

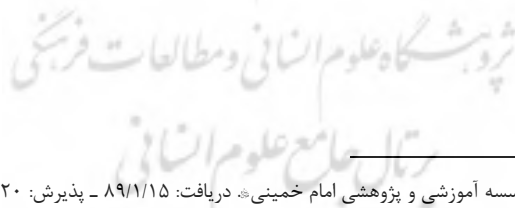
مبانی انسان‌شناختی اخلاق سکولار

محمد سربخشی*

چیکده

هر مکتب اخلاقی مبتنی بر مجموعه‌ای از مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی خاص خود است. اخلاق سکولار نیز به نوبه خود دارای چنین مبانی‌ای است. این مقاله، مبانی انسان‌شناختی اخلاق سکولار و میزان صحت و سقم آن و نیز جایگاه اخلاق دینی و به عبارت دیگر، حمایت دین از ارزش‌های اخلاقی را بررسی کرده است. اومانیسیم، فردگرایی، لیبرالیسم، نظریه تکامل طبیعی از جمله مبانی انسان‌شناختی اخلاق سکولار می‌باشند. در بحث از اومانیسیم، به مسئله حق و تکلیف و نسبت بین آن دو و نیز از موضوع اخلاق دینی، به نقدهای نفی تکلیف از انسان اشاره گردیده است.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، اخلاق دینی، اخلاق سکولار، سکولاریسم، اومانیسیم، فردگرایی، لیبرالیسم، داروینیسیم، حق، تکلیف.



مقدمه

«اخلاق» به عنوان یکی از عناصر اصلی هویت انسانی از اهمیت فراوانی برخوردار است. همه فرهنگ‌ها با بزرگ شمردن آن کوشیده‌اند خود را داعیه‌دار اخلاق و پیروان خود را متصف به اخلاق فاضله بدانند. بی‌شک این بزرگ‌داشت امری انسانی و متعالی است. در عین حال، به اعتقاد ما بزرگ‌داشت اخلاق، امری عقلانی و دینی نیز می‌باشد. منطق این بزرگ‌داشت، از منظر عقل و دین نیازمند گفتگو بوده و البته، سخنان فراوانی درباره آن گفته و نوشته شده است. اما این سخن که اخلاق و رفتارهای اخلاقی، چنانکه توسط باورداشتهای عموم انسان‌ها حمایت می‌شوند، توسط عقل و منطق نیز مورد پشتیبانی قرار می‌گیرند، لزوماً مورد قبول همه نیست. برخی اخلاق را زائیده احساس محض و برخی نیز آن را زائیده قراردادهای اجتماعی و برخی دیگر عوامل متفاوتی را برای ایجاد آن برشمرده‌اند. از سوی دیگر، اینکه اخلاق نیازمند حمایت از سوی باورهای دینی است، مورد چالش جدی بسیاری از متفکرین قرار گرفته است. حتی افرادی که خود را پیرو یکی از ادیان الهی می‌دانند، در این زمینه قلم‌فرسایی کرده و به مخالفت با آن پرداخته‌اند. به این ترتیب، اخلاق غیردینی و سکولار ظهور و بروز یافته است. آنچه گذشت و فرض‌های بسیار دیگری را می‌توان در حوزه اخلاق، به خصوص در حوزه فلسفه اخلاق مورد بحث و گفتگو قرار داد. این مقاله، به بررسی صحت و سقم برخی مبانی اخلاق سکولار پرداخته است.

اومانیسیم

انسان‌گرایی یا انسان‌مداری یکی از مبانی مهم و عام اخلاق سکولار است؛ به طوری که می‌توان مدعی شد همه گرایش‌های اخلاق سکولار به نوعی در مسئله انسان‌مداری مشترک‌اند. اومانیسیم را می‌توان هر نوع فلسفه‌ای داشت که جایگاه ویژه‌ای برای انسان و استعدادها و توانایی‌های او قائل است و او را مقیاس و محور همه چیز قرار می‌دهد. بنا بر این فلسفه، سرشت انسانی و حدود و علایق طبیعی او موضوعی است که باید بیش از هر چیز بدان پرداخته شود.^۱ عقل‌گرایی افراطی، تجربه‌گرایی، آزادی‌خواهی (لیبرالیسم) و تسامح و تساهل از مؤلفه‌های اصلی اومانیسیم است.^۲

واژه «اومانیسیم» ابتدا توسط برخی از روشنفکران ایتالیا برای نامیدن دروس دبیرستان‌ها و دانشگاه‌ها که شامل برنامه مطالعه زبان یونانی، لاتین باستان، تاریخ و فرهنگ مردمان این دو زبان می‌شد، به کار رفت. در قالب این برنامه - درسی، نوعی رنسانس و تولد دوباره تمدن یونانی - رومی و ارزش‌های موجود در آن، به وسیله اومانیسیت‌ها ترویج می‌شد. به عبارت دیگر، مفهومی که این واژه تداعی می‌کرد، نوعی بازگشت به نگرش‌های اومانیسیتی یونان باستان و روم بود. پس از ایتالیا، فرهنگ اومانیسیتی وارد فرهنگ روشنفکری کشورهای آلمان، انگلستان، فرانسه و دیگر کشورهای - اروپایی شد.^۳

چنان‌که گفته شد، انسان‌مداری یا اومانیسیم نوعی بازگشت به فرهنگ و تمدن یونانی-رومی بود.^۴ به اعتقاد طرفداران اومانیسیم، در یونان و رم باستان، انسان و استعدادهای نهفته او ارزش واقعی داشته، مردم به پرورش آنها همت می‌گماشتند؛ اما فرهنگ دینی مسیحیت، در قرون وسطا آنها را از بین برد و انسان را موجودی تلقی می‌کرد که از ازل گناهکار بوده و گناهکار به دنیا می‌آید و همین موضوع سبب انحطاط و عقب‌ماندگی آدمی شد. اومانیسیت‌ها سعی داشتند با زنده‌کردن علوم که از نظر ایشان موجب ارتقای جایگاه آدمی در دوران باستان بوده است، ارزش والای او را دوباره احیا، و او را از این انحطاط فرهنگی رها کنند. از نظر ایشان علوم ریاضی، منطق، شعر، تاریخ، اخلاق و سیاست و به ویژه علوم بلاغی، چنین جایگاهی داشتند.^۵

تونی دیویس به نقل از سیموندز می‌گوید:

جوهر اومانیسیم، دریافت تازه و مهمی از شأن انسان به عنوان موجودی معقول و جدا از مقدرات الاهیاتی است و دریافت عمیق‌تر، این مطلب که تنها ادبیات کلاسیک ماهیت بشر را در آزادی کامل فکری و اخلاقی نشان داده است. اومانیسیم تا اندازه‌ای واکنش در مقابل استبداد کلیسایی و تا اندازه‌ای تلاش به منظور یافتن نقطه وحدت برای همه افکار و کردار انسان در چارچوب ذهنی است که به آگاهی از قوه فائقه خود رجوع می‌کند.^۶

به طور خلاصه، ویژگی‌های دین مسیحی و نظام حاکم بر کلیسا موجب شد انسان غربی احساس کند در صورت پایبندی به اعتقادات مسیحی، جایگاه مطلوب خود را پیدا نکرده و هرگز نمی‌تواند آن‌چنان‌که خواهان آن است، حیات دنیوی خود را سامان بخشد. پیشینه تاریخی غرب نیز نشانی از ابهت و کرامت انسان داشت و آشنایی دوباره با این پیشینه، موجب شد برای دستیابی به چنان عزت و کرامتی، خود را ناگزیر از نفی دین و اصالت آن، اثبات خود و اصالت خویش ببینند.

به اعتقاد اومانیسیت‌ها، کمال آدمی در ارتباط با هم‌نوعان خود اوست و نه خدا و اخلاق. از نظر آنان، کسب بیشترین خیر در دنیا بالاترین هدفی است که یک انسان باید به دنبال آن باشد؛ بدین معنا که انسان باید عشق به خود را جایگزین هر تعلق خاطر دیگری کند.^۷ دکارت نیز یکی از مهم‌ترین و شاخص‌ترین کسانی است که با طرح شیوه فکری خود، موجب پیدایش و تقویت اومانیسیم شد. دکارت منکر دین، خدا و باورهای مذهبی و اخلاقی نبود و حتی کوشید خدا را اثبات کند؛ اما با طرح شیوه تفکری خود (شک دستوری) و اصل قرار دادن انسان و اندیشه‌اش و تابع کردن سایر معرفت‌ها به این موضوع، پایه‌گذار فلسفه انسان‌گرایانه شد. جمله معروف دکارت که می‌گفت: «من می‌اندیشم پس هستم»، تکلیف همه را روشن ساخت و ذهنیت‌گرایی را جانشین اصالت خارج و اوژه قرار داد؛ تفکری که با خدای ادیان و باورهای ناشی از آن سازگار نبود.

