

دوفصلنامه عقل و دین، مؤسسه دین پژوهی علوی،

سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳)

Genealogy and Theological Critique of the "Religion of Humanity": Analyzing the Internal Contradictions of Comtean Humanism Vis-a-vis Islamic View on Huminity

Ebrahim Aziz Asl¹

Abstract

The Western epistemic transition from theocentrism to secular humanism led to Auguste Comte's formulation of the "Religion of Humanity," believing to replace God with "humanity" by eliminating the sacred. This study aims to trace the genealogy of this theory and critically examine it through Islamic theological foundations as well as the Islamic view on huminity. It asks whether a "man-made religion" can genuinely ensure human flourishing and meet innate spiritual needs. Using a descriptive-analytical method and a dual interior and exterior critical approach on religion, the research draws on library sources, positivist writings, and primary Islamic texts. The findings indicate that the Religion of Humanity is marked by structural contradictions, such as "sacralization without transcendence," conceptual ambiguity regarding its abstract object of devotion, and the absence of binding moral authority. In contrast, Islamic view on huminity -through the doctrines of fitrah and comprehensive human development- establishes a balanced relation between the earthly and transcendent dimensions of human existence and by special concern on "intrinsic dependence" and "boundless perfectionism" shows that true human identity is realized only through connection with the Divine, not by an illusiory independence from Him. Thus, Comte's project results not in positioning mankind on God's elevated throne, but in mankind's spiritual emptiness and his fall. Overcoming the modern crisis of meaning requires not the "humanization of religion", but the "spirualization of the human".

Keywords: Religion of Humanity, Auguste Comte, Homo Religiosus, Humanism, New Theology, Islamic view on humanity.

¹ - Phd, Islamic Jurisprudence, Qom Seminary,

aziziazizi804@yahoo.com

تبارشناسی و نقد کلامی نظریه "دین انسانیت"؛ واکاوی تناقضات درونی اومانیسیم کنت در تقابل با انسان‌شناسی اسلامی

ابراهیم عزیزی اصل^۱

چکیده

گذار معرفتی غرب از خدامحوری به اومانیسیم سکولار، منجر به ظهور نظریه «دین انسانیت» توسط آگوست کنت شد؛ مکتبی که با حذف ساحت قدسی، مدعی جایگزینی «انسانیت» به جای «خدا» است. پژوهش حاضر با هدف تبارشناسی این نظریه و نقد آن براساس مبانی کلامی و انسان‌شناختی اسلام انجام شده است تا به این پرسش پاسخ دهد که آیا «دین انسان‌ساخت» توانایی تأمین سعادت و پاسخ به نیازهای فطری بشر را دارد؟ این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد انتقادی (درون‌دینی و برون‌دینی) سامان یافته است. گردآوری اطلاعات به‌شیوه کتابخانه‌ای و با مراجعه به آثار مبنایی پوزیتیویسم و متون اصیل اسلامی صورت گرفته است. واکاوی‌ها نشان می‌دهد که نظریه دین انسانیت گرفتار «تناقضات درونی» جدی است؛ از جمله پارادوکس «تقدس‌زایی بدون امر متعالی»، تزلزل در مفهوم انتزاعی معبود (انسانیت) و فقدان ضمانت‌اجرائی. درمقابل، اسلام با طرح نظریه «فطرت» و الگوی «جامعیت»، تعادلی حکیمانه میان ابعاد ناسوتی و لاهوتی انسان برقرار می‌سازد. انسان‌شناسی اسلامی با تأکید بر «فقر ذاتی» و «کمال‌طلبی نامتناهی»، اثبات می‌کند که هویت حقیقی انسان تنها در پرتو اتصال به مبدأ هستی (انسان دینی) معنا می‌یابد، نه در استقلال توهمی از آن. پروژه «دین انسانیت» تلاشی ناکام برای نشان دادن انسان بر تخت الوهیت بود که نتیجه‌ای جز تهی‌شدگی از معنا و تنزل مقام انسان نداشت. راه برون‌رفت از بحران معنویت مدرن، نه در «انسانی کردن دین»، بلکه در «دینی شدن انسان» است.

کلیدواژه‌گان: دین انسانیت، آگوست کنت، انسان دینی، اومانیسیم، کلام جدید، انسان‌شناسی اسلامی.

۱ - دکترای فقه و مبانی حقوق، حوزه علمیه قم،

aziziazizi804@yahoo.com

۱- مقدمه

تاریخ اندیشه بشری همواره مشحون از دغدغه تبیین نسبت میان «انسان» و «خدا» بوده است. در سنت ادیان ابراهیمی و به‌ویژه در اندیشه اسلامی، این نسبت بر پایه «ربوبیت تشریحی و تکوینی خداوند» و «عبودیت انسان» استوار است؛ رابطه‌ای که در آن، انسان در پرتو اتصال به منبع وحی، هویت حقیقی خویش را باز می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱، ۱۷۸). با وقوع تحولات بنیادین در غرب، به‌ویژه پس از رنسانس و عصر روشنگری، این پارادایم دچار گسست معرفتی شد. فروپاشی ساختارهای متافیزیکی پیشین و ظهور «اومانیسیم سکولار» به عنوان روح حاکم بر تمدن جدید، انسان را در کانون هستی نشانده و آسمان را به نفع زمین مصادره کرد (نصر، ۱۳۸۳: ۶۵). در این اتمسفر فکری، دوقطبی چالش برانگیز «دین انسانی» در برابر «انسان دینی» شکل گرفت. متفکران مدرنیته با این پیش‌فرض که دین سنتی موجب «ازخودبیگانگی» انسان است، مدعی شدند که دین نباید احکام خود را از جایگاهی فراتر بر انسان تحمیل کند، بلکه باید با امیال، غرایز و عقل خودبنیاد بشری هماهنگ گردد (هگل، ۱۳۶۹: ۴۵). اوج این تفکر در قرن نوزدهم و با ظهور آگوست کنت، بنیان‌گذار پوزیتیویسم، نمایان شد. وی با طرح نظریه «دین انسانیت»، تلاش کرد تا با حفظ پوسته و مناسک دین، «خدا» را حذف و «انسان کلی» را جایگزین آن نماید؛ پروژه‌ای که هدفش تقدس‌بخشی به انسان بریده از آسمان بود (کاپلستون، ۱۳۸۸: ج ۹، ۱۱۸).

متأسفانه این نگرش تقلیل‌گرایانه، محدود به مرزهای جغرافیایی غرب باقی نماند و امواجی از آن تحت عناوینی نظیر «قرائت انسانی از دین» یا «معنویت‌های انسان‌محور» به فضای روشنفکری جوامع اسلامی نیز راه یافت. این جریان با شعارهایی فریبنده، مدعی است که دوران اطاعت‌تبعیدی سپری شده و دین باید در خدمت رفاه و لذت انسان تعریف شود، نه انسان در خدمت فرامین الهی (مطهری، ۱۳۸۴ الف: ۵۸). اینجاست که تقابلی میان «انسان‌شناسی اومانستی» (که انسان را دائرمدار حق و تکلیف می‌داند) و «انسان‌شناسی اسلامی» (که انسان را خلیفه‌الله و دارای فطرت‌خداجو اما مکلف می‌داند) به نقطه اوج خود می‌رسد. آیا آن تفکر توانایی پاسخگویی به نیازهای اصیل و چندلایه فطرت بشر (اعم از نیاز به جاودانگی، معنا و کرامت) را دارد، یا آنکه خود گرفتار تناقضات درونی و بن‌بست‌های معرفتی است؟ فرضیه ما بر این استوار است که این نظریه به دلیل انکار ساحت قدسی و تقلیل انسان به ساحت ماده، نه تنها قادر به تأمین سعادت نیست، بلکه موجب بحران معنا و تناقض درونی می‌گردد؛ حال آنکه اسلام با ارائه الگوی «جامعیت»، تعادلی حکیمانه میان ابعاد ناسوتی و لاهوتی انسان برقرار می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۷۲). روش تحقیق در این نوشتار، توصیفی-تحلیلی با رویکرد انتقادی (کلامی) است. بدین صورت که ابتدا

با مراجعه به منابع و اسناد کتابخانه‌ای، تبار و چستی نظریه دین انسانیت کنت تبیین می‌شود. سپس با بهره‌گیری از قواعد عقلی و مبانی کلام شیعه (به‌ویژه آراء علامه طباطبایی و متفکران معاصر)، تناقضات آن واکاوی و با الگوی انسان‌شناسی اسلامی نقد خواهد شد.

