



پژوهش‌های مابعدالطبیعی، سال اول، شماره ۲  
پاییز و زمستان ۱۳۹۹

## نقدی بر دیدگاه شوپنهاور در باب اختیار<sup>۱</sup>

فاطمه احمدی

عضو هیات علمی گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه لرستان

مسعود عسگری

دکترای فلسفه محض دانشگاه اصفهان

### چکیده

شوپنهاور در متافیزیک خویش بر این باور است که هر چیزی در جهان و زندگی به مثابه تعین اراده، ذیل اصل دلیل کافی و زمان و مکان قرار دارد و بالضروره عینیت می‌یابد. طبعاً اراده انسان به عنوان بنیاد و اساس اخلاق هم می‌بایست ذیل اصل دلیل کافی قرار گرفته و بالضروره عینیت یابد. در این صورت اساساً اخلاق شوپنهاور منتفی است، چرا که حوزه اخلاق نیازمند آزادی و بیرون ماندن از حیطه اصل دلیل کافی است. او برای رفع این مانع و هموار کردن مسیر برای اخلاق با وضع اصطلاح «آزادی اراده نامتعین»، که تعبیر دیگری از شیء فی نفسه است، به سراغ تفکیک پدیدار و شیء فی نفسه می‌رود و آزادی را به دومی نسبت می‌دهد؛ در حالی که اراده «انسان» به عنوان مبنای اخلاق در حوزه پدیدار قرار دارد و تابع اصل دلیل کافی و زمان و مکان و

<sup>۱</sup> . تاریخ دریافت: ۹۹/۹/۳۰؛ تاریخ تایید علمی: ۱۳۹۹/۱۲/۲۵.

بنابراین تابع ضرورت است و از آزادی و اختیار بهره‌ای ندارد. شوپنهاور بر این باور است که انسان و اراده او در مقام وجود و ذات آزاد است نه در مقام فعل؛ در حالی که به واسطه آزادی در افعال است که اختیار و مسئولیت‌پذیری آدمی در حوزه اخلاق اثبات می‌شود. بنابراین، به صرف پذیرش آزادی در مقام وجود و ذات مسئله شوپنهاور برطرف نمی‌شود.

**واژگان کلیدی:** شوپنهاور، اخلاق، اراده، اصل دلیل کافی، اختیار، ضرورت.

### ۱. مقدمه

مسئله جبر و اختیار از مسائل خطیر و کلیدی فلسفه به شمار می‌رود و از تاریخچه‌ای بس طولانی برخوردار است؛ به گونه‌ای که برگزیدن هر شق از این مسأله تأثیری شگرف در جهان‌بینی و نظام‌های متافیزیکی‌ای که هر کدام از فلاسفه بنا کرده‌اند، داشته است. از طرف دیگر، عموماً فلاسفه دلایل متفاوت و متنوعی برای تأیید و پذیرش هر کدام از دو شق مذکور داشته‌اند. به عنوان مثال، گاهی بر اساس ملاحظات به کلی علمی استدلال آورده‌اند؛ گاهی بر اساس ملاحظات تاریخی؛ و در مواقع دیگر بر اساس زمینه‌هایی که تبیینات متافیزیکی جامع درباره ساختار زیربنایی جهان و جایگاه انسان در این ساختار ارائه کرده‌اند. این مطلب در مورد مفهوم جبر به شکل حادثی به کار برده می‌شود؛ به گونه‌ای که متناظر با شیوه‌های متمایز استدلال، تنوع مشابهی در انواع جبر (Necessitation) دیده می‌شود. جبری که گفته می‌شود اعمال انسان و همه چیزهای موجود در جهان تابع آن هستند. لذا علاوه بر مفهوم تعیین علی (Determination) که مستلزم عملکرد قوانین تجربی لایتغیر تلقی می‌شود، دیگر مفاهیم همچون مفهوم ضرورت منطقی و غیره نیز به کار برده شده‌اند. اما مطلب مهم این است که نوع جبرباوری (Determinism) مطرح شده هر چه باشد در رابطه با آزادی انسان تبعات مهم و ناگواری دارد. چرا که اگر واقعاً درست باشد که همه اعمال و انتخاب‌های انسانی محصول ضرورتی ناگزیراند، به این معناست که برای ما

غیرممکن است که بتوانیم به شیوه‌های متفاوت دست به عمل و انتخاب بزنیم. در این صورت، ما با این پرسش مواجه می‌شویم که چطور می‌توان همچنان خود را عامل مخیر آزادی قلمداد کرد، به گونه‌ای که پذیرش مسئولیت اخلاقی رفتار امکان‌پذیر باشد؟ شوپنهاور نیز همچون بسیاری دیگر از فلاسفه در قبال این مسأله بی‌تفاوت نیست و می‌کوشد موضع خویش را روشن سازد. در این پژوهش با روشی توصیفی تحلیلی به بررسی دیدگاه شوپنهاور در خصوص مسأله اختیار خواهیم پرداخت.

