

تطبیق سه پرسش اخلاقی در فلسفه اخلاق ملاصدرا و سارتر

علیرضا فرجی^۱

استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه پیام نور

چکیده

زیربنای زندگی انسان از یک سو اخلاق است و از سوی دیگر، عقل و خرد. بنابراین دخل و تصرف این دو مقوله مهم، پرسش‌هایی را در زندگی وی برمی‌انگیزد. نخست آن‌که تاثیر عقل انسان بر امر اخلاقی چیست؟ و این‌که منشأ قوانین اخلاقی درون انسان قرار دارد یا بیرون از آن. به عبارت دیگر، انسان چه نقشی در آفرینش قواعد اخلاقی دارد. و هم‌چنین، اراده و آزادی، به عنوان یکی از بزرگ‌ترین امکانات وجودی انسان، چه نسبتی با امور اخلاقی دارد. به دلیل اهمیت موضوع، تلاش ما این است که پاسخ به این پرسش‌ها را از نگاه ملاصدرا و سارتر، به عنوان دو فیلسوف تاثیرگذار بر زمانه و تفکر خاص دوران خود، مورد بررسی قرار دهیم. تطبیق فلسفه ملاصدرا که بنیان‌گذار حکمت متعالیه است و یگانه پرستی را با نوآوری‌های فلسفی، رنگ و بویی نوین بخشیده در مقابل اگزیستانسیالیسم سارتر، که نیپیلیسم و الحاد را با نگاهی اومانستی بررسی می‌نماید، جذاب و گیرا خواهد بود.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، سارتر، اخلاق، اگزیستانسیالیسم، حکمت متعالیه، آزادی.

^۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۷/۱۲ و تاریخ تایید: ۱۳۹۵/۹/۲۰ (farajireza25@yahoo.com).

۱. مقدمه

در باب اهمیت و ارزش علم اخلاق همان بس است که به شکل کوتاه بگوییم: بدون آن، وجود انسانی فرو می‌ریزد، به عبارتی دیگر، پایه و اساس و بنیان هستی انسان، منوط و وابسته به اخلاق است. اخلاق چیست؟ یعنی این پایه و اساس که با نبودش، هستی انسان فرو می‌ریزد، چیست؟ اخلاق دستگاهی از عقاید جاری جامعه است که دربردارنده منش‌ها و رفتار افراد آن جامعه و شامل بایدها و نبایدهایی درباره این رفتارها و منش‌هاست (اتکینسون، ۱۳۹۱: ۱۶). آن‌گونه که هدف علم منطق، جلوگیری از خطا در اندیشه است، اخلاق نیز با این هدف تدوین شده که انسان را از گرفتاری در دام خطاهای رفتاری برهاند و در نهایت به دنبال تأسیس اجتماعی براساس سعادت، رهبری با عدل، همکاری در حفاظت از زندگی و پیش‌گیری از فساد می‌گردد. بر طبق این تعریف و تعاریف موجود دیگر، علاوه بر وجه امتیازاتی که میان انسان، که خود در زروه حیوانات محسوب می‌گردد، با سایر موجودات وجود دارد، اخلاق شاید اصلی‌ترین و اصیل‌ترین جنبه ممتازکننده انسان از هستی‌های دیگر باشد. جماد و نبات از این ملکه برخوردار نیستند. با این حال، به دلیل این که از ویژگی آزادی و حق انتخاب بهره‌مند نمی‌باشند، به دشواری می‌توان آنها را داخل در موازین و مقولات اخلاقی به حساب آورد. زیرا بنابر باور بسیاری از اندیشمندان، از جمله دو فیلسوفی که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته‌اند، ریشه مباحث اخلاقی انسان در آزادی و حق انتخاب او نهفته است. با این تفاسیر، به چند پرسش و مسأله بر می‌خوریم که تشکیل‌دهنده شالوده این مقاله هستند.

۱. عاملی که باعث ایجاد اختلاف میان انسان با سایر موجودات شده، به تعبیر فلاسفه کهن، قدرت نطق و نفس ناطقه او می‌باشد و این مؤلفه، باعث شده تا به تدوین موازین گوناگونی برای زندگی اجتماعی خود بپردازد. به باور ملاصدرا، انسان مدنی الطبع است (ملاصدرا، ۱۳۶۷: ۳۷۷). یکی از این موازین و آموزه‌ها، مربوط به حوزه اخلاق و خلقیات انسان است. بنابراین، از دل ارتباط اخلاق با نفس ناطقه یا قوه خردورزی انسان، این پرسش برمی‌خیزد که عقل و خرد چه تأثیری بر فرایند اخلاقی شدن دارد؟ یعنی با تحلیل خرد انسان، چه جایگاهی را برای موازین اخلاقی در درون آن می‌توان یافت؟

۲. انسان، جهانی کوچک است که در عرصه و پهنه جهانی بزرگ و بی‌نهایت قرار گرفته است. از تقابل و تداخل میان این دو جهان، تصورات و تصویرهای گوناگونی خلق و آفریده می‌شود. برخی از افراد، محورکشف حقیقت را ساجکتیویت (Subjectivity) و ذهن انسان را می‌دانند و

برخی دیگر، امر ابجکتیو (Objective) و جهان عینی و بیرونی را مبنای مناسبی برای دست یابی به حقیقت می‌دانند. ما در پی فهم آنیم که با تحلیل ارتباط میان امر ذهنی و عینی، به چه حقیقتی می‌توان دست یافت؟ به عبارت دیگر، موازین و قواعد اخلاقی، ریشه در عالم واقع یا بیرونی دارند یا زاده ذهن انسان و تدوین شده به وسیله خود انسان هستند؟ یعنی آیا انسان آنها را آفریده و جعل می‌کند یا صرفاً این قواعد را کشف کرده و می‌یابد؟

۳. از آن جهت که انسان، عاقل و خردمند است، در طول تاریخ بشر، او را تنها موجودی دانسته‌اند که با تکیه بر آگاهی و خرد خود، از حق انتخاب برخوردار بوده و در میان موقعیت‌های گوناگون، دست به انتخاب می‌زند. بنابراین، آزادی در حوزه اخلاق، نقش بنیادینی ایفا می‌کند که از دل این مسأله، پرسش سوم، برمی‌خیزد: آزادی و انتخاب، چه تأثیری در تدوین و تثبیت آموزه‌های اخلاقی دارد؟

به دلیل اهمیت موضوع، تلاش ما این بوده که پرسش‌های بنیادین یاد شده را از دو زاویه دید کاملاً متفاوت و گوناگون بنگریم. بر همین اساس، از دو عالم شرق و غرب، دو فیلسوف سرشناس را انتخاب کرده‌ایم که هر کدام بر فرهنگ و فلسفه زمانه خود تأثیرگذار بوده و از درجه اهمیت بالایی برخوردار هستند. در یک سو ملاصدرا، فیلسوف مبدع و حاذق و نوآور اسلامی قرار دارد که با ابداعات خود در حوزه فلسفه اسلامی، بسیاری از بن‌بست‌های فکری و فلسفی را گشایش بخشیده، در سوی دیگر ژان پل سارتر، فیلسوف ملحد فرانسوی قرار دارد که به نحوی، مبلغ و حتی بنیان‌گذار اگزیستانسیالیسم به حساب می‌آید که تأثیر به‌سزایی بر دوران خود نهاده است. بنابراین، به تحلیل سه پرسش مهم زیر از نگاه ملاصدرا و سارتر می‌پردازیم:

۱. نقش خرد در اخلاق ملاصدرا و سارتر چیست؟
۲. آیا قواعد اخلاقی از نظر این دو فیلسوف جعل می‌شوند یا کشف؟
۳. نقش آزادی و انتخاب در فلسفه اخلاق ملاصدرا و سارتر چیست؟

۲. مبانی هستی‌شناختی صدرائی

بدون درک درست و تبیین و قبول مبانی صدرائی نه می‌توان نظام صدرائی را شناخت و نه تبیین درستی از دیگر مسائل او، از جمله فلسفه اخلاق، ارائه داد. ما در این‌جا این مبانی را به صورت اجمالی و فهرست‌وار ذکر می‌کنیم و در قسمت‌های بعدی به ارتباط آن‌ها با فلسفه اخلاق می‌پردازیم.

