

Analyzing the Existentialist Roots of Shariati's Religious Anthropology

Mohammad Nezhadiran*

Abstract

The aim of the current research is to investigate and analyze Shariati's anthropological views and how he faced existentialist teachings on the concept of freedom and responsibility. Shariati formulated his intellectual project by applying Sartre's anthropological theory and emphasizing the role of will and freedom as the determining factor in liberating man from the four prisons of nature, society, history and self. The main issue is how Shariati encountered the anthropological ideas of Sartre's existentialism and what is the most important achievement of this encounter in his thought and thinking? This research, using the analytical-historical method, wants to analyze the main characteristics of Shariati's anthropological views and its commonalities with existentialist anthropology, and examine its main and major differences. The findings of this research show that Shariati, inspired by Sartre's radical approach, analyzes the concept of individual, social and historical human responsibility in a modern and humanistic framework, but he tries to use the divine essence of human existence in the trap of absurdity common in the analyzes of existentialists. He is trying to draw a kind of modern and God-believing existentialist anthropology against common materialistic teachings based on the concept of freedom and responsibility while using the capacities of Sartre's teachings.

Keywords: Ali Shariati, Anthropology, Existentialism, Freedom, Responsibility.

*PhD of Political Sciences, Islamic Azad University, Department of Research Sciences, ir_۱۴۰۰@yahoo.com

Date Received: ۱۳/۰۱/۲۰۲۴, Date of Acceptance: ۱۳/۰۳/۲۰۲۴

 Copyright©۲۰۱۰, Iranian Association for Philosophy of Religion. This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution ۴.۰ International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box ۱۸۶۶, Mountain View, CA ۹۴۰۴۲, USA.

Analyzing the Existentialist Roots of Shariati's Religious Anthropology

Extended abstract

The influence of existentialist views, especially those of Jean-Paul Sartre, on Iranian writers and intellectuals in the era before the Islamic Revolution can be seen well. Among the religious intellectuals of his time, Shariati is one of the important figures whose revolutionary and fascinating literature, inspired by existentialist views on the choice and social and political responsibility of man and his radical criticism of the stagnation and immobility of traditional religion, played an important role in the political mobilization of the revolutionary youth and masses. had Shariati's special emphasis on man and humanism centered on human freedom and choice, which ultimately elevates man as a revolutionary actor, is an expression of this. The main question is about how Shariati confronts Sartre's existentialist theory about the concept of man and freedom and responsibility. The main hypothesis is that Shariati, inspired by Sartre's existentialist approach, drew the concept, role and responsibility of man as a radical subject in his religious literature, but he tried with his divine reading of the creation of man against Sartre's material narrative of the crisis of emptiness that governs existentialism.

Be freed The method of gathering the necessary data to carry out such a research is documents, in the framework of which a collection of Shariati's views related to Sartre's existentialist approach to the concept of man and his role and place to analyze the concept of man and his responsibility in his religious literature were taken into consideration and analyzed. The collected data were recognized by using different approaches to his views and then the results of this survey were reanalyzed and criticized using conceptual tools in which the analytical-historical method was used. The studies conducted regarding the background of the research show that there are two general approaches in this regard, some such as Seyyed Mehrdad Hosseini Dashtbayaz and Mehrangiz Nemati believe that Shariati's thought is more influenced by Sartre's anthropological approach to the concept of freedom and responsibility. The second approach is in the thought of people such as Bijan Abdul Karimi, Seyyed Javad Miri, and Mohammad Amin Qanirad, who emphasize Shariati's influence of phenomenological existentialist thoughts with Heidegger's ontological view.

The findings of this research show that Shariati is one of the few religious intellectuals of contemporary Iran who pays special attention to the concept of man in its modern sense. For this reason, he can be considered a humanistic thinker. In his view, the most

obvious characteristic of a human being is self-awareness. Consciousness and self-awareness is the basis for the realization of human freedom as a rebellious being that can overcome the natural and environmental conditions and requirements. He tries to depict the human power in determining his individual, collective and even historical destiny as the most important human characteristic.

Shariati's views about man and the role of will and consciousness in him are not influenced by Sartre's existential anthropology. A comparative study of Shariati's views on the definition of man with the foundations of Sartre's anthropology can well show the existentialist roots of his views. The priority of freedom and will in defining man as an independent existence from any kind of imposed nature is a view that is well evident in Sartre's works. Shariati, like Sartre, sees man in an evolutionary process that can evolve his existence based on his conscious role in the developments of his life and to the extent that he affects the limitations and impositions of his environment. Shariati's way of dealing with the role of man in history and the power and capability of man in changing the environment and the world around him and the ability to dominate it is the condition for the realization of human humanity and his definition of the rational action of humans is completely based on an existentialist understanding of man.

Shariati's attention to Sartre's existential anthropology did not mean his complete and unquestioning acceptance. He considered emptiness to be a big gap and conflict common in the views of Sartre and other existentialist thinkers and writers, which separated him from this intellectual tradition. According to him, the reason why existentialist thinking has led to absurdity is the superficiality and everydayness of human ideals and the goals of contemporary human life in their eyes. Shariati believed that getting rid of this emptiness depended on raising the level of human ideals in life and believed that a person values everyday material ideals until he has not reached them, and when he reaches them, he will reach emptiness. Shariati considers disbelief in God and ignoring his position as a supreme being and the source of the highest values and ideals in human life as the reason for reaching emptiness. In order to get rid of the absurdity of existentialist attitudes, he tries to present a theistic narrative of existentialist anthropology.

Shariati criticizes European atheistic humanism, which in existentialism has led to anxiety and restlessness caused by absurdity and moral crisis caused by the lack of a transcendent moral standard; It tries to provide a new and creative definition of humanism in which man does not stand in front of God, but with his freedom, choice and conscious action, he moves from the material and earthly dimension of his existence to the divine and transcendent dimension. For him, human freedom is a

possibility through which man can transform his existential duality into monotheism and by choosing lofty ideals for his life, give his life a lofty value and meaning.

References

- Abdul Karimi, Bijan (۲۰۱۴). *Shariati and our future Thought*, Tehran: Naghdefarhang. [In Persian]
- Cooper, David (۱۹۹۹). *Existentialism: A Reconstruction*, Oxford: Blackwell.
- Evans, Stephen (۲۰۰۶). *Kierkegaard on Faith and the Self*, Baylor University Press.
- Fretz, Leo (۱۹۹۲). *Individuality in Sartre's philosophy*, Cambridge: Cambridge University.
- Hosseini Dashtbayaz, Seyed Mehrdad (۲۰۱۶). *Shariati's determinism and free will and Sartre's existentialism*, Mashhad: Professor. [In Persian]
- Jaspers, Karl (۲۰۱۳). *Philosophy of Existence*, translated by Leila Raushit, Tehran: Parse. [In Persian]
- Jaspers, Karl (۲۰۱۴). *The Problem of Blame*, translated by Farida Farnodfar and Amir Nasri, Tehran: Cheshme. [In Persian]
- Kierkegaard, Soren (۲۰۰۶). *Fear and Trembling*, Cambridge University Press.
- Matin, Kamran (۲۰۱۰). "Decoding Political Islam: Uneven and Combined Development and Ali Shariati's Political Thought", in *International Relations and non-Western Thought: Imperialism, Colonialism, and Investigations of Global Modernity*, ed. Robbie Shilliam, London: Routledg.
- Miri, Seyed Javad (۲۰۱۶). *Shariati and Heidegger*, Tehran: Naghdefarhang. [In Persian]
- Miri, Seyed Javad (۲۰۱۷). *Freedom and History*, Tehran: Naghdefarhang. [In Persian]
- Nemati, Mehrangiz (۲۰۱۴). *A human in Search of the Concept of Human: Examining the Existentialist Components of Ali Shariati's Religious Thought with a Comment on the Thought of Kier Kature and Sartre*, Tehran: Avai Andishe. [In Persian]
- Qaneirad, Mohammad Amin (۲۰۱۸). *Genealogy of Modern Rationality: a Postmodern Reading of Shariati's Thought*, Tehran: Naghdefarhang. [In Persian]
- O'Hara, Shelley (۲۰۰۴). *Kierkegaard within your Grasp*, Wiley Publishing, Inc.
- Rahnama, Ali (۲۰۰۴). *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shariati*, translated by Kiyomarth Qarqlou, Tehran: Gameno. [In Persian]
- Rebughini, Paola (۲۰۱۴). "Subject, Subjectivity, Subjectivation", ۲۰۱۴, *ISA*, (Editorial Arrangement of sociopedia.isa), from: <http://joaobiehl.net/wp-content/uploads/۲۰۰۹/۰۹/subj۲.pdf>.
- Sartre, Jean-Paul (۱۹۶۵). *The Ways of Freedom*, translated by Inayatullah Shakibapour, Tehran: Farrokhi. [In Persian]
- Sartre, Jean-Paul (۱۹۶۶). *Being and Nothingness*, trans. Hazel E. Barres, New York: Washington Square Press.
- Sartre, Jean-Paul (۱۹۶۷). *Baudelaire*, trans. Martin Turnell, New York: New Directions.

- Sartre, Jean-Paul (۱۹۹۷). *Existentialism and Human Authenticity*, translated by Mustafa Rahimi, Tehran: Nilofar. [In Persian]
- Sartre, Jean-Paul (۲۰۰۴). *Critique of Dialectical Reason*, Volume one, Tran. Allen Sheridan-Smith, London: Verso.
- Sartre, Jean-Paul (۲۰۱۴). *Shroudless Dead and Burial*, translated by Sediq Azar, Tehran: Jami. [In Persian]
- Shariati, Ali (۱۹۸۲a). *History of Civilization I*, collection of works ۱۱, Tehran: Aghah. [In Persian]
- Shariati, Ali (۱۹۸۲b). *Selfless Human*, collection of works ۲۰, Tehran: Qalam. [In Persian]
- Shariati, Ali (۱۹۸۲c). *Revolutionary Self-Building*, Collection of Works ۲, Tehran: Elham. [In Persian]
- Shariati, Ali (۱۹۸۳). *Human*, collection of works ۲۴, Tehran: Elham. [In Persian]
- Shariati, Ali (۱۹۸۹). *History and Knowledge of Religions I*, Collection of Works ۱۴, Tehran: Publishing Company. [In Persian]
- Shariati, Ali (۱۹۹۶). *Islamology I*, collection of works ۱۶, Tehran: Qalam. [In Persian]
- Shariati, Ali (۲۰۰۱). *Hussein is the heir of Adam*, collection of works ۱۹, Tehran: Qalam. [In Persian]
- Shariati, Ali (۲۰۰۶). *With Familiar Audiences*, collection of works ۱, Tehran: Chapakhsh. [In Persian]
- Shariati, Ali (۲۰۰۹). *Landing in the Desert*, collection of works ۱۳, Tehran: Chapakhsh. [In Persian]
- Shariati, Ali (۲۰۱۰). *Coming Back*, collection of works ۴, Tehran: Elham. [In Persian]
- Shariati, Ali (۲۰۱۲). *Miyad Ba Ibrahim*, collection of works ۲۹, Tehran: Didar. [In Persian]
- Wall, Jean-Andre (۱۹۹۳). *Phenomenology and Philosophies of Existence*, translated by Yahya Mahdavi, Tehran: Kharazmi. [In Persian]
- Warnock, Mary (۲۰۰۷). *Ethics and Existentialism*, translated by Masoud Alia, Tehran: Phoenix. [In Persian]



