

شماره: ۳۷

جزوه مطالعاتی

قارگاه شهید باقری

فرهنگ واژه ها

۱

بررسی واژه های مهم در ساحت اندیشه غرب



آزادی

۱. کلیات

واژه آزادی که برخی از نویسندگان آن را از واژه اوستایی «آزاته» و یا واژه پهلوی آزاتیه دانسته‌اند، در زبان فارسی در معانی متعددی از جمله عتق، حریت، اختیار، قدرت بر عمل و ترک عمل، قدرت انتخاب، رهایی، خلاص، آزادمردی، شادی، خرمی، خشنودی و رضایه کار رفته است.

این واژه‌ها در زبانهای مختلف به اشکال مختلفی استعمال می‌شود. در زبان عربی واژه‌های حریت، اختیار، اراده مفهوم عمومی رها بودن را به اشکال مختلف و با تفاوت‌های اندکی بیان می‌کنند. معادل دقیق واژه عربی «حر» در عبری «حور» و در سریانی «حیر» است. در زبان لاتین واژه *libertas* و در زبان فرانسه واژه *librete* بیانگر این مفهوم می‌باشند. در زبان انگلیسی نیز معادل واژه آزادی دو واژه *liberty* و *freedom* بکار رفته است. به رغم برداشتهای مختلف آزادی دارای مفهوم واحدی است که در همه برداشتهای مذکور به گونه‌ای وجود دارد. بر این اساس آزادی دارای سه مولفه اساسی است که مفهوم آن را تشکیل می‌دهد: ۱. فاعل؛ آزادی چه کسی؟ ۲. مانع؛ آزادی از چه چیزی و یا چه کسی؟ ۳. هدف؛ آزادی برای چه هدفی؟

با توجه به این سه مولفه می توان آزادی را این گونه تعریف کرد: آزادی فرد یا افرادی از قید فرد یا افراد دیگر برای انجام دادن کار و رفتاری خاص. این مولفه ها را یکی از نویسندگان غربی به نام مک کالمون این گونه در یک عبارت مختصر بیان می کند: «X is free from Y to do or be Z» در این عبارت مولفه X همان فاعل، Y مانع و Z هدف است. از این دیدگاه برداشتهای مختلفی از آزادی با تاکید بر یکی از مولفه ها صورت می گیرد که یکی از مهمترین آنها، تقسیم آزادی به دو قسم آزادی مثبت و منفی توسط آیزایابریلین است. از نظر برلین، آزادی منفی در پاسخ به این پرسش مطرح می شود که «چيست و کجاست آن قلمروی که در محدوده آن شخص - یا گروهی از اشخاص - عملاً آزادی دارند (یا باید آزادی داشته باشند) تا بدون دخالت دیگران آن چه را بخواهند عمل کنند و آن چنان که می خواهند باشند» که در پاسخ به این سوال گفته می شود: «انسان تا آنجا آزاد است که دیگری دخالت در کار او نداشته باشد.» در حالی که از نظر وی آزادی مثبت در پاسخ به این سوال مطرح می شود که منشا کنترل یا نظارت که می تواند کسی را وادار سازد که به فلان طرز خاص عمل کند یا فلان طور معین باشد چیست و کیست؟ و در پاسخ به این سوال آزادی مثبت مطرح می شود که به معنی «صاحب اختیار و ارباب خود بودن» است.

همان گونه که ملاحظه شد در این دو قسم از آزادی با تاکید بر یکی از مولفه های فوق، برداشت خاصی شکل گرفته است. تاکید بر مولفه Y (مانع) باعث شکل گیری آزادی منفی و تاکید بر مولفه Z (هدف) باعث شکل گیری آزادی مثبت شده است. واژه آزادی در وجوه مختلف و در معانی متفاوتی به کار گرفته شده است که مهمترین آنها عبارتند از: وجه فلسفی، وجه سیاسی، وجه حقوقی و وجه اخلاقی. از نظر فلسفی، آزادی به معنای «اختیار» در برابر «جبر» است. از لحاظ سیاسی، آزادی به مفهوم امکانات فرد از لحاظ حقوق مدنی، اجتماعی و سیاسی در برابر قدرت و جامعه می باشد. به لحاظ حقوقی نیز، آزادی یکی از حقوق اساسی فرد دانسته شده و ضمانت های اجرایی آن مورد توجه قرار می گیرد. و از نظر اخلاقی به معنای رهایی از تعهدات و از قید و بندهای زندگی روزمره و رهایی از هوا و هوس است.

۴. بررسی تاریخی

آزادی یکی از قدیمی ترین مفاهیمی است که در قاموس تفکر بشر مطرح شده است. این واژه هم در حوزه تفکرات غربی و هم در حوزه تفکرات شرقی به عنوان یکی از آموزه های اساسی تفکر بشری، مورد توجه اندیشمندان و صاحب نظران قرار گرفته است. آزادی در اندیشه و تفکر غرب: هر چند که آزادی در ساحت های مختلف اندیشه و تفکر غرب مطرح شده، اما در حوزه فلسفه سیاسی مورد توجه بیشتری قرار گرفته است. خصوصاً

در گونه های مختلف لیبرالیسم، آزادی سیاسی یکی از مهمترین مولفه ها و شاخصه هاست.

یکی از پرسش های اساسی در فلسفه سیاسی غرب از دوران باستان تا کنون، رابطه فرد و جامعه و یا فرد و دولت بوده است. فیلسوفان سیاسی هر کدام از زاویه خاصی به این پرسش اساسی پرداخته و پاسخ مشخصی را به آن ارائه کرده اند.

به طور کلی می توان گفت که تا قبل از توماس هابز مفاهیم محوری فلسفه سیاسی «فضیلت» و «عدالت» و رابطه آنها با مفهوم مهم دیگر، یعنی «قدرت» بوده است. اما با توماس هابز مفهوم محوری فلسفه سیاسی از فضیلت به آزادی منتقل شده و تاکنون نیز به همین روال باقی مانده است.

بدین سان از زمان هابز تاکنون آزادی به عنوان مفهوم محوری در فلسفه سیاسی غرب پاسخهای متعددی دریافت کرده است. نکته حائز اهمیت در این دوران برجسته شدن وجه سیاسی مفهوم آزادی در پرتو تحولات بوجود آمده در عرصه های مختلف تفکر غربی است.

از مهمترین نظریه پردازان آزادی در فلسفه سیاسی غرب می توان از جان استوارت نام برد که در راستای سنت فکری موج اول مدرنیته بر آزادی فرد تاکید کرد. اما فلسفه سیاسی غرب که با طرح مفهوم محوری آزادی در صدد پاسخ گویی به مساله رابطه فرد و جامعه و فرد و دولت بود، به دلائلی نه تنها نتوانست آزادی فرد را در قبال قدرت جامعه و دولت حفظ کند بلکه قدرتی فراگیر را در قالب «توتالیترانیسم» به بار آورد که در آن، آزادی فرد بطور کامل در دولت به تحلیل رفت. و موج دوم مدرنیته شکل گرفت. موج سوم مدرنیته که با نیچه آغاز گشت با تبدیل شدن به جریان فکری پست مدرنیسم مفهوم محوری فلسفه سیاسی را از آزادی به «مرگ سوژه» تبدیل کرد. بر اساس این آموزه جدید، دوران اصالت فرد و ثنویت و جدایی سوژه از ایژه (فاعل شناسا از موضوع شناسایی) در فلسفه سیاسی غرب به سر آمده و دوران مرگ سوژه فرارسیده است. از نظر متفکران عمده این دوران از قبیل نیچه، هیدگر، فوکو، ایوتار و... در تمدن غربی، فرد هویت فردی و آزادی و استقلال خودش را در جامعه و دولت از دست داده و مقهور قدرت دولت و جامعه گردیده است

آزادی در اندیشه و تفکر شرق: در مشرق زمین نیز آزادی مورد توجه اندیشمندان و صاحب نظران قرار گرفته است. به گفته فرانس روزنتال: «قدیمی ترین تعریف آزادی در خاور نزدیک در یک اثر سریانی که به شخصی به نام میشل یا بازود نسبت داده شده و در حدود سال هشتصد میلادی تالیف شده است به چشم می خورد. در این دوران متفکران مذهبی به آزادی به عنوان یکی از مسائل اساسی اخلاق انسانی توجه کرده اند. برای نمونه آفریم بزرگ آزادی را هدیه ای از جانب خداوند می داند که به عنوان بزرگترین

موهبت موعود به آدم اعطا شده است».

در حوزه تفکر اسلامی در وجه فلسفی و کلامی برای اولین بار بحث آزادی در قالب دو اصطلاح اختیار و اراده توسط معتزله مطرح شد. معتزله در برابر اشاعره با تاکید بر عقل گرایی و اختیار به استقلال انسان در فاعلیت و منشا اثر بودن و در نتیجه تفویض باور داشتند. مکتب شیعه نیز اصل اختیار را پذیرفته اما در مکتب شیعی هرگز اختیار به صورت تفویض و واگذاری که نوعی سلب اختیار از ذات حق و نوعی استقلال در فاعلیت و خداگونگی برای انسان است و طبعاً ملازم با شرک است تفسیر نشده است در فلسفه سیاسی اسلام قدیم آزادی بیشتر در وجه فلسفی و کلامی اش مورد توجه قرار گرفته است اما در دوران معاصر به دلیل شرایط و مقتضیات جدید، وجه سیاسی آزادی در فلسفه سیاسی اسلام برجسته تر می شود و به مصادیق آزادی سیاسی توجه خاصی صورت می گیرد.

۳. وجوه مختلف آزادی

۱. آزادی فلسفی- کلامی: همچنان که اشاره شد آزادی در این وجه در قالب بحث جبر و اختیار و اراده مطرح می شود. آزادی به مفهوم اختیار به این معنی است که انسان در انجام اعمال و رفتار خود اختیار دارد و مجبور نیست. به گفته استاد مرتضی مطهری: «محققین حکمای اسلامی معتقدند نظام هستی نظامی ضروری است و استثناپذیر هم نیست و در عین حال انسان در افعال و آثار خود مختار و آزاد است و حد اعلای آزادی برای انسان موجود است و این اختیار و آزادی با ضرورت نظام هستی منافاتی ندارد.» در تفکر اسلامی بشر تکویناً موجودی است مختار و صاحب اراده آزاد، یعنی در مواقع و مواضع مختلف و اوضاع و احوال گوناگون نیروی گزینش آزاد دارد و می تواند هرگونه که خود بخواهد رفتار کند.

در تفکر فلسفی غرب نیز این وجه آزادی به مثابه رکن شناختی آزادی بشر در اندیشه های بسیاری، از جمله هگل مطرح شده است که بر اساس آن آزادی چیزی جز بینش نسبت به ضرورت فرایند تاریخ نیست و کسی که بفهمد چه روی می دهد و چرا روی می دهد به یمن این فهم آزاد می شود.

۲. آزادی حقوقی: آزادی در این وجه به عنوان یکی از حقوق اساسی انسان مطرح شده است. آزادی در اشکال مختلف آن - یعنی آزادی عقیده و فکر و اندیشه و آزادی بیان و آزادی تشکیل اجتماعات و شرکت در آنها و آزادی قلم و مطبوعات - یکی از حقوق مهم انسانی است که در اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق بین المللی مدنی و سیاسی بر آن تاکید شده است. علاوه بر اقسام ذکر شده از نگاه حقوقی مصادیق دیگری می توان برای

آزادی حقوقی ذکر کرد. آزادی شغل، آزادی مسکن، آزادی فعالیتهای اقتصادی از جمله این قسم آزادیها محسوب می شود. به گفته فرانسس روزنتال: «آزادی کار کردن و کسب معاش به شیوه دلخواه را به عنوان حق اساسی برای مسلمان آزاد به رسمیت می شناخت و به آن احترام میگذاشت.» در این وجه علاوه بر پرداختن به مصادیق آزادی به عنوان حقوق اساسی به محرومیتهای ناشی از تجاوز از حدود آزادی و نقض حقوق دیگران نیز پرداخته می شود که مجازاتها و زندان از جمله مهمترین این محرومیتها تلقی می گردد.

۳. آزادی اخلاقی: در وجه اخلاقی آزادی به معنای خواست و اراده پسندیده از جانب انسان در خدمت خیر بودن، کنترل نفس، رهایی از تعهدات و از قید و بندهای زندگی روزمره و هوس و وهوس رهایی از شر و پرهیز از کارهای بد رهایی از حماقت و سرانجام رهایی از تمنیات و امیال می باشد. امیال و آرزوها انسان را برده می سازد و رهایی از آنها انسان را آزاد می گرداند. - سقراط حکیم در این باره می گوید آزادی یعنی این که فرد از بردگی امیال حیوانی خویش که از نظر عقل سزاوار سرزنش است، رهایی یابد. این وجه از آزادی که در واقع رهایی و آزادی درونی است در اندیشه های اسلامی و در آثار اندیشمندان اسلامی بطور برجسته ای مطرح شده است. در فرهنگ اسلامی نیازمندی و تعلق به دارایی و ثروت دنیوی موجب بردگی انسان گردیده، رهایی از آنها و عدم تعلق و وابستگی به آنها موجبات آزادی و آزادگی انسان را فراهم می سازد.

۴. آزادی سیاسی: تاکنون تعاریف متعددی از آزادی سیاسی ارائه شده است، از جمله: آزادی سیاسی یعنی این که فرد بتواند در زندگی سیاسی و اجتماعی کشور خود، از راه انتخاب زمامداران و مقامات سیاسی شرکت جوید و به تصدی مشاغل عمومی و سیاسی و اجتماعی کشور نایل آمده و یا در مجامع آزادانه، عقاید و افکار خود را به نحو مقتضی ابراز نماید. همانگونه که ملاحظه می شود در آزادی سیاسی بر فراهم بودن زمینه مشارکت مردمی در جامعه تاکید شده و آزادی سیاسی بنابراین تعریف، آزادی استفاده از ابزارهایی است که از طریق آنها مردم بتوانند در زندگی سیاسی خود تاثیر عملی داشته باشند. با توجه به مفهوم عامی که از آزادی ارائه شد و بر اساس تعمیم آن به آزادی سیاسی روشن می شود که مولفه Y در آزادی سیاسی بیشتر دولت و حکومت بوده و مولفه Z بیانگر اهدافی است که افراد در رفتارهای سیاسی خود در نظر دارند. برخی از مهمترین مصادیق آزادی سیاسی عبارتند از:

۱. آزادی انتخاب و حق رای: انتخاب حاکم و حکومت و مشارکت مردم در فرایند تصمیم گیری سیاسی از مهمترین رفتارهای سیاسی است که در صورت عدم مانع در این زمینه آزادی انتخاب و رای شکل می گیرد.

۲. آزادی بیان: یکی از رفتارهای سیاسی مردم، تاثیر گذاری آنان به وسیله اظهار دیدگاههای خود بر تصمیمات و عملکردهای دولت و دولتمردان است که از آن به آزادی

بیان و آزادی قلم و مطبوعات تعبیر می شود.
 ۳. آزادی تشکیل اجتماعات و احزاب: از جمله رفتارهای سیاسی دیگر مردم رقابت سیاسی است که بطور کلی می توان تشکیل انجمنها و اجتماعات و احزاب را مهمترین راه نهادینه شدن این رقابتهای دانست. اگر مردم در تشکیل این اجتماعات و احزاب آزاد بوده با موانع روبرو نباشند، این قسم از آزادی سیاسی نیز شکل می گیرد.