در میان اومانیسیت‌ها، افراد متدین و معتقد به خدا نیز وجود داشته‌اند؛ اما روشن است که با اصالت دادن به انسان و خواسته‌های او در مقابل اصالت خداوند و اراده مطلقه‌اش، اومانیسیم گرایشی است که کاملاً با انکار دین و باورهای دینی و به تبع آن، ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی وابسته به آن سازگار است. از بررسی اجمالی سیر تحولات تاریخی و نیز زندگی‌نامه بیشتر طرفداران آن، این واقعیت به روشنی قابل استنتاج می‌باشد. بی‌تردید هرگاه آدمی محور همه چیز قرار گیرد - چنانچه اومانیسیت‌ها داعیه‌دار آن هستند - روزه‌روز از جایگاه دین و ارزش‌های وابسته به آن کاسته شده، بی‌دینی و انکار خدا تبلیغ خواهد شد. همچنین این موضوع به نوعی بیانگر تناقضی است که اومانیسیت‌های متدین دچار آن هستند. از یک طرف اصالت را با آدمی و خواسته‌های او می‌دانند و از طرف دیگر، خدا را خالق انسان و کسی که اطاعت از او واجب است، تلقی می‌کنند.^۸

نقد و بررسی

به یقین اومانیسیم و انسان‌مداری (انسان‌محوری) در برابر اعتقادات و اخلاق دینی قرار دارد؛ زیرا نمی‌توان آدمی را اصل و محور همه چیز دانست و خواسته‌های او را بر خواسته‌های هر کس دیگری ترجیح داد، اما در عین حال، تسلیم دستوره‌های دین و اخلاق دینی شد. بنابراین، سکولارشدن عرصه‌های مختلف حیات بشری از پیامدهای ناگزیر اومانیسیم است و حوزه اخلاق نیز از این امر مستثنا نیست.

در نقد اومانیسیم، به جنبه‌های مختلفی می‌توان توجه کرد؛ یک جنبه، بررسی عوامل به وجود آمدن اومانیسیم است که عامل آن همان تحریف‌آمیز بودن آموزه‌های کلیسا و مسیحیت بوده است. از این‌رو، نمی‌توان اومانیسیم را پیامد ناگزیر هر دین و مذهبی دانست. مقایسه‌ای اجمالی نشان می‌دهد دین اسلام با اثبات کرامت حقیقی برای انسان و برشمردن قابلیت خلیفه‌اللهی برای او، جایگاه بسیار والا و ارزشمندی برای آدمی در نظر می‌گیرد. از سوی دیگر، توجه به علایق مادی و اصالت دادن به آنها، فروکاستن آدمی تا حد حیوان بوده، سبب فراموشی سایر ابعاد وجودی آدمی می‌شود. پرسش اساسی در این زمینه آن است که آیا روح آدمی و نیازهای روحی و روانی او که جنبه معنوی و الهی دارند، آن‌قدر ارزش ندارد که بدان پرداخته شود؟ این تنزل جایگاه آدمی، نتیجه تک‌ساحتی انگاشتن انسان و نفی بعد روحانی و معنوی اوست و با اثبات نفس و نیازهای روحی برای انسان، این جزء مهم از پیش‌فرض‌های اومانیسیم، از بین خواهد رفت. بنابراین، منحصر ساختن علایق و نیازهای آدمی در جسم و نیازهای جسمانی، جنبه تفریطی نگرش اومانیسیم است.^۹

افزون بر تفریطی که اشاره شد، اومانیسیم جنبه افراطی نیز دارد. طرفداران این نظریه با اصل قراردادن آدمی و خواسته‌های او، معیار همه چیز را انسان و طلب‌های او می‌دانند و این

برداشت، برداشتی افراطی از توانایی‌ها و جایگاه آدمی است. انسان و هر آنچه با اوست، مخلوق خداوند متعال است و شایسته نیست مخلوق اراده خود را بر اراده و خواست خالق خویش ترجیح دهد. چنین عملی شبیه عمل شیطان است که برای خود ربوبیتی در برابر ربوبیت الهی فرض کرد و به سبب تکبری که داشت، حاضر نشد به فرمان الهی، آن‌گاه که فرمود: «اسْجُدُوا لِآدَمَ» (بقره: ۳۴) گردن نهد.^{۱۰}

از جمله اشکال‌هایی که می‌توان بر اومانیسیم وارد کرد، موضوع حق‌گرایی در برابر تکلیف‌گرایی است. بدیهی است که بنا بر اصالت انسان و محور قرار گرفتن خواست‌های او، دیگر نمی‌توان از تکلیف سخنی گفت. انسانی که خود را اصل و معیار همه چیز می‌داند، خداپرستی و دین‌داری را نیز حق خود خواهد دانست و نگاهی تکلیفی بدان نخواهد داشت. این موضوع را می‌توان از لوازم جنبه افراطی اومانیسیم به شمار آورد. به لحاظ اهمیتی که این موضوع دارد، آن را به صورت جداگانه در همین بخش بررسی می‌کنیم.

حق‌گرایی در برابر تکلیف‌گرایی

یکی از ویژگی‌های مهم نگرش سکولاریستی، موضوع حق‌گرایی در برابر تکلیف‌گرایی است. برخی از نویسندگان داخلی نیز بر این موضوع تأکید کرده و سعی در تبیین و تحکیم آن داشته‌اند.

به اعتقاد ایشان، یکی از ویژگی‌های مهم سکولاریسم در تمامی ابعاد آن، رویکرد حق‌گرایانه و گریز از تکلیف و بی‌اعتنایی به مسئولیت است. در طرف مقابل، اخلاق و معرفت دینی، آدمیان متدین را به خضوع در برابر خلقت دعوت می‌کنند و از او می‌خواهند به آنچه به او عطا شده است، قانع باشد، شکر آن را به جا آورد و در این جهان تصرف بیشتری نکند و تمتع بیشتری نبرد.^{۱۱} ایشان معتقدند انسان جدید با رویکرد سکولاریستی خود در یاد زندگی (نه یاد مرگ)، طالب بطر و طرب (نه اندوه فراق)، طالب حقوق (نه فقط تکلیف)، متوجه به بیرون (نه فقط درون)، محب دنیا (نه تارک دنیا)، متصرف در دنیا و واجد اخلاق در خور آن (نه فقط متمتع از دنیا)، غافل از بنده بودن و مباهی به صانع بودن و غافل از مصنوع بودن خویش است.^{۱۲}

در جهان امروز، ادب علم و ادب توانگری، اخلاق نوینی را پی‌افکنده است. جامعه و اخلاق و سیاست، همه مصنوع آدمی شده است و چیزی نمانده که به نحو پیش‌ساخته و دست‌نخورده، مورد قبول آدمی واقع شود. جهان امروز، نه فقط رادیو و کامپیوتر و هواپیمایش مصنوع آدمیان‌اند، بلکه اخلاق، سیاست و ایدئولوژی‌اش هم ساخته آدمیان است.^{۱۳}

از نظر این نویسندگان، انسان گذشته یا ماقبل مدرن، انسان مکلف بوده و در مقابل، انسان مدرن، انسان محق است.

در این دوران، انسان‌ها بیش از آنکه طالب فهم و تشخیص تکالیف خود باشند، طالب درک و کشف حقوق خود هستند.^{۱۴}

آن‌گاه ایشان برای آنکه این معنا وضوح بیشتری یابد، خواننده مطالب خود را به بررسی زبان دین و مقایسه آن با زبان عصر جدید فرامی‌خواند. از نظر نویسنده مذکور، زبان دین - به ویژه دین اسلام - آن‌چنان‌که در روایات و قرآن متجلی شده است، بیش از آنکه زبان حق باشد، زبان تکلیف است:

در این متون، از موضع یک ولی صاحب اختیار و اقتدار، به آدمیان امر و نهی می‌شود و همواره مؤمنان و پیروان به تکلیف خود توجه داده می‌شوند. لسان شرع، لسان تکلیف است. از نظر دین، انسان موجودی مکلف است. در بسیاری موارد نیز همچون رساله حقوق امام سجاد^ع که کلمه حق به کار رفته است، در اصل برای افاده معنای تکلیف بوده و نشانی از نگاه حق‌گرایانه در آن نیست. در این رساله، از حق همسایه به همسایه، حق خدا بر مردم و ... سخن به میان رفته است که همه به معنای تکالیف است. سخن از حق من بر گردن همسایگان نیست. سخن از حق همسایگان بر گردن من است و اصلاً در این رساله و امثال آن، اثری از حقوق بشر به معنای مدرن آن در میان نیست. در حالی که زبان عصر جدید، زبان حق و زبان طلب است. در دوران مدرن، سخن از تکالیف نیست؛ بلکه سخن از حقوقی است که یک انسان داراست و نه تنها می‌تواند این حقوق را اختیار و انتخاب نماید، بلکه طالب این حقوق است و عده‌ای مسئولیت پاسخ‌گویی به این طلب‌ها را دارند.^{۱۵}

به اعتقاد ایشان، این جابه‌جایی در حق و تکلیف تا بدانجا ادامه پیدا کرده است که در جهان جدید، انسان‌ها حق دارند - نه تکلیف - دین داشته باشند؛ یعنی اجازه دارند متدین باشند؛ ولی اگر نخواستند، می‌توانند دین‌دار نباشند؛ اما در نظریه تکلیف، انسان‌ها مکلف‌اند دین داشته باشند.

