

تحلیل و بررسی پیامدهای اومانیسیم از دیدگاه علامه طباطبایی با تکیه بر تفسیر المیزان

پروین نیک سرشت*

تاریخ دریافت: ۹۶/۵/۵

سیده فاطمه طباطبایی**

تاریخ پذیرش: ۹۶/۸/۱۳

چکیده

اومانیسیم هر نظام فلسفی، سیاسی، اقتصادی، اخلاقی یا اجتماعی است که هسته مرکزی آن انسان باشد. این مکتب بشر را به رویگردانی از خالق خویش و اهمیت دادن به خود وجودی فرا می‌خواند و در شکل افراطی‌اش هرگونه اندیشه متافیزیکی را انکار می‌کند. این نگرش تا آنجا پیش رفته که با نفی ارزش‌های دینی و اخلاقی پیوند خورده است، بنابراین بررسی این مکتب از اهمیت بسزایی برخوردار است. هدف اصلی این مقاله، تحلیل پیامدهای اومانیسیم از دیدگاه علامه طباطبایی با تکیه بر «تفسیر المیزان» می‌باشد. روش تحقیق، به صورت توصیفی-تحلیلی است. علامه بر این عقیده است که میان اصالت انسان و ایمان به خدا تضادی وجود ندارد، بلکه تنها در رابطه با خداست که انسان می‌تواند اصالت پیدا کند و اگر اعتقاد به معاد نباشد هیچ اصل دیگری نیست که بشر را از پیروی هوای نفس باز بدارد و نیز در مورد تساهل با کفار بیان می‌کند که از اصول الهی نباید دست برداشت و در این راستا دفع بدی‌ها به بهترین وجه باید صورت پذیرد.

کلیدواژگان: اومانیسیم، المیزان، رنسانس، مدرنیته، انسان‌محوری.

* مربی گروه معارف اسلامی دانشگاه شهید باهنر کرمان، دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز.
nicksersht@uk.ac.ir

** استادیار گروه فقه و حقوق دانشگاه شهید باهنر کرمان.

نویسنده مسئول: پروین نیک سرشت

مقدمه

"اومانیسیم" نوعی رویکرد به منزلت و ارزش‌های وجودی انسان است که در برابر تحقیرهای کلیسای قرون وسطی بر انسان شکل گرفت. اومانیسیم پارسایی تنگ‌نظرانه‌ای را که کلیسا مقرر می‌داشت، تاب نمی‌آورد. آموزه کلیسای قرون وسطی اعتقاد به گناه‌کاری ذاتی بود، اعتقاد به این که روح و جسم به کلی از یکدیگر جدا هستند و چون آدمی جز از راه جسم توانایی نمایش روح را ندارد، گناهی اجتناب‌ناپذیر را به دوش می‌کشد و آمرزش این گناه با رنج و زهد میسر است؛ چنان‌که عیسی رنج کشید. اما آموزه اومانیسیم، ارج نهادن به منزلت انسان در این جهان و انکار تمایز ارزشی میان جسم و روح و دنیا و آخرت بود، و در نهایت به این نتیجه رسید که تمایلات بشری در حیات طبیعی و دنیایی ارزشمند و قابل توجه است. در آغاز، اومانیسیم با مطالعه آثار فلاسفه یونان باستان نظیر *افلاطون* و *ارسطو* و آرزوی بازگشت به آن دوران شکوفایی هنر و اندیشه پدیدار گردید؛ اما در سده‌های شانزده و هفده، روند اومانیسیم بدان‌جا رسید که بر اساس قدرت عقل انسانی تمدنی تازه بسازد. مرحله دوم، قرون هجده و نوزده یا عصر روشنگری بود که خود را از استانداردهای فوق‌طبیعی جدا ساخت و معتقد شد که باید خویشتن را از خرافات مذهب و حیاتی رها کرد و در معرض خوبی و نیکی طبیعی و فطری قرار داد. در مرحله سوم که قرن بیستم را پوشش داد و به قرن بیست و یک نیز رسید، اومانیسیم نگرشی مبنی بر براندازی همه ارزش‌های انسانی برای رسیدن انسان برتر به قدرت و سلطه مطلق، زندگی انسان‌ها را در جهان تحت تأثیر قرار داد (مظاهری سیف، ۱۳۸۷ش: ۱۵۹-۱۵۶).

خطرات و آسیب‌های ناشی از این مکتب، بسیار جدی و اساسی است، زیرا هدف غائی انسان در این مکتب متفاوت از هدف غائی است که خداوند تبارک و تعالی در ادیان الهی برایش رقم زده است و این مکتب در مقابل خدا، دین، معاد و ارزش‌های اخلاقی قرار می‌گیرد. بدین ترتیب، پاسخگویی به استدلال‌های این مکتب و نظایر آن کاری ضروری می‌نماید. آثار و نوشته‌های بسیاری از اندیشمندان پیرامون مکتب اومانیسیم نگاشته شده است، ولی با این وجود، پژوهشی در این زمینه بر اساس دیدگاه علامه طباطبائی که از اندیشمندان به نام در حوزه علوم اسلامی نقلی و عقلی است با تکیه بر «تفسیر المیزان»

دیده نشده است. بدین ترتیب، این اثر با روش توصیفی - تحلیلی به دنبال پاسخگویی به آثار و پیامدهای مکتب مذکور مبنی بر آراء علامه از «تفسیر المیزان» می‌باشد.

در این پژوهش به سؤال‌های زیر پاسخ داده می‌شود:

مکتب اومانیسیم چیست؟

گونه‌های اومانیسیم کدام‌اند؟

اومانیسیم چه آثار و پیامدهایی به دنبال دارد؟

پاسخ علامه طباطبایی با توجه به آیات قرآن کریم در «تفسیر المیزان» به پیامدهای

اومانیسیم چیست؟

پیشینه بحث

پیشینه اومانیسیم از لحاظ تاریخی به فرهنگ یونان باستان باز می‌گردد. با زوال استقلال یونان، فرهنگ یونانی هرچند به صورت رنگبخته، به روم منتقل گردید، دموکراسی و آزادی فردی مطابق با 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 (بیات، ۱۳۸۱ش: ۴۰).

پس از ظهور مسیحیت و رسمی شدن آن در امپراطور روم با فرمان کنستانتین و در نهایت حاکمیت و اشاعه مسیحیت در روم و سایر نقاط اروپا، فرهنگ مسیحی به تدریج بر کشورهای غربی مسلط شد. مسیحیان پس از اتحاد با دولت و برقراری تئوکراسی کلیسایی از پایان قرن یازدهم تا آغاز قرن سیزدهم، قدرت دنیوی را تابع قدرت روحانی خود کردند و فرهنگ خود را بر فرهنگ اومانستی متأثر از یونان چیره ساختند. اربابان کلیسا به دنبال این حاکمیت سیاسی و فرهنگی و با افزایش فشار و اختناق، مقام و منزلت و حیثیت انسان را تنزل داده و به نام مذهب مسیح، آزادی و اختیار را از آن‌ها سلب نمودند (قنبری، ۱۳۸۳ش: ۲۴).

این گرایش، در زیر پا گذاشتن کرامت انسانی، به دنبال خود واکنش شدیدی را در جهت توجه به انسان پدید آورد. نتیجه چنین واکنشی، استقلال فرد انسانی و آزادی از قیومیت کلیسا و به بیان دیگر پیدایش اومانیسیم بود. بدین ترتیب، اصطلاح اومانیسیم

کم‌کم در عرصه‌های مختلف علمی، دینی، فرهنگی و غیره به کار رفت و به صورت یک مکتب درآمد.

گونه‌های اومانیسیم

اومانیسیم در لغت به معنای مطالعه و پژوهش پیرامون علوم انسانی است، و در اصطلاح، یک شیوه فکری است که انسان را بر هر چیز مقدم می‌شمارد (شیرودی، ۱۳۸۶ش: ۵۷).

این کلمه امروزه همواره با قیودی همراه است و کم‌تر به تنهایی به کار می‌رود. برخی از این قیود، ناظر به مراحل تاریخی ظهور و تطوّر اومانیسیم‌اند، مثل اومانیسیم رنسانس و اومانیسیم عصر روشنگری که در ذیل مورد بررسی قرار می‌گیرند.

اومانیسیم رنسانس

دوران رنسانس را آغاز ظهور اومانیسیم جدید در فرهنگ غرب می‌دانند. رنسانس از نظر تاریخی به دوره‌ای از تاریخ غرب مربوط است که قرن‌های چهاردهم، پانزدهم و شانزدهم را در بر می‌گیرد. در این دوره تمایل نوگرایی در فرهنگ و ادبیات و هنر پدید آمده بود. این حرکت جدید ادبی و هنری به ادبیات و هنر عصر باستان چشم دوخته بود. در واقع نگاه به گذشته راهنمای خردورزی رنسانس بود تا آینده را ترسیم کنند. برای درک بهتر رنسانس و اومانیسیم به عنوان یکی از آثار مهم این دوران، نگاهی گذرا بر دوران قبلی یعنی قرون وسطی ضروری است.

در تفکر قرون وسطایی دو حوزه دین و دنیا کاملاً از یکدیگر جدا بود و امکان تجاوز یکی به حوزه دیگری و یا خلط بین آن دو وجود نداشت. یک انسان یا باید آسمانی می‌شد و یا زمینی می‌ماند (صانع‌پور، ۱۳۸۴ش: ۴).

در مورد خصوصیات مذهبی آن عصر که از زمینه‌های ایجاد تفکر اومانستی است، چند نکته را می‌توان برشمرد که از این قرارند:

۱. «کلیسا رابطه مستقیم بین خدا و انسان را نفی کرد و خود را واسطه بین انسان و

خدا قرار داد».

۲. «اعتقاد به تثلیث، که پس از حضرت مسیح مطرح شد» (جمعی از نویسندگان، بی تا ش: ۸۱).
 ۳. «از نگاه کلیسا، انسان ذاتاً ناپاک است و تا زمانی که غسل تعمید را انجام ندهد و ایمان نیاورد از آثار گناه رهایی نمی‌یابد».
 ۴. «در کلیسای کاتولیک تنها پاپ بود که صلاحیت تعیین حکم شرعی را داشت و تمام کلیساها ملزم به تبعیت از وی بودند» (زیبایی‌نژاد، ۱۳۸۴: ۳۰۵).
 ۵. «کلیسا از قدرت خاصی برخوردار بود تا آنجا که کشیشان به واسطه قوای معجزه‌آسایی که داشتند، می‌توانستند معین کنند که یک شخص عمر باقی را در بهشت بگذراند یا در دوزخ» (راسل، ۱۳۴۰ ش: ۳۱۶-۳۱۷).
 ۶. تفاوت در گفتار و رفتار حاکمان کلیسا و اخلاق ناپسند آن‌ها یکی دیگر از عواملی است که در پیدایش اومانیسیم و دین‌گریزی نقش دارد. ویل دورانت در این زمینه می‌گوید: «زمینه اخلاق در بین روحانیون به قدری سست بود که می‌شد هزاران شاهد برای اثبات آن آورد. زندگی بی‌بند و بار روحانیون ایتالیا موضوعی است که به کرات در ادبیات ایتالیا نمودار شده است» (دورانت، ۱۳۸۱ ش: ۶۰۴).
 ۷. «پاپ و کلیسا که مفسرانی معصوم پنداشته می‌شدند مرجع انحصاری تفسیر کتب مقدس بودند و به عوام اجازه آموزش و تفکر در آن داده نمی‌شد و آنان را در نادانی باقی گذارده بودند» (توقیفی، ۱۳۸۰ ش: ۱۶۳).
 ۸. «فروش آمرزش‌نامه، بر اساس این تفکر که به واسطه قدرتی که مسیح به پطرس داده و پطرس به پاپ و کشیش تفویض نموده بود، گسترش یافت. آنان صلاحیت داشتند کسانی را که به گناه خود اعتراف می‌کنند با تعیین کفاره‌ای برای جرایمشان ببخشند» (زیبایی‌نژاد، ۱۳۸۴ ش: ۳۰۸).
 ۹. «دین مسیحیت به گونه‌ای جلوه کرد که هیچ‌گاه با پیشرفت و طرح نظریات جدید علمی سازگاری نداشت. بنابراین میان متفکران، این اعتقاد پدید آمد که باید از میان آن دو یکی را برگزینند: دین و یا پیشرفت» (سبحانی و محمدرضایی، ۱۳۸۹ ش: ۷۸-۷۹).
- این عوامل باعث شد کلیسا به بن‌بست برسد و بشرمحوری به جای خدامحوری در اواخر قرون وسطی آغاز شود.

