

رہیافت‌های معناگرایانه در اومانیسم مسیحی و اومانیسم سکولار

محمد هادی طلعتی *

چکیده

اومانیسم از گرایش‌های پرنفوذ در تاریخ، تمدن و فرهنگ غرب است. ریشه‌های تاریخی اومانیسم به دوران باستان غرب بازمی‌گردد؛ اما در دوره رنسانس به گونه‌ای خاص و پس از آن تا به امروز در فرهنگ غرب مطرح بوده و چرخش‌های معنایی بسیار زیادی پیدا کرده است. دو نوع اومانیسم مسیحی و اومانیسم سکولار از گرایش‌های مهم اومانیستی است که در تقابل با یکدیگر قرار داشته است. با این همه، رهیافت‌های معناگرایانه در هر کدام از آنها به گونه‌ای متفاوت مطرح شده است.

رہیافت‌های معناگرایانه در اومانیسم مسیحی در چارچوب و اصول مسیحی سامان یافته است. دیدگاه‌های آگوستین، اراسموس، کالون و لوتر در این باره شایان ذکر است. معناگرایی در اومانیسم سکولار، فارغ از قید و بندهای دینی مخصوصاً

* پژوهشگر.

دین‌های الهی سامان یافته است. اومانیسیم سکولار گاه سمت وسوی الحادی یافته، انسان جای خداوند را می‌گیرد و معناگرایی بر حسب تعالی به سمت افق‌های جدید متعالی بدون وجود خداوند، تفسیر و تعبیر می‌شود. دیدگاه‌های شلایر ماخر، بولتمان، تیلیش، نیچه و سارتر در این نوع اومانیسیم قابل بررسی است.

واژگان کلیدی

اومانیسیم، انسان‌گرایی، معنویت‌گرایی، مسیحیت، سکولار.

مقدمه

اومانیسیم از ریشه لاتینی *humus* به معنای خاک یا زمین است. کلمه *homo* به معنای هستی‌زمینی و *humanus* به معنای خاکی یا انسان است. واژه لاتینی *humanus* در تقابل با سایر موجودات خاکی (حیوانات و گیاهان) و مراتب دیگر هستی مانند: موجودات آسمانی یا خدایان (*divinus*) قرار دارد. محققان و روحانیان در اواخر دوران باستان و در قرون وسطا، میان واژه *divinitas* به معنای حوزه‌هایی از معرفت که از کتاب مقدس نشأت می‌گرفت و واژه *humanitas* به معنای حوزه‌های مربوط به مسائل زندگی دینی فرق نهادند. از آنجا که حوزه دوم یعنی *humanitas* بخش اعظم مواد فکری خود را از نوشته‌های رومی و یونان باستان الهام می‌گرفت، در دوره رنسانس، مترجمان و آموزگاران نوشته‌های دوره باستان که معمولاً ایتالیایی بودند خود را *umanisti* نامیدند.^۱

واژه انگلیسی *umanist* برای اولین بار در سال ۱۵۹۸ به معنای یک ادیب ماهر در مطالعات لاتینی ظاهر می‌شود. در قرن نوزدهم، محققان آلمانی در سال ۱۸۰۸ واژه آلمانی *humanismus* را برای اشاره به نوعی آموزش جعل کردند که تأکید آن بر ادبیات کلاسیک یونانی و لاتینی است.^۲

۱. تونی دیویس، اومانیسیم، ص ۱۷۰.

۲. alister E. Mcgrath Reformation thought; P ۴۲.

به نظر می‌رسد که از دوره رنسانس به این سو در معنای اومانیسیم، یک جنبه آموزشی لحاظ شده است. علاوه بر اینکه در برخی از آثار نویسندگان دوران باستان مانند: آئولوس ژولیوس نویسنده رومی و سیسرو (۴۳-۱۰۶ ق.م) یک معنای اخلاقی نیز داشته است. این معنای اخلاقی عبارت بوده است از: عشق‌ورزی به هموعان و علاقه کمک به همنوع (philanthropia).

هایدگر در این باره می‌نویسد: «دقیقا با این مفاهیم است که humanitas برای اولین بار، تعریف و دنبال می‌شود. Homo humanus خود را در تقابل با homo barbarus قرار می‌دهد و Homo humanus در اینجا به معنای یک انسان رومی است که فضیلت‌های رومی را تجسم می‌بخشید و با اکتساب آنچه یونانیان پایدیا (paideia) نامیده‌اند خود را ارتقا می‌دهد... paideia در این مفهوم به humanitas منتقل شده است...»^۱

تعریف اصطلاحی اومانیسیم

اومانیسیم واژه‌ای با تاریخی پیچیده و گسترده است. گستردگی این واژه، آن قدر زیاد است که هرگاه کسی در مقام تعریفی جامع و مانع از آن بر می‌آید باید دشواری ناشی از نقض و ایرادهای فراوانی را که بر این گونه تعاریف می‌شود بر خود هموار سازد.

دائرة المعارف فلسفی «راتلج»، اومانیسیم را این گونه تعریف می‌کند: «اومانیسیم به مجموعه‌ای از مفاهیم وابسته به هم در باره ماهیت، ویژگی‌ها، توانایی‌ها، آموزش، پرورش و ارزش‌های افراد انسانی اشاره دارد. اومانیسیم را در یک معنا یک نظام منسجم فلسفی می‌توان دانست که دعاوی بنیادی وجود شناختی، معرفت شناختی، آموزشی، زیبا شناختی، اخلاقی و سیاسی در ساحت انسانی ارائه می‌دهد.»^۲

۱. Humanism Heidegger; A letter on.

۲. Encyclopedia of philosophy ;Routledge Vol 4, p528.

در این تعریف سعی شده است تمامی مفاهیمی که به نوعی در ارتباط با بحث اومانیزم قابل طرح است گنجانده شود. اومانیزم در این معنای عام، مجموعه‌ای از اومانیزم‌های مختلف، مانند: اومانیزم ادبی، فلسفی، دینی، سکولار و... را در بر می‌گیرد.

انواع اومانیزم

اومانیزم دارای انواع بسیار زیادی است. اومانیزم را گاه بر حسب دوره‌های تاریخی فرهنگ غرب به اومانیزم باستان، اومانیزم رنسانسی، اومانیزم مدرن، و گاه بر حسب رویکردهای فلسفی به اومانیزم مارکسیستی، اومانیزم پراگماتیستی، اومانیزم انگلیستانسیالیستی و گاه بر حسب گرایش‌ها و علایق به اومانیزم ادبی، اومانیزم دینی، اومانیزم مسیحی، اومانیزم فرهنگی، اومانیزم سکولار، اومانیزم معنویت‌گرا و... تقسیم می‌کنند.

در نوشتار حاضر، تلاش بر این است که دربارهٔ جریان معنویت‌گرایی در دو گرایش مهم اومانیزمی در تاریخ فرهنگ غرب، یعنی «اومانیزم مسیحی» و «اومانیزم سکولار» کاوش شود.

معنویت‌گرایی در اومانیزم مسیحی و اومانیزم سکولار

پیش از پرداختن به بررسی معنویت‌گرایی در دو جریان اومانیزمی مسیحی و سکولار باید تعریفی اجمالی از این دو جریان ارائه داد. اومانیزم مسیحی (Christian humanism) فلسفه‌ای است که از خود شکوفایی انسان در چارچوب اصول مسیحی جانبداری می‌کند. خاستگاه این جریان اومانیزمی، دوره رنسانس در غرب است که در دوره مدرن و معاصر به گونه‌های مختلفی بسط و توسعه یافته است.

بدیهی است که معنویت‌گرایی مورد بحث در این نوع از اومانیزم در چارچوب اصول مسیحی قرار می‌گیرد. اومانیزم سکولار (secular humanism) محصول

عقل‌گرایی دوره روشنگری غرب در قرن هیجدهم و آزاداندیشی liberalism در قرن نوزدهم است. گروه‌هایی نظیر: انجمن اومانیسیم دموکراتیک و سکولار، انجمن عقل‌گرایان آمریکا و بسیاری از فیلسوفان و دانشمندان دانشگاهی در غرب از این نوع اومانیسیم حمایت می‌کنند.

۱-۳. اومانیسیم مسیحی و معنویت‌گرایی

به لحاظ تاریخی چنان‌چه اشاره شد خاستگاه اومانیسیم مسیحی به نام دوره رنسانس رقم خورده است؛ اما با توجه به تأثیرپذیری زیاد متفکران دوره رنسانس از آرا و اندیشه‌های سنت اگوستین، ریشه‌های فکری اومانیسیم مسیحی را باید در نظریه‌های این متفکر و عارف بزرگ مسیحی جستجو کرد. در توضیح این مطلب باید گفت دوره رنسانس، اساساً یک نوع تقابل و موضع‌گیری در برابر دوره قرون وسطاست. در میان نویسندگان این دوره علاوه بر مبارزه با فلسفه‌های اسکولاتیک قرون وسطا یک نوع دین‌گریزی افراطی نیز مشاهده می‌شود.

پس از این موج افراطی که به طور عمده در آثار نویسندگانی همچون: پترارک، بوکاچیو، لورنتسو والا، کاستیلیونه و... مشاهده می‌شود با جریان‌های معتدلی در نهضت اصلاح دین مواجه می‌شویم که سعی وافری در تطبیق آموزه‌های مسیحی با فلسفه‌های اومانستی دوره باستان و به تبع آن در دوره رنسانس از خود نشان دادند. متفکران بزرگ مسیحی همچون: اراسموس، کالون و لوتر در این جهت پیشتاز بودند. البته گفتنی است که این فیلسوفان سعی می‌کردند خود را از تفکرات قرون وسطایی مصون نگاه دارند؛ اما این گریز از فلسفه قرون وسطایی معطوف به تفکرات اسکولاستیکی بود که از تفکرات توماس آکوئیناس الهام می‌گرفت؛ اما در مقابل، تأثیرپذیری از دیدگاه‌های سنت اگوستین بسیار زیاد بوده است. در واقع، متفکران دوره اصلاح برای فرار از تفکرات توماس آکوئیناس، به دیدگاه‌های آگوستین متوسل شده بودند که محمل مناسب‌تری برای بسط دیدگاه‌های اومانستی بود؛ هرچند که برخی، دیدگاه‌های ابداعی خود را نیز بر آن افزودند. در اینجا به طرح اندیشه‌های

اگوستین خواهیم پرداخت که الهام‌بخش بسیاری از تفکرات اومانیستی مسیحی بوده است.

۱-۳- اومانیسم مسیحی در اندیشه‌های سنت اگوستین

هرچند برخی نویسندگان دوره باستان رنسانس تلاش کرده‌اند دوره قرون وسطا را دوره‌ای فاقد گرایش‌های انسان‌گرایانه معرفی کنند؛ اما با نگاهی از سر تأمل و انصاف می‌توان دریافت که نظام‌های فکری قرون وسطایی در چارچوب فکری خود دغدغه‌ها و رویکردهای انسان‌گرایانه بسیاری داشته‌اند. در این میان، نوع تفکرات اگوستینوس به انسان بسیار حایز اهمیت است.

مهم‌ترین رویکردهای اومانیستی اگوستین در خلال مباحث ذیل به چشم می‌خورد:

۱. قابلیت عقل انسانی برای کشف حقایق دینی و درک آموزه‌های دینی؛
۲. محدودیت عقل انسانی و تکمیل آن به کمک ایمان دینی؛
۳. واگذاشتن نفس انسان به لطف خداوند برای رسیدن به سعادت؛
۴. تحلیل ابعاد وجودی انسان به عناصری همچون آگاهی، خیر و اراده؛
۵. رابطه عاشقانه و محبت‌آمیز روح انسان با خداوند؛
۶. معنایابی زندگی از طریق دستیابی به حقیقت و رسیدن به وحدت؛

قابلیت عقل انسانی برای کشف حقایق دینی و درک آموزه‌های دینی

اولین رویکرد اومانیستی اگوستین در مواجهه با نگرش افراطی «آبای کلیسا» شکل می‌گیرد که هرگونه به کارگیری عقل را در مقوله‌های دینی، مطرود و مردود اعلام می‌کند. از نظر اگوستین، دین الهی و خداوند برای عقل انسانی قابل کشف شدن است و با تأملات عقلی می‌توان باورهای دینی را تقویت کرد. همچنین می‌توان میان آموزه‌های فلسفی و ایمان دینی آشتی برقرار کرد؛ البته شرط درک حقایق دینی، ایمان آوردن به خداوند و تسلیم شدن در برابر اوست. عقل انسانی در آن هنگام که هنوز ایمان نیاورده است در معرض خطا قرار دارد؛ اما با ایمان آوردن عقل در مسیر

هدایت می‌افتد و با نور ایمان می‌تواند به درک درست حقیقت دین دست یابد. قاعده مهم فلسفی که اصل هرگونه تفکر فلسفی به شمار می‌آید، این بود که «ایمان، عقل را به سوی خود فرا می‌خواند».

محدودیت عقل انسانی و رفع آن با ایمان دینی

عقل در عین اهمیت، محدودیت‌هایی دارد که انسان باید بدان واقف باشد. درک محدودیت عقل و رفع آن با ایمان دینی تنها راه رستگاری دینی است. اگوستین حقیقت دین را در جستجوی دائمی روح سرگشته انسانی از خداوند می‌داند. برای این منظور، تعامل عمیق و صمیمانه عقل و دین ضروری است. نتیجه ضروری هر نوع فعالیت عقلی باور است؛ اما این باور، خود از طریق ایمان حاصل می‌شود؛ از این رو باور دینی و فهم، مکمل یکدیگرند: «فهم سخن مرا برای آنکه باور کنی؛ اما باور به سخن خداوند داشته باش تا بفهمی».

باور دینی که به کمک فهم روشن شده باشد یک ایمان معقول را نتیجه می‌دهد. اگر مطالعه نظام‌های فلسفی در تقویت فهم انسان و تقویت باورهای دینی انسان مؤثر باشد؛ پس باید به چنین نظام‌هایی روی آورد و در محدوده‌ای مرکب از فلسفه و دین به تأمل در باره آنها پرداخت.

واگذاشتن نفس انسانی به لطف خداوند برای رسیدن به سعادت

اگوستین با دقت در زندگی خود و با بهره‌گیری از تجربه‌های دینی شخصی خود و نیز با استفاده از نظریات پولس، قدیس نجات انسان را در سایه لطف پروردگار میسر می‌داند. طبق نظر پولس برای «عشق ورزیدن به خداوند، افاضه لطف از سوی خداوند ضروری است».^۱

به نظر اگوستین، بزرگ‌ترین کشفی که انسان در طول زندگی خود تجربه می‌کند، کشف ناتوانی انسان برای رسیدن به سعادت است و اینکه باید لطف خداوند

۱. Aspell, medieval western philosophy, p۳۳.

نصیبتش شود: «انسان زمانی که خودش می‌کوشد تا زندگی صادقانه‌ای را آغاز کند و بر قدرت خویش تکیه کرده، خود را مستقل از خداوند و بی‌نیاز از لطف او احساس کند ناگهان خود را در برابر سنگینی گناه (گناه نخستین یا گناهان) احساس می‌کند؛ گناهی که توان او را برای دستیابی به سعادت سلب می‌کند؛ اما در این هنگام، این آزادی و قدرت عمل را دارد که خود را به خداوند و لطف او واگذار کند.»^۱

تحلیل ابعاد وجودی انسان به عناصر آگاهی، اراده و خیر

در وجود انسان، عناصری همچون: آگاهی، اراده و خیر از سوی خداوند به ودیعه نهاده شده است. انسان از طریق این عناصر در جستجوی حقیقت و سعادت برمی‌آید.

عنصر آگاهی: از نظر اگوستین «فلسفه‌های انسانی برای دستیابی به آگاهی و تحصیل سعادت به حکمت عشق می‌ورزند.»^۲ گویا روح بی‌قرار آدمی برای رسیدن به حقیقت به کسب دانش از طریق فلسفه عشق می‌ورزد. این عشق‌ورزی برای رسیدن به حقیقتی بزرگ‌تر و ازلی به نام خداوند است:

«خدایا! تو مرا برای خودت آفریده‌ای و قلب و جان من بی‌قرار است؛ مگر آنکه بر تو تکیه کند (Augustin, confessios). انسان اگر تنها بر خود تکیه و به ادراک‌های ظاهری خویش بسنده کند، دائما با امور متغیر و زودگذر مواجه می‌شود که همه نشأت گرفته از حواس ظاهری است که خطاپذیر و گذرینند، پس چه بهتر که انسان به آن جنبه از حیات معقول پردازد که در آن می‌تواند امور نامتغیر، ازلی و ضروری یعنی حقیقت خداوند را بیابد. روح انسان از این طریق به سکون و آرامش می‌رسد.

عنصر اراده: آگاهی انسان، عزم و اراده‌ای را می‌طلبد که به دنبال شناخت و دستیابی به حقیقت، حکمت و سعادت باشد؛ البته انسان‌ها نوعا دچار سستی شده، از

۱. Ibid.

۲. Patrick. j. aspell, medieval western philosophy, p8.

جستجوی خیری که باید به دنبالش باشند، سرباز می‌زنند و به امور گذرا می‌پردازند و حتی به رذایل اخلاقی رو می‌آورند؛ اما انسان دینی، آزادانه در پی کسب فضایل اخلاقی است و از سر اختیار، فضایل اخلاقی را بر می‌گزیند.

عنصر خیر: تمام حقایق اخلاقی مانند: «زندگی توأم با فضیلت» یا «زندگی طبق دستورهای الهی» همه به خیر منتهی می‌شوند و آن یک حقیقت بیش نیست؛ عشق‌ورزی خداوند. خیر انسان عبارت است از: سهم‌شدن در یک عشق‌ورزی غیر قابل‌تغییر و همیشگی به خداوند.^۱

رابطه عاشقانه و محبت‌آمیز روح انسان با خداوند (رابطه من - تو)

عقل انسانی حکم می‌کند انسان، دل را در گرو امور زودگذر نگذارد و به یک حقیقت ازلی دلبستگی پیدا کند و عاشقانه او را بپرستد. رابطه انسان با خداوند (رابطه من - تو) بر پایه رابطه‌ای عاشقانه و محبت‌آمیز است. محبت باعث حرکت روح می‌شود: «محبت و عشق است که می‌پرسد، کنج‌کاوی و جستجو می‌کند، به انسان ضربه می‌زند، رمزها را بر روی انسان می‌گشاید و کشف می‌کند و نهایتاً به انسان، اطمینان و پشت‌گرمی می‌دهد.»^۲

نوع توجه اگوستین به عشق و عقل و تعامل این دو، حاکی از نظریات افلاطونی است که برای رسیدن به خیر باید دو عنصر عشق (eros) و حکمت (phronesis) را با یکدیگر همگام کرد.