انسان جدید برای خود حق بندگی قائل است - توجه کنید که می‌گوییم «حق بندگی» نه «تکلیف بندگی» - اما از سوی دیگر، انسان جدید برای هیچ‌کس حق خدایی کردن قائل نیست و این دستاورد بسیار نیکویی است.^{۱۶}

بازتاب چنین دیدگاهی در عرصه اخلاق این است که انسان مدرن اخلاقیات را تا زمانی می‌پذیرد که حق او را استیفا کند؛ وگرنه آنها را انکار و حتی ضد اخلاقی تلقی می‌کند. به عبارت دیگر، چنین رویکردی موجب می‌شود آنچه برای آدمی در مسائل اخلاقی مهم جلوه کند، همان سود دنیوی و لذت‌های عادی باشد و به اعتراف این نویسنده، سراسر وجود انسان مدرن آکنده از اشتیاق به آنهاست. هم‌چنان‌که خود ایشان تصریح کرده‌اند، با این رویکرد، آدمی دیگر دنیا را به منزله معبری برای ورود به زندگی اخروی نمی‌بیند. از این‌رو، حداکثر تلاش خود را در بهره‌وری از لذت‌های مادی و دنیوی انجام می‌دهد.

بدیهی است ثمرهٔ چنین نگاهی توجیه حرص و طمع، پول‌دوستی و جاه‌طلبی خواهد بود. انسان مدرن از اینکه برای چنین اموری چانه‌زنی کرده و با صدای بلند به طلب آنها بپردازد، هیچ احساس شرم نمی‌کند. نتیجه آنکه حق‌گرایی موجب می‌شود فضایل انسانی و الهی مانند: احسان، نیکوکاری، رحم و شفقت، ایثار، گذشت و مردم‌داری، جای خود را به قلدری، سرسختی، تنگ‌نظری، خودخواهی، پرتوقعی، و مانند آن بدهد؛ این همان اخلاقیات سکولار است که بدون هیچ شرمی داعیهٔ جهانی شدن دارد.

نقد و بررسی

آنچه بیان شد، آمیزه‌ای از سخنان حق و باطل است که سره را با ناسره آمیخته و مخاطب خود را در ردّ یا قبول آنها به حیرت افکنده است. به نظر می‌رسد چند چیز در کلام این نویسنده خلط شده و به مصداق این خلط، یک حکم دربارهٔ آنها بیان شده است:

۱. حقوق و تکالیف متقابل انسان‌ها با تکلیف مطلق آنان در برابر خداوند؛
 ۲. برداشت‌های ناصواب عده‌ای از متدینان، به‌ویژه برداشت‌هایی که پیروان برخی از ادیان الهی همچون مسیحیت از گزاره‌های اخلاقی و دینی داشته‌اند با واقعیت و حقایق منزل از طرف خداوند (دین حقیقی)؛
 ۳. واقعیت‌های موجود در نگاه بشر جدید به مسئلهٔ حق و تکلیف، با آنچه که باید باشد.
- اکنون به بررسی هر یک از این سه مطلب می‌پردازیم:

الف. خلط حقوق و تکالیف متقابل با تکلیف مطلق

یکی از خلط‌هایی ایشان مسئلهٔ حقوق متقابل انسان‌ها نسبت به یکدیگر و مکلف بودن ایشان در برابر خداوند است. در این خلط پندار بر این است که اگر با اثبات یک حق، تکلیفی برای کسی ثابت شود، در حقیقت حقی اثبات نشده است؛ در حالی که اصلاً غیر از این ممکن نیست؛ زیرا حق و تکلیف دو مفهوم متضایف بوده و بدون طرف مقابل معنا ندارند؛ یعنی نمی‌شود حقی وجود داشته باشد، اما تکلیفی در میان نباشد. اساساً این دو مفهوم بدون دیگری قابل فهم و استفاده نمی‌باشند. بنابراین، اگر گفته می‌شود حق همسایه چنین است، بدین معناست که تکلیفی بر عهدهٔ همسایهٔ دیگر ثابت است. در واقع، آنچه در متون مقدس به مثابه حق یک انسان بر انسان دیگر بیان شده، به عنوان یک حق، قابل طلب و درخواست است؛ از این‌روی، اگر کسی که این حق برگردن اوست، آن را ادا نکند، صاحب حق می‌تواند آن را مطالبه و حتی در دادگاه آن را مطرح و حق خود را استیفا کند. موضوع دیگر آنکه حق و تکلیف گاهی یک‌طرفه و گاهی دوطرفه هستند. یعنی گاهی همان‌طور که من بر گردن شما حقی دارم و شما تکلیفی در مقابل من دارید، شما نیز حقی بر گردن من دارید و من تکلیفی در برابر شما خواهم داشت. حق و تکلیف متقابل یک همسایه با همسایهٔ دیگر را می‌توان مثالی از حق و تکلیف دوطرفه دانست.

اما گاهی حق و تکلیف یک‌طرفه است و در این حالت، یک طرف فقط مکلف است و طرف دیگر محق. تکلیف پدر و مادر در برابر فرزند خردسالی که هیچ قدرت حرکت و تشخیص ندارد را می‌توان از این نمونه دانست. مثال دقیق چنین رابطه‌ای، تکلیفی است که مخلوق در برابر خالق خود دارد. در این رابطه، مخلوق فقط مکلف است و خالق فقط محق. البته گاهی به صورت اعتباری گفته می‌شود که خالق بر خود تکلیف کرده است روزی مخلوق خود را بدهد و او را نیز هدایت کند؛ اما این زبان، زبان اعتبار و مجاز است، وگرنه هیچ تکلیفی بر عهده خالق نیست؛ زیرا معنا ندارد خالق و مالک، در برابر مخلوق و مملوک خود مکلف باشد.^{۱۷}

البته منظور از مالکیت، مالکیت اعتباری نیست؛ بلکه مالکیتی مراد است که از خالقیت ناشی شده و امر تکوینی و حقیقی است. بر این اساس، گفته می‌شود خداوند متعال در برابر انسان‌ها محق است و انسان‌ها در برابر او مکلف. چنان‌که معلوم است، علت یک‌طرفه بودن حق و تکلیف در این مورد، رابطه خالقیت و مخلوقیت است. در حالی که در روابط بین انسان‌ها چنین مسئله‌ای وجود ندارد؛ انسان‌ها اگر در برابر هم تکلیفی دارند، حقی نیز دارند. به عبارت دیگر، حقی که برای یک همسایه در مقابل همسایه دیگر ایجاد شده، حقی است که صاحب حق حقیقی و مالک همه انسان‌ها به او اعطا کرده است. همسایه دیگر نیز اگر در مقابل او مکلف می‌باشد، به اعتبار تکلیفی است که مالک حقیقی بر گردن او گذارده است.

با توجه به آنچه گفته شد، اگر مراد آن است که از نظر دین همسایه بر گردن همسایه دیگر هیچ حقی ندارد و فقط در برابر او تکلیف دارد، سخنی نادرست است؛ زیرا حق و تکلیف دو امر ملازم بوده و در این مورد، رابطه دوطرفه می‌باشد و اگر تکلیفی بر عهده یکی است، حقی نیز برای او ثابت است؛ اما اگر مراد این است که از نگاه انسان مدرن اساساً تکلیف در برابر خداوند معنا ندارد و او زیر بار هیچ تکلیفی نمی‌رود - ظاهراً شواهدی بر اراده این معنا وجود دارد - باید گفت چنین دیدگاهی باطل است و هیچ منطق عقلانی آن را پشتیبانی نمی‌کند. باید توجه کرد که با توصیف انسان مدرن و خصوصیات الحادی و عصیان‌گرایانه و طغیان‌مآبانه او نمی‌توان اخلاق جدیدی را نتیجه گرفت و آن‌گاه آن را توصیه کرد. چنین نگاهی به رابطه بین انسان و خدا، لاجرم اخلاق جدیدی را سامان خواهد داد و ادب دیگری اقتضا خواهد کرد؛ اما این نیز چیزی بیش از توصیف یک واقعیت نیست؛ واقعیتی که از حقارت انسان مدرن از یک طرف و گستاخی او از طرف دیگر حکایت می‌کند. اینکه انسان مدرن این‌گونه می‌اندیشد و آن‌گاه چنین عمل می‌کند، توصیه‌ای به ما ارائه نخواهد داد.