اومانیسیم عصر روشنگری

اومانیسیم مدرنیته در قرن هفدهم، پس از دوران رنسانس آغاز شد و تا حدود نیمه قرن بیستم که دوران پست‌مدرن فرا می‌رسد، ادامه یافت. در اینجا به اختصار مراحل و ویژگی‌های اومانیسیم در این دوره بیان می‌شود.

همان‌طور که گذشت، اومانیسیم دوره رنسانس، اومانیسیم فلسفی نبود؛ ولی در دوره جدید، با ظهور برخی از فیلسوفان، به تدریج مفاهیم منسجم فلسفی خود را بازیافت. در قرن‌های هفدهم و هجدهم (دوره روشنگری) مجموعه‌ای از فلاسفه می‌زیستند که اعتقاد عمومی آن‌ها بر این بود که مسأله اساسی وجود آدمی، سر و سامان یافتن زندگی فردی و اجتماعی بر طبق موازین عقلی است نه کشف اراده خداوند در مورد این موجود خاکی. می‌توان گفت که انسان‌گرایی این دوره نوعی روند و حرکت فرهنگی بود که زمینه‌های مختلف اخلاق، سیاست، تعلیم و تربیت، اقتصاد، حقوق و دین‌شناسی و... را تحت تأثیر جدی و دگرگون‌ساز خود قرار داده بود (بیات، ۱۳۸۱ش: ۲۵۰).

در نظام جهان‌بینی، بشر با اتکا به خرد یا تجربه حسی خود می‌توانست عالم و آدم را بشناسد و نظام ایدئولوژی خویش را بنیان نهد. چنانکه از دکارت نقل شده که گفته است «بعد و حرکت را به من بدهید من جهان را می‌سازم» (گلشنی، بی‌تا: ۱۷).

در زمینه اخلاق، بر اساس اندیشه انسان‌گرایانه، ارزش‌ها و باید و نبایدهای اخلاقی، تنها بر مبنای عقل و وجدان و اخلاق علمی و نه بر اساس آموزه‌های دینی استوار می‌شود. در عالم سیاست نیز امور بر اساس اراده و خواست انسان (در قالب اکثریت) تعیین می‌گردد و دموکراسی به جای تئوکراسی می‌نشیند. در واقع اکثر اندیشه‌های سیاسی قرون اخیر (خصوصاً لیبرالیسم) بر مبنای اومانیسیم پی‌ریزی شده‌اند (بیات، ۱۳۸۱ش: ۲۶۰).

در زمینه تأثیر اومانیسیم بر دین باید گفت، ابتدا تلاش اومانیسیت‌ها و مصلحان بر آن بود که اندیشه اومانیسیتی بر اساس اصول مسیحیت تبیین گردد، ولی بعدها، به عکس، این اصول مسیحی بود که در چارچوب اندیشه اومانیسیتی تعبیر و قرائت شد. در واقع، نگرش انسان‌گرایانه 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 هرگونه آیین و حیانی شدند.

بدین ترتیب، روند اومانیسیم در دوره روشنگری، تا دوره معاصر همچنان ادامه یافت. در الاهیات مسیحی قرن هفدهم به تدریج توسل به علت غایی در تبیین رخدادهای جهان از رونق افتاد و رفته رفته نقش خداوند تا حد علت نخستین تنزل یافت (ربانی گلپایگانی، بی تا: ۸۲-۸۱).

تفسیر مکانیکی جهان طبیعت و نادیده گرفتن علت غایی در تفسیر رخدادهای طبیعی، باعث نادیده گرفتن خصلت اخلاقی جهان و حاکمیت سنت‌ها و قوانین اخلاقی بر جهان شد. *ایان باربور* می‌نویسد: «*سپینوزا* مفهوم سنتی خدا را کنار گذاشت و نوشت که کل هستی غرض و غایتی ندارد، هرچند بر وفق قوانین عینی و انعطاف‌ناپذیر علت و معلول رخ می‌دهد. جهان یک نظام مکانیکی و ریاضی است و به هیچ معنایی انسانی و اخلاقی نیست» (باربور، ۱۳۷۹ ش: ۳۹-۳۸).

فاز مدرن اومانیسیم در حوزه تفکر فلسفی و معرفت‌شناسی در قرن هیجدهم نیز با شدت و بسط بیش‌تری ادامه یافت و به ظهور دئیسم در الاهیات مسیحی انجامید. *باربور* بر این باور است که خداپرستان طبیعی مسیحیت سنتی را به عنوان دشمن شریعت عقل قلمداد می‌کردند، معجزات را به عنوان خرافات تخطئه می‌کردند و اصول عقاید و شعائر دینی، به این بهانه که با روحیه جدید نمی‌خوانند، مشکوک و بی اعتبار شمرده می‌شدند (باربور، ۱۳۷۹ ش: ۷۷-۷۵).

تأکید بر حقوق طبیعی در قرن هیجدهم روشنگری از دیگر آثار اومانیسیم به شمار می‌رود (احمدی، ۱۳۹۰ ش: ۱۱۰-۱۰۹).

از دیگر نشانه‌های اومانیسیم مدرن در قرن هیجدهم (عصر روشنگری) اعتماد و خوش‌بینی به توانمندی خرد آدمی و نقش سازنده علم تجربی در سعادت‌مندی و رستگاری بشر است (باربور، ۱۳۷۹ ش: ۸۰-۷۸). *کانت* در این باره نوشته است: «برای روشنگری هیچ چیز چندان ضروری نیست که آزادی، آن هم بی زیان‌ترین آزادی‌ها، یعنی آزادی آشکارا به کار بستن خرد خویش در تمامی زمینه‌ها، هر کسی باید همواره در به کار بستن خرد خویش به گونه‌ای عمومی آزاد باشد و تنها این شیوه به کار گرفتن

خرد است که می‌تواند روشنگری را در میان انسان‌ها به پیش برد» (فصلنامه کلک، شماره ۲۲: ۵۱).

در فلسفه اومانیستی قرن نوزدهم انسان، محور بحث و تحقیق قرار دارد. در نیمه قرن نوزدهم اصطلاح «مذهب انسانیت» رایج شد که معادل نوع‌دوستی به کار می‌رفت. این اصطلاح توسط جامعه شناس پوزیتیویست فرانسوی آگوست کنت رواج یافت. او برنامه مدرنیته را به صراحت اعلام و از آن دفاع کرد. وی جهان را به طور کامل برای علم کشف‌شدنی دانست و رسیدن به چنان شناختی را برای انسان ممکن دانست که ادیان آن را مخصوص آفریدگار می‌دانند (معمای مدرنیته، ۱۳۸۵ش: ۱۱۲-۱۰۷). در اوایل قرن بیستم، اومانیست‌ها جبهه تقریباً متحدی را تشکیل می‌دادند، اعتقادنامه آنان به قرار زیر بود:

«۱. انسان ذاتاً فاسد نیست. ۲. هدف زندگی، خودِ زندگی است. باید در این جهان زندگی خوبی داشته باشیم و در آرزوی زندگی در جهان آینده به سر نبریم. ۳. انسان فقط با راهنمایی عقل و تجربه قادر است زندگی کاملاً خوبی در این دنیا داشته باشد. ۴. شرط نخستین و بنیادی زندگی خوب در این دنیا عبارت است از آزاد ساختن فکر مردم از بند جهل و خرافات و آزاد ساختن بدن از ظلم و ستم مقامات اجتماعی» (براون، بی‌تا: ۲۳۰).

اخلاق اومانیستی این دوران، مستلزم نوعی نسبیت‌گرایی است. برای اومانیست‌ها، نیکویی نهایی یا معیار قطعی اخلاقی وجود ندارد. در این عصر، مفهوم واقعی اومانیسم با «بی‌معنا بودن همه چیز» یکسان است. اومانیسم در اینجا به نیهیلیسم و پوچ‌انگاری درباره فلسفه حیات انسان می‌رسد. دنیا در نهایت، بی‌معنا است تنها کاری که می‌توان انجام داد این است که تا حدی به آن معنای موقتی بدهیم و سپس به ورطه نابودی برسیم (براون، بی‌تا: ۲۴۰-۲۳۴).

پیامدهای مثبت اومانیسم

اومانیسم به عنوان یکی از بزرگ‌ترین مکاتب فکری غرب، نتایج و پیامدهای مثبت و منفی مهمی به جای گذاشت. این قسمت به نتایج مثبت عینی حاصل از مکتب اصالت

انسان که در نظام اجتماعی غرب، به مثابه محل تولد و رشد این نحوه تفکر تبلور یافته است، اختصاص داده می‌شود.

۱. ارزش دادن به انسان

با توجه به اینکه قبل از پیدایش اومانیسیم، انسان به عنوان موجودی ذاتاً پلید انگاشته می‌شد که هیچ ارزش و جایگاهی نداشت و حتی خود مستقیم و بدون واسطه، حق ارتباط با خدا را نداشت، این تفکر بار دیگر ارزش و کرامت انسانی را زنده ساخت. بر اساس عقاید این مکتب، انسان شریف‌ترین موجود روی زمین است.

انسان در جهان‌بینی‌ها و ادیان توحیدی مبرای از تحریف نیز از مقامی رفیع برخوردار بوده است و برای آن موقعیت ویژه و ممتازی در میان موجودات عالم قائل می‌باشند، به عنوان مثال، دین اسلام می‌فرماید که همه موجودات در زمین برای انسان خلق شده‌اند:

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَافِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (بقره / ۲۹)

«او خدایی است که همه، آنچه را در زمین وجود دارد، برای شما آفرید»

به علاوه در قرآن، خدای متعال در خلقت هیچ موجودی خود را تحسین نکرده است جز در مورد انسان که پس از اشاره به جریان خلقت بنی‌آدم، بر أحسن الخالقین بودن خویش آفرین می‌گوید و می‌فرماید:

﴿لَمَّا خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا

آخِرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ﴾ (مؤمنون / ۱۴)

«آنگاه نطفه را علقه و علقه را گوشت پاره و باز آن گوشت را استخوان و سپس بر استخوان‌ها گوشت پوشانیدیم؛ پس از آن خلقتی دیگر انشا نمودیم، آفرین بر قدرت کامل بهترین آفریننده»

و هنگام خلقت انسان از ملائکه می‌خواهد که بر انسان سجده کنند:

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ (بقره / ۳۴)

«و در این هنگام به ملائکه گفتیم بر آدم سجده کنید»

حقیقت اینکه سجده ملائکه برای جمیع بنی‌آدم و در حقیقت خضوع برای عالم بشریت بوده، و اگر حضرت آدم قبله‌گاه سجده ملائکه شده از جهت خصوصیت شخصیش نبوده، بلکه از این باب بوده که آدم نمونه کامل انسانیت بوده، و در حقیقت از

طرف تمام افراد انسان به منزله نماینده بوده است (طباطبائی، ۱۳۷۴ش: ج ۸، ۲۳) و بیان می‌دارد که انسان خلیفه او در زمین خواهد بود:

﴿لَئِن جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (بقره / ۳۰)

«همانا من قرار دادم در زمین خلیفه‌ای»

در حالی که مقام خلافت همان‌طور که از نام آن پیداست، تمام نمی‌شود مگر به اینکه خلیفه نمایشگر مستخلف باشد، و تمامی شؤون وجودی و آثار و احکام و تدابیر او را حکایت کند، و خدای سبحان که مستخلف این خلیفه است، متصف به صفات جمال و جلال است و در ذاتش منزله از هر نقصی و در فعلش مقدس از هر شر و فساد است و انسان خلیفه چنین کسی گردیده است (طباطبائی، ۱۳۷۴ش: ج ۱، ۱۷۷).