## ۲. مبانی اندیشه شوپنهاور در باب اختیار

### ۲.۱. اصل دلیل کافی

برای تبیین و بررسی دیدگاه شوپنهاور در باب اختیار لازم است نخست به اصل دلیل کافی (Principle of Sufficient Reason) پرداخته شود، چرا که از مبانی و لوازم متافیزیک شوپنهاور به حساب می‌آید؛ و از طرف دیگر در نسبتی تنگاتنگ با اخلاق وی قرار دارد و به نوعی اخلاقی را به چالش می‌کشانند. شوپنهاور در رساله دکتری‌اش که «ریشه‌های چهارگانه اصل دلیل کافی» نام دارد، به شدت متأثر از کانت است. برای او جهان تجربی، جهان پدیداری و عینی برای یک ذهن محسوب می‌شود. بنابراین، این جهان بازنمودهای ذهنی ما قلمداد می‌شود. البته هیچ عینی وجود ندارد که یکسره جدا و گسیخته از دیگر چیزها بر ما پدیدار شود. یعنی تمام بازنمودهای ذهن ما به صورتی سامان‌مند با بازنمودهای دیگر در ارتباط‌اند. در واقع، دانش یا علم، دانش به این رابطه‌های سامان‌مند است. و برای این همبستگی یا پیوستگی باید یک جهت کافی وجود داشته باشد. بر این اساس، اصل کلی فرمانروا بر دانش ما از عین‌ها یا پدیدارها، «اصل دلیل کافی» است (شوپنهاور، ۱۳۹۲، ص ۱۶۹). او در آغاز رساله‌اش می‌گوید اصل دلیل کافی تعبیر مشترک چندین نوع شناختی است که به نحو پیشینی داده می‌شوند. بیان این اصل به این شکل است که

«هیچ چیزی وجود ندارد که زمینه یا دلیلی برای اینکه چرا به جای اینکه وجود نداشته باشد هست، نداشته باشد». یعنی هیچ چیزی بدون زمینه یا دلیل برای بودنش وجود ندارد. او در ادامه رساله‌اش به سمت چهار گونه یا طبقه اصلی از عین‌ها و چهار گونه اصلی از همبستگی یا پیوستگی می‌رود و به این نتیجه می‌رسد که چهار صورت بنیادین از اصل دلیل کافی وجود دارد و البته خود اصل در فرمول‌بندی کلی مجزا از آنها به شمار می‌آید (همان، ص ۱۷۰). چهار صورت اصل دلیل کافی عبارت‌اند از: (۱) اصل جهت کافی صیوروت (شوند؛ ۲) اصل جهت کافی دانش؛ (۳) اصل جهت کافی وجود و (۴) اصل جهت کافی عمل یا قانون انگیزش. برای شوپنهاور مناظر با چهار صورت اصل دلیل کافی، چهار گونه ضرورت نیز وجود دارد: (۱) ضرورت منطقی، مطابق اصل دلیل کافی شناخت، که بر حسب آن زمانی که مقدمات را پذیرفتیم، نتیجه نیز باید بی‌چون و چرا پذیرفته شود؛ (۲) ضرورت فیزیکی، مطابق قانون علیت، که بر حسب آن به محض پدیدار شدن علت، معلول هم باید پدیدار شود؛ (۳) ضرورت متافیزیکی، مطابق اصل دلیل کافی وجود، که بر حسب آن هر رابطه‌ای که با یک قضیه هندسی صادق بیان شده باشد همان‌طور است که آن قضیه تأیید می‌کند؛ (۴) ضرورت اخلاقی، که بر حسب آن هر انسان و حتی هر حیوانی پس از پدیدار شدن انگیزه، باید فقط فعلی را که مطابق شخصیت فطری و لایتغیرش است انجام دهد. این فعل با همان ضرورتی که هر معلول دیگری از علت نشأت می‌گیرد نتیجه خواهد شد، هر چند به دلیل دشواری تحلیل و شناسایی کامل شخصیت تجربی فردی و حوزه شناخت مختص آن، پیش‌بینی آنکه این فعل چه خواهد بود، برخلاف علت‌های دیگر چندان ساده نیست (همان، ص ۱۷۱).

همان‌طور که در این ملاحظات نشان داده شد، شوپنهاور با قائل شدن به اصل دلیل کافی یک نظام فلسفی را بنا می‌کند که همه حوزه‌های آن از نوعی ضرورت مرتبط با خودشان تبعیت

می‌کنند. در این میان ضرورت اخلاقی یکی از آنها محسوب می‌شود که در آن هرگونه آزادی اراده و اختیار، که از مبانی و پایه‌های اخلاق به شمار می‌روند، منتفی می‌شود. از طرف دیگر او قائل به بناکردن یک نظام اخلاقی است و همان‌گونه که در ادامه خواهد آمد، اخلاقی دو ساحتی را ارائه می‌کند.

## ۲،۲. اخلاق

شوپنهاور با غروری شایان توجه خود را یک کانتی و تنها وارث مشروع او می‌داند. بنابراین، چه در ساحت متافیزیک و چه در حوزه اخلاق پس از مواجه شدن با وی، فلسفه خویش را بنا می‌کند. بر این اساس پیش از پرداختن به اخلاق شوپنهاور، باید به نقدی که وی به اخلاق کانت دارد اشاره شود تا خاستگاه و دورنمای دیدگاه وی با وضوح بیشتری آشکار شود.