به نظر وی، دین مسیح، دینی انسانی است، زیرا این انسان است که در مقام کامل‌ترین موجود، درباره خدا می‌اندیشد و بدو عشق می‌ورزد و متقابلاً خداوند نیز به انسان محبت و عشق می‌ورزد؛ زیرا خداوند، خود را تنها برای کسی می‌نمایاند که زاهدانه و خالصانه و با سعی و کوشش در جستجوی او برآمده باشد.^۳

۱. Ibid.

۲. Ibid.

۳. Augustin, on the magnitude of soul, p۱۴.

معنای زندگی از طریق دستیابی به وحدت

دستیابی به وحدت، مرحله دیگری است که انسان با عبور از اندیشه و عشق به آن دست می‌یابد. انسان با اندیشه و عشق نسبت به خداوند علاوه بر اینکه به روح ناآرام و سرگشته خود آرامش می‌بخشد، در می‌یابد به جای آنکه بیشتر به تجزیه و تحلیل مفاهیم و نظریه پردازی درباره موجودات این جهان پردازد، بهتر است توجهش به وحدت‌بخشی به حقایق موجود در عالم، تحت وجود واحدی به نام خدا باشد؛ خداوندی که محور تمام حقایق اوست و همه باید به سمت این حقیقت توجه کنند. انسان باید بر حسب نزدیکی و دوری خود از خداوند، به حقیقت خویش آگاهی یابد با همه وجود او را دنبال کند. زندگی بدین وسیله، معنای خاص خود را می‌یابد.

انسان دینی، انسانی است که در چارچوب و محدوده دین، هیچ‌گاه آرام و قرار ندارد و همواره در ذهن خود به فکر خداوند و رسیدن به اوست. معنایابی زندگی انسان در ربط و نسبت او با خداوند و نحوه این ارتباط است.

۲-۱-۳. رهیافت معناگرایانه به دین در اومانیسیم مسیحی دوره رنسانس و نهضت اصلاح دین (Reformation)

از دیدگاه اومانیسیت‌های مسیحی دوره رنسانس و نهضت اصلاح دین، دین را باید موضوعی عمیقاً درون‌گرایانه تصور کرد که به حالات معنوی، روحی و رفتاری متدینان، بذل توجه می‌کند و هدفش ارتقای سطح معنویت و الزام به ارزش‌های متعالی و انسانی و به طور کلی، ایجاد تغییر و تحول در زندگی انسان است. اراسموس، کالون و لوتر نقشی جدی در اشاعه و بسط این نظریه داشتند. بر پایه این نظر، «دین باید موضوعی معنوی و درونی تلقی شود که در کنار آن مسائل بیرونی اهمیت چندانی ندارند. هدف اصلی دین، القای رشته‌ای از رفتارها و بینش‌های درونی همانند تواضع و اطاعت مشتاقانه و اختیاری از خداوند به مؤمنان است. منظور از مسائل بیرونی، امور تشریفاتی و ظاهری همچون ماهیت عبادت و شیوه اداره کلیسا است»^۱.

۱. آلستر مک‌گراث، نهضت اصلاح دینی، ص ۱۴۵.

بر پایه این دیدگاه، اصلاح اخلاقی و معنوی، اهمیت بسیاری پیدا می‌کرد؛ چنان‌که در برخی مناطق اروپای قرن نوزدهم، نهضت اصلاح دین، نهضت اصلاح اخلاقیات بود. از نظر اراسموس، ارتباط مسیحیت با عیسی مسیح از آن لحاظ است که مسیح، الگوی اخلاق بود. وی اندیشه ایمان مسیحی را این‌گونه معرفی می‌کرد: «اقتدا به مسیح (Imitato Christi) الزام به مسائل اخلاقی و تأکید بر اصلاح اخلاقی جامعه مسیحی و کلیسایی، زمینه‌ای برای بی‌اعتنایی به آموزه‌های کلیسایی، به ویژه در بعد اعمال مذهبی شد. لوتر از مسیحیان می‌خواست کشیش باشند؛ اما دامنه چنین خواستی، زندگی روزمره آنها را در بر می‌گرفت. وی از مؤمنان می‌خواست تا خود را از درون پالایش کنند و پاک سازند. از نظر وی کارهایی که در آغاز، غیر دینی به نظر می‌رسند، در واقع، ستایش خداوندند و از خضوع و کرنشی حکایت می‌کنند که خداوند از آن خشنود است.»^۱

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

از دیدگاه اصلاح گرانی همچون کالون نیز شخص به همان اندازه که به کار و تلاش می‌پردازد خداوند به او توجه می‌کند. هیچ تفاوتی میان کار معنوی و جسمانی، مقدس و غیر مقدس نیست. کاری که آدمی انجام می‌دهد، هر چند هم پست باشد، باز می‌تواند شکر و ستایش خداوند باشد. کار از دید کالون، نوعی ستایش است؛ ستایشی که می‌تواند پر بار باشد. کالون می‌گفت: «آیا کار و تلاش کشاورزی ساده، نزد خداوند، محبوب‌تر از آیین‌های رهبانی نیست؟»^۲ غالب این دیدگاه‌ها مواضعی بودند

۱. همان، ص ۴۹۵.

۲. همان.

که اصلاح گران در برابر تفکرات قرون وسطایی اخذ می کردند تا از این طریق بتوانند به نقش انسان در زندگی روزمره دنیوی و تأکید بر جنبه الهی بودن آن، پی ببرند و مردم را درباره آنها آگاه سازند.

۲-۳. رهیافت‌های معناگرایانه در اومانیزم سکولار

اومانیزم سکولار (secular humanism) محصول عقل‌گرایی دوره روشنگری در قرن هیجدهم و آزاداندیشی (liberalism) قرن نوزدهم است. بسیاری از گروه‌ها و انجمن‌های اومانستی نظیر: انجمن اومانیزم دموکراتیک، انجمن عقل‌گرایان آمریکایی و بسیاری از فیلسوفان دانشگاهی در غرب از این نوع اومانیزم حمایت می‌کنند. دیدگاه‌های اومانستی - سکولاریستی، طیف گسترده‌ای از اندیشه‌های روشنفکرانه مسیحی تا اندیشه‌های افراطی الحادی را در بر می‌گیرد؛ از این رو رهیافت‌های معناگرایانه در اومانیزم سکولار به گونه‌های بسیار متفاوتی عرضه می‌شود. در ادامه، رهیافت‌های معناگرایانه را ابتدا در اومانیزم سکولار روشنفکران مسیحی و سپس در اومانیزم سکولار الحادی پی می‌گیریم.

۱-۲-۳. رهیافت‌های معناگرایانه اومانستی در اندیشه فردریک شلایر ماخر

رهیافت‌های معناگرایانه همراه با دیدگاهی اومانستی را در اندیشه‌های متفکر مسیحی قرن نوزدهم، فردریک شلایر ماخر، می‌توان سراغ گرفت. اندیشه‌های شلایر ماخر بر پایه تجربه‌های شخصی دینی بنا نهاده شده است. وی ضمن تأکید بر بعد درون‌گرایانه دین، بر نقش تجربه‌های در گزاره‌های دینی بسیار تأکید می‌کند.

در اندیشه شلایر ماخر، تکیه بر تجربه‌های دینی شخصی، همراه پرهیز از نظریه‌پردازی‌های عقلی محض مطرح می‌شود. از نظر وی به جای آنکه الهیاتی مبتنی بر کتاب مقدس (الهیات سنتی) عرضه شود بیشتر باید به تحلیل تجربه‌های دینی پرداخت. با تحلیل تجربه‌های دینی تفسیر جدیدی از اعتقادات سنتی ارائه می‌شود که متناسب با نیاز انسان متجدد، قابل تغییر است. کتاب مقدس را دیگر نمی‌توان به عنوان شرحی بر مداخله‌های خداوند در تاریخ بشر و مجموعه‌ای از دستورهای الهی پذیرفت. کتاب مقدس، ثبت تجربیات دینی است؛ از این رو نباید کتاب مقدس را در

تمام جزئیات، جدی گرفت؛ بلکه باید به جنبه‌های تجربه‌پذیری دینی آن پرداخت و ذات دین را از آن استخراج کرد.

به اعتقاد شلایر ماخر، چیزی که مسیحیت از دست داده است همان جنبه‌های تجربی دینی است که ذات دین را تشکیل می‌دهد. روی آوردن به نظریه‌پردازی‌های عقلی و برخی احکام و اعمال دینی مثل عبادت، اکتفا به قشر و پوسته دین است. درباره خداوند باید به گونه‌ای اندیشید که به تجربه وجود خداوند منتهی شود. او می‌گوید: «در ورای احکام معمولی در باره خدا مانند احکامی درباره وجود او و افعالش و اینکه او عشق است، خالق جهان است، قدیر است و قضایایی از این دست، وجود خداوند را باید تجربه کرد تجربه‌ای که زیر بنای این احکام است.»^۱

این تجربه، همان دین است. تجربه کردن خداوند، مستلزم و متضمن شور، شوق، خودجوشی و سعی شخصی است. این سخنان یک نوع موضع‌گیری در برابر الهیات روشنگری در زمان شلایر ماخر است. «الهیات روشنگری، ترفند عقل حسابگر است... در اینجا همه چیز در استدلال‌های خشک و سرد ساقط می‌شود.»^۲

شلایر ماخر در کتابش درباره دین، راه و روشی را برای ورود به اندیشه درباره خداوند پیش می‌نهد که امیدوار است شور و شوق تجربه دینی، لحظات بسیاری را منعکس کند. به نظر وی، معنای متداول درباره خداوند باید مرا به چیزی تبدیل کند که در تجربه‌های روزمره انسان مرکزیت بیشتری دارد.

همچنین می‌گوید: «افراد روحانی هستند که می‌کوشند بذر خفته انسانیت را پرورش دهند، عشق به امور متعالی‌تر را شعله‌ور سازند، زندگی روزمره را به زندگی شریف‌تری تبدیل کنند، فرزندان زمین را با آسمان آشتی دهند و دلبستگی عصر ما را به ارزش‌های خشک و بی‌روح متعادل سازند.»^۳

۱. استیون سایکس، شلایر ماخر، ص ۵۹.

۲. on the religion, p۵۵.

۳. on the religion, p۴۵.

چنین کسانی پیامبران و مبلغان انسانیت‌اند که مأموریت آنها وساطت بین موجود متناهی و موجود نامتناهی است.

از نظر شلایر ماخر، گواه هستی خدا در درون خود انسان است. هستی خدا را اساساً به نظر تأمل می‌توان دریافت و دین ذاتاً امری تأملی است. فرایند کشف دین عبارت است از: سیر آگاهی یافتن باطنی به طریق از درون منفعل شدن شخص. انسان باید به آگاهی توجه کند که در آن خداوند او را به حرکت وامی‌دارد؛ زیرا این آگاهی باطنی عبارت است از: درک بی‌واسطه هستی کلی تمام موجودات محدود به واسطه و به مدد موجود نامحدود و درک موجودات زمان‌مند از طریق و به مدد موجود بی‌زمان.^۱ خداوند در تمام این آگاهی‌ها حضور دارد و یک اصل وحدت‌بخش میان تجربه‌های فردی انسان‌ها به شمار می‌آید. دینداری به معنای گشودن دل برای او و او را جهت وحدت همه چیز تلقی کردن است.

«پس دین در واقع عبارت است از: زندگی کردن در طبیعت نامحدود امر کلی در واحدی که عین کثیر است، در خداوند؛ آنچه که از آن و متعلق به هر چیز است در خداوند و از آن خداوند را در همه چیز دیدن.»^۲

بی‌واسطه‌ترین شکل تماس با امر کلی از طریق برخورد با سایر مردم ممکن می‌شود. اولین مرحله یافتن خداوند به عنوان وحدت‌بخش جهان تجربه‌های ما، کشف انسانیت است و این امر از طریق عشق و به مدد عشق میسر می‌شود.

«برای آنکه انسان، خود برخوردار از حیات جان جهان باشد و از این رو دین داشته باشد، باید اول انسانیت را کشف کرده باشد و فقط در عشق و به مدد عشق می‌تواند چنین کند. به این دلیل است که انسانیت و دین، صمیمانه و به طور جدایی‌ناپذیری به هم متصل‌اند.»^۳

۱. ibid, p۷۹.

۲. ibid.

۳. ibid, p۱۶۱.

شلایر ماخر از این طریق، جایگاه انسان فردی و انسان جمعی، هر دو را در عمق خداشناسی خود تثبیت می‌کند. علاوه بر اینکه خداوند، اصل وحدت همه چیز است. در اصل دیگر خداشناسی شلایر ماخر، خداوند، «مبدأ» همه چیز معرفی می‌شود. خداوند در آگاهی انسان از قرار گرفتن در اینجا و اکنون در تمام روابطمان حضور دارد، بدون اینکه آن را خواسته باشیم. شلایر ماخر این آگاهی را «احساس وابستگی» مطلق می‌نامد. همچنین، احساس وابستگی مطلق عنصر مشترک در تمام تبیین‌های گوناگون پاک دینی است. گوهر دین نیز عبارت است از: احساس وابستگی مطلق. «تمام صفاتی را که به خدا نسبت می‌دهیم، نباید بیان‌کننده چیز مخصوصی درباره خدا بدانیم؛ بلکه فقط شیوه‌ای خاص برای بیان احساس وابستگی مطلق به اوست.»^۱

دو مفهوم گناه و نجات بر اساس مفهوم «احساس وابستگی مطلق» توضیح داده می‌شود. گناه، خدشه‌ای در احساس وابستگی مطلق ماست. طبیعت پست انسانی، زمانی که باید احساس وابستگی کند، می‌خواهد آزاد باشد. گناه در افراطی‌ترین حالت آن، خداشناسی یا فراموش کردن خداست. در مقابل مفهوم گناه، نجات یا احساس وابستگی مطلق است. نجات بخشی عیسی بدین گونه بود که «ایمانداران را در احساس حضور خدا که در خودش وجود داشت، شریک می‌ساخت...؛ یعنی به آنها کمک می‌کرد که اصل محرک و عامل حرکت‌دهنده انسان‌ها باشد.»^۲

شلایر ماخر بر جنبه انسانی بودن عیسی تأکید می‌کرد، هر چند مفهوم محضر خدا بودن مسیح را می‌پذیرد. از نظر وی نباید عیسی را هم انسان واقعی و هم خدای واقعی - یعنی کلمه الهی که طبیعت انسانی به خود گرفته است - دانست. عیسی، انسانی است چنان نزدیک به خدا که می‌توان گفت خدا در اوست.

۱. کالین براون، فلسفه و ایمان مسیحی، ص ۱۱۰.

۲. همان، ص ۱۱۱.

«پس نجات‌دهنده، از نظر ماهیت انسانی، شبیه تمام انسان‌هاست؛ اما تفاوتی که با آنها دارد این است که همیشه احساس حضور خدا، یعنی همان وجود واقعی خدا را دارد.»^۱

۲-۳. تأملات معناگرایانه در نظریه اسطوره‌زدایی از دین بولتمان

تأکید بر فرد انسان و توجه به بعد درون‌گرایانه انسان در ساحت دین و ایمان دینی، از رهگذر خط مشی فکری اگزیستانسیالیست‌ها، به گونه‌ای متفاوت مطرح شده است. نوعی از این تأکید در اسطوره‌زدایی بولتمان و تأویلات وی مشاهده می‌شود. در مقاله‌ای که وی در سال ۱۹۴۱ با عنوان «عهد جدید و علم اساطیر» (neues testament and mythologie) منتشر ساخت، کل سنت و تفکری که عهد جدید را شکل می‌دهد، به صورت اسطوره‌ای معرفی شد. وی میان دو چیز در عهد جدید تمایز قائل شد. از یک سو انجیل مسیحی وجود دارد که امروزه، همان اندازه حقیقی است که همیشه حقیقی خواهد بود و از سوی دیگر، جهان‌بینی قرن نخست میلادی با خصلت اساطیری است که انسان در دوره جدید آن را نمی‌پذیرد. بحث بولتمان متوجه قسمت دوم یعنی خصلت اساطیری و شیوه زدودن آن اسطوره‌هاست.

بولتمان در اسطوره‌زدایی، خود اساطیر را حذف نمی‌کند؛ بلکه آنها را به شیوه‌ای وجودی تأویل می‌کند. تأویل به شیوه وجودی یعنی تأویل بر حسب فهم انسان از وجود خود و امکان‌هایش. تأویل اسطوره بر حسب امکان‌ها و تصمیم‌های انسان دقیقاً همان چیزی است که از اسطوره‌زدایی مقصود است. بنابراین «هدف واقعی اسطوره این نیست که تصویری عینی از جهان ترسیم کند؛ بلکه می‌خواهد فهم انسان را از خودش در جهانی که زندگی می‌کند، بیان دارد.»^۲

تأویل عهد جدید به شیوه وجودی و بیان آن بر حسب ارائه امکان‌ها و تصمیم‌های انسان، باعث می‌شود که انجیل جدیدی در دست انسان معمولی امروز

۱. همان، ص ۱۱۲.

۲. کالین براون، فلسفه وایمان مسیحی، ص ۱۹۰.

قرار گیرد که باید در باره آن تصمیم بگیرد؛ «زیرا انسان مجبور می‌شود که تصمیم بگیرد آیا امکان‌های لازم برای وجود انسان که اساطیر بیان می‌کنند، امکان‌اتی هستند که او می‌تواند برای وجود خودش بپذیرد یا نمی‌تواند بپذیرد.»^۱

طبق تأویل و تفسیر بولتمان، آنچه ایمان مسیحی باید به من بدهد فهم تازه‌ای از وجود خودم است. آن چنان که معرفت به نفس کودک، خودش را در بحث، اعتماد، احساس امنیت و سپاسگزاری کودک از والدینش نشان می‌دهد، معرفت به نفس من نیز، بدون پدید آمدن تغییری در رابطه من با اشخاص دیگر و کارم و محیط اطرافم میسر نیست. ایمان داشتن به مسیح نیز بر پایه معناداری عیسی مسیح برای فرد انسان است. فتوایی که عهد جدید درباره عیسی می‌دهد، درباره طبیعت او نیست؛ بلکه درباره معناداری اوست؛ (معناداشتن برای ما) یعنی درباره آنچه خدا از طریق او به من می‌گوید.^۲ درباره هبوط باید گفت که بولتمان، آن را اصلاً مربوط به حضرت آدم نمی‌داند؛ بلکه هبوط، تصویری از تحقق یافتن انسان است. کفاره مورد بحث در قسمت‌هایی نظیر اول یوحنا ۱۰: ۴ و رومیان ۸: ۳۲ و... اسطوره‌ای باور نکردنی است.

بولتمان در همه این موارد، آنها را وسیله‌ای برای درک خودمان و دستیابی به ادراک جدیدی از زندگی می‌داند. گویا انسان باید با یک جهان‌بینی کلی که خود ساخته و پرداخته است، به مسیحیت نزدیک شود و آن را طبق فلسفه زندگی خود تفسیر کند؛ از این رو فلسفه زندگی ما، اصل و آموزه‌های دینی، فرع است.

بولتمان، رستاخیز یا معاد را چیزی اینجایی و اکنونی می‌داند و می‌گوید: «معاد، قدم گذاشتن به درون بعد تازه‌ای از وجود است. موجودی رها از گذشته و مبرا از گناه و رها از دل‌مشغولی و سینه‌ای گشاده و سرشار از محبت به هموعان.»^۳ آنچه

۱. ایان هندرسن، رودلف بولتمان، ص ۹۰.

۲. همان، ص ۹۳.

۳. همان، ص ۹۶.

نادیدنی و ناشناخته و بیرون از سلطه اوست او را مهربانانه در آغوش می گیرد... و این برای او به معنای مرگ نیست؛ بلکه به معنای حیات است.»^۱

بدین ترتیب، تمام امور و گزاره‌های دینی به نوعی در جهت فهم وجود انسان و امکانات انسان در جهان هستی، قرار دارند. ابعاد انسان‌گرایانه در تفکر بولتمان را به صورت ذیل می‌توان خلاصه کرد:

۱. آنچه ایمان مسیحی به انسان می‌دهد فهم تازه‌ای از وجود انسان است.
۲. خدا از طریق لطف در وجود ملموس خودمان با ما دیدار می‌کند. ما خدا را در وجود خودمان می‌یابیم، نه در معجزات به معنای عادی کلمه.
۳. تأویلات و تفسیرهای ما از کتاب مقدس نیز فهم تازه‌ای از وجود من انسانی به دست می‌دهد.
۴. مبدأ و منتهای تأویل متن و اسطوره‌های آن باید وجود آدمی باشد؛ یعنی برای متناسب کردن دین با باورهای انسان پیشرفته امروزی، باید اسطوره‌ها را با توجه به وجود آدمی و امکان‌هایش در جهان کنونی تأویل کرد تا به درکی حقیقی از وجود انسان دست یافت.
۵. مرگ، وحدت انسان با تعالی نادیدنی و ناشناختنی الهی است.

۳-۲-۳. اومانیسم معناگرایی پال تیلیش

در اومانیسم معناگرایی پال تیلیش بر فرد انسان و تحول درونی او تأکید می‌شود. بر پایه این نظر، ضمن آنکه در دین به جنبه‌های انسانی توجه می‌شود و مسائل شخصی زندگی انسان مد نظر قرار می‌گیرد به محدودیت‌های وی در جهان هستی نیز اشاره و یک انسان‌گرایی مطلق طرد می‌شود. نقطه شروع در مسائل الهیاتی از تحلیل اوضاع و احوال انسانی پدید می‌آید؛ از این رو کار را باید با تحلیل اوضاع و احوال معرفتی انسان و عقلانیت معرفتی او آغاز کرد.

۱. همان، ص ۹۷.

الهیات از نظر تیلیش، به معنای جمع آوری قسمت‌هایی از کتاب مقدس نیست. باید انجیل را از امور غیر اساسی جدا ساخت و آن را به صورتی در آورد که برای انسان متجدد، دارای معنا باشد. موضوع الهیات عبارت است از: آنچه در نهایت برای ما مهم است. آنچه در نهایت برای ما مهم است، چیزی است که وجود و عدم وجود ما را تعیین می‌کند. فقط آن گزاره‌هایی دارای جنبه الهیاتی است که موضوع آنها در وجود و عدم وجود ما مؤثر باشد. تیلیش دو ملاک صوری برای الهیات قائل است: ۱. فقط آن گزاره‌هایی الهیاتی‌اند که تا آنجا به متعلقشان می‌پردازند که می‌توانند مربوط به دل‌بستگی فرجامین‌ها شوند؛ ۲. تنها آن بیاناتی الهیاتی‌اند که تا آنجا به متعلقشان می‌پردازند که با مسئله بودن یا نبودن ما سروکار دارند. هنجار الهیات عبارت است از: «وجود جدید (new being) در عیسی، به عنوان مسیح، به عنوان فرجامین‌ها.»^۱

البته تیلیش خود را به طور کامل از کتاب مقدس جدا نمی‌سازد؛ بلکه کتاب مقدس را خاستگاه اصلی الهیات نظام‌مند می‌داند، هر چند تاریخ اصلاح و فرهنگ نیز خاستگاه‌های دیگر الهیات نظام‌مندند. تیلیش وقتی به اندیشه درباره خدا می‌پردازد، آن را به وجود ما و دل‌بستگی ما ربط می‌دهد. «خدا آن است که مورد دل‌بستگی نهایی یا نامشروط‌هاست.»^۲ به عبارت دیگر «خدا را باید غایة الغایات خودمان بدانیم یا آنچه واقعا جدی است بدانیم.» وی به اولین حکم که اشاره به انجیل متی (باب ۲۲، آیات ۱۷ و ۳۸) است می‌کند: «تو باید پروردگارت، خدایت را با همه قلبت، دوست بداری.»

بدون رجوع به حیات دینی ما انسان‌ها، همه آنچه درباره خدا می‌توانیم بگوییم این ادعای ساده است که خداوند، نفس وجود یا قدرت وجود است که با آن در مقابل عدم می‌ایستد. از نظر وی، خداوند را نباید در کنار سایر موجودات و جزئی از

۱. جی هی وود توماس، پل تیلیش، ص ۲۳.

۲. همان، ص ۳۷.

عالم تصور کرد. خدا خود وجود است که در همه اشیا وجود دارد و حضور وی حضور دائمی است.

تیلش هنگام بحث درباره آموزه تجسد، مضمون جدیدی از این آموزه به دست می دهد. تجسد، «یکی شدن وجود جدید با مسیح قربانی شده» است. وجود جدید یعنی اوضاع و احوال جدیدی که مسیح آغاز می کند. وجود جدید در عیسی به عنوان مسیح در کل هستی او ظهور می یابد و کلماتش، افعالش و رنج کشیدنش او را مسیح نمی کند. اینها همه مظاهری از وجود جدید است که کیفیت وجود اوست. اصطلاح «وجود جدید» هنگامی که در باره عیسی به عنوان مسیح به کار می رود به قدرتی در او اشاره دارد که بر بیگانگی وجودی غلبه می کند. تصویر از وجود جدید در عیسی به عنوان مسیح، تصویر یک زندگی شخصی است که در آن شخص، از طریق اتحاد پایدار با خدا از همه پیچیدگی های حیات در می گذرد و فراتر می رود. درباره اصل عقیدتی مسیح شناسانه، به نظر تیلش آموزه دوسرشت داشتن عیسی به نتایج نامعقولی می انجامد. به عقیده وی باید به جای آن، «مفاهیم نسبی - پویا»ی اتحاد ابدی انسان و خدا با انسان و خدا بودن ابدی را جایگزین کرد.^۱

تیلش در مسئله گناه، بحث را با توجه به بیگانگی از وجود و عدم بیگانگی از وجود، پیش می برد. هر چند ما انسان ها با وجود ارتباط داریم؛ اما با آن در حالت بیگانگی هستیم. انسان با اساس خودش و با موجودات دیگر و با خودش بیگانه شده است. انسان با وجود ارتباط دارد؛ اما با تمرکز بر خود و روی گرداندن از محوریت خداوند، گناهکار می شود. انسان با انصراف از خویش، قابلیت حضور در وحدت متعالی الهی را پیدا می کند.

وی تأکیداتی بر مفاهیم انسان گرایانه در الهیات خودش دارد؛ اما چنان چه گفته شد، یک انسان گرایی محض را نمی پذیرد؛ بلکه یک نوع انسان گرایی «خدا مرکز» را نیز پیشنهاد می دهد. خداسالاری، راه درمان اضطراب های ناشی از تمرکز انسان بر

۱. همان، ص ۵۰.

خود، و دین، راه گریز از بی معنایی وجود است. آنچه غایت است خداوند است؛ حتی دین، دعوت و شهادتی است درباره خداوند که تنها غایت و جامع است.

«انسان گرایی خدا مرکز» تیلیش در نظریه «انسان کامل بودن» مسیح نیز نمود می یابد. وی ضمن انکار الوهیت عیسی، مسیح را انسان کاملی می داند که آینه ذات الهی است و زمانی عالی ترین مرحله انعکاس ذات برایش حاصل شد که با مرگ، هر گونه وابستگی به خویشتن خویش را رها کرد. عیسی در حالت فنای از خویش، آینه تمام نمای ظهور ذات خدا شد. برای انسان، الهیات و دین، وسیله ای برای وصول به وحدت با حقیقت وجود (خداوند) هستند. رابطه انسان با خداوند، رابطه ای عاشقانه است. خداوند با مخلوقاتش، رابطه ای زنده و عاشقانه دارد و مخلوقات نیز باید با خدا و دیگر موجودات رابطه ای مبتنی بر محبت و عشق داشته باشند.^۱

۴-۲-۳. رهیافت های معناگرایانه در اومانیسیم سکولار الحادی

اندیشه های اومانستی سکولار، نزد برخی از فلاسفه معاصر غرب، سمت و سوی ضد دینی گرفته و به مرزهای الحاد (Atheism) نزدیک شده است. بهتر است این نوع اومانیسیم، «اومانیسیم الحادی» نامیده شود. در اندیشه اومانست های الحادی، «انسان مرکزی»، جایگزین «خدا محوری» در اندیشه های ادیان الهی می شود و مکتب هایی ظهور و بروز می یابند که می خواهند جای خداوند را پر سازند. بهترین گزینه برای جایگزینی، انسان و ایده های انسان گرایانه است.

انسان در این نوع از اومانیسیم، وجود اصیل می شود و وجود خداوند از اعتبارات ذهنی یعنی ساخته و پرداخته های ذهن به حساب می آید. برای رهایی از این وجودهای ذهنی، باید به امور محسوس، ملموس، مشاهده پذیر و قابل اثبات روی آورد. در بند نخست از بیانیه دوم اومانست های الحادی، این مطلب به صراحت تمام بیان می شود

۱. مریم صانع پور، خداودین در رویکردی اومانستی، ص ۱۶۹-۱۷۲.

که «ما به عنوان افرادی بی دین، در مباحث خود از انسان آغاز می کنیم، نه خداوند؛ از طبیعت شروع می کنیم، نه از الوهیت.»^۱

ریشه اندیشه های اومانیزم الحادی را در نظریات فیلسوفانی همچون فوئر باخ، کارل مارکس، سارتر و نیچه می توان جستجو کرد. نظریات این فیلسوفان، کم و بیش، سمت و سوی ضد دینی (دین های الهی) یافته و غالباً در صدد طرح ایده های انسان گرایانه به عنوان بدیلی برای ایده های ادیان الهی اند. بدیهی است که این فیلسوفان، رهیافت های معناگرایانه خود را به گونه ای متفاوت با رهیافت های ادیان الهی مطرح می کنند و نوعاً سعی می کنند در قالب اومانیزم الحادی، معناگرایی های جدیدی را مطرح کنند.

فوئر باخ: در آرای ولودویگ فوئر باخ، فیلسوف ماده گرای قرن نوزدهم (۱۸۰۴-۱۸۷۲) دو موضوع طبیعت و انسان به عنوان دو گوهر اصلی دین معرفی می شوند. فوئر باخ که از آرای هگل استفاده کرده و به انتقاد از آن نیز پرداخته بود، می خواست دین را آن گونه که خود به آن اعتقاد داشت به مردم نیز بفهماند. این دین هم ویژگی طبیعت گرا داشت و هم به شدت انسان گرا بود.

وی روح مطلق را که هگل به عنوان مظهر تمام حقیقت معرفی می کرد و معتقد بود که به گونه ای پیش رونده در مسیر تاریخ تحقق می یابد؛ همان طبیعت دانست. طبق نظر فوئر باخ، دین، نشان دهنده طبیعت و آمال انسان است. «تصورات و ایده های دینی را انسان ها به عنوان بازتاب نیازهای خاص انسان ها - به وجود آورده اند؛ زیرا افراد انسانی در زندگی عملی شان دچار ناراحتی یا از "خود بیگانگی" شده اند و به همین دلیل لازم است آنها به ایده هایی که در فلسفه هگل رواج یافته، اعتقاد بیاورند؛ بنابراین ما بعد الطبیعه، چیزی بیش از یک "روان شناسی اسرار آمیز" نیست؛ یعنی ما بعد الطبیعه بیانگر احساسات خاص افراد است، نه بیانگر حقایقی درباره عالم هستی. مخصوصاً دین، بیان کننده و مظهر همین از خود بیگانگی است. افراد انسانی تنها در صورتی

۱. manifest of humanism , ۱۹۷۳.

می‌توانند از توهّمات خود درباره دین‌رهایی‌یابند که ارزش‌های خاص خود را در این جهان هستی تحقق بخشند.^۱

فونرباخ در کتاب گوهر مسیحیت (essence of Christianity) خدا را به صورت سایه انسان معرفی می‌کند؛ شبحی خیالی که انسان، آن را از گوهر و درون خویش ساخته و پرداخته می‌کند: مذهب مسیح، عبارت از پیوند انسان با خویشتن یا به طور دقیق‌تر، به جوهر خویش است؛ اما به جوهر خویش به عنوان یک موجود دیگر. موجود الهی چیزی جز جوهر انسانی یا به طور دقیق‌تر ذات انسانی نیست که از محدودیت‌های انسان منفرد جدا شده است؛ یعنی همان انسان واقعی و جسمانی است که تعین و تشخیص یافته است؛ یعنی جوهر انسان که درباره آن تأمل شده و به عنوان موجودی غیر از خودش حرمت یافته است؛ بنابراین، همه خصوصیات موجود الهی عبارت است از: خصوصیات جوهر انسانی.^۲

مارکس: مخالفت با دین‌های الوهی و حذف امور ماوراء الطبیعی و یا حذف متعالی و نهایتاً ساختن دین به دست انسان‌ها و قرار دادن انسان در مرکز دین‌های انسان‌گرا در نظریات کارل مارکس نیز پی‌گیری می‌شود و ویژگی ضد دینی یا الحادی آن کاملاً نمایان می‌شود و حالت از خود بیگانگی انسان را فراهم می‌آورد؛ از این رو باید با نیندیشیدن در باره این امور و کشف خود، مخصوصاً در مناسبات جمعی با دیگران، هویت از دست رفته خویش را باز یابد.

اگر انسان بخواهد به پیشرفت (development) دست یابد، باید دین‌های الوهی را که مانع پیشرفت‌اند، کنار گذارد و اگر دینی هم بخواهد برای خود قرار دهد، باید خود انسان واضح آن باشد. «انسان به وجود آورنده دین است؛ اما دین انسان را نمی‌سازد تا موقعی که انسان جایی در کائنات پیدا نکرده است، دین به انسان خود آگاهی می‌دهد. انسان، یک وجود مجرد و خارج از جهان نیست. انسان عبارت

۱. manuel velasquez, philosophy, p۶۶۳.

۲. علی اصغر حلبی، انسان در اسلام و مکاتب غربی، ص ۱۵۳.

است از: مجموعه انسان‌ها، دولت و اجتماع. این دولت و این اجتماع به وجود آورنده دین‌اند... رنج دینی نشانه‌ای از رنج واقعی و اعتراض علیه (این دو جهان واژگون شده) است. از بین بردن دین که نشانه شادی کاذب انسان است برای شادی واقعی انسان ضروری است.^۱

از نظر مارکس، جریان اقتصادی با همه انرژی‌هایی که تولید می‌کند و نیز انرژی‌های ذهن انقلابی، باید جامعه را به سوی قانون عقل و حذف اسارت انسان در برابر نیروهای غیر عقلانی هدایت کند و نهایتاً سروری انسان در تاریخ ثابت شود. انسان اجتماعی، سرور و حاکم مطلق تاریخ و عالم خواهد شد. در اومانیزم الحادی مارکس، به جای خداوند، وجه جمعی انسان، پرستش می‌شود، امور متعالی حذف می‌شود و حتی ادیان الهی به عنوان مجموعه‌ای از مفاهیم و روش‌های ساخته و پرداخته انسان معرفی می‌شود، نه هدیه‌ای آسمانی و خدایی برای هدایت انسان‌ها.

مارکس حتی اجازه نمی‌داد انسان با استفاده از قدرت تخیل به خداوند بیندیشد و می‌گفت که تخیل، وسیله‌ای است برای حیات مادی انسان. وی برای طراحی نظام اجتماعی مورد نظر خود، عدم خداوند را پیش فرض و اصل موضوعه می‌گرفت. انسان تنها زمانی می‌تواند به خویشتن خود برگردد که هیچ رابطه ذهنی یا عینی با خداوند نداشته باشد. به نظر می‌رسد که در این نوع تفکر، حتی خدای معنوی نیز انکار می‌شود.

خلاصه آنکه اومانیزم مارکسیستی کاملاً جنبه زمینی و این جهانی دارد که در مبنا و غایت، با امور متعالی بی‌ارتباط است. ریشه از خود بیگانگی در اعتقاد به خداوند است. تحقق وجهه جمعی بشر، در رهایی از حاکمیت و مالکیت خداوند است تا این که انسان و جامعه انسانی مالک و حاکم حقیقی بشود. مارکس خود را مأمور آزادسازی انسان از اسارت نیروهای ماوراء طبیعی می‌دانست.

۱. کالین براون، فلسفه وایمان مسیحی، ص ۱۳۵.

نیچه: نوع دیگری از انسان گرایی مدرن در ایده «ابر انسان» (superman) و «اراده معطوف به قدرت» (will to power) نیچه نمود می‌یابد. وی با اعلام شعار معروف «خدا مرده است» در صدد جایگزین کردن انسان برتری است که خود، خالق ارزش‌ها و دائما سازنده خودش است و برنامه زندگی خود را بر اساس آن تطبیق می‌دهد. با اینکه شعار «خدا مرده است» نیچه در معرض تفسیرهای مختلف قرار گرفته است؛ اما برخی خواست نیچه را به تصویر کشیدن روح دوره مدرن می‌دانند.

مرگ خدا استعاره‌ای است برای یک حادثه تاریخی - فرهنگی که در غرب به وقوع پیوسته است. وی نخواسته خدای مسیحی را باورناپذیر نشان دهد و نخواسته به غلبه بی‌خدایی و الحاد در دوره مدرن اشاره کند. وی می‌خواست نشان دهد که «امکان باور به چیزی که برتر از ذات این جهانی "جهان" موجود باشد، ممکن شده است و بدین لحاظ پایگاه‌های ارزش که بشر را بیشتر در کنف حمایت خویش می‌گرفتند به یکباره و برای همیشه فرو ریخته‌اند»^۱

وی در اراده قدرت می‌گوید: «تفسیر اخلاقی از جهان، زان پس که کوشیده است تا در نوعی ماوراء بگریزد دیگر هیچ‌گونه ضمانت اجرایی ندارد؛ پس زوال آن به نیست‌انگاری می‌انجامد، همه چیز فاقد معناست»^۲

انسان باید پایگاه‌های ارزش را خودش بسازد. وقتی انسان تمامی ارزش‌ها را «خودش» ساخت دیگر امور ماورای طبیعی یا ارزش‌های استعلایی به نابودی کشانده می‌شود و هیچ‌گاه قابل بازسازی نخواهد بود. معیارهای کهن اخلاقی انسان - چنان که امروز است - خوار می‌شوند.

از نظر نیچه اخلاق معهود و متعارف، طالب حفظ حیات انسان و خدا تضمین‌کننده آن است؛ اما اکنون خدا مرده و بر انسان است که اخلاق را رواج دهد. اخلاقی که امور را همان‌گونه که هستند حفظ نمی‌کند؛ بلکه به «آبر انسان آینده»

۱. گرگوری بروس اسمیت؛ نیچه، هایدگر و گذار به پسامدرنیته، ص ۱۰۰.

۲. نیچه، اراده قدرت، ص ۲۴.

می‌نگردد. دل مشغولی نیچه برای آبر انسانی است که بر انسان، چنان که امروز هست
چیره می‌شود:

«نگران‌ترین کسان امروز می‌پرسند: "انسان را چگونه نگاه می‌توان داشت؟" اما
زرتشت، نخستین و تنها کسی است که می‌پرسد: "بر انسان چگونه چیره می‌توان
شد؟" ابر انسان در دلم جای دارد. اوست نخستین و تنها دل‌بستگی‌ام، نه انسان، نه
نزدیک‌ترین کس، نه مسکین‌ترین کس... امروز مردم کوچک سروری یافته‌اند و همه
تسلیم و رضایت و زیرکی و زرنگی و حسابگری و چه و چه فضیلت‌های کوچکی را
موعظه می‌کنند. برادران، بر این سروران امروز چیره شوید. بر این مردم کوچک؛ اینان
بزرگ‌ترین خطر برای ابر انسان‌اند.»^۱

در تبار شناسی اخلاق یاد آور می‌شود که ابر انسان باید بر آرمان‌های زاهدانه و
غایات‌انگاران چیره شود؛ زیرا از دوره افلاطون به بعد همین آرمان‌ها ماهیت و گوهر
آدمی را رقم زده است.

ایده «اراده معطوف به قدرت» نیچه ایده‌ای است برای حاکمیت انسان بر
سرنوشت محتوم خود و غلبه بر ارزش‌های سنتی. از نظر وی، اراده معطوف به قدرت
یکی از مهم‌ترین سودهای حیات‌بخش در گستره هستی است. در واقع، ارضای این
غریزه، معنایی عمیق به ادامه زندگی می‌بخشد.

نیچه مدعی است که اراده معطوف به قدرت و چیرگی و سروری در کلیه
موجودات زنده وجود دارد؛ به همین سبب می‌گوید: «شما خواست و ارزش‌های خود
را بر روی "شدن" و ضرورت نشانده‌اید و آنچه مردم به آن نام "نیک و بد" داده‌اند و
بدان باور دارند خواست قدرتی کهن را بر ما آشکار می‌کند.» بعد اضافه می‌کند: «هر
جا که زندگان را یافتیم سخن از فرمانبری نیز در میان بود. زندگان همه فرمان‌برند. هر
که از خویش فرمان نبرد بر او فرمان می‌رانند.»^۲

۱. نیچه، چنین گفت زرتشت، ص ۴۴۳.

۲. همان.

چون به آدمیان رسیدم، ایشان را بر (مسند) یک نخوت کهن نشسته دیدم. همگان از دیر باز گمان می‌کردند که می‌دانند برای انسان چه خوب است و چه بد. هر سخنی درباره فضیلت به گمانشان سخن کهنه ملال‌آوری بود و هر کس که خواهان خوب خفتن بود، پیش از خواب، درباره «نیک» و «بد» سخن می‌گفت؛ اما من این خوابناکی را با این آموزش برآشفتم. هیچ کس نمی‌داند نیک و بد چیست، مگر آفریننده و او آن کسی است که برای انسان غایت می‌آفریند و به زمین معنای آن را می‌بخشد و...^۱

ژان پل سارتر: نظریات الحادی سارتر، نمونه آشکاری از طغیان انسان در برابر خداوند است. سارتر با تکیه بر مفاهیم انسان‌گرایانه، به صراحت، وجود خداوند را انکار می‌کند. اگر بتوان شعار «مرگ خداوند» نیچه را با برداشت‌های مختلف مثلاً به عنوان یک واقعیت نامطلوب در دنیای غرب توصیه کرد این حداقل توجیه در فلسفه سارتر جایگاهی ندارد. سارتر با پی‌گیری و بررسی دو مفهوم «درون‌گرایی» و «وانهادگی»، اصالت را کاملاً به انسان و ارزش‌های ساخته و پرداخته خود می‌دهد. علاوه بر تکیه بر مفاهیم انسان‌گرایانه با تأکید بر جنبه فردیت، هستی فرد بسیار پر اهمیت‌تر از هستی جمع به نظر می‌آید؛ حتی وجود دیگران به عنوان مانعی بر سر راه به کمال رسیدن انسان (یا تمایل به خدا بودن انسان) تلقی می‌شود.

در توضیح «درون‌گرایی» باید گفت که از نظر سارتر، هستی انسان را نمی‌توان از پیش تعریف کرد. «تعریف ناپذیری بشر بدان سبب است که بشر نخست هیچ نیست سپس چیزی می‌شود؛ یعنی چنین و چنان می‌شود و چنان می‌شود که خویشتن را آن چنان می‌سازد؛ بدین گونه، طبیعت کلی بشری نیز وجود ندارد.»^۲

منظور سارتر از طبیعت کلی بشری یعنی یک تعریف از پیش تعیین شده از انسان در ذهن خداوند؛ یعنی اینکه خداوند هنگام آفرینش، بشر را طبق اسلوب و مفهومی

۱. همان.

۲. سارتر، اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ص ۲۳.

که از او در اندیشه دارد خلق کند و سپس انسان مفهومی را که در اندیشه خداوند وجود دارد تحقق بخشد. این معنا در فلسفه سارتر نفی می‌شود. در فلسفه الحادی، اندیشه خالق از فلسفه حذف می‌شود.

سارتر یک مطلب دیگر را نیز اضافه می‌کند و آن تقدم وجود بر ماهیت است و آن را از ابداعات خود می‌داند. او می‌گوید: «اگر واجب الوجود نباشد. لا اقل یک موجود هست که در آن وجود، مقدم بر ماهیت است. موجودی که پیش از آن که تعریف آن به وسیله مفهومی، ممکن باشد وجود دارد و این موجود، بشر است.»^۱ منظور از تقدم وجود بر ماهیت است که بشر ابتدا وجود می‌یابد، متوجه خود می‌شود، در جهان سر بر می‌کشد و سپس خود را می‌شناساند؛ یعنی تعریفی از خود به دست می‌دهد. پس این خود انسان است که بر اساس طرح‌هایی که برای خود می‌افکند، خویشتن خودش را می‌سازد. «بشر هیچ نیست؛ مگر آن چه از خود می‌سازد.» این اصل اول اگزیستانسیالیستی است که درون‌گرایی نیز نامیده می‌شود.

اگر بشر هیچ نیست، مگر آن چه از خود می‌سازد بشریت نیز مفهومی جز رفتار و کردار مجموعه آدمیان ندارد و انسان نمی‌تواند از این حد خارج شود. سارتر می‌خواهد فراتر رفتن از این جهان را برای بشر محال جلوه دهد. یک مفهوم دیگر که سارتر بر اساس درون‌گرایی نتیجه می‌گیرد مفهوم انتخاب است. هر فرد بشری، شخصا عمل انتخاب را انجام می‌دهد. اگر بگوییم انسان‌ها در انتخاب خود آزادند؛ یعنی هر انسانی با آزادی، خود را انتخاب می‌کند و راه و روش خود را تعیین می‌سازد.

هر فرد بشری با انتخاب خود در واقع، همه آدمیان را نیز انتخاب می‌کند؛ یعنی راه و روش همه آدمیان را انتخاب می‌کند که انسان باید چگونه باشد. به لحاظ ارزشی، انتخاب یک چیز به معنای تأیید ارزش آن چیز انتخاب شده نیز است. تأیید ارزش یک چیز همچنین به معنای تأیید آن برای همه بشریت است. در اینجا مسئولیت انسان، بسیار عظیم می‌شود. از اینجا سارتر از مفهوم وانهادگی به واگذاشتگی منتقل

۱. همان.

می‌شود. اگر انسان در انتخاب خود آزادی عمل دارد و مسئول همه اعمال خویش است؛ انسان احساس یک نوع وانهادگی یا واگذاشتگی می‌کند؛ زیرا هیچ قاعده اخلاقی کلی نمی‌تواند به تو نشان دهد که تو باید این کار را بکنی، هیچ نشانه‌ای در این عالم به تو لطف ندارد.

«مراد سارتر از مفهوم واگذاشتگی آن است که هیچ خدایی وجود ندارد که ارزش‌ها را معین کند یا انسانی آرمانی قرار دهد که هر انسانی برای رسیدن به آن باید تلاش کند. هر کس باید ارزش‌های خودش را ابداع کند و او مادام اصالتا وجود دارد که برای تحقق ارزش‌هایی می‌کوشد که واقعا از آن خودش است.»^۱

سارتر نهایتا به این جمله داستایفسکی می‌رسد که «اگر خدایی وجود ندارد، همه چیز مباح است» و این در واقع به معنای طرد اخلاق متعارف است؛ البته سارتر بعدا طبق مفهوم مسئولیت، یک نوع نظارت انسان را بر اعمال خویش، اعمال می‌کند؛ اما این نکته را نیز باید در نظر داشت که سارتر هر چیزی حتی وجود خداوند را به عنوان مانع بر سر راه کمال‌طلبی انسان به شمار می‌آورد. معلوم نیست این انسان کمال‌خواه و قدرت‌طلب که می‌خواهد بر جایگاه خداوندی تکیه زند، چگونه می‌تواند آن‌چنان مسئولیت‌پذیر باشد که نه تنها نظارت بر اعمال خود، بلکه بر همه اعمال آدمیان نیز نظارت داشته باشد.

«خدا» از نظر سارتر فقط نامی است که شاید به راحتی به آن کمالی اشاره می‌کند که هر هستی انسانی، طالب آن است. موجود متناهی مایل به خدا بودن است؛ اما واقعیت این است که در عالم، کثرتی از موجودات وجود دارند و این امر، مانع از تحقق این میل است. ما همگی نمی‌توانیم خدا باشیم، پس دیگری (وجود دیگری) در وهله نخست مانعی بر سر راه تحقق وجود انگاشته می‌شود.

۱. جان مک کواری، فلسفه وجودی، ص ۲۱۲.

۴. تأملی بر رهیافت‌های معناگرایانه اومانیسیم مسیحی، اومانیسیم سکولار از منظر انسان‌گرایی دینی اسلام

اومانیسیم - چنان‌که در مقاله حاضر گذشت - دارای انواع بسیار زیادی است. یکی از علل تنوع در رویکردهای اومانستی، از نوع نگاه اومانیسیم‌های مختلف به انسان ناشی می‌شود. به لحاظ هستی‌شناسی برخی از این اومانیسیم‌ها به گونه‌ای در باره انسان افراط کرده‌اند که انسان را حاکم مطلق‌العنان بر جهان هستی می‌دانند و برای هیچ موجود دیگری در جهان هستی حقی قائل نیستند. این نگاه افراطی به انسان، اومانیسیم را در معرض نقدهای جدی قرار داده است.

از نگاه فلسفه‌های معاصر در غرب، انسان به صورت یک هستی در میان هستی‌های دیگر مطرح می‌شود و از این‌رو نمی‌توان انسان را حاکمی یگانه و منحصر به فرد در جهان خلقت فرض کرد. هستی انسان در تعامل با سایر هستی‌ها تعیین می‌شود و نقش وی اساساً بر پایه همین روابط باید مشخص شود. امروزه بشر با مسائل فراوانی از جمله محیط زیست، سقط جنین، سلاح‌های هسته‌ای و به طور کلی همه مسائلی روبه روست که به نوعی با مسئله فناوری و تصرفات انسان در جهان هستی سر و کار دارد که در این مسائل به هیچ‌وجه نمی‌توان فقط به حیات انسان توجه داشت و از حیات سایر موجودات در هستی غفلت ورزید. بر همین اساس در بحث‌های معناگرایانه نیز بشر امروزه دریافته است که نمی‌تواند رابطه خود را با صرف نظر کردن از هستی‌هایی همچون هستی خداوند و هستی سایر موجودات در جهان هستی به پیش برد.

در واقع بحث معنویت‌گرایی اومانستی ارتباطی وثیق با مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی می‌یابد. باید انسان در جهان هستی، حد خود را بشناسد و ربط و نسبت خود را با سایر موجودات در نظر آورد تا بتواند با بینشی دقیق در مسیر کمال‌گام بردارد. از دیدگاه اسلام نیز انسان در عین این‌که از کمالات ویژه‌ای برخوردار است؛ اما با ضعف‌هایی نیز روبه روست که باید آنها را نیز مد نظر قرار دهد.

اکنون تأملی گذرا بر رهیافت‌های معناگرایانه از منظر اسلامی خواهیم داشت. منظری که شأن و جایگاه واقعی انسان را در هستی به شیوه‌ای دقیق و زیبا ترسیم کرده و ربط انسان، هستی‌های دیگر و نقاط ضعف و قوت انسان را متذکر شده است.

حقیقت انسان: به طور کلی از دیدگاه قرآن، فرشتگان، جنیان به ویژه شیطان و گاه خود انسان از درک حقیقت وجود انسان عاجز مانده‌اند. خداوند سبحان در قرآن کریم، حقیقت انسان را به بهترین وجه تشریح کرده است. به تعبیر برخی بزرگان، انسان کتابی جامع است که نیازمند شرح است و شارح این کتاب جز آفرید فرشتگان هر یک به نوعی مأمور شرح انسان‌اند که هدفشان از شرح آسمان و زمین و جهان هستی، در واقع، شناخت پیدا کردن آدمی به خویشتن خویش است.

اسلام بر خلاف تفسیرهای اومانیستی و سکولاریستی - که وجود انسان را منحصر در طبیعت دانسته یا تمام شأن را در هستی انسان می‌دهند و یا تنها به جنبه‌های ارتباط انسان با خداوند می‌پردازند و از ابعاد دنیوی انسان غفلت می‌ورزند - وجود انسان را داری ویژگی‌های ذیل می‌داند:

انسان دارای دو جنبه طبیعی و فرا طبیعی است. انسان‌ها نه روح صرف‌اند، همچون فرشته‌ها و نه جسم محض‌اند؛ مانند حیوانات و گیاهان. انسان، مجمعی از ملک و ملکوت است.

آدمی با دم الهی حیات یافته است: «ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهین ثم سویه و نفخ فیه من روحه»^۱ انسان دارای کرامت الهی است که در باره حضرت آدم به جنبه تعلیم اسما بر می‌گردد که «و علم آدم الاسماء کلها» در باره فرزندان آدم در گستره‌ای فراگیر می‌تواند همگان را شامل شود.

آفریدگار شر برای پروراندن وی بهترین راه را ارائه می‌فرماید و آن، بیان اسمای حسنا و صفات علیای الهی است. انسان که خلیفه خداست، نخست این اسما و صفات را باید بفهمد و سپس بر محور آن عمل کند و به دنبال علم و عمل، هدایت دیگر

۱. سجده / ۸ و ۹.

آدمیان را بر عهده گیرد و مخالفان حیات انسانی و خلافت آسمانی آدمی را با حکمت و موعظه حسنه و جدال احسن به پیمودن صراط مستقیم فرا خواند.^۱ خلافت انسان از راه تعلیم اسما به دست می آید. پس از یادگیری اسمای حسناى الهی و فهم مجانی آن و پیاده کردن حقایق آن در جان انسان به غایت سیر ملکوتی خود می رسد. اگر انسان از این سیر ملکوتی غافل بماند و خود را محروم کند در تاریکی ها فرو می رود.

در درون آدمی، هم روح پرواز گری و پرو بال ملکوتی وجود دارد و هم حیث ناینایی و تاریکی و خداوند متعال هر دو را به انسان الهام کرده و او را برای گزینشی صحیح آماده اش فرموده است: ﴿و نفس و ماسویها فالهمها فجورها و تقویها﴾.^۲

قرآن کریم اگر چه بنی آدم را گرامی می داند و می فرماید: ﴿ولقد کرمنابنی آدم﴾^۳؛ اما بسیاری از انسان های عادی را از حریم کرامت بیرون می خواند. دو چیز عمده از خلافت الهی که کرامت آدمی به آن است جلوگیری می کند. اول آنکه انسان، خود را اصیل پندارد نه نایب خدا و دوم آنکه خود را نایب از غیر خدا بداند. خلافت با اصالت سازگار نیست. کسی که داعیه اصالت داشته باشد و همچون شیطان از «من» دم زند هرگز نمی تواند نایب باشد. خطر دوم نایب غیر خدا شدن است. کسی که نیابت غیر خدا را بپذیرد بی شک جانشین شیطان است، نه نایب خلیفه رحمان. دقت در داستان حضرت آدم (ع) انسان کامل را به احتیاط فرا می خواند و او را بر حراست از جایگاه الهی - انسانی و مقام خلیفه الهی کوشا می سازد.^۴

۱. جوادی آملی، تفسیر موضوعی، ج ۱۴.

۲. شمس / ۷ و ۸.

۳. اسراء / ۷۰.

۴. جوادی آملی، همان.

خدای سبحان، انسان را مسافری می‌خواند که با شتاب و تلاش در حال سیر و سفر است و پایان سیر او نیز ملاقات خداست: ﴿یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه﴾^۱.

منابع

۱. دیویس، تونی، **اومانیسیم**، ترجمه عباس مخبر، بی‌جا، مرکز، ۱۳۷۸ ش.
۲. سارتر، ژان پل، **اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر**، ترجمه دکتر مصطفی رحیمی، بی‌جا، مروارید، ۱۳۶۱ ش.
۳. سایکس، استون، **فریدریش شلایرماخر**، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، بی‌جا، گروس، ۱۳۷۸ ش.
۴. هندرسن، ایان، **رودلف بولتمان**، ترجمه محمد سعید خنایی کاشانی، بی‌جا، گروس، ۱۳۷۷ ش.
۵. جی هی وود، توماس، **پل تیلیش**، ترجمه فروزان راسخی، بی‌جا، گروس، ۱۳۷۶ ش.
۶. تیلیش، پل، **الهیات فرهنگ**، ترجمه مراد فرهادپور / فضل الله پاکزاد، بی‌جا، طرح نو، ۱۳۷۶ ش.
۷. براون، کالین، **فلسفه و ایمان مسیحی**، ترجمه طاطه وس میکائیلیان، بی‌جا، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۸. مک‌گراث، آلیستر، **مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی**، ترجمه بهروز حدادی، بی‌جا، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۲ ش.
۹. پلاتینجا، الوین، **عقل و ایمان**، ترجمه بهناز صفری، بی‌جا، اشراق، ۱۳۸۱ ش.
۱۰. لین، تونی، **تاریخ تفکر مسیحی**، ترجمه روبرت آسریان، بی‌جا، شمشاد، ۱۳۸۱ ش.
۱۱. ژیلسون، اتین، **روح فلسفه قرون وسطی**، ترجمه ع. داوودی، بی‌جا، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹ ش.
۱۲. صانع پور، مریم، **خدا و دین در رویکرد اومانیستی**، بی‌جا، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۱ ش.
۱۳. Bard Thompson, Humanists & reformers, Michigan, ۱۹۹۵.
۱۴. Encyclopedia of Britanica, issue of Humanism, ۱۹۹۵.
۱۵. Patric Aspell, A medieval philosophy, draft copy.