

روش‌شناسی بنیادین نظریه اخلاق وضعیتی اگزیستانسیالیستی و ارزیابی مبانی آن از منظر اندیشه اسلامی

امیر معظمی گودرزی/ دانشجوی دکتری فلسفه علوم اجتماعی، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

aminmoazami242@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۰۸ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۱۹

چکیده

یکی از مراحل ضروری و پیش درآمد در تولید علوم انسانی اسلامی، روش‌شناسی بنیادین نظریه‌های موجود در عرصه علوم انسانی است؛ چرا که به باور فیلسوفان علوم انسانی، مبانی فلسفی پذیرفته شده توسط یک نظریه پرداز علوم انسانی، تأثیر بنیادین در شکل‌گیری و تکون نظریات وی داشته، سنگ‌بنای نظریات او خواهند بود. از آنجا که بیشتر نظریات علوم انسانی موجود، در بستر مبانی غیراسلامی شکل گرفته‌اند، لازم است که با استمداد از دانش روش‌شناسی، به تبیین چگونگی شکل‌گیری این نظریات از بطن آن مبانی مبادرت ورزیده، آن‌گاه به ارزیابی آن مبانی از منظر اندیشه اسلامی بپردازیم. بدین سان، با طرد نظریات نادرست و پاسخ‌گویی به مسائل و پرسش‌های صاحبان آنها، با اتکای بر مبانی و منابع اسلامی، بستری مناسب را برای تولید نظریات علوم انسانی اسلامی فراهم کنیم. این پژوهش، با روشی توصیفی و تحلیلی، به روش‌شناسی بنیادین نظریه «اخلاق وضعیتی اگزیستانسیالیستی» پرداخته که عمدتاً از مبانی فلسفی سارتر نشأت گرفته است. سپس، با نگاهی تحلیلی - انتقادی به ارزیابی مبانی فلسفی این نظریه، از منظر اندیشه اسلامی، روی آورده، نشان دادیم که نظریه مزبور از دیدگاه اسلامی نادرست بوده و با عرضه پرسش‌های این نظریه، به اندیشه اسلامی، به نظریه‌ای بدیل در حوزه اخلاق دست خواهیم یافت.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی بنیادین، ژان پل سارتر، نظریه اخلاق وضعیتی، آزادی و اگزیستانسیالیسم.

علوم انسانی، به مطالعه کنش‌های انسانی و پیامدهای آن می‌پردازند (شوتز، ۱۹۶۷، ص ۵؛ پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۲۴)، دانش روش‌شناسی در سطوح بنیادین و کاربردی، دارای نقشی بسزا و تعیین‌کننده است. اگر دانش روش‌شناسی، به چگونگی شکل‌گیری یک نظریه از بستر مبانی و اصول موضوعه نظریه‌پرداز مبادرت ورزد، در سطح بنیادین سیر کرده است - اما اگر به بررسی و ارزیابی روش به‌کارگیری یک نظریه در مطالعه موضوعات مورد نظر بپردازد، در سطح کاربردی ایفای نقش می‌کند. به عبارت دیگر، هر متفکری که به نظریه‌پردازی روی آورده است، آگاهانه یا ناآگاهانه، راهی را طی کرده که آن راه از مبانی و اصول موضوعه پذیرفته شده توسط وی آغاز شده و به نظریه ختم می‌گردد. از سوی دیگر، در به‌کارگیری نظریه خویش برای مطالعه موضوعات و مسائل رشته علمی خود، از روش و طریقه‌ای بهره می‌برد که متناسب با نظریه و مبانی آن باشد. از این‌رو، روش‌شناسی بنیادین، پیش از نظریه در حاشیه مبانی و اصول موضوعه نظریه‌پرداز و روش‌شناسی کاربردی، بعد از شکل‌گیری نظریه در حاشیه نظریه مطرح می‌شود (همو، ۱۳۸۸، ص ۴۱-۴۴؛ همو، ۱۳۹۲، ص ۱۰).

از اینکه هیچ نظریه‌پردازی قادر نیست در حوزه علوم انسانی، بدون موضع‌گیری - آگاهانه یا ناآگاهانه - در باب مسائل کلان فلسفی به نظریه‌پردازی بپردازد (رنبرگ، ۲۰۱۲، ص ۱)، اهمیت این نکته به خوبی روشن است که نمی‌توان بدون روش‌شناسی بنیادین یک نظریه و ارزیابی مبانی و اصول موضوعه آن از منظر اندیشه اسلامی، آن را برای مطالعه مسائل بومی خود در حوزه کنش‌های انسانی، اعم از فردی و اجتماعی به کار گرفت.

این مقاله به روش‌شناسی بنیادین یکی از نظریات موجود در عرصه اخلاق؛ یعنی نظریه «اخلاق وضعیتی اگزیستانسیالیستی»، که از آراء فیلسوفان مشهور اگزیستانسیالی، به‌ویژه ژان پل سارتر (۱۹۰۵-۱۹۸۰) سرچشمه گرفته است (کوپر، ۱۹۹۸، ص ۱؛ وارنوک، ۱۳۷۹، ص ۶)، می‌پردازد. روش این پژوهش در گردآوری داده‌ها و آراء، استنادی و در تبیین و ارزیابی محتوا، تحلیلی- انتقادی است.

وجه اختیار نظریه «اخلاق وضعیتی»، برگرفته از آراء سارتر در این مقاله، نفوذ و جایگاه این فیلسوف برجسته اگزیستانسیالی در سده اخیر، به‌ویژه در میان روشن‌فکران و برخی نخبگان ایرانی است. او از مشهورترین تأثیرگذارترین و محبوب‌ترین متفکران مکتب فلسفی اگزیستانسیالیسم در قرن بیستم است. گرچه مکتب مزبور را فیلسوف مشهور دانمارکی سورن کی‌یرکگور بنیان نهاد، اما در نهایت با نام سارتر عجین گردیده، در سراسر جهان شهرت یافت (همان، ص ۸-۹). این متفکر پرآوازه، با آثار متنوع خود از قبیل داستان، رمان، نمایشنامه، فیلمنامه و مقاله، و داشتن تفسیری جدید، از رابطه پیچیده انسان و جهان، نقشی تأثیرگذار بر طبقات گوناگون اجتماعی، به‌ویژه مجامع روشنفکری جهان داشته است. هستی و نیستی او، پرفروش‌ترین کتاب فلسفه در فرانسه قرن بیستم بود.

افراد برجسته‌ای مانند رولان بارت، ژرژ دبره و... به تأثیر شگفت‌آور آثار سارتر بر زندگی خویش اذعان کرده‌اند (احمدی، ۱۳۸۴، ص ۱۷۵). برخی روشنفکران و نویسندگان برجسته و تأثیرگذار ایران هم، در دهه‌های چهل و پنجاه همانند علی‌شیرینی و جلال آل‌احمد، که به انقلابی و ایدئولوژیک مشهور شده‌اند و داستان‌نویسانی که معروف به «مکتب اصفهان و تهران» بودند و سرسلسله آنها صادق هدایت بود، متأثر از مواضع فلسفی و آراء اجتماعی و سیاسی سارتر بودند. از این رو، آثار وی در کوتاه‌ترین زمان ممکن ترجمه و به دست خوانندگان فارسی زبان می‌رسید و از این طریق، آرا و مفاهیم بنیادین اگزیستانسیالیسم وارد گفتمان ملی و روشنفکری ایران می‌شد (ر.ک: راسخی، ۱۳۹۷).

نظریه اخلاق وضعیتی

اخلاق وضعیتی، دارای دوشاخه عمده دینی و سکولار است. شاخه دینی آن را می‌توان در ادیان غیرالهی بودیسم و هندویسم (منسکی، ۱۳۹۳) و فرقه‌ای از دین الهی مسیحیت ردیابی کرد. افرادی مانند جوزف فلچر (۱۹۰۵-۱۹۹۱)، از بنیان‌گذاران این مکتب اخلاقی در مسیحیت هستند (فلچر، ۱۹۶۶). شاخه سکولار آن را می‌توان در پیروان اخلاق اگزیستانسیالیستی مشاهده و رصد کرد.

بر اساس اخلاق وضعیتی اگزیستانسیالیستی، عمل اخلاقی عملی است که در آن راهنمای اصلی فاعل اخلاقی وضعیتی است که در آن واقع شده است با توجه به واقعیت‌های پیرامون خویش، تصمیم به انجام آن عمل می‌گیرد. در واقع، این موقعیت‌ها هستند که وظیفه اخلاقی ما را نشان می‌دهند، نه قواعد کلی اخلاقی از پیش تعیین شده. پیروان این دیدگاه اخلاقی، به کلی وجود یک نظام اخلاقی متشکل از قواعد کلی اخلاقی را انکار کرده، اخلاق را حاصل کوشش افراد برای جعل احکام اخلاقی متناسب با موقعیت‌های پیش آمده در حالات مختلف و متکی به فرد می‌دانند. بر این اساس، هر آنچه را که انسان در آن موقعیت خاص انتخاب و اختیار کند، خوب و ارزشمند و هر آنچه را گزینش نکند، بد و بی‌ارزش شمرده می‌شود. البته باید از سوء نیت برحذر بود. از منظر سارتر، Situation یا «وضعیت»، معنای خاصی دارد. وی در کتاب هستی و نیستی، موقعیت‌های آدمی را چنین می‌شمارد: ۱. مکان او (کشور محل تولد، آب و هوا...); ۲. گذشته شخصی (به معنای وسیع که شامل خصوصیات فردی اشخاص نیز می‌گردد); ۳. محیط (از نظر اشیاء); ۴. اطرافیان; ۵. مرگ (سارتر، ۱۳۷۶، ص ۶۴). همچنین، سوء نیت Bad faith (یا باور نادرست دورویی و بی‌صدقتی)، از منظر وی عبارت است از اینکه فرد، خود را از بیرون (واجب‌الوجود، ارزش‌های تحمیلی ما قبل تجربی، عوامل اجتماعی، فیزیکی و...) یا درون (مانند سرشت پیشین) مجبور دانسته، آزادی کامل و مسئولیت خویش را در قبال گزینش‌های خود کتمان کند (سارتر، ۱۳۷۶، ص ۶۹؛ احمدی، ۱۳۸۴، ص ۲۴۳). در مجموع، می‌توان مدعای نظریه اخلاقی مزبور را درسه آموزه زیر بیان کرد:

۱. ارزش‌های اخلاقی آفریده و خلق می‌شوند، نه کشف؛
۲. مسئولیت اخلاقی بسیار عظیم‌تر از آن است که می‌پنداریم؛
۳. حیات اخلاقی، نایستی به‌عنوان تبعیت از قواعد اخلاقی در نظر گرفته شود (سارتر، ۱۳۷۶، ص ۳۳-۳۴، ۴۶، ۶۷-۶۴؛ احمدی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۸؛ کوپر، ۱۹۹۸، ص ۱).

آراء فلسفی سارتر

در اینجا، نخست به توصیف آراء فلسفی سارتر می‌پردازیم؛ زیرا نظریه مزبور از مبانی فلسفی سارتر نشأت گرفته و آشخور آن، آراء این فیلسوف اگزیستانسیالیست (وارنوک، ۱۳۷۹، ص ۶؛ کوپر، ۱۹۹۸، ص ۱). سپس در بخش بعد، تلاش می‌کنیم با روش‌شناسی بنیادین، چگونگی تولید این نظریه از بستر آن مبانی را تبیین کنیم.

پدیدارشناسی

سارتر به پیروی از هوسرل و هایدگر، پدیدارشناسی را همانند بیشتر متفکران اگزیستانسیالیست، پذیرفته و خود را متعلق به این جنبش فلسفی می‌داند (اسپیگلبرگ، ۱۹۹۴). از دیدگاه یک پدیدارشناس، متعلق تمامی حالات نفسانی ما، اعم از ادراک، به خاطر آوردن، تفکر، امید، شادی، ترس و...، پدیدار و فنومن (Phenomen) واقعیت‌هاست نه خود نومن‌ها (Nomen) و واقعیت‌ها، (خاتمی، ۱۳۸۲، ص ۷۲). پدیدار و نمود واقعیت‌ها، آن چیزی است که به نظر ما می‌آید، نه خود واقعیت آنچنان که هست. به‌عبارت‌دیگر، به‌عنوان مثال ما از چیزی می‌ترسیم که در نظرمان ترسناک آید و ما را بترساند، نه آن چیزی که در واقعیت ترسناک باشد؛ ولی به‌نظر ما ترسناک نیاید. پدیدارشناسان حتی اراده انسان را هم متعلق به نمود و ظواهر اشیاء دانسته، انسان را ماندگار در درون خویش می‌دانند که هیچ‌گاه نمی‌تواند با خود واقعیت ارتباط و برخوردی داشته باشد (ملکیان، ۱۳۷۷، ص ۳۵-۳۶). لازمه پذیرش دیدگاه مزبور، درون‌خیزی، ذهن‌بنیادی یا سوژکتیویسم بوده که سارتر در آثار خود، به‌ویژه هستی و نیستی به آن ادعان می‌کند.

او می‌گوید: «فرد نمی‌تواند دیدگاه کل را اختیار کند»، به عبارت دیگر، اگر شناخت و حالات نفسانی ما به پدیدارها تعلق می‌گیرند، پس در واقع هر انسانی توصیف و تفسیر خاص خود را از جهان داشته و آگاهی ما از جهان، شخصی و مختص به خودمان است (وارنوک، ۱۳۷۹، ص ۳۶). او در مقام استدلال چنین می‌گوید: «آگاهی ما از عالم، همواره همراه است با نوعی آگاهی باقی مانده از خودمان. بنابراین، آگاهی از هر نوعی که باشد، اساساً امری شخصی است. من از جهان و از خویشتن آگاهم - و این دو در کنار هم، عالم مرا تشکیل می‌دهند. شما از عالم و از خودتان آگاهی دارید - و این یعنی عالم شما» (همان).

از منظر فلاسفه اگزیستانسیالیست، شناخت عینی، پنداری دروغین و نادرست است که باید جای خود را به شناخت درون‌خیز و سوژکتیو بدهد. وارنوک تمایز میان این دو شناخت را این چنین بیان می‌کند:

وقتی مسئله حقیقت به گونه‌ای عینی مطرح شود، تفکر به طرزی عینیت‌باورانه به حقیقت، به چشم‌آبژه یا عینی که شناسنده به آن می‌پردازد، عطف توجه می‌کند. با وجود این، تفکر بر ارتباط تکیه نمی‌کند، بلکه تمرکز آن بر این پرسش است که آیا آنچه شناسنده به آن می‌پردازد؛ حقیقت است یا نه. تنها در صورتی که عین (یا موضوعی) که شناسنده به آن می‌پردازد حقیقت باشد، شناختگر یا فاعل شناسا واجد حقیقت به‌شمار می‌آید. هنگامی که مسئله حقیقت به گونه‌ای شخصی (یا درون‌خیز) مطرح می‌شود، تفکر به طرزی شخصی به ذات رابطه فرد توجه می‌کند؛ تنها در صورتی که حالت این ارتباط، واجد حقیقت باشد، فرد، واجد حقیقت است. حتی اگر چیزی که بدین‌سان به آن پرداخته، حقیقی نباشد (همان، ص ۲۰).

براساس دیدگاه شناخت درون‌خیز، تمایزی میان اندیشه و احساس وجود ندارد. همان‌گونه که فرد دارای احساسات شخصی مختص به خود است، در حوزه اندیشه و شناخت هم دارای ادراکات شخصی و اختصاصی به‌خویش بوده و نمی‌تواند آنها را در قالب گزاره‌هایی به دیگر اشخاص انتقال دهد؛ زیرا تنها براساس دیدگاه شناخت عینی، ادراکات در قالب قواعد و گزاره‌های کلی و مستدل قابل انتقال به دیگری و تدریس در کلاس درس هستند (همان، ص ۱۶).

جایگاه انسان در عالم هستی

سارتر، در برجسته‌ترین اثر فلسفی خود، یعنی هستی و نیستی، بانگ‌های پدیدارشناسانه به توصیف اقسام وجود می‌پردازد. وی با بهره‌گیری از مفهوم کلیدی «آگاهی» و «خودآگاهی» هوسرل، وجود را به دو نحوه فاقد آگاهی و دارای آگاهی تقسیم می‌کند

وجود فی‌نفسه (Being-in-itself): این نحوه از وجود، ذاتاً همان است که هست. هرگز فراتر از آنچه هست، نمی‌رود. فقط هستی است، نیستی در آن یافت نمی‌شود. آنچ، پُر، تومند و واقعۀ محض است، صاحب آگاهی، شعور و وجدان نیست. قوانین کلی، مربوط به این بخش از هستی است؛ زیرا اشیائی ثابت و قابل‌پیش‌بینی هستند (سارتر، ۱۳۸۹، ص ۱۳-۱۷؛ وارنوک، ۱۳۷۹، ص ۳۷؛ مصلح، ۱۳۸۴، ص ۱۷۶-۱۷۷).

وجود لِنفسه (Being-for-itself): این نحوه از وجود که مختص به انسان است، ترکیبی از هستی و نیستی است. بدن و جسم او، که از موجودات فی‌نفسه است و همانند اشیاء فی‌نفسه آبژه واقع می‌شود، صرف هستی است. اما بعد دیگر آن، که دارای آگاهی و شعور بوده و به‌عنوان سوژه می‌تواند موجودات فی‌نفسه را آبژه شناخت خود قرار دهد، دارای خالاً و نیستی است؛ زیرا ماهیتی نداشته و قابل‌تعریف هم نیست. شاخصه بارز وجود لِنفسه، سوژه بودن، آگاهی و شعور داشتن است. انسان به جهت داشتن همین ویژگی، می‌تواند از سطح موجودات فی‌نفسه فراتر رفته و موجودات فی‌نفسه را آبژه شناسایی خود قرار دهد. آگاهی انسان از چیزی، مستلزم ایجاد تمایز میان آن چیز و انسان است. این تمایز، همان شکاف و فاصله‌ای است که سارتر از آن تعبیر به «عدم و نیستی» می‌کند. وجود لِنفسه، انسان برخلاف وجود فی‌نفسه، به جهت همین فاصله یا شکاف، که مشخصه بنیادی آگاهی است، دارای خلاء و نیستی بوده، و می‌کوشد آن را تبدیل به هستی ساخته و پُر کند. هرگونه عمل، اندیشه یا بودنی که او طرح‌ریزی می‌کند، این خالاً را پر می‌کند. اما تا هنگامی که این جنبه لِنفسه انسان باقی است، نمی‌توان ماهیتی را به او نسبت

داد و تعریفش کرد؛ تنها با مرگ به پایان خود رسیده و ماهیت نهایی‌اش شکل خواهد گرفت. به باور سارتر، وجود نفسه با آگاهی از متعلقات خود فاصله گرفته و این شکاف و فاصله، همان قدرت تأیید یا انکار انتخاب‌های اوست. از این رو، روشن می‌گردد که در واقع اختیار و آگاهی یک چیزند و وجود نفسه، خودآگاه مختار آزاد است (همان، ۱۰۱-۱۰۹؛ همان، ص ۴۰؛ همان، ص ۱۷۷-۱۷۸).

اختیار و آزادی

انسان به جهت اینکه وجودِ نفسه است، از نیستی خویش آگاهی داشته و متناهی است. بنابراین، امکان برگزیدن تمامی چیزها را ندارد، پس دست به‌گزینش می‌زند. از این رو، آزاد است. آزادی همان نیستی است که انسان می‌آزمایدش. وجود نفسه، امری ناکامل و ناتمام بوده و در مسیر تکامل و تمامیت، هرگز به معنای کامل برقرار و تثبیت نمی‌شود و در هیچ لحظه‌ای از لحظات عمرش چاره‌ای جز گزینش و انتخاب ندارد. حتی اگر دست از گزینش هم بردارد، در حقیقت دست به‌گزینشی دیگر زده است. به عبارت دیگر، خود استنکاف از انتخاب هم، یک نوع گزینش است. سارتر معتقد است: «واقعیت انسانی وجود ندارد مگر در (و به شکل) آزادی (سارتر، ۱۹۷۶، ص ۴۹۵؛ احمدی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۸ و ۱۹۷ و ۲۲۶). از نگاه سارتر آزادی یعنی امکان برگزیدن. وی در کتاب هستی و نیستی می‌گوید: «ما گزینش هستیم» وجود داشتن، برگزیدن است (همان، ص ۶۳۲). امکان گزینش در هیچ حالت و وضعیتی از انسان سلب نمی‌شود. هیچ امر بیرونی و درونی، نمی‌تواند آزادی و امکان گزینش را برای انسان ناممکن کند. انسان حتی در زندان و در بند غل و زنجیر هم توان گزیدن را از دست نمی‌دهد؛ گرچه در اثر محدودیت‌ها، قابلیت انجام هر کاری را ندارد؛ ولی باز هم می‌تواند یکی از گزینه‌های ممکن را برگزیند (همان، ص ۲۲۶-۲۲۷).

سارتر به جهت محافظت از این شاخصه مهم و ارزشمند انسانی، یعنی آزادی و امکان برگزیدن، که حتی جلوتر از حقیقت او و عین وجود اوست (سارتر، ۱۳۸۹، ص ۴۱)، وجود هر عامل جبری اعم از واجب‌الوجود و سرشت پیشین انسانی را نفی کرده، آنها را مخل به آزادی و اختیار انسان می‌داند: «من معتقدم که نسبت به آزادی هیچ سلسله مراتبی وجود ندارد. بالای سر آزادی چیزی نیست و در نتیجه، من تنها تصمیم می‌گیرم و کسی نمی‌تواند تصمیمی به من تحمیل کند» (دوبووار، ۱۳۸۹، ص ۳۴۸).

نفی واجب‌الوجود و سرشت مشترک انسانی

از نگاه وی، اگرستانسیالیست‌ها، به دو گروه مذهبی و الحادی تقسیم می‌شوند. او به صراحت خود را جزء دسته دوم دانسته، با بیانی که می‌آید به انکار واجب‌الوجود و سرشت مشترک انسانی می‌پردازد. به گفته وی، فلاسفه قرن هفدهم معتقد بودند: خالق این جهان، بشر را براساس یک مفهوم و طرح از پیش تعیین شده، درست همانند مفهوم یک کاردر ذهن یک صنعتگر، ایجاد می‌کند. بر این اساس، ماهیت را مقدم بر وجود می‌پنداشتند. این اندیشه یعنی

تقدم ماهیت بر وجود در قرن هجدهم، در میان فلاسفه الحادی، به‌رغم رخت بر بستن اندیشه خدا باوری از فلسفه، همچنان باقی بود. اما اگزیستانسیالیسمی که وی خود را نماینده آن معرفی می‌کند، به صراحت این اندیشه نادرست را هم کنار زده و اعلام می‌کند که چون واجب‌الوجودی نیست، پس ماهیت و طبیعتی هم برای بشر وجود ندارد و «وجود مقدم بر ماهیت است» (سارتر، ۱۳۷۶، ص ۲۵-۲۸).

به باور وی، «تقدم وجود بر ماهیت»، اصل مشترک تمامی فلاسفه اگزیستانسیال بوده و آنها معتقدند: انسان در ابتدا هیچ‌گونه سرشت و ماهیتی نداشته و در طول زندگی و از طریق گزینش‌ها و اعمال خویش، ماهیت خود را می‌سازد. او می‌گوید: «در مکتب اگزیستانسیالیسم، تعریف‌ناپذیری بشر بدان سبب است که بشر نخست هیچ نیست، سپس چیزی می‌شود، یعنی چنین و چنان می‌گردد؛ و چنان می‌شود که خویش را آن چنان می‌سازد» (همان، ص ۲۸). بنابراین تفکر اگزیستانسیالیسم، در واقع آن چیزی که هویت و ماهیت انسان را شکل می‌دهد، اعمال او در طول زندگی بوده و به تعبیری «انسان آن چیزی است که عمل می‌کند.» (مک‌کواری، ۱۳۷۷، ص ۱۷۷) به عبارت دیگر، حقیقتی جز عمل انسان وجود نداشته و تنها همین اعمال و زندگانی اوست که حقیقت و سرشت او را می‌سازند (سارتر، ۱۳۷۶، ص ۵۱).

وانهادگی و مسئولیت بشر

اگر واجب‌الوجودی نباشد که بشر را بر اساس یک طرح از پیش تعیین شده ایجاد کند، پس سرشت و طبیعتی مشترک هم برای بشر معنا ندارد. اگر سرشت واحدی برای بشر نباشد که او را به سوی اموری خاص سوق دهد، پس بشر آزاد و «وانهاد» است:

اگر واجب‌الوجودی نباشد، هر کاری مجاز است. پس بشر «وانهاد» است؛ زیرا بشر، نه درخود (یعنی سرشت واحد) و نه بیرون از خود (یعنی واجب‌الوجود)، امکان اتکا نمی‌یابد. باید گفت که بشر، از همان گام اول، برای کارهای خود عذری نمی‌یابد و وسیله‌ای نمی‌یابد تا مسئولیت وجود خود را بر آن بار کند. ... به عبارت دیگر، جبری وجود ندارد. بشر آزاد است، بشر آزادی است (همان، ص ۴۰).

بشر بر روی زمین وانهاد و تنهاست، عاملی نیست که او را به شکلی خاص از زیستن یا گزیدن اجبار کند، تا مسئولیت اعمال و انتخاب‌های خویش را برعهده آن نهد. از سوی دیگر، آیه‌ای ازلی هم در زمین نیست که او را هدایت و راهبری کند. بنابراین، با پانهادن به این جهان مسئول تمامی کارهایی است که در راستای شکل‌گیری ماهیت خویش انجام داده و می‌دهد (همان، ص ۴۰-۴۱). به عبارت دیگر، انسان در برابر این آزادی و اختیار مسئولیت هم دارد؛ زیرا آزادی و مسئولیت دوروی یک سکه‌اند؛ هر یک بدون دیگری بی‌معناست. انسان نخست، مسئول ساختن ماهیت خویش و در مرتبه بعدی مسئول تمام افراد بشر است که با انتخاب خود، به زندگی

انسان‌های دیگر جهت می‌دهد. مسئولیت انسان، بسیار بزرگ‌تر از آن است که فکر می‌کنیم؛ زیرا مسئولیت من همهٔ انسانیت را ملتزم می‌سازد. وی می‌گوید:

نخستین کوشش اگزیستانسیالیسم آن است که فرد بشری را مالک و صاحب اختیار آنچه هست، قرار دهد و مسئولیت کامل وجود او را بر خود او مستقر کند. همچنین هنگامی که ما می‌گوییم بشر مسئول وجود خویش است، منظور این نیست که بگوییم آدمی فقط مسئول فردیت خاص خود است، بلکه می‌گوییم هر فردی مسئول تمام افراد بشر است (همان، ص ۳۱).
او در جایی دیگر، این چنین به تبیین مسئولیت انسان در قبال دیگران می‌پردازد:

فیلسوف وجودی بی‌پرده‌پوشی بیان می‌کند که انسان در زجر است. مقصود او این است: وقتی که انسان خودش را به چیزی متعهد می‌کند، کاملاً مشخص می‌دهد که او فقط آنچه را خواهد شد انتخاب نمی‌کند، بلکه او بدین وسیله در عین حال تصمیمی قانون‌گذارانه برای کل بشر می‌گیرد. در چنین لحظه‌ای، انسان نمی‌تواند از حس مسئولیت کامل و عمیق بگریزد (مک‌کواری، ۱۳۷۷، ص ۲۱۱). در راستای تبیین این مسئله، به مثالی هم اشاره می‌کند: هنگامی که من ازدواج می‌کنم و تشکیل خانواده می‌دهم؛ گرچه این عمل با وضع شخصی و تمایلات من ارتباط دارد، ولی با این کار نه تنها خود را ملتزم به این کار کرده‌ام، بلکه دیگران هم در اثر انتخاب من، ملتزم به انتخاب همسر و تشکیل خانواده شده‌اند (سارتر، ۱۳۷۶، ص ۳۳).

اصالت بشر

سارتر در اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، از اصالت بشر و اومانیزم دفاع می‌کند. مقصود وی از این قرار است:

بشر جاودانه بیرون از خویشتن است. بشر بای‌ریزی طرح خود در جهان بیرون از خود و با محو شدن در چنین جهانی، بشر و بشریت را به وجود می‌آورد. آنچه اصالت بشر اگزیستانسیالیستی می‌نامیم عبارت است از پیوند جست‌وجوی هدف‌های برتر و درون‌گرای؛ هدف برتر به‌عنوان سازنده بشر (و نه بدان معنی که واجب‌الوجود هدف برتر است، بلکه به‌معنای فراتر رفتن جاودانه بشر از حد خویش)؛ و درون‌گرایی بدین معنی که بشر در خود محدود نیست، بلکه پیوسته در جهان بشری (یعنی جهان سوژه جهانی در حال حرکت و پیشرفت) حضور دارد (سارتر، ۱۳۷۶، ص ۷۷-۷۹؛ کهون، ۱۳۸۸، ص ۲۷۱-۲۷۲).

در واقع، اصالت بشر بدین معناست که قانون‌گذاری به غیر از بشر در جهان وجود نداشته و او در عین وانهادگی دربارهٔ خویش تصمیم‌گیری می‌کند. بشر، جاودانه نه در درون خود، بلکه در تعقیب هدفی فراتر از خود، یعنی حقیقت بخشیدن به طرح‌های خویش به عنوان بشر تحقق می‌یابد (سارتر، ۱۳۷۶، ص ۷۹-۸۰).