ب. خلط برداشت‌های متدینان از اصل حقایق دینی

اشکال دیگری که در این کلمات وجود دارد، برداشت ناقص و ناصحیحی است که برخی از متدینان از معارف دینی داشته‌اند و این برداشت‌ها به کل دین سرایت داده شده و جزو حقیقت

دین شده‌اند. گفته می‌شود انسان متدین رویکردی سراسر اندوه به زندگی دنیوی دارد و همیشه به یاد مرگ است و دنیا را امری مذموم می‌داند و خواستار ترک آن است؛ در حالی که انسان مدرن محب دنیاست و به یاد مرگ نیست و ...

در این باره باید گفت اگر منظور از ترک دنیا رهبانیت شایع در مسیحیت است، این موضوع ربطی به حقیقت دین ندارد؛ زیرا رهبانیت همانند بسیاری از آموزه‌های دیگر مسیحیت، تحریفی است که وارد آن شده است و نمی‌توان چنین انحراف‌هایی را جزو تمام ادیان و بلکه حقیقت دین که همان اسلام است دانست. دین مبین اسلام هم‌چنان که آخرت را محل اصلی زندگی انسان معرفی کرده، دنیا را معبری برای ورود به آن برشمرده است و آن را همچون مزرعه‌ای دانسته که هر آنچه در آن کشته شود، در آخرت درو خواهد شد. با چنین نگاهی معلوم می‌شود تارک دنیا بودن با آموزه‌های دین حق سازگار نیست. امیرمؤمنان علیه‌السلام در پاسخ به فردی که به مذمت دنیا پرداخته بود می‌فرماید: «الدنيا متجر اولياء الله».^{۱۸} امام سجاد علیه السلام نیز در دعای خود آرزوی طول عمر در زندگی دنیا می‌کند تا فرصت بیشتری برای کسب توشه و در نتیجه بازیافتن در محضر قرب الهی داشته باشند.^{۱۹}

چه بسا مراد این باشد که اساساً انسان مدرن دنیای نقد را طالب است و از یاد مرگ هراسان؛ او دلبسته لذت‌های این دنیاست و یاد مرگ و ترک دنیا مانع رسیدن به این دلبستگی‌هاست. او خواهان طرب و دست‌افشانی و استغراق در بی‌خودی لذت‌های مادی است و حاضر نیست با یادآوری اموری همانند مرگ، کام خود را تلخ سازد. در این صورت باید گفت اینچنین دلبستگی به دنیا البته از نگاه دین مذموم بوده و براساس روایات اهل بیت علیهم السلام آن‌گاه که گفته می‌شود «حب الدنيا رأس كل خطیئة»، همین معنا اراده شده است.

ج. خلط بین واقعیت موجود با حقیقت مطلوب

اشکال دیگر، خلط بین وضعیت موجود و وضعیت ایدئال است. حقیقت آن است که زندگی دنیوی چند صباحی بیش نیست و حیات اصلی آدمی در جهانی دیگر و با قواعدی دیگر سامان خواهد یافت. اصالت آن حیات نیز به اعتبار ابدیت آن است. انسانی که چنین اعتقادی دارد و آن را مطابق با واقع می‌داند، نمی‌تواند از رویکرد بشر امروزی تمجید کرده و خود را شیدای آن بداند. این انسان به چنین رویکردی نگاهی ترحم‌آمیز دارد و معتقد است بشر کنونی چون کودکی ناآگاه، فرق بین خوب و بد حقیقی را نمی‌شناسد.

فردگرایی

فردگرایی یا مذهب اصالت فرد، یکی از گرایش‌های اومانستی است که در آن اومانسم به صورت فردگرایی ظهور یافته است. به همین دلیل، فردگرایی را باید یکی از مبانی اخلاق

سکولار دانست که تنها گروهی از سکولارها بدان معتقدند و در برابر آنها، جامعه‌گرایان گروه دیگر را تشکیل می‌دهند. با اینکه جامعه‌گرایی (سوسیالیسم) را باید یکی دیگر از مبانی اخص اخلاق سکولار تلقی کرد، اما از آنجا که سوسیالیسم طرفداران چندانی ندارد و تنها مکتب سیاسی طرفدار آن، یعنی کمونیسم نیز دچار فروپاشی شده است، بنابراین به بررسی آن نخواهیم پرداخت و در این حوزه تنها به بررسی فردگرایی می‌پردازیم.

فردگرایی از مؤلفه‌های اصلی مدرنیسم محسوب می‌شود و این دو از مهم‌ترین شالوده‌های فکری عرصه‌های مختلف فلسفی، علمی، سیاسی، اجتماعی، اخلاقی و دینی دوران جدید به شمار می‌آیند. این واژه را اولین بار آلکسی دوتوکویل^{۲۰} (۱۸۰۸-۱۸۵۹) جامعه‌شناس فرانسوی، در توصیف جامعهٔ امریکایی به کار برد. جامعهٔ امریکایی با این ویژگی که دموکراسی پیوندهای سنتی موجود در بین مردم را گسسته و سازمان جدیدی ایجاد کرده بود، از سایر جوامع به ویژه جوامع سنتی متمایز می‌شود. از نگاه دوتوکویل، فردگرایی ویژگی مهم این گونه جوامع است و پیوند نزدیکی با دموکراسی و لیبرالیسم دارد.

به طور کلی، فردگرایی به دیدگاهی گفته می‌شود که علائق، امیال و منافع فرد را معیار همه چیز می‌داند و عقل و خرد شخصی، رکن اساسی و مستقل کمال و نیک‌بختی آن به شمار می‌رود. بر اساس این دیدگاه، فرد بسیار واقعی‌تر و بنیادی‌تر از جامعه، نهادها و ساختارهای اجتماعی بوده، و در مقایسه با آنها، ارزش اخلاقی و حقوقی بالاتری دارد. از این‌روی، امیال، اهداف و کامیابی‌های فرد مقدم بر مصالح جامعه دانسته شده است به طور خلاصه، خواست و ارادهٔ فرد بر مصالح اجتماعی و جمعی مقدم داشته می‌شود. فردگرایی را می‌توان قرائتی از اوماننیسم دانست که بر قرائت‌های جمع‌گرایانهٔ آن، غالب شده است.^{۲۱}

فردگرایی در حوزه‌های مختلفی نفوذ کرده و اثرات مخرب خود را بر جای گذاشته است؛ حوزهٔ علم و فلسفه، ارزش‌ها و اخلاق، دین و مذهب از مهم‌ترین آنها می‌باشند.

فردگرایی در حوزهٔ علم و فلسفه

دکارت را می‌توان عامل نفوذ فردگرایی در حوزهٔ فلسفه و علم دانست. او با طرح مسئلهٔ کوجیتو، شناخت‌شناسی و فلسفه را بر اندیشهٔ فردی و شناخت شخصی استوار ساخت و بدین ترتیب، پایهٔ معرفت بر شناخت فردی گزارده شد. بر این اساس، این تجربه و اندیشهٔ فرد است که معیار معرفت و ارزش‌گذاری علوم می‌شود. از این‌روی، گزاره‌های علمی و فلسفی ارزش شخصی پیدا کرده، کلیت و عمومیت خود را از دست می‌دهند. به تعبیر دیگر، دیدگاه‌های علمی و فلسفی چون از اندیشهٔ شخصی ناشی شده‌اند، فقط برای خود او ارزش داشته و دیگران نیز به نوبهٔ خود دارای گزاره‌ها و نظریه‌های علمی و فلسفی شخصی مخصوص به خود خواهند بود.^{۲۲}

چنین نگرشی راه را برای نسبی‌گرایی و شکاکیت فلسفی باز می‌کند؛ بنابراین، دکارت را یکی از تقویت‌کنندگان موج شکاکیت در غرب می‌توان به شمار آورد. جالب آنکه هدف دکارت پایه‌گذاری معرفت یقینی بود و قصد داشت با طرح «شک دستوری» از «شک ناگزیری» که مونتنی در همه عرصه‌های معرفت بشری مطرح ساخته بود، نجات یابد؛ اما خود یکی از موجبات گسترش شکاکیت در غرب شد.

فردگرایی در حوزه دین و مذهب

جنبش «اصلاح دینی» را خاستگاه فردگرایی در حوزه دین دانسته‌اند. با شروع این جنبش، گرایش‌های فردگرایانه در تعیین معیار تشخیص خوب و بد و نیز تفسیر متون مذهبی اشاعه یافت و مسئله ارتباط انسان با خدا به مثابه امری فردی و امکان‌پذیر برای تک‌تک افراد مطرح، و واسطه بودن کلیسا و ارباب کلیسا بین انسان و خدا نفی شد. فردگرایی در این حوزه سرانجام به پدیده اصلاح دینی منجر شد و در ایجاد فرقه پروتستانتسیم نقش ایفا کرد.^{۲۳}

فردگرایی در حوزه ارزش‌ها و اخلاق

تأثیر فردگرایی بر اصول و ارزش‌های اخلاقی، بیشترین ارتباط را با موضوع مورد بحث ما دارد. با توجه به آنکه در مذهب اصالت فرد، فرد و اندیشه او - و نه جامعه و نه هیچ چیز دیگری - معیار و ملاک همه چیز به شمار می‌آیند، ارزش‌ها و ایدئال‌های مطلق و ثابتی که بیرون از فرد فرض می‌شوند، انکار شده و «اخلاقیات» تابعی از انتخاب‌های فردی و سلیقه شخصی تعریف می‌شوند. بدین ترتیب، ارزش‌ها به فرد و تجربه و شناخت فردی و اراده دل‌بخووانه او متصل شده، حقایق و واقعیت‌های بیرون از او که ارزش‌ها بر اساس آنها سنجیده می‌شوند، به کلی نادیده گرفته می‌شوند.

بنا بر مذهب اصالت فرد، هیچ نهاد و قدرتی غیر از خود فرد، حق قانون‌گذاری و تعیین ارزش اخلاقی برای او را ندارد. خدا و باورهای مذهبی نیز از این قاعده مستثنا نیست و این انسان است که تصمیم می‌گیرد چه ارزش‌ها و هنجارهایی را به منزله ارزش‌های اخلاقی خود برگزیده و به آنها پایبند باشد.^{۲۴}

چنین رویکردی موجب می‌شود لذت و رنج فردی مبدأ خیر و شر اخلاقی شود و امیال شخصی سیطره خود را بر ارزیابی اخلاقی اعمال کند. بنا بر این دیدگاه، فرد ملزم به پیروی از الزامات اخلاق دینی نیست و آنچه که خود بر اساس سلیقه شخصی و هواهای نفسانی خود آن را خوب تلقی می‌کند، معیار اخلاقی او را تشکیل می‌دهد. این‌گونه مواجهه با اخلاق و ارزش‌های اخلاقی، موجب نسبی‌شدن مطلق اخلاقیات و نفی اخلاق دینی می‌گردد؛ زیرا اخلاق دینی هیچ سنخیتی با نسبیت مزبور ندارد و دقیقاً مقابل آن قرار دارد.

نقد و بررسی

آشکار است که فردگرایی در حوزه علم و فلسفه، موجب نسبی‌گرایی در حوزه معرفت می‌شود و اشکالاتی که بر نسبی‌گرایی و شکاکیت معرفتی وارد است، بر آن نیز وارد خواهد بود. فردگرایی در حوزه اخلاق نیز به نسبی‌گرایی اخلاقی می‌انجامد و اشکالات نسبی‌گرایی اخلاقی بر آن وارد است. افزون بر این، به اعتقاد خود غربیان، فردگرایی با وارد آوردن آثار منفی و زیان‌بار بر زندگی بشر جدید، او را با بحران‌های متعددی مواجه ساخته است. آلکسی دو توکویل که خود اولین بار این واژه را به کار برد، خودخواهی‌های فردی و پشت کردن به منافع عمومی و فضیلت‌های اجتماعی را از پیامدهای منفی فردگرایی می‌داند. هگل نیز فرد را در جوامعی که از دیدگاه فردگرایانه و لیبرالیستی متأثر شده است، همچون درختی بی‌ریشه می‌داند که جامعه را صرفاً ظرفی برای تحقق خواسته‌های شخصی خود تلقی کرده و طبیعتاً روابط خود را بر اساس سود شخصی تنظیم می‌کند. چنین روشی موجب تجاری‌شدن روابط بین انسان‌ها شده، علاقه و هویت مشترک بین اعضای جامعه را از بین می‌برد. نتیجه این امر، انزوای فرد و محصور شدن او در خودپرستی خویش خواهد بود. در جوامعی که فردگرایی سنت غالب افراد آن است، پیوندهای عاطفی، سنتی و مذهبی از هم گسسته شده و روابط فقط بر اساس سود شخصی، آن هم در بعد مادی تنظیم، و همین امر موجب خلأ عاطفی و بحران روحی انسان می‌شود.^{۲۵}

لیبرالیسم

واژه‌های لیبرالیسم و لیبرال^{۲۶} از واژه لاتین Liberteh مشتق شده‌اند. در زبان انگلیسی Liberty به معنای آزادی است. البته در این زبان، واژه Freedom نیز در همین معنا به کار می‌رود؛ منتها برخی واژه اول را در آزادی مربوط به حوزه‌های اجتماعی و دومی را در حوزه‌های فلسفی و معادل با اختیار به کار برده‌اند.^{۲۷} به گفته بسیاری از نظریه‌پردازان و پژوهشگران این حوزه، ارائه تعریفی واضح و روشن از لیبرالیسم بسیار مشکل و تقریباً غیرممکن است؛ زیرا لیبرالیسم را نباید در قالب عبارت‌هایی مجرد و ثابت و همچون مجموعه تغییرناپذیری از ارزش‌های سیاسی و اخلاقی مشاهده کرد؛ بلکه لیبرالیسم حرکت تاریخی مشخصی از اندیشه‌ها در دوران مدرن است و با جریان رنسانس ارتباط وثیقی دارد. گرایش‌های لیبرالیستی در اعصار کهن وجود داشته است، ولی شروع آزادی‌خواهی به معنای جدید را باید از محدوده زمانی شکل‌گیری رنسانس و پایان قرون وسطا به شمار آورد. در طول تاریخ پس از رنسانس، این مفهوم دگرگونی‌های زیادی را از سر گذرانده و مراحل کلاسیک، لیبرال - دموکراسی و نئولیبرالیسم را سپری کرده است.^{۲۸} با مسامحه، می‌توان مسامحه لیبرالیسم را فلسفه افزایش آزادی فردی در جامعه، تا حد

مقدور و میسور تعریف کرد. به عبارت دیگر، لیبرالیسم مجموعه‌ای از روش‌ها، نگرش‌ها، گرایش‌ها، سیاست‌ها و ایدئولوژی‌هاست که عمده‌ترین هدف آنها فراهم آوردن «آزادی» هر چه بیشتر برای فرد می‌باشد. از این‌رو، لیبرالیسم را باید فرعی از فروع‌های فردگرایی دانست. به همین دلیل نیز باید آن را یکی از مبانی اخلاق سکولار به شمار آورد. همچنین به دلیل اصالت دادن به انسان و آزادی‌های او، لیبرالیسم را می‌توان مبتنی بر اومانیزم قلمداد کرد.^{۲۹}

ریشه‌های کهن این اندیشه به تاریخ باستان برمی‌گردد. در دولت‌شهرهای یونانی، مسئله آزادی یکی از مهم‌ترین امتیازهای شهروندی بوده و شهروندان آزادی‌های گسترده‌ای داشته‌اند. برخی گفته‌اند سقراط، یکی از لیبرال‌های برجسته عهد باستان بود؛ زیرا در راه آزادی فکر به شهادت رسید.^{۳۰} صرف‌نظر از درستی یا نادرستی این سخن، تعلیلی که از عضویت سقراط در باشگاه لیبرالیست‌ها ارائه داده شده است، نشان می‌دهد مسئله آزادی تا چه اندازه در انگاره لیبرالیسم اهمیت دارد.

به اعتقاد آنتونی آربلاستر، هسته متافیزیکی لیبرالیسم، فردگرایی است. از این‌رو، لیبرال‌ها درباره مسئله آزادی، مدارا و حقوق فردی، تعهد قابل توجهی از خود نشان می‌دهند.^{۳۱}

اضلاع سه‌گانه لیبرالیسم

آزادی و آزادی‌خواهی جوهره اصلی لیبرالیسم است. آزادی در لیبرالیسم دارای مفهومی سلبی و انکاری می‌باشد. این نوع آزادی را آزادی منفی می‌دانند که معمولاً از آن به «رهایی» تعبیر می‌کنند. سلبی بودن مفهوم آزادی در دیدگاه لیبرالیسم، ناشی از واکنشی بودن آن است. لیبرالیسم داعیه‌دار رهایی از سه نوع استبداد و خودکامگی بوده است: رهایی از استبداد کلیسا، رهایی از استبداد سلطنت و رهایی از استبداد فئودال‌ها. به اعتقاد برخی از نویسندگان، این رویکرد موجب به وجود آمدن سه ضلع اصلی لیبرالیسم شده است. این سه ضلع عبارت‌اند از:

۱. لیبرالیسم سیاسی که هدف آن رهایی فرد و جامعه از شر سلطنت استبدادی و به رسمیت شناختن حقوق طبیعی و فطری بوده است. باید دانست مفهوم حقوق طبیعی را جان لاک در مقابل حقوق الهی و دینی مسیحیت مطرح کرد. البته به تعبیر دقیق‌تر، حقوق طبیعی در برابر قانون الهی مسیحی قرار داشته و به جای آنکه انسان را موجودی مکلف فرض کند، او را موجودی محق و دارای برخی حقوق اساسی برشمرد که در طبیعت و فطرت آدمی ریشه دارند و با بدهت عقلی فهمیده می‌شوند. بر همین اساس، مفهوم قرارداد اجتماعی نیز به وجود می‌آید. از آنجا که انسان آزاد و دارای حق طبیعی است، هیچ‌کس حق حکومت و ولایت بر او را ندارد و این خود اوست که با قرارداد اجتماعی میان افراد، این حق را به کس یا گروهی می‌سپارد تا از طرف او و به وکالت از او، آن را اعمال کند. همین وجهه از لیبرالیسم، ارتباط وثیق آن با دموکراسی، به‌ویژه دموکراسی پارلمانی را روشن می‌سازد. به تعبیر دیگر، دموکراسی

و روش حکومت دموکراتیک، ناشی از نظریهٔ قرارداد اجتماعی و در نتیجه ناشی از دیدگاه لیبرالیستی است.