پیش از این پژوهش‌های متعددی پیرامون انسان و مقایسه انسان‌شناسی اسلامی و غربی صورت گرفته است. نیلی احمدآبادی و همکاران (۱۳۸۹) در تبیین رابطه «دین انسانی یا انسان دینی»، با محوریت فطرت و جامعیت اسلام، نشان دادند که این دو مفهوم در اندیشه اسلامی مانع‌الجمع نیستند. در حوزه تعلیم و تربیت و مبانی متافیزیکی، سبحانی‌نژاد و همکاران (۱۳۹۲) در مقاله «تبیین ماهیت انسان از دیدگاه اسلام و غرب و عوامل تربیت دینی» ماهیت انسان فطرت‌مدار در اسلام را در تقابل با نگاه مادی و سکولار غرب بررسی کرده‌اند. از سوی دیگر فکرت و میرسپاه (۱۴۰۰) در مقاله «تحلیل انتقادی گذار از انسان‌شناسی سنتی به انسان‌شناسی مدرن در غرب» انسان‌شناسی غرب را واکاوی کرده و مهم‌ترین ضعف آن را غیاب دستورالعمل‌های اخلاقی دانسته‌اند. عمده آثار موجود، مسئله انسان را بیشتر از ابعاد روان‌شناختی، عرفانی یا کلیات تربیتی مورد کنکاش قرار داده‌اند. از این‌رو، خلأ پژوهش مستقلی که به طور خاص بر تبارشناسی و نقد کلامی نظریه دین انسانیت آگوست کنت، متمرکز شده باشد و تناقضات درونی آن را در تقابل مستقیم با انسان‌شناسی اسلامی آشکار سازد احساس می‌شود؛ امری که پژوهش حاضر عهده‌دار تبیین آن است.

۲- تقابل اومانسیسم سکولار با انسان‌شناسی وحیانی

بنیان نظری این پژوهش بر تقابل دو پارادایم کلان در حوزه فلسفه دین و انسان‌شناسی استوار است: پارادایم «اومانسیسم سکولار» با رویکرد اثبات‌گرایانه و پارادایم «انسان‌شناسی وحیانی» با محوریت نظریه فطرت. در سوی نخست، چارچوب نظری دین انسانیت بر مبانی معرفت‌شناختی آگوست کنت بنا شده است که با انکار مابعدالطبیعه و اصالت‌بخشی به تجربه حسی، حقیقت دین را از «ارتباط با امر قدسی» تهی کرده و آن را به سطح یک «کارکرد اجتماعی» برای انتظام امور بشری تقلیل می‌دهد. در این نگرش، که ریشه در سوئزکتیویسم دکارتی و ایدئالیسم هگلی دارد، هستی‌شناسی عالم به «ماده» و انسان‌شناسی به «حیوان ابزارساز» محدود می‌شود که خود خالق ارزش‌هاست و نه کاشف آن‌ها (کاپلستون، ۱۳۸۸: ج ۹، ۱۱۸). درمقابل، چارچوب نظری انسان دینی، مبتنی بر «انسان‌شناسی فطرت‌محور» در مکتب کلامی و تفسیری شیعه، به‌ویژه آراء علامه طباطبایی و استاد مطهری است. در این منظومه فکری، انسان موجودی دو ساختی (مادی-ملکوتی) تعریف می‌شود که هویت حقیقی او نه در استقلال از خدا، بلکه در «فقر ذاتی» و وابستگی وجودی به مبدأ هستی معنا می‌یابد. براساس نظریه فطرت، دین یک قرارداد اجتماعی یا برساخته

عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳) ►

۱۶۲ ■ تبارشناسی و نقد کلامی نظریه "دین انسانیت"؛ واکاوی تناقضات درونی اومانیسیم کُنت در تقابل با انسان‌شناسی اسلامی

تاریخی نیست، بلکه «نحوه خاص آفرینش» و سنتی تکوینی است که با ساختار وجودی انسان هماهنگی کامل دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۶، ۲۶۸).

بنابراین معیار سنجش و داوری در این چارچوب، اصل «جامعیت» و «سازگاری درونی» است. فرضیه نظری تحقیق بر این اصل استوار است که هر مکتبی که ساحت «تجرد روح» و «کمال طلبی نامتناهی» انسان را نادیده انگارد (مانند دین انسانیت)، دچار تناقض «هدف و وسیله» شده و قادر به تفسیر معنادار از رنج، مرگ و اخلاق نخواهد بود. لذا تحلیل‌ها بر مبنای این پرسش پیش می‌رود که کدام الگوی نظری (خدایم‌محوری یا انسان‌محوری) با «واقعیت عینی انسان» - آن‌گونه که هست، نه آن‌گونه که میل دارد باشد - انطباق دارد (مطهری، ۱۳۸۴ الف: ۳۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۱۲).

۳- تبارشناسی و چیستی «دین انسانیت»

برای درک عمیق هر جریان فکری، شناخت بستر تاریخی و خاستگاه‌های معرفتی آن ضروری است. نظریه «دین انسانیت» یک پدیده ناگهانی در تاریخ اندیشه غرب نبود، بلکه محصول نهایی فرآیندی بود که طی آن انسان غربی کوشید تا با قطع پیوند از آسمان، بهشتی زمینی بنا کند. در این بخش، سیر تکوین این ایده از رنسانس تا ظهور آگوست کنت و سپس مؤلفه‌های ساختاری این دین سکولار بررسی می‌شود.

۳-۱- خاستگاه تاریخی: از رنسانس تا تولد پوزیتیویسم

ریشه‌های فکری دین انسانیت را باید در تحولات بنیادین عصر رنسانس و سپس عصر روشنگری جستجو کرد؛ دورانی که با چرخش پارادایمی از «خدایم‌محوری» به «انسان‌محوری» شناخته می‌شود. تا پیش از رنسانس، انسان در منظومه فکری مسیحیت، موجودی تعریف می‌شد که معنای خود را در ارتباط با خالق می‌یافت و عقل او پرتویی از عقل الهی محسوب می‌شد (زیلسون، ۱۳۸۵: ۴۸)، اما با ظهور رنسانس، ندای خودمختاری انسان سر داده شد. دکارت با طرح «کوژیتو» (من می‌اندیشم، پس هستم)، سوژه انسانی را به محور حقیقت تبدیل کرد و فرانسیس بیکن با شعار «دانش قدرت است»، هدف علم را از «کشف حقیقت» به «تسخیر طبیعت» تغییر داد (کاپلستون، ۱۳۸۸: ج ۴، ۸۸). این روند در قرن هجدهم و عصر روشنگری به اوج خود رسید. فیلسوفان این عصر، وحی را به حاشیه راندند، اما ضربه نهایی در قرن نوزدهم و در فضای پراشوب پس از انقلاب کبیر فرانسه وارد شد. فرانسه در آن دوران درگیر هرج و مرج اجتماعی و خلأ معنوی بود. کلیسا اقتدار خود را از دست داده بود و عقل‌گرایی خشک ولتر و روسو نیز توانسته بود

◀ عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳)

انسجام اجتماعی ایجاد کند.

در این بستر بحرانی، «آگوست کنت» (۱۷۹۸-۱۸۵۷) ظهور کرد (آرون، ۱۳۷۷: ۹۳). کنت معتقد بود که بی‌نظمی‌های اجتماعی ناشی از «آنا‌رشی ذهنی» است؛ یعنی فقدان یک نظام باور مشترک که جایگزین کاتولیک شود. او راه‌حل را در تأسیس مکتبی دانست که نه برپایهٔ الهیات (که آن را منسوخ می‌دانست) و نه برپایهٔ متافیزیک (که آن را ویرانگر می‌خواند)، بلکه بر پایهٔ «علم تجربی» استوار باشد. بدین ترتیب مکتب «پوزیتیویسم» یا اثبات‌گرایی متولد شد؛ مکتبی که مدعی بود تنها گزاره‌هایی معتبرند که از طریق حواس و تجربه علمی قابل اثبات باشند و هرگونه گزاره متافیزیکی یا دینی، بی‌معناست (فروغی، ۱۳۸۵: ۴۵۲). این مبنای معرفت‌شناختی، زیربنای الهیاتی دین جدیدی شد که کنت آن را برای بشر به ارمغان آورد.

۲-۳- قانون سه مرحله‌ای و پروژه حذف خدا

شاه‌کلید اندیشه آگوست کنت برای توجیه حذف خدا و جایگزینی علم و انسان، نظریه مشهور او موسوم به «قانون سه‌مرحله‌ای» است. کنت با نگاهی تکامل‌گرایانه و خطی به تاریخ، مدعی شد که ذهن بشر در مسیر تکامل خود، سه مرحله متمایز را طی کرده است (کنت، ۱۳۸۹: ۲۷): الف) مرحله ربانی یا الهیاتی: کنت این مرحله را «دوران کودکی بشر» می‌نامد. در این دوره، انسان برای تبیین پدیده‌های جهان، به علل ماورایی و نیروهای غیبی متوسل می‌شود. خود این مرحله سه گام دارد: فیشیسم (شیء‌پرستی)، پلی‌تئیسم (چندخدایی) و نهایتاً مونوتئیسم (تک‌خدایی).

از نظر کنت، توحید و ادیان ابراهیمی آخرین حلقه از دوران کودکی و تخیلات بشر هستند که در آن، تمام خدایان در یک «خدا» خلاصه شده‌اند (نصر، ۱۳۸۳: ۱۴۵). ب) مرحله مابعدالطبیعی یا فلسفی: این مرحله، «دوران نوجوانی و بحران» است. در اینجا، مفاهیم انتزاعی فلسفی مانند «طبیعت»، «جوهر» یا «علت‌العلل» جایگزین ارادهٔ خدایان می‌شوند. کنت معتقد بود که این مرحله صرفاً انتقادی و ویرانگر است؛ یعنی توانسته باورهای سنتی مذهبی را تخریب کند، اما نتوانسته جایگزینی ایجاد و نظم‌دهنده ارائه دهد. فیلسوفان روشنگری در این دسته قرار می‌گیرند که با نقد دین، راه را برای مرحله بعد هموار کردند (آرون، ۱۳۷۷: ۹۶). ج) مرحله اثبات‌گرایی یا علمی: این مرحله، «دوران بلوغ بشر» است. در این عصر، ذهن انسان دیگر به دنبال چرایی پدیده‌ها (علت) و ماهیت اشیاء نمی‌گردد، زیرا می‌داند که این‌ها غیرقابل شناخت‌اند. انسان بالغ تنها به دنبال «چگونگی» روابط بین پدیده‌ها و کشف قوانین علمی است. در این مرحله، مشاهده و تجربه بر تخیل و استدلال محض غلبه می‌کند.

نتیجه‌گیری خطرناک کنت: براساس این قانون، کنت نتیجه گرفت که «خدا» یک فرضیه ذهنی

۱۶۴ ■ تبارشناسی و نقد کلامی نظریه "دین انسانیت"؛ واکاوی تناقضات درونی اومانیسیم کنت در تقابل با انسان‌شناسی اسلامی

متعلق به دوران کودکی بشر بوده است و در عصر علم، دیگر نیازی به این فرضیه نیست. او با صراحت اعلام کرد که علم باید جایگزین دین شود و جامعه‌شناسی (به عنوان ملکه علوم) باید جای الهیات را بگیرد. در نگاه او، اعتقاد به خدا ناشی از جهل بشر به قوانین طبیعت بود و اکنون که علم بر طبیعت مسلط شده، خدا باید از صحنه اندیشه حذف گردد (کاپلستون، ۱۳۸۸: ج ۹، ۱۲۰). این دیدگاه، دقیقاً نقطه مقابل تفکر اسلامی است که علم و دین را دو بال برای پرواز می‌داند و کشف قوانین طبیعت را دلیلی بر حکمت صانع می‌شمارد، نه دلیلی بر انکار او (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۸۸).

۳-۳- معماری «دین انسانیت»: تقلیدی نامتوازن از مذهب

آگوست کنت در اواخر عمر خود، با یک چرخش عجیب مواجه شد. او دریافت که علم سرد و بی‌روح پوزیتیویستی، اگرچه می‌تواند صنعت و تکنولوژی بیاورد، اما نمی‌تواند «قلب» انسان‌ها را ارضا کند و «همبستگی اجتماعی» ایجاد نماید. او تحت تأثیر عشقی رومانتیک به کلوتیلد دو وو (Clotilde de Vaux)، به این نتیجه رسید که جامعه به «دین» نیاز دارد؛ اما نه دینی که خدا را بپرستد، بلکه دینی که انسان را تقدیس کند. بدین ترتیب، او در کتاب «سیستم سیاست وضعی»، ساختار «دین انسانیت» را پی‌ریزی کرد (Comte, 1851: Vol. 3, 1). مؤلفه‌های این ساختار عبارتند از: الف) جایگزینی «انسانیت» به جای «الله»؛ در الهیات ساختگی کنت، مفهوم جدیدی به نام «موجود برتر» یا «هستی کبیر» معرفی شد. این موجود برتر، همان «انسانیت» است. اما منظور کنت از انسانیت، همه انسان‌ها نیستند (زیرا بسیاری از افراد را سربار جامعه می‌دانست)، بلکه مجموعه‌ای از انسان‌های گذشته، حال و آینده است که در پیشرفت تمدن و فرهنگ بشری نقش داشته‌اند. او معتقد بود فرد انسان فانی است، اما «انسانیت» جاودانه است و ما باید این کلیت انتزاعی را بپرستیم (میل، ۱۳۸۸: ۱۰۵).

درواقع، او تلاش کرد با خلق یک بت ذهنی به نام انسانیت، خلأ ناشی از حذف خدای حقیقی را پر کند؛ غافل از آنکه انسان فطرتاً به دنبال کمال مطلق است، نه مجموعه‌ای از موجودات محدود و ناقص. ب) تقلید پوزیتیویستی: کنت برای اینکه دیش چیزی از مسیحیت کم نداشته باشد، تقلیدی سکولار ساخت: ۱. هستی کبیر: انسانیت (به جای خدا). ۲. فتیش کبیر: کره زمین (به جای جهان مادی یا مریم مقدس در برخی تعابیر)، که مادر تغذیه‌کننده بشر است. ۳. محیط کبیر: فضا و کیهان، که بستر حیات است (Bourdeau, 2021, sec. 4.2) ج) شعار محوری و اخلاق: شعار اصلی این دین عبارت بود از: «محبت به‌عنوان اصل، نظم به‌عنوان پایه و پیشرفت به‌عنوان هدف». کنت واژه «دیگرخواهی» را ابداع کرد و آن را جایگزین وظایف شرعی نمود. او معتقد بود که رستگاری انسان در «زیستن برای دیگران» است. اگرچه

◀ عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳)

این شعار ظاهری زیبا دارد، اما در غیاب خدایی که ناظر بر نیات و پاداش‌دهنده اعمال باشد، فاقد ضمانت اجرایی درونی است (مطهری، ۱۳۸۴: ب: ۱۱۲). در این سیستم، اخلاق نسبی می‌شود و تابع منافع جمعی تعریف‌شده توسط جامعه‌شناسان می‌گردد. (د) مناسک و شعائر: شاید عجیب‌ترین بخش پروژه کنت، تلاش او برای ایجاد مناسک بود که منتقدانش آن را «کاتولیسیسم بدون مسیحیت» نامیدند. او تقویمی ابداع کرد که هر ماه به نام یکی از نوابغ بشری (مانند ارسطو، شکسپیر، دکارت) نام‌گذاری شده بود و هر روز به نام یکی از بزرگان علم و هنر. او برای این دین، «کشیش» تعیین کرد که همان دانشمندان و جامعه‌شناسان پوزیتیویست بودند. معابدی برای پرستش انسانیت طراحی شد و حتی اورادی برای دعا تنظیم گردید که در آن به جای استمداد از خدا، به روح جمعی بشریت توسل می‌شد (آرون، ۱۳۷۷: ۱۰۳؛ کاپلستون، ۱۳۸۸: ج ۹، ۱۲۳).

این ساختار عجیب نشان داد که انسان حتی زمانی که خدا را انکار می‌کند، نمی‌تواند از «پرستش» بگریزد و ناچار است معبودی دروغین بترشد. کنت با دین انسانیت، عملاً انسان را در موقعیتی پارادوکسیکال قرار داد: از یک سو او را صرفاً یک حیوان تکامل‌یافته می‌دانست (نگاه علمی) و از سوی دیگر، او را شایسته پرستش و تقدس معرفی می‌کرد (نگاه دینی). این تناقض آشکار، همان پاشنه‌آشیل این مکتب بود که در فصول بعد به نقد آن خواهیم پرداخت.

۴- واکاوی تناقضات درونی و بن‌بست‌های نظری

پس از بررسی خاستگاه تاریخی و ساختار «دین انسانیت»، اکنون پرسش بنیادین این است: آیا این سازه فکری از انسجام منطقی برخوردار است؟ ادعای اصلی آگوست کنت این بود که با حذف متافیزیک و تکیه بر علم اثباتی، دینی عقلانی و کارآمد ارائه می‌دهد، اما واکاوی دقیق مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی او آشکار می‌سازد که این مکتب گرفتار «پارادوکس‌های جدی» است. در واقع، دین سکولار کنت، مصداق بارز «اجتماع نقیضین» است و حتی با معیارهای عقل مدرن نیز قابل‌دفاع نیست.

۴-۱- پارادوکس «دین بدون ماوراء»: بحران تهی‌شدگی معنا

نخستین و بزرگ‌ترین تناقض در اندیشه کنت، تلاش عبث او برای حفظ «پوسته دین» پس از نابودی «هسته آن» است. کنت از یک سو با تیغ تیز پوزیتیویسم، هرگونه امر ماورایی، غیبی و قدسی را از میان برد و خدا را توهم دوران کودکی بشر نامید؛ اما از سوی دیگر، متوجه شد که جامعه بدون کارکردهای دین (مانند انسجام، تقدس، معنابخشی و نوع‌دوستی) فرومی‌ریزد. راه‌حل او «سکولاریزه کردن تقدس» بود؛

عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳) ►

یعنی ایجاد دینی که خدا ندارد، اما معبد، کاهن، دعا و پرستش دارد (میل، ۱۳۸۸: ۸۸). این رویکرد دچار خطای بنیادین است؛ زیرا ماهیت «دین» با «امر متعالی» گره خورده است. تقدس، صفتی نیست که بتوان آن را به دلخواه بر روی هر موضوعی (حتی انسانیت) بار کرد. تقدس، ناشی از اتصال به منبعی نامتناهی، ازلی و ابدی است. وقتی کنت خدا را حذف می‌کند، درواقع منبع تقدس را خشکانده است. تلاش او برای مقدس کردن «جامعه انسانی»، مانند این است که کسی ریشه درخت را قطع کند، اما انتظار داشته باشد شاخه‌هایش میوه بدهند. روشنفکران و منتقدان غربی نیز به سرعت متوجه این تناقض شدند. «جان استوارت میل»، فیلسوف لیبرال انگلیسی که ابتدا شیفته پوزیتیویسم بود، بعدها به سرسخت‌ترین منتقد جنبه دینی اندیشه کنت تبدیل شد. میل در نقد خود نوشت که دین انسانیت کنت، نه تنها آزادی‌بخش نیست، بلکه منجر به یک «استبداد معنوی» می‌شود که خطرناک‌تر از استبداد کلیساست. زیرا در این دین، هیچ مرجع بالاتری (خدا) وجود ندارد که بتوان به آن پناه برد؛ بلکه «جامعه» و «نخبگان علمی» (کشیشان جدید) خدایان زمینی هستند که اطاعت از آن‌ها واجب است (میل، ۱۳۸۸: ۱۲۵). بدین ترتیب کنت که می‌خواست انسان را از بندگی خدا آزاد کند، او را به بردگی استبداد اجتماعی کشاند. این پارادوکس نشان می‌دهد که «دین بدون ماوراء»، درنهایت به «ضد دین» و «ضد انسان» تبدیل می‌شود.

۲-۴- تزلزل در مفهوم «انسانیت»: بت‌سازی از یک مفهوم انتزاعی

دومین چالش بزرگ دین انسانیت، ابهام و تزلزل در خودِ معبودِ این دین، یعنی «انسانیت» است. کنت فرمان داد که ما باید «هستی کبیر» را بپرستیم که همان مجموع انسان‌های گذشته، حال و آینده است، اما این دستور با چالش‌های جدی هستی‌شناختی روبروست:

الف) کدام انسان؟ (نقد واقع‌گرایانه): انسانیت یک «مفهوم کلی» است که وجود خارجی مستقل ندارد؛ آنچه در خارج وجود دارد، «افراد انسان» (زید، عمرو، بکر) هستند. کنت چگونه انتظار دارد بشر در برابر یک مفهوم ذهنی و انتزاعی سجده کند؟ از سوی دیگر اگر منظور او پرستش مجموع افراد بشر است، با یک مشکل اخلاقی مواجه می‌شویم: تاریخ بشر مملو از جنایتکاران، خون‌ریزان و فاسدان است. آیا چنگیزخان، هیتلر و نرون هم بخشی از این «معبود» هستند؟ کنت برای فرار از این اشکال قیدی عجیب اضافه کرد و گفت: «تنها کسانی جزو انسانیت هستند که خادم تمدن بوده‌اند و انگل‌های جامعه (جنایتکاران) پس از مرگ از پیکره انسانیت دفع می‌شوند» (آرون، ۱۳۷۷: ۱۰۲). این یعنی معبود کنت، حتی شامل همه انسان‌ها هم نیست، بلکه یک «کلوپ گزینشی از نخبگان» است! پرستش چنین موجود ناقص، محدود و نیازمندی، با فطرت کمال‌جوی انسان که طالب بی‌نهایت است، در تضاد آشکار قرار دارد.

ب) چالش داروینیستی: اندکی پس از کنت، فرضیه تکامل داروین مطرح شد که ضربه نهایی را بر پیکر انسان پرستی وارد کرد. اگر انسان صرفاً یک حیوان تکامل یافته از نسل پریمات‌ها باشد که براساس تنازع بقا و غرایز کور طبیعی شکل گرفته است، دیگر چه قداستی دارد که شایسته پرستش باشد؟ اومانسیسم کنت در اینجا گرفتار بن بست می‌شود: از سویی با تکیه بر علم تجربی، انسان را از جایگاه «اشرف مخلوقات» و «روح‌دار بودن» پایین می‌کشد و هم‌ردیف حیوانات قرار می‌دهد و از سویی دیگر می‌خواهد همین حیوان هوشمند را جایگزین خدا کند. این تناقض، بطالان «انسان-خدایی» را آشکار می‌سازد. نمی‌توان هم‌زمان هم ماتریالیست بود (انسان را ممتی ماده دانست) و هم انسان پرست بود (برای او شأن خدایی قائل شد) (نصر، ۱۳۸۵: ۱۶۸).

۴-۳- فقدان ضمانت اجرا و نسیت اخلاقی: اخلاق بی بنیاد

سومین نقد بنیادین به حوزه فلسفه اخلاق بازمی‌گردد. دین انسانیت مدعی است که می‌تواند اخلاقیاتی برتر از ادیان الهی ارائه دهد: اخلاقی مبتنی بر «دیگر خواهی» و عشق به هم‌نوع. همچنین مدعی است که می‌تواند به زندگی و رنج و مرگ معنی بخشد؛ اما سؤال کلیدی این است: «چرا» انسان باید منافع شخصی خود را فدای دیگران کند؟ چرا گاهی قبول می‌کند برای آسایش دیگران به رنج بیفتد یا حتی جانش را فدا کند؟ دین انسانیت برای اینگونه سؤالات پاسخی ندارد. بر این اساس، ادیان الهی دین انسانیت را در دو حوزه زیر به چالش کشیده‌اند:

الف) نقد فقدان حسن و قبح ذاتی: در نظام الهی، اخلاق ریشه در وحی دارد و ارزش‌های اخلاقی (مانند عدالت، فداکاری و راستگویی) حقایق عینی و ثابت (حسن و قبح) دارند. پشتوانه این اخلاق، اعتقاد به معاد و حسابرسی دقیق الهی است، اما در سیستم پوزیتیویستی کنت، هیچ حقیقت مطلق وجود ندارد. اخلاق صرفاً یک «قرارداد اجتماعی» برای بقای نظم است. اگر فردی بپرسد «چرا نباید دزدی کنم وقتی پلیس مرا نمی‌بیند و دزدی به نفع من است؟»، دین انسانیت هیچ پاسخی ندارد جز اینکه بگوید «چون به ضرر جامعه است». اما برای یک فرد منفعت طلب که اعتقادی به خدا و معاد ندارد، «ضرر جامعه» مادامی که به «ضرر شخصی» منجر نشود، بازدارنده نیست. فئودور داستایوفسکی این حقیقت را به زیبایی بیان کرده است: «اگر خدا نباشد، همه چیز مجاز است» (کاپلستون، ۱۳۸۸: ج ۹، ۳۵۵). دین کنت فاقد «الزام درونی» است و اخلاق را به توصیه‌هایی شیک اما توخالی تبدیل می‌کند.

ب) بن بست معنایی در مواجهه با رنج و مرگ (چالش اگزیستانسیال): بزرگ‌ترین آزمون هر دین یا مکتب فکری، مواجهه آن با پدیده «رنج» و «مرگ» است. دین انسانیت که تمام آمال خود را در پیشرفت

۱۶۸ ■ تبارشناسی و نقد کلامی نظریه "دین انسانیت"؛ واکاوی تناقضات درونی اومانیسیم کنت در تقابل با انسان‌شناسی اسلامی

مادی و رفاه زمینی خلاصه کرده است، در برابر واقعیت‌های تلخ زندگی خلع سلاح می‌شود. وقتی انسانی دچار بیماری لاعلاج می‌شود، یا عزیزی را از دست می‌دهد، یا روبرو با بی‌عدالتی می‌شود، کنت چه تسلی‌ای برای او دارد؟ وعده اینکه «آیندگان خوشبخت خواهند شد» یا «تو در یادها زنده می‌مانی»، دردی از انسان رنج‌کشیده دوا نمی‌کند. این مکتب قادر نیست به رنج‌ها «معنا» ببخشد. در نگاه الهی، رنج می‌تواند عامل رشد، آزمایش و کفاره گناهان باشد و مرگ، پلی انتقال به جهان ابدی است. آنچه سبب حیات است سبب موت نیست؛ بلکه آنچه سبب موت است سبب حیات است (فتحی و بهشتی، ۱۴۰۱: ۹۴-۱۰۷). خداوند بر مبنای خلق انسان و دمیدن روح در او و نزول او به نشئه طبیعت، ابتدا بهشت نزولی را تجلی نمود و در مرحله بعدی بعد از خلع روح از بدن، بهشت صعودی متجلی و انسان به همراه اعمالش وارد آن می‌شود (اکبری و فیاض‌بخش، ۱۳۹۷: ۲۳۵-۲۵۴)، اما در نگاه ماتریالیستی کنت، رنج صرفاً یک «تقص بیولوژیک» بوده و مرگ «پایان مطلق و پوچی» است. این پوچ‌انگاری نتیجه قهری حذف خداست. انسانی که خدا ندارد در برابر هیولای مرگ تنه‌است و دین انسانیت با سرپوش گذاشتن بر این حقیقت، عملاً انسان را فریب می‌دهد. به تعبیر اریک فروم، انسان مدرن با وجود تمام رفاهش، مضطرب‌تر و تنه‌تر از همیشه است، زیرا «ریشه‌های کیهانی» خود را قطع کرده است (فروم، ۱۳۶۰: ۱۲۴).

۴-۴- تناسخ روح پوزیتیویسم: از معبد کنت تا اومانیسیم مدرن و معنویت‌های سکولار

پروژه تأسیس نهادی «دین انسانیت» توسط آگوست کنت به‌عنوان یک آیین رسمی با مناسک عجیب و سلسله‌مراتب شبه‌کلیسایی دیری نپایید و معابد او در غرب متروک شدند، اما نباید تصور کرد که این تفکر به پایان رسیده است. روح حاکم بر آن ایدئولوژی، یعنی «تقدس‌بخشی به انسان بریده از آسمان»، در قرن بیستم و بیست‌ویکم در قالب‌های نوین و فریبنده‌تری بازتولید شده است و جوهره اندیشه او - یعنی نشانیدن «انسان» بر اریکه الوهیت و جایگزینی «خدمت به خلق» به جای «عبادت خالق» - هرگز به تاریخ نپیوست. چارلز تیلور در تحلیل عصر سکولار، این پدیده را «اومانیسیم انحصاری» می‌نامد؛ وضعیتی که در آن شکوفایی انسان تنها در چارچوب همین دنیا تعریف می‌شود (Taylor, 2007: 19). نخستین تجلی این بازتولید را می‌توان در اومانیسیم لیبرال و گفتمان‌های حقوق‌بشری سکولار مشاهده کرد.

امروزه، «حقوق بشر سکولار» عملاً جایگزین الهیات مذهبی شده است. در این قرائت - که تفاوت ماهوی با حقوق بشر الهی دارد - انسان نه به‌دلیل «کرامت خدادادی»، بلکه به‌دلیل «اراده خودنیا» مقدس شمرده می‌شود. در این دین جدید، هرگونه حکمی از جانب خدا که با امیال لیبرال انسان در تضاد باشد، کفر و ارتداد محسوب می‌شود. شعارهایی نظیر «حق بدن» یا «آزادی مطلق جنسی» که امروزه به‌عنوان

◀ عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳)

مقدسات غیر قابل نقد تبلیغ می‌شوند، ریشه در همان «انسان‌پرستی» کنت دارند (مطهری، ۱۳۸۵: ۱۷). در این پارادایم آنچه کنت «موجود اعظم» می‌نامید، در قالب «حقوق طبیعی انسان» تقدس یافته است. در اینجا انسان نه به واسطه نفخه الهی، بلکه صرفاً به دلیل انسان بودن، واجد کرامت ذاتی، خودمختاری و منشأ انحصاری حق تلقی می‌شود (رشاد، ۱۳۹۶). این همان دین انسانیت است که لباس حقوق و قانون پوشیده و مرجعیت نهایی را از «شریعت» به «خواست بشری» منتقل کرده است.

در سطحی عمیق‌تر، اومانیسیم اگزیستانسیالیستی گامی فراتر نهاد. سارتر با اعلام اینکه «وجود مقدم بر ماهیت است»، عملاً انسان را خالق خویشتن معرفی کرد. در این قرائت، هیچ طبیعت از پیش تعیین شده یا خدایی برای تعریف خیر و شر وجود ندارد و انسان، خود قانون‌گذار ارزش‌هاست (دیویس، ۱۳۹۹). این رویکرد، تحقق کامل الهیات کنتی است که در آن اراده انسان جایگزین مشیت الهی می‌شود.

علاوه بر این ظهور جنبش‌های «معنویت‌های نوپدید» و جنبش‌های روان‌شناختی سکولار در دوران متأخر با شعار «معنویت منهای مذهب»، ضلع سوم این مثلث را تکمیل کرده است. در این نگرش، "خدا" به یک انرژی کیهانی تقلیل می‌یابد و معیار حقانیت و معنویت، نه وحی الهی بلکه «حساس رضایت درونی فرد» است. انسان مدرن که از خشکی عقلانیت ابزاری خسته شده، به دنبال «معنا» و «آرامش» است، اما همچنان از سرسپردگی به خدای ادیان ابراهیمی می‌گریزد. به عنوان نمونه بارز، در جریان‌هایی نظیر «آموزه‌های آشو» یا «عرفان‌های کیهانی»، هدف سلوک نه «قرب الهی»، بلکه دستیابی به «شادی» و «آرامش روانی» در همین دنیاست. در این نگرش، "خدا" به یک انرژی کیهانی تقلیل می‌یابد و معیار حقانیت، نه وحی الهی، بلکه «حساس رضایت درونی فرد» است. در تحلیل این جریان‌ها بیان شده که شاخصه اصلی معنویت‌های نوظهور، «ومانیسیم» و انسان‌محوری است؛ به گونه‌ای که جایگاه خدا از «ربوبیت» به «کارگزار آرامش انسان» تنزل می‌یابد (شریفی، ۱۳۹۱). این جریان‌ها دقیقاً همان چیزی را ارائه می‌دهند که کنت آرزو داشت: حفظ کارکردهای روانی و اجتماعی دین (همبستگی، آرامش و تعالی) اما بدون باور به مبدأ و معاد متافیزیکی (شجاعی‌زند، ۱۳۹۸)؛ به عبارت دیگر، جستجوی امر قدسی در آینه زنگار گرفته نفس اماره. بنابراین نقد آگوست کنت، نیش قبر یک اندیشه تاریخی و نقد یک شخص مرده نیست؛ بلکه واکاوی ریشه‌های الهیاتی زیست‌جهان مدرن است که در آن انسان می‌کوشد با تقدس‌زدایی از آسمان، زمین را مقدس و خود را جاودانه سازد (Taylor, 2007).

۵- انسان‌شناسی اسلامی؛ تقابل «انسان دینی» با «دین انسانی»

پس از واکاوی بن‌بست‌های معرفتی در اومانیسیم پوزیتیویستی، اکنون نوبت به ارائه الگوی جایگزین

عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳) ►

۱۷۰ ■ تبارشناسی و نقد کلامی نظریه "دین انسانیت"؛ واکاوی تناقضات درونی اومانیسیم کنت در تقابل با انسان‌شناسی اسلامی

می‌رسد. مکتب اسلام برای حل معمای نسبت «انسان و دین»، نه خدا را به نفع انسان مصادره می‌کند (آن‌گونه که در دین انسانیت رخ داد) و نه انسان را در برابر خدا نادیده می‌گیرد (آن‌گونه که در برخی تفکرات اشعری یا مسیحیت قرون وسطی دیده می‌شد). اسلام با طرح نظریه «فطرت» و «جامعیت»، پارادایمی را ارائه می‌دهد که در آن «دینی شدن انسان» عین «انسانی شدن زندگی» است. در این بخش، مؤلفه‌های این انسان‌شناسی و پاسخ آن به چالش‌های مدرن بررسی می‌شود.

۵-۱- بازتعریف ماهیت آدمی (اصالت فطرت در برابر اصالت تجربه)

نقطه عزیمت تقابل اسلام با اومانیسیم، در تعریف «ماهیت انسان» نهفته است. آگوست کنت و پیروانش با رویکردی تقلیل‌گرایانه، انسان را لوحی سفید و موجودی صرفاً مادی می‌پنداشتند که تمامی آگاهی‌اش از طریق حواس پنج‌گانه و تجربه حاصل می‌شود. درمقابل، انسان‌شناسی اسلامی بر «اصالت فطرت» استوار است. انسان در این مکتب، موجودی دو بُعدی (مادی-ملکوتی) است که پیش از ورود به عالم طبیعت، به «علم حضوری» و شناخت پروردگار در عالم ذر مجهز شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۸، ۳۲۰). قرآن کریم صراحتاً دین را نه یک قرارداد اجتماعی یا برساخته ذهن بشر، بلکه پاسخی به ندای درونی فطرت معرفی می‌کند: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم / ۳۰). علامه طباطبایی (ره) در تفسیر المیزان، فطرت را به معنای «نحوه خاص آفرینش» می‌داند که انسان را به سوی کمال مطلق سوق می‌دهد. براین اساس، دین نقشه راهی است که با مهندسی وجودی انسان (فطرت) تطابق کامل دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۶، ۱۷۸).

بنابراین تقابل «دین انسانی» و «انسان دینی» در اسلام رنگ می‌بازد؛ زیرا دینی که از جانب خدا آمده (اسلام)، دقیقاً همان چیزی است که حقیقت انسانیت طلب می‌کند، درحالی که «دین انسانی» کنت، درواقع «دین حیوانیت» است، زیرا ساحت‌های فرامادی انسان را انکار کرده و او را در قفس غریز و مناسبات اجتماعی محبوس می‌سازد (مطهری، ۱۳۷۲: ۳۴).

۵-۲- مؤلفه‌های انسان حقیقی: نقد مبنایی اومانیسیم

برای اثبات ناکارآمدی «دین انسانیت»، کافی است مؤلفه‌های وجودی انسان را که در متن دینی و عقلی اسلام بر آن تأکید شده، با انسان ترسیم‌شده در مکتب اومانیسیم مقایسه کنیم. اسلام شاخصه‌هایی برای انسان حقیقی برمی‌شمارد که نادیده گرفتن آن‌ها موجب مسخ حقیقت انسان می‌شود:

الف) تعقل و حق‌جویی (در برابر عقل ابزاری): در «دین انسانیت»، عقل صرفاً ابزاری برای

◀ عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳)

معاش، تسلط بر طبیعت و ایجاد نظم اجتماعی است. اما در اسلام، عقل «حجت باطنی» و ابزار کشف حقیقت است (کلینی، ۱۳۸۵: ج ۱، ۲۵). امام صادق (علیه السلام) عقل را نوری می‌داند که انسان به واسطه آن خدا را عبادت می‌کند «ما عُبِدَ به الرحمن» (کلینی، ۱۳۸۵: ج ۱، ۱۱). قرآن کریم بارها انسان را به تفکر فرا می‌خواند و کسانی را که تعقل نمی‌کنند، «بدترین جنبندها» (انفال / ۲۲) می‌نامد. برخلاف دیدگاه پوزیتیویستی که عقل را در حصار ماده محدود می‌کند، عقل بینجراهی به سوی ماوراء است. انسانی که حق‌جویی و تعقل قدسی را کنار بگذارد و تنها به عقل معاش بسنده کند، از انسانیت سقوط کرده است؛ لذا دین کنت که فاقد متافیزیک است، عملاً عقل انسان را کور می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۱۵).

ب) کمال‌طلبی و میل به جاودانگی: یکی از عمیق‌ترین گرایش‌های فطری انسان، «میل به جاودانگی» و «تندر از زوال» است. انسان ذاتاً طالب بقاست و مرگ را پایان کار نمی‌داند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷: ج ۵، ۲۴۵). دین انسانیت کنت، با انکار جهان آخرت و محدود کردن انسان به همین چند روزه دنیا، بزرگ‌ترین ضربه را به روان آدمی وارد می‌کند. کنت می‌گوید انسان تنها در «خاطره آیندگان» زنده می‌ماند، اما این جاودانگی توهمی، درد «نیستی» را درمان نمی‌کند. اسلام با طرح مسئله معاد، به این نیاز بنیادین پاسخ می‌دهد. انسان اسلام، مسافری است که دنیا برایش منزلگاه است، نه مقصد. اگر دین نتواند جاودانگی واقعی را تضمین کند - کاری که دین انسانیت نمی‌تواند - اساساً دین نیست، بلکه مخدر است. آرامش نهایی انسان تنها با اتصال به وجودی نامتناهی (خدا) محقق می‌شود: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (زهد / ۲۸) و کمال‌طلبی او جز با قرب الهی سیراب نمی‌گردد (سبحانی، ۱۳۹۰: ج ۱، ۴۸).

ج) کرامت و شرافت ذاتی: اومانیسیم مدعی است که به انسان کرامت داده است، اما نقد اصلی اینجاست که در غالب قرائت‌های مدرن، حتی اگر وجود خدا صراحتاً انکار نشود، محوریت او در نظام ارزش‌گذاری و قانون‌گذاری سلب شده است. در نسخه رادیکال کنت، این رویکرد به حذف کامل خدا انجامید و در سایر گرایش‌ها، به «تغییر جایگاه خدا» از خالق ربوبیت‌دار به ناظری خنثی منجر شد. نتیجه منطقی این «انسان‌محوری» آن است که انسان درنهایت به یک «حیوان هوشمند» تقلیل می‌یابد که فاقد ارزش قدسی و ذاتی است؛ چراکه اگر اتصال انسان به منبع لایزال قطع شود، کرامت او توجیه هستی‌شناختی نخواهد داشت. درمقابل، اسلام انسان را «خلیفه‌الله» و مسجود فرشتگان می‌داند (بقره / ۳۴). این کرامت، ریشه در «نفخه الهی» دارد (ص / ۷۲). البته اسلام تفکیک ظریفی میان «کرامت ذاتی» (که انسان بما هو انسان دارد) و «کرامت اکتسابی» (که در سایه تقوا و قرب الهی حاصل می‌شود) قائل است: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» (حجرات / ۱۳). در نظریه انسان دینی، انسان بزرگ است چون منتسب به خدای بزرگ است، اما در پارادایم اومانیسیم (به‌ویژه در قرائت کنتی)، انسان خود را بزرگ می‌پندارد که

عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳) ►

۱۷۲ ■ تبارشناسی و نقد کلامی نظریه "دین انسانیت"؛ واکاوی تناقضات درونی اومانیسیم کنت در تقابل با انسان‌شناسی اسلامی

این همان «استکبار» و آغاز سقوط است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۳۵۵).

د) زیبایی‌دوستی و اخلاق: انسان فطرتاً زیبایی‌جو و اخلاق‌گراست. اسلام زیبایی‌های حسی (طبیعت) و زیبایی‌های معنوی (فضائل اخلاقی) را مظاهر جلال و جمال الهی می‌داند (شجاعی، ۱۳۸۲: ج ۱، ۹۲)، درحالی‌که در مکتب کنت، اخلاق یک قرارداد اجتماعی برای جلوگیری از هرج‌ومرج است. در اسلام اخلاق ریشه در نظام هستی دارد. «تیکوکاری» (احسان) تنها یک رفتار اجتماعی نیست، بلکه راهی برای تشبیه به خداست.

ه) تکامل وجودی: گذار از «بشر» به «انسان» در پرتو دین: تقابل اسلام با اومانیسیم را نباید تنها در سطح اخلاق یا قوانین اجتماعی دید؛ بلکه ریشه این تقابل در «هستی‌شناسی نفس» نهفته است. در انسان‌شناسی پوزیتیویستی، ماهیت انسان امری ثابت و مادی فرض می‌شود که تنها دانش و ابزارهای او تغییر می‌کنند، اما براساس مبانی حکمت متعالیه و نظریه «حرکت جوهری» صدرالمآلهین، انسان حقیقتی سیال و در حال «شدن» است. انسان «جسمانی الحدوث و روحانی البقا» است؛ یعنی آغازش ماده است، اما فرجامش فرامادی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۸، ۳۴۷). از منظر صدرایی، دین تنها مجموعه‌ای از اعتبارات و قراردادهای نیست، بلکه «خوراکِ جوهرِ روح» و عاملِ اشتدادِ وجودی است. وقتی انسان براساس «دین انسانی» عمل می‌کند و خود را به لذات مادی محدود می‌سازد، حرکت جوهری او در سطح «حیوانیت» متوقف می‌شود و جوهرِ ذاتش حیوانی می‌گردد «اولئک کالانعام بل هم اضل» (اعراف / ۱۷۹)، اما زمانی که انسان دینی، خود را به مبدأ لایزال متصل می‌کند وجودش سعه می‌یابد و از مرزهای ماده و زمان عبور می‌کند.

بنابراین خطای بزرگ اومانیسیم این است که «انسان بالقوه» (بشرِ خام) را جایگزین «انسان بالفعل» (خلیفه‌الله) کرده است. دین کنت، دین توقف در منزلگاه طبیعت است، حال آنکه اسلام براق سیر در عوالم وجود است. بدون این تعالی وجودی که تنها از طریق «عبودیت» حاصل می‌شود، انسان نه تنها خدا نمی‌شود، بلکه انسان هم نمی‌ماند و به تعبیر قرآن، تبدیل به هیزم دوزخ (وقودها الناس) می‌گردد؛ زیرا حقیقت خود را باخته است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۱۴، ۱۳۵).

۶- جامعیت اسلام در برابر تک‌بعدی‌نگری مدرن

شاه‌بیت پاسخ اسلام به اومانیسیم، در مفهوم «جامعیت» نهفته است. نسخه‌های بشری همچون دین انسانیت، معمولاً تک‌ساختی هستند. گاه بر جنبه‌های مادی تمرکز دارند و روح را می‌کشند، یا مانند برخی

◀ عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳)

عرفان‌های کاذب، دنیا را نفی می‌کنند، اما اسلام دین تعادل است. اسلام انسان را موجودی انتزاعی نمی‌داند، بلکه به نیازهای «این‌جهانی» او (اقتصاد، سیاست، غریزه جنسی) رسمیت می‌بخشد. اسلام رهبانیت را طرد کرده و ازدواج را «سنت پیامبر» و مایه آرامش می‌داند (روم / ۲۱). در حوزه اقتصاد، کار را عبادت و فقر را همسایه کفر می‌شمارد (حر عاملی، ۱۴۰۹: ج ۱۷، ۶۷)؛ اما هنر اسلام اینجاست که این نیازهای مادی را به‌عنوان «هدف» معرفی نمی‌کند، بلکه آن‌ها را «بستر» تکامل می‌داند. در نگاه انسان دینی، اقتصاد و سیاست باید نردبانی برای صعود به ملکوت باشند، نه زنجیری بر پای روح.

محوری‌ترین نقد اومانیست‌ها (به‌ویژه هگل و فویرباخ) به انسان دینی این بود که «توجه به خدا موجب غفلت از خود و از خودبیگانگی می‌شود». آنها می‌گفتند انسان هرچه را به خدا نسبت دهد، از خود سلب کرده است (مطهری، ۱۳۵۷: ۱۵۸). پاسخ انسان‌شناسی اسلامی این است که این شبهه ناشی از قیاس خدا با حاکمان بشری است. خدا در اسلام «موجودی در برابر انسان» یا «بیگانه‌ای در آسمان‌ها» نیست؛ او «نور آسمان‌ها و زمین» و خالق اصل وجود انسان است. او از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر است (ق / ۱۶). بنابراین بازگشت به خدا، عین بازگشت به خویشتن حقیقی است. در اسلام «فراموشی خدا» مساوی با «فراموشی خود» است: «تَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ» (حشر / ۱۹). بندگی در اسلام (عبودیت)، به‌معنای بردگی برای یک ارباب مستبد نیست، بلکه رها شدن از بردگی غرایز و بت‌های درونی و بیرونی و رسیدن به آزادی مطلق است. انسان دینی با اتصال به منبع لایزال قدرت و علم، خود نیز قدرتمند و عالم می‌شود و این اوج کرامت انسانی است (مطهری، ۱۳۸۴ الف: ۵۵). بنابراین اسلام ثابت می‌کند که دوقطبی «خدا یا انسان» یک مغالطه است. رابطه صحیح، رابطه «خدا و انسان در طول هم» است. تنها در سایه «انسان دینی» است که «دین انسانی» (به‌معنای دینی که سعادت حقیقی بشر را تأمین کند) محقق می‌شود.

۷- «انسان کامل» مصداق عینی خلیفه‌الله در برابر انتزاع «هستی کبیر»

یکی از سست‌ترین پایه‌های دین انسانیت، دعوت به پرستش موجودی موهوم به نام «هستی کبیر» (مجموع انسان‌ها) بود. کنت به درستی دریافته بود که بشر نیازمند الگویی برای ستایش و پیروی است، اما در تعیین مصداق به خطا رفت. او میانگین انسان‌های ناقص را به‌عنوان خدا معرفی کرد. درمقابل، مکتب تشیع با طرح دکترین «انسان کامل» و مسئله «ولایت»، پاسخی رئالیستی و متعالی به این نیاز می‌دهد. در اندیشه شیعی، خداوند مطلق و نامتناهی، برای ارتباط با خلق، مظهر و آینه‌ای تمام‌نما می‌طلبد. «انسان کامل» (پیامبر و امام معصوم) همان آینه‌ای است که تمامی اسماء و صفات جمال و جلال الهی در او تجلی یافته است. انسان کامل، قطب عالم امکان و «واسطه فیض» میان خالق و مخلوق است (حسن‌زاده آملی،

عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی و یکم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳) ►

۱۳۶۸: ۷۲). تفاوت‌های بنیادین این موارد زیر خلاصه می‌شود:

۱. در «دین انسانی»، الگو یک مفهوم ذهنی و ساخته بشر است (کلی انسان) که وجود خارجی ندارد، اما در «انسان دینی»، الگو یک حقیقت عینی و تاریخی (معصوم) است که در قله هستی ایستاده است. ۲. معبود کنت (انسانیت)، مجموعه‌ای از تناقضات و ردایل و فضائل است، اما انسان کامل اسلام، عصاره طهارت و علم لدنی است. بنابراین اسلام به جای آنکه انسان را به پرستش «خود جمعی» (که نوعی خودپرستی توسعه افته است) دعوت کند، او را به تبعیت از «انسان کامل» فرا می‌خواند. این تبعیت، انسان را از حضيض خاک به اوج افلاک می‌کشاند. امام معصوم، تجسم عینی همان آرزویی است که اومانیسیم در پی آن بود اما راه را گم کرد؛ یعنی «تجلی خدا در سیمای انسان». با این تفاوت که در اومانیسیم، انسان ادعای خدایی و طغیان می‌کند، اما در تشیع، انسان کامل فانی در خداست (عبودیت) و دقیقاً به دلیل همین فنا، مظهر قدرت خدا می‌شود.

بندگی کن تا که سلطانت کنند تن رها کن تا همه جانت کنند
خوی حیوانی سزاوار تو نیست ترک این خو کن که انسانت کنند

۸- نتیجه‌گیری

۱- پژوهش حاضر با هدف واکاوی انتقادی و تبارشناسانه نظریه «دین انسانیت» و سنجش آن با معیار انسان‌شناسی متعالی اسلام انجام پذیرفت. برآیند تحلیل‌های تاریخی، عقلی و کلامی صورت گرفته در این نوشتار، ما را به نتایجی رهنمون می‌سازد که نشان‌دهنده شکست قطعی و بنیادین پروژه اومانیسیم در جایگزینی خدا با انسان است.

۲- «دین انسانیت» که توسط آگوست کنت و در بستر پوزیتیویسم قرن نوزدهم شکل گرفت، نه یک پیشرفت تکاملی در اندیشه بشر (آن گونه که قانون سه مرحله‌ای ادعا می‌کرد)، بلکه یک «ارتجاع معرفتی» و بازگشت به جاهلیت، اما به شکلی مدرن بود. این نظریه با حذف ساحت قدسی و انکار متافیزیک، تلاش کرد تا انسان را بر تخت خدایی بنشاند؛ اما در عمل، او را از مقام خلیفه‌اللهی به سطح یک «حیوان هوشمند ابزار ساز» تنزل داد.

۳- پارادوکس بزرگ دین کنت در این نکته نهفته است: او می‌خواست انسان را بپرستد، اما با انکار روح مجرد و ابدیت، دلیلی برای این پرستش باقی نگذاشت. پرستش موجودی فانی، خطا کار و محدود، نه تنها عزت بخش نیست، بلکه عین ذلت و بت‌پرستی است؛ بت‌های قدیم از سنگ و چوب بودند و بت جدید، از

گوشت و پوست و توهماتِ ذهنی است.

۴- دومین نتیجه حاصله، آشکارسازی تناقضات درونی و بن‌بست‌های اخلاقی این مکتب است. بررسی‌ها نشان داد که «دین بدون خدا»، فاقد ضمانت اجرا برای اخلاق و ناتوان از معنابخشی به رنج و مرگ است. انسانی که اتصالش با آسمان قطع شده باشد، در طوفان حوادث و پوچی دنیا بی‌پناه می‌ماند. شعارهای زیبایی همچون «عشق به انسانیت» و «دیگرخواهی»، در غیاب اعتقاد به معاد و حسابرسی دقیق الهی، به توصیه‌هایی شیک اما بی‌بنیاد تبدیل می‌شوند که در تندباد منافع شخصی و غریزی، رنگ می‌بازند. تاریخ قرن بیستم و جنگ‌های خونین ناشی از ایدئولوژی‌های انسان‌محور، گواهی تلخ بر این مدعاست که «انسان منهای خدا»، نه تنها فرشته نمی‌شود، بلکه به گرگی درنده برای هموعانش بدل می‌گردد.

۵- در تقابل میان دو گزاره «دین انسانی» و «انسان دینی»، پژوهش حاضر با تکیه بر مبانی وحیانی و فطری اسلام، حقانیت و کارآمدی گزاره دوم را اثبات نمود. اسلام نشان می‌دهد که راه نجات بشر، پایین آوردن دین تا سطح امیال و هوس‌های انسانی (دین انسانی) نیست بلکه بالا کشیدن انسان تا سطح حقایق عالی هستی و انطباق با مشیت الهی (انسان دینی) است. «دینی شدن انسان» از خودبیگانگی یا اسارت نیست، بلکه بازگشت به «فطرت» و اتصال قطره به اقیانوس بی‌کران کمال است. اسلام با جامعیت کم‌نظیر خود، هم به نیازهای مادی و غریزی انسان (به‌عنوان مقدمه) پاسخ می‌دهد و هم او را به سوی کمال نامتناهی (به‌عنوان غایت) سوق می‌دهد.

۶- رویای ساختن بهشت زمینی بدون خدا، سرابی بیش نیست. انسان تنها در سایه عبودیت آگاهانه در برابر «رب‌العالمین» است که به آزادی، کرامت، آرامش و جاودانگی حقیقی دست می‌یابد. آینده بشریت نه در گرو «انسان‌پرستی»، بلکه در گرو احیای «خداپرستی عقلانی» و بازگشت به آغوش دین فطرتی است که خالق انسان برای هدایت او فرستاده است، چراکه «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (ملک/ ۱۴).

منابع

قرآن کریم

۱. آرون، ریمون، (۱۳۷۷)، *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه: باقر پرهام، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. اکبری، محمدعلی و فیاض‌بخش، نفیسه. (۱۳۹۷)، "واکاوی مفهوم بهشت اولیه از منظر آیت‌الله جوادی آملی و علامه مجلسی"، *عقل و دین*، دوره ۱۰، شماره ۱۹، صص ۲۳۵-۲۵۴.
۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، انتشارات اسراء.
۴. _____، (۱۳۸۹)، *صورت و سیرت انسان در قرآن*، قم، انتشارات اسراء.
۵. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹)، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌البیت (ع).
۶. حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۳۶۸)، *انسان کامل از دیدگاه نهج‌البلاغه*، قم، انتشارات قیام.
۷. دیویس، تونی، (۱۳۹۹)، *اومانیسیم*، ترجمه: عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.
۸. رشاد، علی‌اکبر، (۱۳۹۶)، "نقد و بررسی مبانی اومانیسیم (با تأکید بر اومانیسیم اگزیستانسیالیستی)"، *فصلنامه قبسات*، دوره ۲۲، شماره ۸۵، صص ۵-۳۰.
۹. زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۸)، *تاریخ در ترازو*، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۱۰. ژیلسون، اتین، (۱۳۸۵)، *روح فلسفه قرون وسطی*، ترجمه: علی‌مراد داوودی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱. سبحانی، جعفر، (۱۳۹۰)، *مدخل مسائل جدید در علم کلام*، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
۱۲. سبحانی‌نژاد، مهدی؛ احمدآبادی آرانی، نجمه؛ اشرفی، فاطمه و محمدی، آزاد، (۱۳۹۲)، "تبیین ماهیت انسان از دیدگاه اسلام و غرب و عوامل تربیت دینی"، *پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی*، شماره ۲۰، ۲۷-۴۴.
۱۳. شجاعی، محمد، (۱۳۸۲)، *بازگشت به خویشتن*، تهران، کانون اندیشه جوان.
۱۴. شجاعی‌زند، علیرضا، (۱۳۹۸)، *دین در زمانه عسرت: تحلیلی جامعه‌شناختی بر وضعیت دین‌داری و معنویت‌های جدید*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۵. شریفی، احمدحسین، (۱۳۹۱)، *درآمدی بر عرفان حقیقی و عرفان‌های کاذب*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۶۲). *شیعه در اسلام*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۷. —————، (۱۳۷۴). *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. فتحی، عباس و بهشتی، احمد، (۱۴۰۱)، "رابطه نفس و بدن در علم و عمل؛ از حیات تا موت (با تأکید بر رویکرد صدرایی)"، *عقل و دین*، دوره ۱۴، شماره ۲۶، صص ۹۴-۱۰۷.
۱۹. فروغی، محمدعلی، (۱۳۸۵)، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، انتشارات هرمس.
۲۰. فروم، اریک، (۱۳۶۰)، *گریز از آزادی*، ترجمه: عزت‌الله فولادوند، تهران، انتشارات مروارید.
۲۱. فکرت، قربان‌علی و میرسپاه، اکبر، (۱۴۰۰). "تحلیل انتقادی گذار از انسان‌شناسی سنتی به انسان‌شناسی مدرن در غرب"، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، شماره ۴۸، صص ۷-۲۲.
۲۲. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه: عبدالحسین آذرنگ، تهران، انتشارات سروش.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۸۵)، *الکافی*، ترجمه: محمدباقر کمره‌ای، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۴. کنت، آگوست، (۱۳۸۹)، *مقدمه‌ای بر فلسفه اثباتی*، ترجمه: محمود صانعی، تهران، انتشارات جیبی (وابسته به امیرکبیر).
۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۸)، *انسان‌شناسی در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۵۷)، *علل گرایش به مادیگری*، تهران، انتشارات صدرا.
۲۷. —————، (۱۳۷۲)، *امدادهای غیبی در زندگی بشر*، تهران، انتشارات صدرا.
۲۸. —————، (۱۳۸۴ الف). *آزادی معنوی*، تهران، انتشارات صدرا.
۲۹. —————، (۱۳۸۴ ب). *فلسفه اخلاق*، تهران، انتشارات صدرا.
۳۰. —————، (۱۳۸۵). *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران، انتشارات صدرا.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۷)، *پیام قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۲. (ملاصدرا)، شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۳. میل، جان استوارت، (۱۳۸۸)، *آگوست کنت و پوزیتیویسم*، ترجمه: محمدعلی فروغی، تهران، دنیای کتاب.

۱۷۸ ■ تبارشناسی و نقد کلامی نظریه "دین انسانیت"؛ واکاوی تناقضات درونی اومانیسیم کُنت در تقابل با انسان‌شناسی اسلامی

۳۴. نصر، سید حسین، (۱۳۸۳)، *معرفت و معنویت*، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران، انتشارات سپهروردی.

۳۵. ————، (۱۳۸۵)، *دین و نظام طبیعت*، ترجمه: محمدحسن فغفوری، تهران، انتشارات حکمت.

۳۶. نیلی احمدآبادی، هاجر و صادقی حسن‌آبادی، مجید، (۱۳۸۹)، "دین انسانی یا انسان دینی"، *انسان‌پژوهی دینی*، دوره ۷، شماره ۲۴، صص ۹۵-۱۳۲.

۳۷. هگل، گئورگ، (۱۳۶۹)، *استقرار شریعت در مذهب مسیح*، ترجمه: باقر پرهام، تهران، انتشارات آگاه.

38. Bourdeau, M. (2021), "Auguste Comte", In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Spring 2021 ed.), Metaphysics Research Lab, Stanford University, <https://plato.stanford.edu/entries/comte/>
39. Comte, A. (1875), *System of Positive Polity*, (J. H. Bridges, Trans. Vol. 1), Longmans, Green, and Co. (Original work published 1851).
40. Taylor, C. (2007), *A secular Age*, Harvard University Press.