

بررسی جایگاه لذت از منظر جهان‌بینی توحیدی در مقایسه با سودگرایی اخلاقی میل بر مبنای اندیشه اومانیزم

اعظم ایرجی‌نیا

استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

این نوشتار به بیان کمال انسان از منظر دو جهان‌بینی متفاوت توحیدی و اومانیزمی می‌پردازد. هدف اخلاق و به تبع آن هدف دین، به تعبیر دیگر کمال انسان، در جهان‌بینی توحیدی و اومانیزمی که سودگرایی اخلاقی مبتنی بر آن است از دو منظر معرفت‌شناختی و وجودشناختی بررسی می‌گردد. در تمایز میان این دو جنبه در این دو جهان‌بینی دو امر متلازم با یکدیگر بررسی می‌شوند؛ یکی هویت انسان (کمال انسان) و دیگری لذت که اولی امری مستقل در وجود و مقدم بر دومی است و اصالتاً اولی به عنوان هدف دین به‌شمار می‌رود اما از آن‌جا که لذت همراه با کمال واقعی است برخی آن را به اشتباه انگیزه انسان متعالی و برخی در جهان‌بینی اومانیزمی حقیقتاً آن را انگیزه و نیز کمال فعل اخلاقی دانسته‌اند. اهمیت بررسی این دو جهان‌بینی از آن جهت است که پذیرش هر یک از آنها به مثابه قبول جهان‌بینی توحیدی یا جهان‌بینی اومانیزمی طریق رسیدن انسان به سعادت است. این جستار برآن است تا با بیان انواع لذت، هویت انسان و دین و نیز لذت از دیدگاه میل و نگاه اومانیزمی به اخلاق که یکی از پیامدهای نامیمون آن سودگرایی میل است به ناصواب بودن لذت‌پنداری کمال انسان به عنوان غایت اخلاق و دین رهنمون گردد.

کلید واژه‌ها: جهان‌بینی توحیدی، سودگرایی اخلاقی، اومانیزم، لذت

مقدمه

بررسی جایگاه لذت از دو منظر اسلام و اومانیسم به عنوان دو نوع جهان‌بینی متفاوت الهی و انسانی از آن جهت دارای اهمیت است که بر اساس این دو جهان‌بینی کمال انسان و هدف از حضور او در عالم وجود هدف برنامه‌ریزی اخلاقی و سیاسی قرار می‌گیرد چراکه این معرفت‌شناسی است که براساس آن شالوده فلسفه اخلاق پی‌ریزی می‌گردد و فلسفه اخلاق به پشتوانه مبنای معرفتی که دارد به هدف‌گذاری و تبیین گزاره‌های اخلاقی خود می‌پردازد و این امر نقش اساسی در سعادت انسان ایفا می‌کند بنابراین باید دید آنچه که سودگرایی اخلاقی به عنوان هدف گزاره‌های اخلاقی می‌پندارد را می‌توان به عنوان هدف حقیقت انسان و نیز هدف دین قرار داد یا نه؟ و از میان دو منظر جهان‌بینی اسلامی و سودگرایی اخلاقی در رابطه با غایت‌اندیشی هویت انسانی، کدام‌یک بر دیگری برتری دارد.

پیش از این پژوهش‌هایی درباره لذت از دیدگاه ابن‌سینا و حکمت متعالیه صورت گرفته است لیکن از منظر جهان‌بینی توحیدی و معرفت‌شناسی اومانیستی مورد تحلیل فلسفی قرار نگرفته است که پژوهش حاضر به آن می‌پردازد که آیا لذتی که در اندیشه سودگرایی اخلاقی مبتنی بر اومانیسم به عنوان هدف فعل اخلاقی انسان پنداشته می‌شود هدف انسان است و یا قرب به خداوند به عنوان کمال نهایی انسان در جهان‌بینی الهی، انگیزه فعل اخلاقی و عبادی را برای انسان پدید می‌آورد. این نوشتار در پی آن است تا با بیان تعریف لذت و انواع آن، تعریف انسان و شناسایی هویت او از بهترین راه ممکن، کمالی را که جهان‌بینی الهی برای انسان ترسیم می‌کند و بر اساس آن برنامه تدوین می‌نماید را بررسی کند و در مقابل آن با تبیین سودگرایی مورد نظر میل و ایراد وارد بر آن و دیدگاه اومانیستی که این مکتب اخلاقی مبتنی بر آن است، ناکارآمدی لذت به عنوان هدف اخلاق و دین را بنمایاند. ماحصل این جستار آن است که دین توحیدی، قرب به خداوند، کمال انسان و هویت انسان تعابیر متعدد از یک حقیقت‌اند که به اعتبارات گوناگون متمایز می‌شوند. البته بیان این نکته حائز اهمیت است که اگر در جهان‌بینی توحیدی نیز سخن از لذت به میان می‌رود نه از آن جهت است که لذت به عنوان هدف دین و کمال انسان قلمداد شده است بلکه از آن‌روست که در تعابیر بزرگان به حقیقت دست‌یافته با توجه به ذهن فاعل شناساست که از لذت متأخر از متعلق لذت آغاز می‌کنند و پرواضح است که این لذت از حیث وجودی متأخر از آن امر لذیذ که قرب به خداوند است می‌باشد و لذت چیزی جز یک ادراک مدرک متعالی نیست یعنی رابطه وجودشناسی و معرفت‌شناسی در تعیین کمال انسانی رابطه معکوسی را پی می‌نهند و در بیانات انسان (فاعل شناسا) ابتدا لذت بیان می‌شود و همین امر موجب شده است تا برخی لذت را انگیزه انجام افعال از سوی انسان‌های متعالی معرفی کنند.

بنابراین آنچه که می‌تواند انسان را به کمال برساند اطاعت از دین الهی است نه تبعیت از اصول معرفت‌شناختی و اخلاقی جهان‌بینی انسان‌محور که تنها دنیا را هدف قرار داده و به چیزی جز لذت و رفاه دنیایی نمی‌اندیشد بلکه انسان را بیش از پیش با هویت خویش بیگانه می‌سازد.

مفهوم لذت

«لذت در مقابل الم است و هر دو مفهوم لذت و الم بدیهی هستند و از کیفیات نفسانیه‌اند» (دهخدا، ۱۳۴۱) فیلسوفان اسلامی (ملاصدرا، ۱۴۲۳) و غربی (see: Fred Feldman, 2001) تعابیر متعددی در بیان لذت ارائه نموده‌اند که این نوشتار در صدد بیان آنها نیست و تنها به دو تعریف از دو نویسنده‌ای که این جستار در پی نقد دیدگاه آنهاست می‌پردازد: مصباح می‌گوید: «حالتی ادراکی که هنگام یافتن امور دلخواه برای ما حاصل می‌شود» (مصباح، ۱۳۸۴)؛ بتام نیز به عنوان رهبر سودگرایی در مورد لذت چنین می‌گوید: «در این باب به نازک‌اندیشی و متافیزیک نیازی نداریم. لازم نیست به آثار افلاطون یا ارسطو مراجعه و استناد کنیم. لذت و الم همان چیزهایی هستند که هر کس احساسشان می‌کند» (کاپلستون، ۱۳۸۲)

انواع لذت

پیش از ورود به بررسی جایگاه لذت در دو جهان‌بینی اسلامی و سودگرایی اخلاقی لازم است اجمالاً انواع لذت بیان شود تا لذات شایسته مقام انسان شناسایی و متناسب با آن قضاوت شود غایت فعل اخلاقی انسان و کمال واقعی او چیست. در کتاب انسان و لذت (انسان و لذت، بی‌تا) لذات به دو قسم تقسیم می‌شود: ۱- لذت حیوانی، ۲- لذت در مرتبه انسانی که قسم اخیر، لذت تعقل در خود و کمالات خود؛ لذت از کسب دانش و آگاهی؛ و لذت از پرستش خداوند را شامل می‌شود.

۱- لذت در مرتبه حیوانی

انسان از دو بعد انسانی و حیوانی برخوردار است. و هر یک از این دو حوزه وجودی اقتضات خاص خود را می‌طلبد و متناسب با اقتضایش رهاورد ویژه خود را در پی دارد. سعادت انسان به نوع تعامل این دو ساحت وجودی بستگی دارد از این رو بررسی ساحت حیوانی و ارتباطش با ساحت انسانی حائز اهمیت است. جنبه حیوانی از دو منظر قابل بررسی است؛ ۱- فی‌نفسه از آن جهت که دارای غرایز است بدون تسلط آن بر بعد انسانی که در این حالت فعل طبیعی متناسب با ذات آن از او صادر شده و افعالش مذمت نمی‌گردد از قبیل خوردن، خوابیدن و... ۲- از آن جهت که بعد حیوانی مسلط بر خود انسانی گردد و تنها هدف افعال بشر را کامجوییهای حیوانی تشکیل دهد در این حالت افعال صادر از او مذمت می‌شود و در چنین شرایطی پیامد نامیمون تسلط ساحت حیوانی بر ساحت انسانی آن پدید می‌آید و عقل نمی‌تواند نقش خود را آن‌گونه که باید ایفا نماید و لذات زودگذر دنیایی جایگزین لذات پایدار اخروی می‌گردد و دورنمای این افعال چیزی جز مرگ انسانیت و محرومیت از رحمت خاص خداوند نخواهد بود و رهاوردی به غیر از سقوط در جهنم نخواهد داشت؛ هم‌چنان‌که امام علی علیه‌السلام چنین کام‌جویی را مذمت می‌نماید و می‌فرماید: «ما لعلی و لنعمیم یفنی و لذة لاتبقی نعوذ بالله من سبات العقل و قبح الزلل و به نستعین» (فیض الاسلام، بی‌تا) علی را چه‌کار با نعمتی که از دست می‌رود و لذتی که ماندگار نیست. به خدا پناه می‌برم از خواب عقل و زشتی لغزش و تنها از او یاری می‌جوییم. و باز در فرازی دیگر می‌فرماید: «رأس الآفات الوله باللذات» (الآمدی، بی‌تا) سر منشأ آفات، عشق ورزیدن به لذات فانی است. و نیز می‌فرماید: «اللذات مفسدات» (همان)

لذت‌های شهوانی مفسده دارند. ایشان با بیان آلودگی و تبعات شوم افراط در لذت حیوانی، توصیه به اجتناب از این لذت می‌نمایند.

با این توضیح اهمیت توصیه پیشوایان دین به دوری از لذت حیوانی نیز آشکار می‌گردد چرا که کمال حیوانی کمال حقیقی انسان نیست بنابراین انگیزه به دست آوردن کمال صرفاً حیوانی و به تبع آن محبت و اشتیاق رسیدن به آن، انگیزه و محبتی دروغین است و لذت دروغین، از شوق و محبت به لذت راستین کمال حقیقی کاسته و به تدریج انسان را از کمال حقیقی خویش دور می‌سازد. (جوادی آملی، الف، ۱۳۷۲)

۲- لذت در مرتبه انسانی

ساحت حقیقی انسان که براساس آن افعال او از حسن و قبح و مدح و ذم برخوردار می‌گردد و با آن هویت الهی خود را به دست می‌آورد همان جنبه حیات انسانی اوست. از منظر یک انسان الهی، روح از نیل به کمال و درک آنچه زمینه رشد و تعالی انسان را فراهم می‌سازد، لذت می‌برد. به تعبیر دیگر، نفس با علم حضوری خیر و کمال خود را می‌یابد و پیامد این آگاهی کیفیتی در نفس است که از آن به «لذت» تعبیر می‌شود. لازمه این لذت محدودیت غرایز و شهوات حیوانی است که دین و عقل عهده‌دار آن می‌گردند. دین و عقل لذت روحانی مانند لذت تعقل در خود و کمالات خود، لذت کسب علم و معرفت و لذت پرستش خداوند را آن‌گونه پوشش می‌دهند که لذت حیوانی در مقابل آن لذت رنگ می‌بازد. اجمالاً به هریک از لذت روحانی فوق اشاره می‌شود.

الف. لذت تعقل در خود و در کمالات خود

نیل به وصال حق با تفکر توحیدی انسان در خود و فضایلش آغاز می‌گردد چراکه تأمل در وابستگی انسان و فضایلش به خداوند متعال و نیز تحقق فعلی این فضایل در پرتو انجام تکالیف دینی، انسان را به سیر در کمال روحانی‌اش رهنمون می‌سازد؛ تأمل انسان در این سیر روحانی و غوطه خوردن در اندیشه وصال حق، خود، لذت‌آفرین است (انسان و لذت، بی‌تا) کلام امام علی علیه‌السلام نیز می‌تواند ناظر بر این مطلب باشد که می‌فرماید: «نال الفوز الاکبر من ظفر بمعرفة النفس» (الآمدی، بی‌تا) آن‌که به معرفت نفس دست یافت به پیروزی بزرگی رسیده است.

ب. لذت از کسب علم و معرفت

علم و معرفت، حیات‌بخش روح انسان است و آشکار است هر موجودی از آنچه متوجه فزاینده‌گی حیات روحش باشد لذت می‌برد؛ بنابراین کسب علم و معرفت توأم با لذت روح است. البته این نکته حائز اهمیت است که با توجه به مراتب معرفت، درجات لذت نیز متفاوت می‌گردد؛ به هر میزانی که علم از تجرد بیشتری برخوردار باشد، لذتی که به همراه دارد بیشتر است زیرا شناخت غیرمادی سنخیت بیشتری با روح مجرد دارد از این‌رو لذتی که از طریق علم حصولی و حواس پنجگانه به دست می‌آید نسبت به لذتی که با علم حضوری بدون شائبه مادیت تحقق می‌یابد کمتر است بنابراین معرفت به خداوندی که هیچ نقصی ندارد و مجرد تام است، لذت‌بخش‌ترین معارف است، همان موجودی که قرب به او آرزوی انسان توحیدی است (انسان و لذت، بی‌تا) و امام صادق علیه‌السلام نیز در این

مورد می‌فرماید: «لو يعلم الناس ما فی فضل معرفه الله عز وجل ما مدوا اعینهم الی ما متع الله به الاعداء من زهره الحیاء الدنیا و نعیمها و کانت دنیاهم اقل عندهم مما یطوؤنه بارجلهم و لنعموا بمعرفه الله جل و عز و تلذذوا بها و تلذذ من لم یزل فی روضات الجنان مع اولیاء الله...» (الکلینی، ۱۳۷۹) اگر به برتری معرفت خدا آگاه بودند، به آنچه خدا دشمنانش را از خوبی و خوشی دنیا و نعمت‌هایش بهره‌مند ساخته است، توجه نمی‌کردند و دنیای آنها در نظرشان از آنچه زیر پاهایشان لگد می‌کنند، کمتر بود و در پرتو شناخت خدای عز و جل راحت به سر می‌بردند و از لذتی همچون لذت کسی که همیشه در باغ‌های بهشت در جوار اولیای خدا باشد، بهره‌مند می‌شدند.

آنچه در عبارات امام صادق علیه‌السلام به عنوان لذت انسان حقیقی مطرح می‌شود، شناخت خداوند متعال است و خداوند نیز به عنوان متعلق لذت معرفی می‌شود که اگر او نباشد، نه تنها لذت معرفت به او بلکه هیچ لذتی وجود نخواهد داشت بنابراین آنچه به عنوان کمال انسان در نظر گرفته شده شناخت خداوند است و لذت، فایده‌ای است که پس از شناخت خداوند رخ می‌نماید.

ج. لذت پرستش و یاد خدا

منظور از عبادت همان پرستش به معنای خاص آن است یعنی خضوع در مقابل خداوند یگانه بر اساس دستورات الهی. امام سجاد علیه‌السلام در مناجات مطیعین می‌فرماید: «اللهم احملنا فی سفن نجاتک و متعنا بلذیذ مناجاتک» (مجلسی، ۱۴۰۳) خداوند ما را در کشتی‌های نجات قرار ده و از لذت مناجات بهره‌مند ساز. و در مناجات ذاکرین می‌فرماید: «... و استغفرک من کل لذه بغیر ذکرک و من کل راحه بغیر انسک و من کل سرور بغیر قربک و من کل شغل بغیر طاعتک...» (همان) و از هر لذتی که در غیر یاد تو بوده و از هر آسایشی که جز به انس با تو و از هر خرسندی که جز به قرب تو و از هر اشتغالی که جز در طاعت تو بوده باشد، طلب آموزش می‌کنم.

در این عبارات نیز لذت‌ها، محصول پرستش خداست نه نهایت درخواست انسان از خدا؛ بنابراین لذات در مرتبه انسانی، فی‌نفسه، خواستگاه مرتبه عالی انسانیت نیست بلکه لذت از پرستش و معرفت به نفس نشأت می‌گیرد پس لذت متأخر است و آنچه که متأخر است، غایت دین نیست؛ همان‌گونه که غایت انسان توسط برخی نویسندگان چنین به تصویر کشیده می‌شود که: «... انسان به عنوان موجودی که دو قوس نزول و صعود هستی را طی نموده و بر مبنای تشکیک در وجود و حرکت اشتدادی و با استعانت از فیض و امر واحد الهی تا عالی‌ترین مراتب امکانی را طی می‌کند، در نهایت به تجرد عقلانی محض که جایگاه ملائکه مقربین است بار می‌یابد و به این ترتیب کمال حقیقی انسان که امری وجودی است حقیقتی عقلانی شمرده می‌شود». (جوادی آملی، الف، ۱۳۷۲) از این منظر تجرد عقلانی، قله کمال انسانی است و این مهم با معرفت نسبت به امور مجرد عالی که از جمله آنها معرفت به خداوند متعال است، محقق می‌گردد از این‌رو محبوب واقعی بشر تجرد عقلانی یعنی کمال واقعی نفس انسانی است. (همان) بنابراین از نظر وجودی کمال انسان همان تجرد عقلانی است که بر معرفت و لذت ناشی از معرفت مقدم است اما از نظر معرفت‌شناسی و با توجه به ذهن فاعل شناسا تقدم و تأخر موارد فوق معکوس می‌گردد یعنی از منظر یک انسان توحیدی که سطح معرفتی او کاملاً رشد نیافته است ابتدا تصور لذت است که او را به سوی معرفت آن امر لذیذ سوق می‌دهد و سپس او را گام به گام به تجرد عقلانی نزدیک می‌سازد و معرفت‌شناسی در این نگاه هرچند حقیقتاً از وجود حقیقی کمال واقعی متأخر است اما در تفکر انسانی که به سطوح عالی توحید دست نیافته، مقدم است و اگر

فردی که اندیشه توحیدی او کمال لازم خود را یافته باشد نظر به حقیقت کمال می‌کند ابتدا کمال واقعی (جنبه وجودی) آن را می‌یابد و یافتن آن کمال همان و معرفت به آن و سپس لذت از او همان. پس اگر پیشوایان دین سخن از لذت مناجات می‌کنند پیش از لذت، متعلق لذت را یافته‌اند و استغفار از لذت غیر، استغفار از لذت متعلق لذتی غیر از لذت حقیقی است از این رو محبت و لذت وسیله رسیدن به کمال است نه حقیقت کمال و وسیله را نمی‌توان هدف قرار داد به همین جهت لذت، هدف دین برای نجات‌بخشی انسان نیست بلکه آنچه را که دین در جهت تعالی انسان به عنوان هدف خود قرار داده بسی فراتر از لذت است. ابن‌سینا کلام لطیفی درباره عشق به محبوب دارد و این عشق را عامل نیل به محبوب معرفی می‌کند در نگاه او نیز از نظرگاه وجودشناختی، لذت، متأخر از شناخت و عشق به محبوب است. آن‌جا که در کتاب اشارات می‌گوید: «العشق العفیف الذی یأمر فیه شمائل المعشوق لیس بسطان الشهوة» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵) عشق عیفی که ناظر به شمائل معشوق بوده و مخلوط به شهوت نیست را به عنوان وسیله‌ای برای تلطیف سر جهت نیل به کمال و محبوب حقیقی معرفی می‌کند.

هویت انسان

پس از بیان انواع لذت، اکنون باید هویت انسان بررسی گردد تا آشکار شود آیا برنامه تدوین شده دین متناسب با انسان هست یا نه؟ برای شناخت هویت انسان نیز لازم است تا اهمیت خودشناسی و راه‌های شناخت انسان ارائه گردد و از میان آنها بهترین طریق ممکن انتخاب و سپس بر اساس آن هویت‌شناسی او صورت گیرد.

اهمیت خودشناسی

در اهمیت خودشناسی انسان همین بس که شناخت نفس، شناخت «رب» یعنی مبدأ و معاد را به همراه دارد همان‌گونه که در حدیث شریف آمده است: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (مجلسی، ۱۴۰۳) بنابراین شناخت انسان به شناخت مبدأ و منتهی می‌انجامد و ایمان به آغاز و انجام، صراط مستقیم (دین اسلام) یعنی مسیر سلوک میان مبدأ و معاد را نیز آشکار می‌سازد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶) از این رو برای شناخت خداوند و دین باید انسان را شناخت.

راه‌های شناخت انسان

برخی راه‌های شناخت انسان را به سه طریق ممکن می‌دانند: الف. از راه شناخت خدا، ب. از طریق خود انسان، ج. با روش شناخت آثار و لوازم. راه اول از آن جهت در خور توجه است که خداوند، علت انسان است و بر او اشراف دارد به همین دلیل معرفت به معلول از راه علت نیز بهترین طریق شناخت اوست اما این راه، راهی دشوار است چراکه معرفت به خداوند، امری دور از دسترس بشر عادی است بنابراین راه دومی پیشنهاد می‌شود و آن این‌که انسان با شناخت خود، به معرفت خویش دست‌یابد که همان طریق برهان صدیقین است؛ یعنی انسان از مطالعه خویش و بدون نیاز به امری خارج از خود به معرفت خویش نائل گردد. طریق سوم که شناخت از طریق آثار و لوازم است نسبت به دو روش پیشین، راهی ناقص است (همان) چراکه در این روش به طریق برهان انی از معلول به

علت سیر می‌شود و پرواضح است که معلول آن‌گونه که باید نمایانگر علت خویش نیست از این‌رو بهترین راه شناخت انسان، روش تفسیر انسان به انسان (روش دوم) است.

نظرات گوناگونی در مورد انسان وجود دارد؛ برخی او را صرفاً جسمانی و بعضی مرکب از جسم و روح می‌دانند. در جهان‌بینی توحیدی انسان مرکب از جسم و روح و روح امری مجرد است و از آن‌جا که امر مجرد نیز مانند سایر موجودات، بهره‌مند از هستی است، از این‌رو روح بدون درک هستی‌شناسی و معرفت به اقسام مجرد و مادی، شناخته نمی‌شود چراکه «هستی‌شناسی وابسته به جهان‌بینی الهی است، چون در جهان‌بینی الهی دانسته می‌شود که در نظام هستی، خدا موجود واجب است و سایر موجودات فیض نشأت‌گرفته از اویند، پس مسیر شناخت انسان، از جهان‌بینی الهی به هستی‌شناسی و از آن به انسان‌شناسی است و این شناخت، اصل موضوعی و پیش‌فرض همه علوم انسان است». (همان)

از نظرگاه فلسفه متعالی، موجودات در نظام هستی عین فقر به خداوند هستند یعنی عین نیاز و ربط به واجب تعالی (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۴۱۲) چراکه در این نظرگاه حقیقت هر چیزی را وجود آن‌شیء تشکیل می‌دهد و هویت شیء چیزی جز وجود او نیست (طباطبایی، ۱۳۸۵) و هویت این وجود وابسته در پرتو شناخت وجود مستقلی که پدیدآورنده اوست، قابل شناخت است همان‌گونه که منصورین‌حازم به امام صادق علیه‌السلام عرض کرد: «خداوند اجل از آن است که با خلق خود شناخته شود، بلکه بندگان با خداوند شناخته می‌شوند». آن حضرت در تصدیق او فرمود: «خداوند تو را رحمت کند». (الکلبینی، ۱۳۸۸) بنابراین مثلث شناخت دین، انسان و خداوند با یکدیگر ملازم‌اند بدین‌معنا که هرکس دین را شناخت، خدا و انسان را شناخته و هرکس حقیقت انسان را شناخت، خدا و دین را شناخته و هرکس خداوند را بشناسد حقیقت انسان و دین را شناخته است. اما در میان سه عنصر خدا، دین و انسان، شناخت انسان ساده‌تر از سایرین به نظر می‌رسد زیرا شناخت خداوند از طریق خودِ خداوند (برهان صدیقین) برای انسان‌های عادی بسیار دشوار است، شناخت دین نیز به دلیل تعریفی که از آن ارائه شد یعنی مسیری که میان مبدأ و منتهی (رب) وجود دارد یعنی از رب آغاز می‌شود و به آن خاتمه می‌یابد و تبیین آن به شناخت خداوند وابسته است، در دشواری شناخت همانند معرفت به خداوند است از این‌رو به نظر می‌رسد بهترین راه، شناخت انسان است.

تعریف انسان

کسی می‌تواند انسان را به طور جامعی تعریف کند که انسان‌شناس باشد و او کسی نیست جز خدای انسان آفرین که در کتابش به توضیح کاملی از انسان پرداخته است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶) قرآن انسان را از آن حیث که از جنبه مادی و روحانی ترکیب یافته است و از آن لحاظ که خمیره و اصل آن را فطرت تشکیل می‌دهد مورد توجه قرار می‌دهد و در این نگاه است که تعریف اصطلاحی انسان در قرآن رخ می‌نماید یعنی از آن‌جا که انسان روح دارد و روح او سرشته به فطرت الهی است تعریف اصطلاحی را در قرآن می‌یابد که ذیلاً به هر یک از آنها اشاره می‌شود.

قرآن انسان را موجودی مرکب از تن و روح الهی توصیف می‌کند (محمدی‌ری‌شهری، ۱۳۹۳) آن‌جا که می‌فرماید: «و لقد خلقنا الانسان من سلاله من طین... ثم انشأناه خلقاً آخر...» ما انسان را از عصاره‌ای از گل آفریدیم... سپس آن را خلقی دیگر پدید آوردیم...» (مؤمنون، ۱۲-۱۴) امام باقر علیه‌السلام در تفسیر انشاء خلق دیگر می‌فرماید: «در باره سخن خداوند متعال: «سپس او را آفرینشی دیگر، پدید ساختیم» این آفرینش دمیدن جان در اوست». (القلمی،

۱۳۸۷) خداوند با دمیدن روح خود در انسان فطرت الهی را در او به ودیعه نهاد. از این رو بیان اجمالی فطرت به شناخت انسان کمک می‌کند. فرهنگ معین معنای فطرت را چنین بیان می‌کند: «آفرینش، ابداع، اختراع، صفتی که هر موجود در آغاز خلقتش داراست، طبیعت و سرشت» و واژه «فطری» را «منسوب به فطرت، اصلی و ذاتی» معنا می‌کند. (معین، ۱۳۷۱) لغت نامه دهخدا نیز معنای فطرت را عبارت می‌داند از «آفرینش، خمیره، سرشت، جبلت» (دهخدا، ۱۳۴۱) نویسنده کتاب سرشت انسان در اسلام و مسیحیت (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۹) در مورد واژه فطرت که در قرآن بکار رفته است «فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله» (روم، ۳۰) معتقد است قرآن کلمه «فطرة» و یا کلمات هم‌ریشه آن را بارها بکار برده و در بیشتر موارد از آن معنای خلقت و خالق و مانند این‌ها قصد شده است. در قسمت دوم همین آیه کلمه خلق آمده و بر تغییرناپذیری خلق خدا تأکید شده است پس مقصود از فطرت، آن ویژگی است که در هنگام خلقت همراه انسان بوده است. از این رو با در نظر داشتن معانی فوق می‌توان گفت فطرت ذاتی هر شیئی است که از آن برخوردار است و ذاتی شیء از شیء لاینفک است پس فطرت خداخواه و خداپرست از روح انسانی جدایی‌ناپذیر است و بر همین اساس قرآن کریم مشرک و کافر را انسان واقعی نمی‌داند و جنس انسان از منظر آن «حی» است که جامع حیات گیاهی، حیوانی و انسانی مصطلح دارای نطق است و فصل آن را «تأله» می‌داند یعنی خداخواهی، خداشناسی و خداپرستی انسان (جوادی آملی، ۱۳۸۶)

تغییرناپذیری هویت انسان

انسان موجودی واحد و تغییرناپذیر است زیرا از یک سو انسان مرکب از جسم و روح، موجود است و وجود نیز مساوق با وحدت است و از سوی دیگر نظام احسن که مخلوق خداست به گفته خود خداوند تغییرناپذیر است «...و لن تجد سنت الله تبدیلاً» (احزاب، ۶۲) و از جمله این نظام احسن انسان است که فطرت او را نیز تغییرناپذیر معرفی می‌کند: «فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله» (روم، ۳۰) افزون بر آن بنابر نظریه‌ای که اصالت انسان را به روح او می‌داند روح امری واحد و حقیقی است و تغییر اجزاء مادی بدن (تغییر سلول‌ها) آسیبی به هویت واقعی انسان نمی‌رساند از این رو می‌توان گفت هویت انسان که از فطرتی خدایین، خداخواه و خداپرست تشکیل یافته، وجودی واحد و تغییرناپذیر است (جوادی آملی، ۱۳۸۶)؛ پیامبران نیز آمده‌اند تا انسان را متوجه فطرت فراموش شده بنمایند و او را به شناخت و پرستش خدای واقعی آگاهی بخشند همان‌گونه که امام علی علیه‌السلام در مورد حکمت پیام‌آوری پیامبران و نزول کتاب‌های آسمانی می‌فرماید: «...و یثیروا لهم دفائن العقول» (فیض الاسلام، بی تا) «انبیاء آمده‌اند تا میثاق فطرت را که همان سرمایه دفن شده انسان است، با تزکیه و برگرفتن حجاب‌های ظلمانی و خرق حجب نورانی عقلانی آشکار سازند». (جوادی آملی، ۱۳۸۶) ماحصل مطالب فوق آن است که هویت انسان واحد و تغییرناپذیر است بنابراین نمی‌توان دو دین کاملاً متفاوت با دو هدف کاملاً مختلف برای انسان در نظر گرفت که هدف یکی تقرب به خداوند و دیگری لذت باشد.

کمال انسان

همان‌گونه که پیش از این گفته آمد انسان مرکب از روح و جسم است و امر به سجده ملائک در مقابل او پس از آن بود که خداوند از روح خود در او دمید یعنی بعد روحانی انسان موجب ارزش اوست آن‌جا که می‌فرماید:

«اذ قال ربك للملائكة اني خالق بشراً من طين فاذا سويته و نفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين» (ص، ۷۱-۷۲) و همین ساحت وجودی انسان است که اگر پرورش یابد او را به مقام مجرد تام و مقام ولایت می‌رساند (جوادی آملی، الف، ۱۳۷۲) چنین انسانی را انسان کامل یا کون جامع می‌نامند همان‌گونه که در توصیف کون جامع گفته‌اند: «انسانی که مراتب ملک و ملکوت را پی نهد و به افق ولایت بار یابد هستی فراگیر و جامع خواهد بود و او در تمام جهان نفوذ خواهد داشت. کون جامع همان بنده و انسان کاملی است که به اذن الهی مظهر اسماء حسنی خداوند بوده و در نتیجه مثل اعلائی نام شریف «لیس کمثله شیء» (شوری، ۱۱) می‌باشد، او به دلیل بهره‌وری از ولایت الهی به عنوان مظهر تام «کل یوم هو فی شأن» (الرحمن، ۲۹) در همه مراتب هستی حضور دارد. انسان کامل چون مظهر اسم «لایشغله شأن عن شأن» می‌باشد، مشغولیت و حضور در یک شأن او را از مشغولیت و حضور از شأن و کار دیگر باز نمی‌دارد». (جوادی آملی، الف، ۱۳۷۲) این عبارات انسانی را کامل معرفی می‌کند که مظهر اسماء حسنی خداوند گردد پس هدف و کمال انسان تشبیه به خداست و لازمه رسیدن به این مهم، شناخت اوست از این‌رو معرفت مقدمه کمال است و این معرفت نسبت به حقیقت کمال انسان از سوی فاعل شناسا و ذهن انسان صورت می‌گیرد یعنی حقیقت انسان و کمال او یک واقعیت در خارج است که به تبع آن واقعیت در خارج (جنبه وجودی آن) شناخت (جنبه معرفتی آن) نیز حاصل می‌شود پس غایت دین نیز تنها شناخت و معرفت نیست بلکه رساندن انسان به آن حقیقت وجودی است که ذهن انسان ناگزیر از شناخت آن است. بنابراین معرفت، تابع حقیقت و کمال وجودی انسان است و تابع نمی‌تواند اصل و هدف دین باشد بلکه بالعرض و در مرتبه بعد از رساندن انسان به حقیقت وجودی او قرار می‌گیرد. ابن‌سینا نیز به این مهم توجه دارد و در نمط نهم کتاب اشارات (ابن‌سینا، ۱۳۷۵) درباره شرک برآمده از معرفت می‌نویسد: «من أثر العرفان للعرفان فقد قال بالثانی» یعنی کسی که معرفت را به خاطر معرفت برگزیند از توحید محروم گردیده و دچار شرک شده است. سخن ابن‌سینا را می‌توان به هدف قرار دادن لذت نیز تسری داد بنابراین می‌توان گفت هدف دین صرفاً معرفت به خاطر خود معرفت و به تبع آن لذت انسان نیست چراکه اگر هدف دین و کمال در نظر گرفته شده برای انسان، معرفت و لذت به خاطر خود آنها باشد در این صورت از آنجا که لذت غیر از خداست پس هدف قرار دادن لذت یعنی شریک قائل شدن برای خدا و حال آن‌که عقل از این این مسأله نهی می‌کند همان‌گونه که ابن‌سینا به معرفت که جایگاهی برتر از لذت دارد چنین ایراد می‌کند که اگر کسی به خاطر خود معرفت، عارف به معرفت شود مشرک است. اما جای این سؤال همچنان باقی است که اگر هدف دین، لذت انسان نیست چرا امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «ان العباد ثلاثه قوم عبدوا الله عز و جل خوفا فتلك عبادة العبيد و قوم عبدوا الله تبارک و تعالی طلب الثواب فتلك عبادة الاجراء و قوم عبدوا الله عز و جل حبا له فتلك عبادة الاحرار و هي افضل العبادة». (الکلینی، ۱۳۸۸) عبادت‌کنندگان سه گروهی که خداوند عز و جل را به خاطر ترس عبادت می‌کنند که این عبادت‌بندگان است و گروهی او را به خاطر به دست آوردن ثواب عبادت می‌کنند که آن عبادت تاجران است و گروهی او را به خاطر این‌که دوستش دارند عبادت می‌کنند که آن عبادت آزادگان است و این عبادت برترین عبادات است. در این حدیث عبادت بر اساس «حب» برترین نوع عبادت شمرده شده است. از منظر کسی که لذت را غایت انسان و هدف اخلاق و دین می‌پندارد عبارت اخیر بدین معناست که عبادتی به عنوان برترین عبادات معرفی می‌شود که به خاطر ذات پروردگار نیست بلکه عبادتی است که بر اساس حب به خدا صورت می‌گیرد و مطمئناً چنین عبادتی نیز با لذت همراه است پس انسان متعالی نیز با انگیزه لذت، عبادت می‌کند. (مصباح

یزدی، ۱۳۸۴) در مقابل دیدگاه چنین افرادی این عبارات را می‌توان چنین تفسیر کرد که عبادت براساس حب، ناشی از شناخت جایگاه خداوند است یعنی تا متعلق لذت و حب نباشد حبی و لذتی نیز محقق نمی‌گردد و متعلق لذت همان موجود برتری است که انسان خواستار قرب به اوست، همان جنبه وجودی حقیقت انسان؛ پس آنچه در تعبیر و گزاره بیان می‌شود از جایگاه معرفت‌شناسی فاعل شناساست که از حقیقت وجودی همان فاعل شناسا خبر می‌دهد؛ و یقیناً این حقیقت (جنبه وجودی کمال انسان) بر معرفت و لذت توأم با آن (جنبه معرفت‌شناختی کمال انسان) تقدم دارد و پیش از آن که لذت انگیزه عبادت و فعل اخلاقی باشد این قرب به خدا (متعلق لذت) است که نشانه گرفته شده است و مؤید این امر تعبیر امام علی علیه‌السلام است که می‌فرماید: «المرء بايمانه» (الآمدی، ۱۳۴۱) [ارزش و کمال] انسان به ایمان اوست و باز در جای دیگری غایت دین را ایمان بیان می‌کند: «غایة الدين الايمان» (همان) در این نگاه، ایمان همان جنبه وجودشناختی انسان است همان حقیقتی که در عالم واقع تحقق دارد به عبارت دیگر همان‌گونه که پیش از این بیان شد همان «تأله»ی است که فصل انسان نامیده می‌شود یعنی حقیقت خداجو، خداشناس و خداپرست انسان و آنچه به غنی شدن این تأله کمک می‌کند علم و عمل صالح است که ظهورات ایمان می‌باشند.

ماهیت دین

پس از بیان لذت، هویت و کمال انسان نوبت آن رسیده تا معنای دین و ارتباط آن با کمال انسان تبیین گردد تا روشن شود که هدف دین، لذت نیست بلکه هدف، حقیقت انسان یعنی تشبه به خداست. معنای لغوی دین عبارت است از: انقیاد، خضوع، پیروی، اطاعت، تسلیم و جزا. (الطریحی، ۱۳۶۲) در مورد معنای اصطلاحی دین نظرات متعددی ارائه شده است (ر.ک. ساجدی، ۱۳۸۴) لیکن در میان انواع تعاریف می‌توان این تعریف را قرارداد کرد که: «دین اصطلاحاً مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره جامعه انسانی و پرورش انسان‌هاست». (جوادی آملی، ب، ۱۳۷۲) در این میان برخی ادیان متصف به دین حق و برخی متصف به دین باطل می‌شوند؛ زیرا مقررات دین حق از جانب خداست و برنامه دین باطل از سوی غیر خدا تنظیم شده است. (همان) دین حق از دیدگاه قرآن «اسلام» است «ان الدین عندالله الاسلام» (آل عمران، ۱۹) و از ویژگی‌های این دین آن است که اولاً باقی است: «ما عندکم ینفد و ما عندالله باق» (نحل، ۹۶) و ثانیاً منطبق با فطرت است: «فأقم وجهک للدين حنیفاً فطرت الله التي فطر الناس علیها لاتبدیل لخلق الله» (روم، ۳۰) چهره خویش را بر آیین راست، استوار دار، این فطرت الهی است که آدمیان بر آن آفریده شده‌اند و در خلقت خداوند تبدیل و دگرگونی نیست.

تا بدین جا روشن شد که معنای لذت، هویت و کمال انسان و دین چیست و نیز آشکار گردید که انسان یک موجود واحد و دارای فطرتی غیرقابل تغییر است که دین اسلام نیز منطبق با این فطرت، موجود، واحد، باقی و لایتغیر است از این رو هدف دین همان هدف حقیقت انسان است یعنی همان چیزی است که جوهره انسان را تشکیل می‌دهد نه عوارض آن را و از آن جا که هدف انسان قرب به خداوند است و لازمه این قرب معرفت به خداوند و حقیقت انسان می‌باشد و لذت نیز امری عارضی است که پس از معرفت تحقق می‌یابد بنابراین لذت، عرض و متأخر از حقیقت انسان یعنی همان هدف دین است و از این رو نمی‌تواند به عنوان هدف دین در نظر گرفته شود.

سودگرایی

پیش از بیان جایگاه لذت در سودگرایی اخلاقی، معرفی اجمالی آن ضروری به نظر می‌رسد. سودگرایی یک مکتب اخلاقی است که هر چند صاحبان اصلی این اندیشه را جرمی بنتام و جان استوارت میل می‌دانند اما منشأ آن را می‌توان در دیدگاه آریستوپوس شاگرد سقراط و اپیکور، و در فلسفه جدید در آثار لاک و هیوم یافت. سودگرایی صورت متکامل اصالت لذت است که بنتام از آن به عنوان ابزاری برای اصلاح اجتماعی سود جسته است. این نظریه اخلاقی در مواجهه با نظریات فریضه‌گرایی و خودگرایی پدید آمد و هدف آن رفع نقص‌های این دو نظریه بود. «نظریه‌های وظیفه‌گروانه به سایر مردم اهمیت می‌دادند، اما به ازدیاد خیر به اندازه کافی اهمیت نمی‌دادند؛ خودگروی به ازدیاد خیر اهمیت می‌داد اما به سایر مردم به اندازه کافی بها نمی‌داد، اما سودگروی هر دو نقیصه را در آن واحد جبران می‌کند.» (فرانکنا، ۱۳۷۶)

جان استوارت میل نیز که از شاگردان جرمی بنتام است (ژکس، بی‌تا) در شمار سودگرایان قاعده‌محور قرار دارد. وی قاعده‌ای را دارای ارزش اخلاقی می‌داند که بیشترین خیر عمومی را برای هر کسی فراهم می‌کند. به اعتقاد او نباید در پی این باشیم که بینیم کدام عمل بیشترین خیر و فایده را دارد؛ بلکه همواره باید جویای آن باشیم که بدانیم کدام قاعده بیشترین سود را در پی دارد. از این‌رو اصل سود، برای تعیین قواعد اخلاقی بکار می‌رود نه برای تعیین موارد جزئی. (فرانکنا، ۱۳۷۶) به نظر می‌رسد تفاوت نظریات میل و بنتام از آن‌جا ناشی می‌شود که بنتام به سود فردی و میل به اصالت سود و لذت جمعی اعتقاد دارند. (لنکستر، ۱۳۶۲) افزون بر آن میل برخلاف بنتام، عنصر کیفیت را در ارزشیابی لذات امری ضروری می‌دانست و این عنصر را در ارزشیابی لذات وارد نمود. (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۸۴؛ کالینسون، ۱۳۸۰؛ ژکس، بی‌تا) اما این نوشتار درصدد بررسی اشکالات اصول این دیدگاه نیست هرچند در موارد لازم به برخی از این اصول و اشکالات وارد بر آنها متناسب با جایگاه بحث می‌پردازد لیکن بر آن است تا جهان‌بینی که در عقب سودگرایی اخلاقی است را بررسی کند و در مقابل جهان‌بینی توحیدی ضعف آن را بنمایاند تا آشکار گردد که هدف اخلاق و فعل اخلاقی ریشه در جهان‌بینی فرد دارد، لذت در جهان‌بینی سودگرایی اخلاقی هدف انسان پنداشته می‌شود و این دیدگاه در جهان‌بینی توحیدی جایی ندارد؛ از این‌رو اجمالاً برخی دیدگاه‌های میل، تنها به عنوان ورودی به جهان‌بینی که سودگرایی میل مبتنی بر آن است، تبیین می‌گردد.

شالوده اصلی دیدگاه این فیلسوف دو مؤلفه لذت و الم است که اصالت سود براساس آنها پایه‌ریزی شده است. بنتام «اصل سود» یا «اصل بیشترین سعادت» را پایه‌گذاری کرد (ر.ک. کالینسون، ۱۳۸۰) و در توضیح آن می‌گوید: «منظور از اصل سود، این است که هر عملی را به اعتبار افزایش یا کاهش که در سعادت فرد ذی‌ربط ایجاد می‌کند تأیید یا رد کنیم؛ یا به عبارت دیگر، هر عمل براساس کمکی که به پیش‌برد سعادت فرد می‌کند و یا مانعی که بر سر راه آن ایجاد می‌نماید مورد سنجش قرار گیرد.» (The Principle of Utility, 2001) نقل در: مصباح، (۱۳۸۴)

دیدگاه جان استوارت میل نیز با اندک تفاوتی کمابیش مشابه نظریه بنتام است. بنتام به سود فردی و میل به اصالت سود و لذت جمعی اعتقاد دارد. (لنکستر، ۱۳۶۲) افزون بر آن میل برخلاف بنتام، عنصر کیفیت را در ارزشیابی لذات امری ضروری می‌دانست و این عنصر را در ارزشیابی لذات وارد نمود. (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۸۴؛ کالینسون، ۱۳۸۰؛ ژکس، بی‌تا) او در تبیین اندیشه خود چنین می‌گوید: «طبق بزرگترین خوشبختی... غایت واپسین که با توجه

به آن و به خاطر آن همه چیزهای دیگر مطلوب می‌گردند (خواه به خیر خود توجه داشته باشیم، خواه به دیگران)، عبارت از آن زندگی است که به لحاظ کمیت و کیفیت تا حد امکان از درد معاف باشد و از لذت‌ها برخوردار... طبق نظر فایده‌گرایان چون ارجحیت کیفیت بر کمیت غایت عمل انسان است ضرورتاً معیار اخلاق نیز می‌باشد؛ بر این اساس می‌توان آن را به قواعد و فرایض کردار آدمی تعریف کرد که رعایت آن یک زندگی را... در بزرگترین وسعت ممکن برای همه افراد بشر امکان‌پذیر خواهد ساخت... (لنکستر، ۱۳۸۰)

در اندیشه میل یک فرد سودگرا و خیراندیش به همان میزان که به سود شخصی خویش می‌اندیشد، سود دیگران را نیز در نظر دارد و مدعی است روح کامل سودگرایی در قانون طلایی حضرت عیسی، نهفته است؛ آن‌جا که می‌گوید: «درباره دیگران آن کن که می‌خواهی درباره تو چنان کنند؛ با هم‌نوع خود مانند خویشان مهر بورز و نیکی کن». (ژکس، بی‌تا)

اشکالات متعددی به دیدگاه میل وارد است لیکن تنها به یک اشکال متناسب با آنچه که این مقاله در صدد بررسی آن است اشاره می‌شود؛ فعلی از نظر میل اخلاقی است که به سود اجتماع توجه دارد یعنی بعد سود فردی مغفول واقع شده است و حال آن‌که بسیاری از افعال اگرچه بعد اجتماعی ندارند لیکن بعد فردی آنها ارزش اخلاقی والایی دارد و این مسأله در نظریه میل مورد بی‌مهری واقع شده است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۴)

اومانیزم و سودگرایی

پیش از بیان ارتباط اومانیزم با سودگرایی اخلاقی لازم است تا پیشینه‌ای از اومانیزم ارائه گردد.

اومانیزم در لغت و اصطلاح

منشأ این واژه Humble (Humilis) از واژه لاتین Humus به معنای خاک یا زمین است. از این‌رو Humanus به معنای خاکی یا انسان است. این واژه در مقابل سایر موجودات از جمله ساکنان آسمان یا خدایان (Divinus) قرار می‌گیرد. روحانیون و محققان در اواخر دوران باستان و اوایل قرون وسطی میان حوزه‌های معرفتی برآمده از متن کتاب مقدس و نیز حوزه‌های مربوط به قضایای عملی زندگی دنیوی که از نوشته‌های رومی و یونان باستان نشأت می‌گرفت تمایز نهادند و مترجمان حوزه اخیر که معمولاً ایتالیایی نیز بودند خود را «اومانیزست، Umanisti» نامیدند. (دیویس، ۱۳۷۸)

این واژه گاهی معادل کلمه آموزش استعمال شده است. (احمدی، ۱۳۷۷) و به نظر می‌رسد معنای مناسب این واژه را می‌توان «اصالت انسان یا نظام انسان‌مداری و انسان‌محوری» دانست. (ر.ک. رهجو، ۱۳۵۸) انسان‌محوری یعنی انسان موجودی آزاد و مختار است، مالکیت همه چیز تحت سلطه اوست، ارزش‌گذاری و قانون‌گذاری مختص به اوست، او تکلیف صادر می‌کند و براساس علایق طبیعی خود بر جهان حاکمیت دارد و تکیه‌گاهش همان انسان مستقل است و دیگر هیچ. (جراحی، ۱۳۸۹)

تاریخچه اومانیسم

ریشه‌های تاریخی اومانیسم را باید در قرون قبل از میلاد و در فرهنگ یونانی جست، اما زمزمه رشد اومانیسم در اواخر قرون وسطی از آنجا آغاز گردید که از یکسو کلیسا در قرون وسطی نسبت به دستاوردهای دانشمندان تعصبی به ظاهر دینی نشان داد و کار علمی را به عنوان دخالت شیطان در امور عالم قلمداد کرد و افزون بر آن مسائل دینی توأم با انحراف و خرافه را بر اندیشه مردم تحمیل نمود؛ در این زمان که تعصبات خشک و پوشالی شدت یافته بود مردم به دنبال راهی برای رهایی از دنیای ظلمانی که کلیسا برای آنها ترسیم می‌نمود بودند تا آنجا که به گفته رنه گنون انسان غربی خواست تابه کلی از آسمان جدا شود و به زمین بپیوندد. (گنون، ۱۳۴۹) و از سوی دیگر با تحولات پدید آمده در رنسانس نهضت فرهنگی، اجتماعی و علمی بزرگی در کشورهای غربی پدید آمد، انسان جدید از مذهب دور شد و اندیشه‌اش رنگ ضد دینی و الحادی به خود گرفت. (ر.ک. جراحی، ۱۳۸۹) و الهیات بشری جایگزین الهیات وحیانی گردید.

اومانیسم منشأ مکاتب اخلاقی، سیاسی و... غرب

جهان‌بینی اومانیستی که طبیعت را جزو قلمرو بشر به‌شمار می‌آورد، انسان تهی شده از معنویت را پدید می‌آورد که توان جدایی از امور طبیعی و لذات مادی را ندارد (همان) و در چنین شرایطی است که خدا نه تنها فراموش می‌شود بلکه محکوم نیز می‌گردد تا آنجا که فوئر باخ در این‌باره می‌گوید: «انسان، خدایی است که از خود بیگانه نمی‌شود بلکه این خداست که انسانی از خود بیگانه است!!» (محقق داماد، ۱۳۷۸) از این پس اومانیسم شالوده اساسی هر مکتب فلسفی، سیاسی و حقوقی که پا به عرصه وجود نهاد، هرچند در محتوا با یکدیگر متعارض باشند را تشکیل می‌دهد به عنوان مثال مکتب فریضه‌گرایی و نتیجه‌گرایی اخلاقی در تحلیل فعل اخلاقی متفاوت‌اند؛ یکی بی‌توجه به نتیجه فعل اخلاقی است و دیگری همان نتیجه فعل را هدف گرفته است، اما هر دو در جهان‌بینی اومانیستی یکسان‌اند.

عدم حضور خدای مسیح در اندیشه اومانیستی، مولود نامبارک اخلاق علمی را با خود به همراه می‌آورد که در آن ضابطه‌ای جز انسان وجود ندارد. اخلاق متغیر، نسبی، غیرقابل اعتماد، متعارض با تعالی انسان تا آنجا که همان پدیده‌ای که راهبر بشر به سوی سعادت قلمداد می‌شود، اکنون گریبان‌گیر همان سعادت شده است؛ عمق این فاجعه اخلاقی را می‌توان در سخن پاسکال به نظاره نشست که می‌گوید: «اخلاق حقیقی به اخلاق علمی می‌خنند» با حذف خدای سستی، آنچه تعیین‌کننده ملاک خوب و بد یا مضر و مفید بودن محسوب می‌شود «آسایش، رفاه و لذت انسان» است. (جراحی، ۱۳۸۹) مکتب سودگرایی که هدف اخلاق و در نهایت کمال انسان را در سودورزی توأم با لذت می‌داند برآمده از همان دیدگاه اومانیستی است که انسان را از منظر جسمانی او مورد بررسی قرار می‌دهد انسانی که صرفاً مادی فرض شده است و ارتباطی با عالم ماوراء خود ندارد و تا آنجا که می‌تواند باید به کسب لذت در همین دنیا بپردازد هرچند این کسب لذت گاهی به قیمت محدود کردن لذت و آزادی و آسیب رساندن به دیگران بینجامد. بنابراین نظریه اخلاقی که انسان را از انسانیت ساقط می‌سازد و او را به سوی توحش سوق می‌دهد و در مقابل نظریات رقیب (انتقادات سایر مکاتب اخلاقی) رنگ می‌بازد و در برابر آنها از نسبت برخوردار است و در یک

کلام دشمن کمال و هویت انسانی است چگونه می‌تواند نقش راهبری را ایفا کند که قصد تعالی انسان را دارد. میان لذتی که هدف سودگرایی اخلاقی است با کمالی که هدف هویت انسان متعالی است سختی وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

بررسی جایگاه لذت از منظر جهان‌بینی توحیدی و سودگرایی اخلاقی در صدد تمایز میان دو جنبه وجودشناسی و معرفت‌شناسی کمال انسان است و در جستار خود به این دیدگاه رهنمون می‌گردد که از نظر وجودی کمال انسان همان تجرد عقلانی است که بر معرفت و لذت ناشی از آن حقیقت، مقدم است اما از نظر معرفت‌شناسی و با توجه به ذهن فاعل شناسا تقدم و تأخر موارد فوق معکوس می‌گردد یعنی از منظر یک انسان توحیدی که سطح معرفتی او کاملاً رشد نیافته است ابتدا تصور لذت است که او را به سوی معرفت آن امر لذیذ سوق می‌دهد و سپس او را گام به گام به تجرد عقلانی نزدیک می‌سازد اما از دریچه اندیشه فرد کمال‌یافته ابتدا کمال واقعی (جنبه وجودی) نگریسته می‌شود و یافتن آن کمال همان و معرفت به آن و سپس لذت از او همان. از این‌رو پیشوایان دین نیز پس از یافتن محبوب واقعی (لذیذ حقیقی) که قرب به او غایت آنهاست، سخن از معرفت و لذت از مناجات با او به میان می‌آورند و محبت و لذت، فایده رسیدن به چنین غایتی است نه حقیقت کمال، و فایده متأخر از غایت را نمی‌توان هدف قرار داد به همین جهت آنچه را که دین هدف تعالی انسان قرار داده است، بسی فراتر از لذت است و این هدف منطبق با فطرت حقیقی، واحد و تغییرناپذیر انسان است همان فطرتی که دین نیز منطبق با آن حقیقی، واحد و تغییرناپذیر است بنابراین نمی‌توان از منظر دو جهان‌بینی کاملاً متفاوت که یکی اصالتاً جهان‌بینی صحیح است و دیگری جهان‌بینی دروغین مبتنی بر انسان‌محوری است به ترسیم دو هدف متمایز و کاملاً در مقابل هم برای انسان اهتمام ورزید چراکه در جهان‌بینی توحیدی هویت انسان و در جهان‌بینی اومانیستی که در عقب سودگرایی اخلاقی قرار دارد صرف لذت دنیایی انسان که هیچ سختی با هویت انسان ندارد مورد نظر است. البته سود و لذت به عنوان فایده متأخر از غایت دین مورد اشکال نیست بلکه اگر مستقلاً به عنوان کمال انسان در نظر گرفته شود، قابل قبول نیست.

منابع

قرآن مجید

- ابن‌سینا، (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغ.
- _____، (۱۴۱۲)، التعليقات، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- احمدی، بابک، (۱۳۷۷)، معمای مدرنیته، تهران، نشر مرکز.
- انسان و لذت، (بی‌تا)، مؤسسه در راه حق، قم.
- آلمدی، عبدالواحد بن محمد تمیمی، (بی‌تا)، غررالاحکم و دررالکلم، تحقیق المصطفی‌الدرایتی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

- جراحی، سعید، (۱۳۸۹)، بررسی آراء و نظرات فلاسفه نه مکتب جهان درباره انسان، یزد، نشر مفاخر.
- جوادی آملی، عبدالله، الف (۱۳۷۲)، انسان در اسلام، مقدمه و پاورقی حمید پارسا، بی‌جا، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- _____، (۱۳۸۶)، تفسیر انسان به انسان، تحقیق محمد حسین الهی زاده، قم، اسراء.

- _____، ب (۱۳۷۲)، شریعت در آینه معرفت، بی‌جا، نشر فرهنگ‌ی رجا.
- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۴۱)، لغت‌نامه، زیر نظر محمد معین، تهران، دانشگاه تهران.
- دیویس، تونی، (۱۳۷۸)، اومانیسیم، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.
- رهجو، (۱۳۵۸)، حسین، واژه‌نامه اجتماعی - سیاسی اسلام، تهران، قلم.
- ژکس، (بی‌تا)، فلسفه اخلاق، (حکمت عملی)، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران، کتاب‌های سیمیرغ وابسته به انتشارات امیرکبیر.
- ساجدی، ابو الفضل، (۱۳۸۴)، هویت‌شناسی دین در اسلام و غرب، اندیشه‌های فلسفی، شماره ۳، ۵۳-۸۰.
- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، (۱۳۸۹)، سرشت انسان در اسلام و مسیحیت، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۵)، نهایت‌الحکمه، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- الطریحی، فخرالدین، (۱۳۶۲)، مجمع البحرین، تهران، مرتضوی.
- فرانکنا، ویلیام. کی، (۱۳۷۶)، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
- القمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۸۷)، تفسیر القمی، صححه و علق علیه و قدم له طیب الموسوی الجزایری، بی‌جا، منشورات مکتبه الهدی.
- کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۲)، تاریخ فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، سروش.
- کالینسون، دایانه، (۱۳۸۰)، پنجاه فیلسوف بزرگ، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران، عطایی.
- الکلینی الرازی، محمد بن یعقوب، (۱۳۸۸)، الاصول من الکافی، صححه و قابله نجم‌الدین الاملی، قدم له و علق علیه علی اکبر الغفاری، طهران، منشورات المکتبه الاسلامیه.
- _____، (۱۳۷۹)، الروضه من الکافی، طهران، مکتبه الاسلامیه، الطبعة الثانية.
- گون، رنه، (۱۳۴۹)، بحران دنیای متجدد، ترجمه ضیاء‌الدین دهشیری، تهران، امیرکبیر.
- لنکستر، لین و، (۱۳۶۲)، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، تهران، امیرکبیر.
- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳)، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- محقق داماد، مصطفی، (۱۳۷۸)، دین، فلسفه و قانون، به کوشش علی دهباشی، تهران، سخن: شهاب ثاقب و انتشارات سخن، ۱۳۷۸.
- محمدی ری‌شهری، محمد، (۱۳۹۳)، انسان‌شناسی از منظر قران و حدیث، تهران، چاپ و نشر دارالحدیث.
- مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۴)، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- معین، محمد، (۱۳۷۱)، فرهنگ فارسی، تهران، امیرکبیر.
- مک ایتتایر، السدر، (۱۳۷۹)، تاریخچه فلسفه اخلاق، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، حکمت.
- ملاصدرا، (۱۴۲۳)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- نهج البلاغه، (بی‌تا)، ترجمه و شرح علینقی فیض الاسلام، بی‌جا، بی‌نا.
- Feldman, Fred , (2001) Hedonism, in Encyclopedia of Ethics, ed. Lawrence C. Becker, Routledge.