

## تحلیل تطبیقی اصالت بشر از دیدگاه مولانا با اندیشه‌های ژان پل سارتر

معصومه صادقی\*

تاریخ دریافت: ۹۶/۵/۲۲

تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۰/۱۴

### چکیده

اصالت بشر یا وجود مسأله‌ای فلسفی است که در طول تاریخ زندگی انسان همواره دغدغه فلاسفه و متفکران غرب و شرق بوده است. اگزیستانسیالیست‌های غربی به‌خصوص سارتر بر ماهیت فرامادی و فرامعنوی انسان تأکید داشته و وجود را بر ماهیت مقدم می‌دارند؛ حال آنکه ماهیت وجودی انسان در عرفان اسلامی به‌خصوص اندیشه و آثار مولوی به ویژه در «غزلیات شمس» دارای دو بعد مادی و معنوی است که ماهیت یا چیستی‌اش بر وجودش تقدم دارد. یافته‌های تحقیق که به روش اسنادی و بررسی توصیفی به دست آمده، بر آن است که تفاوت در تعریف ماهیت انسان نزد سارتر و مولانا موجب شده تا اصالت وجود نزد ایشان متمایز باشد. سارتر با رد الهیات، ماهیت وجودی انسان را نهایتاً اخلاقی می‌داند که با مرگ پایان می‌پذیرد. در مقابل مولوی برای وجود انسان دو ماهیت روحانی و مادی می‌شناسد که با خودآگاهی می‌تواند با گذر از جهان مادی و رسیدن به دنیای معنوی، به ازلیت و ابدیت دست یابد.

**کلیدواژگان:** اصالت بشر، سارتر، مولانا، عرفان، فلسفه.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

\* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد گرمسار، دانشگاه آزاد اسلامی، گرمسار، ایران. Sadeghi2002@yahoo.com

## مقدمه

امروزه همانند مکاتب و آئین‌های قدیم شرق و غرب کم‌تر آئین و فلسفه‌ای وجود دارد که به وجود انسان نپرداخته باشد. بیش‌تر این مباحث بر اساس آثار و اندیشه‌های متفکران بزرگ شکل می‌گیرد و هر تحقیق این موضوع را از منظری خاص مورد مطالعه قرار می‌دهد. بحث از وجود و ماهیت انسان پیش از رنسانس در بین متفکران مسلمان و مسیحی وجود داشته و باور به وجود و ماهیت دو بعدی انسان در بین آن‌ها مشترک بوده است. آن‌ها باور داشته‌اند که گذر از یک ماهیت به ماهیت وجودی دیگر امکانپذیر است (حسن‌زاده، ۱۳۸۹: ۷۶). به عنوان مثال معتقدان به دین مسیح همانند اصحاب کلیسا و یا عرفای اسلامی باور داشتند که انسان می‌تواند آزادانه با تصمیم خود از جهان مادی با سیر و سلوک به عالم بالا گذار کند و ماهیت حیوانی خود را به ماهیت الهی تغییر دهد. این باور با ظهور رنسانس در غرب تغییر کرد و سؤالات و مستندات جدیدی پیرامون بحث وجود انسان مطرح گردید.

بحث اصالت بشر در غرب با مطرح شدن اومانیزم و تردید در الهیات مسیحی شکل گرفت و تا جایی پیش رفت که با رد متافیزیک و الهیات، وجود انسان منشأ و مرجع شناخت بشر گردید و هدف از شناخت طبیعت، شناخت انسان شد. در واقع اومانیزم با مرجع قراردادن انسان، امکان گذار از ماهیت مادی به ماهیت معنوی را مورد تردید قرار داد (هالینگ، ۱۳۸۱: ۲۴۶). بحثی که در فلسفه اگزیستانسیالیسم به اوج خود رسید و ژان پل سارتر با طرح ماهیت فرامادی و فرامعنوی انسان، بحث آزادی و مسئولیت این جهانی وجود انسان را در دگرخواهی و فردگرایی مطرح ساخت. فلسفه اصالت بشر سارتر هم سخن از «هستی» انسان به میان می‌آورد و هم از «بایستی»‌های دنیای انسانی. در واقع سارتر معتقد است وجود انسان آنقدر توانایی دارد که هستی خود را بشناسد و بایدهایی برای خود تعریف و دنبال کند (استراترن، ۱۳۷۹: ۱۲).

در عرفان اسلامی نیز مولانا همانند سارتر در اندیشه خود تلاش دارد تا از هستی و بایستی انسان سخن گوید با این تفاوت که نگرش او الهی است. به نظر مولانا، انسان قائم به ذات خود نیست، بلکه متکی به ذات خداوندی است که در ماهیت الهی و فطری او قرار دارد. لذا انسان در جهان بایستی خویش، باید به سمت الهی شدن حرکت کند و این

سیر و سلوک را تا جایی ادامه دهد که هستی حیوانی خود را الهی سازد (جعفری، ۱۳۷۶: ۱۲۴). با توجه این مباحث مسأله‌ای که در مقاله حاضر مطرح می‌شود آن است که اصالت بشر نزد سارتر و مولانا تا چه میزان امکانپذیر است؟

### پیشینه پژوهش

مختصر مطالعه در مورد پیشینه جایگاه ماهیت و وجود انسان نزد فلاسفه و عرفا نشان می‌دهد که این موضوع از دو منظر الهی و غیرالهی تا کنون مورد بررسی قرار گرفته است؛ چراکه مباحث فلسفی اگزیستانسیالیسم بر سکولاریسم استوار است و استدلال عرفا بر مذهب تکیه دارد. در بین تحقیقات مرتبط با مقاله حاضر که این موضوع را کاویده باشند می‌توان به این موارد اشاره کرد:

کیومرث رحمانی (۱۳۸۹) در مقاله خود با عنوان «خودشکوفایی در اندیشه مولانا و راجرز» جایگاه انسان خودآگاه را نزد این دو به روش مقایسه‌ای بررسی کرده است. به باور رحمانی خودآگاهی انسانی که در فلسفه اصالت بشر راجرز، مبتنی بر اراده آزاد می‌باشد، نزد مولانا بعد از شناخت خداوند توسط انسان صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر مولوی شرط دینداری و راجرز شرط آزادی را عامل خودآگاهی انسان می‌دانند.

صالح حسن زاده (۱۳۸۹) در مقاله خود با عنوان «بحث تطبیقی اگزیستانسیالیسم غربی با اصالت وجود اسلامی» بر این نکته تأکید دارد که بین شناخت فلسفی و دینی تفاوت اساسی وجود دارد. در شناخت فلسفی ابتدا معرفت انسانی تحقق می‌یابد حال آنکه در اندیشه دینی، شناخت وجود خداوند مبنای مطالعه در زمینه اصالت وجود است. به باور نویسنده وجودشناسی در اگزیستانسیالیسم محدود به شناخت مادی است، حال آنکه شناخت مذهبی توان شناخت دنیای مادی و فرامادی را به انسان می‌دهد، لذا بحث اصالت وجود در اندیشه اسلامی کامل‌تر است.

حدیجه هاشمی و جهانگیر مسعودی (۱۳۹۲) در مقاله خود با عنوان انسان‌گرایی در فلسفه اسلامی و غربی تلاش کرده‌اند تا بحث ماهیت و وجود انسان را از منظر دو اندیشه متضاد و رقیب اسلام و غرب مورد بررسی قرار دهند. به باور نویسندگان مقاله تفاوت در چگونگی شناخت به تمایز در تعریف انسان و انسان‌گرایی در فلسفه غربی و اسلامی

منجر می‌شود. در فلسفه غربی مبنای شناخت تنها خرد و تجربه است، حال آنکه در فلسفه اسلامی آموزه‌های دینی نیز نوعی منبع شناخت و شاید مهم‌ترین منبع باشند. به همین دلیل است که انسان‌گرایی بیش‌تر در کلام اسلامی و در غرب در فلسفه الحادی‌گری مطرح می‌شود. ۰۹۳۷۲۲۰۰۲۵۶

به غیر از مقالات بررسی شده می‌توان به دیگر تحقیقات مقایسه‌ای در زمینه وجود انسان اشاره کرد. عبدالله نصری (۱۳۷۱) در کتاب «انسان کامل» از دیدگاه مکاتب مختلف، علی‌اصغر حلبی (۱۳۷۹) در کتاب «انسان در مکاتب غربی و اسلام»؛ قاضی نبی‌بخش (۱۳۸۰) در مقاله «فلسفه وجود در اندیشه ملاصدرا و هایدگر»؛ عبدالله جوادی آملی (۱۳۸۶) در مقاله «انسان در نگاه اسلام و اومانیسم»؛ محمدمهدی شریعت باقری (۱۳۹۱) در مقاله خود با عنوان «تطبیق انسان کامل نزد مولوی و مزلو»؛ مهدی سبحانی‌نژاد (۱۳۹۳) در مقاله «ماهیت انسان از دیدگاه غرب و اسلام» و دیگر تحقیقات همسان سعی کرده‌اند نگاه فلسفه غربی و کلام اسلامی به ماهیت انسان را مورد بررسی قرار دهند، اما آنچه در این تحقیقات کم‌تر به آن توجه شده ماهیت انسان در عرفان اسلامی و مقایسه آن با اگزیستانسیالیسم غربی است؛ موضوعی که مقاله حاضر سعی دارد به آن بپردازد.

## انسان در فلسفه اگزیستانسیالیسم سارتر

### الف: اگزیستانسیالیسم

اگزیستانسیالیسم به معنی وجودگرایی مشتق از واژه لاتین Exist به معنای وجود است. به نظر اگزیستانسیالیسم‌ها در جهان هستی برای همه موجودات جز انسان ماهیتی در نظر گرفته شده است. آنان بر این باورند که خدا یا طبیعت وجود انسان را ساخته است، اما عظمت، زیبایی‌ها، خوبی‌ها و در نهایت همه هویت انسان یا ماهیت او، ساخته خود انسان می‌باشد. انسان عبارت است از صفاتی که ما باید بسازیم. بنابراین وجدان مشترک انسانی که همه آدم‌ها در آن شریک هستند موهوم است و فقط وجود در همه آنان مشترک است. برای اخلاق نمی‌توان ملاکی تعیین کرد و ما ملاک را بعد از عمل می‌سازیم. در واقع هر کس هر عملی را مشروط بر اینکه در آن حسن نیت داشته باشد

انجام دهد؛ صورت عملی اخلاقی انجام داده است (امن‌خانی، ۱۳۹۲: ۱۶-۱۷). از نگاه سارتر، مؤسس این مکتب، انسان در طبیعت ناامید از عنایت خدا، ناامید از اینکه طبیعت سرنوشت او را بسازد، حتی ناامید از انسان! رها شده است (سارتر، ۱۳۸۲: ۱۴).

به نظر منتقدین، اگزیستانسیالیسم به مسائل انسان که «وجودی» نامیده می‌شوند می‌پردازد، مانند معنای زندگی، رنج و مانند آن. اما نباید مباحث قدیس آگوستین یا پاسکال را به دلیل اینکه این مسائل را گاهی بر زبان داشته‌اند، اگزیستانسیالیست نامید. همچنین نباید رمان‌نویسان و شاعرانی را که این مسائل را به شیوه‌ای ادبی یا شاعرانه شکل داده‌اند، فیلسوفان اگزیستانس به شمار آورد. چراکه اساس فلسفه اصالت بشر بر مطلق بودن وجود انسان قرار دارد و مباحثی که خارج از اصالت بشر به انسان پرداخته شده بعدی از وجود انسان را مطرح ساخته است (لافراژ، ۱۳۸۳: ۱۶). لذا باید گفت که مکتب اگزیستانسیالیسم تنها مکتبی است که در تفاسیر مختلف خود انسان را بما هو انسان موجود می‌داند و درباره آن به بحث و نظر می‌پردازد.

اگزیستانسیالیسم گرایش فلسفی تخصصی است که نخست در اندیشه سون کی یرکگارد (۱۸۱۳-۱۸۵۵م) مطرح شد و سپس بعد از جنگ دوم جهانی توسط ژان پل سارتر گسترش یافت. فلسفه اصالت بشر در آموزه‌هایی گسترش یافته است که در جزئیات از یکدیگر جدا هستند و تنها در فلسفه اگزیستانس بودن مشترک‌اند (حسن‌زاده، ۱۳۸۹: ۲) اما در تعریف گفته شده اگزیستانسیالیسم یا مکتب اصالت بشر، مکتبی فلسفی است مبنی بر اینکه انسان موجودی است که وجود او بر ماهیت وی تقدم دارد، بدین معنا که انسان پیش از آنکه جهان اطراف خود را بشناسد، وجود می‌یابد؛ یعنی متوجه وجود خود می‌شود و آنگاه در جهان سر بر می‌کشد و تعریفی از خود ارائه می‌دهد که رسیدنش بدان شناسایی پیش از وجود یافتن او امکان پذیر نبود (نوالی، ۱۳۷۳: ۲۹).

به عبارت دیگر در فلسفه اگزیستانسیالیسم امکان معرفت برای انسان تا پیش از اینکه به دیگران وابسته باشد وجود دارد. چراکه انسان توانا بر شناخت است. این اصل فلسفی اصالت بشر نشان‌دهنده آن است که بنیان‌های اگزیستانسیالیسم بر اساس فردگرایی نهاده شده است. انسان تا قبل از تولد تصویری مستقل از خود نداشته است که بر اساس آن بخواهد زندگی را بشناسد و بیافریند، در چنین شرایطی او در جهان وانهاده شده

است بدون وجود نیرویی برتر که او را هدایت و یاری کند(همان: ۳۱-۳۴). سارتر نیز در این زمینه می‌گوید: «اگر واجب الوجود نباشد لااقل یک موجود هست که در آن وجود مقدّم بر ماهیت انسان است. موجودی که پیش از آنکه تعریف آن به‌وسیله مفهومی ممکن باشد، وجود دارد و این موجود بشر است یا به تعبیر هایدگر، واقعیت بشری» (سارتر، ۱۳۶۱: ۲۳).

بر اساس تعریف سارتر مشاهده می‌شود که اساس فلسفه اگزیستانسیالیسم بر وجود انسان گذاشته شده است. انسان پس از وجود یافتن، خود مسئول سرنوشت خویش می‌شود. به همین دلیل، پیروان مکتب اصالت بشر تلاش می‌کنند تا از طریق پدیدارشناسی (پدیده‌شناسی) به شناخت انسان دست یابند(خدایار، ۱۳۶۷: ۵۳). در این دیدگاه، جهان میدان عمل انسان است و او می‌تواند بر اساس غایت خود آن را تغییر دهد. پس انسان بخشی از حقیقت موجود را انکار می‌کند تا به پایه‌ریزی آنچه دوست دارد پردازد. انسان حقیقت را بر اساس و به وسیله آنچه هست و نیز با فراتر رفتن از آن می‌آفریند. بنابراین حقیقت بر پایه دگرگونی انسان و جهان بنا شده است و انسان با عمل خود بدان جهت می‌دهد و آن را می‌آفریند(محمدی‌فشارکی، ۱۳۹۳: ۱۰۹).

در فلسفه اگزیستانسیالیسم، حقیقت امور جهان همان گونه است که بشر درباره آن‌ها تصمیم می‌گیرد و این به هیچ وجه به معنای گوشه‌گیری و راحت‌طلبی نیست، بلکه به معنای نفی تنهایی انسان است. «گوشه‌گیری و کاهلی روش کسانی است که می‌گویند: آنچه را که من نمی‌توانم انجام دهم، دیگران می‌توانند. اگزیستانسیالیسم درست در نقطه مقابل این فکر قرار دارد؛ زیرا معتقد است که واقعیتی وجود ندارد، جز در عمل»(سارتر، ۱۳۶۱: ۴۷). نتیجه اینکه بنا بر فلسفه اصالت بشر، انسان باید در جهان ملتزم و درگیر شود بی‌آنکه برای این امر، به امیدی نیاز داشته باشد. اصلی که نظریه پردازان این فلسفه بر اساس آن به تئوری پردازی پرداخته‌اند.

### ب: انسان در فلسفه سارتر

ژان پل سارتر(۱۹۰۵-۱۹۸۰م) از لحاظ فکری و نظری به عنوان بنیانگذار اگزیستانسیالیسم شناخته می‌شود. او اندیشه‌های وجودی خود را از هایدگر گرفته و از

هگل و هوسرل نیز تأثیر پذیرفته است. اما سارتر بر خلاف هایدگر، وجود را به زبان ساده و از طریق داستان و نمایشنامه برای عامه مردم تدوین کرد. اساس فلسفه اصالت بشر سارتر در طرد نظریه «امکان و قوه» ارسطو نهفته است (لافراژ، ۱۳۸۳: ۹۵).

سارتر در این باره می‌گوید: «هرچه هست، فعلیت دارد یا در فعل است. در هستنده هیچ گونه امکان یا قوه نه یافت می‌شود و نه می‌تواند یافت شود. درباره هستنده تنها می‌توان گفت که هست؛ که خودش است و آن چیزی است که هست. هستنده هست؛ دارای هستی نیست؛ هستی را به دست نیاورده است. هیچ علت و بنیادی برای وجود هستنده یافت نمی‌شود. ماهیت‌ها را می‌توان توضیح داد، اما وجود را نمی‌توان توضیح داد. از این نتیجه می‌شود که هستی بر ماهیتِ هستنده تقدم دارد. هستنده، «هستی در خود» است؛ آرمیده در خود، متجسم و سفت است نه منفعل یا فاعل، مثبت یا منفی، سلب یا ایجاب. در اینجا هستی دیگری حذف شده است، هستی در خود رابطه‌ای با غیر ندارد» (سارتر، ۱۳۸۲: ۱۱۶).

سارتر بعد از رد نظر ارسطو پیرامون قوه و امکان، تلاش می‌کند تا وجودی متفاوت از ماهیت انسان تعریف کند. او می‌گوید: «علاوه بر هستی در خود، هستی دیگری هم وجود دارد: هستی برای خود یا هستی ویژه انسانی». سارتر هستی انسان را در توان آدمی برای نفی خود امکان‌پذیر می‌داند. «انسان بودن فقط از این راه تحقق می‌یابد که موجود خود را نیست می‌کند» (همان: ۱۱۸). نفی را برابر با عدم در فلسفه هایدگر می‌گیرد، یعنی نمی‌توان گفت که نیستی خود را نیست می‌کند. تنها موجود انسان است که خود را نیست می‌کند و «نیستی می‌تواند چونان «یک کرم» در موجود وجود داشته باشد» (همان: ۲۰۱). سارتر تأکید می‌کند که «نفی، نیستی را بنیاد نمی‌نهد، بلکه بر عکس، نفی، بنیاد خود را در خود موضوع یا شیء دارد؛ یعنی واقعیت‌های منفی، وجود دارند» (همان: ۲۰۵). به عبارت دیگر در نظر سارتر انسان نه تنها نیستی را در خود حمل می‌کند، بلکه خود درست در نیستی قرار دارد.

وجودگرایی یا اصالت بشر سارتر علاوه بر داشتن توان نفی خود، در قضاوت و شناخت حقیقت نیز تواناست. «هستی برای خود انسان، مطلق است یعنی او هستی خود را می‌داند و درباره هستی خود قضاوت می‌کند و خود را می‌شناسد و این هستی برای خود،

حقیقت انسان است که خود را می‌شناسد، اما سنگ یا چوب نمی‌تواند هستی برای خود داشته باشد؛ زیرا هستی خود را نمی‌شناسد و هستی آنان برای دیگری است، این انسان است که هستی او را می‌شناسد» (بلکه‌ام، ۱۳۸۲: ۹۵). به همین دلیل بحث آزادی و مسئولیت فقط برای انسان مطرح می‌شود.

در اندیشه سارتر، آزادی انسان نقشی اساسی دارد. «آزادی همانا هستی ماست. آزادی ضرورت هستی ماست. انسان محکوم به آزادی است. آزادی من مطلق است، اما مرا یارای گریز از مسئولیت نیست؛ چون تعین من به هیچ روی از آن غیر نیست، مسئولیت من در قبال هستی و کردار من منحصرأ بر دوش من است. مسئولیت من به واقع بس عظیم است؛ زیرا راهی را برمی‌گزینیم که برای همگان است» (سارتر، ۱۳۶۱: ۲۰۷). بر این اساس می‌توان گفت که از نظر سارتر وجود انسان دارای هیچ گونه ماهیت معین پیش از وجود نیست، ماهیت او همان آزادی و ضرورت هستی است. یعنی ماهیت انسان نامتعین است. وجود یا هستی نه تنها بر ماهیت پیشی دارد، بلکه ماهیت انسان، اگرستانس اوست. این قرائت از وجود انسان با بحث مباحث وجودی مطرح‌شده در عرفان اسلامی متفاوت است.

### انسان در اندیشه عرفانی مولانا

#### الف: وجود و ماهیت انسان در عرفان اسلامی

وجود و ماهیت انسان در عرفان اسلامی ذیل بحث «انسان کامل» مطرح می‌شود. در واقع عرفان اسلامی انسان را متأثر از مباحث دینی، دارای منشأ الهی و فرامادی می‌داند. در این طرز تفکر انسان ماهیتی است که وجود خود را مشروط به عطیه الهی می‌داند. هرچند تا پیش از ظهور اسلام، بحث انسان کامل در ادبیات دینی بودایی، یهود، زرتشتی و حتی باستانی ایرانی وجود داشته است (نصری، ۱۳۷۶: ۱۱) اما به نظر می‌رسد بحثی که امروزه از انسان کامل در عرفان اسلامی مطرح است برگرفته از آموزه‌های قرآنی است. قرآن جانشینی و حتی وجود انسان را نوعی جعل الهی می‌داند: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾: «کسی که بهترین خلق‌کنندگان است و انسان را از گل آفرید» (سجده/۷) و از انسان کامل با عنوان امام یاد می‌کند: ﴿وَإِذْ ابْتَلَى



ابراهیم‌ره‌به‌بکلمات‌فاتمه‌ن‌قال‌انی‌جاعلک‌للناس‌اماما: «چون ابراهیم را پروردگارش به اموری آزمود و او آن‌ها را به انجام رساند، گفت: تو را پیشوای مردم قرار دهم» (بقره/۳۰).

به غیر از شواهد تاریخی، دینی و قرآنی مشروط بودن ماهیت و وجود انسان به خلقت خداوندی، در مبانی نظری و عملی عرفان اسلامی، انسان ماهیتی است که وجود خود را مشروط به فطرت فرامادی است. به این معنا که فطرت یا نهاد درونی انسان وجود او را تعریف می‌کند. در واقع انسان، در اندیشه عرفانی، دارای منزلتی فرامادی است، زیرا در بین موجودات دنیوی تنها موجودی است که می‌تواند درجات کمال را طی کرده، به بالاترین مراتب آن نایل گردد. این، هم به جنبه معرفتی و هم به جنبه وجودی انسان بازمی‌گردد (رحیمیان، ۱۳۸۳: ۲۹-۳۱). از نگاه معرفتی و فلسفی عرفان اسلامی، انسان تنها موجودی است که به واسطه برخوردارگی از نعمت عقل و خرد، توانایی اندیشیدن دارد و درباره هستی خود و دیگر موجودات به پرسش می‌پردازد [نزدیک به اگزیستانسیالیسم]؛ به بیان دیگر، انسان تنها موجودی است که از میان سایر موجودات سر برآورده و هستی خود و دیگران را مورد پرسش قرار می‌دهد.

اما از جنبه وجودی، انسان تنها موجودی است که ماهیت ثابتی ندارد و وجود و به عبارت دقیق‌تر، کمالات و فضایل او، همواره در تغییر هستند؛ از این رو اصل کمال و فضیلت، اصلی اساسی در نهاد انسان است [متفاوت با اگزیستانسیالیسم]. بنابراین بعد چیستی انسان در عرفان اسلامی همانند اصالت بشر در فلسفه غربی و بعد ماهیتی یا، بایستی آن متفاوت از بحث اصالت بشر در اندیشه غربی است (همان: ۳۵). بنابراین وجود و ماهیت انسان، نشان‌دهنده موقعیت ممتاز او در جهان هستی است تا آنجا که هستی دیگر مخلوقات، طفیل هستی انسان است و تنها انسان است که افتخار خلافت الهی بر روی زمین را دارا می‌باشد. این ادعا بر آن است که وجود و ماهیت مشروط انسان به خلیفه‌الهی را دلیل عظمت وجودی انسان و برتری او نسبت به دیگر موجودات نشان دهد. بحثی که در فلسفه غربی به صرف وجود داشتن انسان بازمی‌گردد.

در عرفان اسلامی، انسان علاوه بر بحث وجودی خود که امانت دار الهی است، از دید معرفتی هم موقعیت ممتازی نسبت به دیگر موجودات دارد؛ یعنی برخوردارگی از موهبت

عقل و اندیشه و سپس دارای قدرت انتخاب و اختیار بودن، است. این ویژگی‌ها به انسان جایگاه متعالی وجود داشتن و پذیرفتن ماهیت الهی بخشیده است که در قبال آن مسئول است (بهاری، ۱۳۶۷: ۴۴). در واقع وجود انسان در عرفان اسلامی حقیقت الهی است که جامع میان همه افراد انسان‌ها بوده، و همان کلیت «انسانیت» است. انسان، حقیقتی است که به تعدد اشخاص و افراد متکثر نمی‌شود. ابر خلاف اگزیستانسیالیسم سارتر [بلکه انسانیت، کل طبیعی است که بر هر یک از اشخاص نوع انسانی صادق بوده و میان این اشخاص و افراد در آن طبیعت، برتری وجود نداشته و طبیعت انسانیت به تعدد اشخاص و افراد، متعدد نمی‌شود (رجبی، ۱۳۷۹: ۸۴)]. نتیجه اینکه وجود انسان در عرفان اسلامی بر خلاف نظر اگزیستانسیالیسم، فرامادی و معنوی نیست. بلکه وجودی توأمان از ماده و معنویت است که به سوی ماوراء الطبیعه یا مادون انسانیت سیر می‌کند. در واقع عرفان اسلامی ماهیت انسان را مؤثر بر وجود انسان می‌داند.

### ب: انسان نزد عرفای اسلامی

خارج از کلیات مطرح شده درباره وجود و ماهیت انسان در عرفان اسلامی، نظر عرفای بزرگ پیرامون ماهیت و وجود انسان نیز قابل تأمل است. در این بین نظر ابن عربی، ابن سینا، مولانا و ملاصدرا قابل تأمل است. از نظر ابن عربی، انسان موجودی در عرض موجودات دیگر نیست، بلکه جامع آن‌هاست: «لما شاء الحق سبحانه من حیث اسمائه الحسنی التي لا يبلغها الاحصاء ان یری اعیانها وان شئت قلت ان یری عینه فی کون جامع... فکان آدم عین جلاء تلك المرأة» (ابن عربی، ۱۴۲۳: ۴۸). از آن روی که انسان کامل مظهر الهی است، عالم به بهترین وجه در آن جمع و خلاصه شده است. به عبارت دیگر، چون انسان کامل جامع همه اسماست، پس همه موجودات را در بر دارد و در کل عالم سریان دارد. از این جهت، انسان را «کون جامع» گویند. در این نگاه، انسان نه فقط نوعی از انواع عالم طبیعت، بلکه عالمی متمایز از دیگر عوالم است.

ابن عربی وجود انسان را نایب حق در زمین و «معلم الملک» در آسمان می‌داند. به نظر ابن عربی انسان کامل‌ترین صورتی است که آفریده شده و مقام او برتر از دیگر خلایق است. در واقع می‌توان گفت بر خلاف اگزیستانسیالیسم غربی وجود انسان، موجودیت

و اصالت خود را وامدار وجودی دیگر است. این تفاوت را می‌تواند در اندیشه کی‌یرکگارد و ابن عربی با هم مقایسه کرد. کگارد وجود انسان را متفاوت از وجود خداوند می‌داند. حال آنکه ابن عربی وجود انسان را مشروط به خواست خداوند می‌شناسد. پس می‌توان گفت بنا بر نظر ابن عربی انسان بالذات وجود ندارد، بلکه وجود و ماهیتی توأمان است که به دیگری وابسته است (همان: ۴۱).

به نظر ابن عربی وجود انسان در مفهوم انسان کامل معنا می‌یابد. «انسان کامل محل همه نقش و نگارهای اسماء الهی و حقایق کونی است. او رحمت بزرگ‌تر حق بر خلق است. انسان کامل روح عالم و عالم جسد اوست. همان‌گونه که روح به وسیله قوای روحانی و جسمانی به تدبیر بدن و تصرف در آن می‌پردازد، انسان کامل نیز به وسیله اسماء الهی که خداوند راز و رمز آن‌ها را به وی آموخته است در عالم دست می‌یازد و همان‌گونه که روح سبب حیات بدن است و چون آن را رها سازد جسد از هر کمالی تهی می‌شود، انسان کامل نیز مایه حیات عالم است و چون او این جهان را ترک کند این عالم تباه و از معنی خالی می‌شود» (همان: ۴۸). بنا بر نظر ابن عربی می‌توان نتیجه گرفت که وجود انسان همانند نظر کی‌یرکگارد مستقل به خود و متفاوت از خداوند نیست، بلکه وابسته و در مرتبه پایین‌تر از خدا و بالاتر از دیگر موجودات است.

در فلسفه اسلامی نیز آرا و اندیشه‌های ابن سینا نسبت به انسان به آراء ابن عربی بسیار نزدیک است تا جایی که ابن سینا از انسان عارف سخن به میان می‌آورد (حیدری، ۱۳۹۰: ۵۱). در حکمت مشاء، انسان یا نفس به صورت اشتراک لفظی هم بر نفوس ارضی (عالم تحت قمر) و هم بر نفوس سماوی (عالم فوق قمر) اطلاق می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۳/۲: ۲۸۹). همچنین به نظر ابن سینا انسان از دو وجود مادی و معنوی برخوردار است که وجود مادی همچون لباسی وجود معنوی را می‌پوشاند. انسان با بدن خود در میان اجتماع و مردم است و مانند مردم زندگی می‌کند، اما او هم‌زمان در ملاً اعلی هم هست. پس دو وجود مستقل و در عین حال بهم وابسته‌اند. «تو گویی بدن ایشان پوششی برای روح مجرد آنان است. روح همان حقیقت عقل و ادراک است. انسان بدن کثیف، لطیف، أَلطَف، لطیف و فالألطف دارد اما در مقام بالاتر ادراک است» (همان: ۲۹۰). بنا بر نظر ابن سینا انسان با همین خواص روحانی، جسمانی و شهوانی و همین

خواسته‌های معنوی و تقاضاهای نفسانی در عالم خیال و واقعیت حضور دارد. «در عالم وهم در عالم وهم است و در عالم عقل که ذو مراتب است در همه مراتب تا به ملاً اعلیٰ حضور دارد». وجود انسان هر عالمی را پر می‌کند [نزدیک به اگزیستانسیالیسم]. به این ترتیب «هیچ عالمی از عوالم متصوره نیست مگر اینکه انسان در آن حضور دارد» (همان: ۲۹۳). تفاوت دیدگاه/بن سینا با اگزیستانسیالیسم در چگونگی موجودیت است. در اندیشه اصالت بشر غربی، انسان‌ها در عرض یکدیگر و بدون وجود موجودی فراتر قرار می‌گیرند و در اندیشه/بن سینا موجودی فراموجودیت انسان به نام خدا وجود دارد که وجود روحانی انسان میل به او دارد. به عبارت دیگر وجود مادی انسان نزد/بن سینا شاید همانند وجود نزد اگزیستانسیالیسم غربی باشد اما به طور قطع وجود روحانی انسان در طول اراده موجودیت خداوندی قرار دارد (حیدری، ۱۳۹۰: ۵۲). نتیجه اینکه ثنویت نظری/بن سینا در مورد انسان با بحث اصالت بشر غربی متفاوت است.

بعد از/بن سینا، عارفی که بحث انسان را در عرفان اسلامی مطرح می‌سازد، مولانا جلال‌الدین بلخی است. مولوی شروع بحث پیرامون وجود و ماهیت انسان را تحت عنوان خودشناسی مطرح می‌سازد. به نظر او هیچ علمی شریف‌تر از علم خودشناسی نیست. مولوی در کتاب «فیه ما فیه» در این زمینه می‌گوید: «...خودی خود را نمی‌داند. همه چیز را با حلت و حرمت حکم می‌کند که این جایز است و آن جایز نیست و این حلال است و یا آن حرام است. خود را نمی‌داند که حلال است یا حرام، جایز است یا ناجایز، پاک است یا ناپاک» (مولوی، ۱۳۹۳: ۴۵) و یا در «مثنوی» می‌گوید:

بهر آن پیغمبر این را شرح ساخت هر که خود بشناخت ایزد را شناخت  
(مولوی، ۱۳۹۲: ۱۲۲۱)

بر این اساس می‌توان گفت که بحث مولوی در مورد انسان، با توان آدمی در شناسایی مطرح می‌شود. به نظر مولوی وجود انسان متشکل از وجود مادی و معنوی است. این وجود مشروط به خلقت خداوند است. وجود روحانی می‌تواند ماهیت انسان را تغییر دهد. وجود روحانی انسان از دو بعد الهی و حیوانی ساخته شده است. لذا موجودیت مادی انسان در تعامل با موجودیت روحانی او می‌تواند ماهیت حیوانی یا الهی برای انسان

بسازد. (رحیم‌نژاد، ۱۳۶۴: ۹۵). مولوی در مورد این نوع از تقسیم‌بندی وجود انسان و ماهیت آن می‌گوید:

وین بشر هم ز امتحان قسمت شدند	آدمی شکلند و سه امت شدند
یک گره مستغرق مطلق شدست	همچو عیسی با ملک ملحق شدست
از ریاضت رسته وز زهد و جهاد	گوییا از آدمی او خود نژاد
نقش آدم لیک معنی جبرئیل	رسته از خشم و هوا و قال و قیل
قسم دیگر با خران ملحق شدند	خشم محض و شهوت مطلق شدند
وصف جبریلی دریشان بود رفت	تنگ بود آن خانه و آن وصف زفت

(مولوی، ۱۳۹۲: ۵۶)

با توجه به این ابیات می‌توان گفت که از نظر مولوی، وجود انسان مشروط به ماهیت او به سه نوع ناقص، متوسط و کامل تقسیم می‌شود. او در مورد موجودیت انسان ناقص در «فیه ما فیه» می‌گوید: «یک صنف دیگر بهایم‌اند که ایشان شهوت محض‌اند، عقل زاجر ندارند، بر ایشان تکلیف نیست...» (مولوی، ۱۳۹۳: ۴۷). نتیجه اینکه از نظر مولوی این نوع از انسان شایستگی موجود بودن و انسان نامیدن را ندارد بلکه همان حیوان است که به شکل انسان می‌باشد. نوع دوم وجود انسانی، آدم متوسط است. مولوی در مورد انسان متوسط باز در «فیه ما فیه» می‌گوید: «بعضی در تنازع مانده‌اند و آن‌ها آن طایفه‌اند که ایشان را در اندرون رنجی و دردی و فغانی پدید می‌آید و به زندگانی خویش راضی نیستند. این‌ها مؤمنان‌اند. اولیاء منتظر ایشان‌اند که مؤمنان را در منزل خود رسانند و چون خود کنند و شیاطین نیز منتظرند که او را به اسفل السافلین سوی خود کشند. آدمی مسکین که مرکب است از عقل و شهوت، نیمش فریشته و نیمش حیوان، نیمش مار است و نیمش ماهی. ماهیش سوی آب می‌کشانند و مارش سوی خاک در کشمکش و جنگ است» (همان: ۴۹).

نوع سوم انسان، که از نظر مولوی شایسته وجود داشتن و انسان نامیدن است، انسان کامل است. در واقع مولوی در تقسیم‌بندی وجود انسان به انواع ناقص، متوسط و کامل تلاش می‌کند، مطلقیت وجود خیر و شر در اندیشه/بن‌عربی و توأمانی انسان مادی و روحانی را در اندیشه/بن‌سینا تکمیل نماید. به همین دلیل او بحث انسان کامل را که در

عرفان اسلامی به عنوان موجودیت یا اصالت انسان مطرح است تشریح و تفسیر می‌نماید. به نظر او در «فیه ما فیه»: «بعضی ملایک‌اند که ایشان عقل محض‌اند. طاعت و بندگی و ذکر ایشان را طبع است و غذاست و به آن خریش و حیات است. چنانکه ماهی در آب زندگی او از آب است و بستر و بالین او آب است. آن در حق او تکلیف نیست چون از شهوت مجرد است و پاک است. پس چه مینت اگر او شهوت نراند یا آرزوی هوا و نفس نکند؟ چون از این‌ها پاک است و او را هیچ مجاهده نیست و اگر تاعط کند آن را به حساب تاعط نگیرند چون طبعش آن است و بی آن نتوان بودن. آنان متابعت عقل چندان کردند که به کلی ملک گشتند و نور محض گشتند» (همان: ۵۱).

نتیجه اینکه به نظر مولانا وجود انسان به اختیاری است که در نهاد او قرار دارد و ماهیت انسان را تعیین می‌کند. به عبارت دیگر مولوی همانند دیگر عرفای اسلامی وجود داشتن انسان را مشروط به خواست خداوند می‌داند که در لحظه خلقت با اختیار خود به سوی حیوانیت یا انسانیت حرکت می‌کند. این وجود برای همگان یکسان است، اما آزادی انتخاب راه، بایدهای ماهیتی او را تعیین می‌کند. این نظر مولوی به نظر سارتر در مورد اصالت بشر نزدیک است، با این تفاوت که منشأ وجود داشتن هر دو متفاوت و در تضاد جدی با یکدیگر است. تحلیل آراء سارتر و مولوی در این زمینه، نتیجه را روشن می‌سازد.

### تحلیل و بررسی

با بررسی مباحث مطرح‌شده نسبت به وجود یا اصالت بشر نزد فلسفه اگزیستانسیالیسم و عرفان اسلامی و همچنین مقایسه اندیشه‌های سارتر و مولانا می‌توان گفت:

۱- دیدگاه سارتر و مولانا درباره جهان بایکدیگر متفاوت است. سارتر با تکیه بر مکتب اومانیستی غرب جهان مادی را فقط شناسایی می‌کند و در ارزش‌گذاری خود برای آن معتقد است که جهان پیرامون زمانی ارزشمند است که توسط انسان مورد شناسایی قرار گرفته و در خدمت انسان باشد. جهان غیرعقلانی و غیر منطقی و خارج از وجود انسانی است. «دنیا فاقد جنبه عقلانی و منطقی است، دلیل قانع‌کننده‌ای که وجود موجودات را توجیه کند، در میان نیست. آنچه دانشمندان، فلاسفه و ارباب ادیان درباره جهان

می‌گویند یا ارائه می‌دهند جز تصویر تحریف‌شده چیز دیگری نیست» (سارتر، ۱۳۸۲: ۲۴). به نظر می‌رسد منظور سارتر از جهان غیرمنطقی درک اصول و مبادی عالی جهان هستی و رای درک انسانی است که با عقل و منطق انسانی همخوانی ندارد. به عبارت دیگر سارتر با رد نظم حاکم بر جهان طبیعی وجود دنیای فرامادی و الهی را طرد می‌کند، ایده‌ای که نزد مولوی تفسیر دیگری دارد.

مولوی نیز همانند دیگر عرفا و معتقدین اسلامی بر این باور است که جهان مخلوق خداوند، دارای نظم و در خدمت انسان برای رسیدن به وجود انسان کامل است که نتیجه آن شناخت خداوند می‌باشد.

همچو کتابی است جهان جمع احکام نهان      جان تو سردفتر آن فهم کن این مسئله را  
شاد همی باش و ترش آب بگردان و خمش      باز کن از گردن خر مشغله زنگله را  
(مولوی، ۱۳۹۲: غزل ۴۰)

به عبارت دیگر مولوی طبیعت و جهان را دارای دو بعد مادی و معنوی می‌داند که همانند کتابی جامع در خدمت انسان برای شناخت جهان و خالق طبیعت می‌باشد.

سایه نوری تو و ما جمله جهان سایه تو      نور کی دیدست که او باشد از سایه جدا  
گاه بود پهلوی او گاه شود محو در او      پهلوی او هست خدا محو در او هست لقا  
سایه زده دست طلب سخت در آن نور عجب      تا چو بکاهد بکشد نور خدایش به خدا  
شرح جدایی و درآمیختگی سایه و نور      لا یتناهی و لئن جئت بضعف مددا  
(همان: غزل ۴۱)

این نتیجه‌گیری مولانا از وجود دنیای بیرون از انسان، بحث اعتقاد به خدا و قانونمند بودن همه موجودات را مطرح می‌سازد که با نظر سارتر در این زمینه متفاوت است.

۲- سارتر و مولانا در موضوع موجودیت خداوند با یکدیگر تفاوت نظر دارند. به باور سارتر خدا یا وجود آفریننده و نظم‌بخش و حسابگر متفاوت از وجود انسان و جهان مادی وجود ندارد. سارتر در این زمینه می‌گوید: «اعتقاد به وجود خدا توأم با تناقض است. از یک طرف گفته می‌شود: خدا موجودی کامل است، وقتی خدا موجودی کامل شد و صورتی معین پذیرفت، فاقد اراده و اختیار است. از طرف دیگر گفته می‌شود: خدا آزاد و صاحب اراده است. به عبارت دیگر گفته می‌شود: همه چیز در سایه اراده خدا تحقق پیدا

کرده و از پیش مقدر شده است و در عین حال پیدایش چیزهای تازه نیز ممکن تلقی می‌شود. بنابراین اعتقاد، وجود خدا قابل توجیه نیست» (سارتر، ۱۳۸۲: ۳۹).

نتیجه اینکه خداوند نمی‌تواند وجود داشته باشد چراکه در صورت موجود بودن و قابل شناسایی بودن یا ناقص است که نیاز به شناخت دارد که با ذات آن در تناقض است یا کامل است که در صورت کمال اختیار و اراده از او سلب می‌شود. این ادعای سارتر با نظر مولوی در مورد وجود خدا متضاد است.

به نظر مولوی خداوند وجود دارد و انسان تنها می‌توان یک بعد از وجود نامتناهی او را بشناسد. وجود خداوند برای وجود داشتن جهان و انسان لازم و حتمی است و نمی‌توان تصور این دو را بدون وجود خداوندی متصور شد:

کار تو داری صنما قدر تو باری صنما	ما همه پابسته تو شیر شکاری صنما
دلبر بی‌کینه ما شمع دل سینه ما	در دو جهان در دوسرا کار تو داری صنما
ذره به ذره بر تو سجده کنان بر تو	چاکر و یاری گر تو آه چه یاری صنما
هر نفسی تشنه ترم بسته جوع البقرم	گفت که دریا بخوری گفتم کری صنما
هر کی ز تو نیست جدا هیچ نمیرد به خدا	آنکه اگر مرگ بود پیش تو باری صنما

(مولوی، ۱۳۹۲: غزل ۳۴)

مولوی در این ابیات علاوه بر آنکه می‌پذیرد خداوند وجود دارد مدعی است که ذره ذره جهان هستی که انسان نیز جزئی از آن است ملزم به عبادت و سجده در برابر وجود خداوند است. در غزلی دیگر مولوی آفرینش را همیشگی می‌داند و انسان می‌تواند این آفرینش را با بازگشت به فطرت خود بازشناسد.

به عبارت دیگر مولوی معتقد است، وجود انسان زمانی اهمیت دارد که باور کند وجودش نشانی بر خالق بودن خداوند است:

هم بزن بر صافیان آن درد دردانگیز را	هم بخور با صوفیان پالوده بی‌دود را
می‌میاور زان بیلور که می‌از وی جوش کرد	آنک جوشش در وجود آورد هر موجود را
زان می‌کلندر جبل انداخت صد رقص الجمل	زان می‌کو روشنی بخشد دل مردود را
هر صباحی عید داریم از تو خاصه این صبح	کز کرم بر می‌فشانی باده موعود را

(همان: غزل ۱۳۴)



این ادعای مولوی در بحث مشروط بودن وجود و ماهیت انسان به شناخت خداوند، تفاوت دیگر در مسأله اصالت بشر را با سارتر در اندیشه او مطرح می‌سازد و آن چستی وجود می‌باشد.

۳- سومین بحث وجودی بین اندیشه سارتر و مولوی در بحث چگونگی وجود داشتن انسان مطرح می‌شود. به باور سارتر ماهیت وجودی انسان به خود او وابسته است و عامل دیگری در آن مؤثر نیست. او می‌گوید: «موجودات به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول موجوداتی هستند که از هستی در خود برخوردار می‌باشند، اشیاء جزء این دسته قرار دارند. هر شیئی همان است که هست و صورتی دارد و از این جهت کامل است و به عبارت دیگر فعلیت پیدا کرده و آنچه باید بشود، شده است. دسته دوم، افراد انسان هستند که از هستی برای خود برخوردار می‌باشند. انسان صورتی خاص ندارد و به منزله استعداد محض است و در سایه انتخاب و اراده فرد ممکن است صورت‌های گوناگون بپذیرد. ماهیت انسان محصول اراده و انتخاب خود اوست. انسان موجودی است که تحقق پیدا می‌کند، پیش از آنکه بتوان که ماهیت او را شناخت و تعریف کرد» (سارتر، ۱۳۸۲: ۳۶). مطابق این نظر سارتر انسان استعدادی است که از امکان موجودیت یافتن در کنار دیگر موجودات برخوردار است. اما این موجود، زمانی که هستی‌اش برای خود او اهمیت داشته باشد شایسته اصالت داشتن است. این وجود خود می‌تواند ماهیت خویش را به اختیار تعیین کند.

اما در مقابل مولوی به وجود جبری انسان معتقد است. به باور مولوی همانند دیگر عرفا و معتقدین مذهبی، وجود انسان مشروط به خلق شدن از طرف خداوند است. لذا ماهیت وجودی انسان در تفکر عرفانی که وجود انسان را حاصل عشق خداوند می‌داند با دیدگاه سارتر که به استعداد مستقل انسان برای وجود داشتن اعتقاد دارد متضاد و متفاوت است.

امروز چرخ را ز مه ما تحیر است	خورشید را ز غیرت رویش تغییر است
صبح وجود را به جز این آفتاب نیست	بر ذره ذره وحدت حسنش مقرر است
اما بدان سبب که به هر شام و هر صبح	اشکال نو نماید گویی که دیگر است
اشکال نو به نو چو مناقض نمایند	اندر مناقضات خلافی مستری است

در تو چو جنگ باشد گویی دولشکر است      در تو چو جنگ نبود دانی که لشکر یست  
(مولوی، ۱۳۹۲: غزل ۴۵۸)

به نظر مولانا انسان حاصل عشق خداوند به خلق کردن است، پس او نیز باید همانند  
دیگر آفریدگان شکرگزار این هستی و وجود باشد:

بین که لولاک ما خلقت چه گفت      کان عشق است احمد مختار  
مدتی گرد عاشقی گردیم      چند گردیم گرد این مردار  
چشم کو تا که جانها بیند      سر برون کرده از در و دیوار  
در و دیوار نکته گویان اند      آتش و خاک و آب قصه گزار  
چون ترازو و چون گز و چو محک      بی زبان اند و قاضی بازار  
(مولوی، ۱۳۹۲: ۱۱۵۸)

نتیجه بحث اینکه مولوی و سارتر گرچه در مورد چگونگی ماهیت انسان بعد از  
موجود بودن، به آزادی انسان باور دارند، اما هر دو در مورد وجود با یکدیگر تضادهای  
فکری اساسی دارند. سارتر بر خلاف مولوی وجود خداوند را نمی پذیرد و معتقد است که  
جهان وجودی تصادفی است که با شناخت انسان موجودیت می یابد. استعداد وجود  
داشتن انسان مستقل از هر موجودی دیگر است، لذا انسان می تواند بعد از موجودیت  
یافتن آزادانه مسئولیت رفتار و عملکرد خود را بپذیرد. حال آنکه مولوی بحث وجود را با  
اثبات خدا شروع می کند و موجودیت جهان طبیعی و انسان را به اراده خدا مشروط  
می سازد. انسان دارای آزادی انتخاب است و دو بعد روحی و معنوی را دارا می باشد. این  
آزادی انسان با انتخاب راه در سه وجود ناقص، متوسط و کامل، به انسان موجودیت  
می بخشد.

### نتیجه بحث

یافته های تحقیق نشان می دهد که دیدگاه سارتر و مولوی در بحث اصالت بشر و  
بعضی دیگر از مباحث وجودی با یکدیگر متفاوت است. لذا در بررسی خود به این نتیجه  
رسید که تفاوتی که تفکرات مولانا درباره انسان با فلسفه اگزیستانسیالیسم سارتر دارد،  
همان است که تا کنون در مسائل فلسفی شرق با غرب از قرن ۱۹ به بعد با گسترش

فلسفه اگزیستانسیالیسم مطرح شده است. در این راستا می‌توان گفت اندیشه عرفانی مولانا که هم‌اکنون بر فرهنگ ایرانی حاکم است می‌کوشد انسان را با ابعاد طبیعی و ماورای طبیعی مورد مطالعه و بررسی قرار بدهد، در حالی که متفکران اگزیستانسیالیسم غرب متأثر از سارتر معمولاً انسان را با ابعاد طبیعی و عینی مطالعه نموده و بر جنبه‌های تجربی انسان تأکید دارند. در اگزیستانسیالیسم سارتر، اصالت فرد معلول شناخت درباره فرد است، در صورتی که فرد از دیدگاه مولانا، فرعی از اصالت وجود خداوند می‌باشد. توضیح اینکه اصالت بشر مشروط مولانا با نظر به عظمت و نیروهای گوناگونی که در انسان سراغ دارد، چه در قلمرو فردی و چه قلمرو اجتماعی، فرعی از اصالت مطلق خداوند است، بحثی که در مبادی فلسفه اگزیستانسیالیسم رد شده است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## کتابنامه

- ابن سینا. ۱۴۰۳ق، **الاشارات والتنبیهات**، شرح نصیرالدین طوسی، شرح الشرح قطب‌الدین رازی، قم: انتشارات بلاغت.
- ابن عربی، محی‌الدین. ۱۴۲۳ق، **فصوص الحکم**، تعلیقات لابلوالعلاء عفیفی، بیروت: دار الکتب العربی. استراترن، پُل. ۱۳۷۹ش، **آشنایی با سارتر**، ترجمه زهرا آرین، تهران: نشر مرکز.
- امن‌خانی، عیسی. ۱۳۹۲ش، **اگزیتانسیالیسم ادبی**، چاپ اول، تهران: علمی فرهنگی.
- بلخی، مولانا جلال‌الدین. ۱۳۹۲ش، **غزلیات شمس**، تفسیر محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- بلخی، مولانا جلال‌الدین. ۱۳۹۲ش، **مثنوی معنوی**، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی فرهنگی.
- بلخی، مولانا جلال‌الدین. ۱۳۹۳ش، **فیه ما فیه**، تهران: معین.
- بلکهام، هرولدجان. ۱۳۸۲ش، **شش متفکر اگزیتانسیالیست**، ترجمه محسن حکیمی، تهران: مرکز. بهاری، شهریار. ۱۳۶۷ش، **انسان شناسی نظری**، تهران: نشر دلیل ما.
- جعفری، محمدتقی. ۱۳۷۶ش، **مولوی و جهان بینی در مکتب‌های شرق و غرب**، تهران: بعثت. خدایار، امیرناصر. ۱۳۶۷ش، **ژان پل سارتر**، تهران: شرکت سهامی چاپ فرهنگ ایران.
- رجبی، محمود. ۱۳۷۹ش، **انسان شناسی**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
- رحیم‌نژاد، سلیم. ۱۳۶۴ش، **حدود آزادی انسان از دیدگاه مولوی (جبر و اختیار)**، تهران: انتشارات طهوری.
- رحیمیان، سعید. ۱۳۸۳ش، **مبانی عرفان نظری**، تهران: سمت.
- سارتر، ژان پل. ۱۳۶۱ش، **اگزیتانسیالیسم و اصالت بشر**، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران: مروارید.
- سارتر، ژان پل. ۱۳۸۲ش، **هستی و نیستی**، ترجمه عنایت‌الله شکیباپور، تهران: دنیای کتاب.
- لافاژ، رنه. ۱۳۸۳ش، **اصول فلسفه اگزیتانسیالیسم**، ترجمه احمد پزشک‌پور، تهران: شهریار.
- نصری، عبدالله. ۱۳۷۶ش، **سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب**، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.
- نوالی، محمود. ۱۳۷۳ش، **فلسفه‌های اگزیتانسیالیسم و اگزیتانسیالیسم تطبیقی**، تبریز: دانشگاه تبریز.
- هالینگ، دیل. ۱۳۸۱ش، **تاریخ فلسفه غرب**، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: ققنوس.

## مقالات

- حسن‌زاده، صالح. ۱۳۸۹ش، «**بحث تطبیقی اگزیتانسیالیسم غربی و اصالت وجود در فلسفه اسلامی**»، خردنامه صدرا، ش ۴۴، صص ۶۰-۷۴.

حیدری چناری، یوسف. ۱۳۹۰ش، «انسان‌شناسی واحد در فلسفه و عرفان ابن سینا»، پژوهش‌های اعتقادی و کلامی، ش ۱، دوره ۳، صص ۵۳-۷۹.  
محمدی فشارکی، محسن. ۱۳۹۳ش، «تحلیل داستان گدای ساعدی بر اساس اصول مکتب اگزیستانسیالیسم»، فصلنامه متن‌پژوهی، دوره ۱۸، شماره ۶، صص ۱۰۵-۱۲۴.

### **Bibliography**

- Ibn Sina. (1403BC). Et Isharat Altnbyhat. Magis Nasir. Quod al-Din Alshrh Qutb Rasis. Qom: Blaghh publications.
- Ibn-Arabica, Mohiuddin. (1423). Hekam. Afifi Abul suspensionis. Editio octava. Beryti, Daralktab al.
- Strathairn, Pauli. (1392) Introductio in Sartre. Suspendisse Zahra translatione. Tehran: Press Centre.
- Amnkhany, Iesu. (1383). Literary existencialismi. Primum Ed. Tehran, scientifica et culturae.
- Blk Cham Hrvldjan. (1382). Shesh existentialist amicitie. Mohsen Hakimi translatione. Tehran: Centrum est.
- Balkhi, Rumi Jaldyn. (1392). Masnavi. Forouzanfar Bdy-Alzman disciplinam. Tehran, scientifica et culturae.
- Balkhi, Rumi Jaldyn. VII. (1392). Uana 'Accomodatae. Imperatorem Machometum Reza Shafiee interpretatio. Tehran: Disputatio.
- Balkhi, Rumi Jaldyn. VIII. (1393). Ma-fih Fierro. Tehran: tradidit 8.
- vere, Shahryar. (1367). Theoretical anthropologia. Tehran: De publicatione nobis.
- Apium prout stylus. (1376). Romans Rumi scholarum in Oriente et Occidente. Tehran: missionem.
- Hsn-Zadh Saleh. (1389). Disputatio discussion of Western Roman existencialismi et receptum in philosophia. Kheradnameh Sadra. No. 44, p. 60-74.
- Árborem sycómorum Heydari 12 Rev. (1390). «Science of Ibn in philosophia et mystica." Totius Doctrinalis Controversiae-theologicorum annum. I SB. Volumen III. , Pp. 53. LXXIX.
- Khudayar, Amyrnasr. (1367). Jean-Paul Sartre. Tehran: Iran culturae editis Corporation.
- Rajabi Mahmoud. (1379). Anthropologia. Qom, Imam Khomeini Institutio et Research Institute (RA).
- Rhym-Nzhad: Salim. (1364). De fiduciam Rumi (Jbrvakhtyar). Tehran: Tahoori.
- RAHIMIAN, dixi. (1383). Mystica fundamenta montium. Tehran latus.
- Aquinas, Saint-Paul. (1382). Ens et nihil. Nayt-Allh Shkybapvr translatione. Tehran: libri mundi.
- Aquinas, Saint-Paul. Existencialismi et humanistica. Mostafa Rahimi translatione. Tehran: dissectum.

Lafrazh, Marcus Tullius. (1383). De philosophia ex existentialismi. Translata ab Ahmad Pezeshkpour. Shahriar Tehran.

Fesharaki imperatorem Machometum, Mohsen. (1393). «Exsistentialismi Saeedi mendicus fabula fundatur in principiis." Journal Mtn-Pzhvhy18.( 60). Paginae105-124

Macquarie, Johannem (1376), Martin Heidegger, translatione Mhmduydhnyy Kashani, Tehran: Gross

Nasri, Abdullah. (1376). Plena humanus perspective a facie scholarum. Tehran Allameh Tabatabaei scriptor University.

Nawal Mahmoud. (1373). Disputatio philosophiae existentialismi existientiae. Tabriz University, Tabriz.

Halyng, Date. (1381). West historia et philosophia. A. Azarang translatione. Tehran: Phoenix.

