



مقایسه تطبیقی مفاهیم بنیادین انسان شناختی مکتب اگزیستانسیالیسم با ارزشهای متعالی مکتب

اسلام در متن قرآن

مهدی خوشباف طر قبه

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده:

در این مقاله، انسان از بعد ماهیت، آزادی و اختیار، مسئولیت، خودآگاهی و انسان کامل از دیدگاه دو مکتب اگزیستانسیالیسم و اسلام بررسی شده است. اسلام انسان را موجودی دو بعدی با فطریات و سرشت مشترک و آزادی و اختیار در انتخاب سرنوشت خویش معرفی می کند؛ اما مکتب اگزیستانسیالیست برای انسان هیچ گونه سرشت مشترکی قابل نیست و آن را معایر با آزادی فردی می داند. مکتب وجودگرا آزادی را حق انسان دانسته، با داشتن همین آزادی، او می تواند سرنوشت خود را آن طور که می خواهد بدون هیچ معیار خاصی تعیین کند و در نتیجه، او فقط در مقابل خود مسئول است؛ در حالی که مکتب اسلام آزادی را حق انسان می داند تا با انتخاب های خویش و براساس الگوی معرفی شده (انسان کامل) سرنوشت خود را تعیین کند و در نتیجه، در مقابل خدا، خود و خلق مسئول و پاسخگوست. مکتب اسلام به اجتماع توجه دارد و توجه به فرد در بطن جامعه است و با تک روی و خودمحوری مخالف است؛ در حالی که اگزیستانسیالیست ها فردگرا بوده، تأمین منافع فردی را اصل می داند و در واقع فردپرور هستند و به کل و منافع جمعی کمتر توجه دارند.

کلید واژه: اگزیستانسیالیست، اسلام، وجودگرا، آزادی، انتخاب، مسئولیت

مقدمه:

قرن هاست که انسان به تمدن اجتماعی گام نهاده و ضرورت همزیستی و یاری به یکدیگر را احساس نموده؛ ولی هنوز، در کره ی خاکی، خطری بالاتر از خطر انسان برای انسان وجود ندارد. این خصوصیت که با بدترین و وحشتناک ترین وضع، منجر می گردد به خونریزی و جنایت، در صورت بالارفتن فرهنگ صحیح و خودشناسی و پرداختن به اعلا ی نفس برطرف می شود؛ یعنی تا از حیوانیت و خود طبیعی که غرایز بر آن حاکم است، رهایی نیابیم، امکان همزیستی توأم با عدالت اجتماعی در جامعه نخواهد بود.

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

در مقاله ی حاضر، نخست ماهیت انسان و ویژگی های وی از دیدگاه دو مکتب اسلام و وجودگرا بررسی شده و سپس با توجه به دیدگاه های دو مکتب در مورد ویژگی های انسان کامل بحث شده است.



انسان شناسی مکتب اگزیستانسیالیسم

مکتب اگزیستانسیالیسم یا وجودگرا بر وجود انسان بسیار تأکید دارد. اگر در مکتب های دیگر توجه بیشتر به امور عالم است تا آدم، آن هم به صورت انتزاعی، این مکتب می خواهد انسان را به گونه ای انضمامی بررسی کند. انسان آزاد و مختار در این جهان آمده است و برعکس موجودات دیگر سرشت مخصوص ندارد. هر چه در دنیا وجود دارد، با سرشت و ماهیت خاصی آفریده شده است؛ سنگ، سنگ آفریده شده است و نمی تواند چیز دیگری باشد...؛ اما انسان هیچ گونه طبیعت خاصی ندارد، مگر طبیعتی که خودش آن را به خودش بدهد. دایره ی اختیار و آزادی انسان در این حد است که به خودش سرشت و ماهیت می بخشد؛ به عبارت بهتر در اگزیستانسیالیسم، وجود بر ماهیت مقدم است (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۳۳۱).

اگزیستانسیالیسم انسان را با دقت کمتر اما تنوع بیشتر در نظر می گیرد. انسان در یک لحظه، هم موجودی عقلانی و هم غیرعقلانی است؛ هم اندیشه ورز است و هم احساسی و عاطفی. محور اصلی اندیشه ورزی فلسفی اگزیستانسیالیسم توصیف مبارزه ی انسان برای نیل به ماهیت شخصی خویش از راه انتخاب است. هر فردی مکلف است هدف زندگانی خویش را بیافریند. به نظر اگزیستانسیالیست ها، مسئله ی بنیادین فلسفی ارزش گذاری و انتخاب است. ارزش ها در تصورات متفاوتی یا جامعه شناختی واقعیتی پیشینی ریشه ندارد؛ بلکه از راه انتخاب های شخص آفریده می شود. هیچ معیار کلی بیرونی برای برآورد ارزش ها نمی توان اعمال کرد؛ شخص از انتخاب کردن ناگزیر است؛ در این جهان، هر فردی زاده می شود؛ زندگی و مسیر خویش را انتخاب می کند و معنی وجودی خویش را می آفریند (گوتک، ۱۳۸۴، ص ۱۶۷).

۱. نبود سرشت مشترک

از مهم ترین مکتب هایی که سرشت مشترک را در انسان ها نمی پذیرد، اگزیستانسیالیسم است. مراد از اصالت وجود این است که وجود انسان، پیش از ماهیتش تحقق می یابد و در مرحله ی اولیه وجودش ماهیتی ندارد؛ از این رو، خود انسان باید، با روشی که در زندگی برمی گزیند و افعالی که اراده می کند، به خودش هویت بخشد، براین اساس نمی توان گفت ماهیت و سرشت انسان چیست؛ بلکه باید دید هر انسانی چه ماهیتی از خود می سازد؛ درست برخلاف سایر موجودات که هویت تعیین شده ای دارند و نمی توانند آن را تغییر دهند؛ به همین روی نمی توان انسان را تعریف کرد؛ چه آنکه اساساً ماهیت مشخص ندارد.

سارتر (۱۳۸۲، ص ۲۱) که از پرچم داران این مکتب است، چنین می گوید: «در مکتب اگزیستانسیالیسم، تعریف ناپذیری بشر از آن روست که بشر نخست هیچ نیست و سپس چیزی می شود...؛ بدین گونه طبیعت کلی بشری وجود ندارد. هیچ گونه طبیعت بشری که بتوان بر آن تکیه زد، وجود ندارد». شهید مطهری (۱۳۶۷، ص ۱۸۷) در باب تلقی اگزیستانسیالیست ها از خود و من می گوید: «خود حقیقی انسان این است که هیچ خود نداشته باشد. هر خودی که شما برای انسان فرض کنید، برای او ماهیت و سرشت فرض کرده اید. اصلاً انسان یعنی آن موجود بی سرشت و بی ماهیت».

۲. تقدم وجود بر ماهیت

فیلسوفان اگزیستانسیالیسم بحث خود را بر انسان متمرکز کرده اند. انسان چیست؟ ماهیت او چگونه ساخته می شود و چه مرتبه ای از هستی دارد؟ از نظر سارتر (به عنوان یک اگزیستانس)، انسان هنگام تولد هستی دارد و بی ماهیت است و زمانی که خود را انتخاب کرد و به حقیقت هستی یعنی هستی مطلق نزدیک شد، به معنی واقعی هستی پیدا می کند - او در این قسمت، تا حدودی، به مثل افلاطونی به شکل استعاره ای توسل می جوید - می توان گفت هستی مطلق مانند، مثل افلاطونی است که در این جهان، از حالت بالقوه، به صورت بالفعل و هستی برای خود درآمده. انسان برای برخوردار از هستی حقیقی باید، به سوی هستی مطلق حرکت کند و این حرکت براساس اختیار، آزادی و انتخاب فرد صورت گیرد؛ «بدین وجه انسان به واسطه ی برخوردار از اختیار، اساس و بنیاد خود است» (ورنو و وال، ۱۳۷۲، ص ۲۶۹).

توجه این مکتب به روان و درون انسان یا در اصطلاح به «وجود» اوست. به نظر این مکتب، هیچ انسانی بدون کوشش نمی تواند انسان باشد؛ یعنی انسان حقیقی به شکل طبیعی وجود ندارد؛ بلکه هر فرد خود، انسانیت خویش را می سازد. ژان پل سارتر منکر چیزی به نام طبیعت انسان است و مانند وجودگراها از بیان گزاره های کلی درباره ی انسان روی گردان است. از نظر وی، وجود انسان ها مقدم بر ماهیت آنهاست. او می گوید ما انسان ها برای هیچ هدفی خلق



نشده ایم؛ بلکه فقط می دانیم که وجود داریم؛ پس باید تصمیم بگیریم از خود چیزی بسازیم و در این ساختن خویش و شکل دادن به ماهیت انسانی خود، کاملاً آزاد و مختاریم (استونس، ۱۳۶۸، ص ۱۳۵).

۳. آزادی و اختیار

مکتب وجودگرا معیار کمال انسانی و در واقع، جوهر انسان و ارزش ارزش های انسان را آزادی می داند و معتقد است انسان تنها موجودی است که در این عالم، آزاد آفریده شده است؛ یعنی محکوم هیچ جبر و ضرورتی نیست و به تعبیری که پیشینان می کردند، انسان در عالم خلقت، یک موجود مختار است؛ نه مجبور. به تعبیر برخی دیگر، غیر انسان هر چه هست مجبور است؛ یعنی تحت تأثیر جبری یک سلسله علل و معلولات است؛ ولی انسان مجبور نیست و هیچ جبر علی و معلولی او را اداره نمی کند.

این مکتب در مقابل تمام مکاتبی که آزادی انسان را نفی می کند، قیام کرد؛ در برابر سرمایه داری که از انسان یک حیوان اقتصادی می سازد و در برابر مسیحیت که انسان را بازیچه ی سرنوشت می داند، و در مقابل مارکسیسم که انسان را تابع جبر ابزار تولید تلقی می کند، قد برافراشت و انسان را موجودی آزاد مطرح می سازد.

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

دلیل مخالفت این مکتب با وجود هر نوع سرشتی در انسان، تأکید فراوان آنها بر آزادی و اختیار اوست. به گفته ی سارتر: «ما محکوم به آزاد بودن هستیم و آزادی ما هیچ محدودیتی ندارد، جز آنکه در نقض آزادی خود آزاد نیستیم». از نظر وی، هر یک از جنبه های حیات روانی ما ارادی و اختیاری است و ما در برابر آنها مسئولیت داریم؛ اگر غمگین هستیم، صرفاً به دلیل این است که من انتخاب کرده ام خود را غمگین نمایم. سارتر در کتاب طرحی درباره تئوری هیجانها می گوید: «ما مسئول هیجانها خود هستیم؛ زیرا آنها شیوه هایی هستند که ما انتخاب می کنیم تا بر اساس آنها به دنیای اطراف خود واکنش نشان دهیم». (استونس، ۱۳۶۸، ص ۱۳۶).

سارتر می گوید خود واقعی انسان، خود نداشتن و آزادی است. انسان عین آزادی است؛ نه اینکه موجودی آزاد است؛ بلکه موجودی است که عین آزادی است و عجیب این است که به جای اینکه از آزادی انسان، نردبانی بسازد برای رسیدن به اینکه خدایی در عالم هست، می گوید: «من به دلیل اینکه انسان آزاد است، می گویم پس خدایی نباید وجود داشته باشد؛ چون اگر خدایی وجود داشته باشد، انسان دیگر نمی تواند آزاد باشد. اگر خدایی باشد، معنایش این است که خدا ذهنی دارد و قبلاً طبیعت مرا ذهن خودش تصور کرده و اگر من در ذهن خدا تصور شده باشم، نمی توانم آزاد باشم؛ بلکه باید مجبور باشم؛ همان جور باشم که در ذهن خدا بوده ام». آیا ذهن برای خدا اصلاً معنی دارد؟ «او خدا نیست؛ بلکه موجودی است مثل توی سارتر که اسمش را خدا گذاشته ای» (علیپور، ۱۳۷۲، ص ۵۷).

در مکتب اگزیستانسیالیسم، انسان موجودی است انتخابگر که با انتخاب هایش، سرنوشت خویش را می سازد. انتخاب، سازنده ی انسان است. انسان با هر انتخابی خود را انتخاب می ند.

کیر کگارد در جایگاه یک وجودگرا، در آثار خود، همواره به اندیشه ی انتخاب و تصمیم رو به رو و معتقد است که انسان همیشه، بر سر دوراهی انتخاب است. در این مکتب، هر چند میان نظر و عمل جدایی نیست، اصالت از آن عمل است؛ نه نظر در واقع، زندگی انسان با عمل و تعهد معنی و مفهوم می یابد. اینکه فیلسوفان این مکتب انسان را موجودی «فردی» و «انضمامی» تلقی می کنند نه «کلی» و «انتزاعی»، به دلیل انتخاب های وی است؛ چرا که هر فردی، با



عمل خویش، خود را به گونه ای خاص می سازد و چون انتخاب ها مختلف است، انسان ها مختلف اند و به بیانی نمی توان از مفهوم کلی، نوعی به نام انسان یاد کرد؛ بلکه هر انسان خود نوعی منحصر به فرد است. هر فردی با تصمیم گیری در مورد مسائل زندگی خود از قبیل شغل، تحصیل، دوست و حتی ایمان می تواند به وجود خود تعین خاصی ببخشد و هیچ گونه انتخاب کلی و تعیین شده ای وجود ندارد و هر انسانی مجموعه ی انتخاب های شخصی خویش است (نصری، ۱۳۷۵، ص ۳۴).

تکیه ی کیر کگارد بر آزادی مطلق و مسئولیت تام انسان در قبال انتخاب هایش، مضامین مکرر اگزیستانسیالیسم را تشکیل می دهد. ارزش آفرینی انسان ها که متضمن آن است که به جهان بی معنی نظم، معنی و مفهوم بخشیده شود، در گرو عمل آزادانه است. مارتین هایدگر (۱۹۲۷) مضمونی از فرد تحت عنوان «وجودی در جهان» ارایه می دهد که به موجب آن فرد معنی خویش را از طریق انتخاب هایی که سازنده ی اصالت اوست، می آفریند (گوتک، ۱۳۸۴، ص ۱۵۹).

هایدگر هفت نوع آزادی را از هم متمایز کرد: ۱. توانایی ابداع دگرگونی ها به خواست خویش ۲. وابستگی نداشتن به چیزی یا امری (آزادی از امری یا چیزی) ۳. درگیر شدن به سوی امری، انجام کاری به خواست خویش برای رسیدن به چیزی (آزادی به سوی امری یا چیزی) ۴. سلطه بر حس های خویش (آزادی غیراصیل) ۵. حق تعیین خویش بر اساس گوهر خویش (آزادی اصیل) ۶. توانایی تعیین نیک و بد ۷. توانایی و خواست بی توجه باقی ماندن (احمدی، ۱۳۸۱، ص ۵۵۰). «به نظر هایدگر، فقط مورد دوم، سوم و پنجم اهمیت دارد؛ اما هیچ کدام از این انواع نیز معنی بنیادین هایدگری نیست» (Inwood, 1999, p.74).

۴. خودآگاهی

حقیقت این است که انسان برای خود به صورت قابل دسترسی است؛ به عنوان موضوع تحقیق و به عنوان وجودی که چندان آزادی ای دارد که در دسترس تحقیق نیست. در یک حالت ابژه تصور می شود؛ اما در حالت دیگر، غر ابژه که انسان است تصور می شود و هنگامی از آن آگاه می شود که آگاهی اصیل از خود را به دست آورد. ما نمی توانیم وجود انسان را در معرفت به وی پایان دهیم یا فقط او را در منبع اصلی اندیشه و عمل خودمان تجربه کنیم. انسان اساساً بیش از چیزی است که می تواند درباره ی خودش بداند.

یاسپرس تأکید می کند که انسان عینی نیست که به صورت تجربی بتوان او را شناخت یا به طور انتزاعی درک کرد؛ زیرا اصیل ترین وجود او به هیچ وجه عینی نیست. انسان به وسیله ی ظواهر یا رفتارش درک شدنی و تحلیل پذیر نیست. انسان مجهوری است که تا حدودی می توان آن را توصیف کرد؛ اما هرگز شناخته نمی شود (نصری، ۱۳۸۵، ص ۴۸).

۵. مسئولیت

اگزیستانسیالیست قابل به این است که غرض از زندگی انسان، به خودی خود، در ساختار متافیزیکی یا کلامی جهان یا در ساختار جامعه شناختی و ایدئولوژیک جامعه مقرر نشده است. هر فردی مکلف است هدف زندگی خویش را بیافریند (گوتک، ۱۳۸۴، ص ۱۶۸). به نظر کیر کگارد، افراد در زندگی با موقعیت هایی مواجه می شوند که فقط خودشان قادر به انتخاب آن هستند و باید مسئولیت کامل این انتخاب را بپذیرند.

کیر کگارد سه مرحله را در مسیر زندگی توضیح می دهد: اولین، مرحله ی زیبایی شناختی است که در آن، در لذات حسی هستیم و احساسات بر ما مسلط است. دومین مرحله یعنی مرحله ی اخلاقی زمانی است که ما به مرحله ی انسان کلی رسیده، موقعیت و عملکرد خود را در زندگی درک می کنیم. مرحله ی سوم، مرحله ی مذهبی است (اوزمن و کراور، ۱۳۷۹، ص ۳۸۶).

۶. انسان کامل

مکتب اگزیستانسیالیسم می گوید انسان کامل کسی است که «من» او از هر جبری آزاد باشد؛ تحت تأثیر هیچ قدرتی نباشد؛ آزاد مطلق زندگی کند؛ اراده اش آزاد باشد. در واقع، ملاک اساسی انسانیت، در این مکتب آزادی است و آگاهی هم مقدمه ی آزادی است. اگزیستانسیالیست ها می گویند انسان کامل یعنی انسان آزاد و هرچه انسان آزادتر باشد، کامل تر است. هرچه تحت تأثیر عوامل دیگر قرار گیرد، از انسانیت او کاسته شده است؛ حتی معتقدند ایمان و



اعتقاد به خدا و بندگی او، انسانیت انسان را نقض می کند؛ چون انسان را وادار می کند در مقابل خدا تسلیم باشد. کمال انسانی در آزادی است و انسان کامل کسی است که از همه چیز آزاد باشد؛ پس حتی باید از قید مذهب آزاد باشد (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۳۲۶).

درست است که ساتر خدا را علت خود نمی داند و او را به این معنی ضروری نمی بیند؛ اما می گوید در مورد هر موجودی می توان پرسید که چرا وجود دارد؟ ولی خدا نمی توان تا مفهوم صرفاً موجود علت خود - که ساتر آن را رد می کند - پایین آورد (Dinan, 1976, pp.142-143).

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

از آنجا که انسان در اندیشه ی ساتر موجودی است انتخابگر و هر آن می تواند انتخابی نو کند، نمی توان الگویی ثابت به عنوان انسان کامل ارایه داد؛ اما از آنچه گفته شد می توان برخی از ویژگی های انسان نمونه ی آگزیستانسیالیزم را از دیدگاه ساتر چنین ترسیم کرد:

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

از نظر نیچه قدرت، هدف نهایی زندگی انسان است و انسان کامل، کسی است که به چنین هدفی رسیده است. ابر انسان، انسانی عالم یا اخلاقی و متدین نیست؛ بلکه انسانی است که در تلاش کسب قدرت. این انسان سرزنده و قدرتمند است؛ مانند فردی سرباز و جنگجو. ابر انسان موجودی است که در اجرای امر، پایبند زمین و زندگی است و راه وفاداری به زمین را به انسان ها می آموزد؛ به انسان ها می آموزد که به جای آنکه اندیشه ی خود را در آسمان ها متمرکز کرده، در فکر عالم بالا باشند، به زندگی مادی خود بیندیشند و از تباهی آن جلوگیری کنند. ابر انسان، به هستی جسمانی خویش می اندیشد و هیچ گاه، سودای لذت های روحی و زندگی روحانی ندارد و برای ارضای خودپرستی از هیچ کوششی دریغ نمی ورزد (همان، ص ۲۸۲-۲۸۳).

انسان شناسی اسلامی

آفرینش انسان

آفرینش آدم در قرآن، به این صورت بیان شده است: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ (حجر، ۲۶)؛ ما انسان را از گل خشک، از لجن بویناک آفریدیم» و «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (حجر، ۲۹ و ۷۲)؛ سرانجام از روح خویش در آن دمید و او را راست قامت ساخت». آیاتی که به مراحل آفرینش انسان اشاره می کند، در پایان مراحل تکوین جسمانی انسان مرحله ی جدیدی را معرفی می کند که با مراحل پیشین کاملاً متفاوت است. این مرحله ی جدید همان دمیدن روح در کالبد انسان است که گاه، به اشاره و گاه به صراحت معرفی شده است؛ مثلاً در آیه ی ۲۳ سوره ی مؤمن،



پس از اشاره به مراحل مختلف انسان از گل به نطفه و سپس علقه (خون بسته شده) و پس از آن، استخوان و رویدن گوشت بر آن می فرماید: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ؛ آن گاه آفرینش دیگر پدید آوردیم، آفرین باد بر خدا که بهترین آفرینندگان است».

براساس معارف قرآنی، خدای متعال پس از آفرینش آدم، به فرشتگان دستور داد که پیش او سجده کنند. همه ی آنان جز ابلیس اطاعت کردند و او با عصیان و استکبار، مایه ی سقوط خود گردید و پس از آن، با وسوسه ی آدم موجب شد او هبوط کند (بقره، ۳۶؛ اعراف، ۱۲؛ اسراء، ۱۶).

هدف از آفرینش انسان

براساس برخی آیات و روایات، خلقت آسمان ها، زمین و انسان هدفمند است؛ نه بیهوده: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ؛ (انبیاء، ۲۱) و خلق نکردیم آسمان و زمین و آنچه بین آنهاست را بیهوده». برخی آیات و روایات اهداف آفرینش انسان را بیان کرده است که در ادامه به آنها پرداخته می شود.

۱. عبادت

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

۲. از مومن الهی

در قرآن می خوانیم: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (هود، ۷)؛ و اوست کسی که آسمان ها و زمین را در شش هنگام آفرید و عرش او بر آب بود تا شما را بیازماید که کدام یک نیکو کارترید».

۳. رسیدن به رحمت الهی

«وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَن رَّجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ (هود، ۱۱۸ و ۱۱۹)؛ در حالی که پیوسته در اختلاف اند، مگر کسانی که پروردگار تو به آنان رحم کرده، برای همین آنان را آفریده است».

۴. شناخت خداوند

«فَخَلَقْتُ لَخَلْقٍ لِّكَي أَعْرِفَ؛ پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم» (مجلسی، ۱۳۶۵، ص ۱۹۸).

۵. قرب الهی

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

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

هدف هستی این است که از عناصر، نبات به وجود آید و هدف از آفرینش نبات این است که حیوانات به وجود آیند و غرض و کمال خلقت حیوان ایت است که اجساد بشری پیدا شود و عرض از اجساد بشری پیدایی ارواح انسانی است و هدف از آفرینش ارواح انسانی پیدایی خلیفه الله روی زمین است؛ چنان که قرآن می فرماید: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره، ۳۰). طبق این آیه، اراده ی ازلی خداوند به این تعلق گرفته که جانشینی از طرف او، در زمین محقق



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

حقیقت انسان

خداوند در آیه ی ۳۰ سوره ی بقره از حقیقت انسان خبر می دهد و می فرماید: «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً قَالُوْۤا اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا وَ یَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ تُقَدِّسُ لَكَ قَالِ اِنِّیْۤ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ» چون پروردگار تو به فرشتگان فرمود: من در زمین جانشینی خواهم گماشت. (فرشتگان) گفتند: آیا در آن کسی را می گماری که در آن تباهی کند و خون ها بریزد؟ و حال آنکه ما با ستایشت، تو را تسبیح می گوئیم، و به تقدیست می پردازیم. فرمود: من چیزی می دانم که شما نمی دانید.

خدای سبحان در این آیه، از موجودی خبر می دهد که خلیفه ی اوست. در نظر فرشتگان، مقام خلافت و مرتبه ی مادی انسان، مزاحم یکدیگر جلوه کرد. آنان به مرتبه ای از مراتب انسان که حیوانیت اوست، اشاره کردند و آن را با مرتبه ی خلافت ناسازگار یافتند؛ زیرا مقام خلافت – همان طور که نام آن گویاست – تمام نمی شود، مگر اینکه خلیفه در تمام شئون وجودی و آثار و احکام و تدابیری که برای تأمین آنها خلیفه است، نمایشگر مستخلف عنه باشد. خدای سبحان در پاسخ فرشتگان، فساد و خونریزی انسان را نفی نکرد؛ بلکه عنوان کرد که فرشتگان نمی توانند آن را تحمل کنند؛ ولی این خلیفه ی زمینی قادر به تحمل آن است. خداوند برای روشن کردن این امر، در ادامه ی آیات یاد شده می فرماید: «وَ عَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا» (بقره، ۳۱)؛ (خداوند) همه ی اسما را به آدم تعلیم داد.

این آیات زیباترین و جامع ترین توصیف درباره ی حقیقت انسان است. همه ی شایستگی ها و برتری های انسان در «علم به همه ی اسما» است که سایر موجودات این استعداد و ظرفیت ندارند. علامه طباطبایی می گوید: «اسمای نام برده اموری بوده که از همه ی آسمان ها و زمین غایب و به کلی، از محیط کون و وجود بیرون بوده است» (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۰).

پرسشی که درباره ی این علم مطرح است این است که آیا این علم از سنخ همان علوم مصطلحی است که ما داریم؟ آیا دانستن اسامی موجودات است؟ این چه مزیتی است؟ آیا دانستن چند اسم و داشتن معلوماتی در حافظه شایستگی و فضیلت می آورد؛ آن سان که موجوداتی گران قدر چون فرشتگان نمی توانند به آن دست یابند و آن را بدانند؟

بی گمان علم به اسما غیر از علمی است که ما به اسم های موجودات داریم؛ زیرا اگر از سنخ آن بود، باید پس از آنکه آدم از آن اسما به فرشتگان خبر داد، آنان نیز مانند آدم دانای به آن اسما می شدند؛ بنابراین دیگر نباید آدم احترامی بیشتر داشته باشد و خداوند او را چنان گرامی می داشت؛ در نتیجه معلوم می شود آنچه آدم از خدا گرفت و آن علمی که خداوند به وی آموخت، غیر از علمی بود که فرشتگان به وسیله ی آدم از آن خبر یافتند. علمی که برای آدم حاصل شد، حقیقت علم به اسما بود که فراگرفتن آن برای آدم ممکن و برای فرشتگان ناممکن بود. آدم به سبب علم به اسما، شایسته ی مقام خلافت الهی شد؛ نه به سبب خیردادن از آن و گرنه پس از خبر دادانش، فرشتگان نیز مانند او باخبر می شدند و دیگر مناسب نبود که بگویند «سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَا اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا» (بقره، ۳۲)؛ (گفتند) منزه ی تو، ما را علمی نیست، مگر آنچه به ما تعلیم کرده ای.

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

بدین ترتیب، علم در حقیقت، نحوه و مرتبه ای از وجود بوده، علم «خود انسان» است و عالم و علم متحدند و اینکه فرمود: «علم آدم الاسماء كلها» یعنی او را آن سان آفرید که واحد تمام اسما و مظهر ذات مقدس الهی به جمیع کمالات باشد؛ زیرا در آن مرتبه، بحث از الفاظ و اسامی و علم لغات نبود، بلکه ظهورات الهی و تجلیات او و انسان به سبب وجودش است که او به گونه ای آفریده شده که می تواند مظهر همه ی صفات و اسما ی الهی باشد. سید



حید آملی در این باره می گوید: «شرافت انسان بر سایر موجودات تنها به این سبب است که او مظهر ذات مقدس الهی است که جامع تمام کمالات بالذات است؛ چنان که حضرتش فرموده است: «خلق الله آدم علی صورته؛ خداوند آدم را بر صورت خویش آفرید»، و نیز وارد شده است که فرمود: «ما خلق الله تعالی خلقا اشد به من آدم؛ خدای متعال هیچ مخلوقی را نیافریده است که شبیه تر از آدم به او باشد». «مراد از همه ی آیات این است که موجودات دیگر غیر از انسان مظهر برخی صفات و اسمایند و تنها انسان است که مظهر همه ی اسما و صفات است و خلافت انسان برای خداوند بر همین معنی دلالت می کند؛ زیرا خلیفه باید عین مستخلف عنه باشد تا امر خلافت تحقق یابد» (آملی، ۱۳۵۳، ص ۴۸).

آزادی و اختیار

انسان از دیدگاه قرآن، گوهری شریف و نونه است؛ به همین دلیل، آفریننده ی هستی به او مزایایی بخشیده که بیشتر موجودات از آن محروم هستند. یکی از این مزایای ارزنده آزادی و اختیار است. انسان قدرت انتخاب و تصمیم گیری دارد؛ می تواند کاری را انجام دهد یا ترک کند؛ به واسطه ی همین ویژگی است که بالاتر، هیچ مانعی بر سر راه خود نمی تواند بیند؛ قرآن درباره ی او می گوید: «بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ (قیامه، ۵)؛ انسان می خواهد جلو خود را بگشاید».

از نظر قرآن، علت اینکه مردمی معاد و زندگی پس از مرگ ایمان نمی آورند، میل به آزادی بی ضابطه است. اعتقاد به معاد، در انسان، تعهد و مسئولیت ایجاد می کند و جلو همه ی اعمال زشت و خلاف او را می گیرد و به علاوه، به زندگی اش جهت، هدف و شکل می بخشد؛ هیچ کدام از این امور با بی بند و باری مناسبت ندارد.

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

مسئولیت انسان

از آنجا که انسان مختار و آزاد است، باید مسئولیت اعمال خود را به عهده گیرد. البهی (۱۳۶۲) در مورد مسئولیت انسان این گونه می گوید: «اینکه از نظر اسلام، هر کس مسئول اعمال خویش است، حاصل امتیاز انسان از سایر موجودات به واسطه ی عقل و ادراک است». «مسئولیت» از واژه ی «سؤال» گرفته شده است. در واقع، احساس مسئولیت این سؤال درونی است که آیا آدمی آن گونه که شایسته است، هماهنگ با قابلیت ها و ویژگی های فطری اش و طبق عهدی که با خدا بسته رفتار کرده است؟ در چنین حالتی، نه تنها فرد می تواند خود را چنین سؤال اساسی و بایده ی باطنی مواجه سازد، بلکه دیگران نیز واحد چنین حقی خواهند بود.

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

خودآگاهی

انسان در زندگی این جهان کارهایی می کند که در خورشان او نیست. همین گونه کارهاست که در زندگی جهان دیگر برای او زحمت ایجاد می کند. در روز معاد، انسان به نتایج اعمال خود آگاهی می یابد؛ ولی آیا پیش از قیامت، این آگاهی ممکن نیست؟ قرآن پاسخ می دهد: «يُنَبِّئُ الْإِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ * بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ * وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ (قیامه، ۱۳-۱۵)؛ در آن روز، انسان از کارهایی که جلو یا عقب انداخته، آگاهی می یابد؛ ولی انسان به حال خویشتن، آگاه است؛ گو اینکه عذرها بتراشد».



طبق این آیه، هر انسانی بهتر از دیگران، خود را می شناسد؛ زیرا بهتر از هر کسی به گذشته های خود آگاهی دارد؛ حتی می داند که از عهده ی تکلیف یا وظیفه ای برمی آید یا نه؛ به فرض هم که نداند، می تواند میزان توانایی خود را آزمایش کند تا حقیقت برایش معلوم شود. برای روشن شدن مفهوم جمله ی « وَكُلُّ أَلْفَى مَعَاذِرَةٌ »، توجه به این نکته مفید است که روان شناسان معتقدند انسان در برابر شکست ها و تقصیرها یا قصورها واکنش نشان می دهد؛ اما واکنش همه ی افراد مانند هم نیست. روی همه رفته می توان انواع واکنش هایی را که افراد از خود نشان می دهند، بر دو قسم تقسیم کرد: منطقی و غیرمنطقی. تربیت یافتگان مکتب دین واکنش منطقی نشان می دهند. آنها سعی می کنند شکست یا تقصیر خود را به نحو صحیح، عاقلانه و خدایسندانه جبران کنند؛ اما آدم های سست ایمان یا بی ایمان ممکن است به یکی از طرق متعدد واکنش های غیرمنطقی روی آورند که مهم ترین آنها عبارت است از: ۱. خیالبافی ۲. خواب و رؤیا ۳. پرخاشگری ۴. دلیل تراشی ۵. انداختن تقصیر به گردن دیگران. همه ی واکنش های غیرمنطقی سرپوشی است که افراد بر عجز، ضعف و تقصیر خود می گذارند تا دیگران را به اشتباه اندازند و گرنه همان گونه که قرآن اشاره کرد، خودشان به وضع خویش آگاه هستند؛ خداوند هم از وضع آنها آگاه است. (بهشتی، بی تا، ص ۶).

نتیجه گیری

با دقت در انسان شناسی دو مکتب اسلام و وجودگرا، متوجه کاربرد مجموعه ای از واژه های مشترک بین این دو مکتب می شویم که شاید تشابه این دو مکتب فقط، در استفاده از همین الفاظ مشترک باشد؛ اما تفاوت این دو مکتب در به کارگیری این واژه های مشترک با معنی و مفهوم و حتی کاربردی کاملاً متفاوت است. در اینجا کمی دقیق تر، به بررسی و مقایسه ی این دو می پردازیم.

از نگاه تمامی ادیان آسمانی، انسان موجودی پاک سرشت است. اگر او موجودی شرور و هدایت ناپذیر بود، ارسال پیامبران و نزول کتاب های آسمانی بس بیهوده بود. از نگاه اسلام، انسان خلیفه ی خدا بر زمین و دارای کرامت ذاتی، مسجود فرشتگان و مخلوق ویژه ی الهی است که ویژگی های فراحوانی دارد که اصطلاحاً به آنها فطریات می گویند. این ویژگی تمیزدهنده ی انسان از موجودات دیگر است. شناخت هرچه بهتر آن فطریات موجب خواهد شد انسان بیشتر شناخته شود. وجودگرایان بر خلاف مسلمانان معتقدند انسان هیچ طبیعت خاصی ندارد، مگر طبیعتی که خودش آن را به خود بدهد. آنان معتقدند دایره ی اختیار و آزادی انسان در این حد است که به خود سرشت و ماهیت بخشد و آن را «اصالت وجود» یا «تقدم وجود بر ماهیت» می نامند. اسلام برای خلقت انسان مانند سایر مخلوقات اهدافی را قایل است و مهم تر آنکه طبق آیات قرآن، «خدای متعال هیچ مخلوقی را نیافریده است که از آدم به او شبیه تر باشد». این به آن معنی است که در انسان، توانایی و استعداد رسیدن به صفات الهی وجود دارد و او می تواند به مقام قرب الهی رسیده، جانشین خدا در زمین گردد؛ اما وجودگرایان معتقدند انسان برای هیچ هدفی خلق نشده است؛ بلکه او فقط وجود دارد؛ پس باید تصمیم بگیرد تا از خود چیزی بسازد و در این ساختن و شکل دادن به ماهیت انسانی خود، کاملاً آزاد و مختار است.

مکتب اسلام انسان را موجودی آزاد می داند که قدرت انتخاب و تصمیم گیری دارد و می تواند کاری را انجام دهد یا آن را ترک کند و این یکی از مزایای انسان و همچنین وجه تمایز او از سایر موجودات است. انسان به دلیل اینکه می خواهد تمام تمایلاتش ارضا شود، تبدیل به موجودی خطرناک و هرج و مرج طلب خواهد شد. میل به آزادی، خود به خود، در وجود انسان ناپسند نیست؛ بلکه این میل به تربیت و رهبری صحیح عقل نیاز دارد که اعتقاد به معاد و زندگی پس از مرگ، در انسان تعهد و مسئولیت ایجاد می کند و جلوی اعمال زشت و خلاف او را می گیرد و به علاوه، به زندگی اش جهت و هدف می بخشد و جلوی بی قیدی او را می گیرد. اسلام به آزادی انسان بسیار بها می دهد؛ اما آزادی ای که به آزادی سایر انسان ها صدمه ای نرساند. وجودگرایان نیز آزادی و اختیار انسان را منبع ارش ها می دانند و می گویند هدف آزادی چیزی جز خود آزادی نیست. آنها معتقدند انسان حتی می تواند در مقابل قوانین طبیعت مقاومت کند و آزادی خود را بسازد. به نظر آنان، اسنان یک نوع آزادی مطلق دارد که هیچ قدرتی نمی تواند مانع آن شود و آن را محدود سازد. اینکه انسان، مختار و آزاد و مسئول خودش آفریده شده، درست است؛ اما از نظر اسلام، در آزادی انسان به خود وانهادگی نیست؛ ولی اختیار هست؛ ولی از نظر وجودگرایان، انسان ها به خود وانهاده شده اند تا ماهیت خود را بسازند.



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

عده ای از فیلسوفان وجودگرا - که ملحد هستند - پذیرفتن خدا را نفی آزادی انسان می دانند و می گویند اگر خدایی باشد، یعنی خدا یک ذهنی دارد و قبلاً، طبیعت انسان را در ذهن خودش تصور کرده است؛ پس انسانی که در ذهن خدا تصور شده است، دیگر نمی تواند آزاد باشد؛ بلکه باید مجبور باشد و همان طوری باشد که در ذهن خدا بوده است. حتی گروهی از وجودگرایان اعتقاد به خدا را از دو نظر با این مکتب سازگار نمی دانند؛ یکی اینکه اعتقاد به خدا مستلزم اعتقاد به قضا و قدر است و آن را مستلزم اعتقاد به جبر و طبیعت ثابت بشری می دانند و دیگر آنکه ایمان به خدا، تعلق به خدا می آورد که ضد آزادی انسان است. در حالی که اسلام تعلق هر موجود به غایت و کمال نهایی خودش را بیشتر در خود فرورفتن می داند؛ یعنی حرکت از خود، به سوی خود کامل تر، آزادی اگر به مرحله ای برسد که انسان حتی از غایت و کمال خود آزاد باشد، یعنی حتی از خودش آزادش گردد، بر ضد کمال انسانی و به گفته ی ساتر «از خود بیگانه شدن» است.

از دیگر ویژگی های انسان در انسان شناسی اسلامی، خودآگاهی اوست؛ چرا که او بهتر از هر کسی به گذشته های خویش آگاه است و حتی می داند از عهده ی تکلیف و وظیفه ای برمی آید یا نه. اما وجودگرایان معتقدند که انسان عینی نیست که به صورت تجربی بتوان آن را شناخت یا به طور انتزاعی درک کرد؛ انسان به وسیله ی ظواهر یا رفتارهایش درک شدنی و تحلیل پذیر نیست و هرگز شناخته نمی شود.

در مقایسه ی مسئولیت می توان گفت در اسلام، بر عقل انسان به عنوان وجه تمایز او از سایر موجودات تأکید می شود. از نظر اسلام، انسان مطابق توانایی و سایر صفات فطری خودش رفتار می کند؛ پس مسئول انتخاب است. این مسئولیت تنها در قبال زندگی فردی نیست؛ بلکه هر انسانی در قبال انتخاب های خود مسئول است. او با انتخاب های خود در برابر سایر انسان ها نیز مسئول است؛ چرا که یک انتخاب درست یا نادرست در تغییر مسیر زندگی دیگران نیز مؤثر است. او به واسطه ی داشتن فطریات و قوه ی تشخیص عقل آزادی انتخاب دارد؛ پس در قبال خداوند نیز درباره ی چگونگی و نحوه ی استفاده از این امتیازات و سایر نعمات مسئول است. وجودگرایان به دو گروه تقسیم می شوند؛ عده ای که فردگرا هستند، فقط فرد را مسئول انتخاب های خود می دانند. فرد با انتخاب های خود ماهیت و چستی خود را می سازد و در قبال آن مسئول می شود و به دلیل همین مسئولیت دچار اضطراب می شود. عده ای دیگر که قابل به مسئولیت جمعی بوده، معتقدند فرد با هر تصمیمی که می گیرد، سرنوشت دیگران را نیز رقم می زند؛ پس در مقابل جمع نیز مسئول است.

مکتب اسلام به اجتماع توجه دارد و با گوشه گیری مخالف است و به فرد در بطن جامعه توجه می کند؛ برای مثال در حدیثی از امام صادق (ع) می خوانیم که گره از کار مسلمانی باز کردن از هفت بار طواف خانه ی خدا بهتر است؛ همچنین پیامبر اکرم (ص) رضای خدا را در رضای خلق بیان می کند. اسلام با خودمحوری مخالف است و افراد را به انجام امور عام المنفعه تشویق می کند. وجودگرایان ملحد بیشتر فردگرا هستند و فقط، به فرد و نیازهای فردی توجه دارند؛ زیرا اعتقادی به معاد نداشته، فقط زندگی مادی دنیوی را مهم می دانند و از این رو، برای دستیابی به خواسته های فردی هیچ چیزی را منع نمی کنند. وجودگرایان ارزش ها را نسبی دانسته، معتقدند هر کس بنا به موقعیت زمان و مکان، آن ها را ارزش گذاری می کند و می پذیرد؛ آنچه در این زمان، بسیار باارزش است، در چند صباحی دیگر ضدارزش خواهد شد. در حالی که در مکتب اسلام، ارزش ها همیشه ثابت است.

منابع:



- احمدی، بابک. (۱۳۸۱) هایدگر و تاریخ هستی، تهران، نشر مرکز.
- اتونس، لسلی. (۱۳۶۸)، هفت نظریه در باب طبیعت انسان، ترجمه ی بهرام محسن پور، تهران، رشد.
- آملی، السید حیدر. (۱۳۵۳) نص النصوص فی شرح فصوص الحکم (المقدمات)، با تصحیحات و مقدمه و فهرست های هانری کربن و عثمان یحیی، تهران.
- اوزمن، هواردا. و سمثول ام. کراور. (۱۳۷۹)، مبانی فلسفی تعلیم و تربیت، ترجمه ی گروه علوم تربیتی، قم، مؤسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- بهشتی، احمد. (بی تا)، انسان در قرآن، قم، کانون نشر طریق المقدس.
- بین مایکل (ویراستار)، (بی تا)، فرهنگ اندیشه اعتقادی، ترجمه ی پیام یزدانجو، تهران.
- جعفری، محمد تقی. آفرینش و انسان، تهران، کتابخانه ی ولی عصر.
- _____ (بی تا)، جبر و اختیار، قم، دار التبلیغ.
- دلشاد تهرانی، مصطفی. (۱۳۸۲)، سیری در تربیت اسلامی، تهران، دریا.
- سارتر، ژان پل. (۱۳۸۲)، تفسیر میزان، ترجمه ی محمدباقر موسوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ج ۱.
- شریعتمداری، علی. (۱۳۶۹)، تعلیم و تربیت اسلامی، تهران، امیرکبیر.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۶)، نکات اساسی در فلسفه تعلیم و تربیت و مکاتب فلسفی - تربیتی، کرمان، دانشگاه شهید باهنر.
- غزالی، محمدبن محمد. (۱۳۷۹)، کیمیای سعادت، تهران، شفق.
- قطب، محمد. (۱۳۷۵)، روش تربیتی اسلام، ترجمه ی دکتر سید محمد مهدی جعفری، شیراز، انتشارات دانشگاه شیراز، ج ۵.
- کرن فیبل من، جیمز. (۱۳۷۵)، آشنایی با فلسفه غرب، ترجمه ی محمدبقائی، تهران، حکمت.
- گرامی، غلامحسین. (۱۳۸۴)، انسان در اسلام، تهران، نشر معارف.
- گوتک، جرالده ال. (۱۳۸۴)، مکاتب فلسفی و آراء تربیتی، ترجمه ی جعفر پاک سرشت، تهران، سمت.
- مجلسی، محمدباقر، (۱۳۶۵)، بحار الانوار، تهران، انتشارات دارالکتاب الاسلامیه، ج ۱۶ و ۸۴.
- مطهری، مرتضی. (بی تا)، انسان در قرآن، قم، انتشارات صدرا.
- _____ (۱۳۶۸)، انسان کامل، قم، انتشارات صدرا.
- _____ . (بی تا) انسان و سرنوشت، قم، انتشارات صدرا.
- _____ (۱۳۷۶)، تعلیم و تربیت در اسلام، تهران، انتشارات صدرا، ج ۲۹.
- _____ (۱۳۶۷)، فلسفه اخلاق، قم، انتشارات صدرا.
- _____ . (۱۳۷۷)، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، ج ۱۳.
- نلر، جورج، (۱۳۷۹)، انسان شناسی تربیتی، ترجمه ی محمدرضا آهنجیان و یحیی قانادی، تهران، آبیژ.
- ورنو، روژه و ژان، وان. (۱۳۷۲)، پدیدار شناسی و فلسفه های هست بودن، ترجمه ی یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی.

Dinan, Stephen. (1378), Philosophy Today.

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

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

Willeg 7 Sons. Inc