تجرد و بقای نفس انسان پس از مرگ

عباراتی در آثار او وجود دارد که نمی‌توان ادعا کرد وی به تجرد نفس به معنایی غیر از معنای دینی آن (مانند تاسخ) هم اعتقاد داشته باشد. برای نمونه، وی در عبارات زیر، در یکی از آثار خود به نام دفترهایی برای اخلاق می‌گوید:

مرگ پایان است اما در عین حال سازنده آزادی انسانی است... اگر انسان جاودانه می‌بود، آن گاه امکان می‌یافت تا تمامی امکانات پیش روی خود را بیازماید... او ناپدید می‌شود و این برای فردیت خود او (تحقق برخی از امکانات در برابر بقیه امکانات) و آزادی خود او (خطر گزینش برخی از امکانات) نتیجه دارد (سارتر، ۱۹۸۳، ص ۳۳۸-۳۳۹).

همچنین در کتاب هستی و نیستی در مقام انکار دیدگاهی که معتقدند ما پس از مرگ به هیأتی غیر انسانی به حیات خود ادامه می‌دهیم، این چنین موضع‌گیری می‌کند که انسان به هیچ وجه نمی‌تواند با چیزی غیر از امری انسانی روبه‌رو شود. چهره و طرف دیگری از حیات وجود ندارد و مرگ پدیده‌ای بشری است (سارتر، ۱۹۹۲، ص ۶۸۱ به نقل از اسکوتیان، ۱۳۸۸، ص ۴۲).

در واقع سارتر مرگ را یک مرز و دیوار دانسته و از این رو، نام یکی از رمان‌هایش را دیوار گذاشته که در آن به مسئله مرگ می‌پردازد. حیات پس از آن را امری نامربوط به انسان به شمار می‌آورد؛ آن هم به این دلیل که در ضمن حیات انسانی او نبوده و اهمیتی ندارد (همان). وی معتقد است: باور به پوچی و بی‌معنایی مرگ و انکار عالم ابدی پس از مرگ، موجب شجاعت و صبوری انسان می‌گردد. به عبارت دیگر، کنار گذاشتن توهم ابدیت، موجب برخورد شجاعانه با مرگ و مقاومت در برابر آن خواهد شد (مصلح، ۱۳۸۴، ص ۱۹۲).

کمال نهایی انسان

بنابر آنچه گذشت، انسان به دنبال این است که خلأ وجود نفسه خود را پر کند. ولی این کار منجر به فی‌نفسه شدن آن می‌شود. می‌دانیم که فی‌نفسه شدن آدمی، برابر است با سلب آزادی از او که یگانه ارزش وجود نفسه اوست. این مسئله، برای او ناخوشایند است. تنها یک راه باقی می‌ماند که انسان، فی‌نفسه نفسه شود. این آرمان همه انسان‌ها در طول تاریخ بشریت بوده است؛ یعنی همان «خدا شدن». اما این فرض منجر به تناقض می‌شود؛ یعنی وجودی که هم پر است و هم خالی. (سارتر از همین فرض متناقض، منکر وجود خدا می‌شود). بنابراین، انسان غایت مشخص و روشنی ندارد؛ از هر سو که حرکت کند، سرانجامش به بن‌بست و شکست منتهی می‌شود. این همان نکبت و رنجی است که لازمه وانهادگی ذات بشر و گریبان‌گیر اوست. در واقع آرمان انسان، خداگونه شدن است، ولی هیچ گاه به آن نمی‌رسد.

با این همه، او نباید هیچ گاه دست از تلاش بردارد؛ زیرا انسان، مسئول آزاد ساختن خویش و بشر است. باید به‌طور مستمر از آزادی خویش بهره گرفته، در مسیر ساختن خود حرکت کند؛ گرچه می‌داند که این تلاش‌ها راه به جایی نمی‌برد. انسان موجود نفسه‌ای است که به فکر فی‌نفسه شدن است. به همین دلیل، دائماً به اشیاء جهان معنا می‌بخشد. اساس کار هم همین معنا بخشی و تلاش در این راستاست (مصلح، ۱۳۸۴، ص ۱۷۷-۱۷۸).

تقریر دیگر از کمال نهایی انسان، براساس اندیشه سارتر چنین است:

انسان دارای ماهیت پیشینی نیست که به فرض، خدا یا طبیعت آن را ساخته باشند انسان همچون هر هستنده‌ای امری ممکن است و نه ضروری، خودش را می‌سازد و آزادانه میان گزینه‌های ممکن (ممکن از نظر زیستی، تاریخی و فرهنگی) برمی‌گزیند، مسئول گزینش‌های خویش است و باید بتواند آنچه را که خود درست می‌داند، بسازد. در این صورت، کاری اصیل انجام داده است (احمدی، ۱۳۸۴، ص ۱۷۴).

در کتاب هستی و نیستی می‌گوید:

«واقعیت بشری باید همان چیزی باشد که نیست، و نه آنچه که هست». «انسان یک شورمندی بی‌فایده است» بی‌فایده به این معنا نیست که توان ساختن ماهیت خود را در هر لحظه ندارد، بلکه به این معناست که هیچ‌گاه نمی‌تواند به ماهیت نهایی خود دست یابد. به این دلیل که همواره این احتمال وجود دارد که مرگ مانع وصول او به تمامیت شود. در واقع ماهیت نهایی اساساً وجود نداشته و معنای نهایی زندگی پوچ و بیهوده است (احمدی، ۱۳۸۴، ص ۲۰۹-۲۱۰).

در مجموع می‌توان گفت: سارتر جز همین آزادانه انتخاب کردن و مستقلانه ساختن ماهیت خویش و به عبارت دیگر، جز در این راه بودن و حرکت کردن اصیل‌گونه چیزی را هدف و مقصود نهایی انسان نمی‌شمارد. در اینجا می‌توان آن جمله‌های دیگر را بازخوانی کرد که آنچه اهمیت دارد، «در راه بودن است» (همان، ص ۱۸۸).

رابطه آموزه‌های نظریه مزبور با آراء فلسفی سارتر

همان‌طور که در بخش تعریف نظریه اخلاق وضعیتی اگزیستانسیالیستی آمد، مدعاهای اصلی این نظریه را می‌توان در سه آموزه زیر بیان کرد:

۱. ارزش‌های اخلاقی توسط فاعل اخلاقی، با توجه به وضعیت و موقعیت وی آفریده و خلق می‌شوند؛ نه کشف (سارتر، ۱۳۷۶، ص ۳۲ و ۶۴-۶۵)؛

۲. مسئولیت انسان، بسیار عظیم‌تر از آن است که می‌پنداریم؛ زیرا این مسئولیت همه عالم بشری را ملتزم می‌کند (همان، ص ۳۲-۳۳)؛

۳. حیات اخلاقی، نباید به عنوان تبعیت از قواعد اخلاقی از پیش تعیین شده در نظر گرفته شود (همان، ص ۴۵-۴۷).

سارتر هم همانند سایر فلاسفه اگزیستانسیال، تعلق خاطر ویژه‌ای به اخلاق داشته و در حقیقت، فلسفه را مقدمه‌ای برای تعیین راه و رسم زندگی بالفعل و انضمامی افراد می‌داند (وارنوک، ۱۳۷۹، ص ۹۵). در این راستا، باید به برخی از پرسش‌های بنیادین اخلاق، براساس مبانی فلسفی خویش پاسخ دهد. برخی از پرسش‌های مزبور از این قرارند: آیا ارزش‌های اخلاقی واقعی و عینی هستند که باید به کشف آنها پرداخت، یا وابسته به خواست، سلیق و قرار داد افرادند که باید به جعل و خلق آنها مبادرت ورزید؟ ارزش و مطلوب ذاتی و اصلی اخلاق چیست؟ به عبارت دیگر، علم اخلاق در پی رسیدن به چه هدف و مطلوبی است؟ ارزش‌های غیری، یا ابزارهای وصول به این مطلوب نهایی چیستند، و با چه معیاری تعیین می‌شوند؟ به عبارت دیگر، معیار تعیین ارزش‌های اخلاقی چیست؟ آیا حیات

اخلاقی تبعیت از ارزش‌ها و قواعد اخلاقی از پیش تعیین شده است، یا خلق ارزش‌ها براساس وضعیت و موقعیت فاعل اخلاقی؟ دامنهٔ مسؤلیت فاعل اخلاقی تا به کجاست؟ آیا در قبال گزینش‌های خویش مسؤلیت تام و تمام دارد؟ آیا در برابر دیگران هم مسؤل است، یا نه؟

سارتر در برخی از آثار خود، به این پرسش‌های بنیادین حوزه اخلاق پرداخته، زمینهٔ شکل‌گیری نظریه اخلاق وضعیتی اگزستانسیالیستی را فراهم ساخته‌است. با تأملی ژرف و تحلیلی دقیق بر آراء فلسفی وی، می‌توان اصول نظریه مزبور را از آنها استخراج کرده، تلازم منطقی میان آنها را نشان داد.

از دیدگاه سارتر ارزش‌های اخلاقی، واقعی و عینی نبوده و تنها توسط فاعل اخلاقی در موقعیت‌های متفاوت خلق و ابداع می‌شوند. اکنون این پرسش مطرح است که چه رابطه‌ای میان این ادعا، با آراء فلسفی وی وجود دارد؟ سارتر، انسان را وجود لافسه‌ای می‌داند که «دارای شناختی پدیداری، سوژکتیو، نسبی و شخصی بوده که نمی‌تواند به شناختی عینی، اُبژکتیو و مطلق از اشیاء دست یابد» و «یگانه رکن وجودی او، اختیار و آزادی مطلق در گزینش بوده که نافی تمامی عوامل جبری (مانند واجب‌الوجود و علم ازلی وی به سرنوشت محتوم انسان، سرشت پیشین و...) و موانع است». از سوی دیگر، «وجود وی مقدم بر ماهیت او بوده که باید دائماً به واسطهٔ گزینش‌های اصیل گونه‌اش به ساختن ماهیت خویش پرداخته و در این مسیر، از هیچ غایت معین، الگو و قواعد از پیش تعیین شده‌ای تبعیت نکند تا گرفتار سوء نیت و درویی نگردد». لازمهٔ منطقی این چنین آرائی، چیزی جز نفی ارزش‌های عینی، مطلق و از پیش تعیین شده نیست؛ چرا که از نگاه او، انسان هیچ‌گونه مطلوبی به غیر از آزادانه‌ساختن ماهیت خویش نداشته و تا زمانی در مسیر اخلاق قدم می‌زند که آزادانه براساس خواست شخصی خویش، در راستای ساختن ماهیت خویش به گزینش‌ها و طرح‌اندازی‌های اصیل گونه‌اش بپردازد. از دیدگاه وی، انسان نه شایسته است که مطلوب و ارزشی‌های عینی داشته باشد و نه می‌تواند داشته باشد؛ زیرا از یک سو، وجود چنین ارزش و مطلوبی‌های عینی و مطلق، آزادی وی یعنی یگانه رکن وجودی و منبع زبای ارزش‌هایش را از بین می‌برد؛ چون چاره‌ای جز محدود ساختن گزینش‌های خود در چهارچوب آن ارزش‌های معین ندارد. از سوی دیگر، به جهت شناخت درون‌خیزی و سوژکتیوی، نمی‌تواند به چنین مطلوبی دست یابد؛ چون به لحاظ ساختار معرفتی خود، توان دست‌یابی به شناختی عینی، مطلق و غیروابسته به شرایط ذهنی شخص را ندارد. به عبارت دیگر، این چنین نیست که ارزش‌های اخلاقی از پیش تعیین شده باشند و انسان مجبور باشد که به کشف آنها پرداخته و براساس آنها عمل کند تا دارای حیات اخلاقی باشد، بلکه از منظر شناخت درون‌خیز و سوژکتیو، انسان در هر وضعیت و موقعیتی که واقع می‌شود، باید آن موقعیت را که به‌طور شخصی و اختصاصی بر او پدیدار شده، با دقت در نظر گرفته و آنچه را که متناسب با آن شرایط است، آزادانه انتخاب کرده، انجام دهد و به آفرینش ارزش‌ها دست زند. این انتخاب آگاهانه

و آزادانه، ارزشمند بوده و از دیدگاه سارتر فعلی اخلاقی است. در واقع، خالق ارزش‌های اخلاقی، انسان آزاد و وانهاده‌ی است که جای واجب‌الوجود را گرفته و باگزینش‌های آزادانه‌ی خویش به خلق و جعل ارزش‌ها می‌پردازد. ارزش‌های اخلاقی آفریده شده توسط وی، شخصی و زمان‌مند بوده و با توجه به موقعیت‌های متفاوت ظاهر شده، تغییر می‌یابند. بنابراین، ازدیدگاه وی، تنها معیار تعیین ارزش‌ها، خواست و انتخاب فاعل اخلاقی است؛ البته از روی صداقت و به دور از سوء نیت.

آزادی و مسئولیت، دو روی یک سکه‌اند؛ هر قدر قلمرو آزادی و اختیار انسان فراخ‌تر باشد، مسئولیت انسان هم به همان تناسب، بیشتر می‌شود. به باور سارتر، در گذشته این چنین تصور می‌شد که واجب‌الوجود، انسان را براساس یک طرح و سرشت پیشین آفریده است و انسان در دایره علم ازلی الهی، گرفتار یک سرنوشته محتوم بوده، قدرت اختیار و گزینشی در راستای ایجاد ماهیت خویش ندارد. ولی با نفی واجب‌الوجود و سرشت پیشین و پذیرش تقدم وجود بر ماهیت انسان، دیگر هیچ مانع و محدودیتی در برابر آزادی انسان در راستای ساختن ماهیت‌اش وجود نداشته و در این مسیر کاملاً آزاد است. از این‌رو، تمام مسئولیت گزینش‌های او بر عهده خود اوست و نمی‌تواند با سوءنیت و انکار این آزادی، عذری آورده و شانه از زیر بار این مسئولیت خالی کند. از سوی دیگر، چون خوبی و بدی مطلق و عینی وجود ندارد، پس بشر هر آنچه را که در حال صداقت گزینش کند، خوب بوده و هر آنچه را که انتخاب نکند، بد است؛ زیرا انتخاب او حاکی از این امر است که او به خوبی آن امر اعتقاد دارد. انسان در مقام جعل و وضع ارزش‌ها، با انتخاب هر عملی یک قاعده اخلاقی، می‌آفریند که برای همه افراد بشر دوران خود معتبر بوده و آنها را ملتزم به انجام آن می‌کند. بنابراین، انسان در گزینش‌های خویش، علاوه بر اینکه در برابر خویشتن مسئول است، در برابر سایر افراد بشر دوران خود هم مسئول است؛ چرا که باگزینش‌های آزادانه خویش، اخلاق را می‌آفریند و آن را به عنوان نمونه برای همه جهانیان توصیه می‌کند. بدین‌سان، انسان هم در پیشگاه خویش و هم در پیشگاه افراد بشر معاصر خویش، مسئولیت دارد و با انتخاب‌ها و اعمال خود، اخلاق و بشریت را می‌سازد.

اکنون که ارزش‌های عینی و مطلق وجود نداشته، انسان وانهاده باید براساس موقعیت شخصی خویش، به جعل و خلق ارزش‌ها بپردازد، پس حیات اخلاقی برخلاف تلقی عامه مردم، تبعیت از قواعد عام اخلاقی نبوده و هر فاعل اخلاقی باید براساس وضعیت شخصی خویش به‌طور آزادانه و فارغ از هرگونه الگوگیری و تبعیت از قواعد عام اخلاقی از پیش تعیین شده، دست به آفرینش ارزش‌های اخلاقی زده و اخلاق مختص به خود را بیافریند. به گفته وارنوک، طبق دیدگاه اخلاق اگزیستانسیالیستی، «تنها قاعده کلی اخلاق باید پرهیز از قواعد کلی باشد» (وارنوک، ۱۳۷۹، ص ۱۰۰).

نفی ارزش‌های اخلاقی عینی و قواعد عمومی و مطلق اخلاقی

وضع و ابداع ارزش‌های اخلاقی توسط فاعل اخلاقی در وضعیت‌های مختلف

مسئولیت خطیر انسان وانهاده در قبال خویشتن و دیگران

معیار تعیین ارزش اخلاقی: خواست و اراده آزاد و صادقانه فاعل اخلاقی

ارزیابی

ارزیابی مبانی معرفت‌شناختی

در مسیر استنباط و استخراج مبانی معرفت‌شناختی نظریه مزبور، این نتیجه به دست می‌آید که آبشخور معرفت‌شناختی نظریه اخلاق وضعیتی اگزیستانسیالیستی، پدیدارشناسی، شناخت سوژکتیوی و درون‌خیز و نسبیّت در فهم است. به عبارت دیگر، بنیان‌گذار این نظریه معتقد است که میان پدیده و پدیدار تمایز وجود داشته و فاعل شناسا، تنها به پدیدار و فنومن اشیاء دسترس دارد، نه به خود پدیده و نومن اشیاء. در واقع، این ذهن فاعل شناساست که اعیان را معنی می‌بخشد، نه اینکه دریافت‌کننده عینیت باشد. بنابراین، «جهان هستی و اشیاء بازتاب ذهن ما هستند؛ نه اینکه ذهن بازتاب جهان باشد» (حسین‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۳۴). حاصل این دیدگاه، این است که جهان و پدیده‌های آن در منظر هر کسی، توصیف خاص خود را داشته و این امکان وجود دارد که هر پدیده‌ای، بر هر شخصی به نحوی خاص جلوه‌گر و پدیدار شود. از این رو، نمی‌توان از شناخت عینی و مطابق با پدیده‌ها و اعیان فی‌نفسه دم زد. در حقیقت، «بر اساس این رویکرد، حقیقت یا صدق، عبارت است از عینی یا سوژه‌کردن ذهن؛ نه مطابقت ذهن یا صور ذهنی با اعیان خارجی» (همان).

اما مدعای تمایز پدیده و پدیدار، بسته به اینکه به چه صورتی طرح شود، دارای اشکالاتی است:

الف. مثلاً اگر کسی که مدعی این تمایز است، وجود پدیده را قبول دارد، ادعای او خودمتناقض و خودشکن خواهد بود؛ چراکه می‌توان از او پرسید که با توجه به عدم دسترسی فاعل شناسا به پدیده، شما چگونه از وجود پدیده‌ای که متمایز از پدیدارهای شماست، اطلاع یافته‌اید؟ آیا اطلاع از وجود پدیده و واقعیت فی‌نفسه، مستلزم نوعی دسترسی به واقعیت فی‌نفسه نیست؟

ب. اما اگر کسی فقط پدیدارها را قبول داشته باشد و سخن او درباره پدیده فقط به صورت سلبی باشد؛ یعنی منظور او این باشد که هر چیز که پدیدار نیست (ناپدیدار است)، از دسترس بشر خارج است و ما از وجود یا عدم وجود آن اطلاع نداریم، در این صورت اشکال تناقض آمیز بودن وارد نیست. اما در این صورت، اشکال دیگری وارد است: این دیدگاه مستلزم یک نوع شکاکیت و ایدئالیسم بسیار گسترده و نامعقول است که در آن، فقط شخص خود را می‌پذیرد و بس. اصطلاحاً به این تفکر، خود تنها‌نگاری یا اصالت من (solipsism) می‌گویند. صرف نظر از نامعقول بودن آن، آیا با وجود چنین تفکری، اساساً جایی برای ارزش‌های اخلاق و حیات اخلاقی و مسئولیت در برابر خود و دیگران باقی می‌ماند؟

علاوه بر اشکال خود متناقض بودن این رویکرد، می‌توان در این راستا پاسخی حلی هم ارائه کرد. حکما و فلاسفه اسلامی، با تقسیم معرفت به حضوری و حصولی و معرفت حصولی، به بدیهی و نظری، نشان داده‌اند که فاعل شناسا می‌تواند در معلومات حضوری خویش یا معلومات حصولی بدیهی و یا معلومات حصولی نظری قابل ارجاع به بدیهیات، به خود واقعیت و پدیده‌ها آن چنان که هستند، دست یابد. بنابراین، با پذیرش رویکرد میناگروی، با تفسیر مشهور حکمای مسلمان در دانش معرفت‌شناسی می‌توان از سوژه‌کنیویسم و نسبی‌گرایی و شکاکیت معرفت‌شناختی گذر کرد و با ابتدای بر بنیان محکم علم حضوری، علوم انسانی را از شکاکیت و نسبی‌گرایی آشکار و پنهان نجات داد (ر.ک به همان، ص ۱۸-۳۴؛ همو، ۱۳۹۶، ص ۶۳-۲۸۵). بدین سان، براساس اندیشه اسلامی، فاعل شناسا می‌تواند با ارجاع نظریات به بدیهیات و در نهایت، به علم حضوری، یقین یا اطمینان حاصل کند که به اعیان فی‌نفسه و نفس الامر اشیاء دست یافته است (ر.ک، مصباح، ۱۳۹۰).

ارزیابی مبانی هستی‌شناختی

بنابر آنچه گذشت، سارتر، به جهت حفظ آزادی و قدرت‌گزینش انسان، منکر وجود واجب‌الوجود گردید. مایه شگفتی است که متفکران برجسته‌ای چون سارتر، دچار چنین اشتباهات فاحش و تناقض‌گویی‌هایی می‌شوند. آیا می‌توان وجود «واجب‌الوجود» را انکار کرد؟ آیا انکار چنین موجودی تناقض‌گویی نیست؟ آیا از نگاه عقل سلیم، امکان دارد که موجودات ممکن عالم هستی که غرق در نیاز و احتیاج هستند، خود به خود به وجود آمده و استمرار یابند؟ در اندیشه اسلامی، به اثبات رسیده که این ادعاها قابل پذیرش عقل سلیم نمی‌باشد (ر.ک به مصباح‌یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۶۶-۳۷۵؛ عبودیت، ۱۳۹۲، ص ۱۱۷-۱۱۸).

سارتر با نگاهی پدیدارشناسانه، هستی را منحصر به دو وجود لافسه و فی‌نفسه کرد. اما با اشکالاتی که بر رویکرد پدیدارشناسانه در حوزه معرفت‌شناسی وارد گردید، آیا می‌توان هستی را با نگاهی پدیدارشناختی، تنها منحصر به دو وجود فی‌نفسه و لافسه سارتر دانست؟ آیا نمی‌توان دست‌کم وجود سومی را با استدلال برهانی اثبات کرد که

در عین مختار و خود آگاه بودن و شعور داشتن، دارای هستی صرف و کمال مطلق و استقلال بوده، هیچ‌گونه نیستی، نیاز و نقصی در او نباشد؟ آیا می‌توان بدون وجود چنین موجودی، از هستی موجودات محدود و فقیر عالم ممکنات سخنی به میان آورد؟ سارتر، این را درست فهمیده که انسان نمی‌تواند در عین فقر ذاتی و ممکن بالذات بودن، واجب بالذات و هستی صرف یعنی خدا شود؛ ولی از این فهم درست خویش، نتیجه‌های نادرست گرفته که آن هم انکار وجود خداوند است. از این‌رو، به‌پوچی رسیده و معنایی برای زندگی نمی‌شناسد، و کمالی برای انسان تصویر نمی‌کند و حقیقتی هم برای انسان سراغ نداشته و دچار ازخود بیگانگی می‌شود.

از سوی دیگر، سارتر در ادعایی بدون دلیل، جهان هستی را منحصر در همین عالم مادی و انسانی دانسته و مرگ را پایان زندگی آدمی می‌داند. آیا با وجود براهین متقن عقلی بر ضرورت وجود زندگی پس از مرگ برای آدمی و اخبار معتبر واصله از سوی راست‌گوترین انسان‌ها در طول تاریخ بشری؛ یعنی پیامبران و اولیاء الهی در این زمینه، راهی برای انکار باقی می‌ماند؟ آیا می‌توان انسان ابدی‌خواه و کمال‌جوی بی‌حد و حصر را در زندگی موقت دنیا محدود و متوقف کرد؟ (ر.ک به مصباح‌یزدی، ۱۳۸۶، ص ۳۳۹-۴۹۵).

ارزیابی مبانی انسان‌شناختی

همان‌گونه که گذشت، سارتر، اختیار و آزادی و قدرت برگزینش را یگانه رکن اصلی وجود لئفسه انسان دانسته و حتی در برخی از عبارات خویش، آن را مقدم به وجود انسان در نظر می‌گرفت. ولی بر هر صاحبان عقل پوشیده نیست که منطقاً امکان ندارد که یکی از لوازم وجود انسان؛ یعنی اختیار و آزادی برهستی وی تقدم یابد. چنین ادعایی منجر به اجتماع نقیضین می‌شود.

در مقام حفاظت از این ویژگی منحصر به فرد انسانی، به نفی واجب‌الوجود و سرشت پیشین انسانی پرداخت تا تمامی عوامل جبری بر سر راه آزادی انسان را از بین ببرد. به نظر می‌رسد، مقصود سارتر از آزادی، آزادی تکوینی است که در مقابل جبر الهی و سرنوشت محتوم بشر، که از آموزه‌های مسیحیت تحریف یافته نشأت گرفته، قرار گرفته است. سارتر می‌خواهد با نفی وجود واجب‌الوجود و سرشت گناه‌آلود پیشین انسان (بنابر آموزه‌های مسیحیت تحریف‌یافته)، او را از سرنوشت از پیش مقدر شده و جبرآلود نجات دهد. اما بر اهل فن و تحقیق پوشیده نیست که هیچ تلازمی میان پذیرش وجود واجب‌الوجود، علم ازلی وی به سرنوشت همه انسان‌ها و سرشتی پیشین و الهی برای انسان‌ها با جبرگرایی و نفی آزادی تکوینی انسان وجود ندارد. طبق براهین عقلی دقیق و آموزه‌های وحیانی دین مبین اسلام، آزادی تکوینی انسان قابل جمع با وجود واجب‌الوجود، علم ازلی وی و سرشت پیشین برای انسان بوده و هیچ منافاتی با هم ندارند (ر.ک به عبودیت، ۱۳۹۲، ص ۱۷۷-۱۸۷).

از سوی دیگر، می‌توان این پرسش را مطرح ساخت که چه اشکالی دارد که همین وجود لافسه و شاخصه‌های آن را از قبیل «خودآگاهی و شعورداشتن»، «اختیار و قدرت برگزینش»، «آزادی تکوینی» و «میل به بودن»، ماهیت و سرشت پیشین انسان بدانیم که او را به سمت تکامل وجود خویش هدایت می‌کند؟

اشکال دیگر این است که اگر تلازمی میان انکار واجب‌الوجود و نفی سرشت پیشین وجود دارد، پس چرا با نفی واجب‌الوجود، موجودات فی‌نفسه دارای ماهیت و سرشت معین و مشخص هستند؟ لازمه این ادعا این است که هیچ موجودی با نفی واجب‌الوجود دارای سرشت پیشین نباشد؛ چرا انسان فقط از این قاعده استثنا شده است؟ اگر سارتر پاسخ دهد که استثنای انسان به جهت خصیصه خودآگاهی و اختیار اوست، این پرسش مطرح می‌شود چه اشکالی دارد که انسان مخلوق واجب‌الوجود بوده و در عین حال، از سرشتی خودآگاه و مختار در ساختن شاکله نهایی خود بهره‌مند باشد.

از دیدگاه سارتر، اگر مرگ پایان و سرانجام حیات انسانی نبوده، انتخاب گزینه‌ها و طرح‌های گوناگون در زندگی انسانی معنا نداشت؛ زیرا انسان می‌توانست همه گزینه‌ها را تجربه کرده و نیازی به انتخاب گزینه‌ای از میان گزینه‌ها نداشت. اما با نگاهی ژرف، به‌نظر می‌رسد ارتباطی میان این دو مقوله نیست؛ چرا که انسان، وجداناً خود را مختار یافته و با توجه به ذات عالم ماده، که ذاتاً مشتمل بر تراحمات است، چاره‌ای جز ترجیح برخی از گزینه‌ها بر برخی دیگر ندارد. در واقع، مرگ تنها فرصت انتخاب‌های بیشتر را از انسان گرفته و نقشی در تحقق آزادی و اختیار انسان ندارد. استدلال بی‌ربط او در این قسمت، مثل استدلال کسی است که می‌گوید: اگر قرار باشد هر جا بتوانیم برویم، پس اینک اینجا نیستیم!

سارتر، با نفی هرگونه عذر و اتکایی برای انسان که بتواند مسئولیت اعمال و گزینش‌های خویش را بر عهده آن بگذارد، وی را مسئول تام و تمام اعمال خود و حتی مسئول ساختن بشریت هم می‌داند؛ به این معنا که هرانسانی با گزینش‌های آزادانه و صادقانه خود، ارزش‌های انسانی را ساخته و آنها را به دیگران هم توصیه می‌کند. اما او باید به این اشکال پاسخ دهد که مسئولیت، زمانی مطرح می‌شود که فردی، چیزی به ما بدهد و از ما بخواهد که آن را در راستای رسیدن به غایتی خاص به کار گیریم و یا اینکه در برابر انسان، اصولی ثابت و مطلق باشد که فاعل اخلاقی ملتزم باشد براساس آنها عمل کند. اگر مطابق آنها عمل نکرد، پاسخ‌گو باشد. در حالی که با نفی وجود خداوند، که سرمنشأ هستی و تمام نعمات انسان است و نفی جهان بعد از مرگ و غایتی نهایی برای انسان، نمی‌توان سخنی از مسئولیت انسان به میان آورد؟ به چه دلیل، انسان باید ماهیت خود را بسازد؟ به چه دلیل، باید مسئول در برابر خویش و بشری مانند خود باشد که در هستی و امکانات خویش هیچ استقلالی از خود ندارند؟ از سوی دیگر، اگر هیچ اصول و قواعد مطلق اخلاقی وجود ندارد و فاعل اخلاقی می‌تواند اصول اخلاقی خویش را که

مبنای اعمال او هستند، به طور دائم تغییر دهد، پس سخن از مسئولیت، ادعایی مضحک و بی‌اساس است؛ چراکه فرد می‌تواند دائماً در برابر اعتراض دیگران به اعمال خود، به بهانه تغییر مبانی اخلاقی‌اش، عذری آورده و ادعا کند هم طبق مبانی اخلاقی خود به درستی عمل کرده است.

سارتر معتقد بود: نباید انسان از دیگران الگو بگیرد و باید آزادانه انتخاب کند، پس چرا، هر فرد را در گزینش‌هایش به عنوان سرمشق و الگوی دیگران به‌شمار می‌آورد؟ چه دلیلی وجود دارد که من مسئول این باشم که قاعده رفتار من، به‌ویژه در جایی که رفتار من مربوط به وضع اختصاصی من است، به دیگران نیز تعمیم یابد؟ سارتر، قائل به اصالت بشر به معنای مورد نظر خویش بوده و دم از اومانیزم و انسان‌محوری می‌زند. اما طبق اندیشه اسلامی، اصالت بشر، ریشه در عقل‌بستگی، الحاد، ماتریالیسم، فرجام‌انکاری و انسان‌خدایی داشته، در مخالفت آشکار با براهین دقیق عقلی و آموزه‌های وحیانی دین مبین اسلام است. چگونه ممکن است، انسانی که نه صلاحیت علمی لازم برای کشف واقعیت یا استنتاج قوانین مورد نیاز انسان از واقعیت را دارد و نه صلاحیت اخلاقی لازم برای جعل و وضع قانون، در جایگاه خداوند عالم، قادر، حکیم مطلق و خیرخواه محض نشسته، دست به قانون‌گذاری بزند؟ آیا اصلاً از چنین حقی برخوردار است؟

بر مبنای سارتر، هدف برتر چه معنایی دارد؟ آیا در برابر هدف پست‌تر است؟ برتر بودن یا پست‌تر بودن هدف را چه کسی جز خود انسان تعیین می‌کند؟ سارتر اشاره می‌کند که هدف برتر؛ یعنی فراتر رفتن از حد خود. اما فراتر رفتن یا فروتر رفتن از حد انسان، در نگاه سارتر چگونه اندازه‌گیری می‌شود؟!

همان‌طور که در مبحث «کمال نهایی انسان» گذشت، ایشان هدف و غایتی مشخص برای انسان، به غیر از «انتخاب آزادانه و مستقل» برای ساختن ماهیت خویش به نحوی اصیل‌گونه، که هیچ‌گاه به تمامیت نمی‌رسد، ارائه نکرد. آیا این رویکرد به‌چیزی غیر از پوچ‌گرایی و نهیلیسم نمی‌انجامد؟ آیا انتخاب و گزینش آزادانه و مستقل، به تنهایی اصالت دارد؟ آیا بدون غایت و هدفی نهایی، یا با یأس از دستیابی به هدف مورد نظر، انگیزه‌ای برای انتخاب و گزینش مستقلانه وجود دارد؟ به چه دلیل انتخاب مستقلانه کنیم؟ آزادی و اختیار، ابزاری است برای انسان تا به یاری آن بتواند به کمال اختیاری خود برسد. در حالی که بانفی سرشت و گرایش‌های پیشین، وجود واجب‌الوجود و مطلوبی نهایی برای انسان، آرمانی برای انسان باقی نمی‌ماند تا اخلاق بخواهد برای رسیدن به آن تولید شده و دستوراتی در این رابطه ارائه کند. تنها توصیه اخلاق این است که هرگونه می‌خواهید، بدون تأثیر از هرگونه نیروی درونی و بیرونی، انتخاب کنید! آیا این توصیه، نتیجه‌ای غیر از انارشسیسم اخلاقی می‌تواند داشته باشد؟ نتیجه و آثار سوء این توصیه، بر صاحبان بصیرت پوشیده نیست. در حقیقت، این آزادی چیزی بیش از یک آزادی حیوانی نیست که محدوده آن تنها آزادی حیوانی دیگران است. حتی این هم نیست! زیرا آزادی حیوانی هم متأثر از نیروهای

درونی و بیرونی است. آزادی به معنایی که متأثر از هیچ چیز نباشد، حتی از نحوه خاص وجود انسانی که از پیش موجود است، اساساً بی‌معنا و ناممکن است و هرگز محقق نخواهد شد؛ زیرا معلولی بدون علت است.

بدین ترتیب، انسان تنها در این عالم پرتاب و رها شده که باید ماهیت خویش را بسازد. ولی چطور و چگونه معلوم نیست و هیچ‌گاه هم به تمامیت نخواهد رسید. همان‌گونه که بیان شد، سارتر، خداگونه شدن را هدف نهایی انسان می‌داند که آن هم نشدنی و متناقض‌گونه است. به گفته او، «انسان پوچ است»، «انسان یک هیجان بیهوده است» (استراترن، ۱۳۷۹، ص ۵۶). بدین‌سان، این ابهام بسیار جدی‌ای در اخلاق وضعیتی اگزیستانسیالیستی بی‌پاسخ خواهد ماند که آیا صرف دیدن واقعیت‌ها، و موقعیت‌ها می‌تواند به ما بگوید که چگونه عمل کنیم؟ آیا بدون داشتن هدف یا غایتی مشخص در زندگی، صرف انتخاب، می‌تواند ما را به کارهای درست و ارزشمند اخلاقی سوق دهد؟ بی‌شک نمی‌توان برای چنین تصمیمات هدایت نشده‌ای، عنوان اخلاقی بودن را به کار برد (فرانکنا، ۱۳۸۰، ص ۶۸-۶۹).

ارزیابی مبانی ارزش‌شناختی

از آنجا که سارتر، آزادی را تنها ارزش ذاتی و واقعی برای انسان می‌داند و بر این باور است که آزادی پایه‌ی تمامی ارزش‌ها و «بگانه منبع زبایای ارزش‌ها» است، (سارتر، ۱۳۸۶، ص ۳۰)، وجود هرگونه اصول اخلاقی پیشین را نفی کرده و آن را منافی با آزادی و اختیار انسان می‌داند. در واقع، انسان است که با اراده‌ی خود دست به انتخاب می‌زند و با انتخاب‌های خود، ارزش‌ها را می‌آفریند (همو، ۱۳۷۶، ص ۴۵-۴۶). «انتخاب چنین و چنان بودن، در عین حال تأیید ارزش آنچه انتخاب می‌کنیم نیز هست؛ زیرا ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم بدی را انتخاب کنیم، آنچه اختیار می‌کنیم همیشه خوبی است. هیچ چیز برای ما خوب نمی‌تواند بود، مگر آنکه برای همگان خوب باشد» (همان، ص ۳۲).

به نظر می‌رسد سارتر، از آزادی تکوینی انسان، آزادی مطلق تشریحی وی را نتیجه گرفته و انتخاب او را یگانه منبع تعیین ارزش‌های اخلاقی و حقوقی قرار داده است. همواره چنین خلطی میان آزادی تکوینی و تشریحی در طول تاریخ بشر شایع بوده و هست. آیا هیچ عاقلی به چنین آزادی بی‌حدومرزی تن می‌دهد؟ آیا می‌توان گفت: همه‌ی انسان‌ها با وجود غرایز حیوانی و حرص بی‌منتها، همیشه خوبی را انتخاب می‌کنند؟ آیا در عمل می‌توان ملتزم به آزادی مطلق تشریحی بود؟ آیا اصلاً خوب و بد در این نگاه، معنا پیدا می‌کند که ما بگوییم هر آنچه را که انسان انتخاب می‌کند، خوب است؟ آیا آزادی تکوینی و غیراکتسابی، بدون بهره‌برداری از آن در راستای غایتی مطلوب، مطلوبیت و ارزش دارد؟ آیا بدون تعریف غایت و هدفی خاص برای انسان و ارزیابی رابطه‌ی اموری دیگر با آن، می‌توان سخنی از ارزش ذاتی، یا غیری به میان آورد؟ (ر.ک به مصباح، ۱۳۸۵).

همان‌گونه که اندیشه اسلامی به اثبات رسیده است، دیدگاه واقع‌گرایی در اخلاق درست بوده و ارزش‌ها ریشه در واقعیت داشته و بیان‌گر رابطه واقعی و ضرورت بالقیاس میان فعل اختیاری و غایتی مطلوب هستند. در واقع، ارزش و مطلوبیت یا عدم مطلوبیت یک فعل اختیاری، از نگاه یک کنشگر در قیاس با غایت نهایی وی مشخص می‌شود (ر.ک مصباح‌یزدی، ۱۳۷۹، ص ۲۶۲-۲۶۳)؛ بنابراین، بدون ترسیم غایت و مطلوبی نهایی و قابل دستیابی برای انسان، نمی‌توان سخنی از ارزش‌ها به میان آورد.

نظریه اخلاق اسلامی

براساس اندیشه اسلامی، انسان:

۱. می‌تواند به شناخت عینی و مطلق دست یابد (حسین‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۱۸-۲۱)؛
۲. آفریده و مخلوق خداوند است؛
۳. نه تنها از جاودانگی برخوردار است، بلکه کرامت و شرافت وی در گرو این انتساب است (مؤمنون: ۱۴؛ اسراء: ۷۰)؛
۴. روح او مجهز به فطرت الهی و ملکوتی است که بر اثر آن، هم خدا را می‌شناسد و هم به سوی او گرایش دارد و هم توان دستیابی به قرب ربوبی را دارد (رجبی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۰-۱۳۷)؛ به همین دلیل،
۵. مبدأ و معاد او یکی است (بقره: ۱۵۶).
۶. در این جهان واپس‌مانده و رها شده نیست (مؤمنون: ۱۱۵؛ قیامت: ۳۶)؛ بلکه
۷. هم خالق او از خلقت او هدف داشته و هم خود او متناسب با گرایش‌های درونی‌اش هدف خاصی را دنبال می‌کند.
۸. خلقت او هدف‌مند و از روی حکمت است؛
۹. غایت سیر او باری تعالی و سعادت وی در قرب به سوی خداوند است که غایتی واقعی و قابل دستیابی است؛ به این ترتیب،
۱۰. مطلوب و ارزش ذاتی او، کمال اختیاری وی بوده که در حقیقت، همان وصول به بالاترین درجه قرب الهی است؛
۱۱. تمام اهداف میانی و کنش‌های اختیاری که او را به این ارزش ذاتی و مطلوب نهایی نزدیک می‌کنند، ارزشی غیروی و ابزاری دارند (مصباح، ۱۳۹۷، ص ۱۷۰-۱۷۴ و ۱۹۶-۲۱۰)؛
۱۲. مطلوب نهایی انسان، معین و قابل دسترسی است؛

۱۳. ارزش‌های اخلاقی که از رابطه واقعی میان افعال و صفات اختیاری انسان با مطلوب نهایی انتزاع می‌شوند، بالجمله عینی و مطلق بوده و انسان باید با استمداد از عقل، تجربه و وحی به کشف آنها بپردازد (همان، ص ۱۵۳-۱۶۰ و ۱۸۵-۱۹۰)؛

۱۴. تنها با ملاحظه وجود خالق که تمام هستی انسان از اوست و با در نظر گرفتن غایت معین و ارزش‌های عینی که از جانب خداوند برای انسان مشخص شده است، می‌توان سخن از مسئولیت تام و تمام انسان در حوزه اختیاراتش به میان آورده، و او را مسئول گزینش‌هایش شمرد (قیامت، آیه ۳۶، مجلسی، ج ۷۴، ص ۱۶۲)؛

۱۵. حیات اخلاقی انسان، جز پیروی و تبعیت از ارزش‌های عینی و مطلق که در قالب قوانین کلی اخلاقی بیان می‌شوند و ما را به سوی زندگی مطلوب هدایت می‌کنند، نبوده و انسان با عقل و علم ناقص خویش، توان این را ندارد که به جای خداوند باری تعالی بنشیند و دست به آفرینش ارزش‌ها بزند، بلکه باید با پیروی از عقل سلیم و وحی الهی به کشف آنها مبادرت ورزد.

نتیجه‌گیری

از دیدگاه سارتر،

۱. انسان موجودی خودآگاه و باشعور است که تنها می‌تواند به شناخت پدیدار اشیا؛ یعنی شناخت سوژکتیو و شخصی از اشیا دست یابد.

۲. وجود انسان مقدم بر ماهیت اوست؛ زیرا واجب‌الوجودی نیست تا وی را براساس یک طرح و سرشت از پیش تعیین شده بسازد. به عبارت دیگر، انسان موجودی آزاد و مختار است که در این عالم رها شده و خود باید ماهیت خویش را بسازد، نه واجب‌الوجودی هست که او را از بیرون به سوی هدفی خاص بکشد و نه سرشتی پیشین، که وی را از درون به سوی غایتی خاص هدایت کند.

۳. انسان عین آزادی است و باید به گونه‌ای اصیل، ماهیت خویش را به واسطه گزینش‌ها و اعمال خود بسازد و شکل دهد.

۴. آزادی انسان، یگانه رکن وجودی او و منبع و چشمه جوشان ارزش‌های اوست.

۵. هدف انسان، ساختن آزادانه ماهیت خویش است؛ و این سازندگی تا زمان مرگ ادامه می‌یابد. به همین دلیل، تنها پس از مرگ می‌توان از ماهیت نهایی انسان دم زد. از این‌رو، می‌توان گفت: انسان یک شورمندی بی‌فایده است؛

نتیجه منطقی دیدگاه سارتر نسبت به جهان و انسان چنین است:

۱. ارزش‌های عینی، مطلق و از پیش تعیین شده‌ای برای انسان نیست؛ نه ارزش‌های بیرونی (مثلاً از جانب واجب تعالی) و نه ارزش‌های درونی (مثلاً برخاسته از سرشت پیشین انسان)؛
 ۲. یگانه واضح ارزش‌ها، انسان است؛ یعنی انسان با گزینش‌های اصیل و آزادانه خود ارزش‌ها را می‌آفریند.
 ۳. شناخت انسان محدود و منحصر به شناخت پدیداری و سوژکتیو و شخصی است. بنابراین، ارزش عینی مستقل از انسان و همگانی، وجود ندارد.
 ۴. هر انسانی با توجه به موقعیت و وضعیتی که بر او پدیدار می‌شود، به خلق ارزش‌ها می‌پردازد. دیگران را نیز به خلق چنین ارزش‌هایی ترغیب می‌کند.
 ۵. حیات اخلاقی، تبعیت از قواعد اخلاقی عام، فراگیر و از پیش تعیین شده نبوده، هر کسی باید بر اساس موقعیت خویش به جعل قواعد اخلاقی شخصی و موقت بپردازد و اخلاق برای هر انسانی، یک اخلاق اختصاصی است.
- روشن است که از منظر اندیشه اسلامی، اومانیزم (انسان‌محوری یا اصالت بشر)، آزادی مطلق تشریحی انسان، انکار واجب‌الوجود، نفی سرشت پیشین برای انسان، پوچ‌گرایی و بی‌هدفی، انحصار حیات انسانی به جهان مادی، انکار ارزش‌های عینی و مطلق اخلاقی، غیر قابل قبول است. نمی‌توان دیدگاهی را که بر این مبانی (اومانیزم، سکولاریسم، الحاد و...) بنا شده پذیرفت.
- برای تولید علوم انسانی اسلامی، باید مبانی باطل چنین دیدگاه‌هایی را نقادی کرد و با نقد مبانی، پاسخ‌های مبتنی بر این مبانی را کنار گذاشت و پاسخ‌های صحیح مسائل علمی را مطابق با مبانی صحیح و اسلامی عرضه کرد. از این رهگذر، به تدریج به سمت تحقق علوم انسانی اسلامی حرکت نمود.

منابع

- احمدی، بابک، ۱۳۸۴، *سارتر که می‌نوشت*، تهران، نشر مرکز.
- استراترن، پل، ۱۳۷۹، *آشنایی با سارتر*، ترجمه زهرا آرین، تهران، نشر مرکز.
- اسکوئیان، عباس، ۱۳۸۸، «مرگ از دیدگاه سارتر»، *رهمنوم*، ش ۳ و ۴، ص ۴۱-۷۲.
- پارسانیا، حمید، ۱۳۹۲، *جهان‌های اجتماعی*، چ دوم، تهران، کتاب فردا.
- _____، ۱۳۸۸، «روش‌شناسی علوم انسانی با رویکرد اسلامی»، *عیار پژوهش در علوم انسانی*، ش ۲، پاییز و زمستان، ص ۳۹-۵۴.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۹۳، *مبانی معرفت‌شناختی علوم انسانی در اندیشه اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۹۶، *معرفت؛ چیستی، امکان و عقلانیت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- خاتمی، محمود، ۱۳۸۲، *پدیدارشناسی دین*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- دوبووار، سیمون، ۱۳۸۹، *وطع با سارتر*، ترجمه حامد فولادوند، تهران، جامی.
- راسخی لنگرودی، احمد، ۱۳۹۷، *سارتر در ایران*، تهران، نشر اختران.
- رجبی، محمود، ۱۳۸۰، *انسان‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- سارتر، ژان پل، ۱۳۷۶، *اگزستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران، نیلوفر.
- _____، ۱۳۸۹، *هستی و نیستی*، ترجمه عنایت‌الله شکیباپور، تهران، دنیای کتاب.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۲، *خلات‌شناسی فلسفی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۸۰، *فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، حکمت.
- کهون، لارنس، ۱۳۸۸، *از ملرنیسم تا پست ملرنیسم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
- منسکی، ورنر و دیگران، ۱۳۹۳، *اخلاق در شش دین جهان*، ترجمه محمدحسین وقار، چ سوم، تهران، نشر اطلاعات.
- مصباح، مجتبی، ۱۳۹۰، *احتمال معرفت‌شناختی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۸۵، *بنیاد اخلاق*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۹۷، *فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۹، *آموزش فلسفه*، چ دوم، تهران، بین‌الملل.
- _____، ۱۳۸۶، *آموزش عقاید*، چ بیست و هشتم، تهران، بین‌الملل.
- مصلح، علی اصغر، ۱۳۸۴، *فلسفه‌های اگزستانسیالیسم*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ اندیشه اسلامی.
- مک کواری، جان، ۱۳۷۷، *فلسفه وجودی*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس.
- _____، ۱۳۷۶، *مارتین هایدگر*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، نشر گروس.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۷، *تاریخ فلسفه غرب*، قم، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
- وارنوک، مری، ۱۳۷۹، *اگزستانسیالیسم و اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.
- Cooper, David E., 1998, "Existentialist Ethics", in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, Taylor and Francis.
- Fletcher, Joseph, 1966, Situation Ethics, The New Morality, Westminster, John Knox Press.
- Rosenberg, Alexander, 2012, Philosophy of Social Science, Colorado: Westview Press.
- Schutz, Alfred, 1967, The Phenomenology of the Social World, translated by George Walsh, Chicago: Northwestern University Press.
- Spiegelberg, Herbert, 1994, The Phenomenological Movement: a historical introduction, Kluwer Academic Publishers.