## ۲،۲۱. نقد اخلاق کانت

فلسفه‌های کانت و شوپنهاور به خاطر اولویت دادن به اخلاق در زندگی انسان از روح مشترکی برخوردارند. هر دو به دنبال یافتن مبانی و پایه‌هایی برای اخلاق هستند؛ پایه‌هایی که بتوان تمامی افعال اخلاقی را بر آنها مبتنی کرده و بر اساس آنها توجیه نمود. البته چنانکه در ادامه مشخص خواهد شد، آنها پایه‌های کاملاً متفاوتی را برای اخلاق برمی‌گزینند. شوپنهاور در حالی که به ریشه‌های کانتی فلسفه نظری‌اش مباهات بسیاری می‌کند و در حالی که معرفت‌شناسی و متافیزیک خود را به رغم جدا شدن از اندیشه کانت به عنوان نگاهداشت وفاداری به او می‌نگرد، اما به اخلاق وی همچون یک فاجعه فکری نظر دارد. شوپنهاور معتقد است که کانت در تأسیس اخلاق به آنچه که در واقعیت تجربی در ساحت اعمال اخلاقی رخ می‌دهد، توجهی ندارد؛ بلکه قوانین کلی و پیشینی را مبنای اخلاق قرار می‌دهد. او امر مطلق کانت و رویکرد پیشینی آن را نقد کرده و رویکرد تجربی و پسینی خود را جایگزین آن می‌کند. به نظر او اراده انسان مقدم بر

عقل اوست: «اراده، اولین و اساسی است؛ معرفت صرفاً به عنوان ابزاری که متعلق به پدیدارهای اراده است به آن اضافه شده است» (شوپنهاور، ۱۳۹۴، ص ۲۹۲). بنابراین، شوپنهاور قائل نیست که می‌توان پایه اخلاق را به صورت پیشینی و صرفاً بر اساس عقل استنتاج کرد. او انتقاد از فلسفه اخلاق کانت را در قالب سه نوع استدلال به شرح زیر مطرح می‌کند.

#### **الف: انتقاد از فرمالیسم اخلاقی کانت**

کلیت و ضرورت بخشیدن به قوانین اخلاقی و ریشه‌یابی آنها به صورت پیشینی در ذهن و همین‌طور وضع قوانین توسط اراده نیک ماحصل آن چیزی است که به آن فرمالیسم یا صورتگرایی (Formalism) اخلاقی کانت می‌گویند. از ویژگی‌های قانون اخلاقی کانت می‌توان به کلیت، ضرورت، پیشینی بودن، مطلق و نامشروط بودن و احترام‌آمیز بودن آن اشاره نمود. کانت ریشه همه این خصصت‌ها را در ذهن و مقدم بر تجربه می‌جوید. اما طبق نظر شوپنهاور، هر بایندی نیروی خودش را از نوعی محرک می‌گیرد؛ چرا که در واکنش طبیعی به هر فرمانی که می‌گوید: «تو باید چنین و چنان کنی» باید پرسید که «چرا من باید چنین و چنان کنم؟» یا «چه اتفاقی خواهد افتاد اگر من اطاعت نکنم؟». بنابراین، هر بایندی از نظر او ضرورتاً مشروط و تجربی است. به همین دلیل، او اخلاق کانت را فاقد محتوا و به‌عنوان پوکه توخالی یا فندق‌های بدون مغز تلقی کرده و با فرمالیست نامیدنش به انتقاد از آن می‌پردازد (Schopenhauer, 1915, p.76).

#### **ب: انتقاد از تزلزل مفهومی اخلاق کانت**

انتقاد شوپنهاور از فرمالیسم اخلاقی کانت منجر به کشف یک تناقض آشکار در زبان اخلاقی او می‌شود. چنانکه آشکار شد ویژگی اصلی فرمالیسم اخلاقی کانت این است که به مفاهیم اخلاقی، پایگاهی مطلق می‌بخشد. اما شوپنهاور مخالف این امر بوده و قائل است که این مفاهیم مشروط و نسبی هستند. به این دلیل شوپنهاور بر این باور است که این تلاش کانت منجر به شکل‌گیری

مضحک‌ترین تناقض در عالم فلسفه می‌شود. او این تناقض را تناقض صفتی می‌نامد؛ چرا که صفت حاوی ویژگی‌هایی است که در تناقض با موصوف‌اش می‌باشد، مثل آهن چوبی یا آتش سرد. در حالی که از نظر شوپنهاور هر باید و الزامی با پاداش و مجازات ارتباط دارد و اینها هستند که ضامن اجرایی باید و الزام محسوب می‌شوند و کانت این مفاهیم را به هر طریقی که توضیح دهد، باز نمی‌تواند از این واقعیت فرار کند که آنها مبتنی بر شرایط تجربی یا ضمانت‌های مشروط هستند. از نظر شوپنهاور کانت متوجه چنین امری بوده است. ولی علاقه زیادی به اخلاق کلامی (Theological ethics) داشته است و این امر سبب شده که او برخلاف ادعای ظاهری‌اش مبنی بر تأسیس یک اخلاق مبتنی بر پایه‌های عقلانی، تعهد باطنی زیادی به اخلاق کلامی و مفاهیم مشروط به آن را داشته باشد (Schopenhauer, 1915, p 54).