الف- اصالت وجود: به طور خلاصه معنای اصالت وجود این است که آن چه جهان خارج را پر کرده، ماهیات نیستند، بلکه وجود است و آن چه که منشاء اثر است وجود بوده نه ماهیات یا چیستی اشیاء. البته ماهیت به تبع وجود، هم وجودی بالتبع و بالعرض دارد، اما آن چه عینیت داشته و متن واقع مصداق واقعی آن است وجود است. البته پیش از هر چیز باید بپذیریم که وجود و ماهیت متغایر هستند حتی در ذهن (معلمی، ۱۳۹۳: ۳۷).

ب- تشکیک در وجود: مسأله تشکیک در وجود به این معنا است که وجودات در شدت و ضعف با هم متفاوت هستند. هر چند بنابر وحدت شخصی وجود، همه این موجودات به یک وجود موجود می‌باشند. با این حال، میانشان تفاوت است؛ مانند تفاوت نور چراغ با نور خورشید (ملاصدرا، ۱۳۶۶: مشهد اول شاهد چهارم اشراق ۷).

پ- تشخیص وجود: این اصل به ما می‌گوید که آن چه یک موجود را از موجود دیگر متفاوت ساخته و آن را متمشخص می‌نماید، عوارض و ماهیت و ... نیست، بلکه وجود خاص همان موجود است. اصولاً وجود تکثر بردار نیست، بلکه وجود داشتن مساوق است با تشخیص و شخصیت. چرا که متن واقع را پر کرده است (همان، ۱۳۶۶: ۱۴).

ت- حرکت در جوهر: ذات جهان در حرکت است و اعراض که از مراتب وجود جوهر بوده و موجود به یک وجود هستند، به تبع ذات سیال در حرکتند. اصولاً حرکت عبارت است از خروج تدریجی شیئی از قوه به فعل. وجود از اموری است که شدت و ضعف می‌پذیرد یعنی وجود حرکت اشتدادی را قبول می‌کند. جوهر در جوهریت خود استحاله ذاتی می‌پذیرد و ثابت شده که اجزای حرکت واحد متصل و حدود آن به وصف امتیاز بالفعل موجود نیستند، بلکه همگی به یک وجود موجودند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۸۹).

a. ارتباط نفس و بدن

در اندیشه صدرائی، ارتباط نفس با بدن، ارتباطی همانند رابطه جوهر و عرض نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴۲۹)، بلکه ارتباط ماده و صورت است، یعنی نفس صورت است و بدن ماده (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۶). هویت و تشخیص انسان وابسته به نفس اوست. علاوه بر این، رابطه نفس و بدن، ارتباطی وجودی است؛ یعنی این که، نفس و بدن به یک وجود موجود هستند و هویت انسان و تشخیص او به نفس او است نه به جسد یا بدنش. آن چه جسم انسان را به حرکت و می‌دارد نفس است. تکامل و تعالی وجود انسانی نیز وابسته به رشد و تکامل نفس می‌باشد. نفس از مرحله

نباتی به حیوانی و از حیوانی به انسانی تبدیل یافته و واجد مرحله ناطقه می‌شود و با ادراک عقلی، واجد مراتب عقلی شده و به سمت تجرد عقلانی ناب، که غایت نهائی اوست، حرکت می‌کند (عبودیت، ۱۳۹۱: ۳۰۱). نفس قوائی دارد و هر قوا، اندام‌هایی دارند. اندام‌ها، آلت و ابزار این قوا بوده و قوا در خدمت نفس می‌باشند. اما این‌گونه نیست که نفس و قوا از هم جدا باشند، بلکه نفس در حالی که بسیط است، قوائی دارد که موجود است به وجود نفس، یعنی با نفس، وحدت وجود دارند. ما یک وجود داریم که در قوایش موجود است و نفس هنگام شنیدن، قوه شنیدن است و با این قوه وحدت دارد و یکی می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۲). مراتب نفس به واسطه حرکت جوهری به تدریج برای آن حاصل می‌شود و نفس به هر میزان حرکت تکاملی جوهری را طی کند، سعه وجودی بیش‌تری می‌یابد و در عین حال حفظ مراتب پیشین واجد مراتب جدیدتری می‌گردد که مکمل مراتب قبلی اند.

در آموزه‌های صدرایی، گذشته از این که نفس، گاهی به عنوان قلب، روح و یا عقل تعبیر شده، نسبتش با بدن، از شرایطی جذاب و تا حدودی عجیب برخوردار است. ملاصدرا برای رهایی از گرفتار شدن در دام نسبیّت میان نفس و بدن، رویکردی نوین و بدیع را بیان می‌کند. بر طبق نظر او، نفس انسان، از آن‌جا که در مشارکت با بدن قرار دارد، حدوث جسمانی دارد و امری حادث است و از آن جهت که با زایل شدن بدن و فرسودگی آن، از جسم و کالبد تن جدا می‌شود، به لحاظ روحانی، باقی خواهد ماند و بقای معنوی دارد. پس در یک عبارت تازه می‌گوید: نفس جسمانی الحدوث و روحانی البقاء است، که با کسب معرفت و علم و اتصال به عقل فعال و منبع لایزال الهی، بر کیفیت وجودی آن افزوده شده و جنبه الهی به خود می‌گیرد، به عبارتی دیگر طریق تعالی خود را می‌پیماید.

تعریف ملاصدرا از نفس مبتنی بر همان تعریف ارسطویی است، با این اختلاف که ارسطو نفس را «کمال او برای جسم طبیعی آلی دارای حیات» می‌داند (ارسطو، ۱۳۷۸: ۷۵)، اما ملاصدرا به آن قیدی می‌افزاید، وی در ادامه تعریف می‌گوید: «...یدرک الامور کلیه و یفعل الاعمال الفکریه» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۳)، یعنی علاوه بر این که نفس، کمال اول برای جسم آلی محسوب می‌گردد، دارای ویژگی‌های ادراک امور کلی و انجام اعمال فکری نیز می‌باشد. این دو ویژگی، حاکی از دو چهره نفس هستند، که در حقیقت از قوای بنیادین نفس محسوب می‌گردند. به عبارت دیگر، در اندیشه ملاصدرا، نفس، همان عقل و خرد است با دو جنبه نظری و عملی. جنبه نظری عقل، منفعل و انتزاعی است و جنبه عملی آن، انضمامی و فاعلانه. نفس انسان با قوه

نظری خود، تصورات و تصدیقات و اعتقاد به حق و باطل بودن قضایا را درک می‌کند و به واسطه عقل عملی صناعات (اختراعات، اکتشافات) را تنظیم کرده و هم چنین اعمال خوب و بد را تشخیص می‌دهد (صادقی، ۱۳۸۵: ۲۱۸).

