

نوع مقاله: پژوهشی

## مبانی انسان‌شناختی اگزیستانسیالیسم خدا‌باور و مقایسه آن با آرای علامه طباطبائی

ghazaleh\_dolati@yahoo.com

namazi@qabas.net

Hadivasei4@gmail.com

mohirandoost@gmail.com

غزاله دولتی / دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

محمود نمازی اصفهانی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

هادی واسعی / استادیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

محمدحسین ایراندوست / استادیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۶

دریافت: ۹۹/۱۲/۰۷

### چکیده

مهم‌ترین رکن فلسفه اگزیستانسیالیسم بر انسان و اختیار او استوار است. در فلسفه اسلامی نیز علامه طباطبائی براساس آموزه‌های اسلامی و همچنین تحت تأثیر فلسفه صدرایی نکات ارزشمندی درباره انسان مطرح می‌کند. از آنجاکه شناخت انسان و درک ویژگی‌های او نقش بسزایی در تکوین مکتب‌های فکری دارد، لذا بررسی مبانی انسان‌شناسی یکی از ارکان تفکرات فلسفی است. در فلسفه اگزیستانسیالیسم حتی در طیف خدا‌باور انسان موجود و انهداده‌ای است که همه چیز حول محور او شکل می‌گیرد و ماهیت وی در آزادی کامل دائماً در حال شکل‌گیری است، درحالی‌که در عقاید علامه انسان موضوع شناخت است، همه چیز حول محور خداوند شکل می‌گیرد و انسان می‌تواند با اختیار خویش به بالاترین درجه تعالی برسد.

مقاله حاضر سعی دارد مبانی انسان‌شناسی اگزیستانسیالیسم خدا‌باور را با مبانی انسان‌شناسی علامه طباطبائی به روش توصیفی - تحلیلی، مورد بررسی تطبیقی قرار دهد.

کلیدواژه‌ها: اگزیستانسیالیسم خدا‌باور، انسان‌شناسی، علامه طباطبائی.

در قرن بیستم و همزمان با تحولات سیاسی - اقتصادی عظیمی که در زندگی بشر رخ داده بود، جریان فکری اگزیستانسیالیسم نیز در غرب شکل گرفت که شناخت انسان را مهم‌ترین رسالت خویش معرفی می‌کرد. آنها با انتقاد از علم‌زدگی افراطی فیلسوفان هم‌عصر خویش، یعنی پوزیتیویست‌ها هر نوع شناختی را که به نیازهای اصلی انسان بی‌توجه باشد مردود می‌خواندند و با ادبیات داستانی و قلم عامه‌پسند خود، مباحث انسان‌شناسی را به یکی از جذاب‌ترین گفتمان‌های قرن تبدیل کردند.

به موازات شکل‌گیری اگزیستانسیالیسم در غرب، علامه طباطبائی به‌عنوان نماینده معاصر فلسفه صدرایی، در جریان اندیشه اسلامی ظهور کرد، و ایشان با اشراف کاملی که به عرصه‌های مختلف اعم از معقولات و منقولات داشتند، تمام تلاش خود را برای شرح، بسط و گسترش عقاید اسلامی به فراخور نیازهای عصر و با زبان و روش متناسب با زمانه خویش به کار بستند و جریانی را در عرصه اندیشه اسلامی ایجاد کردند که به‌خوبی می‌توانست پاسخگوی نیازهای فکری عصر خویش باشد. از جمله مباحثی که به‌طور عمیق در فلسفه اسلامی مورد بحث و بررسی قرار گرفته، مبانی انسان‌شناسی است. مبانی انسان‌شناختی پایگاهی است که نظریه‌پرداز، نظریه خویش را بر آن مبتنی می‌سازد. از این‌رو غفلت از اهمیت این موضوع و برداشت اشتباه از این مبنا موجب سستی و بی‌اعتباری نظریه خواهد شد (خسروپناه، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۵۵۷).

مسائل اخلاقی نیز ارتباط بسیار نزدیکی با شناخت انسان دارد. تا حقیقت آدمی شناخته نشود، کمالاتی که ممکن است با اخلاق پسندیده به دست آید معلوم نمی‌گردد و حتی معیارهای صحیح اخلاق نیکو و تشخیص آنها از اخلاق نکوهیده به دست نمی‌آید (مصباح، ۱۳۸۸، ص ۳۱۹). در مقاله حاضر می‌کوشیم با روش توصیفی و تحلیلی مبانی مشترک انسان‌شناسی فلاسفه اگزیستانسیالیسم خداپاور را در مقایسه با مبانی انسان‌شناسی علامه طباطبائی (۱۳۶۰-۱۲۸۱)، مورد بحث و تحلیل قرار دهیم و اشتراک و افتراق این دو دیدگاه را بیان کنیم.

### ۱. مبانی انسان‌شناسی فلاسفه اگزیستانسیالیسم خداپاور

تا پیش از رنسانس انسان درباره ماهیت و چیستی خود مطمئن بود و خود را موجودی می‌دانست که دارای قدرت عقل، منطق و کلام است؛ جانوری خردورز و متکلم که نیروی مقدس و سرمدی او را آفریده بود. رنه دکارت با جمله معروف خویش Cogito ergo sum یعنی می‌اندیشم پس هستم؛ با استقلال و مرکزیتی که به اندیشه، قبل از وجود داد، انسان را هر روز بیشتر و بیشتر از جابگه مرکزی عقل و اندیشه خودش مطمئن کرد (احمدی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۸) و به تدریج نوعی تفکر اومانیستی در غرب شکل گرفت که جوهره و روح اصلی آن محور و معیار قرار گرفتن انسان برای همه چیز بود. پس از کانت، عقل‌گرایی و اعتقاد به خودکفایی عقل انسانی در شناخت نیز به‌شدت تضعیف گردید و جای خود را به روش‌های تجربی داد و تا جایی پیش رفت که نوعی علم‌زدگی بروز نمود (رجبی، ۱۳۹۴، ص ۴۶-۴۷).

در همین راستا نوعی شک و تردید درباره همه اصل‌هایی که انسان تاکنون به آنها پایبند بود، شکل گرفت و به دنبال آن شک و تردید درباره ارزش‌های اخلاقی، مسائل ماورایی، کمالات معنوی و سعادت جاودانه نیز به وجود آمد (همان، ص ۵۵) و شعار آزادی‌خواهی به یکی از شعارهای اصلی اومانیست‌ها تبدیل شد؛ چراکه آنها معتقد بودند که انسان آزاد به دنیا آمده و باید از هر قید و بندی جز آنچه خود برای خود تعیین می‌کند، آزاد باشد. از نظر آنها جانب‌داری از ارزش‌های انسانی که نظام‌های فلسفی و عقاید دینی برای انسان تعریف می‌کنند، خطاست و انسان باید آزادی را در طبیعت و جامعه تجربه کند و برای ساختن جهانی نو و بهبود شرایط موجود، کاملاً به خویش متکی باشد (همان، ص ۵۸).

تفکر اومانیستی در قرن بیستم با ظهور اگزیستانسیالیست‌ها به اوج خود رسید؛ چراکه آنها تمام توجه خود را روی انسان و مسائل مربوط به وی متمرکز ساختند و برخلاف دیگر فلاسفه که در کنار دیگر مطالعات به مطالعه و بررسی انسان نیز می‌پرداختند، اگزیستانسیالیست‌ها (هم در طیف الحادی و هم در طیف خدا باور) تمام توجه خویش را تنها به انسان و ارتباط او با جهان و دیگران معطوف ساختند (شکرکن و دیگران، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۱۶).

### ۱-۱. انسان موجودی غیرقابل شناخت

به اعتقاد اگزیستانسیالیست‌ها (حتی در طیف خدا‌باور) انسان یک موجود مشخص با ماهیت قطعی که موضوعی برای معرفت‌شناسی باشد نیست؛ بلکه موجودی است که با آزادی کامل خود را می‌آفریند و به خود تعالی می‌بخشد. اینکه انسان خود را می‌آفریند به این معناست که آنچه که او می‌شود مبتنی بر آزادی و اختیارات خود اوست (کاپلستون، ۱۳۸۴، ص ۱۹۲-۱۹۳).

به همین جهت ادعا می‌کنند که مقوله‌های اخلاقی (در غرب) مثل قصد، سرزنش مسئولیت، شخصیت، وظیفه، ارزش و مواردی نظیر این، نمودهایی بسیار مهم درباره شرایط انسان هستند؛ اما علم اخلاق و هنجارهای اخلاقی (که تابع هنجارهای خوب و بد هستند) و علوم تجربی (که تابع قانون‌های ثابت و عینی هستند) نمی‌توانند، درک درستی از چیستی انسان به ما ارائه دهند (کراول، ۲۰۱۶).

بنابراین از نظر فلاسفه وجودی ماهیت انسانی اساساً با ماهیت‌های غیرانسانی نظیر حیوانات، نباتات و جمادات، متفاوت است؛ چراکه ماهیت این اشیا از قبل روشن است و بدین جهت تعریف آنها ممکن است. ولی ظهور و بروز ماهیت انسان بی‌کران است و نمی‌توان هیچ حد و ماهیت دقیقی برای آن تعیین کرد (نوالی، ۱۳۷۹، ص ۲۲). لذا انسان یک واقعیت ناتمام و بالقوه است که در یک ارتباط و گشودگی با دیگران و در لحظاتی که از روزمرگی خارج شود و از عادت‌های رایج عدول کند، می‌تواند به هستی خود شکل بدهد (تیمینیکا، ۲۰۰۶، ص ۱۹۱).

برای نمونه کارل یاسپرس به‌عنوان یک اگزیستانسیالیست خدا‌باور، بر روی اختیار انسان و شناخت امکانات و قوای انسان، تأکید فراوان دارد (کاپلستون، ۱۳۸۴، ص ۱۹۰-۱۹۱)؛ اما به نظر او شناخت تمامیت انسان با شناخت عینی میسر نیست، یعنی داده‌های علوم، در باب انسان کامل نیستند؛ چراکه تحرک و تحول همیشگی انسان از هر

تعین خاصی دوری می‌کند. اگرچه محور فلسفه‌ورزی یاسپرس این پرسش است که «انسان چیست؟» اما او معتقد است که انسان، مجهولی است که تا حدی ممکن است روشن شود، اما هرگز شناخت‌پذیر نیست؛ او حتی شناخت کامل از خویشتن را امری ناممکن می‌داند (یاسپرس، ۱۳۷۸، ص ۲۳۵).

بنابراین انسان از دیدگاه یاسپرس موجودی غیرقابل توصیف است؛ به این معنا که وجود انسان همواره امکان تبدیل شدن به چیزی که نیست را دارد؛ پس انسان یک موجود بالقوه است و توصیف یک امر بالقوه کار ناممکن است (یاسپرس، ۱۳۹۲، ص ۱۳).

همچنین گابریل مارسل به‌عنوان یک اگزیستانسیالیست خداآور، حقیقت انسان را یک نوع سر و راز می‌داند که قابل به تصویر کشیدن و حل کردن نیست؛ به همین دلیل حقیقت انسانی را قابل توصیف نمی‌داند. از نظر او، انسان هیچ‌گاه نمی‌تواند موضوعی عینی برای تفکر اولیه و انتزاعی باشد؛ چراکه انسان مجموعه‌ای از حالات وجدانی صرف نیست، بلکه واقعیت انسان دارای خصوصیات مهمی همچون شأن تاریخی، امکان، تعالی و استمرار در طول زمان است (عامری، ۱۳۹۲، ص ۱۰۶). او تأکید می‌کند که فلسفه وجودی باید انسان را به‌عنوان موجودی جسمانی تلقی کند که ناگزیر از درگیری در اوضاع و احوال عینی و ملموس است. از نظر او فلسفه ملموس با تجربه وجودی بی‌واسطه و نه قطعیت تفکر آغاز می‌شود و یقین به وجود خود مفهومی عقلانی نیست، بلکه از سنخ احساس یا حس ظاهر است (همان، ص ۱۰۷).

## ۱-۲. تفرد انسانی

از آنجا که فیلسوفان اگزیستانسیالیست (حتی در طیف خداآور) با نفی ماهیت مشخص برای انسان، راه هر گونه شناخت او را می‌بندند، لذا نظام‌های فلسفی پیشین را که سعی دارند انسان را در یک ماهیت نوعیه جای دهند، به‌شدت محکوم می‌کنند و قائل به نوعی تفرد برای انسانی هستند (ملکیان، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۲۴). برای مثال سورن کرکگور تمام تلاش خویش را صرف توجه به فردیت انسان می‌کند و خود را موظف می‌داند تا با احیای فردیت انسان و دور کردن او از قرار گرفتن در جمع و غرق شدن در آن به انسان هویت تازه‌ای بخشد و معتقد است که انسان باید بر هستی خویش تکیه کند و با تلاش و تکاپوی شخصی در مسیر خود پیش برود (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۳۳۳).

کرکگور معتقد است که انسان موجودی تک و انحصاری است و ظاهراً منظور او از این مطلب این است که هر کس با طرز فکر و طرز تلقی خود و با استعدادها و توانایی‌هایی ویژه خود، حقیقتی را تشکیل می‌دهد که با دیگران کاملاً متمایز است. اما او هرگز به ویژگی‌های مشترک انسان‌ها اشاره نمی‌کند. اینکه هر فرد انسانی دارای ویژگی‌های خاص و منحصر به فرد است هرگز نمی‌تواند به این معنا باشد که انسان‌ها هیچ استنتاج مشترکی نخواهند داشت، یا نمی‌توانیم قانون خاصی را برای انسان‌ها وضع کنیم، یا قادر نباشیم با انسان‌ها به طور واقعی ارتباط پیدا کنیم و از تجارب هموعان خود استفاده کنیم و یا دستورالعمل مشترکی برای سعادت انسان‌ها وجود ندارد (شکرکن و دیگران، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۹۹-۴۹۸).

همچنین یاسپرس که خداوند (به اصطلاح او، تعالی) را در همه جا حاضر می‌بیند، تحقق فردیت افراد را در مشیت ازلی او می‌داند و به این جهت اطاعت از مراتب بالا را جهت رسیدن به تحقق آزادی لازم می‌شمارد. در واقع

او دستورهای الهی را در مسیر تحقق فردیت افراد می‌داند که در صورت عدم تحقق فردیت، اطاعت از دستورهای الهی گرفتار یکنواختی و از خودبیگانگی انسان می‌شود (نوالی، ۱۳۷۹، ص ۱۴۴-۱۹۹).

او نفس انسانی را واقعیتی در جهان نمی‌داند، بلکه واقعیت نفس از نظر او آن چیزی است که با تجربه بر من عرضه می‌شود و منظور او از تجربه نوعی شهود وجودی است که از همه واقعیت‌های عینی فراتر می‌رود. اما چنین فرارفتی ما را از جهان، بیرون نمی‌برد، بلکه در دل جهان نگاه می‌دارد و اشیا را به صورت اموری که نفس ما متوجه آنهاست عرضه می‌کند (راداکریشنان و دیگران، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۴۲۵).

با توجه به آنچه که ذکر شد در دیدگاه اگزیستانسیالیسم انسان با نوعی خودآگاهی و اراده آزاد ماهیت خود را به وجود می‌آورد و این راه را به هرگونه شناخت و آگاهی نسبت به چیستی انسان می‌بندد. در واقع در عصری که اطلاعات بشر درباره همه چیز بیشتر از هر زمان دیگری است، با توصیف اگزیستانسیالیسم از چیستی انسان، حقیقت آدمی و علم به ذات او بیش از هر زمان دیگری در ابهام و تاریکی فرو می‌رود (داوری اردکانی، ۱۳۸۹، ص ۵۲۷).

### ۱-۳. آزادی در ساخت هویت خویش

از آنچه ذکر شد روشن می‌شود که در دیدگاه اگزیستانسیالیست‌ها حتی در طیف خدا‌باور انسان به دلیل نداشتن ماهیت مشخص، موظف است که با آزادی، هویت خویش را بسازد و این بدان معناست که انسان گریزی از انتخاب و گزینش ندارد و محال است که انسان حتی در یک لحظه از عمر خویش بتواند از انتخاب سر باز زند (ملکیان، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۲۸). نکته مهم دیگر در این زمینه آن است که از نظر اگزیستانسیالیست‌ها، انتخاب‌های انسانی هیچ‌گونه وجه عقلانی ندارد و هرگونه دلیلی که برای هر انتخاب بیان شود، از نظر آنها صرفاً یک توجیه است (ملکیان، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۲۸). مثلاً کرگور آزادی را یکی از صفات اسرارآمیز انسان می‌داند و معتقد است که به کار بستن آزادی از راه انتخاب کردن می‌تواند از انسان یک فرد حقیقی بسازد (راینسون و ذارات، ۱۳۹۱، ص ۶۲).

به‌عنوان مثال دیگر یاسپرس در این زمینه می‌گوید: ما نمی‌توانیم قدرت تصمیم‌گیری خویش را انکار کنیم؛ چراکه ما درباره خویش دست به گزینش می‌زنیم و در برابر این گزینش‌ها مسئولیم (یاسپرس، ۱۳۷۸، ص ۶۴).

### ۱-۴. وجه عقلانی نداشتن انتخاب

نکته دیگر درباره تفکرات اگزیستانسیالیستی اینکه این متفکران با تکیه بر تجربه‌های ذهنی و فردی و با استفاده از روش‌های پدیدارشناسانه و به دور از هرگونه برهان و استدلال عقلی، سعی دارند که حقیقت انسان را به‌عنوان یک حقیقت محسوس و تجربه درونی و نه حتی بیرونی توصیف نمایند (دژاکام، ۱۳۷۷، ص ۵۵۰-۵۵۱). درواقع از نظر آنان انتخاب‌های انسانی هیچ‌گونه وجه عقلانی ندارد و هرگونه دلیلی که برای هر انتخابی بیان شود، صرفاً یک توجیه است (ملکیان، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۲۸).

به همین دلیل کرگور بیان می‌کند که وجه عقلانی انتخاب اهمیت چندانی ندارد، بلکه شور و انرژی‌ای که فرد برای انتخاب صرف می‌کند به مراتب از یک انتخاب صحیح و عقلانی مهم‌تر است (راینسون و ذارات، ۱۳۹۱، ص ۶۲).

در کل با توجه به آنچه بیان شد به نظر می‌رسد فلاسفه اگزیستانسیالیست خداباور که رسالت اصلی فلسفه را بحث و تحقیق درباره هستی و چیستی انسان می‌دانند، هیچ تعریف و توصیف خاص و مشخصی از انسان ارائه نمی‌دهند و تنها توصیفشان از ماهیت انسان این است که بگویند: «انسان قابل تعریف نیست» و انسان موردنظر آنها بدون هیچ مبنای معرفتی، تنها به خودش و تجربیات ذهنی خودش واگذار می‌شود. البته به اعتراف خود آنها این تعریف و توصیف از جایگاه انسانی، پیامدی جز یأس، ناامیدی و اضطراب برای انسان نخواهد داشت و از آنجاکه هر فردی باید بر مبنای آرزها، امیدها، هراس‌ها و اشتیاق خویش تصمیم بگیرد، دچار اضطراب و ناامیدی می‌شود (رابینسون و ذارات، ۱۳۹۱، ص ۷۳).

## ۲. مبانی انسان‌شناسی علامه طباطبائی

### ۲-۱. انسان، موجودی قابل شناخت

براساس آموزه‌های اسلامی حقیقت انسان همان روح مجرد اوست که پس از مرگ باقی می‌ماند و انسان با صفات نفسانی خود محسوس می‌شود و این صفات نفسانی، علاوه بر آنکه در انتخاب و انجام دادن کارهای اختیاری، مؤثرند و از آنها تأثیر می‌پذیرند، حقیقت وجود انسان را نیز تشکیل می‌دهند (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۱۷).

علامه طباطبائی با توجه به آیه ۴۲ سوره «زمر»: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (خداست آن که وقت مرگ، ارواح خلق را می‌گیرد و آن کس را که هنوز مرگش فرا نرسیده نیز در حال خواب روحش را قبض می‌کند، سپس آن را که حکم به مرگش کرده جانش را نگاه می‌دارد و آن را که نکرده (به بدنش) می‌فرستد تا وقت معین (مرگ). در این کار نیز ادله‌ای (از قدرت الهی) برای متفکران پدیدار است.) می‌گوید: کلمه «توفی» به معنای تمام و کمال دریافت کردن یک شیء است. این آیه بر این دلالت دارد که هنگام مرگ، علاوه بر آنچه مشاهده می‌شود (جسم بی‌حرکت و بدون درک و احساس)، چیزی که حقیقت و خود انسان است و به تمام و کمال به وسیله فرشتگان الهی دریافت می‌شود، همان روح است؛ زیرا جسم پس از مرگ و پیش از مرگ در اختیار و در بین ماست و فرشته وحی آن را دریافت نمی‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۷۳).

بنابراین حقیقت انسان، از نظر علامه طباطبائی همان روح اوست و بدن انسان ابزاری در اختیار روح برای تکامل آن است. روح انسان دو ویژگی عقلانی و غریزی دارد. انسان با ویژگی عقلانی، امور محسوس را درک می‌کند و به معارف گوناگون دست می‌یابد، معارف الهی، رازهای نهفته در طبیعت بایدها و نبایدهای زندگی را می‌یابد و اهداف و مسیر زندگی را تعیین می‌کند. هرچند انسان در دنیا زندگی می‌کند. ولی برای این دنیا آفریده نشده است تا هدف خویش را بهره‌برداری از امکانات مادی دنیا قرار دهد، بلکه برای آخرت آفریده شده است (خسروپناه، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۵۲۲). نکته دیگر از نظر علامه طباطبائی، اعتقاد به مجرد بودن روح است. ایشان روح را موجودی مجرد می‌دانند که هویت واقعی انسان و آنچه انسانیت انسان به آن است را همین روح تشکیل می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۹۴-۹۶).

از ویژگی‌های این روح و پدیده‌های مربوط به آن این است که روح برخلاف موجودات مادی و جسمانی،

تقسیم‌ناپذیر است. موجودات مادی و جسمانی به دلیل سروکار داشتن با کمیّت و مقدار، قابل تقسیم و تجزیه‌اند، اما هریک از ما وقتی درباره خود تأمل می‌کنیم، خود را امری بسیط و تقسیم‌ناپذیر درمی‌یابیم (همان، ج ۱، ص ۹۶).  
از دیگر ویژگی‌های روح، بی‌نیازی از مکان است؛ چراکه روح و پدیده‌های روحانی فاقد بعد مکانی‌اند. همچنین روح می‌تواند صورت‌های بزرگ را درک کند، درحالی‌که امور مادی قادر به جای دادن امری بزرگ‌تر از خود در خود نیستند و این به دلیل غیرمادی بودن روح است (همان، ج ۱، ص ۹۶).

مباحث فلسفی نیز نشان می‌دهد که حقیقت انسان، روح است و بدن همچون ابزاری در خدمت اوست. اوصاف حقیقی انسان، اوصاف روح او هستند و کمال و نقص حقیقی او نیز باید در میان اوصاف روح جست‌وجو شود (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۳۲۱).  
اما این بدان معنا نیست که بین روح و ماده (بدن) مرزی وجود دارد و روح و بدن کاملاً از هم جدا باشند؛ چراکه طبق نظرات صدرالمتألهین حقیقت آدمی نفس ناطقه‌ای است که تنها به انسان اختصاص دارد و این حقیقت واحد، مرکب از نفس و بدن است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۵۶). بدن صرف جسمانیت نیست، بلکه قوه‌ای از قوای نفس است. صدرالمتألهین نفس را این‌گونه تعریف می‌کند: «کمال اول، جسم طبیعی آلی، ذی حیات بالقوه» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۹۹). همان‌گونه که از این تعریف برمی‌آید در تعریف نفس، جسم و بدن به کار رفته است و این نشان‌دهنده ارتباط وثیق نفس و بدن است.

علامه طباطبائی نیز روح را که از مصادیق عالم امر است، امری جسمانی و مادی نمی‌داند و معتقد است که اگر روح جسمانی بود، محکوم به احکام ماده بود و یکی از احکام عمومی ماده این است که به تدریج موجود می‌شود و وجودش مقید به زمان و مکان است. پس روح انسان مادی و جسمانی نیست، هرچند که با ماده تعلق و ارتباط دارد (همان، ص ۳۶۴).

اما علامه طباطبائی به تبع صدرالمتألهین به نوعی اتحاد روح و بدن نیز اشاره می‌کند و با توجه به آیه ۵۵ سوره «طه»: «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى» معتقد است که روح با وجود مغایرت با بدن در این نشئه دنیایی به نحوی با آن متحد است که هوویت میان آن دو صدق می‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۳۰).  
همچنین علامه در شرح سوره «سجده» در ذیل آیه ۹ «ثُمَّ سَوَّاهُ وَفَنَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» می‌گوید: «آنچه در بدو نظر، از آیه به ذهن می‌رسد این است که روح و بدن دو حقیقت قرین یکدیگرند. نظیر خمیری که مرکب از آرد و آب است و انسان مجموع هر دو حقیقت است. وقتی روح قرین جسد قرار گرفت. آن انسان زنده است و وقتی از هم جدا شد همین جداشدن مرگ است».

همچنین با توجه به آیه ۱۱ سوره «سجده»: «قُلْ يَتُوفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» از معنای یتوفاکم، این معنا استنباط می‌شود که آن روحی که در هنگام مرگ و به حکم این آیه قابض الارواح آن را می‌گیرد، عبارت است از آن حقیقتی که یک عمر به او می‌گفتیم، تو شما، جناب‌عالی و امثال اینها. و آن همان انسان است با تمام حقیقتش نه یک جزء از مجموعش. پس مراد از «فَنَخَ رُوْحِ دَرِ جَسَدِ» این است که جسد را بعینه انسان کند، نه اینکه واحدی را ضمیمه واحد دیگر کند که ذاتش غیر آن باشد. پس انسان پس از آنکه روح به بدنش

تعلق می‌گیرد و پس از آنکه روحش از بدنش مفارقت می‌یابد، در هر دو حال یک حقیقت است. پس آن چیزی که خلقتی دیگر می‌شود عیناً همان نطفه‌ای است که طبق آیه ۱۲ و ۱۴ سوره «مؤمنون»: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ... ثُمَّ خَلَقْنَا النَّفْثَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» مراحل علقه، مضغه و استخوانی را پیموده است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۱۳۹).

و در معنای آیه ۱ سوره «انسان»: «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا» می‌گوید:

انسان چیزی بوده و لکن چیز مذکوری نبوده، چون انسان زمین بوده، نطفه بوده لکن در آن مراحل قبلی انسان به‌شمار نمی‌رفته. پس مفاد کلام خدا این است که انسان یک حقیقتی است که همان واحد حقیقی یگانه، مبدأ تمام آثار دنی و طبیعی و آثار روحی است. همچنان که همین واحد حقیقی، فی‌نفسه مجرد از ماده است و در دم مرگ انسان مجرد از بدن مادی رها می‌شود و خدا انسان را می‌گیرد (همان).

## ۲-۲. انسان موجودی دارای خودآگاهی

طبق اندیشه علامه انسان از مجموعه‌ای از قابلیت‌های ممکنه برخوردار است که می‌تواند با همت و تلاش و اعمال صالح و باورهای دینی خود را به مقصد مطلوب برساند. در نتیجه هیچ امر بالفعلی از کمالات اختیاری و ارادی با آفرینش انسان همراه نیست و هرچه هست استعداد و قابلیت است. از این‌رو آنچه در فطرت به‌عنوان گرایش‌ها و بینش‌ها وجود دارد صرف قابلیت است (رمضانی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۹-۱۱۰).

علامه طباطبائی در حاشیه‌ای که بر *اسفار* نوشته معتقد است که ویژگی بارز وجود انسان این است که انسان دارای خودآگاهی است؛ یعنی به وجود خویش علم حضوری دارد و وجود خود را بدون واسطه درک می‌کند؛ علم حضوری انسان به خودش عین وجود خود اوست. بنابراین شدت و ضعف یا کمال و نقص علم حضوری هر کسی به خودش، تابع شدت و ضعف یا کمال و نقص وجود است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۹۱، تعلیقه علامه طباطبائی).

البته ایشان معتقد است که انسان علاوه بر شناخت حضوری به خود، به خدای خویش نیز می‌تواند با علم حضوری شناخت بیابد که این همان راه شهود و عرفان است؛ ولی شناخت حصولی هم همیشه پیش‌روی بشر است و حتی برای شناخت پروردگار نیز از آن بهره‌برداری شده است؛ و این علم حصولی با تأمل در اسرار و حکمت‌های خداوند پیوند خورده است» (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۵۳).

علامه طباطبائی در کنار پذیرش عقل به وجود غریزه نیز در وجود انسان تأکید می‌کند و معتقد است که از ویژگی‌های انسان این است که او ترکیبی است از غریزه‌ها، تجربه تخیل و تفکر و توجه به این نکته ضروری است که ویژگی غریزی روح، انسان را به اموری دعوت می‌کند که بین انسان و حیوان مشترک است؛ مانند میل به خوردن، خوابیدن و امور جنسی. از دیدگاه اسلام، تمایلات نفسانی و غرایز اموری هستند که برای تکامل انسان در جهان مادی ضروری‌اند، و نباید آنها را سرکوب کرد، بلکه باید آنها را تعدیل کرد و در اختیار عقل قرار داد و عقل را بر آنها حاکم کرد تا راه سعادت را در دنیا و آخرت در پیش گیرد (شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۷۷).



### ۲-۳. انسان موجودی دارای اراده و اختیار

از دیگر ویژگی‌های بسیار مهم انسان از دیدگاه علامه طباطبائی این است که انسان موجودی با اراده و اختیار است و انسان عاقل به‌عنوان موجودی فعال و مختار در نظر گرفته می‌شود. اختیار و اراده آدمی او را از حالت ثابت و منفعل خارج می‌کند و او را به موجودی فعال و تأثیرگذار تبدیل می‌سازد و این منافاتی با قدرت خداوند ندارد؛ چراکه قدرت انسان در طول قدرت خداوند است (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۱۷۰-۱۷۱).

طبق اندیشه علامه انسان از مجموعه‌ای از قابلیت‌های ممکنه برخوردار است که می‌تواند با همت و تلاش و اعمال صالح و باورهای دینی خود را به مقصد مطلوب برساند. در نتیجه هیچ امر بالفعلی از کمالات اختیاری و ارادی با آفرینش انسان همراه نیست و هرچه هست استعداد و قابلیت است. از این رو آنچه در فطرت به‌عنوان گرایش‌ها و بینش‌ها وجود دارد صرف قابلیت است (رمضانی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۹-۱۱۰).

همچنین از نظر علامه طباطبائی انسان به دلیل بهره‌مندی از اراده و اختیار، دارای مسئولیت می‌شود و از درجهٔ این مسئولیت تکالیفی برای انسان شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، در نگاه انسان‌شناختی اسلامی، انسان موجودی است که به دلیل برخوردارگی از ویژگی عقل و انتخاب آگاهانه، از سایر موجودات متمایز می‌شود و این ویژگی اگرچه انسان را از حقوق اجتماعی برخوردار می‌کند، ولی وظایف و تکالیفی را نیز پیش‌روی انسان قرار می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۱۵۱).

بنابراین علامه معتقد است که به دلیل همین اختیار است که انسان در آخرت در معرض حسابرسی اعمال و نیات قرار می‌گیرد و هر کس مطابق با رفتار و عملکردش، پاداش یا عقاب دریافت می‌کند. خداوند عبادت و اطاعت را وظیفه بندگان و کیفر و پاداش آخروی را نتیجه آن قرار داده است تا انسان در همهٔ افعال و نیاتش این هدف غایی را در نظر گیرد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۵۰).

پس روشن می‌شود که در اندیشه علامه، صرف آزادی و اختیار ارزش تلقی نمی‌شود، بلکه ملاک شرافت و احترام آزادی به آن است در راستای انسانیت و غایت الهی باشد (رمضانی، ۱۳۸۷، ص ۴۴۵) و بهره‌جویی او را افزایش دهد. این بهره‌جویی مراتبی دارد که هرچه قرب انسان به خدا بیشتر باشد، ارزش انسان به مراتب بیشتر خواهد بود (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۲۲۱-۲۲۳). به همین دلیل از نظر علامه هر عملی که با انتخاب صورت گیرد، ارزش نیست و اگر عملی در راستای خلاف مسیر الهی صورت گیرد، نه تنها ارزش نیست، بلکه ضد ارزش است (رمضانی، ۱۳۸۷، ص ۴۴۵).

### ۲-۴. انسان موجودی دارای کرامت و عزت ذاتی

علامه طباطبائی با توجه به آیات قرآن که بر کرامت و عزت آدمی نیز تأکید می‌کند، او را جانشین خداوند در زمین می‌داند که همه چیز در خدمت او قرار گرفته و همهٔ نعمت‌های خداوند در زمین برای او آفریده شده است. ایشان معتقد است که قوه عاقله و ظرفیت علمی وی، از همهٔ مخلوقات برتر است و همهٔ آفریده‌های عالم موظفند در مقابلش سر تعظیم فرود آورند و همهٔ مسخر اویند؛ او نیز مسئول خویشتن و جهان و برخوردار از شرافت و کرامت ذاتی و برتر از سایر آفریدگان، و موجودی است که می‌تواند به فراسوی عالم ماده گام نهد و از عالی‌ترین هدف‌ها و

آرمان‌ها در زندگی برخوردار باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۶۴). به همین دلیل علامه معتقد است که انسان قادر است تا وجود متناهی خودش را به وجود لایناهی خداوند پیوند زند و همچون قطره‌ای در اتصال با دریای وجود خداوند، به کمال حقیقی متصل گردد (همان، ج ۱، ص ۶).

علامه می‌گوید مقصود از کرامت ذاتی آن است که خداوند انسان را به گونه‌ای آفریده که در مقایسه با برخی موجودات دیگر از لحاظ ساختمان وجودی امکانات و مزایای بیشتری دارد و یا ساختار وجودی‌اش دارای امکانات و مزایای بیشتری است. در اصطلاح فلسفی وقتی بین موجودات از جهت مرتبه وجودی تفاوت قائل شویم، برخی موجودات دارای آثار بیشتری هستند (همان، ص ۱۱۳).

همچنین علامه بیان می‌کند که مقصود از کرامت اکتسابی، کمال‌هایی است که انسان در پرتو ایمان و اعمال صالح اختیاری خود به دست می‌آورد. این نوع کرامت، برخاسته از تلاش و ایثار انسان و معیار ارزش‌های انسانی و ملاک تقرب در پیشگاه خداوند است. با این کرامت است که می‌توان واقعاً انسانی را بر انسان دیگری برتری داد (همان، ج ۸، ص ۴۹-۴۸).

از نظر علامه بشر مختار است که قوانین تکوینی و تشریحی را که خداوند برای تکامل روزافزون انسان فرستاده است برگزیند و در مسیر عبودیت قرار گیرد و مسجود ملائکه الهی باشد و می‌تواند از این قوانین سر باز زند و خود را ملعون درگاه خالق نماید. پس ابعاد وجودی انسان به گونه‌ای است که هم می‌تواند او را به مقام انسانیت و قرب حق برساند و هم می‌تواند در پرتگاه حیوانی قرار دهد (خسروپناه، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۵۵۷).

## ۲-۵. فقر وجودی انسان نسبت به پروردگار

از دیدگاه علامه، همه مخلوقات از جمله انسان و تمام فعالیت‌ها و دستاوردهای او، نسبت به خداوند استقلالی ندارند و نیازمند و وابسته به اویند. از سوی دیگر، انسان دارای استعدادها متنوع و قابل رشدی است که می‌تواند آنها را به فعلیت برساند. فعلیت یافتن این استعدادها با اختیار و اراده و بر پایه تفکر، تعقل و سنجش شکل می‌گیرد (خسروپناه، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۵۵۸).

صدرالمثلهین با تقسیم وجود به «واجب‌الوجود» و «ممکن‌الوجود» و با اعتباری دانستن ماهیت و اصالت وجود، امکان فقری یا امکان وجودی را در جایگاه امکان ماهوی می‌نشانند. امکان از نقصان، ربط و فقر وجودی حکایت می‌کند و انسان نیز مانند سایر موجودات خارجی، از این حیث عین وابستگی صرف به واجب‌الوجود است (رامین، ۱۳۸۹، ص ۹). علامه نیز به تبع صدرالمثلهین بر امکان فقری همه ممکنات در ارتباط با واجب تأکید کرده و تمام معلول‌های امکانی را عین‌الربط به علت واجب می‌داند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۶۹-۲۲۶۸).

درباره ارتباط انسان با دیگر موجودات عالم نیز باید گفت که وجود جهان بر وجود انسان تقدم زمانی دارد و برای تحلیل علمی از جایگاه زیستی انسان باید از طبیعت آغاز کرد. ولی برای تبیین کلی جهان، نه تحلیل علمی آن، باید از انسان آغاز کرد و انسان از دیدگاه شناخت و تبیین کلی جهان بر همه ماسواالله مقدم است (صفایی حائری، ۱۳۹۴، ج ۵، ص ۸۲).

## ۲-۶. غایت‌مندی وجود انسان

از نگاه علامه طباطبائی برای انسان یک غایت الهی در نظر گرفته شده که انسان با عبادت و اتصال به پروردگار به آن غایت خواهد رسید، ولی در صورت طغیان و انفصال از خداوند هرگز کمالی که برای انسان در نظر گرفته شده محقق نخواهد شد. پس عبودیت انسان در برابر خداوند، اصلی‌ترین عامل در ارتقای منزلت وی و رسیدن به مقام جانشینی خداوند است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۸۰). از نظر علامه خلافت الهی نشانه عدم تقابل بین محوریت انسان و محوریت خداوند است؛ زیرا محوریت انسان برای موجودات، تابعی از محوریت خداست و لازمه محوریت انسان اتصال به صفات خداوندی و عاملیت به افعال الهی است (همان).

## ۳. تطبیق و مقایسه مبانی انسان‌شناسی اگزیستانسیالیسم خداباور و علامه طباطبائی

از آنچه بیان شد در تطبیق و مقایسه مبانی انسان‌شناسی فلاسفه اگزیستانسیالیسم خداباور و علامه طباطبائی مورد زیر قابل تأمل است:

### ۳-۱. شباهت‌ها

#### ۳-۱-۱. ماهیت بالقوه

از نظر اگزیستانسیالیست‌ها انسان یک واقعیت ناتمام و بالقوه است که می‌تواند به هستی خود شکل دهد. این نظر در آموزه‌های اسلامی و در تفکرات علامه طباطبائی هم وجود دارد؛ ولی در تفکر علامه شکل دادن انسان به هویت و هستی خویش باید براساس اصول عقلانی تنظیم می‌شود که به کمال انسان که همان قرب خداست منتهی شود؛ درحالی که در تفکر اگزیستانسیالیستی، انسان آزاد است که هرچه می‌خواهد بشود و این انتخاب فاقد هر گونه وجه عقلانی است؛

#### ۳-۱-۲. اراده و اختیار

از نظر اگزیستانسیالیست‌ها انسان یک موجود مشخص با ماهیت قطعی که موضوعی برای معرفت‌شناسی باشد نیست؛ بلکه موجودی است که با آزادی کامل خود را می‌آفریند و به خود تعالی می‌بخشد. علامه طباطبائی نیز طبق آموزه‌های اسلامی معتقد است که انسان با آزادی و اختیار می‌تواند خود را به تعالی برساند.

#### ۳-۱-۳. پذیرش مبدأ

در تفکر اگزیستانسیالیسم خداباور از نوعی تعالی یا راز سخن به میان می‌آید و در آموزه‌های اسلامی و عقاید علامه نیز مباحث مربوط به شناخت خداوند به‌عنوان متعالی‌ترین وجود، از مباحث اساسی و زیربنایی محسوب می‌شود.

### ۳-۲. تفاوت‌ها

#### ۳-۲-۱. تفاوت در پذیرش قابلیت شناخت انسان

در تفکر اگزیستانسیالیستی هر انسانی یک نوع منحصره‌فرد است که با دیگر انسان‌ها هیچ وجه اشتراکی ندارد. اما در تفکر اسلامی و علامه طباطبائی، انسان‌ها در عین حال که دارای ویژگی‌های منحصره‌فرد هستند، ولی از نظر فطرت

و قوا و امکانات انسانی که خداوند به آنها داده است مشترک‌اند. در آموزه‌های اسلامی بر حقیقت نفس و روح تأکید شده و آن را امر مجرد و غیرمادی قلمداد می‌کنند. البته در فلسفه صدرایی بدن مرحله نازله نفس تلقی می‌شود که در هنگام مرگ از مادیات تهی می‌شود و تجرد می‌یابد. پس درحالی که ضعف مبانی معرفتی، سبب شده که اگزیستانسیالیست‌ها از تبیین چیستی انسان و پدیده‌های انسانی ناتوان باشند، سیستم دقیق معرفت‌شناسی اسلامی سبب شده که وجود انسان در یک نظم وجودی مورد بررسی قرار گیرد و جایگاه ارزشی وجود انسان به درستی تبیین شود.

### ۲-۲-۳. تفاوت در تبیین مبدأ

در اگزیستانسیالیسم خداپاوار از نوعی تعالی و یا نوعی راز سخن به میان می‌آید، درحالی که هیچ تعریفی از تعالی و چیستی آن ارائه نمی‌شود. در فلسفه اسلامی و در نظرات علامه طباطبائی خداوند دارای اسما و صفاتی است که خود خداوند در قرآن و پیامبر تلاش کرده آن را برای انسان‌ها تشریح کند و این شناخت از اسما و صفات خداوند برای هر انسانی براساس تلاش، مجاهده و تهذیب نفس امکان‌پذیر است و این شناخت بر تمام زندگی و حیات انسان تأثیرگذار است.

### ۳-۲-۳. تفاوت در تبیین جایگاه اراده و اختیار

در فلسفه اگزیستانسیالیسم قدرت و اختیار انسان ارزش ذاتی دارد. اگزیستانسیالیست‌ها اراده خواست و آزادی انسان را مورد ستایش قرار می‌دهند و درحالی که در فلسفه اسلامی و تفکرات علامه قدرت و اختیار انسان ارزش ابزاری دارد و نه ارزش ذاتی.

### ۳-۲-۴. تفاوت در پذیرش کرامت ذاتی برای انسان

از آنجاکه در فلسفه اگزیستانسیالیسم، انسان واقعیت مشخصی ندارد، ارزش ذاتی و تکوینی هم نخواهد داشت و تمام ارزش او صرفاً در توانایی انتخاب او خلاصه می‌شود، درحالی که در تفکرات علامه مقام انسان به لحاظ تکوینی دارای کرامت ذاتی است و به لحاظ ارزشی، هر انسانی به اندازه درجه قرب به پروردگار دارای کرامت و ارزش است.

### ۳-۲-۵. تفاوت در تبیین ماهیت بالقوه برای انسان

در تفکرات اگزیستانسیالیستی انسان دارای ماهیتی بالقوه است که باید در سایه انتخاب‌های آزادانه این ماهیت خویش را فعلیت بخشد. آنها بر شناخت امکانات و قوای انسان تأکید فراوان می‌کنند، ولی معتقدند که شناخت کامل انسان میسر نیست و او را موجودی بالقوه می‌داند که همیشه در حال شدن است. در تفکرات علامه نیز برای انسان قوا و امکاناتی تعریف می‌شود که بر طبق آن انسان خود را تعالی می‌بخشد، اما این به معنای نداشتن هیچ فعلیتی در انسان نیست و طبق فلسفه اسلامی و نظر علامه طباطبائی می‌توان طبق همین فعلیت‌های کنونی در ابعاد دانشی، توانشی و گرایشی، به تبیین چیستی و چگونگی انسان پرداخت.

### ۳-۲-۶. تفاوت در تبیین جایگاه عقل

روش اگزیستانسیالیست‌ها در کشف چیستی انسان، صرفاً با تکیه بر تجربه‌های ذهنی، فردی و روش‌های پدیدارشناسانه است، و روشی کاملاً احساسی و عاطفی است که هیچ وجه عقلانی ندارد، درحالی که در تفکر علامه روش عقل و استدلال منطقی در کنار گزاره‌های دینی، راه‌گشای شناخت، علم بشر و به‌عنوان دلیلی برای انتخاب‌های انسان مورد توجه قرار می‌گیرد.

## نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد روشن می‌شود که اگزیستانسیالیسم خداباور با اینکه تنها هدف فلسفه خویش را پرداختن به مسائل انسان می‌داند، ولی در نهایت هیچ تعریف خاصی از چیستی و هستی انسان ارائه نمی‌دهد و انسان را موجودی بالقوه می‌داند که هیچ شناختی درباره او صورت نمی‌گیرد. اگزیستانسیالیسم با قطع ارتباط انسان با مبدأ و معاد از تبیین جایگاه واقعی انسان باز مانده است. حتی در طیف خداباور هم که به نوعی تعالی اشاره می‌شود، این تعالی امری کاملاً ذهنی و فردی است که هر فردی صرفاً باید آن را در خود و برای خود بپروراند و عملاً هیچ تأثیری و نقشی در تربیت و هدایت انسان به طرف مدارج و مراتب برتر ندارد.

اما علامه طباطبائی به‌عنوان یک فیلسوف اسلامی و تحت آموزه‌های وحیانی برای انسان دو بعد تعریف می‌کند؛ بعد روحانی و بعد جسمانی. حقیقت و هویت حقیقی انسان را به روح می‌داند که حاوی وجوه مشترک فراوانی است. وی معتقد است تعیین حقیقت و هویت حقیقی انسان بدون در نظر گرفتن مبدأ، معاد و غایت انسان غیرممکن است و آموزه‌های دینی در تبیین جایگاه حقیقی انسان نقش اساسی دارد. وی براساس آموزه‌های اسلامی معتقد است که انسان با آزادی و اختیار می‌تواند خود را حقیقتاً به کمال نهایی، تعالی، قرب خدا و اتصال به پروردگار یعنی عالی‌ترین مراتب انسانی برساند. این هویت بخشی از نظر علامه اصول و قواعدی معین دارد و دلخواهی نیست. مطلوبیت و منشأ ارزش کارهای اختیاری انسان از دید علامه در کمال انسان است و چون کمال انسان برای او مطلوب است کارهایی که موجب کمال او می‌شود نیز به‌تبع آن مطلوب خواهند بود.

در آخر باید تأکید کرد که اگرچه در برخی موارد مانند پذیرش ماهیت بالقوه، اراده و اختیار برای انسان در بین نظرات علامه طباطبائی و فلاسفه اگزیستانسیالیسم خداباور، شباهت‌هایی دیده می‌شود، ولی به نظر می‌رسد که در همین شباهت‌ها نیز تفاوت‌های مبنایی عمیقی وجود دارد.

منابع.....

- احمدی، بابک، ۱۳۸۷، *معمای مدرنیته*، تهران، مرکز.
- خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۹۰، *علامه طباطبایی فیلسوف علوم (انسانی - اسلامی)*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- داوری اردکانی، رضا، ۱۳۸۹، *ما و تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- دژاکام، علی، ۱۳۷۷، *تفکر فلسفی غرب از منظر استاد شهید مطهری*، تهران، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر.
- رایسون، دیو و اسکار ذارات، ۱۳۹۱، *کی‌یرکگور(قدم اول)*، ترجمه صالح نجفی، تهران، پردیس دانش.
- زادکریشنان، سروپالی و دیگران، ۱۳۸۲، *تاریخ فلسفه شرق و غرب، تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه جواد یوسفیان، تهران، علمی و فرهنگی.
- رامین، فرح، ۱۳۸۹، «اختیار انسان از منظر صدرا و یاسپرس»، *حکمت و فلسفه*، سال ششم، ش ۲۳، ص ۷-۳۱.
- رجبی، محمود، ۱۳۹۴، *انسان‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- رضائی، رضا، ۱۳۸۷، *آراء اخلاقی علامه طباطبائی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شریعتی سبزواری، محمدباقر، *تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، بوستان کتاب.
- شکرشکن، حسین و دیگران، ۱۳۷۷، *مکتب‌های روانشناسی و نقد آن*، تهران، سمت.
- صدرالمطالین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، تعلیقه سیدمحمدحسین طباطبائی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- صفایی حائری، علی، ۱۳۹۴، *روش نقد، نقد مکتب‌ها: آرمان تکامل، اکزیستانسیالیسم*، قم، لیلۃ‌القدر.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *تشیع در اسلام*، ترجمه هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *علی و فلسفه الهی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- عامری، معصومه، ۱۳۹۲، «انسان‌شناسی در فلسفه اکزیستانسیالیستی مارسل»، *معرفت*، ش ۱۹۰، ص ۱۰۱-۱۱۲.
- کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۳۸۴، *فلسفه معاصر*، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، زوار.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *تاریخ فلسفه*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، علمی و فرهنگی.
- مصباح، مجتبی، ۱۳۹۴، *بنیاد اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۸، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۷، *تاریخ فلسفه غرب*، قم، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
- نوالی، محمد، ۱۳۷۹، *فلسفه‌های اکزیستانسیالیسم و اکزیستانسیالیسم تطبیقی*، تبریز، دانشگاه تبریز.
- یاسپرس، کارل، ۱۳۷۸، *کوره راه خرد*، ترجمه مهید ایرانی طلب، تهران، نشر نی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۲، *فلسفه اکزیستانسیالیسم*، ترجمه لیلا روستایی، تهران، پارسه.
- Crowell, Steven, 2016, "The Existentialism", Edward N.Zalta (ed), *The Stanford Encyclopedia of philosophy*, <http://plato.stanford.edu>.
- Tymieniecka, Anna-Tersa et al, 2006, "Phenomenology and Existentialism", in *The Twentieth century*, New York, Spriger.