

بررسی انسان‌شناسی اسلامی و انسان‌شناسی وجودگرا و مقایسه‌ی آنها

دکتر اکبر صالحی*

زهرا مهربان**

چکیده

در این پژوهش، انسان از بعد ماهیت، آزادی و اختیار، مسئولیت، خودآگاهی و انسان کامل از دیدگاه دو مکتب اسلام و وجودگرا بررسی شده است. اسلام انسان را موجودی دوبعدی با فطریات و سرشت مشترک و آزادی و اختیار در انتخاب سرنوشت خویش معرفی می‌کند؛ اما مکتب وجودگرا برای انسان هیچ‌گونه سرشت مشترکی قایل نیست و آن را مغایر با آزادی فردی می‌داند. مکتب وجودگرا آزادی را حق انسان دانسته، با داشتن همین آزادی، او می‌تواند سرنوشت خود را آن طور که می‌خواهد، بدون هیچ معیار خاصی تعیین کند و در نتیجه، او فقط در مقابل خود مسئول است؛ در حالی که مکتب اسلام آزادی را حق انسان می‌داند تا با انتخاب‌های خویش و بر اساس الگوی معرفی‌شده (انسان کامل) سرنوشت خود را تعیین کند و در نتیجه، در مقابل خدا، خود و خلق مسئول و پاسخگوست. مکتب اسلام به اجتماع توجه دارد و توجه به فرد در بطن جامعه است و با تکیه بر خودمحوری مخالف است؛ در حالی که وجودگرایان ملحد فردگرا بوده، تأمین منافع فردی را اصل می‌دانند و در واقع فردپرور هستند و به کل و منافع جمعی کمتر توجه دارند.

واژه‌های کلیدی: انسان‌شناسی، اسلام، وجودگرا، آزادی، انتخاب، مسئولیت، خودآگاهی

Email: salehihidji2@yahoo.com

Email: mah2344@yahoo.com

* استاد راهنمای دانشگاه علامه طباطبائی

** کارشناس ارشد فلسفه‌ی تعلیم و تربیت

تاریخ دریافت: ۸۷/۶/۷ تاریخ تأیید: ۸۷/۹/۱۷

مقدمه

قرن‌هاست که انسان به تمدن اجتماعی گام نهاده و ضرورت همزیستی و یاری به یکدیگر را احساس نموده؛ ولی هنوز، در کره‌ی خاکی، خطری بالاتر از خطر انسان برای انسان وجود ندارد. این خصومت که با بدترین و وحشتناک‌ترین وضع، منجر می‌گردد به خونریزی و جنایت، در صورت بالا رفتن فرهنگ صحیح و خودشناسی و پرداختن به اعتلای نفس برطرف می‌شود؛ یعنی تا از حیوانیت و خودِ طبیعی که غرایز بر آن حاکم است، رهایی نیابیم، امکان همزیستی توأم با عدالت اجتماعی در جامعه نخواهد بود.

برای تغییر زندگی یک فرد یا یک ملت، باید اول محور افکار او را تغییر داد و در این راه، باید به هم‌بستگی مادیت و معنویت و فعالیت و فضیلت توجه کرد و برای تعقیب این هدف و رسیدن به کمال راهی نیست جز اینکه انسان‌ها ویژگی‌های خویش را بدانند و توفیقی در شناسایی خود داشته باشند. فساد اخلاق و جهالت و دیگر گرفتاری‌های جهان امروز ناشی از آن است که بشر، به قدر کافی، خود را نشناخته است.

در مقاله‌ی حاضر، نخست ماهیت انسان و ویژگی‌های وی از دیدگاه دو مکتب اسلام و وجودگرا بررسی شده و سپس با توجه به دیدگاه‌های دو مکتب در مورد ویژگی‌های انسان کامل بحث شده است.

انسان‌شناسی اسلامی

آفرینش انسان

آفرینش آدم در قرآن، به این صورت بیان شده است: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾ (حجر، ۲۶)؛ ما انسان را از گل خشک، از لجن بویناک آفریدیم ﴿وَفَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (حجر، ۲۹ و ۷۲)؛ سرانجام از روح خویش در آن دمید و او را راست‌قامت ساخت ﴿...﴾. آیاتی که به مراحل آفرینش انسان اشاره می‌کند، در پایان مراحل تکوین جسمانی انسان مرحله‌ی جدیدی را معرفی می‌کند که با مراحل پیشین کاملاً متفاوت است. این مرحله‌ی جدید همان دمیدن روح در کالبد انسان است که گاه، به اشاره و گاه به صراحت معرفی شده است؛ مثلاً در آیه‌ی ۲۳ سوره‌ی مؤمن، پس از اشاره به مراحل مختلف انسان از گل به نطفه و سپس علقه

(خون بسته شده) و پس از آن، استخوان و رویدن گوشت بر آن می‌فرماید: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾؛ آن‌گاه آفرینش دیگر پدید آوردیم، آفرین باد بر خدا که بهترین آفرینندگان است. ﴿﴾

بر اساس معارف قرآنی، خدای متعال پس از آفرینش آدم، به فرشتگان دستور داد که پیش او سجده کنند. همه‌ی آنان جز ابلیس اطاعت کردند و او با عصیان و استکبار، مایه‌ی سقوط خود گردید و پس از آن، با وسوسه‌ی آدم موجب شد او هبوط کند (بقره، ۳۶؛ اعراف، ۱۲؛ اسراء، ۶).

هدف از آفرینش انسان

بر اساس برخی آیات و روایات، خلقت آسمان‌ها، زمین و انسان هدفمند است؛ نه بیهوده: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾؛ (انبیاء، ۲۱) و خلق نکردیم آسمان و زمین و آنچه بین آنهاست را بیهوده. ﴿﴾. برخی آیات و روایات اهداف آفرینش انسان را بیان کرده است که در ادامه به آنها پرداخته می‌شود.

۱. عبادت

خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (ذاریات، ۵۱)؛ جن و انسان را نیافریدیم جز برای آنکه مرا پرستند. ﴿﴾. قطب (۱۳۷۵) در مورد معنی حقیقی عبادت می‌گوید: «عبادت عبارت نیست از انجام یک سلسله اعمال و فرایض خشک و مراسم تشریفاتی معین و محدود تعبدی نیست؛ بلکه معنای بسیار فراگیری دارد که تمام دقایق و اجزای زندگی و هر فکر و عمل و احساس انسان را دربرمی‌گیرد؛ به سخن دیگر، عبادت یعنی روی آوردن به خدا در همه‌ی فعالیت‌های زندگی و جلب رضایت او در همه‌ی امور و پروا داشتن از همه‌ی عوامل و اسبابی که موجب خشم او شود».

۲. آزمون الهی

در قرآن می‌خوانیم: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيُبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (هود، ۷)؛ و اوست کسی که آسمان‌ها و زمین را در شش هنگام آفرید و عرش او بر آب بود تا شما را بیازماید که کدام یک نیکوکارترید. ﴿﴾

۳. رسیدن به رحمت الهی

﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ (هود، ۱۱۸ و ۱۱۹)؛ در حالی که پیوسته در اختلاف‌اند، مگر کسانی که پروردگار تو به آنان رحم کرده، برای همین آنان را آفریده است. ﴿﴾

۴. شناخت خداوند

﴿فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكِي أَعْرِفَ؛ پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم﴾ (مجلسی، ۱۳۶۵، ص ۱۹۸).

۵. قرب الهی

دانستن هدف آفرینش موجب می‌شود فهم بهتری از جهان داشته باشیم و جایگاه خود را در نظام هستی درک کنیم و بدانیم در مدتی که در این دنیا هستیم، چگونه زندگی کنیم و چه هدفی را دنبال کنیم. هدف اصلی آفرینش هر موجودی این است که به بیشترین حد کمال که می‌تواند برسد. خداوند نه تنها موجودات را می‌آفریند، بلکه آنها را در مسیر رسیدن به کمال هدایت می‌کند. سعادت و بالاترین حد کمال برای انسان رسیدن به مرتبه‌ی قرب الهی است که قرآن از آن با واژه‌هایی چون «عِنْدَ رَبِّهِمْ»، «عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ» و «عِنْدِكَ» یاد کرده است، عرفا از این مقام به مقام «فناء فی الله» یاد کرده، آن را آخرین مرتبه‌ی سیر الی الله می‌دانند (گرامی، ۱۳۸۴، ص ۸۹-۹۹).

استاد محمد تقی جعفری در کتاب *هدف از آفرینش* (ص ۱۴۵) در این باره می‌نویسد: «هدف از آفرینش انسان، از نظر اسلام عبارت است از رسیدن به کمال ممکن به واسطه‌ی شناخت حقیقی موجود برترین و نیایش به مقام شامخ او».

هدف هستی این است که از عناصر، نبات به وجود آید و هدف از آفرینش نبات این است که حیوانات به وجود آیند و غرض و کمال خلقت حیوان این است که اجساد بشری پیدا شود و غرض از اجساد بشری پیدایی ارواح انسانی است و هدف از آفرینش ارواح انسانی پیدایی خلیفه الله روی زمین است؛ چنان که قرآن می‌فرماید: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (بقره، ۳۰). طبق این آیه، اراده‌ی ازلی خداوند به این تعلق گرفته که جانشینی از طرف او، در زمین محقق شود و به تصرف و ولایت و ایجاد و

نگاهداری انواع موجودات و حفظ آنها بپردازد. این جانشین رویی به سوی خدای ازلی دارد تا از رحمت و فیض وجودی او بهره گیرد و رویی به سوی عالم خلق دارد تا آن فیض را به مخلوقات برساند (نصری، ص ۲۵۸).

حقیقت انسان

خداوند در آیه‌ی ۳۰ سوره‌ی بقره از حقیقت انسان خبر می‌دهد و می‌فرماید: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ؛ چون پروردگار تو به فرشتگان فرمود: من در زمین جانشینی خواهم گماشت. (فرشتگان) گفتند: آیا در آن کسی را می‌گماری که در آن تباهی کند و خون‌ها بریزد؟ و حال آنکه ما با ستایشت، تو را تسبیح می‌گوییم، و به تقدیست می‌پردازیم. فرمود: من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید.﴾

خدای سبحان در این آیه، از موجودی خبر می‌دهد که خلیفه‌ی اوست. در نظر فرشتگان، مقام خلافت و مرتبه‌ی مادی انسان، مزاحم یکدیگر جلوه کرد. آنان به مرتبه‌ای از مراتب انسان که حیوانیت اوست، اشاره کردند و آن را با مرتبه‌ی خلافت ناسازگار یافتند؛ زیرا مقام خلافت - همان طور که نام آن گویاست - تمام نمی‌شود، مگر اینکه خلیفه در تمام شئون وجودی و آثار و احکام و تدابیری که برای تأمین آنها خلیفه است، نمایشگر مستخلف عنه باشد.

خدای سبحان در پاسخ فرشتگان، فساد و خونریزی انسان را نفی نکرد؛ بلکه عنوان کرد که فرشتگان نمی‌توانند آن را تحمل کنند؛ ولی این خلیفه‌ی زمینی قادر به تحمل آن است. خداوند برای روشن کردن این امر، در ادامه‌ی آیات یادشده می‌فرماید: ﴿وَاعْلَمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (بقره، ۳۱)؛ (خداوند) همه‌ی اسما را به آدم تعلیم داد.﴾

این آیات زیباترین و جامع‌ترین توصیف درباره‌ی حقیقت انسان است. همه‌ی شایستگی‌ها و برتری‌های انسان در «علم به همه‌ی اسما» است که سایر موجودات این استعداد و ظرفیت ندارند. علامه طباطبایی می‌گوید: «اسمای نام‌برده اموری بوده که از همه‌ی آسمان‌ها و زمین غایب و به کلی، از محیط کون و وجود بیرون بوده است» (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۰).

پرسشی که درباره‌ی این علم مطرح است این است که آیا این علم از سنخ همان علوم مصطلحی است که ما داریم؟ آیا دانستن اسامی موجودات است؟ این چه مزیتی است؟ آیا دانستن چند اسم و داشتن معلوماتی در حافظه شایستگی و فضیلت می‌آورد؛ آن سان که موجوداتی گرانقدر چون فرشتگان نمی‌توانند به آن دست یابند و آن را بدانند؟

بی‌گمان علم به اسما غیر از علمی است که ما به اسم‌های موجودات داریم؛ زیرا اگر از سنخ آن بود، باید پس از آنکه آدم از آن اسما به فرشتگان خبر داد، آنان نیز مانند آدم دانای به آن اسما می‌شدند؛ بنابراین دیگر نباید آدم احترامی بیشتر داشته باشد و خداوند او را آن چنان گرامی می‌داشت؛ در نتیجه معلوم می‌شود آنچه آدم از خدا گرفت و آن علمی که خداوند به وی آموخت، غیر از علمی بود که فرشتگان به وسیله‌ی آدم از آن خبر یافتند. علمی که برای آدم حاصل شد، حقیقت علم به اسما بود که فراگرفتن آن برای آدم ممکن و برای فرشتگان ناممکن بود. آدم به سبب علم به اسما، شایسته‌ی مقام خلافت الهی شد؛ نه به سبب خبر دادن از آن و گرنه پس از خبر دادنش، فرشتگان نیز مانند او باخبر می‌شدند و دیگر مناسب نبود که بگویند ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾ (بقره، ۳۲)؛ (گفتند) منزه‌ی تو، ما را علمی نیست، مگر آنچه به ما تعلیم کرده‌ای.

پس روشن می‌شود که علم به اسما آن مسمیات باید به گونه‌ای باشد که از حقایق و اعیان وجودهای آنها کشف کند؛ نه صرف نام‌ها که اهل هر زبانی وضع می‌کنند؛ بنا بر این، آن مسمیات و اسما که برای آدم معلوم شد، عبارت بوده از حقایق خارجی و وجودهای عینی، و اینها در پس پرده‌ی غیب یعنی غیب آسمان‌ها و زمین بوده و علم پیدا کردن به آن حقایق و موجودات غیبی (آن گونه که هستند) از یک سو، تنها برای موجود زمینی ممکن بوده، از سوی دیگر، آن علم در خلافت الهی دخالت داشته است.

بدین ترتیب، علم در حقیقت، نحوه و مرتبه‌ای از وجود بوده، علم «خود انسان» است و عالم و علم متحدند و اینکه فرمود: ﴿عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ یعنی او را آن سان آفرید که واجد تمام اسما و مظهر ذات مقدس الهی به جمیع کمالات باشد؛ زیرا در آن مرتبه، بحث از الفاظ و اسامی و علم لغات نبود؛ بلکه ظهورات الهی و تجلیات او و انسان به سبب وجودش است که او به گونه‌ای آفریده شده که می‌تواند مظهر همه‌ی صفات و اسما الهی باشد. سید حیدر آملی در این باره می‌گوید: «شرافت انسان بر سایر موجودات تنها به این سبب است که او مظهر ذات مقدس الهی است که جامع

تمام کمالات بالذات است؛ چنان که حضرتش فرموده است: «خلق الله آدم علی صورته؛ خداوند آدم را بر صورت خویش آفرید»، و نیز وارد شده است که فرمود: «ما خلق الله تعالی خلقا شبه به من آدم؛ خدای متعال هیچ مخلوقی را نیافریده است که شبیه‌تر از آدم به او باشد». «مراد از همه‌ی آیات این است که موجودات دیگر غیر از انسان مظهر برخی صفات و اسمایند و تنها انسان است که مظهر همه‌ی اسما و صفات است و خلافت انسان برای خداوند بر همین معنی دلالت می‌کند؛ زیرا خلیفه باید عین مستخلف عنه باشد تا امر خلافت تحقق یابد» (آملی، ۱۳۵۳، ص ۴۸).

آزادی و اختیار

انسان از دیدگاه قرآن، گوهری شریف و نمونه است؛ به همین دلیل، آفریننده‌ی هستی به او مزایایی بخشیده که بیشتر موجودات از آن محروم هستند. یکی از این مزایای ارزنده آزادی و اختیار است. انسان قدرت انتخاب و تصمیم‌گیری دارد؛ می‌تواند کاری را انجام دهد یا ترک کند؛ به واسطه‌ی همین ویژگی است که بالطبع، هیچ مانعی بر سر راه خود نمی‌تواند ببیند؛ قرآن درباره‌ی او می‌گوید: ﴿بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ﴾ (قیامه، ۵)؛ انسان می‌خواهد جلو خود را بگشاید.

از نظر قرآن، علت اینکه مردمی معاد و زندگی پس از مرگ ایمان نمی‌آورند، میل به آزادی بی‌ضابطه است. اعتقاد به معاد، در انسان، تعهد و مسئولیت ایجاد می‌کند و جلو همه‌ی اعمال زشت و خلاف او را می‌گیرد و به علاوه، به زندگی‌اش جهت، هدف و شکل می‌بخشد؛ هیچ کدام از این امور با بی‌بند و باری مناسب ندارد.

باید توجه داشت که میل به آزادی، خود به خود، در وجود انسان چیزی ناپسند نیست. این میل نیاز به تربیت و رهبری صحیح عقل دارد. در حقیقت، در وجود انسان، عقل و غریزه وجود دارد. عقل باید غریزه را مهار کند. اگر فرماندهی امور را به عقل نسپاریم، هرج و مرج طلبی بر وجود ما چیره می‌گردد. راهی که عقل پیش پای ما می‌گذارد، هموار و مستقیم است. آزادی مطلق که خواست غرایز است، نه تنها ضررهای فراوان و تحمل‌ناپذیری دارد، بلکه رسیدن به آن به دلیل وجود موانع متعدد ممکن نیست؛ این موانع، یا طبیعی یا غریزی و یا اجتماعی‌اند (بهشتی، بی‌تا، ص ۷۹).

مسئولیت انسان

از آنجا که انسان مختار و آزاد است، باید مسئولیت اعمال خود را به عهده گیرد. البهی (۱۳۶۲) در مورد مسئولیت انسان این گونه می‌گوید: «اینکه از نظر اسلام، هر کس مسئول اعمال خویش است، حاصل امتیاز انسان از سایر موجودات به واسطه‌ی عقل و ادراک است». «مسئولیت» از واژه‌ی «سؤال» گرفته شده است. در واقع، احساس مسئولیت این سؤال درونی است که آیا آدمی آن گونه که شایسته است، هماهنگ با قابلیت‌ها و ویژگی‌های فطری‌اش و طبق عهده‌ی که با خدا بسته رفتار کرده است؟ در چنین حالتی، نه تنها فرد می‌تواند خود را با چنین سؤال اساسی و بایدی باطنی مواجه سازد، بلکه دیگران نیز واجد چنین حقی خواهند بود.

در پرتو توانایی آزادی و اختیاری که به آدمی داده شده است، به همان میزان لازم و ضروری است انسان خود را موظف و ملزم به انجام خوبی‌ها و اجتناب از بدی‌ها ببیند و به عبارت دیگر، احساس مسئولیت کند. از آنجا که منشأ چنین احساس مسئولیتی حالات فطری آدمیان است و دین چیزی جز پیام فطرت انسان‌ها نیست، این دو با هم هماهنگی کامل دارند (علوی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۰).

خودآگاهی

انسان در زندگی این جهان کارهایی می‌کند که درخور شأن او نیست. همین گونه کارهاست که در زندگی جهان دیگر برای او زحمت ایجاد می‌کند. در روز معاد، انسان به نتایج اعمال خود آگاهی می‌یابد؛ ولی آیا پیش از قیامت، این آگاهی ممکن نیست؟ قرآن پاسخ می‌دهد: ﴿يُنَبِّئُ الْإِنْسَانَ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ * بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ * وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِرَهُ﴾ (قیامه، ۱۳ - ۱۵)؛ در آن روز، انسان از کارهایی که جلو یا عقب انداخته، آگاهی می‌یابد؛ ولی انسان به حال خویشتن، آگاه است؛ گو اینکه عذرهای تراشد.

طبق این آیه، هر انسانی بهتر از دیگران، خود را می‌شناسد؛ زیرا بهتر از هر کسی به گذشته‌های خود آگاهی دارد؛ حتی می‌داند که از عهده‌ی تکلیف یا وظیفه‌ای برمی‌آید یا نه؛ به فرض هم که نداند، می‌تواند میزان توانایی خود را آزمایش کند تا حقیقت برایش معلوم شود. برای روشن شدن مفهوم جمله‌ی ﴿وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِرَهُ﴾، توجه به این نکته مفید است که روان‌شناسان معتقدند انسان در برابر شکست‌ها و تقصیرها یا قصورها

واکنش نشان می‌دهد؛ اما واکنش همه‌ی افراد مانند هم نیست. روی هم رفته می‌توان انواع واکنش‌هایی را که افراد از خود نشان می‌دهند، بر دو قسم تقسیم کرد: منطقی و غیر منطقی. تربیت‌یافتگان مکتب دین واکنش منطقی نشان می‌دهند. آنها سعی می‌کنند شکست یا تقصیر خود را به نحو صحیح، عاقلانه و خداپسندانه جبران کنند؛ اما آدم‌های سست‌ایمان یا بی‌ایمان ممکن است به یکی از طرق متعدد واکنش‌های غیر منطقی روی آورند که مهم‌ترین آنها عبارت است از: ۱. خیالبافی ۲. خواب و رؤیا ۳. پرخاشگری ۴. دلیل‌تراشی ۵. انداختن تقصیر به گردن دیگران. همه‌ی واکنش‌های غیر منطقی سرپوشی است که افراد بر عجز، ضعف و تقصیر خود می‌گذارند تا دیگران را به اشتباه اندازند و گرنه همان‌گونه که قرآن اشاره کرد، خودشان به وضع خویش آگاه هستند؛ خداوند هم از وضع آنها آگاه است. (بهشتی، بی‌تا، ص ۶).

انسان‌شناسی مکتب وجودگرا

فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم یا وجودگرا بر وجود انسان بسیار تأکید دارد. اگر در فلسفه‌های دیگر توجه بیشتر به امور عالم است تا آدم، آن هم به صورت انتزاعی، این فلسفه می‌خواهد انسان را به گونه‌ای انضمامی بررسی کند. انسان آزاد و مختار در این جهان آمده است و برعکس موجودات دیگر سرشت مخصوص ندارد. هرچه در دنیا وجود دارد، با سرشت و ماهیت خاصی آفریده شده است؛ سنگ، سنگ آفریده شده است و نمی‌تواند چیز دیگری باشد...؛ اما انسان هیچ‌گونه طبیعت خاصی ندارد، مگر طبیعتی که خودش آن را به خودش بدهد. دایره‌ی اختیار و آزادی انسان در این حد است که به خودش سرشت و ماهیت می‌بخشد؛ به عبارت بهتر در اگزیستانسیالیسم، وجود بر ماهیت مقدم است (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۳۳۱).

اگزیستانسیالیسم انسان را با دقت کمتر اما تنوع بیشتر در نظر می‌گیرد. انسان در یک لحظه، هم موجودی عقلانی و هم غیر عقلانی است؛ هم اندیشه‌ورز است و هم احساسی و عاطفی. محور اصلی اندیشه‌ورزی فلسفی اگزیستانسیالیسم توصیف مبارزه‌ی انسان برای نیل به ماهیت شخصی خویش از راه انتخاب است. هر فردی مکلف است هدف زندگی خویش را بیافریند. به نظر اگزیستانسیالیست‌ها، مسئله‌ی بنیادین فلسفی ارزش‌گذاری و انتخاب است. ارزش‌ها در تصورات متافیزیکی یا جامعه‌شناختی واقعیتی

پیشینی ریشه ندارد؛ بلکه از راه انتخاب‌های شخصی آفریده می‌شود. هیچ معیار کلی بیرونی برای برآورد ارزش‌ها نمی‌توان اعمال کرد؛ شخص از انتخاب کردن ناگزیر است؛ در این جهان، هر فردی زاده می‌شود؛ زندگی و مسیر خویش را انتخاب می‌کند و معنی وجودی خویش را می‌آفریند (گوتک، ۱۳۸۴، ص ۱۶۷).

۱. نبود سرشت مشترک

از مهم‌ترین مکتب‌هایی که سرشت مشترک را در انسان‌ها نمی‌پذیرد، اگزیستانسیالیسم است. مراد از اصالت وجود این است که وجود انسان، پیش از ماهیتش تحقق می‌یابد و در مرحله‌ی اولیه وجودش ماهیتی ندارد؛ از این رو، خود انسان باید، با روشی که در زندگی برمی‌گزیند و افعالی که اراده می‌کند، به خودش هویت بخشد؛ بر این اساس نمی‌توان گفت ماهیت و سرشت انسان چیست؛ بلکه باید دید هر انسانی چه ماهیتی از خود می‌سازد؛ درست بر خلاف سایر موجودات که هویت تعیین‌شده‌ای دارند و نمی‌توانند آن را تغییر دهند؛ به همین روی نمی‌توان انسان را تعریف کرد؛ چه آنکه اساساً ماهیت مشخص ندارد.

سارتر (۱۳۸۲، ص ۲۱) که از پرچم‌داران این مکتب است، چنین می‌گوید: «در مکتب اگزیستانسیالیسم، تعریف‌ناپذیری بشر از آن روست که بشر نخست هیچ نیست و سپس چیزی می‌شود...؛ بدین گونه طبیعت کلی بشری وجود ندارد. هیچ گونه طبیعت بشری که بتوان بر آن تکیه زد، وجود ندارد».

شهید مطهری (۱۳۶۷، ص ۱۸۷) در باب تلقی اگزیستانسیالیست‌ها از خود و من می‌گوید: «خود حقیقی انسان این است که هیچ خود نداشته باشد. هر خودی که شما برای انسان فرض کنید، برای او ماهیت و سرشت فرض کرده‌اید. اصلاً انسان یعنی آن موجود بی‌سرشت و بی‌ماهیت».

۲. تقدم وجود بر ماهیت

فیلسوفان اگزیستانسیالیسم بحث خود را بر انسان متمرکز کرده‌اند. انسان چیست؟ ماهیت او چگونه ساخته می‌شود و چه مرتبه‌ای از هستی دارد؟ از نظر سارتر (به عنوان یک اگزیستانس)، انسان هنگام تولد هستی دارد و بی‌ماهیت است و زمانی که خود را

انتخاب کرد و به حقیقت هستی یعنی هستی مطلق نزدیک شد، به معنی واقعی هستی پیدا می‌کند - او در این قسمت، تا حدودی، به مثل افلاطونی به شکل استعاره‌ای توسل می‌جوید - می‌توان گفت هستی مطلق مانند، مثل افلاطونی است که در این جهان، از حالت بالقوه، به صورت بالفعل و هستی برای خود درآمده. انسان برای برخورداری از هستی حقیقی باید، به سوی هستی مطلق حرکت کند و این حرکت بر اساس اختیار، آزادی و انتخاب فرد صورت گیرد؛ «بدین وجه انسان به واسطه‌ی برخورداری از اختیار، اساس و بنیاد خود است» (ورنو و وال، ۱۳۷۲، ص ۲۶۹).

توجه این مکتب به روان و درون انسان یا در اصطلاح به «وجود» اوست. به نظر این مکتب، هیچ انسانی بدون کوشش نمی‌تواند انسان باشد؛ یعنی انسان حقیقی به شکل طبیعی وجود ندارد؛ بلکه هر فرد خود، انسانیت خویش را می‌سازد. ژان پل سارتر منکر چیزی به نام طبیعت انسان است و مانند وجودگراها از بیان گزاره‌های کلی درباره‌ی انسان روی‌گردان است. از نظر وی، وجود انسان‌ها مقدم بر ماهیت آنهاست. او می‌گوید ما انسان‌ها برای هیچ هدفی خلق نشده‌ایم؛ بلکه فقط می‌دانیم که وجود داریم؛ پس باید تصمیم بگیریم از خود چیزی بسازیم و در این ساختن خویش و شکل دادن به ماهیت انسانی خود، کاملاً آزاد و مختاریم (استونس، ۱۳۶۸، ص ۱۳۵).

۳. آزادی و اختیار

مکتب وجودگرا معیار کمال انسانی و در واقع، جوهر انسان و ارزش ارزش‌های انسان را آزادی می‌داند و معتقد است انسان تنها موجودی است که در این عالم، آزاد آفریده شده است؛ یعنی محکوم هیچ جبر و ضرورتی نیست و به تعبیری که پیشینیان می‌کردند، انسان در عالم خلقت، یک موجود مختار است؛ نه مجبور. به تعبیر برخی دیگر، غیر انسان هرچه هست مجبور است؛ یعنی تحت تأثیر جبری یک سلسله علل و معلولات است؛ ولی انسان مجبور نیست و هیچ جبر علی و معلولی او را اداره نمی‌کند. این مکتب در مقابل تمام مکاتبی که آزادی انسان را نفی می‌کند، قیام کرد؛ در برابر سرمایه‌داری که از انسان یک حیوان اقتصادی می‌سازد و در برابر مسیحیت که انسان را بازیچه‌ی سرنوشت می‌داند، و در مقابل مارکسیسم که انسان را تابع جبر ابزار تولید تلقی می‌کند، قد برافراشت و انسان را موجودی آزاد مطرح می‌سازد.

کرکگور هستی داشتن را آزاد بودن انسان می‌داند. از نظر وی، رابطه‌ی انسان همواره باید از سودای آزادی سرشار باشد. ژان پل سارتر اختیار و آزادی را منبع ارزش‌ها تلقی می‌کند و معتقد است هدف آزادی چیزی جز خود آزادی نیست و آزادی را برای خود آزادی می‌خواهیم. انسان حتی می‌تواند در مقابل قوانین طبیعت مقاومت کند و آزادی خود را بسازد. انسان چون وجدان و اراده و ادراک دارد، می‌تواند بر طبیعت غلبه و بر آن حکومت کند. آزادی انسان تا آنجاست که حتی گذشته نمی‌تواند بر او چیزی را تحمیل کند؛ چون به گفته‌ی سارتر، گذشته وابسته است به تصمیم انسان و انسان آزاد است که با آن مبارزه یا در مقابل آن سکوت کند یا تسلیم آن شود. انسان برای انجام هر کاری یا برای رد کردن یا پذیرفتن هر چیزی آزاد است. انسان یک نوع آزادی مطلق دارد که هیچ قدرتی نمی‌تواند مانع آن شود و آن را محدود سازد (نصری، ۱۳۷۵، ص ۳۴).

دلیل مخالفت این مکتب با وجود هر نوع سرشتی در انسان، تأکید فراوان آنها بر آزادی و اختیار اوست. به گفته‌ی سارتر: «ما محکوم به آزاد بودن هستیم و آزادی ما هیچ محدودیتی ندارد، جز آنکه در نقض آزادی خود آزاد نیستیم». از نظر وی، هر یک از جنبه‌های حیات روانی ما ارادی و اختیاری است و ما در برابر آنها مسئولیت داریم؛ اگر من غمگین هستم، صرفاً به دلیل این است که من انتخاب کرده‌ام خود را غمگین نمایم. سارتر در کتاب *طرحی درباره‌ی هیجانانگیز می‌گوید*: «ما مسئول هیجانانگیز خود هستیم؛ زیرا آنها شیوه‌هایی هستند که ما انتخاب می‌کنیم تا بر اساس آنها به دنیای اطراف خود واکنش نشان دهیم» (استونس، ۱۳۶۸، ص ۱۳۶).

سارتر می‌گوید خود واقعی انسان، خود نداشتن و آزادی است. انسان عین آزادی است؛ نه اینکه موجودی آزاد است؛ بلکه موجودی است که عین آزادی است و عجیب این است که به جای اینکه از آزادی انسان نردبانی بسازد برای رسیدن به اینکه خدایی در عالم هست، می‌گوید: «من به دلیل اینکه انسان آزاد است، می‌گویم پس خدایی نباید وجود داشته باشد؛ چون اگر خدایی وجود داشته باشد، انسان دیگر نمی‌تواند آزاد باشد. اگر خدایی باشد، معنایش این است که خدا ذهنی دارد و قبلاً طبیعت مرا ذهن خودش تصور کرده و اگر من در ذهن خدا تصور شده باشم، نمی‌توانم آزاد باشم؛ بلکه باید مجبور باشم؛ همان جور باشم که در ذهن خدا بوده‌ام». آیا ذهن برای خدا اصلاً معنی

دارد؟ «او خدا نیست؛ بلکه موجودی است مثل توی سارتر که اسمش را خدا گذاشته‌ای» (علیپور، ۱۳۷۲، ص ۵۷).

در فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم، انسان موجودی است انتخابگر که با انتخاب‌هایش، سرنوشت خویش را می‌سازد. انتخاب، سازنده‌ی انسان است. انسان با هر انتخابی خود را انتخاب می‌کند.

کیرکگارد در جایگاه یک وجودگرا، در آثار خود، همواره با اندیشه‌ی انتخاب و تصمیم رو به رو و معتقد است که انسان همیشه، بر سر دوراهی انتخاب است. در این مکتب، هر چند میان نظر و عمل جدایی نیست، اصالت از آن عمل است؛ نه نظر. در واقع، زندگی انسان با عمل و تعهد معنی و مفهوم می‌یابد. اینکه فیلسوفان این مکتب انسان را موجودی «فردی» و «انضمامی» تلقی می‌کنند نه «کلی» و «انتزاعی»، به دلیل انتخاب‌های وی است؛ چراکه هر فردی، با عمل خویش، خود را به گونه‌ای خاص می‌سازد و چون انتخاب‌ها مختلف است، انسان‌ها مختلف‌اند و به بیانی نمی‌توان از مفهوم کلی، نوعی به نام انسان یاد کرد؛ بلکه هر انسان خود نوعی منحصر به فرد است. هر فردی با تصمیم‌گیری در مورد مسائل زندگی خود از قبیل شغل، تحصیل، دوست و حتی ایمان می‌تواند به وجود خود تعیین خاصی ببخشد و هیچ‌گونه انتخاب کلی و تعیین‌شده‌ای وجود ندارد و هر انسانی مجموعه‌ی انتخاب‌های شخصی خویش است (نصری، ۱۳۷۵، ص ۳۴).

تکیه‌ی کیرکگارد بر آزادی مطلق و مسئولیت تام انسان در قبال انتخاب‌هایش، مضامین مکرر اگزیستانسیالیسم را تشکیل می‌دهد. ارزش‌آفرینی انسان‌ها که متضمن آن است که به جهان بی‌معنی نظم، معنی و مفهوم بخشیده شود، در گرو عمل آزادانه است. مارتین هایدگر (۱۹۲۷) مضمونی از فرد تحت عنوان «وجودی در جهان» ارائه می‌دهد که به موجب آن فرد معنی خویش را از طریق انتخاب‌هایی که سازنده‌ی اصالت اوست، می‌آفریند (گوتک، ۱۳۸۴، ص ۱۵۹).

هایدگر هفت نوع آزادی را از هم متمایز کرد: ۱. توانایی ابداع دگرگونی‌ها به خواست خویش ۲. وابستگی نداشتن به چیزی یا امری (آزادی از امری یا چیزی) ۳. درگیر شدن به سوی امری، انجام کاری به خواست خویش برای رسیدن به چیزی (آزادی به سوی امری یا چیزی) ۴. سلطه بر حس‌های خویش (آزادی غیر اصیل) ۵.

حق تعیین خویشتن بر اساس گوهر خویشتن (آزادی اصیل) ۶. توانایی تعیین نیک و بد ۷. توانایی و خواست بی توجه باقی ماندن (احمدی، ۱۳۸۱، ص ۵۵۰). «به نظر هایدگر، فقط موارد دوم، سوم و پنجم اهمیت دارد؛ اما هیچ کدام از این انواع نیز معنی بنیادین هایدگری نیست» (Inwood, 1999, p.74).

۴. خودآگاهی

حقیقت این است که انسان برای خود به دو صورت قابل دسترسی است؛ به عنوان موضوع تحقیق و به عنوان وجودی که چنان آزادی‌ای دارد که در دسترس تحقیق نیست. در یک حالت ابژه تصور می‌شود؛ اما در حالت دیگر، غیر ابژه که انسان است تصور می‌شود و هنگامی از آن آگاه می‌شود که آگاهی اصیل از خود را به دست آورد. ما نمی‌توانیم وجود انسان را در معرفت به وی پایان دهیم یا فقط او را در منبع اصلی اندیشه و عمل خودمان تجربه کنیم. انسان اساساً، بیش از چیزی است که می‌تواند درباره‌ی خودش بداند.

یاسپرس تأکید می‌کند که انسان عینی نیست که به صورت تجربی بتوان او را شناخت یا به طور انتزاعی درک کرد؛ زیرا اصیل‌ترین وجود او به هیچ وجه عینی نیست. انسان به وسیله‌ی ظواهر یا رفتارش درک‌شدنی و تحلیل‌پذیر نیست. انسان مجهولی است که تا حدودی می‌توان آن را توصیف کرد؛ اما هرگز شناخته نمی‌شود (نصری، ۱۳۸۵، ص ۴۸).

۵. مسئولیت

اگرستانسیالیست قایل به این است که غرض از زندگی انسان، به خودی خود، در ساختار متافیزیکی یا کلامی جهان یا در ساختار جامعه‌شناختی و ایدئولوژیک جامعه مقرر نشده است. هر فردی مکلف است هدف زندگی خویش را بیافریند (گوتک، ۱۳۸۴، ص ۱۶۸). به نظر کیرکگارد، افراد در زندگی با موقعیت‌هایی مواجه می‌شوند که فقط خودشان قادر به انتخاب آن هستند و باید مسئولیت کامل این انتخاب را بپذیرند. کیرکگارد سه مرحله را در مسیر زندگی توضیح می‌دهد: اولین، مرحله‌ی زیبایی‌شناختی است که در آن، در لذات حسی هستیم و احساسات بر ما مسلط است. دومین مرحله

یعنی مرحله‌ی اخلاقی، زمانی است که ما به مرحله‌ی انسان کلی رسیده، موقعیت و عملکرد خود را در زندگی درک می‌کنیم. مرحله‌ی سوم، مرحله‌ی مذهبی است (اوزمن و کراور، ۱۳۷۹، ص ۳۸۶).

۶. انسان کامل

مکتب اگزیستانسیالیسم می‌گوید انسان کامل کسی است که «من» او از هر جبری آزاد باشد؛ تحت تأثیر هیچ قدرتی نباشد؛ آزاد مطلق زندگی کند؛ اراده‌اش آزاد باشد. در واقع، ملاک اساسی انسانیت، در این مکتب آزادی است و آگاهی هم مقدمه‌ی آزادی است. اگزیستانسیالیست‌ها می‌گویند انسان کامل یعنی انسان آزاد و هرچه انسان آزادتر باشد، کامل‌تر است. هرچه تحت تأثیر عوامل دیگر قرار گیرد، از انسانیت او کاسته شده است؛ حتی معتقدند ایمان و اعتقاد به خدا و بندگی او، انسانیت انسان را نقض می‌کند؛ چون انسان را وادار می‌کند در مقابل خدا تسلیم باشد. کمال انسانی در آزادی است و انسان کامل کسی است که از همه چیز آزاد باشد؛ پس حتی باید از قید مذهب آزاد باشد (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۳۲۶).

درست است که سارتر خدا را علت خود نمی‌داند و او را به این معنی ضروری نمی‌بیند؛ اما می‌گوید در مورد هر موجودی می‌توان پرسید که چرا وجود دارد؟ ولی خدا را نمی‌توان تا مفهوم صرفاً موجود علت خود - که سارتر آن را رد می‌کند - پایین آورد (Dinan, 1976, pp.142-143).

از نظر کیرکگارد، مهم‌ترین شرط برای وصول به کمال این است که انسان خود را «روبه روی خدا» قرار دهد. او در کتاب *اندیشه هستی* (ص ۱۲) می‌گوید: «روبه روی خدا بودن یعنی خود را متفاوت با خدا و گناهکار حس کردن؛ میان خود و او یک ورطه‌ی جدایی حس کردن». در واقع، هرچه آدمی خود را بیشتر رو به روی خدا احساس کند، هستی والاتری دارد و از آن گذشته، تنها در این حالت است که آدمی احساس می‌کند بر اثر عنایت الهی از زیر بار گناه آزاد شده، به بخشودگی کامل دست یافته است (نصری، ۱۳۷۵، ص ۳۳۶).

از آنجا که انسان در اندیشه‌ی سارتر موجودی است انتخابگر و هر آن می‌تواند انتخابی نو کند، نمی‌توان الگویی ثابت به عنوان انسان کامل ارائه داد؛ اما از آنچه گفته

شد می‌توان برخی ویژگی‌های انسان نمونه‌ی اگزیستانسیالیزم را از دیدگاه سارتر چنین ترسیم کرد:

۱. انسانی که اعتقاد به خدا ندارد.
۲. انسانی که طبیعت ثابت ندارد؛ یعنی نه خوبی در نهادش نهفته و نه بدی.
۳. انسانی که آزادی اراده و اختیار دارد.
۴. انسانی که مسئولیت کلی و جهانی دارد.
۵. انسانی که باید انتخاب کند و خود و آینده‌ی خویش را بسازد.
۶. چنین انسانی چون مسئولیت کلی و جهانی دارد و ناگزیر از انتخاب است، همواره دچار دلهره و اضطراب است که آیا انتخابش درست بوده یا نه؟
۷. انسانی که در جهان تنها است.
۸. انسانی که «وانهاد» است.
۹. انسانی که نباید خود را بفریبد و در مورد خویش «سوء نیت» داشته باشد (نصری، ۱۳۷۶، ص ۳۶۴-۳۶۸).

از نظر نیچه قدرت، هدف نهایی زندگی انسان است و انسان کامل، کسی است که به چنین هدفی رسیده است. ابر انسان، انسانی عالم یا اخلاقی و متدین نیست؛ بلکه انسانی است در تلاش کسب قدرت. این انسان سرزنده و قدرتمند است؛ مانند فردی سرباز و جنگجو. ابر انسان موجودی است که در اجرای امر، پایبند زمین و زندگی است و راه وفاداری به زمین را به انسان‌ها می‌آموزد؛ به انسان‌ها می‌آموزد که به جای آنکه اندیشه‌ی خود را در آسمان‌ها متمرکز کرده، در فکر عالم بالا باشند، به زندگی مادی خود بیندیشند و از تباهی آن جلوگیری کنند. ابر انسان، به هستی جسمانی خویش می‌اندیشد و هیچ‌گاه، سودای لذت‌های روحی و زندگی روحانی ندارد و برای رضای خودپرستی از هیچ کوششی دریغ نمی‌ورزد (همان، ص ۲۸۲-۲۸۳).

نتیجه‌گیری

با دقت در انسان‌شناسی دو مکتب اسلام و وجودگرا، متوجه کاربرد مجموعه‌ای از واژه‌های مشترک بین این دو مکتب می‌شویم که شاید تشابه این دو مکتب فقط، در استفاده از همین الفاظ مشترک باشد؛ اما تفاوت این دو مکتب در به کارگیری این

واژه‌های مشترک با معنی و مفهوم و حتی کاربردی کاملاً متفاوت است. در اینجا کمی دقیق‌تر، به بررسی و مقایسه‌ی این دو می‌پردازیم.

از نگاه تمامی ادیان آسمانی، انسان موجودی پاک‌سرشت است. اگر او موجودی شرور و هدایت‌ناپذیر بود، ارسال پیامبران و نزول کتاب‌های آسمانی بس بیهوده بود. از نگاه اسلام، انسان خلیفه‌ی خدا بر زمین و دارای کرامت ذاتی، مسجود فرشتگان و مخلوق ویژه‌ی الهی است که ویژگی‌های فراحیوانی دارد که اصطلاحاً به آنها فطریات می‌گویند. این ویژگی تمیزدهنده‌ی انسان از موجودات دیگر است. شناخت هرچه بهتر آن فطریات موجب خواهد شد انسان بیشتر شناخته شود. وجودگرایان بر خلاف مسلمانان معتقدند انسان هیچ طبیعت خاصی ندارد، مگر طبیعتی که خودش آن را به خود بدهد. آنان معتقدند دایره‌ی اختیار و آزادی انسان در این حد است که به خود سرشت و ماهیت بخشد و آن را «اصالت وجود» یا «تقدم وجود بر ماهیت» می‌نامند.

اسلام برای خلقت انسان مانند سایر مخلوقات اهدافی را قایل است و مهم‌تر آنکه طبق آیات قرآن، «خدای متعال هیچ مخلوقی را نیافریده است که از آدم به او شبیه‌تر باشد». این به آن معنی است که در انسان، توانایی و استعداد رسیدن به صفات الهی وجود دارد و او می‌تواند به مقام قرب الهی رسیده، جانشین خدا در زمین گردد؛ اما وجودگرایان معتقدند انسان برای هیچ هدفی خلق نشده است؛ بلکه او فقط وجود دارد؛ پس باید تصمیم بگیرد تا از خود چیزی بسازد و در این ساختن و شکل دادن به ماهیت انسانی خود، کاملاً آزاد و مختار است.

مکتب اسلام انسان را موجودی آزاد می‌داند که قدرت انتخاب و تصمیم‌گیری دارد و می‌تواند کاری را انجام دهد یا آن را ترک کند و این یکی از مزایای انسان و همچنین وجه تمایز او از سایر موجودات است. انسان به دلیل اینکه می‌خواهد تمام تمایلاتش ارضا شود، تبدیل به موجودی خطرناک و هرج و مرج طلب خواهد شد. میل به آزادی، خود به خود، در وجود انسان ناپسند نیست؛ بلکه این میل به تربیت و رهبری صحیح عقل نیاز دارد که اعتقاد به معاد و زندگی پس از مرگ، در انسان تعهد و مسئولیت ایجاد می‌کند و جلوی اعمال زشت و خلاف او را می‌گیرد و به علاوه، به زندگی‌اش جهت و هدف می‌بخشد و جلوی بی‌قیدی او را می‌گیرد. اسلام به آزادی انسان بسیار بها می‌دهد؛ اما آزادی‌ای که به آزادی سایر انسان‌ها صدمه‌ای نرساند. وجودگرایان نیز

آزادی و اختیار انسان را منبع ارزش‌ها می‌دانند و می‌گویند هدف آزادی چیزی جز خود آزادی نیست. آنها معتقدند انسان حتی می‌تواند در مقابل قوانین طبیعت مقاومت کند و آزادی خود را بسازد. به نظر آنان، انسان یک نوع آزادی مطلق دارد که هیچ قدرتی نمی‌تواند مانع آن شود و آن را محدود سازد. اینکه انسان، مختار و آزاد و مسئول خودش آفریده شده، درست است؛ اما از نظر اسلام، در آزادی انسان به خود و انهادگی نیست؛ ولی اختیار هست؛ ولی از نظر وجودگرایان، انسان‌ها به خود و انهاده شده‌اند تا ماهیت خود را بسازند.

وجودگرایان منکر هر نوع تعیینی برای انسان هستند و هر نوع تقیدی را بر ضد انسانیت انسان می‌دانند و تنها معیار ارزشی انسان را آزادی او می‌دانند. در این مکتب، میان وابستگی به غیر و بیگانه با وابستگی به خود (چیزی که مرحله‌ی کمال خود است). تفکیک نشده است. اسلام هم وابستگی به یک ذات بیگانه با خود را باعث مسخ ماهیت انسان می‌داند؛ اما وابستگی به آنچه کمال نهایی انسان است، وابستگی به یک امر بیگانه نیست؛ وابستگی به خود است و وابستگی انسان به خودش موجب نمی‌شود که انسان از خودش بیگانه و ناآگاه شود و مستلزم این نیست که ارزش‌های خود را فراموش کند یا از جریان بماند و شدنش تبدیل به بودن شود؛ چون وقتی شیء به غایت خودش وابسته شود، به سوی او شتابان حرکت می‌کند.

عده‌ای از فیلسوفان وجودگرا - که ملحد هستند - پذیرفتن خدا را نفی آزادی انسان می‌دانند و می‌گویند اگر خدایی باشد، یعنی خدا یک ذهنی دارد و قبلاً، طبیعت انسان را در ذهن خودش تصور کرده است؛ پس انسانی که در ذهن خدا تصور شده است، دیگر نمی‌تواند آزاد باشد؛ بلکه باید مجبور باشد و همان طوری باشد که در ذهن خدا بوده است. حتی گروهی از وجودگرایان اعتقاد به خدا را از دو نظر با این مکتب سازگار نمی‌دانند؛ یکی اینکه اعتقاد به خدا مستلزم اعتقاد به قضا و قدر است و آن را مستلزم اعتقاد به جبر و طبیعت ثابت بشری می‌دانند و دیگر آنکه ایمان به خدا، تعلق به خدا می‌آورد که ضد آزادی انسان است. در حالی که اسلام تعلق هر موجود به غایت و کمال نهایی خودش را بیشتر در خود فرو رفتن می‌داند؛ یعنی حرکت از خود، به سوی خود کامل‌تر. آزادی اگر به مرحله‌ای برسد که انسان حتی از غایت و کمال خود آزاد باشد، یعنی حتی از خودش آزاد گردد، بر ضد کمال انسانی و به گفته‌ی سارتر «از خود بیگانه شدن» است.

از دیگر ویژگی‌های انسان در انسان‌شناسی اسلامی، خودآگاهی اوست؛ چراکه او بهتر از هر کسی به گذشته‌های خویش آگاه است و حتی می‌داند از عهده‌ی تکلیف و وظیفه‌ای برمی‌آید یا نه. اما وجودگرایان معتقدند که انسان عینی نیست که به صورت تجربی بتوان او را شناخت یا به طور انتزاعی درک کرد؛ انسان به وسیله‌ی ظواهر یا رفتارهایش درک‌شدنی و تحلیل‌پذیر نیست و هرگز شناخته نمی‌شود.

در مقایسه‌ی مسئولیت می‌توان گفت در اسلام، بر عقل انسان به عنوان وجه تمایز او از سایر موجودات تأکید می‌شود. از نظر اسلام، انسان مطابق توانایی و سایر صفات فطری خود رفتار می‌کند؛ پس مسئول انتخاب است. این مسئولیت تنها در قبال زندگی فردی نیست؛ بلکه هر انسانی در قبال انتخاب‌های خود مسئول است. او با انتخاب‌های خود در برابر سایر انسان‌ها نیز مسئول است؛ چراکه یک انتخاب درست یا نادرست در تغییر مسیر زندگی دیگران نیز مؤثر است. او به واسطه‌ی داشتن فطریات و قوه‌ی تشخیص عقل آزادی انتخاب دارد؛ پس در قبال خداوند نیز درباره‌ی چگونگی و نحوه‌ی استفاده از این امتیازات و سایر نعمات مسئول است. وجودگرایان به دو گروه تقسیم می‌شوند؛ عده‌ای که فردگرا هستند، فقط فرد را مسئول انتخاب‌های خود می‌دانند. فرد با انتخاب‌های خود ماهیت و چیستی خود را می‌سازد و در قبال آن مسئول می‌شود و به دلیل همین مسئولیت دچار اضطراب می‌شود. عده‌ای دیگر که قایل به مسئولیت جمعی بوده، معتقدند فرد با هر تصمیمی که می‌گیرد، سرنوشت دیگران را نیز رقم می‌زند؛ پس در مقابل جمع نیز مسئول است.

مکتب اسلام به اجتماع توجه دارد و با گوشه‌گیری مخالف است و به فرد در بطن جامعه توجه می‌کند؛ برای مثال در حدیثی از امام صادق(ع) می‌خوانیم که گره از کار مسلمانی باز کردن از هفت بار طواف خانه‌ی خدا بهتر است؛ همچنین پیامبر اکرم رضای خدا را در رضای خلق بیان می‌کند. اسلام با خودمحوری مخالف است و افراد را به انجام امور عام‌المنفعه تشویق می‌کند. وجودگرایان ملحد بیشتر فردگرا هستند و فقط، به فرد و نیازهای فردی توجه دارند؛ زیرا اعتقادی به معاد نداشته، فقط زندگی مادی دنیوی را مهم می‌دانند و از این‌رو، برای دستیابی به خواسته‌های فردی هیچ چیزی را منع نمی‌کنند.

وجودگرایان ارزش‌ها را نسبی دانسته، معتقدند هرکس بنا به موقعیت زمان و مکان، آنها را ارزش‌گذاری می‌کند و می‌پذیرد؛ آنچه در این زمان، بسیار با ارزش است، در

چند صباحی دیگر ضد ارزش خواهد شد. در حالی که در مکتب اسلام، ارزش‌ها همیشه ثابت است.

منابع

- احمدی، بابک. (۱۳۸۱)، *هایدگر و تاریخ هستی*. تهران، نشر مرکز.
- استونس، لسلی. (۱۳۶۸)، *هفت نظریه در باب طبیعت انسان*، ترجمه‌ی بهرام محسن پور، تهران، رشد.
- آملی، السید حیدر. (۱۳۵۳)، *نص النصوص فی شرح فصوص الحکم (المقدمات)*، با تصحیحات و مقدمه و فهرست‌های هانری کربن و عثمان یحیی، تهران.
- اوزمن، هواردا. و سموئل ام. کراور. (۱۳۷۹)، *مبانی فلسفی تعلیم و تربیت*، ترجمه‌ی گروه علوم تربیتی، قم، مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- بهشتی، احمد. (بی‌تا)، *انسان در قرآن*، قم، کانون نشر طریق القدس.
- پین مایکل (ویراستار). (بی‌تا)، *فرهنگ اندیشه اعتقادی*، ترجمه‌ی پیام یزدانجو، تهران.
- جعفری، محمد تقی. *آفرینش و انسان*، تهران، کتابخانه‌ی ولی عصر.
- _____ . (بی‌تا)، *جبر و اختیار*، قم، دار التبلیغ.
- دلشاد تهرانی، مصطفی. (۱۳۸۲)، *سیری در تربیت اسلامی*، تهران، دریا.
- سارتر، ژان پل. (۱۳۸۲)، *هستی و نیستی پدیده‌شناسی عالم هستی*، ترجمه‌ی عنایت الله شکیباپور، تهران، شهریار.
- شریعتمداری، علی. (۱۳۶۹)، *تعلیم و تربیت اسلامی*، تهران، امیر کبیر.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۶)، *تفسیر المیزان*، ترجمه‌ی محمد باقر موسوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ج ۱.
- عتیقی نیشابوری، ابوبکر. *قصه‌های قرآن*، ترجمه‌ی یحیی مهدوی، تهران.
- علوی، سید حمید رضا. (۱۳۸۶)، *نکات اساسی در فلسفه تعلیم و تربیت و مکاتب فلسفی - تربیتی*، کرمان، دانشگاه شهید باهنر.
- غزالی، محمد بن محمد. (۱۳۷۹)، *کیمیای سعادت*، تهران، شفق.
- قطب، محمد. (۱۳۷۵)، *روش تربیتی اسلام*، ترجمه‌ی دکتر سید محمد مهدی جعفری، شیراز، انتشارات دانشگاه شیراز، ج ۵.
- کرن فیبل من، جیمز. (۱۳۷۵)، *آشنایی با فلسفه غرب*، ترجمه‌ی محمد بقائی، تهران، حکمت.

گرامی، غلامحسین. (۱۳۸۴)، *انسان در اسلام*، تهران، نشر معارف.
 گوته، جرالد. ال. (۱۳۸۴)، *مکاتب فلسفی و آراء تربیتی*، ترجمه‌ی جعفر پاک سرشت، تهران، سمت.

مجلسی، محمد باقر. (۱۳۶۵)، *بحارالانوار*، تهران، انتشارات دار الکتب الاسلامیه، ج ۱۶ و ۸۴
 مطهری، مرتضی. (بی‌تا)، *انسان در قرآن*، قم، انتشارات صدرا.

_____ . (۱۳۶۸)، *انسان کامل*، قم، انتشارات صدرا.

_____ . (بی‌تا)، *انسان و سرنوشت*، قم، انتشارات صدرا.

_____ . (۱۳۷۶)، *تعلیم و تربیت در اسلام*، تهران، انتشارات صدرا، ج ۲۹.

_____ . (۱۳۶۷)، *فلسفه اخلاق*، قم، انتشارات صدرا.

_____ . (۱۳۷۷)، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا، ج ۱۳.

نلر، جورج. (۱۳۷۹)، *انسان‌شناسی تربیتی*، ترجمه‌ی محمدرضا آهنچیان و یحیی قانلی، تهران، آبیژ.

ورنو، روژه و ژان، وان. (۱۳۷۲)، *پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، ترجمه‌ی یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی.

Dinan, stephen. (1378), *Philosophy Today*.

Kneller, G.F. (1971), *Foundations of education*, New York, John.

Sartre, Jean-Paul. (1975), *Being and Nothingness ,An Essay on Phenomenological Ontology*, Hazel arnes, New York, Washington Square Press.

Wileg 7 Sons. Inc.