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

واکاوی ریشه‌های اگزیستانسیالیستی انسان‌شناسی دینی شریعتی

محمد نژادایران*

چکیده

هدف از پژوهش حاضر بررسی و تحلیل دیدگاه‌های انسان‌شناختی شریعتی و نحوه مواجهه وی با آموزه‌های اگزیستانسیالیستی به مفهوم آزادی و مسئولیت است. شریعتی با به‌کارگیری نظریه انسان‌شناسی سارتر و تأکید بر نقش اراده و آزادی به عنوان عامل تعیین‌کننده در رهایی انسان از چهار زندان طبیعت، جامعه، تاریخ و خویشتن، پروژه فکری خود را صورتبندی کرد. مسئله اصلی این است که نحوه مواجهه شریعتی با انگاره‌های انسان‌شناختی اگزیستانسیالیسم سارتر به چه شکل بوده است و مهم‌ترین دستاورد این مواجهه در اندیشه و تفکر وی چیست؟ این پژوهش با استفاده از روش تحلیلی - تاریخی می‌خواهد ضمن تحلیل شاخصه‌های اصلی دیدگاه‌های انسان‌شناختی شریعتی و اشتراکات آن با انسان‌شناسی اگزیستانسیالیستی، به بررسی تمایزات اصلی و عمده آن بپردازد. یافته‌های این پژوهش نشان‌گر آن است که شریعتی با الهام از رویکرد رادیکال سارتر، به تحلیل مفهوم مسئولیت فردی، اجتماعی و تاریخی انسان در یک چارچوب مدرن و انسان‌گرایانه می‌پردازد اما تلاش می‌کند تا با استفاده از جوهره الهی وجود انسان در دام پوچی رایج در تحلیل‌های اگزیستانسیالیست‌ها اسیر نشود. وی سعی دارد تا ضمن به‌کارگیری ظرفیت‌های آموزه‌های سارتر نوعی انسان‌شناسی اگزیستانسیالیستی مدرن و خداآوارانه را در برابر آموزه‌های ماتریالیستی رایج با اتکا بر مفهوم آزادی و مسئولیت ترسیم کند.

کلیدواژه‌ها: علی شریعتی، انسان‌شناسی، اگزیستانسیالیسم، آزادی، مسئولیت.

* دکتری تخصصی علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، ir_۱۴۰۰@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۳

۱. مقدمه و طرح مسأله

تأثیر آموزه‌های اگزیستانسیالیستی به‌خصوص دیدگاه‌های ژان پل سارتر بر نویسندگان و روشنفکران ایرانی طی دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ قابل مشاهده است و می‌توان رگه‌های آن را در آثار کسانی چون صادق هدایت، احمد شاملو، احمد فردید و جلال آل‌احمد و علی شریعتی به خوبی مشاهده کرد. بی‌شک مفاهیمی نظیر تعهد و مسئولیت روشنفکران، نویسندگان و هنرمندان که در آن دوره به بحثی داغ و مهم در فضای فکری و فرهنگی جامعه ایرانی تبدیل شده بود، ریشه در همین انگاره فکری دارد.

تأثیرپذیری از دیدگاه‌های سارتر و سایر نویسندگان و متفکران اگزیستانسیالیست صرفاً منحصر به روشنفکران سکولار در ایران معاصر نیست بلکه این تأثیرپذیری به متفکران مذهبی هم سرایت کرده بود. شریعتی در میان روشنفکران مذهبی زمان خود یکی از چهره‌های مهمی است که ادبیات انقلابی و جذاب وی درباره انتخاب و مسئولیت اجتماعی و سیاسی انسان و نقدهای رادیکالش به جمود و بی‌تحریکی مذهب سنتی نقش مهمی در بسیج سیاسی جوانان و توده‌های انقلابی داشت. (Matin, ۲۰۱۰: ۱۱۵) تحلیل انسان‌شناختی دیدگاه‌های سیاسی و مذهبی وی، خود ریشه‌های اگزیستانسیالیستی این انگاره‌ها را که در ادبیات مذهبی بازتعریف شده است را نمایان می‌سازد. تأکید ویژه شریعتی بر انسان و انسان‌گرایی با محوریت آزادی و انتخاب انسانی که در نهایت انسان را به‌مثابه یک کنش‌گر انقلابی به تعالی می‌رساند بیان‌گر همین امر است.

اهمیت پروژه انسان‌شناختی شریعتی در میان روشنفکران و متفکران در ایران معاصر به نحوه الهام‌گیری وی از انسان‌شناسی اگزیستانسیالیسم در آثار وی مربوط می‌شود. شاید بتوان وی را نخستین روشنفکر مذهبی دانست که اگزیستانسیالیسم انسان‌گرا و خداناباور سارتر را در خدمت احیای نوعی خوانش مذهبی و انقلابی از مفهوم انسان در آموزه‌های اسلامی قرار داد و همین امر به دیدگاه‌های وی خصلتی خلاقانه و منحصربه‌فرد بخشید که در آن مفاهیمی چون انتظار، اعتراض، انتخاب، ایمان و مسئولیت در یک انگاره مدرن مذهبی و سیاسی صورتبندی شده است.

سؤال اصلی این پژوهش این است نحوه مواجهه شریعتی با نظریه اگزیستانسیالیستی سارتر درباره مفهوم انسان و آزادی و مسئولیت وی به چه شکل بوده و چه دستاوردهایی در اندیشه وی داشته است؟ فرضیه پژوهش حاضر این است که شریعتی با الهام از رویکرد

اگزیستانسیالیستی سارتر مفهوم، نقش و مسئولیت انسان را به صورت یک سوژه رادیکال در ادبیات دینی خود ترسیم نموده اما سعی کرده با خوانش الهی خود از آفرینش انسان در برابر روایت مادی سارتر از بحران پوچی حاکم بر اگزیستانسیالیسم رهایی یابد. روش گردآوری داده‌های لازم برای انجام چنین پژوهشی اسنادی است که در چارچوب آن مجموعه‌ای از دیدگاه‌های شریعتی که مرتبط با رویکرد اگزیستانسیالیستی سارتر به مفهوم انسان و نقش و جایگاه وی برای تحلیل مفهوم انسان و مسئولیت وی در ادبیات مذهبی وی بوده مورد توجه قرار گرفته و تحلیل داده‌های گردآوری شده با بهره‌گیری از انواع رویکردهای مختلف به دیدگاه‌های وی بازشناسی و سپس نتایج این بررسی با استفاده از ابزارهای مفهومی بازتحلیل و نقد گردیده که در آن روش تحلیلی — تاریخی به‌کارگیری شده است.

۲. پیشینه پژوهش

در بررسی‌های به عمل آمده در خصوص مطالعات انجام شده با موضوع ریشه‌های اگزیستانسیالیستی اندیشه شریعتی نشان می‌دهد که دو رویکرد کلی در این خصوص وجود دارد برخی معتقدند که اندیشه شریعتی بیشتر متأثر از رویکرد انسان‌شناختی سارتر به مفهوم آزادی و مسئولیت است. نمونه چنین دیدگاهی را سیدمهرداد حسینی دشت‌بیاض در کتاب «جبر و اختیار شریعتی و اگزیستانسیالیسم سارتر» مطرح می‌کند. وی ضمن بررسی تشابه و افتراق افکار شریعتی با اگزیستانسیالیسم سارتر تلاش دارد تا ضمن بررسی میزان تأثیرپذیری شریعتی از این نحله فکری، نشان دهد که شریعتی چگونه با استفاده از اندیشه بی‌هویتی انسان در اگزیستانسیالیسم سارتر، آن را در راستای تکامل و تغییر انسان، خودسازی و ایجاد روحیه انقلابی به خدمت بگیرد و از درون آن یک خوانش انقلابی از مذهب ارائه دهد. (حسینی دشت‌بیاض، ۱۳۹۵)

مهرانگیز نعمتی نیز با رویکرد فوق در پایان‌نامه خود با عنوان «مؤلفه‌های اگزیستانسیالیستی اندیشه دینی علی شریعتی با نظر به آرای کی‌یرکگور و سارتر» که به صورت کتاب منشر شده به بحث درباره ریشه‌های اگزیستانسیالیستی اندیشه شریعتی می‌پردازد. وی معتقد است که در آثار شریعتی تأکید فراوانی بر موضوع انسان و مسائل مرتبط با آن شده است و به همین دلیل مؤلفه‌های اگزیستانسیالیستی زیادی در آن به چشم

می‌خورد. وی مواجهه شریعتی با شخصیت‌هایی نظیر حضرت علی(ع)، حضرت فاطمه(س)، امام حسین(ع)، حضرت زینب(س)، ابوذر و حر را با رویکرد کی‌یرکگور به مفهوم ایمان در ماجرای حضرت ابراهیم(ع) قابل مقایسه می‌داند. وی شریعتی را نوعی اگزیستانسیالیست دینی می‌داند که با بینشی عرفانی که به جهان و هستی دارد زمینه ساز رهایی انسان از احساس پوچی شده است. (نعمتی، ۱۳۹۳)

رویکرد دوم به تأثیرپذیری شریعتی از اندیشه‌های اگزیستانسیالیستی پدیدارشناسانه با نگاه هستی‌شناختی هایدگر تأکید می‌کند. بیژن عبدالکریمی یکی از چهره‌های شاخصی است که با تأکید بر ماهیت پدیدارشناسانه اندیشه شریعتی بر این باور است که «با شریعتی گام‌های سترگی در جهت تخریب تفکر تتولوژیک و ظهور ایمان و تفکر معنوی تازه‌ای بر اساس رویکرد و تفکر پدیدارشناسانه برداشته شده است» (عبدالکریمی، ۱۳۹۳: ۷۶) وی از این نظر شریعتی را با هایدگری‌هایی نظیر فردید مقایسه می‌کند و «تفسیر معنوی از جهان در روزگار سیطره عقلانیت مدرن» را ویژگی تفکر شریعتی می‌داند که همچون نیچه، کی‌یرکگور، هایدگر و کربن با نقد عقل مدرن از انگاره‌های تتولوژیک و ایدئولوژیک عبور کرده است، به‌زعم وی تفسیر معنوی شریعتی با رویکرد هستی‌شناختی از عالم به تفکر معنوی آینده تعلق دارد.

سیدجواد میری پژوهش‌گر مهم دیگری است که در خصوص رویکرد انسان‌شناختی شریعتی و ریشه‌های اگزیستانسیالیستی آن کار کرده است؛ وی معتقد است که شریعتی مفهوم «شدن» انسان را در قالب هایدگری فهم می‌کند. به باور وی «منی» که مبنای آزادی و انتخاب در اندیشه شریعتی است با خوانش وی از هایدگر ارتباط وثیقی دارد. (میری، ۱۳۹۵: ۵۲-۵۳) البته او این تأثیرپذیری را به معنای هایدگری بودن شریعتی نمی‌داند بلکه در مورد رابطه شریعتی و هایدگر سخن از «هم‌افقی اندیشه‌ای» را به میان آورده و معتقد است که شریعتی اندیشه خود را در افق حکمت عرفانی مفهوم‌سازی کرده است. به باور وی انسان مهبوط در زبان شریعتی همان انسان «غریب هایدگری» است و فهم این غربت یا هبوط، نامش مذهب است و خودآگاهی یعنی مذهب برآمده از خودآگاهی بشری برای رسیدن به وضعیت انسانی که نتیجه کشمکش‌های درونی بشر و انسان در هبوط است. (میری، ۱۳۹۵: ۵۷-۵۸) میری پروژه انسان‌شناسی شریعتی را بر ساخت انسان نوین می‌داند که نه انسان بورژوازی است و نه انسان سوسیالیستی، بلکه انسانی رها گشته است که می‌توان از جبر تاریخی‌اش به‌واسطه خودآگاهی تاریخی بیرون بیاید و قادر به پرشی رهایی‌بخش گردد.

(میری، ۱۳۹۶: ۴۴)

محمدامین قانع‌راد از دیگر کسانی بود که به ریشه‌های انسان‌شناختی تفکر شریعتی توجه خاصی داشت. وی با تأکید بر تفکیک شریعتی میان اومانیسیم رنسانس که شبیه اومانیسیم یونان است و در آن انسان یک موجود مادی تصور می‌شود با اومانیسیم ماورای مادی برآمده از اگزیستانسیالیسم یا سپرس و هایدگر، معتقد است که انسان‌گرایی شریعتی نوعی «اومانیسیم شرقی ماورای علمی — فلسفی» است که در آن گویا شرق و غرب با همدیگر آشتی می‌کنند و سبک نوینی را می‌آفرینند. وی این رویکرد انسان‌شناختی شریعتی را نوعی فراوری از دوگانه‌اندیشی سنت و مدرنیسم می‌داند (قانع‌راد، ۱۳۹۷: ۹۴) و معتقد بود که اگزیستانسیالیسم از نظر شریعتی نوعی تصوف مدرن غیردینی است که مسائل آن در شرایط جامعه بومی غیرواقعی، مجرد و ذهنی است. البته وی اذعان دارد که شریعتی فلسفه اگزیستانسیالیسم را مهم‌ترین واکنش غرب در مقابل بحران انسان‌شناسی مدرن و پاسخی می‌داند که تحلیل آن امکان برآورد بعضی از ویژگی‌های تمدن فردا را فراهم می‌کند. به باور وی شریعتی برخلاف دو دیدگاه ساختارگرایی که در پی حذف سوژه است و اگزیستانسیالیسم که به دفاع از انسان می‌پردازد، راه‌حل غلبه بر بحران مدرن را بازگشت به سوژه‌ها می‌داند و این نشان‌دهنده آن است که او به راستی متفاوت با دوران مدرن می‌اندیشد. (قانع‌راد، ۱۳۹۷: ۹۸-۹۹)

تمایز اصلی پژوهش حاضر با مطالعات یادشده، تأکید آن بر ماهیت مدرن انسان‌شناسی اگزیستانسیالیستی شریعتی است که در آن نقش انسان به‌مثابه سوژه حفظ می‌گردد. در حالی که در آثار بررسی شده تلاش می‌شود تا ماهیت اگزیستانسیالیستی شریعتی و تأکید ویژه وی بر آزادی و مسئولیت به‌عنوان ویژگی اصلی پروژه ایدئولوژیک و سیاسی کم‌رنگ شده و نوعی روایت عرفانی، معنوی، شرقی یا پسامدرن از انسان‌شناسی شریعتی ارائه گردد. در حالی که این پژوهش ضمن توجه به ماهیت خدا‌باورانه دیدگاه‌های شریعتی ماهیت انسان‌گرایانه، مدرن و سوپژکتیو آن را بسیار مهم تلقی می‌کند.

۳. چارچوب مفهومی (مبانی انسان‌شناسی اگزیستانسیالیستی)

انسان‌شناسی شریعتی را می‌توان شکلی از انسان‌شناسی اگزیستانسیالیستی دانست که در آن دغدغه‌های وجودی انسان به صورت جدی مورد توجه قرار گرفته است. این سنت فکری

بیش از آنکه به موضوع آگاهی پردازد دغدغه‌ها و اضطراب‌ها و خواست‌های وجود فرد را مد نظر قرار می‌دهد. اما از آنجا که فرد یا جمعی از آدمیان، در نسبت با وجه پیشامدی و دگرگون‌پذیر بیرونی واقع می‌شود سوژه برای آنها در نسبت با هستی انسان تعریف می‌شود. (۳: ۲۰۱۴، Rebughini) اگزیستانسیالیست‌ها برخلاف سنت فلسفی مدرن پس از دکارت که آگاهی و شناخت را بر هستی مقدم می‌دارد، تلاش دارند که هستی را نسبت به شناخت اولویت بخشند. آنها معتقدند که حقیقت را نه در حیطه شناخت و آگاهی بلکه باید آن را در سطح اندیشه‌های فردی جست‌وجو کرد و این اندیشه‌های فردی در تجربه‌های فردی برای انسان به دست می‌آید. (یاسپرس، ۱۳۹۲: ۷۱)

انسان‌شناسی اگزیستانسیالیستی مبتنی بر آزادی و انتخاب انسان است. در این مکتب فکری که با دیدگاه‌های تئولوژیک کی‌یرکگور درباره ایمان آغاز شد، هر انسانی در خلال تصمیم‌ها، انتخاب‌ها، افعال و شرایط وجودی‌اش به شناخت می‌رسد. بر مبنای همین نگاه است که کی‌یرکگور در نقد سیستم فلسفی هگل می‌گوید: «اساساً دو لفظ هستی و سیستم با هم در تناقض‌سند.» (وال، ۱۳۷۲: ۹۸) ریشه این نگرش وی در تعریفی بود که از ایمان ارائه می‌کرد. وی معتقد بود ایمان شوری است وابسته به سرگذشتی که آن را درک نمی‌کند و بی‌وقفه است و واپس افکنده می‌شود، شوری که با خدا زورآزمایی می‌کند. (Kierkegaard, ۲۰۰۶: ۱۵)

کی‌یرکگور انتخاب مبتنی بر ایمان را فراسوی عقل و آگاهی متعارف قرار داد. وی سعی داشت مسیحیت را در جهش غیرعقلانی (وجودی) ایمان استوار سازد. (۶: ۲۰۰۶، Evans) او برای نشان دادن ماهیت فراعقلی ایمان به سراغ ماجرای ابراهیم و فرمان خداوند مبنی بر قربانی کردن فرزندش می‌رود. بی‌شک عبودیت بی‌چون و چرای ابراهیم در پذیرش این فرمان او را به قهرمان ایمان تبدیل می‌کند. (Kierkegaard, ۲۰۰۶: ۱۰۵) وی تلاش می‌کند تا نشان دهد ایمان مبتنی بر پذیرش یک تناقض به مثابه امر محال است و ابراهیم یک پارادکس است و او را تنها به این نحو می‌توان درک کرد. (O'Hara, ۲۰۰۴: ۴۰)

اگزیستانسیالیست‌ها معتقدند انسان موجودی کاملاً استثنایی است که هرگز نمی‌توان آن را به معرفت و دانش کامل دعوت کرد بلکه تنها کاری که برای انسان می‌توان انجام داد، دعوت او به یک حرکت آزادانه است. البته شاید از طریق آزادی و اختیار انسان تا حدی بتواند خودش را درک کند. (یاسپرس، ۱۳۹۳: ۲۰۱-۲۰۰) در انسان‌شناسی اگزیستانسیالیستی آنچه به وجود انسان معنا می‌بخشد، انتخاب‌های وی است که نشان‌دهنده آزادی و مسئولیت

انسان بوده و می‌تواند مبتنی بر آگاهی یا فراتر از آن باشد.

بیشترین تأثیرپذیری شریعتی در صورتبندی الگوی انسان‌شناسی خود از دیدگاه‌های اگزیستانسیالیستی را می‌توان در رویکرد وی به مفهوم آزادی و مسئولیت جست‌وجو کرد که بی‌شک مبتنی بر انگاره‌های انسان‌شناختی سارتر بود. در نگاه سارتر فقط انسان است که فعالیت آگاهانه دارد و استعلایی است یعنی می‌تواند به فراسوی موقعیتی که در آن قرار گرفته برود، در حالی که عملکرد حیوان، صرفاً در راستای هم‌سوئی با نیازهایش است و قادر نیست انتخاب دیگری داشته باشد. (Fretz, ۱۹۹۲: ۹۰) سارتر با تأکید بر تقدم وجود انسان بر ماهیت وی برخلاف تمامی موجودات جهان که ماهیت آنها از پیش و به صورت تحمیل شده بر وجود آنها تعیین می‌شود معتقد بود که:

اگر به راستی بپذیریم که وجود مقدم بر ماهیت است، دیگر هیچ‌گاه نمی‌توان با توسل به طبیعت انسانی خداداد و متحجر، مسائل را توجیه کرد. به عبارت دیگر جبری وجود ندارد. بشر آزاد است، بشر آزادی است. از طرفی، دیگر در برابر خود، ارزش‌ها یا دستورهای 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 تنهایم، بدون دستاویزی که عذرخواه ما باشد. این معنی، همان است که من با جمله (بشر محکوم به آزادی است) بیان می‌کنم. (سارتر، ۱۳۷۶: ۴۰)

آزادی و انتخاب برای او از اهمیت زیادی برخوردار بود. وی مفهوم آزادی انسان به‌مثابه نفی ضرورت‌ها را تا جایی بسط می‌دهد که در نمایشنامه «مردهای بی‌کفن و دفن» هم سعی دارد نشان دهد که حتی زندانیان شکنجه‌دیده در آستانه مرگ، از زندگی سخن می‌گویند، زیرا بر این باورند که در شب مرگ نیز آزادند. (سارتر، ۱۳۹۳: ۸۵) مسئولیت مفهومی کلیدی در انسان‌شناسی سارتر است. بسیاری بر این باورند که تأکید اگزیستانسیالیسم بر آزادی به سبب تأکید بر مسئولیت و رسیدن به آن است. (Cooper, ۱۹۹۹: ۱۵۳)

سارتر موجودیت بشر را وابسته به تعقیب هدف‌های برتر می‌داند. به‌زعم وی بشر با این عروج و بدان سبب که اشیا را جز در مقام رابطه با این عروج در نظر نمی‌گیرد، در میان و در دل این عروج قرار دارد. در نگاه وی تعقیب هدف‌های برتر، یعنی فراتر رفتن جاودانه بشر از حد خویش. وی معتقد بود که بشر در خود محدود نیست، بلکه پیوسته در «جهان بشری» حضور دارد. از این‌رو اصطلاح اصالت بشر را به کار می‌برد که بگوید در جهان

قانون‌گذاری جز بشر نیست. بشر در وانهادگی درباره خود تصمیم می‌گیرد و نیز معتقد است که بشر کاوشی و جست‌وجویی در خویش‌نشدن نیست بلکه در تعقیب هدفی بیرون از خویش، یعنی در استخلاص و آزادی و حقیقت بخشیدن به طرح‌ها است که بشر، جاودانگی خود را به‌عنوان بشر تحقق می‌بخشد. (سارتر، ۱۳۷۶: ۷۹ - ۸۰)

سارتر معتقد بود هرگز نمی‌توان برای هستی انسان اصولی بنیادین تعیین کرد. انسان در هر دوره از زندگی‌اش شکل خاصی پیدا می‌کند. (سارتر، ۱۳۴۴: ۶) همین امر هم زمینه‌ساز شکل‌گیری اضطراب و دلهره به‌عنوان نتیجه طبیعی این آزادی است. به گفته وی دلهره، زمانی به آدمی روی می‌آورد که بداند انتخاب‌هایش ملتزم به حقوق دیگران و قانون بشریت است. در این معنا نه تنها «موجودیت خود را از طریق راه و روش زندگی تعیین و انتخاب می‌کند بلکه اضافه بر آن، قانونگذاری است که با انتخابی که به انجام رسانده، جامعه بشری را نیز انتخاب می‌کند، چنین فردی نخواهد توانست از احساس مسئولیت تمام و عمیق بگریزد. مسلماً بسیاری از مردم می‌پندارند که با انجام فلان کار، فقط خود را ملتزم می‌سازند و هنگامی که به آنان گفته شود: راستی اگر همه مردم چنین کنند، چه خواهد شد؟ با بی‌اعتنایی جواب می‌دهند که: «همه مردم چنین نمی‌کنند» اما در حقیقت باید همیشه از خود پرسید: اگر همه چنین کنند، چه پیش خواهد آمد؟» (سارتر، ۱۳۷۶: ۳۴)

تظاهر به داشتن اصول مطلق اخلاقی در نگاه سارتر نوعی کتمان اختیار انسانی و فرار از اضطراب مسئولیت است. وی معتقد بود ما چون تمایل داریم اختیار خود را کتمان کنیم تا با اضطراب و دلهره مواجه نشویم به سمت اصول و قواعد مطلق اخلاقی می‌رویم. چون نمی‌توانیم خودمان باشیم و خودمان تصمیم بگیریم قاعده اخلاقی می‌سازیم. (وارنوک، ۱۳۸۶: ۶۷) این در حالی است که رشد و کمال وجودی انسان با همین انتخاب و مسئولیت به وقوع می‌پیوندد. وی در سیر حیات خود با آزادی و انتخابش وجود خودش را کامل می‌کند. به اعتقاد وی:

واقعیت انسانی یک کاستی و نقص است و عقل این نقص را در خلال زندگی در جهان برطرف می‌کند. همان‌گونه که دکارت با من می‌اندیشم خود سعی در پاسخ‌گویی به آن داشت. انسان به ناچار باید در مسیر برطرف کردن این کاستی گام بردارد؛ اما به هر حال، تنها سیما و چهره هستی انسان در جهان با همین نقص توجیه می‌شود. نقص انسان را نمی‌توان با تکیه بر مفهوم خدا برطرف کرد. (Sartre, ۱۹۶۶: ۱۰۹)

انسان‌شناسی سارتر با همه اهمیت و جایگاهی که برای آزادی، انتخاب و مسئولیت در نظر

می‌گیرد در نهایت نمی‌تواند غایتی متعالی‌تر از زندگی روزمره قلمداد کند. وی به خوبی به این نکته آگاهی دارد که اصالت انسان در دوران مدرن به معنای قدرت انسان در خلق معنا در زندگی خویش نیست. به یک معنا انسان در دوران انسان‌گرایی مدرن هم نتوانست جایگاهی مشابه خداوند در عصر پیشامدرن پیدا کند. او زندگی بودلر را صرفاً داستان شکست کوشش انسان برای خدا شدن می‌داندست و معتقد بود در جهانی که انسان در رسیدن به همه آرمان‌های خود ناکام مانده است هر کاری به نحو یکسان بی‌معناست و به صراحت بیان می‌داشت که «در نظر انسان فکور هر کاری بی‌معناست» (Sartre, ۱۹۶۷: ۲۸-۳۱)

سارتر در دوران متأخر تفکر خود رویکرد انسان‌شناختی خود را با الهام از فلسفه مارکس به شکل کامل‌تری بسط می‌دهد وی در کتاب «نقد خرد دیالکتیکی» سعی دارد تا انسان را به عنوان سوژه آگاهی که می‌تواند با حفظ استقلال و در تلاش با دیگران در یک انقلاب مشارکت جوید معرفی کند. چنین انسانی در هر لحظه می‌تواند در روابط و کش خود نسبت به جامعه و جهان تغییر و دگرگونی ایجاد کند. (Sartre, ۲۰۰۴: ۸۱)

۴. جایگاه مفهوم انسان در اندیشه شریعتی

شریعتی یکی از معدود روشنفکران مذهبی ایران معاصر است که توجه ویژه‌ای به مفهوم انسان به معنای مدرن آن دارد. به همین دلیل هم می‌توان وی را متفکری انسان‌گرا دانست. بررسی دیدگاه‌های وی در خصوص موضوعات گوناگون نشان می‌دهد که شریعتی اندیشه خود را حول سه مفهوم «انسان»، «جامعه» و «تاریخ» صورتبندی کرده است و موضوع انسان و نقش و جایگاه فردی، اجتماعی و تاریخی آن در مباحث مختلف وی به صورت جدی مورد توجه قرار گرفته است.

مفهوم انسان در اندیشه شریعتی پیوند گسسته‌ناپذیری با آگاهی و خودآگاهی دارد. در نگاه وی، انسان با آگاهی تحقق می‌یابد و عالی‌ترین جلوه آن خودآگاهی است. خودآگاهی، نه تصادفی به دست می‌آید و نه با تصمیم قبلی و نه از طریق الهام غیبی یا احساس قلبی و اشراق درونی حاصل می‌شود بلکه خودآگاهی در رابطه با دیگری است که انسان به من می‌رسد و با شناخت و احساس غیر است که خود را کشف می‌کند. (شریعتی، ۱۳۶۲: ۳۵)

خودآگاهی برای وی شرط انتخاب و آفرینندگی انسان است و به همین دلیل هم به صراحت اعلام می‌دارد که:

به میزانی که هر یک از ما به مرحله خودآگاهی می‌رسیم و به مرحله‌ای می‌رسیم که واقعاً می‌توانیم انتخاب کنیم و بعد به مرحله‌ای می‌رسیم که می‌توانیم آن چیزی را که طبیعت، خلق نکرده و ندارد را خلق کنیم، انسانیم. (شریعتی، ۱۳۶۱: ب: ۱۲۸)

بارزترین شاخصه انسان در نگاه وی، خودآگاهی است. به‌زعم شریعتی حیات و حرکت او تنها تابع کور و جبری عوامل و قوانین زیست‌شناسی (بیولوژیک) و غرایز طبیعی که در ساختمان خلقیاش نهاده شده و با فطرت وی سرشته شده نیست. او معتقد است انسان در مسیر تکاملش به میزانی که آگاهی او رشد می‌کند، نیروی «انتخاب، استخدام و آفرینندگی» در او قوی می‌شود و در نتیجه، بر نیروهای طبیعت که بر او حکومت می‌کنند و نیروهای فطرت که او را می‌سازند، چیره می‌گردد و این چیرگی که جهت تکامل وجودی او را بیان می‌نماید انسانیت نام دارد. (شریعتی، ۱۳۶۲: ۳۳)

آگاهی و خودآگاهی در نگاه وی زمینه‌ساز تحقق آزادی انسان به‌مثابه موجودی عصیانگر است که می‌تواند بر شرایط و اقتضائات طبیعی و محیطی چیره شود. البته شریعتی تأثیرپذیری انسان از طبیعت و محیط و شرایط زندگی فردی و اجتماعی وی را انکار نمی‌کند اما برای انسان قابلیت و توانایی تأثیرگذاری بر تاریخ را هم در کنار تأثیرپذیری در سایر حوزه‌های زیستی مورد توجه قرار می‌دهد. به باور وی انسان به مرحله‌ای می‌رسد که از موجود ساخته شده توسط جامعه و تاریخ تبدیل به سازنده تاریخ و جامعه‌اش می‌شود. البته این انسان‌ها به باور وی از نوعی دیگرند. انسان‌های ساخته شده‌ای هستند که تبدیل به انسان‌های سازنده می‌شوند. (شریعتی، ۱۳۸۹: ۳۰۰)

انسان به‌واسطه برخورداری از آگاهی و خودآگاهی فردی، اجتماعی و تاریخی واجد قدرت شناخت مناسبات حاکم بر خود است و آنچه به وی امکان می‌دهد که برخلاف طبیعت و غریزه خود عمل کند نیروی اراده و اختیار وی است که اگر تابع آگاهی وی باشد او را به کنش‌گری مؤثر تبدیل می‌سازد. انسان به‌واسطه عقل و آگاهی می‌تواند بر موجبات‌های طبیعی و اجتماعی و تاریخی حاکم بر خودش چیرگی یابد و همین امر است که آزادی انسان را برای شریعتی به موضوعی محوری تبدیل می‌کند.

شریعتی آزادی و اراده را مهم‌ترین شاخصه وجودی انسان قلمداد می‌کند و بر این باور است که تنها فضیلتی که انسان بر همه موجودات عالم دارد اراده او است یعنی تنها موجودی است که می‌تواند برخلاف حتی سرشت غریزش عمل کند. در صورتی که هیچ حیوان و گیاهی برخلاف سرشت طبیعی خود نمی‌تواند عمل کند. او معتقد بود که امکان

ندارد که شما حیوانی را ببینید که مثلاً دو روز روزه بگیرد. هیچ گیاهی دیده نشده که از غصه خودکشی کرده باشد، یا خدمت بزرگی انجام داده باشد، یا خیانتی مرتکب شده باشد. یعنی که امکان ندارد چیزی آن طوری که ساخته شده عمل نکند. تنها انسان است که می‌تواند حتی برخلاف روشی که ساخته شده، حتی برخلاف نیازهای معنوی یا نیازهای مادی و بدنی‌اش قد علم کند. برخلاف نیکی و خیر می‌تواند راه برود. موافق عقل خودش می‌تواند عمل کند، مخالف عقل خودش هم می‌تواند عمل نماید. آزاد است که خوب باشد یا بد. می‌تواند لجنی باشد یا خدایی. یعنی که اراده بزرگترین خصیصه انسان است و بنابراین خویشاوندی انسان و خدا از این‌جا معلوم می‌شود. (شریعتی، ۱۳۶۲: ۲۳)

شریعتی سعی دارد تا قدرت انسان در تعیین سرنوشت فردی، جمعی و حتی تاریخی خود را به‌عنوان مهم‌ترین ویژگی انسانی به تصویر بکشد. در نگاه وی انسان همیشه قربانی تاریخ و همیشه اسیر تاریخ بوده و نیز همیشه علیه تاریخ طغیان می‌کرده است. (شریعتی، ۱۳۶۱ الف: ۹۵) همین ویژگی انسان را به قدرتمندترین موجود طبیعت تبدیل کرده است که می‌تواند جهان را تحت اراده خود قرار دهد. ریشه قدرت در نگاه وی به مقوله آگاهی در انسان مربوط می‌شود. شریعتی بر این باور است که:

بینش و آگاهی ویژه‌ای است که انسان نسبت به خود، جایگاه طبقاتی، پایگاه اجتماعی، وضع ملی، تقدیر جهانی و تاریخی خود و گروه اجتماعی‌ای که بدان وابسته است، دارد و آن را توجیه می‌کند و بر اساس آن، مسئولیت‌ها و راه حل‌ها و جهت‌یابی‌ها و موضع‌گیری‌ها و آرمان‌های خاص و قضاوت‌های خاصی پیدا می‌نماید و در نتیجه، به اخلاق، رفتار و سیستم ارزش‌های ویژه‌ای معتقد می‌شود. (شریعتی، ۱۳۷۵: ۲۹-۲۸)

شریعتی نمونه اعلای کنش انسانی مبتنی بر آزادی و مسئولیت را در قیام امام حسین(ع) می‌داند و معتقد است که

حسین(ع) به‌عنوان یک رهبر مسئول می‌بیند که اگر خاموش بماند تمام اسلام به صورت یک دین دولتی درمی‌آید. اسلام تبدیل می‌شود به یک قدرت نظامی - سیاسی و دیگر هیچ! حادثه‌ای و سپس رژیمی و قدرت حاکمی، مثل قدرت مغول، مثل قدرت حکومت سلوکیه، جانشینان اسکندر و یا جانشینان چنگیز و بعد که خود قدرت از بین رفت و خلافت و ارتش که متلاشی شد و نابود شد، دیگر هیچ چیز نمی‌ماند جز خاطره‌ای در تاریخ و حادثه‌ای در گذشته که دیگر گذشت... او نمی‌تواند خاموش بنشیند که مسئولیت جنگیدن با ظلم را دارد. از طرفی نمی‌تواند بجننگد که نیروی جنگیدن ندارد و در قبضه قدرت زورمند حاکم است. نه می‌تواند فریاد کند، نه می‌تواند خاموش بماند، نه می‌تواند تسلیم

باشد نه می‌تواند حمله کند. تنها مانده و با دست خالی. اما بار سنگین همه این مسئولیت‌ها بر دوش او است... او تنها است. اما انسانی تنها نیز در این مکتب مسئول است. در این مکتب انسان تنها نیز در برابر قدرت مطلق و تعیین‌کننده سرنوشت‌ها مسئول است. زیرا مسئولیت از آگاهی و ایمان پدید می‌آید نه از قدرت و امکان و هرکس بیشتر آگاه است بیشتر مسئول است و از حسین آگاه‌تر کیست؟ (شریعتی، ۱۳۸۰: ۱۵۴)

۵. تأثیرپذیری شریعتی از انسان‌شناسی اگزیتانسیالیستی

دیدگاه‌های شریعتی درباره انسان و نقش اراده و آگاهی در وی بی‌تأثیر از انسان‌شناسی اگزیتانسیالیستی سارتر نیست. رویکرد سارتر به مقوله به‌خودوانهادگی انسان، دشواری اختیار و مسئولیت ناشی از آن، همه شمول بودن اراده بشر و بالاخره حق عصیان به جزء لاینفک گفتمان و ایدئولوژی شریعتی بدل شده بود. شریعتی در پاریس متوجه تأثیر عمیق سارتر بر نسل جوان شده بود و می‌کوشید قدرت پویا و تغییرآفرین این افکار را اقتباس کند. تلاش سارتر برای تلفیق اگزیتانسیالیسم با مارکسیسم و اومانیسم در دهه ۱۹۶۰ نشان می‌داد که این مکاتب فکری را می‌توان با هم وفق داد. شریعتی با وقوف به اهمیت این مکاتب و البته تلفیق آنها، گفته بود کسانی که در جو فکری و فرهنگی و مسلمانی در این قرن نفس می‌کشند، در جوی به سرمی‌برند که در درون مثلث سوسیالیسم، اگزیتانسیالیسم و اسلام قرار گرفته است. (رهنما، ۱۳۸۳: ۱۸۸)

بررسی مقایسه‌ای دیدگاه‌های شریعتی در تعریف انسان با مبانی انسان‌شناسی سارتر به‌خوبی می‌تواند ریشه‌های اگزیتانسیالیستی دیدگاه‌های وی را نشان دهد. اولویت آزادی و اراده در تعریف انسان به‌مثابه یک وجود مستقل از هر نوع ماهیت تحمیلی نگاهی است که در آثار سارتر به‌خوبی مشهود است. شریعتی هم در تعریف انسان بر این باور است که انسان به بشری گفته می‌شود که آگاهی، در او اراده‌ای پدید آورده است که به وی آزادی می‌بخشد و آزادی یعنی امکان سرپیچی از جبر حاکم و گریز از زنجیر علیت که جهان را و جان را می‌آفریند و به حرکت می‌آورد و به نظم می‌کشد و اداره می‌کند. (شریعتی، ۱۳۶۲: ۳۳)

شریعتی هم مثل سارتر انسان را در یک سیر تکاملی می‌بیند که بر اساس نقش آگاهانه‌اش در تحولات زندگی خود و به میزانی که بر محدودیت‌ها و تحمیلات محیطی خود اثر می‌گذارد می‌تواند وجودش را تکامل بخشد. او انسان شدن را فرایندی تکاملی بر رهایی و آزادی از جبرها می‌بیند. به زعم وی انسان در حال انسان شدن است و به تدریج

آزاد می‌شود. (شریعتی، ۱۳۶۱: ۱۴۵) در نگاه او انسان یک موجود اصلی در جهان طبیعت است که جوهری ویژه خویش دارد و آفریده یا پدیده‌ای است استثنایی و شریف که چون دارای اراده است، به‌عنوان یک علت مستقل در طبیعت دخیل است و قدرت انتخاب دارد و در تکوین سرنوشت خویش - در قبال سرنوشت طبیعی‌اش - دست دارد و این قدرت برای او، تعهد یا مسئولیت می‌آورد و این معنی ندارد مگر آنکه در قبال یک نظامی از ارزش‌ها مطرح گردد. (شریعتی، ۱۳۶۲: ۷۰)

تأثیرپذیری شریعتی از اگزیستانسیالیسم در نظریه چهار زندان وی به خوبی قابل مشاهده است. او بر این باور بود که انسان زندانی «چهار زندان» است و طبیعتاً وقتی می‌تواند انسان باشد که از این چهار جبر رها شود؛ (شریعتی، ۱۳۶۱: ۱۲۳) این چهار زندان عبارتند از: زندان طبیعت، زندان تاریخ، زندان جامعه و زندان خویشتن. وی معتقد بود که انسان رهایی از زندان طبیعت را با خودآگاهی و اراده و آفرینندگی خود و به‌وسیله شناخت طبیعت یعنی علم به دست می‌آورد. از زندان تاریخ هم با شناخت فلسفه تاریخ و به‌کارگیری قوانین تاریخ یعنی علم تاریخ رها می‌گردد. از زندان نظام اجتماعی نیز افراد با دانش و کشش اجتماعی رهایی خود را به دست می‌آورند و سازنده نظام اجتماعی شان می‌شوند. اما زندان چهارم، بدترین زندان است و انسان در برابرش عاجزترین زندانی است و آن زندان «خویشتن» است. رهایی از این زندان با عشق امکان‌پذیر است. شریعتی در توصیف این الگوی رهایی‌بخش اگزیستانسیالیستی خود می‌گوید:

انسان پدیده ساخته شده طبیعت بود و با کار خویش طبیعت را نفی کرد، تاریخ ساخت و ساخته تاریخ شد. با نفی تاریخ نیز نظام اجتماع خویش را می‌سازد و بر آن تحمیل می‌کند و با نفی خویشتن غریزی خویش، انسان ایدئال را بر انسان رئال — آنچه را که باید باشد بر آنچه که هست — تحمیل می‌کند. بنابراین این بعد سوم تاریخ به سوی آزادی انسان در حرکت است. (شریعتی، ۱۳۵۷: ۱۴۰)

فرآیند تبدیل شدن انسان به موجودی متفاوت با سایر موجودات در سیر رهایی انسان از تحمیل جهان پیرامونش رخ می‌دهد. در نگاه شریعتی

انسان در طول تکامل و شدنش، در طول انتقال از بشر بودن به انسان شدنش، از این جبرها نجات پیدا می‌کند. انسانی که به شکل حیوان، اسیر سوسیولوژیسم است، اسیر ناتورالیسم و هیستوریسم است، وقتی که در حال انسان شدن است، به تدریج از این جبرها، آزاد می‌شود. (شریعتی، ۱۳۶۱: ۱۴۵)

انسان به میزانی که قدرت در تطبیق یا تغییر محیطش با ایدئال خود دارد انسان است و به میزانی که منطبق با محیط است و ساخته محیط، موجودی است از جنس طبیعت، گیاه و جانور. جانور و گیاه چیست؟ موجودی است ناخودآگاه ساخته و بازیچه طبیعت. اما انسان نیرویی است در این طبیعت که گرچه خود زاده طبیعت است اما می‌تواند برخلاف مسیر طبیعت مسیر دیگری را طی کند. (شریعتی، ۱۳۶۲: ۳۱۱)

نحوه مواجهه شریعتی با نقش انسان در تاریخ هم به‌خوبی گویای ریشه‌های اگزیستانسیالیستی دیدگاه‌های وی در فلسفه تاریخ است. به‌زعم وی، علم تاریخ، اولاً علمی است که همچون دیگر علوم، واجد قانون‌مندی است؛ ثانیاً موضوع آن، انسان است که موجودی در حال شدن است. شریعتی با تأثیر از بینش‌های اگزیستانسیالیستی، انسان و تاریخ را در حال «شدن» و «صیروت» می‌داند و لذا معتقد است «کوره‌ای که انسان در آن شکل می‌گیرد و بالاخره به شکل نهایی خویش خواهد رسید، نامش تاریخ است.» (شریعتی، ۱۳۹۱: ۴۶۸) قابلیت تحول‌آفرینی انسان در سرنوشت فردی و جمعی، طبیعی و تاریخی خودش او را برای شریعتی به موجودی تبدیل کرده که وجودی فراتر از ماهیت طبیعی، تاریخی، اجتماعی و روانشناختی دارد. وجودی فراتر از هرگونه موجودیتی از پیش تعیین شده که بخواهد بر وی تحمیل شود. شریعتی به صراحت اعلام می‌کند که انسان موجود نیست بلکه معتقد است:

من نمی‌گویم «موجود» چون آن که می‌گوید «انسان» موجودی است... از همان اول اشتباه می‌کند. انسان یک موجود نیست، مجموعه امکانات مختلفی است که می‌تواند بشود. ما در حال ایجاد هستیم، هنوز موجود نشده‌ایم، در حال شدن هستیم، هنوز داریم می‌شویم. (شریعتی، ۱۳۸۸: ۲۷۵)

شریعتی قدرت و توانمندی انسان در تغییر محیط و جهان پیرامونش و توانایی چیرگی بر آن را شرط تحقق انسانیت انسان می‌داند. انسان برخلاف سایر موجودات تابع سرشت و طبیعت تحمیلی خود نیست بلکه بر اساس اراده و اختیار خود می‌تواند جهانش را دگرگون سازد. به‌زعم وی تفاوت انسان از سایر موجودات در این است که اگر حیوانی خودش را نتواند با محیط تطبیق دهد نابود می‌شود؛ همه انواع حیواناتی که نابود شدند به خاطر این بوده که محیط تغییر کرده و اینها نتوانسته‌اند تغییر کنند و خودشان را با محیط و شرایط جدید تطبیق دهند و نابود شدند. اما انسان برعکس موجودی است که رسالتش این است که محیط را بر اساس نیاز و ایدئال خود تطبیق بدهد و تغییر بدهد، پس انسان یک امکان

نسبی است. هر کس که روی دو پایش راه رفت و کف دست و پیشانی‌اش مو نداشت انسان نیست، حیوان ناطق است. (شریعتی، ۱۳۶۲: ۳۱۱)

رویکرد اگزیستانسیالیستی شریعتی به انسان در تعریف وی از کنش عقلانی انسان‌ها هم به‌خوبی قابل مشاهده است. برای او «عقلانه چیزی است که هرکسی به اقتضای سرشت خویش انتخاب می‌کند و چه بی‌عقلی فاحشی است که همه سرشت‌ها را همانند پنداریم.» (شریعتی، ۱۳۸۸: ۲۶۳) این دیدگاه با اولویت دادن به انتخاب انسان نسبت به سرشت طبیعی و ذاتی ثابت انسانی به‌خوبی بیانگر تأثیرپذیری وی از دیدگاه‌های سارتر است. در نگاه شریعتی انسان، به‌عنوان یک صفت و درجه است و هر که از نظر علوم طبیعی جزو انسان‌ها حساب می‌شود، از نظر علوم انسانی، جز انسان‌ها نیست. (شریعتی، ۱۳۶۸: ۲۷۳) انسان با انتخابش انسانیت خودش را تعریف می‌کند.

تعریف شریعتی از این فرآیند انتخاب کاملاً مبتنی بر درکی اگزیستانسیالیستی از انسان است. پلیدی، پاکی و پوچی به‌زعم شریعتی سه راه است که پیش پای هر انسانی گشوده است و انسان یک کلمه نامفهوم، و وجود بی‌ماهیت و هیچ است، که بر سر این سه راه ایستاده است و تا ایستاده هیچ است، چون ایستاده هیچ است، یکی را انتخاب می‌کند، به راه می‌افتد، و با انتخابش، راه رفتنش، خودش را انتخاب می‌کند و معنی می‌شود، ماهیت وجودیش، معین می‌شود، چگونه بودنش شکل می‌گیرد. و این‌چنین است که آدمی که با تولد وجود یافته است با انتخاب ماهیت می‌یابد. (شریعتی، ۱۳۵۷: ۲۲۷)

شریعتی با آنکه دیدگاه‌های مارکس درباره منازعات طبقاتی و نقش آن در پیشرفت تاریخ را می‌پذیرد اما انگاره‌های ماتریالیستی آن را مورد نقد قرار می‌دهد و سعی می‌کند انسان‌شناسی مبتنی بر آزادی و مسئولیت اگزیستانسیالیستی را جایگزین انسان‌شناسی ماتریالیستی کند. به‌زعم وی آنچه در اگزیستانسیالیسم ارزش دارد این است که انسان را از حقارت نجات داد؛ سرنوشت خویش را به دست خود سپرد و حتی برخلاف اصل عالم که ماهیت مقدم بر وجود است، وجود انسان را مقدم بر ماهیتش دانست؛ در برابر ماتریالیسم که انسان را زائیده ابزار و جبر تاریخ و همچنین ناتوریالیسم که انسان را مقید به غرایز طبیعتش می‌کرد. (شریعتی، ۱۳۶۱: ۳۰)

۶. تمایز میان انسان‌شناسی شریعتی با اگزیستانسیالیسم

علاقه و توجه شریعتی به انسان‌شناسی اگزیستانسیالیستی سارتر به معنای پذیرش کامل و

بی‌چون و چرای آن نبود. شریعتی یک خلأ و تعارض بزرگ در دیدگاه‌های سارتر و سایر متفکران و نویسندگان اگزیستانسیالیست مشاهده می‌کرد که وی را از این سنت فکری جدا می‌ساخت. وی در قیاس با ماتریالیسم دیالکتیکی، مارکسیسم، دترمینیسم، نیهلیسم و ناتورالیسم، از اگزیستانسیالیسم به‌عنوان بهترین مکتب فکری یاد می‌کرد. با این همه، طبق استدلال وی، اگزیستانسیالیسم سارتر که از یک سو ماتریالیسم و الحاد و از سوی دیگر اراده آزاد را درهم آمیخته است، قادر نیست سعادت بشر را تأمین کند. (رهنما، ۱۳۸۳: ۱۸۸)

شریعتی از نقطه‌ای شروع می‌کرد که به‌زعم وی اگزیستانسیالیسم آن را خلأ و بحران زندگی انسان معاصر می‌دانست و آن پوچی بود. به باور وی دلیل اینکه تفکر اگزیستانسیالیستی به پوچی منتهی شده است سطحی و روزمره بودن ایدئال‌های انسانی و اهداف زندگی بشر معاصر در نگاه آن است. شریعتی رهایی از این پوچی را در گرو ارتقای سطح آرمان‌های زندگی انسان می‌دانست و معتقد بود که انسان تا وقتی برای ایدئال‌های مادی روزمره ارزش قائل است که به آنها نرسیده باشد، وقتی که رسید به پوچی می‌رسد. باید ایدئال انسان به قدری متعالی باشد که هرگز به یک جایی متوقف نشود، که اگر شد توقف است و توقف هم به عبث و پوچی می‌انجامد. (شریعتی، ۱۳۶۱: ب: ۱۵۲)

آزادی اگزیستانسیالیست‌ها برای شریعتی نوعی آوارگی و بی‌هدفی است که در نهایت به پوچی خواهد انجامید. وی بر این باور است که کسی که می‌خواهد دست مرا گرفته و عوامل فرار مرا از زندان فراهم کند، باید برنامه و جهت و هدفی برای بعد از آزاد شدنم داشته باشد، در غیر این صورت، آزاد کردن من خدمتی به من نخواهد بود. وقتی که در بیرون کاری برای من نیست، شاید آزادی، تبدیل به آوارگی شود و در آن‌جا دیگر معلوم نیست که آزادی، خدمت به من باشد. اگر آزادی به‌صورتی در بیاید که ملاک و جهت نداشته باشد، آوارگی است و بعد تبدیل به پوچی می‌شود و بعد به صورت اگزیستانسیالیسم غربی درمی‌آید که ایدئال‌ش در نپال و در تنگه‌خیزی دنیال حشیش گشتن است. (شریعتی، ۱۳۵۷: ۸۶)

شریعتی بی‌اعتقادی به خدا و نادیده گرفتن جایگاه آن به عنوان وجودی متعالی و منشأ عالی‌ترین ارزش‌ها و آرمان‌ها در زندگی بشر را دلیل رسیدن به پوچی می‌داند. البته وی به این نکته توجه دارد که سارتر هم اندوه و هراس زندگی بشر معاصر را در فقدان حضور خداوند در زندگی و باورهای او می‌دانست و همین امر هم سارتر را از دیگر متفکران خدا‌ناباور مدرن متمایز کرده است. شریعتی معتقد است برخلاف مارکس که نفی خدا را

شرط نجات انسان می‌شمرد و برخلاف نیچه که با غرور مرگ خدا را اعلام می‌کرد، حتی فیلسوف ملحدی چون سارتر، با وحشت، اندوه و افسوس بسیار از غیبت خدا در جهان یاد می‌کند و آن را عامل پوچی انسان و عبث بودن هستی می‌شمارد. (شریعتی، ۱۳۶۲: ۱۴۲)

اگزیستانسیالیسم در نگاه شریعتی یک نقطه ضعف اساسی و بنیادی دارد که زمینه‌ساز به بن‌بست رسیدن انسان در این مکتب فکری شده است. به اعتقاد وی اشکال اصلی آن این است که هر چند به اصالت وجودی انسان و آزادی او تکیه می‌کند، ولی وقتی خدا و مسائل اجتماعی را نفی می‌کند و به وجود خود انسان برمی‌گردد، انسان را در هوا معطل می‌گذارد. وقتی من آزادم که هر چیزی را انتخاب کنم و هیچ ملاک دیگری هم وجود ندارد این سؤال مطرح می‌شود که به چه دلیل خوب را انتخاب کنم و بد را نفی نمایم؟ اگزیستانسیالیسم هیچ دلیل و پاسخی برای این سؤال ندارد. (شریعتی، ۱۳۵۷: ۷۸)

شریعتی برای رهایی از پوچی حاکم بر نگرش‌های اگزیستانسیالیست‌ها سعی می‌کند تا روایتی خداپاورانه از انسان‌شناسی اگزیستانسیالیستی ارائه کند. روایتی که در آن انسان از جنگال زندگی روزمره و بی‌آرمان متعالی رهایی یابد. در نگاه وی

خدا انسان را آفریده است، او را از جبر طبیعت مادی مستقل می‌سازد و آنگاه با تعبیه عصیان در سرنوشت بهشتی وی، او را اراده‌ای که مستقل از اراده خویش خلق کرده است معرفی می‌کند و بدین گونه از بند جبر الهی نیز آزادش می‌سازد و از این طریق، با طرح انسان به عنوان وجودی دارای اراده و آگاهی که هم از اسارت آسمان رها شده است و هم از اسارت زمین، به یک اومانیزم را ستین می‌رسد و سپس امانت ویژه خویش را — که تنها انسان برگرفت و تمامی جهان از پذیرفتنش سرباز زدند — به دست انسان می‌دهد و تمامی فرشتگانش را — که رمز تمامی نیروهای جهان‌اند — در پای او به سجده می‌افکند و در پایان، او را به مقام جانشینی خویش در طبیعت منصوب می‌کند و راهی این جهانش می‌سازد، تا همچون خدای طبیعت، جهان را تسخیر کند و سرنوشت خویش را با رنج و تضاد و آگاهی خویش بسازد و از این طریق، خودآگاهانه به خدا رجعت کند! (شریعتی، ۱۳۶۲: ۱۵۳)

آنچه به شریعتی کمک می‌کند تا روایتی خدامحور از انسان‌شناسی اگزیستانسیالیستی سارتر ارائه دهد تمایز مهمی است که سارتر با خداپاوران رادیکال قرن نوزدهمی دارد. به اعتقاد شریعتی سارتر دیگر مثل قرن نوزدهمی‌ها نمی‌گوید که خدا نیست و دین یک خرافه و عامل بدبختی انسان است بلکه می‌گوید نبودن خدا، انسان و زندگی و همه هستی را احمق و بی‌سرانجام و بی‌معنی کرده است، ولی چه کار کنیم که این طور است. معلوم

می‌شود که سارتر وقتی خدا را از طبیعت برمی‌دارد، طبیعت را تنگ و احمق و بی‌شعور و بی‌احساس و نارسا برای نیاز و زندگی انسان تصور می‌کند. وی بیگانگی و غربت انسان را در طبیعت تأیید می‌کند و فقط به خدا معتقد نیست. حتی معتقد است که اگر خدا را برداریم هرکاری مجاز است زیرا اوست که فقط می‌تواند خیر و شر را توجیه کند، و آلا وقتی او وجود ندارد، مثل خانه‌ای است که هیچ کس و هیچ چشمی در آن نیست. (شریعتی، ۱۳۵۷: ۶۶) شریعتی در انسان‌شناسی خود انسان را دارای دو بعد مادی و معنوی یا طبیعی و الهی می‌بیند و معتقد است که:

انسان وجودی است متضاد، از دو ذات لجن (حماء مسنون) و روح خدا، و اراده‌ای که می‌تواند هر کدام از این دو را در برابر دیگری انتخاب کند، و مسئولیت انسانی او از او می‌خواهد که نیمه خاکی خویش را در خدمت ر شد نیمه خدایی‌اش قرار دهد و بدین‌گونه به خلوص وجودی رسد و به اخلاص روحی و از این طریق، ثنویت وجودی‌اش را به توحید بدل سازد و خلق و خوی خدا گیرد. (شریعتی، ۱۳۶۲: ۱۵۱)

انسان ایدئال وی آرمان‌های بزرگی دارد که اراده و آزادی خود را برای تحقق آنها به کار می‌بندد. آرمان‌هایی که از بعد الهی وجود انسان سرچشمه می‌گیرد و بعد زمینی و خاکی آن را در مسیر رسیدن به آن قرار می‌دهد. شریعتی این آرمان‌های بزرگ بشریت را در عرفان، عدالت و آزادی می‌داند و معتقد است که اولی عشق و کرامت می‌آفریند، دومی برابری و برادری را با تبعیض و تضاد جایگزین می‌کند و سومی انسان را از جور و استبداد رهایی می‌بخشد و با تحقق آنها دنیایی پدیدار می‌شود که در آن، انسان‌ها برابر و برادرند و آزادانه به یکدیگر عشق می‌ورزند. (شریعتی، ۱۳۸۵: ۸۵)

نقد مهم دیگر شریعتی به اگزستانسیالیسم این است که اساس یک اخلاق بسیار متعالی را بر بنیانی از هیچ پی می‌گذارد. می‌بینیم انسان‌هایی را معتقد به خدا با آن عظمتی که مذهب از خدا تصویر کرده است که از انحراف کنار نبوده‌اند، آن وقت چطور انسان بی هیچ پشتوانه و ملاکی آن چنان عمل خواهد کرد که سرمشق دیگران باشد؟! چرا اخلاق متعالی است ولی بی‌زیربنا؟ به خاطر اینکه در اگزستانسیالیسم اخلاق ملاکی جز خود انسان و تشخیص عمل‌کننده ندارد. (شریعتی، ۱۳۶۱: ب: ۳۱) وی به‌خوبی به این امر واقف است که پوچی بی‌آرمان می‌تواند از سطح مباحث نظری و فکری به حوزه عملی و زندگی اخلاقی انسان هم تسری پیدا کند.

شریعتی با رد معیار «حسن خیر» یا حسن مشترک به‌عنوان یک روش مؤثر برای تجویز

«خداگونگی انسان»، استدلال می‌کرد بدون یک ذهنیت روشن از خیر و شر و خوب و بد، نتیجه‌نهایی عمل ناشی از اراده آزاد انسان نه آن‌گونه که سارتر توقع دارد، به تعالی و سعادت فرد و جامعه، که به زوال و انحطاط منتهی خواهد شد. به عقیده شریعتی بزرگترین نقص مکتب فکری سارتر فقدان یک الگوی اخلاقی و رفتاری در عمل فردی بود. شریعتی معتقد بود که اگر ایمان به خدا را در اگزیستانسیالیسم بگنجانیم، کلیه نواقص این مکتب مادی برطرف می‌شود، زیرا خدا بهترین معیار برای ارزیابی صحت تصمیم‌گیری است و ایمان به او، اضطراب و بی‌قراری ناشی از یأس و معمای وجود را برطرف خواهد ساخت. (رهنما، ۱۳۸۳: ۱۸۸)

انسان در نگاه شریعتی یک جوهره قدسی دارد که از آن مقدساتی تراوش می‌کند که پرستش آنها عالی‌ترین تجلیات خارق‌العاده و ماورای منطقی وجود وی است و مجموعاً ارزش‌های انسانی را تشکیل می‌دهند، ارزش‌هایی که عشق‌ها، پرستش‌ها و ایثارهایی را در تاریخ این نوع پدید آورده است که تمامی سرمایه معنوی و فاخر انسانیت را می‌سازد و آنها مفاهیمی مقدسند که هرچند مصادیقی متغیر دارند، ولی جاوید و مطلقند و تنها با دیگرشدن نوع انسان یا نابودی آن، تغییر می‌کنند. (شریعتی، ۱۳۶۲: ۷۱) اما در اگزیستانسیالیسم چه کار خوب و چه بد معلوم نمی‌شود که خوب است یا بد است. یک فرد مذهبی می‌تواند بگوید این عمل بد است چون خدا آن را نمی‌پسندد. یک رادیکالیست این عمل را با دستگاه ارزش‌های اخلاقی می‌سنجد و می‌تواند بگوید بد است یا خوب ولی اگزیستانسیالیست که نه به خدا و نه به اخلاق و معنویات معتقد است، هیچ عملی را نمی‌تواند بگوید خوب است یا بد است زیرا هیچ چیز قبل از عمل از سان وجود ندارد که عمل از سان را با او بسنجیم. (شریعتی، ۱۳۶۱: ۶۸-۶۹)

شریعتی انسان‌گرایی مدرن به صورت عام و رویکرد اگزیستانسیالیستی آن را به صورت خاص به دلیل قرارداد انسان در برابر خداوند و نفی وجوه الهی و متعالی انسان مورد نقد قرار می‌دهد. به‌زعم وی انسان‌گرایی، از آن رو که در برابر آسمان شکل گرفت، زمینی شد و به سوی مادی‌گرایی میل کرد و این است که اومانیسم در بینش غربی — از یونان قدیم تا اروپای کنونی — به ماتریالیسم کشید و در لیبرالیسم اصحاب دایرةالمعارف، در فرهنگ بورژوازی غربی و در مارکسیسم سرنوشتی مشابه یافت. (شریعتی، ۱۳۶۲: ۵۷) شریعتی رواج این نوع انسان‌گرایی در جوامع غیراروپایی و شرقی را نه تنها سودمند قلمداد نمی‌کرد بلکه آن را نوعی توهم شریک شدن انسان شرقی در این سنت فکری می‌دانست و معتقد بود:

اصالت بشری یعنی شرکت همه ملت‌ها یعنی شریک شدن انسانی که دستش خالی است با انسان سرمایه‌دار. اگر شرقی بخواهد خودش را بر اساس اصالت اومانیستی، اصالت انسان غربی، شریک کند، خودش را در یک نظام موهوم بشرپرستی دروغین و فانتزی حل کرده و شخصیت وجودی و اصالت خودش را نفی نموده است و تا وقتی که به قول آنها ما بومی هستیم و آنها انسان‌اند، هرگونه شریک بودن اومانیستی با آنها خیانتی است به وجود خودمان چون در این معادله، رابطه آنها با ما رابطه استعمارگر و استعمارزده است، رابطه دو قطب متضاد است پس در حقیقت رابطه نیست و پیوند دروغینی است که وجود ندارد. (شریعتی، ۱۳۸۹: ۳۵)

تأثیرپذیری شریعتی از انسان‌شناسی اگزیستانسیالیستی به معنی پذیرش وجوه مادی انسان‌گرایی مدرن نیست بلکه باید آن را اقتباسی خلاقانه از این سنت فکری دانست که در آن تلاش می‌کند تا با نقد وجوه مادی‌گرایانه و روزمره و اروپامحور حاکم بر این جریان فکری، تفسیری جدید و مبتنی بر ارزش‌های متعالی و فرازمینی ارائه دهد. شریعتی اگزیستانسیالیسم را به دلیل تأکید آن بر آزادی و مسئولیت ستایش می‌کند اما ضمن توجه به نقطه ضعف اصلی آن یعنی فقدان معنا و ارزش در زندگی انسان معاصر آن را آسیب بزرگی برای انسان‌شناسی اگزیستانسیالیستی می‌داند.

۷. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بحث پیرامون مفهوم انسان و تلاش برای ارائه تعریف جدید از نقش و جایگاه آن در آموزه‌های دینی و باورهای ایدئولوژیک شریعتی از اهمیت زیادی برخوردار است. توجه وی به نقش و مسئولیت انسان به حدی است که قسمت زیادی از آثار وی بر بازتعریف مفهوم انسان و ترسیم ویژگی‌های هستی‌شناختی آن تمرکز دارد. شناخت دیدگاه‌های شریعتی درباره مباحث فردی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، تاریخی و حتی مذهبی بدون درک رویکرد انسان‌شناختی وی میسر نیست. او تلاش دارد با تأکید بر نقش و جایگاه انسان به مثابه یک سوژه انتخاب‌کننده و کنش‌گر در حوزه‌های مختلف رویکردی انسان‌گرایانه به دین ارائه دهد که در آن انسان محور و مخاطب اصلی آموزه‌های دینی تلقی شود.

انسان‌گرایی شریعتی با تأثیرپذیری زیادی از دیدگاه‌های اگزیستانسیالیسم فرانسوی و به‌خصوص دیدگاه‌های سارتر درباره آزادی و مسئولیت انسان همراه بوده است. بی‌شک وی تعریف سارتر از انسان به مثابه وجود بی‌ماهیت که با انتخاب آزادانه و کنش آگاهانه خود

ماهیتش را شکل داده و مسیر زندگی خود را تعیین می‌کند را می‌پذیرد. آزادی برای شریعتی مفهوم مهمی است که به انسان امکان انسان شدن می‌دهد؛ در حقیقت شریعتی بر این باور است که انسان شدن فرآیندی است که آگاهانه و بر اساس انتخاب‌های فردی و اجتماعی شکل می‌گیرد.

رویکرد اگزیستانسیالیستی شریعتی به انسان و آزادی و مسئولیت آن به معنای پذیرش بی‌چون و چرای دیدگاه‌های آنها در حوزه انسان‌شناسی نیست. شریعتی این نوع انسان‌گرایی که با نفی خدا به دنبال جایگزین کردن انسان با اوست را فاقد ظرفیت‌های لازم برای معنابخشی به وجود انسان می‌داند. به‌زعم وی این دیدگاه قادر نیست آرمان، هدف و غایت ارزشمندی برای انسان پدید آورد و سقف و غایت آزادی انسان را در انتخاب میان نیازهای مادی و غریزی قرار می‌دهد و در نهایت انسان را به سوی پوچی سوق خواهد داد. در نگاه وی اگزیستانسیالیسم سارتر آخرین منزل انسان‌گرایی از آسمان بریده و زمینی‌شده است که با قرار دادن انسان در مقابل خدا او را در مسیر بی‌معنایی قرار می‌دهد.

شریعتی با نقد انسان‌گرایی خداناباورانه اروپایی که در اگزیستانسیالیسم منجر به اضطراب و بی‌قراری ناشی از پوچی و بحران اخلاقی ناشی از فقدان ملاک متعالی اخلاقی شده است؛ تلاش می‌کند تا تعریف جدید و خلاقانه‌ای از انسان‌گرایی ارائه دهد که در آن انسان در مقابل خداوند قرار نگیرد بلکه با آزادی و انتخاب و کنش آگاهانه‌اش از بعد مادی و زمینی وجودش به سوی بعد الهی و متعالی آن حرکت کند. برای شریعتی آزادی انسان امکانی است که انسان به‌واسطه آن می‌تواند ثنویت وجودی‌اش را به توحید تبدیل کرده و با انتخاب آرمان‌های متعالی برای زندگی خود، به زندگی خود ارزش و معنای متعالی بخشد.

منابع

- حسینی دشت‌بیاض، سیدمهرداد (۱۳۹۵). *جبر و اختیار شریعتی و اگزیستانسیالیسم سارتر*، مشهد: استاد. رهنما، علی (۱۳۸۳). *مسلمانی در جستجوی ناکجا آباد*، ترجمه: کیومرث قرقلو، تهران: گام نو. سارتر، ژان پل (۱۳۴۴). *راه‌های آزادی*، ترجمه: عنایت‌اله شکیباپور، تهران: فرخی. سارتر، ژان پل (۱۳۷۶). *اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه: مصطفی رحیمی، تهران: نیلوفر. سارتر، ژان پل (۱۳۹۳). *مرده‌های بی‌کفن و دفن*، ترجمه: صدیق آذر، تهران: جامی. شریعتی، علی (۱۳۶۱ الف). *تاریخ تمدن ۱*، مجموعه آثار ۱۱، تهران: آگاه. شریعتی، علی (۱۳۶۱ ب). *انسان بی‌خود*، مجموعه آثار ۲۵، تهران: قلم.

- شریعتی، علی (۱۳۵۷). *خودسازی/انقلابی*، مجموعه آثار ۲، تهران: حسینیه ارشاد.
- شریعتی، علی (۱۳۶۲). *انسان*، مجموعه آثار ۲۴، تهران: الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۶۸). *تاریخ و شناخت/ادیان ۱*، مجموعه آثار ۱۴، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- شریعتی، علی (۱۳۷۵). *اسلام‌شناسی ۱*، مجموعه آثار ۱۶، تهران: قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۸۰). *حسین وارث آدم*، مجموعه آثار ۱۹، تهران: قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۸۵). *با مخاطب‌های آشنا*، مجموعه آثار ۱، تهران: چاپخش.
- شریعتی، علی (۱۳۸۸). *هبوط در کویر*، مجموعه آثار ۱۳، تهران: چاپخش.
- شریعتی، علی (۱۳۸۹). *بازگشت*، مجموعه آثار ۴، تهران: الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۹۱). *میعاد با ابراهیم*، مجموعه آثار ۲۹، تهران: دیدار.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۳). *شریعتی و تفکر آینده ما*، تهران: نقد فرهنگ.
- قانع‌راد، محمدامین (۱۳۹۷). *تبارشناسی عقلانیت مدرن: قرائتی پست‌مدرن از اندیشه شریعتی*، تهران: نقد فرهنگ.
- میری، سیدجواد (۱۳۹۵). *شریعتی و هایدگر*، تهران: نقد فرهنگ.
- میری، سیدجواد (۱۳۹۶). *آزادی و تاریخ: تأملی بر نگاه انسان‌شناسانه شریعتی*، تهران: نقد فرهنگ.
- نعمتی، مهرانگیز (۱۳۹۳). *انسانی در جستجوی مفهوم انسان: بررسی مولفه‌های اگزیستانسیالیستی اندیشه‌ی دینی علی شریعتی با نظری بر اندیشه کی‌یر که‌گور و سارتر*، تهران: آوای اندیشه.
- وارنوک، مری (۱۳۸۶). *اخلاق و اگزیستانسیالیسم*، ترجمه: مسعود علیا، تهران: ققنوس.
- وال، ژان آندره (۱۳۷۲). *پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، ترجمه: یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
- یاسپرس، کارل (۱۳۹۲). *فلسفه اگزیستانس*، ترجمه: لیلا روستایی، تهران: پارسه.
- یاسپرس، کارل (۱۳۹۳). *مسئله تقصیر*، ترجمه: فریده فرنودفر و امیر نصری، تهران: چشمه.

Cooper, David (۱۹۹۹). *Existentialism: A Reconstruction*, Oxford: Blackwell.

Evans, Stephen (۲۰۰۶). *Kierkegaard on Faith and the Self*, Waco: Baylor University Press.

Fretz, Leo (۱۹۹۲). *Individuality in Sartre's philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Kierkegaard, Soren (۲۰۰۶). *Fear and Trembling*, Cambridge: Cambridge University Press.

Matin, Kamran (۲۰۱۰). "Decoding Political Islam: Uneven and Combined Development and Ali Shariati's Political Thought", in *International Relations and non-Western Thought: Imperialism, Colonialism, and Investigations of Global Modernity*, ed. Robbie Shilliam, London: Routledge.

O'Hara, Shelley (۲۰۰۴). *Kierkegaard within your Grasp*, Boston: Wiley Publishing, Inc.

Rebughin, Paola (۲۰۱۴). "Subject, Subjectivity, Subjectivation", ISA, (Editorial Arrangement of sociopedia.isa), from: <http://joaobiehl.net/wp-content/uploads/۲۰۰۹/۰۹/subj۲.pdf>.

Sartre, Jean-Paul (۱۹۶۶). *Being and Nothingness*, trans. Hazel E. Barres, New York: Washington Square Press.

Sartre, Jean-Paul (۱۹۶۷). *Baudelaire*, trans. Martin Turnell, New York: New Directions.

Sartre, Jean-Paul (۲۰۰۴). *Critique of Dialectical Reason*, Vol. ۱, Trans. Allen Sheridan-Smith, London: Verso.

[In Persian]

AbdulKarimi, Bijan (۲۰۱۴). *Shariati va Tafakore Ayande Ma* (Shariati and our future Thought), Tehran: Naghde farhang.

Hosseini Dashtbayaz, Seyed Mehrdad (۲۰۱۶). *Jabr va Ekhtiare Shariati va existansialism Sartre* (Shariati's determinism and free will and Sartre's existentialism), Mashhad: Ostad.

Jaspers, Karl (۲۰۱۲). *Falsafe Existans (Philosophy of Existence)*, trans. Leila Roustayi, Tehran: Parse.

Jaspers, Karl (۲۰۱۴). *Mas'aleye Taghsir* (The Problem of Blame), trans. Farida Farnodfar and Amir Nasri, Tehran: Cheshme.

Miri, Seyed Javad (۲۰۱۶). *Shariati and Heidegger*, Tehran: Naghde farhang.

Miri, Seyed Javad (۲۰۱۷). *Azadi va Tarikh* (Freedom and history), Tehran: Naghde farhang.

Nemati, Mehrangiz (۲۰۱۴). *A human in search of the concept of human: examining the existentialist components of Ali Shariati's religious thought with a comment on the thought of Kier Kagure and Sartre*, Tehran: Avai Andishe.

Qaneirad, Mohammad Amin (۲۰۱۸). *Tabarshenasie Aghlaniate Modern: Ghera'ati Post-Modern az Andishe Shariati* (Genealogy of modern rationality: a post-modern review of Shariati's thoughts), Tehran: Naghde farhang.

Rahnama, Ali (۲۰۰۴). *Mosalmanni dar Jostojuye Nakojaabad* (An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shariati), trans. Kiyomarth Qarqlou, Tehran: Game no.

Sartre, Jean-Paul (۱۹۶۵). *Rahhaye Azadi* (The Ways of Freedom), trans. Inayatullah Shakibapour, Tehran: Farrokhi.

Sartre, Jean-Paul (۱۹۹۷). *Existansialism va Esalate Bashar* (Existentialism and Human Authenticity), trans. Mustafa Rahimi, Tehran: Niluofar.

Sartre, Jean-Paul (۲۰۱۴). *Mordehaye Bi Kafno Dafn* (Shroudless Dead and Burial), trans. Sediq Azar, Tehran: Jami.

Shariati, Ali (۱۹۸۲a). *Tarikh Tamadon 1* (History of Civilization ۱), collection of works ۱۱, Tehran: Aghah.

Shariati, Ali (۱۹۸۲b). *Ensane Bikhod* (Selfless Human), collection of works ۲۵, Tehran: Qalam.

Shariati, Ali (۱۹۷۸). *Khodsazie Enghelabi* (Revolutionary Self-Building), Collection of Works ۲, Tehran: Elham.

Shariati, Ali (۱۹۸۳). *Ensan* (Human), collection of works ۲۴, Tehran: Elham.

Shariati, Ali (۱۹۸۹). *Tarikh va Shenakhte Adyan 1* (History and Knowledge of Religions ۱), Collection of Works ۱۴, Tehran: Sahami Enteshar.

Shariati, Ali (۱۹۹۶). *Eslamshenasi 1* (Islamology ۱), collection of works ۱۶, Tehran: Qalam.

- Shariati, Ali (۲۰۰۱). *Hussein varese Adam* (Hussein is the heir of Adam), collection of works ۱۹, Tehran: Qalam.
- Shariati, Ali (۲۰۰۶). *Ba Mokhatabhaye Ashena* (With Familiar Audiences), collection of works ۱, Tehran: Chapakhsh.
- Shariati, Ali (۲۰۰۹). *Hobut dar Kavir* (Landing in the desert), collection of works ۱۳, Tehran: Chapakhsh.
- Shariati, Ali (۲۰۱۰). *Bazgasht* (Coming back), collection of works ۴, Tehran: Elham.
- Shariati, Ali (۲۰۱۲). *Mi'ad Ba Ibrahim* (Meeting with Abraham), collection of works ۲۹, Tehran: Didar.
- Wahl, Jean-Andre (۱۹۹۳). *Padidarshenasi va Falsafehaye Hast buodan* (Phenomenology and Philosophies of existence), trans. Yahya Mahdavi, Tehran: Kharazmi.
- Warnock, Mary (۲۰۰۷). *Akhlagh va Existansialism* (Ethics and Existentialism), trans. Masoud Olia, Tehran: Ghoghnoos.

