

سارتر از نگاه مطهری (بخش اول)

هدایت علوی تبار *

DOI: 10.22096/ek.2026.2084307.1629

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۱]

چکیده

مرتضی مطهری متفکری برجسته بود که در کنار علوم اسلامی به پژوهش در زمینه فلسفه غربی نیز پرداخت و کوشید تا با مقایسه آنها شبهات دینی را پاسخ گوید و یکی از وظایف خود را که دفاع عقلانی از آموزه‌های اسلامی بود به انجام برساند. او بدین منظور مکاتب فلسفی مغرب زمین را تا آنجا که به زبان فارسی ترجمه شده بودند مطالعه و نقد کرد. یکی از این مکاتب اگزیستانسیالیسم بود که فرد شاخص آن پیش از انقلاب اسلامی ژان پل سارتر فیلسوف مشهور فرانسوی بود. سارتر فیلسوفی ملحد بود و فلسفه خود را بر این مبنا پایه‌گذاری کرده بود. مطهری در قامت متفکری متدین رویکردی انتقادی به فلسفه سارتر دارد و در موارد متعدد آرای او را رد کرده است. در این مقاله این آرا در هشت عنوان دسته‌بندی شده و زیر هر عنوان نخست نظر سارتر سپس نقد مطهری و در پایان ارزیابی نگارنده آمده است. در بخش اول مقاله پس از مقدمه، چهار عنوان «رد ماهیت ثابت انسان»، «تقدم وجود بر ماهیت در انسان»، «آزادی» و «ناسازگاری خدا و آزادی انسان» بررسی شده است. در بخش دوم (که در شماره آینده مجله به چاپ خواهد رسید) به چهار عنوان «پوچ‌انگاری»، «نسبی بودن اخلاق»، «مسئولیت» و «انسان‌دوستی» پرداخته می‌شود و سپس زیر عنوان «نتیجه‌گیری» به ریشه اختلاف نظر میان این دو متفکر اشاره خواهد شد.

واژگان کلیدی: مطهری؛ سارتر؛ وجود؛ ماهیت؛ انسان؛ خدا؛ آزادی.

مقدمه

مرتضی مطهری از متفکران اسلامی معاصر است که علوم دینی رایج در حوزه علمیه مانند فقه و اصول را به حد کمال فراگرفت و در کنار آن به فلسفه و عرفان اسلامی که رواج چندانی در حوزه نداشت نیز پرداخت و نزد اساتید برجسته‌ای به تحصیل آنها همت گماشت. اما آنچه مطهری را از روحانیون سنتی متمایز می‌کند علاقه او به مباحث فلسفه غربی است که جایگاهی در حوزه نداشت و او پس از مهاجرت به تهران و به‌ویژه هنگام تدریس در دانشگاه ضرورت آن را بیش از پیش احساس کرد. مطهری «از وقتی که از قم به تهران آمد و حتی قبل از آن، تا آخر عمر، در کار تطبیق و مقایسه مکاتب مختلف با معارف اسلامی بود و در این راه با پشتکار و دل‌بستگی خاصی گام برمی‌داشت»^۱.

عصر حاضر شاهد ظهور انواع مکتب‌های فکری در غرب بوده است که بسیاری از آنها در مقابل تفکر دینی قرار دارند و با گسترش خود تیشه به ریشه عقاید دینی می‌زنند.^[۱] در زمان مطهری بسیاری از این مکتب‌ها به تدریج وارد فضای فکری جامعه ایرانی شده و در میان قشر تحصیل کرده جایی برای خود باز کرده بودند. در چنین وضعیتی متفکری در تراز مطهری رسالت خود را در جایگاه یک عالم دینی منحصر در پرداختن به موضوعات درون‌دینی نمی‌دانست، بلکه پاسخ‌گویی به شبهات وارد شده از بیرون به آموزه‌های دینی را در دستور کار خود قرار داد و کوشید تا در برابر آنها از دین دفاع کند و البته برای رسیدن به این مقصود اگر لازم بود به بازخوانی و بازسازی این آموزه‌ها و خرافه‌زدایی از آنها نیز می‌پرداخت.^[۲] علاقه او به مطالعه افکار فیلسوفان غربی ریشه در این عرق دینی داشت و او با این هدف فلسفه غربی را با فلسفه اسلامی مقایسه کرد و در جهت فلسفه تطبیقی گام برداشت.

یکی از فیلسوفانی که پس از جنگ جهانی دوم شهرت جهانی پیدا کرده بود و به همین سبب آثارش به تدریج در ایران ترجمه می‌شد و افکارش در جامعه علمی گسترش پیدا می‌کرد ژان پل سارتر فیلسوف فرانسوی بود. مطهری در آثار خود به نقد افکار سارتر پرداخته است.^[۳] هدف از نگارش این مقاله بررسی این نقدهاست.^[۴] بدین منظور نقدها دسته‌بندی شده^[۵] و زیر هر عنوان نخست نظر سارتر سپس نقد مطهری و در پایان ارزیابی نگارنده آمده است.

رد ماهیت ثابت انسان

سارتر نگرش ایستا را در مورد انسان نمی‌پذیرد و معتقد است این نوع نگرش در مورد اشیاء درست است، اما در خصوص انسان درست نیست. انسان را نمی‌توان مانند اشیاء در مقوله‌های کلی و

۱. عبدالکریم سروش، «مرتضی مطهری احیاکننده‌ای در عصر جدید» در: تفرج صنع (تهران: سروش، ۱۳۶۶)، ۳۸۴.

ثابت جا داد، زیرا او دارای ماهیت ثابت و معینی نیست. اختصاص دادن ماهیت ثابت به انسان به معنای آن است که او را مانند اشیاء صرفاً بر اساس گذشته‌اش و آنچه تاکنون بوده است تعریف کنیم. اما این تعریف نادرست است، زیرا انسان می‌تواند از آنچه هست یعنی از ماهیتش فراتر رود. «ماهیت عبارت است از آنچه بوده است. ماهیت همه آن چیزهایی در انسان است که می‌توانیم با عبارت «آن هست» به آن اشاره کنیم. به همین دلیل ماهیت مجموع ویژگی‌هایی است که عمل را توضیح می‌دهد. اما عمل همواره فراتر از آن ماهیت است».^۲

اگر انسان را با آنچه بوده است، یعنی با ماهیتش، تعریف کنیم، دیگر نمی‌توانیم او را آزاد بدانیم. سارتر برای حفظ آزادی انسان طبیعت یا ماهیت ثابت او را رد می‌کند و تعریف او را بر مبنای آنچه در گذشته بوده است نادرست می‌داند. «انسان آزاد است و هیچ طبیعت بشری وجود ندارد که بتوانم آن را بنیادی بدانم».^۳ انسان ابتدا وجود می‌یابد سپس به خود ماهیت می‌دهد. این ماهیت، از پیش داده‌شده نیست و هر زمان انسان اراده کند می‌تواند آن را تغییر دهد.

نقد مطهری

مطهری سخن سارتر را که انسان طبیعت و ماهیت ندارد و به همین دلیل از آزادی مطلق برخوردار است («حرف نامربوطی») می‌داند.^۴ البته او می‌پذیرد که انسان با شیء فرق دارد و می‌تواند خودش را آنطور که می‌خواهد بسازد، اما این به دلیل ماهیت نداشتن انسان نیست، بلکه همین واقعیت که انسان می‌تواند دست به خودسازی بزند و به کمال برسد اقتضای ماهیت و طبیعت انسان است.

«انسان مانند اشیاء طبیعی نیست. آنچه در طبیعت است همان چیزی است که خلق شده است، جز انسان که همان چیزی است که بخواهد باشد. ولی این معنایش آن نیست که انسان فاقد سرشت و فطرت و طبیعت است، بلکه به این معنی است که سرشت انسان چنین سرشتی است نه اینکه انسان سرشت و خودی ندارد. («خود»). انسان خودی است که چنین اقتضایی دارد، نه اینکه انسان چون («خود») ندارد چنین است».^۵

مطهری نظریه سارتر را مغایر با نظریه فطرت می‌داند و معتقد است که انسان بر اساس فطرت خود میل به کمال دارد. «مسئله طبیعت ثابت بشری که سارتر آن را نفی می‌کند، به این معنا قابل نفی نیست که طبیعت بشری بالفطره به سوی کمال واقعی خودش، به سوی خودش

2. Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness; An Essay on Phenomenological Ontology*, Trans. Hazel Barnes (London: Methuen, 1958), 35.

3. Jean-Paul Sartre, *Existentialism and Humanism*, Trans. Philip Mairet (London: Methuen, 1977), 40.

۴. مرتضی مطهری، فلسفه اخلاق (تهران: صدرا، ۱۳۹۰)، ۱۴۹.

۵. مطهری، فلسفه اخلاق، ۱۶۸.

