

دوفصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد

سال هفدهم، شماره ۲۹،

بهار و تابستان ۱۴۰۴

صص ۱۳۱-۱۵۱

وجودشناسی در فلسفه ژان پل سارتر با رویکرد انتقادی

محمدرسول احمدی *

چکیده

«وجودشناسی» و به تعبیر دیگر، «هستی‌شناسی» از بنیادی‌ترین مباحث فلسفه است که در نظام‌های مختلف فلسفی مورد بحث و کنکاش قرار گرفته است. منظور از وجودشناسی در فلسفه سارتر شناخت وجود انسان است. در این مقاله این پرسش مورد بحث واقع می‌شود که وجود انسان در فلسفه سارتر چگونه تفسیر می‌شود؟ انسان در اندیشه‌ی سارتر وجود لئفسه است که خود ماهیتش را می‌سازد. به همین جهت در هستی‌شناسی او وجود به سه دسته: الف) وجود فی‌نفسه. ب) وجود لئفسه. ج) وجود لئیره، تقسیم شده است؛ تا جایگاه انسان در نظام فلسفی او مشخص گردد. انسان به عنوان وجود لئفسه به دنبال کسب ماهیات و کمالاتی است که وجودش را به تکامل می‌رساند. او معتقد به اصالت وجود در انسان و اصالت ماهیت در سایر موجودات است که در این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی بررسی شده است. در نتیجه؛ وجودشناسی در فلسفه سارتر وجود انسان به عنوان محور همه موجودات عالم هستی است که بر اثر فعالیت‌های متعدد به کمال می‌رسد و دارای ویژگی‌های مختلف از جمله آگاهی، آزادی، اختیار، دلهرگی، مسئولیت‌پذیری و... می‌باشد. فلسفه سارتر به گونه‌ی بر اصالت بشر و انسان‌محوری پایه‌گذاری شده که لازمه‌ی آن انکار وجود خدا است. این مدعای او نیز در این نوشتار مورد نقد و بررسی قرار گرفته و وجود خداوند براساس برهان عقلی اثبات شده است.

واژگان کلیدی: وجودشناسی، انسان‌محوری، آتئیسم، اگزیستانسیالیسم، ژان پل سارتر

* دانش‌آموخته دکتری فلسفه اسلامی جامعه المصطفی ص العالمیه (ahmadimrasoul@gmail.com)

مقدمه

ژان پل سارتر از جمله فیلسوفان اگزیستانسیالیسم است که وجود انسان در اندیشه‌ی فلسفی او به‌عنوان محور اصلی فلسفه او مطرح شده است و سایر موجودات از منظر وجود انسان مورد بحث قرار گرفته است؛ به همین جهت، انسان‌محوری از اهداف اصلی فلسفه او تلقی می‌شود.

اگرچه در فلسفه اگزیستانسیالیسم اصول مشترکی مانند تقدم وجود انسان بر ماهیتش، آگاهی، آزادی، اختیار، مسئولیت، دلهرگی، و... وجود دارد ولی با این وجود، این فیلسوفان به دو دسته ایمان‌گرا و الحادی تقسیم شده‌اند که ژان پل سارتر، از جمله فیلسوفان الحادی اگزیستانسیالیسم است. سارتر هم معتقد به اصول مشترک فلسفه اگزیستانسیالیسم است و آن را مورد بحث قرار داده است.

در این پژوهش به اندیشه فلسفی سارتر پرداخته شده است تا جایگاه وجود انسان در فلسفه او مشخص شود. به همین جهت، «وجود» به سه دسته تقسیم شده است: ۱- وجود لِنَفْسِه. ۲- وجود فی نَفْسِه. ۳- وجود لِغیره. ولی جایگاه وجود انسان، در فلسفه سارتر به‌عنوان وجود لِنَفْسِه مورد بحث قرار گرفته است که با تمام ویژگی‌های ذکر شده است. همچنین اوصاف و خصوصیات وجود انسان مانند آزادی و اختیار، آگاهی و مسئولیت‌پذیری، دلهرگی و... از منظر سارتر مطرح و مورد نقد و ارزیابی قرار گرفته است. همچنین وجود خداوند در فلسفه او مورد انکار واقع شده است، ولی او دلیل معتبر بر انکار آن ارائه نکرده است؛ به همین دلیل نظریه‌ی او قابل پذیرش نیست. بلکه بالعکس دلیل و برهان محکم بر اثبات وجود خداوند وجود دارد؛ از جمله برهان وجودی آنسلم و دیگران در فلسفه غرب و برهان صدیقین و براهین دیگر در فلسفه اسلامی که در این پژوهش به‌صورت مختصر مورد بحث قرار گرفته است.

۱. زندگینامه

قبل از اینکه وجود انسان در فلسفه ژان پل سارتر (Jean-Paul Sartre)، بحث شود، لازم است به زندگی‌نامه ایشان به‌صورت مختصر اشاره شود؛ چون تحولات پیرامونی اطرافیان

و رفتارهای جامعه در روح و فکر ژان پل سارتر تأثیر گذاشته است. به ویژه کشمکش‌های دوران کودکی و نوجوانی و جوانی او در ساختار فکری او بسیار نقش اساسی داشته است. ژان پل سارتر در ۲۱ ماه ژوئن ۱۹۰۵ م، در پاریس و در یک خانواده نسبتاً مرفه و آزادی‌خواه به دنیا آمد (روژه ورنو، ژان وال و دیگران، بی‌تا، ص ۲۵۷). پدرش افسر نیروی دریایی در فرانسه بود و به مأموریتی که به هند و چین داشت، سرانجام به علت ابتلاء به بیماری درگذشت. ژان پل سارتر در آن زمان دو سال داشت که پس از مرگ پدر همراه مادرش راهی خانه پدر بزرگ مادری می‌شود. پدر بزرگ مادری سارتر، شارل شواتیزر معلم زبان آلمانی و استاد بازنشسته دانشگاه، قوی‌ترین شخصیتی است که از سن دو سالگی تا یازده سالگی بیشترین تأثیر را در وجود ژان پل سارتر گذاشته است. از نظر اعتقادی پدر بزرگ پروتستان است، درحالی‌که مادر بزرگ کاتولیک است. پدر بزرگ به مادر بزرگ اجازه می‌دهد که ژان پل سارتر را طبق فرهنگ و آداب کاتولیکی تربیت نماید، ولی پدر بزرگ علی‌رغم این تفویض اختیار به مادر بزرگ، به علت تنفرش از کاتولیک‌ها، از هر فرصتی که برایش فراهم شد برای ریشخند و مسخره کردن کاتولیک‌ها از آداب‌شان سود می‌برد و بر آن تأثیر می‌گذارد (مصلح، ۱۳۸۷، ص ۱۶۴). این تضاد و کش مکش‌های دینی و اعتقادی پدر بزرگ و مادر بزرگ بر ژان پل سارتر تأثیر می‌گذارد و در نهایت باعث بی‌اعتقادی بر ایمان خدای کاتولیک می‌شود و سپس در دوران زندگی براساس تفکر خود دست از خداباوری می‌کشد و این مسئله به مرور زمان منجر به بی‌خدای و الحاد می‌شود. به هر حال او تحصیلات عالی را در دارالمعلمین عالی پاریس؛ از ۱۹۲۴ تا ۱۹۲۸ به انجام رساند. پس از گرفتن مدرک "اگرگاسیون" در رشته فلسفه، به تدریس آن در دبیرستان‌های دولتی لوهاور، لائون، مشغول شد. بعد از تدریس در دبیرستان‌های دولتی، از ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۵ ابتدا در برلین و سپس در دانشگاه فرایبورگ دانشجوی محقق و پژوهشگر بود. در سال ۱۹۳۹ به ارتش فرانسه پیوست و در ۱۹۴۰ اسیر شد. با آزادی از اسارت در ۱۹۴۱ به تدریس بازگشت و در نهضت مقاومت مشارکت فعال داشت (کاپلستون، ج ۹، ۱۳۸۶، ص ۴۰۵). از سوی دیگر ارتباط او با آثار و اندیشه‌های مانند مارتین هایدگر (فلسفه اصالت وجود یا اگزیستانسیالیسم) و ادموند هوسرل (فلسفه

پدیدارشناسی) پیدا کرد و این مسئله موجب شد که «نظرات سارتر تحت تأثیر هوسرل و هایدگر شکل گرفت» (بابایی، ۱۳۹۲، ص ۶۷۶). به‌هرحال «سارتر نوشتن را قبل از جنگ جهانی دوم آغاز کرد. در ۱۹۳۶ مقاله درباره خود یا نفس و کتابی درباره تخیل با عنوان قوه تخیل، مطالعه‌ای انتقادی منتشر کرد، درحالی‌که رمان معروفش با عنوان غشیان (تهوع)، در ۱۹۳۸ منتشر شد. و در سال ۱۹۴۳ مهم‌ترین کتاب فلسفی خود را به‌عنوان هستی و نیستی منتشر کرد» (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۴۰۵). همچنین نمایشنامه و رمان‌های مختلف را به چاپ رسانده ازجمله: مگس‌ها، درهای بسته، راه‌های آزادی، و نیز کتابی در مورد تأملات در باب مسئله یهود و نیز مجموعه از مقالات او به‌عنوان موقعیت‌ها، نیز منتشر شده است (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۴۰۶). کتاب دیگری که از نظر فلسفی مهم است اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر است. اگرچه سارتر اندیشه‌های فلسفی خودش را در قالب رمان و داستان به شکل دیالوگ و گفت‌وگو و مکالمه هم درآورده است از این جهت کسانی که در رشته ادبیات فارسی کار می‌کنند، بیشتر به جنبه ادبی ایشان نگاه کرده‌اند. سرانجام ژان پل سارتر «در ۱۵ آوریل ۱۹۸۰ در پاریس جهان را بدرود گفت» (روژه ورنو، ژان وال و دیگران، بی‌تا، ص ۲۶۰).

۲. فلسفه اگزیستانسیالیسم

قبل از اینکه به فلسفه وجودی ژان پل سارتر پرداخته شود لازم است در مورد واژه‌ای اگزیستانسیالیسم به‌صورت مختصر اشاره شود. واژه Existentialism از Existent گرفته شده است که به‌معنای وجود داشتن و تحصیل است؛ اما اگزیستانسیالیسم به معنای وجودگرایی و تحصیل‌گرایی و درون‌گرایی انسانی اطلاق می‌شود که براساس محور وجود انسانی طراحی شده است. «اصالت وجود انسانی عموماً عبارت است از بیان ارزش وجود فردی. این نظریه متعلق است به کی‌یرکگور (Soren Kierkegaard)، یاسپرس، هیدگر، بردیائف، سارتر و دیگران، و این مذهب دارای بعضی ویژگی‌های عمومی و مشترک است» (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۶۶۲). رگه‌های پیدایش این نحله فلسفی در تفکر پروتاگوراس نیز وجود داشته است؛ زیرا «او معتقد بود انسان معیار و مقیاس همه‌چیز

است» (فروغی، ۱۳۸۴، ص ۲۳). به عبارت دیگر، اگزیستانسیالیسم به یکی از مهم‌ترین مکتب‌های فلسفی در قرن ۱۹ و ۲۰ اطلاق می‌شود که با وجود تفاوت‌های زیادی که در پیروان این مکتب وجود دارد، ولی در این باور مشترک‌اند که اندیشیدن فلسفی با موضوع وجود انسانی آغاز می‌شود. عده زیادی از واژگان مشترک همچون انسان و اصالت وجود، آزادی، اختیار، مسئولیت، غربت، یأس، تنهایی، مرگ، و بحران‌های مرگ در دنیای مدرن و... از واژه‌ها و مفاهیم پرتکرار در آثار این فیلسوفان است (بیات و جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶، ص ۲۵-۲۶). اما اصطلاح اگزیستانسیالیسم را «ف. هایمان، که یک نوکانتی بود در ۱۹۲۹ وضع کرد و ریشه‌های آن را باید در فلسفه زندگی آرتور شوپنهاور (۱۸۶۰-۱۷۸۸)، شهودگرایی هانری برگسون (۱۹۴۶-۱۸۴۴) و پدیدارشناسی ادموند هوسرل (۱۹۳۸-۱۸۵۹) یافت. کی یرکگور (۱۸۵۵-۱۸۱۳) و فردریش نیچه (۱۹۰۰-۱۸۴۴) را می‌توان از پیشگامان فلسفه اگزیستانسیالیسم به‌شمار آورد. دو شکل/گونه از اگزیستانسیالیسم وجود دارد یکی دینی و ایمان‌گرایانه مانند مارسل، یاسپرس، بردیائف و دیگری الحادی و خدا ناباور مانند هایدگر، سارتر و آلبر کامو» (بابایی، ۱۳۹۲، ص ۶۵۳).

علامه مصباح یزدی رحمته الله معتقد است که محور اصلی اگزیستانسیالیسم، اختیار انسان در ساختن خویش و رقم‌زدن سرنوشت خویش است. این گرایش با انگیزه الهی و به واسطه کی یرکگور و با تأکید بر مسئولیت انسان در برابر خدا بنا نهاده شد ولی کم‌کم به شکل گرایش اومانیستی و بی تفاوت نسبت به اعتقادات دینی درآمد که از معروف‌ترین شاخه‌های آن، شاخه الحادی سارتر است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۵۱-۵۵). باید توجه داشت که وجود انسان در فلسفه اگزیستانسیالیسم بسیار اهمیت دارد و محور اصلی در این حوزه وجود انسانی است از این جهت است که در بین تمام فیلسوفان اگزیستانسیالیسم یک نقطه مشترک به نام تقدم وجود بر ماهیت و یا تقدم اصالت وجود بر ماهیت انسان وجود دارد. طبق باور اگزیستانسیالیست‌ها زندگی بی معنا و بی ماهیت است مگر اینکه خود شخص به آن معنا و ماهیت بدهد. حتی از تمام موجود عالم فقط انسان هستند که به خودش ماهیت می‌دهد و کمالی را کسب می‌کند و از سوی دیگر در مورد سایر موجودات ماهیت مقدم بر وجود است؛ چون وجود آن‌ها پر و ساکن آن‌گونه

که خودشان هست می‌باشد و تغییری در آن‌ها رخ نمی‌دهد تا کسب کمال کند. این مطلب در آینده مورد بحث قرار می‌گیرد. شهید مطهری نیز معتقد است که «آنچه اگزیستانسیالیسم به نام «اصالت وجود» می‌نامد، مدعی است که انسان یک وجود بی‌ماهیت است و خود با انتخاب راه خود، به خود ماهیت می‌بخشد» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۳۱۵). سارتر معتقد است که بین اگزیستانسیالیسم ایمانی و الحادی یک چیز مشترک است و آن این است که «همه معتقدند وجود مقدم بر ماهیت است و یا به عبارت دیگر، فلسفه را از درون‌گرایی باید آغاز کرد» (سارتر، ۱۳۶۱، ص ۲۰)؛ یعنی در انسان وجود مقدم بر ماهیت است، ولی در بقیه موجودات برعکس ماهیت مقدم بر وجود است.

۳. وجود در فلسفه سارتر

در بحث معرفت‌شناسی وجود/هستی، سارتر معتقد است که چیزی به نام «نومن» پشت «فنومن» نخواستیده است و هرچه در عالم مورد معرفت و شناخت قرار می‌گیرد همان فنومن و پدیدارها است. درواقع متعلق شناخت در عالم ماده همان پدیدار می‌باشد و غیر از پدیدار چیز دیگری به نام عالم نومن وجود ندارد؛ اگرچه در بحث وجودشناسی، او توجه به پدیده‌های عالم دارد ولی باید توجه داشت این‌گونه تصور نشود که دیدگاه سارتر همان نظریه ایدئالیسم است؛ بلکه فرقی وجود دارد چون نگاه ایدئالیسم به تصور معنایی و ذهنی پدیده‌ها، از آن حیث که پدیدارها را متکی به فاعل شناسا می‌کند، سارتر آن را نمی‌پذیرد. از سوی دیگر، او یک رئالیست هم نیست؛ چون چیزی ورایی پدیدارها به نام نومن را قبول ندارد، بلکه وجود همان پدیدار است. از این جهت سارتر معتقد است که وجود عینی، خارج از ذهن انسان حقیقتاً وجود دارد و آن‌هم پدیدار است؛ و به عبارت دیگر، «سارتر تحت تأثیر هوسرل وجود را عین پدیدار می‌داند» (مصلح، ۱۳۸۷، ص ۱۷۴)؛ یعنی حقیقت وجود خودش پدیدار است؛ زیرا از صف ایدئالیست‌ها جدا می‌شود اگر چه بستگی به تفسیر از ایدئالیست دارد که مرز مشخص و دقیق امروز در بین ایدئالیست‌ها وجود ندارد، و این مسئله بحث نسبتاً طولانی لازم دارد که در اینجا مجالی برای پرداختن به آن نیست.

باری، باید توجه داشت که منظور از بحث وجود و تقسیمات سه‌گانه‌ای آن در فلسفه سارتر توجه به وجود انسانی است و از همین روست که اگر بگوییم تمام وجود در فلسفه سارتر وجود انسان است و به بقیه موجودات هم از همین منظر به آن نگاه می‌شود حرف‌گزافی نیست. بدینسان، سارتر اگرچه در ابتدا وجود را به سه دسته تقسیم می‌کند وجود فی‌نفسه وجود لئفسه و وجود لئیره؛ اما درواقع یک وجود بیشتر نیست ولی این سه وجود، درواقع نحوه‌ای حکایت از یک وجود است و آن‌هم وجود انسانی و یا درون‌گرایی انسانی است که به تمام عالم معنا می‌بخشد. در ادامه، سه قسم وجود فی‌نفسه، وجود لئفسه و وجود لئیره به صورت جداگانه مورد بحث قرار می‌گیرد.

۳-۱. وجود فی‌نفسه

در نظر سارتر همه موجودات عالم از جمله انسان دارای وجود فی‌نفسه است یعنی خودش برای خودش است؛ اما انسان با موجودات عالم دیگر فرقی در این است که انسان می‌تواند ماهیتش را کسب کند و بسازد و به کمال نهایی برسد، ولی دیگر موجودات ماهیتش را کسب نمی‌کند؛ خودش، خودش است آن‌گونه که هست چون ماهیت‌شان مقدم بر وجودشان است و خودشان توپُر است. به همین جهت راه کسب کمال برای آن‌ها بسته است و نیازی به کسب کمال ندارند. به تعبیر دیگر، تجربه وجود عالم خارج به شکل وجود فی‌نفسه می‌باشد. از این روست که مفسران فلسفه سارتر، برای درک عمیق وجود فی‌نفسه مطالعه «رمان تهوع» را معرفی می‌کنند که در آن داستان «تهوع تجربه فلسفی اشیاء در مقابل من است، اشیای زیادی، غیر ضروری و گزاف. شهود روکانتین، قهرمان تهوع، از وجود فی‌نفسه است» (مصلح، ۱۳۸۷، ص ۱۷۶). در این داستان نفس خود را به شماره می‌اندازد و به شکل خلسه‌ای نفرت‌انگیز و وحشت‌آور مبتلا می‌شود که در مواجهه انسان با عالم اشیای عینی و خارجی، اوج دریافت انسان، رسیدن به چنین مکاشفه‌ای غم‌انگیز و دردآور از وجود فی‌نفسه می‌باشد. درواقع وجود فی‌نفسه ژان پل سارتر «فی‌نفسه به معنای کانتی یا عینی به معنای لایب‌نیتزی و اسپینوزایی و مانند آن‌ها نیست. بدون پدیدارشناسی هوسرل این نحوه توجه برای او حاصل نمی‌شد، وجود جز پدیدار نیست» (مصلح، ۱۳۸۷،

ص ۱۷۶). به همین جهت سارتر وجود فی نفسه را این گونه توصیف می کند: «هستی، همان است که هست. هستی - در - خود است، ذره ای از هستی نیست که بی فاصله در خود وجود نداشته باشد. در هستی که بدین سان تصور می شود، کوچک ترین طرحی از دوگانگی وجود ندارد» (سارتر، ۱۳۹۴، ص ۱۳۶-۱۳۷). به عبارت دیگر در وجود فی نفسه هیچ گونه دوگانگی راه ندارد، بلکه سرشار از تراکم و پری و نامتناهی است و هیچ گونه خلأیی و شکافی برای نفوذ نیستی، وجود ندارد. البته این وجود فی نفسه تنها صفت مثبت آن "خود بودن" و "پر و تنومند" بودن است. سایر صفات آن منفی هستند. فاقد شعور و وجدان است، زیرا وجدان مستلزم نوعی دوگانگی و فاصله گیری وجود از خود است. همچنین برای خود تار و نا شفاف است، چرا که کاملاً پر از خودش است نه فعال است و نه منفعل؛ زیرا این مفاهیم تنها در حوزه موجودات دارای شعور (انسان) معنادارند. بدون حرکت، صیورت (شدن)، و زمان است، زیرا تغییر و شدن مستلزم نوعی نقصان و "نه بودن" است، درحالی که وجود فی نفسه "مثبتیت محض" است. از طرف دیگر وجود فی نفسه ناآفریده است. «به عقیده سارتر ظهور موجودات را به وسیله خلق نمی توان تبیین کرد؛ زیرا که آفریده، یا حال در علم الهی است، در این صورت واقعاً متمایز از خدا نیست یا بیرون از خدا موجود است، در این صورت مکتفی بالذات است و فرض آفرینش لزومی ندارد» (روژه ورنو، ژان وال و دیگران، بی تا: ص ۲۶۲-۲۶۳). یعنی وجود از حیث فی نفسه توپر است و همان گونه که هست، تحقق دارد به جز انسان که توخالی است و قابل تکامل یافتن است؛ زیرا علاوه بر وجود فی نفسه وجود لنفسه هم دارد.

۳-۲. وجود لنفسه

وجود لنفسه آن است که یک وجود علاوه بر اینکه دارای وجود فی نفسه می باشد، یعنی خودش، خودش است، یک وجود دیگری هم دارد که ماهیت خودش را می سازد و به کمال بیشتری می رساند و خودش را به بالاترین کمال می رساند و مربوط به آگاهی و عدم آگاهی می شود و به این جهت، به آن وجود لنفسه اطلاق می شود. از اینجا است که بعد دیگری از وجود موجودات به نام انسان که مربوط به آگاهی و عدم آگاهی او می شود

خودش را از وجود فی نفسه متمایز می کند و از این لحاظ وجود لنفسه گفته می شود؛ چرا انسان از وجود لنفسه برخوردار است، چون می تواند از وجود فی نفسه فراتر برود؛ زیرا انسان دارای علم و آگاهی است. درواقع وجود انسان سوژه است و وجود فی نفسه ابژه آن است، وجود فی نفسه می تواند مجعول و متعلق شناخت و شناسایی او قرار گیرد، به همین جهت، «انسان تا وقتی که شیء و مجعول نشده، نمی تواند خود را بشناسد. آنچه امکان شناخت و فراروی انسان را فراهم می کند، عدمی است که درون اوست. وجود لنفسه دارای خلاء و میان تهی است، یعنی نیستی دارد که در پی هستی بخشیدن به آن می کوشد» (مصلح، ۱۳۸۷ص ۱۷۷)؛ یعنی به سبب خلاء وجودی خودش، می خواهد بر عدمی که در جانش ریشه دارد غلبه نماید. به همین دلیل، سارتر معتقد است که «ادراک، تنها در صورتی معنا دارد که آگاهی از ادراک باشد. امکان من تنها در صورتی که آگاهی ام از خودم به سوی آن بگریزد، می تواند به عنوان امکان من وجود داشته باشد. در غیر این صورت، تمام نظام هستی و امکانات آن در ناخودآگاه، در «در- خود» فرو خواهد افتاد.» (سارتر، ۱۳۹۴ص ۱۵۱). درحالی که در نظام عالم خلاف آن را شما مشاهده می کنید. البته مسئله «من» در مورد حقیقت انسان از نظر سارتر بعداً بیان می شود.

۳-۳. وجود لغیره

هنگامی که سارتر ارتباط انسان با وجود دیگری را مطرح می کند آن را تحت عنوان آگاهی و عدم آگاهی از دیگران و یا به تعبیر دیگر، آن را وجود لغیره می نامد. درواقع وجود لغیره، اصطلاح سارتر برای اشاره به «دیگران» است؛ زیرا در وجودشناسی پدیدارشناسانه گفته می شود که «انسان های دیگر به صورت وجود لغیره بر من پدیدار می شوند. از دیگری در من تصویری حاصل می شود؛ مانند تصور من از اشیای عینی نیست. در نظر سطحی «دیگری» هم در «من» تصویری دارد، مثل دیگر موجودات؛ «دیگری» به صورت خاصی بر «من» آشکار می شود و تنها در برخوردی حضوری، «من» «دیگری» را درک می کنم. سارتر مهم ترین تجربه ای را که دال بر وجود «دیگری» برای «من» است، تجربه نگاه دیگری می داند». پس انسان در وجود لغیره خودش

همیشه با دیگران در ارتباط است چون با دیگران زیست می‌کند و در میان دیگران به دنیا می‌آید، همراه با دیگران کار و فعالیت می‌کند و در میان دیگران می‌میرد. ایشان برای تبیین این مسئله مثالی به نام شرم را ذکر می‌کند که احساس شرم از نگاه کرده شدن است چون شرمندگی تجربه‌ای است وجدانی و حالتی از وجدان است که می‌گوییم: من شرم دارم، مثل همه حالات وجدانی، شرم نیز حیثیت التفاتی است و مربوط به متعلق، چه، شرم داشتن، چه، شرم داشتن از چیزی باشد. ولی این متعلق شرم و از آن چیزی که من شرم دارم، خود من است. چون من هستم که از خود و از آنچه هستم، شرم دارم ولی شرم، یک احساس ذاتی و درونی از خود، از آن حیث که تنها و پنهان و مخفی هستم، نیست، بلکه تصور ساده شرم، مستلزم یک وجود ناظر بیگانه و خارجی است: «شرم داشتن من از خود، در برابر کسی است، و از خود چنان‌که در نظر دیگری می‌آیم، شرمنده‌ام. بدین وجه احساس شرمندگی، کاشف حضور دیگری به‌عنوان نگاه برای من است» (روژه ورنو، ژان وال و دیگران، بی‌تا: ۲۷۵-۲۷۴).

سارتر در این مورد می‌گوید: «ادراکی شرمسارانه از چیزی است و این چیز منم. شرم دارم از آنچه منم. بنابراین، شرم به رابطه‌ای درونی میان من و من تحقق می‌بخشد: من از طریق شرم به جنبه‌ای از هستی خود پی برده‌ام. با وجود این، اگرچه امکان دارد که پاره‌ای از اشکال پیچیده ناشی از شرم در سطح تأملی پدیدار شود، شرم در اصل پدیده‌ای تأملی نیست. نتایجی که می‌توانیم در تنهایی از ادای «فریضه» شرم به دست بیاوریم هرچه باشد، بازهم شرم در ساختار اولیه خود، شرم در برابر کسی است» (سارتر، ۱۳۹۴، ص ۳۳۰). شرم یک پدیده غیر تأملی و اساساً بین اذهانی است که در حضور «دیگری» شکل می‌گیرد. در شرم، فرد از طریق نگاه دیگری، به جنبه‌ای از وجود خود که تا پیش از آن بی‌تفاوت یا غیرقضاوت شده بود، آگاه می‌شود و آن را به‌عنوان بخشی از خود می‌پذیرد. در لحظه شرم، فرد نمی‌تواند بین "خویشتن برای خود" (آنچه در خلوت برای خودش هست) و "خویشتن برای دیگری" (آنچه برای دیگری ظاهر شده) مقایسه‌ای انجام دهد. شرم، پذیرش بی‌واسطه این دو جنبه است. مفاهیمی مانند "ابتذال" یا "زشتی" تنها در رابطه با دیگری و در یک فضای بین اذهانی معنا پیدا می‌کنند. هیچ‌کس در تنهایی

نمی‌تواند مبتذل باشد (سارتر، ۱۳۹۴، ص ۳۳۰). در اینجا لازم است به نکته‌ای اشاره شود اینکه سارتر بین چشم دیگری و نگاه دیگری تفاوت قائل است. او معتقد است «من چشم دیگری را در میان سایر اشیاء جهان درک می‌کنم، ولی نگاه کردن دیگری را با احساسی که در من به وجود می‌آید می‌فهمم» (مصلح، ۱۳۸۷، ص ۱۷۹). یعنی شرم، نه به دلیل یک نقص یا گناه شخصی، بلکه به این دلیل رخ می‌دهد که فرد با نگاه "دیگری"، خود را به‌عنوان یک ابژه یا شیء در میان جهان اشیاء می‌بیند. این تجربه، "من" را از جایگاه فاعلیت و سوژه بودن به موقعیت مفعولیت و ابژه بودن تنزل می‌دهد. «من که خود لنفسه ام و می‌خواهم خلاء خود را جبران کنم می‌کوشم، ولی وجود «دیگر» احوال مرا خراب می‌کند و مانع خواست و طرح «من» می‌شود» (مصلح، ۱۳۸۷، ص ۱۷۹). در حقیقت یک تضاد و کشمکش «من» و «دیگری» شکل می‌گیرد و مورد تعارض واقع می‌شود. با همین دیدگاه است «جهنم دیگرانند» و این جهنم وحشت‌زا و رنج‌آور است که در نزاع با دیگری به وجود می‌آید که او با نگاه خود انسان دیگری را آزار می‌دهد از اینجا است که پیوند و عشق محال است. به‌هرحال سارتر وجود دیگری را با تجربه و دریافت‌های وجدانی خود به اثبات می‌رساند.

۴. وجود انسان در اندیشه سارتر

همان‌طور که قبلاً ذکر شد انسان در فلسفه سارتر از یک جهت وجود لنفسه است و این وجود لنفسه خودش ماهیتش را می‌سازد و خلق نشده است که خالق او را ایجاد کرده باشد بلکه خودش، خودش را می‌سازد؛ به‌همین جهت تعریف‌پذیر هم نیست؛ زیرا در فلسفه اگزیستانسیالیسم تعریف‌ناپذیری بشر بدان جهت است «که بشر نخست هیچ نیست سپس چیزی می‌شود، یعنی چنان و چنین می‌گردد و چنان می‌شود که خویشتن را آن‌چنان می‌سازد. بدین‌گونه طبیعت بشری (طبیعت کلی بشری) وجود ندارد، زیرا واجب‌الوجودی نیست تا آن را در ذهن خود بپرورد» (سارتر، ۱۳۶۱، ص ۲۳). ولی انسان از آن حیث که دارای جسم است در زمره وجودهای فی‌نفسه قرار می‌گیرد. پس انسان از حیث جسم بودن فی‌نفسه است؛ اما از آن حیث که موجود آزاد و آگاه و منشأ اعمال

خودش می باشد، وجود لِنفسه است. به عبارت دیگر، «انسان با جدا کردن خود، از جنبه فی نفسه اش می تواند فاعلی آگاه باشد. این جنبه ی وجود انسان که اصل اوست، عدم و تهی است. به تعبیر دیگر، هیچ ماهیتی ندارد و نمی توان آن را تعریف کرد» (مصلح، ۱۳۸۷، ص ۱۹۰-۱۸۹). به همین دلیل وجود انسان بر ماهیتش تقدم دارد؛ چون انسان هیچ وضع ثابت و پایداری ندارد. انسان همیشه در حال جریان و در حال ساختن خودش می باشد؛ زیرا انسان رو به آینده دارد و دائم در حال طرح افکندن است. تا وقتی که جنبه لِنفسه انسان وجود داشته باشد نمی توان او را تعریف کرد. «تنها هنگامی که انسان بمیرد؛ یعنی شیء شود می توان او را تعریف کرد» (مصلح، ۱۳۸۷، ص ۱۹۰-۱۸۹)؛ بنابراین انسان دارای اوصاف و ویژگی است که به بعضی از آن ها اشاره می شود.

۵. اوصاف و ویژگی های انسان در اندیشه سارتر

۵-۱. آزادی و انتخاب

هنگامی که می گوئیم بشر آزاد است به این معنا است که بشر در کارها و افعال خود حق انتخاب دارد و کسی نمی تواند آزادی او را محدود کند اگر بخواهد آزادی او را محدود کند، بشر، بشر نخواهد بود؛ یعنی دیگر وجود لِنفسه نخواهد داشت. اینکه بشر در انتخاب خود آزاد است؛ بدین معناست که ما بگوئیم «از میان دو گزینه یکی را برگزیده ایم، یعنی انتخاب آزاد کرده ایم» (سارتر، ۱۳۸۶، ص ۳۲). سارتر معتقد است هنگامی که گفته می شود، بشر در انتخاب خود آزاد است، منظور این است که هر یک از افراد انسان، با آزادی، وجود خود را انتخاب می کند. همچنین با این گفته می خواهد این را نیز بگوید که فرد بشر با انتخاب خود، همه آدمیان را نیز می تواند انتخاب کند. در حقیقت هر یک از اعمال ما آدمیان، با آفریدن بشری که ما می خواهیم آن گونه باشیم، در عین حال تصویری از بشر می سازد که به عقیده ما، بشر به طور کلی باید آن چنان باشد. انتخاب چنین و چنان بودن، در عین حال تأیید ارزش آنچه انتخاب می کنیم نیز هست؛ زیرا ما هیچ گاه نمی توانیم بدی را انتخاب کنیم، آنچه اختیار می کنیم همیشه خوبی است و هیچ چیزی برای ما خوب نمی توان بود مگر آنکه برای همگان هم خوب باشد. (سارتر،

۱۳۶۱، ص ۲۶-۲۷). در نتیجه انسان در انتخاب خودش آزاد است اگرچه این آزادی تنها فردی هم نیست، بلکه جمعی و همگانی نیز می باشد.

۵-۲. مسئولیت پذیری

بشر چون پیش از هر چیز دارای برنامه و طرحی است که در درون گرایی خود می اندیشد و می سازد؛ بدین جهت وجود او از اشیای دیگر مانند تفاله و کلم و... متمایز می شود و هیچ چیزی دیگری از این طرح وجود ندارد و برای او لوح آسمانی هم وجود ندارد. بنابراین بشر برای خواستن خود و برای تشکیل ماهیت خود طرح و برنامه درست می کند که در برابر آن مسئولیت دارد و قبلاً بیان شد که وجود انسان مقدم بر ماهیتش است؛ زیرا بشر مسئول وجود خودش می باشد و در تکامل و به دست آوردن کمال و ماهیت خود نقش اساسی و اصولی دارد. پس در برابر افعال و کارهای خود هم مسئولیت دارد. سارتر در این مورد می گوید: «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 می گوئیم بشر مسئول وجود خویش است منظور این نیست که بگوئیم آدمی فقط مسئول فردیت وجود خاص خود است، بلکه می گوئیم هر فردی مسئول تمام افراد بشر است» (سارتر، ۱۳۶۱، ص ۲۶). همان طوری که انسان در برابر رفتار و کردار فردی خود مسئولیت دارد در مسائل اجتماعی نیز مسئولیت دارد. به طور مثال، انسانی که در یک جامعه آغازگر جنگ است، در برابر عواقب آن مسئولیت دارد و نمی تواند نسبت به عواقب جنگ بی تفاوت باشد.

۵-۳. دلهرگی و تهوع

در فلسفه سارتر انسان همیشه با دلهره و تهوع و اضطراب همراه است؛ چون کارهایش را با آزادی و انتخاب خود انجام می دهد؛ پس چنین انسانی نه تنها برای کارهای که خودش انجام می دهد مسئول است؛ بلکه برای دیگران نیز مسئول است به خاطر چنین مسئولیتی با نوعی از دلهره و اضطراب همراه هست. سارتر در این مورد می گوید: «هنگامی که آدمی خود را ملتزم ساخت و دریافت که وی نه تنها همان است که موجودیت خود، راه و روش

زندگی خود را تعیین و انتخاب می‌کند، بلکه اضافه بر آن قانون‌گذاری است که با انتخاب شخص خود، جامعه بشری را نیز انتخاب می‌کند، چنین فردی نخواهد توانست از احساس مسئولیت تمام و عمیق بگریزد. راست است، بسیاری از مردم دلهره ندارند، اما به نظر ما اینان سرپوشی بر دلهره خود می‌گذارند یا از آن می‌گریزند» (سارتر، ۱۳۶۱، ص ۲۹-۳۰). بنابراین از این تفکر و اندیشه‌ی نگران‌کننده نمی‌تواند فرار کند مگر اینکه با نوع سوءنیت همراه باشد. به‌طور مثال «کسی که دروغ می‌گوید و با گفتن اینکه همه مردم چنین نمی‌کنند، برای خود عذری می‌تراشد، کسی است که با وجدان خود بر سر ستیز است؛ زیرا عمل دروغ گفتن یعنی به دروغ‌گویی ارزش عام و کلی بخشیدن است. حتی هنگامی که وجدان در حجاب قرار گیرد، دلهره تجلی می‌کند» (سارتر، ۱۳۶۱، ص ۲۹-۳۰). پس انسان در زندگی‌اش با نوع دلهرگی و اضطراب همراه است؛ زمانی این دلهرگی و اضطراب معنا دارد که انسان دارای آزادی و اختیار باشد تا احساس مسئولیت کند و الا دلهرگی بی معنا است.

۶. نقد وجود انسان و اوصاف او از منظر ژان پل سارتر

در مورد نظریه اصالت وجودی بودن انسان به‌عنوان انسان‌محوری از نگاه سارتر اشکالات و نقدهای مختلفی بیان شده است که در این پژوهش به‌صورت مختصر به بعضی از اشکالات و نقدها اشاره می‌شود:

۱. سارتر معتقد به اصالت وجود انسان است. انسان باید به‌صورت اصیل زندگی کند، یعنی خود را فریب ندهد و مسئولیت انتخابش را بپذیرد. ولی او هیچ معیار عینی برای سنجش و میزان اصالت وجود انسان معرفی نکرده است. ممکن است فرد با باورهای غلط یا ارزش‌های نادرست در مسیر خطا یا حتی شر، نیز احساس اصالت کند. از سوی دیگر در اندیشه سارتر مفهوم واژه «اصالت» ذهنی و مبهم است. در این صورت چه کسی تعیین می‌کند که انتخابش اصیل است یا نه؟ در نتیجه، معیار روشنی برای تشخیص رفتار اصیل از غیر اصیل وجود ندارد.

۲. ژان پل سارتر، بر آزادی مطلق انسان تأکید می‌کند و معتقد است که «وجود بر

ماهیت مقدم است». به باور او، انسان هیچ ماهیت از پیش تعیین شده‌ای ندارد و با انتخاب‌های خود، هویت و ارزش‌هایش را می‌سازد. این ایده با اشکالات اساسی مواجه است: اول، اینکه آزادی مطلق در اندیشه او با واقعیت‌های عینی انسانی سازگار نیست. انسان در چارچوب شرایط اجتماعی، تاریخی، فرهنگی و... زندگی می‌کند و نمی‌تواند کاملاً آزاد باشد. دوم، تأکید او بر مسئولیت مطلق باعث فشار روانی و اضطراب وجودی می‌شود؛ زیرا فرد باید تمام نتایج انتخاب‌های خود را، حتی در شرایط اجبار، بپذیرد. سوم، با انکار خدا و ارزش‌های مطلق، نظام اخلاقی سارتر بی‌پایه و اساس می‌شود و به نسبی‌گرایی می‌انجامد؛ چون هیچ معیار ثابتی برای تشخیص خیر و شر وجود ندارد. در این صورت، آزادی بدون مبنا، ارزش‌ها را به انتخابی و دلبخواهی و ناپایدار تبدیل می‌کند؛ به همین جهت می‌تواند به پوچی و بی‌معنایی اخلاق منجر شود. چهارم، احساس دلهرگی و تهوع که او در آثارش توصیف می‌کند، نتیجه همین آزادی بی‌مرز و بی‌پناهی انسان در جهانی بی‌معناست. در نتیجه در فلسفه وجودی سارتر تأکید بر آزادی، به جای رهایی، انسان را در دلهرگی، تهوع و پوچی رها می‌کند. آزادی او بی‌حد و مرز است، اما بی‌جهت و بی‌پناه؛ این یک نوع تناقض است.

۳. در نظام فلسفی سارتر، انسان مسئول همه اعمال و انتخاب‌های خویش است؛ و برای این مسئله، هیچ بهانه‌ای پذیرفته نیست. ولی این دیدگاه به پیامدهای روانی منفی منجر می‌شود؛ زیرا فرد دچار اضطراب، احساس گناه و دلهرگی دائمی می‌شود. از نظر روان‌شناسی، انسان نمی‌تواند همیشه آگاهانه و آزادانه تصمیم بگیرد؛ چون این نوع مسئولیت مطلق، غیرانسانی و فشارآور و بالاجبار است. در نتیجه تفسیر اندیشه فلسفی ژان پل سارتر دارای نقد و اشکالات جدی است که به بعضی آن‌ها اشاره شد.

۷. وجود خداوند در اندیشه سارتر

در اندیشه و تفکر فلسفی سارتر جایگاهی به نام خداوند وجود ندارد و هرگونه خدا را که در فلسفه و تفکر قبل از خودش بوده است و یا خدای را که ادیان مختلف معرفی کرده است قبول ندارد؛ زیرا معتقد است که اکنون خدا مرده است؛ یعنی اینکه خدایی وجود

ندارد و خدا باوری، پنداری بیش نیست. چون سارتر معتقد است که «خود و انسان‌های دیگر میل به وجود داشتن خداوندگار را احساس می‌کند، ولی در نظر سارتر این میل هم از آنجا برمی‌خزد که انسان خود می‌خواهد خدا باشد. سارتر ایمان به خدا را پوششی برای فریب دادن خویش و رهایی از رنجی می‌داند که در صورت اقرار به فقدان خدایی برای عالم به او دست می‌دهد» (مصلح، ۱۳۸۷، ص ۱۸۲-۱۸۱). در نگاه سارتر ایمان دینی و باورهای اعتقادی به خداوند، نحوه‌ی خودفریبی و بدسگالی انسان است که مانع مواجهه انسان با حقیقت و واقعیت خودش می‌شود. البته نه هویت و حقیقتی ارجمند و باشکوه و عظمت که عاقبتی داشته باشد. به تعبیر سارتر «در نمایشنامه مگس‌ها، انسان‌ها هزاران سال است که مسحور خوش‌رقصی زنوس هستند و در این خودباختگی خویشتن را فراموش کرده‌اند. اگر انسان ایمان و خدا را به چیزی نگیرد، از این دام رها شده و آزادی خود را درمی‌یابد» (مصلح، ۱۳۸۷، ص ۱۸۲-۱۸۱). البته این نوع کارها از مشکل‌ترین کارهاست؛ از این جهت است که وجود خداوند با اختیار و آزادی انسان در تناقض است یعنی اگر شما قائل به وجود خدا باشید آزادی و اختیار انسان را سلب کرده‌اید و درحالی‌که انسان محوریت‌اش برای همه‌چیز است و با وجود خدا جمع نمی‌شود اگر چیزی هم در برابر آزادی انسان قرار بگیرد، دیگر او انسان فی‌نفسه و لنفسه نخواهد بود؛ بدین جهت اگر چیزی در مقابل انسان که خداوند باشد قرار گیرد، باعث سلب آزادی و اختیار انسان می‌شود و این انسان از جایگاه خود دور می‌شود. به همین دلیل است که در نظر اگزیستانسیالیسم سارتر «سازنده بشر فقط بشر است» (سارتر، ۱۳۶۱، ص ۳۷). پس بشر محکوم به آزادی است. از سوی دیگر امر نهی خداوند اختیار و آزادی و اراده انسان را به چالش می‌کشانند. کاپلستون در این مورد می‌گوید: «اگر خدایی وجود داشته باشد انسانیت می‌تواند در تلاش مثلاً برای سلطه بر عالم و در قبال خدا، مبدل به ما (ذهن «فاعل شناسایی») شود. ولی سارتر به وجود خدا اعتقاد ندارد. درواقع، او بر آن است که اگر منظور از «خدا» هستی خودآگاه نامتناهی باشد، وجودش ناممکن است» (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۴۳۱). حال لازم است دیدگاه سارتر مورد نقد و بررسی قرار گیرد.

۸. نقد ادله عدم وجود خداوند در اندیشه سارتر

یکی از مشهورترین و کاربردی‌ترین استدلال سارتر، بر عدم وجود خداوند؛ تعارض بین آزادی انسان و وجود خدا است؛ یعنی اگر خدا وجود داشته باشد، انسان دارای یک ذات از پیش تعیین شده است؛ زیرا خدا انسان را با یک نقشه و هدف خاص آفریده است. در این صورت، ماهیت بر وجود تقدم پیدا می‌کند. درحالی‌که بنا بر اصالت وجود انسان، وجود بر ماهیت تقدم دارد؛ یعنی انسان نخست وجود دارد و سپس با انتخاب‌های آزادانه‌اش، ذات و ماهیت خود را می‌سازد. در نتیجه انسان دارای آزادی و اختیار است و وجود انسان همیشه بر ماهیت‌اش مقدم است. در این صورت خداوند نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ زیرا آزادی انسان را محدود می‌کند درحالی‌که انسان آزاد است. در پاسخ به این استدلال سارتر جواب‌های مختلفی گفته شده است که در اینجا به صورت مختصر به چند مورد اشاره می‌شود:

۱. سارتر، آزادی انسان و عدم وجود خداوند را پیش فرض گرفته است درحالی‌که این فرض دوگانه ادعای بدون دلیل است. به عبارت دیگر سارتر وضعیت را به گونه‌ای ترسیم می‌کند که گویی تنها دو گزینه وجود دارد: یا خدای مستبد که همه چیز را از پیش مشخص کرده و انسان عروسکی بیش نیست، یا نبود خدا و آزادی مطلق انسان. که این تقسیم‌بندی و دوگانه‌سازی نادرست است.

۲. این استدلال سارتر مغالطه است؛ زیرا او استدلال می‌کند که اگر خدا وجود داشت، ناخوشایندی هم وجود داشت و انسان آزاد نبود. درحالی‌که حقیقت یک قضیه مانند وجود یا عدم وجود خدا، ربطی به پیامدهای مطلوب یا نامطلوب آن ندارد؛ زیرا اینکه انسان دوست دارد آزاد باشد، این دلیلی بر عدم وجود خدا نیست.

۳. اینکه سارتر از خداوند یک تعریف محدود و خاصی و گاهی کودکانه به عنوان یک مهندس مستبد ارائه می‌کند مورد پذیرش نیست؛ چون این گونه تعریف صرف یک ادعا است و دلیلی برای اثبات آن ندارد؛ بلکه این تعریف، تعاریف سایر مکاتب و نحله‌ها را نادیده گرفته است که در نحله و مکاتب آن‌ها خداوند به وجود نامحدود و نامتناهی و مطلق و خیر محض و... تعریف شده‌اند.

در نتیجه، استدلال‌های سارتر برای انکار خدا، بیشتر به عنوان ادعای صرف و بیانیه‌های وجودی است که مبتنی بر پیش فرض‌های سیستم فکری خود او است تا براهین فلسفی مستحکم که برای همه قابل قبول باشند. دلایل متقن و براهین متعددی برای اثبات خداوند متعال وجود دارد که به بعضی از آن‌ها به صورت مختصر اشاره می‌شود. در اندیشه سارتر نفی خداوند به بهانه سلب آزادی و اختیار بشر ادعای بدون دلیل است؛ زیرا انسان وجود ممکن است و وجود ممکن نمی‌تواند علت خودش باشد پس انسان وجود معلول است که در تحقق خود نیازمند علت است. چنین انسانی در آزادی و اختیار خود نیز مطلق نیست بلکه نسبی است. زمانی آزادی و اختیار و دلهرگی و اضطراب و مسئولیت‌پذیری معنا پیدا می‌کند که انسان در برابر قدرت برتر و عالی‌تر که بالاتر از وجود انسان است، پاسخگو باشد و الا فلسفه‌ی تحقق و خلقت انسان بیهوده و عبث خواهد بود. به عبارت دیگر، زمانی آزادی و اختیار همراه با مسئولیت‌پذیری و... برای انسان معنی پیدا می‌کند که یک خالق و خدای بالضروره وجود داشته باشد. علاوه بر آن برهان قطعی بر وجود خداوند وجود دارد که در آثار و کتاب‌های مختلفی تبیین شده است. از جمله برهان وجودی آنسلم با تقریرات مختلف در فلسفه غرب و برهان صدیقین در فلسفه اسلامی با تقریرهای گوناگون که در فلسفه اسلامی بیان شده است.

الف) برهان وجودی نخستین بار توسط آنسلم قدیس برای اثبات خداوند مطرح شد و سپس توسط دکارت و کانت و لایبنیتس و اسپینوزا و دیگر فیلسوفان اروپایی با تقریرهای مختلف مورد تبیین و تأیید قرار گرفت و به عنوان برهان «وجودی» معروف شد (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۶: ۹۸۳). آنسلم برهان وجودی را چنین تقریر کرده است: خداوند موجودی است که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست. اگر چنین موجودی تحقق خارجی نداشته باشد، تناقض لازم می‌آید (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۱۰-۲۱۱). شکل و صورت منطقی این برهان چنین است. صغرا: خداوند موجودی است که کامل‌تر از آن قابل تصور نیست. کبرا: موجودی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست، علاوه بر موجودیت در ذهن، در خارج هم باید تحقق داشته باشد. نتیجه: خداوند موجودی است که علاوه بر تحقق در ذهن در خارج نیز تحقق دارد.

ب) یکی دیگر از براهین اثبات وجود خداوند، برهان صدیقین است که در فلسفه اسلامی برای اثبات وجود خداوند نخستین بار توسط ابن سینا مطرح شد. سپس در نزد حکمای اسلامی از جمله ملاصدرا در حکمت متعالیه و علامه طباطبایی (ره) در حاشیه حکمت متعالیه، با تقریرات مختلف این برهان را تبیین کرده‌اند (صدر المتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، صص ۱۲-۱۵). ابن سینا در این برهان از طریق افعال و مخلوقات واجب الوجود، وجود واجب را اثبات نکرده است، بلکه از حقیقت وجود برای اثبات وجود واجب استدلال کرده است. ابن سینا وجود را به واجب الوجود و ممکن الوجود تقسیم کرده است. موجودی که ممکن باشد نمی‌تواند علتش خودش باشد بلکه علتش از ناحیه موجود دیگری است. حال آن موجود دیگری اگر واجب الوجود باشد که ثبت المطلوب و اگر موجود ممکن باشد امکان ندارد؛ زیرا دور و تسلسل لازم می‌آید که باطل است. (ابن سینا، ۱۳۷۵ه.ش، صص ۹۷-۱۰۲). ابن سینا برهان خود را براساس آیات قرآنی تبیین کرده است و آن را برهان صدیقین نامیده است. وی در این زمینه می‌گوید: «فشهد به الوجود من حیث هو وجود و هو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب. إلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي: «سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّ الْحَقَّ» (سوره فصلت، آیه ۵۳). أقول إن هذا حكم لقوم. ثم يقول: «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (سوره فصلت، آیه ۵۳). أقول: إن هذا حكم للصدّيقين الذين يستشهدون به لا عليه» (ابن سینا، ۱۳۷۵ه.ش، صص ۱۰۲). پس وجود، از آن جهت که وجود است، بر وجود حضرت حق گواهی می‌دهد و پس از آن بر همه آنچه پس از او در مراتب هستی است گواهی می‌دهد. در کتاب الهی نیز به چنین چیزی اشاره شده است. به زودی نشانه‌های خود را در افق‌ها و در جان‌هایشان به آنان نشان خواهیم داد تا برای آنان روشن گردد که او (خدا) حق است. ابن سینا می‌گوید: این حکم و بیان برای گروهی عوام است. سپس در آیه بعدی خداوند می‌فرماید: آیا کافی نیست که پروردگارت بر همه چیز گواه است؟ ابن سینا در این مورد می‌گوید: این حکم برای صدیقان است که به او گواه می‌گیرند، نه بر علیه او. این متن به دو سطح از شناخت خداوند اشاره دارد: یک) شناخت از راه آیات (نشانه‌ها) در آفاق و انفس که برای عموم مردم است. دو) شناخت مستقیم و شهودی که

ویژه صدیقان است؛ آنان که خدا را گواه بر همه چیز می دانند، نه این که چیزی بر او گواهی دهد.

نتیجه

در اندیشه ژان پل سارتر محور اصلی وجود، وجود انسان است و سایر موجودات از طریق وجود انسان مورد بحث قرار گرفته است؛ چون تمام توجه او به دنبال هستی و چیستی حقیقت انسان به عنوان انسان محوری در جهان است. او در مورد انسان معتقد به تقدم وجود انسان بر ماهیتش است ولی در سایر موجودات قائل به تقدم ماهیت بر وجودشان است. او به آگاهی و آزادی و اختیار و مسئولیت و دلهرگی انسان معتقد است. فلسفه سارتر به گونه ای بر اصالت بشر و انسان محوری پایه گذاری شده که وجود خدا را انکار می کند؛ به همین جهت ادعای او مورد نقد و بررسی قرار گرفته و وجود خداوند متعال براساس براهین عقلی و نقلی اثبات شده است.

همچنین آزادی انسان هم به صورت مطلق و غیرمتناهی امکان ندارد؛ زیرا همان طوری که وجود انسان بالضروره معلول علتی است هر معلول دارای محدودیت است؛ پس انسان نیز به تمام اوصاف خود مطلق نیست بلکه آزادی انسان نسبی است. از سوی دیگر انسان آزاد و مختار آفریده شده است ولی این آزادی در مسیر قدرت الهی معنا پیدا می کند که در رأس آن خداوند متعال است و این آزادی و اختیار، مطلق و بدون معیار نیست، بلکه محدود به حدی است که از آن تعبیر به لاجبر و لا اختیار بل امر بین الامرین شده است که در اندیشه و تفکر اسلامی مورد بحث قرار گرفته است. به همین جهت اوصافی را که سارتر برای انسان مانند آزادی و اختیار و ... مطرح کرده است و برای آن ها تعریفی را ذکر کرده است، ادعای بدون دلیل و یا دچار مغالطه شده است که تحولات زندگی او از آن حکایت دارد.

کتابنامه

قرآن کریم

بابایی، پرویز، (۱۳۹۲) مکتب‌های فلسفی از دوران باستان تا امروز، ترجمه و تألیف، چاپ سوم، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.

بیات، عبدالرسول و جمعی از نویسندگان، (۱۳۸۶)، فرهنگ‌واژه‌ها، چاپ سوم، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.

روژه ورنو، ژان وال و دیگران، (بی‌تا)، ترجمه یحیی مهدوی، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست‌بودن، تهران: انتشارات خوارزمی.

سارتر، ژان پل، (۱۳۶۱)، فلسفه اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه دکتر مصطفی رحیمی، چاپ هشتم، تهران، انتشارات مروارید.

سارتر، ژان پل، (۱۳۸۶)، بازپسین گفت‌وگو مصاحبه با سارتر، ترجمه جلال ستاری، چاپ اول، تهران، نشر مرکز.

_____ (۱۳۹۴) هستی و نیستی، ترجمه مهستی بحرینی، تهران، انتشارات نیلوفر.

شهیدمطهری، مرتضی، (۱۳۷۶)، مجموعه آثار، ج ۲، تهران: انتشارات صدرا، مجموعه نرم‌افزار نور.

شیخ‌الرئیس ابن‌سینا، حسین، (۱۳۷۵ ه.ش) الاشارات و التنبیها، قم- ایران، نشر البلاغة. صدرالدین شیرازی، محمد، (۱۹۸۱م)، حکمت متعالیه، ج ۶، چاپ سوم، بیروت - لبنان: دار احیاء التراث.

صلیبا، جمیل، (۱۳۶۶ ه.ش)، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.

فروغی، محمدعلی، (۱۳۸۴)، سیر حکمت در اروپا، ج ۱، (سه جلدی) چاپ دوم، تهران: انتشارات زوّار.

کاپلستون، فردریک چارلز، (۱۳۸۶)، تاریخ فلسفه، ج ۹، از من دوبیران تا سارتر ترجمه عبدالحسین آذرنگ و سید محمود یوسفی ثانی، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۲)، (آموزش فلسفه ج ۱، چاپ سوم، تهران: چاپ و نشر بین‌الملل) وابسته به مؤسسه انتشارات امیرکبیر).

مصلح، علی اصغر، (۱۳۸۷)، فلسفه‌های اگزیستانسیالیسم، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

English abstract

The Role of Definition in Explaining the Representational Adequacy of Concepts: An Analysis of Avicenna's Later Logic

Rahmatollah Rezaei

Abstract

The representational adequacy of concepts constitutes one of the fundamental problems in epistemology. This problem arises from the fact that concepts are not truth-apt and, therefore, cannot be evaluated in terms of truth or falsity. At the same time, if the representational adequacy of concepts cannot be established, the epistemic validity of propositional knowledge (taṣdīqāt) likewise becomes problematic. The difficulty of resolving this issue has led some philosophers toward skepticism regarding conceptual cognition, while others have maintained that all concepts are self-evident.

Focusing on Avicenna's views—particularly those developed in his later works—this article argues that Avicennian logic provides a coherent account of the representational adequacy of concepts. According to this account, definition occupies within the domain of concepts the same epistemic function that demonstration (qiyās) performs within the domain of propositions. Just as a demonstration propter quid (burhān limmī) discloses and explains the causal ground of a thing, a real definition (ḥadd) uncovers and explicates the essence (māhiyyah) of things and concepts. Consequently, definition is not merely one of the central components of Avicennian logic; it also constitutes the principal response to skepticism concerning conceptual cognition. From this perspective, the enhanced status accorded to definition in Avicenna's later logical writings is best understood as an attempt to establish and explain the representational adequacy of concepts..

Key Words: Concepts; Essentialism; Real Definition; Nominal Definition; Simple Concepts; Description (Rasm); Avicenna.