

## نقش آراء انسان‌شناختی سارتر بر ابعاد مختلف علوم انسانی

aminmoazami242@yahoo.com

امین معظمی گودرزی / دانشجوی دکتری فلسفه علوم اجتماعی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی  
دریافت: ۹۸/۱۲/۰۲ پذیرش: ۹۹/۰۵/۰۱

### چکیده

به‌باور فیلسوفان علوم انسانی، مبانی فلسفی پذیرفته‌شده توسط یک نظریه‌پرداز علوم انسانی، تأثیر بنیادین در شکل‌گیری نظریات وی داشته و در واقع، بستر و زمینه تولید علوم انسانی را فراهم می‌کند. این نوشتار، با توجه به اهمیت این نکته در پی آن است که به‌عنوان نمونه با روشی توصیفی، تحلیلی و انتقادی به بررسی آراء انسان‌شناختی ژان پل سارتر پرداخته و در ادامه تأثیر مبانی انسان‌شناختی پذیرفته‌شده توسط وی را در برخی از مهم‌ترین عرصه‌های علوم انسانی مانند موضوع، روش‌شناسی، اهداف و غایات، مسائل و بُعد ارزش‌شناختی نشان دهد. در این راستا، به این نتیجه رهنمون می‌شویم که سارتر «با انکار واجب‌الوجود و نفی هرگونه طرح و سرشت پیشین برای انسان، آزاد دانستن وی، مسئول شمردن او در قبال ساختن ماهیت خویش به‌واسطه گزینش‌ها و طرح‌ریزی‌های مستقلانه و اصیل‌گونه خود، نفی هرگونه منبع زایای ارزش‌ها به جز آزادی و عدم ارائه آرمان و غایتی مشخص و قابل دستیابی برای انسان»، منطقاً چاره‌ای ندارد که موضوع علوم انسانی و روش کاربردی آنها را به ترتیب، «کنش‌های انسانی و آثار دنیوی آنها» و «روش‌های کیفی» بداند و از منبع غنی وحی و آموزه‌های دینی مرتبط با علوم انسانی محروم باشد. در نهایت دستش از علوم انسانی هدفمند و همگانی با ارزش‌های عینی و قابل توصیه به‌همگان کوتاه باشد.

کلیدواژه‌ها: آراء انسان‌شناختی، ژان پل سارتر، علوم انسانی، آزادی، سرشت پیشین.

## مقدمه

نادرست این علوم را فراهم کرده و منجر به ایجاد انگیزه در نخبگان متعهد ما برای تولید علوم انسانی - اسلامی می‌گردد.

در راستای تحقق هدف مزبور، در این نوشته برآنیم که از باب نمونه به بررسی تأثیر آراء انسان‌شناختی ژان پل سارتر - یکی از مشهورترین فلاسفه اگزیستانسیالیسم - بر مهم‌ترین ابعاد علوم انسانی بپردازیم، تا نشان دهیم که آراء فلسفی، به‌ویژه انسان‌شناختی یک متفکر تأثیر تعیین‌کننده‌ای بر علوم انسانی و نظریات برخاسته از آنها دارد و ما نباید بدون ارزیابی این مبانی، چشم‌پوشی به علوم و نظریات آنها مهر تأیید بزنیم.

وجه اختیار آراء انسان‌شناختی سارتر در این مقاله، از سویی پیامدها و آثار مخرب و منفی نظریات برآمده از این آراء بر جوامع انسانی به‌ویژه در حوزه اخلاق (وارنوک، ۱۳۷۹، ص ۶) و هنر؛ و از سویی دیگر، نفوذ و جایگاه این فیلسوف برجسته اگزیستانسیالیسم در سده اخیر، به‌ویژه در میان روشن‌فکران و برخی نخبگان ایران 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؛ ولی در نهایت با نام سارتر عجین گردید و در سراسر جهان شهرت یافت؛ به‌طوری‌که آوازه این نحله در آن عصر و تا به امروز، عمدتاً مرهون سارتر و آثار اوست (همان، ص ۸۱). این متفکر پرآوازه که کرسی درسی هم در دانشگاه نداشت، با آثار متنوعش از قبیل داستان، رمان، نمایشنامه، فیلمنامه و مقاله، و داشتن تفسیری جدید از رابطه پیچیده انسان و جهان، نقشی اثرگذار در سطوح گوناگون اجتماعی، به‌ویژه مجامع روشنفکری جهان داشته است. هستی و نیستی او، پر فروش‌ترین کتاب فلسفه در فرانسه قرن بیستم بود و افراد برجسته‌ای مانند رولان بارت، ژری دبره و... به تأثیر شگفت‌آور آثار سارتر بر زندگی خویش اذعان کرده‌اند (احمدی، ۱۳۸۴، ص ۱۷۵). همچنین می‌توان ادعا کرد که بیشتر روشن‌فکران سده بیستم کشورهای جهان به‌ویژه در جهان سوم از دیدگاه‌های سیاسی، اجتماعی و مواضع بیدارگرانه او الگو می‌گرفتند. ایران نیز از این کشورها مستثنا نبود. برخی از روشن‌فکران و نویسندگان برجسته و تأثیرگذار ایران در دهه‌های چهل و پنجاه همانند علی شریعتی و جلال آل‌احمد که به انقلابی و ایدئولوژیک مشهور شده‌اند و داستان‌نویسانی که معروف به «مکتب اصفهان و تهران» بودند و سرسلسله آنها صادقی هدایت بود، متأثر از مواضع فلسفی و آراء اجتماعی و سیاسی او بودند.

فیلسوفان علوم اجتماعی بر این باورند که هیچ محقق و نظریه‌پردازی بدون موضع‌گیری - آگاهانه یا ناآگاهانه - در قبال مسائل بنیادین فلسفی، قادر به نظریه‌پردازی در عرصه علوم انسانی و اجتماعی نخواهد بود (رزنبرگ، ۲۰۱۲، ص ۱). به عبارت دیگر، هر نظریه در قلمرو علوم انسانی و اجتماعی دارای مبانی فلسفی خاصی است که آن مبانی، نقش سنگ‌بنای آن نظریه را بازی کرده و در واقع، بستر و زمینه تولید آن را فراهم می‌کنند. از این رو مبانی پذیرفته‌شده توسط یک نظریه‌پرداز در عرصه‌های گوناگون هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، ارزش‌شناختی و به‌ویژه انسان‌شناختی، تأثیر بنیادین در شکل‌گیری و تکون نظریات وی دارد. اگر بخواهیم این مهم را در قالب مثالی تبیین کنیم، می‌توانیم هریک از علوم انسانی را به موجودی زنده، مانند انسان تشبیه کنیم که این مبانی و مبادی فلسفی، نقش روح و نفس را برای او دارند. قلب این موجود نظریات آن علم هستند که آن روح یا نفس به آنها تعلق گرفته و آن نظریات را در تولید مسائل آن علم به کار می‌گیرد (پارسا، ۱۳۸۸، ص ۴۴). از این میان، به جهت محوریت انسان در علوم انسانی، مبانی انسان‌شناختی به‌طور خاص، نقشی تعیین‌کننده و بسزا در تولید و طراحی نظام‌مند علوم انسانی ایفا می‌کنند.

از جانب دیگر، این حقیقت، قابل انکار نیست که علوم انسانی موجود با ابتنای بر مبانی غیراسلامی و عمدتاً الحادی و مادی‌گرایانه بنیان‌گذاران خود، مدت‌هاست که در فضای علمی، آکادمیک و حتی عرصه‌های مدیریتی و اجرایی جوامع اسلامی وارد شده و رسوخ کرده‌اند. اگر این علوم و نظریات آنها را ابزاری در اختیار نظام اسلامی برای وصول به اهداف توحیدی و والایش در نظر بگیریم، آن‌گاه به سادگی اذعان خواهیم کرد که چنین نظامی هیچ‌گاه با چنین ابزار ناکارآمدی به آرمان‌های متعالی خویش نخواهد رسید. برخی از نخبگان، روشن‌فکران و مدیران ما به قدری با این علوم، انس گرفته‌اند که نمی‌توان به سادگی در برابر آنها از این علوم انتقاد کرده و از مضرات و پیامدهای مخرب به‌کارگیری آنها در شئون گوناگون جامعه سخن گفت. با توجه به شرایط موجود، به نظر می‌رسد نخستین گام در راستای تولید علوم انسانی - اسلامی، نشان دادن نادرستی برخی از مبانی فلسفی علوم انسانی موجود از منظر اندیشه اسلامی است؛ چراکه این قدم، بستر بی‌اعتمادی به بخش‌های

انسان‌شناختی سارتر بر برخی از ابعاد علوم انسانی)، تنها با بررسی برخی از این مسائل بنیادین درباره هستی و ویژگی‌های انسان که نقشی تعیین‌کننده‌تر نسبت به بقیه دارند، می‌توان به این مقصود نائل آمد. در ادامه با طرح برخی از این مسائل اساسی پیرامون انسان به سراغ آراء انسان‌شناسانه سارتر رفته و تلاش می‌کنیم که پاسخ‌های او را در این زمینه استخراج کرده و در حد گنجایش این مقاله از منظر اندیشه اسلامی به نقد کشیده، سپس لوازم و پیامدهای گوناگون آنها را بر علوم انسانی نشان دهیم.

سارتر با پیروی از هوسرل با روش پدیدارشناسانه (اسپیگلبرگ، ۱۹۹۴) به سراغ وجود و هستی رفته و درصدد است که وجود را به عنوان یک پدیدار توصیف کند؛ زیرا، به پیروی از هایدگر معتقد است که «وجود، پنهان در پشت پدیدارها نیست و متقابلاً پدیدار نیز نمود محض نیست؛ بلکه وجود و پدیدار عین هم و یک چیزند» (ورنو و وال، ۱۳۷۲، ص ۲۶۱). وی در برجسته‌ترین اثر فلسفی خود، یعنی هستی و نیستی با نگاهی پدیدارشناسانه به توصیف اقسام وجود و با به تعبیری موجود می‌پردازد. ایشان وجود را به سه نحوه متمایز تقسیم می‌کند: وجود فی‌نفسه (در خود بودن)، وجود لئفسه (برای خود بودن) و وجود لئیره (هستی برای دیگران) (ر.ک: سارتر، ۱۳۸۹). البته لازم به ذکر است که از مفهوم وجود، معنای متافیزیکی و رایج آن را قصد نمی‌کند، بلکه منظور او از این سه قسم از وجود، انحصار تجربه وجود است (مصلح، ۱۳۸۴، ص ۱۷۶). در این بخش به تفسیر دو قسم نخست پرداخته و در بخش‌های بعدی، قسم دیگر را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

### ۱-۱. جایگاه انسان در عالم هستی

سارتر، از مفهوم کلیدی «آگاهی» یا «خودآگاهی» هوسرل، به عنوان معیاری برای تمایز انحصار وجود از یکدیگر بهره می‌جوید. او موجودات را به دو دسته 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؛ لُج، پُر، تنومند و واقعه محض است؛ صاحب آگاهی، شعور و وجدان نیست. قوانین کلی، مربوط به این بخش از هستی است؛ زیرا اشیائی ثابت و قابل پیش‌بینی هستند (سارتر، ۱۳۸۹، ص ۱۳-۱۷؛ وارنوک، ۱۳۷۹، ص ۳۷).

وجود لئفسه (Being-for-itself): شاخصه این نحوه از وجود،

از این رو آثار وی در کوتاه‌ترین زمان ممکن ترجمه گردیده و به دست خوانندگان فارسی‌زبان می‌رسید و از این طریق آرا و مفاهیم بنیادین اگزیستانسیالیسم وارد گفتمان ملی و روشنفکری ایران می‌شد (ر.ک: راسخی، ۱۳۹۷). نکته‌ای که حائز اهمیت است، اینکه بسیاری از روشن‌فکران ما که حتی از شخصیت‌های دینی هم بودند به‌جهت محبوبیت سارتر در عرصه مبارزات آزادی‌بخش وی، بدون التفات به مبانی الحادی و اومانیستی او، شخصیت سارتر را مورد تمجید قرار داده و به آثارش استناد می‌کردند (مصلح، ۱۳۸۴، ص ۱۹۷).

در زمینه آراء انسان‌شناختی سارتر و نقد و بررسی آنها، آثار متنوعی در قالب کتاب و مقاله در فضای علمی ما وجود دارد که در ادامه به برخی از آنان اشاره می‌کنیم؛ ولی به‌نظر می‌رسد که نوآوری اثر حاضر در نشان دادن چگونگی تأثیر آراء انسان‌شناختی وی در ابعاد گوناگون علوم انسانی است.

گرامی (۱۳۸۸) پژوهشی با عنوان «بررسی و نقد دیدگاه سارتر درباره ماهیت انسان» انجام داده که در آن نخست به توصیف دیدگاه سارتر در باب ماهیت انسان می‌پردازد و در ادامه به نقد و بررسی این دیدگاه مبادرت می‌ورزد. این تحقیق تا حدودی راه را برای تأمین مقصود ما فراهم می‌سازد، ولی ما را از انجام تحقیق حاضر بی‌نیاز نمی‌کند.

خوشایف طرهبه (۱۳۹۴) تحقیقی با عنوان «مقایسه تطبیقی مفاهیم بنیادین انسان‌شناختی مکتب اگزیستانسیالیسم با ارزش‌های متعالی مکتب اسلام در متن قرآن» انجام داده که در آن به بررسی تطبیقی این دو دیدگاه می‌پردازد، ولی به تأثیر این دو دیدگاه در ابعاد مختلف علوم انسانی نمی‌پردازد.

بنابر آنچه که گذشت، نخست با روشی توصیفی و استنادی به تبیین آراء انسان‌شناختی سارتر مبادرت ورزیده، سپس با روشی تحلیلی - انتقادی به ارزیابی این آراء از منظر اندیشه اسلامی و درنهایت با رویکردی تطبیقی به بررسی تأثیر آراء وی و آراء انسان‌شناختی از منظر اندیشه اسلامی بر برخی از ابعاد علوم انسانی می‌پردازیم.

