

## بررسی تطبیقی انسان‌شناسی مدرن و آموزه‌های نبوی (ص)

مرتضی امامی<sup>Ø</sup>

### چکیده

انسان‌شناسی شاخه‌ای از هستی‌شناسی است که از حیث تبیین هویت واقعی انسان، پشتوانگی نظام‌های اخلاقی و اجتماعی و نیز معنابخشی به زندگی اهمیتی بسزا دارد. انسان‌شناسی مدرن که عمدتاً در دیدگاه‌های مبتنی بر نگرش‌های پوزیتیویستی، اومانیستی و روانشناسی، متأثر از آموزه‌های اگزستانسیالیستی ظهور نموده است، اگرچه در تفسیر «هویت انسانی»، اندیشه‌ها و جوامع بسیاری را تحت تأثیر قرار داده، تاکنون نتوانسته انسان را از بحران‌های فرارو برهاند. به باور ما، این مهم تنها در آموزه‌های نبوی (ص) و با طرح نظریه «فطرت» و سرشت مشترک انسانی و نیز با به دست دادن تفسیر روشنی از انسان و هویت واقعی او میسر گردیده است. انسان‌شناسی را می‌توان از لحاظ روش‌های متنوع شناختی نظیر تجربی، عرفانی و فلسفی بررسی نمود، اما روش این مقاله مبتنی بر آموزه‌های وحیانی و نبوی است که خود روشی دینی و به زبان جهانی فطرت است.

### واژگان کلیدی

انسان‌شناسی، عقل‌گرایی، فطرت، معناگرایی.

E-mail: [emami31772@gmail.com](mailto:emami31772@gmail.com)

Ø. استادیار دانشگاه شهرکرد.



## مقدمه

سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی أنفسهم حتی یتبین  
لهم أنه الحق. (فصلت، 53)

مسائل بنیادی هستی‌شناسی (جهان‌بینی) شامل سه محور اساسی خدا، انسان و جهان است. در هستی‌شناسی اسلامی، توحید، نگرشی است خداشناسانه و در پاسخ به پرسش «آغاز کدام است؟» و نبوت، نگرشی انسان‌شناسانه با هدف رساندن انسان به سعادت جاودانه است، در پاسخ به سؤال «راه کدام است و راهنما کیست؟» و معاد نیز نگرشی است جهان‌شناسانه و در پاسخ به این پرسش که «انجام کدام است؟» البته بی‌گمان، هم جایگاه عقل و اندیشه‌های فلسفی و عقلی در پاسخ به این پرسش‌ها و هم جایگاه فطرت در شناخت و گرایش به دین، تردید ناپذیر است. در این میان، شناخت انسان و بررسی ابعاد وجودی او - افزون بر نوعی تلازم معرفتی با شناخت خدا - اهمیتی دوچندان دارد؛ چنان‌که می‌توان ضرورت آن را در بسیاری از آیات و سخنان و سیره پیامبر اعظم (ص) به‌روشنی کاوید. برای مثال، روزی مردی به نام مجاشع از پیامبر (ص) پرسید: راه معرفت حق چیست؟ پیامبر در پاسخ فرمود: معرفت نفس. (علامه مجلسی، 1403، ج 70، ص 72)<sup>1</sup> نیز در حدیث مشهور دیگری می‌فرماید: هر کس نفس خویش را شناخت، هر آینه خدایش را شناخته است. (همان، ج 2، ص 32)<sup>2</sup>

موجودی که ذاتاً کمال‌جو، دارنده حب ذات و طالب جاودانگی است، بی‌شک به شناسایی خود می‌پردازد، اما این مهم گاه به دلیل غفلت و خودفراموشی و گاه از خودبیگانگی و خودباختگی نادیده انگاشته می‌شود. درواقع این قابلیت آدمی است که می‌تواند هویت انسانی خویش را بیابد و یا از خود بیگانه شود و کرامت و منزلت خویش را فراموش نماید.

مسأله خودشناسی و در مقابل نیز «خودفراموشی»، با رویکردی مادی و پوزیتیویستی موضوع بحث برخی فیلسوفان بوده است؛ فیلسوفانی نظیر هگلکه مکتب ایدئالیسم عینی را مبتنی بر قانون دیالکتیک بنیان نهاد، یا فوئرباخ که مکتب ماتریالیسم را پی ریخت و یا مارکس، یهودی‌زاده آلمانی که ماتریالیسم دیالکتیک را با بیانی متفاوت مطرح نمود. اما این



دیدگاه‌ها و نیز دیگر نظریه‌هایی که به تفسیر هویت انسان پرداخته‌اند، هرگز نتوانستند با مبانی مادی و تفاسیر مادی‌گرایانه و منافی متافیزیک - که نیازهای روحی و معنوی انسان را تا حد امور مادی تنزل می‌دهند - ایدئال‌های آدمی و هویت واقعی او را تبیین نمایند؛ هویتی که حقیقتی جاودانه و ماهیتی از اویی دارد.

روایت معروف پیامبر اعظم که فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»<sup>3</sup> و سنجش آن با آیه «و لا تكونوا كالذین نسوا الله فأنساهم أنفسهم» (حشر، 19)<sup>4</sup> بیانگر نوعی تلازم هشداردهنده میان «خودشناسی و خداشناسی» و از این سو «خدافراموشی و خودفراموشی» است. در دیگر آیات قرآن نیز می‌توان نکاتی چون توجه و شناخت نفس، خسران و زیان‌های ناشی از خودفراموشی یا خود ارزان‌فروشی، عواقب غفلت از نفس و کرامت انسانی را یافت.<sup>5</sup> در هر حال مسأله «خودشناسی» با وجود تعبیر گوناگون، فرع پذیرش حجیت عقل و گزاره‌های عقلانی و اثبات هویت ثابت و مشترک انسانی (فطرت) است.

#### انسان در اندیشه‌های مدرن بشری

در میان فیلسوفان و اندیشمندان غربی هیوم به اصالت حس و تجربه و شک در ماورای طبیعت و حتی حقایق امور طبیعی معتقد بود.

کانت نیز عقیده داشت مسائل متافیزیکی را نمی‌توان با عقل نظری حل نمود، از این‌رو احکام عقل در این حوزه بی‌اعتبار است. او می‌گفت مسائلی مانند وجود خدا و جاودانگی روح و اراده آزاد را نمی‌توان با برهان عقلی اثبات نمود، اگرچه ایمان به آنها لازمه عقل عملی است. (مصباح یزدی، 1379، ج 1، ص 42).

در قرن نوزدهم و در اوج رواج مادیگری، برخی زیست‌شناسان و پزشکان نظیر فوگت، بوخنر و ارنست هگل بر اصالت ماده تأکید کردند و مارکس و انگلس نیز مهم‌ترین مکتب فلسفی ماتریالیسم را بنیان نهادند. مارکس اصول دیالکتیک را از هگل، و ماتریالیسم را از فویرباخ برگرفت و براساس آن معتقد شد عامل اصلی تحولات جامعه و تاریخ براساس اصول



دیالکتیک و اصول تضاد و تناقض در اقتصاد صورت می‌گیرد و همین منشأ تمام شئون اجتماعی و فرهنگی آدمی است.

در قرن بیستم، ویلیام جیمز روانشناس معروف آمریکایی مکتب تجربه‌گرایی پراگماتیسم (= اصالت عمل) را بنیان نهاد که بعدها جان دیویی و چارلز پیرس آن را گسترده‌تر کردند. وی بر آن بود که تنها قضایایی اصالت و حقیقت دارد که فایده عملی داشته باشد و از قضایای ذهنی تنها آن دسته که نتایج عملی بهتری دارد، دارای معنای حقیقی است. البته جیمز افزون بر تجربیات حسی، تجربیات روانی و دینی را نیز معتبر می‌شمرد و اعتقاد به خداوند قادر و مهربان را برای سلامت روان، سودمند می‌دانست. (همان، ص 53).

شناخت انسان و ابعاد وجودی او از دیرباز کانون توجه اندیشمندان بوده است، اما در انسان‌شناسی مدرن با وجود تلاش‌های گسترده در این زمینه، اندیشمندان بسیاری بر این نکته تأکید دارند که با استفاده از ابزارهای موجود از شناخت انسان در مانده‌اند؛ تا جایی که از آن به بحران انسان‌شناسی نیز یاد می‌کنند. برخی دیگر که رویکردی اومانستی و پوزیتویستی دارند، با انکار روح، معاد و ماورای طبیعت و همچنین با نفی «فطرت» در انسان، به پاره‌ای از تحقیقات و پژوهش‌های علوم انسانی و حتی روانشناسی سمت و سوی دیگر داده و با این جهت‌گیری ناصواب و نامیمون، نتایج زیانباری برای جوامع انسانی در پی آورده‌اند.

در یک بخش‌بندی کلی می‌توان فلاسفه و اندیشمندان بعد از رنسانس را به عقل‌گرایان، تجربه‌گرایان و ایمان‌گرایان افراطی تقسیم نمود. عقل‌گرایان ملاک ارزیابی و شناخت حقایق را فطرت عقل شمرده و تجربه‌گرایان نیز معیار حقیقت داشتن هر چیز را قابلیت اثبات آن به وسیله تجربه دانسته‌اند. اما این در حالی است که ایمان‌گرایان افراطی عقل را در اثبات گزاره‌های دینی بی‌اعتبار می‌دانند.

دکارت، فیلسوف عقل‌گرایی بود که در مقابله با رواج شک‌گرایی و تجربه‌گرایی دوره رنسانس و با اوج‌گیری مخالفت اندیشمندان با عقل و دین، پایه تفکرات فلسفی خود را بر اثبات حقیقت شناخت و حقیقت من درک‌کننده بنا نهاد و گفت: «من شک می‌کنم، پس هستم»؛ بدین معنا که اگر بتوان در حقیقت هر چیز شک کرد، نمی‌توان در وجود خود شک و



نیز وجود خود شک‌کننده تردید نمود و این‌گونه قضایای بدیهی<sup>6</sup> را معیاری برای بازشناسی حقایق تفسیر کرد و از سویی نمی‌توان قضایای حسی و تجربی را نیز - تا آنجا که به کمک براهین عقلی اثبات‌پذیر است - معتبر دانست. اما در اوایل قرن نوزدهم آگوست کنت مکتب تجربی افراطی «پوزیتیویسم» را بنیان نهاد که اساس آن بسنده کردن به داده‌های حسی بود. از دیدگاه وی، قضایای متافیزیکی الفاظی بودند کاملاً پوچ و بی‌معنا.

کنت برای اندیشه‌های بشری سه مرحله قائل بود: یکی مرحله الهی و دینی که حوادث را به علل ماورایی نسبت می‌داد؛ دیگری مرحله فلسفی که علت حوادث را در جوهر نامرئی و طبیعت اشیا می‌کاوید و سرانجام مرحله علمی که به جای جستجو از چرایی پدیده‌ها، به چگونگی پیدایش و روابط آنها با یکدیگر می‌پرداخت. او این مرحله را مرحله اثباتی و تحقیقی می‌دانست. (مصباح یزدی، ج 1، ص 50). کنت سرانجام اگرچه به ضرورت دین برای بشر اعتراف کرد، معبود را «انسانیت» قرار داد و خودش نیز عهده‌دار رسالت آیین انسان‌پرستی گردید و بدین ترتیب پایه‌های مکتب اومانیزم را بنا نهاد.<sup>7</sup>

انکار فطرت و گرایش‌های مشترک انسانی به حقایق چون کمال، پرستش و جاودانگی و همچنین تبیین هویت آدمی بر پایه سودانگاری و اصالت ماده و از سویی نفی ارزش‌های اخلاقی و فضایل معنوی و سعادت جاودانه بشر، از مؤلفه‌های اومانیزم است.

با ظهور دیدگاه «اومانیزم» (= انسان‌مداری) و رواج آن تقریباً اغلب مکاتب فکری، سیاسی و ادبی اروپا و آمریکا تحت‌تأثیر آن قرار گرفت و تا به امروز ملل شرق نیز از تراوش‌های آن بی‌نصیب نمانده‌اند. کمونیزم، سودگرایی، روح‌گرایی اروپایی، شخص‌گرایی، آزادی‌گرایی و حتی پیرایشگری لوتری (مسیحیت پروتستان)، هر یک به گونه‌ای در انسان‌مداری هم‌داستان‌اند و روح اومانیزم در آنها جریان دارد. (رجبی، 1384، ص 44). عقل‌گرایی در اغلب فلاسفه الهی و تجربه‌گرایی و حس‌گرایی در اغلب فلاسفه الحادی، از مؤلفه‌های اساسی این مکاتب به شمار می‌آید.

از دیگر نافیان سرشت انسانی (فطرت)، وجود‌گرایان (اگزیستانسیالیست‌ها) هستند. اگزیستانسیالیسم و ماتریالیسم دیالکتیک دو واکنش هم‌زمان و متفاوت در برابر مشهورترین



مکتب عقل‌گرایی ایدئالیسم هگل بود. این مکتب که در عرفان شرق و مُثُل افلاطونی ریشه دارد، با کی‌یرکگور مسیحی آغاز گردید و سپس کارل یاسپرس و مارتین هایدگر در آلمان و ژان پل سارتر و مارسل در فرانسه به آن صورتی کاملاً الحادی بخشیدند. اگزیستانس (= هستی انسانی) همان خودی است که در ابتدال زندگی روزانه گم می‌شود و انسان همواره در جستجوی آن است؛ معنایی که در عرفان شرق، هرکس به زبانی از آن یاد می‌کند.

کی‌یرکگور که توسط استادش شلینگ با اندیشه‌های هگل آشنا شد، منطق و فلسفه تاریخ هگل را به شدت مورد انتقاد قرار داد و در مقابل فلسفه کل‌گرایانه هگل، فلسفه فردگرایانه اگزیستانسیالیسم را پی ریخت. او در فلسفه اگزیستانس بر مسؤولیت و اراده آزاد انسان در سازندگی خویش پای می‌فشرد و انسانیت را در گرو آگاهی از مسؤولیت فردی (به‌خصوص مسؤولیت در برابر خدا) می‌دانست. او در مقایسه میان ایمان و عقل‌گرایی، ایمان را برگزید و معتقد بود ذات آدمی با ایمان تحقق می‌یابد.

اما سارتر - دیگر فیلسوف اگزیستانس - در «اصالت بشر»، با نفی خدا، طبیعت و فطرت، آزادی را برای انسان هدیه آورد. بر این بنیاد، آدمی آزاد است تا خودش طرح بریزد؛ چراکه او مسؤول وجود خویش است و حتی بدان ملتزم می‌باشد. انسان با انتخاب خود ارزش می‌آفریند و با این التزام، اخلاق جدیدی شکل می‌گیرد و بدین طریق قضاوت درباره دیگران امکان می‌یابد. سارتر می‌خواهد بیاموزد که انسان بزرگ‌تر و بی‌تاب چگونه می‌تواند در این دنیای بی‌خدا، بر خود تکیه کند و بی‌خدا زندگی کند.

پس از انقلاب صنعتی و ظهور مکاتب اومانستی و پیشرفت‌های نسبی علم روان‌شناسی، نظریات روان‌شناس و روانکاو مشهور، زیگموند فروید<sup>8</sup> رواج یافت. او در خانواده‌ای یهودی در شهر فرایبورگ چک‌واسلواکی به دنیا آمد و با وجود آشنایی با متون یهودی و معارف مسیحیت، از ابتدا تا پایان عمر ملحد بود. فروید که ریشه همه مشکلات و بیماری‌های عصبی و روانی و نابسامانی‌های اجتماعی و فرهنگی انسان را مربوط به ناخودآگاه و سرکوب‌غرایز و عقده‌های روانی ناشی از آن می‌دانست، با تبلیغات بسیار در کوتاه مدت توانست بسیاری از مسائل اجتماعی و سیاسی و مقررات حقوقی جوامع مختلف را تحت‌تأثیر قرار دهد.



بر اساس نظریات فروید، «دین از هیجان‌ات و تعارض‌هایی نشئت می‌گیرد که در گذشته کودکی انسان ریشه دارد و به نحو عمیقی در زیر سطح عقلانی و طبیعی شخصیت قرار دارد و همچون روان‌رنجوری‌های عصبی کودکان از عقدهٔ ادیپ<sup>9</sup> ناشی می‌شود.» اندیشهٔ خدا نیز فراقنی خواسته‌ها و تمایلات ناخودآگاه است. در این صورت خداوند پدیده‌ای روانی است که محصول خیال خام و در یک کلام برآمده از پندار یا توهم است. (گروهی از نویسندگان، 1381، ص 208)

فرویدی‌ها معتقدند: «انسان مثل همهٔ حیوانات دیگر فقط از گرایش غریزی به کاهش تنش‌ها برانگیخته می‌شود. این گرایش را نیازهای حیاتی برآورده نشده پدید می‌آورد. رفتار انسان از اصل میل به لذت و گریز از رنج پیروی می‌کند. حتی رفتاری که به نظر می‌رسد بر پایهٔ اهدافی والاتر برانگیخته شده باشد، در واقع بیانگر تعالی گرایش‌های پست‌تر است.» (رجبی، 1384، ص 146)

#### انسان‌شناسی مدرن و بحران‌های فرارو

تناقضات آشکار حوزهٔ عمل و اندیشه در جوامعی که در آن گرایش‌های اومانیستی رواج دارد، خود حاکی از عدم پایداری این جوامع به آموزه‌های اومانیستی است؛ تا آنجا که برخی از اندیشمندان گفته‌اند: «امکان ندارد به جنایتی فکر کنیم که به نام انسانیت انجام نگرفته باشد.» چنان‌که اشارت رفت، نقطهٔ مشترک اغلب این نظریات آن بوده که برای آدمی ماهیت و سرشتی انسانی و فراحوانی قائل نیستند و به همین رو هرگز نتوانستند انسان را با هویت واقعی خویش آشنا نمایند که البته پیامد شوم این از خود بیگانگی نیز افسردگی‌ها، اضطراب‌ها، پوچ‌انگاری، روزمرگی ملالت‌آور، مسؤولیت‌گریزی، بی‌تعهدی نسبت به سایر انسان‌ها و نیز گریز از وظایف انسانی است. آمار حیرت‌انگیز بسیاری از ناهنجاری‌های روحی و اجتماعی در جوامع صنعتی غرب، این کشورها را به اصلی‌ترین کانون بحران هویت در عصر حاضر بدل کرده است.





بیهودگی و پوچی زندگی از دیگر بحران‌هایی است که انسان‌شناسی مدرن تاکنون از درمان آن عاجز مانده، از این‌رو معنایابی زندگی یکی دیگر از ضرورت‌های انسان‌شناسی است که به شدت متأثر از تصویرهای ذهنی آدمی از خود و نوع جهان‌بینی اوست. خلأ معنا در زندگی منشأ بسیاری از بیماری‌های روانی است. به همین روی، بدیهی است انسان معتقد به غایت‌مندی آفرینش، با آن کس که خود و جهان را پوچ و سرگردان می‌انگارد، کاملاً متفاوت است. این در حالی است که مباحث مربوط به انسان‌شناسی و فرضیه‌های مرتبط با آن در دین و آموزه‌های نبوی، افزون بر معنابخشی به زندگی و تعیین خط‌مشی انسان در جهان و طبیعت (به‌عنوان دیگر مبادی علوم انسانی) بدانها سمت و سوی الهی نیز می‌بخشد.

### ضرورت شناخت هویت انسانی و خودسازی در آموزه‌های نبوی (ص)

بی‌گمان تمام تلاش‌های آدمی - اعم از پیشرفت‌های علمی، صنعتی، کشاورزی و جز اینها - برای تأمین منافع اوست. از این‌رو، شناخت خود انسان و آغاز و انجام او در اولویت است؛ زیرا بدون این شناخت و درک ارزش واقعی آدمی، سایر شناخت‌ها و پیشرفت‌ها بیهوده و بی‌نتیجه خواهد بود. البته بدیهی است اهداف نهایی انسان، بسته به میزان درک و شناخت او از خود و جهان پیرامونش است. کسی که خویشتن را تنها در حد غرایز و تمایلات مادی می‌شناسد، منتهای همت او نیز در همین حد است و از این‌سو هر که خود را از خدا و برای خدا می‌داند، آشکار است که منتهای هدف او بر همین بنیاد شکل می‌گیرد.

قرآن به حکم اینکه آدمی را به شناخت خود، جهان، خدا و تاریخ دعوت کرده و در داستان حضرت آدم نیز او را شایسته تعلیم همه اسماء الهی (حقایق عالم) شمرده و از سویی به این دلیل که در مواردی علم بشر را از علم پروردگار دانسته (ولا یحیطون بشیء من علمه إلا بما شاء)، می‌توان دریافت که شناختن معنای وجود انسان ممکن است. (مرتضی مطهری، 1375، ج 2، ص 229). شناختن و ساختن خود انسانی در آموزه‌های نبوی آن‌چنان پر قدر است که پیامبر اعظم (ص) از آن به جهاد تعبیر کرده: «برترین جهاد آن





آست که آدمی برای اصلاح خویش با هواهای نفسانی خود مبارزه کند.» (کنز العمال، ج 4، ص 430)

### عقل‌گرایی از دیدگاه پیامبر (ص)

در میان حیوانات، انسان نوع ممتازی است که نه ادراکات او منحصر به ادراکات حسی است و نه اراده‌اش تابع غرایز طبیعی اوست، بلکه قوه دیگری به نام عقل دارد که باید با به‌کارگیری آن در حوزه شناخت و عمل، به سعادت و کمال حقیقی رسد.

بی‌گمان در آموزه‌های نبوی بر خودگرایی تأکید می‌رود؛ چنان‌که برای مثال، پیامبر (ص) می‌فرماید: «قوام هر انسانی به عقل اوست و کسی که از عقل بهره‌ای ندارد، دیندار نخواهد بود.» (علامه مجلسی، 1403، ج 1، ص 94)<sup>10</sup> نیز در روایتی دیگر از قول خداوند فرمود: «به عزت و جلالم سوگند! مخلوقی بزرگ‌تر و فرمانبرتر از عقل نیافریدم.» (حرانی، 1398، ص 16). درباره عبادت نیز در جایی می‌فرماید: «بنده نماز می‌خواند... اما از نمازش آن مقدار که تعقل نموده، قبول می‌گردد.» (علامه مجلسی، 1403، ج 84، ص 249)<sup>11</sup> همچنین حضرت فرمود: «خداوند به چیز دیگری به اندازه تعقل عبادت نگردید.» (همان، ج 69، ص 395)<sup>12</sup>

گاه مراد از عقل، عقول مجردی است که در فلسفه و کلام به صورت برهان و دلیل بروز می‌کند و گاه نیز منظور از آن عقول تجربی است که در تجربیات و علوم طبیعی به کار می‌آید و زمانی هم مراد، عقل ناب است که از عهده عرفان نظری برمی‌آید و در آموزه‌های نبوی نیز مقصود همه مواردی است که سبب یقین و اطمینان عقلایی می‌گردد.

نکته دیگر اینکه، عقل نیز همانند حق و باطل و یا حسن و قبح، معنای ارزشی دارد و به همین رو از یک سو به حق و باطل در حکمت نظری و از سوی دیگر به حسن و قبح در حکمت عملی مربوط است. (جوادی‌آملی، 1386، ص 28)

بنابراین برحسب تفاوت نگرش به هستی، انسان و حقیقت، واژه عقل معانی متفاوت خواهد داشت. برای مثال، مشرکان پیامبر (ص) را مجنون می‌خواندند و قرآن نیز آنان را فاقد عقل می‌شمرد: «إِن هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (فرقان، 44). همچنین



بسیاری از فلاسفه، عقل را به دلیل کثرت معانی آن مشترک لفظی خوانده‌اند (ملاصدرا، ج 3، ص 419)، اما برخی نیز معتقدند می‌توان برای آن جامع انتزاعی ترسیم کرد که در تمام مکتب‌ها به یک معنا به کار رود، هرچند مصداق‌ها تفاوتی بسیار دارند. (جوادی‌آملی، 1386، ص 30).

دیگر نکته آنکه، «عقل در عالم تشریح احکام دینی از خود مطلبی برای ارائه ندارد، بلکه فقط می‌تواند منبعی برای درک احکام الهی باشد. اینکه گفته می‌شود عقل حکم می‌کند، یعنی حکم خدا را می‌فهمد، وگرنه عقل، خواه در بود و نبود (یعنی حکمت نظری) و خواه در باید و نباید (یعنی حکمت عملی) فاقد حکم است. حاکم واقعی آن است که گذشته از علم مطلق و آگاهی همه‌جانبه به ملاک‌های دنیا و آخرت، یعنی حکمت نظری، اگر به دستور او عمل نشود، بتواند عتاب و عقاب کند و این امر از عقل برنمی‌آید. تنها کار عقل درباره عاصیان، تقبیح و مذمت آنهاست و حکم به حسن عدل و قبح ظلم، غیر از حکم مولوی و تشریحی است.» (همان، ص 40).

یکی از تفاوت‌های آشکار اسلام و مسیحیت در میزان اعتباری است که به عقل داده‌اند؛ بدین بیان که برخلاف اسلام، ایمان‌گرایی مسیحیت - با دو دیدگاه افراطی و معتدل - بر آن است که اعتقادات دینی نباید بر پایه‌های عقلانیت استوار گردد. در دیدگاه افراطی، معیارهای عقلانی در تضاد با ایمان قرار دارد، اما در دیدگاه معتدل، معیارهای عقلانی فاقد صلاحیت ارزیابی ایمان است، هرچند با آن تقابلی نیز نداشته باشد. سورن کی‌یرکگور، مدافع دیدگاه نخست است و لودویگ ویتگنشتاین نیز مدافع دیدگاه دوم. کی‌یرکگور می‌گوید: «ایمان دقیقاً تناقض میان شور بی‌کران روح و عدم‌یقین عینی است. اگر من قادر باشم خداوند را به نحو عینی دریابم، دیگر ایمان ندارم، اما دقیقاً از آن رو که بدین کار قادر نیستم، باید ایمان بیاورم.» (پترسون، 1376، ص 80). این دسته از فلاسفه معتقدند ایمان نوعی جهش باطنی به سوی گزاره‌های دینی است، بی‌آنکه هیچ‌گونه سنجش عقلانی داشته باشد.



اشکال اساسی این دیدگاه آن است که اگر معیارهای عقلانی فاقد اعتبار باشند، دیگر راهی برای انتخاب و بازشناسی گزینه‌های توحیدی از گزینه‌های غیرتوحیدی و باورهای موهوم و خرافی وجود نخواهد داشت.

اگرچه عقل و حجیت آن در حوزه‌های شناخت و عمل مورد تأکید پیامبر(ص) است و یکی از منابع معرفتی و کاشف محتوای اخلاقی، اعتقادی، فقهی و حقوقی گزاره‌های دینی به‌شمار می‌رود، خود عقل اعتراف دارد که با محدودیت‌های بسیاری روبه‌روست و در بسیاری از حوزه‌ها نیز توان راهیابی ندارد. بنابراین آنچه می‌توان در نقد اومانیزم و دیگر مکاتب عقل‌گرا بیان داشت، افراط در عقل‌گرایی است.

#### فطرت و جایگاه آن در آموزه‌های نبوی (ص)

امام باقر(ع) در خصوص این روایت از پیامبر(ص) که فرمود «کل مولود یولد علی الفطره» چنین می‌فرماید: «یعنی المعرفه بأن الله عزوجل خالقه» (کلینی، 1365، ج 2، ص 13)؛ بدین معنا که هر نوزادی با این معرفت و آگاهی که خداوند آفریننده اوست، متولد می‌شود. قرآن نیز بر سرشت مشترک انسانی که همانا فطرت الهی است، تأکید نموده و با طرح نظریه فطرت بر آن است تا زندگی پرابهام آدمی را معنا نماید:

فأقم وجهك لمدین حنیفا فطره الله الی فطر  
الناس علیها لا تبدل خلق الله...؛ (روم، 30). پس روی  
خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن. این فطرتی است که خداوند، انسان‌ها را  
بر آن آفریده؛ دگرگونی در آفرینش الهی نیست...

آیه فطرت بر این نکته اشاره دارد که خداوند خمیرمایه آدمی را آن‌گونه آفریده که به مقتضای فطرتش توجه و گرایش به دین داشته باشد و «جهانی بودن زبان قرآن کریم و اشتراک فرهنگ آن، در چهره اجتماع دلبذیر سلمان فارسی، صهیب رومی، بلال حبشی، اویس قرنی و عمار و ابوذر حجازی [و] در ساحت قدس پیامبر... [با] شعار أرسلت إلی



الأبيض و الأسود و الأحمر (علامه مجلسی، ج 16، ص 323)<sup>13</sup> ... متجلی است؛ زیرا در پیشگاه وحی و رسالت که ظهور تام وحدت خدای سبحان است، «کثرت صورت» محکوم «وحدت سیرت» است و تعدد زبان، نژاد و اقلیم، عادات و آداب و دیگر عوامل گوناگون بیرونی، مقهور اتحاد فطرت درونی است.» (جوادی آملی، 1379، ج 1، ص 33).

فطرت یکی شناخت‌هایی است که مقتضای خلقت آدمی است و همچنین میل و گرایش است که لازمه آفرینش اوست. دلیل قرآنی در حوزه شناخت‌های فطری آیه «الست بربکم قالوا بلی» (اعراف، 172) است و دلیل عقلی آن نیز وجود مرتبه‌ای از علم حضوری<sup>14</sup> نسبت به علت هستی بخش است که در همه انسان‌ها وجود دارد، هر چند نتوانیم این ادراک را ناآگاهانه و یا از سر ضعف به درستی تفسیر کنیم. البته فطرت، با تکامل نفس، توجه قلب و عبادات تقویت می‌شود و در اولیای الهی به درجه‌ای از آشکاری می‌رسد که خدا را از هر چیزی روشن‌تر می‌بینند؛ چنان‌که در دعای عرفه می‌خوانیم: «کیف یستدل علیک بما هو فی وجوده مفتقر الیک أیکون لغيرک من الظهور ما لیس لک حتی یکون هو المظهر لک.» (مصباح یزدی، 1379، ج 2، ص 359)<sup>15</sup> ناگفته نماند گاه نیز منظور از شناخت فطری خداوند، علم حصولی است که مراد از آن بدیهیات اولیه و یا برخی از بدیهیات ثانویه هستند که نیازمند نوعی استدلال‌اند، اما استدلالی بسیار سهل و نزدیک به بداهت؛ بدین معنا که هر کس می‌تواند با عقل و بدون تعلیم و براهین پیچیده به وجود خداوند آگاه شود.<sup>16</sup>

واژه فطرت که اول بار در قرآن به کار رفته، مانند طبیعت و غریزه به معنای ویژگی‌های مشترک انسان در اصل خلقت است. البته فطرت از غریزه آگاهانه‌تر است؛ یعنی انسان خود می‌داند که فطریاتی دارد. (مرتضی مطهری، 1375، ج 3، ص 451) از جمله این فطریات، نیک‌اخلاقی و نیز خوددین و پرستش و یا حس دینی است که در همه آدمیان وجود دارد. (همان، ص 467).



قرآن به کرات آدمی را با پرسش‌هایی روبه‌رو می‌کند تا از فطرت او پاسخ بگیرد. برای مثال می‌پرسد: «هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون؛ آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسان‌اند؟» (زمر، 9) یا «هل جزاء الاحسان إلا الاحسان؛ مگر پاداش احسان جز احسان است؟» (الرحمن، 60).  
حس پرستش، حقیقت‌جویی، زیبایی‌طلبی، کمال و فضیلت‌خواهی و میل به جاودانگی نیز این‌گونه است.<sup>17</sup> دیگر فطریات نیز شناخت‌ها و ادراکاتی‌اند که از جمله بدیهیات اولیه به‌شمار می‌روند؛ همچون قضایای «محال بودن جمع و رفع نقیضین» و یا «محال بودن تقدم شیء بر خودش»، بدیهیات حسی که بداهت خود را از قوای حسی می‌گیرند (مانند اعتقاد به شیئی که مورد مشاهده است) و نیز درک حسن و عدالت و زشتی ظلم.

سومین میدان طبیعت مشترک انسانی، «توانش‌های ذاتی» است؛ نظیر قدرت خودسازی، فراگیری زبان و تفهیم و تفاهم از طریق نمادهای اعتباری و نیز استعداد رسیدن به مدارج عالی کمال. (رجبی، 1384، ص 126). بدیهی است مراد از وجود این شناخت‌ها، گرایش‌ها و توانش‌ها در انسان، وجود بالقوه آنهاست که به‌تدریج شکوفا می‌شود و متأثر از عوامل محیطی، تربیتی و وراثتی است. شواهد گوناگون دیگری نیز بر فطری بودن خداگرایی دلالت دارد؛ مانند:<sup>18</sup>

1. دوام اعتقاد مذهبی و ایمان به خدا در طول تاریخ بشر؛ چنان‌که ویل دورانت می‌گوید: این باور کهن و درستی است که دین، نمودی است دربرگیرنده همه آدمیان. کاوش‌های انجام شده درباره انسان‌های قبل از تاریخ، گواهی است بر این مدعا.<sup>19</sup>

2. ناکام ماندن برخی برای محو مذهب و آثار مذهبی؛

3. روانکاوان و روانشناسان می‌گویند بررسی ابعاد روح انسان نشان می‌دهد یک بعد اصیل آن، مذهبی و یا به تعبیر آنها قدسی و یزدانی است. آنان گاه این بعد مذهبی را سرچشمه ابعاد دیگر دانسته‌اند.

4. پناه بردن انسان در سختی‌ها به یک نیروی مرموز ماورای طبیعی. عمومیت این پدیده را می‌نمایاند. قرآن نیز به کرات مشکلات فراروی آدمی را زمینه شکوفایی حس مذهبی



می‌داند: «و اذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين؛ هنگامی که بر کشتی سوار می‌شوند [و در میان دریا گرفتار می‌گردند]، خدا را با اخلاص می‌خوانند.» (عنکبوت، 56)

از دیگر ویژگی‌ها و توانش‌های فطرت، آگاه بودن آدمی از زشتی و پاکیزگی اعمال خویش است: «و نفس و ما سويها فإلهمها فجورها و تقويها.» (شمس، 7 و 8)

### معنای زندگی و خلأ آن در انسان‌شناسی مدرن

قرآن از زندگی سراسر معنا، به «حیات طیبه»، «سعادت»، «فلاح» و «فوز» یاد کرده است: «من عمل صالحاً من ذكر او أنثي و هو مؤمن فلنجيئنه حيوة طيبة؛ هر کس - از مرد یا زن - کار شایسته کند و مؤمن باشد، قطعاً او را با زندگی پاکیزه‌ای حیات [حقیقی] بخشیم.» (نحل، 97)؛ «و اتقوا الله لعلکم تفلحون؛ و از خدا پروا کنید، باشد که رستگار شوید.» (آل عمران، 130)؛ «رضي الله عنهم و رضوا عنه ذالك الفوز العظيم؛ خدا از آنان خشنود است و آنان نیز از او خشنودند. این است رستگاری بزرگ.» (مائده، 119). بی‌گمان رضایتمندی از خداوند و آنچه او تقدیر نموده، مقام رفیعی است که اولیای الهی خواهان آن‌اند: «و رضي من العيش بما قسمت لي.»<sup>20</sup>

فروید ریشه‌پیشانی‌ها را در اضطراب‌های حاصل از انگیزه‌های ناآگاه می‌دانست، اما ویکتور فرانکل، روان‌شناس معروف اتریشی - که خود از شاگردان وی بود - این دیدگاه را نمی‌پذیرفت.

..این مسأله باید کاملاً روشن شود که هیچ انگیزه اخلاقی و حتی مذهبی به‌مانند آنچه به‌عنوان غرایز اصلی نامیده‌ایم، وجود ندارد. فرد هرگز به سوی رفتار اخلاقی رانده نمی‌شود، بلکه اوست که تصمیم می‌گیرد رفتاری سزاوار داشته باشد. شخص این کار را برای خشنودی انگیزه اخلاقی خود و رضایت وجدان نمی‌کند، بلکه آن را



به عللی و سببی و دلیلی انجام می‌دهد که به آن اعتقاد دارد و خود به آن وابسته است؛ به‌خاطر کسی که دوست دارد، یا خدایی که می‌پرستد. (فرانکل، 1375، ص 68).

او که خود مؤسس کلینیک‌های معنادرمانی (لوگوتراپی) در وین و دیگر شهرهای اروپاست، ضمن انتقاد از فروید می‌نویسد: «تلاش برای جستن معنایی در زندگی، اولین نیروی محرکه و انگیزنده هر فرد است... مطمئناً در اینجا دیگر بشر را نمی‌توان به‌عنوان موجودی انگاشت که نگرانی اصلی وی ارضای سائق‌ها و غریزه‌هاست... [او] تنها به دلیل وجود این موضوع، نهاد، خود و فراخودش را آشتی می‌دهد. همچنین نمی‌توان واقعیت انسان را صرفاً نتیجه روند شرطی شدن و بازتاب‌های شرطی دانست. در اینجا بشر به‌عنوان موجودی در جستجوی معنا تلقی می‌شود؛ جستجویی که به نظر می‌رسد بی‌نتیجه ماندن آن مسؤول بسیاری از بیماری‌های روانی دوران ما باشد. خلأ وجود یا تهی‌زدگانی پدیده بسیار گسترده و متداول زندگی امروزی است. این خلأ وجود به صورت ملالت و بی‌حوصلگی ظاهر می‌شود و گفته شوپنهاور را به یاد می‌آورد که گفت: انسان، جاودانه محکوم است که میان دو قطب متضاد بی‌حوصلگی و هیجان در کشش باشد.» (فرانکل، 1375، ص 72).

آلفرد آدلر، دیگر روانشناس معروف اتریشی می‌گوید:

روانشناسی فردی، ضرورت اصل غایت و غرض را برای فهم کردن پدیده‌های روانی به‌طور قطع و یقین و با تأکید فراوان اعلام می‌دارد. علت‌های غیرغایی، قدرت‌ها، غریزه‌ها، سائقه‌ها و نظایر آنها، توجیه‌کننده و مبین رفتار نیستند. این عنوان فقط به غایت و غرض نهایی اختصاص دارد. تجارب گذشته، رنجوری‌ها، رشد مکانیسم‌های جنسی و... چیزی را روشن و مدلل نمی‌سازند، بلکه دورنمایی که در آن این چیزها منظور هستند و طریقی که فرد آدمی به آنها می‌نگرد و همه زندگی را تابع هدف نهایی قرار می‌هد، می‌تواند این کار را انجام دهد. (کلانتری، 1385، ص 29).

برای یافتن معنای زندگی از نگاه پیامبر (ص) باید به جهان‌بینی قرآن توجه نمود. برای مثال، در قرآن بدین موارد برمی‌خوریم: هستی به عبث آفریده نشده: «... و یتفكرون





فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا...؛ و در آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌اندیشند که پروردگارا! اینها را بیهوده نیافریدی...» (آل عمران، 191)؛ انسان موجودی دارای کرامت است: «و لقد کرّمنا بنی آدم؛ و به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم...» (اسراء، 70)؛ نقش انسان در هستی نیز رسیدن به کمال و رشد و بازگشت به عبودیت است: «و ما أمرّوا الا لیعبدوا إلهها و احد؛ مأمور نبودند، جز اینکه خدایی یگانه را بپرستند که هیچ معبودی جز او نیست.» (توبه، 31). بی‌شک عبادت به معنای عام آن شامل تمام رفتارهای نیکوکارانه نیز هست.

همچنین از منظر قرآن، هستی، ماده، انرژی و قوانین موجود در طبیعت، جملگی نیازمند و محکوم‌اند و از سویی حاکمی را نشان می‌دهند که بی‌مانند و بی‌نیاز و یگانه (اخلاص، 1، 2 و 5) و نامحدود (حدید، 4) است. این ویژگی‌ها خداوند را از دیگر موجودات ممتاز می‌سازد، اما هستند ویژگی‌هایی دیگر که قلب‌ها را از عشق او سرشار می‌گرداند؛ نظیر زیبایی، کمال، بخشندگی و مهربانی. به‌واقع او از ما به خودمان مهربان‌تر، آگاه‌تر و نزدیک‌تر است: «فمن اقرب الیه من حبل الوريد؛ ما از رگ گردن به او [= انسان] نزدیک‌تریم.» (ق، 16). برخی از فلاسفه می‌گویند: همان‌گونه که شدت بُعد موجب خفاست شدت قرب نیز این چنین است. اگر خورشید از ما بسیار دور شود، قابل رؤیت نیست و همچنین است اگر به آن بسیار نزدیک شویم. ذات خداوند نیز به همین سان است: «یا من هو اختلفی لفرط نوره؛ ای کسی که از شدت نورانیت از نظر ما پنهان شده‌ای!» گفتنی است فلاسفه برای بیان این قرب فوق‌العاده، ذات خداوند را به «معنای اسمی» و موجودات را به «معنای حرفی» نیز تشبیه کرده‌اند که تفاوت این دو در «استقلال وجود» است.

انسان در بینش و جهان‌بینی اسلامی تنها به این شناخت بسنده نمی‌کند که خدا، انسان و یا جهانی وجود دارد. در واقع شناخت زیبایی، عظمت، شکوه، محبت و بخشش او در آدمی عشق و فنا و توحید می‌آفریند و او را از غیر خدا می‌رهاند و بدین‌رو، با این شناخت و نگرش هم خدا را می‌یابد و هم به او دل می‌بندد؛ چراکه آدمی دلدادۀ زیبایی و کمال، اسیر محبت و احسان و نیازمند دوست و همراه است. انسان از طریق تفکر، به شناخت خود و در نتیجه به شناخت



پروردگار و سرانجام به عشق و ایمان می‌رسد که برترین معنای زندگی است و بدین‌سان به اطاعت و مسؤولیت (تقوا) ره می‌یابد. معرفت عمیق به مفاهیم عمیقی چون «الله، رحیم، حی و قیوم» آدمی را از خودش جدا می‌کند و برای خداوند زنده نگاه می‌دارد و می‌میراند:

لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل  
احیاء عند ربهم یرزقون؛ (آل عمران، 169) هرگز کسانی را که در  
راه خدا کشته شده‌اند، مرده مپندار، بلکه زنده‌اند [و] نزد پروردگارشان روزی داده  
می‌شوند.

ابن مسعود در شأن نزول این آیه از پیامبر اکرم (ص) نقل می‌کند که خداوند به ارواح شهیدان احد خطاب کرد و از آنها پرسید: چه آرزویی دارید؟ آنها گفتند: پروردگارا! ما می‌خواهیم بار دیگر به جهان باز برگردیم و در راه تو شهید شویم. خداوند فرمود: فرمان این است که کسی به دنیا بازنگردد. آنها گفتند: حال که چنین است، سلام ما را به پیامبر (ص) برسان و حال ما را به بازماندگانمان بازگو و آنان را از وضع ما بشارت ده. در این هنگام آیات پیشین نازل شد.

معناجویی نه‌تنها نشان‌دهنده انسانیت بشر است، بلکه همان‌گونه که تئودور کوچن اثبات کرده، معیاری مطمئن برای بهداشت روان نیز به شمار می‌رود؛ چنان‌که جیمز کرامباف و خواهرش رافائل و ریموند شرادر<sup>21</sup> نیز بر این نظریه پای فشرده‌اند. آنها بالاترین میزان معناجویی را در میان افراد انگیزه‌دار و جمعیت‌های حرفه‌ای و تجاری موفق دانسته‌اند. (فرانکل، 1376، ص 29). آلبرت اینشتاین می‌گوید: «شخصی که زندگی خود را بی‌معنا می‌داند، نه‌تنها غمگین است، بلکه برای زندگی کردن نیز مناسب نیست.» فرانکل نیز بر این باور است که امکان ندارد بتوانیم با معضلاتی چون بی‌معنایی، بی‌شخصیتی و نبود انسانیت مقابله کنیم، مگر اینکه بُعد انسانی آدمی را در مفهومی بگنجانیم که از بشر به‌دست می‌دهیم؛ مفهومی که هرگونه روان‌درمانی را - چه در سطح آگاه و چه ناخودآگاه - دربر می‌گیرد. تلاش برای یافتن معنایی در زندگی، نیرویی اولیه است، نه نمودی ثانوی که از تحریک‌گرایی سرچشمه گرفته باشد. او سپس می‌گوید:



پاره‌ای از کارشناسان عقیده دارند که معانی و ارزش‌ها چیزی جز مکانیسم دفاعی بدن، واکنش‌ها و اعتلای هوس‌ها نیست. اما من یکی هرگز حاضر نیستم به‌خاطر واکنش‌ها زندگی کنم و ایمان دارم که انسان می‌تواند به‌خاطر آرمان‌ها و ارزش‌هایش زنده بماند و حتی بمیرد. چند سال پیش در فرانسه مطالعه‌ای انجام گردید و نشان داد که 89 درصد از افراد مورد مطالعه ایمان داشتند که انسان چیزی لازم دارد که به‌خاطر آن زندگی کند و 61 درصد اظهار کردند که در زندگی آنها کسی یا چیزی موجود است که حتی حاضرند به‌خاطرش بمیرند. من این مطالعه را در درمانگاه خود در وین، در بین کارکنان و بیماران اجرا کردم و اختلاف آن با مطالعه‌ای که در فرانسه انجام گردید، فقط دو درصد بود. به عبارت دیگر، این کاوش‌ها نشان داد که معناخواهی و معناجویی در زندگی حقیقت است و نه وهم. (فرانکل، 1375، ص 66)

### معنای رنج و تکلیف در آموزه‌های نبوی(ص)

از دیدگاه وجودگرایان (اگزیستانسیالیست‌ها) زندگی سراسر رنج و بیهودگی است، از این‌رو می‌باید برای آن معنایی در رنج جستجو کرد. معنای رنج در آموزه‌های نبوی برترین تفسیر را از آن خود دارد. وقتی انسان با وضعی اجتناب‌ناپذیر و یا با سرنوشتی روبه‌رو گردید که نمی‌توان آن را تغییر داد، فرصت یافته است که بهترین ارزش انسانی خود را نشان دهد و عمیق‌ترین معنای حیات، یعنی معنای رنج را آشکار سازد؛ زیرا مهم‌ترین امر گرایشی است که ما در برابر رنج برمی‌گزینیم. از آنجا که زندگی دنیوی انسان از درد و رنج جدا نیست، در این جهان کسی سعادتمند است که لذت‌هایش به لحاظ کیفی برتر و از حیث کمی بادوام‌تر باشد. پیامبر اکرم(ص) در این‌باره می‌فرماید: «آن کس که معنای مصیبت را بشناسد، بر آن صبوری ورزد و هر که آن را نشناسد، تنفر جوید.» (علامه مجلسی، 1403، ج 71، ص 83).<sup>22</sup>

در نظریه وجودگرایان درباره انسان و زندگانی او، پذیرش مسؤولیت و تکلیف نیز مورد تأکید است. البته الزامی که از آن سخن می‌گویند، توجیه منطقی ندارد؛ حال آنکه مسؤولیت و تکلیف در توجه به سرشت مشترک انسانی، با فرض پذیرش معاد توجیه عقلانی دارد. در روایت مشهوری از پیامبر اعظم(ص) می‌خوانیم:



ألا كلكم راع و كلكم مسئول عن رعيته فالأمير الذي علي الناس راع و هو مسئول عن رعيته، و الرجل راع علي أهل بيته و هو مسئول عنهم و المرأة راعيه علي بيت بعلها و ولده و هي مسئولة عنهم؛ (صحيح مسلم، ج 3، ص 1459). هر آینه تمامی شما [مسلمانان] مسؤول رعایای خود هستید و امرا مسؤول رعیت خویش‌اند و مردان مسؤول خانواده خود و زنان [نیز] مسؤول خانه و فرزندان‌شان.

### خلأ عشق در انسان‌شناسی مدرن

برخلاف دیدگاه‌های ماتریالیستی و الحادی در تفسیر جهان و طبیعت انسانی، تبیین ترکیبی مادی و غیرمادی از هستی و انسان می‌تواند افزون بر معنابخشی به زندگی، حل بحران معنویت، تأمین نیازمندی‌های مادی و معنوی انسان و فراهم آوردن امنیت و صلح و آزادی - که خلأ موجود در دیدگاه‌های مدرن انسان‌شناسانه است - پدیده مقدس «عشق» را نیز به ارمغان آورد و شعله‌ای دیگر در عالم بیافروخت.

در ازل پرتو حسنش ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

این عشق که راز آفرینش و فلسفه خلقت انسان است، در سرشت مشترک انسانی به ودیعه نهاده شده؛ چنان‌که در حدیثی قدسی - به نقل از پیامبر (ص) - آمده است: «خداوند جل‌ثنا می‌فرماید: به عزت و جلالم سوگند! من مخلوقی محبوب‌تر از بنده مؤمنم نیافرده‌ام.» (علامه مجلسی، 1403، ج 71، ص 158).<sup>23</sup> در قرآن نیز عشق و پرستش از مهم‌ترین گرایش‌های فطری انسان شمرده شده و اصولاً پرستش واقعی پرستشی است که عاشقانه باشد. در قرآن کریم از عشق به «ایمان» تعبیر شده است: «الذین آمنوا أشد حبا لله؛ کسانی که ایمان آوردند، شدیدترین علاقه‌شان به خداوند است.» (بقره، 165). ایمان نیز در فرهنگ قرآن، تصدیق و معرفت قلبی و باطنی است؛ آن‌گونه که بر گفتار و کردار آدمی تأثیر نهد. پیامبر (ص) فرمود: «ایمان، به ادعا و آرزو میسر نگردد، بلکه آن چیزی است که در قلب خالص گردد و اعمال [به آن] گواهی دهد.» (علامه مجلسی، 1403، ج 69، ص 72).<sup>24</sup> این نکته را



می‌توان از آیاتی دریافت که ایمان را به قلب ارتباط می‌دهند: «اولئك كتب في قلوبهم الايمان؛ در دل اینهاست که خداوند ایمان را نوشته است.» (مجادله، 22)؛ «...إلا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان؛ ... مگر آن کس که مجبور شده و قلبش به ایمان اطمینان دارد.» (نحل، 106)؛ «...و لما يدخل الايمان في قلوبهم؛ ... و هنوز در دل‌های شما ایمان داخل نشده است.» (حجرات، 14)؛ «الذين آمنوا و مطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب؛ همان کسانی که ایمان آورده‌اند و دل‌هایشان به یاد خدا آرام می‌گیرد. آگاه باش که با یاد خدا دل‌ها آرامش می‌یابد.» (رعد، 28)

حکما به دو نوع عشق معتقدند: عشق‌های جنسی و عشق‌های روحانی. آنان بر این باورند که نمی‌توان عشق را در گرایش‌های جنسی منحصر نمود؛ زیرا در عشق احیاناً کیفیاتی هست که با جنبه‌های جنسی سازگار نیست. اساساً عشق حقیقی، همواره به نوعی کمال نظر دارد، از این‌رو هر کس کمالش از همه برتر است، به عشق ورزیدن سزاوارتر می‌باشد. در قرآن، عشق و ایمان گرایشی فطری دانسته شده؛ گرایشی که تمامی انسان‌ها دارای آن‌اند:

رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ  
آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا؛ (آل عمران، 193). پروردگارا! ما شنیدیم که  
دعوتگری به ایمان فرا می‌خواند که به پروردگار خود ایمان آورید؛ پس ایمان  
آوردیم.

### نتیجه سخن

در انسان‌شناسی مدرن رایج‌ترین و اثرگذارترین دیدگاه‌ها، هم نظریاتی است که با مبانی پوزیتیویستی و روح اومانستی در فلسفه اخلاق و حقوق اجتماعی رواج یافته و دیدگاه‌هایی که بر مبنای اصالت وجودی و اگزیستانسیالیسم، بر روانشناسی تأثیر نهاده است.

انکار فطرت - به معنای سرشت و گرایش‌های مشترک انسانی - و همچنین نگرش به انسان بر پایه سودانگاری و اصالت ماده و نیز نفی ارزش‌های اخلاقی و سعادت جاودانه انسان و از سوی انکار روح و معاد و ماورای طبیعت، به برخی از پژوهش‌های علوم انسانی و حتی



روانشناسی سمت و سوی ناصواب داده؛ سمت و سوی که با وجود دفاع از انسان و اصالت دادن به او، جوامع انسانی را با بحران‌های بسیاری نیز روبه‌رو کرده است. خلأ عشق و بحران معنویت نیز از دیگر نتایج نامیمون آن است. امروزه انسان مدرن با این پرسش رودرروست که بقا برای چه چیزی؟! آبرکامو در افسانه سیزیف می‌گوید: «در حقیقت فقط یک پرسش جدی وجود دارد و آن اینکه آیا زندگی ارزش زیستن دارد؟» به‌راستی چگونه می‌توان با مبانی مادی و تفسیری مادی‌گرایانه هویت واقعی آدمی و ایدئال‌های او را تبیین نمود؟ آیا می‌توان ابعاد روحی و معنوی انسان را تا حد امور مادی تقلیل داد؟

این مسأله در آموزه‌های نبوی با تبیین واقعی هویت انسانی پاسخ یافته است؛ هویتی جاودانه که ماهیتی خدایی دارد و دارای سرشت و گرایش‌های مشترک انسانی و الهی است. قرآن پژوه ارجمند، مرحوم استاد آیت‌الله معرفت درباره راز آفرینش انسان می‌گوید: راز آفرینش را در آفرینش انسان می‌توان یافت. انسان آفریده‌ای است خداگونه که مظهر تام صفات جمال و جلال الهی است: «إني جاعل في الارض خليفه». (بقره، 30)؛ ودیعه الهی بدو سپرده شده: «إنا عرضنا الامانه علي السموات و الارض و الجبال فأبين أن يحملنها و أشفقن منها و حملها الانسان». (احزاب، 72)؛ تنها او شایسته آن است که به اسماء (حقایق هستی) پی برد: «و علم آدم الأسماء كلها». (بقره، 31)؛ و خداوند او را گرامی داشت: «و لقد كرمنا بني آدم». (اسراء، 70)؛ از آنجا که آدمی را منتسب به خود دانست، او را مسجود ملائک قرار داد: «فإذا سويته و نفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين». (حجر، 29)؛ تمامی نیروهای جهان هستی نیز کاملاً در اختیار او قرار گرفت: «و سخر لكم ما في السموات و ما في الارض جميعا منه». (جاثیه، 13). از این‌رو، تمامی اشیا برای انسان آفریده شده تا وجود خویش را تجلی‌گاه تمامی صفات جمال و جلال حق قرار دهد: «خلقت الاشياء لأجلک و خلقتک لأجلي؛ همه چیز را برای تو [= انسان کامل] آفریدم و تو را برای خود.» تنها آفریده‌ای که شایستگی دارد این چنین جلوه‌گاه حضرت حق قرار گیرد، انسان است و از همین



روست که خداوند در آفرینش او به خود تبریک گفت: «فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (معرفت، 1378، ص 56).

### پی‌نوشت‌ها

1. «دخل علي رسول الله (ص) رجل اسمه مجاشع فقال: يا رسول الله كيف الطريق إلي معرفه الحق؟ فقال (ص): معرفه النفس.»
2. عن النبي (ص): «من عرف نفسه، فقد عرف ربه.»
3. هر کس که نفس خویش را شناخت، هر آینه خدایش را شناخته است.
4. «و شما مؤمنین مانند آنان نباشید که خدا را فراموش کردند و خدا نیز نفوسشان را از یادشان برد.»
5. مانند این آیات: ذاریات، 21؛ حشر، 19؛ بقره، 90؛ انعام، 12 و 20؛ سوره عصر؛ فصلت، 53 و 54.
6. قضایای بدیهی دو دسته‌اند: یکی بدیهیات اولیه که صرف تصور موضوع و محمول برای حکم به اتحاد آنها کافی است و دیگری نیز وجدانیات که برگرفته از علوم حضوری‌اند.
7. آیین انسان‌پرستی که نمونه کامل اومانیسم است، در فرانسه، انگلستان، سوئد و آمریکای شمالی و جنوبی پیروانی یافت که رسماً به آن گرویدند و سپس معابدی نیز برای پرستش انسان بنا نهادند. (محمدتقی مصباح‌یزدی، آموزش فلسفه، ج 1، ص 51).
8. Sigmund Freud.
9. فروید این عقده را با اشاره به اسطوره‌های یونانی، «ادیب» می‌نامد. ادیب شاه در ماجرای پدر خود را می‌کشد و با مادر خود ازدواج می‌کند. فروید معتقد است این اسطوره بیانگر همان آرزوی کودکانه است.
10. «قوام المرء عقله و لا دین لمن لا عقل له.»
11. «إن العبد لیصلي الصلوه... و إنما یکتب للعبد من صلاته ما عقل منها.»
12. «ما عبد الله بمثل العقل.»
13. «برای همه انسان‌ها - اعم از سفید و سیاه و سرخ - مبعوث گردیده‌ام.»
14. در علم حضوری، ذات معلوم نزد ذات عالم حاضر بوده و عالم، وجود عینی آن را شهود می‌کند.
15. «چگونه بر وجودت به چیزی دلیل آرند که خود نیازمند توست؟ آیا تواند چیز دیگری پدیدارتر از خود تو باشد تا او وسیله ظهور تو گردد؟! (دعای عرفه.)
16. شناخت‌های حصولی فطری، یا از بدیهیات اولیه‌اند که به فطرت عقل نسبت داده می‌شوند و یا از بدیهیات ثانویه که در منطق، «فطریات» نام گرفته‌اند. (محمدتقی مصباح‌یزدی، آموزش فلسفه، ج 2، ص 359).
17. «برای اثبات فطرت اگرچه دلایل متعددی وجود دارد، اما به همین دلیل نیز می‌توان اکتفا کرد که «ما آن را در خود می‌یابیم» و این نظیر بدیهیات اولیه است که نیازمند دلیل نیستند... حکمای اسلامی می‌گویند نوزاد وقتی به دنیا می‌آید، هیچ چیز نمی‌داند [و] حتی قضیه بدیهی «کل از جزء بزرگ‌تر است» را هم نمی‌داند؛ چون





- تصوری از کل و جزء ندارد، ولی همین قدر که تصویری از کل و تصویری از جزء پیدا کرد و این دو را برابر هم گذاشت، دیگر بدون نیاز به دلیل و معلم و تجربه حکم می‌کند که کل از جزء بزرگ‌تر است.» (مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج 3، ص 477).
18. بنگرید به: ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج 16، ص 425.
19. جامعه‌شناس معروف، ساموئل کینیک در کتاب جامعه‌شناسی تصریح می‌کند که اسلاف انسان‌های امروزی (انسان نئاندرتال) بی‌شک دارای مذهب بوده‌اند. او سپس برای اثبات این مطلب به آثار به دست آمده در حفاری‌ها اشاره می‌کند؛ آثاری که نشان می‌دهد آنها مردگان خود را با وضع مخصوصی به خاک می‌سپردند و اشیایی همراه آنها دفن می‌کردند که بیانگر اعتقاد آنها به رستاخیز بوده است. (ر.ک: ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج 16، ص 427).
20. «خداوندا! مرا از آنچه در زندگی قسمتم نموده‌ای، خرسند بدار.» (دعای ابوحمزه ثمالی).
21. Raymond R. Shrader.
22. «من يعرف البلاء یصبر علیه، و من لا یعرفه ینکره.»
23. «إن الله جل ثناؤه یقول: و عزتی و جلالی ما خلقت من خلقی خلقا أحب إلي من عبدي المؤمن...»
24. «لیس الایمان بالتحلی و لا بالتمنی و لكن الایمان ما خلص فی القلب و صدقته الأعمال.»
- ### منابع
1. قرآن کریم.
  2. پترسون، مایکل و دیگران، (1376) *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ج 1، تهران، طرح‌نو.
  3. جوادی‌آملی، عبدالله، (1379) *تسنیم*، قم، اسراء.
  4. \_\_\_\_\_، (1386) *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء.
  5. حرّانی، حسن بن علی، (1398 ق) *تحف العقول*، تهران، چاپ اسلامی.
  6. حکیمی، محمدرضا و دیگران، (1360) *الحیاه*، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
  7. رجبی، محمود، (1384) *انسان‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
  8. شولتس، دوان، (1369) *روان‌شناسی کمال*، ترجمه گیتی خوشدل، تهران، نشر نو.



9. صفایی حائری، علی، (1381) روش نقد (نقد اگزیستانسیالیسم)، قم، لیله القدر.
10. فرانکل، ویکتور، (1375) انسان در جستجوی معنی، ترجمه اکبر معارفی، تهران، دانشگاه تهران.
11. \_\_\_\_\_، (1376) فریاد ناشنیده برای معنا، ترجمه دکتر مصطفی تبریزی و علی علوی‌نیا، ج 1، تهران، فراروان.
12. کلانتری، علی‌اکبر، (1385) اخلاق زندگی، قم، نشر معارف.
13. کلینی، محمد بن یعقوب، (1365) اصول کافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
14. گروهی از نویسندگان، (1381) جستارهایی در کلام جدید، ج 1، تهران، سمت.
15. مجلسی، محمدباقر، (1403) بحارالأنوار، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
16. مصباح‌یزدی، محمدتقی، (1379) آموزش فلسفه، ج 2، قم، سازمان تبلیغات اسلامی.
17. \_\_\_\_\_، (1384) خداشناسی در قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
18. مطهری، مرتضی، (1375) مجموعه آثار، تهران، صدرا.
19. معرفت، محمدهادی، (1378) علوم قرآنی، قم، مؤسسه فرهنگی - انتشاراتی التمهید.
20. مکارم‌شیرازی، ناصر، (1382) تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی