

اومانیسم و حق‌گرایی

تاریخ دریافت: ۸۴/۶/۸

تاریخ تأیید: ۸۴/۶/۱۵

مریم صانع‌پور*

اومانیسم شالوده فرهنگ و فلسفه بعد از رنسانس در غرب است که بر اساس آن، انسان میزان کلیه ارزش‌ها و فضایل از جمله حق و حق‌گرایی است. در طول چند قرن که اندیشهٔ مزبور در شاهرگ‌های جوامع غربی جریان دارد تحولاتی اساسی در این نگرش رخ داده است.

اومانیسم علاوه بر شمول بر اصولی چون اختیار و آزادی و فردگرایی انسان، به علت وجود اصل مدارای دینی با هر دین و آیینی از توحیدی گرفته تا الحادی قابل جمع است. در تلقی اومانستی مفاهیم ارزشی تعاریف خاصی پیدا می‌کنند؛ برای مثال حق و حق‌گرایی با محوریت انسان تعریف می‌شود که در مقالهٔ حاضر به نحوی اجمالی به آن پرداخته شده است.

واژه‌های کلیدی: اومانیسم، حق‌گرایی، آزادی، حق طبیعی، ارادهٔ آزاد.

اصول و تفکر اومانستی

اومانیسم جنبشی فلسفی و ادبی است که زیربنای رنسانس می‌باشد و فرهنگ دورهٔ مدرنیته را تشکیل می‌دهد. این جنبش، سرشت انسانی و علایق طبیعت آدمی را میزان همه چیز قرار می‌دهد.



پایه گذاران اومانیسم در صدد بودند تا روح آزادی و خودمختاری انسان را که در قرون وسطا از دست داده بود، دیگر بار از طریق ادبیات کلاسیک به او باز گردانند تا بتواند طبیعت و تاریخ را قلمرو حکومت خود ساخته و بر آن مسلط شود.

آزادی مطرح در اندیشه اومانیستی در تقابل با تفکر پذیرفته شده قرون وسطا بود که بر اساس آن، امپراتوری، کلیسا و اصول فتووالیته، نگهبانان نظم حاکم بر جهان تلقی می شدند و انسان مجبور به پذیرش صرف بود. کلیسای قرون وسطا القا کننده این تفکر بود که تمامی امور اعم از مادی و روحانی که مورد نیاز بشر است (از نان روزانه گرفته تا حقیقت روحانی) برگرفته از نظمی است که انسان متعلق به آن است و سران و روحانی، مفسران و نگهبانان آن نظم حاکم بر جهان هستند.^۱ در خطابه «مقام انسان» اثر پیکودلا میراندولا* آمده است:

ای آدم من به تو مقامی از پیش مقدر شده یا امتیازات ویژه‌ای اعطا نکرده‌ام، بلکه تو باید تمامی اینها را از طریق تصمیم و انتخاب خود به دست آوری. من تو را آسمانی یا زمینی، فانی یا باقی نساخته‌ام، در حالی که می توانی مانند یک استاد مطلق و مختار قالبی بریزی و خود را به همان شکل که انتخاب کرده‌ای بسازی.

به هر حال اطمینان افراط آمیز به صلاحیت انسان برای شکل بخشی حیاتش در جهان، مبنای اعتقاد جدید اومانیسم در مقابله با ذهنیت مربوط به قرون وسطا قرار گرفت.^۲ امنیت و ارزش لذت [جسمانی] در میان اومانیست‌ها و تنفر آنان از ریاضت‌های قرون وسطایی به روشنی، ارزشیابی جدید اومانیست‌ها را از جنبه‌های طبیعی انسان نشان می دهد. در کتاب ولوپ تیت [خوشگذران]** اثر لوزووالا (۱۴۰۷ - ۱۴۵۷)*** آمده است که لذت، فایده انحصاری برای انسان و پایان انحصاری فعالیت‌های انسانی است. قوانینی که مسائل شهرها را تنظیم می کنند به دلیل سودمندی آنها تدوین شده‌اند که خود تولید لذت می نمایند و هر دولتی مردم خود را به همین غایت راهنمایی می کند. از طرف دیگر عده‌ای از اومانیست‌ها معتقد شدند خرد آدمی که از نظر آنان برابر با خرد خدا بود قدرت حکومت و فرمانروایی بر انسان و نظام بشری را داراست.

اومانیست‌ها علاوه بر طبیعت انسان، شخصیت اجتماعی و سیاسی وی را نیز مورد ملاحظه قرار دادند. برونی**** کتاب اخلاق نیکوماچین [خوس] ارسطو و همچنین کتاب سیاست و اقتصاد او را ترجمه کرد. تمام اومانیست‌ها به وجه مشخصه اخلاق ارسطو، استاد خرد باستان تمایل داشتند و فضایل و رذایل انسان را به عنوان یک حیوان سیاسی توصیف می کردند. ماکیاول از آن دسته

* Pico della Mirandola.
*** Lorenzo Valla.

** Voluptate.
**** Bruni.

اومانیست‌هایی بود که جهان سیاست را از هرگونه نظریه مابعدالطبیعی یا دینی مبرا ساخت. لودویک بینس وانجر (۱۸۸۱ - ۱۹۵۱)* روانپزشک سوئیسی و پیشرو قدیمی روان‌شناسی اگزستانسیالیستی بر مفهوم «طرح جهانی»*** که در آن کلیت وجود انسانی را مورد ملاحظه قرار داده بود تأکید نمود. برطبق نظریه بینس وانجر، انسان محصول محیطش نیست، بلکه خالق محیط خویش است. با وجود مخالفت اومانیست‌ها با الهیات و ریاضت‌های قرون وسطایی، آنها شخصیتی ضد مذهبی یا ضد مسیحی نداشتند و علاقه ایشان به دفاع از ارزش و آزادی انسان، آنها را به مذاکره درباره خداوند، قدرت وی و مسائل حدیثی درباره روح، بقای روح و آزادی آن - که معمولاً به همان صورت سنتی قرون وسطایی انجام می‌گرفت - سوق می‌داد. به هر حال، در اومانیسم این مفاهیم و موضوعات معنای جدیدی به خود گرفت، زیرا آنها مفهوم درک و تصدیق را برای توانایی ابتکار انسان در عالم قائل بودند و از این توانایی در حوزه مذهبی نیز دفاع می‌کردند. جیانوز و مانتی در کتاب *رجال بزرگ اومانیسم***** آورده است که کتاب مقدس فقط بیانیه‌ای جهت سعادت مافوق دنیوی نیست، بلکه بیانیه‌ای برای سعادت زمینی نیز می‌باشد. به عقیده مانتی، مذهب همان اعتماد به ارزش عمل انسان، کامیابی این عمل و پاداش وی در حیات اخروی است. او نیز مانند لونزو والا و بسیاری دیگر وظیفه بنیانی مذهب را، حمایت از انسان در عمل حیات حقوقی و همچنین فعالیت سیاسی می‌داند.^۳ اومانیست‌ها معتقدند عدم پای بندی به یک دسته اصول مذهبی باعث از هم پاشیدن شالوده‌های نظام اجتماعی خواهد بود. دیدگاه‌های مذهبی اومانیسم عمیقاً با روح مدارا اشباع شده بود. واژه مدارا و تساهل که تحت تأثیر جنگ‌های مذهبی در قرون شانزدهم و هفدهم مطرح شد به امکان همزیستی مسالمت‌آمیز در میان اعتقادات مختلف مذهبی - که همچنان متمایز از یکدیگر باقی می‌مانند و قابل تبدیل به یک عقیده واحد نیستند - اشاره دارد. به همین دلیل اومانیست‌ها بینش بردبارانه را از نظریه وحدت اساسی همه ایمان‌های مذهبی و امکان صلح عالم‌گیر مذهبی اخذ کردند. از طرف دیگر، پیکودلا میراندولا با الهام از نظریه مدارا پیام‌آور صلحی جدید شد که این سازش تمامی مذاهب و فلسفه‌های جهان را به خود جلب کرد. خطابه «در مقام انسان»**** طرح بنای صلحی عالم‌گیر را با سازگار نشان دادن تفکر افلاطونی و ارسطویی پیشنهاد نمود. همچنین پیکو پیشنهاد سازگاری میان این دو عقیده و فلسفه‌های دیگر عهد باستان، کابالا،***** سحر و جادو، پاتریستیک***** و

* Ludwing Binswanger.

** World desing.

*** De Dignitate et Excellentia Hominis.

**** Oration on the Dignity of man.

***** مربوط به نخستین پدران کلیسا.

***** عرفان یهودی.



- مکتب مدرسی را ارائه داد و پیشنهاد هماهنگی فلسفه و مسیحیت و وحی مذهبی مربوط به پیکودلا میراندولا بود. مکاتب زیر بر مبنای تفکر بشر انگارانه پایه‌ریزی شده است:
۱. کمونیسیم* که در آن اومانیسیم می‌تواند بیگانگی انسان از خویش را که محصول مالکیت خصوصی و جامعه سرمایه داری است منسوخ نماید.
 ۲. پراگماتیسم** به دلیل دیدگاه انسان محورانه‌ای مانند نظریه پروتاگوراس، انسان را میزان تمام چیزها می‌داند.
 ۳. پرسونالیسم*** (مکتب اصالت روح)**** که قابلیت انسان را برای اندیشیدن به حقایق ابدی برای وارد شدن به ارتباطی با واقعیت متعالی اثبات می‌کند.
 ۴. اگزیستانسیالیسم***** که برای هیچ عالم دیگری جز عالم انسانی (عالم ذهنیت)***** اصالت قائل نیست.^۴

تاریخچه اومانیسیم

انسان عصر میانه خود را در کشاکش میان دو شهر شیطانی و خدایی گرفتار می‌دانست که گاه به صورت کشاکش میان دو مکتب اخلاقی طبیعی و الهی بروز می‌کرد زمانی به صورت نزاع میان دو فلسفه عقلی و آسمانی و زمانی دیگر به صورت کشاکش میان دو نوع جمال جسمی و روحی، فانی و ازلی و سرانجام خود را در کشمکش بین تشکیلات دنیوی و کلیسایی مشاهده می‌کرد و معتقد بود میان دو طرف نزاع اختلاف ذاتی وجود دارد.^۵ نظام فکری حاکم بر قرون وسطا و فشار بیش از حد ارباب کلیسا، که خود را نگهبانان نظم حاکم بر جهان می‌دانستند و دانشمندان و اندیشمندان را در دادگاه‌های تفتیش عقاید محکوم می‌کردند و کار علمی را به منزله دخالت شیطانی در امور عالم تلقی می‌نمودند، به اضافه عوامل دیگر، زمینه‌های وقوع رنسانس را ایجاد کرد که فریاد اعتراض علیه جریان جاری در عرصه میانه بود. در فضای قبل از دوره رنسانس، ارباب کلیسا با وجود ادعای دینداری، از هیچ‌گونه ظلم و بی‌عدالتی خودداری نمی‌کردند و دین را وسیله‌ای در طریق جاه‌طلبی و آزمندی خود قرار داده بودند. در آن روزها هر کس که طالب جاه و مقام دنیوی بود نیز باید به گونه‌ای خود را منتسب به آنان می‌کرد و در درگاه نخوت و غرورشان سر تعظیم و تسلیم فرود می‌آورد. گویی ارباب کلیسا مالکان آسمان و زمین مردم بودند که نه تنها عدم سرسپردگی به آنان درهای رحمت

* Communism.
*** Personalism.
***** Existentialism.

** Pragmatism.
**** Spiritualism.
***** Subjectivity.

الهی را بر روی مردم می‌بست، بلکه از مقام و منصب زمینی و دنیوی نیز بی‌بهره می‌شدند و این در حالی بود که صاحبان قدرت کلیسا علاوه بر بخشش گناهان ادعا داشتند که فروش اراضی بهشت نیز به دست آنان است. چنین بود که شخصی چون مارتین لوتر فریاد اعتراض برآورد که نجات تنها با اراده‌ی خداوند و بدون وساطت بنگاه‌ها و مؤسسات آنچنانی ممکن است. او در میان همه‌ی مراسم کلیسا فقط غسل تعمید و آیین عشای ربانی را پذیرفته بود. به نظر وی بخشش گناهان کار حاکمان کلیسا نیست، بلکه چون خداوند در همه جا حاضر و ناظر است و همه‌ی امور را می‌داند بنابراین بندگان برگزیده و پارسا را فقط او می‌شناسد نه ارباب کلیسا. لوتر بر اختیار و آزادی انسان تأکید می‌نمود.^۶

اراسموس یکی از پیشتازان اومانیسم بود که در مقابله با انحصارطلبی کلیسا دست به اصلاح دینی زد و تلاش کرد تا نقش واسطه‌گری صاحبان قدرت کلیسا را در میان انسان و خدا نفی کند. از آن جا که انسان در قرون وسطا به صورت موجودی منفعل و بی‌اختیار در مقابل ارباب کلیسا درآمده بود، نتیجه‌ی طبیعی آن در دوره‌ی رنسانس تولد نهضتی بود که در راه اعاده‌ی آزادی از دست رفته‌ی انسان، ابتدا به اصلاح دینی همت گماشت و پس از چندی به نحوی افراطی به انکار آنچه با نام دین بر او تحمیل کرده بودند دست زد.

مبانی فکری اومانیسم با فلسفه‌ی دکارت و طرح قضیه‌ی «می‌اندیشم پس هستم» آغاز شد و در کانت با اصالت سوژه به عنوان فاعل شناسا به اوج خود رسید. کانت عقیده دارد که انسان به عنوان واهب‌الصور به عالم معنا می‌دهد، یعنی عالم به خودی خود ماده‌ی محض است که انسان به آن صورت می‌بخشد. او انسان را سوژه و محور قرار داد؛ چنانچه در تقسیم مراتب وجود (که آمده بود: وجود یا واجب است یا ممکن) به تقسیمی جدید دست زد که موجود یا فاعل شناسا «من» است و یا متعلق شناسایی «من». وی در اخلاق اومانیستی خود عنوان می‌کند که «باید چنان عمل کنیم که هر فردی را به خودی خود یک غایت در نظر گرفته باشیم».^۷ به عقیده‌ی برتراند راسل این نظریه را می‌توان شکل انتزاعی نظریه‌ی حقوق بشر دانست که در معرض همان ایرادهایی است که بر آن وارد است. اگر این نظریه به جد گرفته شود، هنگامی که منافع دو تن با هم تعارض پیدا می‌کند صدور حکم غیرممکن می‌شود.^۸ کانت در پیشگفتار کتاب دین در محدوده‌ی خرد محض* می‌نویسد: از آن جا که اخلاق مبتنی بر آزادی انسان است و به علت همین آزادی است که انسان خود را در مقابل قوانین قطعی مکلف می‌داند، دیگر احتیاجی نیست برای درک وظایف خود معتقد باشد وجود دیگری در بالای او قرار دارد. همچنین برای انجام وظایف خود محرک دیگری غیر از قوانین لازم ندارد در نگاه



وی، انسان به تشریح دین از سوی خدا نیازمند نیست و خود میزان است؛ باید چنان عمل کند که دوست دارد با او رفتار کنند. کانت، با این دیدگاه، سخن پروتاگوراس را که «انسان میزان همه چیز است» از نظر «سوژه» (ذهنی و) «ابژه» (عینی) محقق ساخت. در تلقی اومانستی که انسان میزان اشیا و غایت امور است، ملاک خوبی و بدی نیز به تعداد افراد انسانی متعدد شد و سرانجام زمینه برای نسبی‌گرایی فراهم‌گشت و خیر و شر، حق و باطل، عدالت و ظلم دارای معانی متعدد و بعضاً متغییری شدند. از طرف دیگر در فضای فردگرایی ناشی از تلقی اومانستی، آزادی‌های گمراه‌کننده‌ای به افراد ارزانی می‌شود، مانند آزادی برای رقابت در تعیین ارزش کالایی که قبلاً در نرخ‌گذاری آن توافق شده است، آزادی انتخاب بین علایم تجاری گوناگون و اشیا سرگرم‌کننده بی ارزش، در حالی که آزادی انسان تنها به دارا بودن حق انتخاب محدود نمی‌شود. بهره‌مندی از آزادی واقعی هنگامی است که توانایی درک چگونگی انتخاب و ارزیابی چیزهایی که باید انتخاب شود وجود داشته باشد و لذا امکان هرگزینشی را نمی‌توان نشانه‌ای برای آزادی تلقی نمود.^۹ سرانجام در روند تاریخی راسیونالیسم اومانستی غرب استحاله یافت و به تکنیک روی آورد و به صورت «سیبرنتیک»^{*} درآمده و فکر کردن محدود به برنامه‌ریزی شد و برنامه‌ریزی نیز تصرف بیش از پیش در اموری بود که روزگاری خودروپانه می‌شکفتند. دامنه این تصرف آنچنان گسترش یافت که دیگر هیچ بخشی از نظام هستی نبود که به کمیت صرف یک محاسبه فنی، به چارچوب یک طرح برنامه‌ریزی درنیاید. برنامه‌ریزی، آنچنان شبکه عظیمی از ارتباطات آفرید که دیگر هیچ‌گزینه‌های باقی نگذاشت. آخرین «متامورفوز» فاوست سرانجام به دو وجه نهایی بروز کرد: حکومت غریزه از یک سو و قدرت هیولایی تکنیک از سوی دیگر. شاید بسیاری بین این دو ارتباطی می‌بینند، ولی این دو پدیده دو وجه یک چیز است یعنی جهانی است که به محاسبه درآمده و به شیء کاهش یافته، و انسانی است که به انگیزه‌های نفسانی و غرایز محدود شده است.^{۱۰} نیچه به درستی گفته است که در تمام فلسفه‌ها دو عالم مطرح است: یکی عالم غیب و دیگری عالم شهادت. در جهان بینی‌ها و ایدئولوژی‌های جدید، عقل و ترقی و جامعه جای صورت قدیم و قرون وسطایی عالم غیب را گرفته است و نیچه باید این عالم را منکر شود و رد و نفی کند. به این جهت او از اخبار مرگ خدا متأسف نیست بلکه بیمناک است... دریغ و درد نیچه از این بابت نیست که عالم غیب فروریخته است، زیرا او این امر را قهری می‌دانست. او بیمناک آینده است و از فردا می‌ترسد.^{۱۱}

این امر زاینده انسان محوری افراطی دوره خاصی از اومانسیسم غربی است. یکی از فلاسفه

* Cybernetique.

معترض به این تلقی هایدگر است. تفسیر هایدگر از تاریخ تفکر اومانیسم غربی در جهت معکوس سیر تکامل فلسفه هگل است، زیرا اگر از نظر هگل پایان این فلسفه رسیدن به خودآگاهی و آزادی است، این پایان برای هایدگر آخرین مرحله سیر «فراموشی وجود»، یعنی بیگانگی کامل انسان در دنیای خالی از هرگونه حضور می‌باشد.^{۱۲} هایدگر در مقابل موجود خودمحور فلسفه غرب سخن از وجود می‌گوید و معتقد است هستی موجود، کارش هرچه می‌خواهد باشد، خود سرچشمه بدی است، زیرا همین قدر که مسؤولیت وجود پایان‌ناپذیری را می‌پذیرد که به گونه‌ای جبران‌ناپذیر متعین و محکوم گشته است بزهکار است.^{۱۳}

نسبت اومانیسم و دین

با نگاهی دقیق‌تر می‌توان در جریان اومانیسم غربی دو تلقی را مشاهده کرد: ۱. اومانیسم خدا محور؛ ۲. اومانیسم انسان محور.

۱. اومانیسم خدا محور

به عقیده ورنریگر، اومانیسم بعد از رنسانس تحت تأثیر نگاه یونان باستان به انسان قرار داشت. در این نگاه، فردیت انسان جایگاه روحی است که حامل ارزش و منزلتی نامحدود و غایت و نهایت شمرده می‌شود و بدین سبب، خودکفایی روحی، جزئی از کلّ کیهانی نیز به شمار می‌آید و از قوانین حاکم بر کل متأثر می‌شود. بر این اساس، فردگرایی جدا از کل مجموعه غیرقابل پذیرش است. از آن جا که این نگرش با اندیشه مسیحی منافات نداشت، اومانیست‌های دوره رنسانس مانند اراسموس با وجود اندیشه این جهانی و مخالفت با سنت مدرسی کلیساهای قرون وسطا، با مسیحیت مخالفت نداشتند. البته مسیحیتی که آنان پذیرفته بودند، در فرهنگ کلاسیک یونانی ریشه داشت و بر تعلیم و تربیت انسان بیش از اصول عقاید تعالیم مدرسی کلیسا پای می‌فشرد و دریافت عقاید مسیحی را بدون وساطت ارباب معتقد به منطق مدرسی کلیسا ممکن می‌دانست.^{۱۴} براساس این تلقی، خداوند مرکز و محور انسانیت است. این برداشت به مفهوم مسیحی از انسان اشاره دارد؛ انسانی که گناه کرده و به وسیله حضرت عیسی نجات داده شده است. بر این بنیاد، فیض و آزادی انسان نیز در برداشت‌های مسیحی ریشه دارد. افلاطون به پیروی از استادش سقراط تنها راه تعلیم و تربیت و فرهنگ آدمی را میزان قراردادن خدا می‌دانست و در اومانیسم خود تشبیه به خدا را هدف تعلیم و تربیت انسان معرفی می‌کرد. وی معتقد بود اگر انسان میزان اشیا قرار گیرد، هیچ آرمان فرهنگی‌ای نمی‌تواند برای فرد و جامعه انسانی وجود داشته باشد. بنابراین افلاطون اومانیستی بود که معرفت



آدمی را رشته‌ای محکم برای ارتباط و صعود به خیر مطلق تلقی می‌کرد. او، بر همین اساس، مدینه فاضله‌ای ترسیم کرد که نظام اجتماعی‌اش بر پیوند با آن خیر مطلق مبتنی است و حکومت و فرهنگی خدامحور و دینی دارد. از این‌رو مدنیت ترسیم شده به دست افلاطون در برابر مدنیت سوفسطاییان که به جدایی فرهنگ و دین معتقد بودند قرار داشت. دو متفکر بزرگ مسیحی، آگوستین قدیس و توماس قدیس، اومانیسیم خدامحورانه را در قدمت کلاسیک افلاطون‌گرایی و ارسطوگرایی با ایمان مسیحی درآمیختند؛ زیرا هر اختلافی که میان فلسفه باستانی و مسیحی باشد، آنها در پریشی که ارسطو در آغاز متافیزیکش مطرح کرد، توافق دارند: «آیا ایده معرفت انسان برتر در ورای طبیعت انسان جای ندارد؟»^{۱۵}

۲. اومانیسیم انسان محور

این تلقی انسان را محور و مرکز خویشتن، همه اشیا و حتی خالق خدای خویش می‌داند. این برداشت به مفهومی طبیعت‌گرایانه از انسان و آزادی اشاره دارد.^{۱۶} کوتاه سخن این که اصل متعالی معقولیت طبیعت نزد همه آنان، حتی خود نیوتن، «صانع طبیعت»^{*} یعنی خداست.^{**} انسان مقیاس همه چیزهاست: مقیاس چیزهای موجود، بر این که آنها وجود دارند و مقیاس چیزهای غیر موجود، بر این که آنها وجود ندارند. ما ممکن است طبیعت را هرطور که می‌خواهیم مشاهده و مطالعه کنیم، اندازه بگیریم، وزن کنیم و محاسبه کنیم؛ ولی اینها اندازه و وزن مال خود ماست؛ همان گونه که انسان مقیاس چیزهاست.^{۱۷} در زمان سوفسطاییان، اندیشه «نیروی اخلاقی ناشی از تبار خدایی» جای خود را به مفهوم کمی «طبیعت انسانی» با همه خصوصیات اتفاقی فردی می‌دهد.^{۱۸} «میزان همه چیز انسان است» به این معناست که در واقع حقیقتی نیست، زیرا انسان برای ادراک امور، جز حواس خود وسیله‌ای ندارد؛ چون تعقل نیز مبتنی بر مدرکات حسیه است و ادراک حواس هم در اشخاص، مختلف می‌باشد. پس چاره‌ای نیست جز این که هر کس هر چه را حس می‌کند، معتبر بدانند؛ در عین این که می‌داند که دیگران همان را قسم دیگر درک می‌کنند و اموری هم که به حس در می‌آید ثابت و بی‌تغییر نیستند، بلکه ناپایدار و متحول هستند. بر همین اساس است که یک جا ناچار باید ذهن انسان را میزان همه امور بدانیم و جای دیگر معتقد باشیم که آنچه درک می‌کنیم حقیقت نیست، یعنی به هیچ حقیقتی قائل نباشیم.^{۱۹} سوفیست‌ها، جز فضیلت مربوط به «مدنیت»، هیچ فضیلتی برای تعلیم و تعلم قائل نبودند و خود را صرفاً در قلمرو انسان و علم اجتماعی بدون زمینه مابعدالطبیعی

* The Author of Nature.

** درباره بحث‌های معاصران در مورد مفهوم بنگرید به: امیل میرسون: هویت و واقعیت، ص ۴۲.

محدود کرده بودند. برخی نظریه‌پردازان اومانیسم انسان محور از قبیل اگوست کنت معتقدند عصر حاکمیت انسان فرا رسیده و دوره حکومت و اقتدار خدا گذشته است و آنچه باید مورد عبادت قرارگیرد، انسانیت کلی است. مارکس معتقد است وقتی می‌توان به وجهه جمعی بشر جامعه تحقق پوشاند که انسان خود را از حاکمیت و مالکیت خداوند رها سازد و جامعه انسانی، حاکم و مالک حقیقی تاریخ شود. مارکس خود را مأمور آزادسازی انسان از اسارت نیروهای ماورای طبیعی در ابعاد معرفت‌شناختی یا وجودشناختی می‌دانست. راه حل نیچه برای برطرف کردن بدبختی‌های بشر، همانا اعتقاد به «اراده معطوف به قدرت»^{۲۰} و ارزیابی مجدد تمام ارزش‌ها و ابر انسان است.^{۲۱} از نظر نیچه، ابر انسان شخصی است که از وضع ناگوار بشر اطلاع دارد، خودش سازنده ارزش‌های خود است و زندگی خود را بر اساس آنها پی‌ریزی می‌کند. نیچه کسانی را که به خدای مسیحی اعتقاد نداشتند و می‌خواستند اخلاق مسیحی را حفظ کنند، به دیده تحقیر می‌نگرد. او معتقد است انسان باید از پایه شروع کند و درباره خوب و بد تصمیم بگیرد.^{۲۰} از آن جا که «ما» تنها در رابطه با دیگران متحقق می‌شود، تحقق انسانیت به همین مثابه تنها می‌تواند با مسلم گرفتن وجود شخص سومی که در اساس از انسانیت متمایز است - و به نظر سارتر انسانیت به صورت یک عین ساخته می‌شود - انجام گیرد. من به گونه‌ای ناگزیر مسؤولم، زیرا غایت‌های من که تنها از آن من هستند، موقعیت مرا تعیین می‌کنند. من با این موقعیت زندگی می‌کنم نه این که آن را تحمل کنم؛ من آگاهم از این که مؤلف بی‌چون و چرای زندگی‌ام در معنای آنچه برای من روی می‌دهد هستم. من حتی مسؤول جنگ‌هایی هستم که در زمانه من روی می‌دهند. پس من، به کلی آزاد، بی‌هیچ گونه تمایز از زمانه‌ای که تصمیم گرفته‌ام معنای آن باشم، همان قدر مسؤول جنگ هستم که گویی خود آن را اعلام کرده‌ام، ناتوان از زندگی با هر چیزی مگر آن که آن را در موقعیت خودم ادغام کرده باشم.^{۲۱} سارتر می‌گوید با نفی خدا و انفصال از قدرت، حکمت، ازلیت، مشیت، بی‌نیازی و فردیت خداوند، برای انسانی که با تمرکز بر فردیت خویش حتی از جمع انسان‌ها نیز دور افتاده است،^{۲۲} صفاتی چنین ایجاد کند. اومانیست‌های پیرو پروتاگوراس با ذات متعالی ارتباط ندارند و به دو گروه تقسیم می‌شوند:

۱. دئیست‌ها که به علت خارج بودن خداوند از دایره حواس آدمی امکان ارتباط انسان با او را نفی می‌کنند و از خدای ساعت ساز و دین طبیعی سخن به میان می‌آورند؛
 ۲. آته ایست‌ها که تفکر الحادی دارند و خدا را انکار می‌کنند.
- بر این اساس، فلسفه یونان از همان آغاز دو صورت از اومانیسم را عرضه می‌کند: یکی زاییده



تفکر سوفسطاییان یعنی اومانیسمی انسان محور، نسبی‌گرا و غیر مرتبط با متعالی؛ دیگری اومانیسمی خدا محور و مطلق‌گرا که در عمل و نظر، هدفی واحد را پی می‌گیرد. اما اراسموس، بنیان‌گذار اومانیسیم، برخلاف توماس آکویناس، ایمان مسیحی را با استدلال فلسفه ارسطویی ناسازگار می‌دانست و معتقد بود کاوش عقلانی از نوع ارسطویی در دین از عبودیت مذهبی جلوگیری می‌کند. وی مسیحیت را از مباحثات کلامی بی‌نیاز می‌دانست و قدرت ارباب کلیسا را مانع وصول به روح مسیحیت حقیقی تلقی می‌کرد؛ چنان‌که وساطت پدران کلیسا میان انسان و خدا را، ناقض منزلت آدمی و اراده آزاد وی می‌دانست. او، با آن‌که در مباحث نظری نسبی‌گرا و شکاک بود، عقیده داشت هر فرد انسانی به تنهایی می‌تواند با خداوند و کتاب و احکام مسیحیت ارتباط برقرار کند و به میانجی‌گری دیگران نیاز ندارد. عرفان اراسموس، عرفانی عملی و مبتنی بر تجربیات فردی انسان بود که اساس آن را عشق و اتحاد با آن روح یگانه معرفی می‌کرد. وی بر وحدت میان فرقه‌های مختلف مسیحی تأکید می‌ورزید؛ راه حل تفرقه‌های موجود را در تساهل و مدارا جست و جو می‌کرد و جدل‌های کلامی را مانع اتحاد و صلح و صفا می‌دانست؛ زیرا عقیده داشت هرگز نمی‌توان در مباحث کلامی به حقایق جزئی راه یافت و تنها ره آورد این مباحث اختلاف و کثرت است. او تجربه مذهبی تک تک افراد را راه وصول به حقایق دینی معرفی می‌کرد. اراسموس بر نقش تعلیم کاربردی دین، در بهروزی جامعه انسانی، پای می‌فشرد؛ اما عالمان کلیسایی را افرادی می‌دانست که صرفاً به مفاهیمی خودساخته که به دین نسبت می‌دهند، دل خوش کرده‌اند و بیش از آن‌که با کتاب مقدس و کلمه الله ارتباط برقرار کنند و به مصادیق بپردازند، مفاهیم جعل شده خود را مورد تکریم و تعظیم قرار می‌دهند، مفاهیمی که به حقایق مسیحیت ارتباط ندارند و آدمی را به گمراهی می‌کشانند. اهم آرای اومانیسیتی اراسموس در گستره دین عبارت است: عمل‌گرایی، تأکید بر تجربه مذهبی افراد انسانی، عقل عملی، اراده آزاد آدمی و مبارزه با انحصارطلبی‌ها و خودمحوری ارباب کلیسا.^{۲۳}

نقد اومانیسیم انسان محور

ژاک مارتین در کتاب *اومانیسیم کامل** از اومانیسیم انسان مرکز که فاقد ارتباط با خداوند تعالی است انتقاد می‌کند و معتقد است در سیر تفکر چنین اومانیسیتی سه فاجعه انسان، فرهنگ و خداوند تحقق یافته است.

در شروع عصر جدید، برای نخستین بار، عقل‌گرایی دکارت و سپس نظریه‌های کانت و روسو

* Integral Humanism.

تصويري غرورآمیز و باشکوه از شخصيت انسان ارائه داد که تقدس، بقا و استقلالش رشک برانگيزاننده بود. چنين انساني جوهره و ذاتي نیک داشت. عقل‌گرايان، در چنين برداشتي از حقوق و استقلال و شخصيت انساني، هرگونه دخالت خارجي (وحي و فيض الهی یا اقتدار قانونی غير مبتني بر انسان) را محکوم کرده بودند. اين ديده‌گاه در کمتر از یک قرن با شکست روبه‌رو شد. نقطه شروع اين شکست، نظريه داروين بود که انسان را - بي آن که از ديگر حيوانات انفصال متافيزيکی داشته باشد و بدون اين که روح فردي اش به وسيله خالق همه موجودات برای حيات ابدی خلق شده باشد - موجودی تکامل يافته در سلسله جانوري می دانست. اين نظريه، بيش از اصول عقايد مبتني بر وحي، نظريه عقل‌گرايي شخصی انساني را درهم کوبيد. در فرهنگ اومانيسم انسان محور، سه برهه قابل تأمل است:

۱. در قرون شانزدهم و هفدهم، انسان به نحوی جفاکارانه ريشه‌های تغذيه کننده اش را به فراموشي سپرد و تمدنی براساس قدرت عقل انساني تأسيس کرد. اين در حالی بود که هنوز براساس الگویی مسيحي عمل می‌کرد؛ الگویی که به تدريج دچار تحريف شد. شايد بتوان اين دوره را طبيعت‌گرايي مسيحي ناميد؛

۲. در قرون هجده و نوزده، انسان خود را از استانداردهای فوق طبيعي جدا ساخت و معتقد شد بايد خويشتن را از خرافات مذهب وحيانی رها کرده و در معرض خوبی و نيکی طبيعي و فطري قرار دهد. اين همان دوره خوش بينی عقل‌گرايانه در عصر بورژوازی است که تاکنون ادامه دارد؛

۳. برهه سوم زمان براندازی مادی ارزش هاست. زمان انقلابی که انسان، غايت و نهايتش را به نحوی قاطعانه در خويشتن خود قرار می‌دهد.

امروز با پايان تکامل سکولاريسی - تاريخی، خود را با دو موقعيت محض روبه‌رو می‌بينيم: اومانيسم الحادی محض و اومانيسم مسيحي محض.^{۲۴} داستايفسکی اومانيسم الحادی را در مکالمه کی ريلو و پيتر استفانوويچ، به اين صورت ترسيم می‌کند: کی ريلو: «اگر خداوند وجود داشته باشد، همه اشيا به او وابسته‌اند و من نمی‌توانم هيچ کاری خارج از مشيت او انجام دهم. اگر او وجود نداشته باشد، همه چيز به من وابسته است و من مقيد به آشکار کردن و به نمايش گذاردن استقلالم هستم. من سه سال صفت الوهيت را در درون خود جست و جو می‌کردم و سرانجام آن را يافتم. صفت الوهيت من همان استقلال است و برای ثابت کردن استقلالم در بالاترين نقطه و نیز آزادی مخوفم خودم را خواهم کشت».

داستايفسکی بدون خواندن آثار توماس قدیس به خوبی می‌دانست «الوهيت» عمیق‌ترین صفت متافيزيکی است و کی ريلو، به علت الحاد اگزيستانسيالیستی اش، بايد اين صفت را در خود آشکار



سازد و این همان تسلیم کردن وجود خود به استقلال مطلق است. به رغم تظاهرات علمی کاذب در مورد اهمیت فزون تر نظم اخلاقی و روحی، در مقایسه با نظم متافیزیکی، نظریه‌ای متافیزیکی در مارکسیسم مطرح شد و «نظریه الحادی در بعد اخلاقی به منظور انکار خداوند به عنوان غایت و قانون‌گذار حیات انسانی» نام گرفت. در نظر کمونیست‌های روسی، این نظریه الحادی نخستین اصل حیات اخلاقی کاملاً آزاد، خلاق و شایسته انسان است؛ زیرا آنها از خداوند غافل هستند و نمی‌دانند او منبع آزادی خلاق انسان است.^{۲۵} با گذشت زمان و طی مراحل مختلف، الهیات با اومانیزم نسبتی سه گانه برقرار کرد: الحادی،* عقلانی** و وحیانی***.

و اما ویژگی‌های اولیه اومانیزم به لحاظ اجتماعی عبارت است از:

۱. تصور خویشاوندی و وحدت مشترک نوع بشر؛
۲. اقتباس آثار کلاسیک قدیم به منزله شعار آموزشی و فرهنگی و تربیت جان و روان و شخصیت؛
۳. انسانیت یا نوع دوستی.^{۲۶}

اومانیزم و حق‌گرایی

چنان‌که گذشت سوفسطاییانی چون پروتاگوراس، گورگیاس و ترسیماخوس معتقد بودند «انسان میزان اشیاء است»^{۲۷} که بر این اساس به علت تنوع و گوناگونی افراد انسانی، ملاک خیر و فضیلت اخلاقی نیز متنوع و دارای نسبت می‌شد.

اومانیزت‌ها بر اختلاف میان «واقعیت‌های ذهنی» و «واقعیت‌های عینی»^{***} تأکید کردند و این سؤال را مطرح نمودند که آیا خیر و شر مربوط به تصمیم شخصی و ذهنی است یا نتیجه توافق اجتماعی^{*****} در مورد حقایق طبیعت^{*****} می‌باشد؟^{۲۸} که این امر به دو آلیسم ذهنیت انسان و عینیت خارجی انجامید و اضافه شدن این ثنویت به آن نسبت برآمده از تنوع افراد انسانی، بازار آشفته‌ای از نسبی‌گرایی ایجاد کرد و راه استفاده از ملاک و معیاری واحد و فراگیر سد گردید و اما «سقراط برخلاف سوفیست‌ها معتقد بود که به وسیله استفاده از عقل، انسان می‌تواند به گروهی از اصول اخلاقی دست یابد که نفع شخصی را با خیر مشترک وفق دهد تا مورد استفاده همه مردم در تمام زمان‌ها باشد» و لذا وی به وسیله ملاحظه ما به الاشتراک عقل در میان همه انسان‌ها، تعدد اذهان را به وحدت عقلانی

* Atheism.

*** Theism.

***** Objective facts.

***** phusis.

** Deism.

***** Subjective facts.

***** nomos.

حوالت داد و کوشید تا اصول اخلاقی‌ای تدوین کند که علاوه بر ایجاد وحدت بین آدمیان، دوگانگی نفع شخصی و خیر جمعی را از میان بردارد.

از دیدگاه افلاطون خیر به معنای «هماندی با صورت محض^{*} و مدل کلی خیر» ملاک همه احکام ارزشی می‌باشد. بر این اساس عملکردها [ای اخلاقی] زمانی درست و عادلانه هستند که خود را با آن مُثل و مدل مطلوب وفق دهند.

به موجب این نظریه، منشأ حقایق به عوض ذهنیت آدمی - در آرای سوفسطاییان - به عینیتی در ورای طبیعت و وجود بشری منسوب می‌شود و ملاک فضیلت و خیر، همانندی آدمی با آن خیر متعالی و آرمانی می‌باشد و لذا در آرای افلاطون، احکام ارزشی اخلاقی دارای مبنا و ملاکی عینی و فوق بشری تلقی می‌شدند که انسان تنها در صورت هماهنگی انگیزه و ذهنیتی مقدم بر عملکرد اخلاقی‌اش با آن امر عینی و متعالی - که فعلیت محض و میرا از نقص است - به فضیلت دست می‌باید. در مکتب رواقی، مفهوم وظیفه یک مکان مرکزی را در اخلاق به خود اختصاص داد و معتقدان به این تفکر وظیفه را سازگار کننده فرد و جامعه - بر اساس قواعد اخلاقی متحد با حقوق انسانی - تلقی کردند [ولذا می‌توان رواقیان را اولین بنیان‌گذاران نظریه وظیفه‌گرایی در اخلاق تلقی کرد که سرانجام وظیفه‌گرایی ایشان در کانت به اوج رسید] بعدها رواقیان رومی وظیفه‌گرایی را به طرف نظریه حق طبیعی پیش بردند. اکثر رواقیان ماده‌گرا بودند و در عین حال پارسایی براساس دین طبیعی را مطرح می‌کردند [رواقیان در مقابل فردگرایی اپیکوری نظریه‌ای جمع‌گرایانه ارائه دادند].

خدای ایشان «لوگوس» هراکلیتوس و انرژی طبیعت بود. ایشان بر عقلانیت و خویشتن داری تأکید فراوان داشتند.^{۲۹} رواقیان قواعد عقلانی را نشأت گرفته از عقلانیت محض خدا می‌دانستند و عمل اخلاقی انسان را متناسب با عقلانیت خدا تلقی می‌کردند. ایشان اصول اخلاقشان را بدون ارتباط با خالق متافیزیکی بنا نهادند، تفکر مزبور تأثیر زیادی بر سکولاریسم اخلاقی کانت و اسپینوزا گذارد.^{۳۰}

«سنکا» از رواقیان متأخر بود که نظریه «جهان وطنی»^{**} یا برادری جهانی انسان‌ها را گسترش داد که براساس آن همه انسان‌ها دارای حقوق و تکالیف برابرند و این نظریه آرمانی در مسیحیت با عنوان «شهر خدا» و در عصر جدید با اخلاق کانتی دنبال شد. توماس آکوئیناس می‌کوشد تا علم و فلسفه ارسطویی را با الهیات اگوستینی تطبیق دهد... و این در حالی بود که اخلاق ارسطویی، نسبی‌گرا، عقل‌گرا و مصلحت‌گرا بود و اخلاق اگوستینی مطلق‌گرا، مبتنی بر ایمان و مستقل از نتایج عمل بود.



همچنین او دو خیر برتر را از یکدیگر متمایز ساخت، یکی هدف از زندگی دنیوی و شادی این جهانی و دیگری سعادت ابدی که اولی از طریق فضیلت طبیعت و دومی از طریق کلیسا و مقدساتش کسب می‌شود. در مرکز اخلاق توماسی نظریه «حق طبیعی» قرار دارد که عبارت است از حق الهی که عقل آن را کشف کرده و آن مجموعه‌ای از فرایض کلیسا و کتاب مقدس است. همچنین معرفت علمی انسان به نیازها و تمایلات کلی بشری تعیین کننده حکم اخلاقی می‌باشد.^{۳۱} وی اصل حق طبیعی را در این جمله خلاصه می‌کرد که «خوبی را جست‌وجو کن و از بدی و شر اجتناب نما».^{۳۲}

نظریه اراده آزاد توماس از طرفی باعث تقویت ایمان مذهبی در مقابل عقل عملی در موضوعات احکام اخلاقی شد و از طرف دیگر باعث یکی تلقی فردگرایانه و مستقل از اقتدار^{***} شد که زمینه را برای اخلاق دنیوی^{***} و انسان‌گرا^{****} در عصر جدید فراهم ساخت.^{۳۳}

به هر حال توماس با فلسفه اخلاقی خویش نظامی ایجاد کرد که دربردارنده نتیجه‌گرایی ارسطو و وظیفه‌گرایی اگوستین بود. وی می‌کوشید تا به نحوی ارسطویی و عملگرایانه با توجه به تمایلات طبیعی انسان، به تربیت وی جهت انجام فعل اخلاقی و کسب نتایج مطلوب این جهانی - توسط اراده آزاد - همت گمارد و نیز چون اگوستین با تأکید بر پاداش الهی در جهان آخرت، تکلیف‌گرایی در عمل اخلاقی را عرضه کند.

وی چشم‌پوشی کامل اگوستینی از لذات فردی و اجتماعی را توصیه نمی‌کرد و در جایی که اراده آزاد اگوستین وسیله‌ای جهت رستن جان از وابستگی‌های این جهانی تلقی می‌شود اراده آزاد توماس با توجه به حقوق طبیعی میان آدمیان به گونه‌ای نسبی‌گرایانه مطرح می‌گردد و از طرف دیگر اراده آزاد توماس راه را بر هرگونه جبرگرایی، چه ابژکتیو و چه سوبژکتیو، بست. در مقابل نظریه اخلاقی متدینانه توماس و اگوستین نظریه اخلاقی غیر دینی مدرن با توماس هابز آغاز شد؛ در تفکر وی پیشرفت علم طبیعت به رویارویی با مفاهیم سنتی پرداخت و اقتدار، غایت، نقشه و ارزش منسوب به جهان طبیعت شد. وی بر خلاف فلاسفه اخلاق قرون وسطا موازین حکم اخلاقی را در نقشه کیهانی یا وحی مکتوب به وسیله اراده الهی جست‌وجو نمی‌کرد، بلکه در خود انسان، خواه از نظر زیست‌شناسانه یا ارتباط با هموعان یا در نهادهای اجتماعی و سیاسی که ساخته دست خود انسان بودند به دنبال ملاک‌های حکم اخلاقی می‌گشت. به این ترتیب فلسفه‌های اخلاقی طبیعت‌گرا به سوی نسبی‌گرایی فرهنگی و ذهن‌گرایی سوق پیدا کردند.

* Seek good and avoid evil.
*** Secular Ethics.

** Authority.
**** Humanistic Ethics.

هابز نظام اخلاقی‌اش را بر اساس خویش‌داری* بنا کرد. به نظر وی حقوق طبیعی، ابزاری مؤثر و اطمینان بخش در جهت هماهنگی اجتماعی است که تمایلات طبیعی انسان به حسادت، بدگمانی، خودبزرگ‌بینی و تجاوز را مهار می‌کند و به فضایل سازش با محیط، قردردانی، نرمش و اطاعت از اقتدار و احترام به حقوق مساوی دیگران فرمان می‌دهد. هابز به خلاف نظریه‌های قرون وسطایی عقیده داشت که هیچ‌گونه نظم اخلاقی در کیهان وجود ندارد. وی معتقد بود که احکام بنا شده به وسیله عقل، زیربنایی طبیعی، جهت استقرار رسوم و قوانین فراهم می‌کند. او اراده را یک قدرت فوق طبیعی کنترل کننده تمایلات نمی‌دانست، بلکه صرفاً جریانی عصبی تلقی می‌کرد که به وسیله قوانین فیزیکی حکومت می‌کند. هابز تأثیر فوق‌تصوری بر فلسفه اخلاق مدرن داشت. او معتقد بود اگر قرار است اخلاق معرفتی قابل اعتماد باشد بیش از آن که بر معرفت عینی** سنت، عقیده و اقتدار کلیسا مبتنی باشد باید بر قوانین عینی روان‌شناسی و زیست‌شناسی بنا شود، اما معرفت مفاهیم اخلاقی باید به عنوان بیان ذهنی*** احساس و تمایل فهمیده شود نه به عنوان بررسی قوانین عینی. رویکرد نقضی هابز به دین و حیانی و دیدگاه طبیعت‌گرایانه،**** نسبی‌گرایانه***** و ذهنی‌گرایانه وی در فلسفه اخلاق به او جایگاه ویژه‌ای در میان فیلسوفان اخلاقی پس از رنسانس بخشید. وی فردیت انسان و نیز تعامل میان افراد انسانی را محور احکام و قضایای اخلاقی معرفی کرد و نظریه حق طبیعی را مانعی در برابر تنازع افراد انسانی مطرح نمود. هابز در مخالفت با اقتدار به عنوان قانون‌گذار اخلاقی، به مرکزیت خصایص فردی و اجتماعی انسان در حقوق طبیعی و سپس قانون اخلاقی بسنده کرد.

هابز که عدالت‌جویی و انسان دوستی فطری را در آدمی انکار می‌کرد و انسان را گرگ انسان می‌دانست تنها امر منافی تنازع و تزاخم میان انسان‌ها را احکام مبتنی بر عقل معرفی کرد تا جهت کسب منافع فردی و گروهی با استفاده از ابزار حقوق طبیعی، تخاصم میان افراد را به همراهی و همکاری اجتماعی تبدیل کند.

هابز نظام طبقاتی اجتماع را که در تعالیم کلیسای قرون وسطا به تبعیت از نظام کیهانی به صورتی طبقاتی ترسیم شده بود نفی کرد و انسان‌ها را دارای حقوقی مساوی معرفی نمود که اطاعت ایشان از اقتدار اجتماعی - به عکس نظام طبقاتی قرون وسطایی - امری عارضی تلقی می‌شد نه امری ذاتی. وی عینت مبتنی بر سنت و اقتدار کلیسا را نفی می‌کرد و روان‌شناسی و زیست‌شناسی

* Self-Preservation.

*** Subjective.

***** relativism.

** Objective.

**** naturalism.



انسان محورانه را زیربنای عینیت احکام اخلاقی می‌دانست. هرچند هابز از نظر وجودشناسانه* عینت‌گرا بود، اما در بعد معرفت شناسانه** ذهنیت، احساسات و تمایلات آدمی را اصل و مبنای احکام اخلاقی تلقی می‌کرد.^{۳۵}

هابز که اخلاقی غیردینی ارائه نمود و ارزش‌های دینی در نظام اخلاقی‌اش جایی نداشت معتقد بود بهترین مانع در مقابل ردایل اخلاقی انسان^۳ بالطبع، گسترش ارزش‌های ناشی از حق طبیعی می‌باشد که «این ارزش‌ها اموری چون سازش با محیط، قدرشناسی، اطاعت از قانون اجتماعی و احترام به افراد دیگر جامعه می‌باشد. وی هرچند نقش عقل را در ایجاد احکام اخلاقی متناسب با قراردادهای اجتماعی، نقشی اساسی می‌دانست؛ اما احکام و ارزش‌های اخلاقی را صرفاً اموری قراردادی در جهت مهارنمودن درنده‌خویی ذاتی انسان‌ها تلقی می‌نمود.^{۳۶}

شهودگرایان اولیه*** نیز بر مسأله حق طبیعی تأکید فراوانی داشتند. ایشان با تأکید بر شهودی - و نه عقلی - بودن فضیلت، طبیعت را یک مجموعه اخلاقی می‌نمودند و می‌کوشیدند تا اصول اخلاقی را از حق طبیعی استنتاج کنند و این اصول را اموری حقیقی و نفس‌الامری می‌دانستند و قراردادی بودن آنها را انکار می‌کردند. ایشان معتقد بودند که فعل اخلاقی نشأت گرفته از حق طبیعی می‌تواند هم از جهت صورت خارجی عمل و هم از جهت نیت فاعل، مورد ارزیابی قرار گیرد.^{۳۷}

اما اسپینوزا که اخلاقی عقلانی و انسان‌گرا ارائه داد معتقد بود که هر چند سازگاری افراد جامعه مستلزم چشم‌پوشی هر یک از افراد از حق طبیعی خویش می‌باشد، اما عواطف خودخواهانه افراد، اجازه این اغماض را به آنان نمی‌دهد و لذا اعمال مجازات در جوامع ضروری به نظر می‌رسد.

اما نظریه اخلاقی جان لاک در مورد حق طبیعی به لحاظ تقابل نظریه انسان شناسانه وی با نظریه هابز نتیجه‌ای متفاوت از هابز و نیز اسپینوزا دارد، زیرا وی انسان را موجودی مدنی بالطبع می‌داند و مخالف نظریه درنده‌خویی ذاتی انسان در نظریه هابز است و لذا اعتقاد دارد حق طبیعی و امدار مدنیت بالطبع انساهاست و تنها به تبع این خصوصیت ذاتی است که تسلط بر نفس آدمی، آزادی و برابری ایشان با یکدیگر محقق می‌گردد و در سایه همه امور است که حق طبیعی در جوامع، محور فعل اخلاقی می‌شود.^{۳۸} در نظریات فیلسوفانی که اخلاق غیردینی این دوران را عرضه کردند، همچنان انسان، بدون ارتباط با متعالی، محور ارزش‌هاست. چنانکه ذکر شد، سودگرایان، لذا بد و رفاه جسمانی را ملاک خیر و فضیلت می‌دانستند؛ اما از آن جا که تلقی‌های فردگرایانه دوران جدید غرب،

* Obtologic.

** Epistemologic.

***. از قبیل رالف گودوئرت، هنری مور و ریچارد کامبرلند.

مصلح جامعه را به خطر انداخته بود سودگرایانی چون بنتام و جان استوارت میل خیر را به عنوان بیشترین لذت برای بیشتر افراد مطرح کردند تا تراحم میان لذایذ افراد، جامعه را متزلزل نکند. اما طبق نظر ایشان باز هم ملاک خیر و فضیلت، احساسات و تمایلات افراد انسان معرفی شد که در این صورت به قول آرینگتون سخن گفتن از حق طبیعی اجتماعی گزافی بیش نبود، زیرا ملاک‌های فردی، افراد را در جهت صیانت از وجود خودشان هدایت می‌کند. فیلسوفانی چون جان استوارت میل کوشیدند تا ملاک خیر و فضیلت را از لذایذ جسمانی به طرف لذایذ عقلانی، زیبایی شناسانه و اخلاقی ارتقا دهند و نظریات اخلاقی را تا حدودی به طرف منافع جمعی سوق دهند. همچنین برتراند راسل اصل رضایت صرفاً شخصی را تا احساس علاقه به شادی‌های مردم دیگر بالا برد؛ اما همین فلاسفه اخلاقی به علت عدم توجه به امر قدسی و متعالی و خلاصه کردن انسان در وجودی محدود، قدرت استدلال در مورد فضایل اخلاقی‌ای از قبیل فداکردن منافع فردی در مقابل منافع جمعی را ندارند. به بیان دیگر، در روزگاری که ارتباط انسان با خدا و امر قدسی قطع شده است و به تعبیر نیچه خدا مرده است، سخن گفتن از ارزش‌های اخلاقی چون از خودگذشتگی، ایثار و رسیدگی به ضعفا و محرومان بی‌معنا می‌نماید، زیرا در چنین فضایی انسان فقط باید به قدرت بیندیشد و اخلاق مسیحی را که اخلاق بندگان است به کناری نهاد و لذا «اراده خیر» کانت که ملاک فضیلت بود در غایت خدا - در نیچه - به صورت اراده معطوف به قدرت ظهور کرد.^{۳۹}

نقد حق‌گرایی اومانستی براساس تلقی اسلامی

چنانکه گذشت جان لاک اخلاق اجتماعی را بر اساس حق تسلط انسان بر نفس خود پایه‌ریزی کرد؛ حال آن که در اسلام منافع و مصالح جمع، بر منافع و مصالح فرد تقدم دارد و لذا هرچند انسان طبیعی به علت تراحم مادی بین افراد و تکاثرطلبی آنان به نظر هابز گرگ انسان دیگر است، اما انسان فطری از آن جا که بر فطرت الهی آفریده شده تجاوز به دیگران را بد و قبیح می‌داند و عدالت و انصاف را خوب و حسن تلقی می‌کند و لذا رفتار عادلانه به او آرامش وجدان می‌دهد و ظلم و بیداد، وجدان وی را می‌آزارد، هرچند طبع زیاده طلب وی، او را به ظلم و تجاوز امر می‌کند (نفس اماره بالسوء). فطرت الهی وی را به صفات الهی فرا می‌خواند و چنین است که انسان با بخشش به هم‌نوع احساس آرامش و لذت می‌کند و از دزدیدن مال هم‌نوع وجدانش معذب می‌گردد (نفس لوامه)، زیرا هرچند جسم تعلق به ماده و تکثر دارد اما تعلق روح خدایی به معنا، روحانیت، تعالی و وحدت است و از آن جا که تفرقه و تشتت اجتماعی مناسبتی با وحدت‌طلبی روح که از نفع الهی است ندارد، انسان دچار اضطراب می‌شود. از این رو عبادات اسلامی از نظام گرفته تا حج و جهاد و زکات همه در شکل جمعی تشریح



شده است و در قرآن کریم قاطع رحم که از جمع بریده مورد لعنت قرار گرفته و بر حق الناس حتی بیش از حق الله تأکید شده است تا جایی که علی علیه السلام می فرماید: «کسی که بر بندگان خداوند ظلم کند خداوند دشمن او می شود».^{۴۰} اسلام نه تنها بر رعایت حقوق مردم سخت تأکید می کند، بلکه حتی در مورد حقوق حیوانات نیز توجهی فراوان مبذول دارد تا هیچ ظلمی بر آنان روا نگردد، چنان که علی علیه السلام فرمودند:

نباید بین شتر و فرزندش جدایی اندازند و نباید شیرشتر را چنان بدوشند که به شیرخواره اش ضرر رسانند و نباید ایشان را در سواری گرفتن به سختی و مشقت اندازند، بلکه باید بین چهارپایان در سواری گرفتن عدالت را مراعات کنند و چهارپایان را آسوده گذارند تا به چرا و بازی پردازند و از آبخورها و علفزارها عبور کنند و آنها را مجبور به عبور از راه های خشک و بی علف نکنند.^{۴۱}

قابل توجه است اسلام که حقوق چهارپایان را تا این حد مراعات می کند در مورد رعایت حقوق مردم چه نظری دارد؟ چنان که علی علیه السلام به مأمور اخذ مالیات می فرماید:

چون به قبیله ای رسیدی بر سرآب آنها فرود آی بدون آن که به خانه هاشان درآیی، بعد از آن با آرامش به سوی ایشان برو، پس بر آنها سلام کن و توقفت را در میانشان کوتاه نما، از خود کم بگذار و آنان را حقیر مشمار، پس بگو: ای بندگان خدا، دوست و خلیفه خدا مرا به سوی شما فرستاده تا حق خدا را از داری تان بستانم، آیا خدا را در اموال شما حق و سهمی است که آن را به ولی او بپردازید؟ پس اگر گوینده ای گفت نیست به او مراجعه مکن و اگر گوینده ای گفت هست همراهش برو بدون آن که او را بترسانی... و در هنگام تقسیم مال هرچه او گفت بپذیر.^{۴۲}

چنان که گذشت، جان لاک سخن از برابری انسان ها گفت که با سخن بلند امام علی علیه السلام قابل مقایسه نیست، زیرا ایشان هیچ استثنایی در این برابری قائل نشدند آن جا که فرمودند: «مردم دو گروهند، یا برادر دینی تواند و یا در خلقت نظیر تواند»^{۴۳} و آن جا که اسپینوزا در مورد حق طبیعی عقیده دارد، چون عواطف خود خواهانه انسان ها باعث تعدی و تجاوز به دیگران می شود مجازات در جوامع ضروری است، اسلام معتقد است قوانین جزایی در جامعه به علت مقابله با انسان هایی است که خود را در معرض هدایت فطری و حیانی قرار نداده اند، زیرا ایشان انسان هایی طبیعی هستند که به صفات انسانی خود اجازه رشد و کمال نداده اند و تنها در مرحله درنده خویی طبیعی باقی مانده اند، بنابراین برای جلوگیری از تعدی این افراد و آلوده شدن فضای جامعه انسانی، از روی ناچاری قوانین مربوط به مجازات اعمال می شود، در حالی که اصل، اعتقاد به براءت افراد از خطاست و تنها در صورت اثبات

جرم و به خاطر مراعات حقوق جمع، مجازات شامل افرادی می‌شود که وجهه فطری و روحانی وجودشان را در معرض هدایت الهی قرار نداده‌اند و در مرتبه درنده‌خویی که پست‌تر از مرحله بهیمیت است باقی مانده‌اند و حقوق دیگران از تجاوز و تعدی ایشان در امان نیست؛ بنابراین اگر پس از طی مراحل تربیتی و اصلاحی، تغییری در روش آنها حاصل نشد ناگزیر به عنوان یک امر ثانوی اعمال مجازات صورت می‌گیرد.

اقبال لاهوری معتقد است «جوهر توحید اسلام در زندگی اجتماعی عبارت است از مساوات مسؤولیت مشترک و آزادی». در چنین نظامی غایت فعل اخلاقی تک تک افراد به صورت یک مجموعه متعادل از اهداف تقرب‌جویانه انسانی به طرف خداوند متعال و کمال مطلق، در نظم و انسجامی حقیقی، نظام اخلاقی و هدف‌نهایی را به گونه‌ای متناسب و متناسخ با یکدیگر تحقق می‌بخشد و به این صورت تعارضی میان غایت بودن انسانی با انسان دیگر (براساس انسان‌گاییتی کانت) در هنگام صدور حکم پیش نمی‌آید، زیرا کمال الهی و اجرای عدالت، غایت حکم است و به این ترتیب حتی در قصاص نیز نه تنها حیات جامعه از طریق رفع ید ظالم حاصل می‌شود، بلکه حیات فردی ظالم نیز با قصاص به وسیله پاک شدن فرد ظالم از گناه و بازگشتن به آغوش نظام ظلم ستیز و عدالت خواه تأمین می‌گردد؛ از این رو در آیین اسلام، محکوم فقط باید قصاص شود و کسی حق اهانت و آزار وی ندارد، زیرا او با پذیرش قصاص به آغوش رحمت الهی بازگشته است.

چنان که گذشت، هیوم اعتقاد دارد آزادی این است که عمل انسان معلول تمایلات خودش باشد و به وسیله موانع خارجی محدود نشده باشد، در حالی که اگر تمایلات آدمی، خودخواهانه و مستکبرانه باشد آزاد گذاردن او به معنای در زنجیر کردن دیگران است و این امر خلاف اصل عمومی آزادی است. خاستگاه حق طبیعی در اسلام بیش از آن که در طبیعت انسان‌ها (خواه گرگ صفت بودن در هابز و خواه مدنی الطبع بودن در لاک) باشد، از دیدگاه توحیدی اسلام ناشی می‌شود که انسان و غیر انسان را در وحدت افعالی، صفاتی و ذاتی خداوند مستغرق می‌بیند و عشق به معشوق حقیقی، مسلمان را عاشق آثار آن معشوق می‌سازد.^{۴۴} چنان که علی‌علیه فرمودند:

شینده‌ام متجاوزی بر زن مسلمانی داخل شد و دیگری بر زنی غیر مسلمان از اهل ذمه داخل شده و خلخال و دستبند و گردن‌بند و گوشواره‌اش را رانده پس اگر مسلمان پس از این رسوایی از اندوه بمیرد نباید ملامتش کرد.^{۴۵}

پی‌نوشت‌ها

1. Abbagnano, Edwards, Iv:70.
2. Ibid.
3. Ibid: 71.
4. Ibid: 72.
۵. هرمن رندال، سیر تکامل عقل و دین، ترجمه ابوالقاسم پاینده (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۳) ج ۱، ص ۳۷ - ۴۰.
۶. مریم صانع‌پور، نقدی بر مبانی معرفت‌شناسی اومانستی (تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸) ص ۳۸، ۴۰ و ۴۱.
۷. همان، ص ۱۰۸.
۸. برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری (تهران: انتشارات فرانکلین، ۱۳۵۳) ص ۳۸۷.
۹. ژان لاکوست، فلسفه قرن بیستم، ترجمه رضا داوری اردکانی (تهران: سمت، ۱۳۷۵) ص ۸۳.
۱۰. داریوش شایگان، آسیا در برابر غرب (تهران: انتشارات مرکز ایرانی، ۱۳۶۵) ص ۵۷.
۱۱. رضا داوری اردکانی، فلسفه چیست (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴) ص ۲۵۱.
۱۲. داریوش شایگان، پیشین، ص ۲۳۸.
۱۳. ج. بلاکهام، شش متفکر اگزستانسیالیست، ترجمه محسن حکیمی (تهران: نشر مرکز، ۱۳۶۸) ص ۱۴۰ - ۱۵۰.
14. Verner Eager, *Humanistische Reden and Vortrage* (Berlin: De Grayter, 1960) p.303.
15. Ibid, p.317, 394.
16. Jacques Maritain, *Integral Humanism*, trans by Joseph W. Evans (university of Norterdume press, 1973) p.27, 28.
۱۷. تتودور گمپرتس، متفکران یونانی، ترجمه محمد حسن لطیفی (تهران: خوارزمی، ۱۳۷۳) ج ۱، ص ۴۶۷.
۱۸. ورنریگر، پایدیا، ترجمه محمد حسن لطفی (تهران: خوارزمی، ۱۳۷۶) ج ۱، ص ۴۰۴ و ۴۰۵.



۱۹. محمدعلی فروغی، *سیر حکمت در اروپا* (تهران: انتشارات زوار، ۱۳۷۴) ج ۱، ص ۱۴.
۲۰. کالین براون، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه طه طاووس میکائیلیان (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵) ص ۱۳۹.
۲۱. ه.ج. بلاکهام، پیشین، ص ۱۹۵ و ۱۹۶.
۲۲. مریم صانع‌پور، *خدا و دین در رویکردی اومانستی* (تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۱) ص ۱۵۶.
۲۳. همان، ص ۶۶ - ۷۲.
24. Jacques maritain, *op.cit*, p.28-38.
25. *Ibid*, p. 62-63.
۲۶. جوئل ل. کرامر، *احیای فرهنگی در عهد آل بویه*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی (تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵) ص ۳۹۲.
27. Abelson, Edwards: III/82.
28. *Ibid*.
29. *Ibid*, p.83.
30. Robert Arrington, *Western Ethics* (Blackwell, 1998) p.121.
31. *Ibid*, p.90.
32. *Ibid*, p. 148.
33. Abelson Edwards, *Encyclopedia of philosophy* Mac Millan, (London, 1972) p.90.
34. *Ibid*.
۳۵. مریم صانع‌پور، *فلسفه اخلاق و دین* (تهران: انتشارات آفتاب توسعه، ۱۳۸۲) ص ۳۶ - ۳۸.
36. Abelson.
37. *Ibid*, V/452.
۳۸. مریم صانع‌پور، پیشین، ص ۵۲.
۳۹. همان، ص ۶۴ و ۶۵.
۴۰. *نهج البلاغه*، چاپ صبحی صالح (بیروت: ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م) نامه ۵۳، ص ۱۸.
۴۱. همان، نامه ۲۵.
۴۲. همان.

۴۳. همان، نامه ۵۳، ص ۹.

۴۴. مریم صانع پور، فلسفه اخلاق و دین، ص ۱۶۱ - ۱۶۶.

۴۵. نهج البلاغه، خطبه ۲۷.



سال هشتم / شماره بیست و نهم / بهار ۸۴