

Comparison of Subjective and Theo-Centrist Humanism and Their Requirements with Emphasis on Ayatollah Khamenei's Point of View

Seyyed Sajjad Izdihi

Professor in the Department of Politics, Islamic Culture and Thought Research Institute, Qom, Iran.
sajjadizady@yahoo.com

Ahmad Ebrahimzadeh (Corresponding Author)

Level Four Seminary Student of Qom, Master's Graduate in Philosophy from Shahid Beheshti University, Tehran.
ebrahimzadehahmad1370@gmail.com

Use your device to scan and read the article online



Citation Seyyed Sajjad Izdihi, Comparison of Subjective and Theo-Centrist Humanism and Their Requirements with Emphasis on Ayatollah Khamenei's Point of View (Persian). *QABASAT (A Quarterly Journal on Philosophy of Religion and New Theology)*. 2024; 29 (112): 31-65

 [10.22034/qabasat.2024.715851](https://doi.org/10.22034/qabasat.2024.715851)

Received: 25 Jul 2023 , Accepted: 9 July 2024 .

Abstract

Subjective Humanism as the central core of Western modernity is a coherent system of various philosophical components, and with its cultural domination, it is infiltrating other societies and traditions. It is necessary to examine the specific position of Islam regarding its ideas as well as the different views of this religion on the position of man. This article, written with a descriptive-analytical method, aims to address this issue by emphasizing the views of Ayatollah Khamenei. Modern humanism, in its main views in the fields of epistemology-methodology, ontology, anthropology, and values, has a deep distance from Islamic teachings and viewpoints, and this type of humanism is rejected from the Islamic point of view. However, it seems that in Islamic education, we are facing a special model of humanism, which, of course, is different from modern humanism in all its important philosophical foundations, and it can be called theo-centrist humanism. Each of these two different views on human beings in the political and governmental arenas has specific requirements, and it must be said that Ayatollah Khamenei's special political discourse, i.e., religious democracy, is also based on the theo-centrist humanism, which can be explained. Also, these two models of humanism in the humanities have different fundamental results, which have a positive and negative impact on the current state of these sciences.

Keywords

Modern Humanism, Theo-Centrist Humanism, Ayatollah Khamenei, Religious Democracy, Islamic Humanities.





پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی



مقایسه انسان‌محوری خودبنیاد و خدابنیاد و الزامات آنها

با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای

سید سجاد ایزدهی

استاد گروه سیاست، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.

sajjadizady@yahoo.com

احمد ابراهیم زاده (نویسنده مسئول)

دانش‌پژوه سطح چهار حوزه علمیه قم، دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه شهید بهشتی تهران.

ebrahimzadehahmad1370@gmail.com



Citation Seyyed Sajjad Izdihi, Comparison of Subjective and Theo-Centrist Humanism and Their Requirements with Emphasis on Ayatollah Khamenei's Point of View (Persian). *QABASAT (A Quarterly Journal on Philosophy of Religion and New Theology)*. 2024; 29 (112): 31-65

[10.22034/qabasat.2024.715851](https://doi.org/10.22034/qabasat.2024.715851)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۹

چکیده

اومانیسیم یا به تعبیری انسان‌محوری خودبنیاد که هسته مرکزی مدرنیته غربی است و با سیطره فرهنگی‌اش در حال نفوذ در جوامع و سنت‌های دیگر می‌باشد، در واقع نظامی منسجم از مؤلفه‌های گوناگون فلسفی است. ضروری است موضع مشخص اسلام در مورد انگاره‌های آن و همچنین نگاه متفاوت این دین به جایگاه انسان مورد بررسی قرار گیرد. این مقاله که با روش توصیفی-تحلیلی به نگارش درآمده، در صدد آن است با تأکید بر دیدگاه‌های آیت‌الله خامنه‌ای به این مهم بپردازد. اومانیسیم مدرن در اصلی‌ترین دیدگاه‌هایش در حوزه‌های معرفت‌شناسی-روش‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی فاصله‌ای عمیق با معارف و نظرگاه‌های اسلامی دارد و این نوع انسان‌محوری از نظرگاه اسلامی مردود می‌باشد. با این حال به نظر می‌رسد در معارف اسلامی با مدل خاصی از انسان‌محوری روبه‌رو هستیم که البته در تمامی مبانی مهم فلسفی‌اش با اومانیسیم مدرن متفاوت بوده، می‌توان در مقابل آن را انسان‌محوری خدابنیاد نام نهاد. هر کدام از این دو نگاه متفاوت به انسان در عرصه‌های سیاسی و حکومتی الزامات خاصی را به دنبال دارند و باید گفت گفتمان سیاسی خاص آیت‌الله خامنه‌ای یعنی مردم‌سالاری دینی نیز در چارچوب انسان‌محوری خدابنیاد است که تبیین‌پذیر می‌گردد؛ همچنین این دو مدل از انسان‌محوری در ساحت علوم انسانی نیز ثمرات بنیادین متفاوتی دارند که سلباً و ایجاباً در وضعیت فعلی این دانش‌ها تأثیرگذار است.

واژگان کلیدی

اومانیسیم مدرن، انسان‌محوری خدابنیاد، آیت‌الله خامنه‌ای، مردم‌سالاری دینی، علوم انسانی اسلامی.



مقدمه

نفوذ و سیطره جهانی امروز تمدن غرب موجب شده است تقابل مدرنیته با سنت‌ها و فرهنگ‌های دیگر از جمله دین اسلام به چالشی سرنوشت‌ساز تبدیل شده و یافتن راه حلی درست برای برون‌رفت از این تعارض پیچیده همواره یکی از مهم‌ترین مسائل امروز کشورهای سنتی و آحاد مسلمانانی محسوب شود که در این عصر مدرن زیست کرده و در فضای پرطمطراق تجدد تنفس می‌نمایند (نصر، ۱۳۸۱، ص ۵۵-۶۴). به همین منظور از آنجا که اومانیسم یکی از مهم‌ترین بن‌مایه‌های درونی مدرنیسم محسوب می‌شود، تبیین و بررسی مهم‌ترین شاخصه‌های این نظام فکری- فلسفی و مقایسه آن با دیدگاه اسلام در رابطه با جایگاه خاص انسان می‌تواند در انتخاب یک مواجهه شایسته و بایسته با این پدیده نوین بسیار مفید و تأثیرگذار باشد.

رهیافت کلی نگارنده در این نوشتار بر پایه تحقیقی نظری و با روش داده‌پردازی توصیفی- تحلیلی و با تأکید بر نظرگاه آیت‌الله خامنه‌ای خواهد بود. در این راستا به صورت مشخص دیدگاه‌های ایشان از لابه‌لای بیانات و آثارشان در رابطه با مبانی فلسفی اومانیسم مدرن استخراج شده، آن‌گاه آن را با برداشت خاصی که ایشان از جایگاه انسان در آموزه‌های دینی بدان معتقدند، مقایسه می‌کنیم. به نظر می‌رسد در مبانی فکری ایشان می‌توان از نوعی انسان‌محوری در معارف دینی سخن گفت که البته به کلی با انسان‌محوری اومانیستی متفاوت می‌باشد؛ همچنان‌که دیگر دیدگاه‌های مطرح ایشان همچون مردم‌سالاری دینی نیز در قالب این مدل از انسان‌محوری قابلیت تبیین داشته، علاوه بر آن این نظرگاه می‌تواند بنیانی نو برای بازتولید دانش‌ها در ساحت علوم انسانی نیز تلقی شود. بر این اساس باید گفت این نوشتار با تأکید بر آرای آیت‌الله خامنه‌ای در باب اهم آموزه‌های معرفت‌شناختی- روش‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی دو درک متفاوت از انسان‌محوری - یعنی انسان‌محوری خودبنیاد اومانیستی و خدابنیاد

اسلامی - و نتایج آنها به بحث، بررسی و مقایسه خواهد پرداخت. با این اوصاف مورد ملاحظه در موضوع تحقیق پیش رو پیشینه‌ای از آن در آثار کتبی موجود مشاهده نشده است.

سؤالات مشخص این پژوهش که قرار است به آنها رسیدگی شود، از این قرارند: پستوانه معرفت‌شناختی اندیشه‌های اومانیستی چیست و بسته به پاسخ سرنوشت‌ساز ما به سؤال مذکور، اومانیسم مدرن چه الگو و روشی را در شناخت و کسب معرفت‌ها مورد تأیید می‌داند؟ جهان‌بینی حاکم بر این نظام از چه سنخی است؟ نظرگاه‌های خاص این مکتب در باب حقیقت انسان، نقش و جایگاهش در پهنه هستی کدام‌اند؟ در این نظام فکری ملاک و معیار اصلی و محوری تعیین ارزش‌ها در اخلاق و حقوق چه اموری است؟ دیدگاه‌های اومانیستی در محورهای یادشده در ترازوی نقد و سنجش اسلامی چه وزنی خواهند داشت و معارف اسلامی تا چه حد با این مبانی همراه‌اند؟ اگر بخواهیم متناظر با انسان‌محوری خودبنیاد اومانیستی، نوعی انسان‌محوری دینی را تبیین کنیم، چه تفاوت‌هایی با آن در محورهای یادشده خواهد داشت؟ ثمره این تفاوت‌ها در عرصه سیاست و حکومت و همچنین علوم انسانی چگونه خود را نشان خواهد داد؟

۱. مفهوم‌شناسی

پیش از ورود در بحث اصلی مقاله لازم است معنای اصطلاحی مورد نظر از واژه «اومانیسم» به دقت روشن شده و بر این مطلب به تفصیل تأکید شود که چرا در این نوشتار کمابیش به تبع کلمات آیت‌الله خامنه‌ای در مباحث مرتبط، تعبیر «انسان‌محوری خدا‌بنیاد» به جای «اومانیسم دینی» ترجیح داده شده است.

