

Research Article
**A Pathology of the Components of Humanistic
Secularism in the Religious Thought**

Mohammad Sadeq Yousofi Moqaddam¹

Morteza Gharasban²

Received: 04/09/2021

Accepted: 29/07/2022

Abstract

Humanism puts humans at the center of its reflections and gives primacy to the human development and flourishing. It comes in three versions: Christian humanism, atheistic humanism, and secular humanism. In the contemporary period, the prevalent aspect of Western civilization is secular humanism, which avoids religions and is incompatible with monotheistic religions. In an examination and critique of humanism, it is necessary to do a pathology of the thought from the perspective of Islamic sources and texts. In this paper, we draw on the descriptive-analytic method to extract the components of humanistic secularism, and through a pathology of those components, we draw on religious sources, particularly the Quran, to articulate their essential problems.

Keywords

Avoidance of religion, humanism, secularism.

1. Associate professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran (corresponding author):
y_moqaddam@yahoo.com.

2. Expert in the role of faculty member, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran:
mgh534@gmail.com.

* Yousofi Moqaddam, M. S. & Gharasban, M. (2022). A Pathology of the Components of Humanistic Secularism in the Religious Thought. *Jornal of Naqd va Nazar*, 27(107), pp. 150-175.

Doi: 10.22081/jpt.2022.61784.1865

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

مقاله پژوهشی

آسیب‌شناسی مؤلفه‌های دین‌گریزی اومانیسیم در تفکر دینی

مرتضی غرسبان^۲

محمدصادق یوسفی مقدم^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۰۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۱۳

چکیده

«اومانیسیم» انسان را در مرکز تأملات خود قرار می‌دهد و اصالت را به رشد و شکوفایی انسان می‌دهد. این نگرش به سه صورت انسان‌گرایی مسیحی، انسان‌گرایی دین‌ستیز (الحادی) و انسان‌گرایی دین‌گریز (سکولار) با دین مواجه می‌شود. در دوران معاصر، وجهه غالب و حاکم تمدن غربی انسان‌گرایی سکولار است و بیشتر جنبه دین‌گریزی داشته و با ادیان توحیدی ناسازگار است. در بررسی، واکاوی و نقد اومانیسیم، آسیب‌شناسی این اندیشه از منظر منابع و نصوص اسلامی امری ضروری است. در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی، مؤلفه‌های اساسی دین‌گریزی اومانیسیم استخراج و با آسیب‌شناسی آن مؤلفه‌ها، اشکالات اساسی آن‌ها با استناد به منابع دینی، به‌ویژه قرآن کریم بیان شده است.

کلیدواژه‌ها

دین‌گریزی، اومانیسیم، انسان‌گرایی، سکولاریسم.

۱. دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول). y_moqaddam@yahoo.com

۲. کارشناس در جایگاه هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران. mgh1534@gmail.com

* یوسفی مقدم، محمدصادق؛ غرسبان، مرتضی. (۱۴۰۱). آسیب‌شناسی مؤلفه‌های دین‌گریزی اومانیسیم در تفکر دینی.

فصلنامه علمی-پژوهشی نقد و نظر، ۲۷(۱۰۷)، صص ۱۵۰-۱۷۵. Doi: 10.22081/JPT.2022.61784.1865

مقدمه

ریشه تاریخی نگرش «اومانیسم» به قرن ۱۴ میلادی و دوره رنسانس بازمی‌گردد؛ اما از قرن هجدهم تا به امروز، رشد روزافزونی داشته و به شیوه‌های گوناگون در عرصه‌های مختلف زندگی بشر نمود یافته است.

امروزه انسان‌گرایی سکولار یا دین‌گریز در تاروپود جوامع غربی نفوذ کرده و تمام عرصه‌های فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی آنان را در نوردیده و دیدگاه‌های متافیزیکی، از جمله دین را به حاشیه رانده است. انسان‌گرایی دوران معاصر که بیشتر جنبه دین‌گریزی دارد، با شاخص‌هایی از قبیل خوش‌بینی، امید، تساهل و بردباری، ادعای عشق، حقیقت‌طلبی، ترحم و دلسوزی، زیبایی و عقل‌گرایی، ادیان توحیدی، به‌ویژه اسلام را با شاخص‌های بدبینی، یأس، جزمیت، خشم و نفرت، تعصبات، ایمان کورکورانه معرفی می‌نماید.

نوشتار حاضر تلاشی است در جهت بررسی و نقد مؤلفه‌های دین‌گریزی اومانیسم از منظر قرآن کریم. از این‌رو سؤال اصلی این است که مؤلفه‌های دین‌گریزی اندیشه اومانیسم چیست و چه نقدهایی بر آن وارد است؟

در این راستا بر آنیم نشان دهیم انسان دوره جدید هرچند می‌کوشد خود را یگانه حقیقت هستی و خالق تمام ارزش‌های واقعی این جهان معرفی نماید و هرگونه اندیشه ماوراءطبیعی، وحیانی و الهی را حذف نماید، اما این نگرش افراطی به انسان در دوران معاصر به ضد ارزش تبدیل شده است. امروزه این سؤال بسیار اهمیت یافته که آیا مفاهیم ادعایی انسان‌دوستی، عقل‌گرایی، کمک به هم‌نوع، حقوق بشر و ... توانسته است بدون پشتوانه‌های متافیزیکی و وحیانی در نظر و عمل، انسان را به سعادت نزدیک نماید. در این مقاله نشان خواهیم داد که در جهان‌بینی قرآن، شأن انسان منحصر در امور مادی و دنیوی نیست، بلکه شأن انسان در ارتباط با مبدأ (خداوند) و مقصد (معاد) معنا می‌یابد و در دین اسلام نگرش به انسان تا آنجا که به نفی ارزش‌های انسانی، اخلاقی و الهی نینجامد پذیرفته می‌شود. از این‌رو اسلام افزون بر لزوم شکوفایی استعدادهای زمینی انسان، بر کسب ارزش‌های الهی او نیز تأکید می‌کند.



۱. مؤلفه‌های دین‌گریزی اومانیسیم و اشکالات آن

انسان‌گرایی دین‌گریز مؤلفه‌های مختلفی دارد. مهم‌ترین مؤلفه‌های آن که بیشتر از قرن هفدهم به بعد شکل گرفته است عبارتند از:

۱-۱. انسان‌مداری و انسان‌محوری (خودخواهانه)

نخستین مؤلفه اومانیسیم دین‌گریز، «انسان‌مداری و انسان‌محوری» است. از قرن هجدهم به بعد، از دوره رنسانس با عناوین «جنبش»،^۱ «باززایی»،^۲ «هوشیاری»،^۳ «شکوفایی»^۴ و ... یاد می‌شود. گویا انسان، جهان و حتی دین دوباره می‌خواهند زاییده شوند (مک‌گراث، ۱۳۸۲، ص ۴۲). از نظر این محققان، جهان باید مطابق خواست، هدف و آرزوهای انسان تنظیم و در صورت لزوم دگرگون شود. جان لاک انسان را موجودی برتر از سایر موجودات معرفی می‌کند و پژوهش درباره انسان و به‌ویژه فهم او که مهم‌ترین عامل برتری انسان است را بنیادین می‌داند (لاک، ۱۳۹۰، ص ۲۳). در قرن هجدهم میلادی که در تاریخ اروپا به قرن روشن‌اندیشی و عصر خرد معروف است، جریان انسان‌گرایی رو به فزونی گذاشت و آرمان‌های دنیای مدرن ذیل عناوین «پیشرفت»،^۵ «عقل»^۶ و «طبیعت»^۷ دنبال شد؛ درحالی‌که از پیشرفت، پیشرفت انسان؛ از عقل، عقل انسانی؛ و از طبیعت، طبیعت انسانی اراده می‌شد (گلدمن، ۱۳۹۴، ص ۲۹).

۱-۲. حجیت‌ستیزی، سنت‌گریزی و شکاکیت

یکی دیگر از مؤلفه‌های دین‌گریزی اومانیسیم، «حجیت‌ستیزی، سنت‌گریزی و

1. movement
2. regeneration
3. awareness
4. flourishing
5. development
6. intellect
7. nature

شکاکیت» است. بند اول از بیانیه اومانیسیم سکولار که در سال ۲۰۰۳م به تصویب انجمن اومانیسیم سکولار ایالات متحده آمریکا رسید، چنین مقرر می‌دارد: «نیاز به آزمودن باورها: باید باور کنیم که هرگونه عقیده جزمی، ایدئولوژی و سنت‌ها خواه دینی، سیاسی و اجتماعی باید دقیقاً مورد ارزیابی، سنجش و آزمایش از سوی هر فردی قرار گیرد و از پذیرش آن‌ها صرفاً از طریق ایمان پرهیز شود».

این بند از بیانیه که از رهگذر تجربه طولانی در تاریخ تفکر فلسفی غرب حاصل شده است، بر ذهن و اندیشه غربی تحمیل کرده است که هیچ نوع تفکری از حقیقت مطلق برخوردار نیست و همواره حقیقت، حالتی نسبی داشته است و لذا در برخورد با نظریات پیشینیان نیز نباید مرعوب شخصیت‌ها، نحله‌ها، فرقه‌ها، ادیان و فلسفه‌های پیشین شد و باید ابتدا با حالت شک و تردید به آن نگریست و سپس به آزمودن آن پرداخت.

فرانسیس بیکن اولین فیلسوف دوره جدید است که با حفظ تمام خصوصیات و روحیاتی که لازمه یک انسان رنسانسی است، با دیدگاه‌های پیشینیان و به‌ویژه نظریات فلاسفه دوره باستان - که غالباً مورد اقتباس متفکران دوره رنسانس بود - مخالفت ورزید (دیویس، ۱۳۷۸، ص ۱۴۳). از نظر بیکن باید ذهن را از سیطره بت‌های حاکم بر ذهن و ضمیر آدمی زدود تا به روشنای تفکر صحیح از هستی و انسان رسید. از نظر وی معیار معرفت باید «سودمندی عملی و قابل اطمینان بودن آن» باشد، نه «انسجام نظری یا هماهنگی آن با بعضی نظریات چهره‌های موجه دوران باستان» (دیویس، ۱۳۷۸، ص ۱۴۳).

پس از بیکن در دوره جدید، دکارت به‌منظور ویران کردن تمام بناهایی که تا آن زمان بنا نهاده شده بود با نظریات و گفته‌های پیشینیان مخالفت می‌ورزد. به نظر وی «برای این کار باید به شیوه شکاکان درباره هر آنچه شنیده، خوانده، آموخته و یا اندیشیده شک روا داشت» (دکارت، ۱۳۹۴، ص ۳۶۷).

پس از دکارت با اندیشه‌های اومانستی، با تجربه‌باورانی همچون جان لاک انگلیسی و دیوید هیوم اسکاتلندی مواجه می‌شویم که به طرد و نفی فلسفه‌های عقل‌گرای دکارت و پیروانش می‌پردازند. در این نوع اومانیسیم نیز با همه نظریاتی که پیشینیان به‌عنوان اصول مسلم و بدیهی پذیرفته بودند ستیز و حجیت آن‌ها طرد می‌شود. از نظر





اومانیت‌های تجربه‌باور، شهادت دیگران یا شهادت اسناد و مدارک دیگران، قوانین و فرضیه‌های صورت‌بندی‌شده و استناد به روش استقراء، همه این‌ها حجیت خود را از تجاری که تضمین‌کننده یا توجیه‌کننده آن‌هاست به‌دست می‌آورد (لاک، ۱۳۹۰، ص ۲۹).

پس از فلسفه‌های عقل‌گرا و تجربه‌گرا، فلسفه ایمانوئل کانت آلمانی پا به عرصه می‌گذارد و با هر دو فلسفه عقل‌گرا و تجربه‌گرا مخالفت می‌ورزد و کاستی‌های آن‌ها را نمایان می‌سازد. کانت ضمن تخریب هر دو نظام فلسفی و پرهیز از خطاهای آن‌ها، روشی ارائه می‌دهد که حقایق دو نظام یادشده را به کمال می‌رساند. کانت دو عامل تجربه و عقل را در شناسایی دخالت می‌دهد و در عین حال به نقد آن‌ها یعنی تعیین حد و مرز توانایی‌های عقل و تجربه می‌پردازد.

در اواخر قرن نوزدهم، فلسفه‌های دیگری با عنوان اگزیستانسیالیسم (فلسفه‌های وجودی) توسط کی‌یر کگور دانمارکی پا به میدان می‌گذارد که سبک و سیاق متفاوتی با فلسفه‌های پیشین دارد، ولی ویژگی ستیز با اندیشه‌های پیشین و حجیت‌ستیزی کاملاً در آن مشهود است. از نظر فیلسوفان اگزیستانسیالیسم، بسیاری از فلسفه‌های ایدئالیستی آلمانی، تجربه‌گرا و عقل‌گرا مقبول نظر نیستند؛ زیرا در این فلسفه‌ها، وجود انسان و ابعاد وجودی او مورد توجه قرار نگرفته است.

بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که بسیاری از فلسفه‌هایی که در آن‌ها رگه‌های اومانیتی یافت می‌شود، سنت‌گریزی، حجیت‌ستیزی و به‌طور کلی نوعی شکاکیت نسبی با خود به همراه دارند. از این‌رو اگر امروز اندیشه‌های اومانیتی مدعی هستند که همه اندیشه‌ها حتی اندیشه‌های فلسفی و دینی باید به محک آزمون درآیند، نباید متعجب و شگفت‌زده شد.

۳-۱. عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی

یکی دیگر از مؤلفه‌های دین‌گریزی اومانیسیم، «عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی» به‌عنوان مهم‌ترین منابع معرفتی است. از تلاش‌های اومانیسیم سکولار، طرد و حذف تدریجی شناخت‌های مابعدالطبیعی، به‌ویژه شناخت‌های مبتنی بر اندیشه‌های وحیانی است. این

حرکت خزنده در فلسفه‌های پس از رنسانس همواره رو به شدت گذاشته است. اولین حرکت در این جهت، توسط فرانسیس بیکن و با فاصله گرفتن از اندیشه‌های انتزاعی و تجریدی ارسطویی صورت گرفت. در این رابطه وی همواره بر مبنای تجربی معرفت و نیز بر استقراء در مقابل استنتاج برهانی تکیه می‌کرد (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۳۹).

انقطاع عقل از یک منبع مابعدالطبیعی و یا یک منبع شهودی وحیانی و قدسی، ویژگی اومانیستی تفکر فیلسوفان عقل‌گراست که از دکارت به بعد رو به شدت می‌گذارد. به تعبیر برخی که می‌گویند:

شناخت از آن محتوای قدسی گونه تهی می‌گردد، به حدی که هر چیزی که بهره‌ای از واقعیت دارد می‌تواند از امر قدسی که در نهایت از واقعیت جدایی‌ناپذیر است یعنی حقیقة الحقایق که همان ذات قدسی به معنای دقیق کلمه است، جدا بیفتد [...] معرفت و علم از این پس کاملاً از امر قدسی جدا شده، حتی اگر هم امر قدسی همانند چیزی دارای واقعیت پذیرفته شود، در این نگرش مفهوم «علم قدسی» به صورت اصطلاحی تناقض‌آمیز ظاهر می‌گردد و در واقع، هنوز هم تناقض‌آمیز یا بی‌معنا به نظر می‌رسد (نصر، ۱۳۸۰، ص ۸۶).

انقطاع از تفکرات مابعدالطبیعی در فلسفه‌های اگزیستانسیالیستی و مخصوصاً فلسفه سارتر به شدت به چشم می‌خورد. سارتر در اکتبر سال ۱۹۴۵م و تنها چند ماه پس از آزادی پاریس از اشغال آلمان، خطاباً مشهوری برای عموم ایراد کرد که هدفش جلب علاقه مردم به فلسفه جدید بود. سارتر در این خطاب از آزادی و مسئولیت مطلق سوژه فردی در خلق خویش در جهانی بی‌راهنمایی خداوند یا طبیعت حمایت می‌کرد (سارتر، ۱۳۶۱، ص ۲۴). وی با این سخن محکم‌ترین سنگ‌بنای تفکر اومانیستی را بنا می‌گذارد.

با بررسی مؤلفه «حذف عناصر مابعدالطبیعی از مقوله شناخت» کاملاً روشن است که نتیجه این نوع تفکرات عقل‌گرایانه یا تجربه‌گرایانه تهی شدن شناخت از محتوای قدسی و مابعدالطبیعی آن است. عقل و تجربه در همه مراحل، «این جهانی» و بشری محض می‌شود که اصلی خودبنیاد برای اومانیسم سکولار فراهم می‌آورد.

بند دوم از بیانیه اومانیسم سکولار در سال ۲۰۰۳م چنین اظهار می‌دارد: «عقل، دلیل و





مدرک، روش علمی: التزام و پایبندی به به کارگیری عقل انتقادی، مدارک و دلایل واقعی و روش‌های علمی-تجربی در تحقیقات و پژوهش‌ها برای یافتن راه‌حل‌های معضلات انسان دوره مدرن و پاسخ به پرسش‌های انسان مدرن».

این بند از بیانیه نیز محصول بسیاری از اندیشه‌های فلسفی پس از دوره رنسانس مخصوصاً تفکرات دکارتی بنیان‌گذار فلسفه‌های عقل‌گرا در دوره مدرن، تفکرات جان لاک بنیان‌گذار فلسفه‌های تجربه‌گرا در دوره مدرن و کانت بنیان‌گذار فلسفه تلفیقی عقل‌گرا و تجربه‌گرا در دوره روشنگری (قرن ۱۸ و ۱۹ میلادی) است که خود از دو بخش تشکیل شده است:

۱-۳-۱. عقل انسانی به‌عنوان مهم‌ترین منبع معرفتی در فلسفه‌های عقل‌گرا

همان‌طور که گفته شد در دوره جدید، دکارت به‌منظور ویران کردن تمام بناهایی که تا آن زمان بنا نهاده شده بود، با نظریات و گفته‌های پیشینیان مخالفت می‌ورزد و به نوعی شکاکیت، سنت‌گریزی و حجیت‌ستیزی روی می‌آورد؛ اما او توجه داشت که شکاکیت موضعی نیست که یک متفکر بتواند در آن توقف کند و باید در پی یافتن راهی برای گریز از آن باشد (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۱۰).

در فلسفه دکارت پس از آنکه شک به تمام معتقدات پذیرفته شد و تعمیم یافت، این سؤال پیش می‌آید که «چه چیز باعث شده است تا این معتقدات در درون من راسخ گردد و صورت تفکر و استدلال به خود ببوشاند؟». این سؤال دکارت را وامی‌دارد که انسان و ادراک‌هایش را مورد توجه قرار دهد و سیر رسوخ یک اندیشه را در ذهن باز کاود. دکارت سعی می‌کند انسان را در مقام یک فاعل شناسا مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد. با وجود تمام شک و تردیدهایی که درباره معتقدات یقینی پیشین وجود دارد، اما نمی‌توان به‌مانند شکاکان جزمی دوره باستان یا دوره رنسانس، در شکاکیت توقف نمود؛ بلکه در یک حکم تردید نیست که «من شک می‌کنم» از شک کردن به این نتیجه می‌توان رسید که شک خود به‌نوعی امکان‌پذیر شده است؛ اما از چه طریقی؟ از طریق «اندیشیدن». اما باید چیزی «وجود» داشته باشد که بیندیشد و از راه اندیشیدن شک کند.

آن کسی که قوام اندیشه وابسته به اوست «من» انسانی است که می‌اندیشد. پس آنچه می‌اندیشد و شک می‌کند، همان «من» است. پس «من» «چیزی اندیشنده» است و ناگزیر دارای هستی است. نتیجه آنکه می‌اندیشم، پس هستم (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۱۷).

در دوره روشنگری سه مقوله «پیشرفت»، «طبیعت» و «عقل» همواره مدنظر هستند؛ اما سومین و مهم‌ترین عنصری که اومانیسم روشنگری بر آن تأکید می‌کند و دو مقوله پیشین ارتباط تنگاتنگی با آن دارند، عنصر «عقل» است.

از دیدگاه اومانیسم این دوره، بازآفرینی شخصیت فرد انسانی و بروز تمام توانایی‌های فرد انسانی در گرو به کارگرفتن عقل انسانی بدون اتکا به دیگری است. شرط ضروری برای دستیابی به این روشن‌نگری، آزادی است؛ «آزادی کاربرد عقل خویش در امور همگانی به تمام و کمال». برپایه این تفکر، باید هر نوع چارچوب و محدوده‌ای که بخواهد از خارج از حدود انسانی بر عقل انسان تحمیل شود، نفی گردد. بنابراین اعتقادات سنتی و دینی که ماهیت و هویت شخص انسان را در چارچوب‌های خاص الوهی و متعالی تعریف می‌نمایند مطرودند (Encyclopedia of Philosophy, Vol 4, p. 666). نتیجه این نوع نگرش عقل‌گرایانه انسان‌گرا در ساحت اخلاق، سیاست، اقتصاد، فرهنگ و اجتماع، جدانمودن همه این مقولات از مفاهیم مابعدالطبیعی و دینی و در کل حاکمیت تفکر سکولاریستی است. همه‌جا استقلال این امور باید حفظ شود و برپایه عقل تعیین گردد (Lamont, 1997, p. 246).

۱-۳-۲. تجربه انسانی به‌عنوان مهم‌ترین منبع معرفتی در فلسفه‌های تجربه‌گرا

بخشی از عناصر معرفتی اومانیستی در اندیشه فیلسوفان تجربه‌گرای غرب به چشم می‌خورد. اومانیسمی که در دل فلسفه‌های تجربه‌گرا پدید می‌آید، نسبت به سایر نحله‌های فلسفی پیش از خود به مراتب به دیدگاه‌های اومانیسم سکولار معاصر نزدیک‌تر است. در میان فیلسوفان تجربه‌گرا، نظریات جان لاک و دیوید هیوم شاخص است.

از نظر اومانیسم تجربه‌گرا، روش مناسب برای پایه‌گذاری علمی درباره انسان، روش





آزمایشی بوده و لذا مهم‌ترین و بلکه تنها عامل شناختی برای انسان، تجربه است. به لحاظ تاریخی، مبنا قرار گرفتن تجربه و مشاهده بی‌گمان تحت تأثیر پیشرفت‌های علوم، به ویژه علوم طبیعی از دورهٔ رنسانس به بعد بوده است. اشاعهٔ روش تجربی در علوم موجب تقویت این نظریه شد که همهٔ معرفت انسانی بر پایهٔ ادراک و برخورد مستقیم با وقایع بیرونی است و این چیزی است که تنها از طریق تجربه و ادراک حسی انسان به دست می‌آید.

در اواخر قرن ۱۹ میلادی، فیلسوفانی معروف به پراگماتیست‌ها (عمل‌گرایان) از روش تجربه‌گرایانه برای پیشبرد مدعیات خود بهره گرفته‌اند. آن‌ها تجربه را منبع قدرتمند شناخت می‌دانند و معتقدند با توان تبیین جهان توسط دانش تجربی، نیازی نیست که در رابطه با چگونگی پیدایش جهان به خالقیت خدا توسل جویم (هاوکنگ استفان و ملودینوف لئونارد ۱۳۹۰ طرح بزرگ، ص ۲۰۴)

۴-۱. سکولاریسم

جدا نمودن دین از عرصه‌های دنیوی مانند فرهنگ، سیاست، اقتصاد و اجتماع، تاریخ بلندی دارد و رسالهٔ مستقلی می‌طلبد. اما به‌طور کلی می‌توان گفت جریان سکولاریسم از دورهٔ رنسانس در دو جبههٔ رواج اندیشه‌های دنیوی‌گرایانه و تهی‌نمودن ادیان از بار تعبد و تقدس فعالیت می‌کرد. توجه به بیان مؤلفه‌های پیشین در تبیین دو جبههٔ یادشده تأثیر بسزایی دارد.

هرچند اومانیست‌های سکولار توجه دین به زندگی دنیوی انسان‌ها افزون بر امور مقدس و معنوی را بر نمی‌تابیدند؛ اما شخصیت‌هایی مانند مارتین لوتر می‌خواستند به نقش انسان در زندگی روزمرهٔ دنیوی و صبغهٔ الوهی بخشیدن به همین کارهای روزمره توجه نشان دهند و مردم را نسبت به این امر آگاه سازند. زمانی که لوتر از همهٔ مسیحیان می‌خواست تا کشیش باشند، دامنهٔ چنین خواستی دنیای روزمرهٔ آن‌ها را نیز فرا می‌گرفت. این مطلب را لوتر به‌شکلی موجز و روشن بیان کرده است: «کارهایی که در آغاز غیردینی به نظر می‌رسند، در واقع ستایش خداوند هستند و حکایت از خضوع و

کرنشی می‌کنند که خداوند از آن خشنود است» (مک گراث، ۱۳۸۲، ص ۲۱۸).

لوتر حتی انجام کارهای عادی خانه را دارای ارزش دینی دانسته و می‌ستود. او معتقد بود که این کارها هرچند فاقد هرگونه جلوه‌ای از جلوه‌های قدسی بودن است، با این حال ارزشمندتر از همه کارهایی است که راهبان انجام می‌دهند. به‌علاوه خداوند هیچ توجهی به بی‌اهمیتی کار انجام‌شده نمی‌کند، بلکه به قلب‌هایی توجه می‌کند که به او در این دنیا خدمت می‌کنند.

۱-۵. جایگزینی اخلاق مادی به جای دین

با تحقق پدیده سکولاریسم و در نتیجه به حاشیه رانده شدن دین، نیاز جدی به یک رقیب و بدیل برای پر نمودن خلأ معنوی انسان‌ها وجود داشت که اندیشمندان اومانیست و سکولار را وادار به یافتن بدیلی برای دین کرد و آن چیزی نبود جز به‌راه‌انداختن یک جنبش اخلاقی انسانی فارغ از نظام‌های مابعدالطبیعی و الهیاتی. این حرکت به گونه‌ای بسیار آشکار در اندیشه‌های کانت و سارتر و اومانیست‌های معاصر نظیر آدلر و ... یافت می‌شود.

اولین رویکرد اومانیستی کانت در بحث اخلاق، بدین صورت ظاهر می‌شود که اخلاقی مستقل و بی‌نیاز از دین را برای سروسامان دادن زندگی انسان کافی می‌داند. مقدمه چاپ اول کتاب «دین در محدوده عقل تنها» با این جمله آغاز می‌شود:

اخلاق تا آنجا که مبتنی بر مفهوم انسان به‌عنوان یک موجود آزاد است، [...] نه نیاز به چیز دیگری دارد که حاکم بر او باشد و تکلیف خود را از آن دریافت کند و نه نیاز به انگیزه دیگری جز خود قانون [عقل] دارد که بخواهد آن را مراعات کند. اگر انسان چنین نیازی در خود احساس کند، حداقل خودش مقصر است و در هر حال علاج و اصلاح آن به‌واسطه هیچ موجود دیگری ممکن نیست [...] پس انسان برای سروسامان دادن به کار خویش [...] به هیچ وجه نیازمند دین نیست، بلکه قوه عملی عقل ناب برایش کافی است (کانت، ۱۳۹۰، ص ۴۰).

کانت در کتاب بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، انسانیت را به‌عنوان غایتی فی‌نفسه تلقی





می‌کند (اونی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۸). غایت فی نفسه بدین معناست که انسان از آن حیث که عاقل است، به سبب چیز دیگری وجود ندارد و ارزشش با توجه به چیز دیگری نیست. انسان به‌عنوان یک غایت، ارزشی متعالی دارد؛ زیرا ارزش و وجود همه غایات دیگر به‌دلیل انسان است (اونی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۲).

اما در دوره معاصر و به‌ویژه در قرن نوزدهم و بیستم، با اینکه اومانیت‌های سکولار پیشینه مباحث اخلاقی خود را در گذشته‌های دور (دوران باستان) جستجو می‌کنند، اما خیزش اساسی آن را در قرن نوزدهم، همراه با جنبشی اخلاقی تحت تأثیر ایده‌های اخلاقی آگوست کنت می‌دانند؛ زیرا آگوست کنت ایده دینی خود را تحت نام «دین انسانیت» معرفی می‌کرد که کاملاً بار اخلاقی داشت. اصول اخلاقی انسانی در دین انسانیت آگوست کنت جایگاه ویژه‌ای داشت.

واکنش این جنبش اخلاقی در برابر بحران‌های دینی بدین صورت بود که باید تعصب بر یک دین خاص را کنار گذاشت و به ترویج اخلاقی که با الهیات مخلوط نشده باشد پرداخت. آدلر منتقد جدی تأکید بر یک کیش و یک عقیده خاص بود و ریشه این امر را تعصبات کورکورانه، کوته‌بینی و فرقه‌گرایی‌های دینی می‌دانست. از این زمان آرمان‌های اخلاقی اومانیتی-سکولاریستی رو به فزونی گذاشت و تقریباً می‌توان گفت که هدف اصلی، رهایی ایدئال‌های اخلاقی از نظریه‌های دینی سنتی و حتی سیستم‌ها و نظریه‌های متافیزیکی اخلاقی بود.

در سال ۱۹۳۳ میلادی اولین بیانیه اومانیسم انتشار یافت. امضاکنندگان این بیانیه اصرار داشتند خودشان را با پسوند دینی معرفی نمایند، یعنی اومانیسم دینی و این از آن جهت بود که در نظر آن‌ها دین‌های سنتی توانایی رویارویی با نیازهای زمانه را ندارد و اکنون دین اومانیسم به‌عنوان یک دین پویا و نوین می‌خواهد پاسخگوی نیازهای انسان عصر جدید باشد. این مسئله مورد قبول امضاکنندگان آمریکایی بود، اما انگلیسی‌ها از پسوند دینی خرسند نبودند. لذا در این بیانیه اشاره شد که این دین جدید اعتقاد به خدای ادیان ندارد.

در سال ۱۹۷۳ میلادی دومین بیانیه اومانیسم توسط پال کرتز از مدافعان و مروجان

سرسخت اومانيسم و ادوين. اچ. ويلسون نوشته و منتشر مي شود. اين نويسندگان بيان نسبتاً ملايم تری در پيش مي گيرند و اظهار مي دارند ايمان و شناخت برای يك دیدگاه اميدبخش به آینده مورد نیاز هستند، اما همچنان تأکید مي کنند که دين های سنتی برای انسانیت زیان بار بوده اند.

نهایتاً در سال ۲۰۰۲ ميلادی بيانيه آمستردام توسط اتحادیه بين المللی اومانيسم اخلاقی منتشر شد و اصول اخلاقی اومانيستی را به صورت زیر معرفی کرد: «اومانيسم يك نوع زندگی اخلاقی و دموکراتیک است که به تمام انسان ها اين حق را می دهد که آن گونه که خود می خواهند به زندگی شان معنا و مفهوم ببخشند و آن گونه که می خواهند زندگی خود را شکل دهند و البته مسئولیت اعمال خویش را به عهده بگیرند. هدف اجتماعی اومانيسم ساختن جامعه ای انسانی از طریق اخلاق انسانی و سایر ارزش های طبیعی و مادی با الهام از عقل، پژوهش آزاد و با استفاده از توانایی های خاص انسانی است. اومانيسم تأکید می کند که الزاماً خداپرست نیست و دیدگاه های فرامادی و فراطبیعی را درباره واقیعت جهان نمی پذیرد».

همان گونه که مشاهده می شود، در تمامی این بیانیه ها يك نکته مشترک به چشم می خورد و آن عبارت است از «دستیابی به اخلاق انسانی فارغ از نظام های مابعدالطبیعی». اما همین نقطه به ظاهر مشترک در معرض بحث و اختلاف جدی همین اومانيست های سکولار واقع می شود که ما در نکته پایانی بدان اشاره ای خواهیم داشت.

۲. آسیب های مؤلفه های دين گریزی اومانيسم

اشکالات و نقدهایی از منظر دينی بر مؤلفه های دين گریزی اومانيسم وارد است. مهم ترین آن ها عبارتند از:

۱-۲. بی هدفی جهان هستی و جدابودن آن از انسان

ادعای اومانيسم در مؤلفه «انسان مداری و انسان محوری» مبنی بر اینکه جهان باید مطابق خواست، هدف و آرزوهای انسان تنظیم و در صورت لزوم دگرگون شود، به





معنای این است که اولاً جهان بدون هدف است و انسان باید هستی را در جهت اهداف و تمایلات خود سوق دهد و ثانیاً جهان مستقل از انسان است. این مؤلفه نقطه مقابل هستی‌شناسی و انسان‌شناسی قرآن است؛ زیرا قرآن کریم نظام هستی را با همهٔ سلسله مراتب، از عوالم غیرمادی تا عوالم مادی (جوادی آملی، ج ۱، ص ۲۴، ۱۳۸۶)، با ماهیت از اویی «إِنَّا لِلَّهِ» و به سوی اویی «وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره، ۱۲۶) (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۸۳)، کل منسجم بر محور حاکمیت الله می‌داند «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» که رشد و تعالی انسان، هدف اصلی نظام هستی است و خداوند برای منافع انسان و راهیابی عالمانهٔ او به توحید و تشریحات هدایت‌بخش قرآن، هستی را در تسخیرش قرار داده و نعمت‌هایش را بر او تمام کرده است، هرچند برخی از مردم دربارهٔ خدا بدون دلیل عقلی و رهنمودی از وحی و کتب آسمانی مجادله می‌کنند. «أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّبِينٍ» (لقمان، ۲۰).

همچنین قرآن کریم انسان را موجود برتر، انتخاب‌گر، مسئول و هدفمند تعریف می‌کند که خداوند همهٔ کمالات را بالقوه به انسان عطا کرده است و چنانکه می‌تواند جهان را تسخیر و فرشتگان را به خدمت خود درآورد، ممکن است به اسفل سافلین سقوط کند: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿۴﴾ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ﴿۵﴾» (تین، ۴ و ۵). از نگاه آیات قرآن کریم، شرط اصلی وصول انسان به کمالات، ایمان و عمل صالح است: «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ» (تین، ۶).

۲-۲. نفی حقیقت مطلق

در نقد مؤلفهٔ «حجیت‌ستیزی، سنت‌گریزی و شکاکیت» باید گفت این سخن که هرگونه عقیده‌ای را نباید تنها از روی تقلید و بدون تحقیق و تدقیق پذیرفت، سخن مقبول و متینی است؛ چنانکه در فرهنگ قرآنی مضبوط و مکتوب است که «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ؛ بگو اگر راست می‌گویید، دلیل و برهان خود را بیاورید» (بقره، ۱۱۱؛ نمل، ۶۴). اسلام تقلید صرف و بدون دلیل را به‌ویژه در اصول اعتقادات

نمی‌پذیرد؛ اما این بدان معنا نیست که «هرگونه سخنی» را ولو منشأ الهی و وحیانی داشته باشد، به صرف این مبنای اومانستی «هیچ چیزی از حقیقت مطلق برخوردار نیست» زیر سؤال برد؛ زیرا اولاً این مبنا که «هیچ چیزی از حقیقت مطلق برخوردار نیست»، نافی و ناقض اطلاق خودش که «هیچ چیزی از حقیقت مطلق برخوردار نیست»، است و اثبات می‌کند که برخی از اشیا از حقیقت مطلق برخوردارند. ثانیاً در بررسی تطبیقی مبنای اومانستی و مبنای قرآنی به این نتیجه می‌رسیم که از دیدگاه قرآن، سخن پیامبر ﷺ منشأ الهی داشته و مصون از خطاست: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ؛ از روی هوای نفس سخن نمی‌گوید، آن چه می‌گوید چیزی جز وحی که بر او نازل شده نیست» (نجم، ۴۳).

در برخی آیات سخن از این است که یکی از آرزوهای شیطان، دخالت و دسیسه در وحی انبیاست. اما خداوند برای آن که پیامبران رسالت خود را سالم و کامل انجام دهند و پیام الهی را به انسان‌ها برسانند، مانع از دخالت شیطان می‌شود.

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيهِ فَيَسْحَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ؛ پیامبری را پیش از تو نفرستادیم، مگر اینکه هرگاه آرزو می‌کرد (و طرحی برای پیشبرد اهداف الهی خود می‌ریخت)، شیطان القائاتی در آن می‌کرد؛ اما خداوند القائات شیطان را از میان می‌برد، سپس آیات خود را استحکام می‌بخشد و خداوند علیم و حکیم است (حج، ۵۲).

بدین ترتیب ممکن است این سخن یعنی حجیت‌ستیزی، سنت‌گریزی و شکاکیت نسبت به آرای پیشینیان و آرای فلاسفه بشری و مکاتب غیرالهی جوابگو باشد و مثلاً فیلسوفی مانند بیکن، دکارت و لاک، آرای ارسطو، افلاطون و ... را طرد نماید و بنیاد جدیدی پی‌ریزی کند؛ اما این سخن که نباید براساس ایمان مبتنی بر وحی سخنی را پذیرفت، حداقل در مورد اسلام، ساری و جاری نیست. آیات قرآن انبیای الهی را در مرحله تلقی وحی، ابلاغ وحی و عمل به وحی مصون از خطا و معصوم می‌داند و جای هرگونه شک را نسبت به گفتار، رفتار و کردار آنان می‌بندد.

بنابراین دین اسلام یک ایمان معقول را توصیه می‌کند؛ ایمانی که از سر تحقیق و





تعقل و اندیشه‌ورزی به دست آمده باشد و در این جهت عقل بشری و عقل شهودی و حیانی ممد هم هستند. شاید اگر بخواهیم مشابهی از این ایمان معقول را در اندیشه‌های غربی بیابیم، باید به اندیشه‌های توماس آکوئیناس در اواخر قرون وسطا مراجعه کنیم که همواره توصیه می‌کرد ایمان و عقل باید دوشادوش هم حرکت کنند تا انسان را به سرمنزل مقصود برسانند. اما از این نکته نباید غفلت ورزید که اندیشه‌های توماس آکوئیناس و امدار اندیشه‌های فیلسوف شهیر عالم اسلام، ابوعلی سینا است که بنیادهای فلسفی یک ایمان معقول را پی‌ریزی کرد (مجتهدی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۹).

۲-۳. حذف عناصر مابعدالطبیعی از منابع شناخت

در نقد مؤلفه «عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی» او مانسیم باید گفت که این مؤلفه، محور شناخت و معرفت را منحصر در عقل و تجربه انسانی می‌داند؛ در حالی که در تفکر دینی، منابع معرفت عبارتند از: وحی، حس، خیال، عقل و قلب؛ که هر یک از این منابع از ظرفیت‌هایی برخوردار و برخی با محدودیت‌هایی همراه است که به اجمال به بررسی هر یک می‌پردازیم.

قوة حس: در منبع حس، همه چیز از یکدیگر متمایز و متباین است. برخی چیزها دیدنی است، شنیدنی نیست و آن چه شنیدنی است، دیدنی نیست و آن چه دیدنی یا شنیدنی است، بوییدنی نیست و ... و این از آن‌روست که قلمرو هستی در نشئه حس، هم برای حواس و هم برای محسوس‌ها کاملاً محدود است و این محدودیت، تفرقه میان حوزه عملی حواس را به دنبال دارد. پس در این بخش، از وحدت عوامل ادراک و نیز اشیای متعلق ادراک خبری نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۵، ص ۱۶۹).

قوة تخیل: قوة تخیل که رابط بین محسوسات و معقولات است، برای تبدیل صور حسی به عقلی، نقش واسطه دارد. فراتر از محدوده حس، نشئه خیال است که کثرت در آن کمتر از حس به چشم می‌آید؛ زیرا با خیال می‌توان صورت‌هایی ساخت که هم دیدنی باشد، هم شنیدنی و هم بوییدنی. کثرت در نشئه خیال، گستره کمتری نسبت به قلمرو حس دارد، اما در این نشئه نیز به هر حال پراکندگی و تمایز و تفرقه جایگاه خاص

دارد و تنها می‌توان از دامنه آن کاست و میان متفرقاتش یک نحوه تألیف و تلفیق ایجاد کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۵، صص ۱۶۹-۱۷۰).

قوة تعقل: از نظر ملاصدرا، قوة عاقله انسان دارای مراتبی است که همگام با حرکت جوهری نفس، رو به کمال دارد. این مراتب عبارتند از: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. در پایان مسیر، نفس انسان با عقل مستفاد متحد می‌شود و به ادراک حقایق عالم، به گونه‌ای از ادراک عقل می‌رسد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، صص ۵۱۷-۵۲۳). عقل از طریق عقل مستفاد خود، به منبع حرکت مبدل می‌گردد. این مرتبه همان مرتبه اتحاد با عقل فعال است که ملاصدرا از این قوه، به قوه قدسیه تعبیر کرده است و آن را مبدأ همه علوم می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۷م، ج ۳، صص ۴۲۰-۴۲۱). از نظر ملاصدرا، کمال قوه تعقل انسان اتصال به مبدأ اعلا و مشاهده ملائکه مقرب است و به عقل اول متصل می‌شود و شباهت کامل به آن پیدا می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۴۲۰ق، صص ۳۴۱-۳۴۲). این اتحاد و فنا دارای مراتبی است، تا حدی که نفس ناطقه بتواند از مرحله عقل هیولایی به مرحله عقل مستفاد و عقل بسیط برسد، بلکه بر آن‌ها نیز محیط شود. لذا قلمرو عقل فراتر از دو منطقه حس و خیال است و در آن هیچ نحوه تفرقه و کثرت راه ندارد و بوییدنی آن، عین شنیدنی و این هر دو عین چشیدنی و لمس کردنی و دیدنی است. هرچه انسان به نشئه عقل نزدیک شود، کثرت و پراکندگی و تفرقه و تشتت در وجود او کمتر و حیاطش به مقام وحدت نزدیک‌تر می‌شود و این، مشکل فردی ماست که به دلیل دوری از قلمرو عقل در درون خود با ناهنجاری‌ها و پراکندگی‌های فراوان روبه‌رویم.

قوة قلب: قلب آدمی برترین و شریف‌ترین محدوده‌ای است از کالبد که خداوند آن را آبادان نموده و جایگاه اختصاصی روح و محل تابش انوار خود قرار داده است؛ زیرا فیض روح انسانی، نخست به قلب فرود می‌آید، سپس به واسطه آن به دیگر مواضع بدن جاری می‌گردد. قلب خانه معرفت الهی است. از نظر ملاصدرا، قلب گنجینه‌ای از گنجینه‌های الهی و خزینه‌ای از خزائن ملکوت است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، صص ۴۹۹-۵۰۱). به اعتقاد وی، قلب راه وصول به علم کشفی باطن است، همان‌طور که چشم و گوش





راه رسیدن به معرفت امور محسوس و علم حصولی می‌باشند (صدر المتالهین، ۱۳۸۳، صص ۴۹۹-۵۰۱). بنابراین قلب انسان محل پدیده‌های ادراکی و موضوع حالات نفسانی است. هنگامی که نفس انسان از حجاب‌ها رها شد و قلب او از زنگارها پاک گردید، صورت عالم ملک در آن متجلی می‌شود و هیئت وجود را به‌تمامه مشاهده می‌کند (خادمی و پوراکیب، ۱۳۹۳، ص ۱۰۹). از این رو قلب وسعت هر چیزی، حتی حق را دارد و قلبی که عرش رحمن است وسیع‌ترین قلب‌هاست؛ زیرا غیب بر او تجلی می‌نماید و سر بر او کشف می‌شود و حقیقت امر بر او ظهور می‌کند و به انوار الهی متحقق می‌شود و در اطوار ربوبی منقلب می‌گردد پیامبر اکرم ﷺ در توصیف این جایگاه فرمودند: «اللَّهُمَّ ارِنَا الْحَقَائِقَ كَمَا هِيَ» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۳۲) که مراد از این رؤیت، علم شهودی است و رؤیت فعل از رؤیت فاعل جدا نیست. ملاصدرا می‌گوید: «انسان کامل به‌واسطه نور حق به تمام تجلیات هدایت می‌شود و او را از آن جهت عبدالله نامیده‌اند که حق را در تمام مظاهر امریه و خلقیه مشاهده می‌کند» (خادمی و پوراکیب، ۱۳۹۳، ص ۱۱۰). بنابراین ملاصدرا با همه اهمیت و اعتباری که برای عقل قائل است، آن را در دریافت همه‌جانبه حقیقت ناتوان می‌داند و بر اهمیت شهود درونی تأکید می‌ورزد؛ چراکه به اعتقاد بزرگان، اصل حکمت فهم و شهود است و حکمت متعالیه مجموعه فهم و شهود است (خادمی و پوراکیب، ۱۳۹۳، ص ۱۱۰).

وحی: وحی به معنای القای معارف و حقایق، به‌گونه مستقیم یا به‌وسیله فرشته مأمور وحی از مقام الهی به کسی است که شایستگی دریافت آن را دارد؛ مانند القای قرآن بر قلب پیامبر اکرم ﷺ. «وَ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ» (فاطر، ۳۱)؛ «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ» (شعراء، ۱۹۳) یا از طریق رؤیاهای صادق مانند رؤیای حضرت ابراهیم ﷺ: «فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيُ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبُحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى» (صافات، ۱۰۲). شناخت حاصل از وحی، درست‌ترین، روشن‌ترین و پاک‌ترین شناخت است: «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ» (مائده، ۱۵).

در دیدگاه اسلامی و قرآنی، عقل و تجربه بشری منابع معرفتی هستند، اما محدودیت‌هایی دارند. وحی که نوعی عقل شهودی و عقل برتر است، با عقل بشری

حالت مکمل دارند که از بروز تعارض و لزوم تعطیل و اخراج یکی به نفع دیگری جلوگیری به عمل می آورند.

از دیدگاه قرآن گرچه عقل، مصباح شریعت و کاشف از احکام واقعی دین است، اما خود معترف است که محدودیت‌های فراوانی دارد؛ برای مثال، عقل می‌داند که ادراک ذات حق تعالی منطقی ممنوعه است و هیچ مُدرکی به آنجا دسترسی ندارد؛ همان‌گونه که کُنه صفات حق تعالی منطقی ممنوعه دیگری برای عقل است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۵۶). عقل نسبت به جزئیات دینی نیز دارای محدودیت است. عقل، خود می‌داند که در جزئیات، مجاز به دخالت نیست و تنها در زمینه‌هایی کلی در حریم دین‌شناسی راه دارد و مانند چراغی می‌تواند مناطق کلی را روشن‌نگری کند. در این موارد عقل نیاز به وحی و نبوت و دین الهی دارد که یک منبع شهودی و عقل کلی است و عقل بشری و تجربه بشری را یارای آن نیست.

اسلام هیچ سوءظنی را نسبت به تعقل و اندیشه انسانی در میان پیروان خویش منتشر نساخته و راه ترویج وحی را تعطیل و تحقیر عقل قرار نداده است، بلکه به تقویت آن در میان مؤمنان نیز پرداخته است، چنانکه وظیفه تعلیمی پیامبران در قرآن محدود به انزال کتب نبوده است، بلکه مأمور به تعلیم حکمت نیز شده‌اند:

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لِنَفْسٍ ضَالِّينَ؛ و کسی است که در میان جمعیت درس‌نخوانده رسولی از خودشان برانگیخت که آیاتش را بر آن‌ها می‌خواند و آن‌ها را تزکیه می‌کند و به آنان کتاب (قرآن) و حکمت می‌آموزد، هرچند پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند (جمعه، ۲).

۲-۴. عاری‌گشتن آموزه‌های دینی از تعبد و تقدس

بدیهی است تهی‌نمودن ادیان از بار تعبد و تقدس با آموزه‌های دینی و قرآنی سازگاری ندارد؛ زیرا به‌طور کلی مفاد آیات قرآن کریم و سیره پیامبران و امامان دخالت در امور اجتماعی و زندگی دنیوی انسان‌ها است؛ چنانکه قرآن کریم در وصف





مؤمنان می گوید: «الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوْا الزَّكَاةَ وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ»؛ همان کسانی که هرگاه در زمین به آن‌ها قدرت بخشیدیم، نماز را برپا می‌دارند و زکات می‌دهند و امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند، و پایان همه کارها از آن خداست». این آیه به خوبی دلالت دارد که حکومت، مسئول پیاده کردن احکام الهی و دین‌دار کردن مردم است.

حضرت علی علیه السلام در خطبه‌های متعدد نهج البلاغه که در زمان زمامداری و خلافت خویش برای مردم ایراد کرده‌اند، مکرراً و مؤکداً مردم را به تقوای الهی، معرفت خدا و ایمان به او، آخرت‌گرایی، ترس از مرگ، عذاب الهی، پرهیز از دنیاگرایی و دل‌بستگی به دنیا، رعایت حقوق مردم و پایبندی به آداب دینی دعوت کرده‌اند و در برخی از خطبه‌ها، یکی از وظایف حاکم را در برابر مردم، خیرخواهی برای آن‌ها، بالابردن علم ایشان، آگاهی، تأدیب، تربیت مردم و عمل به کتاب خدا، سیره و سنت رسول او معرفی کرده‌اند (نهج البلاغه، خطبه ۲۴، ۱۶۹، ۲۱۶).

شهید مطهری در خصوص این جملات می گوید:

هر مصلحی که موفق شود این چهار اصل را عملی سازد، یعنی افکار و اندیشه‌ها را متوجه اسلام راستین سازد و بدعت‌ها و خرافه‌ها را از مغزها بیرون براند و به زندگی عمومی از نظر تغذیه و مسکن و بهداشت و آموزش و پرورش سامان ببخشد، روابط انسانی انسان‌ها را براساس برابری و برادری و احساس اخوت و همسانی برقرار سازد و ساحت جامعه را از نظر نظامات و مقررات حاکم، طبق الگوی خدایی اسلامی قرار دهد، به حداکثر موفقیت نایل آمده است (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۲۴، ص ۷۳).

همچنین تأکید دین اسلام بر رعایت عدالت، نفی ظلم و ستم و مبارزه با ظالمان، غارتگران و مفسدان، بیانگر اهمیت حقوق مردم در این دین است (نیکزاد، ۱۳۸۲، ص ۳۲).

۲-۵. نفی اخلاق مبتنی بر نظام مابعدالطبیعی

در بررسی مؤلفه «جایگزینی اخلاق انسانی به جای دین» می‌توان گفت که

اومانیست‌های سکولار در مباحث اخلاقی دو شیوه یا دو رویکرد اتخاذ کرده‌اند:

یکم نسیت‌گرایی: این رویکرد معتقد است در وضعیت موجود جهانی و با شناخت‌های علمی صورت گرفته در عرصه اخلاق، باورهای جزمی مطلق‌انگار مانند نظام اخلاقی مسیحی، اسلامی و حتی کانتی باید کنار گذاشته شود؛ زیرا دست‌یابی به معیارهای کلی، دقیق و استاندارد در باب اخلاق غیر ممکن است. راجلز در این باره می‌گوید همانطور که دلیلی وجود ندارد که اگر زمین کروی است، همه باید آن را بپذیرند، دلیلی هم وجود ندارد که اگر حقیقت اخلاقی وجود داشته باشد، همه باید آن را بپذیرند (Rachels, 1993, p.19)

دوم مطلق‌گرایی: این رویکرد معتقد است هرچند دست‌یابی به معیارهای کلی اخلاقی ضرورتی اجتناب‌ناپذیر برای عملکرد مناسب هر یک از افراد جامعه است؛ اما این معیارها از طریق عقل، تجربه و تحقیق علمی به دست می‌آید، نه از طریق اعتقاد به قلمروهای غیرطبیعی از قبیل خدا و آخرت. به عبارت دیگر اومانیست‌های سکولار با اخلاق دین‌مدار مخالفند. آن‌ها می‌گویند که ما از ارزش‌های اخلاقی دفاع می‌کنیم و آن را برای داشتن حیات مطلوب لازم می‌شمیریم، اما با این همه، این ارزش‌ها متعلق به اقلیمی متفاوت با جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم نیست: «آنچه نامش را حیات ارزشی، متعالی و معنوی گذارده‌اند، به‌وضوح ریشه در طبیعت انسانی دارد» (ژان پل سارتر، ۱۳۶۱). در مانیفست دوم اومانیست‌ها آمده است: «ارزش‌های اخلاقی ریشه در طبیعت انسان دارند و از نیازها و علایق او سرچشمه می‌گیرند... سعادت و تحقق خلاق نیازها و آرزوهای انسان... مضامین مستمر اومانیسم‌اند» به هر حال، اخلاق ساخته انسان است. (توکی، ۱۳۸۲).

روشن است که این نوع اخلاق مبتنی بر عقل و تجربه بشری فارغ از امور ماورای طبیعی مانند خدا و معاد، با اخلاق دینی قرآن‌بنیان در تنافی است. اخلاق اسلامی، اخلاقی است گره‌خورده با دو امر خدا و معاد. انسان متخلق به اخلاق الهی همه وظایف اخلاقی خود را در حیطه فردی و اجتماعی جهت *إلی الله* (وجه الله) می‌دهد و بدیهی است که ضمانت اخلاقی در این نوع اخلاق که نتیجه عمل را نه تنها در این دنیا، بلکه در





جهان آخرت می‌بیند، بسی والاتر و افزون‌تر است؛ نسبت به اخلاق مادی جهان غرب که نهایتاً وعده‌ای که می‌دهد داشتن جامعه و فرد سالم است، آن‌هم در صورتی که تحقق واقعی یابد. اما اگر واقعیت و حقیقتی به نام جهان آخرت وجود داشته باشد، سؤال این جاست که آیا عقل انسانی حکم نمی‌کند که اعمال و رفتار و کردار خود را به گونه‌ای تنظیم کند که هم دنیا و هم آخرت فرد و جامعه را پوشش دهد؟

مشکل دیگر در کنار عدم پوشش نیازهای انسان در دنیا و آخرت، ظهور و بروز معنویت‌ها و عرفان‌های کاذب است. دنیای غرب پس از طرد و حذف دین ناچار شد بدیل و رقیبی به نام اخلاق را برای دین بتراشد؛ آن‌هم اخلاق مادی صرف که به تعبیر خود اومانیست‌ها، اخلاق این جهانی باشد. این جایگزینی، خلأ معنوی انسان مدرن را تکمیل نکرده و او را ارضا نساخته است و هر روز با روی آوردن به نوعی اخلاق‌های مختلف و معنویت‌گرایی‌های کاذب، بیهوده بر در و دیوار به اصطلاح معنویت می‌کوبد، اما راه به جایی نمی‌برد. موج عرفان‌های کاذب که هر روز در دنیای غرب به صورت قارچ گونه پدید می‌آید و به صورت کف روی آب ناپدید می‌گردد، همگی گواه صادق این مدعاست که اخلاق منهای دین حتی اگر هم جامعه‌ای خوب و سالم را نوید دهد، اما عطش معنوی انسانی را که در عمق فطرتش خداجویی موج می‌زند سیراب نمی‌سازد؛ چراکه این انسان از خداست و به سوی خدا میل دارد.

نتیجه‌گیری

با بررسی اندیشه اومانیستی می‌توان دریافت که مهم‌ترین مؤلفه‌های اومانیسم سکولار عبارتند از: انسان‌مداری و انسان‌محوری؛ حجیت‌ستیزی، سنت‌گریزی و شکاکیت؛ عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی؛ حذف عناصر مابعدالطبیعی از مقوله شناخت؛ سکولاریسم (دنیاگرایی-دین‌ستیزی)؛ و جایگزینی اخلاق انسانی به جای دین. با بررسی مؤلفه‌های یادشده و تطبیق آن‌ها با منابع دینی روشن شد که این مؤلفه‌ها آسیب‌های مختلفی دارند مانند بی‌هدف بودن هستی، استقلال جهان از انسان و اینکه انسان باید هستی را در جهت اهداف و تمایلات خود سوق دهد. نگاهی که نقطه مقابل هستی‌شناسی و انسان‌شناسی

قرآن است. نیز هر چند عدم پذیرش هر عقیده‌ای از روی تقلید و بدون تحقیق سخنی متین و مطابق فرهنگ قرآن است، این بدان معنا نیست که «هر گونه سخنی» ولو منشأ و حیانی داشته باشد، زیر سؤال برود؛ چنانکه اطلاق «هیچ چیزی از حقیقت مطلق برخوردار نیست» مخدوش است. همچنین انحصار منابع معرفت به عقل و تجربه انسان ناتمام است و در تفکر دینی، منابع مهم معرفتی دیگری مانند وحی، خیال و قلب برای کسب معرفت وجود دارد. نیز نفی رابطه دین با سیاست و تهی نمودن ادیان از بار تعبد و تقدس با آموزه‌های دینی و قرآنی سازگاری ندارد. چنانکه مؤلفه جایگزینی اخلاق انسانی به جای دین به دلیل ضعف و عدم پوشش همه نیازهای انسان موجب ظهور معنویت‌های انحرافی و عرفان‌های کاذب شد.



فهرست منابع

- * قرآن کریم.
- * نهج البلاغه.
۱. ابن أبي جمهور، محمد بن زين الدين. (۱۴۰۵ق). عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية. قم: دار سيد الشهداء للنشر.
 ۲. اونی، بروس. (۱۳۸۱). نظریه اخلاقی کانت (مترجم: علیرضا آل بویه). قم: بوستان کتاب.
 ۳. توکلی، غلامحسین. (۱۳۸۲). اومانيسم دينی و اومانيسم سکولار. پژوهش های فلسفی کلامی، (۱۷)۵، صص ۴۵-۶۴.
 ۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). تفسیر موضوعی قم: نشر اسراء.
 ۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی (چاپ پنجم). قم: نشر اسراء.
 ۶. خادمی، عین الله؛ لایلا، پورا کبر. (۱۳۹۳). علم انسان کامل از دیدگاه ملاصدرا. فصلنامه اندیشه دینی، ۱۴(۴)، صص ۱۰۹-۱۱۰.
 ۷. دکارت، رنه. (۱۳۹۴). تأملات. تهران: نشر سمت.
 ۸. دیویس، تونی. (۱۳۷۸). اومانيسم (مترجم: عباس مخبر). تهران: نشر مرکز.
 ۹. سارتر، ژان پل. (۱۳۶۱). آگزیستانسیالیسم و اصالت بشر (مترجم: دکتر مصطفی رحیمی). نشر مروارید.
 ۱۰. صدرالمتهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
 ۱۱. صدرالمتهین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۰ق). الشواهد الربوبية. بیروت: مرکز الجامعي للنشر.
 ۱۲. صدرالمتهین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۰ق). شرح اصول کافی (مصحح: محمد خواجوی). تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 ۱۳. کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه غرب (ج ۴). تهران: نشر سروش.



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره سوم (پیاپی ۱۰۷)، پاییز ۱۴۰۱

۱۴. کانت، ایمانوئل. (۱۳۹۰). دین در محدوده عقل تنها. تهران: نقش و نگار.
۱۵. گلدمن، لوسین. (۱۳۹۴). فلسفۀ روشنگری. تهران: نشر اختران.
۱۶. لاک، جان. (۱۳۹۰). جستاری در فهم بشر. تهران: نشر شفیعی.
۱۷. مجتهدی، کریم. (۱۳۷۵). فلسفه در قرون وسطا. تهران: نشر سپهر.
۱۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). مجموعه آثار. قم: صدرا.
۱۹. مک گرath، آلیستر. (۱۳۸۲). مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی (مترجم: بهروز حدادی). نشر مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۲۰. نصر، حسین. (۱۳۸۰). معرفت و معنویت. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۲۱. نیکزاد، عباس. (۱۳۸۲). اسلام و سکولاریسم. رواق اندیشه، دوره ۱۷، ص ۳۲.
۲۲. هاو کینگ، استفان؛ ملودینوف، لئونارد. (۱۳۹۰). طرح بزرگ (مترجمان: حسین صداقت و امیر امیرآبادی). تهران: موسسه انتشارات فلسفه.

23. *Encyclopedia of Philosophy*. (Vol. 4). p. 666.
24. Lamont .Corliss. (1997). *The Philosophy of Humanism*. Humanist Press. Eighth Edition. *Encyclopedia of Philosophy*. Vol 4. p. 666.
25. Rachels, James. (1993). *The Elements of Moral Philosophy*. New York: Mcgraw - Hill, Inc., 2nd edition.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



References

*The Holy Quran.

*Nahj al-Balagha.

1. Caplestone, F. (1375 AP). *History of Western Philosophy*. (Vol. 4). Tehran: Soroush Publications. [In Persian]
2. Davis, T. (1378 AP). *Humanism*. (Mokhber, A, Trans.). Tehran: Markaz Publications. [In Persian]
3. Descartes, R. (1394 AP). *Reflections*. Tehran: Samt Publications. [In Persian]
4. *Encyclopedia of Philosophy*. (Vol. 4). P. 666.
5. Goldman, L. (1394 AP). *Enlightenment philosophy*. Tehran: Akhtaran Publications. [In Persian]
6. Hawking, S., & Melodinov, L. (1390 AP). *Macro projects*. P. 204, (Sedaqat, H., & Amir Abadi, A. Trans.). Tehran, Philosophy Publications Institute. [In Persian]
7. Ibn Abi Jumhour, M. (1405 AH). *Awali Al-La'ali al-Aziziya fi al-Ahadith al-Diniya*, Qom: Dar Seyyed al-Shohadale al-Nashr. [In Arabic]
8. Javadi Amoli, A. (1386 AP). *Thematic interpretation*. Qom: Esra Publications. [In Persian]
9. Javadi Amoli, A. (1390 AP). *The dignity of reason in the geometry of religious knowledge*. (5th ed.). Qom: Esra Publications. [In Persian]
10. Kant, I. (1390 AP). *Religion is within the scope of reason*. Tehran: Naqsh va Negar. [In Persian]
11. Khademi, E., & Purakbar, L. (1393 AP). The science of the perfect human being from the point of view of Mulla Sadra, *Religious Thought Quarterly Journal*, 14(4), pp. 109-110. [In Persian]
12. Lamont. C. (1997). *The Philosophy of Humanism*. Humanist Press. (8th ed.).



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره سوم (پیاپی ۱۰۷)، پاییز ۱۴۰۱

13. Locke, J. (1390 AP). *An account of human understanding*. Tehran: Shafi'i Publications. [In Persian]
14. McGrath, A. (1382 AP). *An introduction to the thinking of the religious reform movement*. (Haddadi, B, Trans.). Publication of the Center for Studies and Research of Religions and Denominations. [In Persian]
15. Mojtahedi, K. (1375 AP). *Philosophy in the Middle Ages*. Tehran: Sepehr Publications. [In Persian]
16. Motahari, M. (1374 AP). *A Collection of works*, Qom, Sadra. [In Persian]
17. Nasr, H. (1380 AP). *Knowledge and spirituality*. Tehran: Sohrevardi Research and Publishing Office. [In Persian]
18. Nikzad, A. (1382 AP). *Islam and secularism*. Rawaghe Andisheh, 17, p. 32. [In Persian]
19. Oney, B. (1381 AP). *Kant's moral theory*. (AleBouye, A. Trans.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
20. Rachels, J. (1993). *The Elements of Moral Philosophy*, (2nd ed.). New York: McGraw-Hill, Inc.
21. Sadr al-Maltahin Shirazi, M. (1420 AH). *Al-Shawahid al-Roboubiyah*. Beirut: Al-Markaz al-Jame'ei le al-Nashr. [In Arabic]
22. Sadr al-Mute'alehin Shirazi, M. (1420 AH). *Description of Usul Kafi*. (Khajawi, M, Ed.). Tehran, Institute of Cultural Studies and Research. [In Arabic]
23. Sadr al-Mute'alehin, M. (1363 AP). *Mafatih al-Ghaib*. Tehran: Cultural Research Institute. [In Persian]
24. Sartre, J. (1361 AP). *Existentialism and human originality*. (Rahimi, M. Trans.). Morwarid Publications. [In Persian]
25. Tavakoli, Q. H. (1382 AP). Religious Humanism and Secular Humanism, *Theological Philosophical Researches*, 5(17), pp. 45-64. [In Persian]