درواقع جریان دارد. پس لازم است غایت انسان شناخته شود که انسان از غایت واقعی و طبیعی خود دور نیفتد»^۶.

ارزیابی

۱. سارتر می‌گوید انسان ماهیت ثابت ندارد و به همین دلیل آزاد است، اما مطهری می‌گوید آزادی اقتضای ماهیت انسان است. مشخص است که این اختلاف فقط لفظی است و تأثیری در نتیجه، یعنی آزادی، ندارد. انسان آزاد است، چه این آزادی به علت ماهیت نداشتن او باشد چه به اقتضای ماهیت او. سارتر که ماهیت ثابت را رد می‌کند به این دلیل است که از ابتدا آن را به نحوی تعریف می‌کند که با آزادی ناسازگار است اما در تعریف مطهری این دو با هم سازگارند.

۲. فطرت آموزه‌ای دینی است و طبیعی است که مطهری در قامت متفکری دینی ماهیت ثابتی برای انسان در نظر بگیرد تا زمینه‌ای برای دفاع از این آموزه فراهم آورد. اما سارتر فیلسوفی ملحد است و آموزه فطرت را قبول ندارد؛ از این رو رد ماهیت ثابت انسان مشکلی برای او ایجاد نمی‌کند.

تقدم وجود بر ماهیت در انسان

سارتر در آگزیستانسیالیسم نوعی اومانیزم است بر این باور است که در همه موجودات، غیر از انسان، ماهیت مقدم بر وجود است؛ برای مثال، سازنده کارد^[۶] مفهومی از آنچه می‌خواسته بسازد در ذهن خود داشته است، از جمله این مفهوم را که چگونه باید آن را بسازد و آنچه می‌سازد به چه کار خواهد آمد. «نمی‌توان تصور کرد که کسی کاردی بسازد بدون آنکه بداند به چه کار می‌آید»؛^۷ بنابراین، حتی پیش از آنکه کارد ساخته شود، به عنوان چیزی تصور شده است که هدف معینی دارد و برای ساختن آن شیوه خاصی باید به کار گرفته شود. بدین ترتیب ماهیت کارد، یعنی مجموع ویژگی‌های آن، مقدم بر وجود آن است. موجودات غیرانسانی پیش از آنکه به وجود آیند ماهیتشان معین و مشخص است و صرفاً باید به همان ماهیت یا طبیعت از پیش داده شده تحقق ببخشند. کارد نمی‌تواند خود را تغییر دهد و به خود ماهیت دیگری بدهد. از این رو، مقدم بودن ماهیت بر وجود به معنای از دست رفتن آزادی است.

اما در انسان وجود بر ماهیت تقدم دارد. انسان ابتدا وجود دارد و سپس خودش را از طریق انتخاب‌هایش تعریف می‌کند. او در ابتدا قابل تعریف نیست زیرا ویژگی خاصی ندارد. انسان برای خودش تصمیم می‌گیرد که چگونه باشد. او پیش از وجود یافتن هیچ طبیعت ثابتی

۶. مرتضی مطهری، یادداشت‌ها، جلد ۴ (تهران: صدرا، ۱۳۸۰)، ۵۱۸.

7. Sartre, *Existentialism and Humanism*, 26.

ندارد که بر انتخاب‌هایش اثر گذارد و آنها را معین کند. «واقعیت بشری اهدافش را نه از بیرون می‌تواند دریافت کند و نه از به اصطلاح «طبیعت» درونی. واقعیت بشری اهدافش را انتخاب می‌کند».^۸ وقتی می‌گوییم در انسان وجود مقدم بر ماهیت است، به بیانی دیگر وجود ماهیت ثابت در انسان را رد می‌کنیم، زیرا اگر ماهیت مؤخر از وجود و تابع نحوه وجود باشد دیگر نمی‌تواند ثابت باشد و انسان می‌تواند هرگونه که می‌خواهد آن را تغییر دهد. سارتر منظور خود را از تقدم وجود بر ماهیت این‌گونه بیان می‌کند: «منظور ما این است که انسان ابتدا وجود دارد، با خودش مواجه می‌شود، در جهان سر برمی‌کشد و سپس خودش را تعریف می‌کند. اگر شخص اگزستانسیالیست انسان را تعریف‌ناپذیر می‌داند به این دلیل است که انسان ابتدا هیچ چیز نیست. او فقط بعداً چیزی می‌شود و در آن هنگام نیز آن چیزی خواهد بود که از خودش می‌سازد».^۹

سارتر با مقدم دانستن وجود بر ماهیت در انسان می‌خواهد مقام والای انسان را در مقایسه با موجودات دیگر نشان دهد. موجودات دیگر خود را نمی‌سازند، اما «انسان هیچ چیز نیست مگر آنچه از خودش می‌سازد. این اصل اول اگزستانسیالیسم است».^{۱۰} به همین دلیل است که سارتر می‌گوید فقط انسان از آزادی برخوردار است.

نقد مطهری

مطهری ابتدا دو برداشت را از «تقدم وجود بر ماهیت در انسان» از هم متمایز می‌کند و می‌گوید اگر منظور از این سخن این باشد که ما در رحم قدرت نداشتیم خودمان را زشت یا زیبا بکنیم و تکلیفی هم نداشتیم اما پس از به دنیا آمدن و در طول زندگی مکلفیم تا «طرح وجودی خودمان را در همین دنیا بریزیم و خودمان را بسازیم»^{۱۱}، این حرف درستی است. انسان از لحاظ شکل جسمی و شخص، بالفعل به دنیا می‌آید اما از لحاظ شکل روحی و شخصیت، بالقوه به دنیا می‌آید. این همان تفاوت خلق و حُلق است که اولی دست ما نیست، ولی دومی را خودمان می‌سازیم و تا آنجا که امکان دارد باید زیبا بسازیم زیرا چهره ظاهری ما در آخرت مطابق با چهره باطنی ما در دنیا خواهد بود: «ما مکلف هستیم که خودمان، خودمان را زیبا بسازیم و هر طور که در اینجا ساختیم در جهان دیگر به همان‌گونه محشور می‌شویم»^{۱۲} بنابراین «انسان خودش

8. Sartre, *Being and Nothingness; An Essay on Phenomenological Ontology*, 443.

9. Sartre, *Existentialism and Humanism*, 28.

10. Sartre, *Existentialism and Humanism*, 28.

۱۱. مطهری، فلسفه اخلاق، ۲۰۱.

۱۲. مطهری، فلسفه اخلاق، ۲۰۱.

باید ماهیت خودش را طرح کند، وجود انسان بر ماهیتش مقدم است؛ یعنی هرکسی ماهیت خودش را خودش باید بسازد که من چه ماهیتی باید داشته باشم».^{۱۳}

البته از نظر او سخن سارتر جدید نیست و علمای اسلام قبلاً بهترش را گفته‌اند: «علمای ما در باب اینکه انسان آن چیزی است که... بخواید باشد، خیلی بهتر از آقای سارتر بحث کرده‌اند. در فلاسفه اسلامی، صدرالمتألهین بهتر از همه بحث کرده».^{۱۴} مطهری در اینجا نظر سارتر را می‌پذیرد و فقط معتقد است که ملاصدرا مطلب را بهتر از او و دیگران بیان کرده است. اما در یادداشت‌ها می‌گوید چون سارتر مادی‌انگار و ماتریالیست است اصلاً حق ندارد از انتخاب ماهیت سخن بگوید ولی ملاصدرا که متفکری الهی است از چنین حقی برخوردار است. «به قول ژان پل سارتر انسان خودش ماهیت خودش را انتخاب می‌کند، گو اینکه تعبیر به «ماهیت انتخاب کردن» با ماتریالیسم سازگار نیست، زیرا ماهیت انسان همان ترکیب مادی اوست که بعد انتخاب شده است، منتها با اصول الهی صدرایی سازگار است».^{۱۵}

مطهری سپس به برداشت دیگری از سخن سارتر می‌پردازد و آن را رد می‌کند. این برداشت با بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در فلسفه اسلامی ارتباط دارد. بر اساس این بحث نه تنها در مراتب طولی بلکه در مراتب عرضی نیز هر مرتبه‌ای از مراتب وجود، مقوم و عین ذات خود است و منشأ کثرت، خود وجود است و ماهیت در مرتبه‌ای متأخر از آن انتزاع و اعتبار می‌شود. «یعنی این ذهن است که برای اشیاء در هر مرتبه‌ای یک قابلیت مخصوص در نظر می‌گیرد؛ آن قابلیت، قالب و ماهیت را می‌سازد».^{۱۶} بر این اساس، مطهری به موضوع تقدم ماهیت بر وجود در غیر انسان در فلسفه سارتر انتقاد می‌کند: «سارتر خیال کرده است که در غیر انسان امکان دارد که ماهیت بر وجود تقدم داشته باشد؛ یعنی هر چیزی غیر از انسان قبل از وجود سرشتی دارد، ماهیتی دارد و به حکم آن ماهیت آثاری دارد. آنوقت آن ماهیت ظرف وجود می‌شود، و حال آنکه هیچ شیئی قطع نظر از وجود، ماهیتی و هویتی و واقعیتی ندارد».^{۱۷}

۱۳. مطهری، فلسفه اخلاق، ۲۰۲.

۱۴. مطهری، فلسفه اخلاق، ۹-۱۶۸.

۱۵. مرتضی مطهری، یادداشت‌ها، جلد ۱۱ (تهران: صدرا، ۱۳۸۶)، ۱۸۱.

۱۶. مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، جلد ۲ (تهران: حکمت، ۱۳۶۴)، ۱۷۷.

۱۷. مطهری، شرح مبسوط منظومه، ۲: ۱۷۶.

ارزیابی

در خصوص نقد مطهری به برداشت اول باید گفت اینکه انسان از آزادی انتخاب ماهیت خود برخوردار است یا نه ربطی به مادی یا الهی بودن ندارد، بلکه به پذیرش یا رد علیت عام مربوط است. همان طور که در ارزیابی بحث بعدی خواهد آمد، اگر ما علیت عام و نظام فراگیر و قطعی علی معلولی را بپذیریم جایی برای آزادی و اختیار باقی نمی ماند تا ماهیت خود را بسازیم؛ اما اگر این نوع علیت و نظام را رد کنیم جا برای آزادی و اختیار باز می شود و در هر دو صورت، مادی یا الهی بودن تفاوتی در موضوع ایجاد نمی کند. به همین دلیل است که در طول تاریخ تفکر برخی از متفکران مادی قائل به اختیار بوده اند و برخی قائل به جبر و در مقابل، برخی از متفکران الهی معتقد به اختیار بوده اند و برخی معتقد به جبر.

در خصوص نقد مطهری به برداشت دوم باید گفت وقتی سارتر از تقدم وجود بر ماهیت در انسان و تقدم ماهیت بر وجود در غیر انسان سخن می گوید بحث او به هیچ وجه ناظر به بحث اصالت وجود یا اصالت ماهیت نیست و اصولاً چنین تفکیکی آن گونه که در فلسفه اسلامی دیده می شود در فلسفه او وجود ندارد.^[۷] مقصود سارتر همان برداشت اول است؛ یعنی انسان آزاد است تا هر ماهیتی را که می خواهد به خود بدهد. اما موجودات دیگر از این آزادی برخوردار نیستند و محکوم اند تا بر اساس ماهیت ثابت خود به وجود ادامه دهند.

آزادی

سارتر از بحث تقدم وجود بر ماهیت در انسان آزادی انسان را نتیجه می گیرد. انسان آزاد است چون هیچ طبیعت یا ماهیت ثابتی ندارد. او در ابتدا هیچ چیز نیست و آزاد است تا هر خصوصیتی می خواهد به خود بدهد. «انسان محکوم به آزادی است».^{۱۸} او حتی اگر از دست زدن به انتخاب خودداری کند باز آزاد است، زیرا خودداری از انتخاب، نوعی انتخاب است. فلسفه سارتر شورشی بر ضد هرگونه نگرش جبری و محدودکننده به انسان است. هدف این فلسفه چیزی نیست جز اثبات آزادی انسان و به همین دلیل است که سارتر را «فیلسوف آزادی» نامیده اند. او رویکردهای جبری را که بر اساس آنها انسان تابع نیروهای وارد بر خود است نمی پذیرد. اگر به انسان این گونه بنگریم در واقع او را شیء دانسته ایم زیرا فقط شیء، به معنای دقیق کلمه، حاصل نیروهای مختلف است. شیء را می توان با امور مقدم بر آن توضیح داد زیرا شیء کاملاً تحت تأثیر نیروهای علی وارد بر خود قرار دارد و اگر ما این نیروهای علی را بشناسیم همه چیز را درباره آن شیء خواهیم دانست.

18. Sartre, *Existentialism and Humanism*, 34.

سارتر معتقد است که جهان انسان‌ها متفاوت با جهان اشیاء است و نمی‌توان انسان را به برآیند نیروهای وارد بر او فروکاست. انسان تابع ضرورت حاکم بر جهان مادی نیست و می‌تواند برای خودش قانونگذاری کند. انسان، برخلاف اشیاء، آزاد است و با استفاده از همین ویژگی است که از شیء بودن می‌گریزد و از آن فراتر می‌رود. اشیاء تحت تأثیر عوامل بیرونی هستند، اما عمل انسان از درون او نشئت می‌گیرد، نه از بیرون او و این نشان می‌دهد که انسان می‌تواند زنجیرهای ضرورت و جبر محیطی را پاره کند و آزاد باشد. آزادی بخشی از وجود انسان نیست، بلکه خود وجود اوست. «امکان ندارد بتوانیم آنچه را آزادی می‌نامیم از وجود "واقعیت بشری" متمایز سازیم. انسان ابتدا وجود ندارد به منظور اینکه بعداً آزاد باشد؛ هیچ تفاوتی میان وجود انسان و آزاد بودن او نیست».^{۱۹}

از نظر سارتر، انسان مسئول عواطف و احساسات و شخصیت خویش است و هیچ کاری انجام نمی‌دهد مگر اینکه خودش آن را انتخاب کرده باشد؛ بنابراین، انسان همواره پیش‌بینی‌ناپذیر باقی می‌ماند و آزاد است تا هر راهی را که می‌خواهد انتخاب کند. در آثار ادبی سارتر برای هر یک از شخصیت‌ها امکان اقدامی تازه وجود دارد که بی‌ارتباط با اقدامات گذشته و احتمالاً مغایر با شخصیت خود آنان است. گذشته ما نمی‌تواند ما را مقید به انجام کاری کند. گذشته انسان مرده است و هیچ یک از اعمال انسان نمی‌تواند ناشی از گذشته او و معلول آن باشد. انسان سرنوشتی از پیش تعیین شده ندارد. سرنوشت او مقدم بر وجودش نیست، بلکه مؤخر از آن است. سرنوشت انسان در دست‌های خودش است. آنچه او فردا خواهد بود امروز معین و مشخص نیست.

نقد مطهری

۱. مطهری در شرح مبسوط منظومه در بحث از امکان استقبالی به آزادی در فلسفه سارتر می‌پردازد. او در توضیح این نوع امکان می‌گوید: «اموری که به آینده تعلق دارند از نوعی امکان برخوردار هستند که امور زمان حاضر و امور زمان گذشته از چنین امکانی برخوردار نیستند».^{۲۰} امور مربوط به گذشته و حال چون روی داده‌اند ضروری هستند اما امور مربوط به آینده که هنوز روی نداده‌اند ممکن هستند. وی سپس می‌گوید امکان استقبالی در منطق مطرح شده است، ولی حکما و فلاسفه آن را قبول ندارند زیرا از نظر آنان نظام علی معلولی فراگیر است و بر همه چیز سلطه دارد و از این رو همان ضرورتی که در مورد گذشته و حال وجود دارد در خصوص آینده هم موجود است.

19. Sartre, *Being and Nothingness; An Essay on Phenomenological Ontology*, 25.

۲۰. مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، جلد ۳ (تهران: حکمت، ۱۳۶۶)، ۱۳۱.

«بنابراین آینده هم عیناً مثل گذشته است، یعنی همان اعتباراتی که روی گذشته می‌شود عیناً همان اعتبارات روی آینده هم می‌شود. پس اگر آینده را هم با توجه به تمام عللش که در حاق واقع وجود دارد ... در نظر بگیریم همان ضرورتها و امتناع‌ها که در مورد امور گذشته قابل اعتبار است در مورد آینده هم می‌شود اعتبار کرد. بنابراین هیچ فرقی میان آینده و گذشته نیست. همان ضرورتی که بر گذشته حکمفرما بوده است همان ضرورت هم بر آینده حکمفرماست».^{۲۱}

سپس این پرسش مطرح می‌شود که اگر آینده هم مانند گذشته و حال ضروری است چرا نمی‌توانیم رویدادهای آینده را دقیقاً پیش‌بینی کنیم. مطهری در پاسخ می‌گوید در مواردی که نظام علی معلولی ساده است این پیش‌بینی ممکن است، مانند پیش‌بینی کسوف و خسوف اما در مواردی که این نظام پیچیده است، از جمله در خصوص مسائل جامعه انسانی، ما که علم محدود داریم قادر به پیش‌بینی نیستیم.

«در مورد یک حادثه جزئی نظیر اینکه من در ده سال دیگر چه می‌کنم یا چه پیش می‌آید آن قدر علل پیچیده در آن دخالت دارد که پیش‌بینی آن از قدرت بشر خارج است. اما اگر یک قدرتی باشد که به همه جزئیات این عالم محیط باشد و اگر همه این علل را بداند که چگونه کار می‌کنند می‌تواند مثلاً پیش‌بینی کند که آیا فلان کس در ده سال دیگر در فلان نقطه فلان حرف را خواهد زد یا نخواهد زد، و حتی چشمش آیا پلک می‌زند یا پلک نمی‌زند».^{۲۲}

مطهری با این مقدمه به سراغ آزادی و اختیار در فلسفه سارتر می‌رود. همان‌طور که پیش‌تر توضیح دادیم، سارتر هیچ تعین و ضرورتی برای عمل انسان در آینده قائل نیست و آن را به‌طور کامل در قلمرو امکان قرار می‌دهد و با رد تأثیر ضروری گذشته در آینده دست انسان را برای عمل در آینده باز می‌گذارد. اما مطهری با رد امکان استقبالی سخنان سارتر را توهم و شعر می‌داند.

«اینها خیال کرده‌اند که لازمه اختیار و لازمه آزاد بودن انسان اینست که گذشته و آینده هیچگونه رابطه ضروری با یکدیگر نداشته باشند، که آنگونه که سارتر و امثال وی می‌گویند اصلاً این «من» هستم که آینده را انتخاب می‌کنم، یعنی اصلاً آینده هیچ تعینی در گذشته خودش ندارد و هیچ رابطه‌ای با گذشته ندارد. . . . ولی چنین چیزی نیست؛ این فقط یک تخیل است و یک

۲۱. مطهری، شرح مبسوط منظومه، ۳: ۱۳۵ و ۱۳۶.

۲۲. مطهری، شرح مبسوط منظومه، ۳: ۱۳۵ و ۱۳۶.

توهم محض است. نسبت به انتخاب و اختیار آینده این حرفها که اینها می‌گویند شعر است. این حرفها که انسان چنین است و انسان چنان است که فلسفه نیست. اینها برای شعر و خطابه و اینجور چیزها خوب است ولی این حرفها برای فلسفه هیچگونه ارزشی ندارد».^{۲۳}

از نظر مطهری تأکید بیش از اندازه سارتر بر آزادی انسان و اصالت قائل شدن برای فرد واکنشی است به اصالت جامعه در فلسفه کسانی مانند هگل و مارکس که پیش‌تر در اروپا وجود داشت و افراطی در مقابل آن تفریط است. «سارتر و دیگران این همه تکیه کرده‌اند روی اختیار و آزادی انسان و اینکه انسان خودش ماهیت خودش را می‌سازد، نه جامعه و نه عامل دیگر. البته آن به یک شکل افراطی باز از این طرف رفته، ولی این افراط نتیجه آن تفریط است».^{۲۴}

۲. سارتر و امثال او که آزادی را غایت نهایی و عالی‌ترین ارزش در نظر گرفته‌اند به هیچ وجه اجازه نمی‌دهند آزادی کسی سلب شود، اما آزادی زمانی ارزش دارد که انسان را به کمال خویش برساند. بنابراین، اگر کسی از آزادی درست استفاده نکرد و راهی را در پیش گرفت که صددرصد به ضررش بود به خاطر خود آن شخص باید وارد صحنه شد و آزادی‌اش را سلب کرد.

«بنا بر نظریه کسانی که آزادی را آخرین و عالیترین ارزش می‌دانند، به هیچ وجه به کسی اجازه داده نمی‌شود که به هیچ عنوان آزادی کسی را سلب کند. ولی بنا بر فلسفه ما هیچ مانعی ندارد که از سلب آزادی به عنوان دلانی برای رسیدن به مرحله کمال و استفاده از آزادی استفاده بشود».^{۲۵}

ارزیابی

۱. سخن مطهری در مورد اینکه نظام عالم نظام علی معلولی است و آینده مانند گذشته و حال ضرورت دارد و چیزی به عنوان امکان استقبالی وجود ندارد نشان می‌دهد که وی به جبر (determinism) قائل است. از سوی دیگر، او در این کتاب و در آثار دیگر خود از اختیار بشری دفاع می‌کند و انسان را مسئول اعمالش می‌داند. در واقع مطهری معتقد به جمع میان جبر و اختیار و نظریه «امر بین الامرین» است. اما معلوم نیست چگونه می‌توان هم قائل به جبر بود و هم قائل به اختیار. اگر اراده انسان به عنوان یک علت در نظام علی و معلولی جهان علل خودش را دارد، آن‌گونه که رد امکان استقبالی و ضروری دانستن همه امور چنین اقتضایی دارد، چگونه چنین

۲۳. مطهری، شرح مبسوط منظومه، ۳: ۱۳۶ و ۱۳۷.

۲۴. مرتضی مطهری، فلسفه تاریخ، جلد ۱ (تهران: صدرا، ۱۳۶۹)، ۱۴۲.

۲۵. مطهری، یادداشت‌ها، ۱۱: ۲۰۹ و ۲۱۰.

اراده‌ای می‌تواند آزاد باشد و اختیار را تأمین کند؟ و اگر اراده تابع علل تعیین‌بخش نیست و آزاد عمل می‌کند پس نظام علی معلولی فراگیر نیست و جبر وجود ندارد.^[۸]

۲. مطهری معتقد است که اگر کسی بخواهد از آزادی‌اش برای ضرر زدن به خود استفاده کند و کاری را انجام دهد که مغایر با کمال اوست باید جلوییش را گرفت و آزادی‌اش را سلب کرد. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که معیار تشخیص ضرر و کمال چیست؟ هر کس بر اساس معیارهای خود عملی را مفید و عملی را مضر می‌داند و بدون تردید همه انسان‌ها معیارهای یکسان ندارند. بنابراین اگر فردی عملی را برای خودش مفید تشخیص دهد ولی ما آن را برای او مضر بدانیم آیا حق داریم آزادی‌اش را سلب کنیم و مانع عمل او شویم؟

۳. به نظر می‌رسد که هیچ فیلسوفی به اندازه سارتر بر آزادی انسان تأکید نکرده است. او انسان را در انتخاب راه خود کاملاً آزاد می‌داند و معتقد است که انسان می‌تواند با استفاده از این آزادی اثر عوامل تأثیرگذار را خنثی کند و هر زمان که تصمیم بگیرد گذشته خود را پاک کند و تبدیل به فرد جدیدی شود. این تأکید بیش از اندازه بر آزادی گرچه شورانگیز است و ممکن است برای برخی خوشایند باشد اما واقع‌بینانه نیست. حتی اگر جبرگرا نباشیم و بپذیریم که انسان آزاد است نمی‌توانیم با آن میزان از آزادی که سارتر برای انسان در نظر گرفته است موافق باشیم. از این رو، مطهری حق دارد که نظر سارتر را درباره آزادی انسان افراطی می‌داند.

ناسازگاری خدا و آزادی انسان

از نظر سارتر هنگامی که ما به خدای خالق فکر می‌کنیم غالباً او را همچون یک «صنعتگر برتر» در نظر می‌گیریم. زیرا خدا هنگامی که دست به خلقت می‌زند دقیقاً می‌داند چه چیزی را خلق می‌کند و از این جهت، مفهوم انسان در علم خدا شبیه مفهوم کارد در ذهن صنعتگر است. «خدا انسان را بر اساس روش و مفهومی می‌سازد، درست همان‌طور که صنعتگر کارد را بر مبنای تعریف و دستورعملی تولید می‌کند».^{۲۶} اگر خدا خالق انسان باشد به او ماهیت یا طبیعتش را می‌دهد. انسان مخلوق، ماهیتش مقدم بر وجودش است و به یک مصنوع، مانند کارد، فروکاسته می‌شود. در این صورت «هر انسانی تحقق مفهوم خاصی است که در علم الهی قرار دارد»^{۲۷} او آزادی خود را از دست می‌دهد و به شیء تبدیل می‌شود. آزادی مهم‌ترین ویژگی انسان است. آزادی یعنی خودمختاری مطلق؛ آزادی یعنی استقلال و استقلال یعنی فراتر رفتن از هرگونه محدودیت. اگر خدا وجود داشته باشد پس اوست که انسان را می‌سازد و اوست که به انسان ماهیت و طبیعتش را

26. Sartre, *Existentialism and Humanism*, 27.

27. Sartre, *Existentialism and Humanism*, 27.

می‌دهد؛ در این حالت، دیگر انسان آزاد نیست تا خود را از عدم، یعنی از حالت نداشتن طبیعت و ماهیت، بسازد. او از سرنوشت خود پیروی خواهد کرد، او مسیری را طی می‌کند که از قبل معین شده است و ماهیتی را تحقق می‌بخشد که خدا برایش برگزیده است. اگر خدا وجود داشته باشد قدرت انتخاب او که برتر از قدرت انتخاب انسان است بر انسان تحمیل می‌شود و قدرت انسان برای ساختن خویش در زیر سنگینی آن خرد و نابود می‌گردد. اگر خدا وجود داشته باشد آزادی او فراتر از آزادی انسان خواهد بود و در نتیجه آزادی انسان سلب می‌شود.

در اینجا سارتر میان یک دو راهی قرار می‌گیرد یا باید وجود خدا را بپذیرد و دست از اعتقاد به آزادی انسان بردارد و یا بر آزادی انسان تأکید کند و وجود خدا را انکار نماید. او در برابر دو مطلق قرار دارد: از طرفی خدای مطلق و از طرف دیگر انسانی که دارای آزادی مطلق است و به همین سبب تبدیل به موجودی مطلق شده است، زیرا «تفاوتی وجود ندارد میان وجود آزاد... و وجود مطلق».^{۲۸} سارتر از میان این دو مطلق انسان مطلق را برمی‌گزیند و آن را جایگزین خدای مطلق در الهیات سنتی می‌کند. سارتر از انسان آزاد در برابر خدا حمایت می‌کند، زیرا نمی‌خواهد انسان را آلت دست خدا ببیند. اگر خدایی وجود داشته باشد که همه چیز را مقدر کرده است یا حتی همه چیز را می‌داند پس آینده همان‌گونه خواهد بود که او مقدر کرده و به آن علم دارد. در این صورت سرنوشت بشر در دست خدا خواهد بود. چنین انسانی دیگر انسان نیست، زیرا از آزادی برخوردار نیست؛ از این رو شرط آزاد دانستن انسان نفی قادر متعال است. وجود خدا به معنای مرگ انسان است.

از نظر سارتر وقتی انسان خدا را کنار می‌گذارد باید همه نتایج آن را بپذیرد و یکی از این نتایج، تقدم وجود انسان بر ماهیت او و حصول آزادی است. او می‌گوید در الحاد فلسفی قرن هجدهم مفهوم خدا کنار گذاشته شد اما این نظر که ماهیت مقدم بر وجود است همچنان باقی ماند. اگر ما الحاد را جدی بگیریم و نتایج آن را بپذیریم دیگر نمی‌توانیم به هیچ‌گونه «طبیعت بشری» قائل شویم، «زیرا خدایی وجود ندارد تا مفهومی از آن داشته باشد».^{۲۹} رد وجود خدا کاری خنثی و بی‌اثر نیست، بلکه انسان را از قید و بندهای طبیعت یا ماهیت خداداد آزاد می‌سازد. «اگر در واقع وجود مقدم بر ماهیت باشد انسان هرگز نمی‌تواند عمل خود را با اشاره به طبیعت بشری معین و مشخص تبیین کند؛ به عبارت دیگر، هیچ جبری وجود ندارد، انسان آزاد است، انسان آزادی است».^{۳۰}

28. Sartre, *Existentialism and Humanism*, 47.

29. Sartre, *Existentialism and Humanism*, 28.

30. Sartre, *Existentialism and Humanism*, 34

نقد مطهری

۱. سارتر خدا را با انسان اشتباه گرفته و تصور کرده است که خدا مانند انسان ذهن دارد در حالی که خدا نمی‌تواند ذهن داشته باشد.

«[سارتر] یک حرفی می‌زند که اصلاً انسان تعجب می‌کند که واقعاً اینها اینقدر بی‌خبر و ناآگاه‌اند؟! می‌گوید: اگر خدایی باشد معنایش این است که خدا یک ذهنی دارد و قبلاً طبیعت من را در ذهن خودش تصور کرده، و اگر من در ذهن خدا تصور شده باشم نمی‌توانم آزاد باشم بلکه باید مجبور باشم، همان‌جور باشم که در ذهن خدا بوده‌ام. آیا «ذهن» برای خدا اصلاً معنی دارد؟! او خدا نیست، او یک موجودی است مثل توی سارتر که اسمش را خدا گذاشته‌ای».^{۳۱}

۲. ناسازگاری وجود خدا و آزادی انسان به مسئله ریشه‌ای تری بازمی‌گردد و آن مسئله معروف جبر و اختیار است. این مسئله‌ای است که «بیش از هزار سال است که حل شده»^{۳۲} و راه حل را نیز باید ابتدا در قرآن و سپس در سخن حکمای اسلامی جستجو کرد. «قرآن هیچ منافاتی میان قضای عام الهی و حریت و اختیار انسان نمی‌بیند. از نظر برهانی و فلسفی نیز در جای خود ثابت شده است که میان این دو منافاتی نیست».^{۳۳} ولی امثال سارتر نتوانسته‌اند این مسئله را حل کنند و در تقابل میان وجود خدا و آزادی انسان طرف دوم را گرفته‌اند. «امروز که به جهان اروپا می‌نگریم می‌بینیم افرادی مانند ژان پل سارتر در شش و پنج این مسأله گرفتارند و چون در فلسفه خود به مسأله انتخاب و اختیار و آزادی تکیه کرده‌اند، خدا را نمی‌خواهند قبول کنند».^{۳۴} «آنچه که اینها درباره اعتقاد به قضا و قدر فکر می‌کنند، همان است که پیرزن‌ها فکر می‌کنند. اینها قضا و قدر را نشناخته‌اند و الا اعتقاد به قضا و قدر آنچنان که در معارف اسلامی هست، به هیچ وجه با اختیار و آزادی انسان منافای نیست».^{۳۵}

مطهری سپس فراتر می‌رود و ادعا می‌کند که ریشه آزادی و اختیار انسان در اعتقاد به خداست و «تنها با فرض خدا و قضا و قدر است که می‌توان دم از آزادی انسان زد».^{۳۶} آزادی انسان می‌تواند نردبانی برای اثبات وجود خدا و یکی از مصداق‌های مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ باشد^{۳۷} استدلال

۳۱. مطهری، فلسفه اخلاق، ۱۶۸.

۳۲. مطهری، فلسفه اخلاق، ۱۶۸.

۳۳. مرتضی مطهری، علل گرایش به مادیگری (قم: صدرا، ۱۳۷۴)، ۱۲۱.

۳۴. مطهری، علل گرایش به مادیگری، ۱۲۰.

۳۵. مرتضی مطهری، انسان کامل (تهران: صدرا، ۱۳۸۶ الف)، ۲۹۸.

۳۶. مطهری، فلسفه اخلاق، ۱۶۸.

۳۷. مطهری، فلسفه اخلاق، ۱۶۷.

او این است که اگر جهان فراطبیعی را رد کنیم و فقط قائل به جهان طبیعی باشیم اراده انسان اسیر جبر موجود در طبیعت و عالم ماده می‌شود و نمی‌تواند آزاد باشد. «اگر فقط طبیعت و ماده بود، آزادی برای انسان معنی نداشت و جز جبر ماده و طبیعت چیز دیگری نمی‌توانست در عالم باشد»،^{۳۸} اما چون خدا و جهان فراطبیعی وجود دارد و انسان «نفخه‌ای الهی» است می‌تواند از جبر طبیعت آزاد شود. بنابراین برخلاف نظر سارتر که می‌گوید با خدا آزادی نیست باید گفت بدون خدا آزادی نیست.

«سارتر می‌گوید: انسان یک اراده آزاد است. می‌پرسیم: خود اراده از کجا پیدا شده؟ اگر فکر و اراده انسان خاصیت‌های جبری طبیعت و ماده باشد، دیگر آزادی یعنی چه؟! . . . انسان به حکم آنکه شعله و فیضی است ماوراء طبیعی، می‌تواند بر طبیعت خودش مسلط باشد و تصمیمش عین حرکات اتمها نباشد، چیز دیگری باشد؛ می‌تواند طبیعت را تغییر بدهد و بر طبیعت غلبه کند».^{۳۹}

۳. سارتر و امثال او موضوع اختیار انسان را به عدم خدا گره زده و اظهار کرده‌اند که با وجود خدا انسان از هیچ اختیاری برخوردار نیست و اسیر جبر می‌شود، درحالی‌که مسئله جبر و اختیار رابطه مستقیمی با وجود و عدم خدا ندارد. شخصی می‌تواند به وجود خدا معتقد باشد و انسان را مختار بداند و در مقابل، فردی ممکن است به وجود خدا معتقد نباشد و انسان را مجبور بداند. علیت عام و فراگیر بودن نظام علی معلولی را همه، اعم از مؤمن و ملحد، قبول دارند و اینکه جبر ناشی از این نوع علیت با اختیار سازگار است یا نه ربطی به وجود خدا ندارد.

«این فیلسوفان قرن بیستم خیال کرده‌اند که تنها اگر خدا را نپذیرند آزادند؛ . . . و حال آنکه مسئله جبر و اختیار به قبول و نفی خدا مربوط نیست. با قبول خدا می‌توان برای اراده انسان نقش فعال و آزاد قائل شد، همچنانکه با نفی خدا نیز طبق قانون علیت عامه می‌توان به فرضیه آزادی انسان ایراد گرفت؛ یعنی ریشه جبر و یا توهم جبر، اعتقاد به نظام قطعی علت و معلول است که هم الهی به آن معترف است و هم مادی. اگر منافاتی میان نظام قطعی علت و معلول و میان آزادی و اختیار انسان نیست - همچنانکه واقعاً هم نیست - اعتقاد به خدا سبب نمی‌شود منکر آزادی بشویم».^{۴۰}

۴. حرکت هر موجودی به سوی کمال در واقع حرکت آن موجود از خود ناقص به سوی خود کاملش است. خدا کمال و نهایت سیر تکاملی انسان است. از این رو، حرکت انسان به سوی خدا

۳۸. مطهری، فلسفه اخلاق، ۱۶۷.

۳۹. مطهری، فلسفه اخلاق، ۱۶۸.

۴۰. مطهری، علل گرایش به مادیگری، ۲-۱۲۱.

حرکتی از خود ناقص انسان به سوی خود کامل او است. «توجه انسان به خدا، مثل توجه آن ذره است به نهایت کمال خودش، مثل توجه آن دانه است به نهایت کمال خودش. رفتن انسان به سوی خدا، رفتن انسان به سوی «خود» است، رفتن انسان از «خود» ناقصتر به «خود» کاملتر است».^{۴۱} بنابراین وابستگی هر موجودی به کمال خود، وابستگی به امری بیگانه نیست بلکه وابستگی به خود کامل خویش است. خدا خود کامل انسان است و هر چه انسان به خدا تعلق و وابستگی بیش تری داشته باشد نه تنها از خود بیگانه نمی شود بلکه به خود آگاه تر می شود.

مطهری با این مقدمات به اشتباه سارتر می رسد و می گوید سارتر میان وابستگی به بیگانه و وابستگی به خود تفاوت قائل نمی شود و «خیال می کند ایمان و تعلق به خدا مانند وابستگی به اشیاء بیگانه است و موجب رکود و انجماد و ناخودآگاهی و سقوط ارزشهاست»،^{۴۲} درحالی که وابستگی به خدا وابستگی به خود است نه به غیر خود و بیگانه.

«تعلق انسان به خدا تعلق به یک شیء مغایر با ذات و یک شیء مباین نیست که انسان با تعلق به خدا خودش را فراموش کند چون خدا را یاد کرده است. این مطلب که علت فاعلی و علت موجد و مبدع هر شیء، مقوم ذات آن شیء است . . . و از خود آن شیء به او نزدیکتر است، مطلبی است که در فلسفه عالیة اسلامی با برهانی بسیار روشن ثابت شده است».^{۴۳}

سارتر تعلق و وابستگی به هر چیزی، حتی خدا، را مغایر با آزادی انسان می داند. اما باید توجه داشت که اگر انسان به کمال خود وابستگی نداشته باشد و از آن آزاد باشد این آزادی باعث ازخودبیگانگی می شود زیرا «مفهومش این است که من از «خود» کاملترم آزادم».^{۴۴}

۵. بدون تردید آزادی کمال است، زیرا اگر آزادی نباشد انسان نمی تواند به هیچ کمالی برسد. خدا به انسان آزادی داده است تا راه خودش را انتخاب کند و به درجات عالی برسد. اما اشتباه سارتر این است که آزادی را کمال نهایی دانسته، برای آن ارزش ذاتی قائل شده و وجود خدا را به علت ناسازگاری با آن رد کرده است. آزادی هدف نیست، بلکه فقط وسیله ای است برای رسیدن به کمال نهایی. «آزادی کمال وسیله ای است نه کمال هدفی».^{۴۵} اگر آزادی را هدف در نظر بگیریم و هرگونه قیدوبندی را کنار بگذاریم، به طوری که گویی فقط آزادی و عصیان است که ارزش دارد

۴۱. مطهری، انسان کامل، ۳۰۱.

۴۲. مطهری، انسان کامل، ۳۰۹.

۴۳. مطهری، انسان کامل، ۳۰۰ و ۳۰۱.

۴۴. مطهری، انسان کامل، ۳۰۰.

۴۵. مطهری، انسان کامل، ۳۰۷.

به نتیجه‌ای جز هرج و مرج نمی‌رسیم. «فلسفه‌ای که در آن عصیان دارای ارزش ذاتی باشد، مستلزم هرج و مرج است. سارتر خیلی کوشش می‌کند که این تهمت را از خودش و مکتبش دور کند ولی نمی‌تواند».^{۴۶} اگر بخواهیم از این مخصصه‌رهایی یابیم باید به تسلیم و انقیاد متوسل شویم، البته نه لزوماً تسلیم در مقابل شخص یا شیء بلکه تسلیم در برابر قانون یا یک سلسله اصول. هر فرد و مکتبی باید دست‌کم به اصول و اهداف خودش وفادار و پایبند باشد. «هدف داشتن و راه معین برای آن هدف داشتن مساوی است با نوعی تسلیم و انقیاد نسبت به آن هدف و آن راه وصول، وگرنه هرج و مرج است».^{۴۷}

ارزیابی

۱. در کتاب آگزیستانسیالیسم نوعی اومانیزم است تعبیر سارتر *l'esprit de Dieu* است که در ترجمه انگلیسی *the mind of God* و در ترجمه فارسی مصطفی رحیمی «اندیشه خالق» آمده است. به کارگیری این تعبیر در متون خارجی در مورد خدا رایج است و در زبان فارسی معمولاً «علم خدا» ترجمه می‌شود. معلوم نیست مطهری بر چه اساسی می‌گوید سارتر خدا را دارای «ذهن» دانسته است. در هر صورت ایراد او به سارتر که خدا ذهن ندارد و ذهن برای او معنا ندارد موجه نیست. این قبیل اشکال‌ها از آنجا ناشی می‌شود که مطهری نمی‌توانسته از آثار سارتر به زبان اصلی استفاده کند و احتمالاً مطلبی فارسی را درباره او خوانده که در آن از «ذهن خدا» صحبت شده است.

۲. «جبر و اختیار» از مسائل دیرپا در تاریخ تفکر است. در این زمینه گروهی جبر را پذیرفته و اختیار انسان را رد کرده‌اند، عده‌ای در مسیر مقابل حرکت کرده و با رد جبر، انسان را مختار دانسته‌اند^[۹] و جمعی نیز این دو را سازگار دانسته و هر دو را پذیرفته‌اند.^[۱۱، ۱۰] بنابراین اینکه مطهری می‌گوید بیش از هزار سال است که مسئله جبر و اختیار حل شده با واقعیت مطابق نیست. سه پاسخ مذکور^[۱۲] به این مسئله نه تنها در گذشته بلکه امروزه نیز طرفداران خود را دارند و در آینده نیز بحث در این زمینه ادامه خواهد داشت. به تعبیر مولوی:

هم‌چنین بحث است تا حشرِ بشر در میان جبری و اهل قَدَر

۳. این استدلال مطهری که برای اثبات اختیار انسان نیاز به جهان فراطبیعی داریم، زیرا محدود شدن به جهان طبیعی و مادی حاصلی جز جبر ندارد، در صورتی درست است که در

۴۶. مطهری، انسان کامل، ۳۰۷ و ۳۰۸.

۴۷. مرتضی مطهری، یادداشت‌ها، جلد ۲ (تهران: صدرا، ۱۳۷۹)، ۱۱۹.

جهان طبیعی قائل به علیت عام و فراگیر بودن نظام علی معلولی باشیم. اما بسیاری از متفکرانی که جهان فراطبیعی را قبول ندارند، از جمله سارتر، علیت عام را نمی‌پذیرند، زیرا معتقدند که انسان می‌تواند با اراده آزاد خود زنجیره علی را پاره کند و عملی انجام دهد که تابع علل تعیین‌بخش نباشد. از سوی دیگر، همین متفکران بر این باورند که اگر در جهان طبیعی علیت عام و جبر حاکم باشد با افزودن جهانی فراطبیعی که با جهان طبیعی نسبت علی معلولی دارد نه تنها از جبر رهایی پیدا نمی‌کنیم، بلکه فقط دامنه آن را از جهان طبیعی به جهان فراطبیعی گسترش می‌دهیم.

۴. بدون تردید آنچه موجب جبر می‌شود علیت عام و نظام قطعی علت و معلول است اما اینکه مطهری می‌گوید هم شخص الهی و مؤمن و هم شخص مادی و ملحد به این نوع علیت و نظام معترف هستند، درست نیست. متفکرانی که جبر را رد می‌کنند و به اختیار معتقدند، چه مؤمن باشند چه ملحد، علیت عام و نظام قطعی و فراگیر علی معلولی را قبول ندارند، زیرا از نظر آنان چگونه ممکن است که این نوع علیت و نظام را پذیرفت و به جبر معتقد نبود؟ برای مثال، سارتر که جبر را رد و از اختیار دفاع می‌کند معتقد است که انسان تابع علل مؤثر بر خود نیست و می‌تواند اثر آنها را خنثی کند و زنجیره علی معلولی را بگسلد.

۵. جبر انواع گوناگونی دارد، از جبر زیست‌شناختی گرفته تا جبر الهیاتی. همه کسانی که به جبر معتقدند نظام قطعی و فراگیر علی و معلولی را قبول دارند اما با توجه به نوع علت نوع جبرشان با هم فرق می‌کند. برای مثال فروید به خدا و جهان فراطبیعی اعتقاد نداشت، اما به جبر معتقد بود، زیرا در جهان طبیعی علیت را عام و نظام علی و معلولی را فراگیر می‌دانست. جبر مورد نظر او الهیاتی نبود. اما سارتر که می‌گوید اگر خدا وجود داشته باشد انسان نمی‌تواند مختار باشد منظورش این است که با فرض وجود خدا انسان اسیر جبر الهیاتی می‌شود، زیرا در این صورت خدا در قامت علت‌العلل وارد صحنه می‌شود و با تأثیر تعیین‌بخشی که بر جهان طبیعی، از جمله اعمال انسان، می‌گذارد آزادی او را سلب می‌کند. بنابراین، برخلاف نظر مطهری که مسئله جبر و اختیار را به قبول و نفی خدا مربوط نمی‌داند، مسئله جبر الهیاتی و اختیار به قبول و نفی خدا مربوط است.

پی‌نوشت‌ها

* از همکار و دوست گرامی آقای دکتر مهدی اخوان که مقاله را پیش از انتشار خواندند سپاسگزارم.

۱. مطهری در انسان کامل این مکتب‌ها را و با دانسته است: «در میان فرنگیها مکتبهای زیادی ظهور کرده است. خوشبختانه در میان ما چنین مکتبهایی (یعنی چنین وباهایی) پیدا نشده است».^{۴۸} در میان این مکتب‌ها مارکسیسم به پشتوانه قدرت سیاسی بلوک شرق نفوذ بیشتری یافته بود و به همین دلیل است که بخش عمده‌ای از کار تطبیقی مطهری صرف پاسخگویی به این مکتب شد.

۲. مطهری جان خود را بر سر این کار گذاشت. او نه تنها با ملحدان بلکه با مؤمنان افراطی، مانند گروه فرقان که می‌توان آنان و امثالشان را «خوارج جدید» نامید، نیز مبارزه کرد. او را افراد بی‌ایمان و نامسلمان نکشتند، بلکه کسانی کشتند که خود را مسلمان و او را کافر می‌پنداشتند و برای رضای خدا و خدمت به اسلام و مسلمین این کار را کردند! در طول تاریخ بسیاری از مؤمنان را مؤمنان افراطی کشته‌اند.

۳. نام سارتر ۱۲۴ بار در آثار مطهری ذکر شده است: ۷۴ بار در آثار مستقل و ۵۰ بار در یادداشت‌ها (جلد ۱ تا ۱۵). این آمار بر اساس «سامانه جامع استاد شهید مطهری» به نشانی motahari.ir و «پایگاه جامع استاد شهید مرتضی مطهری» به نشانی morteza-motahari.com تهیه شده است. متأسفانه هیچ یک از این دو منبع، کامل و عاری از نقص نیست. بخش جستجوی «سامانه جامع» شش مورد از مواردی را که نام «سارتر» در پانویست آثار مطهری آمده است نمایش نمی‌دهد. همچنین این سامانه فاقد جلد ۱۶ به بعد از یادداشت‌ها است. «پایگاه جامع» نیز فاقد برخی از کتاب‌ها مانند فطرت و تربیت، فطری بودن دین، گریز از ایمان و گریز از عمل، هدف زندگی و همچنین جلد ۱۲ به بعد از یادداشت‌ها است. به علاوه، برخی از آثار در هیچ یک از این دو منبع دیده نمی‌شوند، برای مثال نامه تاریخی استاد مطهری به امام خمینی و حاشیه‌های استاد مطهری بر آثار دکتر شریعتی که هر دو جداگانه به چاپ رسیده‌اند. در هر یک از این دو اثر از سارتر نام برده شده است. از سوی دیگر انتشار یادداشت‌ها هنوز به پایان نرسیده است و امکان دارد در جلد‌های بعدی شاهد نام «سارتر» باشیم.

۴. رویکرد مطهری به سارتر یکسره انتقادی است، مگر در سه مورد:

الف. مطهری می‌گوید نظر سارتر که در انسان وجود مقدم بر ماهیت است و انسان آزاد است تا به خودش ماهیت بدهد حرف درستی است، اما می‌افزاید این مطلب «با مبانی بسیار محکمتر در فلسفه ما و بالأخص در فلسفه صدرالمتألهین، البته با تعبیر دیگر و از راه دیگر ثابت شده است».^{۴۹}

ب. مطهری در بحث تراحم میان مصلحت فرد و مصلحت اجتماع به اختلافی میان کامو و سارتر اشاره می‌کند و نظر سارتر را درست می‌داند. کامو می‌گوید در تراحم میان مصلحت فرد، که ارزش کوچک‌تر است، و مصلحت اجتماع، که ارزش بزرگ‌تر است، نباید ارزش کوچک‌تر را فدای ارزش بزرگ‌تر کرد، زیرا «ارزش، ارزش است و مطلق است».^{۵۰} اما از نظر سارتر ارزش کوچک‌تر را باید فدای ارزش بزرگ‌تر کرد. برای مثال، سارتر معتقد است که اگر برای پایان دادن به جنایت بزرگی لازم باشد تعدادی بی‌گناه کشته شوند باید این کار انجام شود و اگر انجام نشود «خودش نوعی جنایتکاری است».^{۵۱} اما از نظر کامو کشتن بی‌گناهان به هیچ وجه جایز نیست. مطهری سپس می‌گوید نظر سارتر همان است که فقهای مسلمان در بحث تراحم میان اهم و مهم گفته‌اند.

پ. از نظر مطهری این سخن سارتر درست است که انسان هر کاری انجام می‌دهد به‌عنوان کار خوب انجام می‌دهد و با ارزش دادن به آن به دلالت التزامی به جامعه می‌گوید که شما نیز این کار را انجام دهید. «فیلسوف معروف معاصر ژان پل سارتر حرفی دارد. البته حرف او تازگی ندارد ولی تعبیری که می‌کند تازه است. می‌گوید: من کاری که می‌کنم ضمناً جامعه خود را به آن کار ملزم کرده‌ام. و راست هم هست».^{۵۲} مطهری در جای دیگر با اشاره به این مطلب می‌گوید: «این حرف درستی است. قدمای ما این حرف را زیاد گفته‌اند».^{۵۳}

همان‌طور که دیده می‌شود در این سه مورد که مطهری نظر سارتر را تأیید می‌کند، در مورد اول می‌گوید این مطلب در فلسفه اسلامی به‌صورت بهتری بیان شده است، در مورد دوم می‌گوید فقهای مسلمان پیش از سارتر همین نظر را داشته‌اند و در مورد سوم می‌گوید فقط تعبیر سارتر تازه است و قدمای ما این حرف را زیاد گفته‌اند. در اینجا بحث درباره مطهری و سارتر است، اما به‌طور کلی این نظر که اکثر مطالب فیلسوفان غربی جدید نیست و پیش‌تر حکمای اسلامی به آن

۴۹. مطهری، انسان کامل، ۲۹۲ و ۲۹۳.

۵۰. مطهری، فلسفه تاریخ، ۱: ۲۰۴.

۵۱. مرتضی مطهری، اسلام و نیازهای زمان، جلد ۲ (تهران: صدرا، ۱۳۸۱)، ۱۸.

۵۲. مرتضی مطهری، حماسه حسینی، جلد ۲ (تهران: صدرا، ۱۳۶۵)، ۱۰۷ و ۱۰۸.

۵۳. مرتضی مطهری، گریز از ایمان و گریز از عمل (تهران: صدرا، ۱۳۹۵)، ۱۱۹.

پرداخته و اگر درست بوده آن را تأیید کرده و اگر نادرست بوده رد کرده‌اند، در میان متفکران اسلامی رواج زیادی دارد. برای مثال شعرانی در این باره می‌گوید: «به‌طور کلی کمتر مطلبی است که فعلاً فلاسفه [غربی] طرفدار آن شده و پیش‌تر در خاطر حکمای اسلام نگذشته، آن را نفی یا اثبات نکرده باشند».^{۵۴}

۵. این دسته‌بندی شامل مواردی است که مطهری نام سارتر را آورده و درباره‌ی یکی از مباحث فلسفه او نظر داده است. در کنار این موارد گاهی نام سارتر در آثار مطهری دیده می‌شود، اما یا موضوع تکراری است (به‌ویژه در یادداشت‌ها) یا فقط در حد نام بردن است یا نقل قول و تفسیر دیگران از سارتر است.

۶. تعبیر سارتر coupe-papier است که در انگلیسی paper knife ترجمه شده و منظور کاردی است که با آن لُبّه به هم چسبیده ورق‌های کتاب را می‌برند یا پاکت نامه را باز می‌کنند.

۷. یکی دیگر از کسانی که بحث سارتر درباره‌ی تقدم وجود بر ماهیت یا ماهیت بر وجود را همان بحث اصالت وجود یا ماهیت در فلسفه اسلامی پنداشته منوچهر بزرگمهر است. او در مقاله «هستی پیش از چیستی» می‌گوید: «نزاع بر سر اینکه وجود اصیل است یا ماهیت یا وجود مقدم است بر ماهیت یا ماهیت مقدم و سابق است بر وجود در واقع از مناقشات بی‌اساس و مباحثات لاطائل است و این نکته ما را بیاد فلسفه آگزیستانسیالیسم یا «تقدم وجود بر ماهیت» می‌اندازد.» و سپس می‌افزاید آگزیستانسیالیست‌ها «در قرن بیستم این بحث کهنه را دوباره زنده کرده‌اند»^{۵۵}

۸. مطهری در پاورقی‌های جلد سوم اصول فلسفه و روش رئالیسم از قول «محققین حکماء اسلامی» می‌نویسد: «اگر فعل را صرفاً با ذات انسان در نظر بگیریم و اراده و علم و اختیار انسان را در نظر بگیریم آن فعل ممکن است از انسان صادر بشود و ممکن است صادر نشود ولی اگر فعل را با انسانی در نظر بگیریم که علم و اراده و اختیار وی نیز بفعل تعلق گرفته البته در اینصورت نسبت فعل با انسان ضرورت است نه امکان».^{۵۶} آنچه مطهری در اینجا برای جمع میان جبر و اختیار می‌گوید نظریه‌ای است که بر اساس آن اختیار جزء اخیر علت تامه است. عمل انسان علل متعددی مانند غرایز، امیال، عواطف و غیره دارد و یکی از آنها اختیار انسان است. هر یک از این علل علت ناقصه عمل است و عمل ما نسبت آن ممکن است اما نسبت به همه علل، یعنی علت

۵۴. ابوالحسن شعرانی طهرانی، فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه، پژوهش و تحقیق: سید حسن صالحی (قم: کتاب طه، ۱۴۰۰)، ۶۳.

۵۵. منوچهر بزرگمهر، «هستی پیش از چیستی»، سخن ۱۸، شماره ۳ (۱۳۴۷): ۲۵۸ و ۲۵۹.

۵۶. مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد ۳ (تهران: صدرا، ۱۳۶۷)، ۱۵۶.

نامه، ضروری است. این ضرورت منافاتی با اختیار ندارد زیرا گرچه عمل ما معلول زنجیره‌ای از علل متعدد است اما اختیار نیز حلقه‌ای از حلقه‌های این زنجیر است. همان‌طور که در متن گفته شد این نظریه نمی‌تواند جبر و اختیار را با هم جمع کند.

۹. به این نظریه در سنت اسلامی «تفویض» و در سنت غربی *Libertarianism* گفته می‌شود و در زیرمجموعه نظریه ناسازگاری جبر و اختیار قرار دارد.

۱۰. در فلسفه غربی جبر به دو شاخه تقسیم می‌شود: جبر افراطی (*hard determinism*) و جبر معتدل (*soft determinism*). جبرگرایان افراطی قائل به ناسازگاری جبر و اختیار (*incompatibilism*) هستند، اما جبرگرایان معتدل به سازگاری جبر و اختیار (*compatibilism*) معتقدند.^{۵۷}

۱۱. در طول تاریخ تفکر مسئله اختیار یا آزادی اراده همواره مورد اختلاف بوده و هیوم آن را «بحث‌انگیزترین مسئله مابعدالطبیعه» نامیده است.^{۵۸} در فلسفه غربی تعریف‌های گوناگونی از آزادی ارائه شده است، اما دو تعریف اصلی عبارت‌اند از: ۱. آزادی به معنای یکسان بودن انجام و ترک فعل (*liberty/freedom of indifference*): ۲. آزادی به معنای خودانگیختگی (*liberty/freedom of spontaneity*). در تعریف اول فاعل در انجام یا ترک فعل کاملاً آزاد است، اما در تعریف دوم فاعل در انجام یا ترک فعل صرفاً تحت تأثیر عامل مجبورکننده بیرونی، مانند تهدید با اسلحه، قرار ندارد. کسانی که جبر و اختیار را ناسازگار می‌دانند تعریف اول و کسانی که آنها را سازگار می‌دانند تعریف دوم را می‌پذیرند.^{۵۹}

۱۲. گروهی نیز معتقدند که چه جبر درست باشد چه نادرست، اختیار وجود ندارد و انسان، آزاد و مسئول نیست. به این نظریه *no-freedom theory* گفته می‌شود و در زیرمجموعه نظریه ناسازگاری جبر و اختیار قرار دارد.^{۶۰}

57. A. R. Lacey, *A Dictionary of Philosophy* (London: Routledge, 1993), 80.

58. David Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding* (Oxford: Clarendon Press, 1975, §VIII, 1748), 95.

59. Roy Weatherford, "spontaneity and indifference", In *The Oxford Companion to Philosophy*, ed. Ted Honderich (New York: Oxford University Press, 1995), 848 and 849.

60. Galen Strawson, "Free Will", In *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3, ed. Edward Craig (New York: Routledge, 1998), 744.

سیاهه منابع

الف-منابع فارسی:

- بزرگمهر، منوچهر. «هستی پیش از چیستی»، سخن: ۱۸، شماره ۳ (۱۳۴۷).
- سروش، عبدالکریم. «مرتضی مطهری احیاکننده‌ای در عصر جدید»: در: تفرج صنع. تهران: سروش، ۱۳۶۶.
- شعرانی طهرانی، ابوالحسن. فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه. پژوهش و تحقیق: سید حسن صالحی. قم: کتاب طه، ۱۴۰۰.
- مطهری، مرتضی. شرح مبسوط منظومه. جلد ۲. تهران: حکمت، ۱۳۶۴.
- مطهری، مرتضی. حماسه حسینی. جلد ۲. تهران: صدرا، ۱۳۶۵.
- مطهری، مرتضی. شرح مبسوط منظومه. جلد ۳. تهران: حکمت، ۱۳۶۶.
- مطهری، مرتضی. اصول فلسفه و روش رئالیسم. جلد ۳. تهران: صدرا، ۱۳۶۷.
- مطهری، مرتضی. فلسفه تاریخ. جلد ۱. تهران: صدرا، ۱۳۶۹.
- مطهری، مرتضی. علل گرایش به مادیگری. قم: صدرا، ۱۳۷۴.
- مطهری، مرتضی. یادداشت‌ها. جلد ۲. تهران: صدرا، ۱۳۷۹.
- مطهری، مرتضی. یادداشت‌ها. جلد ۴. تهران: صدرا، ۱۳۸۰.
- مطهری، مرتضی. اسلام و نیازهای زمان. جلد ۲. تهران: صدرا، ۱۳۸۱.
- مطهری، مرتضی. انسان کامل. تهران: صدرا، ۱۳۸۶ الف.
- مطهری، مرتضی. یادداشت‌ها. جلد ۱۱. تهران: صدرا، ۱۳۸۶ ب.
- مطهری، مرتضی. فلسفه اخلاق. تهران: صدرا، ۱۳۹۰.
- مطهری، مرتضی. گریز از ایمان و گریز از عمل. تهران: صدرا، ۱۳۹۵.

ب-منابع لاتین:

- Hume, David. *Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press, 1975, §VIII, 1748.
- Lacey, A. R. *A Dictionary of Philosophy*. London: Routledge, 1993.
- Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness; An Essay on Phenomenological Ontology*. Translation by Hazel Barnes. London: Methuen, 1958.
- Sartre, Jean-Paul. *Existentialism and Humanism*. Translation by Philip Mairet. London: Methuen, 1977.
- Strawson, Galen. "Free Will." In *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3, ed. Edward Craig. New York: Routledge, 1998.
- Weatherford, Roy. "spontaneity and indifference." In *The Oxford Companion to Philosophy*, ed. Ted Honderich. New York: Oxford University Press, 1995