الف) اومانیسم

برای واژه اومانیسم (Humanism) در فرهنگ‌های لغت معادل‌های

فارسی متعددی همچون «انسان‌گروی»، «انسان‌باوری»، «اصالت بشر» و «انسان‌مداری» ذکر شده است (بريجانيان و رئيسي، ۱۳۷۳، ص ۳۷۹/ آريان‌پور کاشانی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۹۲۹). ریشه تحت‌اللفظی این واژه «humble» با معنای ای چون «فروتن» و «فقیر» همراه است. این کلمه از اصل لاتینش یعنی واژه «humus» به معنای «زمین» و «خاک» اخذ شده که طبق آن معنای «homo» «موجود زمینی» و «humanus» به معنای «خاکی» و «انسان» خواهد بود (Davies, 1997, p.125). واژه «humanus» از همان ابتدا در برابر دو دسته موجودات عالم قرار داشت؛ از یک سو در مقابل دیگر موجودات زمینی یعنی حیوانات و گیاهان بود و از سوی دیگر در برابر موجودات فرازمینی همچون ساکنان آسمان و انواع خدایان (deus, divus & divinus). به مناسبت این تقابل معنایی اخیر، در دوره‌های پایانی باستان و در قرون وسطی، میان «divinitas» و «humanitas» تفاوت گذاشته می‌شد و مراد از واژه نخست حوزه‌های نظری و عملی نشئت گرفته از کتاب مقدس بود و در مقابل واژه دوم برای اشاره به امور مربوط به بخش عملی زندگی دنیوی به کار می‌رفت - که البته منظور مطالعه زبان‌ها و ادبیات بود و هنوز هم گاهی تحت عنوان «Humanities» از چنین دانش‌هایی یاد می‌شود. از آنجا که مواد اولیه مباحث مربوط به دسته دوم ریشه در نوشته‌های رومی و یونانی داشت، مترجمان و معلمان ایتالیایی این آثار معمولاً خود را «-uma nisti» در زبان لاتین می‌نامیدند که همان «humanists» است (Davies, 1997, pp.125-126). ریشه یونانی این واژه نیز «پایدیا» (paideia) است که «اومانیسیم» در واقع ترجمه لاتین این واژه یونانی است. ترجمه آلمانی «paideia» واژه «Bildung» است و به زبان فارسی به معنای «تربیت و پرورش» است. بنابراین اومانیسیم به این مناسبت به معنای تعلیم و تربیت است (لگنهاوزن، ۱۳۹۷، ص ۱۵).

در اصطلاح برای این واژه دو معنای رایج را می‌توان سراغ گرفت که

گرچه هم از لحاظ تاریخی و هم از حیث محتوا به هم مرتبط و نزدیک‌اند، اما تنها یکی از آنها مقصود نظر ما در این نوشتار است. اصطلاح نخست این واژه از لحاظ تاریخی در ارتباط با دوران یونان باستان و عصر نوزایی است. برهه‌ای از یونان باستان دقیقاً همان دوره‌ای است که بنا بر شواهد موجود در دست ما در پهنه تاریخ تفکر غربی برای نخستین بار انسان با نگاهی ویژه به بنیادی‌ترین هدف همه تحقیقات نظری و عملی و تلاش‌های اجرایی مبدل می‌گردد و ظاهراً در ظهور چنین رویکردی، عوامل معرفتی و اجتماعی خاصی در آن عصر مؤثر بوده‌اند. اوج عوامل معرفتی را می‌توان در میان ادعاهای خاص برخی از سوفسطاییان مبنی بر معیار همه‌چیز بودن انسان دید (Haas, 2002, p.195) و عوامل اجتماعی تحقق چنین رویکردی را نیز می‌توان در اهداف ویژه متفکران مطرح آن زمان در به‌سامان نمودن دولت‌شهرهای مختلف یونان دنبال کرد که در صدد بودند تنها با تمرکز بر خود انسان، روحیات خاص وی و چگونگی مواجهه‌اش با دیگر افراد جامعه به چنین هدفی دست یابند (نبویان، ۱۳۹۳، ص ۵۰-۴۸).

در پس جنگ‌های پرشمار یونان باستان و نابودی دولت‌شهرهای آن، بازمانده‌های تمدن و فرهنگ یونانی به روم منتقل شد و رومیان توانستند با استفاده از آنها تحولی در فرهنگ، هنر و ادب خود ایجاد کنند. البته این امر نیز دوام بسیاری نداشت و بعدها با گسترش مسیحیت در روم و تثبیت نهاد کلیسا شرایط اساساً از ریشه دگرگون شد و چنان رویکرد خاصی که به انسان در یونان و سپس روم مورد توجه بود قرن‌ها تا افول تدریجی مسیحیت در پایان قرون وسطا به فراموشی سپرده شد. در رنسانس (تولد دوباره ادب و فرهنگ دوران باستان) بود که تفکر اومانیستی مجدداً به تدریج احیا شد، اندیشمندان آن - اعم از شاعران، نویسندگان، سخنوران، تاریخ‌نویسان و پژوهشگران) با پدیدآوردن جنبشی اساساً آکادمیک علیه آموزه‌های کلیسا و با محور قرار دادن انسان در پژوهش‌های خود، پروژه

بازگشت به دوران باستان را آغاز کردند و به همین دلیل اومانيسم نام گرفتند (نبویان، ۱۳۹۳، ص ۵۱-۵۰ / Ong, 2002, pp.182-184). «بنابراین نخستین اصطلاح اومانيسم که حاکمیت انسان و ارزش‌های انسانی بر پژوهش‌های نظری و عملی [و به‌ویژه در پنج دانش ادبیات، شعر، تاریخ، معانی و بیان] است، میان یونان باستان و دوران نوزایی مشترک است» (نبویان، ۱۳۹۳، ص ۵۱). البته تفاوت‌هایی میان این دو دوره و بالطبع فهمشان از انسان و انسان‌گرایی وجود دارد و به تعبیر برخی این دوره‌ها با هم و همچنین با دوره قرون وسطی به طور ماهوی متفاوت‌اند (زرشناس، ۱۳۹۲ «ب»، ص ۳۵). با این همه دیدگاه غالب و رایج این است که علی‌رغم برخی تفاوت‌ها دلایلی نیز وجود دارد که طبق آن می‌توان ادعا کرد آنچه در اینجا مفهوم مرکزی است، از حدود ۴۰۰ سال قبل از میلاد تا ۱۴۰۰ سال پس از میلاد تا حد زیادی یکسان است (Parkinson, 1977, p.29).

اما اصطلاح دومی که در این نوشتار مورد نظر ماست، اصطلاحی است که به یک معنا زنده‌تر از اصطلاح قبلی بوده، تنها در محیط‌های آکادمیک مطرح نیست (Copson, 2015, p.2) و در تار و پود مدرنیسم غرب جریان دارد. درحقیقت اومانيسم به معنای دوم گرچه بی‌ارتباط با اصطلاح اولش نیست و به یک معنا ماندگارترین عناصر آن را در خود حفظ می‌کند، با این حال از حیث دامنه و اهمیت فلسفی به مراتب از سلف خود پافراتر گذاشته است (Lamont, 1997, p.12).

گفتنی است در طول قرن نوزدهم، اومانيسم به این معنای اخیر هیچ‌گاه نظام‌مندی فعلی خود را نداشته و عموماً به طیفی از نگرش‌های غیرمذهبی، غیرخدا‌باور یا غیرمسیحی نسبت به زندگی اشاره می‌کرد (Copson, 2015, p.2)؛ ولی به‌مرور به سیستم فکری منسجمی تبدیل شد که می‌توان تصویری اجمالی از آن را در چنین تعریفی ارائه نمود:

«نظام هماهنگ و مشخص فکری که ادعاهای مستقل هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، انسان‌شناسانه، اخلاقی، سیاسی و آموزشی را مطرح می‌سازد» (نبویان، ۱۳۹۳، صص ۵۱-۵۲). اومانیسیم به این معنای عام و کلانش در واقع محور اصلی فلسفه‌های غربی است (خامنه‌ای، ۱۳۸۶/۲/۲۵) و در اکثر صور متنوع و گوناگون آن حضور دارد. به همین دلیل اومانیسیم را نباید در سطح یک مکتب فکری غربی تنزل داد. اومانیسیم نه یک مکتب بلکه روح حاکم بر تمام وجوه زندگی و تفکر فلسفی، علمی، سیاسی، هنری و حتی دینی غرب مدرن است و هر مکتب و ایدئولوژی مدرن در ذیل این مؤلفه ماهوی مدرنیته معنا و جایگاه خاص خود را پیدا می‌کند (زرشناس، ۱۳۹۲ «ب»، ص ۳۷). البته آنچه گفته شد، معنایش این نیست که در خلال مسیر طبیعی فکر غربی هیچ نوع تعارض‌هایی در این دوره پدید نیامده است؛ بلکه - چنان‌که روشن است - تعارض اندیشه‌ها طبیعت فکروری و فلسفیدن می‌باشد، منتها سخن در مستحصل و برآیند این سیر است (خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۱۰/۳).

خالی از لطف نیست که بگوییم اصطلاح سومی نیز برای این واژه قابل ذکر است که متأخر از دو اصطلاح قبلی بوده و تنها به مکاتب فلسفی خاصی محدود می‌باشد. این اصطلاح از اومانیسیم در واقع در اواخر قرن بیستم توسط نویسندگان پست‌مدرن و به‌ویژه فمینیست‌ها به عنوان واژه‌ای تحقیرآمیز در مورد فلسفه‌هایی همچون فلسفه سارتر به کار می‌رفت که بر امکان خودمختار، خودآگاه، عقلانی و منفرد تکیه داشتند و از قرار معلوم نسبت به ماهیت اجتناب‌ناپذیر، چندپاره، منشعب و مقید به قیود تاریخی و اجتماعی شخصیت‌ها و انگیزه‌ها حساس نبودند. (Blackburn, 2005, p.171) البته برای امثال خود سارتر این اصطلاح به نحوی در تقابل با مارکسیسم پدید آمد. سارتر در سخنرانی مهمش با عنوان «اگزیستانسیالیسم اومانیسیم است» در واقع در این مقام برآمد که به‌نوعی به مارکسیست‌هایی که این فلسفه را با ناامیدی،

افسردگی و پوچ‌گرایی هم‌ردیف می‌خواندند، پاسخی داده باشد و این نکته را متذکر شود که اتفاقاً آگزیستانسیالیست‌ها، اومانیزم و پایبند ارزش‌ها بوده و صرفاً پوچ‌گرا نمی‌باشند (لگنهاوزن، ۱۳۹۷، ص ۱۵).

اما - چنان‌که گفته شد - معنای دوم از اومانیزم که معنای رایج‌تری است و مؤلفه‌های آن در غرب مدرن غلبه بیشتری یافته، با نگاه دینی فاصله بسیاری دارد، در این مقاله مورد توجه و بررسی است و با توجه به ویژگی‌های خاص آن که در ادامه خواهد آمد، می‌توان از آن به «انسان‌محوری خودبنیاد» تعبیر نمود. گفتنی است تنوع اصطلاحات واژه اومانیزم به قدری زیاد است که به راحتی در میان برخی معانی اصطلاحی غیررایج آن می‌توان به معنایی برخورد که بعضاً در برخی یا حتی اکثر مؤلفه‌های اصلی‌اش به نگاه دینی نزدیک باشد (همان). به این تعدد و تنوع که خود را در مسئله امکان اومانیزم‌های دینی مختلف نشان می‌دهد، در عنوان بعدی با تفصیل بیشتری خواهیم پرداخت.

