



## A Critical Analysis of Sartre’s Theory of Human Nature and an Explanation of the Qur’anic Perspective

Elham Ostadi <sup>1</sup> | Hamed Shariati Niyasar <sup>2</sup>✉ | Seyed Mohammad Taghi Shakeri <sup>3</sup>

1. PhD Candidate, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Quran and Hadith, International University of Islamic Denominations, Tehran, Iran. Email: [E.ostadi@mazaheb.ac.ir](mailto:E.ostadi@mazaheb.ac.ir)
2. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Quran and Hadith, Faculty of Quran and Hadith, International University of Islamic Denominations, Tehran, Iran. Email: [h.shariati@mazaheb.ac.ir](mailto:h.shariati@mazaheb.ac.ir)
3. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Mysticism, Faculty of Religions and Islamic Teachings, International University of Islamic Denominations, Tehran, Iran. Email: [m.shakeri@mazaheb.ac.ir](mailto:m.shakeri@mazaheb.ac.ir)



### Article Info

**Article type:**  
Research Article

Received: 8 July 2025  
Revised: 21 November 2025  
Accepted: 24 December 2025  
Available Online: 7 January 2026

**Keywords:**  
Qur’ān, Anthropology, Sartre, Fiṭrah (Primordial Nature), Human Nature, Existentialism



### Abstract

**T**he question of human nature constitutes one of the most fundamental topics in anthropology and the humanities. Jean-Paul Sartre, within the framework of atheistic existentialism, denies any fixed essence for the human being and emphasizes human self-creation and absolute free will. The present research aims to provide a rational analysis and critique of Sartre’s view concerning the “denial of human nature” and to explain its consequences based on the principles of Islamic anthropology. Employing a descriptive-analytical method and library-based data collection, this study examines the challenges of this approach in the domains of epistemology, ethics, and ontology. The findings indicate that the denial of human nature conflicts with the foundations of Islamic anthropology, is incompatible with psychological and sociological realities, and faces serious challenges in the fields of epistemology, ethics, anthropology, and ontology. Furthermore, the negation of human nature entails negative consequences such as nihilism, existential anxiety, and moral relativism, leading to the reduction of human perfection and the neglect of the spiritual dimensions of human existence. In contrast, Islamic anthropology, relying on the concept of Fiṭrah (primordial nature), while safeguarding human freedom, provides a teleological framework for explaining innate human tendencies that prevents the crisis of meaning and moral relativism, and offers a foundation for the indigenization of the human sciences.

**Cite this article:** Ostadi, E.; Shariati Niyasar, H.; Shakeri, S.M.T. (2025). A Critical Analysis of Sartre’s Theory of Human Nature and an Explanation of the Qur’anic Perspective. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(36), 191-224.  
<https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7583.1659>





## Extended Abstract

### Introduction

The question of human nature is a foundational issue in philosophical and theological anthropology, with profound implications for ethics, epistemology, and law. In the contemporary era, Jean-Paul Sartre, representing atheistic existentialism, denies any a priori essence for human beings, asserting the priority of existence over essence. He maintains that accepting any form of innate nature (Fitrah) or primordial blueprint contradicts absolute human freedom. By rejecting essentialist definitions and emphasizing lived experience, Sartre portrays the human being as a project-less entity devoid of any common existential ground, wherein meaning and value are solely the products of free individual choice. In contrast, the Qur'ān presents the doctrine of Fitrah, offering a different account of human existential structure. In this view, innate divine tendencies do not negate freedom; rather, they constitute a necessary condition for informed choice and moral responsibility.

### Method

This research employs a descriptive-analytical method based on library sources. Sartre's views are first extracted from his fundamental works to elucidate core concepts such as the priority of existence over essence, anguish, forlornness, and the negation of a Creator. Subsequently, through content analysis, Qur'ānic verses pertaining to Fitrah (with particular focus on Sūrat al-Rūm, verse 30) and relevant philosophical interpretations are examined. Finally, employing rational critique and consequential analysis, Sartre's theoretical impasses are identified and compared with the Qur'ānic anthropological model.

### Findings

The findings of this research are presented in two sections: the critique of Sartre's views and the Qur'ānic alternative.

#### 1. Ontological and Logical Critique of Sartre

By denying essence, Sartre reaches a deadlock in explaining "becoming;" because change without a "stable ground" and a "specific goal" is unintelligible. Furthermore, he faces a contradiction between denying essence and accepting common features like consciousness and responsibility, which practically function as an essence. Sartrean freedom creates a form of existential determinism inconsistent with stable human realities. Sartre sees the human being as "condemned to be free" and yet "forlorn" (abandoned). However, in the Qur'ānic view, the human being, possessing divine Fitrah, is never abandoned. Freedom here means liberation from base desires to reach a primordial goal, not absolute liberation from any purpose.



## 2. Epistemological and Moral Critique

Sartre considers “anguish” to result from the responsibility of creating all of humanity through individual choice. In the Qur’ānic view, responsibility arises from the “Divine Trust” (Amānah) and the covenant of Fiṭrah. Denying Fiṭrah reduces the mind to a “blank slate,” lacking tools for processing meaning. This leads to “extreme relativism” where ethics are reduced to personal taste, leaving no supra-individual criteria for evaluating others. Consequently, Sartre’s “responsibility” lacks ontological backing and becomes an unsupported slogan. In contrast, the Qur’ānic Fiṭrah, by offering fixed moral values, provides a criterion for distinguishing “authentic choice” from “inauthentic choice.”

## 3. Consequential Critique

Sartre’s image of the human being, due to the removal of God and teleology, leads to “abandonment,” “existential anxiety,” and “nausea.” Freedom in this view is not an opportunity for growth but an “exhausting burden” driving the individual toward nihilism. Without an internal or external guide, the human being is trapped in permanent instability.

## 4. Exposition of the Qur’ānic Perspective

Fiṭrah in the Qur’ān possesses a divine nature, stability, universality, and immutability. Fiṭrah is a guide providing primary cognitions (like distinguishing good from evil) but does not strip away free choice; it creates the ground for informed choice. The mission of the prophets, based on the principle of “Remembrance” (Tadhkīr), is to remind humans of these inherent truths.

## 5. Comparative Analysis

The findings show that the superiority of the Qur’ānic view lies in explaining the correlation between “identity stability” and “freedom.” Unlike Sartre, who seeks freedom in a vacuum, the Qur’ān introduces Fiṭrah as the transcendental foundation of freedom, saving life from the crisis of meaning by providing an ultimate goal.

## Conclusion

This research concluded that Sartre’s theory regarding the negation of a unified human nature faces challenges in ontology, epistemology, and ethics. By denying grounds of Fiṭrah, Sartre reduces the human being to a one-dimensional entity in absolute anxiety. In contrast, Qur’ānic anthropology establishes a firm link between “what is” (existential structure) and “what ought to be” (moral values). This view defends human freedom, prevents a crisis of meaning, and provides a path for virtue by explaining the teleology of life.

The superiority of the Qur’ānic perspective is that it defines freedom within “ontological guidance” (al-Hidāyat al-Takwīnīyah), responding to empirical and psychological realities. Fiṭrah is a “dynamic structure.” Findings show that Fiṭrah is ontological guidance; meaning the human being possesses an internal orientation toward perfection, but actualizing it depends on free will. Therefore, the human being in the Qur’ānic view is not an



“object” but a being whose “existence” is tied to a transcendental “ought.”

The Qur’ānic human has “existential stability” that maintains identity amidst changes. Furthermore, freedom in Qur’ānic anthropology does not mean “volitional selfishness” but “self-actualization via Fiṭrah” in the light of the connection with the Source of Being. Thus, the Qur’ānic view ensures freedom while providing a much stronger rational foundation for ethics and responsibility.

### ***Data Availability***

This research is based on library sources and does not involve field data; therefore, this section is not applicable.

### ***Ethical Considerations***

Principles of integrity, accurate citation of sources, and avoidance of plagiarism have been strictly observed.

### ***Funding***

This research did not receive financial support and was prepared independently.

### ***Conflict of Interest***

The authors declare no conflict of interest regarding the publication of this article.



## تحلیل انتقادی نظریه سارتر درباره فطرت و تبیین دیدگاه قرآنی

الهام اوستادی<sup>۱</sup> | حامد شریعتی نیاسر<sup>۲</sup> | سید محمدتقی شاکری<sup>۲</sup>

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: [e.ostadi@mazaheb.ac.ir](mailto:e.ostadi@mazaheb.ac.ir)
۲. نویسنده مسئول، استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده قرآن و حدیث، دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: [h.shariati@mazaheb.ac.ir](mailto:h.shariati@mazaheb.ac.ir)
۳. استادیار، گروه فلسفه و عرفان اسلامی، دانشکده ادیان و معارف اسلامی، دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: [m.shakeri@mazaheb.ac.ir](mailto:m.shakeri@mazaheb.ac.ir)

### چکیده

مسئله سرشت انسان یکی از بنیادی‌ترین مباحث در حوزه انسان‌شناسی و علوم انسانی است. ژان پل سارتر، در چارچوب آگزیستانسیالیسم الحادی، هرگونه ماهیت ثابت برای انسان را نفی و بر خودآفرینی و اختیار مطلق انسان تأکید می‌ورزد. هدف پژوهش حاضر، تحلیل عقلانی و نقد دیدگاه سارتر درباره «انکار سرشت انسانی» و تبیین پیامدهای آن بر اساس مبانی انسان‌شناسی اسلامی است. این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی و گردآوری کتابخانه‌ای داده‌ها به بررسی چالش‌های این رویکرد در حوزه‌های معرفت‌شناسی، اخلاق و هستی‌شناسی می‌پردازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که انکار سرشت انسان، با مبانی انسان‌شناسی اسلامی در تضاد است و با واقعیت‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی ناسازگار است و با چالش‌های جدی در حوزه‌های معرفت‌شناسی، اخلاق، انسان‌شناسی و هستی‌شناسی مواجه است. همچنین نفی سرشت انسانی پیامدهای منفی همچون پوچ‌گرایی، اضطراب وجودی و نسبی‌گرایی اخلاقی را در پی خواهد داشت و منجر به تقلیل کمال انسانی و نادیده گرفتن ابعاد معنوی وجود انسان خواهد شد. در مقابل، انسان‌شناسی اسلامی با تکیه بر مفهوم «فطرت»، ضمن صیانت از آزادی انسان، چارچوبی غایتمند برای تبیین‌گرایی‌های ذاتی بشر ارائه می‌دهد که مانع بحران معنا و نسبی‌گرایی اخلاقی شده و زمینه‌ای برای بومی‌سازی علوم انسانی فراهم می‌سازد.

### اطلاعات مقاله

#### نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۷/۱۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۸/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۰/۱۶

### کلیدواژه‌ها

قرآن، انسان‌شناسی، آگزیستانسیالیسم، سارتر، فطرت، سرشت، وجودگرایی.

**استناد:** اوستادی، الهام؛ شریعتی نیاسر، حامد؛ شاکری، سید محمدتقی. (۱۴۰۴). تحلیل انتقادی نظریه سارتر درباره فطرت و تبیین دیدگاه قرآنی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۲۰(۳۶)، ۲۲۴-۱۹۱. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7583.1659>





## مقدمه

پرسش از «چیستی انسان» و اینکه آیا بشر دارای حقیقتی پیشینی و ثابت است یا خیر، همواره کانون توجه اندیشمندان در طول تاریخ فلسفه و دین بوده است. پاسخ به پرسش، سنگ بنای نظام‌های اخلاقی، تربیتی و سیاسی را تشکیل می‌دهد؛ چراکه هرگونه تبیین از کمال یا سقوط انسان، متوقف بر شناخت ساختار وجودی اوست. در سده‌های اخیر، با ظهور مکاتب مدرن، این بحث از یک واکاوی صرفاً نظری به چالشی جدی در علوم انسانی بدل شده است. در این میان، دیدگاه‌های متفاوتی پدید آمده است: برخی انسان را نیک سرشت و برخی بدسرشت می‌دانند و برخی ترکیبی از هر دو (حلبی، ۱۳۷۶، صص. ۱۵۸-۱۵۷؛ اکبریان و مقدم، ۱۳۹۲، صص. ۷۹-۹۸) و گروه دیگری حکم به نفی سرشت داده و معتقدند انسان همانند لوح سفیدی است که هویت او در طول زندگی، به صورت ارادی (توسط خود فرد) و یا به صورت غیرارادی (تحت تأثیر عوامل بیرونی نظیر تربیت، فرهنگ و ساختارهای اجتماعی) شکل می‌گیرد (واعظی، ۱۳۷۷، صص. ۷۶-۷۳؛ رجبی، ۱۳۷۷، صص. ۱۴۷-۱۴۵). در این میان، تقابل میان آگزیستانسیالیسم الحادی سارتر و مبانی فطرت‌گرایانه در اندیشه اسلامی، یکی از مهم‌ترین عرصه‌های تضاد آرا درباره سرشت انسانی است که ضرورت بازخوانی و نقد آن را دوچندان می‌کند.

## بیان مسئله

ژان پل سارتر یکی از برجسته‌ترین شخصیت‌ها در مکتب آگزیستانسیالیسم است که به دلیل تحلیل‌های عمیق و انتقادی‌اش درباره ماهیت وجود انسان و شرایط زندگی او، به یکی از پرنفوذترین اندیشمندان زمان خود تبدیل شد. در ایران، حضور گسترده تفکر آگزیستانسیالیستی در آثار هنری و ادبیات نوشتاری و نمایشی، اعم از داستان‌ها، نمایشنامه‌ها، کتب روان‌شناسی، فیلم و تئاتر، مشهود است. بازتاب اندیشه‌های آگزیستانسیالیسم در آثار نویسندگانی چون صادق هدایت با ترجمه آثاری از سارتر و خلق داستان‌هایی چون سگ ولگرد (میرعابدینی، ۱۳۸۰، صص. ۲۰۱-۲۰۰) و صادق چوبک با نگارش داستان انتری که لوتی‌اش مرده بود، دو داستان دیگر و یک نمایش نامه (خجسته و فسایی، ۱۳۹۴، صص. ۲۰۵-۱۷۹)، دیده می‌شود. از این رو، پرداختن به این مکتب برای نقد مبانی و پیامدهای آن ضروری است.

ضرورت دیگر این پژوهش از آنجا ناشی می‌شود که نفی ماهیت ثابت توسط سارتر، نه تنها



مبانی اخلاق و غایت‌مندی حیات را با چالش جدی مواجه می‌سازد، بلکه منجر به پیامدهایی همچون نسبی‌گرایی و بحران معنا می‌گردد. از این رو، مسئله اصلی تحقیق حاضر، واکاوی این پرسش است که پارادوکس‌های درونی نظریه سارتر در مواجهه با مفهوم «فطرت» چیست و دیدگاه قرآنی چگونه می‌تواند با ارائه تفسیری جامع از گرایش‌های ذاتی، این خلأ نظری را پوشش دهد؟ این مطالعه با روش توصیفی-تحلیلی، ابتدا به تبیین دقیق آرای سارتر پرداخته و سپس در تقابل با آموزه‌های وحیانی، پیامدهای انکار سرشت انسانی را واکاوی می‌کند تا از این مسیر، الگویی کارآمد برای تقویت انسان‌پژوهی دینی فراهم آید. از این رو، در این پژوهش، ابتدا بن‌بست‌های انسان‌شناسی سارتر واکاوی می‌شود تا ضرورت بازگشت به الگوی جایگزین (فطرت) محرز گردد.

#### پیشینه تحقیق

تاکنون پژوهشگران درباره موضوعات نزدیک به این نوشتار قلم زده‌اند که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: نقدی بر کتاب اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر سارتر از دیدگاه شهید مطهری اثر علیرضا روغنی موفق (۱۳۷۹)؛ بررسی تطبیقی انسان‌شناسی در نهج‌البلاغه و اگزیستانسیالیسم غیرالحادی (مارسل و یاسپرس) پایان‌نامه فاطمه عرب گورچویی (۱۳۸۷)؛ بررسی تطبیقی اختیار و آزادی از دیدگاه سارتر و شهید مطهری پایان‌نامه میرزا علی کتابی (۱۳۹۰)؛ مقاله غزاله دولتی و دیگران (۱۴۰۰): مبانی انسان‌شناختی اگزیستانسیالیسم خدا‌باور و مقایسه آن با آرای علامه طباطبایی؛ مقاله عباس مولوی و دیگران (۱۴۰۱): بررسی فطرت انسان از منظر آیات و روایات با تأکید بر اندیشه‌های آیت‌الله محمدعلی شاه‌آبادی.

مطالعات پیشین اغلب به نقد آثار خاص سارتر یا مقایسه کلی او با فلسفه اسلامی پرداخته‌اند. این مقاله به‌طور خاص، با تمرکز بر سرشت انسان در آثار متنوع سارتر و رویکرد انتقادی با محوریت تبیین تناقضات و تشریح پیامدها و تبیین دیدگاه قرآنی، به دنبال ارائه تحلیلی عمیق‌تر و جامع‌تر در این زمینه است. خلأ موجود در مطالعات پیشین، عدم تمرکز بر پارادوکس‌های منطقی ناشی از نفی سرشت در منظومه فکری سارتر و تحلیل پیامدهای عینی آن بر اساس مبانی انسان‌شناختی قرآن است. پژوهش حاضر با هدف رفع این خلأ، برخلاف رویکردهای پیشین که تنها به نقد کلی بسنده کرده‌اند، به تبیین دقیق تقابل میان «خودآفرینی



سارتری» و «تکوین فطری» می‌پردازد تا نشان دهد چگونه الگوی قرآنی می‌تواند بحران معنای ناشی از تفکر اگزیستانسیالیستی را مرتفع سازد.

### ۱. دیدگاه ژان پل سارتر درباره سرشت انسانی

ژان پل سارتر، فیلسوف برجسته اگزیستانسیالیست، با طرح ایده‌هایی بنیادین در باب آزادی، مسئولیت و اصالت وجودی، دیدگاه منحصر به فردی درباره سرشت انسان ارائه می‌دهد. او با نفی هرگونه ماهیت از پیش تعیین شده و تأکید بر تقدم وجود بر ماهیت، انسان را موجودی آزاد و مسئول انتخاب‌های خود می‌داند. در این بخش که عهده‌دار تبیین دیدگاه سارتر درباره سرشت انسانی است، دیدگاه وی به طور دقیق بررسی و مؤلفه‌های اصلی آن تبیین خواهد شد.

#### ۲-۱. نفی تعریف سنتی

سارتر و اگزیستانسیالیست‌ها روش‌های سنتی شناخت انسان را که بر ویژگی‌های مشترک، فردیت و تجربه زیسته تکیه می‌کنند، مردود می‌دانند، زیرا به زعم آن‌ها، انسان را از ماهیت واقعی خود دور کرده و به موجودی انتزاعی تقلیل می‌دهد. در تعریف سنتی (ارسطویی)، انسان به عنوان «حیوان ناطق» شناخته می‌شود که دارای حقیقت ثابت و مشترکی است که پیش از تولد او معین شده است. سارتر، ضمن رد این تعریف، معتقد است این تعاریف، انسان را به یک شیء (Object) از پیش طراحی شده تقلیل داده و آزادی او را سلب می‌کنند. از دیدگاه او، انسان ابتدا «وجود» می‌یابد و سپس با انتخاب‌های خود ماهیتش را می‌سازد؛ لذا هیچ تعریف ثابت و مشترکی که بر همه افراد صدق کند، وجود ندارد. هر فرد موجودی منحصر به فرد است که در بستر شرایط و تجربیات خاص خود شکل می‌گیرد. بر این اساس، شناخت واقعی انسان مستلزم تمرکز بر تجربیات زیسته، انتخاب‌ها و تصمیمات فردی، به جای ویژگی‌های مشترک است (ملکیان، ۱۳۷۷، ج. ۴، صص. ۲۴-۲۲).

رمان تهوع تصویری ادبی از نفی فطرت و تجربه پوچی و آزادی مطلق ارائه می‌دهد. شخصیت اصلی داستان، آنتوان روکانتین، در یک بحران هستی‌شناختی، متوجه گسست پیوند بین اشیاء و مفاهیم می‌شود. این تجربه، که سارتر آن را «تهوع» می‌نامد، نوعی آگاهی نسبت به پوچی وجودی و رهایی از قید و بندهای ماهیت از پیش تعیین شده است. روکانتین در این تجربه، به ماهیت وجودی خود و رابطه پیچیده آن با جهان پی می‌برد و درمی‌یابد که این آزادی، توأم با



اضطراب است. نمونه بارز آن، حیرت او از ناپدید شدن دلالت‌های متعارف اشیاء و کلمات در مواجهه با ریشه درخت بلوط است (سارتر، ۱۳۶۵، ص. ۲۳۹).

روکانتین در مواجهه با اشیاء روزمره (مانند لمس سنگریزه، تماس با لیوان، دیدن تصویر خود)، تجربه‌ای عمیقاً بیگانه‌ساز کسب می‌کند که پیوند او با جهان را گسسته می‌سازد. 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 تو دست‌هایم. بله، خودش است، درست خودش است، نوعی تهوع تو دست‌ها (سارتر، ۱۳۶۵، ص. ۱۳).

سارتر از طریق این توصیفات بر شکست درک انسانی از واقعیت و بیگانگی عمیق تأکید دارد. تجربه تهوع نشان‌دهنده این است که واقعیت فراتر از درک زبانی و منطقی است (سارتر، ۱۳۶۵، ص. ۲۴۴). تحلیل او ناتوانی زبان در توصیف واقعیت و وجود را برجسته می‌سازد و نشان می‌دهد نام‌گذاری برای شناخت موجودات ناکارآمد است. نتیجه‌گیری نهایی سارتر این است که وجود انسان پیش شرط معنایابی هستی است (سارتر، ۱۳۶۵، ص. ۲۴۴).

#### ۲-۱. تقسیمات سه‌گانه هستی از منظر سارتر

سارتر موجودات هستی را بر اساس میزان آگاهی به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱. هستی فی‌نفسه<sup>۱</sup> که اشیای بی‌جان (از جمله بدن انسان) هستند که فاقد آگاهی و اراده هستند. این موجودات به صورت عینی و بدون هیچ‌گونه انتخابی در جهان قرار دارند و صرفاً هستند.

۲. هستی لِنفسه<sup>۲</sup> که به موجودات آگاه و آزاد (یعنی انسان) اطلاق می‌شود که ویژگی آن، تهی بودن (به معنای آزاد بودن و رهایی از هرگونه تعین) است.

۳. وجود لِغیره (برای دیگری)<sup>۳</sup> که به رابطه بین انسان‌ها اشاره دارد. وجود فرد از نگاه دیگری به عنوان «برای دیگری» تعریف می‌شود و این نگاه بر هویت و خودپنداره او تأثیر می‌گذارد. این رابطه متقابل، آزادی فرد را محدود می‌کند.

2. Existence in itself

3. Existence for itself

4. Existence for others



این تقسیم بندی، با معنای رایج متافیزیکی متفاوت است و انحای تجربه وجود هستند، یعنی سه گونه تجربه از وجود که انسان در زندگی با آن‌ها مواجه می‌شود (آیت‌اللهی، ۱۳۸۶، صص. ۴۱۴-۴۱۶؛ وال و ورنو، ۱۳۸۷، صص. ۲۶۳-۲۶۲؛ علوی تبار، ۱۳۸۶، ص. ۱۵؛ مصلح، ۱۳۸۴، صص. ۱۷۹-۱۷۸؛ شهرآیینی، ۱۳۹۰، ص. ۲۸).

### ۱-۳. اصل تقدم وجود بر ماهیت و پیامدهای آن در انسان‌شناسی سارتری

در پی این تقسیم بندی سه‌گانه هستی، سارتر اصل اساسی آگزیستانس با عنوان «تقدم وجود بر ماهیت»<sup>۵</sup> را مطرح می‌کند؛ چراکه از نظر او، برخلاف موجودات «فی‌نفسه» (مانند اشیاء) که ماهیتشان (طرح و کاربردشان) پیش از وجودشان معین است، انسان به‌عنوان موجودی «لِنفسه»، ابتدا در جهان ظاهر می‌شود (وجود می‌یابد) و چون فاقد هرگونه تعین و هسته پیشینی است، تنها پس از وجود یافتن است که با انتخاب‌های خود، ماهیتش را می‌سازد. بدین سان سارتر اعلام می‌کند که جهان به دو بخش تقسیم می‌شود: اشیاء بی‌جان که صرفاً هستند و انسان‌هایی که آگاهی دارند و می‌توانند انتخاب کنند و بنابراین موجودند. بر این اساس، اختیار به ساختار «لِنفسه» تعلق دارد و انسان «محکوم به آزادی» است.

به عقیده سارتر اختیار به ساختار لِنفسه متعلق است. انسان «محکوم به آزادی» است و نمی‌تواند بین آزاد بودن یا نبودن یکی را برگزیند، بلکه صرفاً از آن رو که خود آگاه است، آزاد نیز هست. در واقع سارتر رابطه بسیار نزدیکی میان «آگاهی» و «انتخاب» قائل است و این دو مفهوم را دوروی یک سکه می‌داند که از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند. آگاهی صرفاً منفعل نیست، بلکه با انتخاب‌های خود به جهان معنا می‌بخشد و خود را نیز شکل می‌دهد. انتخاب، فعلیت یافتن آگاهی است. با تأکید بر این رابطه، سارتر انسان را موجودی آزاد و مسئول می‌داند که با انتخاب‌های مداومش، هویت خویش را می‌سازد.

بر اساس این اصل، انسان پیش از داشتن ماهیت، وجود دارد و با انتخاب‌هایش ماهیت خویش را می‌سازد. در این نگاه، هیچ طبیعت مشترکی بین انسان‌ها وجود ندارد. بدین معنا که وجود داشتن مترادف با تعالی دائمی و گذر از وضع موجود است؛ از این رو، وجود داشتن مستلزم صیورت است، زیرا بین وجود داشتن و انتخاب کردن برای انسان فرقی نیست؛ بدین صورت که هرچه در دنیا آفریده شده، با یک سرشت و ماهیت خاص آفریده شده است؛ اما انسان

5. Existence precedes essence



دارای هیچ‌گونه سرشت و طبیعت خاص نیست، مگر آن طبیعتی که خودش به خودش بدهد. انسان، برخلاف سایر اشیاء، ماهیت مشخص پیش‌بینی شده و قالب معین طبیعی ندارد. انسان چستی خود را طرح‌ریزی می‌کند و خود را می‌سازد (Flynn, 1998).

شناخت دیدگاه سارتر در خصوص سرشت انسان منوط به درک دقیق اصل تقدم وجود بر ماهیت از منظر اوست. سارتر در تبیین اصل تقدم وجود بر ماهیت می‌گوید ابتدا باید آن را عکس کرد تا با فهمیدن عکس آن، اصل تقدم وجود بر ماهیت تفهیم شود. هر صنعت‌گری پیش از ساختن مصنوع خود و تولید این فراورده، از ماهیت و چستی 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 چستی 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 پیش 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 (سارتر، ۱۳۶۱، ص. ۲۷).

در اندیشه سارتر، انسان برخلاف سایر موجودات، ماهیت از پیش تعیین شده‌ای ندارد. او با آزادی کامل وارد جهان می‌شود و با انتخاب‌هایش به‌طور مستمر هویت و ماهیت خود را می‌سازد. از این رو، غیر از انسان پدیده‌های دیگر قابل توصیف‌اند، اما انسان چون بدون هویت به دنیا می‌آید، قابل تعریف نیست:

” وجود مقدم بر ماهیت است. موجودی که پیش از آنکه تعریف آن به وسیله مفهومی ممکن باشد، وجود دارد و این موجود، بشر است یا به قول هایدگر، واقعیت بشری (سارتر، ۱۳۶۱، ص. ۲۷).“

یعنی هیچ شکل از پیش تعیین شده‌ای ندارد و به خودش وانهاده شده است. او با انتخاب‌های خود، هویت خود را می‌سازد. یعنی وجودش وجود انتخاب‌گر است. پس ماهیت انسان در اثر انتخاب آزاد و آگاه خود او تحقق می‌یابد، اما موجودات دیگر از حیوانات، نباتات و جمادات ماهیتشان بر وجودشان مقدم است. از این رو، قابل پیش‌بینی هستند و قبل از موجود شدنشان



مشخص است که ماهیتشان چیست. به عنوان نمونه، فرایند زیستی موجوداتی نظیر عقاب و اسب پیش از تولد کاملاً مشخص و قطعی است؛ به عبارت دیگر، در تمامی ساحت‌های هستی (به جز 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 ساخته، هستی خود را بنیاد می‌نهد:

” انسان، ابتدا وجود می‌یابد، متوجه وجود می‌شود، در جهان سر برمی‌کشد و سپس خود را می‌شناساند یعنی تعریفی از خود به دست می‌دهد (سارتر، ۱۳۶۱، ص. ۲۸).

#### ۴-۱. تعریف انسان به صورت و آزادی

اگرستانسیالیست‌ها نه تنها اختیار را وصف ماهیت انسانی می‌دانند؛ بلکه آن را متعلق به ساختار هستی آگاه و مقدم بر ماهیت او معرفی می‌کنند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج. ۹، ص. ۴۲۰). به عقیده آن‌ها، انسان در این جهان آزاد است، بلکه عین آزادی است، نه اینکه انسان موجودی آزاد است، بلکه موجودی است که عین آزادی است (مطهری، ۱۳۹۱، ج. ۲۲، ص. ۴۴۴). از این رو، سارتر انسان را به صورت و آزادی تعریف می‌کند؛ یعنی وجه تمایز انسان را از سایر موجودات آزادی معرفی کرده و معتقد است آزادی، زیربنایی برای تمامی اهداف انسانی است. آزادی نوعی از وجود نیست، بلکه هستی انسان است.

در روایت سارتر از انسان، انسان ابتدا به وجود می‌آید، سپس در طول زندگی و از طریق تصمیم‌ها و انتخاب‌های خود، ماهیتی خاص برای خود انتخاب می‌کند.

” بشر خود را می‌سازد. بشر نخست موجود ساخته و پرداخته‌ای نیست، بلکه با انتخاب اخلاق خود، خویشتن را می‌سازد و اقتضای کار چنان است که نمی‌تواند هیچ اخلاقی را انتخاب نکند (سارتر، ۱۳۶۱، ص. ۴۶).

معنای این جمله این است که ماهیات یا جواهر پایداری که به عنوان مفاهیم در ذهن خدا باشند و بر هستی مقدم باشند، وجود ندارند و انسان برحسب علاقه و انتخاب خودش ماهیت خودش را می‌سازد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج. ۹، ص. ۱۶۴). انسان همواره در راه ساختن خود است و شکل از پیش تعیین شده‌ای ندارد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج. ۹، ص. ۱۷۰).



به این ترتیب، سارتر اصل اول فلسفه خویش را بنا می‌نهد:

” انسان هیچ نیست مگر آنچه از خود می‌سازد. این، اصل اول آگزیستانسیالیسم است (سارتر، ۱۳۶۱، ص. ۲۹).

در حقیقت، انسان در سایه آزادی‌ای که برای او فراهم شده است باید از امکانات و ظرفیت‌های به‌وجودآمده بهره‌مند گردد و همواره در پی تعالی، یعنی گذشتن از آنچه هست و حرکت به سوی آنچه فعلاً نیست، باشد. سارتر در جایی دیگر انسان را به موجی رو به جلو تشبیه می‌کند که آسودگی او با عدم و نیستی‌اش یکسان است (سارتر، ۱۳۶۱، ص. ۳۰). بشر موجودی است که پیش از هرچیز به سوی آینده‌اش جهش می‌کند و موجودی است که به جهش به سوی آینده، وقوف دارد. بنابراین انسان پس از آنکه دست به عملی زد، می‌تواند صفتی را به او نسبت داد و چیزی می‌شود و این همان اصل «درون‌گرایی»<sup>۶</sup> است. 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. بشر، ابتدا وجود می‌یابد، متوجه وجود خود می‌شود، در جهان سر بر می‌کشد و سپس خود را می‌شناساند؛ یعنی تعریفی از خود به دست می‌دهد. بشر موجودی است روبه‌جلو 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 هرچیز یک طرح<sup>۷</sup> 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 آگزیستانسیالیسم است که بشر هیچ نیست، مگر آنچه از خود می‌سازد (سارتر، ۱۳۶۱، صص. ۲۹-۲۸).

سارتر در قالب تمثیلی سه واکنش متفاوت انسان‌ها به یک کوه را توصیف می‌کند: انصراف از عبور (به‌عنوان مانع غیرقابل‌گذر)، صعود (به‌عنوان چالش قابل‌فتح) و ترسیم تصویر (به‌عنوان موضوع زیبایی‌شناختی). او تأکید می‌کند که «کوه لااقتضا است»؛ اقتضای هیچ‌یک از این رفتارها را ندارد و این انسان است که با اراده و اختیار خود عمل می‌کند. سارتر با اذعان

6. Subjectivism

7. Project



به نسبیّت‌گرایی این رویکردها، جهان خارج را به دلیل بی‌معنایی ذاتی (لااقتضایی)، ناتوان از ارائه شالوده مشترک می‌داند. بنابراین اراده و اختیار انسان را تنها مبنا و معیار جهان‌شمول برای کنش‌های انسانی معرفی می‌کند.

سارتر، برای تبیین مفهوم «وانهادگی»<sup>۸</sup>، حکایت مرد جوانی در جریان جنگ جهانی دوم را نقل می‌کند که میان دو ضرورت اخلاقی متضاد مردد است: ماندن نزد مادر تنها و رنج‌دیده، یا پیوستن به نیروهای مقاومت برای دفاع از میهن. سارتر با امتناع از دادن نسخه‌ای قطعی به او، تأکید می‌کند که هیچ نظام اخلاقی پیشینی یا قانون انتزاعی نمی‌تواند برای این جوان تعیین تکلیف کند. در واقع، حتی انتخاب مشاور نیز خود بخشی از عمل آزادانه فرد است. این موقعیت، نشان‌دهنده «وانهادگی» مطلق انسان است؛ وضعیتی که در آن بشر بدون پشتوانه ارزش‌های از پیش تعیین‌شده، مسئول یگانه انتخاب‌های خویش در خلأ است. بدین‌سان، از منظر سارتر هیچ توصیه جهان‌شمولی وجود ندارد و هر تصمیم، تنها برآمده از آزادی و مسئولیت فردی است (سارتر، ۱۳۶۱).

از نظر سارتر هر عمل ظاهراً جزئی و فردی، باطناً کلی و اجتماعی است. از این رو، در کتاب آگزیستانسیالیسم و اصالت بشر می‌نویسد:

” هنگامی که می‌گوییم بشر در انتخاب خود آزاد است، منظور این است که هر یک از ما، با آزادی، وجود خود را انتخاب می‌کند. [همچنین] فرد بشر با انتخاب خود همه آدمیان را انتخاب می‌کند... آدمی با انتخاب راه خود، راه همه آدمیان را تعیین می‌کند... آنچه از خود ساخته‌ایم برای همه آدمیان و برای سراسر دوران ما معتبر است... بدین‌گونه من مسئول همگان هستم (سارتر، ۱۳۶۱، صص. ۳۲-۳۱).

#### ۵-۱. نفی سرشت واحد انسانی از سوی سارتر

در اندیشه سارتر، طبیعت یا سرشت از پیش تعیین‌شده برخی امور را نسبت به آینده انسان رقم می‌زند. از این رو، هیچ سرشت و طبیعت از پیش تعیین‌شده برای انسان نمی‌پذیرد؛ چراکه به باور او واقعیت انسان تحقق ندارد، بلکه بشر در حال شدن است. «بودن» نیست، بلکه در حال «شدن» است. برنامه‌ای از قبل برای تعالی و تکامل انسان نیست.



بشر خود را می‌سازد. بشر نخست، موجود ساخته و پرداخته‌ای نیست، بلکه با انتخاب اخلاق خود، خویشتن را می‌سازد و اقتضای کار چنان است که نمی‌تواند هیچ اخلاقی را انتخاب نکند... 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 (سارتر، ۱۳۶۱، ص. ۴۶).

به باور وی، بشر در حین وجود داشتن دائماً در حال تغییرات پیش‌بینی‌ناپذیر است. پذیرش این امر که انسان دائماً در حال شدن است و می‌تواند در طول زندگی خود، ماهیت خود را تغییر دهد و به فردی متفاوت تبدیل شود با اینکه انسان ماهیت ثابت و ازپیش‌تعیین‌شده‌ای داشته باشد، هم‌خوانی ندارد. وجود بشر 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، منتهی وقتی از لحاظ واقعیت مورد ملاحظه قرار می‌گیرد، آن را «وجود» و موقعی که در برابر فکر و شعور ظاهر می‌شود، آن را «ماهیت» می‌نامند (سارتر، ۱۳۸۵، ص. ۱۰).

سارتر بر این عقیده است که پذیرش طبیعت بشری ملازم با این باور است که خدایی باشد تا آن طبیعت را طراحی کند. با تشبیه خدا به یک صنعت‌گر چنین می‌گوید: اگر قائل به خدا شویم، باید بگوییم همان‌گونه که صنعت‌گر می‌دانسته برای چه می‌سازد، پس انسان هم یک ایده کلی است که هدف از آفرینشش رسیدن به قصد خاصی است (باومر، ۱۳۸۵، ص. ۶۱۸). در پی چنین نگرشی است که سارتر خدا را نیز از زندگی انسان حذف می‌کند و می‌نویسد:

» بشر آزاد است. دیگر هیچ‌گاه نمی‌توان، با توسل به طبیعت انسانی خداداد و متحجر، مسائل را توجیه کرد. جبری وجود ندارد. بشر آزاد است. بشر، آزادی است. از طرفی، دیگر در برابر خود، ارزش‌ها یا دستورهایی که رفتار ما را مشروع کند، نخواهیم یافت. بنابراین، ما در قلمرو تابناک ارزش‌ها، نه در پشت سر عذری و وسیله توجیهی می‌توانیم یافت، نه در برابر خود. ما تنهاییم بدون دستاویزی که عذرخواه ما باشد. اگرستانسیالیسم به قدرت عواطف و شهوات معتقد نیست. این مکتب هیچ‌گاه عقیده ندارد که عواطف نیک، سیلی بنیان‌کن است که بشر را جبراً



به سوی بعضی اعمال می‌راند و در نتیجه، ممکن است مسئولیتی به شمار رود. به اعتقاد ما بشر مسئول عواطف و شهوات خود است. سازنده بشریت فقط خود بشر است. بشر وانهاده است (سارتر، ۱۳۶۱، ص. ۴۰).

سارتر، پس از انکار طبیعت مشترک بشری، در جست‌وجوی یافتن کلیتی در بشر (وجه مشترکی بین آدمیان) برآمده و برای بشر حدودی معین همچون در جهان بودن، کار کردن، در میان دیگران زیستن و فانی شدن ترسیم می‌کند که به فراخور آن‌ها طرح‌های آدمیان را نیز محدود به گذشتن از این حدود یا عقب راندن آن‌ها یا انکار آن‌ها یا سازش با آن‌ها معرفی می‌کند و از آن‌رو که طرح‌های آدمیان محدود در این محدوده‌های مشترک قرار می‌گیرند، هر طرح را قابل فهم برای سایرین می‌داند، بسان بازی شطرنج که در آن هم خانه‌ها و هم مهره‌ها محدود است و از این‌رو، بازی برای هر شطرنج‌باز قابل فهم است و حال آنکه شماره بازی‌ها محدود نیست و امکان ابداع و نوآوری بسیار است (سارتر، ۱۳۶۱، صص. ۶۱-۵۹)؛ ولی در عین حال این کلیت را ازلی و اعطایی ندانسته و بیان می‌دارد:

» این کلیت ازلی و اعطایی نیست، پیوسته در حال ایجاد است. من با انتخاب شخصیت و روش خود کلیت می‌سازم و نیز با فهمیدن طرح افراد دیگر متعلق به هر عصری که باشند کلیت می‌سازم. این مطلق بودن انتخاب، نسبی بودن فرهنگ هر دوره‌ای را نفی نمی‌کند (سارتر، ۱۳۶۱، ص. ۶۱).

در واقع سارتر در پی اعطای آزادی به انسان طبیعت مشترک را نفی می‌کند و این همان دلیل اصلی نفی فطرت و ماهیت ازپیش‌تعیین‌شده از سوی سارتر است که استاد شهید مطهری نیز متذکر شده‌اند:

» اگرستانسیالیسم به حکم اینکه اصلاً فطرت را مخالف آزادی می‌داند، با هر نوع امر سرشتی مخالف است (مطهری، ۱۳۷۰، ج. ۳، ص. ۴۹۲).

## ۲. نقد دیدگاه سارتر درباره سرشت واحد

نظریه سارتر درباره انسان بر پیش‌فرض «تقدم وجود بر ماهیت» استوار است. او انسان را



موجودی بی طرح، بی ماهیت و فاقد هرگونه پیشینه مشترک معرفی می‌کند که هیچ میل، گرایش، ظرفیت یا جهت‌گیری پیشینی ندارد و هرگونه معنا و ارزش تنها محصول انتخاب آزاد اوست. نتیجه مستقیم این دیدگاه، نفی کامل فطرت است؛ یعنی انکار هر نوع ظرفیت، گرایش یا ساختار مشترک انسانی. این نظریه دچار تناقض درونی است و پیامدهایی عمیق در حوزه‌های معرفت‌شناسی، اخلاق، روان‌شناسی و انسان‌شناسی دارد. در ادامه، نقدهای فلسفی، منطقی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و پیامدشناختی آن ارائه می‌شود.

### ۱-۲. نقدهای هستی‌شناختی

دیدگاه سارتر دربارهٔ تقدم وجود بر ماهیت و نفی هرگونه ساختار اولیه برای انسان، پیامدهای هستی‌شناختی مهمی دارد. از یک سو، او بر صیوروت مستمر و خودساختگی انسان تأکید می‌کند و از سوی دیگر، هر نوع مبنای پیشینی را رد می‌نماید. این مبانی، پرسش‌هایی دربارهٔ امکان صیوروت بدون مبنای، حدود تغییرپذیری انسان و سازگاری نفی ماهیت با پذیرش ویژگی‌های نسبتاً پایدار انسانی برمی‌انگیزد. نقدهای هستی‌شناختی بر ارزیابی این پیش‌فرض‌ها متمرکز است.

### ۱-۱-۲. مبنای هستی‌شناختی صیوروت بی پایه

سارتر انسان را موجودی مختار می‌داند که دائماً در حال «شدن» است و صیوروت مداوم او را دلیل نفی سرشت مشترک می‌داند. اما این استدلال دو اشکال دارد: نخست، شدن بدون وجود یک «چیزی که می‌شود» نامفهوم است. تغییر همیشه «تغییر چیزی» است و اگر انسان هویت اولیه نداشته باشد، صیوروت او از چه آغاز می‌شود؟ دوم، صیوروت بدون غایت، حرکت بدون جهت ایجاد می‌کند. سارتر هیچ غایت درونی برای انسان نمی‌پذیرد؛ انسانی که صرفاً حرکت می‌کند، نه به سوی چیزی و نه از چیزی، قابل تعریف نیست. بنابراین، تغییر مداوم بدون ساختار یا هدف اولیه، امکان تعریف وجودی انسان را مختل می‌کند. همچنین، تغییر صفات یا رفتار انسان الزاماً به تغییر جوهری ماهیت او منجر نمی‌شود. بنابراین، صیوروت مداوم نه دلیل محکمی برای نفی سرشت مشترک است و نه تعریف هویت و وجود انسان را امکان‌پذیر می‌کند.

### ۲-۱-۲. ناسازگاری میان نفی ماهیت و پذیرش ساختارهای مشترک انسانی

سارتر برای صیانت از آزادی مطلق، هرگونه ماهیت پیشینی را نفی کرده و آن را عین وجود انسان



می‌داند. اما نقد ظریف بر این مبنا آن است که سارتر با اعلام این مطلب که «انسان محکوم به آزادی است»، عملاً آزادی را به یک ساختار جبری و گریزناپذیر تبدیل می‌کند. در واقع، اگر قرار است انسان فاقد هرگونه تعیین پیشینی باشد، «اجبار در پذیرش آزادی» خود نوعی جبر وجودی است که پیش از هر انتخابی بر انسان بار شده است. سارتر با نفی ماهیت‌های سنتی، «آزادی» را در جایگاه یک ماهیت ناخواسته می‌نشانند؛ درحالی‌که اگر اصالت با آزادی مطلق باشد، انسان باید حتی در پذیرش یا رد خود این آزادی نیز مختار باشد. افزون بر این، سارتر ویژگی‌هایی نظیر آگاهی، مسئولیت و گزینش‌گری را میان تمام انسان‌ها مشترک می‌داند. اگرچه او از به کار بردن واژه «ماهیت» پرهیز می‌کند، اما این ویژگی‌های ثابت، در عمل نقش همان «ساختار اولیه» را ایفا می‌کنند که شرط امکان فهم انسان هستند. بدین ترتیب، نظریه سارتر با یک پارادوکس درونی مواجه است: او از یک سو، هرگونه «سرشت» را نفی می‌کند تا راه برای سیورورت و خودآفرینی باز شود، و از سوی دیگر، انسان را در زندان «ضرورت انتخاب» محبوس می‌کند. این تناقض نشان می‌دهد که ملازمه میان «نفی سرشت» و «تحقق آزادی» نامعتبر است؛ زیرا آزادی نه در خلأ مطلق، بلکه تنها بر بستری از یک ساختار اولیه (فطرت یا توانمندی‌های بنیادین) معنا می‌آیابد.

### ۲-۳. نقد مبنای سارتر بر انکار متعالیات و اومانیزم

سارتر با ابتدای منظومه خود بر اومانیزم الحادی، هرگونه مبدأ متعالی یا ارزش‌های ازپیش تعیین شده را نفی کرده و انسان را یگانه‌واضع ارزش‌ها معرفی می‌کند. با این حال، نقد اساسی بر این رویکرد آن است که اگر انسان موجودی صرفاً محصور در تجربه زمینی و فاقد پیوند با غایتی فراتر از خویش باشد، دچار بحران معنا و نسبی‌گرایی مفرط می‌گردد. ضرورت نیاز به تعالی از آنجا ناشی می‌شود که ارزش‌های برآمده از اراده فردی (به تعبیر سارتر)، فاقد اعتبار عام و پایداری هستند، به طوری که اگر معیار خیر و شر تنها اراده سیال فرد باشد، هیچ مبنای استواری برای فداکاری، عدالت یا مسئولیت در برابر دیگری باقی نمی‌ماند. در واقع، محصور ماندن در افق زمین، انسان را با بن بست پوچ‌گرایی روبه‌رو می‌کند که سارتر خود در قالب اضطراب وجودی و تهوع به آن معترف است، اما راهکاری برای خروج از آن (جز انتخاب‌های دل‌خواهانه) ارائه نمی‌دهد. از این رو، نفی ساحت متعالی نه تنها آزادی را تقویت نمی‌کند، بلکه با حذف غایت‌مندی، لزوم مسئولیت‌پذیری اخلاقی را با چالشی بنیادین مواجه می‌سازد؛ چراکه مسئولیتی که هیچ غایت یا مرجع والاتری نداشته



باشد، به یک بارِ گران و بی معنا تبدیل می‌شود. این رویکرد اومانستی، انسان را به موجودی محدود به تجربه زمینی و فاقد پیوند با ارزش‌ها یا غایت متعالی کاهش می‌دهد.

#### ۴-۱-۲. محدود کردن شناخت انسان به علم حضوری و نفی تعریف سنتی

نفی تعریف سنتی انسان به حیوان ناطق از سوی سارتر فهم کامل انسان را غیرممکن می‌سازد و با انتقاداتی مواجه است. اولاً، شناخت نسبی انسان از طریق فرایندهای تجربی و منطقی موجود نیز حاصل می‌شود و نباید به صرف استفاده از این روش‌ها، تعریف سنتی انسان را کاملاً بی اعتبار دانست. ثانیاً، مقایسه اشیا نه تنها وجوه اشتراک، بلکه ویژگی‌های متمایز آن‌ها را نیز آشکار می‌سازد که در واقع همان اختصاصات آن‌ها هستند. این مقایسه راهی برای شناخت است و می‌تواند درک دقیق‌تری فراهم کند. اتکای صرف به درون‌نگری برای شناخت کامل این اختصاصات کافی نیست. ثالثاً، بآنکه شناخت حضوری درک عمیق‌تری از اشیا ارائه می‌دهد، اما شناخت حضوری همه اشیا مقدور نیست. به عنوان مثال در مورد انسان، اگرچه برخی ابعاد از طریق علم حضوری قابل شناخت هستند، اما شناخت تمامی ابعاد وجودی او از این طریق میسر نیست. ناشناخته ماندن بسیاری از ابعاد وجودی انسان در علوم‌ی مانند تربیتی و روان‌شناسی و وجود اختلاف نظر در مورد سرشت واحد او، گواه این مدعاست. اگر نگاه کل‌نگر علم حصولی برای شناخت حذف شود، در برخی موارد شناخت کل و در برخی دیگر شناخت بعضی ابعاد اشیا ناممکن خواهد شد. بنابراین، برای شناخت کامل اشیا و انسان باید از ترکیب روش‌های کل‌نگر و تحلیلی بهره برد.

#### ۲-۲. نقدهای معرفت‌شناختی

دستگاه معرفت‌شناختی سارتر با نفی هرگونه ماهیت پیشینی، در تبیین ملاک تمایز گونه انسانی با چالشی بنیادین روبه‌روست. اگر انسان فاقد هرگونه ساختار یا ماهیت مشترک باشد، این پرسش معرفت‌شناختی بی پاسخ می‌ماند که: «نقطه اتکای تعریف انسان و تمایز او از سایر موجودات چیست؟». سارتر اگرچه آگاهی لِنفسه را مرز میان انسان و اشیا می‌داند، اما از آنجاکه این آگاهی را فاقد هرگونه محتوا یا گرایش پیشینی (فطرت) قلمداد می‌کند، عملاً راه را بر شناخت معرفتی نوع بشر می‌بندد. در واقع، نفی بداهت‌های درونی و انکار مبانی اولیه شناخت، منجر به این بن‌بست می‌شود که ما هیچ مشخصه ثابتی برای شناسایی گونه انسانی در دست نداشته باشیم.



از منظر معرفت‌شناسی انتقادی، تمایز انسان از سایر وجودات تنها زمانی معنادار است که دارای ماهیت متمایزکننده مانند قوه عاقله یا گرایش‌های فطری باشد؛ اما در تفکر سارتر، انسان به موجودی چنان سیال و بی‌شکل تقلیل می‌یابد که معرفت به چیستی او ممتنع می‌گردد. این ابهام در تعریف، نه تنها امکان معرفت مشترک را سلب می‌کند، بلکه قابلیت اتکای معیارهای شناخت را نیز از بین می‌برد؛ چراکه وقتی سوژه (انسان) فاقد ساختار شناختی مشخص باشد، برون‌دادهای معرفتی او نیز فاقد اعتبار جهان‌شمول خواهند بود.

## ۲-۱. فقدان پیش‌فرض‌های مشترک و تضعیف امکان معرفت

اگر انسان هیچ مبنای پیشینی ندارد، پس چگونه معنا می‌سازد؟ استدلال می‌کند؟ ارزش‌گذاری می‌کند؟ انتخاب‌هایش را سامان می‌دهد؟ انسان بی‌ماهیت شبیه «صفحه سفید» است، درحالی‌که صفحه سفید قادر به پردازش ارزش و معنا نیست. شناخت، نیازمند «ساختارهای» اولیه‌ای همچون فطرت است. لازم به توضیح است که انسان بی‌ماهیت در نگاه سارتر، وضعیت مشابه یک «لوح سفید مطلق» دارد؛ اما باید میان این انگاره و مفهوم «خالی بودن ذهن» در انسان‌شناسی اسلامی تمایز قائل شد. در دیدگاه اسلامی (بر اساس آیاتی نظیر نحل/۷۸)، انسان اگرچه در بدو تولد فاقد دانش‌های حصولی و فعلی است، وجود او یک «خلأ محض» نیست؛ بلکه استعدادها، گرایش‌ها و ابزارهای شناخت (فطرت) از ابتدا در آن تعبیه شده است و مجهز به قوا و گرایش‌های فطری است که همچون نرم‌افزاری پیشینی، امکان پردازش معنا را فراهم می‌کنند؛ درحالی‌که برای سارتر، لوح سفید به معنای خلأ مطلق است. سارتر با انکار این ساختارهای اولیه، در تبیین مسئله «ترجیح» دچار بن‌بست می‌شود. طبق قاعده عقلی، هر ترجیحی نیازمند یک مرجح (ملاک برتری) است. اگر انسان فاقد هرگونه نظام اولویت‌گذاری یا گرایش ذاتی مانند حقیقت‌جویی یا کمال‌طلبی باشد، انتخاب میان دو گزینه برای او ممتنع خواهد بود؛ زیرا در غیاب مرجح‌های درونی، هیچ دلیلی برای برتری یک انتخاب بر دیگری وجود ندارد و فعل انسان از یک کنش ارادی به یک اتفاق تصادفی تقلیل می‌یابد. بنابراین، انکار فطرت به معنای انکار شرط امکان ترجیح است که نتیجه قهری آن، بی‌معنایی اولین انتخاب و به تبع آن، فروپاشی نظام معرفتی و کنشی فرد خواهد بود. انکار فطرت به معنای انکار هرگونه توانایی پیشینی برای تشخیص حقیقت، ارزش و مقصد است. بنابراین، فرد هرگز نمی‌تواند «معرفت اولیه» داشته باشد و هر تلاش او برای فهم جهان بدون زمینه و پیش‌فرض‌های مشترک، بی‌نتیجه است.



## ۲-۲-۲. انکار بداهت‌های درونی انسان

یکی از پایه‌های نفی فطرت توسط سارتر، انکار هرگونه «دریافت درونی و بدیهی» است. انکار هرگونه دریافت بدیهی، مانند تشخیص خیر و شر، عدالت، حقیقت یا تمایل طبیعی به معنا، با تجربه انسانی در تضاد است. انسان بدون ساختار اولیه قادر به ایجاد ارزش‌ها، استدلال و تصمیم‌گیری نیست. اگر این بداهت‌ها «توهم» باشند، هیچ معیار شناختی برای فهم ارزش‌ها باقی نمی‌ماند و انسان مجبور می‌شود از صفر شروع کند، امری که از نظر تجربی ناممکن است. در واقع، انکار مطلق گرایش‌ها و شناخت‌های ذاتی همچون حس حقیقت‌جویی، عدالت‌خواهی و خداگرایی، با تجربه درونی بسیاری از انسان‌ها ناسازگار است.

## ۳-۲. نقدهای انسان‌شناسی

انسان‌شناسی سارتر با تعریف انسان به مثابه فاعل انتخاب‌کننده و نفی ابعاد پایدار یا گرایش‌های مشترک انسانی شکل می‌گیرد. این رویکرد، مسئله نسبت آزادی و ساختار، امکان وجود زمینه‌های پیشینی، و کفایت تقلیل انسان به کنش انتخاب را پیش می‌کشد. نقدهای انسان‌شناسی بر ارزیابی انسجام این تصویر و سازگاری آن با داده‌های نظری و تجربی متمرکز است.

## ۱-۳-۲. تقلیل انسان به موجودی تک‌ساختی

در انسان‌شناسی سارتر، انسان اساساً «کنشگر انتخاب‌کننده» تقلیل می‌یابد و سایر ابعاد وجودی او، از جمله گرایش‌های اصیل معنوی و استعداد‌های بالقوه فطری، نادیده گرفته می‌شوند. این نوع تقلیل‌گرایی، با حذف غایت‌مندی حیات، تصویر ناقصی از انسان ارائه می‌دهد که در آن، وجود بشر تنها در سلسله‌ای از انتخاب‌های موقعیتی محصور گشته و از ساحت‌های فرامادی تهی می‌شود.

## ۲-۳-۲. رابطه میان آزادی و زمینه

آزادی لزوماً به معنای نبود زمینه‌ها نیست. انسان می‌تواند با گرایش‌های مشترک خود آزادانه عمل کند: آن‌ها را شکوفا کند، سرکوب کند یا مسیر متفاوتی برگزیند. نفی هر زمینه، آزادی را از پایه تضعیف می‌کند و امکان تصمیم آگاهانه را محدود می‌سازد. این نوع «آزادی درون زمینه» در فلسفه‌های ارسطویی، رواقی، صدرایی و حتی در روان‌شناسی معاصر قابل دفاع است. سارتر با نفی هر زمینه، آزادی را از ریشه تضعیف می‌کند؛ زیرا آزادی بدون زمینه، فاقد معنای وجودی می‌شود.



### ۲-۳-۳. انکار گرایش های انسانی

تحقیقات روان شناسی تکاملی، اخلاق شناسی تجربی و انسان شناسی فرهنگی نشان داده اند که انسان ها دارای گرایش های نسبتاً پایداری همچون حقیقت جویی، عدالت خواهی، میل به معنا، زیبایی دوستی، نیاز به ارتباط و همدلی هستند. این گرایش ها انتخاب بردار نیستند و بخش عمده ای از انتخاب های بعدی را جهت دهی می کنند. سارتر با انکار کامل چنین گرایش هایی، انسان را به موجودی فاقد «زمینه انسانی» تقلیل می دهد. این تقلیل گرایی موجب می شود که بخش عظیمی از ساختار وجودی انسان که پیش فرض آزادی و تصمیم گیری آگاهانه است، نادیده گرفته شود.

### ۲-۴-۴. نقدهای اخلاقی

در دستگاه اخلاقی سارتر، ارزش ها فاقد منشأ بیرونی هستند و صرفاً از طریق انتخاب آزادانه فرد اعتبار می یابند، به طوری که هر انسان، خود واضع و ملاک ارزش های خویش محسوب می شود. نقد اصلی بر این مبنا آن است که نفی هرگونه ساختار اولیه (فطرت)، نظام اخلاقی را با چالش هایی جدی در زمینه پایداری ارزش ها و الزام اخلاقی مواجه می سازد. در واقع، ابتدای اخلاق بر اراده سیال فردی، منجر به نوعی نسبی گرایی می شود که در آن، معیار استواری برای ارزیابی درستی یا نادرستی کنش ها باقی نمی ماند. این بخش به واکاوی همین پیامدها می پردازد.

### ۲-۴-۱. نسبی گرایی اخلاقی

بنابر آزادی مطلق، بشر در موقعیت های اخلاقی مختلف نه تنها به اختیار خود عمل می کند، بلکه ملاک و معیار ارزش اخلاق را نیز به عنوان یگانه مرجع وضع، خودش تعیین می کند. در این نظام، مبنای وضع اخلاق چیزی جز اراده سیال سوژه نیست. انکار فطرت از سوی دیگر دشواری های زیادی را به همراه خواهد داشت. وقتی فطرت نباشد، ارزش ها ساخته انتخاب فردی اند، در این صورت، هیچ ارزش فراگیری وجود ندارد، هیچ معیار مشترکی برای قضاوت درباره اعمال دیگران نیست و هیچ «خیر اصیل» یا «بدی حقیقی» وجود نخواهد داشت. در نتیجه، اخلاق انسانی به حوزه سلیقه فردی فرو می غلتد. در چنین دستگاهی، اخلاق از معنا تهی می گردد و به امری نسبی و سلیقه ای تبدیل می شود و امکان نقد اخلاقی واقعی از میان می رود. این نتیجه در تقابل مستقیم با ادعای سارتر درباره اخلاق مسئولانه قرار می گیرد. بنابر آزادی مطلق، بشر در موقعیت های



اخلاقی مختلف نه تنها به اختیارش عمل می‌کند، بلکه ملاک و معیار ارزش اخلاقی عمل را نیز خودش وضع می‌کند. وصف اختیار در چنین معنای وسیع و مطلق از یک سو و انکار فطرت از سوی دیگر دشواری‌های زیادی را برای ارائه یک نظریه اخلاقی به بار می‌آورد و به نسیب‌گرایی اخلاقی می‌انجامد، زیرا بدون معیار ثابت، خوب و بد توسط انسان وضع می‌شود و در زمان و مکان تغییر می‌کند.

#### ۲-۴-۲. دشواری تبیین مسئولیت بدون ساختار اخلاقی پیشینی

سارتر بر مسئولیت کامل انسان در برابر اعمال خود تأکید می‌کند. با این حال، مسئولیت اخلاقی تنها زمانی معنا دار است که انسان دارای ثبات یا هویت پایدار، معیارهای اخلاقی حداقلی و توانایی تمایز میان خوب و بد باشد. نفی فطرت این مبانی را از میان می‌برد و مسئولیت اخلاقی را به مفهومی صرفاً قراردادی یا روان‌شناختی کاهش می‌دهد. در چنین چارچوبی، مسئولیت اخلاقی از پشتوانه هستی‌شناختی تهی شده و عملاً به شعاری بی‌پشتوانه بدل می‌شود. نفی هرگونه زمینه اولیه باعث می‌شود انسان محکوم باشد خود را به‌طور تصادفی بسازد، وضعیتی که می‌توان آن را نوعی جبر وجودی نامید. در این شرایط، آزادی بدون ساختار و زمینه، ناممکن و ویرانگر است.

#### ۲-۵. نقدهای پیامدشناختی: از اضطراب وجودی تا ضرورت معنای فطری

تصویر سارتر از انسان، اگرچه با شعار آزادی آغاز می‌شود، اما در ساحت تجربه زیسته به بن‌بست‌های روانی و معنایی ختم می‌گردد. انسان سارتری به دلیل انکار هرگونه هدایت درونی (فطرت) و غایت بیرونی، به اضطراب وجودی و وانهادگی محکوم است. در اینجا، آزادی نه فرصتی برای تعالی، بلکه به تعبیر خود او باری گران است که فرد را به فرسایش روانی می‌کشاند. نقطه ثقل این نقد در تقابل با نگاه اسلامی آنجاست که اضطراب و تهوع سارتری، معلول مستقیم بی‌ریشگی ارزش‌هاست. از منظر اسلامی، آرامش و معناداری زندگی در گرو هماهنگی میان انتخاب‌های انسان و گرایش‌های فطری اوست. سارتر با حذف خدا و انکار فطرت، توجیه وجودی انسان را از بین می‌برد و او را در خلأرها می‌کند. در واقع، پدید آمدن بحران معنا در فلسفه او، خود بزرگ‌ترین گواه بر ضرورت وجود ساختارهای فطری است؛ چراکه نشان می‌دهد انسان بدون تکیه بر یک شالوده از پیش تعیین شده و غایتمند، نه تنها به آزادی نمی‌رسد، بلکه در پوچی و اضطراب ناشی از انتخاب‌های بی‌جهت غرق می‌شود. بنابراین، اضطراب وجودی



در این دستگاه، نه یک صفت کمالی، بلکه نشانهٔ نقص معرفت شناختی در شناخت حقیقت غایت‌مند انسان است.

خلاصه آنکه نقدهای ارائه‌شده نشان می‌دهد که نظریهٔ سارتر دربارهٔ نفی سرشت واحد انسانی با مشکلات بنیادین روبه‌رو است:

۱. هستی‌شناختی: سیورورت بدون مبنا، آزادی بدون ساختار، وجود ویژگی‌های مشترک بدون فطرت.
۲. منطقی: تناقض میان ماهیت و پذیرش ویژگی‌های مشترک.
۳. انسان‌شناختی: ناسازگاری با گرایش‌های انسان.
۴. معرفت‌شناختی: ناممکن شدن ارزش‌گذاری و شناخت بدیهی.
۵. پیام‌شناختی: پوچی معنا، اضطراب وجودی.

### ۳. تبیین دیدگاه قرآنی دربارهٔ فطرت

فطرت، سرشت ذاتی انسان با گرایش‌های الهی و اخلاقی است که زمینه اختیار آگاهانه و رشد فضایل را فراهم می‌کند. از دیدگاه قرآنی، فطرت مسیر انسان را به سوی کمال و معنویت هدایت می‌کند و مبنایی برای یادآوری و تربیت دینی فراهم می‌آورد. هدف این بخش، تبیین دیدگاه قرآن دربارهٔ فطرت و مقایسه آن با محدودیت‌های نظریه‌های معاصر انسان‌شناسی است.

#### ۳-۱. تبیین هستی‌شناختی فطرت و پیوند آن با اختیار

برخلاف انگارهٔ سارتر که وجود هرگونه سرشت پیشینی را «قالب» و «مانع آزادی» می‌پندارد، در انسان‌شناسی قرآن، فطرت نه یک ماهیت ایستا، صلب و ازپیش تکمیل‌شده، بلکه ساختار اقتضایی وجود است و مفهومی «پویا» دارد؛ بدین معنا که اگرچه ریشه‌ها و گرایش‌های آن ثابت است (ثبات ساختاری)، اما شکوفایی و فعلیت‌یافتن آن کاملاً به اراده و انتخاب انسان بستگی دارد (پویایی وجودی). این پویایی، همان مرز میان جبرگرایی و آزادی محض است که به انسان اجازه می‌دهد هویت خود را بر بستری از ارزش‌های الهی خلق کند.

اگر سارتر آزادی را در خلأ مطلق و بدون هیچ جهت‌گیری اولیه‌ای تعریف می‌کند، قرآن کریم آگاهی و ارادهٔ انسانی را بر بستری از هدایت‌های تکوینی تبیین می‌نماید. قرآن انسان را نه یک لوح سفید مطلق (آن‌گونه که سارتر می‌پندارد) و نه موجودی مجبور و غریزی معرفی می‌کند.



فطرت مجموعه‌ای از بداهات معرفتی (مانند شناخت خیر و شر: شمس/۸) و گرایش‌ها مانند حقیقت‌جویی و کمال‌طلبی است.

تفاوت بنیادین نگاه قرآن به فطرت با سارتر در این است که در قرآن، آگاهی انسانی تهی نیست، بلکه واجد نوعی تذکر است. اگر سارتر آزادی را در خلأ معنا می‌کند، قرآن آزادی را در انتخاب میان گرایش‌های متعالی فطری و تمایلات مادی تعریف می‌نماید. لذا فطرت، برخلاف ادعای سارتر، «قالب» نیست که انسان را محدود کند، بلکه «قوه» و استعداد است. از همین رو است که رسالت انبیا در قرآن، نه آموزش علوم بیگانه، بلکه یادآوری و شکوفاسازی این گنجینه‌های نهفته است. آیاتی مانند آیه میثاق (اعراف/۱۷۳-۱۷۲) به نوعی معرفت و پیمان الهی در بدو آفرینش انسان اشاره دارند که مؤید گرایش‌های نهادینه انسانی است. همچنین آیاتی مانند آیه ۵۴ سوره مدثر ﴿كَلَّا إِنَّهُ تَذَكَّرٌ﴾ (مدثر/۵۴) و آیه ۲۱ سوره غاشیه ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾ (غاشیه/۲۱) بر وجود فطرت در انسان دلالت دارند و نشان می‌دهند رسالت انبیا نه ایجاد معارف، بلکه یادآوری حقایق نهفته در فطرت انسان‌هاست. بدین ترتیب، هویت انسان در قرآن نه از پیش ساخته شده است، آن‌گونه که جبرگرایان قائل‌اند و نه بدون هیچ ریشه است، آن‌گونه که سارتر می‌پنداشت؛ بلکه «شدنی» است که بر بستر گرایش‌های ثابت الهی صورت می‌گیرد. فطرت در اینجا، نقش شرط امکان انتخاب را ایفا می‌کند. به بیان دیگر، برای آنکه انتخاب از یک کنش تصادفی و بی‌معنا (آن‌گونه که در بن بست سارتری رخ می‌دهد)، به یک فعل ارادی و هدفمند تبدیل شود، وجود نوعی اولویت‌بندی درونی و گرایش‌های بنیادین مانند حقیقت‌طلبی و خیرخواهی ضروری است. لذا فطرت، آزادی را سلب نمی‌کند، بلکه به آن «جهت و معنا» می‌بخشد. فطرت یک راهنماست، نه اجبار، و انسان را به سوی ارزش‌های متعالی سوق می‌دهد، اما انتخاب با خود اوست. وجود رفتارهای غیراخلاقی گواه بر این اختیار است.

انسان با اراده خود می‌تواند فطرت را شکوفا یا سرکوب کند. شناخت‌های فطری، آگاهی اولیه را برای انتخاب‌های عقلانی‌تر فراهم می‌کنند و ادیان الهی نیز با یادآوری و شکوفایی همین فطرت، انسان را به انتخاب آگاهانه دعوت می‌کنند. آیه فطرت: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (روم/۳۰)، با تأکید بر ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾، به یک ثبات ساختاری اشاره دارد که دقیقاً همان لنگرگاه معرفتی است که مانع از سقوط انسان به ورطه پوچ‌گرایی و نسبیّت می‌شود. در واقع، انسان در نگاه قرآن،

موجودی است که مشابه دیدگاه سارتر باید خود را بسازد، اما این ساختن نه در تاریکی و بی پناهی، بلکه بر اساس یک نقشه راه درونی صورت می‌گیرد که اختیار، ابزار فعلیت بخشیدن به آن است.

### ۲-۳. ویژگی‌های فطرت انسانی در قرآن

فطرت در انسان شناسی اسلامی دارای ویژگی‌های زیر است:

۱. **الهی بودن:** فطرت از جانب خداوند آفریده شده و دارای ماهیت الهی است (روم/۳۰).
۲. **فراگیری و جهانی بودن:** بنابر گزاره «النَّاسُ» در آیه فطرت، همه انسان‌ها واجد فطرت بوده و این امر به زمان و مکان خاصی اختصاص ندارد.
۳. **ثبات و تبدیل‌ناپذیری:** بر اساس فراز «لَا تَبْدِيلَ لِمَ خَلَقَ اللَّهُ» از آیه مبارکه، فطرت قابل تغییر نیست. برخلاف سیورورت مدام و بی ثبات سارتری که فرد را دچار فرسایش روانی می‌کند، ثبات فطرت به انسان «هویت مستمر» می‌بخشد. این ثبات، ملاک پایداری برای ارزش‌های اخلاقی فراهم می‌کند تا اخلاق از ساحت سلیقه به ساحت حقیقت ارتقا یابد.
۴. **گرایش به کمال مطلق (خروج از بن بست پوچی):** سارتر انسان را «تلاشی بی هوده» می‌داند، اما قرآن با تبیین فطرت کمال جو در آیاتی چون «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا» (مؤمنون/۱۱۵) «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات/۵۶)، هر کنش انسانی را به یک غایت متعالی پیوند می‌زند. این ویژگی، بحران معنا را با جایگزینی امید و حرکت به جای تهوع و اضطراب، مرتفع می‌سازد.
۵. **معرفت تذکری (پاسخ به بحران معرفت):** درحالی‌که سارتر انسان را در برابر جهان لااقتضا تنها می‌گذارد، قرآن رسالت وحی را تذکر (غاشیه/۲۷) می‌داند؛ یعنی بازخوانی آنچه در عمق وجود انسان نهفته است. این ویژگی ثابت می‌کند که معرفت، امری دل‌بخواخانه نیست، بلکه ریشه در حقایق هستی دارد.

### ۳-۳. تحلیل تطبیقی و تبیین وجوه رجحان انسان شناسی قرآنی

مقایسه مبنایی میان دو رویکرد نشان می‌دهد که تفاوت اصلی نه در پذیرش اصل آزادی، بلکه در خاستگاه و غایت آن است. درحالی‌که سارتر آزادی را در خلأ و بدون هیچ جهت‌گیری پیشینی تعریف می‌کند، دیدگاه قرآنی آن را در بستر فطرت تبیین می‌نماید. وجوه رجحان و برتری تحلیلی دیدگاه قرآنی بر نظریه سارتر را می‌توان در سه محور اساسی خلاصه کرد:



■ اول، حل تناقض میان آزادی و ساختار: سارتر برای حفظ آزادی، مجبور به نفی هرگونه ساختار (ماهیت) است که این امر به صیوروت بی مبنا و تصادفی بودن انتخاب‌ها می‌انجامد. اما دیدگاه قرآنی با طرح مفهوم فطرت به مثابه یک استعداد جهت‌مند، نشان می‌دهد که وجود گرایش‌های اولیه نه تنها مانع آزادی نیست، بلکه شرط امکان انتخاب آگاهانه است. رجحان در اینجا ناشی از ارائه مدلی است که در آن ثبات ساختاری و سیالیت اختیاری با هم جمع می‌شوند.

■ دوم، خروج از بن‌بست پوچی و اضطراب: درحالی‌که آزادی سارتری به تهوع و باری‌گران ختم می‌شود، آزادی قرآنی به دلیل پیوند با غایت کمال‌جو (عبودیت)، به زندگی معنا و آرامش می‌بخشد. برتری دیدگاه قرآنی در این است که برخلاف سارتر، برای رنج‌ها و انتخاب‌های انسان، یک توجیه وجودی ارائه می‌دهد و انسان را از وانهادگی در دنیای بی‌معنا رها می‌سازد. سوم، تضمین پایداری اخلاق: سارتر با نفی سرشت مشترک، راه را بر نسبی‌گرایی مفرط می‌گشاید، اما دیدگاه قرآنی با اثبات فطرت جهانی و ثابت، شالوده‌ای برای ارزش‌های فراجنسیتی و فرازمانی فراهم می‌کند. رجحان دیدگاه قرآنی در این است که می‌تواند مسئولیت اخلاقی را بر پایه‌ای استوارتر از اراده لرزان فردی بنا کند. در نهایت، تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد که سکولاریزه کردن مفهوم وجود در اندیشه سارتر، انسان را به موجودی تک‌ساحتی تقلیل داده است؛ درحالی‌که حکمت قرآنی با حفظ پیوند انسان با ملکوت، تصویری جامع، غایت‌مند و منسجم از بشر ارائه می‌دهد که در آن، آزادی نه یک محکومیت، بلکه ابزاری برای تعالی است.

### نتیجه‌گیری

این پژوهش با نقد دیدگاه ژان پل سارتر درباره سرشت انسان، نشان داد که:

۱. نفی فطرت و تأکید بر اختیار مطلق، با مبانی فلسفه اسلامی و آموزه‌های قرآنی در تضاد است.

۲. انکار هرگونه سرشت مشترک، اگرچه با هدف صیانت از آزادی صورت گرفته، اما در عمل با واقعیت‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی ناسازگار است و به بن‌بست‌های معرفت‌شناختی و بحران‌های روان‌شناختی همچون اضطراب وجودی و پوچی منجر شده است؛ چراکه



تقلیل انسان به آزادی محض بدون زیرساخت تکوینی، به بحران معنا و نسبی‌گرایی اخلاقی می‌انجامد.

۳. در نهایت، دیدگاه قرآنی با ارائه مدل «فطرت پویا» (به مثابه ترکیبی از ثبات الهی و قابلیت شکوفایی انسانی)، تضاد ظاهری میان «ثبات ارزش‌ها» و «آزادی انسان» را حل کرده است. این الگو برخلاف آزادی بی‌ریشه سارتری، اختیار را بر بستری از گرایش‌های کمال‌جویانه تبیین می‌کند که نه تنها مانع صیوریت انسان نیست، بلکه لنگرگاهی برای معناداری زندگی و پایداری اخلاق فراهم می‌آورد که هم از اختیار او دفاع می‌کند و هم نیازهای وجودی‌اش را پاسخ‌گو است. مفهومی که هم «ثبات ماهوی» و هم «تحول وجودی» انسان را پوشش می‌دهد. چنین مفهومی می‌تواند به عنوان زیربنای تولید علوم انسانی بومی، چارچوبی منسجم برای تربیت و اخلاق ارائه دهد که در آن، انسان بدون سقوط در ورطهٔ پوچ‌گرایی، به بالاترین سطح از مسئولیت‌پذیری و تعالی دست یابد.

## ملاحظات اخلاقی

### حامی مالی

این پژوهش حامی مالی نداشته و هیچ‌گونه حمایت مالی از سازمان‌های دولتی یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است و به صورت مستقل تهیه شده است.

### مشارکت نویسندگان

همهٔ نویسندگان به طور برابر در نگارش مقاله مشارکت داشته‌اند.

### اعلامیهٔ هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

نویسندگان در نگارش مقاله از ابزار هوش مصنوعی بهره نکرده‌اند.

### تعارض منافع

نویسندگان مقاله اعلام می‌کنند در نگارش آن، هیچ‌گونه تعارض منافی ندارند.

### پیروی از اصول اخلاق پژوهش

در نگارش این مقاله اصول امانت‌داری، ارجاع دقیق به منابع و عدم سرقت علمی به طور کامل رعایت شده است.



### بیانیه دسترسی به داده‌ها

این پژوهش بر اساس منابع کتابخانه‌ای و اسنادی انجام شده و داده میدانی ندارد. تمامی منابع مورد استفاده، در فهرست منابع مقاله ذکر شده است.



## فهرست منابع

### قرآن کریم

۱. آیت‌اللهی، حمیدرضا. (۱۳۸۶). *جستارهایی در فلسفه و دین پژوهی تطبیقی*. قم: نشر طه.
۲. اکبریان، رضا و مقدم، غلامعلی. (۱۳۹۲). ادراک فطری از دیدگاه علامه طباطبایی (ره). *آموزه‌های فلسفه اسلامی*. صص. ۷۹-۹۸. (۱۳) ۸.
۳. حلبی، علی اصغر. (۱۳۷۶). *انسان در اسلام و مکاتب غربی*. تهران: اساطیر.
۴. خجسته، فرامرز و جعفر فسائی. (۱۳۹۴). چوبک و اندیشه وجودی: تحلیل داستان انتری که لوتی‌اش مرده بود در پرتو فلسفه آگزیستانسیالیسم. *ادب پژوهی*، ش. ۳۴. صص. ۱۷۹-۲۰۵.
۵. رجبی، سید محمد. (۱۳۷۷). *انسان‌شناسی فلسفی*. تهران: سمت.
۶. سارتر، ژان پل. (۱۳۶۱). *آگزیستانسیالیسم و اصالت بشر*. ترجمه مصطفی رحیمی. تهران: نیلوفر.
۷. سارتر، ژان پل. (۱۳۶۵). *توهج*. ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم. تهران: نیلوفر.
۸. سارتر، ژان پل. (۱۳۸۵). *کار از کار گذشت*. ترجمه حسین کسماعی. تهران: پژوهش و دادار.
۹. شهرآیینی، مصطفی. (۱۳۹۰). «وجود برای دیگران از دیدگاه سارتر»، *پژوهش‌های فلسفی*، شماره ۹، صص ۴۲-۲۵.
۱۰. علوی تبار، هدایت. (۱۳۸۶). «سارتر و میل انسان به خدا شدن»، *نامه مفید*، شماره ۶۲، صص ۲۵-۱.
۱۱. کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه: از میندوبرن تا سارتر (ج ۹)*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و سید محمود ثانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۲. گوتن، کامبیز. (۱۳۸۵). *جریان‌های اصلی اندیشه غربی (ج ۲)*، تألیف فرانکلین لوفان باومر. تهران: انتشارات حکمت.
۱۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۰). *فطرت*. تهران: انتشارات صدرا.
۱۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۱). *مجموعه آثار (ج ۲۲)*. تهران: انتشارات صدرا.
۱۵. ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۷). *تاریخ فلسفه غرب (ج ۴)*. تهران: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
۱۶. مصلح، علی اصغر. (۱۳۸۴). *تقریری از فلسفه‌های آگزیستانس*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۷. میرعابدینی، حسن. (۱۳۸۰). *صد سال داستان‌نویسی در ایران (ج ۲)*. تهران: نشر چشمه.
۱۸. واعظی، احمد. (۱۳۷۷). *انسان از دیدگاه اسلام*. تهران: سمت.
۱۹. وال، ژان و روزه ورنو. (۱۳۸۷). *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، (ترجمه یحیی مهدوی). تهران: خوارزمی.

20. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. (1998). Existentialism. Version 1. O. London & New York: Routledge.



## Resources

### *The Holy Qur'ān.*

1. Ahmadi, B. (2005). *Sartre ke Minevesht* (Sartre Who Wrote). Tehran: Markaz Publication. [In Persian]
2. Alavitabar, H. (2007). "Sartre Wa Meyle Ensan be Khoda Shodan (Sartre and Man's Desire to Become God)." *Nameh-ye Mofid* 62, 1-25 [In Persian].
3. Amn-khah, I., & Hosseinpour Alashi, H. (2007). "Existentialism wa Naghde Adabi (Existentialism and Literary Criticism)." *Literary Research* 17, 89-114. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.17352932.1386.4.17.1.4> [In Persian]
4. Ayatollahi, H. R. (2007). *Jostār hā t dar Falsafeh wa Dinpajouhi-ye Taṭbiqī* (Essays in Philosophy and Comparative Religion). Qom: Taha Publication. [In Persian]
5. Copleston, F. (2009). *A History of Philosophy*: Volume 9, Maine de Biran to Sartre (A. Azarang & M. Sani, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural. [In Persian].
6. Guten, K. (2006). *Main Currents in Western Thought* (F. L. Baumer, Ed.) (Vol. 2). Tehran: Hikmat. [In Persian].
7. Ibn Athīr, M. (1979). *Al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Āthār* (The Ultimate Source for Unusual Terms in Ḥadīth and Tradition). Beirut: al-Maktabah al-Islāmiyyah. (Original work ca. 13th century). [In Arabic]
8. Ibn Manẓūr, M. (1994). *Lisān al-'Arab* [The Language of the Arabs] (3rd ed.). Beirut: Dār Ṣādir. (Original work ca. 13th century). [In Arabic]
9. Jawādī Āmulī, 'A. (2000). *Fiṭrat dar Qur'ān* [Fiṭrah in the Qur'ān] (2nd ed.). Qom: Isrā'. [In Persian]
10. Jawādī Āmulī, 'A. (2003). *Ḥayāt-i Ḥaqīqī-ye Insān dar Qur'ān* [The True Life of Man in the Qur'ān] (Tafsīr-i Mawḍū'ī-ye Qur'ān-i Karīm, Vol. 15). Qom: Isrā'. [In Persian]
11. Jawādī Āmulī, 'A. (2010). *Insān az Āghāz tā Anjām* [Man from beginning to end]. Qom: Isrā'. [In Persian]
12. Khojasteh, F., & Fasaee, J. (2015). Chūbak wa Andīshah-ye Vujūdī: Taḥlīl-i Dāstān-i "Antarī ke Lūṭī-hāsh Murde Būd" dar Partaw-e Falsafah-ye Existentialism [Chubak and Existential Thought: Analysis of the Story "The Baboon Whose Buffoon was Dead" in Light of Existential Philosophy]. *Adab-pazhūhī* 34, 179-205. [In Persian]



13. Malekian, M. (1998). *Tārīkh-e falsafeh-ye Gharb* [History of Western philosophy] (Vol. 4). Tehran: Daftar-e Hamkāri-ye Ḥawzah wa Dāneshgāh. [In Persian]
14. Mišbāh Yazdī, M. T. (2001). *Ma'ārif-e Qur'ān: Khudā-shenāsī, Keyhān-shenāsī, Insān-shenāsī* [Qur'ānic Teachings: Theology, Cosmology, Anthropology] (3rd ed.). Qom: Mu'assasah-ye Āmūzishī wa Pazhūhishī-ye Imām Khumeinī. [In Persian]
15. Mīrābedīnī, H. (2001). *Ṣad Sāl Dāstān-newīsī dar Īrān* [One Hundred Years of Fiction Writing in Iran] (Vol. 2). Tehran: Cheshmeh. [In Persian]
16. Muṣliḥ, A. A. (2005). *Taqrīrī az Falsafe-hā-ye Existāns* [A report on existential philosophies]. Tehran: Pazhūhishgāh-e Farhang wa Andīshah-ye Islāmī. [In Persian]
17. Muṭahharī, M. (1988). *Sharḥ-e Mabsūṭ-e Manzūmah* [Detailed Commentary on al-Manzūmah]. Tehran: Ḥikmat. [In Persian]
18. Muṭahharī, M. (1991). *Fīṭrat* [Innate Nature]. Tehran: Ṣadrā. [In Persian]
19. Muṭahharī, M. (2012). *Majmū'ah-ye Āthār* [Collected works] (Vol. 22). Tehran: Ṣadrā. [In Persian]
20. Navāli, M. (2007). *Falsafeh-hā-ye Existās wa Existāntiālism-e Taṭbīqī* [Existential Philosophies and Comparative Existentialism]. Tabriz: Dānishgāh-e Tabrīz. [In Persian]
21. Rāghib Iṣfahānī, Ḥ. (1992). *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* [Vocabulary of the Qur'anic Terms] (Ṣ. 'A. Dāwūdī, Ed.). Damascus: Dār al-'Ilm al-Dār al-Shāmiyyah. (Original work ca. 11th century). [In Arabic]
22. Rajabī, S. M. (1998). *Insān-shenāsī-ye Falsafī* [Philosophical Anthropology]. Tehran: SAMT. [In Persian]
23. Rāzī, A. (1979). *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah* [Compendium of Language Measures]. Qom: Dār al-Fikr. (Original work ca. 10th century). [In Arabic]
24. *Routledge encyclopedia of philosophy*: Version 1.0. (1998). "Existentialism." London & New York: Routledge.
25. Sartre, J. P. (1982). *Existentialism is a Humanism* (M. Rahīmī, Trans.). Tehran: Nīlūfar. (Original work published 1946). [In Persian]
26. Sartre, J. P. (1986). *Nausea* (A. J. 'Ālam, Trans.). Tehran: Nīlūfar. (Original work published 1938). [In Persian]
27. Sartre, J. P. (2006). *The Chips are Down* (H. Kasmā'ī, Trans.). Tehran: Pazhūhish wa Dādār. (Original work published 1947). [In Persian]



28. Shahrā'īnī, M. (2011). "Vujūd Barā-ye Dīgarān az Dīdgāh-e Sartre (Being-for-others from Sartre's perspective)." *Philosophical Investigations* 9, 25–42. [In Persian]
29. Ṭabāṭabā'ī, M. Ḥ. (1996). *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān* [The Balance in the Exegesis of the Qur'ān]. Qom: Daftar-e Intishārāt-e Islāmī. (Original work published 1954–1972). [In Arabic]
30. Vā'izī, A. (1998). *Insān az dīdgāh-e Islām* [Man from the Perspective of Islam]. Tehran: SAMT. [In Persian]