

## بررسی تطبیقی ماهیت انسان از دیدگاه آیت‌الله مصباح و سارتر

namazi@qabas.net

ahmadiani624@gmail.com

محمود نمازی / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیدامین‌الله احمدیانی مقدم / سطح سه حوزه علمیه و کارشناس فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۷/۵/۱۷

دریافت: ۹۷/۲/۲

### چکیده

بحث از انسان به‌عنوان یکی از سه محور مهم فلسفه در کنار خدا و جهان، همواره مورد توجه مکاتب فلسفی جهان قرار گرفته است. همچنین یکی از مهم‌ترین سؤالاتی که حول محور انسان از قدیم‌الایام مورد توجه بوده است، سؤال از ماهیت و چیستی انسان می‌باشد. آیت‌الله مصباح معتقد است که انسان علاوه بر عنصر مادی، دارای بعد روحانی می‌باشد، که البته همین بعد روحانی، اصل و حقیقت انسان می‌باشد. وی معتقد است که انسان‌ها دارای سرشت و طبیعت مشترک هستند که هم در حوزه میل و گرایش و هم در آگاهی و شناخت انسان مطرح می‌باشد؛ اما ژان پل سارتر فیلسوف فرانسوی، معتقد است که انسان‌ها هیچ‌گونه سرشت مشترکی ندارند. چیستی او ازپیش تعیین شده نیست. انسان، از آنجا که فاقد هرگونه ماهیت و تعریف پیشینی است، آزاد است؛ بلکه برابر با آزادی است. در این مقاله دو دیدگاه متفاوت درباره ماهیت انسان از این دو فیلسوف به‌صورت تطبیقی مورد بررسی قرار گرفته است.

**کلیدواژه‌ها:** ماهیت انسان، سرشت مشترک انسانی، آزادی، سارتر، آیت‌الله مصباح.

## مقدمه

ژان پل سارتر فیلسوف فرانسوی که از زمرهٔ اگزیستانسیالیسم‌های الحادی شمرده می‌شود، قائل به این است که انسان در ابتدا هیچ‌گونه ماهیتی ندارد؛ آن چیزی می‌شود که خودش شکل می‌دهد. او محکوم به آزادی است. یگانه حالتی که ما آزاد نیستیم، این است که ما آزاد باشیم که آزاد نباشیم. وجود بر ماهیت، تقدم دارد. سارتر قائل به این است که انسان در تلاش است تا خدا شود؛ ولی هیچ‌گاه موفق نمی‌شود؛ زیرا خدا شدن امکان‌پذیر نیست؛ چون مفهوم خدا متناقض و در نتیجه وجود او محال است؛ اما آیت‌الله مصباح به‌عنوان یک فیلسوف مسلمان معتقدند که انسان تنها ارگانیسم محسوس نیست؛ بلکه دارای عنصری ماورائی است که بعد از متلاشی شدن بدن هم باقی می‌ماند. انسان از مواهب خدادادی و قابلیت‌های خاصی برخوردار است و دادن این امتیازات به انسان، نوعی تکریم الهی است. ارزش و کرامت انسان در گرو انتخاب راه تقواست. انسان برای این آفریده شده که مسیر تکامل را با ارادهٔ آزاد و انتخاب آگاهانه بپیماید. رفتارهای اختیاری انسان از میل‌ها و گرایش‌های غریزی و فطری، نشئت می‌گیرد و جهت دادن به آنها در گرو دانش‌ها و بینش‌ها و پذیرفتن ارزش‌های خاصی است.

بحث از انسان به‌عنوان «بیت‌الغزل خلقت»، از اساسی‌ترین و مهم‌ترین بحث‌ها در میان فیلسوفان و دانشمندان می‌باشد. بی‌شک فایدهٔ مشخص شدن دیدگاه صحیح در این باره بر کسی پوشیده نیست. فهم و نقد مبانی شخص اول مکتب اگزیستانسیالیسم الحادی که بخش عظیمی از روشن‌فکران و همچنین برخی از کارگردانان و فیلمنامه‌نویسان، اساتید و دانشجویان مسلمان، متأثر از نظریات او می‌باشند، بسیار مهم و کاربردی به نظر می‌رسد که در حد توان و مجال به آن خواهیم پرداخت.

دربارهٔ سارتر و نظریاتش، کتاب‌های مختلف او و همچنین کتب و مقالات زیادی در دسترس می‌باشد. همچنین دیدگاه‌های آیت‌الله مصباح در جای‌جای کتاب‌ها و سخنرانی‌های ایشان و... موجود می‌باشد؛ لکن نوشتاری که بخصوص دیدگاه‌های این دو فیلسوف را در مورد ماهیت انسان به صورت تطبیقی بررسی کرده باشد، یافت نشد. بنابراین با توجه به اهمیت موضوع، با توصیهٔ اساتید فن، دست به این نوشتار خواهیم زد.

## ۱. حقیقت انسان

## ۱-۱. دیدگاه آیت‌الله مصباح

## ۱-۱-۱. وجود و ماهیت

## الف) وجود

آیت‌الله مصباح بر این باور است که:

وجود (هستی)، هم از نظر مفهوم و هم از نظر تحقق خارجی، مانند علم است و همچنان که مفهوم آن نیازی به تعریف ندارد، تحقق عینی آن هم بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است و هیچ انسان عاقلی چنین توهمی هم نمی‌کند که جهان هستی هیچ در هیچ است و نه انسانی وجود دارد و نه موجود دیگری؛ و حتی سوفیست‌هایی که مقیاس همه چیز را انسان می‌دانند، دست‌کم وجود خود انسان را قبول دارند (مصباح، ۱۳۹۰ الف، ج ۱، ص ۲۹۶).

لذا معتقدند که اگر کسی منکر وجود خودش و وجود انکارش باشد، «مانند کسی است که وجود شکش را هم انکار نماید و باید او را عملاً وادار به پذیرفتن واقعیت کرد» (همان، ص ۲۹۷).

## ب) ماهیت

از دیدگاه آیت‌الله مصباح «واژهٔ «ماهیت» که مصدر جعلی از «ماهو» (= چیست) می‌باشد، در اصطلاح فلاسفه به صورت اسم مصدر (= چیستی) به کار می‌رود، به شرط تجرید از معنای «حدث» تا اینکه قابل حمل بر ذات باشد». ایشان همچنین دو استعمال را برای این واژه برمی‌شمارند که یکی اعم از دیگری است: که اصطلاح خاص آن را تعریف می‌کنند به «ما یقال فی جواب ماهو» و اصطلاح اعم آن را تعریف می‌کنند به «ما به الشیء هوهو»، و آن را شامل حقیقت عینی وجود و شامل ذات مقدس الهی نیز می‌دانند و طبق این اصطلاح است که در مورد خدای تعالی می‌گویند «الحق ماهیته إنَّیته» یعنی ماهیت خدا همان هستی اوست (همان، ص ۳۳۶).

## ۱-۱-۲. اصالت وجود

پس از توضیح اصطلاحات وجود و ماهیت، این سؤال مطرح می‌شود که آنچه در خارج است، وجود است یا ماهیت؟ به تعبیری دیگر، وجود اصالت دارد یا ماهیت؟

معرفی می‌کند. البته بعد جسمانی بشر امری بدیهی است؛ اما بعد دیگر نیازمند اثبات می‌باشد. ایشان پذیرش وجود روح و بحث درباره آن را مستلزم قبول برخی مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی می‌دانند. این مبانی عبارتند از «هستی مساوی با ماده نیست» و راه شناخت، منحصر در «حس» نبوده، بلکه «عقل، معرفت حضوری و شهود باطنی» طرق دیگر کسب معرفت هستند (همان، ص ۴۱).

### ۱-۱-۶. فطرت انسان

واژه «فطرت» که در فارسی به «سرشت» ترجمه می‌شود، از منظر آیت‌الله مصباح دارای کاربردها یا معانی اصطلاحی متعددی است: واژه فطرت [...] مصدر نوعی است و بر نوع آفرینش دلالت می‌کند و معمولاً درباره انسان به کار می‌رود. چیزی را فطری می‌گویند که اولاً، نوع آفرینش انسان، اقتضای آن را دارد؛ ثانیاً، اکتسابی نیست و نیازی به آموزش و یادگیری ندارد؛ ثالثاً، در بیشتر افراد هرچند با شدت و ضعف، وجود دارد» (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۶۳-۶۴).

از دیدگاه ایشان، «فطرت و فطری»، هم درباره «میل و گرایش» کاربرد دارد و هم در «آگاهی و شناخت». ایشان مجموعه اصطلاحات مربوط به گرایش‌های فطری را در سه اصطلاح خلاصه کرده است: (۱) «هر نوع گرایشی که در نهاد انسان باشد» (مصباح، ۱۳۹۴ الف، ص ۱۰۰) و از سه ویژگی «عمومیت» (همان، ص ۹۲) برای همه انسان‌ها، «ذاتی و خدادادی» (همان، ص ۹۳) و ثبات و تغییرناپذیر بودن، برخوردار باشد؛ (۲) «فقط بر گرایش‌های مخصوص انسان اطلاق می‌شود»؛ (۳) «تمایلی است که نهایت آن به خدا می‌رسد» (همان، ص ۱۰۰).

آیت‌الله مصباح معتقد است «سرشت انسان به معنای فلسفی» و حقیقی آن، شامل «وجود انسان و تمام قوا و نیروها و ترکیبات او» است و «خیر محض» (همان، ص ۱۱۶) است؛ و به معنای نسبی آن، «برای بعضی موجودات شر و برای بعضی دیگر خیر است؛ ولی مجموعه وجودی او خیر است». از نظر ایشان، این سرشت به معنای ارزشی «فقط بعد از گزینش و اعمال اختیار» (همان، ص ۱۱۷) مشخص می‌شود و بدون رفتار اختیاری، به لحاظ اخلاقی خنثاست؛ پس اساساً ضابطه کلی درباره واژه خیر و شر این است که وقتی «صفت فعل اختیاری انسان باشد، دارای مفهوم اخلاقی خواهد بود» (مصباح، ۱۳۹۲، ص ۳۹).

آیت‌الله مصباح معتقد است وجود، واقعیت عینی و خارجی دارد، نه ماهیت؛ و از این مطلب به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت یاد می‌کنند. ایشان با قبول اصالت وجود چند دلیل بر آن ذکر می‌کنند که ساده‌ترین آنها این است: «ماهیت ذاتاً اقتضایی به وجود و عدم ندارد و چنین چیزی نمی‌تواند نمایانگر واقعیت عینی باشد. نیز تا مفهوم وجود را حمل بر ماهیت نکنیم، از واقعیت عینی آن، سخن نگفته‌ایم» (همان، ص ۳۵۷).

### ۱-۱-۳. حرکت جوهری

در حکمت متعالیه با مطرح کردن اصالت‌الوجود، مسائل بسیار مهمی را نتیجه می‌گیرند. یکی از این مسائل بحث حرکت جوهری است. آیت‌الله مصباح به تبعیت از صدرالمتألهین و حکمت صدرایی، قائل به حرکت جوهری می‌باشند و دلایلی بر آن ذکر می‌کنند؛ از آن جمله اینکه: «تحولات عرضی، معلول طبیعت جوهری آنهاست؛ همچنین علت طبیعی حرکت باید متحرک باشد. نتیجه آنکه جوهری که علت برای حرکات عرضی به‌شمار می‌رود، باید متحرک باشد» (همان، ج ۲، ص ۳۳۳).

### ۱-۱-۴. هویت حقیقی انسان

همان‌طور که گفته شد، آیت‌الله مصباح دو اصطلاح برای واژه ماهیت ذکر کردند. مقصود ما در اینجا اصطلاح اعم ماهیت است؛ یعنی حقیقت و واقعیت عینی. آیت‌الله مصباح اقوالی را که در زمینه ماهیت انسان مطرح شده‌اند را به دو دسته کلی تقسیم می‌کند: مادی و الهی؛ و معتقدند: نظر اسلام با گرایش دوم موافق است و اصلاً محور بحث در گرایش الهی، روح انسان است؛ یعنی اگر کسی عقیده داشت که انسان فقط پدیده‌ای مادی است، یا به روح و روان اعتقادی ندارد یا اینکه روح را هم مادی می‌پندارد، اما باور داشته باشد که انسان علاوه بر جسم، بعدی غیرمادی هم دارد، به وجود مجرد در آدمی اعتراف کرده است؛ یعنی اعتراف کرده است علاوه بر خواص فیزیکی و مادی، واقعیت دیگری نیز وجود دارد که با چشم، از ابزارهای تجربی و حسی، شناخت دیده و با حواس ظاهر نیز درک نمی‌شود؛ در عین حال وجود او غیرقابل انکار است و باید او را از راه‌های دیگری غیر از ابزارهای تجربی و حسی شناخت (همان).

### ۱-۱-۵. روح، ماهیت حقیقی انسان

بر مبنای آنچه گفته شد، آیت‌الله مصباح انسان را موجودی دوبعدی

## ۲-۱. دیدگاه ژان پل سارتر

«همه موجودات عالم که فاقد آگاهی هستند، از جمله بدن خود انسان،

در قلمرو وجود فی نفسه جای می‌گیرند» (علوی تبار، ۱۳۸۶، ص ۱۵).

## ب) هستی لنفسه

«آگاهی، که چیزی جز انسان آگاه نیست، وجود لنفسه را تشکیل می‌دهد. ویژگی لنفسه، تهی بودن است و این به معنای آزاد بودن آن از هر گونه تعینی است. این ویژگی باعث می‌شود که لنفسه هیچ‌گاه خودکفا و بی‌نیاز نباشد و همواره به چیزی غیر از خود تمایل داشته باشد. اصولاً لنفسه یا انسان، عبارت از همین میل است» (همان).

## ج) هستی لغيره

«این اصطلاح، به وجود دیگران اشاره دارد. در وجودشناسی پدیدارشناسانه، انسان‌هایی دیگر به صورت لغيره بر من آشکار می‌گردند» (مصلح، ۱۳۸۴، ص ۱۷۸-۱۷۹). «وجود برای دیگری (هستی لغيره) نوعی از وجود در خود (هستی فی نفسه) است. با این تفاوت که وجود او خنثا نیست، بلکه او نیز به من می‌نگرد و آزادی مرا محدود می‌کند» (شهرآیینی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۰).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، «وجود» یا هستی در نگاه سارتر با معنای رایجی که در متافیزیک به کار می‌رود، تفاوت فراوانی دارد؛ بلکه این سه اصطلاح از وجود، در واقع سه گونه تجربه ما از «وجود» است، نه خود وجود.

بنابراین، «سارتر هستندگان را به سه دسته تقسیم کرد: انسان‌ها؛ آنچه انسان‌ها ساخته‌اند؛ و ایزه‌های طبیعی»؛ که از این تقسیم سه گانه نتیجه می‌گیرد: «در انسان‌ها وجود مقدم بر ماهیت است، در آنچه انسان‌ها ساخته‌اند، ماهیت مقدم بر هستی است، و در ایزه‌های طبیعی، هستی و ماهیت با یکدیگر همراه می‌شوند» (احمدی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۸).

سارتر لوازمی را برای اصل «تقدم وجود بر ماهیت» بیان می‌کند: اختیار، مسئولیت، ناامیدی و... که در این نوشتار درباره این اصل و لوازم آن از دیدگاه وی پرداخته شده است.

## ۲-۲-۱. ماهیت انسان

از نظر سارتر، ماهیت یعنی «مجموعه اسلوب‌ها و دستورالعمل‌ها و کیفیاتی که ایجاد شیء و تعریف آن را میسر می‌سازد» (سارتر،

اصطلاح «وجود و ماهیت» از اصطلاحاتی است که در میان مکاتب فلسفی و بخصوص در دو مکتب «اگزیستانسیالیسم و اسلام» با معانی کاملاً متفاوت از یکدیگر استعمال شده‌اند. در این نوشتار تلاش بر این است تا برداشت ژان پل سارتر را از این دو اصطلاح و دیگر مصطلحات و مبانی فلسفی او را کنکاش و بررسی کنیم.

## ۱-۲-۱. وجود انسان

سارتر که همانند دیگر اگزیستانسیالیست‌ها بیشتر دغدغه انسان و مسائل او را دارد، اصولاً «وجود» را جز در رابطه با انسان در چیز دیگری به کار نمی‌برد و منحصر در انسان می‌داند:

فیلسوفان اگزیستانسیالیست، هستی انسان را به‌عنوان گونه‌ای متمایز از هستی دیگر هستندگان (حیوانات، ایزه‌های طبیعی و ایزه‌های ساخته‌شده) مورد دقت قرار می‌دهند، و با دقت به این تمایز، هستی انسان را «وجود» (Existence) می‌خوانند. آنها می‌کوشند تا نشان بدهند چه تفاوتی میان وجود یا بودن انسان در این دنیا با سایر شکل‌های هستی یافتنی است. در نتیجه، ناچار می‌شوند که شیوه و شکل بودن انسان در دنیا را بررسی کنند، و این نکته را موضوع اصلی کار خود قرار دهند» (احمدی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۹).

سارتر سه ناحیه برای وجود قائل است: «فی نفسه، لنفسه، لغيره». سارتر این اصطلاح را به معنای معمولی و رایج در متافیزیک به کار نمی‌برد، بلکه این سه، انحای تجربه‌های وجود است. ما سه گونه تجربه از وجود داریم. به تعبیر دیگر، وجود در سه چهره بر ما آشکار می‌شود (خسروپناه، تاریخ فلسفه غرب، [kosropanah.ir](http://kosropanah.ir)).

## الف) هستی فی نفسه

این هستی، همان هستی پدیداری است. هستی پدیداری در نگاه وی مانند تصویر کانتی نیست که نومی در ورای خویش داشته باشد؛ بلکه هستی پدیداری خود را آشکار می‌کند؛ هم ذات و هم وجود خود را. هستی فی نفسه در اندیشه سارتر، تار و شفاف، پر، تنومند و دارای هویتی یگانه است. از این‌رو، کمتر می‌توان درباره آن سخن گفت. از آنجاکه هستی، بنیاد وجود (قیام ظهوری) است، نمی‌توان آن را انکار کرد» (آیت‌اللهی، ۱۳۸۶، ص ۴۱۴).

اثبات ماهیت پیشینی انسان، فرض وجود خداوند به‌عنوان آفریننده انسان است، که ماهیت انسان را پیش از به وجود آوردنش تعیین کرده باشد. سارتر این یگانه امکان را نمی‌پذیرد، و در نتیجه دیگر دلیلی فلسفی برای دو پیش‌فرض اصلی، یعنی هم‌زمانی وجود و ماهیت، یا تقدم ماهیت بر وجود انسان نمی‌شناسد (احمدی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۹).

سارتر در تبیین خود از تقدم وجود بر ماهیت، مثال کاردی را می‌زند که قاعدتاً این کارد دارای صانعی است که قبل از ساختنش، ماهیت آن را در ذهن دارد؛ سپس طبق آن، این ابزار را می‌سازد. بنابراین، ماهیت این کارد بر وجودش تقدم دارد. در ادامه با ذکر دو دیدگاه فلسفی در قرن‌های ۱۷ و ۱۸ بحث را به ماهیت انسان می‌کشاند:

[در قرن هفدهم در اثر اعتقاد به خدای آفریننده] مفهوم بشر در اندیشه خالق، شبیه مفهوم کارد در ذهن صنعتگر است، و خداوند بشر را بر طبق اسلوب و مفهومی که از او در اندیشه دارد، خلق می‌کند؛ درست همچنان که صنعتگر، کارد را بر طبق شکل و اسلوب معینی می‌سازد. بنابراین، از نظر این فیلسوفان، فرد بشری مفهومی را که در اندیشه خداوند وجود دارد، تحقق می‌بخشد (سارتر، ۱۳۶۱، ص ۲۱-۲۲).

از دیدگاه سارتر، در قرن هیجدهم، «در فلسفه الحادی، اندیشه خالق از فلسفه رخت بریست؛ اما این اندیشه که ماهیت مقدم بر وجود است، همچنان باقی ماند» (همان، ص ۲۲)؛ اما اگرستانسیالیسم الحادی که سارتر خود را نماینده آن می‌داند، هر دو دیدگاه را رد می‌کند و در انسان قضیه برعکس اشیاست و انسان ابتدا موجود می‌شود؛ سپس متوجه وجود خود می‌شود؛ سپس خودش را می‌شناسد؛ بنابراین صاحب ماهیت می‌شود. لذا انسان وجودش بر ماهیتش مقدم است: «بشر، نه فقط آن مفهومی است که از خود در ذهن دارد؛ بلکه همان است که از خود می‌خواهد. آن مفهومی است که پس از ظهور در عالم وجود، از خویشش عرضه می‌دارد. همان است که پس از جهش به سوی وجود، از خود می‌طلبد. بشر هیچ نیست، مگر آنچه از خود می‌سازد. این، اصل اول اگرستانسیالیسم است» (همان ص ۲۴).

#### ۵-۲-۱. ناامیدی و عمل

سارتر اهمیت فوق‌العاده‌ای برای «عمل» انسان قائل است؛ تا جایی که هرگونه ناامیدی را به غیر از عمل خود انسان بیهوده می‌داند و

۱۳۶۱، ص ۲۱). بر همین اساس، از نظر سارتر انسان در ابتدا هیچ‌گونه ماهیتی ندارد و در طول زندگی، از طریق اعمال او، هویتش ساخته می‌شود:

سارتر مانند سایر اگزیستانسیالیسم‌ها معتقد است انسان در ابتدا هیچ‌گونه ماهیتی ندارد و در طول زندگی و از طریق تصمیم‌ها و انتخاب‌های خود، ماهیتی خاص برای خود انتخاب می‌کند. وی از این اصل که «بشر هیچ نیست، مگر آنچه از خود می‌سازد»، به‌عنوان اصل اولیه اگزیستانسیالیسم یاد می‌کند و آن را همان اصل «درون‌گرایی» یا سوژگیویسم می‌داند. بر اساس اندیشه اگزیستانسیالیسم، آن چیزی که هویت انسان را تعیین می‌کند، اعمال او در طول زندگی می‌باشد و به تعبیری «انسان آن چیزی است که عمل می‌کند» (گرامی، ۱۳۸۸، ص ۸۲-۸۴).

شهید مطهری در باب تلقی اگزیستانسیالیست‌ها از خود و من می‌گوید: «خود حقیقی انسان این است که هیچ خود نداشته باشد. هر خودی که شما برای انسان فرض کنید، برای او ماهیت و سرشت فرض کرده‌اید. اصلاً انسان یعنی آن موجود بی‌سرشت و بی‌ماهیت» (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۱۴۹).

#### ۳-۲-۱. نفی سرشت مشترک انسانی

سارتر در لابه‌لای کتاب‌های مختلف خود دلایلی را بر نفی طبیعت و سرشت انسانی آورده است. یکی از مهم‌ترین این دلایل این است که ماهیت داشتن انسان نافی آزادی کامل بشر است. سارتر می‌گوید هیچ ویژگی مشترکی میان انسان‌ها نیست یا هیچ ویژگی ذاتی نسبت به ماهیت انسان وجود ندارد که بتواند آزادی انتخاب آنها را محدود کند (وارنوک، ۱۳۸۰، ص ۱۸۵).

برخی محققان این دلایل و از جمله، منافات آزادی انسان با وجود ماهیت مشترک انسانی را رد کرده و پاسخ داده‌اند: اولاً آزادی مطلق امر مطلوبی نیست؛ و ثانیاً آزادی مطلق محقق‌شدنی نیست؛ و ثالثاً بین فطرت و اختیار، تنافی وجود ندارد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۶۷، ص ۸۶-۹۰).

#### ۴-۲-۱. تقدم وجود بر ماهیت

یکی از شایع‌ترین اندیشه‌های اگزیستانسیالیست‌ها «تقدم وجود بر ماهیت» است. سارتر با نفی ماهیت انسانی پیشینی و انکار خدا، معتقد به تقدم وجود بر ماهیت می‌شود:

هیچ ماهیت انسانی پیشینی یافتنی نیست. یگانه راه برای

سفارش به «ناامیدی» از هر چیزی، جز عمل انسانی می‌کند:

در فلسفه اگزیستانسیالیسم، ما فقط به آنچه وابسته به اراده ماست یا به مجموعه احتمال‌هایی که عمل ما را ممکن می‌سازد، متکی هستیم. [...] من در دایره امکان‌ها قرار دارم؛ اما تا جایی می‌توانم به امکان‌ها امیدوار باشم که به‌طور دقیق این امکان‌ها در حیطه عمل من قرار گیرند؛ ولی از لحظه‌ای که مسلم شود امکان‌هایی که در برابر من قرار دارند، به‌تمامی در حیطه عمل من نیستند، باید از آنها قطع امید کنم؛ زیرا هیچ خدایی و هیچ قدرتی نمی‌تواند جهان و امکان‌های جهان را بر اراده من منطبق کند. [...] عمل کنیم بی‌آنکه به امید متکی باشیم (همان، ص ۴۴).

سارتر طبق عقیده‌ای که دارد و منکر طبیعت بشری است، می‌گوید: نمی‌توانم به کسانی که نمی‌شناسم، به اتکای نیک‌نهادی بشر یا رعایت منافع جامعه از طرف فرد، متکی باشم؛ زیرا می‌دانم که بشر آزاد است و هیچ‌گونه طبیعت بشری، که بتوان بر آن تکیه کرد، وجود ندارد. [...] در حقیقت، امور جهان چنان خواهد شد که بشر تصمیم می‌گیرد آنچنان باشد. [...] (اگزیستانسیالیسم) معتقد است که واقعیتهای وجود ندارد، جز در عمل، حتی از این مرحله هم پیش‌تر می‌رود؛ زیرا اضافه بر آن معتقد است که بشر جز «طرح» خود، هیچ نیست. [...] آدمی در زندگی خود به‌نحوی ملتزم و درگیر می‌شود و بدین‌گونه تصویری از خود به دست می‌دهد. خارج از این تصویر، هیچ نیست (همان، ص ۴۴-۴۸). [...] اگزیستانسیالیسم کوششی برای انصراف بشر از عمل نیست؛ زیرا به آدمیان اعلام می‌کند که امیدی جز به عمل نباید داشت و آنچه به بشر امکان زندگی می‌دهد، فقط عمل است (همان، ص ۵۲).

### ۱-۲-۶. وضعیت بشری

سارتر با انکار سرشت و طبیعت مشترک انسانی، قائل به یک امر مشترک کلی در همه انسان‌ها می‌شود که آن را «وضعیت بشری» می‌نامد: اگر در هر فرد آدمی، ماهیتی کلی و عمومی که عبارت از طبیعت بشری است، نمی‌توان یافت، کلیت و عمومیتی در «وضع بشری» وجود دارد. [...] منظور از کلمه «وضع» یا وضوح، مجموعه حدود از پیش‌بوده‌ای است که موقعیت اساسی بشر را در جهان ترسیم می‌کند. موقعیت‌های تاریخی و

زمانی افراد، متفاوت است. آدمی، هم ممکن است در جامعه‌ای بت پرست، برده به دنیا بیاید و هم ممکن است در دوران ملوک‌الطوایفی، ارباب یا به جهان گذارد، یا در عصر ماشین کارگزار شده شود. آنچه در مورد آدمیان تفاوت نمی‌پذیرد، ضرورت در جهان بودن، در جهان کار کردن، در جهان در میان دیگران زیستن، و در آن فانی شدن است (همان، ص ۵۶).

به این ترتیب، سارتر معتقد به یک وجه مشترکی برای آدمیان می‌شود: برای بشر حدودی معین است (در جهان بودن، کار کردن، در میان دیگران زیستن و فانی شدن)؛ و طرح‌های آدمیان نیز محدود است به گذشتن از این حدود یا عقب راندن آنها یا انکار آنها یا سازش با آنها. در نتیجه، طرح‌های آدمیان داخل در این محدوده‌های مشترک قرار می‌گیرد و بدین سبب هر طرحی برای دیگران قابل فهم است. برای درک بهتر این موضوع می‌توان شطرنج را مثال زد که هم خانه‌های آن محدود است و هم مهره‌های آن؛ و به همین جهت، هر بازی برای هر شطرنج‌بازی قابل فهم است (در ضمن، شماره بازی‌ها محدود نیست و امکان ابداع و نوآوری بی‌شمار است) (همان، پاورقی ص ۵۷).

### ۱-۳-۳. مقایسه

#### ۱-۳-۱. وجود و ماهیت

آنچه که مراد آیت‌الله مصباح از «وجود» می‌باشد، با آنچه که سارتر اراده کرده، کاملاً متفاوت است. آیت‌الله مصباح عین و واقعیت خارجی را که شامل همه موجودات، اعم از طبیعت و ماورای طبیعت می‌شود، وجود می‌شمرد؛ اما از دیدگاه سارتر، وجود به معنای بودن انسان، فقط به‌عنوان صفت انسان کاربرد دارد؛ و سه‌گونه هستی که سارتر از آن سخن می‌گوید، تفسیری ماده‌گرایانه از آن ارائه می‌دهد.

روش سارتر پدیدارشناسی است؛ اما روش آیت‌الله مصباح متافیزیکی، عقلی و نقلی است. آیت‌الله مصباح بر اساس معنای اعم ماهیت، حقیقت و ماهیت انسان را روح می‌داند؛ اما سارتر به‌طور کلی منکر هرگونه ماهیت مشترک انسانی است و انسان را سازنده ماهیتش می‌داند. اگرچه هر دو فیلسوف قائل به تقدم وجود بر ماهیت هستند، لکن مرادشان از این اصل فلسفی کاملاً متفاوت است. یکدیگر است. یکی از اشکالاتی که بر نظریه سارتر وارد شده، این

### الف) کرامت ذاتی یا خدادادی

ایشان کرامت ذاتی را این‌گونه تعریف می‌کنند:

عبارت از امتیازاتی است که انسان نسبت به سایر موجودات دیگر دارد. مهم‌ترین چیزی که موجب امتیاز انسان است، همان بهره‌مندی او از «عقل» می‌باشد. تا آنجا که ما می‌دانیم، موجودی از نظر مواهب ذاتی و خدادادی به پای «انسان» نمی‌رسد. این آیه به «کرامت ذاتی» اشاره دارد: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء: ۷۰)؛ و به‌راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم، و آنان را در خشکی و دریا (بر مرکب‌ها) برنشانیدیم. و از چیزهایی پاکیزه به ایشان روزی دادیم، و آنها را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری آشکار دادیم (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۶۱).

### ب) کرامت اکتسابی

آیت‌الله مصباح در تبیین کرامت اکتسابی انسان معتقدند: «انسان با اعمال اختیاری خویش می‌تواند این نوع کرامت را برای خویش ایجاد کند. این آیه شریفه در مقام بیان کرامت اکتسابی است: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» (حجرات: ۱۳)؛ در حقیقت، ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست.

### ۲-۲ دیدگاه ژان پل سارتر

#### ۲-۲-۱ میل انسان به خدا شدن

سارتر در تقسیمی که برای انواع هستی ذکر کرد، انسان را «وجود لافسه» نامید. لافسه موجودی است تهی؛ یعنی از هرگونه تعینی آزاد است. بنابراین، هیچ‌گاه بی‌نیاز نیست و همواره تمایل به غیرخود دارد. اساساً لافسه عبارت است از همین میل:

اساساً انسان عبارت است از میل به بودن و وجود این میل را نباید با استقرار تجربی اثبات کرد. این میل نتیجه یک توصیف پیشینی از وجود لافسه است؛ زیرا میل یک فقدان است و لافسه وجودی است که برای خودش فقدان وجود فی‌نفسه است. وجودی که لافسه فاقد است، فی‌نفسه است. لافسه با نیت کردن فی‌نفسه پدیدار می‌گردد و با طرح افکنی

است که وی بین ماهیت عمومی که از روز تولد با وجود انسان همراه است، با ماهیت خصوصی که آن را از طریق کار و تلاش می‌سازد، خلط کرده است.

سارتر برای نفی طبیعت مشترک انسانی دلایلی مثل تنافی آن با آزادی انسان ذکر کرده که دارای خدشه و ایراد می‌باشد. سارتر با انکار فطرت انسانی، جایگزینی برای آن معرفی می‌کند که از نظر او یک امر کلی و مختص انسان است و آن را «وضعیت بشری» نامید، که البته انحصارش در انسان بدون دلیل است. برخلاف سارتر، آیت‌الله مصباح فطرت و سرشت انسانی را پذیرفته‌اند و واژگان فطرت و فطری را هم در میل‌ها و هم در آگاهی‌ها دارای کاربرد و استعمال می‌دانند.

### ۲. شرافت انسان

#### ۲-۱ دیدگاه آیت‌الله مصباح

آیت‌الله مصباح سه دیدگاه در این زمینه را بیان می‌کنند:

۱. هر انسانی بر هر موجودی کرامت و شرافت دارد؛
  ۲. انسان کامل بر هر موجودی شرافت و کرامت دارد؛
  ۳. انسان از هر موجودی پست‌تر است (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۹۷).
- آیت‌الله مصباح با بررسی آیات قرآن، محور آیتانی را که بر شرافت انسان دلالت می‌کند، دو واژه کلیدی «خلافت» و «کرامت» می‌دانند.

#### ۲-۱-۱-۲. خلافت

ایشان با ذکر آیه ۳۰ سوره بقره: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...» که در آن، خداوند شخص حضرت آدم علیه السلام را خلیفه و جانشین خود معرفی می‌کند، معتقدند: «از ضمیمه کردن آیات و روایت و قرآینی که در خود آیه مبارکه هست، استنباط می‌شود که غیر از حضرت آدم علیه السلام کسان دیگری هم از نسل او می‌توانند به این مقام برسند، [...] یعنی استعداد خلافت‌اللهمی در نهاد تمامی انسان‌ها گذارده شده است؛ اما در همه افراد به مرحله فعلیت نمی‌رسد» (مصباح، ۱۳۹۴، الف، ص ۵۴-۵۵).

#### ۲-۱-۲. کرامت

واژه دومی که از نظر آیت‌الله مصباح در قرآن کریم دلالت بر شرافت انسان دارد، «کرامت» است که آن را به دو قسم تقسیم می‌کند:

این آرمان را دنبال می‌کند: «همه انسان‌ها دارای میل به خدا بودن هستند؛ اما راهی که آنان برای تحقق بخشیدن به این آرمان در پیش می‌گیرند، یکسان نیست» (همان، ص ۱۸).

### راه‌های خدا شدن از دیدگاه سارتر

سارتر که مفهوم متعالی خدا را به یک میل انسانی فرو می‌کاهد، راه‌هایی را که بشر برای رسیدن به آن می‌پیماید، بیان می‌کند: ۱. خدا شدن از راه تصاحب (همان، ص ۱۹-۱۸)؛ ۲. خدا شدن از راه معشوق شدن (همان، ص ۲۰)؛ ۳. خدا شدن از راه جذب دیگری (همان، ص ۲۱).

### ج) محال بودن خدا شدن و ناکامی انسان

سارتر معتقد است در راه رسیدن انسان به آرمانش مشکلی لاینحل وجود دارد و آن متناقض بودن مفهوم خدا و محال بودن وجود اوست: «وجود لافسه نمی‌تواند وجود فی‌نفسه را به دست آورد، بدون آنکه خود را به عنوان لافسه از دست بدهد (همان ص ۲۳)؛ اما مفهوم خدا متناقض است و ما خود را بیهوده از دست می‌دهیم. انسان شور و شوقی بیهوده است» (همان، ص ۲۵).

### ۲-۳. مقایسه

تعریف سارتر از خدا کاملاً متفاوت با تعریف آیت‌الله مصباح و تعریف رایج دینی است. از نظر سارتر انسان در تمام عمر به دنبال خدا شدن است؛ ولی این کار محال است؛ زیرا اصولاً مفهوم خدا خودمتناقض است؛ بنابراین انسان دچار ناامیدی می‌شود. اما از دیدگاه آیت‌الله مصباح انسان یک کرامت خدادادی دارد که به همه انسان‌ها داده شده است؛ اما برای دریافت کرامت اکتسابی باید تقوای الهی رعایت کند تا به مقام خلیفه‌اللهی نایل گردد. بنابراین انسان هیچ‌گاه به دنبال خدا شدن نیست؛ بلکه به دنبال خداگونه شدن است.

### ۳. آزادی و اختیار

#### ۱-۳ دیدگاه آیت‌الله مصباح

#### ۱-۱-۳ مفهوم اختیار

از دیدگاه آیت‌الله مصباح، واژه اختیار، در عرف و نیز در مباحث نظری، به چند صورت و در چند مورد به کار می‌رود: «۱. در مقابل

به سوی فی‌نفسه تعریف می‌شود. بین فی‌نفسه نیست‌شده و فی‌نفسه طرح‌ریزی‌شده، لافسه عدم است. بدین ترتیب، غایت و هدف نیست کردن، که من باشم، فی‌نفسه است. بدین سان واقعیت بشری میل به وجود فی‌نفسه است؛ اما فی‌نفسه‌ای که واقعیت بشری بدان میل دارد، نمی‌تواند فی‌نفسه‌ای باشد که کاملاً غیرضروری و بی‌معناست؛ فی‌نفسه‌ای که از هر لحاظ قابل مقایسه است با آنچه واقعیت بشری با آن مواجه می‌شود و آن را نیست می‌کند. بنابراین وجودی که متعلق میل لافسه را شکل می‌دهد، فی‌نفسه‌ای است که برای خودش معنای خودش است (علوی تبار، ۱۳۸۶، ص ۱۶۱۵).

### الف) تعریف سارتر از خدا

سارتر از خدا به «فی‌نفسه - لافسه» تعبیر می‌کند:

فی‌نفسه نیست‌شده مرحله اول، و لافسه نیست‌کننده مرحله دوم از سیر آگاهی است. مرحله سوم، فی‌نفسه طرح‌افکنی شده است. هنگامی که لافسه با فی‌نفسه اتحاد می‌یابد، تبدیل به فی‌نفسه - لافسه می‌شود. «فی‌نفسه - لافسه» تعریف سارتر از خداست؛ زیرا خدا موجودی است که هم استحکام وجود فی‌نفسه را دارد و هم از آزادی وجود لافسه برخوردار است. بدین ترتیب، اگر لافسه یا انسان با وجود فی‌نفسه اتحاد یابد، به فی‌نفسه لافسه یا خدا تبدیل می‌گردد (همان، ص ۱۶).

اما علت اینکه «لافسه» می‌خواهد، در عین لافسه بودن «فی‌نفسه» هم باشد، چیست؟ به عبارت دیگر، چرا انسان می‌خواهد خدا شود؟ از نظر سارتر، دلیل این مطلب آن است که «لافسه، مبنای وجود خود نیست؛ بلکه مبنای عدم خود است. لافسه اصولاً عدم و فقدان و به تعبیر سارتر، یک سوراخ است. وجود لافسه که به دلیل بی‌منا بودن غیرضروری و فاقد هرگونه توجیهی است، می‌خواهد خود را از این بی‌مبنایی و عدم ضرورت رها کند و مبنایی برای وجود بیابد. او می‌خواهد از طریق اتحاد با فی‌نفسه، به این هدف برسد» (همان).

### ب) راه‌های گوناگون خدا شدن

سارتر معتقد است که میل به خدا شدن در تمام افراد بشر وجود دارد؛ اما راه‌های رسیدن به این هدف، مختلف است و هر کسی از راهی



زیرا اگر انسان مجبور باشد، امر و نهی کردن به او بی‌معنا خواهد بود» (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۲۲۵)؛ لکن: «انسان اختیار دارد، اما محدود. در میان محل تلاقی قوانین مختلف حاکم بر جهان و طبیعت، انسان‌ها زمینه‌هایی برای انتخاب دارند» (همان، ص ۲۲۴). سارتر که از انسان به «هستی لافسه» نام برد، ویژگی این هستی را «تهی بودن» اعلام می‌کند و تفسیری که از تهی بودن دارد این است که او «آزاد» است. وی معتقد است که انسان را محکوم به آزادی می‌داند: «اگر پذیریم که واجب‌الوجود نیست، دیگر در برابر خود ارزش‌ها یا دستورهایی که رفتارها را مشروع کند نخواهیم یافت [...] ما تنهایم بدون دستاویزی که عنبرخواه ما باشد بشر محکوم به آزادی است [...] بشر محکوم است؛ زیرا خود را نیافریده، و در عین حال آزاد است؛ زیرا همین که پا به جهان گذاشت، مسئول همه کارهایی است که انجام می‌دهد» (سارتر، ۱۳۶۱، ص ۳۶).

### ۲-۳ دیدگاه ژان پل سارتر

#### ۱-۲-۳ تعریف اختیار

از نظر وی آزادی یک امر شخصی است و ماهیت خاصی ندارد: «در نظر سارتر، آزادی، ذات و ماهیت خاصی ندارد؛ زیرا آزادی یک امر شخصی است و هر کس معنای خاص آزادی را دارد. من نمی‌توانم ماهیتی به آزادی تصور کنم؛ اما آزادی اساس هر ماهیتی است. ما ماهیت هر چیزی را به‌وسیله امکان عملی که داریم، یعنی آزادی، تأسیس می‌کنیم» (نوالی، ۱۳۷۴، ص ۲۳۰). سارتر از قول *داستایوسکی* می‌نویسد: «اگر واجب‌الوجود نباشد هر کاری مجاز است» سپس اضافه می‌کند: «این گفتار سنگ اول بنای اگزیستانسیالیسم است» (سارتر، ۱۳۶۱، ص ۳۵). سارتر معتقد است تمامی اعمال ما خوب است و اساساً ما توان انتخاب بدی را نداریم: «ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم بدی را انتخاب کنیم. آنچه اختیار می‌کنیم، همیشه خوبی است» (همان، ص ۲۷).

### ۲-۲-۳ دایره اختیار انسان

از دیدگاه سارتر، دایره اختیار انسان وسیع و بی‌نهایت است. تنها حالتی که انسان در آن اختیار ندارد، این است که نمی‌تواند آزاد نباشد: یگانه حالتی که ما آزاد نیستیم این است که آزاد باشیم که آزاد نباشیم. ما مدام با آزادی خود سروکار داریم. آزادی به‌طور دائم در هستی من مورد سؤال است جایی که من درباره هستی خود بیندیشم و پیرسم؛ با آزادی‌ام روبه‌رو می‌شوم. واقعیت انسانی وجود ندارد، مگر (و به شکل) آزادی. به

اضطراب؛ ۲. در مقابل اکراه؛ ۳. اختیار به معنای قصد و گزینش؛ ۴. اختیار در مقابل جبر» (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۱۰۵-۱۰۳). از معانی چهارگانه‌ای که ذکر شد، آنچه در اینجا مطرح و مورد نظر بوده، معنای سوم است.

### ۲-۱-۳ شرایط اختیار و انتخاب

آیت‌الله مصباح برای انتخاب‌گری آزاد انسان، چهار شرط می‌شمارد: ۱. شناخت؛ ۲. قدرت انتخاب و تصمیم؛ ۳. گرایش‌های متضاد؛ ۴. وجود زمینه‌های تحقق خارجی.

### ۳-۱-۳ رابطه میان ایمان و عمل اختیاری

آیت‌الله مصباح معتقد است:

ایمان مقتضی عمل است، نه عین عمل خارجی؛ بلکه ریشه و جهت‌دهنده به آن است و صلاح و شایستگی و حسن فاعلی فعل، بستگی به ایمان دارد. اگر عملی از ایمان به خدا سرچشمه نگردد، در سعادت حقیقی انسان تأثیر نخواهد داشت؛ گرچه کرداری نیکو باشد و منافع بسیاری در دنیا برای خودش یا دیگران بر آن مرتب شود: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ يَبِیْئَةٍ يَخْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ سَيِّئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ» (نور: ۳۹)؛ کسانی که کفر ورزیدند، اعمالشان مانند سرابی در بیابانی است که تشنه، آن را آب می‌پندارد؛ تا نزد آن آمد و آن را چیزی نیافت؛ و خدا را نزد آن یافت، پس حسابش را پرداخت (ر. ک: مصباح، ۱۳۹۴، ص ۹۳-۹۷).

ایشان طبق تقسیم معروف در روان‌شناسی، میل‌های باطنی را به چهار دسته تقسیم می‌کنند: «الف) غریز؛ ب) عواطف؛ ج) انفعالات؛ د) احساسات» (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۱۴۵). از نظر ایشان: «گزینش در جایی مطرح می‌شود که چند خواست متعارض در مقام ارضا وجود داشته باشد و انسان ناچار باشد یکی را ارضا و دیگری را فدای آن کند» (همان، ص ۱۴۶).

### ۴-۱-۳ دایره اختیار انسان

از نظر آیت‌الله مصباح: «اساساً افتخار و امتیاز بشر به این است که راه خود را آزادانه انتخاب می‌کند و اگر این اختیار نباشد با موجودات دیگر تفاوت نمی‌کند» و «تمام ادیان، قوانین حقوقی و مکاتب اخلاقی یک پیش‌فرض دارند و آن این است که انسان آزاد است؛

گمان سارتر، آزادی یعنی امکان برگزیدن. او گفته: ما گزینش هستیم. وجود داشتن برگزیدن است. امکان گزینش در هر حالت و وضعیتی پیش می‌آید. هیچ وضعیت دشوار بیرونی نیست که آزادی گزینش انسان را به‌طور کامل ناممکن کند (احمدی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۵-۲۳۳).

بنابراین از منظر سارتر، انسان فقط در مواردی که به «وضعیت بشری» برمی‌گردد، دچار جبر می‌باشد: «از نظر سارتر، دیدگاه فلسفی جبرگرایی، در زندگی راستین ظهور نمی‌کند، مگر در چند محکومیت بنیادین که همه به «وضعیت بشری» بازمی‌گردند، و تازه این محکومیت‌ها در خود، امکان گزینش‌های فراوان را می‌گشایند» (همان، ص ۲۲۷).

برای خریدن آن، چه مقدار پول یا کالا باید پرداخت کرد. از نظر آیت‌الله مصباح، «ارزش یک کیفیت است و حاکی از حالت روحی و رغبت درونی فرد است و خود یک واقعیت و اصل است؛ ولو اینکه مبادله و کالایی هم در بین نباشد؛ و حقیقت ارزش همان مطلوبیت یک شیء برای انسان است» (مصباح، ۱۳۹۴ الف، ص ۱۴۱).

آیت‌الله مصباح ارزش را به دو نوع ذاتی و غیر تقسیم می‌نماید. (همان) و در تقسیم دیگر، «ارزش» را از جهت نسبت آن به اشخاص یا نسبت دادن آن به اشیا بیان می‌کنند (همان، ص ۱۴۲).

#### ۲-۱-۴. ارزش اخلاقی

در بحث حاضر ما از آنجاکه سخن در مورد ارزش اخلاقی است، ارزش کالا یا افراد مورد نظر نیست، بلکه مقصود ارزش‌های عملی، فعلی یا رفتاری است. آن هم ارزش‌های فعلی و رفتاری که با اختیار انسان صادر شود یا مبدأ آنها فعل اختیاری می‌باشد و یا نتیجه امری ناشی از اختیار انسان باشد.

آیت‌الله مصباح یزدی معتقد است که از نظر اسلام ارزش‌های خاصی معتبر است که محور این ارزش‌ها افعال اختیاری انسان است و این ارزش‌ها از درون با یکدیگر چنان ارتباطی دارند که مجموعه‌ای هماهنگ یا یک نظام را تشکیل می‌دهند. از دیدگاه ایشان، نظام ارزشی اسلام برخلاف بسیاری از مکاتب فلسفه اخلاق، که هیچ ارتباطی بین اجزای عناصر آن وجود ندارد، دارای عناصر مرتبط و مستحکم و جهت‌دار می‌باشد. همچنین در این مکاتب ملاک تعیین ارزش نیز وابسته به نیازها و قراردادهای اجتماعی است و از هیچ پایه عقلانی و منطقی برخوردار نیست و ارزش همان است که مردم آن را ارزش می‌دانند، نه غیر از این. لذا کاربرد واژه نظام و سیستم در مورد چنین مجموعه پراکنده‌ای، نابجاست (ر.ک: همان، ص ۱۴۳).

آیت‌الله مصباح چهار عنصر برای حصول ارزش اخلاقی برمی‌شمارد. تنها با این چهار شرط است که کار انسان ارزش اخلاقی خواهد داشت: ۱. مطلوبیت؛ ۲. اختیار؛ ۳. مطلوبیت انسانی؛ ۴. انتخاب آگاهانه و خردمندانه؛ (مصباح، ۱۳۹۴ ج، ص ۱۳۹-۱۴۴).

#### ۳-۲-۳. عینیت انتخاب و آگاهی

سارتر، میان آگاهی و انتخاب رابطه عمیقی قائل است و اصولاً انتخاب و آگاهی را عین یکدیگر می‌داند: «برای انتخاب کردن، باید آگاه بود و برای آگاه بودن، باید انتخاب کرد. انتخاب و آگاهی یک چیز است. هیچ‌گونه آگاهی ذاتی و رای انتخاب من وجود ندارد؛ بلکه آگاهی من، انتخاب من است. همه انتخاب‌های من معنایی است که من به جهان می‌دهم (امیری، ۱۳۸۶، ص ۲۹۴-۳۱۹).

#### ۳-۳. مقایسه

اینکه سارتر به آزادی و اختیار انسان بها می‌دهد، امر پسندیده‌ای است؛ لکن قرار ندادن هیچ‌گونه حد و مرز عقلی و شرعی، گفتار صحیحی نیست و دچار اشکالات فراوانی است. سارتر معتقد است که ما هیچ‌گاه بدی را نمی‌توانیم انتخاب کنیم؛ اما هیچ توجیه قانع‌کننده‌ای برای نظر خود ذکر نمی‌کند. وی همچنین هیچ‌گونه ضابطه و معیاری برای انتخاب انسان ارائه نمی‌دهد. وی آگاهی و انتخاب را عین یکدیگر می‌داند؛ اما آیت‌الله مصباح آگاهی را یکی از چهار شرط انتخابگری انسان می‌داند.

#### ۴. ارزش

##### ۱-۴. دیدگاه آیت‌الله مصباح

##### ۱-۱-۴. مفهوم ارزش و اقسام آن

روشن‌ترین معنای ارزش، همان است که در مسائل اقتصادی استعمال می‌شود. در مبادلات و دادوستدهای اقتصادی وقتی که می‌خواهند کالایی را بخرند و کالای دیگر یا پولی را در مقابل آن بدهند، این موضوع مطرح می‌شود که ارزش این کالا چقدر است و

##### ۲-۴. دیدگاه ژان پل سارتر

##### ۱-۲-۴. انسان سازنده ارزش‌ها

سارتر که خود را از شاخه الحادی اگزیستانسیالیست‌ها می‌داند، انسان را سازنده ارزش‌ها معرفی می‌کند و انسان‌ها با انتخاب خود، ارزش را

از نظر سارتر، ملاک فعل ارزشمند اخلاقی، حفظ آزادی است. این ملاک به سبب اینکه از هیچ نوع پشتوانه حقیقی بهره‌مند نیست، نوعی هرج و مرج و آشفتگی در اعمال اخلاقی را در پی خواهد داشت. نفی وجود هر گونه قاعده برای رفتار و کنش آدمی، انکار هر گونه جهت عقلانی برای انتخاب فرد، خداناباوری و سرانجام وانهادن تعیین ارزش‌ها به فرد و اراده انسانی، زمینه مناسبی را برای تفسیرهای آنارشیستی در حوزه اخلاق فراهم می‌آورد (دهقان سیمکانی، ۱۳۹۱، ص ۶۷).

آیت‌الله مصباح معتقد است که از نظر اسلام، ارزش‌های خاصی معتبر است که محور این ارزش‌ها افعال اختیاری انسان است. برخلاف سارتر که ارزش‌ها را مبهم می‌داند و می‌گوید هر انسانی خودش ارزش‌ها را می‌سازد، از دیدگاه ایشان، اسلام دارای یک نظام ارزشی است؛ یعنی برخلاف بسیاری از مکاتب فلسفه اخلاق که هیچ ارتباطی بین اجزای عناصر آن وجود ندارد، دارای عناصر مرتبط و مستحکم و جهت‌دار می‌باشد. وی چهار عنصر برای حصول ارزش اخلاقی برمی‌شمارد: الف) مطلوبیت؛ ب) اختیار؛ ج) انسانی؛ د) آگاهانه. اما توجه سارتر فقط به یکی از این عناصر، یعنی اختیار و آزادی است و سه عنصر دیگر در نظریه او مغفول مانده‌اند.

## ۵. نقد و بررسی نظرات سارتر

### ۱-۱. مبانی فکری سارتر

سارتر مبنای فکری خود را «درون‌گرایی فردی» یا (سوژکتیویسم)، البته با معنایی که خود او مشخص می‌کند، می‌داند (سارتر، ۱۳۶۱، ص ۵۳). همچنین اصل اول اگزیستانسیالیسم را همین معنای خاص از درون‌گرایی معرفی می‌کند که مراد از آن، این است: «بشر هیچ نیست، مگر آنچه از خود می‌سازد» (همان، ص ۲۴).

روش سارتر، شهودی و درونی است. نفس اینکه سارتر توجه به درون و علم حضوری دارد، در نگاه اول امر مطلوبی به نظر می‌رسد؛ همچنین اهمیت دادن به مباحث انضمامی قابل تقدیر است؛ اما اولاً درون‌گرایی سارتر با شهود عرفانی مطرح‌شده در انسان‌شناسی اسلامی متفاوت است. در شهود عرفانی، «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۲) مطرح می‌شود؛ ولی در درون‌گرایی سارتر همه چیز به انسان ختم می‌شود؛ ثانیاً اگرچه مباحث انضمامی از اهمیت بالایی برخوردار است، لکن این مطلب نافعی اهمیت و کاربرد مباحث انتزاعی نمی‌تواند باشد، بلکه خود سارتر

می‌آفریند: «ارزش‌ها و ملاک‌ها ساخته و پرداخته گزینش‌های ما هستند. آزادی من، یگانه بنیاد ارزش‌هاست. هیچ چیز، به دقت هیچ چیز توجیه کار من در گزینش این یا آن گزینه خاص یا ارزش خاص نیست. من به‌عنوان هستنده‌ای که به‌وسیله او ارزش‌ها وجود دارند، نیازی به توجیه شدن ندارم» (احمدی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۶).

### ۲-۲-۴. عدم ارزش معین به علت عدم واجب‌الوجود

سارتر در پاسخ به این ایراد که: «شما با یک دست همان را می‌گیرید که با دست دیگر واپس می‌زنید؛ یعنی در واقع ارزش‌ها جدی نیستند؛ زیرا شما آنها را انتخاب می‌کنید»، می‌گوید:

من نیز از اینکه وضع چنین است، کاملاً ناخشنودم؛ اما هنگامی که واجب‌الوجود را به‌عنوان سرپرست بشر حذف کردیم، مسلماً کسی باید برای آفرینش ارزش‌ها، جای او را بگیرد. باید هر چیز را آنچنان که هست، در نظر گرفت. وانگهی این گفته که بشر آفریننده ارزش‌هاست، دارای مفهومی جز این نیست که زندگی مفهوم «از پیش بوده‌ای» ندارد. بیش از اینکه شما زندگی کنید، زندگی به‌خودی‌خود هیچ نیست؛ اما به عهده شماست که به زندگی معنایی ببخشید. ارزش، چیزی نیست جز معنایی که شما برای آن برمی‌گزینید (سارتر، ۱۳۶۱، ص ۷۴-۷۵).

سارتر معتقد است: اکنون که ارزش‌ها مبهم‌اند و همیشه وسیع‌تر از آن‌اند که با موارد مشخص و محسوسی که سروکار ما با آنهاست، تطبیق کنند، راهی نیست جز اینکه خود را به دست غرایز بسپاریم (سارتر، ۱۳۶۱، ص ۴۰).

### ۳-۴. مقایسه

سارتر معتقد است که ارزش‌ها مبهم‌اند و ما راهی جز این نداریم که «خود را به دست غرایز بسپاریم» (همان). همچنین آزادی به‌عنوان نخ تسبیح مباحث سارتر، در مبحث ارزش هم نقش اساسی و اصلی را ایفا می‌کند. او معتقد است، آزادی یگانه بنیاد ارزش‌هاست. ارزش‌ها و ملاک‌ها ساخته و پرداخته گزینش‌های ما هستند.

این مطلب که انسان، خود آفریننده ارزش‌های اخلاقی می‌باشد، یکی از محورهای فلسفه اگزیستانسیالیسم به‌شمار می‌رود. «سارتر نمی‌داند که اصول نخستین ارزش‌های ثابت و تغییرناپذیر، عقلی است؛ قراردادی نیست تا نیاز باشد که بر فرض عدم خدا، کسی دیگر بیاید آنها را قرارداد کند» (یوسفی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۶).

هم برای ارائه مباحثش مجبور به ارائه مباحث انتزاعی است، و گرنه قابل انتقال به مخاطب نمی‌باشد.

تفسیری که سارتر از هستی دارد و انحای آن را در سه هستی فی‌نفسه، لافسه و لغیره معرفی می‌کند، تفسیری کاملاً مادی است و ماورای ماده هیچ نقشی در آن ندارد و این تفسیر از هستی، مبتنی بر انکار خدا و حتی متناقض بودن مفهوم خدا، از جانب وی می‌باشد.

در صورتی که از دیدگاه اسلامی وجود و هستی دارای مراتب و شدت و ضعف است که بالاترین مرتبه آن، ذات مقدس الهی بوده و تنها وجود مستقل در عالم، اوست.

انسان مطلوب سارتر، همه‌کاره عالم است؛ آزادی او مطلق است و هیچ هدف و برنامه‌ای از پیش تعیین شده‌ای برای زندگی او وجود ندارد (سارتر، ۱۳۶۱، ص ۴۲). تنها و ناامید از هر کس و هر چیز غیر از خودش است (همان، ص ۳۶). هیچ تعریف مشخصی برای انسان وجود ندارد. جز در (به دنیا آمدن، در جهان بودن، کار کردن، در میان دیگران زیستن و فانی شدن) هیچ وجه مشترکی بین انسان‌ها وجود ندارد. این بشر است که خودش را می‌سازد. تصویری که سارتر از انسان ارائه می‌دهد، تقریباً هیچ نقطه مشترکی با انسانی که در مکتب اسلام جایگاه خلیفه‌اللهی به او داده شده، ندارد. سارتر با عینک الحادی خود به انسان و شئون او پرداخته است و دو موضوع اصلی را در تقابل با نظریه خود می‌بیند: یکی وجود خدا و دیگری سرشت مشترک؛ در صورتی که هر دو با دلایل متقن و مستحکم فراوان به اثبات رسیده‌اند. از نظر وی، این دو موضوع هر کدام به نحوی با آزادی انسان در تضاد می‌باشند. نظریات سارتر موجب پیامدهایی شده است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

## ۲-۵. پیامدهای نظریات سارتر

### ۲-۵-۱. پوچ‌گرایی

بدیهی است که با انکار خدا و عدم طرح و برنامه معین برای زندگی و وانهاده شدن، نبود امید به کسی یا چیزی، و همچنین مسئولیت‌های مافوق طاقت و نبود فطرت، جایی برای معنایابی زندگی نمی‌ماند. اگرچه سارتر طرحی به نام «میل به خدا شدن» برای انسان ارائه می‌دهد، اما هیچ‌گاه بدان دست نمی‌یابد و کار به جایی می‌رسد که دیگر همه چیز بیهوده و بی‌معنا می‌شود (علوی‌تبار، ۱۳۸۶، ص ۲۵). طبیعتاً نمی‌توان تأثیر زندگی همراه با ترس و اضطراب سارتر را

بخصوص در حیات کودکی‌اش در شکل‌گیری فلسفه او نادیده گرفت. این مطلب را در لابه‌لای کتاب‌های وی می‌توان دریافت کرد: «من همچون علف هرزی روی کود آیین کاتولیک رشد کردم؛ ریشه‌هایم عصاره آن را جذب می‌کرد و من آن را تبدیل به شیرۀ گیاهی می‌کردم. این سرآغاز بی‌خردی آشکاری بود که در سی سال گرفتارش بودم» (خسروپناه، تاریخ فلسفه غرب، krosropanah.ir). سارتر به‌طور کلی از کودکی خود راضی به نظر نمی‌رسد. همین نگرش در ادامه حیات به‌صورت نظام فلسفی درمی‌آید و در داستان‌های او به‌صورت حکایت دردها و رنج‌ها و واقعیت‌های جهان خارجی و کوشش بیهوده انسان در جهان رخ می‌نمایند؛ اما بی‌شک، الحاد که روح فلسفه سارتر است، علت اصلی این پوچ‌گرایی و تصویر سیاه و تاریک در اندیشه اوست.

### ۲-۵-۲. افراط

با کنکاش در نظرات سارتر، راه افراط در بسیاری از مباحث قابل مشاهده است. بها دادن بیش از حد به امیال انسانی و منحصر دانستن بشر در این امیال، نمونه‌ای از افراط‌گرایی سارتر است. وی طوری گستره اختیار و آزادی را در زندگی بشر وسعت می‌دهد که انگار انسان در این عالم بر هر کار ناممکنی قادر است؛ چیزی که ما در زندگی حقیقی خود برخلاف آن را شاهد هستیم. به نظر می‌رسد این دیدگاه بیشتر به خیال و آرزو می‌نماید تا حقیقت. او امید را که هر انسانی در نهاد خود با علم حضوری درمی‌یابد به‌خاطر بها دادن بیش از حد به مقوله عمل انسانی، نفی می‌کند و همه چیز را در عمل محدود می‌کند (سارتر، ۱۳۶۱، ص ۴۴).

### ۲-۵-۳. نسبیت اخلاقی

از دیگر پیامدهای خطرناک مبانی سارتر، نفی هر گونه اخلاق مطلق می‌باشد (سارتر، ۱۳۶۱، ص ۴۲): «نه می‌توان در خود حالت اصیلی یافت که محرک اعمال ما شود و نه می‌توان در اصول اخلاقی، مفاهیمی یافت که موجب و مجوز اعمال ما به‌شمار رود» (همان، ص ۴۱). بنابراین معیار اخلاقی هر شخص را باید در درون همان فرد پیدا کرد و مهم این است که لطمه‌ای به آزادی او وارد نیاید. پس سازنده قواعد اخلاقی، فرد انسانی است. همان‌طور که مشخص است، این نسبیت در اخلاق، قاعداً معلول خود (یعنی آنارشیسم و هرج و مرج در

سوالی است که در فلسفه پرتناقض سارتر جوابی برای آن نیافتیم. در مقابل، آیت‌الله مصباح به‌عنوان یک اندیشمند و فیلسوف مسلمان، همان‌طور که به‌تفصیل ذکر شد، مبانی فکری و نظری وی برگرفته از اسلام می‌باشد. لذا چنان‌که تبیین آن گذشت، از تمامی پیامدهای منفی نظرات *ژان پل سارتر* مبرا می‌باشد.

### نتیجه‌گیری

در پایان، نتایجی را که در این تحقیق به آن دست یافته‌ایم، متذکر می‌شویم:

۱. آیت‌الله مصباح حقیقت و ماهیت انسان را روح می‌داند، اما سارتر به‌طور کلی منکر هر گونه ماهیت مشترک انسانی است و انسان را سازنده ماهیتش می‌داند.

۲. سارتر فطرت انسانی و هر گونه اشتراک در انسان‌ها را به غیر از «خلقت و در جهان بودن و کار کردن و فانی شدن»، که از نظر او یک امر کلی و مختص انسان است و آن را «وضعیت بشری» می‌نامد، انکار می‌کند. برخلاف سارتر، آیت‌الله مصباح فطرت و سرشت انسانی را پذیرفته‌اند و واژگان فطرت و فطری را، هم در میل‌ها و هم در آگاهی‌ها دارای کاربرد و استعمال می‌دانند.

۳. سارتر انسان را برابر با آزادی می‌داند و هیچ‌گونه ضابطه و معیاری برای انتخاب انسان ارائه نمی‌دهد. وی آگاهی و انتخاب را عین یکدیگر می‌داند؛ اما آیت‌الله مصباح آزادی انسان را دارای محدوده و حد و مرز معرفی می‌کنند. همچنین آگاهی را یکی از چهار شرط انتخابگری انسان می‌داند.

۴. سارتر معتقد است که هر شخصی خود ارزش را می‌سازد و ارزش‌ها مبهم هستند و چاره‌ای جز سپردن خود به دست غرایز نداریم. آیت‌الله مصباح معتقد است اسلام دارای یک نظام ارزشی است که ارزش‌های خاص درون آن، ارتباط منسجمی با یکدیگر دارند و برای حصول ارزش اخلاقی، چهار عنصر ذکر می‌کنند که یکی از آنها اختیار است؛ اما سارتر همانند بسیاری از نظریاتش، ملاک فعل ارزشی را فقط آزادی و اختیار می‌داند.

جامعه) را در پی خواهد داشت؛ زیرا حتی تبه‌کاران و جنایتکاران هم طبق این مبنا برای اعمالشان توجیحات قابل قبولی خواهند داشت و در این نظریه اخلاقی، هم قاتل و ظالم و هم مقتول و مظلوم، هر دو دارای حق هستند و فعلشان بر صواب و صحت حمل می‌شود.

### ۴-۲-۵. تناقضات

تناقض گویی در تمام فلسفه سارتر جریان و سر بیان دارد. اگرچه وی در برخی موارد درصدد روشن‌سازی و توجیه آنها برآمده است، لکن تلاش او بی‌فایده بوده و اشکالات به قوت خود باقی است و وی نتوانسته پاسخ مناسبی برای آنها ارائه کند. از جمله این تعارضات و تناقضات این است که:

سارتر از یک طرف به انسان آزادی مطلق می‌دهد (مک‌کواری، ۱۳۷۷، ص ۲۱۰)، و از طرف دیگر برای انسان، دوری درباره دیگران را جایز می‌داند: «می‌توان درباره دیگران دوری کرد؛ زیرا چنان‌که گفتم، عمل انتخاب، در برابر دیگران انجام می‌گیرد؛ همچنان‌که انتخاب خویش نیز در برابر دیگران صورت می‌پذیرد» (سارتر، ۱۳۶۱، ص ۶۶). وی هرگونه ماهیت مشترک را برای بشر منتفی می‌داند (همان، ص ۲۳)؛ در عین حال، قائل به یک ویژگی مشترک در همه انسان‌ها به نام «میل انسان به خدا شدن» می‌شود.

او خدا و هر گونه ارزش عینی را نفی می‌کند (مک‌کواری، ۱۳۷۷، ص ۲۱۰)؛ اما انسان را در مقابل همه امور مسئول می‌داند (احمدی، ۱۳۸۴ ص ۲۳۳-۲۳۵). سوالاتی که سارتر آنها را بی‌جواب رها کرده، این است: وقتی وجود خدا منتفی باشد و هیچ ارزش کلی و عینی هم وجود ندارد، طبق چه قاعده و ضابطه‌ای و از جانب چه کسی به انسان مسئولیت داده شده و او را ملزم به رعایت آن کرده است؟ آیا این مسئولیت، مانع آزادی مطلق ارائه‌شده توسط وی برای انسان نمی‌شود؟

زندگی از دیدگاه سارتر، سراسر بیهوده و پوچ است. در مقابل، همگان را دعوت به عمل بدون امید به چیز دیگر می‌کند (سارتر، ۱۳۶۱، ص ۴۶). از طرف دیگر، شخص زبون را مسئول زبونی خویش می‌داند: «شخص زبون و سست‌عنصری را که ما توصیف می‌کنیم، به سبب زبونی و سست‌عنصری‌اش مقصر می‌شناسیم» (همان، ص ۵۱). چگونه ممکن است عالم همه پوچ و بیهوده باشد و در مقابل، انسان دست از تلاش و کوشش برندارد و برای اعمال خود هدفی تصور کند؟ این هم

.....منابع

- احمدی، بابک، ۱۳۸۴، *سارتر که می‌نوشت*، تهران، نشر مرکز.
- امیری، رضا، ۱۳۸۶، «هستی لئفسه در فلسفه سارتر و نقد آن»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، دوره هشتم، ش ۳-۴، ص ۳۱۹-۳۹۳.
- آیت‌اللهی، حمیدرضا، ۱۳۸۶، *جستارهایی در فلسفه و دین پژوهی تطبیقی*، قم، طه.
- دهقان سیمکانی، رحیم، ۱۳۹۱، «نگاهی انتقادی به میانی تفکر اخلاقی سارتر»، *معرفت اخلاقی*، سال سوم، ش ۲، ص ۷۱-۵۱.
- ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۶۷، «تحلیلی از آزادی انسان در مکتب آگزیستانسیالیسم (قسمت دوم)»، *مکتب اسلام*، سال بیست و هشتم، ش ۹، ص ۵۷-۴۹.
- سارتر، ژان پل، ۱۳۶۱، *آگزیستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه مصطفی رحیمی، چ هشتم، تهران، مروارید.
- شهرآیینی، سیدمصطفی، ۱۳۹۰، «وجود برای دیگری از دیدگاه سارتر»، *پژوهش‌های فلسفی* ش ۹، ص ۲۸-۱۰۷.
- علوی تبار، هدایت، ۱۳۸۶، «سارتر و میل انسان به خداشن»، *نامه فلسفی*، ش ۲، ص ۱۶-۱۵.
- گرامی، غلامحسین، ۱۳۸۸، «بررسی و نقد دیدگاه سارتر درباره ماهیت انسان»، *اندیشه نوین دینی*، سال پنجم، ش ۱۶، ص ۱۰۶-۷۹.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحارالانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۹، *خداشناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰ الف، *آموزش فلسفه*، چ دوازدهم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰ ب، *انسان‌شناسی در قرآن*، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱ الف، *نظریه حقوقی اسلام*، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱ ب، *پرسش‌ها و پاسخ‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۴ الف، *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۴ ب، *خودشناسی برای خودسازی*، چ نوزدهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۴ ج، *فلسفه اخلاق*، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصلح، علی اصغر، ۱۳۸۴، *تقریری از فلسفه‌های آگزیستانس*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۹۰، *فلسفه اخلاق*، چ سی و پنجم، تهران، صدرا.
- مک‌کواری، جان، ۱۳۷۷، *فلسفه وجودی*، ترجمه محمدسعید حنایی، تهران، هرمس.
- نوالی، محمود، ۱۳۷۴، *فلسفه‌های آگزیستانس و آگزیستانسیالیسم تطبیقی*، تبریز، دانشگاه تبریز.
- وارنوک، مری، ۱۳۸۰، *فلسفه اخلاق در قرن بیستم*، ترجمه ابوالقاسم فنایی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- یوسفی، علی، ۱۳۹۰، *بررسی و نقد انسان‌محوری الحادی از دیدگاه نهج البلاغه*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، دانشگاه قم.