ب) «اومانیزم دینی» و «انسان‌محوری خدابنیاد»

تنوع و تکثر یادشده در واژه «اومانیزم» را در ارتباط با اصطلاح «اومانیزم دینی» (religious humanism) نیز می‌توان مشاهده نمود. این تنوع تا بدان‌جاست که اساساً برخی از معانی اصطلاحی آن بر خلاف انتظار در مقابل اصطلاح «اومانیزم سکولار» (secular humanism) نیز قرار ندارد. در واقع در برخی معانی اصطلاحی این واژه، اومانیزم دینی اساساً همان کسی است که همان باورهای اومانیزمی سکولار و ضدّ دین را داراست؛ منتها علاوه بر آن، شخص تمایل به آن دارد که اومانیزم را دین خود معرفی کند یا واقعا آموزه‌های مورد قبولش ادعای وصول به حقایق نهایی ولی غیردینی - در مقابل حقیقتی چون خدای ادیان - دارند یا در سازمان‌های انسان‌گرایانه‌ای عضو است که در آنها به شیوه دین‌داران شرکت می‌کنند (Copson, 2015, p.3/ Haas, 2002, p.195).

اما اگر بخواهیم از وصف «دینی» همان معنای متداول‌تر آن را در نظر بگیریم، قبل از هر چیز باید به مسئله امکان‌سازگاری اومانیسم و دین پرداخت که این نیز خود مبتنی بر تعیین مراد ما از اومانیسم است. معنای رایج از واژه اومانیسم که پیش از این به تقریب اجمالی آن پرداختیم، از آنجا که به نظر در تمامی مؤلفه‌های اصلی‌اش فاصله عمیقی با دیدگاه‌های متداول دینی از جمله اسلام دارد - که تفصیلاً بدان خواهیم پرداخت - ظاهراً نمی‌توان به سازگاری آن با دین فکر کرد و از امکان ترکیب این دو با هم دم زد. این امر تا به آنجا پیش می‌رود که - چنان‌که برخی نیز تذکر داده‌اند - اصطلاحی چون «اومانیسم دینی» جز این کارکرد را نخواهد داشت که به طور جدی عالم اصطلاحات و مفاهیم را در این حوزه بدون منطقی کافی به هم بریزد (Copson, 2015, pp.2-3). البته برخی راه دیگری را نیز برای تصحیح چنین ترکیبی ممکن دانسته‌اند که مطابق آن، وصف «دینی» در ترکیب یادشده صرفاً به هویت فرهنگی شخص و ظواهر سنتی زندگی وی ناظر باشد، نه اعتقادات دینی و باور واقعی به آنها. چنین افرادی که در جوامع دینی نیز کم یافت نمی‌شوند، با باور به اصول اومانیستی می‌توانند اومانیست دینی نام بگیرند (Ibid, pp.25-26).

دقیقاً به دلایلی که مطرح شد، برخی برای اشاره به آن دسته جنبه‌های انسانی مورد توجه در ادیان به جای اومانیسم، اصطلاحات متفاوتی همچون «humanitarianism» را پیشنهاد داده‌اند که می‌توان آن را معادل انسان‌دوستی در فارسی دانست (بریجانیان و رئیسی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۰). همچنین گاهی توصیه می‌شود که به جای ترکیب اومانیسم دینی از ترکیبی همچون دین اومانیستی در مثل یهودیت اومانیستی (humanistic Judaism) یا اسلام اومانیستی (humanistic Islam) استفاده شود - که اصالت را به دین داده و وصف انسان‌گرایی نقش فرعی‌تری در آن داشته باشد - تا شاید بتوان بدین نحو از برخی خلط‌های ناظر به این مفاهیم اجتناب کرد (Ibid, p.3).

علی رغم این دست اظهار نظرها، توجه به چنان تنوع گسترده‌ای که در معانی اصطلاحی اومانیسیم وجود دارد، خود‌گویای این نکته است که به راحتی می‌توان امکان ترکیب آن با وصف «دینی» را در برخی از آن معانی مشاهده نمود، بی‌آنکه تناقض و تضادی در این مفهوم مرکب لازم آید. گرچه اومانیسیم در یک نگاه کلی هرچه جلوتر آمده، از دین دورتر شده و مواضعی به‌مرور تندتر و سستیزه‌جویانه‌تری در برابر آن اتخاذ نموده است (Copson, 2015, p.28 / توکلی، ۱۳۸۲، ص ۴۷)، با این وجود در برخی معانی اومانیسیم دینی که طرفداران خود را داشته و دارد، ما سازگاری مناسبی با باورهای دینی را شاهد هستیم یا نهایتاً تفاوت‌های اندکی با دین‌داری رایج در آنها یافت می‌شود؛ مثلاً در برخی مانیفست‌های اومانستی تنها اعتقاداتی چون باور به خدای متشخص و نظریه خلقت عالم در زمان است که مورد رد و انکار امضاکنندگان قرار گرفته و با وجود این همچنان این عده خود را اومانست دینی می‌خوانند. روشن است که چنین دیدگاه‌هایی با تمامی قرائت‌های دینی ادیان بزرگ و فیلسوفان موحد برجسته در تنافی نیست (لگنهاوزن، ۱۳۹۷، ص ۱۵).

با این همه به نظر می‌رسد از منظرگاه دیگری باید گفت «اومانیسیم دینی یا اسلامی» اصطلاح مناسبی برای بیان دیدگاه اصیل اسلام در باب انسان نباشد. دلیل این امر در پس این نکته است که تکثر و تنوع معانی موجود در اصطلاح اومانیسیم و غلبه آن در معانی رایج‌تر به راحتی می‌تواند موجب بدفهمی‌هایی در درک صحیح مقصود باشد (همان).

به همین جهات در کل نوشتار حاضر به جای واژه «اومانیسیم» از «انسان‌محوری» برای بیان دیدگاه اسلام در باب انسان استفاده می‌شود. واژه «انسان‌محوری» گرچه خود از جمله معادل‌های فارسی اصطلاح اومانیسیم نیز تلقی می‌گردد، با این حال قابلیت معنایی اعمی در آن وجود دارد که می‌تواند بر دیگر آموزه‌هایی که در آنها نیز انسان به نحوی نقش محوری

دارد، منطبق باشد. بر این اساس ما برای تعیین مدل مطلوب اسلام تنها همین واژه را با وصف «خدابنیاد» مورد استفاده قرار خواهیم داد. آنچه بر این قضیه تأکید می‌کند، این است که این مقاله با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای تنظیم شده و در مباحث ایشان نیز شاهدیم که به جای «اومانیسیم»، اصطلاح عام‌تر «انسان محوری» برای دیدگاه اسلام استخدام شده است (خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۹/۱۰). همچنان که در ادامه نیز خواهیم دید، مشابه این امر در بیانات ایشان در ترجیح واژه «پیشرفت» به جای اصطلاح «توسعه» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۸/۱۲) و ترکیب «مردم‌سالاری دینی» به جای «توکراسی» یا «دموکراسی دینی» اتفاق افتاده است (خامنه‌ای، ۱۳۸۶/۳/۱۴، ۱۳۹۲/۱/۱۸/۱۳۹۰/۱۲/۱۸) و دلیل آن نیز همین توجه و دقت در بار معنایی رایج این اصطلاحات در نظام معنایی خودشان می‌باشد.

۲. شاخصه‌های عمده انسان محوری خودبنیاد

برای شناخت دقیق اومانیسیم لازم است بنیادی‌ترین باورهای فلسفی آن را در مبنایی‌ترین شاخصه‌های فلسفی نظام‌های فکری به بحث و بررسی بگذاریم.

الف) شاخصه‌های معرفت‌شناختی - روش‌شناختی

از پایه‌ای‌ترین شاخصه‌های انسان محوری خودبنیاد نظرگاه‌های معرفت‌شناختی آن است. معرفت‌شناسی دانشی است که در ارتباط با معرفت انسانی - و دیگر پدیده‌های مرتبط با آن همچون تفکر و استدلال - از چیستی، امکان، اقسام، ابزارها و از همه مهم‌تر ارزش و اعتبار آن - و عقلانیت و موجه‌بودنش - بحث می‌کند (Goldman, & McGrath, 2015, p.3 / حسین‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۳۱-۳۲). دیدگاه‌های معرفت‌شناختی از آنجا که در حوزه‌های مختلف معرفتی تعیین‌کننده روش‌شناسی و به تبع روش‌های تحقیق ما هستند (Schwandt, 2007, p.88)، از آن دست مبانی بنیادینی به شمار می‌آیند که تأثیرات مهمی را در رویکردها و نتایج علوم و دانش‌های مختلف انسانی و تجربی به همراه خواهند داشت.

از مهم‌ترین باورهای اومانیستی در باب معرفت و ارزش معرفت‌شناختی آن تشکیک در اعتبار راه‌های سنتی کسب معرفت، اعتماد بیش از اندازه به عقل بشر و قابل تشکیک دانستن هر چیزی حتی اصول و مفروضات خود عقل (8/ Copson, 2015, p.15/ Lamont, 1997) است. البته مقصود از این عقل، عقل مدرن است که به منابع سنتی و دینی اعتمادی ندارد، مواد معرفتی بشر را تنها از طبیعت به دست می‌آورد و بر این اساس مدعی است انسان بدون نیاز به منابع دینی یا وحیانی می‌تواند جهان را بشناسد. حذف دین در تفکر و منع آن از دخالت در روش فکروورزی از پیامدهای مهم نهضتی است که امروزه تحت عنوان روشنگری از آن یاد می‌کنیم (خامنه‌ای، ۱۹/۴/۱۳۷۴/۱۹۵/۲۰۰۲، Haas, 2002, p.195). این نظرگاه خود‌گویای وجهی از وجوه اتصاف این تفکر به خودبنیادبودن است.

افزون بر این، - چنان‌که در کلمات آیت‌الله خامنه‌ای نیز مورد توجه قرار گرفته است- باید به این امر نیز متذکر شد که علم و دانش غربی در واقع نه برآمده از ارزش‌هاست و نه به آنها منتهی می‌شود. علم در قاموس اومانیسم نه تنها با دین سروکاری ندارد، بلکه مطلقاً رابطه‌ای با عالم ارزش‌ها ندارد و این یعنی ذاتاً سکولار است (خامنه‌ای، ۱/۴/۱۳۸۳). اساساً در سطحی بالاتر دیگر هدف معرفت در این رویکرد پی‌بردن به معانی و رموز موجود در بافت عالم هم نیست؛ بلکه معرفت در واقع آن چیزی است که به ما قدرت پیش‌بینی و مهار طبیعت را اعطا می‌کند و بالطبع از این رهگذر می‌توان زندگی مطمئن‌تر و شاید آسوده‌تری را تجربه نمود. در نتیجه باید گفت ارزش معرفت در واقع ارزشی ابزاری باید تلقی گردد (نویان، ۱۳۹۳، ص ۵۴-۵۵)؛ آن هم ابزاری که با قطع ارتباطش با ارزش‌های انسانی، همراه با سودمحوری و لذت‌طلبی انسان مدرن در مسیر استثمار و استعمار دیگران به کار گرفته خواهد شد (همان).

البته این نگاه خاص انسان‌مدارانه نیز مانند دیگر شاخصه‌های آتی اومانیسیم ممکن است طیف‌بندی‌های متنوعی داشته باشد و در برخی دیدگاه‌ها ساختار شکنانه‌تر ظهور و بروز کند و در برخی دیگر نیز از شدت و حدّت کمتری برخوردار بوده باشد. بر این اساس در برخی دیدگاه‌های ذیل این نگاه کلان‌گویا با تبیین مدرنی از این سخن پروتاگوراس مواجه‌ایم که انسان معیار همه چیز است و در واقع به‌وضوح شخص انسان یا جامعه انسانی معیار حقیقت معرفی می‌شود. این ادعا که در صورت‌های بدوی‌اش در چهره کوژی‌توی دکارتی و انقلاب کوپرنیکی کانت ظهور کرد، بعدها نیز در قالب‌های متنوعی چون پلورالیسم، ایدئالیسم، هرمنوتیک، پدیدارگرایی و ... خود را عرضه نمود و بعضاً چنان پیش رفت که در نظریاتی به‌صراحت زننده مدعی شد هیچ جهان از پیش ساخته‌ای وجود ندارد، بلکه جهان‌های بی‌نهایتی داریم که با مفاهیم زبانی، باورها و قرائت‌های مختلف بشری ساخته می‌شوند (صادقی، ۱۳۸۶، ص ۲۳ / ۱۳۸۴، ص ۱۲۶-۱۲۷) و از آن مبتدل‌تر نیز زمانی که برخی معتقد شدند حتی حقایق تحلیلی و ضروری نیز قراردادهای بشرند و قابل نقض و تجدیدنظرپذیر از ناحیه او؛ دیدگاهی که به‌روشنی تا خداانگاری انسان فاصله‌ای نداشته، بلکه او را از خدای الهیات دینی نیز فراتر می‌برد؛ چرا که به‌وضوح نقض این گونه حقایق در تلقی الهیات سنتی اساساً در دایره قدرت الهی قرار نداشت (صادقی، ۱۳۸۶، ص ۲۸).

ب) شاخصه هستی‌شناختی

کلان‌ترین انگاره‌ای که اومانیسیم عصر مدرن در هستی‌شناسی خود مطرح می‌کند، نفی و بطلان یا کنار گذاشتن هر گونه تصور ماورای طبیعی درباره جهان است (Lamont, 1997, p.13). روشن است که فلسفه‌های الحادی و مادی‌گرایانه غربی فلسفه‌های حاکم بر تمدن امروز جهان غرب هستند (خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۱/۲۱) و این رویکرد هستی‌شناسانه اومانستی که

البته به شکل‌های گوناگون تبیین و عرضه می‌شود، فراتر از اولین قدم‌های انسان‌گرایانه عصر نوزایی به پیش می‌رود. انسان‌گرایی رنسانس بیش و پیش از همه چیز در واقع تنها بازاکتشاف وحدت انسان‌ها و طبیعت و نوجشنی از لذاتی از زندگی بود که گمان می‌رفت در جهان قرون وسطایی کاملاً گم شده است. به همین دلیل اومانیسیم رنسانس با وجود تقابلی با قرائت رسمی کلیسا با باور دینی سازگار بود و اصل مفهوم خدا را حفظ می‌کرد (Blackburn, 2005, p.171) و برخی طرفدارانش حتی روابط بسیار بهتری نیز با کلیسا داشته‌اند (Ong, 2002, p.191). اما کمی بعدتر اختلاط الحاد در اومانیسیم مدرن تا بدان‌جا پیش رفت که نظر و نگاه غالب متفکران را از آن خود نمود و دانشمندان خدا باور را از ابراز عقیده خود هراسان کرد (گلشنی، ۱۳۹۵، ص ۲۷-۲۶).

با حذف هر نوع امر ماورایی و غیرمادی از ساحت جهان‌بینی انسان، بالطبع فرض هدف برای چنین جهانی ناپذیرفتنی خواهد بود و آنچه عملاً خواهیم داشت، جهانی است که به خودی خود پوچ و فاقد معناست (خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۶/۸).

ج) شاخصه‌های انسان‌شناختی

چنان‌که گفتیم، مهم‌ترین چیزی که در اومانیسیم به هر دو اصطلاح یادشده از آن اصالت دارد، انسان است؛ به این معنا که در واقع همه اندیشه‌های نظری و عملی پیش و پیش از هر چیزی بر محور وی باید بچرخند. حقیقت این است که انسان مدرن در جهان‌بینی اومانستی، از آنجا که پهنه هستی

۱. با وجود این حذف خداوند از هستی‌شناسی اومانستی همواره بانفی و انکار مستقیم علل ماورایی همراه نبوده و نیست و گاهی در قالب ایده‌های متواضعانه‌تری چون مادی‌گرایی/ طبیعت‌گرایی روش‌شناختی (methodological materialism/naturalism) صرفاً ادعا می‌شود در تبیین طبیعت نیازی به این دست علل نیست و از این رهگذر نیازی به تدارک جایگاهی برای مفهوم خداوند در عالم مشاهده نمی‌شود؛ نظرگاهی که برخی خدا باوران را نیز راضی و همراه خود می‌سازد (Papineau, 2023). در همین راستا مواجهه‌هایی چون خدانامهم‌دانی (apatheism) که از اساس مسئله خداوند - و بود و نبودش - را برای انسان و زندگی وی امری بدون فایده تلقی می‌کند (Hedberg & Huzarevich, 2017, pp.59-60)، نیز قابل اشاره هستند.

را از ماورای طبیعت خالی نموده، بالطبع دیگر نمی‌تواند در کل این نظام پهناور موجودی کامل‌تر و شریف‌تر از خودش را بیابد. این‌گونه است که همه موجودات عالم را در خدمت خود می‌بیند، بی‌آنکه دلیلی داشته باشد تا خود را خادم موجود دیگری به حساب آورد. با این حساب آنچه مسلم است این است که چنین انسانی در قبال هیچ موجودی از جمله خداوند متعال هیچ مسئولیتی نداشته و قرار نیست در پیشگاه کسی پاسخ‌گو باشد (خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۶/۸). بدین ترتیب در واقع پس از دوران حاکمیت دین که خدا را هستی مطلق قلمداد می‌کرد و برای انسان و دیگر موجودات عالم صرفاً وجودی تبعی قایل بود، اومانیسیم با طرد هر امر محور دیگری انسان را مدار و محور عالم خواند. همچنین اومانیسیم هرچه پیش‌تر رفت، چپستی انسان را از دیدگاه‌های سنتی بیشتر دور کرد. دیگر انسان همچون سابق موجودی دوبعدی با روحی مجرد یا دست‌کم به‌نوعی دارای ساحتی غیرمادی قلمداد نمی‌شد که اتفاقاً بعد نادیدنی آن اصل و اساس حقیقت وی را تشکیل دهد. برای اومانیسیم انسان بتمامه بخشی از طبیعت شد (خامنه‌ای، ۱۳۸۶/۲/۲۵) و بدین نحو چرخشی پارادایمی در فلسفه ذهن به سمت وسوی فیزیکالیسم نمایان گشت (همارزاده ابیانه، ۱۳۹۲، ص ۴۷-۶۰). این انسان انسانی است که دیگر هیچ‌گونه تعلق به عالمی برتر و والاتر نداشته، صرفاً محصول فرایندهای طبیعی بی‌هدف در طول میلیاردها سال توسعه و تغییر طبیعی طبیعت است و این همان انگاره‌ای است که به تعبیر برخی در بخش hum- از واژه «humanism» با اشاره‌ای که به اصل خود humus (به معنای خاک) دارد، مندرج می‌باشد (Copson, 2015, p.9).

روشن است که بر این اساس ادعاهایی در باب فناپذیری انسان یا نظریاتی از جنس دیدگاه‌های معادباورانه ادیان، راحت‌تر از قبل به عنوان تخیلاتی واهی و اوهامی بی‌اساس مردود تلقی خواهند شد (Lamont, 1997, pp.13-14).

به این ترتیب در راستای همان نگاه‌های مادی‌گرایانه و الحادی به هستی، عملاً تصویر وجود معنویتی واقعی در زندگی بشر و مجموعه جهان مخدوش خواهد شد (خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۶/۸). چنین جهان‌بینی مادی‌ای - چنان‌که اشاره نیز کردیم - قطعاً با فرض هدفداری وجود انسان و معناداری زندگی وی بیگانه است و تصور یک جایگاه خاص برای بشر در یک برنامه ازپیش‌تعیین‌شده در جهان را بر نمی‌تابد. این چنین است که تعریف‌های سنتی برای انسان و هدف او دیگر کارایی نداشته، این خود اوست که باید از درون و با تغییر نگرش‌هایش نسبت به خود و عالم مادی اطرافش هدف و نقشی برای خود تعیین کرده و از این طریق بتواند برای زندگی معنایی دست‌وپا کند (Copson, 2015, p.14).^۱ مسئله کنونی معنای زندگی که مسئله‌گی آن به پیش از چند قرن اخیر بازمی‌گردد (Landau, 1997, p.263) و به نتایجی چون پوچی و بی‌هدفی منتهی شده، به تعبیر آیت‌الله خامنه‌ای با پیشرفت‌های متنوع علمی نیست که درمان‌پذیر باشد (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۷/۲۳) و عمده دلایل آن را باید در همین مبانی یادشده سراغ‌گرفت (خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۶/۸).

به هر حال محوریت تمام‌عیار انسان مدرن در تفکر اومانیسم به قدری پیشتازی نمود که در همان حال که خدای متعالِ ادیان را پس می‌زد و به عقب می‌راند، در واقع به طرز واقعاً پررنگی خود جایگزین وی شد و به تعبیر ژان پل سارتر «فیلسوفان اومانیست برای رهایی از چنگ خداپرستی تصور نوعی وجود متعالی را کنار نگذاشتند، بلکه تنها نام آن را تغییر دادند» (دیویس، ۱۳۷۸، ص ۱۶۷).

