

انسان در نگاه اسلام و اومانیسم

عبدالله ابراهیم زاده املی*

چکیده

هم مکاتب مادی و بشری و در رأس آن‌ها اومانیسم، از حقوق و آزادی‌های انسان سخن می‌گویند و هدف خود را تعالی و تکریم او و رساندنش به حقوق و منزلت‌های والای انسانی اعلام می‌کنند و هم ادیان و مکاتب آسمانی و الهی و در رأس آن‌ها، مکتب آسمانی اسلام؛ اما این که کدام‌یک از این دو مکتب انسانی و الهی در ادعای خود راستگوترند، به بررسی واقع بینانه و دور از پیش داوری نیازمند است.

انسان دو بعد جسمی و روحی است ولی اصالت او با روح مجرد است؛ انسان دارای ویژگی‌های فراوانی از جمله، قوه عاقله، قدرت تفکر، توانایی نطق و تکلم، فطرت و گرایش‌های درونی دیگر است. او در تفکر اومانیستی، محور هستی، جایگزین خدا و دین، محصور در دنیا و اهداف دنیایی است و آزادی و اختیار کنترل نشده ای دارد؛ اما انسان در اسلام، دارای روح خدایی، کرامت ذاتی و برخوردار از حقوق و آزادی‌های مدنی در چارچوب تعیین شده دین، و حقوق و آزادی‌های او به بعد مادی و جسمی او محدود نمی‌شود و از آزادی معنوی و حیات آخرتی نیز بهره‌مند است. اهداف او به دنیا محدود نمی‌شود و مسؤولیت پذیر و متعهد به اصول انسانی و اخلاقی است.

واژگان کلیدی: اسلام، اومانیسم، انسان، روح، جسم، حقوق، آزادی‌ها.

* عضو هیأت علمی و کارشناس ارشد فلسفه و کلام پژوهشکده تحقیقات اسلامی سپاه
تاریخ دریافت: ۱۳۸۵/۱۲/۱۳ تأیید نهایی: ۱۳۸۶/۲/۱۷

شناخت انسان و ویژگی‌های ممتاز نهفته در ابعاد وجودی‌اش، اهمیت فراوانی دارد و دانشمندان بسیاری را در رشته‌های گوناگون علمی به خود مشغول ساخته است. انسان پژوهان بر این نکته تأکید دارند که ابزارهای عادی شناخت بشر از پاسخگویی صحیح و کامل به بسیاری از پرسش‌های مهم درباره انسان ناتوانند؛ از این رو، امروزه از «انسان موجود ناشناخته» (کارل، ۱۳۵۴: ص ۵ - ۷ و ۱۷) «بحران انسان‌شناسی»، «بحران روان‌شناسی» (فروم، ۱۳۷۴: ص ۲۲ - ۴۲) و مانند آن سخن می‌گویند.

بر این اساس است که می‌بینیم درباره انسان، نظریه‌های متفاوت و بلکه متضادی ارائه کرده‌اند؛ زیرا یک نظریه می‌گوید: انسان سرشت اهریمنی دارد (فروید گرایان). نظریه دیگری انسان را موجودی معرفی می‌کند که فقط در جهت منافع خود حرکت می‌کند (تجربه گرایان). یا فقط در پی لذت جویی است (لذت گرایان). نظریه‌ای انسان را شرّ بالذات معرفی می‌کند (اتولوژیست‌ها: لوزنتز) و گروه دیگری، انسان را موجودی می‌داند که نه خوب است و نه بد، و خوبی و بدی او تابع اوضاع اجتماعی است (انگزیستانسیالیسم: سارتر) (حلبی، ۱۳۷۴: ص ۱۵۷ و ۱۵۸). این گونه اظهار نظرهای متضاد درباره انسان از سوی مکاتب خود ساخته و انسانی و دانشمندان به ویژه غربی که فزون از شمار است (برای آگاهی بیشتر از جمله ر.ک: بازارگاد، بی‌تا)، دو واقعیت را درباره انسان نشان می‌دهد: نخست آن که انسان موجود بسیار پیچیده‌ای است؛ به طوری که اگر او را «مجهول‌ترین پدیده هستی» از میان موجودات ممکن بنامیم، به گزاف سخن نگفته‌ایم؛ به همین دلیل، شناخت او کاری بسیار دشوار، بلکه به طریق عادی ناممکن است. دوم آن که چنان که مشاهده کردیم، مکاتب بشری و دانشمندان علوم، زبان به اعتراف گشوده، و ناتوانی خویش را از شناخت ابعاد وجودی انسان و رازهای نهفته در نهاد او ابراز داشته‌اند؛ از این رو، چاره‌ای جز آن نیست که در شناخت انسان و ابعاد گوناگون وجود او و اسرار وجودی‌اش از مبدأ آفرینش و منشأ پیدایی او کمک بجویم و به همین منظور دست نیاز به سوی وحی الهی (در جایگاه یگانه منبع مطمئن دیدگاه‌های الهی) دراز کنیم.

در این جهت و به منظور نشان دادن برتری دیدگاه‌های مکاتب الهی از مکاتب بشری درباره انسان، به دیدگاه دو مکتب الهی و بشری درباره انسان به طور خلاصه اشاره

می‌کنیم. از میان مکاتب الهی و وحیانی، دیدگاه‌های مکتب آسمانی اسلام درباره انسان را به طور فشرده می‌آوریم و از میان مکاتب بشری به دیدگاه‌های «اومانیسم» در جایگاه نماینده و نمایانگر مکاتب بشری، درباره انسان اشاره می‌کنیم؛ البته باید توجه داشت که هر یک از این دو دیدگاه در طول تاریخ بشر به صورت نسبی یا مطلق بر جوامع انسانی حاکمیت داشته‌اند که بررسی سیر تاریخی این حاکمیت و نیز بررسی همه جانبه و تفصیلی این دو نوع مکتب نه رسالت این نوشتار است و نه این مقال گنجایش تبیین آن را دارد؛ از این رو، به بررسی واپسین (و کامل‌ترین) دیدگاه‌های دو نوع مکتب الهی و بشری درباره انسان می‌پردازیم؛ چرا که اسلام در جایگاه واپسین و کامل‌ترین دین از سلسله ادیان الهی مطرح است و از میان مکاتب انسانی، «اومانیسم» (انسان‌مداری) نیز از حدود قرن چهاردهم میلادی در جهان غرب رواج یافت و طی شش قرن به ویژه قرن اخیر، اکثر قریب به اتفاق مکتب‌های فکری، سیاسی و ادبی غرب را تحت سیطره خود قرار داد و حتی برخی از پیروان ادیان آسمانی را نیز آگاهانه یا ناخود آگاه به خود جذب کرد.

انسان در نگاه اسلام

در آموزه‌های آسمانی اسلام، پس از مسأله «خدا»، «انسان» محوری‌ترین مسأله به شمار آمده و آفرینش جهان، فرستادن پیامبران و نزول کتاب‌های آسمانی برای رساندن او به سعادت و رستگاری حقیقی، صورت گرفته است (جائیه (۴۵): ۱۳؛ ابراهیم (۱۴): ۳۴؛ آل عمران (۱۳): ۱۶۴؛ بقره (۲): ۱۸۵).

اهمیت انسان و جایگاه ممتازش در اسلام تا آنجا است که پیشوای نخستین مکتب تشیع، حضرت علی علیه السلام، شناخت انسان را مقدمه شناخت خدا دانسته است:

مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ، عَرَفَ رَبَّهُ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۱: ج ۷، ص ۳۸۷).

کسی که خود را بشناسد، خدا را شناخته است.

این حدیث، افزون بر این که جایگاه ممتاز انسان را نشان می‌دهد، دشواری شناخت حقیقت انسان و پی‌بردن به رازهای شگفت‌انگیز وجودی‌اش را نیز می‌رساند. با این وصف، این جا می‌کوشیم گوشه‌هایی از شخصیت و ابعاد وجودی انسان را با استفاده از منابع معتبر دینی و دیدگاه‌های متکلمان و حکیمان اسلامی معرفی کنیم. بحث و بررسی دیدگاه اسلام درباره انسان را در سه بخش به شرحی که می‌آید، ارائه می‌کنیم.

شناسایی ماهیت انسان

آنچه در این مقال به اختصار می‌توان گفت، این است که انسان، از دو بعد یا حقیقت وجودی گوناگون و مستقل از یکدیگر تشکیل شده است که هر کدام آثار و خواص معینی دارند. این دو حقیقت، عبارتند از:

۱. جسم طبیعی، متشکل از عناصر، اجزا و اعضای مادی با فعل و انفعالات فیزیکی و شیمیایی؛
۲. بعد روحی و روانی، انتزاع یافته از سلسله اعصاب با افعال خاص خود (ر.ک: جعفری، ۱۳۴۴: ص ۱۵۷-۱۵۹؛ صدرالمتألهین، ۱۳۷۹: ص ۱۱۰-۱۱۱، همو، ۱۳۶۱: ج ۲، ص ۳۶۷).

روح و جسم، گرچه از لحاظ وجودی از یکدیگر مستقل، و دارای آثار و خواص متمایز و متفاوتی هستند، به دلیل ارتباط تنگاتنگ و بلکه وابستگی شدیدشان به هم، در یکدیگر تأثیر و تأثر دارند و مکمل هم هستند؛ به طور مثال، تأثیر شدید روحی، جاری شدن اشک از غدد چشمی را همراه دارد و با خالی شدن معده، احساس گرسنگی به انسان دست می‌دهد (همان).

روح بر خلاف تصور مادی گرایان، نه تنها وجود دارد، بلکه از ماده برهنه یا پیراسته است و بالاتر از این، اصل و اساس انسان را تشکیل می‌دهد (زمر (۳۹): ۴۲؛ سجده (۳۲): ۱۱؛ نحل (۱۶): ۷۰) و مدیر و مدبّر بدن عنصری نیز هست، و به لحاظ تعلقش به بدن مادی، به آن «نفس» گفته می‌شود (ر.ک: عبید، [بی تا]: ص ۱۵ - ۲۰؛ حسن زاده آملی، ۱۳۶۳: ص ۳۲۹).

این که ماهیت نفس انسانی چیست، فیلسوفان بزرگ اسلامی مانند بوعلی سینا و صدر المتألهین معتقدند که انسان، توانایی شناخت اشیا و موجودات و از جمله «نفس» را ندارد. ما فقط برخی از خواص اشیا و نفس را می‌توانیم بشناسیم. * صدرالمتألهین نیز در جلد هشتم اسفار همین نظر را تأیید کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸: ص ۳۴۳-۳۴۴). بر این

* قسمتی از عبارات ابن سینا در تعلیقات چنین است: الوقوف علی حقایق الاشیاء لیس فی قدرة البشر و نحن لا نعرف من الاشیاء الا الخواص و الاعراض و لا نعرف الفصول المقومه لكل واحد منها الداله علی حقیقته بل نعرف انها اشیاء لها خواص و اعراض... (ر.ک: ابن سینا، ۱۹۷۳م: ص ۳۴ و ۱۳۷).

اساس، آنچه از عبارات شیخ رئیس در تعریف نفس انسانی بر می آید، این است که او، نفس را قوه یا صورت یا کمال فعاله‌ای می‌داند که فاعل به قصد و اختیار بوده و قصد و اختیار او کثیر، و افعال او نیز کثیر است. اگر این قوه فعاله، افعالش را همراه با تعقل و تفکر انجام دهد، همان نفس ناطقه انسانی است در غیر این صورت، اگر صرفاً افعال او ناشی از قوه شهویه و غضبیه باشد، نفس حیوانی است (ابن سینا، ۱۳۷۱ق: ص ۵۱).

آنچه صدر المتألهین در باب تعریف «نفس انسانی» گفته، به اجمال چنین است: او نفس را به سه قسم نباتی، حیوانی و انسانی تقسیم می‌کند و در تعریف نفس نباتی گفته است: نفس نباتی کمال اول برای جسم طبیعی آلی است از آن جهت که زاده می‌شود، رشد می‌کند و می‌زاید. در تعریف نفس حیوانی گفت: آن کمال اول برای جسم طبیعی آلی است از آن جهت که جزئیات را درک می‌کند و متحرک بالاراده است؛ آن گاه در تعریف نفس انسانی گفته که نفس انسانی کمال اول برای جسم طبیعی آلی است از آن حیث که کلیات و مجردات را درک می‌کند و افعال فکری انجام می‌دهد و کارهایش بر اختیار و استنباط به رأی استوار است (صدر المتألهین، همان: ج ۸، ص ۵۳؛ همو، ۱۳۶۶: ص ۲۷۷، همو، ۱۳۶۳: ص ۴۹۹، ۵۱۳ و ۵۱۴ و همو، ۱۳۵۴: ص ۲۵۷). استاد شهید مرتضی مطهری نیز پس از بحث و بررسی درباره حقیقت و اصالت روح می‌گوید:

روح، خاصیت و اثر ماده نیست؛ کمالی است جوهری که از برای ماده پیدا می‌شود و به نوبه خود منشأ آثاری بیشتر و متنوع تر از آثار ماده می‌گردد ... (مطهری، ۱۳۶۶: ص ۱۸)*.

ادله اثبات روح و تجردش بسیار است (حسن زاده آملی، همان: ص ۳۲۹-۳۳۴؛ مصباح، ۱۳۶۶: ج ۲، ص ۱۵۵ - ۱۵۶).** از جمله این که ما در تمام عمر، از خود به «من» تعبیر می‌کنیم، با اینکه دگرگونی‌های فراوانی برای بدن عنصری ما پیش می‌آید؛ مانند بیماری،

* این که گفته شده نفس، کمال اول برای جسم طبیعی آلی است، مقصود این است که نفس، جزء قوام دهنده نبات، حیوان و انسان است، نه جسمیت و بدن آن‌ها؛ پس نفس تعین بخش و محصل نوعیت است و به واسطه نفس است که حیوان بالفعل حیوان می‌شود و نبات بالفعل، نبات و انسان بالفعل، انسان (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۱ق: ص ۵۱ - ۵۳).

** شیخ رئیس، سیزده دلیل برای تجرد نفس ناطقه اقامه کرده است. (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۶۰ش: ص ۱۹۴-۲۱۴؛ نیز ملاصدرا دلایل عقلی و نقلی (آیات و روایات) فراوانی بر تجرد نفس ناطقه ارائه کرده است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ج ۸، ص ۲۶۰ - ۳۲۶).

پیری، نقص عضو، چاقی و لاغری و غیر آن. با این همه دگرگونی و تبدلات جسمی، باز هم از حقیقت انسانی چیزی کاسته نمی‌شود و در هر حالتی حتی اگر حساس‌ترین عضو بدن انسان را که مغز است بردارند، باز او را همان انسان قبلی می‌شمارند و از حقیقت انسانی دور نمی‌دانند. این نشان می‌دهد که حقیقت اصلی و من واقعی انسان، روح است نه جسم (حسن زاده آملی، ۱۴۰۴ق: ص ۳۳ - ۳۶).

نیز ما همه افعال و انفعالات گوناگون بدن را به خود نسبت داده، می‌گوییم: من خوردم؛ با چشم دیدم؛ با زبانم سخن گفتم و مانند آن. در تمام این حالات و تغییرات و افعال گوناگون خود را به یک واحد به نام «من» نسبت می‌دهیم. این واحد چیست؟ آیا تک تک این اعضا هستند؟ بی شک کار یک عضو را نمی‌توان به عضو دیگری نسبت داد؛ چون از یکدیگر مستقلند. آیا مجموع این اعضا است؟ مجموع اعضا نیز چیزی جز تک تک اعضا نمی‌تواند باشد؛ در حالی که در همه حالات متغیر و مختلف، ما ثبات شخصیت داریم.

از این جا معلوم می‌شود که آن شخصیت واقعی و «من حقیقی» چیزی جز این اعضا و جوارح است؛ گرچه با آن‌ها بی ارتباط نیست و آن، همان نفس مدبّر و روح مجرد است که همه افعال آدمی به فرمان او و به وسیله اعضای مادی و جسمی انجام می‌پذیرد.*

از دیگر ادله تجرد «روح، امتناع انطباع کبیر بر صغیر» است. شرح کوتاه این دلیل چنین است: هر یک از ما این تجربه را داشته‌ایم که بارها به تماشای مناظر طبیعی دشت و صحرا یا آسمان گسترده نشسته و از آن لذت برده‌ایم. ما این صحنه‌های گسترده را با همان گستردگی و پهناوری‌اش درک می‌کنیم. آیا تاکنون فکر کرده‌ایم که این صحنه‌های گسترده و ده‌ها نمونه دیگر را که پیش‌تر دیده و اکنون به خاطر داریم، کجا قرار دارد؟ آیا ممکن است این صورت‌های بزرگ که به مکانی با گستره چندین کیلومتر نیازمند است، در سلول‌های بسیار کوچک مغز جای گرفته باشند؟ بی‌گمان، این صورت‌ها در ما جای دارند و آن را با همان بزرگی و گستردگی می‌یابیم؛ اما هیچ یک از اعضای مادی ما به ویژه مغز که مادی‌گرایان آن را مرکز ادراکات معرفی می‌کنند، گنجایش چنین صورت‌هایی را ندارند

* نفس در عین وحدت و یگانگی همه قوا و خاستگاه همه کارها است (ر.ک: حسن زاده آملی، ۱۳۷۱: ص ۳۳۵-۳۳۷؛ طباطبایی، بی‌تا: ص ۲۳۶؛ صدر المتألهین، ۱۹۸۱م: ج ۸، ص ۶۳ و ۱۳۲-۱۳۳).

و جای گرفتن این صورت‌ها در آن فضای کوچک امکان‌پذیر نیست و به اصطلاح، مستلزم انطباق کبیر بر صغیر است که بطلان آن روشن است؛ بنابراین، باید بگوییم: صورت ادراکی که خصوصیت ماده را ندارد و امری مجرد است، به وسیله روح مجرد درک می‌شود (طباطبائی، همان: ص ۲۱۲ - ۲۱۳؛ حسن زاده آملی، ۱۳۶۱: ص ۵۴ - ۷۵).

ویژگی‌های مهم انسان

انسان با همه وجوه مشترکی که با دیگر جانداران دارد، تفاوت‌های فراوانی هم با آن‌ها دارد و از ویژگی‌هایی نصیب می‌برد. این جا برخی از این ویژگی‌های مهم انسان را فهرست‌وار ذکر می‌کنیم:

۱. انسان موجودی مادی - معنوی است (ترکیبی از جسم و روح)؛
۲. انسان افزون بر این که در حواس مشترک، با جانداران و حیوانات همراه است، نیروی ادراکی و شناخت بسیار قوی دیگری به نام «عقل» دارد است که قادر است با نیروی تعقل، قوانین کلی جهان را کشف کند و براساس شناخت کلی جهان و کشف قوانین کلی، طبیعت را استخدام کند و در جهت مصالح خویش به کار گیرد.
۳. انسان افزون بر برخورداری از قوه عاقله که او را به تفکر و شناخت عمیق و دقیقی درباره خود و جهان توانا می‌کند و نیز بر تعلیم و دانش آموزی قادر می‌سازد، نوعی معرفت و شناخت ذاتی و فطری به نام «علم حضوری» نیز دارد که او را بر شناخت ذات خویش و قوای ظاهری و باطنی‌اش توانا می‌سازد؛
۴. انسان دارای قدرت نطق و تکلم است و می‌تواند هرچه را اراده می‌کند، با زبان بیان کند؛
۵. انسان افزون بر این که قوا و غرایز مشترکی با سایر حیوانات دارد، از نیروی درونی منحصر به فردی به نام «فطرت» نصیب برده*، که منشأ بسیاری از گرایش‌ها و جاذبه‌های درونی و صفات و ملکات نفسانی است. برخی از این گرایش‌ها و جاذبه‌های اختصاصی، عبارتند از دانش طلبی و حقیقت‌جویی، عواطف اخلاقی، جمال و زیبایی، تقدیس و پرستش که از پایدارترین تجلیات روح آدمی و ابعاد وجودی او است و به قول انیشتین،

* برای آگاهی از معنای فطرت و ویژگی‌های آن و نیز تفاوتش با طبیعت و غریزه، (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸: ص ۲۸-۲۳؛ رجبی ۱۳۸۰: ص ۱۲۷-۱۳۷ و ۱۴۲-۱۴۸).

دانشمند بزرگ عصر ما، انسان در حال پرستش به کوچکی آمال و اهداف بشری، و در برابر، به عظمت و جلالی که در ماورای امور و پدیده‌ها در طبیعت و افکار آشکار است، پی می‌برد (انیشتاین، [بی تا]: ص ۵۶)؛

۶. انسان اراده و اختیار دارد. موجودی آزاد و انتخابگر است و با همین نیروی اراده و اختیار می‌تواند مکان زندگی، نوع زندگی، دین، شغل، همسر و چیزهایی دیگر مربوط به خویشتن را برگزیند.

۷. از آن جا که انسان به عقل و اراده مجهز است می‌تواند همه گرایش‌های خود را کنترل کند و تحت فرمان عقل و دین درآورد و نفوذهای خارجی را قطع کند و خویشتن را از هر قید و بند نفسانی و ظاهری آزاد سازد و مالک خویشتن شود و شخصیت انسانی و کمالات روحی اش را استحکام بخشیده، ارتقا دهد. مالکیت نفس و تسلط بر خود و رهایی از میل‌ها و گرایش‌های نفسانی و شیطانی، «آزادی معنوی» نامیده می‌شود که بهترین و ارزشمندترین نوع آزادی به شمار می‌رود و هدف و غایت اصلی تربیت دینی و اسلامی همین است (ر.ک: جعفری، ۱۳۴۴: ص ۱۹۰-۲۰۳؛ صدر المتألهین، ص ۱۸۸-۱۸۹، جیمز، ۱۳۶۷: ص ۶۲).

جایگاه انسان در اسلام

جایگاه و ویژگی‌های شخصیتی انسان در اسلام بسیار گسترده و در همان حال بسیار ارزشمند است. این جا به گونه فشرده به برخی از مهم ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. حقیقت وجود آدمی (روح) چنان قداست و شرافتی دارد که خداوند آن را به خود نسبت می‌دهد (ر.ک: سجده (۳۲): ۷ - ۹). انسان مسجود فرشتگان الهی است (ر.ک: بقره (۲): ۳۰ - ۳۴). و در جایگاه «خليفة الله» و جانشین خدا در زمین مطرح است (همان)؛

۲. همه پدیده‌های آسمانی و زمینی برای او آفریده شده‌اند و همه مواهب و نعمت‌های مادی و معنوی در خدمت اویند تا با استفاده از آن‌ها به اهداف متعالی و کمال زندگی اش دست یابد (ر.ک: لقمان (۳۱): ۲۰، جاثیه: ۱۳ (۲۲)، حج: ۶۵).

۳. انسان افزون بر کرامت ذاتی می‌تواند کرامت اختیاری کسب کند و با انتخاب برتر خود، راه دین‌داری و خداپرستی را برگزیند و از راه پرهیزکاری و تقوا و بندگی خدا به بالاترین منزلت انسانی (مقام انسان کامل) و قرب الهی برسد (ر.ک: حجرات (۴۹): ۱۳،

قمر (۵۴): ۵۵). چنان که راه ترک دین‌داری، کفرورزی، فساد اخلاقی و انحطاط روحی نیز به رویش گشوده است (ر.ک: بقره (۲): ۲۵۶، انسان (۷۶): ۳، اسراء (۱۷): ۸۴).

۴. از دیدگاه اسلام، انسان آزاد آفریده شده و هیچ کس حق ندارد این حق را از او سلب کند (صبحی صالح، نامه ۳۱: ص ۴۰۱).

۵. در اسلام، انسان‌ها صرف‌نظر از نژاد، مقام، سن، جنس، رنگ و مانند آن، احترام‌والایی دارند. کشتن یک تن به منزله کشتن همه مردم است و در دنیا و آخرت کیفر و مجازات سنگینی دارد (ر.ک: مائده (۵): ۳۲).

۶. در اسلام هرگونه ظلم و تعدی به حقوق دیگران، نظیر توهین، فحاشی، حریم شکنی به صورت تجاوز به «حق الناس» مطرح و ظلم و گناه نابخشودنی است و مرتکب آن از مجازات آخرتی رها نمی‌شود، مگر به رضای مردم (صبحی صالح: خطبه ۱۷۶، ص ۲۵۵).

۷. حقوق و آزادی‌های انسان در اسلام، عمیق و فراگیر است و فقط حقوق و آزادی ظاهری نیست و به زندگی مادی نیز محدود نمی‌شود؛ بلکه شعاع آن، عرصه باطنی و معنوی را نیز در بر می‌گیرد.

۸. حقوق و آزادی انسان در اسلام، به حقوق فردی محدود نیست و حقوق اجتماعی را نیز شامل می‌شود: چون اسلام مصالح فرد و اجتماع هر دو را در نظر دارد و هرگز مصالح یکی را فدای دیگری نمی‌کند (ر.ک: ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ص ۲۶۰-۲۷۷).

۹. انسان در اسلام، گرچه آزاد است و حقوق فزاینده‌ای دارد، در برابر، مسؤولیت‌ها و تکالیفی نیز دارد و باید در جایگاه مسلمان و مؤمن به برنامه‌ها و احکام اسلامی، آن مسؤولیت‌ها و تکالیف را بر عهده گیرد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۶۷: ص ۹۴-۱۱۰؛ همو، ۱۳۷۵: ص ۲۴۵-۲۵۱).

انسان در نگاه اومانیسم

مفهوم و پیشینه اومانیسم

واژه "Humanism" که به معنای مکتب اصالت بشر، بشرانگاری، انسان‌مداری، انسان‌گرایی و مانند آن است، از ریشه humble (humilis) واژه لاتین "humus"، به معنای خاک یا زمین است. از این رو، "homo" به معنای هستی زمینی و "humanus" به معنای

خاکی یا انسان است.

این واژه در آغاز، در مقابل دیگر موجودات خاکی، یعنی حیوانات و گیاهان و نیز مرتبه دیگری از آفریده‌ها، یعنی ساکنان آسمان یا خدایان (divinus, deuslaivus) به کار می‌رفت. در اواخر دوران باستان و قرون وسطای غرب، محققان و روحانیان، میان واژه "divinitas" به معنای حوزه‌هایی از معرفت و فعالیت که از کتاب مقدس نشأت می‌گرفت و اصطلاح اومانیتاس (humanitas) به معنای حوزه‌هایی که به قضایای عملی زندگی دنیوی مربوط می‌شد، فرق گذاشتند. از آنجا که این حوزه دوم، بیشتر مواد خام خود را از نوشته‌های رومی و به طور فزاینده از یونان باستان می‌گرفت، مترجمان این آثار که معمولاً ایتالیایی بودند، خود را "umanisti" یا «اومانیست‌ها» نامیدند.

بر این اساس، "humanist" به آن حوزه از معارف درسی اطلاق می‌شد که آرایه‌های بیان، منطقی، ریاضیات و آثار نویسندگان یونانی و رومی را در بر می‌گرفت از این رو، «اومانیست» فردی بود که این موضوعات را ترجمه یا تدریس می‌کرد و یا زمینه‌های تدریس آنها را فراهم می‌ساخت (دیویس، ۱۳۷۸: ص ۱۷۰).

در یکی دیگر از منابع معتبر غربی «دایرة المعارف پل ادواردز» نیز در ذیل واژه اومانیسیم درباره معنای این واژه و ریشه آن آمده است:

«اومانیسیم جنبشی فلسفی و ادبی است که در نیمه دوم قرن چهاردهم، از ایتالیا آغاز گردید و به کشورهای دیگر اروپایی کشانیده شد. این جنبش یکی از عوامل فرهنگ جدید را تشکیل می‌دهد. همچنین اومانیسیم فلسفه‌ای است که ارزش یا مقام انسان را ارج می‌نهد و او را میزان همه چیز قرار می‌دهد. به بیانی دیگر، سرشت انسانی و حدود و علائق طبیعت آدمی را به عنوان موضوع می‌گیرد.

اومانیسیم در معنای آغازینش، که مفهومی تاریخی است، جنبه اساسی و زیربنایی رنسانس است؛ همان جنبه‌ای که متفکران از آن طریق، کمال انسانی را در جهان طبیعت و در تاریخ جست‌وجو کردند و تفسیر انسان را نیز در این راستا جویا شدند. اصطلاح اومانیسیم در این معنا، از «اومانیتاس (Humanitas) گرفته شده است که در زمان سیسرون (Cicero) و وارو (Varro) به معنای تعلیم مطالبی به انسان بود که یونانیان آن مطالب را پایدیا (Paideia) می‌نامیدند که به معنای فرهنگ است. در یونان قدیم، تعلیم و تربیت با

آموزش هنرهای آزاد صورت می‌گرفت و تنها چنین آموزش‌هایی شایسته انسان تلقی می‌شد؛ از آن جهت که آدمی خود را از دیگر حیوانات متمایز کرده است. اومانیست‌ها می‌کوشیدند تا آن حیات روحی را که انسان در عصر کلاسیک دارا بود، ولی در قرون وسطا از دست داده بود، دیگر بار از طریق ادبیات کلاسیک به او بازگردانند و آن همان روح «آزادی» بود ادعای خود مختاری و خود رهبری (Autonomy) آدمی را توجیه می‌کرد و به او اجازه می‌داد تا در حالی که خود را گرفتار طبیعت و تاریخ می‌دید، به دنبال قابلیت باشد تا بتواند طبیعت و تاریخ را قلمرو حکومت خود سازد و بر آن مسلط شود. اومانیسیم به عنوان «بازگشت به روزگار باستان» به معنای تجدید گذشته باستانی نبود، بلکه در صدد بود تا به احیا و توسعه استعدادها و نیروهایی پردازد که گذشتگان دارا بودند. این در حالی بود که اومانیسیت‌ها برخی از باورهای مردمان قرون وسطا را از دست داده بودند. دلیل توجه بشر انگاران به ادبیات باستانی (شعر، معانی بیان، اخلاق و سیاست) این بود که آنان معتقد بودند چنین ادبیاتی انسانی تربیت کند که به نحو مؤثری آزادی و اختیار خویش را به کار گیرد. (Edwards, IV, P.69, 70)

با وجود تعریف‌های و معانی گوناگون برای این واژه، می‌توان گفت تاکنون دو معنای آن یعنی معنای ادبی و معنای فلسفی بیشتر رواج یافته است. نیز از میان این دو، معنای فلسفی آن امروزه بیشتر مطرح است؛ زیرا در دل خود به معنای ادبی نیز توجه دارد. اومانیسیم به معنای فلسفی آن، همان «انسان سالاری»، «بشر انگاری» یا «اعتقاد به اصالت بشر» در برابر اعتقاد به اصالت خدا است. این مکتب، انسان را یگانه حقیقت جهان آفرینش می‌داند و به جای خدا می‌نشانند؛ یعنی اومانیسیم در شکل افراطی اش در تضاد با خدامحوری یا خداگرایی است و هرگونه اندیشه متافیزیکی مانند وحی الهی و ادیان آسمانی را نفی می‌کند؛ و بشر را مالک الرقاب هستی و فرمان‌روای مطلق طبیعت می‌انگارد (زرشناس، ۱۳۸۱: ص ۳۸ - ۳۹).

توضیح آنکه عالمان زیادی در شکل‌گیری مکتب اومانیسیم نقش داشته‌اند و چه بسا بسیاری از آنان در صدد ارائه «اومانیسیم خدا محور» نیز بوده‌اند. از این رو، بسیاری از اومانیسیت‌ها، این مکتب بشری را در چارچوب خدا و دین - البته به مفهوم غربی آن - جست‌وجو می‌کردند، ولی باید دانست اکثریت با دانشمندانی است که دین را بر نمی‌تابند،

و بلکه به تصریح تونی دیویس، اومانیسمی را پایه ریزی کرده‌اند که «دین انسانیت» (religion of humanity)، نام‌گذاری شد. این دین جدید، جای‌گزین مسیحیتی شد که دیگر اعتقاد بدان امکان نداشت (زرشناس، همان: ص ۳۶) و انسانیت نیز آن‌گونه تعریف شد که در تقابل با مذهب باشد (زرشناس، همان: ص ۱۶۵).

بر همین اساس، اومانیستهای امروزی بیشتر از دیدگاه‌های دو فیلسوف مشهور عصر روشنگری، یعنی ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) و آگوست کنت (۱۷۹۷-۱۸۵۷) تأثیر پذیرفته‌اند. این دو متفکر با وجود اختلاف ماهوی نظام فکری - فرهنگی‌شان، پذیرفته بودند که معرفت را تا حد معرفت علمی و آن هم از نوع عقلانی‌تی که به فیزیک نیوتنی انجامید، تنزل داده‌اند. در این رویکرد، معرفت، دانستن نسبت‌های محسوس میان حقایق مفروض بر اساس نسبت‌های ریاضی تعریف شد. همچنین شناخت خدا و به تبع آن خداپرستی و اساساً اعتقاد به مسائل ماورای طبیعی، به علت خارج بودن از دست‌رس تجربه، غیر واقعی پنداشته می‌شد. در نتیجه، حتی خداشناسی عقلانی نیز انکار گشت. کانت بر این باور بود که خدا شناخت‌ناپذیر است ولی باید یکی از لوازم عقل عملی به شمار آید و صرفاً به عنوان یک اصل موضوعه پذیرفته شود. کنت نیز که پرداختن به علت را امری غیر علمی می‌دانست، تأمل درباره خدا را مردود می‌شمرد و انسان را به وجود خدا، حتی به عنوان ابزار عقل عملی، نیازمند نمی‌دید (باربور، ۱۴۷۴: ص ۹۱-۹۷؛ رجبی، ۱۳۷۹: ص ۳۶-۳۸).

ارنست کاسیرر نیز در توصیف بینش حاکم بر عصر روشنگری (رنسانس) که برخاسته از اومانیسیم و در آمیخته با آن است، می‌نویسد:

به نظر می‌آید تنها وسیله‌ای که انسان را از تعبد و پیش‌داوری آزاد می‌کند و راه را برای خوش‌بختی واقعی او هموار می‌سازد، مردود شمردن کامل اعتقاد مذهبی به طور عام است؛ یعنی به هر فرم تاریخی که ملبَس شود و بر هر شالوده‌ای که متکی باشد. خصلت کلی عصر روشنگری، رویه آشکار انتقادی و شکاکانه نسبت به دین است (کاسیرر، ۱۳۷۰: ص ۲۱۰).

جمع بندی

از قرن چهاردهم میلادی تا به امروز، معنای عامّ اومانیسیم، مبانی و مؤلفه‌های زیر را در نظر داشته است. البته میزان هر کدام از این عناصر در نحله‌های مختلف و اندیشه‌های شخصیت‌ها، متفاوت خواهد بود:

۱. محوریت انسان و پای‌بندی به خواست‌ها و دل‌بستگی‌های انسانی؛ ۲. باور به عقل، شک‌گرایی و روش عملی چونان ابزاری مناسب برای کشف حقیقت و ساختن جامعه انسانی؛ ۳. برشمردن عقل و اختیار به عنوان جنبه‌های بنیادی وجود انسان؛ ۴. اعتقاد به بنا نهادن اخلاق و جامعه بر مبنای خود مختاری و برابری اخلاقی؛ ۵. باور به جامعه باز و تکثر گرا؛ ۶. تأکید بر دموکراسی، به عنوان بهترین تضمین‌کننده حقوق انسانی در برابر اقتدار فرمان‌روایان و سلطه جویی حاکمان؛ ۷. التزام به اصل جدایی نهادهای دینی از دولت؛ ۸. پرورش هنر مذاکره و گفت‌گو، چونان ابزار حل تفاوت و تقابل فهم‌های مختلف؛ ۹. اعتقاد به اینکه تبیین جهان بر پایه واقعیت‌های ماورای طبیعی و توجه به یک جهان غیردنیوی برای حل گرفتاری‌های بشری، تلاشی برای بی‌ارزش کردن عقل انسانی است. جهان موجودی خود پیدا و انسان نیز بخشی از همین جهان طبیعت است که براساس یک فرایند تحولی مداوم پدید آمده است؛ ۱۰. باور به اینکه باید همه ایدئولوژی‌ها و سنت‌های دینی، سیاسی یا اجتماعی را خود انسان ارزش گذاری شود؛ نه اینکه صرفاً براساس ایمان پذیرفته شود؛ ۱۱. جست‌وجوی پیوسته برای یافتن حقیقت عینی؛ با درک و اعتراف به اینکه شناخت و تجربه جدید، همواره ادراک‌های ناقص ما را از آن حقیقت عینی دیگرگون می‌سازد؛ ۱۲. اعتقاد به اینکه اومانیسیم جای‌گزینی واقع بینانه و معقول برای الهیات ناامید کننده و ایدئولوژی‌های زیان آور است؛ زیرا با اعتقاد به اومانیسیم، خوش بینی، امید، حقیقت طلبی، تساهل، بردباری، عشق، ترحم، دل‌سوزی، زیبایی و عقل‌گرایی به جای بدبینی، یأس، جزم‌گرایی، گناه، خشم و نفرت، تعصبت‌ها و ایمان کورکورانه و غیر عقلانی حاکم می‌گردد.

در این میان، مؤلفه‌هایی همچون «بی‌همتایی فرد انسانی»، «خرد» و «روش علمی»، هسته مرکزی و کانونی اومانیسیم را تشکیل می‌دهند. (ر.ک: دیویس، ۱۳۷۸)

مبانی انسان‌شناسی اومانیسیم

بنیان‌گذاران اومانیسیم نوین، مبانی انسان‌شناسی فراوانی را مطرح کرده‌اند که مهم‌ترین این مبانی به شرح زیر است:

۱. انسان، میزان و معیار همه چیز است؛

۲. خرد انسان، جای خدا و دین او را می‌گیرد و دین و معنویت از متن زندگی به حاشیه‌ای رانده می‌شود، یا از اساس بی اعتبار می‌گردد؛
۳. آرمان نهایی بشر، در قلمرو حیات مادی و زندگی دنیوی تفسیر می‌شود و در لذت جویی، منفعت طلبی و بهره‌وری بیشتر از موهبت‌های طبیعت از هر راه ممکن و نیز ارضای خواهش‌های نفسانی خلاصه می‌گردد؛
۴. همه چیز با میل، اراده تعدیل نشده انسان رقم می‌خورد و مشروعیت می‌یابد؛ یعنی خاستگاه همه قانون‌گذاری‌ها خواست آرای مردم می‌شود؛
۵. انسان آزادی و اختیار مطلق می‌یابد؛ به گونه‌ای که کسی نمی‌تواند و نباید این آزادی و اختیار را از او بازستاند؛
۶. با نظام‌های فکری-فلسفی، باورهای دینی و ارزش‌های اخلاقی و انسانی مخالفت می‌شود؛
۷. هر انسانی، چونان یک نوع منحصر به فرد مطرح می‌گردد. (فرد گرایی نه جمع گرایی)؛
۸. انسان، نه محصول محیط خویش، بلکه آفرینشگر محیط خود دانسته می‌شود؛
۹. شایستگی شخصیتی افراد انسانی می‌تواند بدون ایمان به خداوند شکل بگیرد؛
۱۰. انسان مالک همه چیز می‌شود و خداوند تأثیر گذار بر سرنوشت او قلمداد نمی‌شود؛
۱۱. انسان، حیوان «حیوان سیاسی» پنداشته می‌شود؛
۱۲. ریاضت‌های جسمانی رد می‌شود و توجه به جسم و لذت‌های جسمانی مطلوب اصلی به شمار می‌آید؛
۱۳. وجود مذهب همچون عاملی رو بنایی به منظور ترویج ارزش‌های شخصی انسانی و اصلاح اجتماعی لازم شمرده می‌شود، ولی چنین مذهبی، حتی می‌تواند، مانند مذهب بشری آگوست کنت کاملاً ملحدانه باشد.*

مقایسه

اکنون که تا اندازه‌ای به ویژگی‌های انسان در نگاه اسلام و انسان مورد نظر اومانیسم

* این قسمت، از این کتاب‌ها گرفته شد: دیویس، همان: ص ۶، ۳۶-۳۹، ۹۲-۹۴، ۱۶۵-۱۶۶؛ کهون، ۱۳۸۱: ص ۲۵۹-۲۷۲، ۲۸۱-۳۱۸؛ صانع‌پور، همان: ص ۳۰، ۳۲، ۳۳-۳۶، ۹۱-۹۲، ۱۰۲-۱۰۳.

آگاهی یافتیم، جا دارد به مقایسه دو دیدگاه پیردازیم تا روشن شود که کدام یک، واقع بینانه تر و به حقیقت نزدیک تر است:

الف) انسان اومانیستی از خدا بریده است و به معبودهای گوناگون و دروغین دل بسته است، ولی خاستگاه دل‌بستگی‌های انسان دینی به غیر خدا، دل‌بستگی به خدا است و او برای رضای خداست که به غیر خدا عشق می‌ورزد، یعنی در نزد او، هیچ عشقی به پای عشق خدا نمی‌رسد:

وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ. (بقره (۲)، آیه ۱۶۵)

آنان که ایمان آورده اند، شدیدترین عشق را به خدا می‌ورزند.

ب) انسان اومانیستی، از همه کرامت‌ها و شرافت‌های انسانی و فضیلت‌های اخلاقی دور شده و به مرتبه «حیوان سیاسی» تنزل یافته است؛ یعنی تنها به لذت‌های مادی و دنیوی می‌اندیشد؛ ولی انسان در نگاه اسلام، افزون بر اینکه کرامت ذاتی دارد، در پرتو تقوا و بندگی خدا به کرامت‌ها و شرافت‌های اختیاری نیز می‌رسد تا جایی که از فرشتگان الهی نیز برتر می‌شود. او افزون بر لذت‌های مشروع و معقول مادی و جسمی، از لذت‌های عمیق روحی و معنوی نیز برخوردار می‌شود.

ج) انسان اومانیستی گرچه به آزادی‌های ظاهری در عرصه زندگی مادی و دنیوی رسیده است، از تکالیف‌های دینی و تعهدات انسانی گریخته است، ولی در برابر، به بدترین نوع بندگی یعنی بندگی و بردگی نفسانی دچار شده است. او عنانِ نفس و روح خویش را به دست هواها و خواهش‌های شیطانی سپرده است و در نتیجه، دچار بدترین نوع اسارت، یعنی اسارت روحی شده است. اما انسان دینی، گرچه از پاره‌ای آزادی‌های ظاهری منع شده است، ولی در برابر، به بهترین نوع آزادی یعنی آزادی روحی و آزادگی معنوی رسیده است و از این رهگذر، به آرامش روحی و روانی بالایی دست یافته است.

د) انسان‌ها در نگاه اومانیست‌ها، به شهروندان درجه یک و درجه دو تقسیم می‌شوند. آن‌گاه همه حقوق بشر ادعایی، تنها شامل شهروندان درجه یک می‌شود، ولی شهروندان درجه دو و نیز مردمان دیگر کشورها ارزش لازم را نمی‌یابند. همچون ملت‌های دیگر نزد آنها تنها چونان ابزاری برای رسیدن به منافع مادی و لذت‌های جسمانی بیشتر مطرح در

نظر گرفته می‌شوند. این حقیقت را می‌توان از نوع رفتار آنان با دیگر ملت‌ها دریافت، ولی انسان در اندیشه اسلامی، از هر نژاد و ملیتی، دارای احترام و ارزش است. همه انسان‌ها از حقوق برابر برخوردارند؛ زیرا در آموزه‌های اسلامی، انسان‌ها با هر رنگ و ملیتی، عیال خدا شمرده شده‌اند.

ه) انسان اومانیستی گرچه طبیعت را به تسخیر خویش درآورده است، ولی از عالم غیب و ملکوت جهان و نیز از جهان آخرت بازمانده و از حقایق آن جهان بی‌خبر است، ولی انسان در تربیت دینی، این گونه نیست. او افزون بر برخورداری از موهبت‌های طبیعت و نعمت‌های مادی، به دلیل بصیرت ایمانی، به حقایق غیبی و باطنی نیز دست می‌یابد، از این رو، افق اندیشه‌اش را از عالم ماده به ملکوت اعلی و باطن عالم جهت می‌دهد و خود را در این دنیای مادی منحصر نمی‌سازد.

و) انسان اومانیست غربی، گرچه در زندگی مادی و صنعتی پیش رفته، ولی به دلیل دوری از معنویت و اخلاق، دچار بحران‌های روحی و روانی شده است. او آینده را تاریک و سیاه می‌بیند و خود را گرفتار پوچی و سرخوردگی می‌یابد. این حقیقتی است که بسیاری از جامعه‌شناسان و تحلیل‌گران مسائل سیاسی و اجتماعی غربی بدان اعتراف کرده و هشدار داده‌اند (ر.ک: تافلر، ۱۳۷۱ش: ص ۴، ۵، ۱۷ و ۵۰۳؛ حاجتی، ۱۳۸۱ش: ص ۱۵۳-۱۸۶)، ولی انسان دین‌دار هر چند از نظر پیشرفت صنعتی و زندگی و رفاه مادی در مرتبه پایین‌تری باشد، هیچ‌گاه سرخورده و ناامید نمی‌شود و احساس پوچی روحی نمی‌کند، بلکه پیوسته امیدوار است و آینده را روشن و خود را رستگار می‌بیند.

ز) انسان اومانیست غربی، از طریق آرای عمومی، به همه خواست‌های نفسانی‌اش مشروعیت می‌بخشد، ولی انسان مسلمان آمال و آرزوهای خود را با خواست و اراده الهی هماهنگ می‌سازد و پاره‌ای از خواسته‌هایش را که با آموزه‌های دین الهی ناسازگارند، کناری می‌نهد.

ح) در تفکر اومانیستی، عقل و خرد انسانی از دین و حیانی جدا شده است و همه راه‌کارها و راه‌حل‌های زندگی، از ره‌آوردهای عقلی و علمی طلب می‌شود، ولی باید دانست که عقل بریده از وحی و در بند هوا و هوس و اسیر غریزه‌های نفسانی افسار

گسیخته، هرگز نمی‌تواند مصالح راستین انسان را بازشناسد و راه درست کمال انسانی را به او بازنماید. گواه روشن این حقیقت، تصویب قوانینی برای رسمیت بخشیدن به هم‌جنس‌بازی و مانند آن در بسیاری از جوامع غربی است که جز زیان‌های جسمی و روحی سودی ندارد.

اما در تفکر اسلامی، عقل نه کاملاً نادیده گرفته می‌شود و نه به طور مطلق پذیرفته می‌گردد. در بخشی از احکام و قوانین از عقل کمک گرفته می‌شود و در بخش دیگر که عقل را به آن راهی نیست، از منابع نقلی (کتاب و سنت) سود می‌جوید؛ یعنی عقل و نقل به یاری هم، راه زندگی متعالی و معقول را فرا راه انسان می‌کشایند.

از این رو، احکام شرعی، برخلاف عقل و فطرت نیستند، بلکه عقل مؤید آنها است؛ زیرا اسلام، دین عقل و فطرت است.

ط) در نگاه اومانیسم، انسانیت انسان رو بنا است و صفات حیوانی و نفسانی او، زیر بنا اصل پنداشته می‌شود. از این رو، همه تلاش انسان غربی برای تأمین نیازهای حیوانی و ارضای خواسته‌های نفسانی است و نیازهای جنبه روحی و معنوی انسان یا به کلی فراموش می‌گردد و یا هماهنگ با بُعد حیوانی تعریف می‌شود؛ به گونه‌ای که مزاحمتی برای امیال نفسانی و زندگی مادی و حیوانی‌اش فراهم نکند.

اما در دیدگاه اسلامی، انسانیت انسان زیربنا است و جنبه حیوانی و نیازهای مادی اوست هر چند مهم است و در حد معقول و مشروع برآورده می‌شود، ولی - وسیله‌ای برای تعالی روحی و معنوی انسان است. همچنین تلاش‌های انسان برای شکوفایی استعدادها و پرورش ملکات نفسانی و مکارم اخلاقی صورت می‌پذیرد و همه فعالیت‌های دنیوی انسان هماهنگ با این هدف برتر انجام می‌گیرد. پس توجه اسلام به انسان همه جانبه و واقع بینانه‌تر است.

نتیجه‌گیری

انسان موجودی دو بعدی و دارای جسم و روح است و حقیقت او، با روح است و روح نیز، عنصری مجرد است. انسان افزون بر مشترکاتی که با حیوانات دارد، امتیازاتی نیز دارد که از جمله می‌توان به عقل، اراده، قدرت اندیشه و گزینش، فطرت و گرایش‌های فطری او اشاره کرد. اومانیسم، انسان را محور هستی و مالک آن می‌داند و حقوق و آزادی‌های انسان را نامحدود و مقدم بر همه چیز می‌شمارد. این مکتب بشری، زندگی و

هدف‌های زندگی انسانی را به همین دنیا و منافع مادی محدود می‌داند.

اما اسلام، افزون بر اینکه انسان را گل سرسبد هستی و محور آفرینش می‌داند، ولی هویت، سعادت و آرمان‌های او را در مسیر خدا و اراده او می‌جوید. به همین دلیل، هم زندگی و هم هدف‌های انسان را در حوزه‌های فراگیر مادی و معنوی و دنیوی و اخروی و در چارچوب دین می‌شناسد و به موازات آن، هرگونه حقوق او را نیز در همین چارچوب می‌خواهد. انسان در اسلام دارای کرامت ذاتی و روح خدایی و صاحب اختیار خویشتن و قابل رشد و تعالی معنوی است. انسان‌ها از هر نژاد و ملتی که باشند، از نظر اسلام برابرند و از حقوق و حرمت و کرامت انسانی برابر با دیگر انسان‌ها برخوردارند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه (صبحی صالح)
۳. ابن سینا، شیخ الرئيس، احوال النفس الناطقه، تحقیق: دکتر احمد فؤاد الاهوانی، قاهره، چاپ اول، ۱۳۷۱ ق.
۴. _____ التعلیقات لابن سینا علی حواشی «کتاب النفس لارسطاطالیس»، مندرج در کتاب ارسطو عند العرب، عبدالرحمن بدوی، طبع قاهره، ۱۹۷۳ م.
۵. _____ رسائل ابن سینا، ضیاء الدین ڈری، تهران، انتشارات مرکزی، ۱۳۶۰ ش.
۶. ابن شعبه حرّانی، محمدحسن، تحف العقول، ترجمه و تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۳ ش و ۱۴۰۴ ق.
۷. احمدی، بابک، مدرنیته و اندیشه انتقادی، تهران، نشر مرکز، چاپ دوم، ۱۳۷۴ ش.
۸. _____ معمای مدرنیته، تهران، نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۷۳ ش.
۹. انیشتاین، آلبرت، دنیایی که من می‌بینم، فریدون سالکی، تهران، مطبوعاتی پیروز، بی‌تا.
۱۰. باربور، ایان، علم و دین، بهاء الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، دوم، ۱۳۷۴ ش.
۱۱. برژنسکی، زی بیگینو، خارج از کنترل اغتشاش جهانی در قرن بیست و یکم، عبدالرحیم نوه ابراهیم، تهران، نشر اطلاعات، ۱۳۷۲ ش.
۱۲. بازارگاد، بهاء‌الدین، مکتب‌های سیاسی، تهران، انتشارات اقبال، چاپ اول، بی‌تا.

۱۳. تافلر، الوین، موج سوم، شهین دخت خوارزمی، تهران، نشر مترجم، ۱۳۷۱ش.
۱۴. تیممی آمدی، شرح غررالحکم و دررالکلم، تصحیح: سید جلال الدین محدث، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۰ش.
۱۵. جعفری، محمدتقی، آفرینش و انسان، قم، مرکز مطبوعاتی دارالتبلیغ اسلامی، ۱۳۴۴ش.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب، تهران، نشر دفتر خدمات حقوقی بین المللی جمهوری اسلامی ایران، چاپ اول، ۱۳۷۰ش.
۱۷. _____، تفسیر موضوعی قرآن (فطرت در قرآن)، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸، ج ۱۲.
۱۸. _____، فلسفه حقوق بشر، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ اول، ۱۳۷۵ش.
۱۹. _____، کرامت در قرآن، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ دوم، ۱۳۶۷ش.
۲۰. جیمز، ویلیام، دین و روان، ترجمه: مهدی قانعی، قم، دارالفکر، چاپ سوم، ۱۳۶۷ش.
۲۱. حاجتی، احمدرضا، عصر امام خمینی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ش.
۲۲. حسن زاده آملی، حسن، اتحاد عاقل به معقول، تهران، انتشارات حکمت، ۱۴۰۴ق.
۲۳. _____، عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۷۱ش.
۲۴. _____، معرفت نفس، تهران، مرکز انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۱.
۲۵. _____، یازده رساله فارسی (فلسفی، منطقی و عرفانی)، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۳.
۲۶. حلبی، علی اصغر، انسان در اسلام و مکاتب غربی، تهران، انتشارات اساطیر، چاپ دوم، ۱۳۷۴ش.
۲۷. دیویس، تونی، اومانیسیم، عباس مخبر، تهران، نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۷۸ش.
۲۸. رجبی، محمود، انسان شناسی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۲۹. زرشناس، شهریار، مبانی نظری غرب مدرن، تهران، نشر کتاب صبح، ۱۳۸۱ش.
۳۰. شیرازی، صدرالدین محمد، اسفار اربعه، بیروت، دار احیاء تراث عربی، طبع سوم، ۱۹۸۱م.
۳۱. _____، الشواهد الربوبیه، ترجمه و تفسیر: جواد مصلح، تهران، انتشارات

- سروش، ۱۳۶۶ش.
۳۲. _____، *المبدأ و المعاد*، با مقدمه و تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۴ش.
۳۳. _____، *المبدأ و المعاد*، قم، مکتبه المصطفوی، بی تا.
۳۴. _____، *تفسیر القرآن الکریم*، تعلیقات ملاعلی نوری، تصحیح: محمد خواجوی، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۱ش (۱۴۰۲ق)، ج ۲.
۳۵. _____، *مفاتیح الغیب فی تکنون الانسان و قوی نفسه*، با تعلیقات ملا علی نوری، تصحیح و مقدمه: محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۳ش.
۳۶. صانع پور، مریم، *نقدی بر مبانی معرفت شناسی اومانیستی*، نشر کانون اندیشه جوان، چاپ اول، ۱۳۷۸ش.
۳۷. طباطبایی، سید محمدحسین، *نهایة الحکمة*، قم، مرکز طبع و نشر دارالتبلیغ اسلامی، چاپ اول، بی تا.
۳۸. عبید، دکتر رئوف، *انسان روح است نه جسم*، زین العابدین کاظمی خلخالی، تهران، انتشارات امجد، چاپ هفتم، بی تا.
۳۹. فروم، اریک، *انسان برای خویشتن*، اکبر تبریزی، تبریز، نشر کتابخانه بهجت، ۱۳۷۰ش.
۴۰. _____، *بحران روانکاوی*، اکبر تبریزی، تهران، انتشارات فیروزه، چاپ پنجم، ۱۳۷۴ش.
۴۱. کارل، الکسیس، *انسان موجود ناشناخته*، پیروز دبیری، تهران، شرکت افست، ۱۳۵۴ش.
۴۲. کاسیرر، ارنست، *فلسفه روشنگری*، یدالله موقن، تهران، نشر نیلوفر، ۱۳۷۰ش.
۴۳. کھون، لارنس، *از مدرنیسم تا پست مدرنیسم*، عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، چاپ اول، ۱۳۸۱ش.
۴۴. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، معاونت فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۶۶ش.
۴۵. _____، *معارف قرآن*، قم، انتشارات در راه حق، چاپ اول، ۱۳۶۷ش.
۴۶. مطهری، مرتضی، *مقالات فلسفی*، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول، ۱۳۶۶، ج ۱.