### ۱. آراء انسان‌شناختی سارتر

قلمرو مسائل انسان‌شناختی گسترده و متنوع بوده و با قدری تأمل و تتبع در این زمینه، می‌توان به پرسش‌های بنیادین گوناگونی درباره انسان و ویژگی‌های اساسی او دست یافت؛ اما با توجه به هدف نگارش این مقاله (که عبارت است از نشان دادن تأثیر آراء

سوزه‌بودن، آگاهی و شعورداشتن است. انسان به جهت آگاه بودن دارای این نحوه از وجود بوده و می‌تواند از سطح موجودات فی‌نفسه فراتر رود. او توان این را دارد که وجود فی‌نفسه را متعلق شناسایی خود قرار دهد. آگاهی انسان از چیزی، مستلزم ایجاد تمایز میان آن چیز و انسان می‌شود و این تمایز، همان شکاف و فاصله‌ای است که سارتر از آن تعبیر به عدم و نیستی می‌کند. وجود لاف انسان برخلاف وجود فی‌نفسه، به جهت همین فاصله یا شکاف که مشخصه بنیادی آگاهی است، دارای خلأ و نیستی بوده و می‌کوشد که آن را تبدیل به هستی ساخته و پُر کند (همان، ص ۱۰۹-۱۰۱ و ۴۰).

با توجه به مطالب بالا، این نتیجه به دست می‌آید که «همه موجودات عالم که فاقد آگاهی هستند، در قلمروی وجود فی‌نفسه جای گرفته و آگاهی که چیزی جز انسان آگاه نیست، وجود لاف را تشکیل می‌دهد. این دو قلمروی کاملاً متمایز، قلمروهای اصلی وجودند» (علوی‌تبار، ۱۳۸۸، ص ۸۱). در ادامه به بررسی مشخصه‌های دیگر نحوه وجود انسان، از دیدگاه سارتر می‌پردازیم:

## ۱-۲. نفی سرشت مشترک انسانی

از نگاه سارتر، اگزیستانسیالیست‌ها به دو گروه مذهبی و الحادی تقسیم می‌شوند. او به صراحت خود را جزء دسته دوم دانسته و با بیانی که می‌آید به انکار واجب‌الوجود و سرشت مشترک انسانی می‌پردازد. به گفته وی، فلاسفه قرن هفدهم معتقد بودند که خالق این جهان، بشر را براساس یک مفهوم و طرح از پیش تعیین شده، درست همانند مفهوم یک کارد در ذهن یک صنعتگر، ایجاد می‌کند. براین اساس، ماهیت را مقدم بر وجود می‌پنداشتند. این اندیشه (تقدم ماهیت بر وجود) در قرن هجدهم، در میان فلاسفه الحادی، به‌رغم رخت‌برستن اندیشه خداپاوری 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 می‌دارد که چون واجب‌الوجودی نیست، پس ماهیت و طبیعتی هم برای بشر وجود ندارد و «وجود مقدم بر ماهیت است» (سارتر، ۱۳۷۶، ص ۲۸-۲۵).

به باور وی، «تقدم وجود بر ماهیت»، اصل مشترک تمامی فلاسفه اگزیستانسیالیست بوده و آنها معتقدند که انسان در ابتدا هیچ‌گونه سرشت و ماهیتی نداشته و در طول زندگی و از طریق گزینش‌ها و کنش‌های خویش، ماهیت خود را شکل می‌دهد. او در کتاب *اگزیستانسیالیسم و*

*اصالت بشر* 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 خویشتن را آنچنان می‌سازد» (سارتر، ۱۳۷۶، ص ۲۸). «بشر هیچ نیست، مگر آنچه از خود می‌سازد» (همان، ص ۲۹). این اصل اول اگزیستانسیالیسم است. این همان است که آن را «درون‌گرایی» (Subjectivism) می‌خوانند. مراد از آن در این فلسفه آن است که «بشر هیچ نیست، مگر آنچه از خود می‌سازد». ریشه این آفرینش در خویش است نه در جهان خارج (کهون، ۱۳۸۸، ص ۲۵۹). اصل مزبور یعنی تقدم وجود بر ماهیت، نقطه اشتراک تمامی فلاسفه اگزیستانسیالیسم اعم از الحادی و مذهبی است (سارتر، ۱۳۷۶، ص ۲۵).

بنا بر تفکر اگزیستانسیالیسم، آن چیزی که هویت انسان را شکل می‌دهد، اعمال او در طول زندگی می‌باشد و به تعبیری «انسان آن چیزی است که عمل می‌کند» (مک‌کواری، ۱۳۷۷، ص ۱۷۷). سارتر در این زمینه می‌گوید: «حقیقتی وجود ندارد، جز در عمل... بنابراین [بشر] جز مجموعه اعمال خود، جز زندگانی خود، هیچ نیست» (سارتر، ۱۳۷۶، ص ۵۱).

## ۱-۳. آزادی و اختیار

از نگاه سارتر، اگر واجب‌الوجودی نباشد، سرشت و طبیعتی مشترک هم برای بشر معنا ندارد و 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 نه در خود (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، وسیله‌ای نمی‌یابد تا مسئولیت وجود خود را بر آن بار کند. ... به عبارت دیگر، جبری وجود ندارد. بشر آزاد است، بشر آزادی است (سارتر، ۱۳۷۶، ص ۴۰).

سارتر معتقد است که «واقعیت انسانی وجود ندارد، مگر در (و به شکل) آزادی (احمدی، ۱۳۸۴، ص ۲۶، به نقل از: سارتر، ۱۹۷۶، ص ۴۹۵). از نگاه سارتر آزادی یعنی امکان برگزیدن. وی در کتاب *هستی و نیستی* می‌گوید: «ما گزینش هستیم» (همان، ص ۳۳۷). 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 امکان‌گزینش 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 (احمدی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۶-۲۲۷).

از دیدگاه سارتر آزادی انسان ارزشمند بوده و حتی بر هستی او تقدم دارد. «آزادی در انسان جلوتر از هستی او قرار گرفته و اساس انسانی نیز با آزادی به وجود آمده است» (سارتر، ۱۳۸۹، ص ۴۱). وی، انسان را عین آزادی می‌داند که همواره بایستی در حال ساختن ماهیت خویش باشد و چیزی نباید مانع راه او شود. وی براساس همین تفکر از آزادی مطلق حمایت می‌کند: «من معتقدم که نسبت به آزادی هیچ سلسله‌مراتبی 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).

#### ۱-۴. آزادی و ارزش‌ها

از آنجاکه سارتر، آزادی را تنها ارزش ذاتی و واقعی برای انسان می‌داند و بر این باور است که آزادی پایه تمامی ارزش‌ها و «یگانه منبع زیای 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 اراده خود دست به انتخاب می‌زند و با انتخاب‌های خود ارزش‌ها را می‌آفریند (سارتر، 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).

#### ۱-۵. آزادی و مسئولیت

از دیدگاه سارتر، انسان در برابر این آزادی و اختیار مسئولیت هم دارد؛ زیرا آزادی و مسئولیت دو روی یک سکه‌اند و هریک 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 هم جهت می‌دهد. وی در کتاب *اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر* 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 (سارتر، ۱۳۷۶، ص ۳۱).

او در جایی دیگر، اینچنین به تبیین مسئولیت انسان در قبال دیگران می‌پردازد: «فیلسوف وجودی بی‌پرده‌پوشی بیان می‌کند که انسان در زجر است. مقصود او این است که وقتی انسان خودش را

آزادی و امکان‌گزینش 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 (احمدی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۶-۲۲۷).

