



سیر تکوین انسان و تمداری در فلسفه غرب

پارسی کرد فیروزخان

انسان‌شناسان جدید فلسفی و معرفت‌شناسان، احساس می‌کنند که روش سنتی که ادراک حسی در امر تفاوت و شباهت‌های معنویت، مکان‌های متفاوت و به‌طور کلی، در شرایط متفاوت در جهان است، حقیقت را به‌طور یکپارچه از انسان نمی‌تواند به همین دلیل آن‌ها به حقیقت اهمیت و جایزه‌ای با اهمیت می‌دهند و انسان را از این حقیقت نمی‌دانند، بلکه حقیقت را تابع انسان می‌دانند. این ادراک که انسان تنها حقیقت است، معنای فلسفی مناسبی برای این حقیقت است. هر چند باطنی بود که موش در جغرافی حقیقی هر دانشمند آنگاه می‌گردد. یکی از معروفترین چهارمقاله سوسیالیستی پروتاگوراس است. پروتاگوراس کتابی نوشته است به نام حقیقت که از معنای آن می‌توان چیزی را دانست. آنچه از آن باقی مانده این است که فلسفی معنای همه چیز است، مقادیر هستی آنچه هست و آنچه نیست و فلسفی بودن آنچه نیست و چه بوده است.

این عبارت آشکارا محوریت انسان را در حوزه معرفت و شناخت نشان می‌دهد و جایزه برای جهان و چراغی نمی‌تواند البته می‌توان در این نکته بحث کرد که آیا منظور پروتاگوراس از انسان، انسان شخصی است یا فلسفی یا یعنی آیا او انسان شخصی و فرد را محور حقیقت می‌داند و از این رو، به نحوی معتقد به کلیات معرفت است؟ صرف نظر از هر پاسخی، به هر حال، لازمه معنای آن انسان مداری خواهد بود. شاید و قوانین، به ویژه سخنران مخالفان و منتقدان آن‌ها، مانند افلاطون، نشان می‌دهد که انسان شخصی منتظر پروتاگوراس بوده است. نه انسان نوعی.

واکنش به سوسیالیسم: سقراط، افلاطون و ارسطو

روش سنتی که این ادعای انسان‌مدارانه، مجوز شکاکیت بود و فضای آرام و معتدل جزم‌اندیشی را تهدید می‌کرد. از این رو، با عکس‌العمل ساکنان سرزمین هموار جزمیت

انسان‌مداری (Antropocentrism) در فلسفه تاریخ فلسفه غرب، شکل‌های گوناگون را به‌طور پیاپی است. به‌طور مشخص، پروتاگوراس و سقراط، هر دو در طول تاریخ حیات فلسفی غرب و به‌ویژه در فلسفه مختلف آن زمان، به‌طور پیاپی درگیر است. اما در این مقاله، فقط به حقیقت سوسیالیستی انسان‌مداری که سیر تکوین فلسفه غربی اشاره می‌کند.

انسان‌مداری در فلسفه باستان؛ سوسیالیسم

اگر بخواهیم در تاریخ اندیشه غربی به سوسیالیسم و فلسفه باستان‌مداری سوسیالیسم، پیش از هر چیز باید از سوسیالیسم شروع کنیم. سوسیالیسم، دانشمندان و نظریه‌پردازان دوران یونان باستان بودند که در علوم رایج زمان خود، به ویژه دستور زبان و فن معنای و بیان (Rhetorics) مهارت داشته و در مباحثات و مناظرات و کلمات در دعای حقیقی تخصص کافی داشتند. در نظر

روبه‌رو گردید و در معرض نقد و طرد قرار گرفت. سقراط به مبارزه با این موج برخاست و افلاطون و ارسطو با پیگیری جدی راهی که سقراط در پیش گرفته بود، این موج را مهار کردند و مسیر حکمت و معرفت را از رویارویی با شکاکیت و نسبیّت نجات دادند. تأکید سوفسطائیان بر انسان و معیار قراردادن او در عرصه معرفت و ادراک، پیش از این که به رشد و بلوغ و کمال برسد، در مواجهه با جبهه مخالف شکست خورد و با ظهور سقراط و افلاطون و ارسطو دچار وقفه‌ای طولانی شد.

از سوی دیگر، انسان از زاویه‌ای دیگر، یعنی در بعد اخلاقی در تعینات سقراط مورد اهتمام قرار گرفت. سقراط بر خودشناسی تأکید و به مردم توصیه می‌کرد که باید خود حقیقی یعنی روح را بشناسند. آموزه معروف او: «خودت باش»، به خوبی بر این نکته دلالت می‌کند.^(۳) اما تأکید سقراط بر خودشناسی، به محوریت انسان منجر نشده است؛ زیرا او بر انسانیتی تأکید می‌کرد که مخلوق و مأمور خدا بود و یکی از فضیلت‌های او خداپرستی بود. انسان‌گرایی سقراطی، قربت زیادی با تعلیمات اسلامی در باب معرفت نفس و مراقبت از آن دارد. در اسلام نیز راه وصول به سعادت انسان عبودیت و بندگی است و بر کرامت و منزلت بلند انسانی، که عبد صالح خداست، تأکید شده است. بنابراین، تأکید بر استعمال واژه «انسان‌مداری سقراطی» یا «انسان‌مداری اسلامی» همراه با نوعی کج‌سلیقگی است. در نظر برخی متفکران،^(۴) افلاطون و به ویژه ارسطو با تأسیس متافیزیک راهی را در پیش گرفتند که موجب ظهور انسان‌مداری شده است؛ زیرا آن‌ها درصدد بودند که وجود و موجودات را به نحو مفهومی و ذهنی بشناسند و بفهمند. هیلدگر صاحب این نظریه، معتقد است که انسان با فاصله گرفتن و دور شدن از حقیقت وجود و در غیاب آن، چاره‌ای ندارد جز این که به واسطه مفاهیم ذهنی به فهم آن بپردازد. از همین جا است که مایه‌های اولیه اصالت موضوعیت نفسانی (subjectivism)، که مظهري از انسان‌مداری است، شکل می‌گیرد. ولی ارائه چنین تفسیری از افلاطون و ارسطو بیش از حد فرضی و خیالی است؛ چرا که انسان واقعاً موجودی است که می‌تواند به نحو مفهومی بیندیشد، هر چند که دارای ابعاد و استعدادها و ظرفیت‌های دیگری نیز هست، اما وجود آن ظرفیت‌ها نمی‌تواند مجوزی برای انکار قدرت ذهنی - مفهومی انسان در شناخت حقایق باشد. اساساً هرگونه اثبات و انکاری حتی، انکار توانایی ذهنی انسان، خود دلیل بر این توانایی ذهنی اوست. به کارگیری این توانایی در انسان، با جنبه‌های دیگر وجودی او منافاتی ندارد و نمی‌توان گفت که استعمال قدرت ذهنی در شناخت اشیا، ملازم یا تباهی سایر جنبه‌های وجود انسان و ذهن‌مداری و خود بنیاداندیشی است.

فلسفه جدید غرب و احیای انسان‌مداری؛ بیکن و دکارت

پس از سوفسطائیان در تاریخ فلسفه غرب، جز در آغاز دوران جدید، نشانه‌های قابل توجهی از انسان‌مداری دیده نمی‌شود. پس از عصرنوزایی در اروپا، فلسفه غرب با تحولی روبه‌رو شد که موجب تغییر مسیر و تقسیم آن به فلسفه جدید و قدیم گردید. برای تصویر این تحوّل و جایگاهی که انسان در فلسفه جدید یافته است، لازم است کمی عقب‌تر رفته، به فضای فکری و فرهنگی حاکم بر آستانه این تحوّل به صورت گذرا نظری بیفکنیم.

در اواخر قرون وسطا، یعنی در قرن سیزدهم، اندیشه‌های فلسفی ارسطو به وسیله توماس آکویناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴) به صورت جدی و فراگیر مطرح گشت. اما سلطه نظر ارسطویی بر حوزه اندیشه غربی، مدت زیادی طول نکشید؛ چرا که در قرن بعد، یعنی قرن چهاردهم، به وسیله ویلیام آکام (۱۲۸۵-۱۳۴۷) مورد چالش جدی قرار گرفت. آکام با اعتماد تمام عیار به حس، آنچه را که حس، با واسطه یا بی‌واسطه، از درک آن عاجز بود، از

حیث نظری بی‌ارزش شمرد. از این‌رو، موجوداتی که حس از درک آن‌ها عاجز بود، مانند کلیات و حتی وجود خدا، غیرقابل اثبات تلقی شدند و برای اعتقاد به وجود خدا چیزی جز پشتوانه اعتقادی و دینی محض باقی نمانده بود.^(۵) بدین ترتیب، با مساعی آکام، دو ویژگی فلسفه قرون وسطا، یعنی استفاده از عقل محض و خادم بودن فلسفه برای الهیات، مورد تردید جدی قرار گرفت.

موضع تجربی آکام، یک موضع خام بود که چندی بعد، فرانسویس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶)، که پیامبر علوم جدید نام گرفته است، این نظریه تجربی مسلک را تکمیل نمود. وی در کتاب مهم خود تحت عنوان ارغنون نو منطق تجربی را برای توسعه و پیشبرد علم بی‌ریزی کرد. در نظر بیکن، اگر علم از قید و بند روش‌ها و دیدگاه‌های سنتی آزاد شود، پیشرفت شکوهمندی خواهد داشت. حاصل این پیشرفت، سلطه و حکومت انسان بر طبیعت و مهار طبیعت در جهت استفاده انسان‌ها از آن خواهد بود. در نظر بیکن هدف و غایت علم، رفاه زندگی بشر است. بدین ترتیب، انسان‌مداری هسته اصلی علم‌خواهی بیکن را تشکیل می‌دهد. بیکن با تقسیمیت‌ها (تصورات باطل) به بت‌های قبیله‌ای، غار، بازاری و نمایشی، قیاس را از نوع بت‌های نمایشی دانسته و آن را نفی می‌کند و منبع صحیح معرفت را استقرا و تجربه می‌شمارد.^(۶) بر این اساس، استدلال قیاسی، که در فلسفه رایج قرون وسطا از اهمیت بسیار زیادی برخوردار بود، با تلاش‌های بیکن اعتبار خود را از دست داد.

از سوی دیگر، جریان شکاکیت نیز مشکل دیگری را نسبت به آموزه‌های معرفتی و فلسفی قرون وسطا مطرح کرد. عنصر برجسته شکاکیت در این دوران، مونتینی (۱۵۹۲-۱۵۳۳) بود. تنها آموزه‌ای که در واقع از مونتینی می‌توان آموخت، «هنر نسیاموختن» است. وی حکمت را ورزش

توان فرسای ذهن برای تحصیل این عادت اکتسابی «حکم نکردن» می‌دانست و معتقد بود که من فقط می‌توانم یک نظر را تأییدکنم ولی نمی‌توانم آن را انتخاب نمایم. مونتنی در مقام عمل محافظه کار بود و بر آن بود که اگر دینی وجود دارد، نباید آن را تغییر داد؛ زیرا نمی‌توان آموزه‌های هیچ دینی را اثبات نمود. بدین روی نمی‌توان



پهلوشکسته‌ای بود در دریای پرتلاطم شکاکیت، کسی جرأت سوار شدن و تکیه زدن بر آن و راندن آن را نداشت. نه علم پایگاه مستحکمی داشت، نه کلام و الهیات از پشتوانه قابل اعتمادی برخوردار بود. در همین زمان، رنه دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶) از فرانسه ظهور کرد. دکارت یک ریاضی‌دان بود. وی شیفته یقین ریاضی بود. وی از یک سو، تحت تأثیر انسان‌مداری فرهنگی ادبی نهضت عصر نوزایی، دغدغه انسانیت و رفاه و آسایش آن را در سر داشت و از سوی دیگر، فارغ‌التحصیل مدرسه دینی یسوعی بود. از این رو، دغدغه دینی هم داشت. آن شیفتگی به یقین ریاضی و این دغدغه‌های دینی - انسانی، دکارت را وادار به جبهه‌گیری علیه شکاکیت و مبارزه با آن و بنیان‌گذاری یقین و اطمینان کرد. وی به دلیل متزلزل شدن اندیشه‌های فلسفی و دینی قرون وسطا نمی‌توانست درستی و اعتبار اندیشه را به عقل فلسفی ارسطویی یا آموزه‌های دینی مستند سازد. از سوی دیگر، تجربه مسلکی اکام و نیز بیکن به دلیل وجود خطاهای متعدد در حواس بشری و نیز مورد یقین نبودن استقرا، قابل اعتماد نبود. از این رو، دکارت تکیه‌گاهی پیدا نکرده بود تا بتواند با استناد و اتکا به آن، با شکاکیت مبارزه نموده و درستی معرفت بشر را تضمین کند و به آن اعتبار بخشد. نه خدا، نه دین، نه عقل، نه حس و نه استقرا

هیچ‌یک نمی‌توانستند منبع قابل اعتمادی برای معرفت بشر باشند.

دکارت درصدد برآمد تا فلسفه‌ای را پی‌ریزی کند که به هیچ‌یک از امور مزبور (یعنی دین مسیحیت، عقل ارسطویی، حواس و یلیام اکام و استقرای بیکن) مستند نباشد؛ زیرا استناد به آن‌ها را مقرون به اشکالات مختلف می‌دانست. راه حل دکارت در حل این مسأله این بود که انسان باید بنیاد معرفت خویش را در درون خود جست‌وجو نماید و دریافت‌های درونی خود را مبنای کاخ معرفت قرار دهد.

دکارت برای این که شک را به کلی و در همه صور و مظاهر آن درمان کند، ابتدا آن را به صورت فرضی و دستوری به همه صور و احتمالات مفروض سرایت داد و به صورت یک شک فرضی افراطی، هیچ چیزی از دایره آن بیرون نماند و هر چیزی را شامل شد. دکارت در توسعه و گسترش دایره شک به نقطه‌ای رسید که دیگر نمی‌توان آن را در دایره شک گنجانند: اگر من در هر چیزی شک کنم، در شک خودم و این که من دارم شک می‌کنم، نمی‌توانم شک کنم. بدین ترتیب، دکارت به اولین معرفت شک‌ناپذیر دست می‌یابد و سپس می‌گوید: «می‌اندیشم، پس من هستم» (Cogito ergo sum). وی پس از دستیابی به یک معرفت تردیدناپذیر، درصدد برآمد، ملاک و معیار تردیدناپذیری آن را کشف کند تا بتواند با آن، معارف یقینی را از غیر یقینی و خطاپذیر تمیز دهد. دکارت تحت تأثیر ریاضیات می‌گوید: آنچه که موجب تردید ناپذیری این اندیشه شده است، وضوح و تمایز آن است. هر چیزی که برای عقل، که بالنسبه بین همه افراد بشر تقسیم شده است، کاملاً واضح و متمایز باشد، آن چیز معرفت درست و یقینی خواهد بود.

معیاری که دکارت برای درستی و یقینی بودن ادراکات به دست داده است، از حیث لوازمی که به دنبال دارد حایز اهمیت فراوان است؛ زیرا بر اساس آن، عقل بشری محوریت می‌یابد و هر چیزی که برای عقل انسان واضح و متمایز نباشد، باید به عنوان امری غیرقابل اعتماد، کنار گذاشته شود.

اثبات کرد که دینی برتر از دین دیگر است. از این رو، باید به حداقل اکتفا نمود و دین موجود را محترم دانست. همچنین در حوزه سیاست هیچ چیز خطرناک‌تر از آن نیست که به یک نظام سیاسی، که روزی پا گرفته است، دست بزنیم؛ زیرا از کجا معلوم است نظام بعدی بهتر از نظام فعلی باشد؟ دنیا بر اساس عادت و سنت زنده است و ما نباید آن‌ها را روی آرای شخصی خود، که فقط نمودار اخلاق و یا حداکثر مولود پیش‌داوری‌های ناشی از محیط خود ماست، بر هم بزنیم؛ زیرا یک ذهن طبیعی سالم هرگز به آرای خویش اطمینان کامل ندارد و به همین دلیل، شک بارزترین نشانه حکمت است.^(۷)

بدین ترتیب، فلسفه اروپایی در پایان قرون وسطا میراث‌دار آشفستگی و تابسامانی عجیبی شد؛ از آن جایگاه بلند و رفیع خود سقوط کرد و با بحرانی جدی مواجه گردید. عصر نوسازی و نوزایی و تجدید حیات فرهنگی غرب بود، اما فلسفه، این بنیان فرهنگ و اندیشه همچون کشتی

دکارت به سه جوهر، یعنی نفس، خدا و جسم، قایل بود و پس از این که وجود نفس را در قالب «می‌اندیشم، پس من هستم» به تحویبی واسطه شهود کرد، درصدد اثبات وجود خدا برآمد. وی برای اثبات خدا نیز، به درون خود و شهودهای درونی مراجعه نمود و با مینا قرار دادن آن، وجود خدا را اثبات کرد. وی بر آن بود که مفهوم خدا، به عنوان یک تصور فطری برای من واضح و متمایز است؛ زیرا شک در انسان بیش از یقین به وجود خود او ظهور دارد و این شک موجب می‌شود که انسان بفهمد کامل نیست. بدین ترتیب، انسان به مفهوم کمال دست می‌یابد و از این طریق به مفهوم ذات کامل سرمدی، نامتناهی، تغییرناپذیر و همه توان (یعنی مفهوم خدا) می‌رسد. اما روشن است که منشأ این مفهوم نمی‌تواند ذات ناقص من باشد؛ زیرا علت باید دست کم به اندازه معلول خودش و یا بیش تر از آن، واجد کمال باشد. در حالی که، ذات ناقص من، موجود کامل سرمدی نیست. عالم طبیعت نیز نمی‌تواند علت این مفهوم باشد؛ زیرا اولاً، وجود عالم طبیعت هنوز اثبات نگردیده است و ثانیاً، او نیز مانند ذات من ناقص و غیر کامل بوده و یک امر مطلق و نامتناهی نیست. بنابراین، علت این مفهوم باید موجودی باشد که کمالات مندرج در این مفهوم را داشته باشد؛ یعنی ذاتی که کامل، سرمدی، غیر متناهی، مطلق و همه توان است باید در خارج موجود باشد تا این مفهوم را در من پدید آورده باشد.

توجه به فرایند شکل‌گیری تفکر دکارت روشن می‌سازد که وی همان‌گونه که از راه شک به مشاهده وجود خود می‌رسد، از راه شک به عنوان یک امر درونی و از راه تصور فطری کمال وجود خدا را نیز ثابت می‌کند.

آنچه که برای دکارت مهم است، مبدئیت و منشئیت انسان در فلسفه و معارف صحیح و یقینی است. وی از شک خودش و خودش به عنوان نخستین امور یقینی و بدیهی شروع می‌کند و به اثبات وجود خدا و عالم اجسام می‌پردازد. این محوریت انسان نسبت به همه چیز و به عبارت دیگر، اصالت موضوعیت نفسانی یا خود بنیاداندیشی، نقطه عطفی در حیات تفکر فلسفی غرب و آغازی برای فلسفه‌های جدید غرب شده است. به همین دلیل، دکارت را پدر فلسفه جدید غرب می‌دانند.

پیش از بیان کیفیت تعقیب کار دکارت به دست اخلاف او، خاطر نشان می‌کنیم که انسان‌مداری از جهت دیگری نیز در کار دکارت مشهود بوده و آن از جهت هدف و غایت فلسفه است. دکارت علم را به درختی تشبیه کرده است که ریشه آن را ما بعدالطبیعه، بدنه آن را علم طبیعت و سرشاخه‌های آن را اخلاق و طب و مکانیک تشکیل می‌دهد. دکارت در بیان معنای فلسفه می‌گوید: فلسفه به معنای مطالعه حکمت است و مراد من از حکمت نه فقط حزم و احتیاط در امور عملی است، بلکه همچنین به معنای معرفت کامل همه امور است که انسان هم برای راه برد زندگی خویش و هم برای حفظ صحت خویش و هم برای کشف همه فنون و صناعات می‌تواند به آن علم داشته باشد.

وی همچنین درباره هدف فلسفه می‌گوید: درست همان‌طور که از ریشه‌ها و تنه‌های درختان میوه نمی‌چینیم، بلکه میوه فقط در انتهای شاخه‌های درخت ظاهر می‌شود، همین‌طور فایده اصلی فلسفه متکی بر اجزایی است که جز در پایان نمی‌توان آموخت. (۸) بدین ترتیب، رهیافت دکارت به فلسفه، رهیافتی ابزار و مقدماتی برای فراهم آوردن مبانی لازم برای طبیعت‌شناسی و نهایتاً تحصیل علوم کاربردی برای مهار طبیعت و فراهم آوردن رفاه برای بشر می‌باشد و از این جهت، وی مانند فرانسویس بیکن انسان محور و انسان‌مدار است.

انسان‌مداری نزد فلاسفه تجربی؛ لاک، بارکلی و هیوم

جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴)، فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی، به نقد و بررسی آراء دکارت

درباره تصورات و تصدیقات فطری همت گماشت و بدین منظور درصدد برآمد تا به تحقیق کاملی درباره فهم بشر و دارایی‌ها، توانایی‌ها و قابلیت‌های آن بپردازد. وی این کار را در قالب کتاب تحقیق در فهم انسانی انجام داد. بدین ترتیب، برای اولین بار در طول تاریخ اندیشه بشری، کتاب مستقلی درباره ذهن انسان و معرفت بشری و حدود و ثغور آن تألیف شد. (۹)

برای نشان دادن اهمیت این رویکرد جدید در فلسفه و نیز جایگاهی که این رویکرد به انسان عطا می‌کند، نظری بسیاری‌گذرا به انسان‌شناسی مقدم بر این تحول می‌افکنیم. در سنتی که از افلاطون و ارسطو در فلسفه و منطق به یادگار مانده بود، انسان به حیوان ناطق تعریف می‌شد و هرگونه تحقیقی که درباره انسان صورت می‌گرفت یا زیست‌شناسانه بود و یا روان‌شناسانه (البته، روان‌شناسی فلسفی). بحث‌های زیست‌شناختی درباره انسان، چون راجع به حیات انسان بود، به جنبه حیوانیت انسان می‌پرداخت و نفس ناطقه، که انسانیت انسان به آن بود، در دایره مباحث نمی‌گنجید. از این‌رو، از اهمیت چندانی برخوردار نبود. مباحث روان‌شناختی درباره انسان، که صبغه فلسفی - دینی داشت، عمدتاً درباره جبر و اختیار و خلود و فنای نفس بود. به هر حال، تصویری که از چنین مباحثی درباره انسان ارائه می‌شد، انسان را موجودی محدود، مسوول و پاسخگو، موظف و مکلف معرفی می‌کرد. سرانجام از دل چنین انسان‌شناسی‌ای، انسان‌مداری سر بر نیاورده بود و انسان در کانون قرار نگرفته بود. به عبارت دیگر، انسان نه مبدأ بود و نه منتها و نه غایت، بلکه سالکی بود که از ناحیه مبدأ مأموریتی به او محول شده بود تا به منتهایی برسد.

بنابراین، در انسان‌شناسی سنتی پیش از عصر جدید، فهم و بشر و توانایی‌ها و محدودیت‌های آن به صورت یک موضوع اصلی در معرض بحث و

بررسی قرار نگرفته بود، بلکه بحث از ذهن و فهم بشر با چرخشی که دکارت در فلسفه ایجاد کرده بود، آغاز شد. این بار انسان از آن جهت که ناطق است و جوهر ذات آن را اندیشه تشکیل می‌دهد، در کانون توجه قرار می‌گرفت. با پی‌گیری فرایند شکل‌گیری این تفکر به نتایجی دست خواهیم یافت.

تحقیقاتی را که لاک در واکنش به دکارت آغاز کرده بود، دیگران نیز تعقیب کردند. از طرفی، لایب نیتس درصدد برآمد تا از ایده تصورات فکری دکارت، دفاع کند. از این‌رو، کتاب تحقیقات تازه درباره فهم و عقل انسانی را تألیف کرد و در آن به بررسی آرای لاک درباره فهم انسان و نقد و ارزیابی آن پرداخت. لاک تصورات فطری را انکار و در رد آن استدلال کرد که منشأ اولیه معرفت بشری حس است و «جز آنچه که به حس درآید، هیچ چیز در عقل نیست»، لایب نیتس در پاسخ گفته است: «آری جز آنچه به حس درآید هیچ چیز در عقل نیست، مگر خود عقل.»^(۱۰)

جورج بارکلی (۱۶۸۵-۱۷۵۳)، که از حلقه تجربه‌گرایان و در کسوت یک کشیش بود، در این زمینه دست به تألیف کتاب‌هایی زد؛ از جمله، رساله در اصول علم انسانی و مکالمات میان هیلاس و فیلونوس. مشرب وی تجربه‌گرایی بود و در این مسیر راه افراط در پیش گرفت، به طوری که هیچ راهی برای معرفت نمی‌شناخت مگر خود حس. از این‌رو، ادله و براهین عقلی را منکر بود و هستی را مساوی مدرک و مدرک می‌دانست.

علاوه بر این، بارکلی هستی را منحصر به وجود ذهن مدرک و تصورات و ادراکات آن می‌دانست. از این‌رو، منکر دوالیسم دکارتی (قول به وجود نفس و جسم) بود و وجود مادی را قبول نداشت. بدین ترتیب، در فلسفه بارکلی، موجودیت اشیا وابسته به این است که مدرک انسان

قرار بگیرند و این همان ایده‌آلیسم و اصالت موضوعیت نفسانی و جلوه دیگری از انسان‌مداری است.

فرایند تجربه‌گرایی به وسیله دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶)، فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی، به اوج خود رسید و لوازم منطقی آن به نحو کامل تری آشکار شد. بارکلی جوهر مادی را منکر ولی به وجود جوهر روحانی معتقد بود. از سوی دیگر، هیوم می‌گفت: اگر منبع و منشأ معرفت ما تجربه حسی باشد، غیر از محسوسات مستقیم چیزی در دست ما باقی نمی‌ماند و از حصار تصورات هم نمی‌توان به ورای آن رفت؛ زیرا تجربه حسی از این گذار ناتوان است. با به بار نشستن کامل لوازم منطقی تجربه‌گرایی و تضعیف جایگاه عقل در فهم بشر، شکاکیت به اوج خود رسید و یقین انسان بنیاد دکارت زایل شد.^(۱۱)

کانت: نقطه اوج نظریه‌پردازی درباره انسان‌مداری

در این دوران، نحله عقل‌گرایی جدید، که با دکارت آغاز شده بود، از طریق لایب نیتس و کریستیان وولف (۱۶۷۹-۱۷۵۴) در قرن هجدهم به فیلسوفی به نام امانوئل کانت (۱۷۲۸-۱۸۰۴) در آلمان منتهی شد. بشر عصر روشن‌گری و مسبوق به انقلاب علمی قرن هفدهم تصور می‌کرد که به وسیله علم می‌تواند هر مشکلی را حل کند و زندگی سعادت‌مندی داشته باشد و نیز معتقد بود علمی که از آن مشکل‌گشایی و سعادت‌مندی بهره‌وری تراوش کند، تنها علم حاصل خرد بشری است و اساساً نیازی به هیچ چیز دیگری نخواهد بود.

کانت، که در ساحل آرام چنین دریای عمیق و گسترده‌ای آرمیده بود، با آثار هیوم، یعنی دریای موج شکاکیت، مواجه گردید و به تعبیر خود، با تلنگر هیوم از خواب جزمیت بیدار شد. کانت که علم را بر پایه‌های مستحکم مابعدالطبیعه جزمی، استوار می‌دید و لذت جزم‌گرایی را چشیده بود، در برابر این موج‌های سهمگین شکاکیت، علم و اجتماع بشری را در معرض سقوط در بحران‌های ناشی از آن دید و چنین وضعیتی را غیر قابل تحمل می‌دانست. از این‌رو، درصدد برآمد تا برای برون رفت از این اوضاع و احوال چاره‌ای بیندیشد و راه حلی بیابد.

کانت حاصل تأملات و تحقیقات خود در این زمینه را در کتاب دوران سازش، نقد عقل محض گرد آورد. کانت در دورانی می‌زیست که علم به نقطه‌های اوج خود نزدیک می‌شد و هیمنه و سیطره‌اش همه چشم‌ها را خیره کرده بود و حجتی زمینی بود که به جای حجت آسمانی، یعنی وحی، نشست. اما این بنای شکوهمند فقط بر بنیادهای متزلزل تجربه قرار داشت؛ چرا که تجربه‌گرایان اساس بنیادهای مابعدالطبیعی آن را نفی کرده بودند. ولی کانت توجه داشت که گزاره‌های علمی نمی‌تواند صرفاً برآمده از داده‌های تجربی صرف باشد، بلکه برآمده از داده‌های تجربی سامان یافته در قالب‌های کلی است. یعنی ابتدا باید درباره زمان، مکان، جوهر، کیفیات، علّیت، حرکت و... گزاره‌هایی داشته باشیم که مواد خام تجربه در قالب آن‌ها گنجانده شود و سامان یابد. در نظر کانت این قالب‌ها پیشینی‌اند؛ یعنی به نحوی در ذهن انسان نهادینه شده‌اند و ذهن بدین وسیله مسلط بر تجربه و متصرف در آن است. اگر بنا باشد از طریق تجربه معرفتی حاصل آید، چاره‌ای غیر از این نیست؛ یعنی ذهن به اجبار، آشفتگی تجربه خام حسی را به جهانی منظم و سازگار تبدیل می‌کند. دست‌آورد فلسفی کانت درباره معرفت بشری نوعی ایده‌آلیسم و اصالت موضوعیت نفسانی است.

بدین ترتیب، رهیافت انسان‌مدار در فلسفه، که با دکارت آغاز شده بود، وارد مرحله جدیدی گردید؛ انسان‌مداری، صرفاً به مورد خاصی منحصر نمی‌شود، بلکه به نوعی ضرورت فلسفی تبدیل شده است.

انسان مداری کانت در عرصه اخلاقیات، از این هم برجسته تر و چشمگیرتر است. انسان نه تنها در بعد نظری قانون‌گذار است و در قالب عامل تنظیم و ترتیب دهنده‌های تجربی نقش ایفا می‌کند تا تجربه را به صورت جهانی فهم‌پذیر، جهان‌واقعیت و جهان آن‌چنان‌که هست در بیاورد، در بعد عملی نیز قانون‌گذار است و به طور مستقل قواعدی برای اعمال خود وضع می‌کند تا جهانی را که عقلمان می‌خواهد، به وجود آورد. انسان در صحنه اخلاقیات کاملاً خودگردان و خود فرمان است. این عقل بشری است که اقتدار ذاتی اصول اخلاقی را باز می‌شناسد و او را ملزم به پیروی از آن‌ها می‌کند. سربلندی اخلاقی بشر در این است که می‌تواند خود، قانون‌گذار خود باشد.^(۱۲) بنا بر اعتقاد کانت، انسان در عصر روشنگری به آن حد از رشد و بلوغ رسیده است که بتواند بفهمد و برای خود تصمیم بگیرد و سود و زیان خویش را تشخیص دهد و منتظر فرمان از جای دیگری (خدا، دین، سنت‌ها و اسطوره‌ها و...) نباشد.

اخلاق انسان‌مدار و خودفرمان کانت، مستقل از دین و بی‌نیاز از آن است. اما بر اساس همین اخلاقی که در آن انسان هم فرمانده و هم فرمانبر است، برای ممکن ساختن دستیابی به سعادت نهایی، باید وجود خدا را به عنوان یک اصل موضوع پذیرفت که هماهنگ‌کننده اراده انسان و طبیعت باشد تا سعادت انسان قابل تحصیل باشد.^(۱۳) خدای اخلاقی کانت مانند خدای دکارت، رخنه‌پوش است، با این تفاوت که در نظر دکارت خدا عامل تضمین صدق معارف و ادراکات انسان بود، اما در نظر کانت، خدا عامل تضمین سعادت نهایی انسان است. بدین ترتیب، خدایی که در ادیان معبود و مولای انسان‌ها شمرده می‌شود، در فلسفه جدید به خادم انسان‌ها فرو کاسته شد. کانت گرچه چنین خدایی را علت طبیعت و انسان می‌داند، اما چون عنت به معنی نظری کلمه منظور نیست، عینیت و خارجیت ادعایی این خدا در نظر او در حاله‌ای از ابهام فرو می‌رود.

با تحقیقات کانت، مابعدالطبیعه به عنوان یک علم نظری رسماً مردود اعلام شد و «علم» یگانه‌تاز صحنه اندیشه نظری گردید؛ تحقیقات مابعدالطبیعی عمدتاً رنگ و بوی معرفت‌شناسی به خود گرفت و بر محور ذهن انسان به گردش درآمد.

انسان‌مداری در فلسفه‌های ایده‌آلیستی

در نظام فلسفی کانت، بین شیء فی نفسه و شیء پدیداری تفکیک شده بود. اما وی منکر شیء فی نفسه و «بود» (نومن) نبود، بلکه صرفاً آن را غیرقابل شناخت می‌دانست. به هر حال، به نحوی می‌خواست بین پدیدار و پدیده فی نفسه جمع کند. جمع بین «بود» و «نمود» یا انتخاب یکی و حذف دیگری، دغدغه اخلاق کانت، به ویژه در آلمان بود. نظر غالب این بود که باید به نفع ذهن، فتوا به رد و انکار بود و شیء فی نفسه داد. بدین وسیله، مابعدالطبیعه ایده‌آلیسم شکل می‌گیرد؛ زیرا در نظر این متفکران، بر اساس مفروضات کانت، مجالی برای پذیرش موجودی غیبی و ناشناختنی باقی نمی‌ماند که مستقل از ذهن باشد. از این رو، فرض کانت مبنی بر قول به وجود شیء فی نفسه را بی‌جا دانستند و لازم دیدند که فلسفه انتقادی کانت را بپیرایند تا به ایده‌آلیسم تمام عیار تبدیل شود.

فیثه (۱۷۶۲-۱۸۱۴) از جمله این متفکران است. وی دغدغه آزادی و اختیار انسان را در سر دارد و به همین دلیل به ایده‌آلیسم مطلق و نفی شیء فی نفسه حکم می‌کند؛ زیرا در نظر وی پذیرفتن شیء فی نفسه منجر به جزم و جبر و در نتیجه، سبب محدودیت آزادی انسان می‌شود.^(۱۴) گرچه منظور فیثه از «من» و «ذهن من»، ذهن ناب و مطلق است، اما با این حال، نشانه‌های انسان‌مداری را در فلسفه او نمی‌توان نادیده گرفت؛ به ویژه در تأکید او بر اجتناب از جبرگرایی و حفظ آزادی انسان.

هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱)، فیلسوف برجسته آلمانی، ایده‌آلیست دیگری است که



اخلاق انسان‌مدار و

خودفرمان کانت، مستقل از

دین و بی‌نیاز از آن است. اما

بر اساس همین اخلاقی که

در آن انسان هم فرمانده و

هم فرمانبر است، برای

ممکن ساختن دستیابی به

سعادت نهایی، باید وجود

خدا را به عنوان یک اصل

موضوع پذیرفت که

هماهنگ‌کننده اراده انسان

و طبیعت باشد تا سعادت

انسان قابل تحصیل باشد.



میراث‌دار مساعی کانت است. هگل در صدد است که همه توانی و همه دانی انسان را در مقام نظر تضمین کند. برای رسیدن به این هدف چاره‌ای جز این ندارد که دوگانه انگاری کانتی (تمایز بین ذهن و عین)، ذهن‌گرایی ایده‌آلیستی و ماتریالیسم را از میان بردارد. در همین زمینه، به گسترش این نظریه کانت می‌پردازد که ذهن به تجربه عینیت می‌بخشد و آن را بدان‌جا می‌رساند که می‌گوید: «کل هستی نتیجه خودکشایی عقل، در حرکت به سوی شناخت مطلق، آزادی کامل، خودسالاری و حدیث نفس است. این خودکشایی عقل بر طبق منطق یویای تازه‌ای از فرآیند صورت می‌پذیرد، نه منطق سنتی صوری و قیاسی، بلکه منطقی از دگرگونی و تحوّل که در آن روح پیوسته بیرون می‌رود و به خود باز می‌گردد، از هم تفکیک می‌شود و باز هم به هم می‌پیوندند.»^(۱۵)

«فلسفه هگل بسیار فراگیر و همه جانبه است و در دیدی واحد، خدا، طبیعت، تاریخ و نفس را متحد می‌سازد... در زمان حیات خود هگل کم‌تر کسی پی برد که نظام او را به دلیل درون‌گرایی آن به آسانی می‌توان به نوعی انسان‌گرایی کاملاً دنیوی و بی‌خدا تفسیر کرد، تصورات دینی را می‌شد برون‌افکنی تخیل بشر خواند، هر چیز را که سر راه انسان بایستد می‌شد بیگانگی موقت روح پنداشت.» (۱۶)

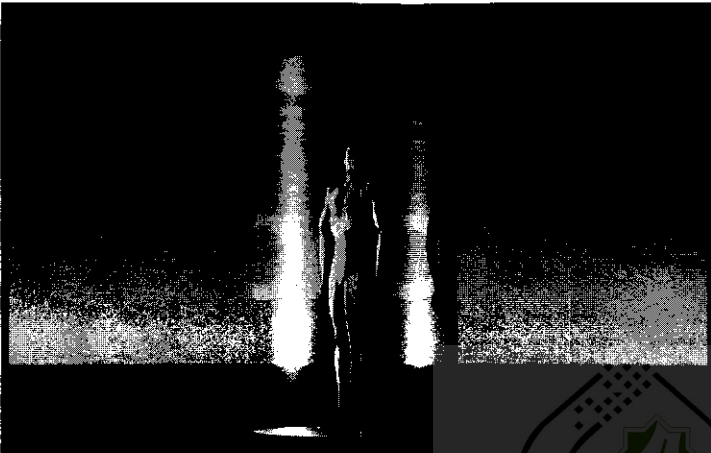
«در پدیدارشناسی، شور اومانستی، یکایک اقدام‌های آفرینش‌گرانه آگاهی را به جنب‌وجوش درمی‌آورد: آگاهی، به چنان یقین به غایت استواری می‌رسد که هیچ چیزی در برابرش توان پایداری ندارد و هیچ چیزی برایش رسوخ‌ناپذیر نمی‌ماند و هرچه را که نخست همانند چیزی بیگانه در برابرش رخ می‌نماید، سرانجام از آن خود می‌کند.» چیزی وجود ندارد که با آگاهی سرآشتی نداشته باشد. میان ذهن و عین هیچ مانعی یافت نمی‌شود. فقط یک جوهر وجود دارد به نام ذهن، آن هم انسان صاحب آن است. جوهر، ذهن بالقوه است که می‌تواند به ذهن بالفعل تبدیل شود، و این انسان است که فاعل این تبدیل و تحویل است. (۱۷)

پیش از این‌که به ظهور انسان‌مداری در ایده‌آلیست آلمانی دیگر، یعنی نیچه، اشاره کنیم، به انسان‌مداری هگنی مارکس نظری گذرا می‌افکنیم. از نظر کانت، انسان در قلمرو دانش و ارزش خودفرمان و مستقل است و از خارج از خود فرمان نمی‌گیرد. هگل هم فاصله بین ذهن و عین را برداشته و فلسفه‌اش به درون‌گرایی منجر شده بود. بنا به ادعای هگل فلسفه او، در عین مسیحی بودن، همه پرسش‌های نهایی را از درون پاسخ داده است. کسی که از این دو سرچشمه سیراب شد و انسان‌مداری افراطی را به بشریت عرضه کرد، کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳) است. او در مقدمه مقاله «به سوی نقد فلسفه هگل» چنین

می‌گوید: «شالوده نقد غیردینی چنین است: انسان دین می‌سازد، دین انسان نمی‌سازد. دین در حقیقت، خودآگاهی آدمی است که یا هنوز به خود دست نیافته است یا باز خود را گم کرده است. ولی انسان موجودی انتزاعی نیست و در بیرون جهان قرار نگرفته است. انسان همان دنیای انسان، دولت و اجتماع و... است.

... دین خورشید خیالی است که انسان گرد آن می‌چرخد. البته، تنها موقعی که گرد خود نمی‌چرخد... نقد دین به این آموزه می‌انجامد که انسان برترین موجود برای انسان است و براندازی هرگونه اوضاعی که انسان را تحقیر کند، به بردگی و ابدار، بی‌کس و تنها بگذارد، مورد تنفر قرار بدهد، از واجبات است.» (۱۸)

مارکس در جای دیگری می‌گوید: «از آن‌جا که تاریخ برای فرد سوسیالیست چیزی



نیست مگر آفرینش انسان از راه کار و رشد و پرورش طبیعت برای انسان، پس او حایز گواهی مشهود و انکارناپذیر خود - آفرینی خود و پرورش اصل و آغاز خود است.» (۱۹)

معنی این سخن مارکس این است که انسان با فعالیت تاریخی و اجتماعی خویش هم خود را می‌سازد و هم طبیعت را برای خود.

نیچه؛ مرگ خدا و خواست قدرت انسان

نیچه نیز از فلاسفه ایده‌آلیست انسان‌مدار آلمان است. در نظر نیچه هیچ‌گونه حقیقت و واقعیت عینی وجود ندارد که ما آن را کشف کنیم و - به اصطلاح - بشناسیم، بلکه در واقع، هرکس تفسیری از واقعیت ارائه می‌کند. وی منکر حقیقت مطلق است و آن را ساخته و پرداخته فیلسوفانی می‌داند که از عالم شؤند و صیوروت ناراضی‌اند و در پی یافتن هستی ثابت و پایدارند. در نظر نیچه، حقیقت و خطا به سودمندی و عدم آن برمی‌گردد و از این‌رو، آنچه که به نام حقایق خوانده می‌شوند، افسانه‌هایی بیش نیستند. در نظر او، همه مفاهیم و ادراکاتی که انسان دارد، تفسیرهایی است که انسان‌ها به دلیل خواست معطوف به قدرتشان و اعمال این خواست، خلق می‌کنند. نیچه اخلاق را به «اخلاق ابرمرد» و «اخلاق گله‌ای» تقسیم می‌کند و معتقد است که بنابر اخلاق گله‌ای، که اخلاق ناتوانان و فرودستان است، انسان‌ها باید به آداب و سنن خاصی پایبند باشند. اما براساس اخلاق ابرمرد، کسی که فرادست و برتر از دیگران است در واقع، برتر از اخلاق فرودستان است و نباید بدان تن دهد، بلکه خود آفریننده اخلاق خود است و «هر آنچه آن خسرو کند، شیرین بود.» در نظر او، اخلاق گله‌ای رایج موجب سرکوبی فردیت، خلاقیت و شخصیت فرد می‌شود. از این‌رو، باید از آن عبور کرد. بدین ترتیب، مشاهده می‌کنیم که نیچه در هر دو عرصه معرفت و اخلاق، از قبول حقایق عینی سر باز می‌زند و انسان را آفریننده و خالق آن چیزهایی می‌داند که به نام معرفت و اخلاق خوانده می‌شوند.

در همین زمینه، وی صریحاً اعلام می‌کند: «خدا مرده است» و آن را بزرگ‌ترین رویداد دوران نزدیک خودش می‌داند و بدین وسیله، بی‌ارزش بودن ایمان به خدای مسیحی را هم گوشزد می‌کند و آن را گشایندهٔ افق نوینی رویاروی انسان می‌داند، اما او این افق را احتمالاً سهمناک و دهشتناک می‌داند؛ زیرا در این افق همهٔ ارزش‌های مبتنی بر وجود خدا فرو ریخته است و انسان با خلأ ارزش و نیهیلیسم مواجه می‌شود. ولی این انسان که حالا دیگر دست و پایش با امر و نهی‌های خدا بسته نیست و چشمانش به دنیای - به قول او - دروغین ماوراءالطبیعه دوخته نیست، می‌تواند نیروهای آفرینندهٔ خود را بیرون بیاورد و به یار بنشاند و آیندهٔ خود را بسازد و بر اساس ارزش‌های نوین، زندگی خویش را سامان بخشد.^(۲۰)

انسان‌مداری در فلسفه لذت‌گرایی و پراگماتیستی

از سوی دیگر، در انگلیس که با کارهای هیوم، شکاکیت به اوج خود رسیده بود، جری بن‌تام (۱۷۶۸-۱۸۳۲) به ترویج آیین لذت‌گرایی و این‌که انسان بالطبع طالب لذت است، دست زد. می‌دانیم که نفس انسان متشکل از دو بعد نگرش (نظر) و گرایش (میل) است. با ترویج شکاکیت و تزلزل در معارف یقینی، جنبهٔ نظری نفس ناطقهٔ انسان تضعیف و بحران‌زده شده بود. از آن‌جا که با ظهور پدیده شک‌گرایی، جایگاه دین از یک سو و عقل از سوی دیگر، تضعیف شده بود و انسان روشنفکر به خودفرمانی و خودگردانی خویش در صحنه‌های مختلف زندگی فتوا داده بود، دلیلی برای مهار و هدایت امیال و خواهش‌های نفسانی در چارچوبی خاص وجود نداشت. بدیهی است که در چنین بستری نهضت اصالت لذت به آسانی رشد خواهد کرد. فیلسوفانی مانند بن‌تام، جیمز میل (۱۷۷۳-۱۸۳۶) و جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳) به نظریه‌پردازی پیرامون لذت‌گرایی پرداختند. روشن است آنچه که در کانون نهضت اصالت لذت خوابیده است، انسان‌مداری است؛ زیرا این انسان است که باید لذت ببرد و خوش باشد. در این نهضت بر لذت و خوشی افراد بشر، نوع‌دوستی، آزادی و اختیار بشر تأکید می‌شود.^(۲۱)

شک‌گرایی هیوم، لذت‌گرایی بن‌تام و اتباعش و یکه‌تازی علم در عرصهٔ کشف ادعایی حقیقت، سبب شدند تا آگوست کنت فرانسوی (۱۷۹۸-۱۸۵۷) دوران دین و فلسفه را خاتمه یافته اعلام کند و عصر خود را عصر تحقیقی و علمی بخواند. در این مرحله، تعقل و تخیل، هر دو، تابع و مشاهده و تجربه‌اند و تعقل یا تخیل صرف منهای مشاهده، بر خلاف دو مرتبهٔ قبل، بی‌اعتبارند. او به تأسیس علم مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی کمر همت می‌بندد و بدین ترتیب، انسان از زاویه‌ای دیگر مدار و محور قرار می‌گیرد. او علاوه بر این‌که بر محور زندگی اجتماعی انسان، علم جامعه‌شناسی را بنیان‌گذاری کرد، برای ارضای انسان در درون و وجدانش در غیاب دین و معنویت، دین انسانیت را بنیان نهاد و خود را پیامبر این دین خواند. او معتقد بود در دین انسانیت به جای بندگی در برابر انسانیت، باید از آن پرستاری کرد.^(۲۲)

در بریتانیا نیز در قرن نوزدهم و بیستم ایده‌آلیسم مطلق هگل به وسیله افرادی مانند برادلی و بورناتک احیا شد، اما جنبهٔ انسان‌مدارانهٔ آن برجستگی نیافت، بلکه در نهضت پراگماتیسم و به وسیلهٔ کسانی مانند پیرس (۱۸۳۹-۱۹۱۴)، ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰) و شیلر (۱۸۶۴-۱۹۳۷) بود که انسان‌مداری اوج گرفت. در این نهضت معیار حقیقت، کارایی محسوب می‌شود و نظریهٔ کارایی نظریه‌ای است که در صحنهٔ عمل امکان‌پذیر و مفید فایده باشد؛ یعنی نظریه‌ای حقیقی است که دارای مصلحت و فایدهٔ عملی برای انسان باشد. ویلیام جیمز در تبیین حقانیت یک نظریه یا گزاره بر عنصر رضایت‌مندی تأکید می‌کند و می‌گوید: برای دستیابی به حقیقت همواره باید عقاید رضایت‌بخش‌تر را جانشین عقایدی کرد که کم‌تر رضایت‌بخش‌اند. روشن است که منظور

از رضایت‌مندی، رضایت انسان است و از این‌رو، در توصیف فلسفه‌اش از واژه... استفاده می‌کند.

کاپلستون در توضیح انسان‌مداری جیمز می‌گوید: «با وام گرفتن تعبیری از نیچه می‌توان گفت: اومانیزم درمی‌یابد که عقاید ما "بشری و بس بسیار بشری" است. و در این معنی است که باید تعریف جیمز را از اومانیزم دریابیم که آن را آموزه‌ای می‌داند که "هرچند یک بخش از تجربه ما ممکن است بر بخش دیگر تکیه کند تا آن را در یکی از وجوهش جلوه‌گر سازد، ولی تجربه کاملاً خود استوار است و بر هیچ چیزی تکیه ندارد."»

مراد او این است که معیارهایی هستند که از درون تجربه برمی‌آیند، ولی هیچ معیار مطلق از حقیقت نیست که بیرون از تجربه باشد؛ معیاری که همهٔ حقایق ما باید با آن سنجیده شود. اومانیزم حقیقت را در ارتباط با تجربه متحول و انسان، نسبی می‌انگارد و حقیقت مطلق را همچون «قلهٔ ناپیدا شوندهٔ آرمانی که ما خیال می‌کنیم سرانجام روزی همهٔ حقایق موقت ما بر آن فراهم می‌آیند» می‌نگرد و انصاف این است که جیمز این نگرش را به خود اومانیزم اطلاق می‌کند.^(۲۳)

فیلسوف پراگماتیسم دیگر که دارای دیدگاه‌های انسان‌مدارانه افراطی است، فردیناند کینینگ شیلر (۱۹۳۷-۱۹۶۴) نام دارد. انسان‌مداری او از عناوین آثار او هویداست: اومانیزم: مقالات فلسفی، مطالعاتی در اومانیزم، افلاطون یا پروتاگوراس و چرا اومانیزم؟

چنان‌که عناوین آثار شیلر نشان می‌دهد، اندیشهٔ او بر محور انسان دور می‌زند. در مقالهٔ افلاطون یا پروتاگوراس؟ صراحتاً جانب پروتاگوراس را می‌گیرد و این سخن مشهور او را سخن خود می‌شمارد که انسان میزان همه چیز است. "در معماهای ابوالهول که به نظریهٔ ایده‌آلیست‌های مطلق دربارهٔ احد یا واحد به دفاع از اصالت تشخص

کثرت انگارانه حمله کرده بود، اعلام می‌دارد که همهٔ اندیشه‌های ما باید انسان‌وار انگارانه باشد.

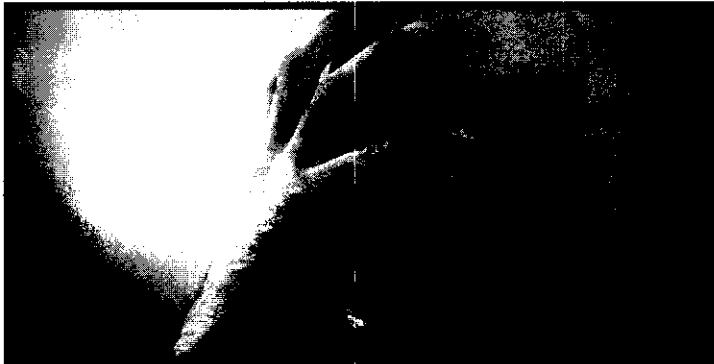
با آن‌که شیلر واژهٔ «پراگماتیسم» را پس از اخذ آن از ویلیام جیمز، فراوان به کار می‌برد، اصرار می‌ورزد که مفهوم اساسی همان اصالت بشر است. ادعای انسان محوری که می‌گوید: انسان - و نه مطلق - معیار و میزان همهٔ تجربه‌ها و معیار علم است، رهیافت همیشگی فکری اساسی جیمز و او است. پراگماتیسم در واقع فقط اطلاق انسان محوری به نظریه معرفت است.

نیاز کلی همانا از نو انسانی کردن جهان است. از نو انسانی کردن جهان، یا به عبارت دیگر، اصالت بشر، در درجهٔ اول نیازمند انسانی کردن منطق است. این نیاز تا حدودی اعتراضی است به موشکافی‌های بی‌حاصل و ورزش فکری منطق‌دانان صوری که منطق را بازی‌ای می‌دانند که باید به خاطر خودش بازی شود... ولی درخواست شیلر در مورد انسانی کردن منطق بسی فراتر از اعتراض به تصدعات و موشکافی‌های برخی از منطق‌دانان است. ایراد شیلر مبتنی بر این اعتقاد است که منطق نمایانگر قلمرو حقیقت مطلق و بی‌زمان، که دستخوش علایق و مقاصد انسان نمی‌گردد، نیست. به نظر شیلر، اندیشهٔ حقیقت مطلق، چه در منطق صوری و چه در علوم تجربی، سراب فریبنده‌ای است. اصول بنیادین یا اصول متعارف منطق حقایق ضروری پیشینی (مقابل تجربی) نیست، بلکه اصول موضوعه ناظر به تجربه‌اند که بیش‌تر از سایر اصول موضوعه خود را دارای ارزش وسیع‌تر و ماندگارتری برای برآوردن اهداف انسانی نشان داده‌اند. به ثمر رساندن این جنبه از اصول یا اصول متعارف منطق، یکی از وظایف مربوط به انسانی کردن این علم است.

شیلر تا آن‌جا پیش می‌رود که می‌گوید: منطق صوری «به دقیق‌ترین و

کامل‌ترین معنای کلمه، بی‌معنی است.»

بنابراین، اگر اصول منطقی همان اصول موضوعه‌ای باشند که در پرتو آرزوها و اهداف انسانی ساخته می‌شوند و اگر اعتبار آن‌ها وابسته به موفقیت آن‌ها در برآوردن این آرزوها و اهداف باشند، لاجرم چنین نتیجه می‌دهد که ما نمی‌توانیم منطق را از روان‌شناسی جدا کنیم. «اعتبار منطقی یا باید در امر واقع روانی یافت شود یا هیچ‌جا... احتمالات منطقی (یا حتی «ضروریات») مادام که از نظر روان‌شناختی فعال و متحقق نشده‌اند چیزی نیستند.» همین‌طور هم تلاش‌هایی که برای «روان‌شناسی‌زدایی» منطق و ایستاندن آن بر سر پای خویش انجام شده، بی‌حاصل بوده است.



آنچه دربارهٔ حقیقت منطقی گفته شده - دایر بر این‌که وابسته به آرزوها و اهداف انسانی است - به طور کلی دربارهٔ حقیقت هم می‌توان گفت. حقیقت در واقع عبارت است از ارزش؛ به این معنا که قول به این‌که یک گزاره صادق است برابر با این قول است که آن گزاره با برآوردن یک هدف معین، دارای ارزش عملی است. «حقیقت یا صادق، مفید، مؤثر و کاراست و تجربهٔ عملی ما با نظر به آن، ارزش‌گذاری‌های حقیقت‌جویانهٔ ما را تحدید می‌کند.» به عکس، کاذب بی‌فایده است، آن است که کارایی ندارد. این «اصل انتخاب بزرگ پراگماتیسم است.»^(۲۴) شیلر در واقع، بر این اعتقاد بود که اصالت بشر، یعنی نگرش انسان‌مدارانه، ایجاب می‌کند که جهان را «کاملاً شکل‌پذیر» بدانیم؛ یعنی تا بی‌نهایت تعدیل‌پذیر و رام در برابر آنچه ما می‌توانیم از آن بسازیم.

پدیدارشناسی و انسان‌مداری

در این زمان که انسان‌مداری به سگه رایج تبدیل شده بود، بار دیگر در آلمان به شکلی دیگر بروز و ظهور یافت. این مهم در قالب پدیدارشناسی و به دست آدولف هوسرل (۱۸۵۹-۱۹۳۸) ریاضی‌دان و فیلسوف آلمانی، به انجام رسید. هوسرل در ابتدا تحت امواج سهمگین تجربه‌گرایی در صدد برآمده بود تا منطق و حساب را با ابتناء بر تجربه و روان‌شناسی توضیح دهد. این رویکرد او مشخصاً تحت تأثیر رویکرد تجربی جان استوارت میل بود. اما پس از انتقادات شدیدی که از ناحیهٔ کوتلوب فرگه بر کتاب فلسفه حساب در این باره وارد شده بود، از رهیافت روان‌شناختی دست کشید و با انتشار تحقیقات منطقی نشان داد که منطق و ریاضیات را نمی‌توان با امور روان‌شناختی توضیح داد؛ در آن‌جا بود که حقایق عینی ثابت و مستقل از انسان را پذیرفت. روان‌شناسی‌گری را می‌توان به نوعی انسان‌مداری خواند. بدین معنا، هوسرل در سال‌های اولیهٔ حیات فکری خود انسان‌مدار بود، اما همچنان‌که ذکر شد، این رهیافت او دوام نیاورد و سرانجام هوسرل از آن صرف‌نظر کرد. ولی عینیت‌گرایی و ایزکتیویسم هوسرل هم دوام نیاورد؛ زیرا پس از چندی از آن نیز دست کشید و بنیانگذار نهضتی شد که بعدها «پدیدارشناسی» نام گرفت. پدیدارشناسی را می‌توان به زبان آمدن مدرنیته و تجدد در فلسفهٔ غرب دانست.

هوسرل در این مرحله مانند دکارت از این نقطه آغاز کرد که برای هر انسانی فقط این نکته قطعی است که او آگاه است؛ درباره هر چیزی می توان شک کرد، مگر درباره یک چیز؛ آگاهی خود. از این رو، نقطه اتکای معرفت بشری باید همین جا، یعنی خودآگاهی، باشد. دکارت با وقوف به این نکته مدعی شده بود که وجود خودش را نیز بلاواسطه شهود کرده است؛ یعنی هم اندیشه و هم اندیشنده به طور مستقیم مورد شهود قرار گرفتند. دکارت از این نقطه آغاز می کند تا به فلسفه اش شکل بدهد. اما هوسرل در این جا متوقف نمی شود،

بلکه درصدد است تا این آغازگاه را بیش تر بکاود. او در این بررسی و تحلیل به این نکته دست می یابد که خصیصه اصلی آگاهی این است که آگاهی همواره از چیزی است؛ آگاهی منقطع و بریده از ماورای خودش معنا ندارد. هوسرل این خصلت ویژه «درباره چیزی بودن» ذهن را «حیث التفاتی» ذهن می خواند. از طرفی، بین آگاهی و متعلق آن نمی توان تمایز گذاشت. از دیدگاه مفهومی، بین حاکی (مفهوم) و محکی (متعلق و مصداق) می توان تمایز گذاشت، اما در تجربه های عملی و واقعی زندگی نمی توان بین اندیشه و اندیشیده شده، تمایز نهاد. پرسش مهمی که در

این جا مطرح می شود این است که آیا آنچه که به اندیشه درمی آید واقعاً موجود است؛ اگر موجود است، مستقل از ذهن است یا وابسته به آن، خود ذهن چطور؟ هوسرل در پاسخ به این پرسش، مسیرش را از واقع گرایان (رتالیست ها) و ذهن گرایان (ایده الیست ها) جدا می کند و می گوید: آنچه که برای ما قطعی و بدیهی است، خود پدیدار است؛ یعنی آنچه را که بلاواسطه نزد ذهن حاضر می شود، می پذیریم، اما این که این پدیدار دارای وجود لنتفسه هست یا نه، و یا این که پدیدار موجود واقعی ای است یا خیر، کاری با آن ندارم و - به اصطلاح - از آن صرف نظر می کنم و آن را بین الهالین قرار می دهم. حتی وجود خارجی ذهن و روان خود من اندیشنده نیز در بین الهالین قرار می گیرد. پس چه چیزی در این بین باقی می ماند؟ هوسرل بر آن است که فقط ذهن و وجدان استعلایی و آنچه که برای آن پدیدار می شود، باقی می ماند. (۲۵)

«چنان که هوسرل می گوید پدیدارشناسی به جهت تأویلی که دهلیز آن است (در بین الهالین قرار دادن وجود واقعی پدیدارها) علمی است مطلقاً نفسانی و درون ذاتی و مربوط به فاعل حس و ادراک.» (۲۶) یعنی پدیدارشناسی صرفاً به آنچه که در وجدان یافت می شود، می پردازد، اما با خارج از چارچوبه وجدان کاری ندارد. «پدیدارشناسی نه مورخ است که در صدد یافتن اصل و منشأ زمانی و تربیت تاریخی امور و وقایع باشد، و نه طبیعت شناس که بخواهد پدیدارها را به وسیله پدیدارهای مقدم تبیین کند، و نه متعالی مابعدالطبیعه است که برای تبیین اشیا درصدد یافتن علل اولیه یا جهات عقلی نهایی آن ها برآید. در عالمی که «به تأویل رفته» و به عبارت دیگر، از حکم درباره وجود واقعی آن فعلاً صرف نظر شده است، مسأله، یعنی مورد سؤال، عبارت است از ترسیم و بیان این که چگونه وجدان محض، جهان پدیداری خود و جلوه ها یا عناصر این جهان را در خود قوام می بخشد و بالاخره این که چگونه خود را برای خود قوام می دهد و می سازد. البته در این جا باید از تعبیر تقوّم به عنوان عنیت روان شناسی، که خطای محض است، احتراز کرد؛ زیرا در این صورت، برگشت به وضع عادی طبیعی و به مذهب اصالت معنی از نظر روان شناسی است...»

پدیدارشناسی اساساً یک «من شناسی» یا خودشناسی است و قلمرو خاص آن خود [یا من] و اندیشه های آن است که هوسرل پس از لایب نیتس آن را «مناد» خوانده است. (۲۷)

بدین ترتیب، پدیدارشناسی را می توان نوعی ایده آلیسم (مذهب اصالت مذهبی)

خواند، اما باید توجه داشت که این ایده آلیسم با ایده آلیسم روان شناختی و ذهنی متفاوت است. یعنی مانند ایده آلیسم های دیگر، نفسانی و درون ذاتی نیست؛ زیرا هوسرل حتی نفس و روان را هم بین الهالین قرار داده است و از

شک گرایی هیوم، لذت گرایی بنتام و اتباعش و یکه تازی علم در عرصه کشف ادعایی حقیقت، سبب شدند تا آگوست کنت فرانسوی دوران دین و فلسفه را خاتمه یافته اعلام کند و عصر خود را عصر تحققی و علمی بخواند. در این مرحله، تعقل و تحیل، هر دو، تابع و مشاهده و تجربه اند و تعقل یا تحیل صرف منهای مشاهده، بر خلاف دو مرتبه قبل، بی اعتبارند.

این رو، پدیدارهای او پدیدارهای ذهنی قایم به نفس موجود واقعی تلقی نمی شود. پس آنچه که برای هوسرل باقی می ماند، انسان و جهانی است که برای وجدان انسان ظاهر و پدیدار است و اصلاً تقوّم و تدوّن اجزای این جهان به برکت آگاهی و اندیشه انسانی است. تنها چیزی که قابل صرف نظر کردن نیست اندیشه انسان و متعلق پدیداری آن است. این نظرگاه، جلوه دیگری از انسان مداری است. در این جنبه از انسان مداری، به انسان به عنوان یک موجود فی نفسه و خارجی نگاه نمی شود، بلکه به عنوان یک وجدان استعلایی به آن نگریسته می شود.

هیدگر و واکنش به انسان مداری

اگر به تاریخ فلسفه نظری اجمالی بیندازیم، سایه تمایز بین سوژه و ابژه را بر آن، به راحتی تشخیص می دهیم - همان گونه که در این مقال، این تمایز را در بعضی از حوزه های فلسفی دیدیم. این تمایز با ظهور فلسفه جدید غرب و در کانون توجه قرار گرفتن معرفت شناسی، ایجاد بحران کرده بود. هیدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) با الهام گرفتن از برخی

تعلیمات هوسرل در صدد برآمد تا بر این تمایز فایق آید و از آن در گذرد. هوسرل انسان را در جهان زندگی حاضر می‌داند. در این مجال نمی‌توان مفهومی را که هوسرل از جهان زندگی در سر داشت به شرح و تفصیل ذکر کرد. اجمالاً این که جهان زندگی در نظر او عبارت است از جهان انسان‌ها و تجارب جاری و مشترکشان؛ جهانی که متشکل از هر آن چیزی است که ما آن‌ها را تجربه می‌کنیم و یا آن‌ها درگیر هستیم، اعم از طبیعت و فرهنگ و محصولات و دستاوردهای انسانی و خود انسان‌های دیگر. این جهان در نظر هوسرل به نحو بی‌واسطه و مستقیماً برای انسان پدیدار است و در واقع، جهان پدیداری است که متعلق اندیشه و وجدان انسان است.

بدین ترتیب، در فلسفه هوسرل «من» در قبال «جهان» قرار دارد و تفکیک بین سوژه و ایزه هنوز برقرار است. هیدگر که در جست‌وجوی هستی‌شناسی بنیادین است، به جای سخن گفتن از «من» در برابر «جهان»، از «در - جهان - بودن»، که از آن به دازاین (Dasein) تعبیر می‌کند و منظورش انسان است، سخن می‌گوید. او به جای این که از ظهور جهان برای انسان سخن بگوید، از حضور انسان در جهان سخن می‌گوید. «دازاین به معنی وجود حاضر (آن‌جا وجود) کلید فهم فکر هیدگر شمرده می‌شود. هیدگر می‌گوید: «ذات انسان در هست بودنش است.» به عبارت دیگر، «ذات» وجود حاضر یا وجود آدمی (ek - sistence)، در قیام‌ظهوری (بیرون - ایستاده) آن است. «موجودی که در حالت قیام‌ظهوری است، انسان است. فقط انسان است که قایم به قیام‌ظهوری است... این عبارت که فقط انسان هست است و قایم به قیام‌ظهوری، بدین معنی نیست که فقط انسان موجود واقعی است و موجودات دیگر غیرواقعی و ظاهر و نمود، یا صرف تصویری است که انسان می‌کند. جمله انسان قیام به قیام‌ظهوری است،

یعنی انسان آن موجودی است که از مبدأ مطلق وجود، به واسطه مرحله و مقامی که در هویداری و عیانی مطلق وجود، گشوده نگه‌داشته شده است، وجودش در مطلق وجود تعیین شده.» (۲۸)

در نظر هیدگر ما بعدالطبیعه از وظیفه اصلی‌اش، که تأمل و تفکر درباره وجود و حقیقت آن است، باز ایستاده است و به جای پرداختن به آن، به موجودات روی آورده است و سعی می‌کند موجودات را از طریق مفاهیم انتزاعی و ذوات آن‌ها باز شناسد و از این‌رو، بین معرفت و اشیا فاصله می‌اندازد و دچار مشکله معرفت‌شناسی و امکان اصل مابعدالطبیعه می‌شود. او این اشکال را ناشی از غفلت از وجود می‌داند و راه حل را در بازگشت به وجود و توجه به آن از طریق احوال قلبی می‌داند؛ یعنی با احوال قلبی که به انسان دست می‌دهد، انسان می‌تواند به مرتبه وجود تعالی دست یابد و حقیقت آن را دریابد.

هیدگر در «نامه درباره انسان‌مداری» تذکر می‌دهد که اندیشه نسبت بین وجود و ذات انسان را کسب می‌کند و این نسبت را هدیه‌ای می‌شمرد که وجود به اندیشه ارزانی می‌دارد و حقیقت این نسبت را به زبان آمدن وجود در اندیشه می‌داند. عمل اندیشه ساده‌ترین و در عین حال، برترین عمل است؛ زیرا درباره نسبت وجود با انسان است، اندیشه می‌تواند حقیقت وجود را بیان کند. او سپس به نقد انسان‌مداری‌های گوناگون می‌پردازد و بر آن است که انسان‌مداری‌های مختلف از نقطه نظر متافیزیکی به تأمل درباره انسان می‌پردازند و به دلیل متافیزیکی بودنشان از ذات و ماهیت اصلی انسان فاصله دارند و از این‌رو، حق انسانیت انسان را ادا نمی‌کنند. هیدگر چنین دیدگاهی درباره انسان، یعنی دیدگاه مبتنی بر اصالت موضوعیت نفسانی (subjectivism) به انسان را - که از دکارت شروع شده بود و

بین مایه تفکر جدید را تشکیل می‌دهد - مایه تباهی تفکر جدید می‌داند. هیدگر سپس به ارائه تحلیل خود از انسان و مقایسه آن با تحلیل مابعدالطبیعی از انسان می‌پردازد. در نظر او ارزش ذاتی انسان عبارت از این نیست که او جوهر (Substance) موجودات است و به عنوان سوژه در بین آن‌ها قرار دارد و فرمانروایی مستبد برای وجود است، بلکه به عکس انسان چوپان و شبان وجود است. و در شناسایی و تعیین هویت انسانیت انسان به عنوان ek - sistence (قیام‌ظهوری) آنچه که مدخلیت دارد و اساسی است، انسان نیست، بلکه وجود است. بنابراین، برای این که بتوان ماهیت و ذات انسان را دریافت، باید در وجود و نسبت آن با انسان به اندیشه پرداخت، اما نه اندیشه عملی که به دنبال دستیابی به نتیجه عملی است.

هیدگر سپس به طرح این پرسش می‌پردازد که اگر چنین اندیشه‌ای در بین باشد، آیا نمی‌توان آن را اندیشه‌ای انسان‌مدار خواند؟ در پاسخ می‌گوید: تا بدان‌جا که اندیشه انسان‌مدارانه، اندیشه‌ای متافیزیکی است، جواب منفی است؛ زیرا اندیشه متافیزیکی، اندیشه‌ای مفهومی است، ولی اندیشه در حقیقت وجود و نسبت آن با انسان، بدون دخالت مفهوم است و به واسطه احوال قلبی مانند حال هیبت و حال حیرت تحقق می‌یابد. همچنین اگر منظور، اندیشه انسان‌مدارانه اگزستانسیالیستی سارتر باشد، باز هم جواب منفی است و نمی‌توان اندیشه‌ای را که ذات و ماهیت انسان در سایه آن آشکار می‌شود، انسان‌مدارانه خواند؛ چرا که از نظر سارتر «ما در وضعیتی هستیم که در آن فقط موجودات انسانی وجود دارند»، اما از نظر هیدگر «ما دقیقاً در موقعیتی هستیم که در آن وجود (Being) قرار دارد». در نظر هیدگر اگر انسان از حقیقت وجود فاصله بگیرد، در هر جایی به عنوان حیوان ناطق به دور خود خواهد گشت و از هرگونه تعالی و پیشرفت باز می‌ماند.

و بالاخره هیدگر می‌پرسد که آیا این‌گونه اندیشیدن درباره انسان - یعنی اندیشیدن درباره نسبت انسان با وجود - اندیشیدن درباره انسانیت انسان انسانی نیست؟ آیا چنین

اندیشه‌ای درباره انسان اندیشه‌ای نیست که تاکنون هیچ متافیزیکی درباره انسان بدین‌گونه نیندیشیده است؟ آیا این انسان‌مداری به معنی افراطی کلمه نیست؟ پاسخ هیدگر مثبت است. او می‌گوید: اندیشه درباره انسانیت انسان از قرابت و مجاورت وجود، نوعی انسان‌مداری است. (۲۹)

انسان‌مداری محور اگزیستانسیالیسم الحادی

ژان پل سارتر (۱۸۸۳-۱۹۶۹)، از متفکران اصالت الوجودی (اگزیستانسیالیست)، مدعی و منادی انسان‌مداری‌ای است که جنبه الحادی آن صریح و برجسته است. اگزیستانسیالیسم تفکر واحد و مشترکی بین کسانی که به این نام خوانده می‌شوند نیست. هر اگزیستانسیالیستی، تفکر خاص خودش را دارد و باید به تمایزات دقیق موجود بین این متفکران توجه شود تا موجب خلط مباحث و ابهام نگردد. منظور سارتر از اصالت وجود در انسان این است که در بین موجودات گوناگون موجودی به نام انسان یافت می‌شود که



وجودش بر ماهیتش مقدم است. توضیح این‌که هر صنعتگری پیش از ساختن مصنوع خود از ماهیت و چیستی آن آگاه است و پیشاپیش، از آنچه که می‌خواهد بسازد، تصویری در ذهن دارد و مصنوع خود را مطابق با آن ماهیت پایدار و ثابت می‌سازد و به وجود می‌آورد. هر موجودی - غیر از انسان - دارای ماهیتی از پیش تعیین شده و یکنواخت است که برای همیشه آن ماهیت را خواهد داشت. مثلاً، دانه گندمی که بر جوانه و ساقه گندم به بار می‌نشیند، پیشاپیش معلوم و محتوم است که دانه گندم خواهد بود و امکان دیگری برای آن وجود ندارد. در این‌گونه موجودات می‌توان گفت که ماهیت اصیل و مقدم بر وجود است. اما در انسان این قصه بر عکس است؛ یعنی انسانیت و چیستی و چگونگی او از پیش تعیین شده نیست. اصلاً چیزی به نام طبیعت ثابت و پایدار انسان که در همه انسان‌ها مشترک باشد، وجود ندارد. انسان موجودی نیست که ماهیتش از قبل تعیین شده باشد، بلکه آن چیزی می‌شود که خودش می‌خواهد؛ ماهیت انسان ساخته و پرداخته دست خود او است. در بین موجودات گوناگون، تنها انسان است که می‌تواند به خودش شکل ببخشد و ماهیتی را که خواسته است، بپذیرد. از این‌رو، انسان محکوم به هیچ چیزی نیست؛ یعنی در تعیین بخشیدن به خودش کاملاً آزاد و رها است؛ نه اسیر جبر تاریخ است، نه گرفتار شرایط محیط و نه تحت سیطره و حاکمیت خدا. به همین دلیل است که سارتر منکر وجود خداست؛ زیرا در غیر این صورت، آزادی انسان در تعیین مسیر آینده‌اش نفی می‌شود.

بدین ترتیب، دغدغه اصلی سارتر آزادی انسان است و برای این‌که آزادی او را کاملاً تضمین کند، از سوی به نفی وجود خدا می‌پردازد و از سوی دیگر، به نفی فطرت و طبیعت ثابت انسانی.

سارتر می‌گوید: «بشر خود را می‌سازد. بشر نخست موجود ساخته و پرداخته‌ای نیست، بلکه با انتخاب اخلاق خود، خویشتن را می‌سازد و اقتضای کار چنان است که نمی‌تواند هیچ اخلاقی را انتخاب نکند.» (۳۰) ... بشر آزاد است و هیچ‌گونه طبیعت بشری، که بتوان بر آن تکیه کرد، وجود ندارد... در حقیقت امور جهان چنان خواهد بود که بشر تصمیم می‌گیرد آن چنان باشد.» (۳۱)

سارتر دو معنی از انسان‌مداری مطرح می‌کند و پس از رد معنای اول، به دفاع از معنای دوم می‌پردازد: «در مسلک اصالت بشر می‌توان به این نظریه رسید که آدمی همچون غایت نهایی و ارزش متعالی تلقی شود... اگزیستانسیالیسم هرگز بشر را همچون هدف و غایت مطرح نمی‌کند؛ زیرا بشر هر لحظه باید از نو ساخته شود.

نباید بپنداریم که بشریتی هست که می‌توان آن را همچون مذهبی پرستید. همچنان‌که آگوست کنت چنین می‌پنداشت. پرستش بشریت به نظریه اصالت بشر (اومانیزم) آگوست کنت، که فلسفه در خود بسته‌ای است، می‌انجامد و باید اعتراف کرد که این فکر به فاشیسم منتهی می‌شود. چنین اصالت بشری به کار ما نمی‌آید.

اما معنای دیگری نیز در انسان‌محوری بشر می‌توان یافت که در عمق مفهوم خود چنین است: بشر جاودانه بیرون از خویشتن است. بشر با پی‌ریزی "طرح" خود در جهان بیرون از خویش، و با محو شدن در چنین جهانی، بشر و بشریت را به وجود می‌آورد.

از سوی دیگر، موجودیت بشر وابسته به جست‌وجوی هدف‌های برتر است. بشر با این عروج، و بدان سبب که اشیا را جز در

مقام رابطه با این عروج در نظر نمی‌گیرد، در میان و در دل این عروج قرار دارد.

جهانی نیست جز جهان بشری؛ جهان درون‌گرایی بشری. آنچه اصالت بشر اگزیستانسیالیستی می‌نامیم عبارت از پیوند جست‌وجوی هدف‌های برتر و درون‌گرایی؛ هدف برتر به عنوان سازنده بشر (و نه بدان معنا که واجب‌الوجود هدف برتر است. بلکه به معنای فراتر رفتن جاودانه بشر از حد خویش)؛ و درون‌گرایی بدین معنا که بشر در خود محدود نیست، بلکه پیوسته در جهان بشری حضور دارد. از این رو، اصطلاح اصالت بشر را به کار می‌بریم که بگوییم در جهان، قانونگذاری جز بشر نیست. بگوییم که بشر در وانهادگی (یعنی گسستن از واجب‌الوجود) درباره خود تصمیم می‌گیرد؛ و نیز بدان سبب که بگوییم:

بشر کاوشی و جست‌وجویی در خویشتن نیست، بلکه درست در تعقیب هدفی بیرون از خویش - یعنی در استخلاف و آزادی و حقیقت بخشیدن به "طرح‌ها" است که بشر خود را به عنوان بشر تحقق می‌بخشد.^(۳۲) بدین ترتیب، می‌بینیم که با دیدگاه‌های سارتر، انسان‌مداری کاملاً آشکار و بی‌پرده، نمایان می‌شود و خود را مطرح می‌کند.

فلسفه‌های تحلیلی و انسان‌مداری

در اشاره به سیر تطورات انسان‌مداری در فلسفه غرب، به فلسفه‌های تحلیلی و زبانی اشاره‌ای نکردیم. فلسفه‌ای تحلیلی که در مقابل فلسفه‌های قاره‌ای (مانند هوسرل، هیدگر، سارتر و...) مطرح است و عمدتاً در کشورهای انگلیسی زبان رایج می‌باشد، به شکل دیگری، مدار و محور فلسفه را انسان قرار داده‌اند. اگر بتوان تاریخ فلسفه را از لحاظی به سه مرحله وجودشناسی، معرفت‌شناسی و زبان‌شناسی تقسیم کرد، فلسفه‌های تحلیلی به مرحله اخیر متعلق هستند؛

مرحله‌ای که دغدغه فیلسوف نه شناخت حقیقت وجود خارجی است و نه شناخت ذهن که به عنوان ابزار وجودشناسی به کار می‌رود، بلکه مرحله‌ای است که فیلسوف درصدد است بفهمد که انسان چگونه از زبان و مفاهیم برای بیان آنچه که به گمانش شناخته است استفاده می‌کند و به کاوش و تحقیق درباره عناصر آن می‌پردازد. روشن است که همچنان که از دل معرفت‌شناسی، انسان‌مداری درآمده است، از دل زبان‌شناسی و دلالت‌شناسی نیز انسان‌مداری در خواهد آمد؛ زیرا هر دو به معنایی انسانی و درونی‌اند.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- برای آشنایی بیش‌تر با سوفسطاییان ر. ک: گاتری، دبلیو. کی. سی. تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۰-۱۱، ترجمه حسن فتحی، تهران، فکر روز، ۱۳۷۵.
- ۲- افلاطون، دوره آثار افلاطون، ج ۳، ص ۳۳۰-۳۳۱، ترجمه حسن فتحی، تهران، فکر روز، بی‌تا.
- ۳- گاتری، دبلیو. کی. سی. سقراط، ترجمه حسن فتحی، تهران، فکر روز، بی‌تا.
4. Heidegger, Martin, "Letter on Humanism" in *from modernism to the Postmodernism*, ed. Lawrence cahoone, Black well Pub - lishersInc, Oxfrd, 1996, PP: 275-8.
- ۵- لاسکم، دیوید، تاریخ فلسفه غرب، تفکر در دوره قرون وسطا، ج ۲، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، قاصد، ۱۳۸۰، ص ۱۷۸-۱۹۳ / فرماتل، آن، عصر انتقاد، فلاسفه قرون وسطا، ترجمه احمد کریمی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۵، ص ۲۴۵-۲۳۱.
- ۶- فاطمه زیبا کلام، سیر اندیشه فلسفی در غرب، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۸، ص ۹۱-۹۳.
- ۷- اتین ژیلسون، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، تهران، حکمت، ۱۳۵۷، ص ۱۲۴-۶.
- ۸- کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۴، ص ۸۸۹-۸۹۰ ترجمه غلامرضا اغوانی، سروش و علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.
- ۹- کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۵، فیلسوفان انگلیسی، ترجمه جلال‌الدین اعلم، تهران، علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۷۰، ص ۸۱-۹۴.
- ۱۰- محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، تصحیح و تحشیه: امرجلال‌الدین اعلم، تهران، البرز، ۱۳۷۵، ص ۲۳۳-۲۳۵.
- ۱۱- کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۵، فیلسوفان انگلیسی، ص ۳۳۴-۲۷۶.
- ۱۲- کیویت، دان، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶، ص ۷۱-۱۶۶ / کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۶، از ولف تا کانت، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، علمی و فرهنگی سروش.
- ۱۳- کاپلستون، پیشین، ص ۳۱۷-۵۵.
- ۱۴- کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه داریوش آشوری، ج ۷، ص ۱۰۳.
- ۱۵- کیویت، دان، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶، ص ۱۷۲.
- ۱۶- کیویت، پیشین، ص ۱۷۲.
- ۱۷- دونت، زاگ، درآمدی بر فلسفه هگل، ترجمه محمدجعفر پوینده، فکر روز، تهران، ۱۳۷۷، چاپ اول.
- ۱۸- کیویت، پیشین، ص ۱۷۸.
- ۲۰- کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۷، از فیثته تا نیچه، ص ۴۱۰-۳۸۱، ترجمه آشوری.
- ۲۱- کاپلستون، پیشین، ج ۸، از بننام تا راسل، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، علمی و فرهنگی سروش، ص ۱۱۰-۱۶.
- ۲۲- محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ص ۶۳-۴۳۹.
- ۲۳- تاریخ فلسفه، ج ۸، ص ۳۸۴، ترجمه اعلم.
- ۲۴- کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۸، ص ۲-۳۸۰.
- ۲۵- بابک احمدی، مدرنیته و اندیشه انتقادی، تهران، مرکز، ۱۳۷۳، ص ۶۲-۵۲.
- ۲۶- روزه ورنو، ژان وال و دیگران، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، برگرفته و ترجمه: یحیی مهدوی، تهران، خورزمی، ۱۳۷۲، ص ۳۳.
- ۲۷- ورنکس، آر، آدموند هوسرل در پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ص ۴۷-۹ / ص ۲۲۵.
29. Heidegger, Martin, letter on Humanism.
- ۳۰- الی ۳۲- ژان پل سارتر، اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران، مروارید، ۱۳۵۵، ص ۶۵-۴۶ / ص ۴۶ / ص ۷۷-۷۵.