مثابه غایتی فی‌نفسه، غالباً یکی از اصول اساسی فرد‌گرایی لیبرال قلمداد می‌شود. اما در درون لیبرالیسم، رشته دیگری وجود دارد که مؤکداً مدعی خودپرست بودن طبیعت فرد است و از این رو چنان که ولف به درستی خاطر نشان کرده است، میل به آن دارد که افراد دیگر را نه به عنوان هدف، بلکه به مثابه وسیله رسیدن به اهداف خویش قلمداد کند. بعضی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان لیبرالیسم از قبیل هابز، لاک، بنتام و حتی جان استوارت میل، هر دوی این رشته‌های فکری را با هم گوشزد کرده‌اند (آربلاستر، ۱۳۷۷، ۴۶ و ۴۷). در نتیجه، فرد‌گرایی، تصویری متناقض از افراد بشر ارائه می‌دهد، تصویری خیر و شر و نمی‌توان هر دو را در یک تئوری معقول گنجانند مگر آنکه موجودیتی برای جامعه نیز لحاظ کنیم که ماهیت فردی در تعامل و برهمکنشی دو سویه با آن است و بدینسان گاه به خودپرستی متصف می‌شود (به لحاظ طبیعت ذاتی‌اش) و گاه به محترم بودن (به لحاظ جایگاهش در جامعه). با توجه به منابع اسلامی، طبیعت ذاتی انسان، شر نیست، بلکه لوح سفیدی است که در تعامل دو سویه فرد-جامعه شکل می‌گیرد.

نقد دیگر از آن جهت است که منبع فرد‌گرایی، امیال فرد می‌باشد؛ اما تصویر انسان‌هایی که امیال و ذائقه‌هایشان را مستقل از هرگونه فشار خارجی، به طور کامل از منش خویش کسب می‌کنند، نمایشگر انسان‌هایی است که از آموزش و پرورش، فرهنگ، عادات و تاریخ و رسوم خود تأثیر نپذیرفته‌اند. این

طرز فکر، تمامی آن تبلیغات و مناسبات عمومی را نیز که بخصوص به منظور قالب ریزی ذائقه‌ها و برانگیختن امیال پنهان او ابداع شده‌اند، نادیده می‌گیرد. لیبرالیسم معمولاً وجود شکاف بین امیال و آرزوهای «واقعی» یا بنیادی مردم و امیال بیان شده آنها را که در اعمال و انتخاب‌هایشان و به میزانی کمتر در گفته‌هایشان منعکس می‌شود، نپذیرفته است. از آنجا که برای فرد لیبرال تجربه‌باور، عمل، گویاتر از گفتار است، تفکر در مورد خواست‌هایی که ممکن است مردم در فلان شرایط آرمانی (و بنا بر این، نامحتمل) دیگر داشته باشند اصلاً مطرح نیست. از نظر لیبرال‌ها، امیال ظاهری مردم همان امیال واقعی آنهاست و باید مورد احترام قرار گیرد (آربلاستر، ۱۳۷۷، ۴۲).

نقدی نیز بر فردی دانستن تعقل و معرفت بر فردگرایی وارد است. اینکه معرفت وابسته به تجربه‌های فردی است را نمی‌توان پذیرفت، زیرا می‌دانیم که استعداد تعقل، مانند سایر صفات فرد، حتی اگر قوه‌ای ذاتی باشد، باید در فرآیند آموزش و راهنمایی تکامل یابد و بدین جهت است که نهاد آموزش و پرورش در هر جامعه یافت می‌شود. پس بنا بر این، تعقل و معرفت بیش از آن که موهبتی صرفاً طبیعی و فردی باشد، اجتماعی است (آربلاستر، ۱۳۷۷، ۵۱). همچنین برخی اندیشمندان همچون آربلاستر گوشزد می‌کنند که به رغم اعتقاد لیبرالی به عقل و حرمتی که برای حقوق و آزادی فردی قائل است، هیچ‌گاه اعمال زور یا کشتن را نفی نکرده است و در این حد، ادعاهای آنها مبنی بر استفاده انحصاری از عقل و اقتناع، دروغ است (آربلاستر، ۱۳۷۷، ۱۲۵ و ۱۲۶).

یکی از مهم‌ترین محدودیت‌های فردگرایی لیبرال، مقید داشتن مقیاس زمانی آن به حال و آینده نزدیک است. اتکاء به گذشته و بار موروثی سنت‌ها به عنوان کوششی نامشروع در جهت شانه خالی کردن از مسؤولیت‌های فرد برای شکل بخشیدن به عقاید خود و برگزیدن به اختیار خویش، نفی شده است. اکنون چنین می‌نماید که توجه به آینده نیز با سوء ظن نگریده می‌شود، زیرا با خطر پدید آمدن نوعی ناکجا آبادگرایی غیر انسانی و ضد تجربی همراه است (آربلاستر، ۱۳۷۷، ۷۸).

انتقاد دیگر بر فردگرایی از ناحیه ضد اومانیسیم وارد شده است. ضد اومانیسیم معتقد است اومانیسیم در تضاد شدید با ظن مثبت اولیه‌اش یعنی اومانیسیم سکولار انسان دوستانه و انسان به عنوان معیار سنجش همه چیز، امروزه از جهاتی با ماهیت‌باوری یعنی انسان‌مداری، قوم‌محوری و ... قرین شده است (مایکل پین، ۱۳۸۲، ۱۰۵). فرد مورد احترام و فردی که غایت همه سازوکارهای اجتماعی است، نه «فرد» مطلق انسان بلکه «فرد» غربی است. کشته شدن و مورد ظلم واقع شدن افراد بی‌شمار در ویتنام، بوسنی، خاورمیانه و ... هیچ اهمیتی ندارد، حال آنکه یک فرد آمریکایی، به لحاظ جان و مال و آبرو، فوق العاده با ارزش و مهم است.

ضد-اومانیسم نظری اساسا سرلوحه کار ساختارگرایان بود: کلود لوی استروس، ژاک لاکان، میشل فوکو و لویی آلتوسر. اومانیسم یک ایدئولوژی به شمار می‌رفت، زیرا متشکل از یک شناخت‌شناسی سوژه‌محور و یک تاریخ سوژه‌بنیاد بوده و در پی تعمیم‌بخشی به پنداشت‌های خاصی که به لحاظ فرهنگی و تاریخی، غربی هستند بوده است. اما لوی استروس اعلام می‌کند که هدف نهایی علوم انسانی نه متشکل ساختن انسان، بلکه مضمحل ساختن او است (همان). در واقع، بنا به تعریف، یک انسان‌شناسی باید ساختاری باشد، یعنی ضد تجربه‌باور، ضد تاریخ‌گرا و ضد اومانستی.

پس از سال ۱۹۶۸ پس‌اساختارگرایی در قالب‌های شالوده‌شکنانه و تبارشناسانه‌اش به اتکای ضدیت نیچه‌یی فوکو و نیز ژاک دریدا با اومانیسم، عینی‌نگری ساختارگرایانه را کنار نهاد. بر اساس رویکرد فوکو در **تبارشناسی اخلاقیات مدرن** (۱۹۷۵) قدرت-دانش (برای مثال، کیفی‌شناسی) از طریق سوژه ساختن/ به انقیاد کشاندن اشخاص عمل می‌کند. با این حال، در این عرصه، اساسی برای نقد نظری گفتمان‌هایی چون ایدئولوژیها یا نقد هنجاری آنها به عنوان گفتمان‌های سرکوب‌گر وجود نداشت؛ چرا که علم و اخلاق هر دو به یک اندازه در بند سامانها و سیاست، حقیقت شمرده می‌شدند- هیچ فراگفتمانی نمی‌توانست اراده قدرت/ دانش در همه جا حاضر را محو کند (همان).