۲. لیبرالیسم اقتصادی که مفهوم آن رهایی از شر اشرافیت فئودالی و رفع موانع پیش‌روی سرمایه‌داری و فرصت‌های برابر برای همهٔ افراد جامعه است.

۳. لیبرالیسم معرفتی که به معنای رهایی از جزم‌ها، خرافه‌ها و استبداد کلیسایی است. بر این اساس، در جامعهٔ لیبرال، هیچ چیز مقدس وجود ندارد و یک انسان لیبرال حق دارد هر چیزی را نقد و بررسی کند و آن را بیازماید؛ برخلاف جامعهٔ دینی که برخی افعال، مجاز به امتحان و آزمون نیستند.^{۳۲}

لیبرالیسم و اخلاق سکولار

افزون بر موارد مزبور، عرصه‌های دیگری نیز برای لیبرالیسم برشمرده‌اند که یکی از مهم‌ترین آنها لیبرالیسم در عرصهٔ اخلاق است. این نوع لیبرالیسم هم‌آغوشی کاملی با برخی از گرایش‌های اخلاق سکولار دارد و اخلاق لیبرالی، خود یک نوع اخلاق سکولار است.

بر اساس لیبرالیسم اخلاقی، هیچ یک از اشکال قدرت سنتی یا نهادی، خواه دنیوی یا دینی، حق ندارند به وضع قوانین و هنجارهای اخلاقی بپردازند؛ این خود فرد است که باید ارزش‌های خود را برگزیند و اخلاقیات خاص خویش را پی‌افکند. از دیدگاه اخلاق لیبرال، هیچ ارتباطی بین واقعیت‌ها و ارزش‌ها وجود نداشته و شکاف عمیقی بین این دو برقرار است؛ به گونه‌ای که هیچ منطقی نمی‌تواند این شکاف را پر کند.^{۳۳}

اخلاقیات لیبرالی، وابسته به امیال و آرزوهای انسانی است؛ زیرا به اعتقاد لیبرال‌ها، خردمندانه‌ترین و واقع‌گرایانه‌ترین شیوه، قبول این مطلب است که هر کس آنچه را دوست دارد «خوب» و از آنچه متنفر است «بد» می‌نامد.^{۳۴} بدیهی است که چنین رویکردی موجب نسبت‌گرایی مطلق شده و هر گونه اطلاق و ثبات در ایدئال‌های اخلاقی را نفی می‌کند. تساهل و تسامح، انعطاف در برابر ارزش‌های اخلاقی متنوع، اباحی‌گری اخلاقی و نفی قواعد یگانه و مطلق و تحول‌ناپذیر از لوازم گریزناپذیر لیبرالیسم اخلاقی است. بنا بر لیبرالیسم، هیچ قانون کلی اخلاقی وجود ندارد که بتواند به شما نشان دهد چه باید بکنید. به طور خلاصه، هیچ قانون مافوق فرد و علایق انسانی در حریم زندگی شخصی انسان وجود ندارد و انسان خود معیار خوبی‌ها و بدی‌هاست.^{۳۵}

از طرفی، لیبرالیسم در سایر عرصه‌ها، به مثابه مبنای اخلاق سکولار به کار رفته است. لیبرالیسم سیاسی با استفاده از نظریهٔ حقوق طبیعی، به صورت کاملاً آشکار در برابر اخلاق دینی موضع گرفته و مفهوم تکلیف و وظیفه را که از اساسی‌ترین عناصر اخلاق دینی هستند حذف می‌کند و به جای آن، آدمی را موجودی محق و دارای حقوق مختلف برمی‌شمرد. با

پذیرش لیبرالیسم سیاسی، جایی برای باور احکام اخلاق دینی نمی‌ماند و باورهای اخلاقی متناسب با این دیدگاه شکل می‌گیرند.

لیبرالیسم معرفتی نیز در نفی اخلاق دینی تأثیر بسزایی داشته است. شاید بتوان گفت این بُعد از لیبرالیسم، بنیادی‌ترین بخش آن در نفی اخلاق دینی است؛ زیرا در لیبرالیسم معرفتی، باورهای دینی و اعتقادات مذهبی، اموری خرافی و جزمی تلقی می‌شوند که از استبداد متولیان دستگاه دینی ناشی شده‌اند و برای رهایی از این استبداد، باید این خرافه‌ها را رها کرد و جزم‌های مذهبی را به مثابه دگم‌های بی‌دلیل کنار گذاشت. چنین رویکردی دربارهٔ باورهای دینی، اخلاقیات وابسته به آن را نیز دچار همان سرنوشت می‌سازد. اخلاق دینی به یک اعتبار جزو احکام و دستورهای دینی و در نتیجه باورها یا لوازم آن باورها تلقی می‌شوند. با نفی باورهای دینی، اخلاق دینی کنار گذاشته می‌شود. و با نفی اخلاق دینی، چاره‌ای جز پذیرفتن اخلاق سکولار باقی نمی‌ماند.

نقد و بررسی

لیبرالیسم، موجب افراط در آزادی‌خواهی و در نتیجه گرفتار آمدن در تبعات منفی این‌گونه افراط‌ها می‌شود. از این‌روی، برخی از نظریه‌پردازان جدید کوشیده‌اند صورت‌های معتدل‌تری از آزادی‌خواهی را ترویج کنند که لیبرال - دموکراسی را می‌توان از این‌گونه صورت‌پردازی‌ها برشمرد. لیبرال - دموکراسی که صورت تعدیل‌یافتهٔ لیبرالیسم است، بر آن است که آزادی‌های بی‌حد و حصر، موجب سودجویی‌های سیری‌ناپذیر و نابرابری‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی شده و حتی آزادی‌های فردی را مخدوش کرده است. این دیدگاه را برخی از اندیشمندان در اواخر قرن نوزدهم و در آستانهٔ قرن بیستم پیشنهاد داده‌اند.^{۳۶}

هگل و کانت نیز از جمله فیلسوفای بودند که از مفهوم آزادی لیبرال انتقاد کرده‌اند. به اعتقاد هگل، آزادی فقط حذف قیود و محدودیت‌های بیرونی نیست. به تعبیر دیگر، آزادی فقط در آزادی منفی خلاصه نمی‌شود و باید به دنبال آزادی مثبت، یعنی کنترل امیال و غرایز درونی نیز رفت. کانت نیز معتقد است آنچه آزادی واقعی را محقق می‌سازد، توانایی در کنترل و بازداشتن امیال و انجام رفتارهای آزادانه بر اساس تدبیر و تأمل عقلانی است و کسی که تابع امیال فردی و درونی خود به هر سو کشیده می‌شود، نمی‌تواند انسانی عاقل و آزاد تلقی شود.^{۳۷}

همان‌گونه که بیان شد، لیبرالیسم معرفتی و لیبرالیسم اخلاقی از دیگر عرصه‌های لیبرالیسم بوده‌اند. هم لیبرالیسم معرفتی و هم لیبرالیسم اخلاقی مستلزم رواج نوعی نسبیت‌گرایی در امور اخلاقی می‌باشند و تمام نقدهایی که بر این‌گونه نسبیت‌گرایی وارد است، بر لیبرالیسم نیز وارد می‌باشد. همچنین لیبرالیسم معرفتی مستلزم نسبیت‌گرایی و شکاکیت معرفتی می‌باشد و اشکال‌های این دو بر آن نیز وارد است.

داروین‌بسم

نظریه تکامل طبیعی، یکی از نظریه‌های مهم پیشرفت علوم تجربی در مغرب زمین است که تأثیر مهم و کم‌سابقه‌ای بر اعتقادات و باورهای دینی گذاشته و موجب کنار رفتن و بی‌اعتبار شدن باورهای دینی در غرب شده است. داروین که نظریه تکامل طبیعی به نام او ثبت شده است، به هنگام طرح این نظریه فرد متدینی بود - او در اواخر عمر به باورهای دینی کاملاً بی‌اعتنا شده بود^{۳۸} - اما نظریه او باعث شد چندین اصل مهم دینی با تردید مواجه، یا کنار گذاشته شوند. مسئله خلقت جهان و انسان و تدبیر الهی که در مفهوم خلقت بیان شده بود، با طرح این نظریه کنار گذاشته شدند.

بر اساس آموزه‌های دینی و آنچه در کتاب مقدس مسیحیان آمده بود، انسان در مقام اشرف مخلوقات، موجودی بود که به طور مستقیم توسط خداوند آفریده شد و به دلیل نافرمانی‌اش، از بهشت رانده شد و بر روی زمین هبوط کرد؛ اما نظریه تکامل می‌گفت انسان چون سایر موجودات، در سایه تطور و تکاملی که بین انواع مختلف صورت پذیرفته و به بقای اصلح انجامیده، به وجود آمده است و مسئله هبوط هیچ دلیل واضح و روشنی ندارد.

بر اساس این نظریه، انسان محصول تغییرهای بی‌دلیل و بی‌حکمتی است که تناسب تغییرهای به وجود آمده با شرایط محیطی و طبیعی، موجب بقای او شده است. چنین دیدگاهی دقیقاً در برابر آموزه‌های مخلوق بودن آدمی و موجود اشرف بودن او و همچنین طرح و تدبیر قبلی الهی و در نتیجه غرض داشتن مسئله خلقت قرار دارد. آموزه‌هایی که هر دین الهی بر اساس آنها سامان یافته و با حذف آنها شالوده اصلی خود را از دست می‌دهند.

اخلاق تکاملی

نظریه تکامل، در حیطه مسائل زیستی و طبیعی محدود نماند و به سایر عرصه‌های حیات انسانی و علمی که به بررسی این عرصه‌ها می‌پردازند، نفوذ کرد.

پیش از داروین، اسپنسر نظریه تطور را مطرح کرده بود و واژه «انتخاب اصلح»^{۳۹} در اصل از ابتکارهای او شمرده می‌شود.^{۴۰} وی معتقد بود این نظریه را می‌توان همانند زیست‌شناسی در هر علم دیگری به کار برد. به نظر او، این نظریه توانایی توضیح تطور در عرصه‌های مختلف حیات بشری حتی تاریخی، سیاسی، اجتماعی، مفاهیم اخلاقی و زیبایی‌شناختی را دارد.^{۴۱}

اسپنسر بر این باور بود که لازمه چنین دیدگاهی نفی اخلاق دینی و جایگزینی آن با یک اخلاق نو، مبتنی بر قوانین طبیعی است. از نظر وی، اخلاق نو را باید بر روی زیست‌شناسی بنا کرد. وی اخلاق را تکامل آداب و رسوم می‌داند که این سیر هر روز تکامل می‌یابد؛ از این‌رو، نام اخلاق خود را اخلاق تکاملی گذاشت. او تصریح کرد نفی مابعدالطبیعه موجب هیچ خللی در مستندهای رفتارهای اخلاقی نمی‌شود؛ زیرا برای رفتار نیک می‌توان مستنداتی طبیعی ارائه کرد که حتی قدرت و اهمیت بیشتری داشته باشند.^{۴۲}

اسپنسر را باید فردی خوش‌بین و خوش‌باور تلقی کرد؛ زیرا می‌پنداشت با تکیه بر نظریه‌ی تطور و تکامل، می‌توان ارزش‌های اخلاقی را حفظ، و بهتر از قبل آنها را توجیه کرد و سامان بخشید؛ ولی واقعیت چیز دیگری بود؛ این نظریه چیزی نبود که بتوان با استفاده از آن ارزش‌های اخلاقی را حفظ کرد. داروین که نظریه‌ی تکامل بر خلاف مبتکر اصلیش به نام او ثبت شده است، بهتر از اسپنسر متوجه این نکته شد. او حس اخلاقی انسان را ناشی از انتخاب طبیعی دانست. به نظر وی، زندگی قبایلی و تأثیر برخی از ارزش‌های اخلاقی در حفظ قبیله و بقای آن، موجب پدید آمدن معیارهای جاودان اخلاقی شده است.^{۴۳} نتیجه‌ی منطقی چنین دیدگاهی این بود که اگر این معیارهای جاودان تأثیر معکوسی در حفظ قبیله یا افراد برتر بگذارند، باید کنار گذاشته شده، معیارهای جدیدی جایگزین آنها شوند. داروین به چنین نتیجه‌ای ملتزم شد و تصریح کرد نباید با ملاحظه‌کاری‌های احساسی که معمولاً از افراد ضعیف‌تر نظیر بیماران حمایت می‌کند - که طبعاً در شرایط رقابتی قادر به ادامه حیات نیستند - ترقی آینده را با وقفه مواجه کرد. از نظر او باید رقابت آزادانه‌ای بین همه‌ی انسان‌ها برقرار باشد و تواناترین انسان‌ها، نباید به حکم قانون یا آداب و رسوم اخلاقی از بارآوردن بهترین و بیشترین زاد و ولد بازداشته شوند.^{۴۴}

نقد و بررسی

نظریه‌ی تکامل طبیعی را باید یکی از مبانی اخلاق سکولار، و اخلاق تکاملی را نیز یکی از گرایش‌های اخلاق سکولار به شمار آورد. بدیهی است تفسیر طبیعی و زیست‌شناختی از اصول و باورهای اخلاقی، تأثیر ویرانگری بر آنها خواهد گذاشت. اگر قرار باشد هر کس نیرومندتر و سازگارتر با محیط است، اصلح و بهتر تلقی شود، ناخودآگاه منطق قدرت و زور جانشین عدالت و خیرخواهی می‌شود. با چنین دیدگاهی، سخن گفتن از ایشار، همدردی با محرومان و دستگیری از ضعیفان و بیماران کاری بیهوده و بی‌منطق است. چنانچه خود داروین تصریح کرده است، باید اجازه داد آنها که قوی‌تر و برای بقا صالح‌ترند باقی بمانند و در این مسیر هر فعلی که برای بقای آنها لازم باشد، مجاز خواهد بود. داروین معتقد بود نظریه‌ی تکامل طبیعی مستلزم داوری اخلاقی نیست، ولی واقعیت چیز دیگری است و لاجرم این داوری را به دنبال خواهد داشت.

هاکسلی در نقد این نظریه می‌گوید هنجارهای اخلاقی‌ای که بر اساس مستندهای ماورای طبیعی و دینی حاصل آمده‌اند، قابل اتخاذ از نظریه تکامل نیستند. به نظر وی، معیارهای مناسب برای راه و روش رفتاری انسان را به سادگی نمی‌توان از انتخاب طبیعی که خود هنوز اعتبار آزمایشی دارد، به دست آورد. همچنین این معیارها را نمی‌توان از قانون جنگل که ثمره‌ی قانون طبیعی است، کسب کرد. بنا بر نظریه‌ی بقا، آنچه ارزشمند است خویشتن‌خواهی بی‌محبا و

کنار زدن و زیر پا نهادن همه رقیبان است؛ در حالی که اخلاق به خویشتن‌داری و حرمت نهادن به همنوعان دعوت می‌کند.^{۴۵}

در نقد داروینیم و اخلاق تکاملی همین یک نکته کافی است. در عین حال، انتقادهای فراوانی، هم به اصل نظریه و هم به اخلاق تکاملی نشئت گرفته از آن وارد شده است. یکی از اشکال‌های اساسی وارد بر اخلاق تکاملی، مبتنی کردن ارزش‌های اخلاقی بر یک نظریه علمی است. پرسش اساسی این است که چگونه می‌توان از یافته‌های مربوط به علم، حتی اگر یقینی باشند، ارزش‌های اخلاقی استنتاج کرد. به ویژه آنکه معمولاً کسانی که طرفدار این نظریه هستند، استنتاج گزاره‌های مشتمل بر باید را از گزاره‌های مربوط به هست جایز ندانسته و به اصطلاح رابطه تولیدی بین آنها را قبول ندارند.

صرف نظر از شواهد متعددی که علیه نظریه تکامل بیان شده است و نیز اشکال‌های واردشده دیگری همچون عجز آن از پیش‌بینی - که خصوصیت هر نظریه علمی است و بدون چنین خصوصیتی هر نظریه‌ای بی‌اعتبار خواهد شد^{۴۶} -، اینکه یک نظریه علمی توسعه داده شده و تبدیل به یک طرح تبیینی جامع، از جهان و اتفاقات آن شود صحیح نیست و تبدیل آن به یک جهان‌بینی فلسفی نادرست است. برکسون^{۴۷} (۱۸۵۹-۱۹۴۱) معتقد است حتی اگر خود این نظریه علمی باشد، کوشش‌هایی که در پی آنند کل حقیقت عالم را بر وفق آن تفسیر کنند، علمی نبوده و تحقیق‌پذیر نیستند.^{۴۸}

اشکال دیگر، مغالطه‌ای است که در واژه بقای اصلح وجود دارد. اینکه هر موجودی با طبیعت سازگارتر و از قدرت و قوت بیشتری برخوردار باشد باقی مانده و موجودات ضعیف‌تر و ناسازگار از بین رفته‌اند، به معنای اصلح بودن و بهتر بودن آن نیست. سازگاری با محیط و بقای بر اثر آن، هیچ لازمه اخلاقی اعم از خوب بودن را در پی ندارد.^{۴۹} چه بسا موجودی سازگار و قوی، بر اثر همین سازگاری باقی بماند، ولی در مراعات ارزش‌های اخلاقی هیچ تقیدی از خود نشان ندهد و بلکه اصلاً توانایی فهم و ادراک آنها را نداشته باشد.

اشکال دیگر اخلاق تکاملی، نفی آزادی و اختیار انسان، به منزله یکی از عناصر اصلی رفتار اخلاقی است. بی‌شک اخلاق در جایی مطرح می‌شود که انسان بر اساس انتخاب آگاهانه و آزادانه خود فعلی را انجام دهد. اگر قرار باشد هر کاری که انسان انجام می‌دهد، به قول داروین جلوه‌ای از انتخاب طبیعی باشد و هیچ تصمیمی قادر به توقف ترقی جریان تکامل طبیعی نشود، دیگر سخن گفتن از اخلاق و خوب و بد بی‌معنا خواهد بود.^{۵۰}

نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه گفته شد چنین برمی‌آید که رویکردهای انسان‌شناختی در غرب کوشیده‌اند اخلاق را از دین خارج، و آن را مبتنی بر تعریفی غیرمقدس و دنیوی از انسان مبتنی سازند؛ اما

آنچه مسلم است و با بررسی‌هایی که انجام شد، در این امر توفیقی حاصل نشده است. شواهد عملی گویای آن است که اخلاق در فرهنگ‌هایی که متأثر از چنین دیدگاه‌هایی است، جایگاه والای خود را از دست داده است. از بعد نظری نیز این رویکردها توان تثبیت اخلاق و تبیین منطقی آن را ندارند و با نفی پشتوانه‌های دینی اخلاق، ناگزیر، بنیان‌های منطقی آن نیز نفی خواهند شد. نتیجه آنکه نفی اخلاق دینی معنایی جز نفی اخلاق فاضله ندارد. لازم به ذکر است حل مسئلهٔ ابتدای اخلاق بر دین، نیازمند بررسی مستقلی است که باید در نوشتاری دیگر بدان پرداخته شود. در این مقاله تنها به نقض اخلاق سکولار که مبتنی بر مبانی انسان‌شناختی خاصی است پرداختیم و اشکال‌های وارد بر این مبانی را برشمردیم و به یک معنا، اخلاق غیردینی را نفی کردیم. بدیهی است تبیین منطقی و تثبیت عقلانی اخلاق دینی کوششی بیشتر از این را می‌طلبد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی‌نوشت‌ها

۱. عبدالله جوادی آملی، نسبت دین و دنیا، ص ۵۴.
 ۲. محمود رجبی، انسان‌شناسی، ص ۴۶-۴۹.
 ۳. تونی دیویس، اومانیزم، ص ۹-۲۲.
 ۴. همان، ص ۱۷۲.
 ۵. محمود رجبی، انسان‌شناسی، ص ۴۲-۴۵.
 ۶. تونی دیویس، اومانیزم، ص ۳۱.
 ۷. علی‌رضا شجاعی زند، عرفی‌شدن در تجربه مسیحی و اسلامی، ص ۸۳.
 ۸. محمود رجبی، انسان‌شناسی، ص ۵.
 ۹. عبدالله جوادی آملی، نسبت دین و دنیا، ص ۵۴.
 ۱۰. عبدالله جوادی آملی، نسبت دین و دنیا، ص ۵۴.
 ۱۱. عبدالکریم سروش، «معنا و مبنای سکولاریسم»، کیان، ش ۲۶، ص ۵.
 ۱۲. همان، ص ۶.
 ۱۳. همان، ص ۷.
 ۱۴. همان، ص ۸.
 ۱۵. همان، ص ۹.
 ۱۶. همان.
 ۱۷. البته روشن است که نفی تکلیف از خداوند به معنای این نیست که خداوند بندگان را آفریده و آنها را رها کرده است. بلکه به روشنی معلوم است که بر اساس صفت حکمتی که برای خداوند ثابت است همه‌ی نیازمندی‌های مخلوق را فراهم ساخته و اسباب هدایت او را نیز فراهم نموده است.
 ۱۸. نهج‌البلاغه، قصارالحکم، حکمت ۱۳۱.
 ۱۹. صحیفه سجادیه، دعای بیستم، در مکارم اخلاق.
20. Alexis de Tocqueville.
۲۱. آنتونی آربلاستر، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ص ۱۹-۲۰؛ ر.ک: عبدالرسول بیات و دیگران، فرهنگ واژه‌ها، ص ۳۹۵-۳۹۶؛ علی ربانی گلپایگانی، ریشه‌ها و نشانه‌های سکولاریسم، ص ۶۰.
 ۲۲. آنتونی آربلاستر، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ص ۳۲-۳۳؛ ۱۹۰-۱۹۳.
 ۲۳. عبدالرسول بیات و دیگران، فرهنگ واژه‌ها، ص ۳۹۸.
 ۲۴. آنتونی آربلاستر، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ص ۳۲-۳۳.
 ۲۵. همان، ۲۸ و ۵۴.
26. Liberal
۲۷. عبدالرسول بیات و دیگران، فرهنگ واژه‌ها، ص ۴۵۱.
 ۲۸. آنتونی آربلاستر، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ص ۱۴.
 ۲۹. عبدالرسول بیات و دیگران، فرهنگ واژه‌ها، ص ۴۵۲؛ نیز ر.ک: آنتونی آربلاستر، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ص ۱۹.
 ۳۰. همو، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ص ۱۵.
 ۳۱. همان، ص ۱۹.
 ۳۲. عبدالکریم سروش، «رهایی از یقین و یقین به رهایی»، کیان، ش ۴۸، ص ۳-۷؛ نیز ر.ک: عبدالرسول بیات و دیگران، فرهنگ واژه‌ها، ص ۴۵۲-۴۵۴.
 ۳۳. آنتونی آربلاستر، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ص ۲۵.
 ۳۴. همان، ص ۲۲-۲۵.

۳۵. عبدالرسول بیات و دیگران، فرهنگ واژه‌ها، ص ۴۵۶-۴۵۷.
۳۶. همان، ص ۴۶۹-۴۷۰.
۳۷. همان، ص ۴۷۷-۴۷۸.
۳۸. ایان باربور، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ص ۱۱۱-۱۱۵.
39. Survival of the fittest
۴۰. عبدالکریم سروش، دانش و ارزش، ص ۱۳۱.
۴۱. ویل دورانت، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب خویی، ص ۳۴۰.
۴۲. همان، ص ۳۳۹.
۴۳. ایان باربور، علم و دین، ص ۱۱۴.
۴۴. همان، ص ۱۱۸.
۴۵. همان، ص ۱۱۹.
۴۶. عبدالکریم سروش، دانش و ارزش، ص ۱۱۳.
47. Henri Bergson.
۴۸. ایان باربور، علم و دین، ص ۱۴۰.
۴۹. عبدالکریم سروش، دانش و ارزش، ص ۱۲۳.
۵۰. ایان باربور، علم و دین، ص ۱۱۷-۱۱۸.



منابع

- آنتونی آربلاستر، *ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب*، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز، ۱۳۶۷.
- باربور، ایان، *علم و دین*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- صحیفه سجادیه*، ترجمه و نگارش جواد فاضل، تهران، سپهر، ۱۳۶۳.
- عباس مخبر، *اوماتیسم*، تونی دیویس، تهران، مرکز، ۱۳۷۸.
- عبدالرسول بیات و دیگران، *فرهنگ واژه‌ها*، قم، موسسه اندیشه و فرهنگ دینی، ۱۳۸۱.
- عبدالکریم سروش، «معنا و مبنای سکولاریسم»، *کیان*، ش ۲۶، مرداد ۱۳۷۴، ص ۱۱-۱۳.
- عبدالکریم سروش، *دانش و ارزش*، تهران، سیستم‌افرم، ۱۳۵۸.
- عبدالکریم سروش، «رهایی از یقین و یقین به رهایی»، *کیان*، ش ۴۸، ۱۳۷۸، ص ۲-۱۰.
- عبدالله جوادی آملی، *نسبت دین و دنیا*، قم، اسراء، ۱۳۸۱.
- علی ربانی گلپایگانی، *ریشه‌ها و نشانه‌های سکولاریسم*، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۱.
- علی‌رضا شجاعی‌زند، *عرفی‌شدن در تجربه مسیحی و اسلامی*، تهران، باز، ۱۳۸۱.
- محمود رجیبی، *انسان‌شناسی، مجموعه کتب آموزش از راه دور*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۱.
- ویل دورانت، *تاریخ فلسفه*، ترجمه عباس زریاب‌خویی، تهران، نشر کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۷.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی