

بررسی و نقد دیدگاه سارتر درباره ماهیت انسان

غلامحسین گرامی*

چکیده:

مسئله ماهیت انسان از مباحث مهم فلسفی است که بیشتر اگزیستانسیالیست‌ها آن را نپذیرفته‌اند. سارتر از جمله این فیلسوفان است که برای نفی ماهیت انسان به دلایل متعددی تمسک جسته است. مهم‌ترین استدلال‌های وی عبارتند از: تعارض اختیار و آزادی کامل انسان با تعیین ماهیت انسانی و به تعبیری تلازم قبول ماهیت کلی یا جبر، صیورت دائم انسان و ملازمه آن با نفی ماهیت و استدلال بر عدم وجود خدا برای تصور چنین طرحی.

در این مقاله ابتدا هر یک از این استدلال‌ها تبیین و نقد شده و سپس با قطع نظر از این دلایل، به پیامدهای نظریه نفی ماهیت انسان اشاره شده است. در پایان نیز بیان شده که نظریه سارتر در این زمینه، علاوه بر فقدان انسجام درونی، از جهت عقلی نیز مطابق با واقع نمی‌باشد. واژگان کلیدی: ماهیت انسان، اختیار، خدا، صیورت، سارتر.

۱. طرح مسأله

در میان پرسش‌های اساسی درباره انسان، پرسش از سرشت انسان جایگاهی ویژه دارد و فیلسوفان در طول تاریخ اندیشه بشری، پاسخ‌های متفاوتی به آن داده‌اند. برخی از اندیشمندان اعتقاد دارند انسان در ابتدا هم از جهت آگاهی‌ها و هم از جهت امیال و گرایش‌ها بسان لوح سفیدی است و هویت او در مسیر زندگی و به صورت ارادی^۱ یا غیر ارادی^۲ - بسته به اینکه جبرگرا باشیم یا اختیارگرا - شکل می‌گیرد. در مقابل، عده دیگری اعتقاد به سرشت مشترک دارند که خود به دو گروه تقسیم می‌شوند؛ برخی از آنها معتقدند انسان موجودی «نیک‌سرشت»^۳ است و برخی دیگر اعتقاد به «دیوسرشتی» انسان دارند.^۴ در این میان، گروهی نیز اعتقاد دارند برخی از انسان‌ها نیک‌سرشت (خوش‌طینت) و برخی دیگر دیوسرشت (بدطینت) هستند.

۲. اهمیت مسأله و جایگاه بحث

بررسی مسأله «سرشت انسان» از جهات متعددی اهمیت دارد. نتیجه این بررسی علاوه بر اینکه به انسان کمک می‌کند تا هرچه بهتر خود را بشناسد، در علوم

۱. مانند اگزیستانسیالیته‌ها که اعتقاد دارند انسان خودش، خودش را می‌سازد. (ر.ک: پین، ۱۳۸۲: ۸۸)
۲. مانند جامعه‌گرایان که انسان را تابعی از جامعه می‌پندارند و شرایط اجتماعی و تاریخ‌گرایان که انسان را تابعی از موقعیت تاریخی او می‌دانند. (ر.ک: مصباح‌یزدی، ۱۳۷۸: ۴۷ - ۱۱۰)
۳. اغلب اندیشمندان مسلمان و برخی از اندیشمندان غربی، مانند روسو، مازلو، راجرز و نیز برخی از فرویدی‌ها، مانند فروم و اریکسن چنین می‌اندیشند. (ر.ک: حلبی، ۱۳۷۶: ۱۵۸)
۴. اغلب فرویدگرایان، هابز - که انسان را گرگ‌انسان می‌داند - میل و بتنام - که رفتار انسان را ناشی از منفعت‌طلبی او می‌دانند - و اندیشه رایج مسیحی - که انسان‌ها را ذاتاً آلوده و شریک در گناه نخستین آدم (ع) می‌دانند - چنین می‌اندیشند. (ر.ک: حلبی، همان: ۱۵۷؛ میشل، ۱۳۷۷: ۷۷؛ ویلسون، ۱۳۸۱: ۱۴۱ - ۱۴۴؛ هوژن و دیگران، ۱۳۷۹: ۸۷ - ۹۲)

مختلف انسانی مانند جامعه‌شناسی، اقتصاد، سیاست، حقوق و... که موضوع آنها بررسی یکی از ابعاد وجودی انسان است، تأثیر بسزایی می‌گذارد و در برنامه‌ریزی‌های کلان، کاربرد فراوان دارد. (خندان، ۱۳۸۳: ۳۵ - ۴۹)

اگر انسان را موجودی بدسرشت بدانیم که همیشه فقط به فکر منافع خود است و هیچ‌گونه جهت متعالی در او وجود ندارد، نباید به تربیت او خیلی امیدوار باشیم. ضمن اینکه باید قوانین بسیار سخت‌گیرانه‌ای برای کنترل او وضع کنیم؛ اما اگر انسان را موجودی پاک‌سرشت بدانیم که جهت‌گیری کلی وجودی او به سوی تعالی است، باید بستر لازم برای این تعالی را فراهم آوریم.

در این مقاله برآنیم تا نظریه سارتر درباره سرشت انسانی را تحلیل کنیم. سارتر از فیلسوفان اگزیستانسیالیسم الحادی است که سهم وافری در توسعه این مکتب فکری داشته است. همان‌گونه که خواهد آمد، او با توجه به مبانی فکری خود، منکر سرشت مشترک انسانی است. انتخاب سارتر در این تحقیق بدان جهت است که اولاً، وی فیلسوفی شهیر و دارای نوشته‌های فراوان می‌باشد و ثانیاً، شاید فیلسوفی به‌صراحت او در نفی ماهیت انسانی سخن نگفته باشد.

۳. معنای سرشت مشترک انسانی

در یک طبقه‌بندی کلی، موجودات زمینی به چهار دسته تقسیم می‌شوند. این چهار طبقه به ترتیب عبارتند از: اجسام مادی غیرجاندار، گیاهان، حیوانات و انسان‌ها. موجودات هر طبقه علاوه بر ویژگی‌های موجودات طبقه قبل، دارای ویژگی‌های خاص خود نیز می‌باشند؛ مثلاً گیاه از این جهت که بخشی از وجودش را آب تشکیل می‌دهد، ویژگی رطوبت را داراست؛ همان‌طور که ویژگی‌های دیگر عناصر تشکیل‌دهنده و یک‌سری ویژگی‌های خاص خود مانند تغذیه و تنمیه را نیز دارد. به‌همین صورت، حیوان و نیز انسان دارای ویژگی‌های موجودات طبقات قبل هستند. بنابراین می‌توان گفت: انسان چهار دسته ویژگی دارد که عبارتند از: یک.

ویژگی مادی و جسمانی؛ دو. ویژگی‌های گیاهی؛ سه. ویژگی‌های حیوانی؛ چهار. ویژگی‌های انسانی. معمولاً به دو ویژگی اول «طبیعت» به ویژگی‌های حیوانی «غریزه» و به ویژگی‌های انسانی نیز «فطرت»، «سرشت» و مانند آن می‌گویند. (مطهری، ۱۳۷۰: ۴۶۳-۴۶۶)

بنابراین مقصود از سرشت مشترک، ویژگی‌های ظاهری انسان یا غرایز نیست. هر انسانی وقتی گرسنه می‌شود، میل غریزی به غذا پیدا می‌کند؛ اما این‌گونه مشترکات مورد بحث ما نیست؛ بلکه مقصود از سرشت مشترک این است که همه انسان‌ها دارای ویژگی‌های خاص فراحوانی و فراطبیعی مشترکی هستند که مجموعه این ویژگی‌ها (امیال، آگاهی‌ها و توانایی‌ها) فصل ممیز انسان از سایر موجودات است. بر اساس این ادعا انسان دارای ماهیتی خاص می‌باشد؛ ولی منکران سرشت مشترک انسانی، هرگونه ماهیت و اوصاف ویژه مشترک را نفی می‌کنند و معتقدند انسان فاقد ماهیتی خاص و معین است.^۱

سرشت مشترک انسانی در اثر تعلیم و تربیت، محیط اجتماعی، طبقه اقتصادی و... به دست نمی‌آید و از بین هم نمی‌رود و به تعبیر فلاسفه، یک امر اکتسابی نیست؛ بلکه لازمه نوع بشر است و در همه زمان‌ها و مکان‌ها در همه افراد انسانی وجود دارد؛ البته امور یادشده در شدت و ضعف امور فطری تأثیرگذار هستند. (همان: ۶۵ و ۶۶)

بنابراین پذیرش سرشت مشترک به هیچ‌وجه به معنای یکسان دانستن تمامی افراد بشر و انکار تفاوت‌ها نمی‌باشد.

۴. دیدگاه سارتر درباره ماهیت انسان

سارتر مانند سایر اگزیستانسیالیسم‌ها معتقد است انسان در ابتدا هیچ‌گونه ماهیتی

۱. ما در این مقاله، واژه‌های طبیعت، ذات، ماهیت، سرشت و فطرت را درباره انسان به معنای یکسان به کار می‌بریم.

ندارد و در طول زندگی و از طریق تصمیم‌ها و انتخاب‌های خود، ماهیتی خاص برای خود انتخاب می‌کند؛ ولی می‌توان ادعا کرد سارتر درباره نفی ماهیت انسانی، بیشتر و صریح‌تر از دیگران سخن گفته و دلایل مختلفی بر آن اقامه کرده است. او می‌گوید:

اینکه انسان، به‌طوری که فیلسوفان وجودی می‌گویند، تعریف‌پذیر نیست، به این دلیل است که در ابتدا هیچ بوده است و چیزی نخواهد بود، مگر اینکه بعدها بشود و در آن هنگام، او همان چیزی خواهد شد که از خودش می‌سازد. (مک‌کواری، ۱۳۷۷: ۸، Cottingham, 2008: 321)

وی از این اصل که «بشر هیچ نیست، مگر آنچه از خود می‌سازد» به‌عنوان اصل اولیه اگزیزتانسیالیسم یاد می‌کند و آن را همان اصل «درون‌گرایی» یا سوپژکتیویسم می‌داند. (کهن، ۱۳۸۱: ۲۵۹؛ Gensler, 2004: 127) سارتر تفاوت اصلی انسان با سایر موجودات را در همین می‌داند که هر موجودی دارای ماهیتی معین و از پیش تعیین‌شده است؛ ولی انسان هیچ ماهیت و تعریف از پیش تعیین‌شده‌ای ندارد و همان‌گونه که اشاره شد، این مطلب را تقریباً همه اگزیزتانسیالیست‌ها پذیرفته‌اند. انسان ابتدا وجود می‌یابد، سپس خودش را معین می‌کند. (کاپلستون، ۱۳۸۴: ۴۲۱؛ Ibid)

او با اینکه از هوسرل و مکتب پدیدارشناسی وی بسیار تأثیر پذیرفته است و آن را یک کشف بارزش می‌داند، در مسأله «ماهیت انسان» با وی مخالف است و می‌گوید: «انسان یگانه هستنده‌ای است که دارای ماهیت پیشینی نیست.» (احمدی، ۱۳۸۳: ۱۰۳) «بشر هیچ نیست، مگر آنچه از خود می‌سازد.» (سارتر، ۱۳۷۶: ۲۹؛ Cooper, 1999: 153)

بر اساس اندیشه اگزیزتانسیالیسم، آن چیزی که هویت انسان را تعیین می‌کند،

اعمال او در طول زندگی می‌باشد و به تعبیری «انسان آن چیزی است که عمل می‌کند.» (مک‌کواری، همان: ۱۷۷) سارتر در این زمینه می‌گوید: «حقیقتی وجود ندارد، جز در عمل... بنابراین [بشر] جز مجموعه اعمال خود، جز زندگانی خود، هیچ نیست.» (۱۳۷۶: ۵۱) البته باید توجه داشت گرچه اگزیستانسیالیسم از این جهت به مکتب پراگماتیسم (اصالت عمل) نزدیک می‌شود، تفاوت اساسی این دو مکتب در این است که عمل در فلسفه وجودی، اعم از رفتار خارجی محسوس و تفکر، شور، هیجان، تصمیم و خواهش است. (مک‌کواری، همان)

توجه به این نکته لازم است که همه اگزیستانسیالیست‌ها تبیین یکسانی از نفی ماهیت انسانی ندارد. از آنجا که فیلسوفان وجودی الهی، وجود انسان را در تعالی به سوی خدا می‌بینند، از آن سلب ماهیت می‌کنند؛ اما فیلسوفان وجودی مادی، مانند نیچه، سارتر و کامو، وجود انسان را در تعالی در نیستی و عدم می‌انگارند. (همان: ۶۷) در هر صورت، هر دو دسته بر ضرورت دائم انسان تأکید می‌ورزند که در ادامه بحث به آن خواهیم پرداخت.

۵. دلایل سارتر بر نفی ماهیت انسانی

سارتر در نوشته‌های مختلف خود به‌طور پراکنده برای نفی ماهیت انسانی به دلایل مختلفی تمسک کرده است. این دلایل عبارتند از:

۵-۱. اختیار و آزادی کامل انسان

یکی از ویژگی‌های مکتب اگزیستانسیالیسم، تأکید بر آزادی اراده انسان‌هاست. (وارنوک، ۱۳۷۹: ۹۶) تا جایی که اختیار را وصف ماهیت انسانی نمی‌دانند؛ بلکه آن را متعلق به ساختار هستی آگاه و مقدم بر ماهیت او معرفی می‌کنند. (کاپلستون، همان: ۴۲۰) سارتر هم با تأکید بر همین مطلب که اختیار به ساختار لافسه تعلق دارد، می‌گوید: «انسان محکوم به آزادی است... انسان کاملاً آزاد است و چاره‌ای جز انتخاب کردن و

خود را به نحوی متعهد کردن ندارد.» (همان: ۴۲۵) از دیدگاه سارتر، ویژگی اصلی انسان که موجب تمییز آن از سایر موجودات می‌شود، آزادی است. (Dilman, 1999: 127) وی معتقد است آزادی، زیربنایی برای تمامی اهداف انسانی است. (Lufollette, 2000: 387) آزادی نوعی از وجود نیست؛ بلکه هستی انسان است. (Cottingham, 2008: 321) بودن یعنی یکی را انتخاب کردن. (Ibid: 323) محور اصلی بحث سارتر در کتاب هستی و نیستی که تلاش برای تبیین افکار هایدگر در کتاب هستی و زمان است، فرد کاملاً آزاد است؛ فردی که ارزش‌هایش را خودش انتخاب می‌کند. سارتر در رمان سه جلدی‌اش با عنوان راه‌های آزادی نیز به دنبال تبیین آگاهی، آزادی و تعهد سیاسی است. وی استدلال می‌کند که آزادی، انسان را نه طبیعت تهدید می‌کند و نه تربیت؛ هیچ‌کدام از عوامل درونی یا بیرونی با آزادی انسان تعارض ندارد. (تاپشمن و وایت، ۱۳۷۹: ۲۴۳) شهید مطهری در این زمینه می‌گوید: «اگرستانسیالیسم به حکم اینکه اصلاً فطرت را مخالف آزادی می‌داند، با هر نوع امر سررشتی مخالف است.» (۱۳۷۰: ۴۹۲)

البته گاهی نیز عکس استدلال بالا ذکر شده است؛ یعنی از اینکه انسان هیچ‌گونه فطرت از پیش تعیین شده ندارد، نتیجه گرفته‌اند که او کاملاً آزاد و مختار است و هیچ عامل محدودکننده درونی ندارد. سارتر می‌گوید:

اگر به‌راستی بپذیرید که وجود مقدم بر ماهیت است، دیگر هیچ‌گاه نمی‌توان با توسل به طبیعت انسانی خداداد و متحجر، مسائل را توجیه کرد. به‌عبارت دیگر، جبری وجود ندارد. بشر آزاد است، بشر آزادی است. (مک‌کواری، همان: ۲۱۱)

قدر متیقن هر دو استدلال این است که بین نفی فطرت و آزادی یا بین قبول فطرت و جبر، نوعی ملازمه وجود دارد.

نقد استدلال

استدلال به ملازمه بین آزادی و نفی طبیعت از چند جهت قابل نقد می‌باشد که به

پاره‌ای از آنها اشاره می‌کنیم:

نقد یکم. عدم مطلوبیت آزادی مطلق

آیا آزادی مطلق که ظاهر سخن بسیاری از اگزیستانسیالیست‌ها می‌باشد، امر مطلوبی است؟ آیا درست است بگوییم انسان هیچ‌گونه محدودکننده داخلی، مثل فطریات یا خارجی، مثل خدا یا جامعه ندارد؟ ممکن است گفته شود فیلسوف به‌دنبال کشف حقیقت است و به مطلوبیت یا عدم مطلوبیت آن یا به تبعات آن کاری ندارد؛ اما واقعیت این است که حداقل در مورد نظام فکری اگزیستانسیالیسم که به‌دنبال حل مشکلات بشر بحران‌زده دنیای معاصر است، نمی‌توان چنین گفت. به‌همین دلیل، اغلب اگزیستانسیالیست‌ها از جمله سارتر سعی کرده‌اند مسأله آزادی و مسؤولیت را همراه با هم طرح کنند و یا از آزادی انسان، مسؤولیت او را نتیجه‌گیری کند. (Lufollette, 2000: 388; Cottingham, 2008: 324) حتی برخی نویسندگان گفته‌اند تأکید اگزیستانسیالیسم بر آزادی به‌سبب تأکید بر مسؤولیت و رسیدن به آن می‌باشد. (Cooper, 1999: 153) بنابراین مسؤولیت، محدودکننده دایره انتخاب است و به‌همین دلیل گفته می‌شود هیچ فیلسوف وجودی بزرگی تعلیم نداده که همه‌چیز مباح است. (مک‌کواری، همان: ۲۱۱) سارتر می‌گوید: «اگر به‌راستی وجود مقدم بر ماهیت است، پس بشر مسؤول وجود خویش است.» (همان: ۳۰) «اگر من آزاد هستم، آن‌گونه که می‌خواهم زندگی خود را انتخاب کنم، پس مسؤول هستم.»^۱ (همان: ۴) جالب است که سارتر این مسؤولیت را از حوزه فردی توسعه می‌دهد و می‌گوید هر انسانی مسؤول تمامی بشریت است. خلاصه استدلال وی در این زمینه آن است که وقتی یک فرد انسانی، عملی را انتخاب می‌کند، در

۱. البته در بحث‌های فلسفه اخلاق، عکس این استدلال می‌آید؛ یعنی از اینکه انسان خود را مسؤول می‌یابد، می‌توان نتیجه گرفت در عمل آزاد است. (ر.ک: بکر، ۱۳۷۸: ۱۰۰ - ۱۰۶؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۷۶: ۱۲۶ - ۱۲۸)

واقع حکم به مطلوبیت و ایده‌آل بودن آن عمل برای همه افراد انسانی کرده است. بنابراین تصویری از بشر مطلوب ارائه کرده و در نتیجه بشریت را آفریده است.

بشر با انتخاب خود فقط برای خود انتخاب نمی‌کند؛ بلکه برای تمامی بشریت انتخاب می‌کند و به همین دلیل، مسؤولیت ما بسیار سنگین است. هر فردی مسؤول تمامی افراد بشر است. (Gensler, 2004: 127؛ ۳۲: ۱۳۷۶)

از این مطالب استفاده می‌شود که دغدغه ملازمه آزادی مطلق و هرج و مرج که بسیاری از اندیشمندان طرح کرده‌اند (مک‌کواری، همان: ۲۱۰) برای سارتر و سایر اگزیستانسیالیست‌ها نیز وجود داشته است و به همین دلیل سعی کرده‌اند با پیوند زدن آن با مسؤولیت، آن را محدود کنند. حال سؤال این است که اگر آزادی مطلق واقعاً مطلوب نیست و باید به نحوی محدودتر شود، چرا ابتدا با پافشاری بر آن سعی می‌کنند بسیاری از امور واقعی مثل تأثیرات درونی و بیرونی را نفی کنند؟ به هر روی، یکی از دغدغه‌های همیشگی انسان در طول تاریخ اندیش‌ورزی او مسأله میزان آزادی و اراده او در اعمال ارادی خود می‌باشد و از دیدگاه کانت، این بحث مهم‌ترین مسأله فلسفه اخلاق است. (اتکینسون، ۱۹۹۰: ۱۸۲)

نکته مهم دیگری که منتقدان سارتر مطرح کرده‌اند، این است که وقتی امثال او، انسان را آزاد مطلق می‌شمارند و منکر خدا و ارزش‌های عینی می‌شوند، معلوم نیست انسان در چنین وضعی چرا و چگونه باید خود را مسؤول بداند و مسؤولیت او در برابر چه کسی و برای چیست؟ (هیأت نویسندگان، ۱۳۸۲: ۴۳۱)

نقد دوم. عدم تحقق آزادی کامل

مسأله دیگر در بحث آزادی کامل انسان این است که با قطع نظر از مطلوبیت و عدم مطلوبیت آن، آیا چنین امری امکان تحقق خارجی دارد یا خیر؟ آیا می‌توان فرض کرد انسان از همه کشش‌های درونی و فشارهای بیرونی آزاد باشد؟ ژان‌ژاک روسو

درباره آزادی انسان در دنیای صنعتی می‌گوید:

هر اندازه جامعه انسانی رشد می‌کند و پیچیده می‌شود، نیازهای او نیز تنوع بیشتری می‌یابد و همین تنوع نیازهاست که موجب بردگی انسان می‌شود. (ویرکس، ۱۳۸۰: ۱۲۰)

کاپلستون نیز این سؤال را در مقابل سارتر طرح می‌کند و معتقد است با صرف‌نظر از موجبیت علی هم اختیار ما محدود به همه عوامل درونی و بیرونی است. وی می‌گوید: «نظر سارتر درباره تأثیر محدودکننده - اگر نه تعیین‌کننده - عوامل فیزیولوژیکی، روان‌شناختی، محیط، تربیت، آموزش، فشار اجتماعی و... چیست؟» (۱۳۸۴: ۴۲۳) البته سارتر به این‌گونه اشکالات توجه دارد و چنین پاسخ می‌دهد که تأثیر هر یک از عوامل درونی یا بیرونی، به خود فاعل مختار بستگی دارد؛ مثلاً هنگامی که من در مقابل فشار اجتماع برای انجام کاری قرار می‌گیریم و نهایتاً آن را می‌پذیریم، من هستم که با پذیرش فشار اجتماعی آن فعل را انجام می‌دهم. (Cottingham, 2008: 321)

ولی حقیقت این است که پاسخ فوق پذیرفتنی نیست؛ زیرا اولاً، همه فشارها و عوامل درونی و بیرونی شناخته شده نیستند و اغلب به‌شکل نامحسوس تأثیر می‌گذارند. انسان معمولاً به این امر توجه ندارد و در بسیاری از مواقع حتی پذیرش یک رنگ خاص برای لباس یا اتومبیل و... که کاملاً آزادانه انتخاب می‌شود، مبتنی بر وقایع گذشته و شرایط درونی است. این مسأله (تأثیر شرایط درونی و بیرونی بر اراده) حتی در انسان‌های بزرگ و در نظریه‌پردازی‌ها نیز گفته شده است. به‌گفته جونز: «نفوذ محیط در شکل دادن ماهیت و چگونگی هر نظریه [سیاسی] خاصی به‌هیچ‌وجه، آن‌گونه که برخی مردم می‌پندارند، ساده و مستقیم نیست.» (۱۳۸۰: ۱۹۶)

علاوه بر این، راهکار سارتر فقط بازی با الفاظ است و چیزی را درباره محدودیت اراده نسبت به عوامل درونی و بیرونی تغییر نمی‌دهد. وی می‌پذیرد که شخص

ممکن است به دلیل فشار اجتماعی، امر خاصی را اراده کند؛ ولی می‌گوید فاعل مختار چنین فشاری را در مقابل آزادی اراده‌اش می‌پذیرد؛ پس باز هم به اختیار خود عمل کرده است.

در هر صورت، بسیاری از اندیشمندان الهی و غیرالهی، چنین آزادی مطلق را نفی کرده، غیر قابل دسترس می‌دانند؛ از همین رو تأکید بیش از حد سارتر بر آزادی مطلق را مورد طعن قرار داده‌اند. (Dilman, 1999: 126) انسان خواه‌ناخواه تحت تأثیر عوامل درونی و بیرونی قرار دارد و گرچه هیچ‌کدام این عوامل، انسان را مجبور نمی‌کند، او می‌تواند کم یا زیاد بر تصمیم و اراده‌اش تأثیرگذار باشد. بنابراین آزادی کامل انسان از تمامی عوامل درونی، الهی، محیطی، تربیتی و... واقعی به‌نظر نمی‌آید و به تعبیری «ذهن‌باوری افراطی مبالغه‌آمیز فیلسوفان اگزیستانسیالیست، به یکسان‌ناپذیرفتنی جلوه می‌کند.» (وارنوک، ۱۳۷۹: ۱۰۰) جالب است که خود سارتر در کتاب *نقد عقل دیالکتیک* که در آن به انسان به‌عنوان موجودی تاریخی و تحت تأثیر شرایط پیشین نگرسته، می‌گوید:

هیچ‌کس نباید رأی ما را این‌گونه تفسیر کند که ما قائل به آزادی در تمام وضعیت‌هاییم... همه انسان‌ها به هر اندازه که تجربه زندگی‌شان در ساحت عمل لخت، بسط و توسعه می‌یابد و دقیقاً به اندازه‌ای که این ساحت با کمبود، مقید و محدود می‌شود، برده‌اند. (کاپلستون، همان: ۴۵۵)

واژه «برد» که در این عبارت به کار رفته است، کجا و آزادی مطلق که در جاهای دیگر ادعا شده، کجا!

نقد سوم. عدم تنافی بین فطرت و اختیار

آیا اگر بپذیریم انسان دارای فطرت و سرشتی خاص است، لزوماً باید قائل به جبر شویم و بگوییم فطرت درونی انسان او را مجبور می‌کند بر اساس ویژگی‌های

درونی‌اش تصمیم بگیرد؟ سارتر می‌گوید از اینکه انسان فاقد هرگونه ماهیت و تعریفی است؛ نتیجه می‌گیریم آزاد است. حاصل این حرف آن است که اگر سرشتی را برای انسان بپذیریم، باید او را مجبور بدانیم؛ حال آنکه چنین ملازمه‌ای صحیح نیست. پذیرش فطرت به معنای این است که همه انسان‌ها در اموری که ویژه انسان است و در سایر موجودات یافت نمی‌شود، اشتراک دارند و این «ماهه الاشتراک» علت تامه صدور فعل نیست تا موجب جبر شود؛ به‌ویژه بر مبنای خود سارتر که عوامل درونی و بیرونی را موجب جبر و نفی آزادی کامل انسان نمی‌داند. در واقع ملازمه بین فطرت و جبر که سارتر مطرح کرده است، ناشی از عدم درک صحیح فطرت و سرشت می‌باشد که در ادامه به‌شکل مفصل‌تری آن را طرح خواهیم کرد.

۵-۲. صیوروت

از دیگر اصولی که بیشتر اگزیستانسیالیست‌ها بر آن تأکید ورزیده‌اند، این است که انسان دائماً در حال شدن است. بدیهی است بر اساس نظریه نفی ماهیت و تحقق آن در طول زندگی، صیوروت دائمی انسان قابل طرح و پذیرش، بلکه ضروری می‌باشد.

سارتر وجود را به دو نوع لِنفسه و فی‌نفسه تقسیم و ادعا می‌کند انسان در تمام عمر خود به دنبال اتحاد لِنفسه (آگاهی) و فی‌نفسه (وجود مستقل و غیر مرتبط با هر چیزی) و رسیدن به این اتحاد است. سارتر از این میل با عنوان میل انسان به خدا شدن تعبیر می‌کند و از آنجا که چنین مفهومی از دیدگاه وی خودمتناقض است، انسان هیچ‌گاه به آن نمی‌رسد و این تلاش فقط با مرگ به پایان می‌رسد. کاپلستون نظر وی در کتاب هستی و نیستی را چنین توضیح می‌دهد که انسان در پی دستیابی به طرح ایده‌آل فی‌نفسه شدن، یعنی اجتماع هستی و آگاهی در امر واحد است. با این همه، این ایده‌آل بر مفهوم خدا یعنی بر هستی آگاه قائم بالذات منطبق است. به‌همین دلیل سارتر می‌گوید: «انسان بودن به معنای کوشش برای

خدا شدن است یا بهتر بگوییم، انسان اساساً همان میل به خدا شدن است. متأسفانه این تصور از خدا تناقض‌آمیز است؛ زیرا آگاهی دقیقاً نفی هستی است.» بنابراین سارتر این نتیجه بدبینانه را می‌گیرد که: «انسان کوششی بیهوده است» وجود لِنفسه خواهان خدا شدن است؛ ولی در ناشفافی و تیرگی فی‌نفسه می‌افتد. گریز از آن نه با تحقق طرح اساسی او، بلکه با مرگ پایان می‌یابد. (کاپلستون، همان: ۴۲۷) او همچنین تأکید می‌کند:

انسان خود را به‌عنوان انسان از دست می‌دهد تا خدا زاده شود؛ اما ایده خدا تناقض دارد و ما خود را بیهوده از دست می‌دهیم. بشر یک شور بیهوده است. (Cottingham, Ibid: 812؛ ۱۵۹: ۱۳۷۸)

باید توجه داشت تعارض آگاهی با هستی در اندیشه سارتر به‌جهت تفسیری است که وی از آگاهی دارد و آن را به «دیگربودگی»، «نفی خود» و «نبود هویت» تفسیر می‌کند. وی در این مسأله از پدیدارشناسی هوسرل تأثیر پذیرفته که آگاهی را به «روی‌آوردگی» تفسیر می‌کند و آن را مهم‌ترین کشف هوسرل می‌داند. (احمدی، ۱۳۸۳: ۱۰۳ - ۱۰۸)

به هر حال، سارتر انسان را «میل به فی‌نفسه بودن»، «میل به خدا بودن»، «مجاهدت محض برای خدا شدن» و مانند آن تعریف می‌کند. (۱۳۸۷: ۴۲، ۴۴ و ۶۵) طبیعی است که وی میل دائم به چیزی و سیورورت به‌سوی آن را با داشتن ماهیت و فطرت منافی می‌داند. به همین دلیل معتقد است انسان طبیعت ثابتی ندارد. (Dilman, Ibid: 190) البته ممکن است در اینجا سؤال رخ بنمایاند که آیا نمی‌توان «میل به خدا شدن» را به‌عنوان ماهیت انسان تعریف کرد و آیا با این تعریف‌ها ماهیت انسان را تعیین نکرده‌ایم؟ سارتر در پاسخ به این سؤال می‌گوید:

اگر به میل توجه شود، معلوم می‌شود ماهیتی از آن به دست نمی‌آید؛ زیرا میل به هستی، همیشه به صورت میل به حالتی از هستی ظهور پیدا می‌کند و این حالت باید از میان هزاران حالت انتخاب شود و چون انتخاب هست، پس ماهیت و فطرت از پیش تعیین شده‌ای نیست. (همان: ۴۵)

البته سارتر برای نفی فطرت و ماهیت، صریحاً به صیوروت دائمی انسان تمسک نکرده است؛ ولی با توجه به مبانی فکری او و تعریفی که از ماهیت و فطرت وجود دارد، می‌توان ملازمه بین این دو امر را در اندیشه او به دست آورد. علاوه بر اینکه به شکل منطقی نیز چنین رابطه‌ای وجود دارد؛ یعنی از اینکه انسان دائماً در حال شدن است، می‌توان نتیجه گرفت ماهیت ثابتی ندارد و همان‌گونه که در ادامه بحث روشن خواهیم کرد، بر اساس تعریف سارتر از فطرت که شامل امور جزئی نیز می‌شود، این همان نفی فطرت است؛ به همین دلیل، برخی از شارحان اگزیستانسیالیسم، فطرت ثابت و ایستا را نفی کرده‌اند؛ ولی فطرت پویا و انعطاف‌پذیر را پذیرفته‌اند. (مک کواری، همان: ۶۶)

نقد دلیل صیوروت

طرح صیوروت دائم انسان، اختصاص به سارتر یا اگزیستانسیالیسم ندارد؛ بلکه بسیاری از فیلسوفان الهی و غیر الهی به آن اشاره کرده‌اند. برخی از فیلسوفان نیز این مسأله را توسعه داده و تمامی جهان هستی یا عالم ماده را در حال تغییر مدام دانسته‌اند. از برخی فیلسوفان یونان باستان نقل شده است که انسان در یک رودخانه، دو بار شنا نمی‌کند.

در آموزه‌های اسلامی نیز بر حرکت دائمی انسان به سوی خدا تا ملاقات او تأکید شده است. «یا ایها الانسان انک کادحٌ الی ربک کدحاً فملاقیه.» (انشقاق / ۶) بر اساس این‌گونه آموزه‌ها فیلسوفان مسلمان نیز این مسأله را طرح نموده و به آن

پرداخته‌اند. صدرالمتألهین در عین حال که نفس را جسمانیة الحدوث می‌داند، بر اساس حرکت جوهری معتقد است نفس انسانی بر اساس فطرت اولیه مانند سایر موجودات عالم به سوی حق تعالی در حرکت است. نفس در این حرکت استکمالی به مرحله‌ای می‌رسد که عقل محض می‌شود و با عقل فعال متحد می‌گردد؛ بلکه خود عقل فعال می‌شود. (۱۹۸۱: ۸/۳۹۵؛ ۹/۸۶؛ ۱۳۶۳: ۵۳؛ ۱۴۱۹: ۲/۱۵۴)

غرض از این اشاره بسیار مجمل آن است که فیلسوفان بزرگی در مسأله صیوروت دائمی انسان با اگزیزتانسیالیسم همداستان هستند و پیش از فیلسوفان اگزیزتانسی آن را مطرح کرده‌اند؛ اما هیچ‌گاه قائل به نفی فطرت و سرشت انسان نشده‌اند؛ زیرا هیچ تلازمی میان آن دو نیست. در واقع سارتر گمان کرده است تغییر و صیوروت دائمی نفس به معنای تحول ماهیت می‌باشد؛ درحالی‌که در جای خود (بحث حرکت ج.هری در حکمت متعالیه) اثبات شده که چنین ملازمه‌ای وجود ندارد، یعنی هرگونه تغییری به تحول در ماهیت نمی‌انجامد. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸: ۳/۷۵-۷۰؛ ۱۳۸۲: ۲۱۰-۲۱۴)

۳-۵. عدم وجود خدا

از آنجا که سارتر متعلق به شاخه الحادی اگزیزتانسیالیسم است، اعتقادی به وجود خداوند متعال ندارد و همان‌گونه که اشاره شد، اساساً چنین مفهومی را خودمتناقض می‌داند. او بر همین اساس، طبیعت بشری را نیز نفی و ادعا می‌کند: «از آنجا که خدایی نیست تا ماهیت انسان را به او بدهد، پس طبیعت انسانی وجود ندارد.» (Gensler, 2004: 127) وی همچنین می‌گوید:

در مکتب اگزیزتانسیالیسم، تعریف‌ناپذیری بشر بدان سبب است که بشر نخست هیچ نیست، سپس چیزی می‌شود؛ بدین‌گونه طبیعت بشری (طبیعت کلی بشری) وجود ندارد؛ زیرا واجب‌الوجودی نیست تا آن را در ذهن خود

بپروراند.

چیزی به اسم طبیعت بشری وجود ندارد؛ چراکه خدای همه چیز بیننده‌ای نیست که از آن طبیعت بشری مفهومی داشته باشد. (۱۳۷۸: ۲۸ و ۵۴)

استدلال سارتر در این بیان کاملاً روشن است. وی می‌گوید لازمه پذیرش طبیعت بشری این است که خدایی باشد تا آن طبیعت را طراحی کند؛ اما از آنجا که می‌دانیم خدایی نیست، پس این طرح کلی هم وجود ندارد. وی در جای دیگری از طریق نفی خدا به نفی علت غایی آفرینش انسان و در نتیجه نفی الگو و ایده قبلی استدلال می‌کند و با تشبیه خدا به یک صنعت‌گر چنین می‌گوید:

اگر قائل به خدا شویم، باید بگوییم همان‌گونه که صنعت‌گر می‌دانسته برای چه می‌سازد، پس انسان هم یک ایده کلی است که هدف از آفرینشش رسیدن به قصد خاصی است. (باومر، ۱۳۸۵: ۶۱۸/۲؛ Ibid)

البته سارتر وجود خدا را از جهات دیگری نیز با مبانی اگزیستانسیالیسم ناسازگار می‌داند و معتقد است اگزیستانسیالیسم الحادی، همگونی و یک‌پارچگی بیشتری دارد. (۱۳۷۸: 619؛ Ibid)

نقد استدلال به عدم وجود خدا

استدلال به عدم وجود خدا برای نفی فطرت و سرشت مشترک انسانی از جهات متعددی قابل نقد می‌باشد:

نقد یکم. نقد خداناگرایی

مسئله وجود خدا و ادله اثبات آن و نقد ادله سارتر بر نفی خداوند از جمله مباحثی است که درباره آن بسیار گفته و نوشته شده است. بنابراین پاسخ تفصیلی آن

نیازمند نگارش مقاله یا مقالات متعدد است و طبیعتاً پرداختن به آنها فراتر از حد این مقاله می‌باشد.^۱

نقد دوم. کافی نبودن دلیل

فرضاً ادعای سارتر درباره عدم وجود خدا را بپذیریم، آیا چنین امری دلیل بر نبودن طبیعت و ماهیت انسان می‌شود؟ استدلال سارتر این است که خدایی نیست تا ماهیت کلی را در ذهن داشته باشد، پس ماهیت انسانی وجود ندارد. اشکال این است که مقصود از طبیعت، فطرت، سرشت و مانند آن در انسان، اشتراکات ویژه‌ای است که در همه انسان‌ها وجود دارد و در سایر موجودات یافت نمی‌شود و این امر یک حقیقت خارجی است؛ خواه کسی آن را در ذهن داشته باشد یا چنین نباشد. از همین‌رو بسیاری از فیلسوفان الحادی، سرشت مشترک انسانی را قبول داشته‌اند؛ مثلاً هابز - که به فیلسوف افراطی مادی معرفی شده و نامش در زمان حیاتش با ملحد، مترادف بوده است - سرشت انسانی را قبول دارد؛ گرچه دیدگاه وی نسبت به سرشت انسان، یک نگاه بدبینانه است. وی می‌گوید: «طبیعت همه انسان‌ها یکسان است و همه تبه‌کار و درنده‌خو هستند.» (توماس، ۱۳۸۲: ۴۲۳)

همچنین اغلب فرویدگرایان که غیر الاهی هستند، نیز سرشت مشترک انسانی را با نگاهی بدبینانه پذیرفته‌اند. (حلبی، ۱۳۷۶: ۱۱۸)

نقد سوم. دلیل نقضی

به فرض که استدلال سارتر را تام بدانیم و بگوییم چون خدایی نیست تا ماهیت انسان را در ذهن بپروراند، پس انسان فاقد هرگونه ماهیت است؛ حال اگر واقعاً

۱. بخش قابل توجهی از کتاب‌های کلامی - اعم از کلام سنتی و کلام جدید - به طرح ادله اثبات باری تعالی اختصاص دارد. علاوه بر اینکه کتاب‌های مستقلی هم در این زمینه نوشته شده است. (ر.ک: هیک، ۱۳۸۲؛ سلیمانی امیری، ۱۳۸۰؛ شاکرین، ۱۳۸۵)

لازمه وجود ماهیت، وجود خداوند است، پس در مورد سایر موجودات جهان چه باید بگوییم؟ اگر استدلال سارتر را بپذیریم، باید بگوییم چون خدا نیست، پس هیچ ماهیتی وجود ندارد؛ درحالی که سارتر وجود ماهیات مختلف را پذیرفته است و ماهیت را فقط در مورد انسان نفی می‌کند.

ممکن است در دفاع از سارتر گفته شود چون انسان دارای اراده آزاد است و خودش خود را می‌سازد، پس نفی ماهیت فقط در مورد انسان صدق می‌کند؛ ولی این مسأله ربطی به بحث فعلی ندارد. در اینجا بحث در این است که آیا بین نفی خدا و نفی ماهیت، ملازمه هست یا خیر؟ اگر قرار است لازمه وجود ماهیت این باشد که خدا آن را در ذهن بپروراند، پس این امر در مورد همه ماهیات صدق می‌کند و در غیر این صورت در مورد همه ماهیات منتفی است.

۶. پیامدهای نظریه سارتر

در بررسی هر نظریه، علاوه بر درستی یا نادرستی دلایل آن باید به پیامدهای آن نیز توجه داشت؛ زیرا این پیامدها دیدگاه جامع‌تری را درباره آن ارائه می‌کند. بسیار اتفاق می‌افتد که اندیشمندان به دلیل پیامدهای یک نظریه، از آن صرف‌نظر می‌کنند. باید آثار نظریه «نفی ماهیت و سرشت انسانی» سارتر، همان‌گونه که در ابتدای تحقیق بیان شد، باید در علوم مختلف انسانی بررسی شود.

روشن است که در این مقاله نمی‌توان به چنین تحقیق گسترده‌ای دست زد. با وجود این، به پیامدهای کلی این نظریه اشاره می‌کنیم. برخی از این پیامدها صرفاً به دلیل نفی ماهیت انسانی است و برخی دیگر به سبب نفی ماهیت انسانی همراه با مسائل دیگری که در نظام فکری سارتر طرح شده است، مثل ناخداآباوری.

۱-۶. نفی ارزش‌های عینی

طبیعی است که اگر هیچ‌گونه سرشتی در مورد انسان وجود نداشته باشد، خدا انکار

شود و انسان آزاد باشد تا هرگونه خواست، خود را بیافریند، نمی‌توان او را به ارزش‌های خاصی پای‌بند کرد. به همین جهت، سارتر می‌گوید انسان با انتخاب خود، هم خود را می‌آفریند و هم ارزش‌ها را و نیز تأکید می‌ورزد که ارزش‌های ثابتی وجود ندارد. (Ibid:128; Lafollette, 2000: 393,394)

...خداناگرایی مستلزم انکار ارزش‌های عینی است. سارتر اعلام می‌دارد که هیچ‌گونه ارزش عینی که من مجبور به پذیرش آن باشم، در میان نیست. من همچنان که خود را می‌آفرینم، با انتخاب آزادانه خود، ارزش‌های خود را می‌آفرینم. (هیأت نویسندگان، ۱۳۸۲: ۴۲۹)

خود سارتر نیز در این‌باره می‌گوید:

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. (۱۳۷۸: ۴۵)

۲-۶. نفی طرح کلی برای زندگی

روشن است که با نفی ماهیت و طرح آزادی کامل انسان برای شکل ذاتی هویت خویش و همچنین نفی خدا و ارزش‌های آرمانی، هرگونه طرح کلی و انسان ایده‌آل در زندگی نفی می‌شود. به‌گفته جان مک‌کواری، هیچ نقشه مفصلی از قبل وجود ندارد و انسان خودش تصمیم می‌گیرد چه باشد. (۱۳۷۷: ۲۰۹)

البته ممکن است هر انسانی برای خود طرحی داشته باشد و نفی چنین چیزی غیر ممکن است؛ ولی چون بشر آزاد است تا هر طرحی برای خود داشته باشد، یک الگوی کلی و آرمان نهایی وجود ندارد. خود سارتر در این‌زمینه می‌گوید: «بشر جز طرح خود هیچ نیست. بشر وجود ندارد، مگر در حدی که طرح‌های خود را تحقق

می‌بخشد.» (۱۳۷۸: ۵۱)

البته او در مواردی به این مطلب اشاره دارد که بشر موجودی است که طرح او خدا بودن است؛ ولی همان‌گونه که گذشت، وی اندیشه و مفهوم خدا را یک مفهوم متناقض و میل انسان به خدا شدن را یک شور بیهوده می‌داند. (همان: ۱۵۹) نفی ارزش‌های عینی و همچنین نفی طرح کلی، سارتر را به مفهوم «وانهادگی» یا «واگذاشتگی» می‌رساند. «پس انسان وانهاده است؛ زیرا بشر نه در خود و نه بیرون خود، امکان اتکا نمی‌یابد.» (۱۳۷۶: ۴۰)

مک‌کواری می‌گوید مراد سارتر از «واگذاشتگی» این است که خدایی وجود ندارد تا ارزش‌ها را معین کند یا انسانیتی آرمانی قرار دهد. (۱۳۷۷: ۲۱۰) به همین دلیل، انسان سارتر، انسانی به‌کلی تنهاست. (استراترن، ۱۳۷۹: ۵۱) انسانی که قدرت انتخاب و آزادی بی‌کران به او داده شده است؛ ولی هیچ‌گونه ابزار، الگو، طرح و آرمان کلی برای او تعیین نشده است. می‌توان گفت تحمل مسؤلیت در این شرایط، فراتر از توان بشری است؛ زیرا محدودیت‌های انسان، او را نیازمند الگو و راهنما می‌کند.

۳-۶. پوچ‌گرایی

بدیهی است با نفی خدا، ماهیت انسانی، هرگونه طرح پیشین و نیز طرح وانهادگی و تنهایی انسان، زمینه مناسبی برای ظهور پوچ‌گرایی فراهم می‌شود. گرچه سارتر سعی می‌کند برای اجتناب از هرج و مرج، مسؤلیت انسان را سنگین جلوه دهد، مبانی محکم و معقولی برای توجیه این مسؤلیت ندارد.

به‌هرروی انسان سارتر، انسانی تنها، بدون خدا و بدون طرح کلی برای زندگی است و اگر هم بتوان طرحی (میل به خدا شدن) برای او در نظر گرفت، دست‌نیافتنی خواهد بود. در این شرایط طبیعی است که سارتر می‌گوید: «من زندگی می‌کنم فقط برای آنکه بمیرم... همه ما وجودهای مجعول در یک دنیای

مجعول هستیم.» (توماس، همان: ۲۳۱) «زندگی پوچ است» «انسان یک هیجان بیهوده است.» «ما خود را بیهوده از دست می‌دهیم. انسان عاطفه بی‌مصرفی است.» (استراترن، همان: ۵۶)

۷. تحلیل نهایی

آیا واقعاً سارتر منکر سرشت و ماهیت انسانی است؟ آیا می‌توان گفت انسان هیچ وجه تمایزی نسبت به سایر موجودات ندارد و همه ویژگی‌های درونی را خود کسب می‌کند؟ مقصود سارتر از اینکه انسان فاقد هرگونه ماهیت از پیش تعیین‌شده‌ای است، چیست؟

برای پاسخگویی به این سؤال‌ها می‌توان نظریه سارتر را از دو جهت تحلیل کرد؛ یکی از جهت انسجام درونی و دیگر از جهت مطابقت با داده‌های عقلانی.

۷-۱. انسجام درونی نظریه

اگر آنچه سارتر درباره ماهیت انسان، ارده آزاد، مسؤولیت، عدم وجود طرح کلی برای زندگی انسان و قانون طلایی و کلی درباره چگونگی تصمیم‌گیری گفته است، دقت کنیم، تعارضاتی را در سخنان وی می‌یابیم، که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۷-۱-۱. تعارض مسؤولیت انسان با نفی خدا و ارزش‌های عینی

سارتر از سویی بر مسؤولیت سنگین انسان هنگام تصمیم‌گیری‌ها در زندگی تأکید می‌ورزد و می‌گوید انسان با انتخاب خود، تصویری از بشر مطلوب ارائه می‌کند و درواقع می‌گوید بشریت باید چنین باشد. پس انسان با انتخاب‌های خود، بشریت را می‌آفریند. وی می‌گوید: «مسؤولیت ما بزرگ است؛ زیرا این مسؤولیت همه عالم بشری را ملتزم می‌کند. ... من مسؤول همگان هستم.» (Gensler, 2004: 126؛ ۳۲: ۱۳۷۶)

اما از سوی دیگر، او منکر خدا و هرگونه نظام ارزشی کلی می‌شود. همان‌گونه که قبلاً هم اشاره شد، شارحان ایده‌های سارتر هم معتقدند معلوم نیست انسان در

چنین وضعی چرا و چگونه باید خود را مسؤول بدانند و مسؤولیت او در برابر چه کسی و برای چیست؟ (هیأت نویسندگان، همان: ۴۳۱)

۷-۱-۲. تعارض قانون کلی اخلاقی با عدم پذیرش طبیعت کلی بشری

سارتر آزادی تام ارده انسانی را با مسؤولیت او محدود می‌کند و سعی دارد با ارائه یک قانون عمومی مشابه قانون طلایی کانت، انسان را از سرگشتگی و تحیر هنگام تصمیم‌گیری و عمل برهاند. آیا ارائه چنین قانونی به‌منزله پذیرش یک ماهیت کلی برای بشریت - که سارتر منکر آن بود - نمی‌باشد؟ کاپلستون در این‌زمینه چنین آورده است:

اگر مبنای عمل اخلاقی، این قاعده کلی است که به‌گونه‌ای عمل کن (یا انتخاب کن) که گویی انتخاب تو ایده‌آلی برای همه انسان‌هاست (مثل بودن در جهان) این قاعده کلی با انکار وجود طبیعی کلی برای انسان ناسازگار است. (۱۳۸۴: ۴۳۶)

۷-۱-۳. تعارض اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم

به‌گفته مورخان فلسفه غرب، سارتر تلاش کرده تا اگزیستانسیالیسم را با مارکسیسم تلفیق کند؛ (همان: ۴۰۴) اما این تلاش حداقل در پاره‌ای از موارد به تعارضات درونی آرای وی انجامیده است. در بحث آزادی به یکی از این موارد اشاره کردیم. سارتر در کتاب‌هایی که با مشرب اگزیستانسیالیستی نوشته است، بر اراده آزاد و جنبه فردی انسان تأکید می‌ورزد و هیچ‌گونه محدودکننده درونی، مثل فطرت، یا بیرونی، مثل خدا و ارزش‌های عینی، را برای آن نمی‌پذیرد؛ اما در کتاب‌های با مشرب مارکسیستی مانند نقد عقل دیالکتیک، بر جنبه اجتماعی انسان و تأثیر شرایط تاریخی و اجتماعی بر او تأکید می‌ورزد و منکر آزادی انسان در تمامی وضعیت‌ها می‌شود، تا جایی که به بردگی انسان در بعضی شرایط تصریح می‌کند و می‌گوید:

همه انسان‌ها به هر اندازه که تجربه زندگی‌شان در ساحت عمل لخت، بسط و توسعه می‌یابد و دقیقاً به اندازه‌ای که این ساحت با کمبود، مقید و محدود می‌شود، برده‌اند. (کاپلستون، همان: ۴۵۵)

۷-۱-۴. تصویرهای متعارض از انسان

سارتر از سویی انسان را دارای آزادی تام، مسؤول خویش و تمام بشریت، دارای شور و میل دائم به فرا رفتن از خویش و رسیدن به هستی فی‌نفسه می‌داند که همه اینها نوعی وجد و حرکت درونی در انسان ایجاد می‌کند و از طرف دیگر، او را عاطفه‌ای عبث و شوری بی‌پهلو تعریف می‌کند.

نظر منفی سارتر درباره انسان، بازتاب وضعیت انسان در اروپا و به‌ویژه فرانسه تحت اشغال نازی‌ها در جنگ جهانی دوم و پس از آن می‌باشد که بی‌ایمانی، یأس، بی‌هدفی و نبود ارزش‌های اخلاقی بر آن حاکم است.

۷-۲. بررسی عقلی نظریه از جهت مطابقت با واقعیت

به نظر می‌آید نفی ماهیت انسانی به شکل کلی از جهت عقلی، غیر قابل پذیرش است. آیا می‌توان گفت انسان در ابتدای زندگی - که هنوز تصمیم‌های جدی برای خود نگرفته تا بگوییم هویت او بر اساس این تصمیمات شکل می‌گیرد - فاقد ماهیت است؟ به تعبیر کاپلستون، فرض اینکه طبیعتی به نام طبیعت انسان، متمایز از طبیعت شیر یا گل سرخ وجود ندارد، دشوار است. (همان: ۴۲۱)

انسان مانند سایر موجودات، دارای ویژگی یا ویژگی‌های خاص خود است که آن را از دیگران متمایز می‌کند. فلاسفه به این ویژگی خاص (نطق، تفکر، زبان یا هر امر دیگر) «فصل ممیز» می‌گویند که مقوم ماهیت اوست.

به نظر می‌آید سارتر تصور درستی از ماهیت نداشته است یا حداقل تصویر او با آنچه فلاسفه ادعا می‌کنند، تفاوت زیادی دارد. تصور سارتر از ماهیت انسان، همه ویژگی‌های کلی و جزئی یک شخص انسان است که هویت او را شکل می‌دهد.

طبیعی است که چنین امری از ابتدا وجود ندارد و همان گونه که سایر فیلسوفان گفته‌اند، در طول زندگی شکل می‌گیرد و تصمیم‌ها و رفتارهای اختیاری انسان در شکل‌گیری آن نقش اساسی دارد. اگر ماهیت را به این معنا در نظر بگیریم، همه انسان‌ها - در صورت قبول ماهیت مشترک - باید یکسان بیندیشند و تصمیم بگیرند. اقتضای چنین امری - آن گونه که سارتر نیز گفته - جبر است و با آزادی انسان تعارض دارد. چنین تلقی از ماهیت، خلاف اصطلاح رایج فیلسوفان است؛ ماهیت طبق اصطلاح حکما و منطق‌دانان عبارت است از «امر کلی مشترک بین همه افراد یک نوع که در پاسخ سؤال از چیستی آن نوع گفته می‌شود.» (دارتیک، ۱۳۷۳: ۱۷؛ فولیکه، ۱۳۷۷: ۳۰)

با توجه به تعریف ماهیت، سؤال مهم دیگری نیز پاسخ داده می‌شود. سؤال این است که سارتر و امثال او ماهیت بشری را به‌طور کلی نفی نکرده‌اند؛ بلکه ماهیت پیشینی را نفی کرده‌اند؛ از همین‌رو در موارد زیادی تصریح می‌کند که انسان خودش ماهیتش را تعیین می‌کند. پاسخ سؤال هم روشن است. آنچه هر انسانی برای خود تعیین می‌کند، «ماهیت» به‌معنای سرشت و «ما به‌الاشتراک» بین انسان‌ها نیست؛ بلکه طبق تعاریف دیگر، عنوان «ماهیت» بر آن قابل اطلاق است که از این بحث خارج می‌باشد.

نتیجه

نگاه مبالغه‌آمیز سارتر به آزادی و اینکه انسان آزاد است تا هرگونه که بخواهد، خودش را بیافریند و تأکید وی بر صیوریت دائمی انسان و نفی وجود خداوند از سویی و عدم توجه کافی به تعریف ماهیت و توسعه این مفهوم به تمامی ویژگی‌های کلی، فردی و شخصیتی از سوی دیگر، دیدگاه سارتر در نفی ماهیت انسانی را به‌دنبال داشته است. همان گونه که گذشت حتی اگر این دیدگاه را درباره آزادی کامل انسان و نفی خدا بپذیریم، باز هم از پذیرش ماهیت انسانی گریزی نیست و

هیچ لزومی ندارد منکر ماهیت انسانی شویم؛ زیرا این نظریه علاوه بر مشکلات نظری، دارای پیامدهای منفی گسترده‌ای است. بسیاری از اندیشمندان مسلمان نیز شکل‌گیری ماهیت انسان توسط خود او تأکید داشته‌اند ولی هیچ‌گاه ماهیت انسانی را نفی نکرده‌اند زیرا هیچ ملازمه‌ای بین آنها وجود ندارد.

منابع و مأخذ

۱. اتکینسون، آر.اف. ۱۹۹۰، *درآمدی به فلسفه اخلاق*، ترجمه سهراب علوی‌نیا، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب.
۲. احمدی، بابک، ۱۳۸۳، *سارتر که می‌نوشت*، تهران، نشر مرکز.
۳. استراترن، پل، ۱۳۷۹، *آشنایی با سارتر*، ترجمه زهرا آراین، تهران نشر مرکز.
۴. باومر، فرانکلین لوفان، ۱۳۸۵، *جریان‌های اصلی اندیشه غربی*، ج ۲، ترجمه کامبیز گوتن، تهران، حکمت.
۵. بوخنکی، ا.م. ۱۳۷۹، *فلسفه معاصر اروپایی*، ترجمه دکتر شرف‌الدین خراسانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. پین، مایکل (ویراستار)، ۱۳۸۲، *فرهنگ اندیشه انتقادی*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران نشر مرکز.
۷. پکر، لارنس سی و پکر، مری، ۱۳۷۸، *تاریخ فلسفه اخلاق غرب*، ترجمه جمعی از مترجمان، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۸. تایشمن، جنی و وایت گراهام، (ویراستار)، ۱۳۷۹، *فلسفه اروپایی در عصر نو*، ترجمه محمدسعید حنایی‌کاشانی، تهران، نشر مرکز.
۹. توماس، هنری، ۱۳۸۲، *بزرگان فلسفه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰. جونز، و.ت.، ۱۳۸۰، *خداوندان اندیشه سیاسی*، جلد دوم قسمت اول، ترجمه علی رامین، تهران، امیرکبیر.

۱۱. _____، ۱۳۸۰، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه علی رامین، تهران، امیرکبیر.
۱۲. حلبی، علی اصغر، ۱۳۷۶، *انسان در اسلام و مکاتب غربی*.
۱۳. خندان، علی اصغر، ۱۳۸۳، *ادراکات فطری*، قم، طه.
۱۴. دارتکیک، آندریه، ۱۳۷۳، *پدیدارشناسی چیست؟*، ترجمه دکتر محمود نوایی، تهران، سمت.
۱۵. دیرکس، هانس، ۱۳۸۰، *انسان‌شناسی فلسفی*، ترجمه محمدرضا بهشتی، تهران، هرمس.
۱۶. سارتر، ژان پل، ۱۳۸۷، *روانکاوی وجودی*، ترجمه احمد سعدی‌نژاد، تهران، جامی.
۱۷. _____، ۱۳۷۶، *اگزستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران، نیلوفر.
۱۸. سلیمانی امیری، عسکری، ۱۳۸۰، *نقد برهان‌ناپذیری وجود خدا*، قم، بوستان کتاب.
۱۹. شاکرین، حمیدرضا، ۱۳۸۵، *براهین اثبات وجود خدا در نقدی بر شبهات جان هاسپرز*، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۶۳، *مفاتیح‌الغیب* تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۱. _____، ۱۴۲۰، *المبدأ و المعاد*، بیروت، دارالهادی.
۲۲. _____، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی*، تهران، حکمت.
۲۳. _____، ۱۴۱۹، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
۲۴. _____، ۱۴۲۸، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۵. _____، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، قم، بوسان کتاب.
۲۶. فولکیه، پل، ۱۳۷۷، *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*، ترجمه دکتر یحیی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران.
۲۷. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۴، *تاریخ فلسفه*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و سیدمحمود یوسف‌ثانی، تهران، سروش.

۲۸. کهن، لارنس، ۱۳۸۱، *از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم*، ترجمه گروهی از مترجمان، تهران، نشر نی.
۲۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۰، *فطرت*، مجموعه آثار، ج ۳، قم، صدرا.
۳۰. مارسل، گابریل، ۱۳۸۱، *فلسفه اگزیستانسیالیسم*، ترجمه شهلا اسلامی، تهران، نگاه معاصر.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۸، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۲. _____، ۱۳۷۸، *معارف قرآن*، ج ۱-۳، ترجمه جواد یوسفیان، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۳. _____، ۱۳۷۶، *فلسفه اخلاق*، تهران، اطلاعات.
۳۴. مک‌گواری، جان، ۱۳۷۷، *فلسفه وجودی*، ترجمه محمدسعید کاشانی، تهران، هرمس.
۳۵. میشل، توماس، ۱۳۷۷، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۳۶. ویلسون، برایان، ۱۳۸۱، *دین مسیح*، ترجمه حسن افشار، تهران، نشر مرکز.
۳۷. وارنوک، مری، ۱۳۷۹، *اگزیستانسیالیسم و اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.
۳۸. واعظی، احمد، ۱۳۷۷، *انسان از دیدگاه اسلام*، تهران، سمت.
۳۹. هوژن و دیگران، پلر نوردگارد، ۱۳۷۹، *مقدمه‌ای بر شناخت مسیحیت*، ترجمه همایون همتی، تهران، نقش جهان.
۴۰. هیک، جان، ۱۳۸۲، *اثبات وجود خدا*، ترجمه دکتر عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۴۱. هیأت نویسندگان، ۱۳۸۲، *تاریخ فلسفه غرب*، زیر نظر سرو پالی رادا کریشتان.
42. Cooper, David e. 1999, *Existentialism*, second edition, Blackwell, USA.
43. Dilman, Ilham, 1999, *Free Will*, Routledge, New York.

44. Lafollette, Hugh(ed), 2000, *Ethical Theory*, BlackWell, USA.
45. Gensler, Hury j(ed). 2004, *Ethics*, Routledge, New York.
46. Cottingham, John, 2008, *Western Philosophy*, BlackWell, USA.
47. Concise Routledge, 2000, *Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London and New York,.