#### ج: انتقاد از اگونیسم اخلاقی کانت

اتهامی که شوپنهاور در این بخش به کانت نسبت می‌دهد این است که اگر او نمی‌تواند نظام اخلاقی عقلانی‌اش را بدون استفاده از مفاهیم کلامی تأسیس کند و اگر ادعای او مبنی بر تأسیس اخلاق بر پایه عقل تردید است، در این صورت فرمالیسم اخلاقی یا نظام عقلانی اخلاق کانت ارزش و اعتبار خود را از دست می‌دهد. در چنین حالتی تنها یک راه باقی می‌ماند و آن هم پذیرش اخلاق کانت به مثابه اگونیسم (خودخواهی) اخلاقی است (Schopenhauer, 1915, p.55). این در حالی است که همان‌طور که در ادامه آشکار می‌شود عمل ناشی از اگونیسم (خودخواهی) از نظر شوپنهاور به هیچ‌وجه ارزش اخلاقی ندارد و او شفقت (دیگرخواهی) را به عنوان محرک اصلی عمل اخلاقی قبول می‌کند.

شوپنهاور پس از نقد اخلاق کانت و رویکرد پیشینی‌اش، اخلاق خود را که مبنایی تجربی و پسینی دارد، به شرح زیر ارائه می‌دهد. او در حوزه اخلاق قائل به دو ساحت است. یکی ساحت فرد

شفیق است که او در این بافت شفقت را منبع همه کنش‌هایی می‌داند که واجد ارزش اصیل اخلاقی‌اند. دیگری ساحت قدیس است که در جهت انکار اراده آگاهانه از زندگی کناره می‌گیرد و به زهد روی می‌آورد و نسبت به هر چیز کاملاً بی‌تفاوت می‌شود.

### ۳. ساحت شفیق (Sympathetic)

شوپنهاور ابتدا انگیزه‌ها و محرک‌های پشت‌سر هر عملی را به سه نوع کلی خودخواهی (اگوئیسم)، بدخواهی (سوء نیت)، و دیگرخواهی (همدلی) تقسیم کرده، و سپس با انتقاد از خودخواهی و بدخواهی (به عنوان محرک‌های ضد اخلاقی)، فقط همدلی را به عنوان محرک عمل اخلاقی یا پایه اصلی اخلاق خود قرار می‌دهد (Vandenabeele, 2010, p.7).

### ۴. خودخواهی (Egoism)

شوپنهاور که بحث فلسفه اخلاق را با عنوان خودپرستی آغاز می‌کند، در تبیین آن می‌گوید وضعی که در آن شخص خودش را محور جهان می‌کند و وجودش و بهروزی‌اش را بر هر چیز دیگری مقدم می‌شمارد، در حقیقت پذیرای آن است که هر چیز دیگری قربانی شود، که جهان به منظور حفظ خویش خودش نابود شود (Schopenhauer, 1974, p.218). به عبارت دیگر خودپرستی، یعنی تنها چیزی که اهمیت دارد خودم هستم. انسان خودپرست منافع خویش را تا سهم‌های بسیار بزرگ بالا می‌برد (Schopenhauer, 2009, p.127). او می‌گوید که خودپرستی نظر گاهی طبیعی است، به این دلیل که هر کسی کل اراده را در خودش می‌یابد (Ibid, p.127). به عبارت دیگر، خودش را یگانه ظهور اراده می‌یابد. از نظر شوپنهاور عمل ناشی از خودخواهی به هیچ وجه ارزش اخلاقی (moral worth) ندارد. به نظر وی در بین مردم رایج‌ترین محرکی که باعث برانگیخته شدن اراده آنها می‌شود، انگیزه خودخواهی است. مردم معمولاً گرفتار آمال و آرزوهای خودپسندانه خودشان هستند، از این رو هر کسی خودش را مرکز جهان تلقی کرده و



همه چیز را به خودش حواله می‌دهد. اگر چه داشتن انگیزه خودخواهی در برخی مواقع برای بقاء لازم است، اما حالت افراطی آن کاملاً رنگ و بوی ضداخلاقی به خود می‌گیرد. بنابراین، شوپنهاور خودخواهی را به خاطر اینکه در آن همه چیز تابع علائق «من» اگوئیستی است، به عنوان نخستین محرک ضداخلاقی (Immoral) و مخالف اصلی فضیلت عدالت تلقی می‌کند (Schopenhauer, 2009, p.127).