۲. آزادی اندیشه و بیان

بر اساس آموزه‌های اومانیسم، هر کس می‌تواند هر فکر و اندیشه و باوری که می‌خواهد داشته باشد و هرگونه استبداد عقیده و اندیشه مردود است و آزادی کامل باید رعایت شود. در اسلام نیز آزادی اندیشه و بیان مورد توجه است اما در ابتدای امر ملاکی برای گفتار تعیین می‌نماید که سخن باید مطابق با آن باشد:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾ (احزاب / ۷۰)

«ای کسانی که ایمان آوردید تقوای الهی پیشه کنید و قول محکم بگویید»

کلمه "سدید" از ماده "سداد" است، که به معنای اصابت رأی (لسان العرب، ۱۴۱۰: ج ۳، ۲۰۸)، و داشتن رشاد است، و بنابراین، قول سدید، عبارت است از کلامی که هم مطابق با واقع باشد، و هم لغو و بی فایده نباشد (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۱۶، ۵۲۳).

۳. اهمیت دادن به اختیار انسان

اومانیسم انسان را دارای حق انتخاب و موجودی مختار می‌داند که خود، سرنوشتش را رقم می‌زند. بدین ترتیب، از یک طرف معتقد است، انسان خود مسئول بدبختی‌ها و گرفتاری‌هایش می‌باشد و نمی‌توان مسئولیت مشکلات را بر عهده دیگران انداخت و از طرف دیگر بیان می‌دارد که انسان، با اختیار خود می‌تواند موقعیتش را از آنچه هست بهتر نماید و نباید به انتظار آن بنشیند تا دستی از غیب برون آید و کاری کند.

در اسلام نیز انسان موجودی مختار است که می‌تواند در راه خیر و خوبی و یا در

مسیر شر و بدی گام بردارد:

﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (انسان / ۳)

«ما به حقیقت راه (حق و باطل) را به انسان نمودیم حالا خواهد هدایت پذیرد و شکر این نعمت گوید و خواهد آن نعمت را کفران کند»

پس با اختیار می‌تواند در مسیر ترقی و کمال پیش تازد. آن سبیلی که خدا بدان هدایت کرده سبیلی است اختیاری، و شکر و کفری که مترتب بر این هدایت است، در جو اختیار انسان قرار گرفته، هر فردی به هر یک از آن دو که بخواهد می‌تواند متصف شود، و اکراه و اجباری در کارش نیست (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۲۰، ۱۹۶).

۴. استفاده از توانایی عقل

در این تفکر، به کارآیی و توانایی عقل، بیش از پیش توجه شده است. و خرد انسان برابر با خرد خداوند و چه بسا بالاتر از آن است. عقل اومانستی عقلی خودبنیاد و بی‌نیاز از وحی است. اسلام نیز برای عقل آدمی و تفکر و تعقل او ارزش والایی قائل است به طوری که با تفکر و تعقل در هستی می‌تواند علم و عمل صالح انسان ساز کسب نماید، وسیله آدمی به سوی سعادت یکی از این دو طریق است، یا اینکه خودش تعقل کند و حق را تشخیص داده پیرویش نماید، یا از کسی که می‌تواند تعقل کند و خیرخواه هم هست بشنود و پیروی کند، در نتیجه پس طریق به سوی رشد یا سمع است و یا عقل، و دلیل این راه یا عقل است یا نقل. پس آیه شریفه در معنای آیه:

﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (ملک / ۱۰)

«اگر ما زیر بار دلیل نقلی یا عقلی می‌رفتیم در زمره دوزخیان قرار نمی‌گرفتیم»

می‌باشد (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۱۵، ۳۰۹-۳۱۰). اما از آنجا که انسان دارای دو بعد جسمانی و روحانی است، زندگی او منوط به امور مادی محسوس دنیا نیست، بلکه امور ماوراء الطبیعه و روحانی نیز او را در بر گرفته است؛ بنابراین عقل آدمی به تنهایی به این امور دسترسی ندارد لذا باید پروردگار عالم از طریق وحی از این امور پرده بردارد.

۵. مبارزه با جهل و خرافه‌گویی

یکی دیگر از آموزه‌های تفکر اومانستی، مبارزه آنان با هرگونه جهل و خرافه‌پرستی است و از همان آغاز پیدایش اندیشه اومانستی، این مبارزه دیده می‌شود. کالین براون در این باره می‌گوید: «شرط اولیه و اساس زندگی خوب در این دنیا عبارت است از آزاد

ساختن فکر مردم از بند جهل و خرافات و آزاد ساختن بدن از مظالم مقامات اجتماعی» (براون، ۱۳۷۵ش: ۲۳۱).

قرآن کریم در مسیر مبارزه با خرافات از دو روش مثبت و منفی استفاده کرده است. یعنی نشان دادن راه صحیح فکر کردن و آموختن عقاید درست به جای عقاید ناصحیح و تشویق امت به علم آموزی و نفی عقاید نادرست و خرافی. قرآن کریم از جمله افتخارات پیامبر اکرم(ص) را مبارزه جدی با اوهام و خرافات می‌داند و او را وظیفه شست و شوی عقول از شوائب و گشودن غل و زنجیر از پای خرد آنها می‌ستاند. اما راهی که قرآن کریم در این باره(مبارزه با خرافات) پیموده این است که دستور داده آنچه را که خدا (یعنی مبدأ هستی عالم و هستی انسان‌ها) نازل کرده پیروی نمایند، و از اینکه بدون مدرک و علم سخنی بگویند اجتناب ورزند، این در مرحله اعتقاد و نظر، و اما در مرحله عمل دستور داده هر کاری که می‌کنند به منظور بدست آوردن پاداشی بکنند که نزد خدا برایشان آماده شده، حال اگر آنچه می‌کنند مطابق میلشان هم باشد، هم به سعادت دنیا رسیده‌اند و هم به سعادت آخرت و اگر مطابق میلشان نباشد، نزد خدا پاداشی عظیم دارند، و آنچه نزد خداست بهتر و باقی‌تر است. پیروی از دین تقلید نیست، زیرا دین عبارت است از مجموعه‌ای از معارف مربوط به مبدأ و معاد و قوانینی اجتماعی، از عبادات و معاملات که از طریق وحی و نبوت به بشر رسیده، نبوتی که صدقش با برهان ثابت شده و نیز از مجموعه‌ای اخبار که مخبر، صادق از آنها خبر داده، مخبری که باز صادق بودنش به برهان ثابت شده است و معلوم است که پیروی چنین دینی پیروی علم است نه خرافات(طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۱، ۶۴۱).

بررسی و تحلیل پیامدهای منفی اومانیسیم براساس تفسیر المیزان

۱. محوریت انسان

در اندیشه اومانیسیم، اصالت با انسان بوده و ملاک عمل، نظرات و خواسته‌های انسان است. با رجوع به آیات شریفه قرآن کریم به دست می‌آید که از یک طرف، انسان ارزش و جایگاه خاصی دارد که در هیچ موجود دیگری یافت نمی‌شود، و از طرف دیگر، به علت داشتن بعد مادی، مبتلا به صفات بدی همچون لجاجت، ناسپاسی، جهالت و ... است.

آیه ذیل، حقیقت خلافت انسان در زمین و آثار و خواص آن را بیان می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱، ۱۷۹-۱۷۸):

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (بقره / ۳۰)

«هنگامی که پروردگارت به فرشتگان گفت من در روی زمین، جانشینی قرار خواهم داد. فرشتگان گفتند پروردگارا آیا کسی را در آن قرار می‌دهی که فساد و خونریزی کند؟ ما تسبیح و حمد تو را بجا می‌آوریم، و تو را تقدیس می‌کنیم. پروردگار فرمود من حقایقی را می‌دانم که شما نمی‌دانید»

و نیز آیه شریفه:

﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا... غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (احزاب / ۷۲)

«ما امانت را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه داشتیم، آن‌ها از حمل آن سر برتافتند، و از آن هراسیدند، اما انسان آن را بر دوش کشید، او بسیار ظالم و جاهل بود»

جایگاه خاص انسان در بین مخلوقات را بیان می‌دارد.

در آیه مورد بحث امانت عبارت است از چیزی که خدای تعالی آن را نزد انسان به ودیعه سپرده، تا انسان آن را برای خدا حفظ کند و سپس به صاحبش یعنی خدای سبحان برگرداند. از سایر آیات قرآن کریم می‌فهمیم که مراد از امانت مزبور، ولایت الهی و مراد از عرضه داشتن این ولایت بر آسمان‌ها و زمین و سایر موجودات، مقایسه این ولایت با وضع آن‌هاست. و معنای آیه این است که اگر ولایت الهی را با وضع آسمان‌ها و زمین مقایسه کنی، خواهی دید که این‌ها تاب حمل آن را ندارند و تنها انسان می‌تواند حامل آن باشد و معنای امتناع آسمان‌ها و زمین و پذیرفتن و حمل آن به وسیله انسان این است که در انسان استعداد و صلاحیت تلبس آن هست، ولی در آسمان‌ها و زمین نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۶، ۵۲۶-۵۲۴).

در کنار این آیات، قرآن کریم در بیش از پنجاه آیه، وصف‌های نکوهیده‌ای را اشاره و به جهت آن‌ها انسان را سرزنش کرده است. صفاتی مانند کفور (اسراء/۶۷)، عجول (اسراء/۱۱)، قتور (اسراء/۱۰۰) و ...، همگی به طبیعت انسان باز می‌گردد و منشأ پیدایش این اوصاف رذیله، جاذبه‌های طبیعی انسان است، چنانکه منشأ صفات فضیلت، جاذبه‌های

فراطبیعی اوست. لذا از نگاه قرآن، خداوندی که خالق و ربّ عالم است محور و اساس هر امری قرار می‌گیرد نه انسانی که مرکب از وجوه خوب و بد است. قرآن در آیات مختلفی، خالقیت الهی را متذکر می‌شود.

﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿۱۷﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿۱۸﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿۱۹﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿۲۰﴾﴾ (غاشیه/ ۱۷-۲۰)

«آیا آنان به شتر نمی‌نگرند که چگونه آفریده شده است؟ و به آسمان نگاه نمی‌کنند که چگونه برافراشته شده؟! و به کوه‌ها که چگونه در جای خود نصب گردیده؟ و به زمین که چگونه گسترده و هموار گشته است؟»

این آیه، منکرین ربوبیت خدای تعالی را نخست دعوت می‌کند به اینکه در کیفیت خلقت شتر نظر و دقت کنند که چگونه خلق شده و خدای تعالی آن را چگونه از زمینی مرده و فاقد حیات و بی‌شعور به این صورت عجیب درآورده، آیا هیچ انسان عاقلی به خود اجازه می‌دهد که احتمال معقول بدهد که شتر و این فوایدش به خودی خود پدید آمده باشد؟ در دنباله می‌فرماید چرا به آسمان نمی‌نگرند که چگونه افراشته شده، و به قندیل‌های پر نور چون خورشید و ماه و ستارگان درخشنده آراسته گشته است و چرا به کوه‌ها نمی‌اندیشند که چگونه ایستاده‌اند و چرا به وضع خلقت زمین فکر نمی‌کنند که چگونه گسترده شده، به طوری که شایسته سکونت برای بشر گشته و نقل و انتقال در آن آسان و انواع تصرفات صناعی که انسان‌ها دارند در آن مسیر گشته است؟ پس همه تدابیر کلی بدون هیچ شکی مستند به خدای تعالی است، بنابراین او ربّ آسمان و زمین و موجودات بین آن‌ها است، در نتیجه ربّ عالم انسانی هم او است که بر انسان‌ها واجب است ربوبیتش را گردن نهند و یگانه در ربوبیتش بدانند و تنها او را بپرستند (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش: ج ۲۰، ۴۶۰-۴۵۹). بنابراین قرآن، خدا را خالق و محور نظام هستی معرفی می‌کند.

۲. تک بعدی بودن انسان

اومانیسیم‌ها تنها به بعد جسمانی انسان توجه نموده و بعد روحانی را غیرقابل پذیرش می‌دانند. علامه طباطبایی با توجه به آموزه‌های قرآنی برای انسان دو بعد متفاوت قائل

است، یکی بعد جسمانی و دیگری بعد روحانی. از نگاه ایشان، حقیقت انسان، بعد روحانی اوست که در تفسیر آیات مربوط به خلقت آدمی به آن اشاره کردند:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ۖ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ۚ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (مؤمنون/۱۴-۱۲)

«و ما انسان را از عصاره‌ای از گل آفریدیم. سپس او را نطفه‌ای در قرارگاه مطمئن قرار دادیم. سپس نطفه را به صورت علقه و علقه را به صورت مضغه و مضغه را به صورت استخوان‌هایی درآوردیم. و بر استخوان‌ها گوشت پوشاندیم. سپس آن را آفرینش تازه‌ای دادیم. پس بزرگ است خدایی که بهترین آفرینندگان است»

معنای آیه این است که ما انسان را در آغاز از چکیده و خلاصه‌ای از اجزای زمین که با آب آمیخته بود اندازه‌گیری کردیم، سپس، ما انسان را نطفه‌ای کردیم که در رحم متمکن باشد، همچنان که آن را در اول از خلاصه‌ای از گل درست کردیم. و این تعبیر می‌رساند که ما طریق خلقت انسان را از آن شکل به این شکل مبدل نمودیم (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۵-۲۲).

﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً... فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾

در این جمله سیاق را از خلقت، به انشاء تغییر داده و فرموده: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» و این به خاطر آن است که دلالت کند بر اینکه آنچه به وجود آوردیم چیز دیگری و حقیقت دیگری است غیر از آنچه در مراحل قبلی بود. مثلاً در "انشاء" اخیر، او را صاحب حیات و قدرت و علم کرد. آری، به او جوهره ذاتی داد (که ما از آن تعبیر می‌کنیم به "من") که نسخه آن در مراحل قبلی یعنی در نطفه و علقه و مضغه و عظام پوشیده به لحم، نبود همچنان که در آن مراحل، اوصاف علم و قدرت و حیات نبود، پس در مرحله اخیر چیزی به وجود آمده که کاملاً مسبوق به عدم بود یعنی هیچ سابقه‌ای نداشت. و این همان حقیقتی است که از آیه:

﴿وَقَالُوا إِنَّا صَلْنَا فِي الْأَرْضِ إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾ (سجده/۱۱-۱۰)

«آن‌ها گفتند: آیا هنگامی که ما در زمین گم شدیم، آفرینش تازه‌ای خواهیم یافت؟! ولی آنان لقای پروردگارش را انکار می‌کنند. بگو: فرشته مرگ که بر شما مأمور شده، (روح) شما را می‌گیرد»

هم استفاده می‌شود. پس آنکه ملائکه در حین مرگ او را می‌گیرند آن انسان است، و آنچه در قبر متلاشی می‌شود و می‌پوسد، آن بدن انسان است، نه خود انسان (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۵، ۲۶).

۳. نسبت اخلاق

برخی معتقدند برای فن اخلاق هیچ اصل ثابتی نیست، چون اخلاق هم از نظر اصول و هم فروع در اجتماعات و تمدن‌های مختلف اختلاف می‌پذیرد و آن طور نیست که هرچه در یک جا خوب و فضیلت بود، همه جا خوب و فضیلت باشد و هرچه در یک جا بد و رذیله بود، همه جا بد و رذیله باشد، چون اصولاً تشخیص ملت‌ها در حسن و قبح اشیاء مختلف است. این همان نظریه نسبت اخلاق است که اومانیسیم نیز مدافع آن می‌باشد.

به اعتقاد انسان‌گرایان، اصول اخلاقی مطلق انگارانه دینی و توحیدی به سبب آن که پر از امیدهای بیپوده و خیالات باطل هستند و بر مبنای عقلی و برهانی تکیه ندارند، مردود و باطل‌اند (فصلنامه معرفت، شماره ۲۲۰: ۹۰).

علامه ضمن بررسی این نظریه می‌فرماید: «این دیدگاه فاسد است و دلیلی که بر آن اقامه شده، نیز فاسد است، توضیح بطلان این نظر نیازمند به چند مقدمه است: اول اینکه ما به حس و وجدان خود می‌یابیم که هر موجودی از موجودات عینی و خارجی برای خود شخصیتی دارد که از آن جدا شدنی نیست و نه آن شخصیت از او جدا شدنی است.

دوم اینکه موجود خارجی (البته منظور ما خصوص موجود مادی است) از آنجا که در تحت قانون دگرگونی و تحول و حرکت عمومی قرار دارد، قهراً موجود، دارای امتداد وجودی است امتدادی که می‌توان به چند قطعه و چند حد تقسیمش کرد، به طوری که هر قطعه‌اش مغایر قطعه قبلی و بعدیش باشد و در عین اینکه این تقسیم و این تحول را می‌پذیرد، در عین حال قطعات وجودش به هم مرتبط است، چون اگر مرتبط نمی‌بود و هر جزئی موجودی جداگانه بود، تحول و دگرگونی صدق نمی‌کرد، تبدل و تغییری که گفتیم لازمه حرکت است، در جایی صادق است که یک قدر مشترک در میان دو حال از

احوال یک موجود و دو قطعه از قطعات وجود ممتدش باشد. از همین جا روشن می‌گردد که اصولاً حرکت خود امری است واحد و شخصی که همین واحد شخصی وقتی با حدودش مقایسه می‌شود، متکثر و متعدد می‌شود و با هر نسبتی قطعه‌ای متعین می‌شود که غیر از قطعه‌های دیگر است، و اما خود حرکت، سیلان و جریان واحدی است. می‌توان، وحدت حرکت را اطلاق و حدودش را تقیید نامید. بنابراین حرکت مطلقه به معنای در نظر گرفتن خود حرکت با چشم‌پوشی از نسبتش به تک تک حدود و حرکت مقیده عبارت است از در نظر گرفتن حرکت با آن نسبتی که به یک یک حدود دارد. بنابراین، این اطلاق با اطلاق که مفاهیم ذهنی دارند، فرق دارد، زیرا اطلاق در آنجا وصفی ذهنی، برای موجودی ذهنی بود، ولی اطلاق در حرکت وصفی خارجی و برای موجودی خارجی است.

مقدمه سوم اینکه هیچ شکی نیست در اینکه انسان موجودی طبیعی است و دارای افراد و احکام و خواص، و از این میان آن که مورد خلقت و آفرینش قرار می‌گیرد، فرد فرد انسان است نه مجموع افراد، چون کلی و مجموع در مقابل فرد خارجیت ندارد، ولی از آنجایی که خلقت وقتی احساس کرد که تک تک انسان‌ها وجودی ناقص دارند و نیازمند به استكمال‌اند و استكمالشان هم نیازمند زندگی اجتماعی، به همین جهت تک تک انسان‌ها را مجهز به ادوات و قوایی کرد که با آن بتواند در استكمال خویش بکوشد. پس غرض خلقت اولاً و بالذات متعلق به طبیعت انسان فرد شده و ثانیاً و بالتبع متعلق به اجتماع انسانی شده است.

حال این سؤال مطرح می‌شود که حقیقت امر آدمی با این اجتماعی که اقتضای آن را دارد و طبیعت انسانی به سوی آن حرکت می‌کند، چیست؟ گذشت که فرد فرد انسان موجودی شخصی و واحد است و این واحد شخصی در عین اینکه واحد است، در مجرای حرکت و تحول و سیر از نقص به سوی کمال واقع شده و به همین جهت هر قطعه از قطعات وجودش با قطعات قبل و بعدش مغایر است و در عین اینکه دارای قطعاتی متغایر است، دارای طبیعتی سیال و مطلقه است و اطلاق و وحدتش در همه مراحل دگرگونی‌ها محفوظ است. این طبیعت موجود در فرد، با توالد و تناسل و اشتقاق فرد از فرد نیز محفوظ است و این طبیعت که نسل به نسل محفوظ می‌ماند، همان است که از

آن به طبیعت نوعیه تعبیر می‌شود که به وسیله افراد محفوظ می‌ماند، هرچند که تک تک افراد از بین بروند و دستخوش کون و فساد گردند. پس همان‌طور که طبیعت شخصی و فردی در همه قطعات وجودی فرد و در مسیری که از نقص فردی به سوی کمال فردی دارد محفوظ است، همچنین طبیعت نوعیه انسان در میان نسل‌ها در همه نسل‌ها که در مسیر حرکت به سوی کمال قرار دارند محفوظ است. و این استکمال نوعی، حقیقتی است که هیچ شکی در وجود آن و در تحققش در نظام طبیعت نیست.

این مطلبی که درباره طبیعت فردی و شخص انسان و نیز طبیعت نوعیه‌اش طرح شد، در اجتماع شخصی (چون اجتماع خانواده و قوم و محیط و یا عصر واحد) و نیز در اجتماع نوعی چون مجموع نوع بشر جریان می‌یابد. پس اجتماع نیز در حرکت است، اما با حرکت تک تک انسان‌ها و نیز اجتماع، با تحول افراد تحول می‌پذیرد و اجتماع از همان آغاز حرکتش به سوی هدفی که دارد یک وحدتی دارد که حافظ وحدتش، وجود مطلق آن است و این وجود واحد و در عین حال متحول، به خاطر نسبتی که به یک یک حدود داخلی خود دارد، به قطعه قطعه‌هایی منقسم می‌شود و هر قطعه آن شخص واحدی از اشخاص اجتماع را تشکیل می‌دهد، همچنان که اشخاص اجتماع (مانند اجتماع هندی، ایرانی و ...) در عین وحدت و تحولش، به خاطر نسبتی که با یک یک افراد انسان دارد، به قطعاتی تقسیم می‌شود، چون وجود اشخاص اجتماع مستند به وجود اشخاص انسان‌ها است. همچنان که مطلق اجتماع به آن معنایی که گذشت، مستند به مطلق طبیعت انسانی است، چون حکم شخص نیز مانند خود شخص، شخصی و فردی است، همچنان که حکم مطلق مانند خود او مطلق است.