از دیدگاه سارتر آزادی انسان ارزشمند بوده و حتی بر هستی او تقدم دارد. «آزادی در انسان جلوتر از هستی او قرار گرفته و اساس انسانی نیز با آزادی به وجود آمده است» (سارتر، ۱۳۸۹، ص ۴۱). وی، انسان را عین آزادی می‌داند که همواره بایستی در حال ساختن ماهیت خویش باشد و چیزی نباید مانع راه او شود. وی براساس همین تفکر از آزادی مطلق حمایت می‌کند: «من معتقدم که نسبت به آزادی هیچ سلسله‌مراتبی 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).

البته چنین ادعایی (آزادی مطلق) در مورد انسان در این عالم ماده و تزامم قابل پذیرش نیست. بنابراین وی در جای دیگر، حدودی برای این آزادی در نظر می‌گیرد که آن هم عبارت است از «آزادی دیگر انسان‌ها»: «هرگاه انسان را موجودی بدانیم که هستی در او بر ماهیت سبقت گرفته است و این موضوع را من حیث‌المجموع صحیح و واقع‌پنداریم و به دنبال آن یقین کنیم که انسان موجودیت آزاد دارد... مسلماً حالتی به خود خواهیم گرفت که آرزویی جز اینکه حتی آزادی را برای دیگران نیز قائل شویم، نخواهیم داشت (سارتر، ۱۳۴۸، ص ۶۴).

وی دو مقوله «آگاهی از آزادی» و «مرگ» را شرط تحقق آزادی دانسته و می‌گوید: به باور وی، یک انسان هنگامی می‌تواند از آزادی خویش بهره‌بردار شود که از آزادی خود با خبر باشد. بنابراین اگر فردی به این ویژگی برجسته خود توجه نداشته باشد، تحت سلطه دیگران واقع شده و نمی‌تواند مستقلاً طرح‌اندازی کرده و دست به گزینش بزند. در کتاب مگس‌ها، ژوس درباره اورست می‌گوید: «او از آزادی خویش باخبر است؛ و آنگاه گیسستوس می‌گوید: «پس او را به هر بند و زنجیری ببندیم کافی نیست». از این‌رو، سارتر کسانی که با خبر از آزادی خویش هستند را دارای زندگی اصیل دانسته که به‌طور مستقل از دیگران دست به انتخاب زده و ماهیت خود را می‌سازند (احمدی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۲).

از سویی دیگر، معتقد است که مرگ، نقشی اساسی در تحقق

اما معنای دیگر که مورد نظر من است از این قرار است که «بشر جاودانه بیرون از خویش است. بشر با پی‌ریزی طرح خود در جهان بیرون از خود و با محو شدن در چنین جهانی، بشر و بشریت را به وجود می‌آورد». به عبارت دیگر، «آنچه اصالت بشر اگزیستانسیالیستی می‌نامیم عبارت است از پیوند جست‌وجوی هدف‌های برتر و درون‌گرایی؛ هدف برتر به عنوان سازنده بشر (و نه بدان معنی که واجب‌الوجود هدف برتر است؛ بلکه به معنای فراتر رفتن جاودانه بشر از حد خویش)؛ و درون‌گرایی بدین معنی که بشر در خود محدود نیست؛ بلکه پیوسته در جهان بشری حضور دارد» (سارتر، ۱۳۷۶، ص ۷۹-۷۷؛ کهن، ۱۳۸۸، ص ۲۷۱-۲۷۲).

در همین اثر در مقام تبیین این دیدگاه می‌گوید: از این رو اصطلاح اصالت بشر را به کار می‌بریم که بگوییم در جهان قانونگذاری جز بشر نیست. بگوییم که بشر در وانهادگی درباره خود تصمیم می‌گیرد؛ و نیز بدان سبب که بگوییم: بشر کاوشی و جست‌وجویی در خویش نیست؛ بلکه در تعقیب هدفی بیرون از خویش - یعنی در استخلاص و آزادی و حقیقت بخشیدن به «طرح»ها - ست که بشر، جاودانه، خود را به عنوان بشر تحقق می‌بخشد (سارتر، ۱۳۷۶، ص ۷۹-۸۰).

### ۱.۸. اجتماعی بودن انسان

فلاسفه اگزیستانس، اهمیت زیادی برای «غیر» قائلند؛ زیرا دیگران را مؤثر در شخصیت و موقعیت انسان می‌دانند. در واقع، نگاه غیر بر نگرش‌های ما اثر می‌گذارد. سارتر هم از این باور اگزیستانسیالی دفاع کرده و در کتاب *هستی و نیستی*، قسم سومی به انحاء وجود اضافه می‌کند:

وجود لغیره (Being-for-others): این نحوه از وجود، برای اشاره به وجود دیگر انسان‌هاست. از دیگران تصویری در من ایجاد می‌شود که با تصور من از اشیاء عینی متفاوت است. از نگاه سارتر، تجربه نگاه دیگری به من، مهم‌ترین تجربه من از دیگری است. هنگام نگاه دیگری به من، حالت شرمندگی در من به وجود می‌آید. شرمندگی به مانند دیگر آگاهی‌های من حالتی التفاتی داشته و متعلق آن خود من هستم. من از خودم شرم دارم؛ چراکه در نگاه دیگری به من، من در میان اشیاء فی‌نفسه و متعلق شناسایی واقع شده‌ام. و این برای من شرم‌آور است که نمی‌توانم لنفسه باشم و دیگران را مورد شناسایی قرار دهم. از این روی، سارتر، معتقد است که وجود دیگری حال مرا خراب می‌کند و آنها همان

به چیزی متعهد می‌کند، کاملاً تشخیص می‌دهد که او فقط آنچه را خواهد شد انتخاب نمی‌کند؛ بلکه او بدین‌وسیله 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).

### ۱.۶. ریشه‌گرایی‌های انسان

از دیدگاه سارتر، منشأ تمامی گرایش‌ها و فعالیت‌های انسان، همان «میل بودن» و تحقق و ساختن خویش بوده که در زمین وجود لنفسه‌اش، ریشه دارد. وجودی ملازم با عدم و نیستی که اصالت انسان از آن اوست و براساس آن، موجودی آزاد، آگاه و منشأ تحرک و کنش‌های گوناگون است. وی در انتهای کتاب *هستی و نیستی*، در تحلیلی روانی می‌گوید: «میل بودن» که از فقدان و نیستی وجود لنفسه نشئت می‌گیرد، بسیار بنیادی‌تر از «لیبیدو» (میل جنسی)ی فرویدی است (مک‌کواری، ۱۳۷۷، ص ۲۶). در واقع، همین جنبه از وجود است که او را به انتخاب وضعیت‌های مختلف و طرح‌ریزی امکانات متفاوت برای خود سوق می‌دهد (مصلح، ۱۳۸۴، ص ۱۸۹) و او را مسئول خود و دیگران دانسته و دلهره و اضطراب در او ایجاد می‌کند (کهن، ۱۳۸۸، ص ۲۶۲).

### ۱.۷. اصالت بشر

سارتر در کتاب *اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر* از اصالت بشر دم زده و از آن دفاع می‌کند؛ اما در یکی از رمان‌های خود به نام *تهوع* طرفداران اصالت بشر را به سخره می‌گیرد. این تناقض‌گویی موجب ایراداتی بر او شده است. در پاسخ به این تناقض ظاهری می‌گوید: اصالت بشر دو معنا دارد: معنایی که آگوست کنت قصد کرده که به معنای ارزش قائل شدن برای کل بشریت است به دلیل رفتار ارزنده برخی از آدمیان. از نگاه سارتر، این معنا درست نیست؛ زیرا قائلان آن بشر را به عنوان غایت و هدف معرفی می‌کنند، درحالی‌که بشر هر لحظه باید از نو ساخته شود.

جهنم هستند (سارتر، ۱۳۸۹، ص ۲۰۹-۲۰۵).

او وجود دیگری را به‌منزله شرط وجود خود می‌داند؛ زیرا برای به دست آوردن حقیقتی در باب خودم، باید از نظر دیگران درباره خودم آگاه شوم. بدین ترتیب ملاحظه می‌کنیم که در جهانی که ما آن را جهان روابط بین‌الادهان می‌نامیم، انسان در باب چیستی خود و دیگران تصمیم می‌گیرد (سارتر، ۱۳۷۶، ص ۵۸-۵۷).

همچنین در کتاب *استعلاء خویشتن* بر اجتماعی بودن انسان و در جمع بودن آن تأکید می‌کند: «من خودم را در جایی پنهان، نمی‌سازم. خود را در خیابان، در شهر، در میان جمعیت می‌سازم. من چیزی در میان چیزها هستم. آدمی وسط آدم‌ها» (احمدی، ۱۳۸۴، ص ۲۱۵-۲۵۲، به نقل از: سارتر، ۱۹۶۵، ص ۸۲).

بنابراین، از دیدگاه او وجود لغیره همان وجود انسان‌های دیگر است که به صورت وجود لغیره بر من پدیدار می‌شود. در واقع سارتر وجود انسان‌های دیگر را با این جنبه از وجود (یعنی وجود لغیره) مفروض گرفته و آنها را با خود در ارتباط می‌داند. از سوی دیگر وی، انسان را در انتخاب‌هایش هم مسئول خود دانسته و هم مسئول بشریت؛ از این رو، زندگی اجتماعی را جزء لاینفک انسان می‌داند.

## ۱-۹. تجرد و بقای نفس انسان پس از مرگ

یکی از مهم‌ترین مسائل انسان‌شناسی، مسئله حیات پس از مرگ و چگونگی آن است. این مسئله نقشی اساسی در کشف هویت انسان، سعادت او و معنا بخشی به زندگانی او دارد. همان‌طور که گذشت، سارتر با صراحت وجود خداوند را انکار و خود را نماینده شاخه الحادی اگزیستانسیالیسم معرفی می‌کند. در واقع، زیربنا و روح اندیشه و آثار سارتر الحاد و اومانسیم است. وی قائل به مرگ خداست و باور به وجود خدای ادیان یا فلاسفه را به هر معنایی انکار می‌کند (سارتر، ۱۳۷۶، ص ۲۸-۲۵). با توجه به اینکه مسئله معاد از لوازم پذیرش وجود واجب‌الوجود و حکمت اوست، سارتر نمی‌تواند به معاد مورد نظر ادیان توحیدی معتقد باشد. از سویی دیگر، با عباراتی در آثار او روبه‌رو می‌شویم که نمی‌توان ادعا کرد که وی به تجرد نفس به معنایی غیر از معنای دینی آن (مانند تناسخ) هم اعتقاد داشته باشد؛ از باب نمونه، عبارات زیر را مرور می‌کنیم:

سارتر 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 آن‌گاه امکان می‌یافت تا تمامی امکانات پیش‌روی 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» (احمدی، ۱۳۸۴، ص ۲۰۶-۲۰۵، به نقل از: سارتر، ۱۹۸۳، ص ۳۳۸-۳۳۹).

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

در واقع سارتر مرگ را یک مرز و دیوار می‌داند (از این رو، نام یکی از رمان‌هایش را دیوار گذاشته که در آن به مسئله مرگ می‌پردازد) و حیات پس از آن را امری نامربوط به انسان به‌شمار می‌آورد؛ آن هم به این دلیل که در ضمن حیات انسانی او نبوده و اهمیتی ندارد (همان). وی معتقد است که 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، باعث برخورد شجاعانه با مرگ و مقاومت در برابر آن خواهد شد (مصلح، ۱۳۸۴، ص ۱۹۲). با توجه به مطالب مذکور، می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که سارتر براساس مبانی فکری الحادی خود، تجردی برای نفس انسانی و حیاتی به غیر از این حیات دنیوی برای او قائل نیست. در واقع مرگ را پایان زندگی انسان و آزادی او و بسته شدن دفتر امکاناتش می‌داند.

## ۱-۱۰. کمال نهایی انسان

بنا بر آنچه گذشت، سارتر، انسان را دارای وجودی لnfسه می‌داند که تهی و خالی است و باید با انتخاب‌ها و طرح‌اندازی‌های آزادانه و مستقلانه خویش آن را بسازد. انسان به دنبال این است که خلأ وجود لnfسه خود را پر کند؛ ولی این کار منجر به فی‌نفسه شدن آن می‌شود و می‌دانیم که فی‌نفسه شدن آدمی برابر است با سلب آزادی از او که یگانه ارزش وجود لnfسه اوست. این مسئله برای او ناخوشایند است. تنها یک راه باقی‌است که انسان، فی‌نفسه لnfسه شود. این آرمان همه انسان‌ها در طول تاریخ بشریت بوده است؛ یعنی همان «خدا شدن»؛ اما این فرض منجر به تناقض می‌شود؛

در مجموع می‌توان گفت که 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 جمله هایدگر را بازخوانی کرد که آنچه اهمیت دارد «در راه بودن است» (مک‌کواری، ۱۳۷۶، ص ۱۰۴).

## ۲. بررسی تطبیقی تأثیر آراء انسان‌شناختی سارتر و اندیشه اسلامی بر علوم انسانی

همان‌طور که در مقدمه گذشت، مبانی فلسفی پذیرفته‌شده توسط یک فرد در نظریه‌پردازی او نقشی بسزا دارد. به عبارت دیگر، بدون اتخاذ مبانی فلسفی و به‌ویژه انسان‌شناختی نمی‌توان در قلمرو علوم انسانی جهت‌گیری کرده و به مسائل و پرسش‌های طرح‌شده در این حوزه پاسخ داد. برای اینکه این مهم به‌طور ملموس‌تری درک شود، در ادامه برای نمونه به بررسی لوازم پذیرش آراء انسان‌شناختی سارتر و اندیشه اسلامی در برخی از حوزه‌های علوم انسانی خواهیم پرداخت.

## ۳. تأثیر بر موضوع و روش‌شناسی علوم انسانی

نگرش ما نسبت به حقیقت انسان و ویژگی‌های او، تأثیری مستقیم بر موضوع‌شناسی و بالتبع روش‌شناسی علوم انسانی دارد؛ زیرا از یک سو این علوم مربوط به انسان و متعلقات وی هستند و از سوی دیگر، «روش تحقیق» از دل «موضوع و مسئله تحقیق» به دست آمده و امری قراردادی و دل‌خواهی نیست؛ چراکه در حقیقت روش، نوعی ارتباط فکری میان انسان و موضوع آن علم است (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۶ ص ۴۷۸). بر همین اساس، در طول تاریخ شکل‌گیری علوم انسانی موجود، با مکاتب گوناگونی در این زمینه روبه‌رو بوده‌ایم. برای نمونه، اگر انسان را موجودی مادی و تک‌بعدی در نظر بگیریم که مانند اشیاء مادی معلول عوامل طبیعی و فیزیکی بوده و توجهی به ابعاد وجودی دیگر وی از قبیل ابعاد روحانی، اخروی، اراده و آگاهی‌اش نداشته باشیم؛ موضوع علوم انسانی، رفتارهای ظاهری و بیرونی انسان می‌شود که در حد امور فیزیکی و مکانیکی تنزل یافته و چاره‌ای نداریم که با همان روش علوم تجربی و کمی به تبیین علل تحقق آنها پرداخته تا بتوانیم به پیش‌بینی و کنترل آنها نائل شویم. نام‌گذاری جامعه‌شناسی در قرن نوزدهم توسط کنت به «فیزیک اجتماعی» از همین باب بوده است؛ چراکه به باور او، قوانین

یعنی وجودی که هم پُر 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 لازمهٔ وانهادگی ذات بشر و گریبان‌گیر اوست. در واقع آرمان انسان، خداگونه شدن است، ولی هیچ‌گاه به آن نمی‌رسد.

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

می‌توان تقریر دیگری از کمال نهایی انسان براساس اندیشه سارتر ارائه داد: 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 (و نه این که بنا به سرمشق همگان رفتار کند) و 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، به نقل از: سارتر، ۱۹۴۳، ص ۶۸).

هنگامی که من اعلام می‌کنم که هدف آزادی، در هر امر محسوسی، چیزی جز آزادی نیست، پس همین که بشر متوجه شد که در عین وانهادگی واضح ارزش‌هاست، دیگر نمی‌تواند جز یک چیز طلب کند و آن آزادی و اختیاری است که اساس همهٔ ارزش‌هاست (سارتر، ۱۳۷۶، ص ۷۰).



کنش‌های «بیرونی و جوارحی» و «درونی و جوانحی» و اعم از واکنش‌ها دانست. از سویی دیگر، به جهت وجود جهان پس از مرگ و جاودانگی انسان و آثار کنش‌های او، گستره و قلمرو آثار کنش‌های وی محدود به عالم مادی نبوده، بلکه تا ابد همراهی‌اش کرده و براساس آنها کیفیت زندگی ابدی‌اش تعیین می‌شود. به دنبال این تفسیر از موضوع علوم انسانی، بایستی برای توصیف، تبیین، تفسیر، ارزشیابی، تقویت و جهت‌دهی کنش‌های انسانی در مسیر سعادت ابدی، از تمامی منابع شناخت اعم از حس و تجربه، عقل، شهود و وحی بهره جست (شریفی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۴-۱۱۷).

#### ۴. تأثیر بر اهداف و غایات علوم انسانی

همان‌گونه که گذشت، بنابر آراء انسان‌شناختی سارتر، موضوع مطالعه علوم انسانی از دیدگاه وی، کنش‌های انسانی انسان است، کنش‌هایی اختیاری و ارادی که وابسته به خواست و آگاهی کنشگر است، به این معنا که اگر تمامی علل و عوامل بیرونی تحقق آنها مهیا شود، بدون تعلق اراده کنشگر به انجام آنها، صورت نمی‌پذیرند. از سویی دیگر، زمانی اراده کنشگر به فعلی تعلق می‌گیرد که آن فعل، ابزاری برای رسیدن کنشگر به مطلوب موردنظر وی باشد. آن مطلوب چیزی جز هدف و غایت کنشگر از انجام آن فعل نمی‌باشد. البته امکان دارد که آن هدف هم ابزاری برای رسیدن به غایت یا غایات دیگری باشد؛ ولی این سلسله طولی غایات، نامتناهی نبوده و در جایی که از آن تعبیر به هدف یا غایت نهایی می‌شود، پایان می‌پذیرد (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۱۰۰-۱۰۲).

بنابراین مقدمه، سارتر بایستی هدفی نهایی برای کنش‌های انسانی انسان ترسیم نماید تا انگیزه‌ساز هر کنشگری برای تحقق کنش‌هایش بوده و در نهایت به عنوان هدف نهایی علوم انسانی مطرح شود؛ اما 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 به چیزی غیر از پوچ‌گرایی و نهیلیسم نمی‌انجامد؟ آیا انتخاب و گزینش آزادانه و مستقل به‌تنهایی اصالت دارد؟ آیا بدون غایت و هدفی نهایی یا با یأس از دستیابی به هدف موردنظر، انگیزه‌ای برای انتخاب و گزینش مستقلانه وجود دارد؟ به چه دلیل و برای چه باید

جامعه‌شناسی همانند قوانین علوم طبیعی بوده و تنها تفاوت آنها در این است که این قوانین به جای کاربرد در نظام مادی، در نظام حیاتی و اجتماعی به کار بسته می‌شوند (فروند، ۱۳۷۲، ص ۶۲). اما اگر انسان را موجودی آگاه، دارای اراده و اختیار به‌شمار آوریم که علاوه بر این بعد مادی و جسمانی دارای ساحتی روحانی، باطنی، غیرمادی و پنهان هم هست؛ آن‌گاه رفتارهای او را وابسته به اراده و آگاهی دانسته و به جهت معنادار بودن و پیچیدگی آنها، قائل به تفاوت موضوع علوم انسانی با موضوع علوم طبیعی شده و موضوع این علوم را رفتارهای معنادار یعنی «کنش‌های انسانی انسان، آثار و پیامدهای آنها» (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۲۴) قرار می‌دهیم. اینجاست که به جهت چندبعدی بودن و پیچیدگی وجود انسان، بایستی علاوه بر روش‌های تجربی و کمی به سراغ روش‌های عقلی، شهودی، نقلی، وحیانی و... رفته، تا بتوانیم حتی‌الامکان به معنا و حقیقت این کنش‌های انسانی دست یابیم.

اکنون با توجه به مقدمه بالا و در نظر گرفتن آراء انسان‌شناختی سارتر، به این پرسش پاسخ می‌دهیم که اگر محقق، آراء وی را در این زمینه بپذیرد، منطقاً بایستی چه موضوع و روشی را برای علوم انسانی قائل باشد؟

براساس دیدگاه سارتر، انسان موجودی آگاه و آزاد است که با اراده و اختیار خویش، ماهیت خود را سامان می‌دهد؛ بنابراین می‌توان وی را در جرگه مکاتب تفسیری - برساختی دانست که موضوع علوم انسانی را «کنش‌های انسانی و آثار آنها» دانسته، علاوه بر روش‌های کمی و تجربی قائل به روش‌های کیفی و تأویلی هم می‌باشد. اما به جهت انکار خداوند و جهان بعد از مرگ، با رویکردی الحادی، سکولاری و اومانستی، انسان را یک حیوان متکامل دانسته که آغاز و انجامش به فاصله تولد تا مرگ خلاصه شده و آثار و پیامدهای کنش‌های انسانی‌اش، محدود به همین دنیای مادی بوده و بعد از مرگ پایان می‌پذیرد. حال آنکه در یک نگاه تطبیقی، گرچه براساس مبانی فلسفی و نقلی اسلامی هم، می‌توان موضوع علوم انسانی را، کنش‌های انسانی انسان و آثارش قرار داد؛ ولی به جهت دیدگاه خاص اسلام به انسان، با تفسیری متفاوت از «کنش‌های انسانی» و «گستره پیامدهای آن» و در نهایت روش‌های تحقیق متفاوت در این زمینه روبه‌رو می‌شویم. براساس چندبعدی بودن انسان بایستی بر خلاف اصطلاح رایج از «کنش» در علوم انسانی موجود، «کنش انسانی» را اعم از

که انسان، غایت و هدف مشخصی ندارد یا اگر دارد، توان دستیابی به آن را ندارد، چاره‌ای جز انکار ارزش‌های عینی و همگانی که ریشه در واقعیت دارند را ندارد، چون هدف و غایت مطلوبی نیست که از سنجش رابطه کنش اختیاری با آن بتوان ارزش کنش‌ها را سنجید. در نتیجه، انسان آزاد خودمحور که هیچ نیرویی وجود ندارد که از درون (مانند سرشت پیشینی و...) یا از بیرون (مانند واجب‌الوجود و...) او را جهت‌دهی کند، یگانه منبع زایای ارزش‌ها می‌گردد. لازمه این رویکرد آن است که نظریه‌پرداز موردنظر، قائل به یک نوع ناواقع‌گرایی، نسبی‌گرایی ارزش‌شناختی و سوژکتیویسم گردیده که در رشته موردنظر خود می‌تواند افراد را در ارزش‌گذاری‌های دل‌بخواهی یا قراردادی و یا سلیقه‌ای مجاز بداند. از دیدگاه او ارزش‌های اخلاقی و حقوقی بالجمله عینی، مطلق و همگانی نبوده و تابع‌گزینه‌ها، علائق، احساسات، عواطف و در نهایت قرارداد انسان‌ها می‌باشند.

اما براساس مبانی انسان‌شناختی اسلامی، انسان آفریده الهی است که از روح خداوندی در وجود او دمیده شده و به همین جهت، نه تنها از جاودانگی برخوردار است؛ بلکه کرامت و شرافت وی در گرو این انتساب است. روح او مجهز به فطرت الهی و ملکوتی است که در اثر آن هم خدا را می‌شناسد و هم به سوی او گرایش دارد. از همین روی مبدأ و معاد او یکی است و در این جهان وانهاده و رها شده نیست. خلقت وی از روی حکمت و هدفمند بوده و غایت سیر او خداوند باری تعالی و سعادت وی در قرب به سوی اوست. بدین ترتیب، غایت‌نهایی و ارزش ذاتی او، کمال اختیاری وی بوده که در حقیقت، همان وصول به قرب الهی است. براساس این باور، تمام اهداف میانی و کنش‌های اختیاری که او را به این ارزش ذاتی و مطلوب‌نهایی نزدیک می‌کنند، از ارزشی غیری و ابزاری برخوردارند (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۵؛ دانش‌پژوه، ۱۳۹۶). در مجموع، با پذیرش وجود سرشت مشترک الهی در همه انسان‌ها و اشتراک آنها در غایت و ارزش‌نهایی و واقعی، انسان‌ها دارای ارزش‌های عینی و همگانی بوده و می‌توان براساس آنها علوم انسانی توصیه‌ای همگانی داشت.

#### ۶. تأثیر بر مسائل علوم انسانی

بنا بر آموزه‌های انسان‌شناختی سارتر، هر انسانی می‌تواند با اختیار و آزادی خویش، ماهیت خود را به طور مستقل و اصیل‌گونه بسازد و در این راستا از هرگونه عامل جبری، چه درونی (سرشت مشترک) و چه

انتخاب مستقلانه کنیم؟ آزادی و اختیار، ابزاری است برای انسان تا به یاری آن بتواند به کمال اختیاری خود برسد، درحالی‌که با نفی سرشت و گرایش‌های پیشین، وجود واجب‌الوجود و مطلوبی‌نهایی برای انسان، آرمانی برای انسان باقی نمی‌ماند که علوم انسانی بخواهند برای رسیدن به آن تولید شده و دستوراتی در این رابطه ارائه کنند. تنها توصیه علوم انسانی از این قرار است که هرگونه که می‌خواهد بدون تأثیر از هرگونه نیروی درونی و بیرونی، انتخاب نکند! 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 ذکر شد، سارتر، خداگونه شدن را هدف‌نهایی انسان می‌داند که آن هم نشدنی و متناقض‌گونه است. به گفته او «انسان پوچ است»، «انسان یک هیجان بی‌هوده است» (استراترن، ۱۳۷۹، ص ۵۶).

#### ۵. تأثیر بر بُعد ارزش‌شناختی علوم انسانی

برخلاف برداشت پوزیتیویستی از رابطه ارزش و علم که مدت‌هاست نادرستی آن به اثبات رسیده است، علوم انسانی علاوه بر بعد توصیفی دارای بعد توصیه‌ای و هنجاری و ارزشی نیز هستند؛ چراکه فرایندهایی مانند فهم، کشف، توصیف و تبیین کنش‌های انسانی، همگی زمینه‌ساز توصیه، تجویز و جهت‌دهی این کنش‌ها برای وصول به مطلوب موردنظر یک جامعه هستند. همان‌طور که در جایش به اثبات رسیده است، از دیدگاه واقع‌گرایان، ارزش‌ها ریشه در واقعیت داشته و بیانگر روابط واقعی میان فعل اختیاری و غایت مطلوب هستند. درواقع، ارزش و مطلوبیت یا عدم مطلوبیت یک فعل اختیاری از نگاه یک کنشگر در قیاس با غایت‌نهایی وی مشخص می‌شود (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۶۲-۲۶۳).

بنابراین اگر نظریه‌پرداز علوم انسانی به تبعیت از سارتر، معتقد باشد

گزینش‌های خویش، ارزش‌ها را تولید کرده و سرمشق و الگوی بشریت می‌شود. هدف او ساختن ماهیت خویش است؛ اما با مرگ که پایان زندگی اوست، ماهیتش هیچ‌گاه به تمامیت نمی‌رسد. از این‌رو، انسان یک شورمندی بی‌فایده است؛»

براساس این مبانی، سارتر چاره‌ای ندارد از این‌که موضوع علوم انسانی را «کنش‌های انسانی انسان و پیامدهای او» قرار داده و به جهت انکار عالم بعد از مرگ، پیامد کنش‌های او را محدود به همین عالم دنیا کند. به تبعیت از این موضوع‌شناسی، روش علوم انسانی را به روش‌های کمی محدود نکرده و قائل به کاربرد روش‌های کیفی هم باشد. در مسئله غایات و اهداف علوم انسانی، ثمره‌ای جز پوچ‌گرایی و نهیلیسم نصیبش نمی‌شود؛ چراکه تا هدف و مطلوبی نهایی برای انسان معرفی نکند، نمی‌تواند انگیزه‌ای برای تحرک و انجام کنش‌های ارادی گوناگون در وی ایجاد کند. در بُعد ارزش‌شناختی، دچار نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی و ناواقع‌گرایی شده و دستش از ارزش‌های عینی و واقعی تهی می‌شود. در نهایت، مسائل علوم انسانی‌اش، شخصی شده و نمی‌تواند علومی همگانی تولید کند تا به کار همه بشر آمده و قابل توصیه به عموم مردم باشد.

بیرونی که منافات با اختیار و آزادی وی داشته باشد، آزاد و رهاست. بنابراین، دانشمندان علوم انسانی نمی‌توانند براساس یک آرمان و مطلوب مشترک، دست به وضع قوانین و هنجارهای کلی و همگانی زده و براساس یک الگوی واحد همه افراد بشر را به سوی هدفی خاص هدایت کنند؛ زیرا از نگاه سارتر، انسانی اصیل است که خود به طور مستقل از دیگران و نه تقلیدوار، دست به انتخاب و آفرینش ماهیت و سرشت خویش بزند. در نتیجه مسائل علوم انسانی، شخصی و غیرهمگانی شده و دانشمندان این رشته‌ها نمی‌توانند توصیه‌ها و قوانینی کلی برای همه انسان‌ها تنظیم کنند. شاید بتوان ادعا کرد که در اساس علوم انسانی همگانی و در حقیقت، علوم انسانی به‌طور کلی بی‌معنا می‌شوند. به گفته وارنوک، «تنها قاعده کلی اخلاق باید پرهیز از قواعد کلی باشد» (وارنوک، ۱۳۷۹، ص ۱۰۰).

### نتیجه‌گیری

همان‌طور که گذشت، مبانی پذیرفته‌شده توسط یک نظریه‌پرداز علوم انسانی در عرصه‌های گوناگون هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، ارزش‌شناختی و به‌ویژه انسان‌شناختی، تأثیر بنیادین در شکل‌گیری و تکون نظریات وی داشته و درواقع، بستر و زمینه تولید علوم انسانی را فراهم کرده و منشأ تفاوت در مسائل این علوم می‌گردد. در این نوشتار با توجه به نکته فوق، برای نمونه به سراغ آرای انسان‌شناسانه ژان پل سارتر که یکی از برجسته‌ترین و اثرگذارترین فلاسفه اگزیستانسیالیست است، رفتیم تا تأثیر آراء انسان‌شناختی وی را در حوزه‌های مختلف علوم انسانی بررسی کرده و نشان دهیم. دیدیم که از دیدگاه سارتر؛

«انسان موجودی آگاه است که وجودش مقدم بر ماهیت اوست. از آنجاکه واجب‌الوجودی نیست تا وی را براساس یک طرح و سرشت از پیش تعیین شده بسازد، او 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 و نه سرشتی پیشین هست که وی را از درون به سوی هدف و غایتی خاص هدایت کند. انسان عین آزادی است و بایستی به‌گونه‌ای اصیل، ماهیت خویش را به واسطه گزینش‌ها و اعمالش ساخته و شکل دهد. آزادی وی، یگانه منبع زبایی ارزش‌هاست؛ از این‌رو، هیچ‌گونه اصول اخلاقی و ارزش‌های از پیش تعیین شده دینی یا وجدانی برای وی وجود ندارد. اوست که با

وارنوک، مری، ۱۳۷۹، *اگزستانسیالیسم و اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.  
 ورنو، روزه و ژان وال، ۱۳۷۲، *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی.  
 Rosenberg, Alexander, 2012, *Philosophy of Social Science*, Colorado, Westview Press.  
 Spiegelberg, Herbert, 1994, *The Phenomenological Movement: a Historical Introduction*, by Kluwer Academic Publishers.

## منابع.....

احمدی، بابک، ۱۳۸۴، *سارتر که می‌نوشت*، تهران، نشر مرکز.  
 استراترن، پل، ۱۳۷۹، *آشنایی با سارتر*، ترجمه زهرا آراین، تهران، نشر مرکز.  
 اسکوتیان، عباس، ۱۳۸۸، «مرگ از دیدگاه سارتر»، *رهنمون*، ش ۳ و ۴، ص ۷۲-۴۱.  
 پارسایان، حمید، ۱۳۸۸، «روش‌شناسی علوم انسانی با رویکرد اسلامی»، *عیار پژوهش در علوم انسانی*، ش ۲، ص ۵۴-۳۹.  
 —، ۱۳۹۲، *جهان‌های اجتماعی*، چ دوم، تهران، کتاب فردا.  
 خوشباف طریقه، مهدی، ۱۳۹۴، *مقایسه تطبیقی مفاهیم بنیادین انسان‌شناختی مکتب اگزستانسیالیسم با ارزش‌های متعالی مکتب اسلام در متن قرآن*، تهران، کنفرانس ملی چهار سوی علوم انسانی.  
 دانش‌پژوه، مصطفی، ۱۳۹۶، *فلسفه حقوق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.  
 دوپووار، سیمون، ۱۳۸۹، *وداع با سارتر*، ترجمه حامد فولادوند، تهران، جامی.  
 راستخی لنگرودی، احمد، ۱۳۹۷، *سارتر در ایران*، تهران، اختران.  
 سارتر، ژان پل، ۱۳۴۸، *اگزستانسیالیسم یا مکتب انسانیت*، ترجمه حسینقلی جواهرچی، چ سوم، تهران، مؤسسه مطبوعاتی فرخی.  
 —، ۱۳۷۶، *اگزستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران، نیلوفر.  
 —، ۱۳۸۶، *بازپسین گفتگو*، ترجمه جلال ستاری، تهران، نشر مرکز.  
 —، ۱۳۸۹، *هستی و نیستی*، ترجمه عنایت‌الله شکیباپور، تهران، دنیای کتاب.  
 شریفی، احمدحسین، ۱۳۹۳، *مبانی علوم انسانی اسلامی*، تهران، آفتاب توسعه.  
 علوی تبار، هدایت، ۱۳۸۸، «وجود لفظی سارتر»، *نامه حکمت*، ش ۲، ص ۹۵-۷۷.  
 فروند، ژولین، ۱۳۷۲، *نظریه‌های مربوط به علوم انسانی*، چ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.  
 کهنون، لارنس، ۱۳۸۸، *از مدرنیسم تا پست مدرنیسم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.  
 گرامی، غلامحسین، ۱۳۸۸، «بررسی و نقد دیدگاه سارتر درباره ماهیت انسان»، *اندیشه نوین دینی*، دوره پنجم، ش ۱۶، ص ۱۰۴-۷۷.  
 مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۹، *آموزش فلسفه*، چ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.  
 مصباح، مجتبی، ۱۳۸۵، *بنیاد اخلاق*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.  
 —، ۱۳۹۰، *بنیادی‌ترین اندیشه‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.  
 مصلح، علی اصغر، ۱۳۸۴، *فلسفه‌های اگزستانسیالیسم*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ اندیشه اسلامی.  
 مطهری، مرتضی، ۱۳۸۲، *مجموعه آثار*، چ نهم، تهران، صدرا.  
 مک کواری، جان، ۱۳۷۷، *فلسفه وجودی*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس.