

بررسی و نقد چیستی اختیار انسان از دیدگاه ژان پل سارتر

ابراهیم کلانتری*

سید حسن قاضوی**

سید محمد قاضوی***

چکیده

اختیار انسان و دامنه آن از دیدگاه سارتر در این پژوهش مورد بررسی قرار خواهد گرفت. در تبیین چیستی اختیار از دیدگاه سارتر باید گفت، وی معتقد به تقدم وجود بر ماهیت در انسان است. وجود انسان از سوی خداوند نیست، چراکه در این صورت موجب جبر در انسان خواهد شد. به اعتقاد او انسان همان اختیار و آزادی است و اختیار نیز همان انسان است. اما این دیدگاه صحیح نیست، زیرا: وجود هر موجود ممکن، بدون علت خلاف بداهت است. خوب و بد نسبی و وابسته به خواست انسان خواهد شد. بین ماهیت نوعیه انسان و کمالات وجودی او خلط شده است. وجود طبیعت در انسان، علت تامه صدور افعال نیست. اصالت انسان به روح او است و خدا نیز امری واقعی است. ضمانت اجرایی ای برای عمل به صفات شایسته انسانی وجود نخواهد داشت. پژوهش پیش رو با روش تحلیلی - توصیفی در پی بررسی و نقد چیستی اختیار انسان از دیدگاه ژان پل سارتر است.

واژگان کلیدی

سارتر، تقدم وجود بر ماهیت، اصالت وجود، آزادی، اختیار.

ekalantari@ut.ac.ir

shghazavi@ut.ac.ir

qazavy.7626@chmail.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۴/۱۳

** دانشجوی دکتری و استادیار دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران.

*** استادیار دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران.

**** کارشناسی ارشد، فلسفه دین، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۲۵

طرح مسئله

مسئله‌ای که ذهن برخی انسان‌ها را به خود مشغول کرده، این است که اختیار انسان چه تأثیری بر جهان خارج از خود و نیز چه رابطه‌ای با افعال و رفتارهایی که انجام می‌دهد، دارد. یکی از کسانی که این مسئله را مورد تدقیق قرار داده و از اختیار انسان دفاع کرده و او را در همه افعالش آزاد شمرده است، ژان پل سارتر^۱ است. او یک فیلسوف اگزیستانسیالیست الحادی است. (سارتر، ۱۳۴۸: ۱۵) از آنجاکه مکتب اگزیستانسیالیستی که سارتر یکی از متفکران مشهور آن است، معروف به مکتب انسانیت است، و قشر تحصیل کرده از این مکتب بسیار متأثر هستند، در این مقاله به مسئله مهم اختیار از دیدگاه سارتر سخن گفته می‌شود. سخنی انتقادی که علاوه بر بیان مدعیات سارتر، اشکالات آن نیز به دقت مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

در میان اندیشه‌های فلسفی سارتر باید به نظریه «واقع‌بودگی» و بحث «تقدم وجود بر ماهیت» بسیار توجه کرد. (احمدی، ۱۳۸۴: ۱۷۳) چرا که این دو، تأثیر بسزایی در نظریه آزادی و اختیار سارتر دارد. واقع‌بودگی، بودن جبری در این جهان با وضعیت‌های تاریخی، اجتماعی و فرهنگی و ... است، که انسان هیچ نقشی در آن ندارد. (الهی راد، ۱۳۹۵: ۹۸) هستی‌شناسی او «تقدم وجود بر ماهیت» است. (سارتر، ۱۳۴۸: ۱۵) انسان، شیء از پیش ساخته‌شده نیست که حتماً باید طبق آن عمل کند بلکه مقدم وجود انسان است و آن را هم انسان خلق کرده است. معرفت‌شناسی او همان «من می‌اندیشم پس هستم.» است. من با شعور خودم به خودم پی می‌برم. (سارتر، ۱۳۵۵: ۵۳؛ عبداللهی، ۱۳۸۲: ۱۹۵)

برخی از لوازم دیدگاه سارتر:

یک. اختیار و آزادی: ما با انتخاب آزادانه، زندگی خویش را شکل می‌دهیم ... ما می‌توانیم تصمیم بگیریم که چیزها را ترسناک یا زیبا، نفرت‌انگیز یا جذاب ببینیم، و از دل این سنخ تصمیم‌ها و انتخاب‌ها، شخصیت، دیدگاه‌ها و راه و رسم زندگی ما، سر بر می‌آورد. (وارنوک، ۱۳۷۹: ۵۳)

دو. مسئولیت‌پذیری: اگر واقعیت داشته باشد که وجود انسان مقدم بر ماهیت اوست، انسان مسئول آن کسی است که هست ... منظور این نیست که انسان مسئول فردیت خاص خود است، بل مسئول تمامی انسان‌هاست. (احمدی، ۱۳۸۴: ۲۳۳)

۱. سارتر فیلسوف اگزیستانسیالیست، که پدر خود را در کودکی از دست داد، نزد پدر بزرگ پروتستانی‌اش و مادر بزرگ کاتولیکی خود زندگی کرد. پدر بزرگ او از هر فرصتی برای ریشخند و مسخره کردن کاتولیک‌ها و آدابشان سود می‌برد. سارتر به این برداشت رسید که در این بین، خبری از ایمان و خدا نیست. او در توصیف خود چنین می‌گوید: «من همچون علف هرزی روی کود آیین کاتولیک رشد کردم، ریشه‌هایم عصاره آن را جذب می‌کرد و من آن را تبدیل به شیره گیاهی می‌کردم. این سراغاز بی‌خردی آشکاری بود که سی سال گرفتارش بودم.» از طرفی مادر او مجدداً ازدواج کرد. سارتر از لحاظ ظاهری نیز دارای عیوبی بود. این عوامل قطعاً در بدبینی و الحاد او تأثیر داشته است. چنان‌که خود بعدها می‌گوید: «هیچ کفر و الحادی نیست که در نهایت نتوان کلیدش را در نابسامانی اجتماعی یافت.» (مصلح، ۱۳۸۴: ۱۶۵)

سه. دلهره و اضطراب: اگزستانسیالیسم با صراحت اعلام می‌دارد که انسان یعنی دلهره. این سخن یعنی انسان که خود را متعهد ساخت و دانست که نه تنها کسی است که هستی خود را برمی‌گزیند، بلکه قانون‌گذاری است که با گزینش شخص خود، انسانیت را نیز برمی‌گزیند، نمی‌تواند از احساس مسئولیت کامل و ژرف بگریزد. راست است که بسیاری از مردم دلهره ندارند، اما به نظر ما آنها سیماچه‌ای بر دلهره خود می‌گذارند، یا از آن می‌گریزند. (همان: ۲۳۹) اضطراب نه تنها مانع فعالیت نیست، بلکه باعث آن است. اضطراب سبب می‌شود که امکانات فراوان را به تجسم آورده و انسان در انتخاب آن امکانات آزاد باشد. (سارتر، ۱۳۴۸: ۲۷)

چهار. ناامیدی و وانهادگی: مفهوم یأس، بی‌نهایت ساده و به یک معنا تسلیم در برابر مقهوراتی است که در دسترس خود داریم و توسل به امکاناتی است که فواید احتمالی را دارند. (همان: ۴۱) به عبارت دیگر ما خود را به اراده خویش یا مجموعه احتمالاتی که عمل ما را ممکن می‌سازد، محدود سازیم. **پنج. نسبی بودن اخلاق:** وقتی انسان در انتخاب و اختیار آزاد شد، نسبت جای خود را پیدا می‌کند. (مصباح، ۱۳۹۰: ۳۶)

شش. انسان‌گرایی و نگاه اومانستی به عالم: انتخاب و اختیار انسان و حذف خدا، انسان را اصل و اساس جهان می‌کند. (حسنی، ۱۳۹۳: ۵۰)

پژوهش پیش‌رو، درصدد تبیین و بررسی این سؤالات برآمده است: اختیار انسان از دیدگاه سارتر چیست؟ نقش معرفت‌شناسی سارتر در اختیار انسان چیست؟ نقش انسان‌شناسی سارتر در اختیار انسان چیست؟ لوازم اندیشه سارتر در اختیار انسان چیست؟

مفاهیم کلیدی

اختیار، از ماده «خیر» و به معنای برگزیدن و انتخاب امر خیر بدون اضطراب و جبر است. (جوهری، ۱۳۹۹: ۱ / ۳۸۰؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۵: ۴ / ۲۶۶) دهخدا در شرح واژه اختیار می‌نویسد:

اختیار: گزیدن، برگزیدن، انتخاب ... به خواهش خود، دل به چیزی نهادن، آزادی عمل، قدرت بر انجام کار به اراده خویش، مقابل اجبار و اضطراب. (دهخدا، بی‌تا: ۱ / ماده اختیار)

اختیار در اصطلاح به معانی متعددی آمده است:

الف) فاعل ذی‌شعور کاری را براساس خواست خودش انجام دهد. (شهرستانی، بی‌تا: ۱ / ۸۷؛ رای،

۱۴۰۷: ۹ / ۲۱)

ب) فاعل براساس گرایش‌های متضاد در درونش فعلی را انتخاب کند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۲ / ۹۶)

ج) فاعل بدون تأثیر از شخص دیگر، خودش فعل را انجام دهد. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۵۱؛ طباطبائی، ۱۳۹۴: ۲۹۷ - ۲۹۶)

د) فاعل بدون محدودیت امکانات و موارد دیگر، فعل خود را انجام دهد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۲ / ۹۶)
مراد از اختیار در این پژوهش، معنای دوم است. انسان می‌تواند با داشتن قوه اختیار، میان گرایش‌های خوب و بد، یکی را انتخاب و گزینش کند. گرچه در بیان چیستی اختیار و ملاک‌هایی که با آن انسان، مختار و آزاد تلقی می‌شود، رهیافت‌ها و نظریات گوناگونی وجود دارد. (قدردان قراملکی، ۱۳۸۷: ۷۱)

پیشینه

به نظر می‌رسد کتاب‌ها در این رابطه بیشتر به صورت ترجمه باشد، که به صورت خاص به موضوع این پژوهش نپرداخته‌اند. گرچه مقاله‌هایی از قبیل «سارتر و میل انسان به خدا» (هدایت علوی تبار، ادبستان ۶۲)؛ «رد واجب الوجود در فلسفه سارتر (یک بررسی انتقادی)» (هدایت علوی تبار، حکمت و فلسفه ۲)؛ «بررسی و نقد دیدگاه سارتر درباره ماهیت انسان» (غلامحسین گرامی، اندیشه نوین دینی ۱۶)؛ «نگاهی انتقادی به مبانی تفکر اخلاقی سارتر» (رحیم دهقان سیم‌کانی، معرفت اخلاقی ۱۰)؛ «بررسی تطبیقی آزادی از دیدگاه شهید مطهری و ژان پل سارتر» (محسن قمی و میرزا علی کتابی، آیین حکمت ۲۹)؛ «اومانیزم سارتر در دیدگاه هایدگر» (زهرا خزاعی، پژوهش‌های فلسفی - کلامی ۹ - ۱۰)؛ «جریان علیت در تاریخ، تأملی در نگرش سارتر و مطهری» (علیرضا موفق، قیاسات ۴۲)؛ وجود دارند. ولی به نظر می‌رسد در بررسی و نقد این دیدگاه کافی نیستند.

۱. اگزیستانسیالیسم

اگزیستانسیالیسم مکتبی است که سؤالات فلسفی را در باب نحوه هستی انسان، متمرکز می‌سازد؛ به‌رحال فلسفه‌های اصالت وجود انسانی، سرآغازی در تاریخ فلسفه قرن بیستم می‌باشند. این مکتب سعی می‌کند وصف زنده انسان یعنی هستی را، در ضمن ابهام کاملاً ملموس و بی‌واسطه‌اش کاملاً درک کند. (نوالی، ۱۳۷۴: ۲۱) فلسفه اگزیستانس عکس‌العملی است علیه فلاسفه‌ای که از واقعیت دور افتاده و در مباحث انتزاعی گرفتار شده‌اند. فلسفه انتزاعی در پیچ‌وخم مفاهیم افتاده و به‌علت دوری از امور ملموس و انضمامی، در وعاء مفاهیم به کنکاش می‌پردازد و هر قدر در این ساحت جلوتر می‌رود، بیگانگی‌اش از واقعیت بیشتر می‌شود. (همان: ۲۲)

اگزیستانسیالیست‌ها را می‌توان به دو دسته خدا‌باور و ملحد تقسیم کرد. هسته مشترک این دو دسته اعتقاد به تقدم وجود بر ماهیت است. «اگزیستانسیالیست‌ها دو گروه هستند، از طرفی عده‌ای مسیحی‌اند

که می‌توان از (کرگور، مؤسس این مکتب)، یاسپرس و گابریل مارسل نام برد که هردو کاتولیک‌اند، و از طرف دیگر عده‌ای ملحدند که می‌توان هایدگر، اگزیستانسیالیست‌های فرانسوی، نیچه و خود من [سارتر] را نام برد. آنچه که وجه مشترک همه اینها است، صرفاً این واقعیت است که همه معتقدند وجود، مقدم بر ماهیت است». (عبداللهی، ۱۳۸۲: ۱۹۳؛ سارتر، ۱۳۴۸: ۱۵؛ Sartre, 1973: 23)

معرفت‌شناسی

سارتر همانند دکارت اندیشه را مقدم بر وجود نمی‌داند، بلکه اساساً معتقد است وجود مقدم بر اندیشه است. او در بیان دیدگاه دکارت می‌گوید:

در بدو امر به حقیقتی جز این نمی‌توان معتقد شد که می‌اندیشم پس هستم. این حقیقت مطلق است که به‌وسیله آن، شعور آدمی به خود پی می‌برد. هر نظریه‌ای که بشر را خارج از این لحظه (که آدمی خود را می‌یابد) در نظر گیرد، نظریه‌ای است که پیش از هر چیز حقیقت را طرد می‌کند. زیرا خارج از «می‌اندیشم» دکارت هر چیزی فقط در جهان احتمال، جای دارد و فلسفه متکی به احتمالات که وابسته به حقیقتی نباشد، محکوم به نیستی است. (سارتر، ۱۳۵۵: ۵۳)

سارتر در نقد دیدگاه دکارت می‌گوید: باید حقیقت مطلق وجود داشته باشد، تا حقیقت نسبی (اندیشه) بتواند وجود یابد. «برای تعریف محتمل باید حقیقتی را در دست داشت. بنابراین نخست باید حقیقت مطلق وجود داشته باشد تا حقیقتی نسبی بتواند وجود یابد. این حقیقت مطلق، ساده است و دسترسی بدان آسان. این حقیقت در دسترس همه افراد آدمی است و عبارت است از درک بی‌واسطه خویشتن». (همان)

آنچه سارتر در نقد دکارت می‌گوید با آنچه که در دیدگاه هستی‌شناختی‌اش خواهد آمد، سازگار است. زیرا در هستی‌شناختی بیان می‌کند که انسان بدون هیچ ماهیت و تنها وجود است و انسان خودش است که برای خود ویژگی‌ها و به تعبیری ماهیت می‌سازد.

انسان با وجود خود دارای حیات ذهنی می‌شود، نه اینکه به‌واسطه آنچه از طرف خدا طراحی شده، دارای حیات ذهنی باشد. با این نوع نگاه، انسان مسئول خویش می‌شود و خودش است که برای خودش تصمیم می‌گیرد و اختیار می‌کند. از اینجاست که در هستی‌شناسی وجود خدا را انکار کرده و انسان را جایگزین آن می‌کند. زیرا در فرض وجود خدا، انسان از پیش طراحی شده است.

هستی‌شناسی

از دیدگاه سارتر، وجود، وضعیت و چگونگی عالم وابسته به انسان است. عالم تنها به‌واسطه حضور انسان است

که ظهور و معنا و جهت پیدا می‌کند. زیرا خدا را از عالم حذف کرده و خالقیت را به خود انسان سپرده است. «خدایی وجود ندارد که مفهوم طبیعت (ماهیت) انسانی در ذات او حاصل باشد. آدمی هست و بس ... انسان چیزی نیست جز همان که خود از خویش ساخته است و این نخستین اصل اصالت وجود است». (کرنستن، ۱۳۵۴: ۷۵)

لذا سارتر با حذف خدا، در جستجوی جایگزینی برای او بود. ایده‌ای را بیان کرد که در آن انسان، خالق انسان می‌شود و جای خدا را می‌گیرد. «اگزستانسیالیسمی که من نماینده آن هستم، دستگاه منسجم‌تری است. این فلسفه می‌گوید که اگر واجب‌الوجود نباشد، لااقل یک موجود هست که در آن وجود مقدم بر ماهیت است. موجودی که پیش از آنکه تعریف آن به‌وسیله مفهومی ممکن باشد وجود دارد، و این موجود بشر است». (سارتر، ۱۳۵۵: ۲۲؛ Sartre, 1973: 28)

اما سؤالی مهمی که پیش می‌آید این است که اگر خدا انسان را خلق نکرده باشد یا به‌عبارت بهتر اگر خدا وجود نداشته باشد، آیا واقعاً انسان است که خودش را خلق کرده است؟ انسانی که اول نبوده چگونه خودش را خلق کرده است؟ سارتر در پاسخ خواهد گفت که انسان در اثر یک برخورد بدون هیچ طراحی بوجود آمده است. «انسان از همان آغاز وجود داشته و در اثر یک برخورد در جهان ظاهر شده است و پس از آن موفق به تشخیص خود گشته است». (سارتر، ۱۳۴۸: ۱۸)

او مسئله اثبات واجب‌الوجود را مسئله‌ای فرعی و خدا را بر فرض وجود بی‌اثر دانسته است. «اگزستانسیالیسم الحادی بدان مفهوم نیست که همت خود را سراسر وقف اثبات بطلان وجود واجب‌الوجود کند، بلکه به مفهوم صحیح‌تر، اعلام می‌کند که به فرض بودن واجب‌الوجود نیز، کار دگرگون نمی‌شود». (سارتر، ۱۳۵۵: ۷۸) به عقیده سارتر، مهم این است که انسان خودش را بیابد و نگذارد که غیر خود، او را از خودش جدا کند.

انسان‌شناسی

از نگاه سارتر، در اشیا بر خلاف انسان، ماهیت مقدم بر وجود است. (احمدی، ۱۳۸۴: ۱۶۸) اشیا باید طبق آنچه ساخته شده‌اند و سازنده اراده کرده است، عمل کنند. از این جهت که طراحی سازنده هستند، هیچ‌گونه اختیار و انتخابی ندارند. (سارتر، ۱۳۵۵: ۲۰)

تقدم ماهیت بر وجود در انسان به این معنا است که شیء از قبل بوده است و انسان باید طبق آن عمل کند و هیچ‌گونه اختیاری هم ندارد. همان که برای او فرض شده، باید همان‌طور رفتار کند. انسان طبق طراحی سازنده‌اش و آنچه او تصور کرده است عمل می‌کند. در قرن هفدهم نسبت به انسان همین رویکرد تقدم ماهیت بر وجود مورد بحث بوده است. (همان: ۲۱)

به نظر می‌رسد آنچه که سارتر را متمایل به تقدم وجود بر ماهیت و انکار خدا کرده، مسئله جبر بوده است. «به عقیده او تقدم ماهیت بر وجود مستلزم نوعی جبر است. زیرا بر اساس این اندیشه، انسان دارای طبیعت بشری است که از پیش، تعیین شده است و همان تحقق خواهد یافت.» (عبداللهی، ۱۳۸۲: ۱۹۴؛ Sartre, 1973: 42) اگر به وجود خدایی قائل باشیم، اوست که سرنوشت انسان و مبدأ و معاد عالم را تعیین می‌کند. پس دیگر انسان آزاد نخواهد بود، چون سرنوشتش را خداوند تعیین کرده است. درحالی‌که آزادی از بدیهی‌ترین دریافته‌های ما از خودمان است. به تعبیر شارحان سارتر، او نمی‌تواند تصور کند انسان آلت دست موجودی فراتر باشد. «اگر خدا وجود دارد انسان وجود ندارد و اگر انسان وجود دارد خدا وجود ندارد.» (مصلح، ۱۳۸۴: ۱۸۶)

لذا سارتر اصلی را بیان می‌کند که به عقیده او زیر بنای اصلی اگزیستانسیالیسم است. این اصل همان تقدم وجود بر ماهیت است. (احمدی، ۱۳۸۴: ۱۶۸) وجود انسان، بی‌دلیل، بی‌علت و بی‌ضرورت است. (کاپلستون، ۱۳۸۴: ۹ / ۴۲۱) وجودش را خودش خلق کرده و خودش برای خودش، محدودیت ایجاد کرده و قلمرو اختیاراتش به خودش مربوط است. «یگانه راه برای اثبات ماهیت پیشینی انسان، فرض وجود خداوند به عنوان آفریننده انسان است، که ماهیت انسان را پیش از به‌وجود آوردنش تعیین کرده باشد. سارتر این یگانه امکان را نمی‌پذیرد.» (احمدی، ۱۳۸۴: ۱۶۹)

وجود انسان از خودش است پس هرطور اراده کند آن را شکل و اندازه می‌دهد. «بشر، ابتدا وجود می‌یابد، متوجه وجود خود می‌شود، در جهان سربرمی‌کشد و سپس خود را می‌شناساند، یعنی تعریفی از خود بدست می‌دهد.» (سارتر، ۱۳۵۵: ۲۲)

از نگاه سارتر بشر آن مفهوم ذهنی از پیش ساخته شده نیست. بلکه آن چیزی است که از خود می‌خواهد. «بشر همان است که از خود می‌سازد. 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 خویشتن 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 اگزیستانسیالیسم است. ... ما می‌خواهیم بگوییم که بشر، پیش از هر چیز وجود می‌یابد. به عبارت دیگر می‌گوییم بشر موجودی است که پیش از هر چیز به سوی آینده‌ای جهش می‌کند و موجودی است که به جهش به سوی آینده، وقوف دارد.» (همان: ۲۴)

سارتر انسان را وارد مرحله جدیدی از حیات کرد که باید مالک و صاحب اختیار خود و آنچه هست باشد. این انسان است که دیگر باید بدون هیچ دستاویزی و مددی هم خود و هم بشریت را بسازد. این مرحله، مرحله آزادی کامل و اختیار مطلق است و همچنین مرحله حکومت انسان است.

دیگر ما محکوم هستیم که آزاد باشیم، و تاریخ دنیا شامل مجموعه‌ای از استنباط‌ها و سلیقه‌های ما است. (سارتر، ۱۳۸۹: ۳۲۴) آزاد در مقابل همه، آزاد برای انجام هر کار، آزاد برای رد کردن یا پذیرفتن. (همان: ۳۴۸)

۲. ماهیت و طبیعت بشری از منظر سارتر

سارتر انسان را ماهیتی از پیش تعیین شده و به جهان پرتاب شده می‌داند که نقشی در زمان و مکان و شرایط تولد خویش ندارد. (احمدی، ۱۳۸۴: ۱۷۳) سارتر در اثبات اختیار از هستی‌شناسی هایدگر بهره برده است. (همان: ۱۷۴) هایدگر می‌گوید که انسان مقید و محدود به حصار است که خود شکل نداده و نیز محدود به شرایط و موقعیت‌ها و علایقی است که انسان در آنها به سر می‌برد. (الهی‌راد، ۱۳۹۵: ۹۸؛ پریمی، ۱۳۹۲: ۱۵۲ و ۱۶۳؛ پالم، ۱۳۸۴: ۱۴۶) سارتر با این وجود که معتقد است که انسان به جهان پرتاب شده و محدود به شرایط و موقعیت‌های خود است، می‌گوید انسان می‌تواند آینده خودش را با انتخاب و گزینش‌هایش تغییر دهد. (احمدی، ۱۳۸۴: ۱۶۹)

در نگاه خداپاوارانه و پذیرش طبیعت، انسان دارای هدف و زندگی او در مسیر رسیدن به آن هدف در حال حرکت است. زندگی این انسان به سمت کمال و خدایی شدن است. اما در نگاه سارتر که نه به واجب‌الوجودی معتقد بوده و نه طبیعتی برای انسان قائل است، هدف از زندگی و تلاش و حرکت در این زندگی چیست؟ به عبارت دیگر با نفی واجب‌الوجود و طبیعت و سرشت، انسان چگونه در زندگی خود از سرگردانی و تحیر رهایی یابد؟ سارتر در پاسخ به این سؤال خواهد گفت که اگر هر انسانی در سراسر حیات زندگی خود فقط بر خویشتن و خواسته‌های خود تمرکز کرده و تلاش نماید تا آنها را دست یابد، می‌تواند از تحیر و سرگردانی خارج شود. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۶: ۳۷۵)

با توجه به آنچه در دیدگاه اصالت وجود و تقدم وجود بر ماهیت بیان شد، اگر مقصود آنان این است که هیچ چیزی نمی‌تواند دارای صفات و مشخصاتی باشد، جز اینکه به مرحله وجود برسد، این امر اختصاص به فلاسفه اصالت وجودی ندارد و دیگر فلاسفه نیز به این دیدگاه قائلند. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۶۸: ۲۷۰) اما به نظر سارتر مقصود از تقدم وجود بر ماهیت چیز دیگری است. در دو مقدمه می‌توان مقصود او را خلاصه کرد:

الف) ماهیات یا جواهر که به عنوان «مفاهیم» در ذهن خدا باشند و بر هستی مقدم باشند، وجود ندارد.^۱ این سخن سارتر، طبق دیدگاه اسلامی صحیح نمی‌باشد. زیرا استعمال واژه «ذهن» برای خداوند

۱. همان‌طور که توضیح داده شد.

نامعقول است. چراکه امکان و نقص را برای خداوند اثبات می‌کند. و از سوی دیگر، آفرینش انسان از سوی خداوند همچون یک مهندس و یا یک معمار ساختمان نیست. (همان)

ب) ماهیات عینی وجود ندارند، بلکه ماهیات بر حسب علاقه و انتخاب انسان معین می‌شوند.^۱ این نکته خلطی است که فلاسفه وجودی میان ماهیت انسان و کمالات وجودی او مرتکب شده‌اند. آنان هرچه گفته‌اند در رابطه با کمالات وجودی است ولی به ماهیت انسان نسبت داده‌اند. (همان)، در بررسی و نقد به این مسئله بیشتر پرداخته خواهد شد.

می‌توان دیدگاه اصالت وجود از نظر فلاسفه اسلامی را نیز بدین‌گونه بیان کرد.

فلاسفه اسلامی اصالت وجود را به‌گونه‌ای متفاوت بیان کرده‌اند. وجود در همه موجودات، اصالت دارد و همه آنها به نحو تشکیکی از وجود بهره‌ای برده‌اند. (عبودیت، ۱۳۹۲: ۷۷) انسان در این میان یکی از موجودات است و انتخاب و نظر و نیت او، هیچ‌گاه وجودساز (به آن معنایی که سارتر می‌گوید) نیست. همه موجودات، وجود خود را از الله تبارک و تعالی که واجب‌الوجود، صرف‌الوجود و اصل هستی است، می‌گیرند. (همان: ۳۷۸) حقیقت وجود و هستی در ذات خود یعنی در موجودیت و در واقعیت داشتن خود، مشروط به هیچ شرطی و مقید به هیچ قیدی نیست. (همان: ۳۷۹) وجود در مقابل ماهیت اصالت دارد، بدین‌معنا که ماهیت یک امر اعتباری است. این ماهیت در هیچ‌یک از اشیای خارجی اصالت ندارد و نسبتش با وجود و عدم یکسان است و به ایجاد موجد، موجود خواهد شد. (همان: ۱۹۹)

طبق دیدگاه شیعه، انسان در هرگونه انتخاب خود آزاد است و می‌تواند طبق تمام نیات خود، آزادانه انتخاب کند (همان‌طور که سارتر می‌گفت) و تکویناً این‌گونه خلق شده است اما تشریباً این چنین اجازه و اختیاری را ندارد.

۳. لوازم اندیشه سارتر در اختیار

از آنچه بیان شد، دیدگاه سارتر در باب چپستی اختیار را می‌توان این‌گونه توضیح داد:

اگر به‌راستی بپذیریم که وجود مقدم بر ماهیت است، دیگر هیچ‌گاه نمی‌توان با توسل به طبیعت انسانی مفروض، مسائل را توجیه کرد. به عبارت دیگر جبر علی وجود ندارد. بشر آزاد است. بشر آزادی است. بشر محکوم به آزادی است زیرا خود را نیافریده، در عین حال آزاد است، زیرا همین‌که پا به جهان گذاشت، مسئول همه کارهایی است که انجام می‌دهد. (سارتر، ۱۳۵۵: ۳۶) آزادی و اختیار، همان وجود انسان است و نه خاصیتی از ماهیت انسان.

۱. همان‌طور که توضیح داده شد.

از دیدگاه فیلسوفان اسلامی افعال انسان هم مستند به انسان است و هم مستند به علتی دیگر غیر از انسان، اما در طول یکدیگر نه در عرض هم. بدین معنا که علتی فوق انسان، فعل انسان را اراده می کند، علاوه بر اینکه انسان نیز آن فعل را اراده کرده است. انسان نقش علت قریب و مباشر را دارد و علت مافوق، نقش علت بعید و غیر مباشر را. فعل به هر دو حقیقتاً مستند است، به یکی بی واسطه و به دیگری با واسطه. (طباطبایی، بی تا: ۳ / ۴۸۴؛ همو، ۱۳۹۴: مرحله ۱۲ / فصل ۱۴؛ مطهری، بی تا: ۶ / ۶۲۸؛ همو، بی تا: ۳ / ۹۹؛ همو، ۱ / ۵۲؛ لاهیجی، ۱۳۷۲: ۳۲۷) دیدگاه فیلسوفان اسلامی اختیار را شأنی از شئون نفس انسان می دانند نه اینکه انسان را همان اختیار و آزادی بدانند. انسان را دارای ماهیتی می دانند که به واسطه قوه اختیار و انتخاب از دیگر ماهیات تمییز داده می شود، برخلاف دیدگاه سارتر که اساساً ماهیتی برای انسان قائل نیست و او را دقیقاً همان اختیار و آزادی می داند.

لوازم اندیشه سارتر را می توان بدین گونه بیان کرد:

۳-۱. اختیار و مسئولیت پذیری

از آنجاکه وجود مقدم بر ماهیت است و انسان، انسان را می سازد. انسان مسئول رفتار و اعمال خویش است. (کاپلستون، ۱۳۸۴: ۹۴۲۰) سارتر اختیار را به نحو گسترده ای بیان می کند. «می توانیم تصمیم بگیریم که چیزها را ترسناک یا زیبا، نفرت انگیز یا جذاب ببینیم، و از دل این سنخ تصمیم ها و انتخاب ها شخصیت، دیدگاه ها و راه و رسم زندگی ما، سر بر می آورد». (وارنوک، ۱۳۷۹: ۵۳)

معرفت شناسی دکارت (می اندیشم، پس هستم) در نظریه اختیار سارتر بسیار تأثیرگذار بوده است. اصل «می اندیشم» هم نشان می دهد که دارای آگاهی هستیم و هم بر ما آشکار می سازد که می توانیم جهان را چنان در نظر بگیریم که در انتظار دگرگونی به دست ماست. در اصل «می اندیشم» خلأ یا نیستی خویش را کشف می کنیم، متوجه می شویم که ما چیزی نیستیم مگر آنچه انجام می دهیم و می اندیشیم. انسان چیزی نیست مگر زندگی خود، و او می تواند آن گونه که می پسندد، زندگی اش را شکل دهد. دو رابطه عمده وجود دارد که در آنها انسان اختیار خویشتن را برای انتخاب آشکار می سازد. نخستین، رابطه او با خویشتن است که در آن می تواند تصمیم بگیرد خود را در زندگی به قالب نقشی بریزد، و دومین، مناسبات او با دیگران است». (همان: ۵۴)

البته انسان نه تنها مسئول خویش، بلکه مسئول دیگران هم هست، زیرا اینکه انسان آزاد است تا هر چه می خواهد اختیار کند، در واقع با اختیار خود می رساند که دیگران هم باید آن را اختیار کنند. در عین حال ارزش امر اختیار شده هم به اختیار انسان است. هر چه او اختیار کند ارزش دارد، زیرا انسان، بد را اختیار نمی کند و از طرف دیگر خدا، ارزش های متعالی و قانون کلی اخلاقی وجود ندارد. (همان: ۷۲)

۲-۳. انتخاب انسان، معیار اخلاق

با از بین رفتن خدا و جایگزینی انسان به جای او، اخلاق همیشه از طرف انسان اختراع می شود و عمل در صورتی که انسان انتخاب و اختیار کند، ارزشی و اخلاقی خواهد شد. بنابراین هیچ اصل کلی اخلاقی نداریم و تنها اصل کلی، اختیار و انتخاب مطلق انسان است. از اینجاست که به هیچ کس نمی توان گفت که چرا این کار را انجام دادی یا آن کار را انجام ندادی، زیرا هرکسی خود آفریننده ارزش عمل خود است.

«همان طور که ما نمی توانیم هنگام نزدیک شدن به پرندگان مانع بالا پریدن آنها شویم، راهی نیز وجود ندارد که جلوی تولید ارزش های اخلاقی ای را که از رفتارهای ما ناشی می شوند، بگیریم.» (تادی، ۱۳۸۷: ۳۳) سارتر پا فراتر گذاشته و در مورد جهان می گوید که هرگونه توصیفی از جهان باید توصیف از منظر کسی باشد. (وارنوک، ۱۳۷۹: ۳۶) و اساساً اخلاق فقط از سوی انسان معنا پیدا می کند.

۴. بررسی و نقد

مسئله جبر و اختیار در میان فیلسوفان دوره کلاسیک و جدید غرب^۱ و نیز میان فلاسفه اسلامی مطرح بوده است. ولی به نظر می رسد طرح این دیدگاه اختیار و نفی جبر با مبانی ای که سارتر در معرفت شناسی، هستی شناسی و انسان شناسی دارد، مخصوص خود و همفکران او است. با تکیه بر براهین و بدیهیات عقلی، دیدگاه سارتر مورد بررسی و نقد قرار می گیرد.

۴-۱. هر موجود ممکن نیامند به علت است.

از سخنان سارتر به دست می آید که انسان بدون هیچ خلق و ایجاد و نهایتاً با یک صدفه و اتفاقی به وجود آمده است. اما سؤال اساسی این است که موجودی که معدوم بوده و هیچ نحوی از وجود نداشته است، چگونه اتفاقی و بدون علت به وجود آمده است؟

آنچه از سخنان فیلسوفان به دست می آید این است که هر ممکن الوجودی نیامند به علت است. فرض موجودی بدون علت، فرضی خلاف وجدان و بدهت است. انسان اصل علیت را با توجه به نفس خود و اعمال نفسانی خود درک می کند، با این وجود نمی تواند بپذیرد که اصل وجودش بدون علت است. از طرف دیگر کلیت و قطعیت هر قانونی، متوقف بر پذیرش این اصل عقلی است و بدون پذیرش این اصل، نمی توان از یک قاعده و قانون کلی سخن گفت. (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۲ / ۲۶) در حالی که خود سارتر برای اثبات مدعیاتش بسیار از این اصل استفاده کرده است.

۱. در این رابطه می توان به کتاب تاریخ فلسفه غرب، مصطفی ملکیان که در چهار جلد نگاشته شده است، رجوع کرد.

علاوه بر این نیازمندی و احتیاج ممکن (انسان) به علت، چنان شدت دارد که علاوه بر ایجاد، در بقا هم به علت خود وابسته است. انسان علاوه بر ایجاد خود در استمرار این ایجاد هم محتاج علت خود است. (عبودیت، ۱۳۹۲: ۲۳۳) بنابراین طبق نظر سارتر، انسان نه در ایجاد خود و نه در استمرار این ایجاد، علتی نخواهد داشت، که خلاف بدهت است. در صورت نفی طبیعت، اراده و انتخاب در کجا محقق شده و با چه معیاری صورت می‌گیرند؟

سارتر طبیعت انسانی را به‌طور کلی نفی کرده و قائل است که انسان همان آزادی و انتخاب اوست. حال این سؤال به ذهن می‌رسد، که در صورت نفی طبیعت، محل و جایگاه این انتخاب‌ها و اراده‌ها کجا خواهد بود؟ برای تصور نفس انتخاب‌گری و آزادی انسان، باید وجودی ثابت تحقق داشته باشد، تا اصل انتخاب و آزادی محل و معنایی پیدا کند. اساساً تا «خودی» وجود نداشته باشد، «غیر» هم معنا و مفهومی نخواهد داشت. (قدردان قراملکی، ۱۳۸۷: ۱۲۷)

سارتر، معنای جهان را بر فرد انسانی متکی می‌داند و بیرون از انسان، هیچ معیار و ملاکی برای انتخاب وجود ندارد، بنابراین سارتر باید معیارهای انتخاب را از درون انسان بیابد، درحالی که هیچ ماهیت و طبیعتی برای انسان هم قائل نیست.

انسان باید برای انتخاب رفتار خود، معیاری داشته باشد تا با الگو قرار دادن آن از میان صدها گزینه رفتاری، انتخاب مطلوب را انجام دهد و گرنه با نفی طبیعت فرد یا باید به‌گونه تصادفی دست به انتخاب زند و یا اینکه سرگردان بماند.

۴-۲. فطرت و طبیعت انسان، با اختیار منافاتی ندارد.

از این رو وجود طبیعت در انسان به‌معنای تحمیل یکسری رفتارها و اعمال بر انسان نیست. برخی از انسان‌ها اعمالی انجام می‌دهند که خلاف طبیعت و فطرتشان است. طبیعت انسان دارای اصولی است. از جمله صداقت، عدالت، ترحم به مظلوم، امانتداری، احترام به حق دیگران و ...، اما با این وجود بعضی از انسان‌ها از این اصول تخطی می‌کند. این نشانه انتخاب آزاد و اراده آزاد است.

از طرف دیگر انسان، خدا و علت هستی‌بخش را در ارتباط با خود، بیگانه و غیر نمی‌بیند تا معنای جبر تحقق یابد، بلکه انسان، خود را وابسته به علت هستی‌بخش و او را اصل هستی خود می‌داند و در همه حال در تلاش است که به اصل خود برسد. (همان: ۱۲۹)

از سویی دیگر به نظر می‌رسد طبیعت و فطرت انسان علاوه بر اینکه نشان‌دهنده اشتراک انسان‌ها با یکدیگر و تفاوت انسان‌ها از دیگر مخلوقات است، علت تامه صدور فعل نیست. بر فرض (گرچه این گونه نیست) که طبیعت، باعث سلب آزادی انسان می‌شود، اما باید توجه داشت که هر محدودیتی

مذموم نیست، بلکه اگر محدودیت به منظور رسیدن به کمال باشد، سلب این محدودیت نوعی ظلم به انسان و مانع رسیدن به سعادت و کمال است.

۳-۴. انسان محوری

سارتر با از بین بردن خدا و محور قرار دادن انسان، نگاه اومانیستی به انسان دارد و انسان را یگانه خالق معنی و ارزش در جهان می‌داند. (Macquarrie, 1985: 29)

در توضیح اختیار طبق اومانیسم باید گفت که اختیار در اومانیسم، از موقعیت ثابت و قوانینی که از سوی طبیعت به انسان ارزانی شده است، صورت نمی‌گیرد؛ بلکه خود انسان موقعیت و طبیعت خویش را برمی‌گزیند و یا به دلخواه خود شکل می‌دهد. (حسنی، ۱۳۹۳: ۵۰)

به نظر می‌رسد اومانیستی که سارتر بیان می‌کند، دارای یکسری لوازمی است، از جمله «نسبیت و تکثرگرایی و اینکه اراده و خواست بشر منبع ارزش‌گذاری است. (نفی واقع‌گرایی)»

مادی‌انگاری جهان و نفی وجود ماورای طبیعت: براساس ادله اثبات وجود خدای متعال، جهان از مبدأ هستی برخوردار است که باید کمال مطلق باشد. با توجه به اینکه همه موجودات مادی ناقص هستند، باید موجود مجرد مطلق باشد که هیچ نقصی نداشته باشد. پس مادی‌انگاری همه جهان امری باطل است. براساس نکته فوق و ادله توحید و یگانگی خدای متعال، مالکیت جهان تنها از آن خدای متعال است و در نتیجه همه موجودات از جمله انسان، ملک او و وابسته محض هستند.

از این رو، کمال حقیقی انسان در گرو درک این وابستگی و حرکت در مسیر تعالی است. در نتیجه انسان‌گرایی به معنای رهایی از امور مقدس به‌ویژه خدای متعال باطل است.

مادی و خدا انگاری انسان: مادی‌انگاری و خدا انگاری انسان با ادله اثبات روح مجرد منافات دارد. در نتیجه، انسان از جنبه‌های روحانی و معنوی نیز برخوردار است. همچنین خدا انگاری انسان هم با ادله اثبات خدای کامل مطلق و هم با ادله وابسته بودن وجودی انسان در تنافی است.

براساس ادله اثبات اصیل بودن روح انسان، اصالت لذات مادی قابل پذیرش نیست. در این صورت بدن باید در راستای رشد معنوی انسان و در خدمت آن باشد. همچنین براساس دلیل عقلی، هدف از آفرینش انسان رسیدن به قرب الهی است در نتیجه نمی‌توان لذت مادی را هدف غایی انسان دانست.

۴-۴. نفی رئالیسم اخلاقی

آنچه سارتر از آن دفاع می‌کند، منجر به نسبیت و غیر واقع‌گرایی می‌شود. غیر واقع‌گرایی لوازمی دارد که به برخی از آن اشاره می‌کنیم.

۴-۴-۱. عدم قابلیت صدق و کذب

بنابر دیدگاه نسبی‌گرایانه سارتر جمله‌های اخلاقی، واقع‌نما نخواهند بود یعنی از واقعیتی عینی سخن نمی‌گویند. در نتیجه مطابقت و عدم مطابقت جمله‌های اخلاقی با واقعیت عینی بی‌معنا خواهد بود، که در این صورت این جمله‌ها قابلیت صدق و کذب واقعی را نخواهند داشت. (مصباح، ۱۳۹۰: ۳۲)

۴-۴-۲. عدم امکان رد و اثبات

بنابر قبول این دیدگاه، جمله‌های اخلاقی از نوع جمله‌های دستوری، سلیقه‌ای یا قراردادی خواهند بود و در نتیجه نمی‌توان انتظار داشت صدق و کذب جمله‌های اخلاقی یا درستی و نادرستی مکتب اخلاقی خاصی را اثبات و یا رد کرد و معقول نیست که برای دفاع علمی از نظریه اخلاقی خود به بحث و گفتگو با مخالف خود بپردازیم. هرگونه گفتگو بر سر داور اخلاقی، اصرار بر پذیرفتن یک مکتب خاص اخلاقی از طرف دیگران کار نامعقولی است. (همان)

۴-۴-۳. عدم رابطه منطقی میان «باید» و «هست»

بنابر غیر واقع‌گرایی، میان جمله‌های اخلاقی و گزاره‌های واقع‌نما ارتباط منطقی وجود ندارد. ... ارزش‌های اخلاقی را با واژه‌هایی مانند «خوب» و «بد» و لزوم اخلاقی را با واژه‌هایی مانند «باید» و «نباید» بیان می‌کنند. اما با صرف‌نظر از اینکه معانی این واژه‌ها با یکدیگر تفاوت دارند یا نه، همه احکام اخلاقی را می‌توان به صورت ارزشی یا لزومی بیان کرد، برای مثال جمله‌های «راست‌گویی خوب است.» و «باید راست‌گو بود.» را معمولاً می‌توان به جای یکدیگر به کار برد. بدین جهت اخلاق را از نوع «ارزش» و «باید» و ناظر به «عمل» می‌دانند. همچنین علومی مانند فیزیک، هندسه و تاریخ از واقعیت‌های خاصی سخن می‌گویند و بدان جهت که همه آنها را می‌توان با «هست» و «نیست» بیان کرد، آنها را از نوع «واقع» و «هست» و مربوط به «نظر» می‌دانند. با توجه به این اصطلاح می‌توان گفت بنابر غیر واقع‌گرایی، «ارزش» با «واقع» و «عمل» با «نظر» ارتباط منطقی ندارند و میان «باید» و «هست» شکافی عمیق وجود دارد. (همان: ۳۴)

۴-۴-۴. لزوم تعیین منشأ، راه کشف و دلیل اعتبار احکام اخلاقی

بنابر دیدگاه سارتر که ارزش و لزوم اخلاقی، واقعیت ندارند با سه پرسش اساسی روبه‌رو هستیم:

- منشأ احکام اخلاقی چیست و این احکام چگونه پدید می‌آیند؟
- با چه روشی می‌توان تشخیص داد که احکام اخلاقی چه چیزهایی هستند؟
- چرا باید احکام اخلاقی خاصی که به این صورت پدید می‌آیند و کشف می‌شوند را بپذیریم؟

به‌عنوان مثال اگر خوبی راست‌گویی، منشأ واقعی ندارد و جمله‌های اخلاقی از گزاره‌های واقع‌نما قابل استنتاج نیستند، به چه دلیل باید بپذیریم که راست‌گویی خوب است؟ (همان: ۳۵)

۴-۵. کثرت‌گرایی اخلاقی

«بنابر غیر واقع‌گرایی هیچ جمله اخلاقی نیز قابلیت صدق و کذب واقعی ندارد. در نتیجه طبق این نظریه، هر دو جمله به ظاهر متناقض اخلاقی، قابل قبول اند. ... (لذا) مکاتب مختلف و به‌ظاهر متناقض اخلاقی نیز هیچ‌یک بر دیگری برتری ندارند و همه به یک اندازه قابل قبول خواهند بود.» (همان: ۳۶)

۴-۶. نسبی بودن اخلاق

طبق نسبییت، هیچ حکم اخلاقی‌ای کلی و مطلق نیست.^۱ بنابر آنچه سارتر مطرح می‌کند، اعتبار احکام اخلاقی شرایطی دارد و این احکام با نظر به همان شرایط معتبر هستند. بنابراین امکان دارد دو جمله اخلاقی متناقض با هم معتبر باشند. (همان: ۳۶)

۴-۵. عدم دارا بودن ضمانت اجرایی

دیدگاه سارتر هیچ ضمانت اجرایی برای عمل به صفات شایسته انسانی ندارد. «صرف آگاهی از خوبی یا بدی یک کار، برای انجام یا ترک آن کافی نیست. برای تحقق یک عمل اختیاری، باید «اراده» قرین «علم» گردد، و «امید به ثواب» و «ترس از عقاب» می‌تواند آدمی را در اراده کار نیک یاری رساند. بسیاری از مردم چنان‌اند که اگر پاداش و کیفری در کار نباشد به احکام عقل‌گردن نمی‌نهند و بر صفات شایسته انسانی پشت پا می‌زنند.

دین الهی با طرح مسئله معاد و پاداش و کیفر اخروی به یاری اخلاق می‌شتابد و ضمانت اجرای آن را فراهم می‌سازد. دینداری و خداپاوری نه‌تنها رفتار بیرونی، بلکه انگیزه‌های درونی مؤمنان را نیز اصلاح می‌کند و «حسن فعلی» را با «حسن فاعلی» می‌آمیزد. مؤمنان خدایی را باور دارند که از انگیزه‌های درونی انسان آگاه است و پس از مرگ، دادگاهی را برپا می‌کند که قاضی آن خود بر ظاهر و باطن متهم گواه بوده است.» (یوسفیان، ۱۳۸۹: ۳۵۶)

۴-۶. خلط بین ماهیت انسانی و کمالات وجودی او

سارتر هرچه در رابطه با ماهیت انسان گفته است، مواردی است که باید در توصیف کمالات وجودی بیان شود. انسان همانند دیگر موجودات دارای ماهیت و چستی خاصی است. همه موجودات در اصل هستی با

۱. همین ادعا، ادعایی خودشکن است.

یکدیگر یکسان هستند، اما از جهت ماهیت خاصی که دارند، متفاوت می شوند. آنچه که ماهیت انسان را از دیگر موجودات امکانی متمایز می کند، وصف «تفکر و اندیشه» است. این ویژگی فصل و مقوم و ممیز انسان است.

آنچه سارتر در حریت و آزادی بشر گفته، ناشی از این وصف است. این وصف ابتدا به صورت بالقوه و یک استعداد در درون انسان نهفته است و به تدریج خود را به فعلیت می‌رساند.

انسان همان طور که آزادی و حریت خود را فطرتاً می‌یابد، با قدرت تفکر و خردورزی جهت‌دهی می‌کند. فصل و ممیز ماهیت انسان با دیگر ماهیات، سبب جبر و از بین رفتن آزادی انسان نمی‌شود، بلکه فقط سبب تفکیک بین آزادی‌های حیوانی و عقلانی می‌شود و در این بین آزادی‌های حیوانی را منع می‌کند.

بنابراین، آنچه که سارتر می‌گوید، مانند اینکه من ماهیت خود را می‌سازم و یا انسان تا وقتی زنده است، نمی‌توان گفت که چیست؛ همه ناظر به کمالات وجودی انسان است نه ماهیت انسان. به عبارت دیگر سخنان سارتر ناظر به ماهیت نوعیه در انسان نیست، بلکه ناظر به مراتب کمالات وجودی است که در فلسفه اسلامی نیز پذیرفته شده است. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۶۸: ۲۷۱)

آنچه سارتر در باب جبری بودن ماهیت انسان گفته، مردود است، به دلیل اینکه ماهیت انسان دخالتی در خردورزی انسان ندارد و مانع از انتخاب آزاد او براساس مصالح عقلی نمی‌شود.

نتیجه

در بررسی و نقد چپستی اختیار انسان از دیدگاه ژان پل سارتر به مبانی او توجه شد و براساس آن مبانی چپستی اختیار، به معنای انسان تبیین شد. به عبارت دیگر انسان همان اختیار و آزادی است. اما اختیار و آزادی‌ای که سارتر براساس نظریه تقدم وجود بر ماهیت (اصالت وجود) از آن دفاع می‌کند، نمی‌تواند پاسخ‌گوی برخی سؤالات باشد زیرا او آفرینش انسان را بدون هیچ خلق و ایجاد و تنها با یک صدفه می‌داند. در صورتی که وجود انسان و هر موجود ممکن بدون علت، خلاف وجدان و بداهت است. از سوی دیگر آزادی مطلق که او می‌گوید منجر به نسبی‌گرایی و غیر واقع‌گرایی شده و تمام ارزش‌های اخلاقی را وابسته به خواست و علائق افراد می‌داند. دیدگاه او در باب صفات و ارزش‌های اخلاقی هیچ ضمانت اجرایی ندارد، در حالی که شرط مهم عمل به ارزش‌های اخلاقی وجود ضمانت اجرایی است. سارتر بین ماهیت نوعیه و کمالات وجودی انسان خلط کرده است و آنچه مربوط به کمالات وجودی است را به ماهیت نوعیه نسبت داده است و این در حالی است که تکاملی بودن کمالات وجودی مورد پذیرش فلاسفه اسلامی نیز هست و ماهیت نوعیه با وجود قدرت تفکر و اندیشه نمی‌تواند سبب از بین رفتن اختیار شود.

در اندیشه اسلامی اختیار به معنای انتخاب براساس گرایش‌های متضاد است. خدای متعال انسان‌ها را به گونه‌ای آفریده که می‌توانند از میان گرایش‌های متضاد، هریک را که خواستند، برگزینند. این معنا برخلاف آنچه سارتر معتقد است، تناسبی با جبر ندارد. فاعلیت خداوند سببی و فاعلیت انسان مباحثی است که همان امر بین امرین است.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۵ ق، *التعلیقات*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۰۵ ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، دار الفکر.
۳. احمدی، بابک، ۱۳۸۴، سارتر که می‌نوشت، تهران، نشر مرکز، چ اول.
۴. پالمر، ریچارد ا.، ۱۳۸۴، *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس، چ سوم.
۵. پریمی، علی، ۱۳۹۲، *هرمنوتیک و تأثیر آن بر فهم متون*، اصفهان، آسمان نگار، چاپ اول.
۶. تادی، فیلیپ مالکوم والر، ۱۳۸۷، *سارتر قدم اول*، ترجمه روزبه معادی، تهران، پردیس دانش، نشر و پژوهش شیرازه، چ اول.
۷. جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۶، *فلسفه یا پژوهش حقیقت*، زیر نظر پروفسور لوین، ترجمه دکتر سیدجلال الدین مجتوی، تهران، حکمت، چ دوم.
۸. الجوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۹۹ ق، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت، دار العلم للملایین.
۹. حسنی، سیدعلی، ۱۳۹۳، *تأثیر اومانیزم بر بزرگان نهضت پروتستان و پیش گامان الهیات لیبرال*، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ اول.
۱۰. دهخدا، علی اکبر، بی تا، *لغت نامه*، به اهتمام غلامحسین مصاحب، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۱. رازی، فخرالدین، ۱۴۰۷ ق، *المطالب العالیة*، قم، انتشارات رضی.
۱۲. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۶۸، *جبر و اختیار (بحث‌های استاد جعفر سبحانی)*، قم، موسسه تحقیقاتی سید الشهداء علیه السلام، چ اول.
۱۳. سارتر، ژان پل، ۱۳۴۸، *اگزیستانسیالیسم یا مکتب انسانیت*، ترجمه جواهرچی، تهران، فرخی، چ سوم.
۱۴. _____، ۱۳۵۵، *اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه دکتر مصطفی رحیمی، تهران، مروارید، چ پنجم.
۱۵. _____، ۱۳۸۹، *هستی و نیستی: پدیده‌شناسی عالم هستی*، ترجمه عنایت شکیباپور، تهران، انتشارات دنیای کتاب، چ اول.

۱۶. شهرستانی، عبدالکریم، بی تا، *الملل و النحل*، قم، المنشورات الرضی.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۴، *نهایه الحکمه*، قم، انتشارات موسسه امام خمینی، چ چهارم.
۱۸. _____، بی تا، *اصول فلسفه*، ج ۱، ۲ و ۳، با تعلیقات مرتضی مطهری، قم، انتشارات اسلامی.
۱۹. عبداللهی، محمد علی، ۱۳۸۲، «تقدم وجود بر ماهیت از دیدگاه سارتر و هایدگر»، *نامه حکمت*، ش ۲، ص ۲۱۳ - ۱۹۱.
۲۰. عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۲، *فلسفه مقدماتی*، قم، انتشارات آموزشی و پژوهشی موسسه امام خمینی و تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، چ اول.
۲۱. قدردان قراملکی، محمد حسن، ۱۳۸۷، *نگاه سوم به جبر و اختیار*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ دوم.
۲۲. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۴، *تاریخ فلسفه*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و سید محمود یوسف ثانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ اول.
۲۳. کرنستن، موریس، ۱۳۵۴، *ژان پل سارتر*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، خوارزمی، چ دوم.
۲۴. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، *گوهر مراد*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد.
۲۵. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، تهران، امیر کبیر، چ چهارم.
۲۶. مصباح، مجتبی، ۱۳۹۰، *بنیاد اخلاق*، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ هفتم.
۲۷. مصلح، علی اصغر، ۱۳۸۴، *تقریری از فلسفه های اگزیستانس*، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ اول.
۲۸. مطهری، مرتضی، بی تا، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
۲۹. نوالی، محمود، ۱۳۷۴، *فلسفه های اگزیستانس و اگزیستانسیالیسم تطبیقی*، تبریز، انتشارات دانشگاه تبریز.
۳۰. الهی راد، صفدر، ۱۳۹۵، *هرمنوتیک*، تهران، سازمان تدوین و کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت) و قم، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی و موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
۳۱. وارنوک، مری، ۱۳۷۹، *اگزیستانسیالیسم و اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس، چ اول.
۳۲. یوسفیان، حسن، ۱۳۸۹، *کلام جدید*، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها و مرکز تحق و توسعه علوم انسانی، چ اول.

33. Macquarrie, John, 1985, *Existentialism*, penguin Books.

34. Sartre, Jean Paul, 1973, *Existentialism & humanism*, Evre Methven LTD, London.