یکی از احکام انسان طبیعی این است که غذا می‌خورد، با اراده کار می‌کند، احساس دارد، فکر دارد و این احکام تا او هست باقی است - هرچند که با تحولاتی که او به خود می‌گیرد، این نیز متحول می‌شود - عین این کلام در احکام مطلق انسان نیز جاری است، انسانی که به وجود افرادش موجود است. و چون اجتماع از احکام طبیعت انسانی و از خواص آن است، مطلق اجتماع هم از احکام نوع مطلق انسانی است، و منظور از مطلق اجتماع، اجتماعی است که از بدو پیدایش انسانی پیدا شده و همچنان تا عهد ما برقرار مانده است، این اجتماع تا بقای نوع باقی است، و همان احکام اجتماع که خود انسان

پدیدش آورد و خود اجتماع اقتضایش را داشت، مادام که اجتماع باقی است، آن احکام نیز باقی است، هرچند که به خاطر تبدل‌های جزئی تبدل یابد، ولی اصلش مانند نوعش باقی است.

اینجاست که می‌توان گفت، یک عده احکام اجتماعی همواره باقی است و تبدل نمی‌یابد، مانند وجود مطلق حسن و قبح، همچنان که خود اجتماع مطلق نیز این‌طور است، بدین معنا که هرگز اجتماع غیر اجتماع نمی‌شود و انفراد نمی‌گردد، هرچند که اجتماعی خاص مبدل به اجتماع خاص دیگر می‌شود، حسن مطلق و حسن خاص نیز عیناً مانند اجتماع مطلق و اجتماع خاص است.

مقدمه چهارم این که یک فرد انسان در هستی و بقائش محتاج به این است که کمالاتی و منافی را دارا باشد و بر خود واجب می‌داند آن منافع را به سوی خود جلب نموده و ضمیمه نفس خود کند. دلیل این وجوب احتیاجی است که در جهات وجودی‌اش دارد و اتفاقاً خلقتش هم مجهز به جهازی است که با آن می‌تواند آن کمالات و منافع را به دست آورد، مانند دستگاه گوارش و دستگاه تناسلی و امثال آن که اگر احتیاج به منافع و کمالاتی که راجع به این دو دستگاه است، در وجودش نبود، از آغاز خلقت مجهز به این دو جهاز هم نمی‌شد و چون مجهز به این دو دستگاه شد، پس بر او واجب است که در تحصیل آن منافع اقدام کند و نمی‌تواند آن‌ها را به کلی متروک گذارد، برای اینکه این تفریط با دلیل وجوبی که ذکر شد منافات دارد و نیز در هیچ یک از ابواب حوائج نمی‌تواند به بیش از آن مقداری که حاجت ایجاب می‌کند اقدام نموده و افراط کند، مثلاً اینقدر بخورد تا مریض شود و یا از سایر قوای فعاله‌اش باز بماند، بلکه باید در جلب هر کمال و هر منفعت راه میانه را پیش گیرد و این راه میانه همان عفت است و دو طرف آن یعنی افراطش شره و تفریطش خمود است.

حال که این چهار مقدمه روشن گردید باید گفت، این چهار ملکه از فضائل نفسانی است که طبیعت فرد به دلیل اینکه مجهز به ادوات آن است، اقتضای آن را دارد و این چهار ملکه یعنی عفت و شجاعت و حکمت و عدالت، همه حسنه و نیکو است، برای این که نیکو عبارت از هر چیزی است که با غایت و غرض از خلقت هر چیز و کمال و سعادتش سازگار باشد و این چهار ملکه همه با سعادت فرد انسانی سازگار است، به همان

دلیلی که ذکرش گذشت و صفاتی که در مقابل این چهار ملکه قرار می‌گیرند، همه رذائل و زشت است و همیشه هم زشت است.

وقتی فرد انسان به طبیعت خود و فی نفسه، چنین وضعی دارد این انسان در ظرف اجتماع نیز همین وضع را دارد و چنان نیست که ظرف اجتماع صفات درونی او را از بین ببرد، چگونه می‌تواند از بین ببرد با اینکه خود اجتماع را همین طبیعت درست کرده، آیا ممکن است یک پدیده، طبیعت سایر پدیده‌های طبیعت را باطل کند؟ هرگز، چون باطل کردنش به معنای متناقض بودن یک طبیعت است.

وقتی یک فرد انسان فی نفسه و هم در ظرف اجتماع، چنین وضعی را داشت، نوع انسانی نیز در اجتماع نوعی‌اش همین حال را خواهد داشت، در نتیجه نوع انسان نیز می‌خواهد که در اجتماعش به کمال برسد، یعنی عالی‌ترین اجتماع را داشته باشد و به همین منظور هر سودی را که نمی‌خواهد به سوی شخص خود جلب کند، آن قدر جلب می‌کند که مضر به اجتماع نباشد و هر ضرری را که می‌خواهد از شخص خود دفع کند، باز به آن مقدار دفع می‌کند، که مضر به حال اجتماع نباشد و هر علمی را که می‌خواهد کسب کند، به آن مقدار کسب می‌کند، که اجتماعش را فاسد نسازد و عدالت اجتماعی‌اش را هم باز به آن مقدار رعایت می‌کند که مضر به حال اجتماع نباشد، چون عدالت اجتماعی عبارت است از اینکه حق هر صاحب حقی را به او بدهند و هر کس به حق خودش که لایق و شایسته آن است برسد، نه ظلمی به او بشود و نه او به کسی ظلم کند. و همه این صفات چهارگانه در افراد فضیلت و مقابل آن‌ها رذیلت است، و نیز در اجتماع خاص انسان نیز فضیلت و رذیلت‌اند، در اجتماع مطلق انسان نیز جریان دارد، یعنی اجتماع مطلق بشر، به حسن مطلق این صفات و قبح مطلق مقابل آن‌ها حکم می‌کند.

پس روشن گردید که در اجتماع انسانی، حسن و قبحی وجود دارد و هرگز ممکن نیست اجتماعی پیدا شود که خوب و بد در آن نباشد، و نیز روشن شد که اصول اخلاقی انسان چهار فضیلت است که همه برای ابد خوبند و مقابل آن‌ها برای ابد رذیله و بدند و طبیعت انسان اجتماعی نیز به همین معنا حکم می‌کند. وقتی در اصول اخلاقی قضیه از این قرار بود، در فروع آن هم که بر حسب تحلیل به همان چهار اصل برمی‌گردند، قضیه

از همان قرار است، یعنی طبیعت آن فروع را هم قبول دارد. اما اینکه عده‌ای معتقدند که حسن و قبح مطلق اصلاً وجود ندارد بلکه هرچه نیکو است نسبتاً نیکو است و هرچه هم زشت است نسبتاً زشت است و حسن و قبح‌ها بر حسب اختلاف منطقه‌ها و زمان‌ها و اجتماع‌ها مختلف می‌شود، یک مغالطه‌ای است که در اثر خلط میان اطلاق مفهومی به معنای کلیت و اطلاق وجودی به معنای استمرار وجود، کرده‌اند. بله این نکته قابل قبول است که حسن و قبح به طور مطلق و کلی در خارج یافت نمی‌شود، به این معنا که در خارج هیچ حسنی نیست که دارای وصف کلیت و اطلاق باشد و هیچ قبحی هم نیست که در خارج قبح کلی و مطلق باشد، چون هرچه در خارج است، مصداق و فرد کلی ذهنی است.

اما در پاسخ برخی که معتقدند، نظریه‌ها در خصوص فضائل در اجتماعات مختلف است، ممکن است خویی از خوی‌ها در اجتماعی فضیلت باشد و در اجتماعی دیگر ردیلت و مثال‌هایی جزئی نیز بر مدعای خود ذکر کرده‌اند، باید گفت، این اختلاف نظر اختلاف در حکم اجتماعی نیست، به اینکه مردمی پیروی کردن فضیلت و حسنه‌ای را واجب بدانند و اجتماعی دیگر واجب ندانند، بلکه این از باب اختلاف در تشخیص مصداق است که بعضی فلان خوی را از مصادیق مثلاً تواضع نمی‌دانند و بعضی دیگر آن را از مصادیق ردیله‌ای می‌پندارند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱، ۵۷۴-۵۵۸).

۴. عقل‌گرایی

یکی از مؤلفه‌های اصلی اومانیسیم، عقل‌گرایی و اعتقاد به خودکفایی و استقلال عقل انسانی در شناخت خود، هستی، سعادت واقعی و راه رسیدن به آن است. اومانیسیت‌ها در بعد معرفت‌شناختی معتقد بودند آنچه با سر پنجه قدرت عقلانی بشر قابل کشف نباشد، وجود ندارد و به همین دلیل در بعد هستی‌شناختی هرگونه موجود ماورای طبیعی از قبیل خدا، وحی، معاد و اعجاز را مدعیاتی اثبات‌ناپذیر می‌پنداشتند و در بعد ارزش‌شناختی نیز بر این باور بودند که ارزش‌های حقوقی را باید با استمداد از عقل بشری تعیین کرد (فصنامه معرفت فلسفی، شماره ۳۹: ۱۳۴). بنابراین از نگاه اومانیسیم، عقل انسان برای داشتن زندگی خوب کافی است، چون عقل هم می‌گوید انسان در

اعتقاد و عمل باید راه حق را پیروی کند و طریق فضیلت و تقوا را پیش گیرد، بنابراین، احتیاجی به انبیاء و وحی نیست. علامه در پاسخ به این گروه بیان می‌کند: «آن عقلی که انسان را به حق دعوت می‌کند عقل عملی است که به حسن و قبح حکم می‌کند و برای ما مشخص می‌کند چه عملی حسن و نیکو و چه عملی قبیح و زشت است، نه عقل نظری که وظیفه‌اش تشخیص حقیقت هر چیز است. عقل عملی مقدمات حکم خود را از احساسات باطنی می‌گیرد که در آغاز وجود هر انسانی بالفعل موجود است و احتیاج به اینکه فعلیت پیدا کند ندارد. این احساسات همان قوای شهویه و غضبیه است و اما قوه ناطقه قدسیه در آغاز وجود انسان بالقوه است و هیچ فعلیتی ندارد. این احساسات فطری خودش عامل اختلاف است. خلاصه کلام اینکه عقل عملی مقدمات خود را از احساسات می‌گیرد و بالفعل در انسان موجود است نمی‌تواند و نمی‌گذارد که عقل بالقوه انسان مبدل به بالفعل گردد، همچنان که ما وضع انسان‌ها را به چشم خود می‌بینیم که هر قوم و یا فردی که تربیت صالح ندیده باشد، به زودی به سوی توحش متمایل می‌شود، با اینکه همه انسان‌های وحشی، هم عقل دارند و هم فطرتشان علیه آنان حکم می‌کند، ولی می‌بینیم که هیچ کاری صورت نمی‌دهند، پس ناگزیر باید بپذیریم که ما ابناء بشر هرگز از نبوت بی‌نیاز نیستیم، چون نبی کسی است که از ناحیه خدا مؤید شده و عقل خود ما نیز نبوتش را تأیید کرده باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۲، ۲۲۳-۲۲۲).

۵. انکار وجود خدا

در مکتب اومانیسم، همه موجودات عالم خادم انسان‌اند، اما انسان، خود، خادم هیچ موجود دیگری، حتی خدا نیست. بنابراین، اومانیسم نه تنها با خداگرایی ناسازگار است بلکه در این اندیشه، انسان، جای خدا را گرفته است (فصلنامه آیین حکمت، شماره ۱۲: ۱۳۶).

قرآن کریم، اصل وجود خدای تعالی را بدیهی می‌داند، یعنی عقل برای پذیرفتن وجود خدای تعالی احتیاجی به برهان ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱، ۵۹۶) با این وجود در ضمن برخی آیات، براهینی برای اثبات وجود خداوند اقامه می‌کند تا حجت برای همگان تمام شود و کسی بهانه‌ای در این زمینه نداشته باشد. از آیات بسیاری برمی‌آید

که یک یک موجودات، آیه و دلیل بر وجود خدا و آنچه در آسمان‌ها و زمین است آیاتی برای صاحبان عقل است و به صورت کلی باید گفت، در عالم وجود چیزی که دلالت بر وجود او نکند و جمال و جلال او را حکایت ننماید وجود ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۱، ۲۱۶).