۴. اشاره

نکنه نخست: آزادی از جمله واژه هایی است که به رغم تعاریف گوناگون از آن همچنان واژه ای مبهم است. فقدان اجماع و اتفاق نظر درباره مفهوم آن و تعدد برداشتهای آن از جمله عواملی است که موجب ابهام مفهومی این واژه و سوء استفاده از آن گردیده است. از این رو در به کارگیری واژه آزادی لازم است ابتدا مفهوم و برداشت مورد نظر از آن مورد توجه قرار داده شود.

نکته دوم: نکته بسیار قابل توجه در بحث از آزادی این است که آزادی مطلق و بی حد و مرز به نفعی و نابودی خود آزادی م یانجامد. از این رو آزادی در هیچ مکتب فکری و هیچ نظام سیاسی مطلق نبوده، محدودیتهای نظری خاص در برابر آن ترسیم شده است. آزادی دیگران، برابری و امنیت جامعه در اندیشه ها و مکاتب مختلف از جمله محدودیتهای نظری آزادی هستند.

۳ اومانيسم

۱. کلیات

اصطلاح اومانيسم را در فارسی با واژه هایی مانند انسان گرایی، انسان مداری، مکتب اصالت انسان و انسان دوستی و مانند آن معادل قرار می دهند. اومانيسم در معنای رایج آن، نگرش یا فلسفه ای است که با نهادن انسان در مرکز تاملات خود، اصالت را به رشد و شکوفایی انسان می دهد. این مفهوم را به دشواری می توان یک مکتب خاص و مستقل مانند بقیه مکاتب فلسفی به شمار آورد؛ بلکه اومانيسم نگرشی پرنفوذ است که در بسیاری از آرا و نظریه های فلسفی دینی، اخلاقی، ادبی - هنری و نیز در دیدگاه های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی مغرب زمین از رنسانس به این سورهیسه دوانده است. واژه اومانيسم از واژگان ابداعی قرن نوزدهم است. کلمه آلمانی **Humanismus** برای اولین بار در سال ۱۸۰۸ برای اشاره به یک شکل از آموزش که تاکید آن بر ادبیات کلاسیک یونانی و لاتین است جعل شد.

بنابراین واژه اومانيسم در زمان رنسانس به کار نرفته است. با این وجود مفهوم این واژه در آن دوره، حضور کامل دارد که امروزه از آن به اومانيسم تعبیر می شود. اومانيسم در این معنای خاص بر یک جنبش فرهنگی در عهد رنسانس اطلاق می شود که اهتمام اصلی آن بر تحقیقات کلاسیک و بویژه لغت شناسی بود. هدف این جنبش فرهنگی آن بود که با توجه به متون کلاسیک فرهنگ باستانی یونانی - رومی نیروهای درونی انسان را شکوفا سازد و دانش و زندگی اخلاقی و دینی انسانها را از قیومت کلیسا آزاد کند. اما اومانيسم دارای معنای عام و متداولی نیز هست که از همان معنای خاص، سرچشمه می گیرد. در این معنای عام اومانيسم دیگر به معنای یک جنبش نیست بلکه عبارت است از «یک شیوه فکری و حالتی روحی که شخصیت انسان و شکوفایی کامل وی را بر همه چیز مقدم می شمارد و نیز عمل موافق با این حالت و شیوه فکر» به عبارت دیگر اومانيسم - طبق تعریفی که اومانيست ها ارائه می دهند - یعنی اندیشیدن و عمل کردن با آگاهی و تاکید بر حیثیت انسانی، و کوشیدن برای دستیابی به انسانیت اصیل. در واقع این معنای از اومانيسم است که یکی از مبانی و زیرساختهای دنیای جدید به شمار می آید و در بسیاری از فلسفه ها و افکار و مکاتب پس از رنسانس تا به امروز وجود داشته هر چند که ظهور و بروز آن در برخی مکاتب فلسفی و سیاسی، نظیر پراگماتيسم، اگزیستانسیالیسم، پرسونالیسم، مارکسیسم و لیبرالیسم بیشتر بوده است.

این شیوه اندیشه که «انسان» را محور توجه خود قرار می دهد از رنسانس به این سو منشا تحولات و چرخشهای فراوان در مقولات گوناگون زندگی و تمدن مردم باختر زمین شده است؛ به طوری که انسان گرایی را باید از مهمترین شالوده های تفکر جدید غرب

و اندیشه مدرنیسم به شمار آورد.

به طور کلی اومانیسم در تاریخ غرب با دو قرائت یا در دو گرایش کلی بروز کرده است. یکی گرایش فردگرا و دیگری گرایش جمع‌گرا. فردگرایی که قرائت غالب از انسان‌گرایی بوده است نه تنها اصالت را به انسان که به «فرد انسانی» می‌دهد. در عرصه حیات سیاسی و اقتصادی گرایش جمع‌گرا معمولاً در مکاتب سوسیالیسم و مارکسیسم و گرایش فردگرایانه خصوصاً در لیبرالیسم و کاپیتالیسم خود را نشان داده است.

۲. پیشینه و تاریخچه اومانیسم

هر چند اومانیسم در معنای خاص آن از جنبه‌های اساسی و زیربنایی جنبش رنسانس است اما پیشینه آن از لحاظ تاریخی به فرهنگ یونان باستان باز می‌گردد. در یونان باستان خدایان، صفات و سجایای انسانی و حتی صورت انسانی داشتند. موضوع شعر از حماسه‌های هومری تا واپسین دوره فرهنگ یونانی، انسان و سرنوشت انسان بود. اندام انسانی مهمترین مسأله هنر مجسمه‌سازی و نقاشی به حساب می‌آمد. توجه به انسان در آن دوره به حد اعلای خود رسید؛ و حتی در اندیشه سوفسطائیان انسان مقیاس همه چیز بود سقراط نیز در همان دوره تأکید فراوان بر خودشناسی داشت. به طور کلی بسیاری تاریخ فرهنگ یونانی را تاریخ وقوف به ارزش حیثیت انسان و استقلال فرد انسانی می‌دانند. با زوال استقلال یونان، فرهنگ یونانی هر چند به وصرت رنگ باخته به روم منتقل گردید. دموکراسی و آزادی فردی مطابق نمونه یونانی، در روم هرگز پا نگرفت ولی به هر حال شیوه فکر یونانی و اندیشه استقلال تفکر انسانی در روم به زندگی خود ادامه داد.

اما با ظهور و اشاعه مسیحیت در روم و دیگر نقاط اروپا و نضج گرفتن کلیسا وضع از بن دگرگون گردید. به مرور کلیسا مدعی شد که یگانه حافظ حقیقت الهی در روی زمین است. و انسان‌شناسی مسیحی بر انسان‌شناسی متأثر از فرهنگ یونانی غالب شد. در این دوره علم و فلسفه خادم الاهیات مسیحی است. در نتیجه کلیسا حق انتخاب مواد آموزشی و پژوهشی را از پیروان خود سلب م‌یکرد و حتی علوم تجربی را تحت نظارت خود در آورد.

این جریان خصوصاً در بخشی از دوره میانه ادامه داشت تا این که در قرن چهاردهم یکباره در ایتالیا گرایش آشکار به فرهنگ باستان، نخست ناآگاهانه و اندکی بعد آگاهانه به طور انفجار آمیز پدیدار شد و پس از آن به سراسر باختر زمین گسترش یافت. این جنبش به جنبش رنسانس (نوزایی) موسوم شد. نتیجه چنین نگرشی، استقلال فرد انسانی و آزادی از قیمومت کلیسا و به بیان دیگر، پیدایی اومانیسم بود. اعجاب و شیفتگی این دوره نسبت به غنا و باروری عهد باستان موجب شد که شاعران، نویسندگان،

سخنوران، تاریخ نویسان و پژوهشگرانی با عنوان «اومانیست» پدید آیند که ایده آل های خود را در آثار یونان باستان، قهرمانیهای رومیان و عقاید مسیحیان نخستین جستجو کنند.

به هر حال اومانیسم یکی از شاخصه های برجسته و جنبه های پر نفوذ رنسانس بود که با توجه به متون باستانی یونان، انسان را در مرکز تأملات خود قرار می داد. این جنبش اومانیستی بیشترین هم خود را صرف گریز از وضعیت حاکم در دوره قرون وسطا و نفوذ کلیسایی قرار داده بود؛ و چندان دغدغه نظم دادن به اندیشه های خود در چارچوبهای علمی و فلسفی را نداشت. اومانیستها، بیشتر از اندیشه هایی استقبال می نمودند که در تقابل و تخالف نظام حاکم قرون وسطایی شکل می گرفت. آنها مفاهیمی از قبیل اختیار و آزادی انسان را- در مقابل اندیشه حاکمیت امپراتوری و کلیسا و اصول فئودالیت- همواره می ستودند. طبیعت گرایی تصدیق جایگاه لذت در زندگی اخلاقی، تساهل و تسامح دینی از دیگر موضوعاتی بود بتدریج مورد علاقه اومانیست ها قرار گرفت.

جنبش اومانیستی هر چند به دلایل مختلف در پایان قرن شانزدهم میلادی- به عنوان یک جنبش- رو به اضمحلال گذاشت لکن تاثیر خود را به عنوان یک نگرش نوین، در دوره خود و جریانهای فکری پس از آن و به طور کلی بر فکر و فرهنگ و رفتار تمدن جدید غربی تا به امروز به جای گذاشته است؛ به طوری که در عرصه هنر و ادب که اومانیستها آن را به عنوان نخستین گریزگاه خود برای رسیدن به آزادی اندیشه و بیان انسانی انتخاب کرده بودند، افرادی چون پتراک (۱۳۷۴-۱۳۰۴) بوکاچیو (۱۳۷۵-۱۳۱۳) ظهور کردند که با انسان گرایی خود و این باور که فرهنگ آنها همان فرهنگ عهد عتیق کلاسیک است، بینش عصر رنسانس را پی ریزی کردند. نظرات آنان الهام بخش بسیاری از نویسندگان، شاعران، نقاشان و پیکره سازان گردید. ظهور افراد دیگری همچون اراسموس و لوتر در عرصه مذهب و پیدایی نهضت اصلاح دین، و پیشرفتهای بزرگ علمی در عرصه علوم زیست شناسی، پزشکی، شیمی، فیزیک به گونه ای تحت تاثیر این دوره و این جریان فکری است. از لحاظ فلسفی نیز اغلب فلسفه های پس از رنسانس متأثر از نگرش اومانیستی بوده اند. نکته قابل توجه این که اومانیسم دوره رنسانس، اومانیسم فلسفی نبود ولی در دوره جدید همگام با ظهور فیلسوفانی چون برونو، بیکن، دکارت، اسپینوزا در نحله راسیونالیستی (اصالت عقلی) و لاک، بارکلی و هیوم در نحله امپریستی (اصالت تجربه ای) بتدریج مفاهیم منسجم فلسفی خود را باز می یافت.

در قرنهای هفدهم و هجدهم (دوره روشنگری) تاثیر اندیشه های اومانیستی بر افکار و آثار این دوره کاملاً آشکار است. در این دوره مجموعه ای از بزرگان ادبا، فلاسفه و دانشمندان مانند ولتر، منتسکیو، دیدرو، دالامبر، لاک، هیوم کندرسه، و... می زیستند که اعتقاد عمومی آنها بر این بود که مساله اساسی و محوری وجود آدمی سر و سامان یافتن

زندگی فردی و اجتماعی او بر طبق موازین عقلی است نه کشف اراده خداوند در مورد این موجود خاکی. هدف انسان نه عشق و ستایش خداوند است و نه بهشت موعود؛ بلکه تحقق بخشیدن به طرح های انسانی متناسب با این جهان است که از سوی عقل ارائه می شود.

می توان گفت که انسان گرایی این دوره نوعی روند و حرکت فرهنگی بود که زمینه های مختلف اخلاق، سیاست، تعلیم و تربیت، اقتصاد، حقوق و دین شناسی و ... را تحت تاثیر جدی و دگرگون ساز خود قرار داده بود: در زمینه اخلاق بنا بر اندیشه انسان گرایانه ارزشها و باید و نبایدهای اخلاقی تنها بر مبنای عقل و وجدان و اخلاق علمی - و نه بر اساس اراده و خواست انسان - در قالب اکثریت - تعیین می گردد، و دموکراسی به جای تئوکراسی می نشیند. در واقع اکثر اندیشه های سیاسی قرون اخیر - خصوصاً لیبرالیسم - ب مبنای اومانیسم پی ریزی شده اند. این روند تا دوره معاصر همچنان ادامه یافته است. در واقع گذشته از بسیاری از جریانهای انتقادی که بر علیه تفکر اومانیسم عقل محور به راه افتاده است درون مایه بسیاری از مباحث اخلاقی، حقوقی، سیاسی، دینی، زیبا شناختی و معاصر را هنوز اندیشه های انسان گرایانه شکل می دهد؛ هر چند که نامی از اومانیسم در خلال برخی از این مباحث برده نشود. اومانیست های امروزی بیشترین تاثیر را از دیدگاههای اومانیستی عصر روشنگری پذیرفته اند.

۳. جمع بندی از مولفه های اومانیسم

در مجموع از قرن چهاردهم میلادی تا به امروز اومانیسم در معنای عام آن، مولفه های زیر را مدنظر داشته است. مسلماً شدت و ضعف و چگونگی بعضی از این عناصر در نحلتهای مختلف اومانیستی و اندیشه های افراد گوناگون متفاوت خواهد بود:

۱. محوریت انسان و پای بندی به خواستها و علایق انسانی؛ ۲. اعتقاد به عقل، شک گرایی و روش عملی به عنوان ابزاری مناسب برای کشف حقیقت و ساختن جامعه انسانی
۳. بر شمردن عقل و اختیار به عنوان ابعاد بنیادی وجود انسان ۴. اعتقاد به جامعه باز و تکثر گرا ۶. تاکید بر دموکراسی به عنوان بهترین تضمین کننده حقوقی انسانی در برابر اقتدار فرمانروایان و سلطه جویی حاکمان ۷. التزام به اصل جدایی نهادهای دینی از دولت ۸. پرورش هنر مذاکره و گفتگو به عنوان ابزار حل تفاوت و تقابل فهم های مختلف ۹. اعتقاد به این مطلب که تعیین جهان بر پایه واقعیات ماورای طبیعی و توجه به یک جهان غیر دنیوی برای حل معضلات بشری، تلاشی است برای ضعیف و بی ارزش کردن عقل انسانی. جهان موجودی خود پیدایش و انسان نیز بخشی از همین جهان طبیعت است که بر اساس یک فرایند تحولی مداوم پدید آمده است ۱۰. اعتقاد به این که تمام ایئولوژی ها و سنت ها اعم از دینی، سیاسی یا اجتماعی باید توسط انسان

ارزش گذاری شود، نه این که صرفاً بر اساس ایمان پذیرفته شود؛ ۱۱. جستجوی دائم برای یافتن حقیقت ملموس و عینی؛ با درک و اعتراف به این که شناخت و تجربه جدید پیوسته ادراکهای ناقص ما را از آن حقیقت عینی تغییر می دهد، ۱۲. اعتقاد به این که اومانیسیم جانشین و بدیلی واقع بینانه و معقول برای الاهیات ناامید کننده و ایدئولوژی های زیان آور است؛ زیرا با اعتقاد به اومانیسیم خوش بینی، امید، حقیقت طلبی تساهل و بردباری، عشق، ترحم و دلسوزی، زیبایی، عقل گرایی به جای بدبینی، یاس، جزمیت، گناه، خشم و نفرت، تعصبات، ایمان کورکورانه و غیر عقلانی حاکم می گردد. در این میان عناصر و مولفه هایی چون بی همتایی فرد انسانی، خرد و روش علمی هسته مرکزی و کانونی اومانیسیم را تشکیل می دهند.