آلتوسر معتقد بود باید با مد نظر گرفتن تاریخ به عنوان فرآیندی فاقد یک سوژه یا غایت، علم مقبول تاریخ را از شبهه همدستی با اومانیسم رها کند. تاریخ نه آشکارکننده یک هدف درونی است و نه حاصل عاملیت خلاق انسانی؛ برخلاف نظر مارکس، انسان‌ها مؤلفان و بازیگران درام‌های خاص خود نبودند. موجودات انسانی، سوژه‌هایی در تاریخ بودند نه سوژه‌های تاریخ (مایکل پین، ۱۳۸۲، ۱۰۶). آلتوسر که آرای او پاسخ سوسیالیستی- اومانستی‌ای، پی. تامپسون (۱۹۷۸) را در پی داشت بر این باور بود که صفاتی که اومانیسم به سوژه نسبت داده یعنی آگاهی، تجربه، عاملیت، اعتقادات، ارزش‌ها، در او توسط جامعه شکل گرفته‌اند (مایکل پین، ۱۳۸۲، ۱۰۷). در واقع، از دیدگاه آلتوسر، سوژه تاریخ، فرد انسانی نیست که در جهانی روشن شده در پرتو آزادی عقلانی، آگاهانه حرف می‌زند و عمل می‌کند، بلکه نوعی «ساختار مسلط» است؛ چیزی که مارکس آن را «نیروها و مناسبات تولید» می‌نامید و عقیده داشت که خارج از انسان و مستقل از اراده او عمل می‌کند و الگو و افق کنش فردی را تعیین می‌کند (تونی دیویس، ۱۳۷۸، ۸۲).

سبزه‌ها که جنبشی در حمایت از محیط زیست را پی گرفته‌اند بر این باورند که فردگرایی و علاقه به خودمان به بهای بی‌علاقگی به جهان غیر انسانی، علت بنیادی تباهی زیست‌محیطی و فاجعه بالقوه است (اندرو دابسون، ۱۳۷۷، ۱۰۱). انسان‌مداری<sup>۲</sup>، جهان غیر انسانی را تنها به عنوان وسیله‌ای برای هدف‌های

انسان‌ها در نظر می‌گیرد و این دقیقاً همان چیزی است که سبزه‌ها، آن را ریشه بدبختی می‌دانند و موری بوکچین علیه آن تصریح می‌کند که برابری ارزشی قابل تشخیصی در میان انواع وجود دارد و دیگر آن هرم قشربندی شده‌ای که فرد انسان در راس آن جای دارد و غایت جهان تلقی می‌شود، تصویر قابل ارایه‌ای از وجود واقعی پدیده‌ها را به دست نمی‌دهد (اندرو دابسون، ۱۳۷۷، ۷۳).

فردگرایی از ناحیه دیگری نیز مورد انتقاد است. گفته شد در فردگرایی، مرجعیت‌های خارجی، بی‌اعتبار نشان داده می‌شوند و گمان می‌رود بدینسان، آزادی فرد انسانی به مفهوم کامل آن حاصل شده است. این تصویر، مبتنی بر تصویری فروکاهشی است که انسان را به تن و جسم تقلیل می‌دهد و از ابعاد مابعد طبیعی و معنوی او غفلت می‌ورزد. اما در بینش دینی، انسان، فردی منفرد و بریده از هرگونه اتوریته خارجی نیست. او از سویی به عنوان مخلوق خداوند، تحت امر الهی است و از سوی دیگر، به عنوان موجود انسانی، تحت کشش دو نیروی عقل و شهوت قرار دارد. در این تصویر، انسان در صورتی به آزادی واقعی دست می‌یابد که از اسارت نفس و شهوات آزاد گردد همانسان که از جبارین و استعمارگران بیرونی باید رها شود. بدین سان، فردگرایی با بسته دانستن زیست‌جهان درونی انسان و ناگشوده دانستن آن به مابعد طبیعی و تاجر آن از جهان ماوراء، از نظر اسلام مردود است.

شاید همانگونه که میشل باره اشاره کرده است با غربی شدن اساس گفتمان اومانستی که ارزش‌های انسان غربی را به عنوان ماهیت اصیل انسان، جهان‌شمول می‌انگارد (تونی دیویس، ۱۳۷۸، ۸۰)، راه بر اصالت‌بخشی نظری به هویت مابعد طبیعی انسان بسته شده است. با این حال، امروزه می‌توان ردپای نوعی انزجار عملی از قوم‌گرایی و بیگانه‌گریزی استعماری غرب را در جنبش‌های مردمی سراسر جهان مشاهده نمود.

۱- در این بخش از دو منبع زیر استفاده فراوان شده است: ۱- فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، جلد‌های ۵، ۶، ۷. ۲- جان مک کوایری، *تفکر دینی در قرن بیستم*، محمد رضایی و شیخ شجاعی، (قم: مرکز انتشارات تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، چاپ اول، ۱۳۷۵.

## ۲- Anthropocentrism

### منابع

۱. آریلاستر، آنتونی (۱۳۷۷)، «*لیبرالیسم غرب: ظهور و سقوط*»، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.
۲. آقا بخش، علی و مینو افشاری راد (۱۳۸۳)، *فرهنگ علوم سیاسی*، تهران، نشر چاپار.
۳. اندرو دابسون (۱۳۷۷)، *فلسفه و اندیشه سیاسی سبزها*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، آگاه.
۴. اندرو وینست (۱۳۷۸)، *ایدئولوژی‌های مدرن سیاسی*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، انتشارات ققنوس.
۵. بوردو، ژرژ (۱۳۸۳)، «*لیبرالیسم*»، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران، نشر نی.
۶. تونی دیویس (۱۳۷۸)، *اومانیزم*، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.
۷. تونی لین (۱۳۸۰)، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آسیریان، تهران، فرزانه.
۸. جان مک کوایری (۱۳۷۵)، *تفکر دینی در قرن بیستم*، ترجمه محمد رضایی و شیخ شجاعی، قم، مرکز انتشارات تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۹. جهانیان، ناصر (۱۳۷۸)، *فردگرایی و نظام لیبرال - سرمایه‌داری*، در نشریه کتاب نقد، شماره سوم، تابستان ۷۸.
۱۰. سندل، مایکل (۱۳۷۴)، «*لیبرالیسم و منتقدان آن*»، ترجمه احمد تدین، تهران، سازمان انتشارات علمی-فرهنگی.
۱۱. فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، جلد‌های ۵، ۶، ۷.
۱۲. گاراندو، میکائیل (ویراستار) (۱۳۸۳)، «*لیبرالیسم در تاریخ اندیشه غرب*»، ترجمه عباس باقری، تهران، نشر نی.
۱۳. مایکل پین (ویراستار) (۱۳۸۲)، *فرهنگ اندیشه‌ی انتقادی، از روشنگری تا پسادرنیته*، ترجمه‌ی پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.
۱۴. میرمعزی، حسین (۱۳۷۸)، *تقدی بر اهداف نظام سرمایه‌داری از دیدگاه اسلام*، در نشریه کتاب نقد، شماره سوم، تابستان ۷۸.
۱۵. همپتن، جین (۱۳۸۰)، «*فلسفه سیاسی*»، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.

- Macmillan Press, vol. 2.
2. John C. Luik (1998), *HUMANISM*, in “Routledge Encyclopedia of philosophy”, Edward Craig (general ed.), New York, Routledge, Vol.4.
  3. Microsoft ® Encarta ® Premium Suite 2005. © 1993-2004 Microsoft Corporation.
  4. Nicola Abbagnano (1998), *HUMANISM*, in “Encyclopedia of philosophy”, Paul Edwards (general ed.), New York, The Macmillan Company & The Free Press, Vol. 4.