در اینجا ضروری است که اشاره‌ای به یکی از این براهین عقلی شود تا برای مکاتبی مانند اومانیسیم این نکته روشن شود که هر کسی عقل سلیم داشته باشد، قطعاً وجود خدا را نیز باور دارد: آیه شریفه:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (بقره/۱۶۴)

«در آفرینش آسمان‌ها و زمین و آمد و شد شب و روز و کشتی‌هایی که در دریا به سود مردم در حرکت‌اند و آبی که خداوند از آسمان نازل کرده، و با آن، زمین را پس از مرگ زنده نموده، و انواع جنبندگان را در آن گسترده، و در تغییر مسیر باده‌ها و ابرهایی که میان زمین و آسمان مسخرند، نشانه‌هایی است برای مردمی که عقل دارند و می‌اندیشند»

براهینی برای اثبات وجود خدا اقامه کرده است که در ذیل به یک مورد اکتفا می‌شود. آیه می‌فرماید: این آسمان‌ها که بر بالای ما قرار گرفته و بر ما سایه افکنده، با همه بدایعی که در خلقت آن‌ها است، و این زمین که ما را در آغوش گرفته و بر پشت خود سوار کرده، با همه عجائبی که در آن است و با همه غرائبی که در تحولات و انقلاب‌های آن از قبیل اختلاف شب و روز و جریان کشتی‌ها در دریا و نازل شدن باران و وزیدن باد و گردش ابرهای تسخیر شده، همه اموری هستند فی نفسه نیازمند به صانعی که ایجادشان کند، پس برای هر یک از آن‌ها الهی است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱، ۵۹۹-۵۹۷).

۶. نهلیسم و پوچ‌گرایی

اکثر اومانیسیت‌ها به نوعی طبیعت‌گرایی درباره انسان قائل‌اند؛ از این رو انسان را موجودی طبیعی و هم‌تراز حیوانات معرفی می‌کنند. پیامدهای این نوع نگرش به انسان،

از سوی سودانگاری و اصالت لذت مادی، فساد و سقوط انسان و از سوی دیگر، نفی هرگونه ارزش اخلاقی، حقوقی و ماورایی است (فصلنامه معرفت فلسفی، شماره ۳۹: ۱۳۷). با وجود ایمان به معاد، زندگی هدف‌دار می‌شود و همه اعمال و رفتار انسان مؤمن به معاد به سوی تأمین معاد، جهت می‌یابد. در حالی که انسان غیر مؤمن به معاد، هدفی را برای مجموعه زندگی خود نمی‌یابد و زندگی برای او هدف دار، جهت دار و معنی دار نیست. او برای رفتار خود چارچوبی نمی‌شناسد، هرگونه خواست و اراده کرد عمل می‌کند یا حتی رفتار خود را مطابق دلخواه بدون احساس محدودیت، تغییر می‌دهد. قرآن در این رابطه می‌فرماید:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ قَدْ يَسُومُوا مِنَ الْآخِرَةِ كَمَا يَبِيسُ الْكُفَّارُ مِنْ أَصْحَابِ الْقُبُورِ﴾ (ممتحنه/۱۳)

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید با قومی که خداوند آنان را مورد غضب قرار داده دوستی نکنید. آنان از آخرت مأیوس‌اند همان‌گونه که کفار مدفون در قبرها مأیوس می‌باشند»
یهودیان از ثواب آخرت مأیوس‌اند، همان‌طور که منکرین قیامت از مردگان خود مأیوس‌اند، یعنی برای آن‌ها وجود و حیاتی قائل نیستند، چون مرگ را هیچ و پوچ شدن می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۹، ۴۱۲).

خداوند سبحان با اینکه زندگی دنیا را زندگی دانسته، ولی در عین حال در مواردی از کلامش آن را زندگی پست و خوار و غیر قابل اعتنا دانسته، از آن جمله فرموده:

﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ﴾ (رعد/۲۶)

«در حالی که زندگی دنیا در برابر آخرت، متاع ناچیزی است»

﴿تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ (نساء/۹۴)

«و به خاطر اینکه سرمایه ناپایدار دنیا به دست آورید»

خداوند زندگی دنیا را به این اوصاف توصیف کرد و آن را متاع خوانده و متاع به معنای هر چیزی است که خود آن هدف نباشد، بلکه وسیله‌ای برای رسیدن به هدف باشد و آن را عرض خواند و عرض چیزی است که خودی نشان می‌دهد و به زودی از بین می‌رود. و آن را زینت خواند و زینت به معنای زیبایی و جمالی است که ضمیمه چیز دیگری شود تا به خاطر زیبائیش، آن چیز دیگر محبوب و جالب شود، در نتیجه آن کسی که به طرف آن چیز جذب شده، چیزی را خواسته که در آن نیست، و آنچه را که

در آن هست نخواستہ است. و نیز آن را لہو خواندہ و لہو عبارت است از کارہای بیہودہ‌ای کہ آدمی را از کار واجبش باز بدارد. و نیز آن را لعب خواندہ و لعب عبارت است از عملی کہ بہ خاطر یک ہدف خیالی و خالی از حقیقت انجام گیرد. و آن را متاع غرور خواندہ و متاع غرور بہ معنای ہر فریبندہ‌ای است کہ آدمی را گول بزند.

آیہ دیگری جامع ہمہ خصوصیات آیات بالا است، و آن آیہ این است:

﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُنَّوْ وَلَعِبٌ، وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾

(عنکبوت/۶۴)

«این زندگی دنیا چیزی جز سرگرمی و بازی نیست و زندگی واقعی سرای آخرت است،

اگر می‌دانستند»

این آیہ شریفہ می‌خواہد حقیقت معنای زندگی، یعنی کمال آن را از زندگی دنیا نفی نمودہ و آن حقیقت و کمال را برای زندگی آخرت اثبات کند، چون زندگی آخرت حیاتی است کہ بعد از آن مرگی نیست، همچنان کہ فرمود:

﴿أَمِينٌ لَا يَذُقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى﴾ (دخان/۵۶)

«ہرگز مرگی جز همان مرگ اول نخواہند چشید»

و نیز فرمودہ:

﴿لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ (ق/۳۵)

«ہرچہ بخواہند در آنجا برای آن‌ها هست و نزد ما نعمت‌های بیش‌تری است»

پس اہل آخرت دیگر دچار مرگ نمی‌شوند، و ہیچ نقص و کدورتی عیششان را مکدر نمی‌کند، لیکن صفت اول یعنی ایمنی، از آثار حقیقی، و خاص زندگی آخرت و از ضروریات آن است. پس زندگی اخروی، زندگی حقیقی و بر طبق حقیقت است، چون ممکن نیست مرگ بر آن عارض شود، بر خلاف حیات دنیا (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۲، ۵۰۳-۵۰۲).

۷. ترس از مرگ و معدوم شدن

از نگاہ اومانیسست‌ها، انسان ہموارہ مضطرب و نگران است زیرا انسان فناپذیر را محور اندیشہ و تمام زندگی خود قرار دادہ‌اند و سرانجام ہستی، بہ نظر آنان نابودی است. با استناد بہ آیہ شریفہ:

﴿فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعْوَاهُ سَاجِدِينَ﴾ (ص/۷۲)

«هنگامی که آن را نظام بخشیدم و از روح خود در آن دمیدم، برای او به سجده افتید» علامه بیان می‌دارد که "تسویه انسان" به معنای تعدیل اعضای اوست، به اینکه اعضای بدنی او را با یکدیگر ترکیب و تکمیل کند تا به صورت انسانی تمام عیار درآید، و "دمیدن روح در آن"، عبارت است از اینکه او را موجودی زنده قرار دهد، و اگر روح دمیده شده در انسان را به خود خدای تعالی نسبت داده و فرموده: «از روح خودم در آن دمیدم»، به منظور شرافت دادن به آن روح است. و جمله "فقعوا" امر و از ماده "وقوع" است، و این امر نتیجه و فرع تسویه و نفخ روح واقع شده، می‌فرماید: حال که از روح خودم در آن دمیدم، شما ملائکه بر او سجده کنید (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۷، ۳۴۲-۳۴۳).

۸. افزایش انحرافات و جنایات

در نگاه اومانیستی جهان موجودات نیز باید تابع اراده و خواست انسان شود و بدین جهت انسان چون صاحب خانه جهان است می‌تواند جهان را مطابق میل خودش بسازد حتی منجر به انحرافات و یا جنایات گردد.

علامه بر این باور است که لازمه این آزادی این است که مردم در چنین جامعه‌ای به آنچه موافق طبعشان باشد عادت کنند نظیر شهوات رذیله و خشم‌های غیر مجاز و نتیجه این اعتیاد هم این است که کم کم هر یک از خوب و بد جای خود را به دیگری بدهد یعنی بسیاری از بدی‌ها که دین خدا آن را زشت می‌داند در نظر مردم خوب و بسیاری از خوبی‌های واقعی در نظر آنان زشت شود و مردم در به بازی گرفتن فضائل اخلاقی و معارف عالی عقیدتی آزاد باشند و اگر کسی به ایشان اعتراض کند در پاسخ، آزادی قانونی را به رخ بکشند. لازمه سخن مذکور این است که تحولی در طرز فکر نیز پیدا شود یعنی فکر هم از مجرای عقلی خارج شده و در مجرای احساس و عاطفه بیفتد و در نتیجه بسیاری از کارهایی که از نظر عقل فسق و فجور است، از نظر میل‌ها و احساسات، تقوا و جوانمردی و خوش اخلاقی و خوشرویی شمرده شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۴، ۱۶۱).

و خداوند متعال، ریشه تمامی گمراهی‌ها را در فراموش کردن قیامت می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۳، ۶۶) و فرموده:

﴿لِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ (ص/۲۶)

«کسانی که از راه خدا گمراه شوند، عذاب شدیدی به خاطر فراموش کردن روز حساب دارند»

واضح است که اگر اعتقاد به معاد نباشد هیچ سبب اصیل دیگری نیست که بشر را از پیروی هوای نفس باز بدارد و وادار سازد به اینکه از لذائذ و بهره‌های طبیعی نفس صرف نظر کند، چون طبع بشر چنین است که به چیزی اشتها و میل کند و چیزی را دوست بدارد که نفعش عائد خودش شود، نه چیزی که نفعش عائد غیر خودش شود، مگر آن که برگشت نفع غیرهم به نفع خودش باشد. بنابراین در مواردی که انسان از کشتن حق غیر، لذت می‌برد و هیچ رادع و مانعی نیست که او را از این لذت‌های نامشروع باز بدارد و هیچ قانونی نیست که او را در برابر این تجاوزها مجازات کند و حتی کسی نیست که او را سرزنش نموده و مورد عتاب قرار دهد، دیگر چه مانعی می‌تواند او را از ارتکاب این‌گونه خطاها و ظلم‌ها(هر قدر هم که بزرگ باشد) جلوگیری نماید(طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۴، ۱۷۶-۱۷۵)؟

۹. افزایش رنج‌ها و افسردگی‌ها

اومانیسیم در ابتدا گمان می‌کرد اگر خود را اسیر دین و گزاره‌های دینی نکند و آزادی و خواست خود را معیار عمل قرار دهد، به لذت و شادی بهتری دست پیدا خواهد کرد. در صورتی که قرآن می‌فرماید:

﴿فَلَا تُغْنِيكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ...﴾ (توبه/۵۵)

«و (فزونی) اموال و اولاد آن‌ها، تو را در شگفتی فرو نبرد، خدا می‌خواهد آنان را به وسیله آن، در زندگی دنیا عذاب کند...»

خدای تعالی در این آیه پیغمبر گرامی‌اش را از اینکه شیفته اموال و اولاد منافقین گردد نهی می‌کند. البته از سیاق آیه برمی‌آید که مقصود شیفتگی در برابر کثرت اولاد و اموال ایشان است، آنگاه این معنا را چنین تعلیل می‌کند که این اموال و اولاد- که قهراً انسان را به خود مشغول می‌کند- نعمتی نیست که مایه سعادت آنان گردد، بلکه نعمتی است که ایشان را به شقاوت می‌کشاند، چون خداوندی که این نعمت‌ها را به ایشان داده، مقصودش این بوده که ایشان را در زندگی دنیا عذاب نموده جان آنان را در حال کفر بگیرد.

آری، زندگی که هر موجود زنده‌ای آن را برای خود سعادت و راحت می‌شمارد، وقتی مایه سعادت، و در آن راحتی و بهجت و سرور است که بر مجرای حقیقی‌اش جریان داشته باشد، یعنی آدمی به آثار واقعی آن که همانا علم نافع و عمل صالح است رسیده باشد، و به غیر آنچه خیر او و سودش در آن است اشتغال نرزد، این است آن حیاتی که مرگ در آن نیست و همین است آن راحتی که آمیخته با تعب و رنج نمی‌گردد و این است آن لذتی که تلخی و الم در آن راه ندارد و چنین زندگی جزء در تحت ولایت خدا میسر نمی‌شود:

﴿الْإِنِّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (یونس/۶۲)

«آگاه باشید اولیای خدا، نه ترسی دارند و نه غمگین می‌شوند»

و اما کسی که به دنیا مشغول شده، زینت‌های دنیوی و مادی او را مجذوب کرده، اموال و فرزندان او را شیفته، آمال و آرزوهای کاذب، او را فریب داده و شیطان از خود بی‌خبرش کرده باشد، او در تناقض‌های قوای بدنی و تزامم‌هایی که بر سر لذائذ مادی درگیر می‌شود، قرار گرفته و با همان چیزهایی که آن‌ها را مایه سعادت خود خیال می‌کرد به شدیدترین عذاب‌ها دچار می‌شود. آری، این خود حقیقتی است که همه به چشم خود می‌بینیم که هرچه دنیا بیش‌تر به کسی روی بیاورد و از فراوانی مال و اولاد بیش‌تر برخوردار شود، به همان اندازه از موقف عبودیت دورتر و به هلاکت و عذاب‌های روحی نزدیک‌تر می‌شود و همواره در میان لذائذ مادی و شکنجه‌های روحی غوطه می‌خورد. و آن چیزی که این طائفه غفلت‌زده خوشی و فراخی‌اش می‌خوانند در حقیقت تنگی و ناگواری است، همچنان که قرآن کریم فرموده:

﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾

﴿وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا﴾ (طه/۱۲۶-۱۲۴)

«و هر کس از یاد من رویگردان شود، زندگی تنگی خواهد داشت و روز قیامت، او را نابینا محسور می‌کنیم. می‌گویند: پروردگارا! چرا نابینا محسورم کردی؟! من که بینا بودم؟ می‌فرماید: آنگونه که آیات من برای تو آمد، و تو آن‌ها را فراموش کردی، امروز نیز تو فراموش خواهی شد»

پس نتیجه اعراض آدمی از ذکر پروردگار خود این است که در منجلاب دنیا فرو رود و آن را سعادت زندگی و راحت نفس و لذت روح خود پندارد، و با همین خیال فاسد در

گرداب فتنه‌ها و محنت‌هایی که می‌بیند غوطه‌ور گشته، زیر و بالا رود، و سرانجام هم به خاطر خروج از رسم عبودیت به پروردگار خود کافر شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۹، ۴۱۵-۴۱۴) کسی که به مقام پروردگار خود جاهل است، چون این بینوا با انقطاع از پروردگار خود چشمش به هیچ چیز از خودش و از خارج خودش نمی‌افتد، مگر آنکه آن را مستقل بالذات، مضر و یا نافع، خیر و یا شر بالذات می‌بیند و در نتیجه در سرتاسر زندگی میان ترس از آنچه می‌رسد و حذر از آنچه از آن پرهیز می‌کند و اندوه آنچه از دست می‌دهد، و حسرت آنچه از او کم می‌شود، از مال و جاه و فرزندان و یاران، و سایر آنچه محبوب او است و بدان تکیه و اعتماد دارد و در زندگی خود مؤثر می‌داند غوطه‌ور است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱: ۹۹).

۱۰. تساهل و تسامح

به اعتقاد اومانیسیم همه اندیشه‌ها از انسان سرچشمه می‌گیرد و انسان هم محوریت همه چیز را دارد پس تمام اندیشه‌ها محترم‌اند و نباید در مورد عقاید دیگران سختگیرانه و یا با خشونت رفتار کرد.

از دیدگاه قرآن، خداوند حق اصالت دارد نه انسان. بنابراین مبنا اگر انسانیت بهره‌ای از اصالت دارد، به دلیل مطابقت آن با حق و حقیقت است. و لذا باورها، رفتارها و امیال همه افراد، به یک اندازه قابل احترام نیستند، بلکه میزان متابعت و مطابقت از حق، مقدار احترام و ارزش آنان را تعیین می‌کند. حق و حقیقت، ملاک تساهل و تعیین کننده حدود آن است. مصداق کامل حق هم خداوند متعال و دستورات اوست.

خداوند به صراحت در برخی از آیات قرآن کریم، هرگونه تسامح و تساهل در اصول و مبانی دین را ممنوع کرده است. پس هرگز نمی‌توان نسبت به اصول و مبانی دینی کوتاه آمد و به عنوان تسامح و تساهل از آن‌ها دست برداشت تا وحدت و انسجام حفظ شود یا تنش و تقابل میان امت اسلام و مخالفان آنان کاهش یافته یا برداشته شود. به عنوان نمونه، خداوند در سوره کافرون می‌فرماید:

﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ۖ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ (کافرون/ ۲-۱)

«بگو: ای کافران! آنچه را شما می‌پرستید من نمی‌پرستم»

در این سوره، خداوند به رسول خدا دستور می‌دهد، براثت خود را از کیش آنان علناً اظهار دارد و خبر می‌دهد که آنها نیز پذیرای دین وی نیستند، پس نه دین او مورد استفاده ایشان قرار می‌گیرد و نه دین آنان آن جناب را مجذوب خود می‌کند، بنابراین نه کفار می‌پرستند آنچه را که آن جناب می‌پرستد و نه تا ابد آن جناب می‌پرستد آنچه را که ایشان می‌پرستند، پس کفار باید برای ابد از سازشکاری و مدهانه آن جناب مأیوس باشند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۲۰، ۶۴۵-۶۴۴) و آیه می‌خواهد بفرماید: شما به دین من نخواهید گروید و من نیز به دین شما نخواهم گروید (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۲۰، ۶۴۷).

از نظر قرآن، شایسته است در سخن گفتن و احتجاج با مخالفان تسامح ورزید و هنگام دعوت آنان به سوی خدا و دین حق و قوانین عادلانه و مانند آن با تسامح رفتار کرد و سخن گفت، ولی در همان حال نمی‌توان کم‌ترین عقب‌نشینی و تسامح و تساهلی نسبت به اصول و مبانی انجام داد، بلکه با حفظ اصول و مبانی باید تساهل روا داشت. قرآن، در مورد تسامح در سخن گفتن و دعوت مخالفان به حق می‌فرماید:

﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ ۚ وَلَا تَسْتَوِيَ الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ (فصلت/ ۳۴-۳۳)

«چه کسی خوش‌گفتارتر است از آن کس که دعوت به سوی خدا می‌کند و عمل صالح انجام می‌دهد و می‌گوید: من از مسلمانانم؟ هرگز نیکی و بدی یکسان نیست. بدی را با نیکی دفع کن، ناگاه همان کس که میان تو و او دشمنی است، گویی دوستی گرم و صمیمی است»

در آیه مورد بحث مراد از «وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ» رسول خدا است، هرچند که لفظ آیه عمومیت دارد و شامل همه کسانی می‌شود که به سوی خدا دعوت می‌کنند، چیزی که هست چون در بین این داعیان به سوی خدا ممکن است کسی یافت شود که به خاطر رسیدن به غرض فاسد به سوی خدا دعوت کند و معلوم است که چنین دعوتی احسن القول نمی‌تواند باشد، لذا دنبال جمله نامبرده این شرط را اضافه کرد که «وَعَمِلَ صَالِحًا» به شرطی که خودش هم عمل صالح کند، چون عمل صالح کشف می‌کند از اینکه صاحبش نیتی صالح دارد. و نیز از آنجایی که عمل صالح دلالت بر اعتقاد حق و التزام به آن ندارد و این نیز معلوم است که سخن آن کسی که دعوت به سوی خدا می‌کند و عمل صالح هم دارد، ولی ایمانی به حق نداشته و التزامی به آن

ندارد، احسن القول نیست، به همین جهت دو جمله گذشته را مقید به شرطی دیگر کرد، و آن این است که "وَقَالَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ"، یعنی اعتقاد به اسلام داشته باشد. چون کلمه "قال" به طوری که از سیاق برمی آید در اینجا به معنای رأی و اعتقاد است. پس اگر کسی اعتقاد به اسلام و عمل صالح داشت، آنگاه به سوی خدا دعوت کرد، سخنش احسن القول خواهد بود، برای اینکه احسن القول عبارت است از سخنی که به حقیقت نزدیک تر و سودمندتر باشد و هیچ کلمه‌ای به حق نزدیک تر و سودمندتر از کلمه توحید نیست، برای اینکه این کلمه آدمی را به سوی حاق سعادتش رهنمون می‌شود.

"وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ" بعد از آنکه احسن القول را خاطر نشان کرد، فرمود که احسن القول عبارت است از دعوت به سوی خدا و چون قائم به چنین دعوت در درجه اول رسول خدا بود، لذا در آیه شریفه التفاتی به کار برده است، روی سخن را متوجه آن جناب کرد تا بهترین طریق در دعوت به سوی خدا و نزدیک‌ترین راه رسیدن به هدف را برایش بیان کند و نزدیک‌ترین راه دعوت به سوی خدا و مؤثرترین آن عبارت از طرز دعوتی است که بیش تر در دل‌ها اثر بگذارد. و به این منظور روی سخن به آن جناب نموده، فرمود: "لا تستوی". جمله "لا تستوی الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ" معنایش این است که دعوت به سوی خدا با داشتن خصلت نیک و با نداشتن آن و داشتن خصلت بد یکسان و تأثیرش در نفوذ برابر با هم نیست.

"ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ" این جمله استینافی و سخنی نو است که توهمی را که ممکن است کسی بکند دفع می‌نماید. گویا وقتی شنونده جمله "لا تستوی" را می‌شنود، می‌پرسد: چه باید کرد؟ در جواب می‌فرماید: "بدی را به بهترین راهش دفع کن". و معنای آن این است که بدی را با خصلتی که مقابل آن است دفع نما، مثلاً باطل آنان را با حقی که نزد تو است دفع کن نه به باطلی دیگر و جهل آنان را با حلم و بدی‌هایشان را با عفو و همچنین هر بدی دیگرشان را با خوبی مناسب آن دفع کند. "فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ" - این قسمت از آیه مورد بحث، اثر دفع به احسن و نتیجه آن را بیان می‌کند. و مراد این است که وقتی تو همه بدی‌ها و باطل‌ها را به بهترین وجه دفع کردی، ناگهان خواهی دید همان دشمن آنچنان دوست می‌شود که گویی علاوه بر دوستی شفقت هم دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۷، ۵۹۵-۵۹۳). بنابراین روش قرآن کریم،

تسامح و تساهل در برخورد با منکران و در دعوت آنان به سوی دین حق است نه در اصول و مبانی اسلام، بر خلاف آنچه که اومانیسیم و دنیای جدید به آن قائل است.

۱۱. نفی معاد

غایت‌اندیشی و باور به اینکه جهان آفرینش و نیز انسان‌ها مقصودی دارند و رفتار انسان باید بر مبنای آن غایات تنظیم شود، در دوران مدرنیته رنگ باخت و به جای آن عمل بر طبق امیال و غرایز بشری جانشین شد (فصلنامه جستارهای سیاسی معاصر، شماره ۲: ۷۲).

علامه با برهانی از قرآن بر اثبات معاد استدلال می‌کند که آیه:

﴿لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ﴾ (یونس/۴)

«تا کسانی را که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند، به عدالت جزا دهد»

متضمن این استدلال است، با این بیان که عدل و قسط الهی - که یکی از صفات فعل او است - اجازه نمی‌دهد که در درگاه او دوغ و دوشاب یکسان باشد، با آن کسی که با ایمان آوردن در برابرش خضوع نموده، و اعمال صالح کرده و با آن کسی که بر حضرتش استکبار و به خود و به آیاتش کفر ورزیده یک جور معامله کند. این دو طایفه در دنیا که به طور یکسان در تحت سیطره اسباب و علل طبیعی قرار داشتند، اسبابی که به اذن خدا یا سود می‌رسانید، و یا ضرر اگر قرار باشد در آخرت هم به طور یکسان با آنان معامله شود ظلم خواهد بود. پس جز این باقی نمی‌ماند که خدای تعالی بین این دو طایفه در زمانی که به سوی او بر می‌گردند فرق بگذارد، به این معنا که مؤمنین نیکوکار را جزای خیر، و کفار بدکار را سزای بد دهد، تا ببینی آنان از چه چیز لذت می‌برند، و اینان از چه چیز متألّم و ناراحت می‌شوند (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۱۰، ۱۱-۱۲).

علامه طباطبائی می‌فرماید خدای سبحان هر جا که استدلال مشرکین بر نفی معاد را حکایت می‌کند همه را مبنی بر اساس استبعاد می‌داند، مثل اینکه گفته: "مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ" چه کسی این استخوان‌ها را که پوسیده است زنده می‌کند (یس/۷۸) (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۱۳، ۴۳۲) و می‌فرماید: انکار معاد و منحصر کردن زندگی به زندگی دنیا سخنی بدون دلیل است (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۱۸، ۲۶۷).

نتیجه بحث

در تطبیق میان عقاید اومانیسم و باورهای دینی بر اساس نظرات علامه می‌توان گفت: در مکتب اومانیسم هیچ حقیقتی برتر از انسان وجود ندارد. در این راستا علامه طباطبائی در «تفسیر المیزان» بر این عقیده است که نه تنها میان اصالت داشتن انسان و ایمان به خدا تضادی وجود ندارد، بلکه تنها در رابطه با خداست که انسان می‌تواند اصالت پیدا کند، زیرا تنها با اعتقاد به خداست که انسان درست تفسیر می‌شود و ابعاد وجودیش مشخص و معین می‌گردد.

علامه بر این باور است که لازمه این آزادی این است که مردم در چنین جامعه‌ای به آنچه موافق طبعشان باشد عادت کنند و کم‌کم هر یک از خوب و بد جای خود را به دیگری بدهد و فکر هم از مجرای عقلی خارج شده و در مجرای احساس و عاطفه بیفتد و در نتیجه بسیاری از کارهایی که از نظر عقل فسق و فجور است، از نظر میل‌ها و احساسات، تقوا و جوانمردی و خوش اخلاقی و خوشرویی شمرده شود اگر اعتقاد به معاد نباشد هیچ سبب اصیل دیگری نیست که بشر را از پیروی هوای نفس باز بدارد و وادار سازد به اینکه از لذائذ و بهره‌های طبیعی نفس صرف نظر کند.

علامه اعراض آدمی از ذکر پروردگار خود را موجب فرو رفتن انسان در منجلاب دنیا می‌داند.

علامه با توجه به آیات درباره تساهل با کفار می‌فرماید: کفار باید برای ابد از سازشکاری و مداهنه حضرت رسول نسبت به آنان مأیوس باشند، چراکه حضرت از اصول خود برنخواهد گشت و در این راستا دفع بدی‌ها و باطل‌ها به بهترین وجه موجب می‌شود که همان دشمن آنچنان دوست شود که گویی علاوه بر دوستی شفقت هم دارد. علامه با تمسک به آیات بر اثبات معاد استدلال می‌کند و می‌فرماید انکار معاد و منحصر کردن زندگی به دنیا سخنی بدون دلیل است و استدلال مشرکین بر نفی معاد را مبتنی بر استبعاد می‌داند.

کتابنامه

قرآن کریم.

- ابن منظور، محمد بن مكرم. ۱۴۱۰ق، **لسان العرب**، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- احمدی، بابک. ۱۳۹۰ش، **معمای مدرنیته**، چاپ هفتم، تهران: مرکز.
- باربور، ایان. ۱۳۷۹ش، **علم و دین**، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ سوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- براون، کالین. ۱۳۷۵ش، **ایمان و فلسفه مسیحی**، ترجمه میکائیلان، تهران: علمی و فرهنگی.
- بیات، عبدالرسول. ۱۳۸۱ش، **فرهنگ واژه‌ها**، چاپ دوم، قم: مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینش.
- توقیفی، حسین. ۱۳۸۰ش، **آشنایی با ادیان بزرگ**، تهران: سمت.
- جمعی از نویسندگان، بی‌تا، **اندیشه دینی**، ج ۱، قم: مرکز تحقیقات اسلامی.
- دورانت، ویل. ۱۳۸۱ش، **تاریخ تمدن**، ترجمه صفدر تقی‌زاده و ابوطالب صارمی، ج ۵، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- راسل، برتراند. ۱۳۴۰ش، **تاریخ فلسفه غرب**، ترجمه نجف دریابندری، بی‌جا: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- ربانی گلپایگانی، علی. بی‌تا، **نقد مبانی سکولاریسم**، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- زیبایی‌نژاد، محمدرضا. ۱۳۸۴ش، **مسیحیت‌شناسی مقایسه‌ای**، تهران: سروش.
- سبحانی، جعفر و محمدرضایی، محمد. ۱۳۸۹ش، **اندیشه اسلامی ۲**، تهران: دفتر نشر معارف.
- شیروودی، مرتضی. ۱۳۸۶ش، **جهانی سازی در عرصه فرهنگ و سیاست**، قم: زمزم هدایت.
- صانع‌پور، مریم. ۱۳۸۴ش، **نقدی بر مبانی معرفت‌شناسی اومانیستی**، تهران: کانون اندیشه جوان.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۷۴ش، **ترجمه تفسیر المیزان**، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- گلشنی، مهدی. ۱۳۷۷ش، **از علم سکولار تا علم دینی**، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مظاهری سیف، حمید رضا. ۱۳۸۷ش، **جریان‌شناسی انتقادی عرفان‌های نوظهور**، ج ۱، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

کتب لاتین

The American Heritage Dictionary of the English Language, (Pub. DELL Publishing co., Inc., New York), 1997, P.345

مقالات

ایمانوئل، کانت. زمستان ۱۳۷۰، «روشنگری چیست؟»، کلک، ترجمه همایون فولادپور، ش ۲۲، صص ۴۸-۵۷.

حسینی، علی. ۱۳۹۲ش، «نقد و بررسی اومانیسم جدید»، معرفت فلسفی، ش ۳۹، صص ۱۱۵-۱۴۴.
درخشه، جلال و نصرت پناه، محمدصادق و فخاری، مرتضی. ۱۳۹۱ش، «بررسی جهان شمولی اعلامیه جهانی حقوق بشر از منظر نقد مبانی اومانیستی آن»، جستارهای سیاسی معاصر، ش ۲، صص ۶۱-۹۰.

کرد فیروزجایی، اسدالله. ۱۳۹۱ش، «تحلیل و بررسی مؤلفه‌های اومانیسم در جریان ته‌اجم فرهنگی»، آیین حکمت، ش ۱۲، صص ۱۵۴-۱۳۱.

مشگی، مهدی. ۱۳۹۵ش، «انسان محوری»، معرفت، ش ۲۲۰، صص ۷۷-۹۲.

Bibliography

The holy Quran.

Ibnmanzoor, Mohammad bin Mokram, (1410). " Lesan Al Arab", Beirut: Thought Centre of printing and publication.

Ahmadi, Babak, (1390). "The Dilemma of Modernity", Tehran: Centre .

Barbour, Iban, (1379). "Science and religion", Edition: third, Translated by Khoramshahi, Tehran: Academic edition central .

Brown, Colin, (1375). "Christian faith and philosophy", Translated by Mikaeelian, Tehran: Scientific and cultural.

Bayat, Abd Al Rasool, (1381). "Terms culture", Edition: second, Qom: The institute of though and cultural religions.

Tofighi, Hossain, (1380). "Knowing big religions", Tehran: Semat.

Some of writes, "Religions thought", Qom: The Centre of Islamic researches.

Durant, Will, (1381). "The civilization history", Translated by Taghizadeh and Saremi, Tehran: The company of scientific and cultural publications.

Russell, Bertrand, (1340). "History of Western philosophy, Translated by Daryabandari, Tehran: The Company of pocketbooks.

Rabbani Gopaiegany, Ali, "A critique of the foundations of Secularism", Qom: Centre for Seminary Management.

Zibaienejad, Mohammad Reza, (1384). "Comparative Christianity", Tehran: soroush.

Sobhani, jafar; Mohammadrezaie, Mohammad, (1389). "Islamic thought 2", Tehran: The office of theology publication.

Shiroodi, Mortaza, (1386). "Globalism in culture and politics area, Qom: guidance song.

Sanepur, Mryam, (1384). "The criticism of epistemology foundation", Tehran: The institute of youth thought.

Tabatabaee, Mohammadhossain, (1374). "Al – Mizan", Edition: fifth, Qom: The institute of Islamic publication.

Golshani, Mahdi, (1377). "From secular to religion scientific", Tehran: The institute of liberal arts and cultural studies.

Mazaherisaif, Hamidreza, (1387). "The critical cognition of proceeding new gnosis", Qom: The institute of Islamic Scientifics and Cultural.

The American Heritage Dictionary of the English Language, (Pub. DELL Publishing co. Inc, New York), 1997, P.345.

Articles

Immanuel, Kant, "What is the enlightenment ", Kelk Periodical, Translated by fooladpur, 1370, No 22, PP. 48-57.

Hasani, Ali, "The critique and study of new Humanism", Philosophy knowledge periodical, 1392, No 39, PP. 115-144.

Derakhsheh, Jalal; Nosratpanah, Mohammadsadegh; Fakhari, Mortaza, "Investigating the universality of the Universal Declaration of Human Rights from the perspective of criticizing humanist foundations", Contemporary political quotes periodical, 1391, No 2, PP. 61-90.

Kordfiroozjaie, Asadollah, " Analysis of the Components of Humanism in the Cultural Invasion", philosophy method, No 12, PP. 1321-154.

Meshgi, Mahdi, Humanism, knowledge periodical, 1395, No 220, PP. 77- 92.