b. عقل و نقش آن در اخلاق متعالیه

به شکل کوتاه و سودمند، باید گفت: درک عقل در فلسفه ملاصدرا، در پرتو شناخت مباحث مرتبط با نفس او، میسر می‌گردد، و به دلیل این که پیش‌تر به این مبحث ورود پیدا کردیم، از دوباره‌گویی خودداری کرده و به اصل مطلب می‌پردازیم. نفس دارای قوایی است که بخشی از آن نظری هستند و بخش دیگر عملی. تکامل نفس که از بنیان‌های تکامل اخلاقی و رسیدن به حد کمال انسانی است، منوط است به بالا رفتن از پلکان تکامل عقلی. وقتی عناصر ترکیب و به نحو معتدل مندرج و به سوی کمال راهی گردند، یعنی مراحل ابتدایی نباتی و سپس حیوانی را سپری کنند، به نفس ناطقه نائل شده و قوای حیوانی تحت تسخیر آن قرار می‌گیرند. این کسب صورت اکمل توسط نفس، صرفاً به واسطه حرکت در جوهر صورت می‌پذیرد. از نظر صدرا، تکامل نفس، از طریق مراحل متوالی وحدت و بساطت فزاینده در پرتو عملکرد اصل حرکت جوهری او مشخص می‌شود. نفس در بالاترین مرتبه کمال خود، تشبه به خدا پیدا می‌کند، زیرا خدا در وحدت محض و بحت خویش [کمالات هر چیزی را به نحو اتم] دربردارد (فضل الرحمن، ۱۳۹۰: ۴۳۱). اکنون باید گفت که، چگونه مراتب تکامل نفس، به واسطه عقل توجیه و معنا می‌شود؟ در پاسخ به این پرسش، ملاصدرا مراتب عقل نظری را چهار مرتبه می‌داند: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. در باب مرتبه واپسین (عقل مستفاد) بر این باور است که نفس در این مرتبه، با اتصال به مبدأ فعال، از آن استفاده کرده و معقولات را مشاهده می‌نماید و انسان از این جهت، تمام عالم عقل و صورت آن می‌گردد و از این رو، غایت قصوای ایجاد این عالم «کون» و مکنونات آن، همان خلقت انسان و غایت خلقت است، همان مرتبه عقل مستفاد یعنی مشاهده معقولات و اتصال به ملاء اعلی (کرمانی، ۱۳۹۰: ۱۵۹).

بنابراین، غایت و نهایت نفس انسانی که مبتنی بر قوای عقلانی است، کسب معارف الهی و حصول علم به کلمات عقلانی است و این امر میسر نمی‌گردد، مگر در پرتو رشد و تکامل عقلانی انسان و استقلال آن از جنبه جسمانی. اگر بخواهیم عمل درست را تشخیص بدهیم،

بهترین راه آن، استنباط از کلام خداوند و کتب الهی و احادیث نبوی و اولیاء طاهرین می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲۲۰).

c. نقش آزادی در اخلاق متعالیه

در فرایند شکل‌گیری کمال انسان، از سعادت‌طلبی، حضور دیگران و زندگی کوتاه انسان نباید غافل ماند. انسان موجودی مدنی‌الطبع است که شکوفایی استعدادهای ذاتی و تکامل عقلی او، به واسطه رابطه با دیگران انجام می‌گیرد. اخلاق صدرایی بر پایه‌های تفاسیر کلامی استوار است و چارچوب آن را موازین شرعی تعیین می‌کنند.

مهم‌ترین ارزش انسانی، رهایی او از قیود و بندهای کاذبی است که او را از حرکت به سوی مسیر شایسته انسانیت باز می‌دارد. این قیود از موانع فیزیکی بسی زیان‌بارتر و پرمخاطره‌تر می‌باشند و رهایی از آنها نیازمند صرف هزینه‌های بیش‌تری خواهد بود. آموزش و تمرین برای حصول این گوهر در انسان، بسیار مؤثر است، لکن مرحله‌ای بالاتر نیز وجود دارد که به حکومت عقل و غلبه عقلانیت انسان بر همه اعمال بینجامد تا مجردمآب شدن انسان آشکار گردد (ارشادی‌نیا، ۱۳۸۵: ۱۴۷). آزادی حقیقی، ذاتاً امری وابسته به نفس است، و چیزی نیست که با آموزش کسب گردد. بنابراین جنبه بدنی در آن ضعیف و جنبه عقلانی در آن نیرومند است و نیز هر آن چیزی که با شهوات مرتبط گردد، نقش مثبتی در آن نخواهد داشت (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۱۱۷).

بنابراین، ارزش‌های ناب انسان، وابسته به درک و شناخت درستی از جایگاه عقل در زندگی بوده و نیازمند شناسایی حدود اختیار و آزادی است. کسب سعادت بنیادین و اخروی، منوط به این درک درست است، که پیش‌زمینه آن، شناخت خود و خودشناسی مطلوب می‌باشد. چنان‌که حضرت علی(ع) می‌فرماید: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» یعنی: هر کس خود را شناخت، خدای خود را شناخته است (تمیمی، ۱۳۷۸: ۲۳۲). سعادت حقیقی، مشتمل بر تکامل عقل و تکامل عمل است و تکامل عمل به واسطه بدن و جنبه بیرونی صورت می‌گیرد. بدن، مبتنی بر رفتار در میان سایر انسان‌هاست. بنابراین، جنبه وجود لغیره و برای دیگری بودن انسان، در اندیشه ملاصدرا به شکل مدونی برجسته می‌گردد. سعادت حقیقی که آن را به این شکل تعریف کرده: «سعادت هر قوه‌ای، آن است که بدون آفت و مانعی به مقتضای طبع و ذات و کمال شایسته خویش دست یابد» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۲۴). در گرو ارتباط ملموس و عینی با دیگران است.

بنابراین، موهبتی به نام آزادی و حق انتخاب که از بالاترین مواهب نفس ناطقه انسانی است، ریشه و پایه همه فضایل به حساب می‌آید و برعکس، تمام رذایل به ضد این فضیلت که بردگی و عدم اختیار است، باز می‌گردد.

d. جعل یا کشف قوانین اخلاقی در حکمت صدرایی؟

از آن‌جا که اخلاق ملاصدرا را می‌توان در حیطه اخلاق فضیلت باورانه و هم‌چنین غایت‌نگرانه جای داد، می‌شود خط‌مشی او در باب نحوه شکل‌گیری موازین اخلاقی را گمانه‌زنی نمود. با توجه به نظریه حرکت جوهری نفس، می‌توان استنباط نمود که صفات اخلاقی نه تنها نقشی بالاتر از صفات و اعراض نسبت به جوهر خود دارند، بلکه اموری واقعی و خارجی بوده که از هستی مستقل برخوردارند. این مسأله از آن جهت دارای اهمیت است که اثبات آن، تلقی واقع‌گرایانه‌تری از اخلاق را مطرح می‌نماید و به جبهه واقع‌گرایی اخلاقی دو چندان کمک می‌کند (علامه طباطبایی، بی‌تا: ۲۲۵). به نظر ملاصدرا و برخی از فیلسوفان مسلمان، مسائل اخلاقی چون از سنخ مقولات ثانیه فلسفی هستند و منشأ انتزاع خارجی دارند، بنابراین، عینی بوده و به شکل واقعی می‌توانند موجود باشند. در تفکر غرب نیز پیروان رئالیسم اخلاقی، به داشتن مابازاء خارجی برای مقولات اخلاقی قائل هستند که در مقابل اخلاق شناخت‌ناگرا قرار دارند. ملاصدرا جلد هشتم و نهم اسفار اربعه را به این امر اختصاص داده است.

در این نگاه، اخلاق با حرکت جوهری ربط وثیقی پیدا می‌کند و دیدگاه مکنون و خاص ملاصدرا در این باره روشن می‌شود و نظریه وی درباره حدوث جسمانی نفس و بقای روحانی آن، مقبولیت بیش‌تری می‌یابد. عینی‌گرایی در اخلاق معانی گوناگونی دارد که می‌توان ملاصدرا را از عینیت‌گرایان شدید دانست (حمزبیان، ۱۳۹۰: ۲۱۴). ملاصدرا موازین اخلاقی را با تکیه بر مباحث انتولوژیک و هستی‌شناسانه می‌نگرد. بنابراین پرسش این بخش به شکل خلاصه بدین نحو مطرح می‌شود که: آیا قوانین اخلاقی، از وقایع خارجی حکایت می‌کنند؟ پاسخ ملاصدرا، چنان‌که تاکنون بررسی کرده‌ایم به این پرسش مثبت است و می‌توان اضافه نمود که، تأکید ملاصدرا بر حرکت جوهری، که هم در جسم و هم نفس اتفاق می‌افتد، از فاصله دوگانگی میان جسم و نفس کاسته و آنها را به هم نزدیک می‌کند. همان امری که در فلسفه هگل دیده می‌شود. وی میان سوژه و ابژه فاصله‌ها را برداشت و آنها را یگانه در نظر گرفت، در واقع با پشت پا زدن به دوگانه‌انگاری دکارتی، روح و جسم را، صورتهای گوناگون از یک امر واقع در نظر

گرفت. ملاصدرا نیز بر همین سبیل دوگانگی جسم و نفس را برداشته و آنها را حقایق یگانه با صورت‌های متفاوت تشکیکی منظور می‌کند. چنان‌که پیش‌تر نیز اشاره کردیم، هر دو امر، در مراحل تکامل انسان جایگاه خاص خود را دارند.

در مسأله حرکت جوهری نفس، از جسمانی الحدوث به روحانی البقاء پس از مرتبه حس، ورود به مرتبه خیالی و عقلی مطرح است و این سیر، جز با معرفت و معنویت و برخورداری از کمالات نفسانی حاصل نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۳۴۴). به شکل خلاصه می‌توان گفت: ماهیت نفس که پیش‌تر آمد، همان استکمال و تحولات ذاتی آن است که در ذات و جوهرش رخ می‌دهد و آن را از حالت عقل بالقوه به عقل فعال تبدیل می‌کند. بنابراین، حرکت در جوهر باعث استکمال نفس است و به مرحله تجرد عقلی می‌رسد. علم و معرفت، عمل به علم، تقوا، پاکی و غیره، صفات اخلاقی هستند که کمال نفسانی به حساب می‌آیند، و اتصاف نفس به آنها همانند اتصاف عرض به جوهر نیست، بلکه این صفات، جنبه هستی و وجودی دارند و به تعبیر دقیق‌تر این‌ها، صفات نیستند. زیرا نفس با متصف شدن به آنها، استکمال می‌یابد و بر هستی‌اش افزوده می‌شود. افزوده شدن به هستی و غنی ساختن آن، همان نکته اساسی این بخش است، یعنی عینی بودن ویژگی‌های اخلاقی (حمزبیان، ۱۳۹۰: ۲۲۲). بنابراین، امور اخلاقی که ملاصدرا تلاش می‌کند از نامیدن آنها با عنوان صفات محض خودداری کند، اموری عینی بوده که مابازاء وجودی دارند: اما همه اینها زمانی میسر است که صفات اخلاقی از سنخ اعراض نباشند، بلکه از سنخ وجود ذاتی باشند تا هستی جسمانی نفس را به هستی عقلانی تبدیل کنند (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۶۰). با تحلیل آموزه‌های فلسفی و اخلاقی صدرایی، به شکل کوتاه می‌توان گفت: مبانی اخلاق در فلسفه متعالیه، واقعی بوده و واقعیت داشتن آنها به معنای هستی داشتن‌شان است، به عبارتی هستی‌هایی که مجعول بالعرض نبوده، بلکه مجعول بالذات می‌باشند. پس جعل موازین اخلاقی، از بنیان‌های فکری ملاصدرا است. البته با تحلیل فلسفه اخلاق سارتر، خواهیم فهمید که تا چه اندازه جعل موازین در اندیشه این دو، اختلاف دارد.

۱۰. اخلاق موقعیت سارتر

a. هستی‌شناسی پدیدارشناسانه

سارتر را اغلب به عنوان یک متافیزیسین می‌شناسند که به شکل ریشه‌ای تحت تاثیر دکارت است. علت این امر، توجه بیش از اندازه وی به مسأله «خود» به عنوان نخستین مرجع ثابت در

امر شناخت می‌باشد. انسان به واسطه «می‌اندیشم پس هستم» هستی آگاه خود را درمی‌یابد. این حقیقت مطلق است که به وسیله آن، آگاهی انسان، به خود پی‌می‌برد. هر نظریه‌ای که بشر را خارج از این لحظه (که آدمی خود را درمی‌یابد) در نظر بگیرد، نظریه‌ای است که پیش از هرچیزی حقیقت را طرد می‌کند؛ زیرا خارج از «می‌اندیشم» دکارت، هرچیزی فقط در جهان احتمالات جای دارد، و فلسفه متکی بر احتمال که وابسته به حقیقتی نباشد، محکوم به نیستی است (Sartre, 2007: 40). چنان که می‌دانیم در فلسفه دکارت تنها مفهومی که قابل شک و تردید نیست، خود، به عنوان عامل اصلی شناخت است. پدیدارشناسی به طور خلاصه، نه به خود اشیاء که به تجربه ما و نحوه دریافت ما از آنها بازمی‌گردد.

هوسرل تاکید می‌کند که آگاهی، همواره آگاهی نسبت به یک ابژه است و بخشی از ابژه را تشکیل نمی‌دهد. برای اغلب فلاسفه و به ویژه سارتر، پیامد خوش‌آیند پدیدارشناسی هوسرل، این است که اشیاء مورد التفات که ممکن است موجود یا معدوم باشند، را می‌بایست به واسطه حقیقت‌شان توصیف نمود (Sartre, 1975: 15). از این رو، آنچه به نظر سارتر، با توجه به روش پدیدارشناسی، مهم است، درک حقیقت از زاویه دید انسان به عنوان موجودی آگاه است. موجودات جهان خارج در نسبت با تجربه و آگاهی بشر قوام می‌یابند و مورد شناخت قرار می‌گیرند. در این نکته است که سارتر میان دو نوع هستی، شکاف و تمایز می‌بیند: هستی لافسه که آگاه است و به تحلیل جهان پیرامون می‌پردازد و هستی فی‌نفسه ناآگاه که مورد تحلیل قرار می‌گیرد و همچون یک شیء در میان اشیاء شناخته می‌شود. در شاهکار سارتر (هستی و نیستی) هستی-برای-خود، هم چون آگاهی آزاد-خود-انگیخته در مقابل با هستی-در-خود ثابت، ساکن و غیرآزاد، قرا دارد. هستی-در-خود را به عنوان هستی از خود بیگانه، امکان‌ناظرور یا کمبودی غیراندیش‌مندانه می‌شناسند (مرداک، ۱۳۹۴: ۱۰).

به نظر سارتر در همه موجودات، ماهیت بر وجود مقدم است، یعنی ابتدا طرح از پیش تعیین شده‌ای از آنها متصور شده و سپس به وجود می‌آیند. مثل تجاری که نخست طرح صندلی را ترسیم می‌کند و سپس به ساختن آن مشغول می‌گردد. هنگامی که شیء ساخته شد؛ مثلاً صندلی یا کتاب، این شیء به دست صانعی که تصویری از آن داشته، ساخته شده است. سازنده، تصور خود را از میز و صندلی و همچنین ساختن آنها را که از پیش معلوم بوده و جزیی از تصور شیء است و در واقع می‌توان آن را سرمشق و دستورالعملی نامید، در پیش چشم داشته است. بنابراین، صندلی در عین‌حال، هم شیء است (که با در نظر داشتن اسلوبی ساخته شده) و هم فایده

دارد (Sartre, 2007: 21). اما انسان، ماهیتی از پیش تعیین شده ندارد و ابتدا وجود دارد، سپس با توسل به آزادی خود، ماهیت خود را شکل می‌دهد. دو مفهوم بنیادین که در جریان فلسفه‌ورزی سارتر، بسیار یافت می‌شود، روی‌دادگی و تعالی است. گذار از نخستین مفهوم به سوی مفهوم دوم، جهان اگزیستانسیال انسان را به شکل ریشه‌ای دگرگون می‌کند. بی‌تحریکی انسان در این اثنا، منجر به جمود و شیء‌شدگی می‌گردد که سارتر از آن به عنوان «ایمان بد» یا خودفریبی یاد می‌کند. به محض این‌که انسان، در اندیشه گذار از روی‌دادگی و واقعیات تحمیلی خود فرو رود، حرکت به سوی تعالی آغاز می‌گردد. نخستین مسأله‌ای که به آن پی خواهد برد، بحث زمان‌مندی و تناهی است. انسان متوجه می‌شود که از گذشته به حال و از حال به آینده در حرکت است. او در این مسیر باید خود را به عالی‌ترین درجه برساند که دست‌یابی به آن، از نظر برخی فلاسفه، اصالت بخش به انسان خواهد بود.

هایدگر، غوطه‌ور شدن ما در زندگی هرروزه را دارای دو جنبه می‌داند: یک انسان می‌تواند با توجه به گذرا بودن مداوم بشر، این دوگانگی را در روی‌دادگی و تعالی، به عنوان برون‌شد (*Ekstatic*) ترتیبی گذشته، حال و آینده توصیف کند (فلین، ۱۳۹۴: ۱۲۱). سارتر به پیروی از هایدگر در کتاب «هستی و زمان»، انسان را موجودی زمان‌مند و تنها وجود آگاه از زمان در نظر می‌گیرد. در پی درک انسان از زمان، بحث تناهی پیش می‌آید که مستقیماً انسان را به مسأله «مرگ آگاهی»، متصل می‌نماید. خودآگاهی در اینجا آشکار می‌گردد. خودآگاهی عبارت است از توان فاصله گرفتن از روی‌دادگی و قابلیت نگریستن از بیرون به شرایط اگزیستانسیال خویش. بنابراین، بنیان کار باید بر اساس پذیرش حقیقی خود، استوار باشد. این امر، ساده است و دسترسی به آن آسان. این حقیقت در دسترس همه افراد آدمی است و عبارت است از درک بی‌واسطه خویشتن (Sartre, 2007, 40). به نظر سارتر، زمانی که به تمامی این حقایق دشوار پی ببریم، خویشتن خود را خواهیم یافت و «خود» ذاتی‌مان را نه به واسطه القاب و صفات، که به وسیله هستی اصیل انسانی تعریف خواهیم نمود. با این حال، درک واقعیتی چنین دشوار، منجر به تحمل هزینه‌هایی سنگین از جمله اضطراب و تنهایی می‌گردد. از این‌جاست که انسان به تنها منشأ و مرجع شناخت تبدیل می‌گردد. و در نهایت عامل معنا و بنیان اندیشه به حساب می‌آید. از سوی دیگر، آزادی مفرط و مطلق انسان، سرمنشأ دلهره و ناآرامی و پوچی در زندگی به حساب می‌آید چراکه انسان، در نهایت هیچ مبنا و اساسی برای ارزیابی خود نمی‌بیند و خود را با هستی‌های دیگر که در رأس آنها مفهوم عظیم خداوند قرار دارد، مواجه می‌بیند و مجبور به ستیز و کشاکش با آنها می‌گردد.

بحث ارزش آفرینی انسان در فلسفه سارتر، از این جا آغاز می‌شود. بنابراین، به سراغ پرسش نخست می‌رویم.

۲.۲. خرد و نقش آن در اخلاق موقعیت

پیش از ورود به بحث در باب این پرسش و تلاش برای پاسخ دادن به آن، باید یادآور شویم که ساختار مبحث اخلاق در اندیشه سارتر، به اعتراف مفسران وی، دچار تناقض است. یعنی در جایی، وی تلاش می‌کند که یک قاعده یا امر اخلاقی را بیان کند و به اثبات برساند. اما در اثر دیگر و جای دیگر، یا آن مسأله را کم اهمیت جلوه می‌دهد و یا کلاً با آن مخالف است. اما این ویژگی سوار بر تمام فلسفه سارتر نیست. وارنوک، از مفسران فلسفه سارتر می‌گوید: آرای مشخصاً اخلاقی در این رساله (اگزیستانسیالیسم گونه‌ای اومانیزم است) با هرگونه رأیی که می‌توان از «هستی و نیستی» بیرون کشید تفاوت دارند، خود سارتر بعدها در جایی صراحتاً از در مخالفت با آن درآمده است (وارنوک، ۱۳۸۶: ۷۷). هم‌چنین، اگرچه در کتاب وزین خود، هستی و نیستی (Being and nothingness) به مباحث اخلاقی پرداخته و در رساله اگزیستانسیالیسم گونه‌ای اومانیزم است (Existentialism Is A Humanism)، سعی در تدوین موازین اخلاقی دارد، اما یگانه رساله‌ای که به شکل منسجم مباحث اخلاقی خود را درون آن جای داده، «دفترهایی برای اخلاق» (Notebooks for an Ethics) است که بنا به دلایلی نتوانست نگارش آن را به پایان برساند و اطرافیان او تقبل زحمت نموده و آن را تکمیل کرده‌اند. فرد قائل به پدیدارشناسی اگزیستانسیال، در هر مسأله‌ای تلاش دارد بر آگاهی انسانی تکیه کند، جایگاه آگاهی نیز، خرد و عقلانیت است، بنابراین در برخورد نخستین، می‌توان سارتر را خردگرا دانست. چنان که وی از پیروان دکارت بوده و کارترین (منسوب به دکارت) به حساب می‌آید و این امر بیش از پیش خردگرا بودن او را تأیید می‌کند. حال پرسش این است که این ویژگی سارتر، یعنی خردگرا بودن او، چگونه در تدوین مسائل اخلاقی، خود را نمایان می‌سازد؟ سارتر در رساله‌اش به نام «استعلاي خود» که آگاهی را با روش اگزیستانسیال، تحلیل پدیدارشناسانه می‌کند، از دو نوع آگاهی نام می‌برد، نخست آگاهی پیشاندیشنده (Pre-reflective consciousness) و آگاهی اندیشنده (reflective consciousness): برای روشن ساختن بحث آگاهی، باید میان من (I) یا من فاعلی و من (me) یا (من مفعولی) تمایز قائل شویم. من (I) یک گونه وجود است، یعنی گونه‌ای که واقعی به نظر می‌رسد... من (I) صرفاً در شرایط

عمل اندیش‌مندانه نمایان می‌شود (Sartre, 1956:48). برای سارتر، اساس و بنیان هر آگاهی، در این دو گونه «من» یافت می‌شود، که یکی پیش از عمل اندیشه است و دیگری خودش، حاصل اندیشه می‌باشد. آگاهی، پیش از اینکه متعلق آگاهی در آن جا گیرد، هم چون چارچوبی است خالی از محتوا و به اعتبار امروزی شاید آن را به حافظه‌ای سخت‌افزاری تشبیه نمود، که خالی از هر داده‌ای است. در هر صورت، آگاهی اندیشنده، آن نوع آگاهی است که به پرسش‌های اخلاقی می‌پردازد: آگاهی اندیشنده را می‌توان به درستی آگاهی اخلاقی نامید؛ زیرا چنین آگاهی‌ای بدون آن که همزمان ارزش‌ها را آشکار کند، پدید نمی‌آید (وارنوک، ۱۳۸۶: ۹۶).

در فلسفه سارتر، اخلاق واحد و یگانه به معنای کانتی، امکان ظهور و بروز ندارد. کانت تلاش می‌نمود، قاعده‌ای را بیابد که همگان زیرسایه آن به زندگی خود ادامه دهند و از آن تحت عنوان قانون بنیادین عقل عملی محض یاری کند: چنان عمل کن که دستور اراده‌ات همیشه بتواند در عین حال به عنوان اصل در قانون‌گذاری کلی، پذیرفته شود (Kant, 1909: 47). اما سارتر، در واقع گاهی خلاف این را بیان می‌کند، زیرا آزادی بی‌حد و حصر انسان که ریشه در آگاهی او دارد، باعث شده تا موازین اخلاقی از قطعیت برخوردار نباشند. مثال معروف سارتر، جوانی است که میان دو حالت گیر افتاده و به اجبار باید یکی را برگزیند. از یک سو مادر پیر او به حضورش نیاز دارد و از طرف دیگر سعی دارد برای مقابله با دشمن به ارتش بپیوندد (2010: 92). Linsenbard). سارتر می‌گوید، این جوان خود را در برابر دو نوع اقدام کاملاً متفاوت می‌یابد، نخست اقدامی محسوس و دارای نتیجه فوری، که نتیجه‌اش صرفاً متوجه یک نفر است، دوم اقدامی که آثار آن متوجه جمعیت بسیاری بوده و یک انتخاب ملی به حساب می‌آید و نتیجه آن مبهم و نامعین است. دست آخر توصیه سارتر به این جوان آن است که: شما آزاد هستید انتخاب کنید، هیچ اخلاق کلی نمی‌تواند به شما توصیه کند که چه باید کرد (سارتر، ۱۳۸۰: ۴۲). امر خوب که زیر ساخت امر اخلاقی است، بدین شکل به خود فرد واگذار می‌گردد. به همین دلیل وارنوک باور دارد که: اما باید گفت که چنین اخلاقی سراپا سلبی است، و تا بدین جا هیچ گونه محتوای محصلی ندارد. همه آن‌چه می‌دانیم این است که اخلاق عبارت است از تلاش برای جدا ساختن خودمان، بر کنار ماندن از تأثیر محیط، و پذیرفتن شجاعانه مسئولیت کامل آن‌چه از ما سر می‌زند (لاوین، ۱۳۸۷: ۴۶۶). اخلاق سارتر، اخلاقی مبتنی بر شرایط فردی بوده که بنابر وضعیت موجود تعیین می‌شود و تکیه و تأکیدش بر آگاهی، تحت لوای یک اخلاق موقعیت قابل درک است.

۳.۳. نقش آزادی در فلسفه اخلاق سارتر

اخلاق اگزیستانسیال که برخی از مفسران از ناممکن بودن آن سخن گفته‌اند، حکم می‌کند که ما می‌بایست برای پیش‌گیری از شیء شدگی و گرفتار شدن در ایمان بد، سعی در شناخت آگاهی و درک درستی از «وجود- برای- خود» مان داشته باشیم. انسان گرفتار در دام ناآگاهی، فردی فریب خورده و از خود بیگانه و غیراصیل است که نه خود و نه جهان پیرامون خود و انسان‌های دارای آگاهی را نمی‌شناسد. به همین دلیل، برای گریز از بار مسئولیت، سعی در خود فریبی و انکار حقایق دارد. فرد اصیل می‌داند که زندگی مختصر و فرصتی اندک در مقابل انتخاب‌های بی‌شمار دارد، به همین دلیل مدام به مرگ خود به عنوان پایان روی دادگی‌اش می‌اندیشد. از نظر وی اگرچه آزادی ما مطلق است و هرگز بازمی‌ایستد، با این حال، توان و قدرت ما محدود است. به عبارتی قامت آزادی رفیع و بلند است و ردای قدرت و توان ما، کوتاه. به شکل مختصر، این امر وابسته به وجود و حضور دیگران است. در رأس این دیگران، که در ستیز مدام با ما قرار دارند مفهوم عظیم خداوند به عنوان دیگری مطلق وجود دارد: این حضور سنگین (خداوند) با قدرت و علم مطلق خود، که همه چیز را می‌داند و پیش‌بینی می‌کند، با آزادی انسان در تناقض است. وجود مطلق، دیگری قدرت مندی است که مرا در حصار خود به بند می‌کشد (Sartre, 1966: 352-353).

سارتر به صراحت، مرگ خداوند را اعلام می‌کند تا مکانی را برای اراده محدود شده انسان باز یابد. سارتر در داستان «در بسته» (No exit- hisclose) می‌گوید: «دیگران جهنم من هستند» (سارتر، ۱۳۸۵: ۹۳)، و این حاکی از ستیز و کشاکش مدام میان انسان‌ها است. از این جاست که پایه‌های نیهیلیسم سارتر نمایان می‌شود. نیهیلیسمی که پیش از وی، نیچه و هایدگر آن را نوید داده بودند. هر چند آزادی، وضعیت بنیادین و هستی‌شناسانه آدمی است، آگاهی از آزادی، شرط مهمی در گزینش و انتخاب است. آزادی شرط ساختن ماهیت است. انسان بدون ماهیت به دنیا می‌آید و در جریان انتخاب‌ها به خود ماهیت می‌بخشد (Webber, 2010: 65).

اکنون پرسش این است که وظیفه انسان در تقابل با آزادی بی‌حد و حصر و وضعیت‌های نامشخص و هم‌چنین حضور دیگران چیست؟ سارتر در رمان فلسفی خود با عنوان «تهوع» به زیبایی چنین تصویری را نقاشی کرده است. قهرمان داستان (روکانتن) در تقابل با وضعیت‌های گوناگون، خود را موجودی رها شده در جهان می‌پندارد. همه چیز برای او چسبنده و لزج می‌نماید. خود را هم چون فردی که مسخ شده در قامت یک هزارپا است، می‌پندارد. اشیاء

مضحک، پر و معلقند و تصور یک جایگاه ثابت برایشان احمقانه به نظر می‌رسد، آنها صرفاً وابسته به اسامی‌شان هستند (سارتر، ۱۳۸۶: ۷۸). در نهایت این که واپسین طرح در مقابل انسان که تمام طرح‌های دیگر او را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد، مرگ است. «نیستی (مرگ) هم چون گرمی در قلب هستی چنبره زده است» (کرنستن، ۱۳۵۰: ۸۲). انسان در نتیجه درک مرگ، با دلهره هستی و اضطراب اگزیستانسیال روبه‌رو می‌گردد. و، وظیفه‌اش آن است که با تکیه بر «مرگ آگاهی» و درک درستی از مرگ خود، از حالت شیء‌شدگی پیش‌گیری کرده و اصالت یابد. در صورت اصالت یافتن انسان، اخلاق ناب محقق خواهد شد. اخلاق اگزیستانسیال، هر چند امری بعید به نظر می‌رسد، اما با درک درست آگاهی و آزادی انسان و پیش‌گیری از شیء‌شدگی، قابل دست‌رسی و تحقق خواهد بود.

۳.۴. جعل یا کشف قوانین اخلاقی در اخلاق اگزیستانسیال

ناگفته پیداست که بر طبق آموزه‌های فلسفه اگزیستانس، انسان سازنده ماهیت خود و به تبع آن جاعل آموزه‌های اخلاق است. ساجکتیویسم حاکم بر فلسفه اگزیستانس، ما را به این حقیقت می‌رساند که همه چیز، آفریده آگاهی و ذهنیت انسان است. انسان تنهاست و به فردیت رسیده و باید به تنهایی گلیم خود را از آب بیرون بکشد. داستایفسکی در جایی گفته است که: «اگر خدا نباشد، انسان به راحتی دست به هر کاری می‌زند». خداوند در اندیشه سارتر بزرگ‌ترین مانع برای آزادی انسان است. آزادی نیز بالاترین ارزش به حساب می‌آید. بنابراین، یا باید خدا را بپذیریم و یا او را برای دست‌یابی به آزادی مطلق خود، برای همیشه کنار بنهیم. از این‌رو، انسان آفریننده ارزش‌های خویش است. به هر حال، ما درک خود از جهان را از دیگران می‌گیریم و از آنان می‌آموزیم که جهان را تحت چه عناوینی طبقه‌بندی نمائیم و از یک منظر همگانی و انسانی صرف، به جهان بنگریم (Catalano, 1974: 181).

حال، پرسش این است که در تقابل با جهان و آگاهی‌های ساکن در آن، که در ستیز با ما قرار دارند، ما باید چگونه رفتار کنیم؟ آیا چیزی هست که ما در تلاش برای تبدیل شدن به آن ملزم باشیم؟ پاسخ دادن به این پرسش‌ها، درک عصاره اخلاقیات سارتر را می‌طلبد و آن را بر ما مکشوف می‌سازد. سارتر باور دارد که: اگر چیزی ارزش‌مند در نظر ما وجود داشته باشد، آن چیز، امری اتفافی و مشروط است و این ارزش را ما برای خودمان خلق کرده و آفریده‌ایم (Aronson, 1991: 286). کلیدی که سارتر برای درک وضعیت به دست ما می‌دهد، رهایی از

«روحیه جدیت» (Spirit of Seriousness) می‌باشد. بنابه باور سارتر، این روحیه جدیت، ارزش‌ها را به عنوان اموری متعالی، مقرر و مستقل از ذهن انسان قلمداد می‌کند. هر آن‌چه انسان را مجبور به انجام چنین کارهایی نماید، او را از ساجکتیویته‌اش دور ساخته و در نهایت مانع آفرینش امر اخلاقی توسط او می‌شود. پس باید آن را کنار گذاشت. روحیه جدیت باعث بروز دو امر می‌گردد: الف. بعضی چیزها به خودی خود خوب هستند، ب. بعضی چیزها به دلیل مطلوب بودن پیامدهایشان همیشه خوبند (Daigle, 2010: 93).

میان گزاره‌ها و واژه‌هایی که حاکی از واقعیت هستند با گزاره‌های ارزشی تفاوت وجود دارد. این که یک شیء سرخ رنگ باشد، با خوب بودن آن شیء تفاوت دارد. قصد ما در این جا باز کردن باب مسائل تحلیلی و فرائضی نیست، اما در تفکر سارتر، این مسائل نقش عمده‌ای دارند. هر انسان آگاه، ارزش‌ها را به اشیاء نسبت می‌دهد، زیرا ویژگی ذاتی انسان، طرح افکندن او است و در مسیر این طرح افکنی، اهدافی را پی‌جویی می‌کند (Sartre, 1992: 325). بنابراین، در فرایند طرح افکنی، اهداف اموری جدایی‌ناپذیر از ارزش‌ها هستند. به نظر خانم وارنوک، سارتر درگیر یک رویکرد رمانتیک به اخلاق می‌باشد: ظاهراً آن‌چه سارتر بیان می‌کند دیدگاهی رمانتیک از اخلاق است که بر طبق آن، چیزی به عنوان راهنما وجود ندارد مگر وجدان ما (وارنوک، ۱۳۸۵، ۲۱۱).

سارتر در بیش‌تر نوشته‌ها و به ویژه در داستان *سن عقل* از زبان برخی قهرمانان خود می‌گوید: «آزادی بالاترین ارزش است». بدین نحو، ارزش‌ها را تبیین می‌کند، اما هیچ‌گاه نمی‌گوید که موضوعات نهفته در ارزش‌ها، چگونه ممکن می‌گردند. اما برای بیان روشن این که ما خالق و جاعل و آفرینش‌گر ارزش‌های خود هستیم، چیزی کم نمی‌گذارد. به مجرد این که عامل اخلاقی تشخیص داد که خود او سرچشمه ارزش‌هاست، از آزادی خود، به عنوان والاترین ارزش، آگاه می‌شود (Neil, 2002: 137). در هر صورت لازم است بگوییم که، در این اندیشه، انسان آفرینش‌گر ارزش‌های خود است و راه‌گزینی از آن ندارد. زیر بنای اخلاق سارتر نیز با توجه به تأثیری که از آموزه‌ها و جنبش‌های مارکسیستی گرفته، امری اجتماعی-سیاسی است. گرچه در پایان عمر سعی داشت خود را از شکست مارکسیسم مبرا سازد و آن را از ذهنیات خود، دور نشان دهد، با این وجود، پربارترین دوران زندگی او، در لوای مارکسیسم گذشت و محصول آن، سخن گفتن از: «اخلاق ما» در پایان زندگی‌اش بود. اخلاقی که اهداف اجتماعی-سیاسی را دنبال می‌کرد. با این حال، اخلاق او فردگرایانه و تا حدودی رمانتیک به نظر می‌رسد.

۴. نتیجه‌گیری

با توجه به پرسش‌ها و مسائل مورد بررسی، چنین به نظر می‌رسد که اخلاق در اندیشه ملاصدرا علاوه بر این که جایگاهی مهم را به خود اختصاص داده، با زاویه هنجاری مورد بررسی قرار گرفته است و ارتباط بنیادین و استواری با نوآوری‌های فلسفی وی دارد. در نقطه مقابل سارتر نیز جنبه‌های نوآورانه فراوانی در حیطه فلسفه دارد که اخلاقیات او را تحت تأثیر قرار داده است. به شکل کوتاه و سودمند شاید بتوان به چند نکته اشاره کرد:

۱. ملاصدرا عقل‌گرایی در اخلاقیات را وابسته و متصل به نفس می‌داند. تکامل و استكمال عقلانی انسان منوط به تکامل درجات نفسانی است و این امر میسر نمی‌گردد مگر به واسطه حرکت جوهری. بنابراین، ملاصدرا اخلاقیات را مبتنی بر خردگرایی می‌داند و زیرساخت قوانین و قواعد اخلاق را در عقل انسان که از قوای نفس است می‌جوید. اما با این وجود، از عقل فعال غافل نیست و خرد انسانی را جنبه الهی وجود او در نظر می‌گیرد. خرد انسان تا هر کجا پیش رود، تحت لوای اراده و خرد خداوند است.

۲. رویکرد خردباورانه سارتر نیز قابل تأمل است. زیرا وی خرد را کاملاً از ناحیه روان و نفس انسان نمی‌داند. اگرچه به روانکاوی وجودی قائل است، اما دچار خردگرایی صرف و محض نمی‌شود و به عنوان پیرو دکارت، تا زمانی از خرد دم می‌زند که آگاهی انسان را دچار کج‌فهمی نکند. سارتر از خردگرایی دکارت گذر کرد و تعریف و تعبیر هوسرل از آگاهی را پذیرفت، چرا که نمی‌خواست وجود انسان را منوط به «منِ فروبسته در خود» بداند. بلکه محوریت را به هستی آزاد و فعال انسان داد. از این رو مجبور شد برای وفق دادن خود با این واقعیت تلخ و شاید خیالی، خداوند را برخلاف ملاصدرا از عرصه محاسبات اخلاقی انسان، حذف نماید. بنابراین، گرچه هر دو فیلسوف اصالت را به وجود می‌دهند، در تفسیر خود از نحوه هستی‌داری، کاملاً گوناگون و متفاوت عمل می‌کنند. پس هستی‌شناسی اخلاقی سارتر با هستی‌شناسی اخلاقی در اندیشه ملاصدرا کاملاً متفاوت است.

۳. همین اختلاف باعث گوناگونی پاسخ‌ها به پرسش‌های بعدی نیز شده است. موضوع ملاصدرا در باب آزادی، شباهت‌هایی با سارتر دارد، اما مانند سارتر آزادی مطلق را به انسان نمی‌دهد. محصول آزادی بی‌حد و حصر انسانها در تفکر سارتر «شورمندی بی‌فایده بودن» انسان است. در حالی که ملاصدرا آزادی را تا جایی مجاز می‌داند که سعادت اخروی را تحت شعاع قرار ندهد. ما

تا آنجا آزاد هستیم که شرع فرمان داده و باید به نحوی از آزادی خود بهره‌مند شویم که خلاف فرامین الهی حرکت نکنیم.

۴. وجه اشتراک دو اندیش‌مند در بحث آزادی انسان برای موازین اخلاقی، توجه به حضور دیگران است. در فلسفه ملاصدرا، انسان‌های دیگر در دنیای من نقش مهمی دارند، هم‌چنین در اندیشه سارتر نیز چنین است، اما با این تفاوت که دیگران در حکمت متعالیه به من کمک می‌کنند تا راه سعادت در پیش بگیرم، ولی در فلسفه اگزیستانسیالیسم سارتر، دیگران جهنم من هستند. بنابراین نباید از ارزش حضور دیگران در جهان غافل ماند. چه در حکمت متعالیه و چه در فلسفه اگزیستانسیالیسم، حضور دیگران، می‌تواند معیار و محک آزادی من باشد. آزادی در حکمت متعالیه، وابسته به نفس است، و از جنبه‌های نفس ناطقه انسانی به حساب می‌آید. در فلسفه سارتر نیز متعلق به نفس است با این تفاوت که نفس از آن جهت که آگاهی دارد.

۵. هر دو فیلسوف به خودآگاهی، توجه بسیار دارند، این از نقاط و نکات مثبت هر دوی ایشان است. خودآگاهی در فلسفه متعالیه باعث خداآگاهی می‌شود و در فلسفه اگزیستانس باعث مرگ آگاهی، که هر دو صورت آن، انسان را به اصالت رهنمون می‌شوند.

۶. اما در باب پرسش سوم، باز هم وجوه اشتراک و افتراق دیده می‌شود و چربیدن جنبه افتراق هر دو فیلسوف باز هم ملموس است. ملاصدرا عقلانیت را پذیرفته و شرط عقل را در این می‌داند که انسان باید ارزش‌های خود را خلق نماید، هم‌چون سارتر، اما با این تفاوت که ارزش‌های مختصر و ظاهری انسان، تحت لوای ارزش‌های کلی و ژرف و معنوی‌ای هستند که باید به واسطه شرع مقدس آنها را کشف نمود. در حالی که سارتر، تنها منبع ارزش را آگاهی انسان می‌داند. انسان تنها منشأ ارزش‌گذاری است. بنابراین، در اثر تنهایی دچار دلهره و اضطراب هستی می‌شود، در حالی که ملاصدرا آزادی اراده انسان را بارقه‌ای از اراده الهی دانسته که در نهایت باید به واسطه آن با منبع فیض پیوند یابد. در این جمع‌بندی ملاحظه می‌گردد که دو فیلسوف علیرغم اشتراکات ریز و ظریفی که با یک‌دیگر دارند، از نقاط اختلاف ژرف و عمیقی برخوردار هستند.

منابع

- اتکینسون، آر. اف. (۱۳۹۰) *درآمدی بر فلسفه اخلاق*، ترجمه سهراب علوی نیا، تهران: نشر هرمس.
- ارسطو (۱۳۷۸) *درباره نفس*، ترجمه علیمراد داوودی، تهران: انتشارات حکمت.
- ارشادی نیا، م. (۱۳۸۵) *بنیان های اخلاق در فلسفه ملاصدرا*، ملاصدرا و حکمت عملی، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- الرحمن، فضل (۱۳۹۰) *فلسفه ملاصدرا*، ترجمه دکتر مهدی دهباشی، ایلام: انتشارات ریسمان.
- تمیمی، ع. و. م. (۱۳۷۸) *غرر الحکم و درر الکلم*، ج ۲، ترجمه: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- سارتر، ژ. پ. (۱۳۸۰) *اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه: م. رحیمی، تهران: انتشارات نیلوفر.
- سارتر، ژ. پ. (۱۳۸۶) *تهوع*، ترجمه: ج. اعلم، تهران: انتشارات نیلوفر.
- سارتر، ژ. پ. (۱۳۸۵) *دربسته*، ترجمه: سعید عجم حسنی، تهران: انتشارات مرغ آمین.
- فلین، ت. (۱۳۹۴) *درآمدی بر اگزیستانسیالیسم*، ترجمه: علیرضا فرجی، ایلام: نشر ریسمان.
- لاوین، ت. ز. (۱۳۸۷) *از سقراط تا سارتر*، ترجمه: پ. بابائی، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.
- حمزیان، ع. (۱۳۹۰) «*رابطه اخلاق و حرکت جوهری در اندیشه ملاصدرا*»، در: *اخلاق متعالیه*، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱) *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، ج ۳، تهران: انتشارات سمت.
- کرمانی، ط. (۱۳۹۰) «*اخلاق متعالیه و جایگاه ملاصدرا در میان علمای اخلاق*»، در: *اخلاق متعالیه*، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- کرنستن، م. (۱۳۵۰) *ژان پل سارتر*، ترجمه: م. بزرگمهر، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- صادقی، م. (۱۳۸۵) *حکمت عملی در مکتب صدرالمتالهین*، ملاصدرا و حکمت عملی. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبایی، م. ح. (۱۳۳۳) *اصول فلسفه و روش ریالیسم*، ج ۲، قم: انتشارات صدرا.

- ملاصدرا، ا.ص.ش. (۱۳۸۲) / اسفار، ج ۹. تصحیح: رضا اکبریان، تهران، نشر بنیاد حکمت صدر.
- ملاصدرا، ا.ص.ش. (۱۳۷۸) / اسفار، ج ۸، تصحیح: علی اکبر رشاد، تهران: نشر بنیاد حکمت صدر.
- ملاصدرا، ا.ص.ش. (۱۳۶۶) / شواهد الربوبیه، ترجمه دکتر جواد مصلح، تهران: نشر سروش.
- ملاصدرا، ا.ص.ش. (۱۳۷۸) / الشواهد الربوبیه، به کوشش حامد ناجی اصفهانی، تهران: نشر حکمت.
- ملاصدرا، ا.ص.ش. (۱۳۶۳) / مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا، ا.ص.ش. (۱۳۶۷) / شرح اصول کافی، ج ۲، به کوشش: محمد خواجوی، تهران: پژوهشگاه موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا، ا.ص.ش. (۱۳۸۱) / کسر الاضنام الجاهلیه، به کوشش محسن جهانگیری، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- ملاصدرا، ا.ص.ش. (۱۳۸۲) / شواهد الربوبیه، سید مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت صدر.
- معلمی، حسن. (۱۳۹۳) / شرح و تعلیقه بر شواهد الربوبیه، ج ۳، تهران: انتشارات حکمت اسلامی صدر.
- مرداک، ا. (۱۳۹۴) / سارتر، ترجمه: علیرضا فرجی، ایلام: نشر ریسمان.
- وارنوک، م. (۱۳۸۶) / اگزیستانسیالیسم و اخلاق، ترجمه: م، علیا، تهران: انتشارات ققنوس.
- وارنوک، م. (۱۳۸۵) / فلسفه اخلاق در قرن بیستم، ترجمه: ا.ق. فنایی، قم: بوستان کتاب.
- Catalano, Joseph S. (1974) *A commentary on Jean- Paul Sartre's "Being and Nothingness"*, The University of Chicago Press, Chicago and Landon.
- Daigle, Christine (2010) *Jean- Paul Sartre*, First edition published. by Routledge.
- Kant, Immanuel (1909), *Critique of practical Reason*, Thomas Kingsmill, London, New York and Bombay.
- Levy, Neil (2002) *Sartre, One world*, Oxford.

- Linsenbard, Gail (2010) *Starting with Sartre*, Continuum. London. New York.
- Sartre, Jean-Paul (1975) *The Transcendence of ego*, Translated and Annotated With An Introduction By Forrest Williams and Robert Kirkpatrick, The Noonday Press, New York.
- Sartre (1991) *alive ledited*, by Ronald Aronson and Adrian randen. Hoven. Detroit, Michigan Press.
- Sartre, Jean- Paul (1992) *Notebooks for an Ethics*, Trans. David pell auer. The University of Chicago Press.
- Sartre, Jean- Paul (1966) *Being and Nothingness*, Translated by Hazel E. Barnes. University of Colorado.
- Sartre, Jean- Paul (2007) *Existentialism Is A Humanism*, Translated by Carol Macomber. Yale University Press.
- webber, Jonathan (2009) *The existentialism of Jean- paul Sartre*, RouHedge Taylor & Francis Grop, new york London.