

## بررسی تطبیقی تعریف انسان در مکتب اسلام از دیدگاه شهید مطهری و مکتب اگزیستانسیالیسم بر مبنای اندیشه ژان پل سارتر

حسام‌الدین خلعتبری<sup>۱</sup>، الهام اوستادی<sup>۲</sup>

### چکیده

**هدف:** هدف این نوشتار، تحلیل و مقایسه تعریف انسان از دیدگاه ژان پل سارتر و استاد مطهری بود. **روش:** اطلاعات این پژوهش بنیادی به روش کتابخانه‌ای گردآوری و به شیوه توصیفی - تحلیلی پردازش شده است. **یافته‌ها:** ژان پل سارتر ضمن مخالفت با تعریف سنتی از انسان، با نگرشی متمایز به هستی انسان نسبت به موجودات دیگر، با بنیان نهادن اصل تقدم وجود بر ماهیت، طبیعت کلی و ازلی برای انسان را نفی و آن را موجودی «در حال شدن» معرفی کرده است. استاد مطهری انسان را موجودی دو بعدی و واجد سرشت و فطرت الهی تعریف کرده که قانون خلقت در پرتو آزادی و اختیار، قلم ترسیم سرنوشت را به دست خود او داده است. موجودی بالقوه که حسیض حیوانیت و تعالی انسانیت، دو سوی ماهیت بالفعل او را تشکیل داده و دسترسی به هر یک، مرهون تصمیماتی است که فرد در زندگی خویش اتخاذ می‌کند. **نتیجه:** در اثنای تحلیل دو رویکرد، محرز شد که با وجود اشتراکات بین دو دیدگاه، همچون: تعریف انسان به شدن و تکیه بر عمل و تأکید بر اصل سازندگی، وجوه تمایزی همچون: نفی طبیعت مشترک بشری، نفی واجب‌الوجود و... نیز مشهود است. تعریف اگزیستانسیالیسمی سارتر شاید نوعی تعالی در بر داشته باشد، اما به اومانیزم می‌انجامد؛ در حالی که آنچه استاد مطهری با تکیه بر آموزه‌های وحیانی ارائه کرده، به طریق اعتدال نزدیک‌تر و از افراط و تفریط در امان است. از این رو، مشخص شد آنچه از عقل متصل به وحی برخاسته است، ارجح و در بر دارنده تمام جنبه‌های انسانی و به طریق سعادت نزدیک‌تر است.

**واژگان کلیدی:** مطهری، سارتر، تعریف انسان، انسان‌شناسی.

◇ تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۵

۱. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول). نشانی: تهران؛ میدان المپیک، دانشگاه علامه طباطبایی. نمابر: ۴۸۳۹۰۰۰۰ / khalat.hesam@gmail.com  
۲. دکترای علوم قرآن و حدیث؛ استادیار دانشگاه الزهرا و دانشگاه علامه طباطبایی. ostadi1998@gmail.com

### الف) مقدمه

توجه به تعریف انسان در هر مکتب و اندیشه‌ای، به عنوان عنصر زیربنایی و بنیادین که ترسیم‌کننده غایت نهایی است، ضروری به نظر می‌رسد. از سوی دیگر، با توجه به حضور گسترده تفکر اگزیستانسیالیستی در بین نواندیشان معاصر و اقبال جوانان به اندیشه‌های سارتر، تحقیق در این موضوع ضرورت بیشتری می‌یابد؛ امری که با مرور و تأمل بر آثار هنری و ادبیات نوشتاری و ادبیات نمایشی، اعم از داستانها و نمایشنامه‌ها و کتب روان‌شناسی و فیلم و تئاتر، به خصوص در دهه‌های اخیر مشهود است.

به اذعان اهل فن؛ دکتر شریعتی، دکتر خانلری و جلال آل احمد- در نیمه میانی زندگی- تحت تأثیر فلسفه اگزیستانسیالیسم، به خصوص سارتر بوده‌اند (حسین پور و امن خواه، ۱۳۸۶: ۲۷-۲۰). وجود درون‌مایه‌های اصلی اندیشه اگزیستانسیالیسم، مانند آزادی و دلهره در شعر سیمرخ از دکتر خانلری، تکرار و پوچی در شعر سیزیف از دکتر شفیعی کدکنی و انسان‌مداری و مرگ‌اندیشی در اشعار شاملو، همه نشان از رسوخ تفکر اگزیستانس در جامعه ایرانی دارد. ترجمه آثاری از سارتر توسط صادق هدایت و خلق داستانهایی چون سگ ولگرد (۱۳۲۱) نشان از تعلق خاطر او به این اندیشه دارد (میرعابدینی، ۱۳۸۰: ۲۰۱-۲۰۰). آثار صادق چوبک، به خصوص داستان «انتری که لوتی‌اش مرده بود»، همراه دو داستان دیگر و یک نمایشنامه که به تشویق صادق هدایت نگاشت و همگی مملو از درون‌مایه‌های اگزیستانسیالیسمی است (خجسته و فسائی، ۱۳۹۴: ۲۰۵-۱۷۹)، گواهی دیگر بر این ادعاست.

در مقابل، پرداختن به اندیشه‌ای که برخاسته از مکتبی و حیانی باشد و مجدانه مباحث انسان‌شناسی را نشئت گرفته از علم الهی مطرح کند، به نظر امری شایسته است. از این رو، نوشتار حاضر بر آن است تا ضمن ارائه تعریف انسان از منظر سارتر (برگرفته از اندیشه اگزیستانسیالیسم) و تعریفی که استاد شهید مرتضی مطهری، اسلام‌شناس و متفکر اسلامی، نشئت گرفته از مکتب اسلام ارائه کرده است، بستری برای مقایسه دو اندیشه فراهم آورد تا از این رهگذر، زمینه قضاوت صحیح و منصفانه را مهیا سازد.

### ب) مفهوم‌شناسی

لغت‌شناسان گفته‌اند که اصل کلمه انسان، «انسیان» است؛ زیرا در زبان عربی، مصغر آن «انیسیان» است و واژه «انسیان»، یا از ریشه «انس» بر وزن «فعلیان» بوده یا از ریشه «نسیان» بر وزن «افعلان» است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۹۴). در وجه تسمیه انسان به این نام گفته شده است چون انسان با خدای خود عهدی بست و فراموش کرد، به این نام نامیده شد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج

۶: ۱۱) یا اینکه به سبب زیادی اُنس او، چنین نام گرفت؛ زیرا آفرینش او به گونه‌ای است که قوام زندگی‌اش به اُنس با انسانهای دیگر است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۹۴)

اگزیستانسیالیسم<sup>۱</sup> در لغت به معنای فلسفه هستی‌گرایی (وجودگرایی) و برگرفته از واژه اگزیستانس<sup>۲</sup> به معنای بودن، وجود، هستی و موجودیت است (آریان‌پور، ۱۳۷۸: ۴۸۴). واقعیت آن است که ارائه تعریفی اصطلاحی با وجود تشبُّت آرای فیلسوفان اگزیستانس، بسیار دشوار است؛ زیرا اصطلاح اگزیستانسیالیسم بر خلاف دیگر ایسم‌ها، به مشرب فکری واحدی اشاره ندارد. فیلسوفان اگزیستانسیالیست در پاسخ به مسائل وجودی متفق‌القول نیستند و یک نظام فلسفی از آرا و نظرات مجموع این فیلسوفان به دست نمی‌آید. شاید بهتر باشد که گفته شود اصولاً اگزیستانسیالیسم عنوانی برای یک مکتب نیست؛ زیرا وقتی می‌توان عبارت «مکتب فلسفی» را به کار برد که لااقل طرفداران آن در ده مسئله وفاق داشته باشند، در حالی که فیلسوفان اگزیستانسیالیست در جواب به هیچ مسئله‌ای با هم وفاق ندارند. آنچه سبب نامگذاری آنها به این وصف می‌شود، چیزی جز وفاق آنها بر نوع پرسش نیست. البته با دقت نظر می‌توان در ناحیه پاسخها نیز موافقتهایی را در بین آنان یافت؛ برای مثال، در باب اینکه بزرگ‌ترین ارزش انسانی چیست، می‌توان گفت تقریباً همگی آنان بر این پاسخ متفق‌اند که بزرگ‌ترین ارزش انسان، آزادی است. مسئله تفرّد انسانی، تقدّم وجود بر ماهیت، گراف بودن جهان، وجود اوضاع و احوال مرزی و نحوه ارتباط و ابلاغ پیام که عمدتاً به دور از مباحث پیچیده فلسفی و بلکه در غالب داستان و نمایشنامه است، از دیگر ویژگی‌های مشترک بین متفکران این مکتب است. (ملکیان، ۱۳۷۷، ج ۴: ۲۴-۲۲)

دایره‌المعارف راتلج (۱۹۹۸)، اگزیستانسیالیسم را چنین تعریف کرده است: «اگزیستانسیالیسم در مفهوم عام به عنوان عکس‌العملی علیه نظامهای فلسفی و علمی ظهور کرد که با همه جزئیات از جمله انسان، به عنوان اعضای یک جنس یا مصادیقی از قوانین عام برخوردار می‌کند. اگزیستانسیالیست‌ها دیدگاههای متفاوتی درباره وجود انسان دارند، اما شماری از مضامین و درون‌مایه‌های مشترک در نوشته‌های آنان وجود دارد. اول آنکه، اگزیستانسیالیست‌ها معتقدند انسانها هیچ غایت و ماهیت از پیش تعیین شده‌ای که به وسیله خدا یا طبیعت به آنان داده شده باشد، ندارند. این بر عهده هر یک از ماست که با اعمال خودمان تعیین کنیم چه کسی و چه چیزی باشیم. این نکته‌ای است که از تعریف سارتر از

---

1. Existentialism  
2. Existence

اگرستانسیالیسم، به عنوان دیدگاهی که قائل به «تقدم وجود بر ماهیت»<sup>۱</sup> است، به دست می‌آید. این بدان معنی است که ما ابتدا صرفاً وجود داریم، خود را متولد شده در جهان می‌یابیم و آنگاه بر عهده هر یک از ماست که هویت یا ویژگی‌های ذاتی خود را در خلال آنچه انجام می‌دهیم تعریف کنیم. بنابر این، ماهیت ما که مجموعه مشخصه‌های ماست، انتخاب می‌شود و اعطا نمی‌شود. دوم آنکه، اگرستانسیالیست‌ها معتقدند که مردم، خود سرنوشت خودشان را تعیین می‌کنند و در قبال آنچه از زندگی می‌سازند، مسئول‌اند.

اگرستانسیالیسم به دو قسم الحادی و خدا‌باور قابل تقسیم است. سارتر این تقسیم‌بندی را در کتاب «اگرستانسیالیسم و اصالت بشر» مطرح کرد و چنین بیان داشت که دو دسته اگرستانسیالیست وجود دارد: اگرستانسیالیست مسیحی و اگرستانسیالیست غیر مذهبی. او از یاسپرس و گابریل مارسل کاتولیک مذهب، به عنوان نمایندگان اگرستانسیالیسم مسیحی و از هایدگر و خودش، به عنوان نمایندگان اگرستانسیالیسم ملحد نام برد (سارتر، ۱۳۹۶: ۲۵). البته باید توجه داشت بسیاری از افرادی که ملحد یا اگرستانسیالیسم خوانده شده‌اند، بر این عناوین رضایت ندارند؛ چنان‌که هایدگر تصریح می‌کند من نه الهی‌ام نه الحادی. (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۹: ۲۰)

### ج) تعریف انسان در اندیشه سارتر

از گذشته، فلاسفه برای تعریف اشیا، آنها را در مجموعه‌ای قرار داده، پس از استخراج اوصاف مشترک آنها و کنار هم قرار دادن این اوصاف، آن شیء را تعریف می‌کردند. اگرستانسیالیسم‌ها چنین شناختی را واقعی نمی‌دانند و معتقدند در تعریف سنتی، به اختصاصات خود شیء توجه نشده و مشترکات آن با سایر اشیا لحاظ می‌شود؛ در صورتی که هر شیئی در این عالم، اعم از انسان و غیر انسان، دارای اوصافی است. آنها بر این باورند که شیوه سنتی برای تعریف، باعث از بین رفتن تفرّد انسانها در مقام شناخت می‌شود. برای مثال، زمانی که در تعریف انسان گفته شود «فرد یکی از افراد نوع انسان است»، در حقیقت؛ فرد رها شده و مفاهیم کلی دیگری که هر یک وجهی از وجوه انسان است نه کلّ او، جایگزین می‌شوند. بدین ترتیب، با تعریف «زید» به فردی از انسانها، به جای شناخت کلّ او، وجهی از وجوه زید شناسایی می‌شود. (ملکیان، ۱۳۷۷، ج ۴: ۲۴-۲۲)

نگاه سارتر نیز همانند سایر اگرستانسیالیست‌ها به تعریف انسان، نگاهی متفاوت از شیوه سنتی است. او در رمان تهوع، به تبیین شیوه متفاوت نگرشش به اشیا و انسان می‌پردازد و به

زبانی نمادین، اصیل‌ترین پرسشهای بشری و نیز درون‌مایه فلسفی خود همچون هستی و نیستی و حضور و وجود را منعکس می‌کند. رو کانتین، شخصیت اول داستان تهوع، هنگامی که در باغ ملی روی نیمکتی کنار یک درخت کهنسال نشسته است، با تحوّل در خود مواجه می‌شود که در واقع؛ تصویری از انسان مبتلا به معنا باختگی وجود است که در حال شناخت خود و تحلیل رابطه بحران زده‌اش با هستی است. در نظر رو کانتین، رابطه ضروری موجودات و اشیا با مفاهیم در هم می‌ریزد و به قول خودش، در اشراقی ناگهانی متوجه می‌شود که جهان عینی پیرامونش دیگر جهان سابق نیست. از این رو می‌گوید: «ریشه درخت بلوط درست زیر نیمکت توی زمین فرو می‌رفت. دیگر یاد نمی‌آمد که آن یک ریشه است. کلمات ناپدید شده بودند و با آنها، دلالت چیزها و شیوه‌های کاربردشان؛ نشانه‌های راهنمایی سست که انسانها روی سطحشان کشیده‌اند. نشسته بودم؛ کمی خمیده، سر به پایین، تنها روبه‌روی آن توده سیاه و گره‌دار که یکسره خام بود و مرا می‌ترسانید و آنگاه این اشراق به من دست داد». (سارتر، ۱۳۶۵: ۲۳۹)

رو کانتین از لمس کردن یک سنگریزه در ساحل دریا، از دست زدن به یک لیوان در پیشخوان قهوه‌خانه، از دیدن تصویر خود در یک آینه و تصور آن به صورت یک ماهی، دچار احساس عجیبی می‌شود. ترسی از اشیای پیرامونش بر دل او چنگ می‌زند. پیوند او با هستی پیرامونش دچار دگرگونی شده است. تماس و لمس اشیای خارجی، احساسی از دل به هم خوردگی و تهوع را در نقطه تماس دستهایش پدید می‌آورد. او درمی‌یابد که منشأ این تهوع، از دستهایش که لمس کرده‌اند نیست؛ بلکه آنچه به نظر می‌رسد، از اشیا نشئت گرفته است: «دو روز پیش، لب دریا، هنگام به دست داشتن آن سنگریزه احساس کردم... یک جور دل‌آشوبه شیرین مزه بود. چقدر ناگوار بود! و از سنگریزه می‌آمد؛ مطمئنم. از سنگریزه گذشت و آمد توی دستهایم. بله، خودش است، درست خودش است، نوعی تهوع توی دستها». (همان: ۱۳)

در نظر رو کانتین، دیگر کلمات نمی‌توانستند صفات موجودات را بیان کنند؛ چون آنجا که اشیا هستند، کلمات دیگر نیستند. شناخت موجودات از طریق نامگذاری یا طبقه‌بندی آنها ناممکن است. وجود انسان، لازمه معنی دادن به هستی است. به عبارت دیگر؛ هستی با انسان آغاز می‌شود و وجود داشتن به سادگی به معنای بودن در هستی است. از این رو می‌گوید: «وجود داشتن به طور ساده یعنی آنجا بودن. موجودات پدیدار می‌شوند؛ می‌گذارند با آنها برخورد کنیم؛ ولی هرگز نمی‌توان آنها را استنتاج کرد». (همان: ۲۴۴)

سارتر افزون بر نفی تعریف سنتی و اذعان به تعریف ناپذیری بشر، تعریفی نوین از انسان ارائه می‌دهد. در بنیان متافیزیک او، بر اساس محوریت آگاهی، موجودات به سه دسته تقسیم می‌شوند: «وجود فی‌نفسه (وجود در خود)، وجود لِنفسه (وجود برای خود)، وجود لَغیره (وجود برای دیگری)». سارتر این اصطلاحات را به معنای رایج و معمولی در متافیزیک به کار نمی‌برد، بلکه این سه، انحصار تجربه‌های وجودند. به عبارت دیگر؛ سه گونه تجربه، از وجودند.

**یک) هستی فی‌نفسه:** هستی فی‌نفسه در اندیشه سارتر، شفاف و پر و تنومند و دارای هویتی یگانه است. از این رو، کمتر می‌توان درباره آن سخن گفت. از آنجا که هستی، بنیاد وجود (قیم ظهوری) است، نمی‌توان آن را انکار کرد (آیت‌اللهی، ۱۳۸۶: ۴۱۴). فی‌نفسه فقط یک صفت مثبت دارد که آن، عین خود بودن است و صفات دیگر آن، همه منفی است. صاحب شعور و وجدان نیست. برای خود تار و ناشفاف است؛ زیرا پر از خودش است. بدون حرکت و سیوروت و حیث زمانی است (وال و ورنو، ۱۳۸۷: ۲۶۳-۲۶۲). بنابر این، همه موجودات عالم که فاقد آگاهی‌اند، از جمله بدن خود انسان، در قلمرو وجود فی‌نفسه جای می‌گیرند. (علوی‌تبار، ۱۳۸۶: ۱۵)

**دو) هستی لِنفسه:** بر موجودات آگاه اطلاق می‌شود و هیچ چیزی جز انسان واجد آن نیست. ویژگی لِنفسه، تهی بودن است؛ به معنای آزاد بودن و رهایی از هر گونه تعیین. همین امر موجب می‌شود موجود لِنفسه هیچ گاه خود کفا و بی‌نیاز نباشد و همواره به چیزی غیر از خود تمایل داشته باشد. اصولاً لِنفسه یا انسان، عبارت از همین میل است. (همان)

**سه) هستی لَغیره:** به وجود دیگران اشاره دارد. در وجودشناسی پدیدارشناسانه، انسانهای دیگر به صورت لَغیره بر فرد آشکار می‌شوند (مصلح، ۱۳۸۴: ۱۷۹-۱۷۸). «وجود برای دیگری (هستی لَغیره) نوعی از وجود در خود (هستی فی‌نفسه) است؛ با این تفاوت که وجود او خنثی نیست، بلکه او نیز در من می‌نگرد و آزادی مرا محدود می‌کند». (شهرآیینی، ۱۳۹۰: ۲۸)

سارتر با جعل اصطلاح فی‌نفسه برای اشیا و اصطلاح لِنفسه درباره انسانها، که در واقع به نوعی تقسیم موجودات به انسان و غیر انسان است، مخالفت خود را نسبت به شیء‌انگاری انسان اعلام می‌دارد.

انسان در اندیشه سارتر، به لحاظ تخیل با عدم و داشتن صفاتی همچون پویایی و فردیت وجودش، از دیگر موجودات متمایز است و آنچه برتر و متعالی از موجودات دیگر است که شأنیت اطلاق وجود فقط انسان را سزااست و نه غیر. بنابر این، وجود را منحصر در انسان می‌داند و اصولاً «وجود» را درباره چیزی دیگر به کار نمی‌برد. در نظر او، سنگ و درخت یا

همه موجودات غیر از انسان، فقط هستند. لذا درباره سایر موجودات غیر از انسان، اساساً از وجود سخن نمی‌گویند، بلکه آنها صرفاً هستند و این فقط انسان است که وجود دارد. از نظر سارتر، وجود لِنفسه که همان وجود انسانی است، برتر از اشیا و دارای وجدان و شعور است و داشتن این شعور، مدیون نوعی عدم است که بین او با خود فاصله انداخته است (روغنی موفق، ۱۳۷۹: ۸۸). وجود انسان به خاطر آنکه نوعی عدم را در خود جای داده است، موجب تعالی و برتری انسان از اشیا دیگر شده و وجدان و شعور را برای او به ارمغان آورده است. خصوصیت «تخلُّل بر عدم» از جانب سارتر، فصل ممیز انسان نسبت به سایر موجودات است؛ فصلی که توانسته او را از گزافگی و نامفهوم بودن آنکه اشیا دچار آن‌اند، برهاند. (همان: ۱۴۶)

سارتر به طور پراکنده در نوشته‌های خود برای نفی ماهیت انسانی، به دلایل مختلفی تمسک می‌جوید که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود.

**یک) اختیار و آزادی کامل انسان:** سارتر ضمن نفی تعریف سنتی، اصل تقدّم وجود را مطرح می‌کند و در این باره می‌گوید: «وجود، مقدّم بر ماهیت است. موجودی پیش از آنکه تعریف آن به وسیله مفهومی ممکن باشد، وجود دارد و این موجود، بشر است یا به قول هایدگر، واقعیت بشری» (سارتر، ۱۳۸۵: ۲۷). معنی این جمله این است که ماهیات یا جواهر پایداری که به عنوان مفاهیم در ذهن خدا باشند و بر هستی مقدّم باشند، وجود ندارند و انسان بر حسب علاقه و انتخاب خودش ماهیت خودش را می‌سازد.

سارتر در تبیین اصل تقدّم وجود بر ماهیت می‌گوید: ابتدا باید آن را عکس کرد تا با فهمیدن عکس آن، اصل تقدّم وجود بر ماهیت تفهیم شود. توضیح آنکه، هر صنعتگری پیش از ساختن مصنوع خود و تولید این فراورده، از ماهیت و چیستی آن آگاه است و پیشاپیش از آنچه می‌خواهد بسازد، تصویری ذهنی دارد و مصنوع خود را طبق آن می‌سازد؛ بنابراین، ماهیت مصنوع در ذهن صنعتگر، پیش از شکل‌گیری مشخص است و سپس وجودش تحقق می‌یابد. اما در انسان این قضیه برعکس است؛ یعنی انسانیت و چیستی و چگونگی او از پیش تعیین شده نیست. به بیان دیگر؛ اصلاً چیزی به نام طبیعت ثابت و پایدار انسان که در همه انسانها مشترک باشد، وجود ندارد. انسان موجودی نیست که ماهیتش از قبل تعیین شده باشد، بلکه آن چیزی می‌شود که خودش می‌خواهد. در بین موجودات گوناگون، تنها انسان است که می‌تواند آزادانه به خودش شکل دهد و ماهیتی را که خواسته است، بپذیرد (ر.ک: سارتر، ۱۳۹۶: ۴۰). «بشر آزاد است و هیچ‌گونه طبیعت بشری که بتوان بر آن تکیه کرد، وجود ندارد ... در حقیقت؛ امور جهان چنان خواهد بود که بشر تصمیم می‌گیرد آن‌چنان باشد». (همان: ۴۶)

سارتر با توسل به اصل تقدّم وجود بر ماهیت بیان می‌دارد که اگر به راستی بپذیرید که وجود مقدّم بر ماهیت است، دیگر هیچ‌گاه نمی‌توان با توسل به طبیعت انسانی خداداد و متحجّر، مسائل را توجیه کرد. به عبارت دیگر؛ جبری وجود ندارد. بشر آزاد است، بشر آزادی است.

در نظر او، هر چه در دنیا آفریده شده، با یک سرشت و ماهیت خاص آفریده شده است؛ اما انسان دارای هیچ‌گونه سرشت و طبیعت خاص نیست، مگر آن طبیعتی که خودش به خودش بدهد. انسان بر خلاف سایر اشیا، یک ماهیت مشخص پیش‌بینی شده و یک قالب معین طبیعی ندارد. انسان، چستی خود را طرح‌ریزی می‌کند و خود را می‌سازد (دایره‌المعارف راتلج، ۱۹۹۸: مدخل اگزستانسیالیسم). انسان همواره در راه ساختن خود است و شکل از پیش تعیین شده‌ای ندارد. در واقع؛ به خودش وانهاده شده است تا با انتخابهای خود، هویت خویش را بسازد؛ یعنی وجودش، وجود انتخابگر است. اما موجودات دیگر، اعم از حیوانات، نباتات و جمادات، ماهیتشان بر وجودشان مقدّم است؛ از این رو، قابل پیش‌بینی‌اند و قبل از موجود شدنشان، مشخص است که ماهیتشان چیست. همچنان که عقاب و اسب پیش از تولد مشخص است چه موجودی زاده خواهند شد. از این رو، در غیر انسان وجود از گذار ماهیت به موجودیت رسیده است و تنها انسان است که پس از وجود یافتن، به شکل بخشیدن و ساختن ماهیت خویش اقدام می‌کند. انسان، «ماهیت» خود را می‌سازد و هستی‌اش را بنیاد می‌نهد؛ از این رو، بیان می‌دارد: «بشر، نخست هیچ نیست؛ سپس چیزی می‌شود. بدین‌گونه طبیعت بشری (طبیعت کلی بشری) وجود ندارد؛ زیرا واجب‌الوجودی نیست تا آن را در ذهن خود پیروانند. ... انسان، ابتدا وجود می‌یابد، متوجه وجود می‌شود، در جهان سر بر می‌کشد و سپس خود را می‌شناساند؛ یعنی تعریفی از خود به دست می‌دهد. ... انسان هیچ نیست مگر آنچه از خود می‌سازد. این، اصل اول اگزستانسیالیسم است ... بشر موجودی است رو به جلو که هر لحظه باید از نو ساخته شود و ارزشهای جدید خلق کند و به دنبال یافتن افقهای تازه باشد. ما عبارتیم از یک مجموعه امکان تحقق نیافته. بشر بیش از هر چیز یک طرح است؛ یعنی موجودی که به سمت آینده جهش می‌کند و پیوسته می‌خواهد از خویش پیش‌تر باشد. آدمیان خود انتخاب می‌کنند که به چه رنگی عیان شوند. این اصل اول اگزستانسیالیسم است که بشر هیچ نیست، مگر آنچه از خود می‌سازد». (سارتر، ۱۳۹۶: ۲۹-۲۸)



از نظر سارتر انسان در تعین بخشیدن به خودش کاملاً آزاد و رهاست و محکوم به هیچ چیزی نیست. نه جبر تاریخ، نه شرایط محیط و نه حتی خدا نمی‌تواند او را تحت سیطره داشته باشد. دغدغه اصلی سارتر، آزادی انسان است و برای تحقق آزادی کامل برای بشر است که به نفی وجود خدا و نفی فطرت و طبیعت ثابت انسانی رو آورده است. البته گاهی نیز عکس این استدلال ذکر شده است؛ یعنی از اینکه انسان هیچ‌گونه فطرت از پیش تعیین شده ندارد، نتیجه گرفته‌اند که او کاملاً آزاد و مختار است و هیچ عامل محدودکننده درونی ندارد؛ چنان که سارتر می‌گوید: اگر به راستی بپذیرید که وجود مقدم بر ماهیت است، دیگر هیچ‌گاه نمی‌توان با توسل به طبیعت انسانی خداداد و متحجر، مسائل را توجیه کرد. به عبارت دیگر؛ جبری وجود ندارد. بشر آزاد است؛ بشر آزادی است. قدر متیقن در هر دو استدلال این است که بین نفی فطرت و آزادی یا بین قبول فطرت و جبر، نوعی ملازمه وجود دارد.

**دو) صیوروت:** شاید بتوان از جمله دلایل سارتر برای نفی ماهیت را صیوروت و اینکه انسان دائماً در حال شدن است، دانست؛ زیرا نفی ماهیت و تحقق انسان در طول زندگی، مستلزم صیوروت دائمی انسان است که به نفی طبیعت ثابت انسانی می‌انجامد.

در اندیشه سارتر، بشر در حین وجود داشتن، دائماً در حال تغییرات پیش‌بینی ناپذیر است. وجودی نوظهور است که دائماً ابتکار و تازگی خود را حفظ می‌کند و برای همین، نمی‌توان آن را به تبعیت علم درآورد و محکوم جبریت دانست. پس نه فقط وجود فرد بشر بر ماهیت او اسبق است، بلکه همین واقعیت وجود او، ماهیت اوست؛ یعنی وجود همان ماهیت است، منتها وقتی از لحاظ واقعیت مورد ملاحظه قرار می‌گیرد، «وجود» و زمانی که در برابر فکر و شعور ظاهر می‌شود، «ماهیت» نامیده می‌شود. (سارتر، ۱۳۸۵: ۱۰)

به باور سارتر، انسان در سایه آزادی‌ای که برای او فراهم شده است، باید از امکانات و ظرفیتهای به وجود آمده بهره‌مند شود و همواره در پی تعالی، یعنی گذشتن از آنچه هست و حرکت به سوی آنچه فعلاً نیست، باشد. از این رو، بیان می‌دارد: «انسان آن چیزی نیست که هست؛ آن چیزی است که نیست» (دایره‌المعارف راتلج، ۱۹۹۸، مدخل اگزستانسیالیسم). موجودی است که پیش از هر چیز به سوی آینده‌اش جهش می‌کند و موجودی است که به جهش به سوی آینده وقوف دارد. «بودن» نیست، بلکه در حال «شدن» است. از این رو، سارتر انسان را به موجی رو به جلو تشبیه می‌کند که آسودگی او با عدم و نیستی‌اش یکسان است. (سارتر، ۱۳۹۶: ۳۰)

البته سارتر برای نفی فطرت و ماهیت، به صراحت، به صیوروت دائمی انسان متوسل نشده است؛ ولی با توجه به مبانی فکری او و تعریف ماهیت و فطرت، می‌توان ملازمه بین این دو

امر را در اندیشه او به دست آورد. به شکل منطقی نیز چنین رابطه‌ای وجود دارد؛ با پذیرش این اصل که انسان دائماً در حال شدن است، می‌توان نتیجه گرفت که انسان ماهیت ثابتی ندارد. (مردانی نوکنده، ۱۳۸۸: ۹۲)

#### د) تعریف انسان در اندیشه استاد مطهری

استاد مرتضی مطهری، فیلسوف و متفکر اسلامی، ضمن تأیید تعریف فلاسفه گذشته از انسان به حیوان ناطق، با استناد به آیه ۲۹ سوره حجر: «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» و حدیث نبوی که بیان می‌دارد خداوند متعال فرشته را از عقل محض آفرید و حیوان را از شهوت محض، و انسان را آفرید و در انسان این دو را - سرشت فرشته و سرشت حیوان را - با یکدیگر ترکیب کرد و از او انسان آفریده شد (ابن بابویه، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴)؛ انسان را موجودی مرکب از دو بُعد عالی و دانی معرفی می‌کند (مطهری، ۱۳۹۴: ۳۵) و قضاوت بی‌طرفانه انسان درباره خودش (همان: ۴۳-۴۲) و ملامت وجدان (همان: ۴۴) را از دیگر علل دو بُعدی بودن انسان برمی‌شمارد و اذعان دارد که مدح و ذم انسان در قرآن، ریشه در طبیعت دوگانه انسان دارد و آیاتی که انسان را مذمت کرده و او را موجودی عجول (اسرا: ۱۲)، جهول (احزاب: ۷۲)، ناسپاس (عادیات: ۶)، زیانکار (عصر: ۲)، طغیانگر (علق: ۷-۶) و ضعیف (نساء: ۲۸) می‌خواند، دال بر جنبه مشترک انسان با سایر موجودات و آیات تکریم انسان به خلیفه‌اللهی و ... ناظر بر جنبه عالی و فطری انسان است. (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۳: ۶۳-۶۰)

در اندیشه استاد، انسان با همه وجوه مشترکی که با سایر جانداران دارد، فاصله عظیمی با آنها پیدا کرده و موجودی مادی - معنوی است که یک سلسله تفاوت‌های اصیل و عمیق با آنها دارد که هر یک از آنها بعدی جداگانه به او می‌بخشد و رشته‌ای جداگانه در بافت هستی او به شمار می‌رود. (مطهری، ۱۳۹۱: ۱۷)

ایشان ضمن تقسیم موجودات به سه دسته، شامل جمادات که هیچ‌گونه نقشی در ساختن آینده خویش ندارند؛ نباتات که در ساختن آینده خویش نقش دارند، اما این نقش نه آگاهانه است و نه آزادانه، بلکه از سر طبیعت است و دسته سوم، حیوانات که با نوعی آگاهی در راه صیانت خود برای آینده می‌کوشند؛ انسان را در زمره دسته سوم جای داده و برای او نقشی فعال‌تر و مؤثرتر و گسترده‌تر نسبت به سایر حیوانات در ساختن آینده خویش قائل است و انسان را موجودی می‌پندارد که در ناحیه خصلتها و خوی‌ها، بالقوه است و بر خلاف حیوانات که هر یک با برخی ویژگی‌ها متولد می‌شوند، در آغاز تولد فاقد خوی و خصلت است و چون فاقد هرگونه خوی و خصلتی است و از طرفی خوی و خصلت‌پذیر است، به وسیله

خصلتها و خوی‌هایی که رفته رفته پیدا می‌کند، یک سلسله «ابعاد ثانوی» علاوه بر ابعاد فطری برای خویش می‌سازد. از این رو، ایشان بیان می‌دارد: «انسان یگانه موجودی است که قانون خلقت، قلم ترسیم چهره او را به دست خودش داده است که هر گونه که خود می‌خواهد آن را ترسیم کند؛ یعنی بر خلاف اندامهای جسمانی‌اش (که کارش در مرحله رحم به پایان رسیده است) و بر خلاف خصلتهای روحی و اندامهای روانی حیوانات (که آنها نیز در مرحله قبل از تولد پایان گرفته است)، اندامهای روانی انسان - که از آنها به خصلتها و خوی‌ها و ملکات اخلاقی تعبیر می‌شود - به مقیاس بسیار وسیعی پس از تولد ساخته می‌شود. این است که هر موجودی حتی حیوان، آن چیزی است که او را ساخته‌اند؛ ولی انسان آن چیزی است که خود بخواهد باشد». (همان: ۳۴)

از نظر استاد مطهری، انسان آن چیزی نیست که آفریده شده است، بلکه آن چیزی است که خودش بخواهد باشد: «انسان آن چیزی است که مجموع عوامل تربیتی و از آن جمله اراده و انتخاب خودش او را بسازد. به عبارت دیگر؛ هر چیزی از نظر ماهیت که چیست و از نظر کیفیت که چگونه باشد، «بالفعل» آفریده شده، اما انسان از این نظر «بالقوه» آفریده شده است؛ یعنی بذر انسانیت در او به صورت امور بالقوه موجود است که اگر به آفتی برخورد نکند، آن بذرها تدریجاً از زمینه وجود انسان سر بر می‌آورد و همین‌ها فطریات انسان‌اند و بعدها «وجدان» فطری و انسانی او را می‌سازند. انسان، بر خلاف جماد و نبات و حیوان، شخصی دارد و شخصیتی. شخص انسان (یعنی مجموعه جهازات بدنی او) بالفعل به دنیا می‌آید. انسان در آغاز تولد از نظر جهازات بدنی مانند حیوانات دیگر بالفعل است؛ ولی از نظر جهازات روحی، از نظر آنچه بعداً شخصیت انسانی او را می‌سازد، موجودی بالقوه است. ارزشهای انسانی او در زمینه وجودش بالقوه موجود است و آماده رویدن و رشد یافتن». (همان: ۷۷)

بالحق بودنی که استاد از آن نام می‌برد، تأکیدی است بر نقش تعیین‌کننده انسان در سرنوشت خویش، که چگونه می‌تواند با نعمت اختیار و حق‌گزینی که دارد، حقیقت وجودی خود را از قوه به فعل درآورد. ایشان وصف بالقوه بودن انسان را درباره دیگر موجودات، به خصوص حیوان، به کلی منتفی می‌داند. به عبارت دیگر؛ تنها انسان است که می‌تواند ماهیت خود را بسازد و دیگر موجودات به خاطر ساختار درونی خود، این خصوصیت را ندارند و هیچ تغییری در حقیقت آنها رخ نمی‌دهد. به همین سبب، آنها بالفعل محض بوده و سازندگی در خصوص آنها معنایی ندارد: «انسان (لااقل در مقابل نباتات و حیوانات) بالقوه‌ترین موجود است. سایر حیوانات همان‌طور که از نظر تجهیزات بدنی به دنیا

می آیند، از نظر روحی هم به دنیا می آیند. ساخته شده و پرداخته شده به دنیا می آیند. گربه، گربه به دنیا می آید و سگ، سگ. دیگر هیچ گربه ای سگ نمی شود و هیچ سگی گربه نمی شود. اما انسان، بی خصلت (بالقوه) به دنیا می آید و روحش یک دنیا از بدنش تأخیر دارد». (مطهری، ۱۳۸۸: ۱۴۱)

استاد مطهری بر این باور است که انسان از نظر روحی و معنوی، یک مرحله از مرحله بدنی عقب تر است؛ جهازات بدنی اش در رحم به وسیله عوامل دست اندرکار آفرینش ساخته و پرداخته می شود؛ ولی جهازات روحی و معنوی و ارکان شخصیتش در مرحله بعد از رحم باید رشد داده شود و پایه گذاری شود. از این رو، می گوید: هر کس خود بنا و معمار و مهندس شخصیت خود است؛ قلم تصویرکننده و نقاش خلقت شخصیت انسان (بر خلاف شخص او) به دست خودش داده شده است. برای هر موجودی غیر از انسان، تصور جدایی میان خودش و ماهیتش غیر ممکن است؛ برای مثال، میان سنگ و سنگی، میان درخت و درختی، میان سگ و سگی، میان گربه و گربه ای. انسان تنها موجودی است که میان خودش و ماهیتش جدایی و فاصله است؛ یعنی میان انسان و انسانیت. ای بسا انسانها که به انسانیت نرسیده و در مرحله حیوانیت باقی مانده اند؛ مانند برخی از انسانهای بدوی و وحشی، و بسا انسانها که مسخ شده و به ضد انسان تبدیل شده اند؛ مانند اکثر متمدن نماها. بدیهی است که ماهیت لازمه وجود است. اگر وجودی بالفعل باشد، ماهیتش به تبع بالفعل است. وجود بالقوه است که ماهیت شایسته خود را فاقد است. از اینجا روشن می شود که انسان زیست شناسی، انسان بیولوژیک، ملاک انسانیت نیست؛ انسان زیست شناسی تنها زمینه انسان واقعی است و به تفسیر فلاسفه، حامل استعداد انسانیت است، نه خود انسانیت؛ و هم روشن می شود که بدون اصالت روح، دم از انسانیت زدن معنی و مفهوم ندارد. (مطهری، ۱۳۹۱: ۶۸-۶۶)

ایشان با بیان اینکه «انسان یک موجود مرکب است. این حقیقت را نباید فراموش کرد که در انسان واقعاً دو من حاکم است: یک من انسانی و یک من حیوانی؛ که من حقیقی انسان، آن من انسانی است» (مطهری، ۱۳۹۴: ۳۵)؛ اصالت را به «من» انسانی که همان فطرت الهی است، می دهد و انسان را به فطرت الهی تعریف می کند که طبیعت و جسم او، ابزاری برای رسیدن به اهداف والا و مقام قرب الهی محسوب می شود. در اندیشه شهید مطهری، انسان نه کاملاً پیش ساخته است و نه کاملاً میان تهی بلکه، طبق نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن روح انسان دارای فطرت مشخص و معینی است که در ضمن داشتن استعدادهای خاص، می تواند به سوی اهداف متفاوت حرکت کند. سیر تکاملی انسان از حیوانیت آغاز شده، به

سوی «انسانیت» کمال می‌یابد. استاد، حرکت جوهری را که در حکمت متعالیه مطرح است و از درون به صورت «جوهری» نه عرضی حاصل شدنی است، می‌پذیرد. گویی «روح انسان» در دامن جسم او زاییده شده، تکامل یافته، به استقلال رسیده و اصالت می‌یابد. به تعبیر استاد مطهری، «حقیقت این است که سیر تکاملی انسان از حیوانیت آغاز می‌شود و به سوی انسانیت کمال می‌یابد ... انسان در آغاز وجود خویش، جسمی مادی است و با حرکت تکاملی جوهری، تبدیل به روح یا جوهر روحانی می‌شود». (مطهری، ۱۳۶۹: ۲۶-۲۷)

بنا بر دیدگاه شهید مطهری، انسان می‌تواند هم به بالاترین حد انسانیت و قرب به وجود مبارک ذات لایزال الهی و مقام خلیفه‌اللهی و خداوندگاری نایل آید و هم خود را از مقام انسانی به درجه حیوانی و کمتر از آن برساند و در حقیقت؛ موجب دگرگونی و بدل و مسخ ماهیت خود شود. در واقع؛ حسیض حیوانیت و تعالی انسانیت، دو سوی ماهیت بالفعل انسان را در اندیشه استاد تشکیل می‌دهد که دسترسی به هر یک، موهون تصمیماتی است که فرد در زندگی خویش اتخاذ می‌کند. از این رو می‌گوید: «انسان یگانه موجودی است که حتی از نظر ماهیت هم ساخته و پرداخته به دنیا نیامده است و لهذا اینکه واقعیت انسان چه واقعیتهای ماهیت انسان چه ماهیتی باشد، همه جور ممکن است از آب در بیاید. ممکن است فرشته شود و صد درجه از فرشته بالاتر که از خدا هم جدایی ندارد؛ ممکن است همین انسان از هر موجودی که شما تصورش را بکنید منحط‌تر و پست‌تر شود». (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۷: ۴۷)

#### ه) نقد و بررسی تعریف سارتر از انسان

این از محسنات دیدگاه سارتر است که با نگاهی متفاوت به انسان، در صدد شناخت انضمامی او در مقابل شناخت انتزاعی است و بر آن است که انسان را با تمام روابطش، نه بریده از جهان خارج، بشناساند و اندیشه فلسفی خود را با موضوع انسان آغاز کند؛ نه با اندیشیدن موضوعی صرف.

سخنان انگیزشی سارتر که انسان را در مواجهه با جهان، موجودی معرفی می‌کند که با داشتن اختیار و انتخاب، برای ساختن هویت خویش تلاش می‌کند و در سرنوشت خود مؤثر است و همواره در حال تعریف معنای خود یا شدن می‌باشد. این انسان می‌تواند روح مخرب تسلیم در برابر سرشت و سرنوشت را از افراد سست‌عنصر بزداید و آنان را از زندگی منفعلانه نباتی برهاند و به مقابله با فلسفه‌های جبرگرایانه که بشر را به کاهلی سوق می‌دهند و او را صرفاً موجودی تماشاگر صحنه زندگی می‌پندارند، وادارد.

سارتر با بیان اینکه «بشر پیش از هر چیز همان است که طرح شدنش را افکنده است» (سارتر، ۱۳۹۶: ۳۰) و «حقیقتی وجود ندارد جز در عمل و شخص زبون، مسئول زبون بودن خویش است و هیچ کس قهرمان زاده نشده است» (همان: ۵۳)، طبیعت گداسرشتی را که چشم امید به دیگران دوخته تا کاری برای او بکنند و پشت هزاران بهانه برای توجیه عدم تلاش و موفقیت‌هایش خوابیده، تحریک می‌کند تا بر موانع فائق آید و زمام امور را خود به دست گیرد و مسئولیت انتخاب و عملکردش را بپذیرد. سارتر نظام‌های قبلی در مقام شناخت را نفی و با تعریف فلسفه‌های گذشته از انسان مخالفت می‌ورزد؛ اما استاد، تعریف سنتی را به کلی نفی و طرد نمی‌کند.

سخن سارتر مبنی بر اینکه از طریق مفاهیم کلی و وجوه اشتراکی نمی‌توان اشیا را به طور کامل شناخت، سخنی بجاست؛ اما باید توجه داشت که اولاً، با همین فرایند است که به طور نسبی شناختی حاصل می‌شود؛ لذا نباید فلسفه سنتی قدیم را به بهانه آنکه اشیا را از طریق مفاهیم و علم حصولی تعریف می‌کند، سرزنش کرد و تعاریف را به طور کلی مردود شمرد. ثانیاً، در مقایسه اشیا با یکدیگر، افزون بر وجوه اشتراکی، فصل ممیز آنها نیز از یکدیگر مشخص می‌شود که فصول در حقیقت، عبارت اخرای اختصاصات اشیاست. در واقع؛ مقایسه راهی به سوی شناخت است و بدون آن به صرف نگاه درون‌گرا، به قطعیت نمی‌توان گفت که اختصاصات اشیا به تمام مشخص می‌شود. ثالثاً، درست است که با شناخت حضوری که شناختی بدون واسطه است، می‌توان اشیا را بهتر شناخت؛ اما از سویی شناخت حضوری همه اشیا امکان‌پذیر نیست و دیگر آنکه، با وجودی که شناخت انسان با علم حضوری امری ممکن است، ولی همه ابعاد وجودی انسان، قابل شناخت با علم حضوری نیست. شاهد آنکه، همچنان بسیاری از ابعاد وجودی انسان برای دانشمندان علوم تربیتی و روان‌شناسی ناشناخته مانده است و هنوز نسبت به وجود سرشت و طبیعت واحد در انسان، که به ظاهر امری است که با علم حضوری قابل درک است، اقوال و اختلاف آرای بسیار وجود دارد و تاکنون تعریف واحدی از انسان ارائه نشده است. لذا تنها به مدد علم حضوری نمی‌توان به گُنه اشیا پی برد. بنابر این، اگر با بهره‌گیری از نگاه کل‌نگر علم حصولی شناختی از اشیا حاصل نشود، می‌توان گفت که در برخی موارد شناخت کل اشیا و در برخی موارد شناخت بعضی ابعاد اشیا حاصل نخواهد شد. (ر.ک: ملکیان، ۱۳۷۷، ج ۴: ۸۴-۷۲)

دلایل سارتر بر نفی ماهیت انسانی که بر دو دلیل اختیار و آزادی کامل انسان و صیوریت استوار شده، مردود است؛ زیرا او بین نفی فطرت و آزادی یا بین قبول فطرت و جبر، نوعی

ملازمه برقرار و از این رو به نفی سرشت واحد حکم کرده است. حال آنکه ملازمه‌ای بین آزادی و نفی طبیعت انسانی نیست. شاید چنین امری، ناشی از عدم درک صحیح فطرت و سرشت باشد.

به نظر می‌رسد سارتر ماهیت انسان را همه ویژگی‌های کلی و جزئی یک شخص که هویت او را شکل می‌دهد انگاشته است، که با وجود فطرت واحد می‌بایست همه انسانها یکسان بیندیشند و تصمیم بگیرند؛ که اقتضای چنین امری یقیناً جبر است و چنین تلقی‌ای از ماهیت، خلاف معنای رایج بین فیلسوفان از ماهیت است. مراد از سرشت مشترک، به هیچ وجه یکسان دانستن تمامی افراد بشر و انکار تفاوتها نیست، بلکه بدین معناست که همه انسانها در برخی امور که ویژه طبیعت و ماهیت انسانی است و در سایر موجودات یافت نمی‌شود، مشترک‌اند و از آنجا که ماهیت مشترک، علت تامه صدور فعل نیست، پذیرش آن مستلزم جبر خواهد بود.

به لحاظ عقلی نیز انکار طبیعت مشترک بین انسانها ممکن نیست؛ چنان‌که به تعبیر کاپلستون، فرض اینکه طبیعتی به نام طبیعت انسان، متمایز از طبیعت شیر یا گل سرخ وجود ندارد، دشوار است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۹: ۴۲۱). وجود آگاهی‌های مشترک همچون: قضایای بدیهی، گرایشهای مشترک همچون: حقیقت‌جویی، میل به فضایل اخلاقی، زیبایی‌طلبی و توانایی‌های مشترک همچون: توانایی یادگیری، سخن‌گویی و تفهیم و تفاهم، همگی ناقص بیان سارتر می‌باشند؛ زیرا عوامل بیرونی همچون: تربیت، جامعه، القانات محیطی و عواملی از این دست که متغیرند، نمی‌توانند مبدء رویش صفات مشترک در بین همه انسانها در طول زمانهای مختلف با نظامات فرهنگی، سیاسی و اجتماعی متفاوت باشند. عوامل خارجی تنها مثر در به فعلیت رسیدن صفات مشترک یا شدت و ضعف آنها می‌شوند و در اصل و تحقق صفات مشترک نقشی ندارند. بنابر این، ماهیت مشترکی بین همه انسانها ساری است که در فرهنگ قرآنی از آن به «فطرت» یاد شده و شهید مطهری به کرات در آثار و سخنرانی‌های متعدد، دلایل متعددی بر وجود آن اقامه کرده و همین وجه تمایز دو اندیشمند است.

دلیل دیگر سارتر بر نفی سرشت مشترک انسانی (صیوررت دائمی انسان) نیز قابل تأمل است. اگر مراد سارتر از فقدان ماهیت در انسان این باشد که هر انسانی در ساختن شخصیت خود منفعل نیست و نقش آفرین است، سخن صحیحی است و مشترک با اندیشه‌های شهید مطهری است و آموزه‌های مکتب اسلام نیز بر آن صحه می‌گذارند؛ اما اگر مراد سارتر از بی

ماهیت بودن انسان، همان ماهیت به اصطلاح فلسفه باشد، قابل قبول نیست و متمایز از برداشت فلاسفه اسلامی و استاد مطهری است.

### مقایسه دو دیدگاه درباره تعریف انسان

به نظر می‌رسد دو دیدگاه در مسئله صیوروت دائمی انسان و تعریف انسان به «شدن» اشتراکاتی دارند. آنچه سارتر با اصل تقدم وجود بر ماهیت بیان می‌دارد و مدعی است که انسان یک وجود بی‌ماهیت است و خود با انتخاب راه خود، به خود ماهیت می‌بخشد و انسان را به «شدن» و صیوروت تعریف می‌کند، با آنچه استاد مطهری ضمن استناد به سخن صدرالمتألهین می‌گوید که «انسان نوع نیست، انواع است، بلکه هر فرد احیاناً هر روز نوعی است غیر روز دیگر» و با استناد به آیات قرآن کریم و قبول دو بعدی بودن انسان، او را استعدادی بالقوه و سیال که در طی مسیر از حیوانیت (طبیعت) به سوی انسانیت گام برمی‌دارد، بی‌شبهت نیست. استاد مطهری خود نیز به صراحت به هماهنگی و انطباق نظر خویش با دیدگاه مذکور اشاره می‌کند: «آنها [اگزیستانسیالیست‌ها] با تعبیر دیگر و از راه دیگر این مطلب را ثابت کرده‌اند و حرف درست و حقیقتی است که انسان از خود یک سرشت ثابت ندارد و این خود انسان است که به خودش سرشت و طبیعت می‌دهد. [این مطلب] که آنها اسمش را اصالت وجود یا تقدم وجود بر ماهیت گذاشته‌اند، با مبانی بسیار محکم‌تری در فلسفه ما و بالاخص در فلسفه ملاصدرا، البته با تعبیرات دیگر بیان شده است» (مطهری، ۱۳۸۷: ۳۳۲). اما با مذاقه، تفاوتها محرز می‌شود؛ از جمله اینکه استاد مطهری هیچ‌گاه قائل به نفی فطرت و سرشت انسان نشده‌اند. در اندیشه استاد شهید، که دیدگاه رایج در فلسفه اسلامی است، هیچ موجودی غیر از واجب‌الوجود بی‌ماهیت نیست و ماهیت است که باعث تمایز موجودات از همدیگر می‌شود و اگر ماهیتی نباشد، انسانها از هم متمایز نمی‌شوند و هر موجودی دارای حدی است و چستی و هستی، از نخستین مفاهیمی‌اند که در مواجهه با همه موجودات به ذهن می‌رسند.

از دیگر وجوه تمایز دو دیدگاه آنکه، از نظر سارتر، مهم همان شدن است و جهت و سویی ارائه نمی‌شود و بشر صرفاً ترغیب به عمل شده است؛ در حالی که به باور استاد مطهری، جهت حرکت نیز مهم است و انسان صرف شدن نیست، چنان که ایشان حرکت انسان در وادی نفس و شهوات و بعد حیوانی را نه تنها ممدوح ندانسته، بلکه آن را مذموم و نکوهیده و سقوط از انسانیت به ورطه حیوانیت تلقی می‌کند.



ثقل امتیازاتی که سارتر برای انسان قائل می‌شود، آن است که انسان نسبت به اشیا سنجیده شده است. اصطلاحاتی که وی در این رابطه وضع کرده، نسبت به اشیا و انسان لحاظ شده است و مطمئناً آنچه به طور قطع در نقطه مقابل انسان قرار دارد، بیش از هر مصداق دیگر، شیء است نه نوع حیوان و تفاوت چندانی بین نوع انسان و حیوان مشهود نیست. اما استاد بر خلاف سارتر، تمایز اساسی انسان را بیش از دیگر موجودات، در نوع حیوان متمرکز می‌کند و ضمن نقد تفکر اومانستی سارتر بیان می‌دارد: «چه رابطه‌ای میان حیوانیت انسان و انسانیت او، میان زندگی حیوانی و زندگی انسانی وجود دارد؟ این محصول به بحثی فلسفی درباره انسان و واقعیت و اصالت آن که امروز به نام اصالت انسان (اومانسیم) خوانده می‌شود، کشیده می‌شود و آن این است که انسان به هیچ وجه اصالت ندارد تنها حیوانیتش اصالت دارد و بس، انسان از اصالتی به نام انسانیت در برابر حیوانیت خویش برخوردارتر نیست...» (مطهری، ۱۳۶۹: ۱۴)

از دیگر وجوه تمایز دو اندیشه آن است که سارتر در اثبات اصالت سازندگی و تکیه بر عمل، طبیعت مشترک انسانی را نفی و رفتار را صرفاً به عوامل بیرونی مستند می‌کند؛ اما استاد مطهری با ارائه نظریه فطرت در مفهوم اسلامی، به صراحت، سخن اگزیستانسیالیست‌هایی همچون سارتر را که بیان می‌دارند انسان در آغاز تولد پذیرا و منفعل محض است و اگر نقشی به او داده شود بی تفاوت است، رد کرده (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۱: ۶۷-پاورقی) و بیان می‌کند: «اگزیستانسیالیسم به حکم اینکه اصلاً فطرت را مخالف آزادی می‌داند، با هر نوع امر سرشتی مخالف است.» (مطهری، ۱۳۷۰: ۴۹۲)

ایشان بر خلاف سارتر، انسان را ظرفی توخالی که هیچ واقعیت و محتوایی ندارد، نپنداشته و واقعیتی برای انسان قائل است که اساس انسانیت او را تشکیل می‌دهد و از آن به «خود» و «فطرت» تعبیر می‌کند. این سرشت و طبیعت در درون انسان نموداری اولیه از او را ترسیم می‌کند و چنین سرشتی را امر بالقوه‌ای که انسانها در پرتو آن به کمالات شایسته خود می‌رسند، معرفی می‌کند که انسانها با رشد دادن و استفاده از این ودیعه الهی، می‌توانند به انسانیت واقعی دست یابند یا آنکه با اهمال و ضایع کردن، در ورطه حیوانیت و حتی پایین‌تر از آن سقوط کنند.

استاد مطهری با قبول «من» بالقوه‌ای که بسیار سیال بوده و از حیوانیت (طبعی) تا انسانیت (اکتسابی) کشیده شده و آمادگی استعداد بسیاری را در خود جای داده است؛ در حقیقت با پوچی و عدمی که سارتر درباره انسان قائل است، به مخالفت برخاسته و به صورت واضح اذعان می‌دارد: «بعضی مثل ژان پل سارتر، حرف دیگری گفته‌اند؛ می‌گویند خود

انسان، خود نداشته است. انسان یک خود حقیقی دارد و یک خود مجازی که ناخود است. خود حقیقی انسان این است که هیچ خود نداشته باشد. هر خودی که شما برای انسان فرض کنید، برای او طبیعت و سرشت فرض کرده‌اید. اصلاً انسان یعنی آن موجود بی سرشت و ماهیت، آن موجودی که فاقد خود و آزاد مطلق است. جوهر انسان، آزادی مطلق از همه چیز، حتی خود داشتن است. این یک حرف نامربوطی است.» (مطهری، ۱۳۹۲: ۱۸۷)

استاد با این بیان، افزون بر مخالفت با نفی سرشت واحد، به نوعی متذکر می‌شوند که با فرض فقدان هر گونه ماهیت برای انسان، ارائه هر گونه تعریفی از انسان منتفی خواهد بود و در نهایت، ارائه اصولی همچون سازندگی انسان، تقدّم وجودی او و حتی نداشتن خود، سخنی بی معنا خواهد بود؛ زیرا عدم، اجازه هر گونه اظهار نظری را می‌گیرد و نمی‌توان برای انسانی که هیچ گونه پایه و اساس اولیه‌ای ندارد، سازندگی قائل شد.

به نظر استاد مطهری، همه مسائلی از قبیل تقدّم وجود بر ماهیت و سازندگی ماهیت، دورویی انسان و غیره که در سخنان سارتر مطرح می‌شود، مبتنی بر داشتن پایه و اساس فطرت است و پوچ دانستن انسان به هیچ وجه با طرح این مباحث سازگار نیست. وی در مقام نقد سارتر بیان می‌گوید: «تا فطرتی نباشد، از خود بیگانگی وجود ندارد. آخر خود چیست که از خود بیگانه شد؟ تو خودت را بشناس! اول خود را به من معرفی کن که خود چیست؛ بعد بگو آن چیز او را از خود بیگانه می‌کند.» (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۶۴)

در واقع؛ استاد با تعارضی که سارتر بین «وجود ماهیت» و «سازندگی و تغییر ماهیت» افکنده است، مخالفت می‌ورزد و با ارائه نظریه وجود «ماهیت بالقوه» در انسانها، به حقیقت معتدلی اشاره می‌کند که از افراط «نبود ماهیت» و تفریط «غیر متغیر بودن ماهیت»، به کلی جداست و بر این باور است که برای سهم کردن انسان در سرنوشت خویش، نه تنها لازم نیست کل ماهیت از او نفی شود، بلکه اساساً سازندگی ماهیت، فرع بر وجود و پذیرش حقیقت آن است.

## (و) نتیجه

شاید در نگاه نخست، دو اندیشه هم‌داستان به نظر آیند؛ اما با مداقه در نظرات دو اندیشمند، وجوه تمایز عدیده‌ای مشهود است. مشکل اساسی اندیشه سارتر که منشأ بروز اختلاف بین دو اندیشمند شده است، انکار روح و فطرت الهی انسان و نگرش مادی‌گرایانه وی به انسان است. در مکتبی که روح مجرد انسان انکار شود یا پایان زندگانی این جهانی او، پایان یافتن و نیست شدن وی تلقی شود، در بررسی پدیده‌های انسانی و تحقیقات اجتماعی، کلیه

موضوعات معنوی، ماورایی و امور مرتبط با جهان پس از مرگ انسان و تأثیر و تأثر آنها با زندگی این جهانی او، نادیده گرفته می‌شود و همه پدیده‌های انسانی، تحلیل و تبیین صرفاً مادی می‌یابند و تحقیقات انسانی به سوی ابعاد مادی انسان سوگیری می‌کنند؛ اما اگر مسئله روح به عنوان عنصر اصلی سازنده هویت انسان مطرح باشد، هم جهت تحقیقات به سوی ابعاد غیر مادی و عناصر ماورایی مؤثر در زندگی انسان و تأثیر و تأثر روح و بدن خواهد بود و هم نوعی تبیین غیر مادی یا آمیخته از مادی و غیر مادی در آن مطرح خواهد شد. به یقین، اندیشه‌ای که اوج پروازش خاک باشد و از دریچه مادیات به انسان بنگرد، تعریفی که از انسان ارائه می‌دهد صرفاً منعطف به بُعد جسمانی است و متفاوت از تعریفی خواهد بود که ریشه در اندیشه وحیانی دارد و انسان را واجد بعدی عالی و فرامادی می‌پندارد.

حقیقت آن است که آنچه مشاهیری همچون سارتر با عناوین و واژه‌های جدید و جذاب و گاهی مثقل بیان می‌دارند، بسیار پیش‌تر در آیات قرآن عزیز و روایات ائمه هدی (ع) متجلی بوده است و اندیشمندانی همچون استاد مطهری آن را تبیین کرده‌اند. متأسفانه آنچه صرفاً برخاسته از عقول بشری و منقطع از وحی حاصل آید، حتی اگر بارقه‌هایی از تعالی در آن رخ نماید، بی‌سرانجام مانده، در کورسوی نفسانیت خاموش می‌شود.

## منابع

- قرآن کریم.
- آریان پور کاشانی، منوچهر با همکاری بهرام دلگشایی (۱۳۷۸). **فرهنگ یک جلدی**. تهران: جهان‌رایانه، چ سوم.
- آیت‌اللهی، حمیدرضا (۱۳۸۶). **جستارهایی در فلسفه و دین پژوهی تطبیقی**. قم: طه.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۰). **علل الشرایع**. ترجمه محمدجواد ذهنی تهرانی. قم: مؤمنین.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق). **لسان العرب**. بیروت: دار صادر، چ سوم.
- حسین پور آلاشتی، حسین و عیسی امن‌خواه (۱۳۸۶). «**اگزستانسالیسم و نقد ادبی**». *پژوهشهای ادبی*، ش ۱۷.
- خجسته، فرامرز و جعفر فسائی (۱۳۹۴). «**چوبک و اندیشه وجودی (تحلیل داستان انتری که لوتی‌اش مرده بود در پرتو فلسفه اگزستانسالیسم)**». *ادب پژوهی*، ش ۳۴.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق). **المفردات فی غریب القرآن**. دمشق: دارالعلم الدار الشامیه.
- روغنی موفق، علیرضا (۱۳۷۹). **نقدی بر کتاب اگزستانسالیسم و اصالت بشر، اثر ژان پل سارتر از دیدگاه استاد مطهری**. پایان‌نامه به راهنمایی: صادق لاریجانی. دانشگاه قم.
- سارتر، ژان پل (۱۳۹۶). **اگزستانسالیسم و اصالت بشر**. ترجمه مصطفی رحیمی. تهران: نیلوفر.
- سارتر، ژان پل (۱۳۶۵). **تهوع**. ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم. تهران: نیلوفر.
- سارتر، ژان پل (۱۳۸۵). **کار از کار گذشت**. ترجمه حسین کسمایی. تهران: پژوهش و دادار.
- علوی تبار، هدایت (۱۳۸۶). «**سارتر و میل انسان به خدا شدن**». *نامه مفید*، ش ۶۲.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸). **تاریخ فلسفه**. ترجمه عبدالحسین آذرنگ و سید محمود ثانی. تهران: علمی فرهنگی، چ چهارم.
- مردانی نوکنده، محمدحسین (۱۳۸۸). «**مبانی اگزستانسالیسم**». *اندیشه نوین دینی*، سال پنجم، ش ۱۶.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۴). **آزادی انسان**. تهران: بینش مطهر.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). **آشنایی با قرآن**. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۳). **انسان‌شناسی قرآن**. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹). **انسان و ایمان**. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۲). **فلسفه اخلاق**. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵). **فلسفه تاریخ؛ ج ۱**. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷). **مجموعه آثار؛ ج ۲۳ (انسان کامل)**. تهران: صدرا، چ چهارم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰). **مجموعه آثار؛ ج ۳ (فطرت)**. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۱). **مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی؛ ج ۴ (انسان در قرآن)**. تهران: صدرا.

- مطهری، مرتضی (۱۳۸۸). **نقدی بر مارکسیسم**. تهران: صدرا.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۷). **تاریخ فلسفه غرب**. تهران: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
- میرعابدینی، حسن (۱۳۸۰). **صد سال داستان‌نویسی در ایران**، ج ۲. تهران: چشمه.
- وال، ژان و روژه ورنو (۱۳۸۷). **نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن**. ترجمه یحیی مهدوی. تهران: خوارزمی.
- **Routledge Encyclopedia of Philosophy** (1998). Version 1. London and New York: Routledge.
- **The Holy Quran**.
- Alevi Tabar, Hedayat (2007). “Sartre and man's desire to become God”. *Useful letter*, No. 62.
- Arianpour Kashani, Manouchehr with the Cooperation of Bahram Delgoshai (1999). **One-Volume Culture**. Tehran: Jahan Computer.
- Ayatollahi, Hamid Reza (2007). **Essays in philosophy and comparative religious studies**. Qom: Taha.
- Copleston, Frederick (2009). **History of philosophy**. Translated by Abdul Hossein Azarang & Seyed Mahmoud Thani. 4<sup>th</sup> Edition, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Hosseinpour Alashti, Hossein & Isa Amankhah (2007). “Existentialism and literary criticism”. *Literary Research Quarterly*, No. 17.
- Ibn Babouyeh, Muhammad bin Ali (2001). **The causes of the laws**. Translated by Mohammad Javad Zehni Tehrani. Qom: Mominin.
- Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram (1414 AH). **Arabic language**. Third edition. Beirut: Dar Sadr.
- Khojaste, Farmarez & Jafar Fasai (2015). “Chubek and Existential Thought (Analysis of the story of Entre, whose Lotie was dead in the light of existentialism philosophy)”. *Adab Pazuhi*, No. 34.
- Malekian, Mustafa (1998). **History of Western Philosophy**. Tehran: Department and University Cooperation Office.
- Mardani Nokandeh, Mohammed Hussain (2009). “Fundamentals of Existentialism”. *Scientific-Research Quarterly of New Religious Thought*, 5th year, 16th issue.
- Mir Abedini, Hassan (2001). **One hundred years of story writing in Iran**. Vol. 2. Tehran: Cheshmeh.
- Motahhari, Morteza (2009). **A Critique of Marxism**. Tehran: Sadra.
- Motahhari, Morteza (2012). **An Introduction to the Islamic worldview; The fourth Volume (Man in the Qur'an)**. Tehran: Sadra.
- Motahhari, Morteza (2014). **Anthropology of Quran**. Tehran: Sadra.
- Motahhari, Morteza (1991). **Collection; Vol. 3 (Nature)**. Tehran: Sadra.
- Motahhari, Morteza (2008). **Collection; Vol. 23 (Perfect Human)**. Tehran: Sadra.
- Motahhari, Morteza (1999). **Familiarity with the Qur'an**. Tehran: Sadra.
- Motahhari, Morteza (2015). **Human freedom**. Tehran: Binesh Motahhar.
- Motahhari, Morteza (1990). **Man and faith**. Tehran: Sadra.
- Motahhari, Morteza (2013). **Moral philosophy**. Tehran: Sadra.
- Motahhari, Morteza (2006). **Philosophy of history**. Vol. 1. Tehran: Sadra.
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Mohammad (1412 AH). **Al-Morfadat fi Gharib al-Qur'an**. Damascus: Dar al-Alam al-Dar al-Shamiya.
- Roghani Movaffagh, Alireza (2000). **Criticism of the book Existentialism and Human Authenticity by Jean-Paul Sartre from Professor Motahhari's point**

- of view.** [Dissertation]. Supervisor: Hajjah al-Islam and Muslim Haj Sadiq Larijani; University of Qom.
- Sartre, Jean Paul (2017). **Existentialism and human authenticity.** Translated by Mustafa Rahimi. Tehran: Nilufar.
  - Sartre, Jean Paul (1986). **Nausea.** Translated by Amir Jalaluddin Aalam. Tehran: Nilofar.
  - Sartre, Jean Paul (2006). **The Work was done.** Translated by Hossein Kasmai. Tehran: Research and Dadar Publishing House.
  - Wall, Jean & Roger Verneau (2008). **A look at phenomenology and philosophies of existence.** Translated by Yahya Mahdavi. Tehran: Kharazmi.