د) شاخصه‌های ارزش‌شناختی

بر پایه شاخصه‌های پیشین روشن است که رویکردهای اومانیستی به

۱. از جمله حوزه‌های به‌کارگرفته‌شده در این راستا هنر است که از اواسط قرن بیستم تا امروز سعی کرده است خلأ الهیات از یک طرف و فلسفه‌های عاجز از حل مسئله معنای زندگی را پر کند (Haas, 2002, p.197).

مقوله ارزش‌ها نمی‌توانند هیچ منشأ فراطبیعی‌ای را به عنوان پشتوانه اخلاق و حقوق برتابند؛ بنابراین ارزش‌های اخلاقی و حقوقی تنها برخاسته از خود انسان‌اند. خاستگاه اخلاق صرفاً در شخصیت‌های ما به عنوان حیواناتی اجتماعی قرار دارد (Copson, 2015, p.20) و لذا اخلاق با قطع نظر از تجربه‌های انسانی هیچ معنایی نخواهد داشت. البته اینکه ملاک و معیار ارزش‌های اخلاقی و غیر آن را نباید در جایی جز درون انسان - آن هم با نگاهی مادی به وی و خصوصیاتش - ریشه‌یابی نمود رویکردی نسبتاً عام است که در تمام مکاتب ارزش‌شناختی اومانیستی کمابیش مشترک می‌باشد؛ اما به هر حال در ضمن اشتراک در آن می‌توان اختلافاتی را نیز در سطوح پایین‌تر در رهیافت‌های ناظر به مسائل فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق و فلسفه سیاست مشاهده نمود. در مجموع می‌توان گفت ارزش‌شناسی حاکم در غرب به لذت‌گرایی، سودمحوری و نسبی‌انگاری گره خورده است (خامنه‌ای، ۱۳۸۴/۳/۲۱ و ۱۳۸۸/۲/۲۷/ همو، ۱۳۹۸ «ب»، ص ۲۱۰، Lamont, 1997, p. 14) که البته نتیجه طبیعی مبانی فلسفی پیشین می‌باشد. بر اساس این مبانی ناگفته پیداست که از جمله وجوه جمع تمام رویکردهای اومانیستی در باب ارزش‌ها انکار ارزش‌های مطلق‌انگارانه دینی است.

ثمرات چنین نگاه‌های خاص اومانیستی در باب ارزش‌ها را به راحتی می‌توان در فرهنگ، اجتماع، قانون‌گذاری و سیاست‌های ریز و درشت جوامع مدرن مشاهده نمود. سرمایه‌سالاری و سنجش هر چیز با ثروت، قدرت و شهوت نتیجه همین نگاه‌هاست که به وضوح این امور را به فرهنگ غالب غرب مبدل کرده است (خامنه‌ای، ۱۳۸۴/۳/۲۱). بحران‌های اخلاقی خاصی که گهگاه در جوامع غربی خود را یا در سیمای کلی حکومت‌ها نشان می‌دهد - در مقوله‌هایی چون استعمار و استثمار سنتی و مدرن - یا در رفتار آحاد جامعه که این فرهنگ کلی در سلوک شخصی و اجتماعی‌شان رسوخ کرده، باز هم باید در قالب همین نگرش‌های غیرانسانی و فردگرایی حاکم بر تمدن

امروز غربی تبیین و تحلیل گردد (خامنه‌ای، ۱۳۹۸ «ب»، ص ۲۰۹ - ۲۱۰ / همو، ۱۳۹۹/۱/۲۱ / ۱۳۸۸/۲/۲۷ / ۱۳۹۹/۲/۲۱ / ۱۳۹۹/۵/۱۰ / ۱۳۹۹/۵/۷). مسئله پیوند سبک زندگی انسان با نوع تفسیر آن نیز که در کلمات آیت‌الله خامنه‌ای قابل پیگیری است، در ذیل همین بحث قرار خواهد گرفت. نوع سلوک فردی و اجتماعی انسان‌ها به‌وضوح از هدف زندگی سرچشمه می‌گیرد. «هر هدفی که ما برای زندگی معین کنیم، ... به طور طبیعی متناسب با خود یک سبک زندگی به ما پیشنهاد می‌شود» (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۷/۲۳) و بی‌شک زندگی فاقد اهداف عالی و معنوی دینی نیز جز این سبک زندگی غربی را در پیش روی انسان قرار نمی‌دهد.

در راستای خودبنیادی اومانیستی انسان در باب تعیین ارزش‌ها بالطبع آزادی از مسلم‌ترین اصول ارزشی تلقی خواهد شد (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۸/۲۳) و این بی‌شک ثمره مستقیم ابطال فرض هرگونه موجود متعالی و رد مسئولیت‌پذیری نسبت به آن است. چنان‌که روشن است، این آزادی مقدس شده در اومانیسم یک آزادی فراگیر است. از مصادیق روشن آن، آزادی در تحقیق و پژوهش می‌باشد که به معنای جواز رهایی از وجدان مذهبی و جواز بی‌دینی است و از لوازم آن نیز حق بدعت‌گذاری، مخالفت، آزادی بی‌قیدوبند بیان و نیز آزادی هنری است. از دیگر مصادیق مهم آزادی، آزادی اخلاقی است. این‌گونه آزادی خود انواع پرشماری از آزادی‌ها را در بر می‌گیرد که برخی از آنها عبارت‌اند از آزادی جنسی، آموزش جنسی، حقوق تناسلی، کنترل مولید و حق سقط جنین (نبویان، ۱۳۹۳، ص ۵۷-۵۸). همچنین - چنان‌که خواهیم گفت - این منظومه تنها با قطعاتی چون دموکراسی است که در سطح حکومت تکمیل خواهد شد.

۳. اسلام و انسان‌محوری خدابنیاد؛ ویژگی‌ها و تمایزها

چنان‌که روشن است باید گفت تمامی عناصر یادشده از انسان‌محوری

خودبنیاد با اسلام و آموزه‌های آن تقابل و تنافی روشنی دارند. اسلام بر خلاف اومانیسم عقل خودبسند مدرن را بی‌چون وچرا تأیید نمی‌کند و منابع وحیانی و دینی را بی‌ارزش نمی‌شمارد؛ بلکه اساساً با توجه دادن انسان به محدودیت‌های شناختی‌اش، وی را بدین حقیقت راهنمایی می‌کند که برای سعادت دنیوی و اخروی خود محتاج دسته‌ای از معارف است که با عقل و تجربه مستقل نمی‌توان بدان‌ها دست یافت. همچنین به وی متذکر می‌شود که عقل و تجربه صرفاً برای تأمین نیازهای مادی‌اش از طبیعت نیست که در اختیار او قرار داده شده‌اند؛ بلکه در کنار این استفاده‌های ابزاری از معرفت‌های عقلی و تجربی، هدف اصلی، نفوذ عقلانی در اهداف و غایات هستی، شناخت طراح آن و عمل بر اساس طرح پی‌ریزی شده اوست (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۳/۲۰).

ناگفته پیداست نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی نیز به هیچ وجه با نگاه اسلامی همراه نیست؛ بلکه اساساً با چنین باوری پایه‌های هر دینی که بر اعتقادات ثابت و مطلق متکی است، متزلزل و ناپایدار خواهد شد و مقولاتی چون هدایت الهی، بعثت انبیا و مقررات دینی بی‌معنا می‌گردند (مصباح و محمدی، ۱۳۹۶، ص ۲۲۶-۲۲۷).

از نظرگاه هستی‌شناختی هم معارف اسلامی ابداً با دیدگاه‌های مادی‌گرایانه اومانیسم سازگار نیستند و اساساً هر آنچه را که نگاه‌های اومانیستی با نفی ماورای طبیعت محسوس، مثل خدا و موجودات مجردی همچون ملائکه مردود می‌شمارند، اسلام در اصلی‌ترین و مرکزی‌ترین مفاهیم و انگاره‌های دینی خود بدان‌ها تأکید می‌ورزد. طبیعی است بر اساس نگاه اسلام ناب و مرکزیت داشتن وجود محضی که هر موجودی در این عالم مخلوق اوست و تمام موجودات عالم در شرایش وجودشان بدان محتاج و وابسته‌اند، دیگر جایی برای استقلال داشتن انسان و محوری‌ترین موجود عالم تلقی شدنش باقی نمی‌ماند و چنین مدعیاتی نهایتاً چیزی جز توهمات نمرودگونه بشر مدرن نخواهند بود.

همچنین اسلام انسان را موجودی تک‌بعدی، منحصر به عالم ماده و فناپذیر نمی‌داند و وجود و زندگی وی را پوچ و عبث ندانسته، در پسِ خلقت او اهدافی بلند تصویر می‌کند که برای وصول او به چنان غایاتی راه و راهنمایی قرار داده شده است. این یعنی اسلام اساساً با این تصویر اومانیستی از انسان، از آغاز تا انجامش، همراهی نمی‌کند، بلکه به یک معنا آن را تصویر انسان به حساب نمی‌آورد. درحقیقت طبق بینش اسلامی، آنچه در تفکر اومانیستی در باب هویت و ماهیت انسان ارائه شده، نه صرفاً تصویری متفاوت از او که در واقع چیزی جز حیوان‌انگاشتن وی نیست (خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۶/۸).

نکته اخیر تفاوت اسلام و اومانیسم را در باب معیار ارزش‌ها نیز مشخص می‌نماید. اسلام ورای لذات و سوده‌های مادی انسان و سلاقی و عادات شخصی یا اجتماعی وی ملاک‌های حقیقی و کاملی را برای بایدها و نبایدهای اخلاقی، حقوقی و سیاسی مد نظر قرار می‌دهد که ریشه آنها به رشد و کمال تکوینی انسان‌ها و بازتاب باطنی اعمال انسانی در زندگی جاودانه اخروی بازمی‌گردد. این تفاوت - چنان‌که پیش از این در کلمات آیت‌الله خامنه‌ای اشاره شد - به تفاوت تفاسیر از زندگی و تعیین هدف آن مرتبط است. در نظرگاه اسلامی - به تعبیر ایشان - هدف زندگی باید چیزی فراتر از خود زندگی باشد و زندگی حکم وسیله وصول به آن را دارد (خامنه‌ای، ۱۳۷۶/۱۱/۱۴)؛ در حالی که تفسیر محدود اومانیستی از زندگی به آن حکم هدف غایی می‌دهد و بالطبع ارزش‌های آن نیز به مرزهای همین تفسیر مضیق منحصر است. با این تفاسیل روشن است که بین نگرش اسلام و غرب در مورد آزادی‌های فردی و اجتماعی نیز باید فاصله عمیقی از جهت مبانی و معیارها وجود داشته باشد. آزادی مطلوب غربی بی‌شک نه می‌خواهد و نه بنا بر مبانی بنیادینش می‌تواند با عبودیت انسان جمع شود و این دقیقاً تفاوت عمده این دو نگاه در باب آزادی است (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۸/۲۳).

بنابراین این تقابل آشکار اسلام با اومانیسم و همچنین مدرنیسم که در بنیاد جهان‌بینی‌اش اساساً اومانیستی است، مؤید این دیدگاه می‌باشد که ترکیبی همچون «اسلام مدرن» تناقضی غیرقابل قبول بوده و تلاش‌های روشنفکرانه‌ای که در مدرنیزاسیون یا متجددسازی اسلام بعضاً در دستور کار قرار می‌گیرد، چیزی جز تمنای محال به حساب نمی‌آید (نبویان، ۱۳۹۳، ص ۴۱، ص ۵۹).

با این همه باید اذعان نمود که می‌توان از لابه‌لای معارف و منابع دینی نوعی انسان‌محوری خاص را نیز نظریه‌پردازی نمود که در منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای نیز مورد تأکید و توجه بوده و البته تفاوت‌هایی فاحش با آموزه‌های اومانیسم مدرن دارد. این تفاوت آن قدر هست که گویا این دو مدل هر یک در مورد یک انسان خاص متفاوت از دیگری صحبت می‌کنند؛ دو انسان با دو تعریف مختلف و هویتی متمایز (خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۹/۱۰). توجه خاص به انسان و اهمیت زیادی که به وی در دین مقدس اسلام شده است، مهم‌ترین انگیزه در این صورت‌بندی جدید دینی از انسان‌محوری است. دین اسلام به این معنا انسان‌محور است که هر آنچه در دین در مقوله‌های فردی و اجتماعی با اهمیت قلمداد شده، همگی با توجه به انسان و سعادت وی مورد توجه قرار گرفته است. اگر برای اسلام عدالت و عبادت اهمیت دارند، برای این است که انسان از طریق آنها به سعادت واقعی دست خواهد یافت (خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۹/۱۰). حتی به یک معنا در این انسان‌محوری این فرد انسان است که اهمیت می‌یابد و سعادت اخروی آحاد انسانی مورد توجه دین می‌باشد؛ با وجود این، این نگاه به کلی با فردگرایی لیبرالیستی متفاوت است (خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۹/۱۰)؛ همچنان که در توجهش به جامعه نیز با اندیشه‌های سوسیالیستی همسو نیست.

روشن است که جمع این نوع انسان‌محوری با خدامرکزی اسلامی در نظام باورهای دینی، بر خلاف «اسلام مدرن»ی که به ایراد آن اشاره کردیم،

به تناقضی درونی منجر نمی‌گردد؛ چنان‌که برخی دیگر نیز به خوبی این نکته را تبیین کرده‌اند. از طرفی در ادبیات قرآن کریم شاهدیم برترین موجودی که در سراسر جهان اساساً شایسته اتصاف حقیقی به وصف وجود است، خداوند متعال می‌باشد و لذا «جهان قرآنی از لحاظ وجودشناختی جهانی خدامرکزی است» (ایزوتسو، ۱۳۶۱، ص ۹۱). اما انسان نیز به همان اندازه «از اشتغالات مرکزی اندیشه قرآنی است که مسئله خود خدا چنین است» (ایزوتسو، ۱۳۶۱، ص ۹۱-۹۲). در واقع آنچه قرآن در باب خدای سبحان و اقوال و افعال وی طرح نموده - اگر نگوییم منحصرراً - باید گفت به صورت عمده در ارتباط با این مسئله است که انسان چگونه در برابر وی باید اتخاذ موضع کند و با آن مواجه شود و همین امر است که مفهوم انسان را به دومین قطب اصلی معارف قرآنی بدل می‌سازد (ایزوتسو، ۱۳۶۱، ص ۹۲). بنابراین باید گفت از جهات بسیاری این انسان است که موضوع محوری دین می‌باشد و ابداً چنین نیست که صرفاً موجودی در حاشیه متن مقدس تلقی گردد. اوست که به یک معنا آسمان و زمین را برایش به چنین شکلی درآورده‌اند و به او به عنوان خلیفه الله مدیریت این سامان را بخشیده و کشف، تصرف و بهره‌برداری‌های صحیح مادی آن را حق وی دانسته‌اند. حقیقت دین اساساً تکمیل ظرفیت‌های این مخلوق ویژه خداست و از او خواسته شده است این استعدادها را هفته‌اش را به کمک دین در شخص خود و جامعه‌اش شکوفا سازد (خامنه‌ای، ۱۳۸۶/۲/۲۵).

روشن است که بر پایه این نگاه، بدون مفهومی چون انسان حقیقتاً مفاهیمی همچون دین و معارف دینی نیز بی‌معنا خواهند بود. در واقع باید گفت هر آنچه از حقایق عالم در دین بیان شده، تنها همان‌ها هستند که در مسیر حرکت تکاملی انسان موثرند نه چیزی بیش از این، که در این هدف مفید نباشد و نه چیزی کمتر از آن که به این غایت نینجامد. این بدان معناست که حتی خدای دین هم خدایی است که برای انسان تعریف شده

است؛ یعنی در حد و اندازه ظرفیت وجودی او و نه آن حد از حقیقت محض الوهی که انسان گنجایش درک آن را نداشته و اساساً از تفکر در آن منع گشته است. با این اوصاف باید گفت به این معنا موضوع دین تنها انسان است؛ او و آغاز و انجام اوست که مهم‌ترین محورهای معارف اسلامی را تشکیل می‌دهند. بنابراین به روشنی می‌توان مدعی شد که در این منظومه نیز با مدلی از انسان محوری روبه‌رویم؛ منتها یک انسان محوری خدا بنیاد.

در تفاوت‌های انسان محوری خدا بنیاد متکی بر معارف اسلامی با انسان محوری خودبنیاد اومانیستی باید گفت انسانی که در نگاه اسلامی محور دین است، بر خلاف مدل رقیبش موجودی دوبعدی است و در کنار بعد مادی خود از حقیقتی الهی نیز بهره‌مند است. ارزش‌های انسانی این انسان در کامجویی و لذت‌طلبی مادی خلاصه نمی‌شود و سقف بلندترین اهدافش محدود به قدرت و ثروت مادی نیست و صرفاً در راستای این دو هدف دنیوی نیست که علم برایش ارزشمند تلقی می‌گردد (خامنه‌ای، ۱۳۸۶/۲/۲۵).

با آنچه گفته شد این امر نیز روشن می‌شود که گرچه به ظاهر در اسلام هم به مانند اومانیسم، ما اصلی چون اصل آزادی انسان را مشاهده می‌کنیم، معلوم است که این شباهت ظاهری با کمی توجه به مبانی متفاوت پشتیبان این اصول رنگ باخته و جز اشتراکی در اسم، همسانی زیادی بینشان وجود ندارد. روشن است که در انسان محوری خدا بنیاد نیز انسان مورد تکریم واقع شده و برای او آزادی‌هایی تعریف گشته، اما این به معنای آزادی اخلاقی غربی نیست که ثمره‌اش بی‌بندوباری بشر در ساحت‌های مختلف فردی و اجتماعی باشد (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۷/۲۴). در همین راستا - چنان که در ادامه خواهیم گفت - الگوهای دموکراتیک نیز با توجه به مبانی پشتیبان و لوازمشان مدل مطلوبی در تفکر انسان محوری خدا بنیاد نبوده و باید جای خود را به مدلی از مردم‌سالاری بدهند که با دیگر مبانی آن همخوان و سازگار است.

۴. الزامات انسان‌محوری خودبنیاد و خدابنیاد

در این بخش به دو مورد از مهم‌ترین ثمرات و نتایج مترتب بر مبانی زیرساختی دو نسخه مدرنیسم و اسلام از انسان‌محوری به اشاره خواهیم پرداخت.

الف) در عرصه سیاسی و حکومتی

ریشه‌های انسان‌محوری خودبنیاد می‌توانند در شکل‌دهی به حکومت مطلوب خود به صورت‌های گوناگونی ظاهر شوند. گرچه امروزه شکل مطلوب آن دموکراسی قلمداد می‌شود (Lamont, 1997, p.15)، اما حتی فاشیسم (fascism) و توتالیتریسم (totalitarianism) نیز صورتی از اومانیسم‌اند و ریشه در همین مدل از انسان‌محوری دارند (زرشناس، ۱۴۰۱، صص ۹۵ و ۱۷۲-۱۷۳). در هر صورت انسانی که خود را در عالم به جای خدا نشانده و دیگر قرار نیست برای ارزش‌های او جایگاهی را لحاظ کند و دستورهایش را واقعی نهد، بی‌تردید در صحنه حکومت نیز خود قرار است بدون هیچ اتکایی به دین و آیین‌های سنتی سکان‌حکمرانی را در دست گیرد. منتها این اصالت انسان امروزه در عرصه حیات سیاسی گاه با گرایش‌های فردگرایانه همراه می‌شود و در قالبی چون لیبرال دموکراسی تحقق می‌یابد و گاه هویتی جمع‌گرا پیدا می‌کند و در امثال سوسیالیسم و مارکسیسم بروز می‌نماید (مشکات و دیگران، ۱۳۹۰، ص ۳۳).

این در حالی است که انسان‌محوری خدابنیاد نمی‌تواند به چنان بنیان‌های اومانیستی مبتنی باشد، بلکه بر پایه مبانی خود مدل دیگری از حکومت را ارائه می‌کند که البته همچنان به روشنی نمایانگر نوعی محوریت برای انسان است. به نظر می‌رسد دیدگاه خاص و گفتمان ویژه آیت‌الله خامنه‌ای در این بحث که از آن با عنوان «مردم‌سالاری دینی» یاد می‌شود، نیز در حقیقت در درون این مدل از انسان‌محوری است که قابل تبیین می‌باشد. مردم‌سالاری دینی با معادل اومانیستی خود (دموکراسی)

از جهات متعددی متفاوت است که عمده تفاوت‌های آنها در همان مبانی فلسفی پیشین ریشه دارد؛ اینکه یکی تماماً در هویت باطنی و ساختارش اومانیستی است و دیگری در تمامی این جهات با آن مخالف و مغایر (زرشناس، ۱۳۹۲ «الف»، ص ۴۵-۵۲). مردم‌سالاری دینی در درون یک سیستم معرفتی ویژه بر پایه جهان‌بینی متفاوتی استوار است. به همین دلیل اگر هم انسان‌ها در حکومت مطلوب اسلامی جایگاه مهمی دارند، این جایگاه ویژه در حقیقت از خاستگاهی الهی نشأت گرفته است. به نظر آیت‌الله خامنه‌ای تعبیر قرآنی «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰) در عین حال که ناظر به تکریم تکوینی انسان است، با توجه با جایگاه ویژه انسان‌ها در حکومت و نظام اسلامی بر تکریم تشریحی آنها نیز دلالت دارد (خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۹/۱۲) و این هر دو برخاسته از اراده الهی است که متوجه انسان شده است نه آنکه انسان به خودی خود حائز آنها باشد.

از دیگر نکات مهم موجود در این مدل از مردم‌محوری در باب سیاست می‌توان به این نکته نیز اشاره کرد که در واقع مردم و حضور سیاسی‌شان در بطن اتفاقات و تصمیم‌گیری‌های مهم جامعه در راستای هدف بزرگ‌تر تحقق اهداف بلند الهی است که ارزشمند تلقی می‌شود و مردم‌سالاری در سایه‌سار این هدف، اهمیتی به مراتب بالاتر از مقاصد دموکراتیک آن پیدا می‌کند که در نگاه رقیب صرفاً به موضوعیت و استقلال توهمی آنها اکتفا شده است (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۱۲/۱۸). از آنچه گفته شد این نکته نیز قابل حدس است که مردم‌سالاری دینی همانند اصل انسان‌محوری خدا بنیاد - بر خلاف دموکراسی مبتنی بر انسان‌محوری خودبنیاد - تکلیف‌گریز - نسبت به اوامر الهی - نیست؛ بلکه اهداف عالی آن در عبودیت خلاصه می‌شود و در واقع چه امامت و رهبری جامعه در یک طرف صحنه سیاست و چه مردم‌سالاری دینی در طرف دیگر آن در عین اینکه حق‌اند، تماماً تکلیف نیز می‌باشند (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۹/۳، ۱۳۹۰/۱۲/۱۸/۱۳۸۱/۱۱/۱۸/۱۳۸۱/۳/۱۴).

علاوه بر این باید افزود که این دو نوع نگاه متفاوت به انسان می‌توانند در معنا و مسیر پیشرفت مطلوبی که در جوامع بشری در افق دید حکومت‌ها و دولت‌ها قرار می‌گیرد نیز تأثیر مهمی گذاشته، برنامه‌های راهبردی ویژه‌ای را برای مدل خاصی از توسعه و پیشرفت تصویر و ترسیم کنند (خامنه‌ای، ۱۳۸۶/۲/۲۵)؛ امری که در جوامع اسلامی باید با دقتی خاص مورد توجه قرار بگیرد و ظواهر توسعه غربی، یک جامعه اسلامی را به پذیرش ناخواسته مبانی نظری آن رهنمون نشود. پیشرفت خاصی که اصول انسان‌محوری غربی می‌تواند برای راهبردهای اجتماعی و سیاسی در فراروی جامعه قرار دهد، پیشرفتی است که در اصل و اساسش مادی است، سود دنیوی را برای انسان خواستار است و هدف اصلی‌اش افزایش ثروت و قدرت می‌باشد؛ هدفی که برایش مهم نیست در مسیر تحققش معنویت‌ها و اخلاق والای انسانی به عنوان موانعی که گاه می‌توانند در این مسیر در دسرساز شوند، ذبح و قربانی گردند. بی‌تردید این نگاهی نیست که اسلام بتواند با آن همراه باشد؛ برای انسانی که محوریتی در دین اسلام دارد، اتفاقاً این سعادت معنوی است که در درجه اول اهمیت قرار دارد و پیشرفت مادی که البته در جای خود مهم است، در این نگاه نه حکم هدف بلکه موقعیتی ابزاری دارد (خامنه‌ای، ۱۳۸۶/۲/۲۷/۱۳۸۷/۲/۲۷).

ب) در عرصه علوم انسانی

مبانی فلسفی ناظر به امثال چيستی انسان و جایگاه وی در نظام هستی در واقع از مهم‌ترین بخش‌های هر مکتب فکری بوده، در مجموعه جهان‌بینی آن مکتب معرفت اصلی و شناسنامه آن به حساب می‌آید (خامنه‌ای، ۱۳۹۸ «الف»، ص ۷۳۳-۷۴۰). دلیل این امر نیز این نکته است که در واقع همین سنخ مبانی معرفتی هستند که هم پایه‌های علوم‌اند؛ چه در علوم انسانی (خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۸/۲) و چه حتی در علوم تجربی (خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۶/۱۴) و همچنان که اشاره شد، تعیین‌کننده نوع الگوی پیشرفت جوامع می‌باشند

(خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۲/۲۷). باید افزود در این تأثیرگذاری جهان بینی‌ها بر علوم سهم تأثیرپذیری علوم انسانی - نسبت به سایر علوم - به مراتب بیشتر و عمیق‌تر نیز می‌باشد (خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۸/۲). درحقیقت پیش فرض‌های فلسفی در مراحل مختلفی از روند فعالیت علمی از تکوین و تعبیر علوم گرفته تا ترویج و کاربردشان تأثیرگذار بوده (گلشنی، ۱۳۹۸، ص ۳۲۹-۳۳۸) و این اختصاص به علوم انسانی ندارد؛ اما حقیقت آن است که این مبانی در این علوم به مراتب تعیین کننده‌ترند و به همین دلیل است که شاهد وفور پیش فرض‌های فلسفی در این حوزه هستیم (گلشنی، ۱۳۹۸، ص ۳۳۸).

بر همین اساس تأثیری که محورهای چهارگانه اومانیسیم - در بخش‌های معرفت‌شناسی - روش‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی) به صورت بنیادین بر مبادی تصویری و تصدیقی علوم انسانی مختلف می‌گذارند و همچنین اثری که اهداف و ایده‌آل‌های این علوم از آن محورها می‌پذیرند، امری نیست که بتوان منکر آن شد. اساساً انسان محوری خودبنیاد و ایده‌های فلسفی آن مهم‌ترین مبنای نظری علوم انسانی مدرن بوده، صبغه پررنگ سکولاریستی آن مهم‌ترین مؤلفه ماهوی آن محسوب می‌شود و علوم انسانی را در واقع باید تبیین تئوریک وجوه و شئون وجودی و مفهومی همان بشر اومانیست دانست (زرشناس، ۱۳۹۴، صص ۳۶، ۵۳ و ۶۰-۶۱). از لوازم چنین سریان تامی که این مدل از انسان محوری در تمامی عروق و شریان‌های علوم انسانی داشته و دارد، این پیش فرض فراگیر است که برای انسان نه مسئولیتی در برابر موجودی فراتر باید فرض کرد و نه می‌توان معنویتی در ورای این نگاه مادی گرایانه به هستی، در زندگی وی و مجموعه جهان تصویر نمود. به تعبیری می‌توان گفت که در این علوم با انسانی به عنوان موضوع و هدف مواجه‌ایم که در نگاه اسلامی جز با حیوان‌انگاری وی نمی‌توان مفهوم درستی از او تلقی‌اش نمود (خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۶/۸).

طبیعی است علوم انسانی منبعث از رویکردهای اومانیستی می‌تواند در

مواردی مستقیماً و به وضوح و در مواردی غیرمستقیم و به صورت تلویحی با معارف اسلامی در موضوعات مرتبط در تعارض قرار بگیرد. همین امر است که موجب می‌شود نفوذ، ترویج و گسترش چنین علمی در یک جامعه مسلمان آن هم بدون تفکر نقادانه درباره آنها ثمره‌ای جز تخریب بنیان‌های معرفتی اصیل دینی نخواهد داشت (خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۸/۲). بر این اساس است که چنین علمی به صورتی طبیعی می‌تواند یک مسلمان را خودآگاه یا ناخودآگاه با نگاهی مغایر با تفکر اسلامی و نظام منبث از آن تربیت نمایند (خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۷/۲۹). علاوه بر اینکه چنین علوم غیربومی‌ای عملاً هیچ‌گاه در مقام راه حل برای مشکلات بومی ناظر به یک جامعه اسلامی هم برنخواهند آمد و چون اساساً دغدغه‌ای نسبت به چنان معضلاتی ندارند، در دفع و رفع آنها نیز اثربخش و مفید واقع نخواهند شد (خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۶/۱۴).

بنابراین تغییر نوع نگاه متعاطیان علوم انسانی به انسان و جهان و تبدیل وضعیت پیش فرض انسان محوری خودبنیاد به خدابنیاد می‌تواند در دغدغه‌ها، مسئله‌ها، ایدئال‌ها، نظریه‌پردازی‌ها و ثمرات و نتایج این علوم به شدت تأثیرگذار باشد (خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۷/۲۸ / ۱۳۸۹/۵/۳۱). به همین جهت بر آحاد مسلمانان و جوامع اسلامی بایسته است هم در اصل آگاهی از علوم انسانی غربی تلاش و مجاهده کنند (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۵/۱۹ / ۱۳۹۷/۳/۲۰) و هم در عین حال روحیه علمی نقادانه خود را با تقلید کورکورانه جایگزین نکنند، بلکه با سعی و مجاهدت علمی در صدد این امر برآیند که با توجه به مبانی فلسفی اسلامی و همچنین دیگر معارف دینی، این علوم را بازبینی و بازتولید کنند (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۵/۱۹)!

۱. مباحث تفصیلی در مبانی زیرساختی علوم انسانی اسلامی، معناشناسی و روش‌شناسی این علوم، بررسی مدعیان مخالفان نظریه علم دینی به طور کلی و علوم انسانی اسلامی به صورت خاص و چگونگی تعامل علوم انسانی اسلامی و غربی در مرحله شکل‌گیری و گذار آن، از ضروریاتی است که در پیاده‌سازی ایده کلی یادشده باید بدان‌ها توجه کرد. با این همه به دلیل محدودیت‌های مقاله تنها به آثاری که در ارتباط با این موضوعات نگاشته شده‌اند، ارجاع می‌دهیم (خسروپناه، ۱۳۹۳/ شریفی، ۱۴۰۲/ ترخان، ۱۴۰۲).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

کلان‌نظام فکری - فلسفی اومانیسیم مدرن در اهم مبانی بنیادینش در حوزه‌های معرفت‌شناسی - روش‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی کاملاً در تغایر با نظرگاه‌های اسلامی بوده و از آنجا که در تمام این حوزه‌های نام‌برده یک انسان‌محوری خودبنیاد را از خود به نمایش می‌گذارد، به هیچ وجه منطقی با معارف اسلامی قابل جمع نیست.

با این حال این به معنای نفی مطلق هر نوع محوریتی برای انسان در اسلام نیست و در عین حال که دیدگاه اسلام را باید از جهت هستی‌شناسی خدامرکزی شناسایی نمود، از جهات متنوع دیگری معارف اسلامی این اجازه را به ما می‌دهند که نوعی انسان‌محوری را نیز به این دین نسبت دهیم که البته به کلی با نسخه مدرن آن تفاوت دارد و می‌توان از آن به انسان‌محوری خدا‌بنیاد تعبیر نمود. محوریت انسان در اسلام بدین معناست که او را خلیفه‌الله در زمین کرده‌اند، مدیریت آن را به وی واگذار نموده‌اند، تمام دین را برای او و در جهت هدایت او نازل کرده و از او خواسته‌اند در برابر محیط پیرامونش و دیگر انسان‌ها مسئولیت‌پذیر باشد. این مهم هم در حوزه وظایف فردی او جریان دارد و هم الزاماتی ویژه را در عرصه تکالیف اجتماعی و سیاسی او به دنبال خواهد داشت که از یک طرف در قالب امامت و از طرف دیگر تحت عنوان مردم‌سالاری دینی ظهور و بروز می‌نماید. بالطبع مدل انسان‌محوری خدا‌بنیاد مسیر پیشرفت متفاوتی را نیز نسبت به رقیب خودبنیاد خود در پیش روی حکومت مطلوبش قرار می‌دهد.

از دیگر ثمرات مهم تفاوت میان این دو مدل از انسان‌محوری تأثیرگذاری ویژه آنها در علوم انسانی است. پذیرش اصل تأثیرگذاری پیش‌فرض‌های فلسفی در علوم انسانی و پذیرش این امر که تغییر چنین مبانی‌ای منجر به تغییر روش‌ها و محتواهایی در این علوم خواهد شد، توجه به بازبینی و بازتولید علوم انسانی مبتنی بر مبانی بنیادین اندیشه اسلامی و تغییر وضعیت از پیش‌فرض انسان‌محوری خودبنیاد به خدا‌بنیاد را ضروری می‌گرداند.

منابع

* قرآن کریم.

- آریان پور کاشانی، منوچهر (۱۳۸۷). بزرگ فرهنگ انگلیسی- فارسی پیشرو آریان پور. تهران: شرکت نشر الکترونیکی و اطلاع رسانی جهان رایانه امین.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۶۱). *خدا و انسان در قرآن*. ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- بریجانیان، ماری، و رئیس، طیبه بیگم (۱۳۷۳). *فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی*. تدوین بهاءالدین خرمشاهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ترخان، قاسم (۱۴۰۲). *برآیند مبانی کلامی در علوم انسانی اسلامی*. قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- توکلی، غلامحسین (۱۳۸۲). *اومانیسیم دینی و اومانیسیم سکولار*. پژوهش های فلسفی- کلامی، ۱۸- ۱۷، ۶۴-۴۵.
- حسین زاده (بیزدی)، محمد (۱۳۹۶). *جستاری فراگیر در ژرفای معرفت شناسی*. قم: انتشارات حکمت اسلامی.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۷۴/۴/۱۹). *بیانات در دیدار اعضای شوراهای فرهنگ عمومی استان‌ها*.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۷۶/۱۱/۱۴). *گفت و شنود صمیمانه رهبر انقلاب با جمعی از جوانان و نوجوانان*.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۷۹/۹/۱۲). *بیانات در دیدار کارگزاران نظام*.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۱/۳/۱۴). *بیانات در مراسم سیزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (ره)*.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۱/۱۱/۱۸). *پیام به کنگره عظیم حج*.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۳/۴/۱). *بیانات در دیدار جمعی از مسئولان جهاد دانشگاهی*.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۳/۱۰/۳). *بیانات در دیدار با شورای عالی حوزه*.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۴/۳/۲۱). *بیانات در دیدار میهمانان مرکز جهانی علوم اسلامی*.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۶/۲/۲۵). *بیانات در دیدار دانشجویان دانشگاه فردوسی مشهد*.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۶/۳/۱۴). *بیانات در مراسم هجدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (ره)*.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۸/۲/۲۷). *بیانات در دیدار استادان و دانشجویان کردستان*.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۸/۶/۸). *بیانات در دیدار اساتید دانشگاه‌ها*.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۸/۷/۲۸). *بیانات در دیدار جمعی از بانوان قرآن پژوه کشور*.

مقایسه انسان محوری خودبنیاد و خدابنیاد و الزامات آنها با تأکید بر دیدگاه آیت الله خامنه‌ای

- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۹/۵/۳۱). بیانات در دیدار دانشجویان در یازدهمین روز ماه رمضان.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۹/۶/۱۴). بیانات در دیدار اساتید دانشگاه‌ها.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۹/۷/۲۹). بیانات در دیدار طلاب و فضلا و اساتید حوزه علمیه قم.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۹/۸/۲). بیانات در دیدار جمعی از اساتید و فضلا و طلاب نخبه حوزه علمیه قم.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۹/۹/۱۰). بیانات در نخستین نشست اندیشه‌های راهبردی با موضوع الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۰/۵/۱۹). بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۰/۷/۲۴). بیانات در دیدار دانشجویان کرمانشاه.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۰/۱۲/۱۸). بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۱/۷/۲۳). بیانات در دیدار جوانان استان خراسان شمالی.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۱/۸/۲۳). بیانات در چهارمین نشست اندیشه‌های راهبردی.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۲/۱/۱). بیانات در حرم مطهر رضوی.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۵/۹/۳). بیانات در دیدار بسیجیان.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۷/۳/۲۰). بیانات در دیدار جمعی از استادان، نخبگان و پژوهشگران دانشگاه‌ها.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۷/۸/۱۲). بیانات در دیدار دانش‌آموزان و دانشجویان.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۹/۱/۲۱). سخنرانی تلویزیونی به مناسبت ولادت حضرت امام زمان (عج).
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۹/۲/۲۱). بیانات در ارتباط تصویری با ستاد ملی مبارزه با کرونا.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۹/۵/۷). پیام به مناسبت فرارسیدن ایام حج.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۹/۵/۱۰). بیانات در سخنرانی تلویزیونی به مناسبت عید قربان.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۸ «الف»). بیان قرآن: تفسیر سوره براءت. تهران: دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای، انتشارات انقلاب اسلامی.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۸ «ب»). نهج البلاغه: شرح بخش‌هایی از نهج البلاغه. تهران: دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای، انتشارات انقلاب اسلامی.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۳). در جستجوی علوم انسانی اسلامی (۱): تحلیل نظریه‌های علم دینی و آزمون الگوی حکمی-اجتهادی در تولید علوم انسانی اسلامی. قم: دفتر نشر معارف (وابسته به نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها).
- دیویس، تونی (۱۳۷۸). اومانیسم. ترجمه عباس مخبری. تهران: نشر مرکز.

- زرشناس، شهریار (۱۳۹۲ «الف»). درباره دموکراسی. قم: دفتر نشر معارف (وابسته به نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها).
- زرشناس، شهریار (۱۳۹۲ «ب»). مبانی نظری غرب مدرن. قم: دفتر نشر معارف (وابسته به نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها).
- زرشناس، شهریار (۱۳۹۴). تأملاتی در نقد علوم انسانی؛ کتاب اول، علوم انسانی در ترازوی نقد. تهران: انتشارات بسیج دانشجویی دانشگاه امام صادق (ع).
- زرشناس، شهریار (۱۴۰۱). واژه‌نامه سیاسی - فرهنگی. قم: دفتر نشر معارف (وابسته به نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها).
- شریفی، احمدحسین (۱۴۰۲). مبانی علوم انسانی اسلامی. تهران: مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدا.
- صادقی، رضا (۱۳۸۶). «مقدمه مترجم». در: بازگشت به مبنای سستی. (ویراستار: مایکل آر. دپاول، ترجمه رضا صادقی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی).
- صادقی، رضا (۱۳۸۴). نمرود مدرن: نگاهی به نظریه جهان‌سازی نلسون گودمن. معرفت فلسفی، ۹، ۱۲۵-۱۴۶.
- گلشنی، مهدی (۱۳۹۵). خداباوری و دانشمندان معاصر غربی: چالش‌ها و تبیین‌ها. تهران: انتشارات کانون اندیشه‌جوان.
- گلشنی، مهدی (۱۳۹۸). علم و دین در افق جهان‌بینی توحیدی. تهران: انتشارات دانشگاه صنعتی خواجه نصیرالدین طوسی.
- لگنهاوزن، محمد [گری کارل] (۱۳۹۷، ۲۰ اسفند). امکان اومانسیم اسلامی به روایت محمد لگنهاوزن؛ اومانسیم سکولاریسم نیست. روزنامه اعتماد، ۱۵.
- مشکات (بیات)، عبدالرسول و دیگران (۱۳۹۰). فرهنگ واژه‌ها: درآمدی بر مکاتب و اندیشه‌های معاصر. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)؛ قم: مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
- مصباح، مجتبی، و محمدی، عبدالله (۱۳۹۶). معرفت‌شناسی: سلسله دروس مبانی اندیشه اسلامی ۱. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- نویان، سید محمود (۱۳۹۳). جستارهایی در باب دین و دنیای مدرن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۱). اسلام و تنگناهای انسان متجدد. ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- همازاده ایبانه، مهدی (۱۳۹۲). پارادایم حاکم بر فلسفه ذهن معاصر. فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی، ۷۷، ۶۴-۳۹.

Blackburn, Simon (2005). *The Oxford Dictionary Of Philosophy*. OUP Oxford.

- Copson, Andrew (2015). What is humanism. In: *The Wiley Blackwell handbook of humanism*, Blackwell, 1-33.
- Davies, Tony (1997). *Humanism*. London: Routledge.
- Goldman, Alvin I. & McGrath, Matthew (2015). *Epistemology: A Contemporary Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Haas, W. P. (2002). Humanism, Secular. In: *The New Catholic Encyclopedia*, vol.7. Thomas Carson (ed.), 2nd Edition. Detroit: Gale Research Inc, 194-198.
- Hedberg, Trevor & Huzarevich, Jordan (2017). Appraising Objections to Practical Atheism. *Philosophia*, 45, 257-276.
- Lamont, Corliss (1997). *The Philosophy Of Humanism*. New York: Humanist Press.
- Landau, Iddo (1997). Why has the Question of the Meaning of Life Arisen in the Last Two and a Half Centuries?. *Philosophy Today*. 41 (2), 263-269.
- Ong, W. J. (2002). Humanism. In: *The New Catholic Encyclopedia*. vol.7, Thomas Carson (ed.), 2nd Edition, Detroit: Gale Research Inc, 182-193.
- Papineau, David (2023). Naturalism. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), Fall 2023 Edition. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/naturalism/>>.
- Parkinson, Daniel S. (1977). Paideia, Humanitas and Modern Humanism: Some Pertinent Questions. *Educational Studies*. 8 (1), 29-35.
- Schwandt, Thomas A. (2007). *The SAGE Dictionary of Qualitative Inquiry*. 3 ed. s.l.: SAGE Publications.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی