

تحلیل انتقادی مبانی انسان‌شناختی دیدگاه طبیعت‌گرایان

در معنای زندگی با تأکید بر کلام اهل بیت (ع)

محمدجواد فلاح*

عاطفه قاضی‌زاهدی**

چکیده

از جمله دیدگاه‌های رایج در معنای زندگی دیدگاه‌های طبیعت‌گرا است که در دو رویکرد آفاقی و انفسی به تحلیل و توجیه معنای زندگی پرداخته‌اند. مهم‌ترین مسئله در این دیدگاه، مبانی فکری ویژه درباره انسان است که طبیعت‌گرایان را به اتخاذ چنین رویکردی سوق داده است. این نوشتار به بررسی و نقد مبانی انسان‌شناختی طبیعت‌گرایان در معنای زندگی که عمدتاً رویکردی اومانستی دارند، خواهد پرداخت. روش ما در نقد، بهره‌مندی از مبانی انسان‌شناختی دینی با توجه به نگرش اهل بیت (ع) خواهد بود. در مبانی طبیعت‌گرایان پیدایش خود به خودی انسان از دل طبیعت، انکار بعد روحانی، نبود طرح و برنامه برای زندگی انسان و آزادی مطلق او، از جمله اموری است که دیدگاه آنان را در ترسیم معنایی موفق از زندگی ناکام گذاشته است. در مقابل در مبانی اهل بیت (ع)، انسان مخلوق خالق حکیم دانسته می‌شود که برای زندگی بشر هدف و برنامه دارد و انسان با بهره‌گیری از آزادی و اختیار و سرشت و فطرت الهی، این هدف را در زندگی خود جعل و با حرکت در راستای آن به زندگی خود معنا می‌بخشد.

کلیدواژه‌ها: طبیعت‌گرا، معنای زندگی، مبانی انسان‌شناختی، اومانیسیم، اهل بیت (ع).

* استادیار دانشگاه معارف (نویسنده مسئول): javabekhoob@yahoo.com

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد مدرسی معارف اسلامی، گرایش مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۰/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۲/۱۴

مقدمه

معنای زندگی یکی از دغدغه‌های بسیار مهم انسان معاصر است که فیلسوفان دین توجه ویژه‌ای به آن دارند. مسئله رنج‌ها و مشکلات پیش روی افراد، پوچ‌گرایی و گسترش خودکشی‌ها، سرگردانی و بی‌هویتی جوامع، تبیین‌نشدن معمای مرگ و نگرانی و هراس از آن، از جمله مسائلی است که پرسش چیهستی از معنای زندگی را، به‌ویژه در عصر حاضر، پررنگ‌تر کرده است. بر این اساس، آنان کوشیده‌اند برای توجیه معنا و آرام کردن ذهن‌ها و افکار بشر پاسخ‌هایی برای این پرسش بیابند.

معنای زندگی در سه مفهوم «هدف»، «ارزش» و «کارکرد» زندگی، به کار می‌رود که از این میان، نظریه‌پردازان این عرصه به دو مفهوم «هدف» و «ارزش» بیشتر توجه کرده‌اند (بیات، ۱۳۹۰: ۶۴-۶۹). در دیدگاه اهل بیت (ع) زندگی معنادار، با مفهوم زندگی در راستای هدف، مبنای تعریف قرار می‌گیرد.^۱

بدیهی است هر نوع نظریه‌پردازی در باب معنای زندگی مبتنی بر مبنای ویژه‌ای است که قوت و ضعف هر دیدگاه بر پایه امتیازات و کاستی‌های آنها شکل می‌گیرد. مهم‌ترین این مبنای، مبنای انسان‌شناختی است که در دیدگاه طبیعت‌گرایان توفیقی در حل مسئله معنا نیافته است. از آنجایی که مسئله معنای زندگی بدون دستیابی به مبنایی روشن و قابل عرضه درباره انسان نمی‌تواند تحقق یابد، در این نوشتار برای آشکارشدن ضعف دیدگاه‌های طبیعت‌گرا، مبنای انسان‌شناختی آنها با توجه به رویکرد اهل بیت (ع) بررسی و نقد می‌شود.

طبیعت‌گرایان غالباً با رویکرد و مبنای انسان‌گرایانه به توجیه دیدگاه خود می‌پردازند و اساساً طبیعت‌گرایی از لوازم انسان‌گرایی است. در مقابل، در دیدگاه اهل بیت (ع)، با قائل‌شدن به دیدگاهی فراطبیعت‌گرایانه در معنای زندگی، مبنای انسان‌شناختی این دیدگاه نیز کاملاً متفاوت با طبیعت‌گرایان می‌شود. این نوشتار به روشی مقایسه‌ای و تطبیقی و بر اساس تحلیل روایات اهل بیت (ع) به نقد مبنای انسان‌شناختی طبیعت‌گرایان و ترسیم توفیق مبنای اهل بیت (ع) در معنای زندگی خواهد پرداخت. در پرتو این مقایسه، رخنه‌های معرفتی و تنگناهای عملی دیدگاه طبیعت‌گرایان نمودار خواهد شد؛ چراکه دیدگاه آنان با توجه به مبنای تعریف‌شده هیچ‌گاه نمی‌تواند انسان را از تحیر و سرگشتگی به ساحل امن آرامش برساند.

۱. این مطلب در مبنای انسان‌شناختی‌ای که در ادامه از احادیث اهل بیت (ع) به دست می‌آید، قابل برداشت است.

رویکرد انسان‌گرایانه دیدگاه‌های طبیعت‌گرا در معنای زندگی

طبیعت‌گرایی یکی از رویکردهای رایج در دوره مدرن و پسامدرن است که در آن دستیابی به معنای زندگی، در راستای ارتباط با امور مادی این دنیا حاصل می‌شود و در آن ضرورتی در خصوص اعتقاد به وجود خدا یا جهانی ماوراء طبیعی، برای رسیدن به زندگی معنادار نیست. طبیعت‌گرا می‌تواند معنای زندگی خود را از شیوه‌های بودن و عمل کردن در این جهان مطابق با آنچه علم می‌گوید به دست آورد (Metz, 2001: 139-140).

نظریه‌های طبیعت‌گرا در معنای زندگی، به دو دسته انفسی و آفاقی تقسیم می‌شود. در نظریه‌های انفسی، معنا، با نگاه مثبت هر فرد انسانی به زندگی و تابع علل و عوامل درونی و منقطع از تأثیر مؤلفه‌های بیرون از وجود او حاصل می‌شود (Metz, 2007: 203; Metz, 2001: 139). همچنین، در این نظریات، غالباً معنا مجعول و درون‌زاد است که از اراده، گزینش‌ها و تعهدات شخصی انسان سرچشمه می‌گیرد و از شخصی به شخص دیگر متفاوت می‌شود. این معنا از زندگی که از آن به معنایی انفسی (subjective) تعبیر می‌شود، در میان فلسفه‌های دوران مدرن، از قبیل پراگماتیسم (pragmatism)^۱، پوزیتیویسم (positivism)^۲ و اگزیستانسیالیسم (existentialism)^۳ رواج بیشتری داشته است (Metz, 2002: 793).

نظریه خلاقیت و ابتکار ریچارد تیلور یکی از نظریه‌های انفسی است که تکرار و فقدان نوآوری را عامل بی‌معناشدن زندگی می‌داند و جست‌وجو و جوشش معنا از درون انسان، با تکیه بر خلاقیت و ابتکار را راه‌هایی از آن معرفی می‌کند (Wiggins, 1998: 92-95). برخی دیگر، مانند فرانکفورت، تعریف و معنای زندگی را بر اساس امیال، عواطف و احساسات پی‌ریزی کرده و معتقدند در معنادار کردن زندگی احساسات نقش اساسی دارند (Metz, 2002: 793).

در نظریه‌های طبیعت‌گرای آفاقی، که طیف دیگری از نظریات طبیعت‌گرایانه است، از کفایت ارزش‌های موجود در این جهان مادی، برای دستیابی به معنای زندگی دفاع شده و ضرورت

۱. نگرشی فلسفی که همواره بر کنش، عمل و آنچه کارایی دارد اهتمام می‌ورزد.

۲. رهیافتی فلسفی که یگانه مبدأ معرفت‌های معتبر در علوم را تجربه‌های حسی و روش ریاضی‌منطقی می‌داند.

۳. یکی از گرایش‌های فلسفی که اموری چون پرهیز از عقل‌گرایی صرف و التفات به گرایش‌ها و احساسات آدمی، مخالفت با هر گونه نظام‌مندی فلسفی و به دست دادن هر گونه تعریف و ماهیت برای انسان از جمله ویژگی‌های آن است.

وجود خداوند، عالمی فراتر از عالم طبیعت یا جاودانگی هر فرد انسانی برای معنابخشی به زندگی نفی می‌شود. نظریه‌های آفاقی از جهت توجه‌داشتن یا نداشتن به تأثیر نوع نگاه هر فرد انسانی به زندگی، به آفاقی کامل و محض تقسیم می‌شوند (بیات، ۱۳۹۰: ۹۸-۹۹). عشق‌ورزیدن به چیزی که منشأ ارزشش نه ناشی از وجود انسان، بلکه در بیرون از وجود او است، فرارفتن از ساحت حیوانی و تحقق‌بخشیدن به ساحت عقلانی وجود انسان، دل‌مشغولی به طرح‌ها و هدف‌های ارزشمند و اخلاقیات، از جمله امور معنابخش به زندگی، در نظریات آفاقی است (Metz, 2002: 796-801).

آنچه بیان شد، نشئت‌گرفتن دیدگاه‌های طبیعت‌گرا از مبانی انسان‌گرایانه را نشان می‌دهد. مبنا قرارگرفتن امیال و خواست‌های انسانی با قطع ارتباط از عالم ماوراء طبیعت، منجر به جعل معنایی درون‌زاد می‌شود که قادر به توجیه فلسفه حیات انسان نیست. اما در سخنان اهل بیت (ع) با تکیه بر اموری چون مخلوق‌بودن انسان، حکمت الهی، هدفداری خلقت، کرامت انسانی و برخورداری او از فطرت الهی و ...، زندگی معنادار زندگی در راستای هدفی متعالی شناخته می‌شود؛ هدفی که اهل بیت (ع) آن را تقرب و نزدیکی به خداوند معرفی می‌کنند و انسان با ایمان به خداوند، تقوا و عمل صالح زندگی خود را در این راستا قرار می‌دهد و به آن معنا می‌بخشد.

ابعاد انتقادی در دیدگاه‌های طبیعت‌گرا

همان‌طور که بیان شد، رویکرد اصلی انسان‌شناختی در نظریات طبیعت‌گرایانه معنای زندگی، انسان‌گرایی (humanism) است که بر اساس آن محوریت بی‌چون و چرای خواست‌ها و تمایلات انسان سامان‌بخش این دسته از نظریات معنای زندگی است. در مقابل، در دیدگاه اهل بیت (ع) با توجه به مبانی ممتازی که به‌خصوص در حیطه انسان‌شناسی وجود دارد، معنای متفاوتی از زندگی رقم می‌خورد؛ معنایی که حصول آن، از طریق گام‌نهادن در وادی عبودیتِ خداوند میسر می‌شود؛ خداوندی که انسان را برای تقرب به خویش آفریده است.

انسان‌گرایی، که روح بسیاری از مکاتب دوران مدرن و پس از آن را تشکیل می‌دهد، نگرشی است حاصل از گرایش‌های به‌شدت عقل‌گرایانه و اثبات‌گرایانه قرن هجدهم و دیدگاه‌های آزاداندیشانه قرن نوزدهم که بیش از هر زمانی انسان را در کانون توجهات خود قرار داد (خسروپناه، ۱۳۹۲: ۲۸۲). شاید بتوان ریشه تاریخی انسان‌گرایی را نخستین بار در این سخن پروتاگوراس

جست‌وجو کرد که می‌گفت: «انسان مقیاس همه چیز است. مقیاس هستی چیزهایی که هست و مقیاس چیزهایی که نیست» (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۲۶).

افرادی چون دکارت با مبنا قراردادن وجود انسان برای معرفت‌های یقینی، انسان را محور و اساس هستی می‌پندارند و به جای آنکه خداوند را مبدأ وجود و هستی بدانند از انسان آغاز می‌کنند و به خدا می‌رسند (خسروپناه، ۱۳۹۲: ۲۸۶) و تنها نقش خداوند را تضمین حقانیت نظریات انسان درباره جهان می‌دانند (براون، ۱۳۷۵: ۴۶). لذا انسان‌گرایی به معنای فلسفی آن، همان «انسان‌سالاری»، «بشرانگاری» یا «اعتقاد به اصالت بشر» در برابر اعتقاد به اصالت خدا است که انسان را به جای خدا می‌نشانند و در شکل افراطی‌اش در تضاد با خدامحوری یا خداگرایی است و هر گونه اندیشه متافیزیکی مانند وحی الهی و ادیان آسمانی را نفی می‌کند؛ و بشر را مالک‌الرقاب هستی و فرمانروای مطلق طبیعت می‌انگارد (زرشناس، ۱۳۸۱: ۳۸-۳۹).

با این وصف، آیا اتخاذ چنین مبنایی می‌تواند معنایی در خور و اقناع‌بخش برای زندگی انسان به بار آورد؟ این مطلبی است که دیدگاه‌های طبیعت‌گرایان را با معضلی اساسی مواجه می‌کند. ضعف و کاستی مبانی انسان‌شناختی طبیعت‌گرایان در شش محور زیر قابل پیگیری است. آنچه در ادامه می‌آید نقد این مبانی بر اساس روایات اهل بیت (ع) است:

۱. خلقت خودبنیان انسان

مخالفت با جهان‌بینی ماوراء طبیعی از مبانی مشترک در میان اغلب انسان‌گرایان و طبیعت‌گرایان است. لذا دیدگاه‌های طبیعت‌گرایانه معنای زندگی، بر اساس رویکرد انسان‌گرایی منشأ و مبدأ وجود انسان را عالم طبیعت می‌دانند و بیشترشان قائل به داروینیسم هستند. در این نگرش، تمام موجودات بر اثر تکامل به یکدیگر تبدیل می‌شوند و هیچ نوعی بدون مقدمه و به صورت دفعی آفریده نشده است (داروین، ۱۳۸۰: ۱۸۰-۲۱۵).

در این نگاه، انسان موجودی هم‌عرض دیگر موجودات مادی جهان است و وجودی تک‌ساختی و از جنس طبیعت دارد. لذا آنچه به عنوان عامل معنابخش برای زندگی خود برمی‌گزیند طرح‌هایی خودساخته و برآمده از دل همین عالم مادی است. این در حالی است که مهم‌ترین رکن در مبانی انسان‌شناختی معنای زندگی در نگاه اهل بیت (ع) مخلوق بودن انسان است. انسان دارای خالق حکیم است که از آفرینش و خلقت او هدفی والا و عظیم در نظر داشته است. وجودی وابسته به

او دارد و مستقل از او نیست. امام رضا (ع) در پاسخ فردی که درباره وجود خویش برهان بر مبدأ می‌خواست، فرمود: «أنتَ لَمْ تَكُنْ ثُمَّ كُنْتَ وَ قَدْ عَلِمْتَ أَنَّكَ لَمْ تُكُنْ نَفْسَكَ وَ لَا كَوْنَكَ مِنْ هُوَ مِثْلَكَ»^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳: ۳۶). امام سجاد (ع) نیز در مناجات خود با خدا این‌طور عرضه می‌دارد: «سیدی خَلَقْتَنِي فَأَكْمَلْتَ تَقْدِيرِي وَ صَوَّرْتَنِي فَأَحْسَنْتَ تَصْوِيرِي فَصِرْتُ بَعْدَ الْعَدَمِ مَوْجُودًا وَ بَعْدَ الْمَغِيبِ شَهِيدًا»^۲ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۱: ۱۷۰).

این مسئله که انسان مخلوق خداوند است دامنه معنا را از خود انسان فراتر می‌برد و در وجود خداوند و رابطه انسان با او متمرکز می‌کند، برخلاف مکاتب طبیعت‌گرا که با حذف خداوند از معنای زندگی ناچار به خلق معنا از درون خود انسان و اموری هم‌عرض آن می‌شوند.

۲. تک‌ساحتی بودن انسان و باورنداشتن به فطرت واحد

در مبانی انسان‌گرایانه طبیعت‌گرایان، انسان به علت قطع اتصالش با مبدأی متعالی، موجودی برآمده از دل طبیعت و تک‌ساحتی شناخته می‌شود که فاقد هر گونه فطرت و سرشت از پیش تعیین شده است. در دیدگاه اینان، این فرض محال است که جهان، مرکب از گروه‌های واقعی اشیای متشابه و همانندی است که در یک طبیعت مشترک شریک‌اند. هر فردی یکتا، یگانه، مطلق و کامل است و هیچ طبیعت مشترک انسانی وجود ندارد (لوین و همکاران، ۱۳۷۰: ۳۷۵-۳۷۶). در این نگرش انسان یا بی‌بهره از روح متعالی و بُعد معنوی است، یا اگر دارای ابعاد روحانی هم باشد، بعد جسمانی‌اش اصالت دارد و بُعد روحانی‌اش ابزاری برای جسم و تعلقات جسمانی قرار می‌گیرد. نه تنها انسان در بُعد جسمانی خود محصور است بلکه اساساً عالمی غیر از عالم مادی وجود ندارد. لامنت در این باره می‌گوید:

فلسفه انسان‌گرایی همیشه می‌کوشد به ما یادآوری کند که تنها محل زندگی ما همین کره خاکی است و هیچ نیازی نیست که ما برای یافتن شادی و تکامل به دنبال جایی دیگر باشیم. زیرا جای دیگری وجود ندارد. بشر باید سرنوشت و بهشت گم‌شده خود را در اینجا و همین حالا پیدا کند و گرنه بعد از آن دیگر ممکن نخواهد بود (Lamont, 1977: 16).

۱. تو قبلاً نبودی و بعد موجود شدی؛ نه خودت خود را آفریدی و نه مثل تویی تو را خلق کرد.

۲. آقای من! تو مرا آفریدی و در کمال اندازه آفریدی، و مرا صورت بخشیدی و نیکو صورتگری کردی، و در نتیجه، از آن پس که نبودم، هست شدم، و از ناپیدایی به پیدایی آمدم.

از این رو در برخی مکاتب طبیعت‌گرا، از جمله مکتب لذت‌گرایی، معنای زندگی فقط در لذات دنیوی و اصالت‌بخشیدن به لذت و امیالی که مبتنی بر احساسات مادی است، خلاصه می‌شود (Feldman, 2001, vol. 2: 664). در این معنا از زندگی، عرصه‌ای برای بروز استعدادهای معنوی و روحانی انسان نیست و تمام آنچه به زندگی انسان معنا می‌دهد پرداختن به جسم و لذات جسمانی است. محور قراردادن جسم و لذات جسمانی، به دلیل نادیده‌انگاشتن بُعد اصیل و روحانی انسان، نمی‌تواند عاملی معنابخش به زندگی محسوب شود. زیرا علاوه بر آنکه جاودانه‌نبودن و فناپذیری بُعد جسمانی انسان یکی از ارکان مهم معنا را از بین می‌برد، توجه به علایق مادی و اصالت‌دادن به آنها، فروکاستن آدمی تا حد حیوان است و سبب فراموشی سایر ابعاد وجودی آدمی می‌شود. محوریت امیال طبیعی انسان، بدترین اهانت به او و فروگذاری شخصیت و ارزش انسان تا مرز حیوانیت است. این نحوه تفکر به جای «انسان‌مداری»، «حیوان‌مداری» را مبنای خود قرار می‌دهد و پیروان آن به جای رشد و ترقی انسانیت، حیوانیت منطوی در درون خود را تکامل می‌بخشند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۵۴).

علاوه بر آن، با انکار فطرت و وحدت نوعی انسان و تلقی هر انسان به عنوان نوعی منحصر به فرد، هیچ زنجیره واحدی برای پیوستن این افراد جدای از هم اصالت ندارد و این، سرچشمه تشتت و از هم‌گسیختگی می‌شود تا جایی که حیات دائماً جولانگاه نوع مخصوصی از اضطراب و نگرانی است که به نحو اجتناب‌ناپذیری بر شعور و ادراک موجودی که می‌داند زود یا دیر دیگر نخواهد بود، سنگینی می‌کند (لویین و همکاران، ۱۳۷۰: ۳۷۶). بدیهی است در این نگرش نمی‌توان به معنایی واحد برای زندگی انسان‌ها دست یافت.

برخلاف نظر طبیعت‌گرایان و ماده‌باوران، که انسان را موجودی هم‌عرض دیگر موجودات جهان می‌دانند، در مبانی انسان‌شناختی اهل بیت (ع)، انسان به دلیل برخوردارگی از روحی الهی، از جایگاه ویژه و ممتازی در میان مخلوقات برخوردار است. از امام باقر (ع) درباره آیه ۲۹ سوره ص که راجع به خلقت روح انسان است پرسیدند. حضرت در پاسخ فرمودند: «رُوحٌ اخْتَارَهُ اللَّهُ وَأَصْطَفَاهُ وَخَلَقَهُ وَأَضَافَهُ إِلَى نَفْسِهِ وَفَضَّلَهُ عَلَى جَمِيعِ الْأَرْوَاحِ فَأَمَرَ فَنَفِخَ مِنْهُ فِي آدَمَ»^۱ (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۷۰).

۱. روحی است که خداوند انتخاب نمود و برگزید، آفریدش و به خود منتسب نمود و آن را بر جمیع ارواح برتری و فضیلت داد و از این روح گزیده و برتر در آدم دمید.

برخورداری از این بُعد معنوی و به فعلیت رساندن قوای آن مهم‌ترین نقش را در معنابخشی به زندگی انسان ایفا می‌کند. علاوه بر آن، بُعد روحانی انسان، با جاودانه‌بودن خود (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۱۰۹) یکی از ارکان مهم زندگی معنادار را تأمین می‌کند.

در بینش اسلامی، انسان فطرتی خداجو و حق‌طلب دارد که یکی دیگر از سرمایه‌های معنوی و وجوه برجسته تمایز او از سایر موجودات است. فطرتی که انسان با آن پا در عرصه هستی می‌گذارد، اگر با کژروی‌های خود آن را تضعیف نکند از سرمایه‌های بسیار مهم او در رسیدن به کمال و معنابخشی به زندگی‌اش محسوب می‌شود. چنین بیانی از تعریف فطرت حاصل می‌شود: بینش شهودی انسان به هستی محض و گرایش آگاهانه و کشش شاهدانه و پرستش خاضعانه نسبت به حضرت او است. نحوه خاصی از آفرینش است که حقیقت آدمی به آن نحو سرشته شده و جان انسانی به آن شیوه خلق شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۴).

از امام صادق (ع) درباره فطرتی که در آیه ۳۰ سوره روم^۱ خداوند از آن یاد می‌کند، پرسیده شد. حضرت در پاسخ فرمودند: «این فطرت، توحید است» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۲).

این سخن حضرت بیانگر آن است که خداجویی و گرایش به خداوند، که در کلام اهل بیت (ع) مهم‌ترین رکن معنابخش به زندگی محسوب می‌شود، با ذات و سرشت آدمی درآمیخته شده، و انسان اگر بخواهد به معنایی واقعی از زندگی دست یابد، باید این بُعد از موجودیت خویش را پاسخ گوید. اموری چون حقیقت‌جویی، گرایش به خیر و فضیلت، گرایش به جمال و زیبایی، گرایش به خلاقیت و ابداع و عشق و پرستش از گرایش‌های فطری در انسان‌اند که همگی آنها در تصویری که از سخنان اهل بیت (ع) از معنای زندگی ترسیم می‌شود، در کامل‌ترین وجه خود به فعلیت و منصف ظهور می‌رسند.

در دیدگاه طبیعت‌گرایان نیز ذکر شد که اموری چون خلاقیت و ابتکار، عواطف و احساسات، عشق، فرارفتن از خود حیوانی و فضیلت‌های اخلاقی عواملی معنابخش به زندگی محسوب می‌شوند. شاید بتوان گفت طبیعت‌گرایان نیز به این نکته رسیده‌اند که بی‌پاسخ‌گذاشتن گرایش‌های فطری در انسان موجب بی‌معناشدن زندگی او می‌شود. لذا به سمت گزینش این معانی برای زندگی رفته‌اند. اما نکته در خور تأمل این است که اینان بدون در نظر گرفتن سرشت واحد انسانی و

۱. «فام و جهک للدين حنيفا فطرت الله التي فطر الناس عليها».

نشئت‌گرفتن این امور از تعالی روح انسان به دلیل ارتباطش با مبدأی متعالی، این معانی را برگزیده‌اند؛ مسئله‌ای که با به دنبال داشتن تشمت و پراکندگی، موجب ناکامی این امور در معنابخشی به زندگی انسان می‌شود.

این در حالی است که در دیدگاه اهل بیت (ع) این گرایش‌ها در سرشت روحی انسان، که مخلوق مبدأی متعالی است، نهادینه شده و از بزرگ‌ترین سرمایه‌های انسان برای حرکت به سمت خدا و تقرب به او محسوب می‌شود. در این مسیر، عشق، فرارفتن از خود حیوانی، فضیلت‌های اخلاقی و دیگر اموری که طبیعت‌گرایان به عنوان عوامل معنابخش به زندگی برمی‌شمردند، در کامل‌ترین شکل خود به فعلیت می‌رسد؛ چراکه همگی در راستای رسیدن و تقرب به کامل‌ترین موجود، یعنی خداوند، قرار دارد.

۳. سرگردانی و بی‌هدف‌بودن انسان

بدیهی است نگرشی که انسان را فقط حاصل نیروهای کور طبیعت بداند و وجود عالم ماوراء طبیعت و ارتباط انسان با آن را نفی کند، نمی‌تواند از وجود هدف و طرح و برنامه‌ای حکیمانه برای خلقت او سخن بگوید؛ هدف و طرح و برنامه‌ای بیرونی که معنابخش زندگی او باشد. به بیان برخی، با حذف خداوند هیچ موجودی کامل‌تر و شریف‌تر از انسان یافت نمی‌شود و همه موجودات باید به نحوی از انحا در خدمت انسان باشند؛ ولی انسان، خادم هیچ موجودی نیست. به عبارت دیگر، انسان خود آغازگر است و خود هدف (گنون، ۱۳۷۲: ۹).

سارتر، که عقیده او یکی از نمونه‌های بارز طغیان انسان خودمحمور در مقابل خدا است، معتقد است حتی با فرض وجود خداوند باید طرح و برنامه الهی کنار گذاشته شود و فقط طرح‌های خودساخته انسانی و آزادی او در تحقق‌بخشیدن به این طرح‌ها است که وجود او را کاملاً محقق می‌کند (سارتر، ۱۳۸۰: ۷۹-۸۰).

حذف طرح و برنامه برای خلقت انسان ناشی از قراردادن علل فاعلی و غایی در درون انسان است؛ به گونه‌ای که فرد به صورتی منفرد و بریده از علل خارجی، به فعلیت رساننده تمامی استعدادها و قوای خویش است؛ حتی دربردارنده غایت وجودی خود نیز هست و در طریق خودفعلیتی، خودصیانتی و خودرفعتی کاملاً تنها و قائم به خویش است؛ مسئله‌ای که به عقیده روان‌شناسان به اضطراب افراط‌آمیزی منجر می‌شود (صانع‌پور، ۱۳۸۹: ۳۱-۳۲). به عقیده پل ادواردز،

با حذف هدف و طرح و برنامه خداوند برای زندگی انسان فقط می‌توان از اهداف خودساخته هر فرد انسانی در زندگی‌اش سخن گفت (Edwards, 1967: 472).

از آنجایی که در نگاه اهل بیت (ع) زندگی معنادار، زندگی در راستای هدف متعالی شناخته می‌شود، مهم‌ترین رکن زندگی معنادار نیز هدفمندبودن خلقت انسان است؛ هدفی که خالق حکیم او، برای هستی و زندگی‌اش در نظر گرفته است. در مبانی اهل بیت (ع) خلقت این عالم و همه موجودات آن به دست خداوند حکیم، به تعبیر قرآنی به حق بوده (عنکبوت: ۴۴؛ ص: ۲۷؛ تغابن: ۳) و دارای هدف و طرح و برنامه است. انسان نیز به عنوان عالی‌ترین موجود در جهان خلقت مشمول این قاعده و قانون است و خلقت او برای وصول به هدفی والا است که با زندگی محدود و چندروزه این دنیا تأمین نمی‌شود. از این‌رو برای حیات او باید هدفی ماورای مقاصد ناچیز زندگی طبیعی محض وجود داشته باشد. در نگاه اهل بیت (ع)، انسان موجودی به خود وانهاده‌شده نیست تا سرگردان و بی‌هدف هر طور که بخواهد زندگی کند و هر مسیری را که خوش آید پیش رود. خداوند حکیم، هستی و عالم را برای انسان خلق کرده و انسان را نیز برای رسیدن به هدفی والا که معنابخش زندگی او است، آفریده است. این مطلب را با توجه به نصوص به‌جامانده اثبات می‌کنیم:

امام علی (ع) می‌فرماید: «وَأَعْلَمُوا عِبَادَ اللَّهِ أَنَّهُ لَمْ يَخْلُقْكُمْ عَبَثًا وَ لَمْ يَرْسَلِكُمْ هَمَلًا»^۱ (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴: ۳۰۹)؛ و در بیانی دیگر می‌فرماید:

فما خلقت ليشغلني اكل الطيبات، كالبهيمة المربوطة همها علفها؛ او المرسله شغلها تقمها، تكثر من اعلافها، و تلهو عما يراد بها؛ او أترك سدى و أهمل عابثا؛ او أجر حبلا الضلالة؛ او أعتسف طريق المتاهة^۲ (همان: ۴۱۸).

با توجه به اینکه مهم‌ترین رکن زندگی معنادار هدفمندبودن آن است، در سخنان اهل بیت (ع) نیز به این نکته توجه بسیار شده است (همان: ۱۱۰ و ۲۵۲؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۲۸۸؛ حرانی، ۱۴۰۴: ۲۷۴). در آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت (ع)، هدف از آفرینش انسان اموری از قبیل آزمایش و امتحان،

۱. ای بندگان خدا بدانید که او شما را بیهوده نیافریده و سرخود رهایتان نکرده است.
 ۲. برای آن آفریده نشدم که خوردن خوراکی‌های پاکیزه - همچون چارپای بسته که همه هم‌ش خوردن علوفه است، یا چارپای نابسته که کارش پرکردن شکم از این سوی و آن سوی است و غافل می‌چرد - مرا از انجام‌دادن آنچه از آفرینش منظر بوده است باز دارد، یا اینکه بی‌حساب و کتاب رها باشم و برای خود بگردم، یا سلسله‌جنبان گمراهی و ضلالت شوم، یا بر جاده سرگردانی به راه افتم.

معرفت و علم، رحمت و عبادت برشمرده شده که همه آنها واسطه‌ای برای رسیدن به هدف نهایی خلقت انسان، یعنی تقرب و لقاءالله هستند. توضیح مفصل همه اینها در این نوشتار نمی‌گنجد. لذا فقط به عبادت و بیان منظور و مقصود از آن می‌پردازیم، که به عنوان یکی از اهداف خلقت برشمرده شده و نقشی بسزا در معناداری زندگی دارد.

در حدیثی از امام موسی بن جعفر (ع) آمده است که از حضرتش پرسیدند معنای این سخن پیامبر چیست که فرمود: «اعملوا فکل میسر لما خلق له؟». امام (ع) فرمودند: «ان الله عز و جل خلق الجن والانس ليعبدوه، و لم يخلقهم ليعصوه، و ذلك قوله عز و جل و ما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون فيسر كلاً لما خلق له، فويل لمن استحَب العمی علی الهدی»^۱ (العروسی الحویزی، ۱۴۱۵، ج: ۵، ۱۳۲).

در این حدیث، از عبادت به عنوان هدف خلقت و فراهم‌بودن مسیر دست‌یابی به آن یاد شده است. لذا شایسته است به معنای عبادت و گستره آن توجه کنیم. آنچه ابتدائاً از واژه «عبادت» به ذهن خطور می‌کند اعمال ظاهری تحت این عنوان از قبیل نماز، روزه و ... است، اما امام حسن عسکری (ع) معیار عبادت را در بسیاری نماز و روزه ندانسته و می‌فرماید: «لَيْسَتِ الْعِبَادَةُ كَثْرَةَ الصِّيَامِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّمَا الْعِبَادَةُ كَثْرَةُ التَّفَكُّرِ فِي أَمْرِ اللَّهِ»^۲ (حرانی، ۱۴۰۴: ۴۴۲). شاید دلیل سخن حضرت که بسیاری عبادت را تفکر در آیات پروردگار می‌دانند، این باشد که انسان با تفکر در خلقت خود و جهان و نشانه‌های حکمت پروردگار است که پی به آغاز، مسیر و انجام حیات خود می‌برد و با درک وابستگی وجودی خود به خداوند معنای زندگی را درمی‌یابد.

امام صادق (ع) نیز در حدیث معروف به بصری، نشانه‌های عبودیت را در سه چیز می‌داند: قائل‌نبودن حق مالکیت در آنچه خداوند به انسان عطا کرده است؛ واگذاری همه امور زندگی خود به خداوند؛ و مشغول‌بودن همه اوقات عمر به انجام‌دادن اوامر الهی و ترک نواهی او (مجلسی، ۱۴۰۳،

۱. خداوند بزرگ جن و انس را برای این آفریده که او را عبادت و اطاعت کنند، برای این نیافریده است که نافرمانی‌اش کنند و این همان است که می‌فرماید: «جن و انس را نیافریدم مگر آنکه مرا عبادت کنند» و چون آنها را برای اطاعت آفریده، راه را برای رسیدن به این اهداف برای آنان آسان و هموار ساخت. پس وای به حال کسانی که چشم بر هم گذارند و نابینایی را بر هدایت ترجیح دهند.

۲. معیار بندگی و عبادت، بسیاری روزه و نماز، یعنی صوم و صلاة مستحب، نیست. بلکه عبادت، بسیاری تفکر در آفریده خداوند و تعقل در آیات حکیمانه پروردگار جهان است.

ج ۱: ۲۲۵). در این نگاه، هر گفتار و عمل و نیت مشروعی که انسان انجام دهد، اگر همراه با آگاهی به این حقیقت باشد که خدا نظاره‌گر آن است و توانایی‌ها و وسایل و کاری که انجام می‌دهد همگی مستند به خدا است، با هر کاری که انجام می‌دهد و هر سخنی که می‌گوید و اندیشه و نیتی که در درونش می‌گذراند، مطابق مشیت الهی رفتار کرده و مشغول عبادت است (جعفری، ۱۳۸۹: ۱۲۴). بدین نحو تمامی لحظات زندگی انسان در راستای تقرب به خداوند قرار می‌گیرد؛ و این همان است که از نگاه اهل بیت (ع) یگانه عامل معنابخش به زندگی انسان است.

میان زندگی چنین انسانی با فردی که خداوند را به عنوان خالق خود قبول ندارد و فقط با اهداف خودساخته خویش در صدد معنابخشی به زندگی است، تفاوت بارزی وجود دارد. در مبنای انسان‌شناسانه طبیعت‌گرایان به هیچ وجه، هدف و معنای انسان از جایگاه او در برنامه‌ای از پیش تعیین‌شده در جهان به دست نمی‌آید، بلکه تعریف انسان و هدف او از درونش پیدا می‌شود و به عبارتی انسان «خودتعریف» (self-defining subject) می‌شود (West, 1996: 13). در این نگاه، تنها غایت انسان عملی کردن برنامه‌هایی است که با دو عنصر عقل و تخیل فراهم آمده و مختص به این جهان است؛ امری که حاصلش چیزی جز سرگردانی و پریشانی انسان و در نهایت تهی شدن زندگی‌اش از معنا نخواهد بود.

۴. استقلال انسان از خدا

در دیدگاه انسان‌گرایان، محور و مرکز عالم انسان است که با حذف خداوند، خود را به جای او نشانده است. هر آنچه در عالم است با انسان نسبت‌سنجی می‌شود. انسان برآمده از دل طبیعت، اینک بر طبیعت و کل عالم فرمانروایی می‌کند. او با حذف خداوند، طرح و برنامه او برای عالم را نیز حذف می‌کند و خود طرح و برنامه‌ای برای خود می‌آفریند. موجودی منقطع از عالم ماوراء طبیعت که با طرح‌های خودساخته خویش سعی در تسخیر طبیعت دارد. به عقیده برخی، انسان در این نگاه نه درون جهان بلکه جدا از آن، نه به عنوان بخشی از «طبیعت»، و حتی بخش ممتاز آن، بلکه خارج از آن و فقط در تقابل با طرحی ماورائی از سوی خداوند، تعریف می‌شود (صانع‌پور، ۱۳۸۹: ۱۵۶)؛ و این به بیگانگی هر چه بیشتر او از خویش و جهان هستی و بی‌معنایی زندگی‌اش می‌انجامد.

آنچه انسان‌گرایان را در امتیازبخشیدن به جایگاه انسان در هستی و به تبع آن ارمغان آوردن معنای زندگی، ناکام گذاشته است، حذف خالق انسان و طرح و برنامه او برای معنابخشی به

زندگی است؛ چراکه بر اساس تفکر انسان‌گرایانه، خدای متعال و نظم پیشینی که اساس تبیین زندگی خوب فرد انسانی یا جوامع انسانی باشد وجود ندارد (Monfāsani, 1998: 529).
در حالی که در دیدگاه اهل بیت (ع)، که برگرفته از آیات الهی است، انسان به علت خلقت ویژه‌اش، از جایگاه ممتازی در میان مخلوقات برخوردار است. این جایگاه ممتاز نه از حذف خداوند، بلکه از ارتباط او با خالق هستی حاصل شده است. لذا معنای حقیقی زندگی او نیز در ارتباط با این جایگاه و در مسیر ارتباط با خالق شکل می‌گیرد.

در آیه ۷۵ سوره ص خداوند خلقت انسان را به دو دست خود نسبت می‌دهد و می‌گوید: «یا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي»^۱ (ص: ۷۵). علامه طباطبایی این نسبت (خلقت انسان به دو دست) را دال بر اثبات شرافت انسان از سوی خداوند می‌داند. به عقیده وی، خداوند درصدد بیان این مطلب بوده است که هر چیز را برای چیز دیگری آفریدم، ولی انسان را برای خودم. چنان‌که آوردن «ید» به صورت تشبیه نیز بیانگر اهتمام تام خداوند در خلقت انسان است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷: ۲۲۵).

به عقیده برخی دیگر از اندیشمندان، در آیه «و نفخت فيه من رُوحِي» (ص: ۲۹) نیز خداوند اضافه‌ای تشریفی به کار برده است؛ یعنی همان‌طور که برای بیان شرافت و عظمت ماه رمضان و خانه کعبه، آنها را «شهر الله» و «بیت الله» می‌گویند، خداوند در انتساب روح انسان به خود درصدد اثبات کرامت و شرافت آن بوده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۵۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۷۰-۷۲).

در حدیثی از امام باقر (ع) نیز این مطلب مشهود است:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) عَمَّا يَرَوْنَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ فَقَالَ هِيَ صُورَةُ مُخَدَّئَةِ مَخْلُوقَةٍ وَأَصْطَفَاهَا اللَّهُ وَأَخْتَارَهَا عَلَيَّ سَائِرِ الصُّورِ الْمُخْتَلِفَةِ فَأَضَافَهَا إِلَيَّ نَفْسِهِ كَمَا أَضَافُ الْكَعْبَةَ إِلَيَّ نَفْسِهِ وَالرُّوحَ إِلَيَّ نَفْسِهِ فَقَالَ بَيْتِي وَتَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي^۲ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۳۴).

۱. ای ابلیس! چه بازت داشت از اینکه برای کسی سجده کنی که من خودم، او را به دو دست خود آفریدم.
۲. خدای عز و جل آدم را بر صورت خویش آفرید. فرمود که آن صورت، صورتی بود که خدا آن را احداث و خلق فرمود و خدا آن را برگزید و بر سایر صورت‌های مختلف که خلق نموده، اختیار فرمود. پس آن صورت را به خود نسبت داد؛ چنان‌که خانه کعبه و روح را به خود نسبت داد و فرمود: «خانه من» و فرمود: «و در آن از روح خویش بدمم».

در آیات قرآن از خلقت انسان به «احسن تقویم» (تین: ۴) یاد شده است. علامه طباطبایی این حسن را مشتمل بر حسن نظری و عملی می‌داند، به گونه‌ای که همه علل و عوامل در او تعبیه شده است و ساختارش به گونه‌ای است که به صلاح و فلاح رسیده و بهترین هستی ممکن در او اعمال شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۲۲). امام سجاد (ع) نیز درباره خلقت نیکوی انسان می‌فرماید: «والحمد لله الذی اختار لنا محاسن الخلق، و أجرى علينا طيبات الرزق ... و متعنا بأرواح الحياة، ... و أغنانا بفضله، و أقتانا بمنه»^۱ (امام علی بن الحسین، ۱۳۷۶: ۳۰).

کرامت و شرافتی که در نگاه اهل بیت (ع) برای انسان اثبات می‌شود، همگی نشئت گرفته از ارتباط ویژه انسان با پروردگار عالم است. توجه به مبدأ حقیقی وجود انسان است که او را در راه‌یابی به سوی معنای حقیقی زندگی‌اش موفق می‌کند؛ نکته‌ای که غفلت طبیعت‌گرایان از آن، موجب توفیق نیافتن آنان در ترسیم مبنایی استوار برای دست‌یابی به معنای زندگی شده است.

در دیدگاه اهل بیت (ع)، انسان در روی زمین مانند مهمانی است که همه چیز برای پذیرایی او فراهم شده است؛ خداوند نخست مانده و مآدبه را آماده کرده و سپس خلیفه و مهمان خود را فرا خوانده و سراسر جهان را مسخر او قرار داده است. امام علی (ع) از این مطلب این‌گونه سخن می‌گوید: «فلما مهد أرضه و أنفذ أمره اختار آدم (ع) خيرة من خلقه و جعله أول جيلته»^۲ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴: ۳۲۸)؛ و در بیانی دیگر می‌فرماید: «هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً لتعبروا و لتتوصلوا به إلى رضوانه و تتوقوا به من عذاب نيرانه ... فخلق لكم كلماً في الأرض لمصالحكم يا بني آدم»^۳ (صدوق، ۱۳۹۸، ج ۲: ۱۲-۱۳).

در روایات اهل بیت (ع)، انسان به جایگاه ممتاز خویش در جهان، یعنی آنچه طبیعت‌گرایان با رویکرد انسان‌گرایانه به دنبالش بودند، به عالی‌ترین شکل خود دست می‌یابد؛ جایگاه ممتازی که نه از حذف خدا و خالق طرح و برنامه هستی، بلکه از ارتباط با او شکل می‌گیرد. زندگی انسانی

۱. سپاس خدای را که ما را با اندامی نیکو بیافرید، و روزی‌های پاکیزه بهره ما ساخت ... و سپاس خدای را که ما را از نیروهای فعال حیات و زندگی بهره‌مند ساخت، ... و به فضل و نعمت خود بی‌نیازمان گردانید.

۲. چون خداوند زمینش را آماده ساخت و فرمانش را روان داشت، آدم (ع) را به عنوان مخلوق برتر خود برگزید و او را نخستین آفریده خود [از نوع انسان] قرار داد.

۳. ای آدمیان! ... خداوند همه آنچه را در زمین است، برای شما آفرید تا درس بیاموزید و از این طریق، به خشنودی او دست یابید و خود را از عذاب آتش‌های او ننگه دارید ... آنچه را در زمین است، برای مصالح شما آفرید.

که نگاهش به هستی این‌گونه است که عالم برای او خلق شده و او برای رسیدن به خدا، معنایی بسیار والاتر از آنچه طبیعت‌گرایان در جست‌وجوی آنند، دارد. در این نگاه، بحرانی چون سرگردانی، تحیر و اضطراب انسان که حاصل به‌خودوانهادگی او در رویکرد انسان‌گرایانه است، به چشم نمی‌خورد.

۵. آزادی و اختیار مطلق انسان

آزادی و اختیار انسان از امور و مفاهیم ارزشمندی است که هم در مکتب اهل بیت (ع) و هم در اندیشه انسان‌گرایانه طبیعت‌گرا بر آن تأکید بسیار شده و در اصل آزاد و مختار بودن انسان اختلافی نیست. آنچه مسیر این دو نگاه را از هم متمایز می‌کند، محدوده و قلمروی است که هر کدام برای آن تعریف می‌کنند. برخی از مکاتب چون اگزیستانسیالیسم و لیبرالیسم که مبانی انسان‌گرایانه بر آنها سایه افکنده است، آزادی را هدف نهایی انسان و جزء حقیقت او برمی‌شمرند. از دیدگاه اینان، آزادی به معنای استقلال وجودی است (آربلاستر، ۱۳۷۷: ۸۳؛ لاکوست، ۱۳۷۵: ۱۶۰-۱۶۱).

علاوه بر آن، طبیعت‌گرایان انسان‌گرا به دلیل انکار بُعد روحانی انسان یا دست‌کم قائل‌نشدن اصالت برای آن، منشأ و متعلق آزادی را تمایلات و خواهش‌های نفسانی انسان می‌دانند. این مبنا از آزادی، معنای زندگی انسان را بیش از سامان‌دادن، دچار اضطراب و پریشانی می‌کند. هرچند نیازهای معنوی و اخلاقی انسان، حتی از دیدگاه برخی از آنها، انکارشدنی نیست و نمی‌توان با آزادی مطلق انسان در ابعاد مختلف عرصه را بر چنین نیازهای روحانی تنگ کرد. ضمن اینکه دست‌یابی بی‌حد و حصر انسان به خواسته‌های نفسانی‌اش زندگی او را از معنا تهی می‌کند و به تحیر می‌کشاند. اهل بیت (ع) به این آزادی معنوی اشاره کرده‌اند و انسان رهاشده از زیاده‌خواهی‌های شهوانی را آزاد معرفی می‌کنند: «مَنْ تَرَكَ الشَّهَوَاتِ كَانُ حُرًّا» (حرانی، ۱۴۰۴: ۸۹ و ۹۹).

پیش از این بیان شد که طبیعت‌گرایان قائل به فطرت و سرشت تعیین‌یافته‌ای در انسان نیستند. آزادی مطلق انسان در انتخاب معنای زندگی خود نشئت‌گرفته از این نگرش آنان است؛ زیرا زمانی می‌توانیم از معنابخشی طرح‌های خودساخته انسان سخن بگوییم که هیچ حد و مرزی در هیچ حیطة‌ای برای او قائل نباشیم.

۱. هر کس شهوات (خواهش‌های نفسانی) را ترک کند آزاد است.

در دیدگاه اهل بیت (ع)، انسان از هر قید و بندی جز اطاعت و بندگی خداوند، آزاد است. حضرت علی (ع) در این باره به فرزند خویش می‌فرماید: «و لَأ تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا»^۱ (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴: ۴۰۱). در این دیدگاه، آزادی نه هدف و معنای مطلق زندگی انسان، بلکه ابزاری برای دست‌یابی به معنای زندگی است؛ معنایی که از حرکت به سمت خداوند حاصل می‌شود و انسان با ایمان به خدا، تقوا و عمل صالح از هر بند و قیدی که روح متعالی او را از حرکت باز می‌دارد، رها می‌شود و به زندگی خود معنا می‌بخشد. این معنا عالی‌ترین درجه آزادی، یعنی آزادی، را به بار می‌آورد که در ارتباطی متقابل، خود معنابخش به زندگی است.

نکته در خور تأمل در اختلاف میان دو نگاه اهل بیت (ع) و طبیعت‌گرایان انسان‌گرا، این مطلب است که افرادی همچون سارتر با بیان آزادی مطلق انسان، هر گونه فطرت و سرشت را نیز در وجود او انکار می‌کنند (سارتر، ۱۳۸۰: ۲۶-۳۰ و ۴۰ و ۴۹)؛ نگرشی که ناشی از انکار ارتباط انسان با مبدأ متعالی خویش است؛ اما در نگاه اهل بیت (ع) حتی آزادی انسان نیز در ارتباط با خالق او تعریف شده و معنابخش به زندگی قرار می‌گیرد. فطرت و سرشت انسان گرایش به سمت پروردگار و پرستش و بندگی او دارد. لذا آزادی او در این راستا و با گسیختن از بندهایی که مانع از شکوفایی این استعدادند، تعریف می‌شود.

۶. بسندگی معیار ارزش در انسان

همان‌طور که بیان شد، در نظریات طبیعت‌گرایانه معنای زندگی با حذف خداوند و طرح و برنامه او برای خلقت، انسان ناچار به خلق معنا از درون می‌شود؛ چراکه در مبنای انسان‌شناختی آنان همواره انسان در تقابل با خدا یا بی‌نیاز از او تعریف می‌شود. نیچه با ابطال کلیه ارزش‌های مابعدالطبیعی مرگ خداوند را اعلام می‌کند و انسان و خواست او را تنها منبع و معیار ارزش می‌داند:

آری، این «من» و آشفتنگی و تضاد «من» از هستی خویش از همه راست‌تر سخن می‌گوید: این «من» آفریدگار، خواستار، ارزش‌گذار، که سنجه و [خاستگاه] ارزش چیزها است. و این راستگوترین موجود، این «من» از تن سخن می‌گوید ... «من» من، مرا غروری تازه آموخت و من آن را به آدمیان می‌آموزانم: دیگر سر خویش در ریگزار چیزهای آسمانی فرونبردن، بل آن را آزادانه به دوش کشیدن، چون یک سر زمینی که برای زمین معنا می‌آفریند (نیچه، ۱۳۷۷: ۴۳).

۱. بنده دیگران نباش؛ چراکه خداوند تو را آزاد آفریده است.

نیچه دین را به دلیل محصور کردن انسان در تعداد محدودی از ارزش‌ها، عامل تحقیر و پستی انسان برمی‌شمرد و معتقد است هرچه انسان‌ها دیندارتر باشند، ضعیف و ناتوان‌تر خواهند بود. وی فضای رشد دین و دینداری را فضای ضعف خارق‌العاده اراده و اختیار می‌داند (نیچه، ۱۳۸۰: ۳۱۹-۳۲۱). در این نگاه، «خداوند» صرفاً فرافکنی یا برون‌هستگی صفات یا آرزوهای انسانی تحقق‌نیافته است که تعابیر «انسان خدای انسان است» یا «خداوند چیزی جز انسان در نظر خود انسان نیست» و نیز «دین انسانیت» حاکی از آن است (دیویس، ۱۳۷۸: ۳۸-۳۹).

به عقیده نیچه، این انسان است که خوب و بد اشیا را تعیین می‌کند و انسان در اشیا چیزی جز آنچه خود بدان بخشیده است، نمی‌یابد:

همانا که آدمیان نیک و بدشان را همه، خود به خویشان داده‌اند. همانا که آن را نستانده‌اند، آن را نیافته‌اند و چون ندایی آسمانی برایشان فرود نیامده است. ارزش‌ها را نخست انسان در چیزها نهاد تا خویشان را بپاید. نخست او بود که برای چیزها معنا آفرید. معنایی انسانی! (نیچه، ۱۳۷۷: ۷۱).

با مبدأ و منشأ قرار گرفتن انسان در همه امور، ارزش‌ها به اموری فردی، شخصی و نسبی بدل می‌شوند که از فردی تا فرد دیگر متفاوت‌اند و هیچ پایه و مبنایی جز تمایلات و گرایش‌های شخصی انسان ندارند. بر این مبنا، معنای زندگی نیز واحد نخواهد بود و از فردی به فرد دیگر متفاوت خواهد شد. زیرا اموری که زندگی معنادار به عنوان هدف در راستای آن قرار می‌گیرد، باید ارزش‌بخش به زندگی باشند و اگر ارزش این امور فقط از درون انسان ناشی شود، بدیهی است که معنا از فردی به فرد دیگر متناسب با تعریف او از ارزش، متفاوت خواهد شد. لذا مصادیق اموری چون لذت، خلاقیت، ابتکار، عواطف و احساسات که در نظریات طبیعت‌گرا به عنوان عوامل معنابخش به زندگی مطرح شد، همه اموری بر اساس خوش‌داشت‌های شخصی خواهند بود و هیچ پشتوانه‌ای در خارج از وجود انسان نخواهند داشت. برای نمونه، اگر معنای زندگی مقوله‌ای چون عشق قرار گیرد، ارزش و متعلق عشق از فردی به فرد دیگر متفاوت خواهد بود و طیفی وسیع از امور پست و متعالی و مادی و معنوی را در بر می‌گیرد. این وضعیت با ایجاد نوعی جو فقدان تفاهم و ناهم‌زبانی، منجر به بیگانگی و تنهایی آدمی می‌شود. اگر زیست‌انسالیست‌های پیرو سارتر با تکیه بر همین بینش، اضطراب و تنهایی را تقدیر بشر امروز دانسته‌اند (زرشناس، ۱۳۷۰: ۲۷). علاوه بر آن، زمانی که منبع ارزش‌ها خود انسان و تجربیات او قرار می‌گیرد و امور مابعدالطبیعی حذف شود، اخلاق نیز هیچ پشتوانه‌ای جز آنچه کاملاً قائم به خویشان انسانی است

ندارد. لذا طبیعت‌گرایان قائل به نظریات آفاقی، که بعضاً اخلاق را معنابخش به زندگی می‌دانند، معیارهای اخلاقی را نه در ورای زندگی طبیعی، بلکه در متن آن جست‌وجو می‌کنند. در این نگاه، ملاک خوبی و بدی به تعداد افراد انسانی متعدد می‌شود و در نهایت ملاکی باقی نمی‌ماند و خیر و شر، حق و باطل، عدالت و ظلم معنای خود را از دست می‌دهد. انسان دربردارنده غایت وجودی خود است و در طریق خودفعلیتی، خودصیانتی و خودرفعتی کاملاً تنها و قائم به خویشتن است (صانع‌پور، ۱۳۸۹: ۳۱-۳۲ و ۱۳۰)، چنان‌که راسل نیز در اخلاق انسان‌گرایانه خود می‌گوید: «باید چنان عمل کنیم که هر فردی را به خودی خود یک غایت در نظر گرفته باشیم» (راسل، ۱۳۵۳: ۳۸۷).

معنای‌ای از زندگی که بر مبنای این نسبیت و تشتت شکل می‌گیرد از کارآمدی لازم برخوردار نخواهد بود. زیرا معنای زندگی ورای نمود ظاهری حیات انسان است که تمامی اجزای زندگی در پرتو اتقان آن معنا می‌یابد. حال اگر خود این معنا مبهم و از هر گونه عینیت تهی باشد و تنها مرجع و مبنای آن خودتعریف‌های انسان قرار گیرد، نمی‌تواند سامان‌بخش زندگی او باشد و تنها دستاورد آن شک و تردید و سرگردانی خواهد بود؛ چنان‌که برخی به مقرون‌بودن مکاتب شکاک با مکاتب جزمی انسان‌گرا در تاریخ فلسفه تصریح می‌کنند (کاسیرر، ۱۳۶۰: ۶).

در مقابل، در نگاه اهل بیت (ع)، ارزش‌های زندگی در ارتباط انسان با خداوند شکل می‌گیرد و هرچند با اعتقاد به حسن و قبح ذاتی منشأ امور ارزشمند، در بیرون از وجود انسان و خوش‌داشت‌های شخصی او است، اما در عین حال خداوند به عنوان منبع شناخت و راهنمای انسان به آنها معرفی می‌شود. برخلاف نگاه خودبنیادانگاران مبنای انسان‌گرایانه، که انسان را اصل در هستی و «خاستگاه شناخت» می‌دانند، در مبنای معرفت‌شناختی دیدگاه اهل بیت (ع)، انسان به عنوان «جایگاه شناخت» معرفی می‌شود (صانع‌پور، ۱۳۸۹: ۱۲۲). ارزش‌ها از عینیت برخوردارند و انسان در ارتباط با خداوند به سوی آنها رهنمون می‌شود؛ چراکه در نگاه اهل بیت (ع)، انسان نه تنها به عنوان معیار تام و تمام حقیقت و ارزش معرفی نمی‌شود، بلکه توانایی او در شناخت حقیقت نیز، که منشأی خارج از وجود او دارد، محدود است و او در این راستا نیازمند وحی و راهنمایی الهی است. در چنین تصویری انسان نمی‌تواند همه حقایق مربوط به حیات خود را درک کند و شیوه حرکت در راستای قرب الهی و معرفت و وصول به خداوند که در کلام اهل بیت (ع) یگانه عامل

معنابخش به زندگی است، به طور کامل در حیطه ابزار شناخت انسان نیست و اگر کسی در محدوده شناخت فقط به ابزار شناخت آدمی بسنده کند نمی‌تواند به روشنی راه وصول به معنا را دریابد. چنان‌که برخی روایات دال بر محدودیت ابزار شناخت انسان درصدد اثبات این مطلب‌اند؛ امام علی (ع) می‌فرماید: «من ادعی من العلم غایتی، فقد أظهر من الجهل نهايته»^۱ (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۶۶۷)؛ و در بیانی دیگر امام (ع) به فرزند خود این‌طور موعظه می‌کند: «فتفهم یا بنی وصیتی ... و ما أكثر ما تجهل من الأمر، و يتحیر فیہ رأیک، و یضل فیہ بصرک»^۲ (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴: ۳۹۵).

در این نگاه، خداوند که خالق انسان است و حرکت در راستای تقرب به او معنابخش زندگی است، او را در این مسیر هدایت می‌کند و از سرگردانی و تحیر نجات می‌دهد. انسان در عرصه هستی به حال خود رها نشده است و خداوند او را در پیمودن مسیر کمال، که همان برخورداری از زندگی معنادار است، تنها نگذاشته است. در این نگاه، راهنمایی خداوند در قالب دین و وحی الهی به بشر عرضه می‌شود و عمل بر طبق آن نه به گفته نیچه دال بر ضعف و محدودیت انسان، بلکه راه‌گشای او در مسیر کمال و برخورداری از زندگی معنادار است. لذا انسان را از تنگنای وجود خویش می‌رهاند و افق‌هایی جدید برای او ترسیم می‌کند. امام سجاد (ع) در این باره می‌فرماید:

فَاتَّقُوا اللَّهَ عِبَادَ اللَّهِ وَتَفَكَّرُوا وَعَمَلُوا لِمَا خُلِقْتُمْ لَهُ فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَخْلُقْكُمْ عَبَثًا وَ لَمْ يَتْرُكْكُمْ سُدًى قَدْ عَرَفْتُمْ نَفْسَهُ وَ بَعَثَ إِلَيْكُمْ رَسُولَهُ وَ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ كِتَابَهُ فِيهِ حَلَالُهُ وَ حَرَامُهُ وَ حُجَّتُهُ وَ أَمْثَالُهُ فَاتَّقُوا اللَّهَ فَقَدْ احْتَجَّ عَلَيْكُمْ رَبُّكُمْ^۳ (حرانی، ۱۴۰۴: ۲۷۴).

نتیجه

با توجه به مطالب گفته‌شده، به نظر می‌رسد آنچه شکاف و اختلافی عمیق میان مبانی انسان‌شناختی طبیعت‌گرایان و اهل بیت (ع) در معنای زندگی به وجود آورده، باور به وجود خداوند است. طبیعت‌گرایان با حذف خداوند، ناگزیر از حذف بسیاری از اصول هستند که وجودشان برای

۱. آنکه مدعی رسیدن به تمام علم شود، منتهای نادانی خود را آشکار کرده است.

۲. پسر! ... چه بسیار چیزها است که نمی‌دانی و نمی‌توانی درباره آنها نظری بدهی، و راه به جایی ببری.

۳. ای بندگان خدا! ... خداوند شما را بی‌پهلو نیافریده و بی‌هدف رهاپتان نکرده است؛ او خود را به شما شناساند، و پیامبرش را به سوی شما فرستاد، و کتابش را بر شما فرو فرستاد که در آن است حلال و حرام او، و حجت‌ها و مثال‌هایش. پس از خدا پروا کنید؛ زیرا که پروردگارتان بر شما حجت آورده است.

معنابخشی به زندگی انسان ضروری به نظر می‌رسد. از جمله مهم‌ترین این اصول و مبانی، وجود هدف و طرح و برنامه برای زندگی انسان است. با حذف خداوند فقط می‌توان از هدف در زندگی انسان سخن گفت. لازمه وجود هدف برای زندگی انسان، وجود موجودی متعالی و فراتر از انسان است که به عنوان خالق و ناظر، برای زندگی او طرح و برنامه‌ای داشته باشد. با حذف خداوند، فقط اهداف خودساخته در زندگی هر فرد انسانی باقی می‌ماند. اهداف خودساخته‌ای که مبتنی بر ارزش‌های خودساخته هستند؛ یعنی بر پایه آزادی مطلق و منزلت‌بخشی افراطی به انسان در تعیین معیار حقیقت. همچنین، با انکار بُعد روحانی جاودانه و فطرت انسان، خواست‌ها و امیال انسانی منحصر در امور مادی و طبیعی می‌شود و اموری چون عشق، احساس و لذت به عنوان عوامل معنابخش به زندگی، فقط تفسیری طبیعت‌گرایانه می‌یابد. بر این اساس، این مبانی در ترسیم معنای زندگی انسان توفیق نمی‌یابد و دستاورد آن چیزی جز سرگردانی، تحیر و اضطراب و در نهایت پوچی زندگی خواهد بود. در این نگاه، زندگی ذاتاً از ارزش و معنا تهی است و خلق معنا از درون انسان بر پایه عشق، احساس، لذت و اخلاق نیز به دلیل نداشتن مبانی متقن، ناکام است.

در مقابل، در مبانی اهل بیت (ع)، با توجه به رویکرد فراطبیعت‌گرایانه ایشان، وجود خداوند و طرح و برنامه او برای زندگی انسان، اساسی‌ترین عامل معنابخش به زندگی است. انسان نه حاصل نیروهای کور طبیعت، بلکه مخلوق خالقی حکیم است که عالم را برای انسان و انسان را برای تقرب به خویش آفریده است. در این مبنا، انسان با برخوردارگی از بُعد معنوی و روحانی و فطرت الهی از عالی‌ترین سرمایه‌ها برای حرکت در راستای هدف خلقت و معنابخشی به زندگی‌اش برخوردار است و هرچند به عنوان اشرف مخلوقات، جایگاه ویژه و ممتازی در جهان دارد، اما این جایگاه را مرهون بندگی خداوند است و زندگی‌اش جز با ایمان به خداوند و انجام‌دادن عمل صالح در راستای تقرب به او معنا نمی‌یابد. لذا ارزش‌ها از وجود انسان نشئت نمی‌گیرد، بلکه وجودی عینی و مستقل از انسان دارد و در ارتباط انسان با خداوند تعریف می‌شود. هرچند انسان با اختیار و آزادی خود، در جعل این اهداف و ارزش‌ها برای معنابخشی به زندگی‌اش گام برمی‌دارد؛ چراکه اساساً معنای زندگی از سویی قابل کشف و به دلیل اختیار و آزادی انسان مجعول است و انسان با اختیار و اراده خویش هدفی را که خداوند برای زندگی او در نظر گرفته است در زندگی خود

جعل، و در راستای آن حرکت می‌کند. ضرورت دین و وحی الهی نیز برای راهنمایی انسان در این راستا توجیه می‌شود.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- آریلاستر، آنتونی (۱۳۷۷)، *لیبرالیسم غرب: ظهور و سقوط*، ترجمه: عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۹۸)، *التوحید*، قم: جامعه مدرسین.
- امام علی بن الحسین (۱۳۷۶)، *الصهیفة السجادیة*، قم: نشر الهادی.
- براون، کالین (۱۳۷۵)، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه: طاطه‌وس میکائیلیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- بیات، محمدرضا (۱۳۹۰)، *دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی*، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰)، *غرر الحکم و درر الکلم (مجموعه من کلمات و حکم الإمام علی علیه السلام)*، قم: دار الکتب الإسلامی، چاپ دوم.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۸۹)، *شناخت انسان در تصعید حیات تکاملی*، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، چاپ دوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، *فطرت در قرآن*، محقق: محمدرضا مصطفی‌پور، قم: اسراء، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۸۷)، *نسبت دین و دنیا*، محقق: علی‌رضا روغنی موفق، قم: اسراء، چاپ پنجم.
- حرانی، حسن بن علی (۱۳۶۳/۱۴۰۴)، *تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله*، قم: جامعه مدرسین، چاپ دوم.
- خسروپناه، عبدالحسین، با همکاری جمعی از پژوهشگران (۱۳۹۲)، *انسان‌شناسی اسلامی*، قم: معارف.
- داروین، چارلز (۱۳۸۰)، *منشأ انواع*، ترجمه: نورالدین فرهیخته، تهران: زرین.
- دیویس، تونی (۱۳۷۸)، *اومانیسم*، ترجمه: عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
- راسل، برتراند (۱۳۵۳)، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه: نجف دریابندری، تهران: انتشارات فرانکلین.

- زرشناس، شهریار (۱۳۷۰)، *درآمدی بر اومان‌نیسم و رمان‌نویسی*، تهران: نشر برگ.
- _____ (۱۳۸۱)، *مبانی نظری غرب مدرن*، تهران: نشر کتاب صبح.
- سارتر، ژان پل (۱۳۸۰)، *اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه: مصطفی رحیمی، تهران: نیلوفر، چاپ دهم.
- شریف‌الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴)، *نهج البلاغه*، محقق: صبحی صالح، قم: هجرت.
- العروسی الحویزی، عبد‌علی بن جمعة (۱۴۱۵)، *تفسیر نور الثقلین*، قم: اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- صانع‌پور، مریم (۱۳۸۹)، *نقدی بر مبانی معرفت‌شناسی اومان‌نیستی*، تهران: کانون اندیشه جوان، چاپ دوم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
- _____ (۱۳۷۴)، *ترجمه تفسیر المیزان*، مترجم: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
- طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۱)، *الغیبة / کتاب الغیبة للحجة*، قم: دار المعارف الإسلامية.
- فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۴۱۵)، *تفسیر الصافی*، تهران: مکتبه الصدر، ج ۳، چاپ دوم.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه: سید جلال‌الدین مجتوبی، تهران: انتشارات صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۱، چاپ چهارم.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۶۰)، *فلسفه و فرهنگ*، ترجمه: بزرگ نادرزاده، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الإسلامية.
- گنون، رنه (۱۳۷۲)، *بحران دنیای متجدد*، ترجمه: ضیاء‌الدین دهشیری، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم.
- لاکوست، ژان (۱۳۷۵)، *فلسفه در قرن بیستم*، ترجمه: رضا داوری، تهران: سمت.
- لوین، اندرو؛ و همکاران (۱۳۷۰)، *فلسفه یا پژوهش حقیقت*، ترجمه: سید جلال‌الدین مجتوبی، تهران: حکمت.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، الطبعة الثانية.

- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰)، *انسان‌شناسی در قرآن*، محقق: محمود فتحعلی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ سوم.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- نیچه، فریدریش (۱۳۸۰)، *حکمت شادان*، ترجمه: جمال آل احمد و همکاران، تهران: جامی.
- _____ (۱۳۷۷)، *چنین گفت زرتشت*، ترجمه: داریوش آشوری، تهران: آگه، چاپ یازدهم.
- Edwards, Paul (1967), "Meaning and Value of Life", in: *The Encyclopedia of Philosophy*, edited by Paul Edwards, New York: McMillan, vol. 4.
- Feldman, Fred (2001), "Hedonism", in: *Encyclopedia of Ethics*, edited by Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker, vol. 2.
- Lamont, Carless (1977), *The Philosophy of Humanism*, Newyork: Humanist Press.
- Metz, Thaddeus (2001), "The Concept of a Meaning of Life", in: *American Philosophical Quarterly*, no. 38, pp.137-153.
- _____ (2002), "Resent Work on the Meaning of Life", in: *Ethics*, no. 112, pp.781-814.
- _____ (2007), "New Developments in the Meaning of Life", in: *Philosophy Compass*, 2/2: 196-217.
- Monfasani, John (1998), "Renaissance Humanism", in: *Encyclopedia of Philosophy*, Londeon and Newyork: Routledge.
- West, David (1996), *An Introduction to Continental Philosophy*, MA: Polity Press.
- Wiggins, David (1998), "Truth, Invention and the Meaning of Life", in: *Needs, Values, Truth*, 3 rd edition, Oxford: Oxford University Press, pp. 87-137.