۴. با توجه به سیر تاریخی و نیز عرصه فعالیت و تاثیر گذاری آن، می توان انواع مختلفی برای اومانیسیم بر شمرد:

۱. اومانیسیم ادبی: دلبستگی و تعلق خاطر به ادبیات و علوم انسانی یا فرهنگ ادبی.
۲. اومانیسیم رنسانسی: تکیه بر برنامه آموزشی که در اواخر قرون وسطا، و پس از آن همراه با احیای نوشته های کلاسیک گسترش یافت. در این زمان دوباره اعتماد به انسان برای تعیین صدق یا کذب امور، پدید می آید.
۳. اومانیسیم فلسفی: مجموعه ای از مفاهیم و نگرش ها راجع به ماهیت و ویژگیها توانیها تعلیم و تربیت و ارزشهای اشخاص انسانی. دو نوع اومانیسیم مسیحی و اومانیسیم جدید در ذیل این نوع اومانیسیم گنجانده می شود.
۴. اومانیسیم مسیحی: فلسفه ای که خود شکوفایی انسان در چارچوب اصول مسیحی جانبداری می کند.
۵. اومانیسیم جدید: این نوع اومانیسیم به نامهای اومانیسیم ناتورالیستی اومانیسیم علمی، اومانیسیم اخلاقی و اومانیسیم دموکراتیک نامیده می شود. در تعریف آن گفته شده است: فلسفه ای که هر گونه موجود مافوق طبیعی را طرد می کند. اومانیسیم جدید نیز منشای دوگانه دارد؛ هم منشای دینی هم منشای دنیوی. البته از دین در این معنا، معنایی گسترده تر از دینهای رسمی و الاهی منظور می شود. از این رو می توان گفت که دو نوع دیگر اومانیسیم یعنی اومانیسیم دینی و سکولار در ذیل اومانیسیم جدید قرار می گیرند.
۶. اومانیسیم دنیوی گرا: این نوع اومانیسیم محصول عقل گرایی عصر روشنگری در قرن هجدهم و نیز آزاداندیشی قرن نوزدهم است. امروزه بسیاری از گروه های اومانیستی نظیر انجمن اومانیسیم دموکراتیک و سکولار و اتحادیه عقل گرایان امریکایی و فیلسوفان و دانشمندان دانشگاهی از این نوع فلسفه حمایت می کنند. این نوع اومانیسیم هر گونه

تلاش ماورا طبیعی را برای حل معضلات بشری و تبیین واقعیت‌های هستی، طرد و نفی می کند.

۷. اومانیسیم دینی: بسیاری از جماعت‌های توحیدگرا و کل گرای مسیحی و همه گروه‌هایی که فرهنگ وابسته به اخلاق را ترویج می کنند، خود را اومانیسیت دینی می نامند. اومانیسیم دینی دیدگاه‌های مشترکی با اومانیسیم سکولار دارد. تنها تمایز عمده آنها، در تعریف دین و وظیفه دین است. اومانیسیم دینی، تعریفی کارکردی از دین ارائه می دهد، دین چیزی است که نیازهای فردی و اجتماعی انسان‌هایی را که از یک جهان بینی فلسفی برخوردارند، برآورده می سازد. همچنان که گذشت گرایش‌های اومانیسیتی از جهتی نیز به دو گرایش فردگرا و جمع گرانبز تقسیم می شود.

۵. تاثیر اومانیسیم بر اندیشه های دینی و فلسفی در غرب

نگرش اومانیسیتی با توجهات تازه خود نسبت به زندگانی طبیعی انسان و محیط او، بی تردید بر دستگاه دینی اثری فوق العاده داشت. اومانیسیت‌های دیندار با حرکت‌های شورشگرانه خود در صدد اصلاح دین بودند. نام جنبش دین پیرایی هر چند قرین با نام مارتین لوتر است، اما نخستین زمینه‌های آن را اومانیسیت‌ها و بویژه اراسموس روتردامی یکی از پیش‌تازان اومانیسیت فراهم آوردند. اراسموس که در واقع مبشر عقل بود، می خواست کلیسا را اصلاح کند و آن را تکیه گاه عقلانی، اخلاقی و طبیعی قرار دهد. با وجود اختلافات دیدگاه‌های اراسموس و لوتر، نظرات اراسموس نقش مهمی در قیام مارتین لوتر ^۱ که منتهی به تشکیل مذهب پروتستان شد- داشت. هر چند اولین پیشگامان اومانیسیم دینی سعی در سازگاری دادن اندیشه‌های اومانیسیتی با اندیشه‌های دینی داشتند لکن- پس از دوره اصلاح- سمت و سوی این جریان به مرور به گسترش اندیشه اومانیسیتی و غلبه و سیطره آن بر اندیشه‌های دینی و الهی تمایل پیدا کرد. به یک معنا ابتدا تلاش اومانیسیت‌ها و مصلحان بر آن بود که اندیشه اومانیسیتی در چارچوب اصول مسیحیت تبیین گردد؛ لکن بعدها، به عکس، این اصول مسیحی بود که در چارچوب اندیشه اومانیسیتی تعبیر و قرائت شد. در واقع نگرش انسان گرایانه بر نگرش دینی غالب آمد و دین‌هایی با عنوان دین انسانی مطرح گردید. شدت این حرکت به گونه‌ای بود که حتی برخی اومانیسیت‌ها از اساس منکر هر گونه آیین و حیانی شدند. از جمله این نوع تفکر می توان از مذهب انسانیت آگوست کنت، پوزیتویست فرانسوی نام برد که اعتقاد به یک مذهب بشری مبتنی بر بی‌خدایی به منظور اصلاح اجتماعی داشت.

در مجموع مهمترین تاثیر نگرش اومانیسیتی بر اندیشه‌های دینی را در غرب می توان به صورت زیر خلاصه کرد:

۱. نفی واسطه‌گری صاحبان قدرت و کلیسا، میان انسان و خدا؛ ۲. مقابله با تفاسیر ارباب کلیسا از کتاب مقدس؛ ۳. فطری دانستن آموزه‌های عصر باستان همانند تعالیم مسیحیت؛ ۴. مطرح شدن همه‌ادیان و طرح سازگاری آنها باهم؛ ۵. پیدا شدن صبغه اینجهانی و انسانی در دین

اما در مورد تاثیر این تفکر بر اندیشه‌های فلسفی باید گفت، اغلب فلسفه‌های پس از رنسانس به نحوی تحت نفوذ نگرش اومانیستی قرار گرفته‌اند. اساساً این نوع نگرش از مهمترین شاخه‌های فلسفه دوره جدید به شمار می‌آید. همچنان که گذشت اومانیسم دوره رنسانس اومانیسم فلسفی نبود اما در دوره جدید با ظهور فیلسوفانی چون دکارت، اسپینوزا، لاک، بارکلی، هیوم و ... و رواج دو جریان عمده فلسفی یعنی جریان عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی، بتدریج مفاهیم فلسفی خود را باز می‌یافت. در فلسفه‌های عقل‌گرا و تجربه‌گرایی، بتدریج مفاهیم فلسفی خود را باز می‌یافت. در فلسفه‌های عقل‌گرا اگر سخن از اصالت عقل به میان می‌آید، در واقع مرجع خود را در یک من عقلانی انسانی باز می‌جوید. همچنان که در فلسفه‌های تجربه‌گرا که بر اصالت حس و تجربه تاکید می‌شود مرجع خود را در من تجربی انسانی جستجو می‌کند. اصل معروف دکارتی یعنی می‌اندیشیم پس هستم (کجیتو) نقطه آغاز محوریت دادن به انسان در قالب «من اندیشنده» و نقطه آغاز اومانیسم فلسفی بود. البته باید دانست که در فلسفه دوره جدید و بویژه در عصر روشنگری رویکرد انسان‌گرایانه بیشتر در مباحث معرفت‌شناختی جلوه و نمود پیدا می‌کند. گروهی از اندیشمندان و فیلسوفان بر عنصر عقلی شناخت تاکید می‌ورزیدند و گروهی دیگر بر عنصر حس.

توجه به خود انسان و در نظر گرفتن هویت شخصی و فرد انسانی به عنوان نقطه عزیمت تاملات فلسفی در فلسفه‌های معاصر بویژه پراگماتیسم، مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم دنبال می‌شود که به اختصار به آنها اشاره می‌شود.

اومانیسم در فلسفه پراگماتیسم: مکتب پراگماتیسم با عمل‌گرانسبت به سایر مکاتب فلسفی نزدیکترین قرابت را با اومانیسم عصر روشنگری دارد. نمایندگان بزرگ این نحله فلسفی چارلز ساندرز پیرس، ویلیام جیمز، جان دیویی و اسکات شیلر هستند. البته اندیشه‌های خاص اومانیستی تنها در افکار جیمز و شیلر مشاهده می‌شود. اومانیسم پراگماتیسمی به طور کلی موضوعاتی از قبیل برتری و تفوق انسانی اعتبار روش علمی و بعضاً ناسازگاری ارزشهای انسانی با اعتقادات دینی را - همانند اومانیسم عصر روشنگری - می‌پذیرد؛ لکن بر سر مسائلی از قبیل ماهیت غیر قابل تغییر «عقل انسانی» و ماهیت اختیار آدمی توافق ندارد. عمل‌گراها تمایل دارند از کارآمدی و فواید و تاثیرات عملی رفتارها و پندارها و باورهای انسانی سخن بگویند. اومانیسم در اندیشه ویلیام جیمز بدین نحو بروز می‌یابد که وی حقیقت را در ارتباط با انسان و تجربه متحول او نسبی می‌داند.

انگارد. و بنابراین انسان در واقع به عنوان معیار حقیقت تلقی می شود. شیلر نیز صراحتاً مانند پروتاگوراس انسان را میزان همه چیز تلقی میکند. پراگماتیسم شیلر بیشتر از همه صبغه اومانستی دارد. نگرش انسان مدارانه وی بدان جا می انجامد که جهان را کاملاً شکل پذیر می نگرد، یعنی جهانی بی نهایت تعدیل پذیر و انعطاف پذیر در برابر انسانها. اومانسیم در فلسفه مارکسیسم: نوع دیگری از نگرش اومانستی در اندیشه های مارکسیستی تبلور یافته است. مارکس به صراحت، از واژه اومانسیم در آثار سالهای ۱۸۴۳-۴۴ خود نام می برد؛ هر چند که در آثار بعد از سال ۱۸۴۵ به ندرت آن را به کار می گیرد. دلیل این امر نیز ظاهراً مخالفت با انسان گرایی روشنگری و جنبه های فرد گرایانه آن است.

از نظر مارکسیسم فلسفه واقعاً علمی و فلسفه ای که واقعاً درباره انسان باشد را مارکسیسم عرضه میدارد چرا که به عقیده وی این تنها مکتبی است که همه جوانب انسان را مطالعه می کند و انسان را خالق تمامی فرهنگ مادی و معنوی می شمارد. سرشت انسان به نظر مارکس عبارت است از مجموعه مناسبات اجتماعی، که این سرشت با تحول مناسبات اجتماعی تحول می یابد. بدین سان انسان دائماً خودش را تغییر می دهد. گویا که خالق انسان خود اوست.

اومانسیم در مکتب اگزیستانسیالیسم: شاید بتوان گفت که اوج نگرش اومانستی را باید رافکار فلسفی اگزیستانسیالیستی جست. اساساً واژه اگزیستنس (= وجود) در این فلسفه به معنای «وجود انسان» اتخاذ شده است. از مهمترین مفاهیم مشترک در میان این فیلسوفان توجه خاص به فرد انسانی و تعیین موقعیت انسان در جهان و به طور کلی فردگرایی است. در افکار ژان پل سارتر با اعتقاد به «تقدم وجود بر ماهیت» دیگر هیچ امر عینی و آشکاری که بتوان آن را ماهیت انسانی نامید وجود ندارد. ماهیت انسانی چیزی غیر از آن چه اشخاص انجام می دهند و انتخاب می کنند نیست. اومانسیم اگزیستانسی با اومانسیم پراگماتیستی در انکار ماهیت کلی و ثابت انسانی، هماهنگی و توافق دارد. فلسفه های اگزیستانس برای دست یابی به معنای واقعی انسان تلاش می کنند. مفاهیمی که در این رابطه مطرح می شود عبارتند از: معنا و ماهیت آزادی انسانی، تعیین سر نوشت انسان توسط خود او، تقدم وجود خاص انسانی بر ماهیت وی، توافق انسان و شخصیت فردی او، مسئولیت انسان، معنای زندگی او، رنج و مرگ او، و ... باید توجه داشت که تاثیر اومانسیم تنها در این چند مکتب خلاصه نمی شود و ذکر آنها در این جا از آن روست که بسیاری از نمایندگان این مکاتب، فلسفه های خود را رسماً اومانستی خوانده اند.

۶. ملاحظه

نکته اول. با توجه به مطالب گذشته می توان دریافت که دامنه معانی اومانیسیم و گرایشهای اومانستی بسیار گسترده است. به گونه ای که با تامل و بررسی می توان لایه های مختلف معنایی آن را در دورانهای تاریخی مختلف نشان داد. اومانیسیم - در معنای عام خود - همواره محور مباحث دنیای مدرن و حتی به اشکالی مختلف، مورد توجه دوره پست مدرن است. به لحاظ گستردگی معانی اومانیسیم باید در هر گونه نقد و بررسی درباره اومانیسیم به تفکیک معنایی آن توجه داشت؛ و نیز بایستی میان گرایشهای معتدل و افراطی آن تفاوت نهاد.

نکته دوم. قابل انکار نیست که اکثر تحولات دنیای جدید و شکوفاییها و ترقیها در زمینه های علمی، صنعتی، رفاهی، حقوقی، و نیز پیدایش سازو کارها و نظامهای سیاسی مدرن و ... را بایستی به نحوی در کارنامه تفکرات اومانستی نوشت. لکن منتقدان بیشماری از ابتدای تاریخ اومانیسیم و خصوصا امروزه، برای این سکه، رویه دیگری نیز قائلند. بسیاری از ایرادهای نگرش اومانستی را می توان در توجه بی حد و حصر و افراطی به شان و منزلت انسانی، و نخوت و غرور واهی انسان به خود، و نادیده انگاشتن کاستیها و محدودیتهای خود و عقل خود خلاصه کرد. منتقدان می گویند عدم تامل در این محدودیتهای کاستیها بوده است که فرد و جامعه انسانی مدرن را دچار آسیبها و بحرانهای جدی کرده است.

انسان دوره جدید می کوشد تا خود را یگانه حقیقت هستی و خالق تمام ارزشهای واقعی اینجهانی و حاکم بر شئون هستی و سایر موجودات معرفی نماید؛ فرمانروای مطلق العنانی که هیچکس را یارای مقاومت در برابر آن نیست. این نگرش در مقاطع فراوانی خصوصا در دوره روشنگری شکلی افراطی و رادیکال یافت، و در صدد حذف هرگونه اندیشه ماورای طبیعی، و حیانی و دین الوهی برآمد؛ و اندیشه ها و رویکردهای دینی را به عنوان بزرگترین مانع جدی بر سر راه حاکمیت خرد و ارزشهای انسانی برآمد؛ و انسان را به موجودی مطلق تبدیل کرد. سپس کوشید تا ارزشها و آرمانهای انسانی و صرفا دنیوی را بر تمام عرصه های مختلف علمی، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و ... حاکم نماید؛ کوششی که در نهایت نام دین به خود گرفت و عنوان «دین انسانیت» نیز پیدا کرد.

نکته سوم. نگاه اجمالی به تحقق تاریخی و عینی این گونه نگرش افراطی به انسان و تاثیرات و پیامدهای آن نشان می دهد که همین نگرش انسان گرایانه در بسیاری از دورانهای تاریخی آن گاه که چیزی را معارض با منافع خود و به اصطلاح ارزشهای انسانی خود تشخیص داده، در مقام حذف، طرد و نابودی آن بر آمده است هر چند نگرش انسان گرایانه دیگری باشد و هر چند به نابودی انسانها و ارزشهای انسانی بینجامد. بسیاری

از طرفداران اومانیسیم با تاکید بر منافع یک طبقه، جنس و نژاد خاص از مقام و ارزش انسان سخن می گویند. این سخن معروف است که بسیاری اومانیسیت ها شاهانه بوده اند. زیرا نخستین اومانیسیت های رنسانسی، جباریت خاندانهای بورژوا، مدیچی و تودورا تثبیت کردند. اومانیسیت های بعدی در دوره مدرن و روشنگری رویای آزادی انسان را در سر می پروراندند اما در نهایت از کسانی چون فردریک دوم، بوناپارت، بیسمارک و استالین تجلیل کردند. آزادکنندگان آمریکای استعماری مانند صاحبان برده بودند. بسیاری انسان گریان بوده اند که در حذف شان زنان و کودکان و نادیده گرفتن شان برخی ادیان یا حتی زبانها و یا کسانی که رنگ پوستشان سفید نیست به نام انشان کوشیده اند. تهدید و تخری محیط زیست نیز به اعتراف بسیاری از متفکران دستاورد اومانیسیم افراطی و مطلق شمردن شان انسان است لذا به دلیل همین افراط و لجام گسیختگی اندیشه های اومانیسیتی است که عناوین زیبایی مثل آزادی، خودمختاری، عقلانیت فردی، مدارا و تساهل، بی همتایی فرد و انسانیت، به مفاهیمی چون قدرت، حاکمیت نیروها و مناسبات تولید بر سرشت انسانی (در تفکر مارکس) اراده معطوف به قدرت (در تفکر نیچه) و یا حتی نژاد برتر (در تفکر نازیستی) رنگ می بازد؛ اومانیسیمی که در چرخش تاریخی خود تبدیل به ضد اومانیسیم می شود. با توجه به آزمون تاریخی اندیشه های اومانیسیتی باید دید آیا مفاهیمی چون انسان دوستی، عقل، عشق، محبت، کمک به هم نوع، حقوق بشر، حقوق طبیعی، توانسته است بدون پشتوانه های دینی و وحیانی وافی به مقصود باشد؛ و موجب انسجام جامعه و مانع بروز فجایع اجتماعی و جهانی شود؟

نکته چهارم. در ادیان آسمانی خصوصا دین اسلام انسان علاوه بر این که از جایگاه ممتاز کرامت انسانی و جانشینی حضرت حق - یعنی آن ذات ربوبی واجد تمام صفات کمال - برخوردار است، و آسمان و زمین «مسخر» او قلمداد شده اند، اما آن چنان وانهاده در عرصه هستی نیست که غیر مسئولانه تنها به خود بیندیشد و آن گاه که چیزی را در برابر منافع خود تشخیص داد آن را ناحق تلقی کند. شان و عظمت تمامی انسانها در تفکر اسلامی محفوظ است لکن شان آنها به میزان تحصیل کمالات هم چنان افزوده می گردد. نکته بسیار مهم این که جهان بینی اسلامی شان انسان را محبوس و منحصر در امور دنیوی نمی کند؛ اساسا در این اندیشه پایگاه و شان انسان در ارتباط با مبدا و مقصد (خداوند) معنا میشود. ارزشهای اخلاقی انسانی نیز در این راستا در نظر گرفته می شود. بنابراین دین اسلام به یک معنا نگرش انسان گرایی را تا آن جا که به نفی ارزشهای انسانی، اخلاقی و الاهی نینجامد می پذیرد، و بر کسب ارزشهای انسانی و شکوفایی استعدادهای زمینی و آسمانی او تاکید می کند، اما هیچگاه انسان را یگانه خالق ارزش نمی داند.

۳ سکولاریسم

۱. واژه شناسی و تعریف

واژه سکولاریسم برگرفته از واژه لاتینی *secularis* مشتق از *speculum* به معنای «نیا» یا «گیتی» در برابر «مینو» است. و مفهوم کلاسیک مسیحی آن نقطه مقابل ابدیت و الوهیت است. سکولار یعنی آن چه به این جهان تعلق دارد و به همان اندازه از خداوند و الوهیت دور است. و سکولاریسم با لحاظ تبار لغوی خود، همان مخالفت با تعلیم شرعیات و مطالب دینی، عرف گرایي و اعتقاد به اصالت امور دنیوی است. مثلاً *secular laws* به معنای قوانین عرفی، و *secular mysticism* به معنای عرفان ناسوتی است. در زبان انگلیسی متضاد *secular* (دنیوی و عرفی) واژه *sacres* (مقدس و دینی) است. از نظر اصطلاح این واژه در سیر تاریخ، معانی گوناگونی به خود گرفته است: اولین بار در معاهده وستفالی (۱۶۸۴) به مفهوم خروج سرزمین هایی از تملک کلیسا به کار رفت. پس از آن به مرور، معانی دیگری همچون، ترخیص کشیشان تفکیک دین از سیاست، تفوق دولت بر کلیسا، تقلیب دین، و در نهایت طرد دین از ساحت حیات اجتماعی انسان را به خود گرفت. شاید بتوان به عنوان یک تعریف نسبتاً جامع در معنای نهایی و مصطلح آن بگوییم: سکولاریسم عبارت است از گرایشی که طرفدار و مروج حذف یا بی اعتنایی و به حاشیه راندن نقش دین در ساحت‌های مختلف حیات انسانی - از قبیل سیاست، حکومت، علم، عقلانیت، اخلاق و ... است. سکولاریسم در این معنای مشخص عمدتاً یکی از ویژگی‌های تمدن و فرهنگ دوره های جدید است؛ و یکی از مولفه های مدرنیته غربی محسوب می شود. قرار دادن یک معادل دقیق در قبال واژه سکولاریسم کار آسانی نیست. با این وجود واژه هایی چون «دنیا گرایی» «دنیا زدگی» «دنیوی گرایی»، «جدانگاری دین و دنیا»، «لادینی»، «دین گریزی»، «عرفی گرایی» را برای این مفهوم گسترده به کار می برند. در زبان عربی واژه «علمانیه» به معنای علم گرایی که در خود فحوایی مقابل دینی دارد و در بردارنده عقلانیت ابزاری است و نیز «علمانیه» مشتق از عالم (دنیا) را در برابر این واژه به کار می برند.

مفهوم سکولاریسم با سکولاریزاسیون تفاوت دارد؛ سکولاریسم یک گونه ایدئولوژی یا مرام و مکتب و طرز فکر است؛ که جنبه توصیه ای نیز دارد و مبتنی بر مبانی نظری و پیش فرضهای خاصی است. اما سکولاریزاسیون یک پدیده و فرایند است؛ که در جامعه و جهان خارج اتفاق می افتد؛ و با بنا به تعبیر برخی یک نظریه توصیفی (در مقابل توصیه ای) و جامعه شناختی است که در واقع آن پدیده و فرایند خارجی را توصیف می کند. پس می توان پدیده سکولاریزاسیون را این گونه تعریف کرد: فرایند یا جریانانی که در طی آن شئون سیاسی، اجتماعی و اخلاقی جامعه دیانت زدایی یا قداست زدای

می شوند. یا به دیگر سخن فرایندی است که بر اساس آن اندیشه دینی اعمال دینی و نهادهای دینی، نقش و اهمیت اجتماعی خود را از دست میدهند؛ و در نتیجه دین - به شرط بقا - به شکل یک امر خصوصی در می آید. در این فرایند مظاهر دینی در اجتماع حذف شده و یا کاهش یافته و بدون حضور دین به تدبیر امور پرداخته می شود. برای واژه سکولاریزاسیون در فارسی برابر نهاده هایی چون «عرفی شدن»، «دنیوی شدن»، «دیانت زدایی»، «قداست زدایی» به کار می رود.

این نکته را نیز باید به یاد داشت که سکولاریسم، به تعبیر بسیاری از جامعه شناسان یک گرایش دین ستیزانه است که در مواردی که ممکن باشد، معتقد به حذف دین به طور کلی و استغنائی آدمی از وحی و شریعت است. علاوه بر این نگرش سکولاریستی و حذف نقش دین مربوط به سیاست، بلکه شامل حوزه های اخلاق و هنر و علم و تعلیم و تربیت و اقتصاد نیز می شود. اما به خاطر اهمیت و جنجال برانگیزی جنبه سیاسی معمولاً بیشتر به آن پرداخته می شود.

۲. عوامل و زمینه های اجتماعی و فکری

به نظر پژوهشگران در مورد زمینه های بروز و رشد سکولاریسم از جمله به موارد زیر می توان اشاره کرد که بسیاری از این موارد در واقع جزو ادله و مستندات و یا مبانی جانبداران سکولاریسم نیز محسوب می شود.

۱. عباراتی از متون مقدس: در درجه نخست محققان از ادله نقلی اناجیل موجود و روایات حواریان و نیز تفسیر مقبولی که در کلیسا موجه می نمود یاد می کنند؛ به گونه ای که به جرات می توان گفت بذرهای سکولاریسم در همین متون مسیحی رشد یافته است. تفکیک نهادهای مسیحیت از سیاست و جداسازی عرصه آن از حکومت و باور داشتن به دو مرجع و یا دو اتوریته مستقل از هم را ارباب کلیسا با استنباط از متونی بدست آوردند که اینک در منسوب بودن آن به حضرت عیسی (ع) تردیدهای جدی صورت گرفته است. از جمله در انجیل یوحنا نقل شده است که حضرت عیسی فرمود: «اکنون پادشاهی من از این جهان نیست» (یوحنا باب ۱۹ آیه ۳۶). یا در جای دیگر گفته شده عیسی چون دانست که می خواهند او را به زور پادشاه کنند باز تنها به کوه آمد (یوحنا باب ۶ آیه ۱۵). یا در جای دیگر فرموده است: مال قیصر را به قیصر ادا کنید و مال خدا را به خدا (متی باب ۲۲ آیات ۱۸-۲۲).

۲. گفته ها و نوشته های حواریان: مستند دیگر اندیشه سکولاریسم، برخی گفته ها و نوشته های حواریان است که در دین مسیح جنبه حجیت و تقدس یافته اند. مثلاً پولس قدیس در نامه ای نوشته است: «هر کس مطیع قدرت های برتر شود؛ زیرا قدرتی جز خدا نیست؛ و آنها بی که هست از جانب خدا مترتب شده است و هر که با قدرت

مقاومت کند با ترتیب خدا مقاومت نموده است» (رومیان باب ۱۳ آیات ۱-۶). با پطرس که گفته است: «هر منصب بشری را به خاطر خداوند اطاعت کنید، خواه پادشاه را که فوق همه است و خواه حکام را که رسولات وی هستند» (رساله اول پطرس باب دوم آیه ۱۴).

بنابراین اندیشه جدایی نهاد دین (کلیسا) و نهاد حکومت از ماهیت آیین محرف مسیحیت مترشح شده است.

۳. فقدان نظام اجتماعی در مسیحیت: علاوه بر این تصریحات فوق، مسیحیت از سوی دیگر اساساً فاقد نظام و قوانین اجتماعی و حکومتی است، مسیحیان تا نیمه اول قرن میلادی خود را موظف به دستورات تورات هم می دانستند، اما پس از آن «شورای ارشلیم» مرکب از یعقوب، پولس و برنابا به نسخ شریعت موسی فرمان داد و عملاً آیین مسیحیت در دستوراتی فردی و اندک خلاصه شد و همین امر به گفته همه صاحب نظران از مسیحیت یک آیین تک ساحتی باقی گذاشت و زمینه رشد سکولاریسم را فراهم نمود.

۴. تفسیر متفکران مسیحی: تفکیک حکومت از دین، پایه پای تفسیر برخی از متفکران مسیحی رشد کرد. قدیس آگوستین (۳۵۴-۴۳۰) نظریه دو شهر (شهر خدا و شهر دنیا) را مطرح کرد و برای هر یک پادشاهی جداگانه در نظر گرفت. کلاریوس، پاپ سده پنجاهم، اندیشه تفکیک و سکولاریزاسیون را معلول ضعف و نقیصه ذاتی انسان دانست؛ و گفت چون عیسی مسیح از این نقیصه آگاه بوده، خود به تفکیک اقدام نموده است.

۵. فساد در دستگاه دینی (کلیسا): اوایل قرن چهاردهم و مقارن با دوران نوزایی (رنسانس) صفحه دیگری از سکولاریسم رقم خورد. تا قبل از آن سکولاریزم به مفهوم جدا بودن دو نهاد دین و حکومت بود، که مبتنی بر ادله متنی و عقلی بود؛ اما پس از آن آرام آرام در سیستم کلیسا مشکلاتی بروز کرد که مردم البته نه در مسیحیت بلکه در کلیسا و اعتقاد به مشروعیت اقتدار آن شک کردند؛ مثلاً کلیسا از نظر مالی و اقتصادی دچار فساد شد، روحیه ساده زیستی و زندگی مقتصد که از نصایح اکید انجیل و آباء کلیسا بود به فراموشی سپرده شد و کشیشان از راه های وقیحانه و گوناگونی به کسب درآمد پرداختند مثلاً فروش آموزش نامه، تصرف متمایل به منافع شخصی در اموال و موقوفات کلیسا، و در پی آن بوجود آمدن روحیه دنیاگرایی و سوداگرایی، از جمله مسایلی بود که مشام اندیشمندان و مردم را سخت آزار می داد. علاوه بر فساد مالی مفاسد اخلاقی نیز طبیعتاً دامن گستراند. جان پرومیار (راهب) از آن اوضاع چنین گزارش می دهد: «همه آنها (کشیشان) در شکم بارگی و باده خواری غرق شده اند؛ ... اکنون مجامع راهبان را فاحشه خانه مردمان هرزه و محل بازیگران می نامند. یکی از ماموران بازرس به پاپ نوشته است بسیاری از راهبان قمار می بازند، لب به لعن و نفرین می آلاینند، در قهوه خانه ها

می لولند، قداره می بندند، مال می اندوزند، و... «طبیعی ست در چنین شرایطی ایمان مردم به مشروعیت اقتدار کلیسا- یا به اصطلاح شهر خدا- رو به ضعف نهاده باشد. بویژه که اتفاقات دیگری هم دست به دست دادند و بر پیکر کلیسا ضربات سختی وارد آوردند. من جمله جابجایی کلیسا از رم - که در اذهان حالت فراملیتی داشت- به فرانسه (۱۳۰۳) که رشد روحیه ناسیونالیستی را موجب شد؛ و همین امر باعث پیدایی دوپایی (۱۳۷۸) و حتی سه پایه ای (۱۴۰۹) شد. این مساله زمینه اختلافهای پشت پرده را میان پاپها فراهم نمود به گونه ای که مردم شاهد نزاع پادشاهان شهر خدا شدند! و تقدس کلیسا سخت مصدوم شد. در چنین فضایی دادگاههای خشنی برای «تفتیش عقاید» هم شکل گرفت و کوچکترین اندیشه مخالف، با محاکمه های سخت روبرو می شد. به گفته ویل دورانت در تاریخ تمدن کلیسا میان سالهای ۱۴۸۰ تا ۱۴۸۸ - یعنی در مدت ۸ سال - ۸۸۰ تن را سوزانده و ۹۶۴۹۴ تن را به کیفرهای مختلف محکوم کرده است. دادگاه تفتیش عقاید کلیسا دانشمندانی چون گالیله، هوپاتیا، جوردانو، برونو، راجر بیکن، روسو، ویکلیف، ژان هوس و... را به جرم طرح اندیشه های ضد دینی محکوم نمود. این در حالی بود که تعالیم مدرسه ای کلیسا- که ملغمه ای از روایات حواریان و تفکر ارسطویی بود- به لحاظ کلامی و عقلی یارای مقاومت در برابر هیچ نقدی را نداشت و صرفاً بر اساس همان تفکر اسکولاستیک عرضه می شد.

۶. جنبش اصلاح دینی و پروتستانیسم: مفسده های نهاد کلیسا موجب شکل گرفتن «نهضت اصلاح دینی» شد، و باعث شد تا اندیشمندانی چون مار تین لوتر (۱۴۸۳-۱۵۴۶) خود را به دامن حکومت بیندازند و از آنجا فریاد اصلاح بردارند. این نهضت که در مذهب پروتستانیسم به بار نشست و تبلور یافت، منادی خصوصی سازی دین و اختصاص قلمرو آن به رابطه انسان با خدا، و حذف دین از صحنه اجتماع بود؛ و بستر مناسبی برای توسعه تفکر سکولاریستی پهن کرد. دانتیه پیش از لوتر در مشروعیت حکومت کلیسا و حتی در امور معنوی تشکیک کرده بود. ویلیام اکامی نیز تقریباً همزمان با دانتیه کتابی به نام کفر نوشت، و در آن قدرت پاپ را موجب تجاوز به حقوق زمامداران دانست. فضاحت کلیسا حتی موجب بروز این اعتقاد در مقابل آن شد که پاپ باید زیر نظر شاه انتخاب شود پس در این دوره سکولاریسم دیگر به مفهوم تفکیک نبود، بلکه مفهوم مخالفت با کلیسا و کوچک کردن حوزه سیطره آن را به خود گرفت.

۷. دوره روشنگری (ظهور علم گرایی، عقل گرایی و فرد گرایی): دوره بعدی در قرن هفدهم و هجدهم رقم خورد؛ دوره ای که اساساً نظریه حکومت خدا (تئوکراسی) مورد تشکیک واقع شد و نظریه هایی ارایه شد که مشروعیت حاکمیت را موکول به رای مردم می دانست و حکومت از بالا به پایین جای خود را به حکومت دموکراتیک و از پایین به بالا داد؛ جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴) را بنیانگذار این اندیشه می دانند. در کنار این

تفکر رشد علوم تجربی در سده هفدهم باعث بروز روحیه افراطی علم گرایی شد؛ که درست در مقابل تعالیم خرافی و مدرسه ای کلیسا واقع شد به گونه ای که حتی مساعی دانشمندان متاله و متعصب مسیحی چون گاليله و نیوتن نیز توان دفاع از دین کلیسایی و معارف آن را نداشت. این علم زدگی که روش آن تاکید مفرط بر تجربه بود اساساً به نفی لزوم تدبیر و حاکمیت خداوند انجامید خداوند بسان ساعت سازی تصور شد که جهان را آفریده و آن را به حال خود وانهاده است. بنابراین بشر سده هفده و هجده دیگر به نیروی غیبی ارواح، شیاطین و ... اعتقاد چندانی نداشت. و علومى چون جامعه شناسی، روان شناسی، فیزیولوژی و ... نیز هر کدام به طرد آموزه ها و گزاره های مسیحیت پرداختند این است که بسیاری از محققان عرب زبان واژه علمانیت (علم گرایی) را در برابر سکولاریسم قرار داده اند. البته شکوفایی علمی و رواج عقل بسندگی در آغا منجر به انکار وجود خداوند نشد، بلکه صرفاً احساس بی نیازی به معارف و حیانی و تفسیر و پردازشهای کلیسا را پدید آورد. مکتب دئیسم (خداپرستی طبیعی و یا غیر روحانی) درست در همین موقعیت فکری شکل گرفت. اما به هر حال در میان بخشهای دوره مدرن به لحاظ نظری و فکری بیشترین تاثیر را عصر روشنگری بر اندیشه سکولاریسم نهاده است. سکولاریسم خصوصاً با الهام از انسان گرایی و عقل گرایی عصر روشنگری بر محوریت نقش انسان در عالم و استقلال عقل در تمامی عرصه های زندگی تاکید می کند. بروز و ظهور تفکر جدایی دین از حوزه اجتماع اگرچه در قرنهای نخست بیشتر مستند به ادله نقلی و در دوره رنسانس مستند به ادله نقلی و در دوره رنسانس مستند به ادله ای است که طرفداران سکولاریسم به ویژه از این دوره به بعد برای اثبات اندیشه خود اقامه می کنند. از دیگر ادله جانبداران سکولاریسم علاوه بر اعتقاد به محوریت و اصالت انسان، عقیده به اصالت فرد انسانی، عقیده به حقوق طبیعی او عقیده به تقدم حق بر تکلیف و حتی گاه عقیده به ذی حق بودن و غیر مکلف بودن انسان است. تفکر انسان گرایی و فرد گرایی که در دوره روشنگری بعد فلسفی نیز یافته بود مسلماً با امر و نهی ها و باید و نبایدهای دین خصوصاً در حوزه های اجتماعی نمی توانست سازگار باشد. به هر تقدیر اندیشه جدایی دین از سیاست، فرهنگ، هنر، اخلاق و به طور کلی اجتماع در این دوره سازمان نهایی خود را یافت و صورت بندی شد؛ و در دامان فلسفه لیبرالیسم و جوامع لیبرالی این عصر، مجال فراخی برای رشد و یکه تازی پیدا کرد. باید توجه داشت که اساساً اندیشه سکولاریسم ابزار مناسبی برای غایات لیبرالیستی بوده است؛ و به خوبی توانسته است در راستای این عقیده لیبرالی که دولت رانهادی غیر ایدئولوژیک میدانند به کار آید. تشکیک های جدی در متون مقدس نیز موجب بروز عقایدی در این دوره شد که به حرکت سکولاریسم کمک می داد. توضیح این که،

تا سده شانزدهم با بررسی های پژوهشگران معلوم شده بود که انجیل صرفاً سیره مسیح است که بیش از نیم قرن پس از تصلیب نوشته شده است؛ و چون توسط ذهن و حکم غیر معصوم نگارش یافته بود تقریباً در این دوره صرفاً بازتاب فرهنگ زمانه دانسته شد و حاصل، این بود که شریعتمداری و باور داشت دینی فقط یک امر فردی و قلبی (پیتیسیم) تعریف شد. دیانت بر این اساس عبارت است از تجربه دینی فردی و شهود قلبی هر فرد متدین. ویلیام جیمز و شلاپر ماکر از جمله تئوریسین های بعدی این اندیشه هستند. پر واضح است که دین بر آمده از تجارب فردی از جنبه های اجتماعی منزوی و تهی می شود. دین فردی اشکال گونه گونه ای به خود می گیرد و هریک از تجارب در جای خود درست می نماید؛ و این یکی از نقطه های است که پلورالیسم یا تکثر گرایی دینی اخیراً از آنجا رخ می نماید و سکولاریسم را یاری می رساند.

۳. جمع بندی

در یک جمع بندی کلی با توجه به مباحثی که در سیر تاریخی گذشت می توان گفت: استعداد و آمادگی متون مقدس و آیات عهد جدید، گفته های حواریان، فقدان نظام سیاسی در مسیحیت، سیره نظری و عملی کلیسای سنتی، جزمیت افراطی و بی دلیل سران کلیسا در قرن وسطا، و رفتار خشن آنان نسبت به مخالفان، و دخالت مستبدانه در شئون اجتماعی و حکومتی، همراه با فساد مالی و اخلاقی و دنیازدگی افراطی، ناتوانی نظام معارفی کلیسا از پاسخ به شبهات و پرسشهای کلامی و فلسفی، پیدایی رنسانس و نهضت رفرمیسم (اصلاح دینی) و جنبش و تفکر اومانیسیتی، ظهور جنبش فکری روشنگری، رشد علم و صنعت، گسترش روحیه علم گرایی و شیوع عقلانیت ابزاری و تفکر عقل بسندگی، و ظهور لیبرالیسم و جوامع لیبرالی، از جمله عوامل تبلور و تکامل گرایش سکولاریسم و فرایند سکولاریزاسیون در مغرب زمین هستند. در واقع تمامی این عوامل پدیده ای عام و فراگیر و پر سلطه ای به نام پدیده «مدرنیته» را در دوران جدید بوجود آورد که سکولاریسم و سکولاریزاسیون یکی از مولفه ها و ویژگی های آن پدیده عام محسوب می شود.

همچنان که می توان از مطالب گذشته نیز بدست آورد سکولاریسم به عنوان یک ایدئولوژی یا یک نگرش بر مبنای و مقدمات نظری خاصی مبتنی و استوار است که مهمترین آن ها را می توان بدین قرار دانست:

۱. روحیه علم گرایی یا علم پرستی
۲. عقل گرایی دوره روشنگری (اعتقاد به عقل بسندگی و برنامه ریزی عقلانی)
۳. اومانیسیم و اعتقاد به مرکزیت انسان
۴. سنت ستیزی و تجددگرایی (مدرنیسم)

۵. اعتقاد به آزادی و آزاداندیشی

ذکر این مطلب لازم است که اگرچه نظریه سکولاریسم با تفکرات جمع گرایانه و غیر لیبرال نیز می تواند موافق در آید؛ اما با توجه به تحقق تاریخی و عینی سکولاریسم، می توان دو مبنای «فردگرایی» و «لیبرالیسم» را نیز به مبانی و مقدمات تئوریک سکولاریسم اضافه کرد.

توضیح این نکته نیز سزا و بجاست که سکولاریسم اگرچه در ناحیه «اجرا» با حضور دین به مثابه امری فردی و شخصی، چه بسا ناسازگاری نشان ندهد، اما در ناحیه «طرح»- از آنجایی که طرح آن بر مبنای علم گرایی و علم زدگی استوار است با الحاد و بی دینی و آتئیسم و لائیسیسم تلازم و هم آغوشی آشکاری دارد. چرا که علم گرایی- برخلاف علم و علمی بودن- روحیه ای است که در تمام شئوون زندگی تنها به روش علمی معتقد است؛ و ملاک و میزان همه چیز را یافته های علمی می داند و نتیجه و لازمه بی چون و چرای آن انکار عوامل و حقایقی است که قابل دسترسی حسی و علمی نیستند. لذا سکولاریسم را گاه گرایش فکری «دین ستیزانه» ای میدانند که معتقد به حذف دین و استغناء آدمی از دیانت است.

۴. ملاحظه

نکته اول. در یک ارزیابی کلی می توان گفت، در زمینه و شرایطی که برخی دست نوشته های بشری در کتاب مقدس نفوذ کرده بود، ضمن همجواری با پاره ای تفکرات یونانی، در دستگامی فاسد و خشن تحت عنوان کلیسا به مثابه نهاد دین حضور رسانده بود و سالیان درازی حق اندیشه و نقد را از همگان ستانده بود، ایده ای رویداد تا با بسیاری از این باورهای گزاف و دست اندازیها و تجاوزهای ظالمانه بستیزد، و عرصه را بر آن کاملاً تنگ کند. این ایده همان سکولاریسم است، که -همچنان که گذشت- متناسب با هر دوره به گونه ای و در صورتی خاص رخ نموده است.

نکته دوم. دین اسلام و نهادهای دینی آن شرایط متفاوتی با مسیحیت داشته و دارند: تفسیری که آموزه های اسلامی از دنیا ارایه می دهند نه در مقابل دین است و نه منافعی آخرت؛ بلکه دنیا در واقع مکمل، مقدمه و مزرعه آخرت تلقی می شود و آبادانی و بهره گرفتن از آن در جهت کمالات فردی و اجتماعی حقی محسوب می شود که تکلیف نیز از آن پشتیبانی می کند.

دنیای مذموم، دلبستگی های کودکانه نسبت به دنیا است، که سرچشمه شقاوت، بخل و حسد و گناه است. اما تدبیر امر معاش و سیاست گذاردن برای بهره مندی عادلانه از مواهب دنیوی جزو سیره عملی پیشوایان اسلام است. به بیان دیگر اسلام دارای دور رکن است: نخست اعتقاد به خداوند یکتا و به پیامبران الهی و آن چه بر ایشان نازل شده؛

و دیگر احکام عملی که برای چگونه زیستن و نحوه ارتباط و بهره‌وری انسانها از مواهب خداوند تدوین یافته است. این احکام متشکل از گزاره‌های اخلاقی، حقوقی و تکلیفی است که همه‌ساحت‌های سیاسی و اجتماعی را نیز در بر می‌گیرد. بنابراین قیاس این دین که متن کتابش از هرگونه تحریفی مصون مانده، و در بسیاری از مسایل احکام گوناگون سیاسی و حکومتی را بیان داشته اساساً با دین مسیحیت مع الفارق و بی ربط است. اسلام برای تدبیر سیمای کلان امور این جهانی قائل به دو نهاد نیست؛ و امر حکومت را نیز ابتداءً فقط از آن خدا و از ویژگی‌های او می‌شمارد. این دین، دنیا را روی دیگر سکه آخرت می‌بیند. آیات و روایات بسیاری در مقوله اقتصاد، سیاست و حکومت وجود دارد که نشان دهنده اهتمام اسلام به امور دنیوی مسلمانان است؛ امام باقر (ع) می‌فرماید: کسی که برای بی‌نیاز شدن از مردم و ایجاد گشایش بر خانواده و محبت ورزی به همسایه در صدد کسب روزی باشد خدای را در حالی ملاقات می‌کند که چهره اش ماه‌گون خواهد بود.

امام رضا (ع) می‌فرماید: امامت، جانشینی خدا و انبیاست؛ امام زمامدار دین است و پیوند دهنده ایشان است، اوست که دنیای مردم را آباد می‌کند.

در فقه اسلامی، برای حیات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی نیز صریحاً احکام، حقوق و تکالیفی تشریح شده که چهارچوب این عرصه‌ها را مشخص می‌نماید. و این مقولات ابزاری برای کسب کمالات و تقرب به پروردگار و وسیله‌ای برای آبادانی آخرت محسوب شده است. در واقع گستردگی دستورات اسلامی در تمام شئون بشری نه به تفکیک حوزه دین از سیاست مجالی می‌دهد و نه مانند دین کلیسایی هرگونه قرائت دنیاگرایانه و مادیت‌محور را تجویز می‌کند. احکامی که در باب خمس، زکات، انفال، نحوه فعالیت‌های اقتصادی، رابطه با اهل کتاب، جهاد و حراست از مسلمانان، احکام کیفری و قضایی، حدود، دیات، آشکارا دیده می‌شود و نیز توصیه‌هایی که در متن آموزش‌های اسلام مبنی بر دعوت مومنان به محاسبه، برنامه‌ریزی، نظم از اعمال مدیریت صحیح، توجه به عقلانیت و رشد و توسعه اقتصادی توأم با تقوا و تزکیه روحانی، وجود دارد. همه‌گویای این است که اسلام دین دنیا و آخرت و سیاست و زندگی و سلوک به سوی خداست. بدین ترتیب از اساس می‌توان تعبیر «مسلمان سکولار» را تعبیری تناقض‌آمیز خواند. نکته سوم، متفکران فراوانی به اجتماعی بودن دین اسلام و قیاس‌ناپذیری آن با سرنوشت مسیحیت تصریح کرده‌اند. جلال آل احمد در این باب می‌گوید: «دلیل دیگر آن‌لا مذهبی‌ها این بود که مسیحیت برای اداره امور معاش مردم راهی نداشت، ... اما اسلام و بویژه تشیع ... در همه آنها فراوان قانون‌گذارده است.» اقبال لاهوری می‌گوید: «چنین چیزی در اسلام روی نخواهد داد، چه اسلام از همان آغاز، دین اجتماعی و کشوری بوده است.» دکتر شریعتی معتقد است، دین و دنیا در اسلام قابل تفکیک

نیست. وی تز جدایی دین از دنیا را القای استعمار می داند که توسط روشنفکران در داخل تکرار می شود.

بسیاری از متفکران دیگر، نظیر پروفیسور گارون، حامد الگار، عبدالعزیز ساشادینا، محمد نقیب عطاس و ... نیز به قابل قیاس نبودن اسلام و مسیحیت در این جهت تذکر داده است. همچنین جامعه شناسان برجسته ای در غرب معاصر، همچون تلکت پارسونز، رابرت بلا، میلتون ینگر، اشتارک، بینبرگ و دیوید مارتین نیز بر این نکته تاکید دارند که سکولاریزاسیون، پدیده ای عام و فراگیر و جهان شمول نیست و نباید آن را امری اجتناب ناپذیر دانست.

نکته چهارم. البته داستان اسلام و تعالیم آن و داستان سرنوشت ممالک اسلامی، دو ماجرای متفاوت است. متأسفانه در بسیاری سرزمینهای اسلامی به دلیل ناآشنایی با تعالیم دین، و از روی بی هویتی و غرب زدگی، حکومتهای کم و بیش سکولار پی ریزی شده اند. از جمله، در سالهای ۱۸۶۱ در ترکیه، مدارس دینی تعطیل و قوانین فقه اسلامی مهجور افتاد، و به جای آن قوانین غربی جایگزین شد. به سال ۱۹۲۲ طی رساله ای (الخلافة و سلطه الامه) اندیشه سکولار تئوریزه شد و مجلس ملی آن کشور آن را منتشر نمود. در ایران نیز افرادی چون رستم الحکما و آخوندزاده قائل به تفکیک حکومت و سیاست از دین بودند. در نیم سده گذشته نیز در مشروعیت حکومت دینی تشکیکات فراوانی صورت گرفت. این تفکر وارداتی پس از پیروزی انقلاب اسلامی به سال ۵۷ دوباره جان گرفت و به شدت ترویج شد.

نکته پنجم. علاوه بر قیاس ناپذیری اسلام و مسیحیت در بسیاری از جهات، و گذشته از این که سکولاریسم بیش از آن که مستند به دلیل باشد، علل و عوامل اجتماعی در بروز آن نقش آفریده است، با این همه، ادله ای که سکولاریست ها - امروزه - برای شمول اندیشه خود اقامه می کنند، حتی از زاویه نگاه برون دینی نیز دچار مشکلات است. اساساً سکولاریسم نظریه ای است که به لحاظ علمی تنقیح کافی در آن صورت نگرفته است و مبانی و اصولی - چون عقل بسندگی و علم گرایی و فرد گرایی - که این نظریه بر آنها استوار است در دوران جدید سخت دچار چالش و تردید و بحران است. یاس و نومییدی از علم گرایی و خرد انسانی، و حتی گریز از آن و انکار عقیده به پیشرفت در دوران جدید حاکی از همین واقعیت است.

با چنین اوصافی نمی توان با تعمیم بخشی نظریه سکولاریسم و عقلانیت آن جریان سکولاریزاسیون را در همه جوامع، امری محتوم و اجتناب ناپذیر و به مثابه یک جبر تاریخ پنداشت؛ و آن را به عنوان یک نسخه بی بدیل و علاج بخش همواره توصیه کرد. نکته ششم. پیش از این نیز گذشت که استقبال شدید جوامع اروپایی از نظریه سکولاریسم و رواج بهت انگیز آن، و حاشیه نشین شدن و بلکه در بند شدن دین، بیش از

آن که مستند به دلیل و اندیشه باشد، متکی به علت و انگیزه و برخاسته از عملکردهایی بود که ماجرای آن گذشت؛ اینک این تجربه تاریخی و این هشدار باش بزرگ می تواند و باید برای مروجان دین و مذهب و نیز برای کارگزاران هر حکومت دینی همواره نصب العین قرار گیرد و به کار آید.



۴ شکاکیت

تعریف شکاکیت

مراد از شکاکیت یا شک گرایي، مفاد کلمه انگلیسی **skepticism** یا **skepticism** است، که از کلمه یونانی **skeptikos** به معنای محقق، کنجکاو و جستجوگر گرفته شده است. یکی از جامعترین تعاریف شکاکیت تعریفی است که در دایره المعارف روتلج ذکر شده است: شکاکیت، دیدگاه‌هایی را در بر می‌گیرد که به نحوی امکان دستیابی به معرفت را انکار می‌کنند، خواه این انکار فقط ناظر به امکان معرفت یقینی باشد، خواه ناظر به موجه بودن معرفت یا معقولیت آن و خواه این انکار به معنای این سخن باشد که اثبات معرفت، معقولتر از انکار آن نیست.

تعریف معرفت: معرفت را به باور صادق و موجه تعریف کرده‌اند. موجه بودن اصطلاحی است معرفت‌شناسانه، که برای بیان و ارزیابی معقولیت یک باور به کار می‌رود. آیر شرط لازم و کافی را برای معرفت این‌گونه بیان می‌کند: S می‌داند که P اگر و تنها اگر P. ۱ صادق باشد؛

S. ۲ مطمئن باشد که P صادق است؛

S. ۳ برای اطمینان خود دلیل داشته باشد، که P صادق است.

شرط اول یعنی صادق بودن گزاره موجب می‌شود که علم و معرفت از جهل مرکب متمایز شود. شرط دوم، یعنی اطمینان داشتن نشان‌دهنده رابطه انسان با علم و معرفت است. به این ترتیب وقتی امور خارجی معلوم می‌شوند، که انسان وجود داشته باشد، و به آن آگاهی داشته باشد. بنابراین در شرط اول رابطه گزاره با واقع مطرح است و در شرط دوم رابطه گزاره با انسان یعنی با فاعل شناسایی لحاظ شده است. اما شرط سوم، برای این است که حدس را نامعتبر بداند. پس اگر انسان با حدس به اطمینان برسد، معرفت مصطلح حاصل نشده است.

۲. پیشینه تاریخی و ادوار شکاکیت

تا قبل از قرن پنجم پیش از میلاد هیچکس شک و تردیدی در امکان علم به واقعیت نداشت؛ و این اصل به عنوان پیش فرض هر اندیشه‌ای محسوب می‌شد. هرچند اختلاف نظرهایی در طریق کسب معرفت وجود داشت. مثلاً هراکلیتوس - بر خلاف پارمنیدس که نقش عقل را در فرایند شناخت برجسته می‌ساخت - بر نقش حواس آدمی تاکید بیشتری داشت. اما هر دوی آنها در امکان علم به واقع تردیدی نداشتند. در قرن پنجم قبل از میلاد شکاکان نخستین، یعنی سوفسطاییان این سوال را طرح کردند که آیا عالم طبیعت همان‌گونه است که ما به آن علم داریم؟ شکاکیت افراطی به این

جا انجامید که گرگیاس معتقد شد اساساً چیزی به عنوان واقعیت وجود ندارد، و اگر هم وجود داشته باشد ما از شناختش ناتوانیم؛ و اگر هم قادر به شناختش بودیم، توان انتقال به دیگران را نداشتیم. بنابراین، این قرن را می توان سرآغاز شکاکیت و معرفت شناسی دانست. پیدایش شک گرایمی موجب رواج بیشتر مباحث معرفت شناسی شد. زیرا قبل از طرح شک نسبت به واقع امکان معرفت امری مفروض بود.

جنبش گسترده شکاکیت با پیرون الیسی در حدود ۳۰۰ سال پیش از میلاد به طور فراگیر آغاز شد. او هدف فلسفه را رسیدن به آسودگی خیال می دانست و جستجوی حقیقت را کاری بی حاصل قلمداد می کرد. به عقیده او کسب معرفت یقینی هم محال است و هم مخالف با فراغت و آسودگی.

معمولاً شکاکان برای مدعای خود دلیل اقامه نمی کردند، اما برای نخستین بار در قرن اول پیش از میلاد، آنزیدموس ادله شکاکان را در قالب ده دلیل تنظیم کرد. اگرینا نیز در قرن اول پس از میلاد کوشید تا به استدلال های شک گرایان نظم جدیدی بخشد.

به طور کلی شکاکیت ادوار مختلفی را پشت سر گذاشته است:

۱. شکاکیت دوران اول: در این دوران همچنان که گذشت شک عام و فراگیر پیرونی در همه جا مطرح بود. این دوران را دوره اول شک نامیده اند.

۲. شک دوران دوم: قرون وسطا (حدود هزار سال) علی رغم برخی نزاعها و تشکیک ها، به نسبت به دورانهای دیگر عمدتاً با حال و هوایی جزمی سپری شد. اما صورت آشکار شک دوره دوم در اروپا همزمان با رنسانس در رابطه با گزاره های مربوط به ما بعدالطبیعه و خصوصاً گزاره های مربوط به دین اتفاق افتاد. در این دوران در مسائلی مثل وجود خدا، ارده انسان، و جاودانگی او و ... رخنه شک و تردید ایجاد شد. مونتینی را می توان بنیانگذار شکاکیت در این دوران دانست. دکارت نیز در این دوره و قرن ۱۷ «شک روشی» یا «شک دستوری» را مطرح کرد. دغدغه اصلی دکارت پیدا کردن راهی برای رسیدن به شناخت یقینی و رهایی از شکی بود که با مونتینی آغاز شده بود. لذا شک روشی را به عنوان روش و معبری برای رسیدن به حقیقت پیشنهاد نمود. او ابتدا شک کرد که این احتمال وجود دارد که تمام معرفتهای ما جز خواب و خیال و یا القائات یک «شیطان فریبکار» چیزی نباشد. آنگاه از طریق قضیه معروف «کجیتو» (من شک می کنم پس هستم) در صدد برآمد تا جای پای برای اطمینان و یقین پیدا کند، و آن را به قضایای دیگر تسری دهد. اما به اعتقاد پژوهشگران دکارت با تفکیک میان سوژه و ابژه (متعلق شناسایی و فاعل شناسنده) نوعی شکاکیت را در فلسفه جدید متدوال کرد (البته پیداست که احتمال «در خواب یا خیال بودن همه»، یک احتمال مهمل و فاقد معناست. چرا که مستلزم بی معنایی خواب و خیال می شود؛ در واقع خواب در تقابل با بیداری معنا می یابد و درک می شود).

۳. شک دوران سوم: این دوره با دیوید هیوم آغاز می شود. می توان گفت شک گرایبی دوران مدرن - و حتی پست مدرن - به نحوی از هیوم تاثیر پذیرفته است. در واقع هیوم را می توان بنیان گذار شک دوره سوم دانست. او علم و معرفت را حتی در امور تجربی و حسی مورد شک و تردید قرار داد. دیوید هیوم در رساله اش در باب طبیعت آدمی، می گوید: کسانی مانند، مونتنی معتقد بودند که گزاره های دینی اثبات ناپذیرند، چون فراحسی اند. اما من معتقدم که حتی در باب محسوسات هم نمی توان به علم و معرفت دست یافت. به نظر او قصه معرفت و شناخت آدمی، قصه کسی است که همه اشیای سیاه را سفید می بیند، و تمام اشیای سفید را سیاه می بیند. چنین شخصی دارای خطای منظم خواهد بود، و هیچگاه به خطای خود پی نخواهد برد. بنابراین در حوزه حسیات هم نمی توانیم ادعای علم و معرفت داشته باشیم. انتقادات فراوانی به هیوم وارد شده است که در پایان به برخی از آنها اشاره خواهیم کرد. فلسفه کانت در واقع از جهتی پاسخی بود به شک هیومی. کانت اگرچه جهان نفس الامر را غیر قابل شناخت می دانست، اما بر خلاف هیوم جهان ظاهر و پدیدار را شناخت پذیر و قابل دسترسی می شمرد. بنا به فلسفه کانت مفاهیمی چون «علیت» از مقولات و کارکردهای ذهن آدمی تلقی می شود. و وجود ضروری علیت در عالم واقع و نفس الامر مورد پذیرش واقع نمی گردد، یا به تعبیری در آن شک می شود. در واقع می توان فلسفه کانت را موضعی نیمه شکاکانه تلقی کرد که چندان تأثیری در راستای زدودن هاله شک از فلسفه جدید نداشته است. از جمله انتقاداتی که به کانت توسط کسانی چون شلینگ وارد شده است این است که: ۱. گزارشی که کانت از وجود نفس الامر داده است خود، متفرع بر نوعی دسترسی به آن و شناخت آن است. ۲. کانت می پذیرفت که ادراک و شناخت انسان محصول تاثیر عالم واقع بر مقولات فاهمه است. و این خود نوعی اعتراف به تاثیر گذاری و عقیده به جود علیت در جهان غیر پدیداری و نفس الامری است. جریان کلی حاکم بر فلسفه پس از کانت گونه هایی از شکاکیت را با خود داشته است. اما با وجود این کمتر فیلسوفی تمایل داشت که خود را شکاک بنامد. به طور کلی شکاکیت پس از مونتنی، اعتماد به نظامهای متافیزیکی سنتی را تضعیف نمود. در اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ افکار آمپریست ها و پوزیست ها مانند ارنست ماخ، برتراند راسل، رودولف کارناپ و دیگران، راجع به متافیزیک، در بردارنده شکاکیتی راجع به امکان هر معرفت متافیزیکی بود؛ به این معنا که هر معرفتی و رای پدیدار و عالم تجربی و حسوس امکان ناپذیر و یا بی معنا تلقی می شد (ر. ک تجربه گرایی). پوزیتویست های منطقی نیز در اوایل قرن ۲۰ تلاش می کردند، اصطلاح «معرفت» را عمدتاً در دو مورد قابل کاربرد بدانند، یکی قضایای تحلیلی (توتولوژی های منطقی حقیقی)، و دیگری حقایق اثبات پذیر تجربی. از این طریق با بی معنا خواندن و انکار مابعدالطبیعه می خواستند مسائل

شکاکیت را از سر راه بردارند و در واقع به یقین برسند. اما از نظر تاریخ فلسفه آنها نیز به نوعی در رده شکاکان قرار گرفتند.

پراگماتیست‌ها از ویلیام جیمز به بعد، تلاش کردند، که با محدود کردن معنای «معرفت حقیقی» به فرضیه‌هایی که در عمل «کارآمدی» آنها اثبات شده است، مشکلات شک‌گرایی را از بین ببرند، و نزاع دیرین حقیقت و مطابقت با واقع را از این طریق حل کنند اما بنا بر این تفکر نیز حقیقت یک چیز غیر عینی، «نسبی» و در گرو شرایط و زمان و ... خواهد بود.

دیدگاه‌های دیگری نیز در سده اخیر، خودآگاه یا ناخودآگاه، متضمن جنبه‌های مختلفی از شکاکیت سنتی بوده و هستند. فریدریک نیچه، کارل مارکس، زیگموند فروید، کارل منهیم و کارلس بیرد، و ... هر یک دارای نوعی و مرتبه‌ای از افکار شکاکانه یا نسبی‌گرایانه‌اند. هر یک از این متفکران عقاید و باورهای انسان را معلول عامل یا عوامل خاص - از قبیل عوامل اقتصادی، اجتماعی و روان‌شناختی می‌دانند؛ در واقع عقاید ما «مسبوق به علتند نه مسبوق به دلیل»؛ بنا بر این حقایق نسبت به اشخاص و شرایط مختلف تغییر می‌کنند. ایمان‌گرایان معاصر نیز شک‌گرایی را راهی بسوی ایمان‌گرایی دینی می‌دانند. به عقیده اینها ایمان می‌تواند با شک جمع شود.

کارل پوپر نیز در قرن حاضر با طرح نظریه «ابطال‌پذیری» معتقد است نظریات علمی و تجربی تنها به طور موقت و تا اطلاع ثانوی معتبرند. لازمه سخن او نیز نوعی نگرش منفی به علم است. در واقع در این نگاه - خواسته یا ناخواسته - تاریخ علم، سیری است از فرضیات باطل شده، به سوی فرضیات احتمالا باطالی که هنوز فرصت این که به محاق ابطال بیفتند پیدا نشده است.

نمونه بارز نسبی‌گرایی و شک‌گرایی در آثار پست‌مدرنیست‌ها در قرن بیستم نیز دیده شده می‌شود این رویکرد با هرگونه مطلق‌دانستن حقیقت و جهان‌شمول دیدن آن به شدت در چالش است. پست‌مدرن‌ها فهم و شناخت انسان را اسیر پیش‌فرضها و فضا وافق‌گفتمانی و فرهنگی می‌دانند؛ و صریحاً اعلام می‌کنند که واقعیت‌صنع ما و فرهنگ و گفتمان ماست.

۳. انواع شکاکیت

شکاکیت از جهات مختلف تقسیم‌بردار است. از جهتی می‌توان آن را به سه قسم زیر تقسیم کرد:

۱. شکاکیت استدلالی: مقصود این است که فرد شکاک برای شکاک بودنش به دلیل و برهان منطقی استناد می‌کند (البته همچنان که واضح است اقامه دلیل برای شکاک امری ناممکن است؛ همانند انسان لالی که فریاد بزند: من لال هستم. در واقع شکاک

نمی تواند استدلال کند؛ فقط او قادر به سکوت کردن و امتناع از حکم کردن است).
 ۲. شکاکیت سوالی: در واقع در این نوع، برای اثبات عدم توانایی انسان در حصول معرفت استدلال نمی شود، اما اگر بخواهیم این نوع شکاکیت را به شکل شبه استدلالی بیان کنیم، می توان این گونه مطرح کرد که: کسی نمی داند که - صادق است مگر آن که دلیلی برای علم خود بیاورد. مسلماً آن دلیل نیز خود نیاز به دلیلی دارد که منجر به تسلسل و شکاکیت می شود.

۳. شکاکیت مستند به طرز تلقی: این شک گرایي، یک نوع وسواس مزاجی و روحی است. در واقع برای چنین شخصی مقدمات و مبادی که برای دیگران ایجاد یقین و باور می کند، برای او یقین و باور ایجاد نمی کند. انواع شک گرایي از جهت های دیگری نیز قابل تقسیم هستند: بعضی از شکاکان هم علم و هم یقین موجه را غیر ممکن می دانند، و برخی معتقدند که حصول علم ناممکن است اما می توان یقین موجه بدست آورد؛ یعنی ممکن است که برای یقین خود دلیل اقامه کرد و در این صورت یقین ما موجه خواهد شد؛ اما راهی برای احراز این که آیا این یقین مطابق واقع است یا نه، نداریم.

بعضی از شک گرایان معتقدند که حصول علم به برخی گزاره ها (مثلاً گزاره های مابعدالطبیعی) امکان ناپذیر است، اما فهم آن ممکن است، یعنی این گزاره ها دارای معنا هستند. اما بعضی مانند پوزیتیویست های منطقی می گویند: علت عدم امکان علم، عدم فهم و بی معنایی این گزاره هاست. مثلاً گزاره هایی مانند این که «ماورالطبیعه وجود دارد» گزاره ای بی معناست، و اصولاً چنین گزاره هایی نامفهومند.

۴. حوزه های شکاکیت

ادله ای که شکاکان استدلالی ارائه می کنند، یا برای اثبات شک به نحو فراگیر و عام است، به این معنا که شک را در تمام حوزه ها سرایت می دهند، و یا برای اثبات شکاکیت در حوزه یا قلمرو خاص است. بنابراین شک گرایي را به مقتضای ادله شکاکان می توان به دو صورت ذیل تقسیم کرد:

۱. شکاکیت عام (فراگیر): مراد از این نوع شکاکیت این است که هیچ نوع علم و معرفتی در هیچ یک از حوزه های معرفتی - اعم از حوزه واقع و خارج، حوزه اخلاق، و حوزه دین، و ... - برای انسان امکان پذیر نیست.

۲. شکاکیت خاص (منطقه ای): در نگاه چنین شکاکی فقط حوزه های خاصی وجود دارد که به دلیل ویژگی های آن حوزه انسان نمی تواند به علم و معرفت یقینی دست یابد. بنابراین در این حوزه ها باید سکوت کرد و از حکم کردن باز ایستاد. عمده شکهای خاص یا منطقه ای در دو حوزه اخلاق و حوزه مابعدالطبیعه و دین است.

۱. حوزه اخلاق: بعضی معتقدند راجع به گزاره های اخلاقی نمی توان به علم و معرفت یقینی دست یافت. برای مثال نمی توان به گزاره هایی چون «عدالت خوب است»، «ظلم بد است»، علم یقینی و مطلق و ثابت پیدا کرد. تنها وقتی به چنین علمی می توان دست یافت که با امور واقعی و خارجی سر و کار داشته باشیم. به عبارتی در جهان فقط موجودات و «هست» ها وجود دارند؛ اما «ارزش» ها و باید و نبایدها، وجود خارجی ندارند. (باید توجه داشت که این مطلب مبتنی بر این پیش فرض است که ارزشها از سنخ واقعیتهای نباشند، و نتوان بایدها را از هست ها بدست آورد. البته بحثی وجود دارد که آیا می توان گزاره ها را به دو نوع ارزشی و توصیفی یا دستوری و واقعی تقسیم کرد یا نه؟ اما این تقسیم حقیقی به نظر نمی رسد؛ چرا که گزاره های اخلاقی (ارزشی) اگر چه پوششی انشایی و دستوری دارند؛ اما آنها را نیز می توان بصورت اخباری (توصیفی) بیان کرد.)

۲. شک در حوزه مابعدالطبیعه و دین: در این موارد نیز به نظر برخی نمی توان علم و یقینی به گزاره های مابعدالطبیعه و دینی - که عمدتاً مربوط به عالم غیر محسوس است - بدست آورد (البته بسیاری از کسانی که منکر علم یقینی در این حوزه اند، در واقع می خواهند با روش علوم حسی در مورد گزاره های غیر حسی داوری کنند. که ناممکن بودن آن امری مسلم است. اما باید توجه داشت که هر معرفتی با روش و متد متناسب با خود قابل اثبات و ابطال است.)

۵. اشاره

در لابلای مطالب گذشته به تناسب، به بعضی از نقدهایی که به گونه هایی از شکاکیت شده است اشاراتی شد. شکاکیتی که در دوران جدید به آن دامن زده شد، عمدتاً دنباله و دستاورد شکاکیت هیومی است و می توان شک هیومی را یکی از انواع افراطی شک دانست که در باب محسوسات نیز آن را سرایت داده است. یکی از عمده ترین تشکیکات هیوم در باب علیت است که از آن طریق در صدد است در یک از برهانهای اثبات وجود خالق تشکیک نماید همچنین از طریق نفی علیت در این نکته که اشیای خارجی بر روی حواس و ادراک ما تاثیر می گذارد و علت شناخت می شوند تشکیک می شود. در این مبحث کوتاه به برخی از انتقادهایی که به تردیدهای هیوم وارد است اشاراتی خواهد شد.

هیوم علیت را نوعی تداعی برآمده از توالی و تعاقب دو شیء خوانده است. مثلاً ما آتش را همواره ملازم با گرما دیده ایم، اما هیچ دلیلی وجود ندارد که آتش علت گرماست. اما در واقع هیوم نیز برای نفی علیت حقیقی به خود علیت استناد می کند. او تصور علت را ناشی از مشاهده مکرر این توالی و تعاقب دانسته است. به عبارتی مشاهده تکرار،

علت فاعلی برای به وجود آمدن تداعی و عادت است. در این جا به نوعی هیوم نیز پذیرفته است که علیت، غیر از تداعی است. بعلاوه وقتی هیوم می گوید که تداعی موجب پدید آمدن اعتقاد به علیت است، خود این سخن اعتراف به علیت است. در مورد دیگری هم هیوم به علیت اعتراف، کرده است. وی می گوید ادراک علیت در موارد خاص که تاکنون دیده ایم موجب اعتقاد به «اصل یکنواختی عملکرد طبیعت» شده است. که همان طور که پیداست این نیز نوعی اعتقاد به رابطه علیت میان «ادراک علیت در موارد خاص» و «اعتقاد به اصل یکنواختی عملکرد طبیعت» است. مورد دیگری که هیوم علیت حقیقی را به نحوی پذیرفته است، در آن جاست که می گوید: «باید با قاطعیت بپذیریم که طبیعت بین ما و اسرار خود فاصله زیادی نهاده است و تنها دانش اندکی از خصوصیات ظاهری اشیا در اختیار ماست و نیروها و قواعدی را که تاثیرات متقابل اشیا در نهایت بر آنها استوار است از ما پوشیده داشته است» هیوم در اینجا به اسرار طبیعت و تاثیرات متقابل اشیا اشاره می کند. تمامی این مطالب نه با اصالت تجربه هیوم سازگار است و نه با نفی علیت چون تاثیرات متقابل اشیا چیزی غیر از علیت نیست.

ایراد و نقد دیگری که به هیوم وارد است، عبارت از این است که وی معتقد است: باید اشیا تاثیر زیادی بر اندامهای حسی ما بگذارند تا عادت کنیم و پس از حصول عادت حکم به ضرورت زائیده عادت است. در واقع خود وی اعتراف می کند که هر عادتی مسبوق به تاثیر است؛ و این یعنی این که شیء خارجی دارای، علیت و تاثیر است. نقد دیگری که بر هیوم وارد است عبارت از این است که گاه ممکن است بدون نیاز به تکرار و در همان مرتبه اول وقوع حادثه، حکم و قطع به ضرورت رابطه میان دو شیء حاصل شود. همانند وقتی که ضربه ای دست کسی را قطع کند. در این قبیل موارد حصول یقین به وجود رابطه‌ی ضروری میان خوردن ضربه و قطع شدن دست مستلزم تکرار حادثه نیست. در حالی که بنا بر نظریه عادت، در این موارد ضرورت توجیه ناپذیر است.

عقل گرایی (راسیونالیسم)

کلیات

واژه rationalism از ریشه لاتینی ratio است؛ و در فارسی با برابر نهاده های «عقل گرایی»، «اصالت عقل»، «خردباوری و از این قبیل، به آن اشاره می شود این اصطلاح از تعبیرات مشترکی است که بر معانی و مفاهیم گوناگون و در حوزه های مختلف استعمال می شود. راسیونالیسم یا عقل گرایی بطور عمدۀ در سه حوزه بکار می رود:

این مفهوم در فلسفه در برابر اصطلاح «تجربه گرایی» قرار می گیرد و به معنای آن است که هر امری در مورد حقایق اساسی عالم را می توان بوسیله عقل تبیین نمود. عقل گرایی در کلام در برابر «ایمان گرایی» قرار دارد و به معنای آن است که عقل بر ایمان مقدم داشته می شود و کلیه اصول و حقایق دینی بر مبنای عقل اثبات می پذیرد نه آن که بر مبنای ایمان استوار باشد.

سومین کاربرد آن عقل گرایی در «عصر عقل» یا «دوره روشنگری» است. این اصطلاح برای توصیف جهان بینی ها و رهیافتهای فیلسوفان عصر روشنگری قرن هجدهم بکار می رود، که در نزد آنان عقل در برابر ایمان، مرجعیت سنتی، جمودگرایی و خرافه پرستی قرار می گیرد، و خصوصاً تقابلی با مسیحیت سنتی دارد. متفکران روشنفکری به قابلیت و کفایت عقل در تمام حوزه های مربوط به حیات انسانی اعم از علم، دین، اخلاق و سیاست و غیر آن، به گونه ای جزمی، اطمینان داشتند. در ادامه این مقال هر یک از معانی فوق در فصلی جداگانه مورد بررسی قرار می گیرد:

۲. عقل گرایی در فلسفه

بی تردید در نزد همه فیلسوفان خردگرا، تجربه بطور کلی نفی نمی گردد؛ آن چه مورد وفاق کلیه اصحاب عقل است، ناکافی بودن روش تجربی است. این نکته و همچنین مولفه ها و آموزه های عقل گرایی فلسفی را باید در ضمن بیان اقسام و گونه های آن بیشتری مورد بررسی قرار داد. چرا که ناهمنوایی و عدم وفاق در آراء اصحاب این مکتب فراوان است.

از جمله دلایلی که برای اصالت عقل و ناکافی بودن روش تجربی گفته اند و تا حدی مورد وفاق گونه های مختلف عقل گرایی فلسفی است می توان به این موارد اشاره کرد:

آن چه ما به کمک حواس و تجربه می شناسیم. جزئی از واقع است نه تمام واقع، مثلاً ضروریات هم بخشی از عالم واقع هستند ولی به صید تجربه حسی در نمی آیند. دیگر این که آن چه ما به تجربه در می یابیم امور جزئی است و حال آنکه تفکر، سیر از کلی است. سومین دلیل آن که بسیاری از تصورات مانند تصورات ریاضی، زیبایی شناسی و اخلاقی در عالم تجربه حسی ما بازایی ندارد.

عقل گرایی فلسفی را می توان در دو دسته تقسیم کرد: ۱. عقل گرایی واقع گرایانه، با چهره هایی مانند افلاطون و دکارت و پیروانشان ۲. عقل گرایی معناگرایانه، مانند کانت و پیروانش. در این میان

کسانی نیز - همچون ارسطو - آمیزه‌ای از عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی آفریده‌اند.

برای روشن شدن تفاوت دو مذهب نامبرده به‌طور گذرا به بیان آراء عقل‌گرایان می‌پردازیم.

۱. عقل‌گرایی واقع‌گرایانه: در این دیدگاه، قواعد و مفاهیم عقلی نه تنها برای فاعل شناسایی (ذهن) بلکه برای متعلق شناسایی (اعیان خارجی) نیز معتبرند. افلاطون و دکارت و پیروانشان جانبدار این رویکرد هستند.

دیدگاه افلاطون و پیروانش: در این دیدگاه، مقدماتی که بر اساس آنها استدلال می‌کنیم عقلی است؛ نه تجربی و حسی، و ارزش این مقدمات و قواعد، مطلق است، یعنی آنها نه فقط قواعد اندیشه ما، که قواعد و دستورهای هر اندیشه دیگر و هر چیز دیگر - حتی علم و فعل خدا - نیز هستند. به عبارت دیگر قوانین ضروری موجودات در علم باری ثبوت و وجود دارد، و همه اشیاء بر طبق آنها ساخته شده است، و عقل ما نیز بر اساس همانها استدلال می‌کند. از نظر افلاطون فوق این دنیای محسوس «عام مُثُل» یا «اعیان ثابت» وجود دارد که هم منبع همه‌ی موجودات و هم منبع هر گونه معرفت است. و به همین جهت نوعی هماهنگی میان عالم ذهن و عین ایجاد شده است. به عقیده او روان آدمی پیش از آن که به عالم محسوس آید در عالم مُثُل وجود داشته است. برای آگوستین (۳۵۴ - ۴۳۰) نیز همانند افلاطون این پرسش مطرح بوده است، که ما دستورها یا به تعبیری پارادیم‌های فکر را از کجا گرفته‌ایم. اما پاسخ آگوستین غیر از پاسخ افلاطون است از نظر او انسان این قواعد را به خاطر قبلی در عالم مثل، بلکه به سبب اشراق الهی دریافت می‌نماید.

دیدگاه دکارت و پیروانش: در این دیدگاه نیز - خلاف تجربه‌گرایان - قواعد فکر، محصول تجربه نیستند. به عقیده دکارت این قواعد نه از حضور در عالم مثل حاصل شده است و نه از اشراق، بلکه این دستورها و قواعد به هنگام تولد به صورت فطری همراه هر انسانی وجود دارند. البته گفتار دکارت در مورد چیستی این فطریات از روشنی لازم برخوردار نیست و در موارد مختلف اظهارات متفاوتی کرده است.

مالبرانش (۱۶۳۸ - ۱۷۱۵) بیشتر متمایل به فلسفه آگوستین و افلاطون است. از نظر وی تمام الگوها و قواعد ذهنی نه تجربی‌اند و نه فطری بلکه فقط بوسیله رؤیت فی الله قابل تبیین می‌باشند.

لایب‌نیتس (۱۶۴۶ - ۱۷۱۶) نیز مانند دکارت، بر وجود معلومات فطری صحه می‌گذارد ولی آنها را بالقوه می‌شمارد، و راه به فعلیت رسیدن آنها را صرفاً تجربه می‌داند. لایب‌نیتس به این صورت گرایشی نیز به تجربه‌گرایان نشان می‌دهد، و ائتلافی از تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی به وجود می‌آورد.

۲. عقل‌گرایی معناگرایانه: ایمانوئل کانت (۱۷۲۸ - ۱۸۰۴) نیز از جهاتی بر مذهب اصلت عقل به حساب می‌آید. از نظر کانت احکام کلی و ضروری، تجربی نیستند بلکه مستند به عقل و ذهن ما می‌باشند. اما از نظر کانت - بر خلاف تفکرات رئالیستی یا واقع‌گرایانه (خام) - اصول عقلی فقط در قلمرو ذهن ماست، و درباره اعیان و اشیاء خارجی یا متعلق شناسایی صادق نمی‌باشند. از همین رو او در زمره عقل‌گرایان معناگرا جای داده می‌شود. کانت در کتاب نقد عقل محض دیدگاه خود را در باب شناسایی در سه مبحث (حسیات استعلایی، تحلیلات استعلایی و جدل استعلایی) بیان می‌

کند. کانت در مبحث اول دو صورت پیشینی به نام مکان و زمان را مطرح می سازد. از نظر او این دو مفهوم حاصل تجربه نیستند بلکه شهادهای محض هستند و اساس ماتقدم تجارب ما را تشکیل می دهند. و البته هیچگاه از ادراک حسی جدا نمی شوند و به وسیله آنها تبیین می گردند از مهمترین این مقولات یا قالبها مقوله علیت است. با طرح این مقولات کانت می خواهد روشن سازد که چگونه انسان پدیدارها را با هم ربط می دهد و آنها را تبیین می نماید. کانت در مبحث سوم، هرگونه استدلال فاسد را جدل و منطوق ظاهری خوانده است. به عقیده وی هرگاه اصولی که صرفاً در قلمرو تجربه معتبرند، در قلمرو ماورای تجربه اجرا گردند (مانند اصل علیت) استدلال فاسد و جدل صورت گرفته است زیرا ذهن آدمی نباید از عالم متصورات خود تجاوز کند.

به عقیده کانت دانشی که ما بر آن می توانیم دست بیابیم مربوط به پدیدار یا ظواهر اشیاء است، ولی «شیء فی نفسه» یا ذوات اشیاء برای ما قابل شناسایی نیست. البته از نظر کانت وصول به آنچه برای عقل نظری ممکن نیست برای عقل عملی ممکن است، و از همین رو کانت در عقل عملی به «خدا» و «معاد» و «اختیار» می رسد.

خلاصه این که کانت شناخت را محصول تعامل و همکاری عین و ذهن می داند. به همین خاطر می توان گفت، دو جریان عقل گرایی و تجربه گرایی و تجربه گرایی در کانت به همدیگر می رسند. به اعتقاد برخی از همین رو اساساً کانت را نمی توان در هیچ یک از دو جریان عقل گرا و تجربه گرا جا داد. همچنان که پیش از این اشاره ای رفت، در کنار خردگرایی با همه گونه هایش مذهبی نیز به نام اصالت عقل و تجربه وجود دارد که اصل آن از ارسطو است و سپس در قرون وسطا به شرح و تفصیل آن پرداخته شد. ارسطو هم اصالت عقل و اصالت تجربه را به گونه ای در هم آمیخته است و هم به امور واقعی و موجود در خارج توجه کرده است. اما از آن جا که اصول عقلی در این مذهب دارای ارزش مطلق می باشند، به مذهب اصالت عقل و واقع نزدیکتر است.

۳. عقل گرایی در کلام

عقل گرایی در علم کلام در برابر ایمان گرایی قرار دارد، و همان طور که اشاره شد به معنای آن است که کلیه اصول و حقایق دینی بر مبنای خرد اثبات پذیر است خردگرایی در کلام نیز گونه های متفاوتی دارد. در آثار کلامی غرب معمولاً آن را خارج از دو گونه نمی دانند: «عقل گرایی حداکثری» یا افراطی و «عقل گرایی انتقادی». در دیدگاه نخست، صدق و حقانیت باورهای دین را باید به گونه ای بتوان اثبات کرد که همه عقلا قانع شوند. توماس آکوئیناس و جان لاک از جمله کسانی اند که دارای چنین اعتقادی بوده اند. از فیلسوفان دینی که امروزه بر این باور داشت هستند، می توان از ریچارد سویین برن (۱۹۳۴) نام برد. اما از دیدگاه دوم یعنی عقل گرایی انتقادی - که حد فاصل ایمان گرایی و عقل گرایی اکثری است - اعتقادات دینی را باید مورد نقد و ارزیابی قرار داد. اگر چه اثبات قاطع و همگانی چنین نظامهایی امکان پذیر نیست، زیرا پژوهشهای عقلی، دارای قطعیت زیادی نیست. بر اساس این رویکرد باید تمام تلاش خود را در شناخت برهانها و ادله ای که موید نظامهای دینی

هستند به کار گیریم، و بر همین و انتقادات رقیب را با آنها مقایسه کنیم، و آنگاه به داوری بپردازیم. در عقل گرایی انتقادی بجای آنکه بر اثبات قطعی اعتقادات دینی تاکید شود بر نقش عقل در نقد اعتقادات دینی تاکید ورزیده می شود. می توان گفت این دیدگاه تا حد زیادی از مشرب کانت در باب عقل نظری و نیز از تفکرات علم گرایانه پوپر تاثیر پذیرفته است. اما ظاهراً عقل گرایی آن گونه که برخی از متفکران غربی پنداشته اند دایر بین این دو قسم نیست؛ بلکه می توان برای اثبات «اصول اساسی باورهای دینی» ادله ای برهانی اقامه نمود و آنها را بر باورهای بدیهی و پایه که مورد اجماع هستند به گونه ای شایسته و قابل عرضه استوار کرد، و نیز ادله مخالفین را به نقد کشیده، به گونه ای که دست کم اکثریت عقلا حکم به برتری ادله اثبات نسبت به ادله نفی بنمایند. گرایش عقل گرایی کلامی در جهان اسلامی نیز به وفور وجود داشته است. در این میان متکلمان معتزله و شیعه به صفت عقل گرایی شهره اند. اگر بخواهیم گونه عقل گرایی آنان را مشخص کنیم احتمالاً بطور غالب در گونه نخست؛ یعنی خردگرایی حداکثری جامی گیرند. البته در میان متفکران مسلمان نیز گرایشات ایمان گرایانه وجود داشته است.

۴. عقل گرایی در عصر روشنگری

قرن هجدهم را عصر عقل نامیده اند زیرا در آن عصر تصور بر آن بود که آرمان عقلانیت که فعالیت آن محدود به حوزه های تجربی و علمی بود عرصه همه فعالیت های انسانی را در بگیرد. این قرن را عصر روشنگری نیز نامیده اند. در این عصر عقل با بسیاری از سنتها و باورها به نبرد برخاسته بود و تلاش می کرد تا همه قلمروهای انسانی را تسخیر نمایند. از پیشروان نهضت عقل گرایانه روشنگری می توان از ولتر، منتسکیو، هیوم، کندياک، دالامبر، دیدرو، ولف، لامبرت و زملمر نام برد. تفاوت های عقل گرایی قرن هفدهم با عقل گرایی این دوره (قرن هجدهم) در سه جهت عمده است: اول آن که عقل گرایی قرن هفدهم نه تنها جنبه غیر دینی ندارد، بلکه معمولاً نظام های آن از مفهوم خدا - در شکل سنتی و حیاتی آن - تاثیر عمده گرفته اند، گو آنکه نظام فلسفی اسپینوزا شکل سنتی ندارد. اما در دوره روشنگری - به تفصیلی که خواهیم گفت - چندان رابطه مناسبی با دین (خصوصاً دین و حیانی) ندارد.

دوم آنکه عقل گرایی قرن هفدهم و قبل از آن گرایش به عقل فلسفی و کاربرد آن صرفاً در حوزه مسائل فلسفی است اما متفکران عصر روشنگری عقل را در همه شئون حیات انسانی مانند علم، اخلاق، سیاست و دین، یگانه مرجع می دانستند. عقل گرایی این دوره را «عقل بسندگی» نیز می گویند.

سوم آنکه عقل گرایی قرن هفدهم و قبل از آن در تقابل با تجربه گرایی قرار می گیرد. در حالی که تجربه گرایی در قرن هجدهم خود، یکی از مولفه های مهم روشنگری است. در واقع عقل فلسفی مفاهیم کلی و مواد اولیه فعالیت خود را از درون خود استخراج میکند؛ اما عقل روشنگری مواد خام خود را از تجربه حسی کسب می کند؛ و در واقع انتظام دهنده آن مواد به حساب می آید. به طور

کلی عقلانیت و عقل گرایی روشننگری یکی از ویژگیهای دوران مدرن محسوب می شود، و از آن با عنوانهایی چون عقل ابزاری، عقل جزئی یا عقل استدلالگر نیز یاد می شود.

عصر روشننگری و عقلانیت آن را البته نمی توان یکسره غیر مذهبی به شمار آورد. هدف اساسی فلسفه روشننگری خصوصاً در ابتدا و به ویژه در شاخه آلمانی فروپاشی دین نیست؛ بلکه سعی در ارائه فرمی جدید از دین است. دیدگاه ویژه رهبران روشننگری در باب دین، شریعت عقل یا دین عقلانی بود، که البته در سراسر آن عصر بر یک منوال نبوده است: نسل اول روشننگری، هم دین طبیعی (عقلانی) را قبول داشتند و هم دین الهی (وحیانی) را، نسل بعدی از دین طبیعی جانبداری و وحی را تخطئه می کردند. اما با ظهور نسل سوم انواع دین طرد شد. البته مدتی بعد دو جریان معترض متودیسیم و پیتیسیسم تلاش کردند تا مرکزیت و اولویت مسیح و کتاب مقدس را احیاء نمایند. به طور کلی می توان گفت خردگرایان روشننگری هر چند همگی سنت ستیز، اما کمتر دین ستیز بودند. اندیشمندان عقل گرایی روشننگری بر خلاف بسیاری از رویکردهای جدیدی که علم را اسارت آور می دانند، عمدتاً علم گرا بودند و علم را رهایی بخش بزرگ می شمردند، در آن عصر تصور می شد که به مدد علم تجربی می توان سعادت و فضیلت را در همه شؤون زندگی تحصیل کرد و بهشت موعود را بر زمین بر پا کرد. در آن عصر، خرد نه تنها در عرصه علم، بلکه در عرصه اخلاق، سیاست و دین یگانه مرجع است. دنیوی کردن معرفت علمی و معارف دیگر به معنای بیرون کردن مفاهیم کلامی و دینی از حوزه شناخت جهان بود.

طبیعت در عصر روشننگری هدفدار نبود و خدا در حد یک «ساعت ساز لاهوتی» تنزل یافته بود. نیروها و عوامل طبیعی بدون در کار آوردن مشیت و عنایت الهی دست اندر کار حوادث طبیعی بودند. تاثیر گذارهای روشننگری: بسیاری از نظریه ها و مکتبهای فلسفی و سیاسی مانند تفکرات اومانستی و رویکردهای سکولاریستی و خصوصاً اندیشه لیبرالیسم از خردگرایی دوره روشننگری بهره جوییها و تاثیر پذیریهایی مبنایی و جوهری داشته اند.

ناگفته نماند که عقل گرایی قرن هجدهم و انواع عقل گرایی های صرف، امروزه توسط بسیاری از متفکران همچون اگزیستانسیالیست ها، پست مدرنیست ها، محافظه گرایان و زمینه گرایان و ... به چالش و ستیز فراخوانده می شود. به دو واکنش اعتراض آمیز در همان زمان یعنی پتیسیسم و متودیسیم نیز پیش از این اشاره شد. جنبش رمانتیسم (نیمه دوم قرن ۱۸ تا قرن ۱۹) نیز، با تاکید بر عنصر احساس و واکنشی پرشور بر علیه گرایشهای افراطی عقلانیت روشننگری بوده است.



غربشناسی به معنای شناخت فرهنگ ساری و جاری غرب است که از آغاز حیات فرهنگی سیاسی غرب تا کنون در ارتباط با مجموعه های متشکلی از انسان ها، با مواضع ویژه جغرافیایی، با مقاطع برجسته تاریخی و با دوره های خاصی از سیاست و حاکمیت همواره در تحول و دگرگونی بوده است. هدف از مطالعات غرب شناسی بازشناسی محورها، اصول و مبانی اندیشه غرب است. در باب شناخت غرب الگوها این است که به تبیین و تحلیل مفهومی و محتوایی نظام ها و ایسم های فکری، فرهنگی و سیاسی حاکم بر جهان غرب بپردازیم و ویژگی های هر کدام را همراه با سیر تحولات جاری آن نظام ها بیان کنیم. الگوی دیگر این است که با حفظ یک جهت گیری تاریخی، به تألیف تاریخی از تحولات غرب دست یابیم. الگوی سومی را می توان نام برد که بر اساس آن تحولات جاری مغرب زمین با توجه به موضوعات، مسائل و معیارهای ویژه ای در بخش های گوناگونی رده بندی می شود و هر بخش ساحت خاصی از میان ساحت های اخلاقی، مذهبی، سیاسی، اقتصادی و نظایر آن را مورد نقد و بررسی قرار می دهد.



بعد از مطالعه، این جزوه را به دست دیگر هم جبهه ای ها برسانید!
همچنین می توانید فایل جزوات را از پایگاه اینترنتی قرارگاه شهید باقری
(q-b.ir) دریافت و به نام تشکل خودتان چاپ کنید.

