

نیهیلیسم و پوچ گرایی در ترازوی قرآن و حدیث تحلیل انتقادی مبانی هستی شناختی، معرفت شناختی و ارزش شناختی

□ حسین حجتی *

چکیده

نیهیلیسم به مثابه یکی از بنیادی‌ترین چالش‌های فلسفی و وجودی عصر مدرن، با انکار معنا، ارزش، حقیقت و غایت‌مندی هستی، در تقابل آشکار با جهان‌بینی قرآنی قرار می‌گیرد. این پژوهش با رویکردی تحلیلی-تطبیقی و با بهره‌گیری از روش توصیفی-استنتاجی، به بررسی نسبت میان مؤلفه‌های اصلی نیهیلیسم - شامل نیهیلیسم هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، اخلاقی و وجودی - با آموزه‌های قرآن کریم و روایات معتبر اسلامی می‌پردازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که قرآن کریم با طرح مفاهیم محوری چون «حق»، «هدفمندی خلقت»، «معاد»، «فطرت» و «میثاق الهی»، پاسخی جامع و منسجم به مدعیات نیهیلیستی ارائه می‌دهد. همچنین روایات نبوی و ائمه اطهار (علیهم‌السلام) با تبیین مفهوم «عبث» و نفی آن از ساحت آفرینش، منظومه‌ای معنایی را پی‌ریزی می‌کنند که در آن هستی، معرفت و اخلاق همگی از بنیانی الهی و استوار برخوردارند. این پژوهش در نهایت نشان می‌دهد که جهان‌بینی قرآنی نه تنها نیهیلیسم را در تمامی اشکال آن رد می‌کند، بلکه با ارائه نظام معنایی یکپارچه، بدیلی فلسفی و وجودی در برابر پوچ‌گرایی مطرح می‌سازد. **واژگان کلیدی:** نیهیلیسم، پوچ‌گرایی، قرآن کریم، هستی‌شناسی اسلامی، معناداری زندگی، فلسفه اسلامی، اخلاق قرآنی، غایت‌شناسی.

۱. مقدمه

۱-۱. بیان مسئله

در سپیده دم تمدن مدرن، آنگاه که فریدریش نیچه با صدایی رعدآسا اعلام کرد «خدا مرده است» (Nietzsche, 1882/2001, p. 120)، نه تنها یک گزاره الهیاتی، بلکه بنیان تمامی نظام‌های معنایی غرب را به لرزه درآورد. این اعلام، آغازگر دوره‌ای بود که در آن نیهیلیسم - به معنای انکار هرگونه معنا، ارزش، حقیقت و غایت - به یکی از جدی‌ترین چالش‌های فکری بشر معاصر بدل شد. نیهیلیسم در اشکال گوناگون خود، از نیهیلیسم هستی‌شناختی که وجود را فاقد معنا می‌داند، تا نیهیلیسم اخلاقی که هرگونه ارزش اخلاقی را موهوم می‌شمارد، و نیهیلیسم معرفت‌شناختی که امکان شناخت حقیقت را منکر می‌شود، طیف گسترده‌ای از مواضع فلسفی را در بر می‌گیرد (Carr, 1992, pp. 14-28).

پرسش اساسی این پژوهش آن است که آموزه‌های قرآن کریم و روایات اسلامی در مواجهه با این چالش فلسفی چه موضعی اتخاذ می‌کنند و چه پاسخی به مدعیات نیهیلیستی ارائه می‌دهند؟ این پرسش از آن رو اهمیت دارد که جوامع اسلامی نیز در عصر حاضر با موج‌های فکری نیهیلیستی روبه‌رو هستند و نسل جوان مسلمان در معرض این چالش‌های وجودی قرار دارد. فهم دقیق موضع قرآن و سنت در این باره، نه تنها یک ضرورت علمی، بلکه یک نیاز اجتماعی و تربیتی است.

این پژوهش با رویکردی تحلیلی-تطبیقی، ابتدا به تبیین مفهوم‌شناختی نیهیلیسم و اقسام آن می‌پردازد، سپس مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی قرآن را در تقابل با مؤلفه‌های نیهیلیستی بررسی می‌کند و در نهایت نشان می‌دهد که جهان‌بینی قرآنی چگونه نظام معنایی جامعی را در برابر پوچ‌گرایی پی‌ریزی می‌کند.

۲-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

ضرورت این پژوهش را می‌توان از چند منظر مورد توجه قرار داد:

اول، ضرورت معرفتی: با گسترش فلسفه‌های پوچ‌گرایانه در جهان معاصر و نفوذ آن‌ها

به حوزه‌های فرهنگی، ادبی و هنری جوامع اسلامی، تبیین موضع قرآن و سنت در این باره یک ضرورت علمی است. پژوهش‌های موجود در این حوزه یا به بررسی نیهیلیسم از منظر فلسفه غرب پرداخته‌اند (Reginster, 2006) یا به تحلیل کلی جهان‌بینی اسلامی بسنده کرده‌اند، اما پژوهشی که به‌طور خاص و با دقت آکادمیک به تقابل نیهیلیسم با آموزه‌های قرآنی و روایی بپردازد، کمتر دیده می‌شود.

دوم، ضرورت اجتماعی-تربیتی: آمارها و پژوهش‌های جامعه‌شناختی نشان می‌دهند که بحران معنا و احساس پوچی در میان جوانان جوامع اسلامی رو به افزایش است (Frankl, 1984, pp. 128-134). این بحران که ریشه‌های فلسفی و فرهنگی دارد، نیازمند پاسخ‌گویی علمی و مستند از منابع دینی است.

سوم، ضرورت تمدنی: در عصر گفتگوی تمدن‌ها، ارائه پاسخ اسلام به یکی از بنیادی‌ترین چالش‌های فلسفی غرب، گامی در جهت تعمیق تعامل فکری میان تمدن اسلامی و غربی است.

۱-۳. پیشینه پژوهش

بررسی ادبیات موجود نشان می‌دهد که پژوهش‌های انجام‌شده در این حوزه را می‌توان در چند دسته تقسیم‌بندی کرد:

الف) پژوهش‌های فلسفه غرب درباره نیهیلیسم: آثاری چون «اراده به قدرت» نیچه (Nietzsche, 1901/1968)، «هستی و نیستی» سارتر (Sartre, 1943/1956)، «اسطوره سیزیف» کامو (Camus, 1942/1955) و «نیهیلیسم» کار (Carr, 1992) از مهم‌ترین منابع اولیه در این حوزه‌اند. همچنین پژوهش‌های تحلیلی نظیر «نیهیلیسم اروپایی» رگینستر (Reginster, 2006) و «نیهیلیسم: ریشه‌ها و پیامدها» گیلسپی (Gillespie, 1995) به تحلیل تاریخی و فلسفی این جریان پرداخته‌اند.

ب) پژوهش‌های اسلامی درباره معناداری زندگی: آثار علامه طباطبایی در «المیزان فی تفسیر القرآن» (طباطبایی، ۱۳۹۳)، آثار شهید مطهری در «هدف زندگی» (مطهری، ۱۳۸۵)

و «انسان و ایمان» (مطهری، ۱۳۸۷)، و نیز آثار علامه جعفری در «فلسفه و هدف زندگی» (جعفری، ۱۳۸۸) از مهم‌ترین منابع اسلامی در این زمینه‌اند.

ج) پژوهش‌های تطبیقی: پژوهش‌هایی چون «اسلام و بحران معنا» نصر (Nasr, 1981)، «معنای زندگی در اسلام» لگنهاوزن (Leaman, 2001) و «فلسفه اسلامی و چالش‌های مدرنیته» نصر و لیمن (Nasr & Leaman, 1996) به بررسی تطبیقی این موضوع پرداخته‌اند. با این حال، پژوهشی که به‌طور خاص و با تمرکز بر آیات قرآنی و روایات معتبر، به نقد نیهیلیسم پردازد، در ادبیات موجود کمتر دیده می‌شود و این خلأ، ضرورت پژوهش حاضر را دوجندان می‌کند.

۴-۱. روش‌شناسی پژوهش

این پژوهش از روش توصیفی-تحلیلی و تطبیقی بهره می‌گیرد. در گام نخست، با مراجعه به منابع اولیه فلسفه غرب، مفهوم نیهیلیسم و اقسام آن تبیین می‌شود. در گام دوم، با مراجعه مستقیم به قرآن کریم و منابع روایی معتبر - از جمله «الکافی» کلینی، «نهج‌البلاغه»، «بحارالانوار» مجلسی و «میزان‌الحکمه» ری‌شهری - آموزه‌های مرتبط استخراج و تحلیل می‌شوند. در گام سوم، با رویکرد تطبیقی، نسبت میان این دو منظومه فکری بررسی می‌شود. معیار انتخاب آیات و روایات، ارتباط مستقیم آن‌ها با مؤلفه‌های اصلی نیهیلیسم است.

۲. مفهوم‌شناسی نیهیلیسم

۲-۱. ریشه‌شناسی و تعریف

واژه «نیهیلیسم» از ریشه لاتین «nihil» به معنای «هیچ» مشتق شده است (Carr, 1992, p. 3). این اصطلاح در فلسفه غرب به مجموعه‌ای از مواضع فکری اطلاق می‌شود که وجه مشترک آن‌ها انکار یا نفی چیزی بنیادین است. جاکوبی (Jacobi) از نخستین کسانی بود که این اصطلاح را در معنای فلسفی به کار برد (Gillespie, 1995, p. 1)، اما نیچه بود که آن را به مفهومی محوری در فلسفه مدرن بدل ساخت.

نیچه نییهیلیسم را «بی‌ارزش شدن عالی‌ترین ارزش‌ها» تعریف می‌کند (Nietzsche, 1901/1968, p. 9). از منظر او، نییهیلیسم نه یک انتخاب فلسفی، بلکه یک واقعیت تاریخی است که با مرگ خدا - یعنی فروپاشی بنیان‌های متافیزیکی غرب - اجتناب‌ناپذیر شده است (Nietzsche, 1882/2001, p. 120).

هایدگر نییهیلیسم را به‌مثابه «فراموشی وجود» تفسیر می‌کند و آن را نتیجه منطقی متافیزیک غربی می‌داند که از ابتدا وجود را به موجود تقلیل داده است (Heidegger, 1961/1991, Vol. 4, p. 203). این تفسیر، نییهیلیسم را نه یک انحراف، بلکه سرانجام محتمل تفکر غربی معرفی می‌کند.

۲-۲. اقسام نییهیلیسم

محققان نییهیلیسم را به اقسام متعددی تقسیم کرده‌اند که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

الف) نییهیلیسم هستی‌شناختی: این نوع نییهیلیسم مدعی است که هستی فاقد هرگونه معنا، غایت یا ساختار ذاتی است. از این منظر، جهان «صرفاً هست» بدون آنکه «چرایی» داشته باشد (Camus, 1942/1955, p. 21). کامو این وضعیت را «پوچی» (absurdity) می‌نامد که از تقابل میان نیاز انسان به معنا و سکوت جهان ناشی می‌شود.

ب) نییهیلیسم معرفت‌شناختی: این نوع نییهیلیسم امکان شناخت حقیقت را انکار می‌کند. از این منظر، هیچ معرفت عینی و یقینی وجود ندارد و همه ادعاهای معرفتی نسبی و موقتی‌اند (Carr, 1992, pp. 20-22). این موضع با سوفیسم باستان پیوند دارد اما در فلسفه مدرن اشکال پیچیده‌تری یافته است.

ج) نییهیلیسم اخلاقی: این نوع نییهیلیسم مدعی است که هیچ ارزش اخلاقی عینی و مطلق وجود ندارد. از این منظر، خوب و بد، درست و نادرست، صرفاً ساخته‌های اجتماعی یا بیان احساسات فردی‌اند (Mackie, 1977, pp. 15-49). نیچه با طرح «فراسوی خیر و شر» (Nietzsche, 1886/1966) این موضع را به اوج خود رساند.

د) نییهیلیسم وجودی: این نوع نییهیلیسم که بیشتر در آثار سارتر و کامو نمود دارد، بر

بی معنایی وجود انسانی تأکید می‌کند. از این منظر، انسان «محکوم به آزادی» است (Sartre, 1943/1956, p. 439) و هیچ ماهیت از پیش تعیین شده‌ای ندارد که به وجودش معنا بخشد. (ه) نیهیلیسم سیاسی: این نوع نیهیلیسم که در روسیه قرن نوزدهم ظهور کرد، همه نهادهای اجتماعی، سیاسی و اخلاقی را رد می‌کند (Turgenev, 1862/2009). باکونین و نچایف از نمایندگان این جریان بودند.

۳. مبانی هستی‌شناختی قرآن در تقابل با نیهیلیسم هستی‌شناختی

۳-۱. اصل «حق» در برابر «پوچی»

بنیادی‌ترین پاسخ قرآن به نیهیلیسم هستی‌شناختی، اصل «حق» است. قرآن کریم هستی را نه امری تصادفی و بی معنا، بلکه «حق» می‌داند: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ» (قرآن کریم، حجر: ۸۵). این آیه با صراحت اعلام می‌کند که آفرینش آسمان‌ها و زمین و آنچه میان آن‌هاست، جز به حق نبوده است. واژه «حق» در این سیاق، هم به معنای «واقعیت» و هم به معنای «هدفمندی» و «درستی» است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۲، ص ۱۵۸). علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌نویسد که «حق» در اینجا به معنای آن است که خلقت بر اساس نظام و حکمتی استوار است و هیچ عبث و بیهودگی در آن راه ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۲، ص ۱۵۹). این تفسیر مستقیماً با ادعای نیهیلیسم هستی‌شناختی - که جهان را فاقد معنا و ساختار ذاتی می‌داند - در تعارض است.

۳-۲. نفی «عبث» از ساحت آفرینش

قرآن کریم در آیات متعددی، آفرینش را از «عبث» و «بازی» منزّه می‌داند: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ» (قرآن کریم، انبیاء: ۱۶). این آیه با نفی «لعب» (بازی) از آفرینش، بر هدفمندی و معناداری هستی تأکید می‌کند. در آیه دیگری می‌فرماید: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (قرآن کریم، مؤمنون: ۱۱۵). این آیه با لحنی استفهامی-انکاری، پنداشت «عبث» بودن آفرینش انسان را رد می‌کند و آن را با انکار معاد پیوند می‌زند.

فخر رازی در تفسیر این آیه می‌نویسد که «عبث» به معنای فعلی است که نه غرض دنیوی دارد و نه غرض اخروی، و قرآن با این آیه هر دو نوع بی‌هدفی را از آفرینش انسان نفی می‌کند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۳، ص ۱۱۸).

۳-۳. غایت‌شناسی قرآنی

قرآن کریم نه تنها هستی را هدفمند می‌داند، بلکه غایت آفرینش را نیز تبیین می‌کند. در آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (قرآن کریم، ذاریات: ۵۶)، غایت آفرینش انسان و جن، «عبادت» معرفی شده است. مفسران اسلامی «عبادت» را در این آیه به «معرفت» تفسیر کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۸، ص ۳۸۶؛ مطهری، ۱۳۸۵، ص ۴۵). این تفسیر، غایت هستی انسانی را نه در لذت‌جویی یا قدرت‌طلبی، بلکه در شناخت و ارتباط با مبدأ هستی می‌داند. همچنین آیه «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (قرآن کریم، ملک: ۲) غایت حیات و مرگ را «آزمون» و «احسن عمل» معرفی می‌کند. این آیه نشان می‌دهد که حتی مرگ - که نیهیلیست‌ها آن را دلیل بی‌معنایی زندگی می‌دانند - در منظومه قرآنی معنا و غایت دارد.

۴. مبانی معرفت‌شناختی قرآن در تقابل با نیهیلیسم معرفت‌شناختی

۴-۱. امکان و ضرورت معرفت

قرآن کریم در تقابل با نیهیلیسم معرفت‌شناختی، بر امکان و ضرورت معرفت تأکید می‌کند. آیه «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (قرآن کریم، نحل: ۷۸) نشان می‌دهد که خداوند ابزارهای معرفت - حس، بصر و عقل - را به انسان عطا کرده است. این آیه ضمن اذعان به محدودیت معرفت ابتدایی انسان، بر امکان کسب معرفت از طریق ابزارهای داده‌شده تأکید می‌کند.

۲-۴. مفهوم «علم» در قرآن

قرآن کریم بیش از هشتصد بار از مشتقات ریشه «علم» استفاده کرده است (عبدالباقی، ۱۳۶۴، ص ۴۷۸-۴۸۵)، که خود نشان‌دهنده اهمیت معرفت در جهان‌بینی قرآنی است. آیه «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (قرآن کریم، زمر: ۹) با طرح این پرسش بلاغی، تفاوت بنیادین میان عالم و جاهل را برجسته می‌کند و ارزش معرفت را تأیید می‌نماید.

۳-۴. وحی به مثابه منبع معرفت یقینی

یکی از مهم‌ترین پاسخ‌های قرآن به نیهیلیسم معرفت‌شناختی، طرح «وحی» به مثابه منبع معرفت یقینی است. قرآن کریم خود را «هدی» (هدایت) و «نور» معرفی می‌کند: «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ» (قرآن کریم، مائده: ۱۵). این آیه نشان می‌دهد که در جهان‌بینی قرآنی، معرفت یقینی از طریق وحی الهی قابل دستیابی است و نسبی‌گرایی معرفتی مطلق پذیرفتنی نیست.

۵. مبانی ارزش‌شناختی قرآن در تقابل با نیهیلیسم اخلاقی

۱-۵. واقع‌گرایی اخلاقی قرآنی

نیهیلیسم اخلاقی مدعی است که هیچ ارزش اخلاقی عینی و مطلق وجود ندارد و همه ارزش‌ها نسبی و ساخته‌های اجتماعی‌اند (Mackie, 1977, pp. 15-49). در مقابل، قرآن کریم بر واقعیت عینی ارزش‌های اخلاقی تأکید می‌کند و آن‌ها را ریشه در فطرت انسانی و حکمت الهی می‌داند. آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» (قرآن کریم، روم: ۳۰) نشان می‌دهد که دین و ارزش‌های اخلاقی بر فطرت انسانی مبتنی‌اند و این فطرت تغییرناپذیر است.

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌نویسد که فطرت، همان سرشت اولیه انسان است که خداوند آن را در وجود او قرار داده و این فطرت، انسان را به سوی توحید و ارزش‌های اخلاقی سوق می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۶، ص ۲۱۵-۲۱۸). این تفسیر نشان می‌دهد که در

جهان‌بینی قرآنی، ارزش‌های اخلاقی نه ساخته‌های اجتماعی موقت، بلکه حقایق عینی ریشه‌دار در ساختار وجودی انسان‌اند.

۵-۲. مفهوم «معروف» و «منکر»

قرآن کریم با طرح مفاهیم «معروف» و «منکر»، نظام ارزشی عینی را پی‌ریزی می‌کند. آیه «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (قرآن کریم، آل‌عمران: ۱۱۰) نشان می‌دهد که «معروف» و «منکر» واقعیت‌های عینی‌اند که مستقل از نظر افراد و جوامع وجود دارند. راغب اصفهانی در «مفردات» می‌نویسد که «معروف» آن چیزی است که عقل و شرع آن را می‌شناسد و تأیید می‌کند، و «منکر» آن چیزی است که عقل و شرع آن را انکار می‌کنند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۴۳).

این تعریف نشان می‌دهد که در نگاه قرآنی، ارزش‌های اخلاقی هم از طریق عقل و هم از طریق وحی قابل شناخت‌اند، و این دو منبع معرفت اخلاقی با یکدیگر در تعارض نیستند بلکه یکدیگر را تکمیل می‌کنند (مطهری، ۱۳۸۲، ص ۱۲۳-۱۳۵).

۵-۳. میثاق الهی و مسئولیت اخلاقی

یکی از مهم‌ترین مبانی ارزش‌شناختی قرآن، مفهوم «میثاق» است. آیه «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا» (قرآن کریم، اعراف: ۱۷۲) به پیمان ازلی انسان با خداوند اشاره دارد. این میثاق، بنیان مسئولیت اخلاقی انسان را تشکیل می‌دهد و نشان می‌دهد که انسان در برابر خالق خود مسئول است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۸، ص ۳۶۸-۳۷۲).

در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فَعَلِمَ مَا هُمْ صَائِرُونَ إِلَيْهِ وَأَمَرَهُمْ وَنَهَاَهُمْ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۵۸). این روایت نشان می‌دهد که خداوند با علم به سرانجام مخلوقات، آن‌ها را به امر و نهی مکلف کرده است، که این خود دلالت بر واقعیت عینی ارزش‌های اخلاقی دارد.

۴-۵. عدالت الهی و نظام جزا و پاداش

قرآن کریم با طرح مفهوم «عدل» الهی و نظام جزا و پاداش، بنیان محکمی برای ارزش‌های اخلاقی فراهم می‌کند. آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا» (قرآن کریم، نساء: ۴۰) نشان می‌دهد که در نظام هستی، عدالت حاکم است و هیچ عمل خوب یا بدی بی‌پاسخ نمی‌ماند. این آیه در تقابل مستقیم با نیهیلیسم اخلاقی قرار می‌گیرد که مدعی است ارزش‌های اخلاقی فاقد پشتوانه واقعی‌اند.

علامه مجلسی در «بحارالانوار» روایتی از امام علی علیه السلام نقل می‌کند که می‌فرماید: «لَوْ لَا الْمَعَادُ لَكَانَ الْمُحْسِنُ أَشَقَى مِنَ الْمُسِيءِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۴۵). این روایت نشان می‌دهد که معاد و نظام جزا و پاداش، بنیان منطقی ارزش‌های اخلاقی را تشکیل می‌دهند و بدون آن، نظام اخلاقی معنا نخواهد داشت.

۶. مفهوم معاد و پاسخ به نیهیلیسم وجودی

۶-۱. معاد به مثابه غایت نهایی

یکی از محوری‌ترین پاسخ‌های قرآن به نیهیلیسم وجودی، مفهوم «معاد» است. نیهیلیست‌های وجودی مانند سارتر و کامو، مرگ را پایان مطلق می‌دانند و آن را دلیل بی‌معنایی زندگی می‌شمارند (Camus, 1942/1955, pp. 10-15). در مقابل، قرآن کریم معاد را غایت نهایی و معنابخش زندگی دنیوی معرفی می‌کند: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (قرآن کریم، مؤمنون: ۱۱۵).

این آیه با ربط دادن نفی «عبث» به اثبات معاد، نشان می‌دهد که بدون معاد، زندگی دنیوی معنا نخواهد داشت. فخر رازی در تفسیر این آیه می‌نویسد که اگر معاد نباشد، آفرینش انسان با همه استعدادها و توانایی‌هایش، عبث خواهد بود، زیرا بسیاری از این استعدادها در دنیا به فعلیت نمی‌رسند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۳، ص ۱۱۹).

۶-۲. دنیا به مثابه مزرعه آخرت

قرآن کریم با طرح مفهوم دنیا به مثابه «مزرعه آخرت»، به زندگی دنیوی معنا و ارزش می‌بخشد.

آیه «مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ» (قرآن کریم، شوری: ۲۰) نشان می‌دهد که زندگی دنیوی، مقدمه و زمینه‌ساز حیات اخروی است. در روایتی از امام علی علیه السلام آمده است: «الدُّنْيَا مَزْرَعَةُ الْآخِرَةِ» (نهج البلاغه، حکمت ۷۴). این روایت به‌خوبی نشان می‌دهد که در جهان‌بینی اسلامی، زندگی دنیوی نه بی‌معنا، بلکه مرحله‌ای ضروری و معنادار در مسیر کمال انسان است.

۳-۶. مرگ به مثابه انتقال، نه نیستی

برخلاف نیهیلیست‌های وجودی که مرگ را نیستی مطلق می‌دانند، قرآن کریم مرگ را انتقال از یک مرحله هستی به مرحله دیگر معرفی می‌کند: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أَجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (قرآن کریم، آل عمران: ۱۸۵). این آیه با ربط دادن مرگ به روز قیامت و دریافت پاداش، نشان می‌دهد که مرگ پایان مطلق نیست بلکه آغاز مرحله جدیدی از هستی است.

در روایتی از امام علی علیه السلام آمده است: «النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۱۵۵). این روایت با تشبیه زندگی دنیوی به خواب و مرگ به بیداری، نشان می‌دهد که مرگ نه نابودی، بلکه آگاهی کامل‌تر به واقعیت هستی است.

۷. مفهوم ابتلا و آزمون در برابر پوچی

۷-۱. ابتلا به مثابه معنابخش زندگی

یکی از مهم‌ترین مفاهیم قرآنی که در تقابل با نیهیلیسم وجودی قرار می‌گیرد، مفهوم «ابتلا» و «آزمون» است. قرآن کریم زندگی دنیوی را میدان آزمون معرفی می‌کند: «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (قرآن کریم، ملک: ۲). این آیه نشان می‌دهد که حیات و مرگ هر دو برای آزمون انسان آفریده شده‌اند و معیار این آزمون، «احسن عمل» است.

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌نویسد که «احسن عمل» به معنای عملی است که از نظر کیفیت و نیت، برترین باشد، نه صرفاً از نظر کمیت (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۹، ص ۳۴۵).

این تفسیر نشان می‌دهد که در جهان‌بینی قرآنی، زندگی نه تنها معنا دارد، بلکه فرصتی برای کمال و تعالی انسان است.

۲-۷. رنج و مصیبت در چارچوب معنایی

یکی از مهم‌ترین دلایل نیهیلیست‌ها برای بی‌معنایی زندگی، وجود رنج و مصیبت است. کامو در «اسطوره سیزیف» استدلال می‌کند که رنج‌های بی‌پایان و بی‌معنای زندگی، دلیل پوچی هستی است (Camus, 1942/1955, pp. 88-91). در مقابل، قرآن کریم رنج و مصیبت را در چارچوب معنایی آزمون و تربیت قرار می‌دهد: «وَلْتَبْلُوْنَكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ» (قرآن کریم، بقره: ۱۵۵).

این آیه نشان می‌دهد که رنج‌ها و مصیبت‌ها بخشی از آزمون الهی‌اند و برای کسانی که صبر می‌کنند، بشارت وجود دارد. در روایتی از امام صادق (ع) آمده است: «إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا أَذْنَبَ ذَنْبًا أَجَلَ سَبْعَ سَاعَاتٍ مِنَ النَّهَارِ فَإِنْ اسْتَغْفَرَ اللَّهَ لَمْ يُكْتَبْ عَلَيْهِ شَيْءٌ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۳۵). این روایت نشان می‌دهد که حتی گناهان و اشتباهات انسان نیز در چارچوب رحمت و فرصت توبه قرار دارند.

۳-۷. مفهوم صبر و استقامت

قرآن کریم با طرح مفهوم «صبر»، راهکاری برای مواجهه با رنج‌های زندگی ارائه می‌دهد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ» (قرآن کریم، بقره: ۱۵۳). این آیه نشان می‌دهد که صبر نه تسلیم در برابر پوچی، بلکه مقاومت فعال در برابر سختی‌ها با اتکا به خداوند است.

شهید مطهری در کتاب «انسان کامل» می‌نویسد که صبر در فرهنگ اسلامی به معنای تحمل منفعلانه نیست، بلکه به معنای استقامت و پایداری در مسیر هدف است (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۱۸۹-۱۹۵). این تفسیر نشان می‌دهد که در جهان‌بینی اسلامی، رنج‌ها نه دلیل بی‌معنایی، بلکه فرصتی برای رشد و تکامل انسان‌اند.

۸. مفهوم امید و رجا در برابر یأس نیهیلیستی

۸-۱. نهی از یأس و قنوط

یکی از پیامدهای نیهیلیسم، یأس و ناامیدی از زندگی است. در مقابل، قرآن کریم به شدت از یأس نهی می‌کند: «وَلَا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ» (قرآن کریم، یوسف: ۸۷). این آیه یأس از رحمت خدا را نشانه کفر معرفی می‌کند و نشان می‌دهد که در جهان بینی قرآنی، همواره امید به بهبودی و رحمت الهی وجود دارد. در آیه دیگری می‌فرماید: «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا» (قرآن کریم، زمر: ۵۳). این آیه حتی به کسانی که بر خود ستم کرده‌اند، امید می‌دهد و آن‌ها را از قنوط باز می‌دارد.

۸-۲. مفهوم رجا و امید به آینده

قرآن کریم با طرح مفهوم «رجا» (امید)، نگاهی مثبت به آینده ارائه می‌دهد: «وَمَنْ يَنْتَظِرْ رَحْمَةَ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ» (قرآن کریم، حجر: ۵۶). این آیه قنوط از رحمت خدا را نشانه گمراهی معرفی می‌کند. در روایتی از امام علی علیه السلام آمده است: «الرَّجَاءُ رَحْمَةٌ وَالْيَأْسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ كُفْرٌ» (نهج البلاغه، حکمت ۳۹۰). این روایت نشان می‌دهد که امید خود رحمتی الهی است و یأس از رحمت خدا، نوعی کفر به شمار می‌آید.

۸-۳. وعده‌های الهی و اطمینان به آینده

قرآن کریم با ارائه وعده‌های الهی، به مؤمنان اطمینان می‌دهد که آینده روشنی در انتظار آنهاست: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ» (قرآن کریم، نور: ۵۵). این آیه به مؤمنان وعده استخلاف در زمین می‌دهد و نشان می‌دهد که تاریخ بشر به سوی پیروزی حق و عدالت حرکت می‌کند.

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌نویسد که این وعده الهی، نه یک آرزوی بی‌اساس، بلکه یک سنت الهی است که در تاریخ بارها تحقق یافته است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۵، ص

۱۲۸-۱۳۲). این تفسیر نشان می‌دهد که در جهان‌بینی قرآنی، امید به آینده نه یک توهم، بلکه بر اساس سنت‌های الهی و تجربه تاریخی استوار است.

۹. مفهوم خلافت و کرامت انسانی در برابر پوچ‌انگاری انسان

۹-۱. انسان به‌مثابه خلیفه الهی

یکی از بنیادی‌ترین تفاوت‌های جهان‌بینی قرآنی با نیهیلیسم، نگاه به انسان است. نیهیلیست‌ها انسان را موجودی تصادفی و بی‌معنا می‌دانند (Sartre, 1943/1956, pp. 438-440)، در حالی که قرآن کریم انسان را «خلیفه» خداوند در زمین معرفی می‌کند: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (قرآن کریم، بقره: ۳۰).

این آیه نشان می‌دهد که انسان نه موجودی تصادفی، بلکه دارای جایگاه و مقام ویژه‌ای در نظام هستی است. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌نویسد که خلافت انسان به معنای نمایندگی خداوند در اجرای احکام و قوانین الهی در زمین است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۲۰). این تفسیر به انسان مسئولیت و معنای بزرگی می‌بخشد.

۹-۲. کرامت ذاتی انسان

قرآن کریم کرامت ذاتی انسان را اعلام می‌کند: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (قرآن کریم، اسراء: ۷۰). این آیه نشان می‌دهد که انسان دارای کرامت ذاتی است که خداوند به او عطا کرده و این کرامت مستقل از عملکرد و دستاوردهای فردی است.

فخر رازی در تفسیر این آیه می‌نویسد که تکریم انسان در ابعاد مختلف است: از جمله عقل، نطق، قامت راست، زیبایی صورت، و توانایی تسلط بر طبیعت (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۳۷-۴۰). این تفسیر نشان می‌دهد که در جهان‌بینی قرآنی، انسان موجودی کریم و ارزشمند است، نه موجودی پوچ و بی‌معنا.

۹-۳. سجده فرشتگان بر آدم

یکی از نمادین‌ترین روایات قرآنی درباره کرامت انسان، داستان سجده فرشتگان بر آدم است: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (قرآن کریم، حجر: ۲۹). این آیه نشان می‌دهد که خداوند از روح خود در انسان دمیده و فرشتگان را به سجده بر او فرمان داده است. این واقعیت، جایگاه انسان را در نظام هستی به گونه‌ای بی‌نظیر ترسیم می‌کند. ابن عربی در «فصوص الحکم» می‌نویسد که نفخ روح الهی در انسان، به معنای حضور تجلی کامل اسماء و صفات الهی در اوست و همین است که انسان را «جامع الاسماء» و اشرف مخلوقات می‌کند (ابن عربی، ۱۳۸۰، ص ۴۸-۵۲). این دیدگاه در تضاد آشکار با نیهیلیسم انسان‌شناختی است که انسان را موجودی تصادفی و فاقد ارزش ذاتی می‌داند. در روایتی از امام صادق (ع) آمده است: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۳۴). این روایت که در تفسیر آن بحث‌های فراوانی میان متکلمان و عارفان مسلمان درگرفته، در هر تفسیری، دلالت بر شرافت و کرامت ویژه انسان دارد.

۱۰-۱. نیهیلیسم سیاسی و پاسخ قرآنی

۱۰-۱. نیهیلیسم سیاسی و بحران مشروعیت

نیهیلیسم سیاسی که در آثار باکونین و برخی متفکران آنارشیست تجلی یافته، مشروعیت هر نوع نظام سیاسی و اجتماعی را نفی می‌کند (Bakunin, 1873/1990, pp. 133-140). این دیدگاه مدعی است که هیچ نظام سیاسی‌ای نمی‌تواند مشروعیت واقعی داشته باشد و همه ساختارهای قدرت، ابزار سلطه و استثمارند.

در دوران معاصر، این نگرش در قالب‌های مختلفی از جمله پست‌مدرنیسم سیاسی و نظریه‌های انتقادی رادیکال بازتولید شده است (Lyotard, 1984, pp. 31-37). فوکو نیز با نقد ساختارهای قدرت، به نوعی به این سنت فکری تعلق دارد (Foucault, 1977, pp. 27-30).

۱۰-۲. مشروعیت الهی نظام سیاسی در قرآن

در مقابل نیهیلیسم سیاسی، قرآن کریم نظام سیاسی مبتنی بر عدالت و ولایت الهی را

مشروع و ضروری می‌داند: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (قرآن کریم، نساء: ۵۸). این آیه نشان می‌دهد که حکومت و قضاوت عادلانه، نه تنها مشروع، بلکه واجب است.

در روایتی از امام علی (علیه السلام) در نهج البلاغه آمده است: «لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ» (نهج البلاغه، خطبه ۴۰). این روایت نشان می‌دهد که حتی از منظر واقع‌گرایانه، جامعه بدون نظم سیاسی قادر به بقا نیست و نیهیلیسم سیاسی راه‌حلی عملی ارائه نمی‌دهد.

۱۰-۳. عدالت اجتماعی به مثابه هدف نظام سیاسی

قرآن کریم هدف نظام سیاسی را برقراری عدالت اجتماعی معرفی می‌کند: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (قرآن کریم، حدید: ۲۵). این آیه نشان می‌دهد که هدف از ارسال پیامبران و نزول کتب آسمانی، برقراری قسط و عدالت در جامعه است.

شهید مطهری در «عدل الهی» می‌نویسد که عدالت در اسلام نه یک ارزش نسبی، بلکه یک واقعیت عینی است که ریشه در ذات الهی دارد (مطهری، ۱۳۸۱، ص ۵۶-۶۲). این دیدگاه در تقابل مستقیم با نیهیلیسم سیاسی قرار می‌گیرد که هر نوع ارزش سیاسی را نسبی و ساختگی می‌داند.

۱۱. تحلیل تطبیقی: نقاط تقابل و گفتگو

۱۱-۱. نقاط مشترک ظاهری

با وجود تقابل بنیادین میان جهان‌بینی قرآنی و نیهیلیسم، برخی نقاط مشترک ظاهری وجود دارد که باید با دقت تحلیل شود. هر دو دیدگاه از سطحی‌نگری و توهم‌پرستی انتقاد می‌کنند؛ نیهیلیسم از توهّمات متافیزیکی و قرآن از «غرور» و «تکبر» و «دنیاپرستی» (قرآن کریم، حدید: ۲۰). همچنین هر دو دیدگاه بر اهمیت مواجهه صادقانه با واقعیت تأکید دارند.

اما این شباهت‌های ظاهری نباید ما را از تفاوت‌های بنیادین غافل کند. نیهیلیسم از نقد

توهمات به نفی هر نوع معنا و ارزش می‌رسد، در حالی که قرآن از نقد توهمات به اثبات معنا و ارزش واقعی می‌رسد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۴-۲۳۸).

۱۱-۲. تفاوت‌های بنیادین

تفاوت‌های بنیادین میان جهان‌بینی قرآنی و نیهیلیسم را می‌توان در چند محور اصلی خلاصه کرد:

اول: هستی‌شناسی

نیهیلیسم هستی‌شناختی مدعی است که هستی فاقد معنا و غایت است، در حالی که قرآن هستی را «حق» و دارای غایت می‌داند (قرآن کریم، انبیاء: ۱۶).

دوم: معرفت‌شناسی

نیهیلیسم معرفت‌شناختی امکان معرفت یقینی را نفی می‌کند، در حالی که قرآن از طریق وحی، عقل و تجربه، معرفت یقینی را ممکن می‌داند (قرآن کریم، نحل: ۷۸).

سوم: ارزش‌شناسی

نیهیلیسم اخلاقی هر نوع ارزش عینی را نفی می‌کند، در حالی که قرآن ارزش‌های اخلاقی را واقعی و ریشه‌دار در فطرت انسانی می‌داند (قرآن کریم، روم: ۳۰).

چهارم: انسان‌شناسی

نیهیلیسم انسان را موجودی تصادفی و بی‌معنا می‌داند، در حالی که قرآن انسان را خلیفه الهی و دارای کرامت ذاتی معرفی می‌کند (قرآن کریم، بقره: ۳۰).

۱۱-۳. نیهیلیسم به مثابه بحران معنوی

از منظر قرآنی، نیهیلیسم نه یک کشف فلسفی، بلکه نشانه‌ای از بحران معنوی است. قرآن کریم این بحران را با مفهوم «غفلت» توصیف می‌کند: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (قرآن کریم، اعراف: ۱۷۹).

این آیه نشان می‌دهد که بی‌توجهی به حقایق هستی، انسان را از درک معنا و هدف زندگی باز می‌دارد. نیهیلیسم از این منظر، نه نتیجه تفکر عمیق، بلکه نتیجه غفلت از حقایق بنیادین هستی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۵-۲۵۰).

علامه اقبال لاهوری در «احیای فکر دینی در اسلام» می‌نویسد که بحران معنوی مدرنیته، ریشه در جدایی انسان از منبع هستی دارد و راه حل آن، بازگشت به تجربه دینی اصیل است (اقبال لاهوری، ۱۳۸۲، ص ۱۵۶-۱۶۲). این دیدگاه نشان می‌دهد که نیهیلیسم نه پایان راه، بلکه نشانه‌ای از نیاز به بازگشت به معنویت است.

۱۲. نتیجه

پژوهش حاضر با هدف تحلیل انتقادی نیهیلیسم و پوچ‌گرایی از منظر قرآن و حدیث، به بررسی مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی این دو جهان‌بینی پرداخت. یافته‌های این پژوهش را می‌توان در محورهای زیر خلاصه کرد:

اول: در حوزه هستی‌شناسی، قرآن کریم با تأکید بر مفهوم «حق»، نفی «عَبَث» از آفرینش و اثبات غایت‌مندی هستی، پاسخی جامع به نیهیلیسم هستی‌شناختی ارائه می‌دهد. آیاتی چون «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِینَ» (انبیاء: ۱۶) و «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶) نشان می‌دهند که هستی دارای معنا و غایت است.

دوم: در حوزه معرفت‌شناسی، قرآن با اثبات امکان معرفت از طریق ابزارهای ادراکی (سمع، بصر، فؤاد) و وحی به‌عنوان منبع معرفت یقینی، نیهیلیسم معرفت‌شناختی را رد می‌کند. این رویکرد نشان می‌دهد که انسان قادر به شناخت حقیقت است و شک مطلق، نه نتیجه تفکر عمیق، بلکه نشانه غفلت از ابزارهای معرفتی است.

سوم: در حوزه ارزش‌شناسی، قرآن با طرح واقع‌گرایی اخلاقی مبتنی بر فطرت، مفاهیم عینی «معروف و منکر»، میثاق الهی و نظام عادلانه جزا و پاداش، پاسخی محکم به نیهیلیسم اخلاقی ارائه می‌دهد.

چهارم: در حوزه انسان‌شناسی، قرآن با معرفی انسان به‌عنوان خلیفه الهی، دارنده کرامت

ذاتی و مخاطب وحی، تصویری کاملاً متفاوت از انسان در مقایسه با نیپیلیسم ارائه می‌دهد. **پنجم:** مفاهیم قرآنی معاد، ابتلا، صبر، امید و رجا، منظومه‌ای معنایی فراهم می‌کنند که در آن رنج‌ها و سختی‌های زندگی نه دلیل بی‌معنایی، بلکه فرصت‌هایی برای رشد و تکامل انسان‌اند. در مجموع، جهان‌بینی قرآنی نه تنها پاسخی نظری به نیپیلیسم ارائه می‌دهد، بلکه با ارائه چارچوبی معنایی جامع، راهکاری عملی برای زندگی معنادار و هدفمند فراهم می‌کند. این چارچوب معنایی، انسان را از ورطه پوچی و یأس نجات داده و به سوی کمال و سعادت هدایت می‌کند.

کتابنامه

منابع عربی و اسلامی

- «قرآن کریم». (۱۳۸۵). ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای. تهران: فیض کاشانی.
- «نهج البلاغه». (۱۳۷۹). ترجمه محمد دشتی. قم: مشهور.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۸۰). «فصوص الحکم». ترجمه محمدعلی موحد و صمد موحد. تهران: کارنامه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). «لسان العرب». (چاپ سوم). بیروت: دار صادر.
- اقبال لاهوری، محمد. (۱۳۸۲). «احیای فکر دینی در اسلام». ترجمه احمد آرام. تهران: رسالت.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). «توحید در قرآن». (چاپ چهارم). قم: اسراء.
- _____. (۱۳۸۹). «معرفت‌شناسی در قرآن». (چاپ سوم). قم: اسراء.
- _____. (۱۳۹۰). «فطرت در قرآن». (چاپ دوم). قم: اسراء.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). «مفردات الفاظ القرآن». بیروت: دار القلم.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷). «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل». (چاپ سوم). بیروت: دار الکتاب العربی.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۳). «المیزان فی تفسیر القرآن». (چاپ پنجم، ۲۰ جلد). قم: جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). «مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن». (چاپ سوم). تهران: ناصرخسرو.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷). «تهذیب‌الاحکام». تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰). «مفاتیح‌الغیب». (چاپ سوم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). «الکافی». (چاپ چهارم، ۸ جلد). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). «بحارالانوار». (۱۱۰ جلد). بیروت: مؤسسه الوفاء.

- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۶). «انسان کامل». (چاپ سی‌ام). تهران: صدرا.
- _____، (۱۳۸۱). «عدل الهی». (چاپ بیستم). تهران: صدرا.
- _____، (۱۳۸۲). «فلسفه اخلاق». (چاپ بیست‌وسوم). تهران: صدرا.
- _____، (۱۳۸۷). «معنای زندگی». (چاپ دهم). تهران: صدرا.
- نراقی، ملا احمد. (۱۳۸۱). «معراج السعاده». (چاپ هشتم). قم: هجرت.

منابع فارسی

- ایمان، محمدتقی. (۱۳۸۸). «فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی». قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پارسانیا، حمید. (۱۳۸۸). «علم و فلسفه». (چاپ دوم). تهران: سروش.
- پارسانیا، حمید. (۱۳۹۰). «هستی و هبوط». (چاپ سوم). قم: معارف.
- حسین‌زاده، محمد. (۱۳۸۵). «معرفت‌شناسی». (چاپ دوم). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- دینانی، غلامحسین ابراهیمی. (۱۳۸۶). «ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام». (جلد اول، چاپ چهارم). تهران: طرح نو.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۸۷). «الهیات و معارف اسلامی». (چاپ دوازدهم). قم: مؤسسه امام صادق.
- شیروانی، علی. (۱۳۸۸). «فلسفه اخلاق و مبانی تربیت». (چاپ دوم). قم: دار العلم.
- صادقی، هادی. (۱۳۸۷). «درآمدی بر کلام جدید». (چاپ سوم). قم: طه.
- فتایی اشکوری، محمد. (۱۳۸۵). «معرفت دینی». (چاپ دوم). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- لگنهاوزن، محمد. (۱۳۷۹). «اسلام و کثرت‌گرایی دینی». ترجمه نرجس جواندل. قم: طه.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۴). «آموزش فلسفه». (چاپ دهم، ۲ جلد). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۸). «نقد و بررسی مکاتب اخلاقی». (چاپ سوم). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۱). «راهی به رهایی». (چاپ دوم). تهران: نگاه معاصر.

منابع لاتین

- Bakunin, M. (1990). «Statism and Anarchy» (M. Shatz, Trans.). Cambridge University Press. (Original work published 1873)
- Camus, A. (1955). «The Myth of Sisyphus and Other Essays» (J. O'Brien, Trans.). Vintage Books. (Original work published 1942)
- Carr, K. L. (1992). «The Banalization of Nihilism: Twentieth-Century Responses to Meaninglessness». State University of New York Press.
- Crosby, D. A. (1988). «The Specter of the Absurd: Sources and Criticisms of Modern Nihilism». State University of New York Press.
- Foucault, M. (1977). «Discipline and Punish: The Birth of the Prison» (A. Sheridan, Trans.). Pantheon Books.
- Heidegger, M. (1977). «The Question Concerning Technology and Other Essays» (W. Lovitt, Trans.). Harper & Row.
- Heidegger, M. (1991). «Nietzsche» (Vol. 4, D. F. Krell, Trans.). Harper & Row.
- Jacobi, F. H. (1994). «The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill» (G. di Giovanni, Trans.). McGill-Queen's University Press.
- Liotard, J. F. (1984). «The Postmodern Condition: A Report on Knowledge» (G. Bennington & B. Massumi, Trans.). University of Minnesota Press.
- Mackie, J. L. (1977). «Ethics: Inventing Right and Wrong». Penguin Books.
- Nasr, S. H. (1981). «Knowledge and the Sacred». State University of New York Press.
- Nasr, S. H. (1996). «Religion and the Order of Nature». Oxford University Press.
- Nietzsche, F. (1974). «The Gay Science» (W. Kaufmann, Trans.). Vintage Books. (Original work published 1882)
- Nietzsche, F. (1968). «The Will to Power» (W. Kaufmann & R. J. Hollingdale, Trans.). Vintage Books.
- Nietzsche, F. (1954). «Thus Spoke Zarathustra» (W. Kaufmann, Trans.). Viking Press. (Original work published 1883)

- Nishitani, K. (1982). «Religion and Nothingness» (J. Van Bragt, Trans.). University of California Press.
- Sartre, J. P. (1956). «Being and Nothingness» (H. E. Barnes, Trans.). Philosophical Library. (Original work published 1943)
- Sartre, J. P. (1957). «Existentialism and Human Emotions». Philosophical Library.
- Schopenhauer, A. (1969). «The World as Will and Representation» (Vol. 1, E. F. J. Payne, Trans.). Dover Publications. (Original work published 1818)
- Stirner, M. (1995). «The Ego and Its Own» (D. Leopold, Ed.). Cambridge University Press. (Original work published 1844)
- Turgenev, I. (2008). «Fathers and Sons» (R. Freeborn, Trans.). Oxford University Press. (Original work published 1862)
- Vattimo, G. (1988). «The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture» (J. R. Snyder, Trans.). Johns Hopkins University Press.