#### ۵. بدخواهی (Malice)

دومین محرک ضداخلاقی برای شوپنهاور بدخواهی است که معادل لذت از آزار دادن می‌باشد؛ یعنی داشتن احساس خوشی از رنج و ناراحتی دیگران. بدین نحو، شوپنهاور گاهی بدخواهی را «بی‌رحمی بدون نفع» توصیف می‌کند و منظورش هنگامی است که رنج بردن دیگران، به جای اینکه پیامد جانبی دنبال کردن خودخواهانه نفع شخصی باشد، خودش به مثابه «غایت فی نفسه» دنبال می‌شود (Schopenhauer, 2009, p.127-8). برای شوپنهاور، اگر اگوئیسم مخالف اصلی عدالت است، سوءنیت نیز مخالف اصلی انسان‌دوستی یا نوع‌دوستی است (Schopenhauer, 1915, p.108).

#### ۶. دیگرخواهی (Altruism)

شوپنهاور پس از انتقاد از اگوئیسم و سوءنیت به عنوان محرک‌های ضداخلاقی، تنها شفقت (Compassion) را به عنوان محرک عمل اخلاقی یا پایه اصلی اخلاق خود قرار می‌دهد (Vandenabeele, 2010, p.7). او این مطلب را در دو مسأله بنیادین اخلاق بدین صورت مطرح می‌کند: «شفقت به تنهایی پایه واقعی هر عدالت مطلق و هر عطف‌راستین است. یک عمل تا زمانی ارزش اخلاقی خواهد داشت که ناشی از احساس شفقت باشد. بنابراین، عملی که ناشی از سایر انگیزه‌ها باشد ارزش اخلاقی ندارد» (Schopenhauer, 2005, p.96).

شوپنهاور برای اثبات اینکه شفقت پایه و اساس اخلاق است به دو شیوه از استدلال روی آورد. شیوه اول استدلالی سلبی بود که با حذف محرک‌هایی که به نظر می‌رسید سرچشمه رفتار اخلاقی باشند، نشان داد که شفقت سرچشمه اصلی است. و شیوه دوم که از نوع ایجابی بود، نشان داد این مطلب بود که ارزش‌ها و فضیلت‌های اساسی عدالت و نوع دوستی از شفقت نشات می‌گیرند.

### ۷. ساحت قدیس

در این ساحت، شوپنهاور قدیس (Saint) را از شفیق تفکیک می‌کند و می‌گوید تفاوت این دو به این امر مربوط می‌شود که شخص چگونه حقیقت متافیزیکی را باز می‌شناسد. او بر این باور است که شفیق تنها به نحو مبهم تشخیص می‌دهد که دیگر آفریده‌های زنده حس‌گر یک من دگرباره‌اند؛ در حالی که قدیس به نحو واضح‌تری تشخیص می‌دهد که هر چیزی ظهور اراده است و تمام رنج موجود در جهان به سبب وجود آن چیز به عنوان ظهور اراده است (Cartwright, 2010, p 69). او می‌گوید قدیس به درکی شهودی از حقیقت بدینی فلسفی می‌رسد، اینکه زندگی یعنی رنج، و از این رو این که هستی ... یک خطاست صرفاً حقیقتی مقطعی و گذرا نیست، بلکه حقیقت همه زندگی در همه مکان‌ها و همه زمان‌هاست. با این درک، شخص نفرت شدید از جهان و زندگی را و نیز اشمئزاز از جهان و زندگی و پس‌زنی آن را در خویش می‌پرورد. در واقع شخص دستخوش نوعی از تجربه تغییر و چرخش رادیکال می‌شود. شناخت کل و گریز از این وهم شخص خودپرست که اندوه زودگذر است می‌شود ساکت‌کننده اراده و راه به کناره‌گیری زندگی می‌برد. تصدیق اراده تبدیل می‌شود به انکار آن و در پی آن منجر می‌شود به دست کشیدن از اراده کردن هر چیزی که شامل تلاش‌های عشق نیز هست. شخص، به قول شوپنهاور، دستخوش گذار از فضیلت (Virtue) به زهد (Austerity) می‌شود. بدین طریق، قدیس وارد حالت بدون اراده بودن می‌شود. البته، او هنوز

انسان متجسد است به همراه حد معمول غرایز و امیال انسانی. از این رو، ادامه و حفظ زندگی با زهد حقیقی دشوار و مستلزم مراقبت و تأدیب نفس است. این امر بدان معناست که زندگی قدیس با روزه‌داری و حتی مجازات کردن و عذاب دادن خویش خصلت‌نمایی می‌شود، به منظور آن که با محرومیت و رنج مدام، بتواند بیش‌تر و بیش‌تر اراده‌ای را بشکند و بکشد که او آن را سرچشمه هستی رنج‌آلود خود و جهان می‌داند و از آن نفرت دارد (young, 2005, 253).

## ۸. اختیار

### ۸.۱. اختیار و قانون علیت

شوپنهاور می‌گوید رفتار یا فعالیت هر موجودی در این جهان، به دلیل اعتبار مطلقاً عام قانون علیت همواره دقیقاً به شکل معلول ضرورت یافته‌ی عللی ظاهر می‌شود که در هر مورد آن را رقم می‌زنند. از این جهت فرقی نمی‌کند که چنین رفتار یا فعالیتی به دلیل علل، محرکات و یا انگیزه‌ها رقم خورده، چرا که این تفاوت‌ها تنها به درجه حساسیت انواع مختلف موجودات باز می‌گردند. ما نباید هیچ تردیدی در خصوص این نکته داشته باشیم؛ قانون علیت هیچ استثنایی نمی‌شناسد، بلکه همه چیز از حرکت یک غبار در پرتو آفتاب گرفته تا فعل تعمدی آدمی با همان میزان دقت از آن تبعیت می‌کنند. از این رو، در کل جریان عالم، یک غبار هرگز نمی‌توانسته در مسیری غیر از آنچه پیموده حرکت کند و انسان نیز هرگز قادر نیست به طریقی متفاوت از آنچه عمل کرده عمل کند. هیچ حقیقتی مسلم‌تر از این نیست که هر آنچه رخ می‌دهد با ضرورت تام رخ می‌دهد. در نتیجه، در هر لحظه خاص از زمان کل حالت یا وضعیت تمامی موجودات به‌طور دقیق و قطعی توسط حالت یا وضعیتی مسبوق بر آن معین می‌شود؛ و این در سرتاسر جریان زمان از ازل تا ابد صادق است. بنابراین، جریان عالم شبیه به چرخش ساعتی است که قطعات آن روی هم سوار

شده و سپس کوک شده باشد؛ پس، از این چشم‌انداز انکارناپذیر جهان صرفاً یک دستگاه است که هدف آن از چشم ما پنهان است. او ادامه می‌دهد که حتی اگر مجبور بودیم یک آغاز نخستین را یکسره بدون توجیه و نیز با وجود هرگونه قابلیت تصور همراه با تطابق آن با قانون بپذیریم، این هم چیزی را تغییر نمی‌داد. چرا که وضعیت اولیه امور که به دلخواه در نظر گرفته می‌شود، از همان آغاز و به طور قطعی وضعیتی را که بلافاصله پس از آن حادث می‌شود، به طور کلی و نیز تا کوچک‌ترین جزئیات، معین و ایجاب می‌کند؛ این وضعیت نیز وضعیت بعدی را تعیین می‌کند و همین‌طور دوره به دوره تا ابد ادامه دارد. دلیلش هم این است که تسلسل علیت با دقت جهان‌شمول‌اش تمامی پدیدارها را آن‌گونه که هستند با قطعیت تزلزل‌ناپذیر به وجود می‌آورد. تفاوت صرفاً در اینجا است که در مورد فرض یک حالت اولیه، باید یک قطعه از ساعت کوک شده را پیش‌رو داشته باشیم و در مورد دیگر با یک متحرک سرمدی سروکار داریم؛ اما ضرورت جریان همانی که هست می‌ماند. بر این اساس، فعل آدمی هم استثنا‌بردار نیست؛ چرا که این فعل هر بار با ضرورت کامل و از دو عامل نتیجه می‌شود، یکی شخصیت وی و دیگری انگیزه‌هایی که خود را عرضه می‌کنند. شخصیت فطری و تغییرناپذیر است و انگیزه‌ها هم تحت هدایت علیت و بنا به جریان دقیقاً مشخص عالم به وجود می‌آیند ( Schopenhauer, 2009, p.18).

#### ۸.۲. اختیار و اصل جهت کافی

شوپنهاور ادامه می‌دهد که ما پدیدار را به‌عنوان چیزی مطلقاً تابع «اصل دلیل کافی» در چهار صورت‌اش می‌شناسیم. از آنجا که می‌دانیم ضرورت کاملاً با نتیجه ناشی از زمینه‌ای معین یکی است و اینها مفاهیم قابل معاوضه‌اند، همه آنچه به پدیدار تعلق می‌گیرد به عبارت دیگر، تمامی آنچه عین است برای ذهنی که به عنوان یک فرد می‌شناسد، از یک طرف زمینه یا دلیل است و

از سویی دیگر نتیجه، و در این حالت دوم با ضرورت مطلق تعیین می‌شود؛ لذا از هیچ جهت نمی‌تواند چیزی جز آنچه هست باشد. کل محتوای طبیعت و پدیدارهای آن مطلقاً ضروری است و ضرورت هر بخش، هر پدیدار و هر رویداد همواره می‌تواند اثبات شود، زیرا یافتن زمینه یا دلیلی که به‌عنوان نتیجه به آن وابسته است باید ممکن باشد. هیچ استثنایی در این راه ندارد؛ این از اعتبار مطلق و نامحدود «اصل دلیل کافی» ناشی می‌شود (Schopenhauer, 2005, p.96). او می‌گوید باید نسبت به ارتکاب این خطا هوشیار باشیم که گمان کنیم فعل یک انسان معین و خاص در معرض هیچ ضرورتی نیست، یا به عبارت دیگر این که نیروی انگیزه کمتر از نیروی علیت حتمی است. آزادی اراده حتی در بالاترین نمودش یعنی انسان، به هیچ وجه مستقیماً به پدیدارش بسط نمی‌یابد. انسان هر چند پدیدار اراده آزاد باشد، هرگز آزاد نیست؛ چرا که عملاً پدیدار تعین یافته اراده‌ورزی آزاد اراده است. مطلب دیگر اینکه هر کسی خود را به شکل پیشینی آزاد به حساب می‌آورد، به این معنا که در هر حالت معین هر فعلی برای او ممکن است. و تنها به شکل پسینی، یعنی از طریق تجربه و تأمل بر آن درمی‌یابد که رفتار او با ضرورت مطلق از تطابق شخصیت با انگیزه‌ها پیروی می‌کند. لذا نتیجه این می‌شود که افراد سطحی با بیشترین توان از آزادی کامل در افعال فردی دفاع می‌کنند، در حالی که متفکرین تمامی اعصار منکر این شده‌اند. آن که آشکارا دریافته باشد که کل ماهیت درونی انسان اراده است و خود انسان تنها پدیدار این اراده بوده و چنین پدیداری اصل دلیل کافی را به‌عنوان صورت ضروری خود دارد، شک در خصوص قطعیت فعل را همچون تردید در این که سه زاویه مثلث برابر با دو زاویه قائمه است می‌بیند (Schopenhauer, 2009, p.18). شوپنهاور در رساله متعلقات و ملحقات هم بر این موضوع متمرکز می‌شود و می‌گوید تنها به واسطه سلسله علل است که هر چیزی می‌تواند به مثابه امری غیرقابل بازگشت توسط سرنوشت مقدر شده نگریسته شود. از این‌رو، در هیچ موردی

نمی‌توان حکم کرد که معلولی باید بدون علت‌اش ظاهر شود. بنابراین صرفاً این رویداد نیست که از پیش مقدر می‌شود، بلکه رویداد به عنوان نتیجه علل قبلی است؛ و لذا نه فقط نتیجه، بلکه وسیله‌ای که نتیجه از طریق آن ظاهر می‌شود نیز به وسیله تقدیر معین می‌شود. از این رو، هنگامی که وسیله ظاهر نشود، یقیناً نتیجه نیز پدیدار نخواهد شد؛ این دو همواره بر اساس جبر سرنوشت وجود دارند، اما این همواره تنها پس از آنکه ما از آن آگاهی می‌یابیم متجلی می‌شود (Schopenhauer, 1974, p.306).

در پایان این مطلب شوپنهاور در رساله در باب طبیعت انسان به اخلاق یهودیت که در واقع همان تلقی متعارف از اخلاق و آزادی اخلاقی است، حمله می‌کند و می‌گوید: «یهودیت قائل است که انسان همچون یک لوح سفید اخلاقی به دنیا می‌آید و به واسطه اراده بی‌نهایت آزاد، که معطوف چیزهایی شده که نه باید آنها را جست و نه از آنها اجتناب کرد (آزادی اراده بی‌اعتنا) و ذاتاً به عنوان نتیجه ملاحظه‌ای عقلانی می‌تواند انتخاب کند که فرشته باشد یا شیطان و یا چیز دیگری که ممکن است بین این دو واقع شود. هر چند من آگاهم که الگوی یهودی چیست، ولی توجهی به آن ندارم؛ زیرا معیارم حقیقت است. کار من این نیست که اصول عقاید یهودیت را به هر قیمتی که شده، حتی اگر راه هر نوع شناخت فلسفی را برای همیشه مسدود کنند، ترویج کنم. اراده آزاد تحت عنوان آزادی اخلاقی عروسک قشنگی است برای بازی اساتید فلسفه و ما آن را نمی‌پذیریم» (Schopenhauer, 2003, p.53).

۸.۳ مفهوم سلبی اختیار و زیرمجموعه‌های آن  
بنابر آنچه شوپنهاور در این نوشته‌ها نشان می‌دهد، انسان و اراده او به عنوان یک رکن از طبیعت تابع اصل دلیل کافی و ضرورت ناشی از آن است و اختیاری در کار نیست که بتوان آن را در بستر اخلاق و بنیاد و اساس آن قرارداد. بنابراین، به نظر می‌رسد که بنا نهادن یک نظام اخلاقی از

### نقدی بر دیدگاه شوپنهاور در باب اختیار / فاطمه احمدی؛ مسعود عسگری ۱۲۳

طرف او امکان‌پذیر نباشد. اما او نظری مخالف این دیدگاه دارد و می‌کوشد بنا بر استدلال‌هایی که بیان می‌کند اخلاقش را توجیه کند. شوپنهاور در رسالهٔ دو مسئلهٔ اساسی در زمینهٔ اخلاقیات سعی می‌کند نشان دهد که ارادهٔ انسان آزاد است. در این رساله نخست مفهوم آزادی همچون مفهومی سلبی که به واسطهٔ آن صرفاً فقدان و نبود مانع و رادع در نظر گرفته می‌شود، توضیح داده می‌شود؛ در حالی که آزادی قاعدتاً باید نیرویی ایجابی باشد. مفهوم آزادی در معنای نبود هیچ‌گونه مانع و رادع سه زیر مجموعه دارد: آزادی فیزیکی، عقلانی و اخلاقی. او می‌گوید انسان و یا حیوان هنگامی به لحاظ فیزیکی آزاد است که هیچ نیرویی از خارج در حرکت آن خلل ایجاد نکند. انسان هنگامی از لحاظ عقلانی آزاد است که عقل و به عبارتی نیروی شناخت او در مقام عامل محرک بر اراده که جوهر اصلی انسان است، تاثیر بگذارد، عملکردهای آن را محقق سازد و ذاتاً انگیزه‌هایی را به‌طور واقعی و همان‌گونه که در دنیای خارج وجود دارد، به اراده برای انتخاب عرضه کند؛ سپس اراده می‌تواند مطابق با ماهیت و طبیعت خود، یعنی مطابق با شخصیت فرد، بدون مانع و رادع تصمیم بگیرد و طبق ذات خود عمل کند. اما آنچه به آزادی اخلاقی مربوط می‌شود، نخست اینکه باید بررسی شود که آیا اراده ضرورتاً هر بار با انگیزه‌ای که در آن زمان خاص وجود دارد تعیین می‌شود یا نه و این ارادهٔ اخلاقی در میان انگیزه‌های گوناگون قادر به انتخاب هست یا خیر، چرا که انگیزهٔ صد در صد غیرقابل مقاومت و نیز انگیزه‌ای با قدرت بی‌قید و شرط وجود ندارد؛ بلکه انگیزه ممکن است زیر سیطرهٔ انگیزه‌ای قوی‌تر از خود برود و مغلوب شود. پس آیا همان‌گونه که ضرورت فیزیکی، ریاضی و یا منطقی داریم، ضرورت اخلاقی هم داریم؟ اگر چنین باشد، دیگر آزادی اراده معنایی نخواهد داشت. اما اگر ضرورت اخلاقی وجود نداشته باشد و هیچ امری هم اراده را پیشاپیش مقدر نساخته باشد، در آن صورت، عملکرد اراده صرفاً از خود آن ناشی می‌شود بدون اینکه شرایطی آن را به وجود آورد باشد؛

یعنی بدون آنکه به واسطه چیزی و یا طبق قاعده‌ای تعیین یافته باشد، در این حالت، اراده واقعاً آزاد است.

## ۹. آزادی اراده نامتعیین (آزادی در مقام وجود نه در مقام فعل)

شوپنهاور برای اینکه نشان دهد که چنین است به سراغ اصطلاح «اراده نامتعیین» می‌رود. او می‌گوید: «اما در اینجا تکلیف اندیشه و فکر ما چه می‌شود؟ زیرا اصل علیت در تمامی معانی اش شکل اصلی شناخت ما را تشکیل می‌دهد که اگر تعریف فوق صحیح باشد، باید آن را کنار بگذاریم. اما برای مفهوم آزادی اراده اصطلاحی هم وجود دارد که عبارت است از: «آزادی اراده نامتعیین» (Schopenhauer, 2009, p.32). چنانچه ملاحظه می‌شود این اصطلاح تعبیر دیگری از شیء فی نفسه است که نمی‌تواند مشکل شوپنهاور را حل کند؛ چرا که برای موجودیت اخلاق و انجام عمل اخلاقی باید اراده معین فلان شخص خاص در فلان زمان و مکان خاص آزاد باشد و نه اراده نامعین که به واسطه آزادی آن نمی‌شود نتیجه گرفت که اراده فلان شخص هم آزاد است. برای تبیین بیشتر دیدگاه شوپنهاور در این باب به نظر می‌رسد باید به دو نکته توجه داشت. اول اینکه از نظر او آزادی واقعی، به عبارت دیگر، استقلال از اصل دلیل کافی به اراده در مقام شیء فی نفسه تعلق می‌گیرد و نه به پدیدار آن که صورت ذاتی اش در همه جا اصل دلیل کافی یعنی بنیان ضرورت است. نکته دوم، که به نوعی از مطلب اول قابل استنباط است، اینکه او بر این باور است که انسان و اراده او در مقام ذات آزاد است نه در مقام فعل. شوپنهاور در لابه‌لای آثارش به این مطلب پرداخته است و راه پیوند ضرورت و آزادی را تبیین این دو نکته می‌داند. او می‌گوید جهان در تمامی پدیدارهایش برای ما تعین اراده است. از آنجا که اراده خود نه پدیدار، یعنی تصور یا عین بلکه شیء فی نفسه است، تابع اصل دلیل کافی یعنی صورت هرگونه عین نیز نیست. بنابراین، به وسیله یک دلیل یا زمینه به عنوان نتیجه معین نمی‌شود و از این رو هیچ



ضرورتی نمی‌شناسد و آزاد به حساب می‌آید. از این رو، مفهوم آزادی حقیقتاً مفهومی سلبی و منفی است، زیرا محتوایش صرفاً انکار ضرورت و به عبارت دیگر انکار رابطه نتیجه با زمینه‌اش بر اساس اصل دلیل کافی است. بنابراین، هر چیزی در مقام پدیدار، به عنوان عین مطلقاً ضروری است؛ فی نفسه اراده است و اراده از هر جهت کاملاً آزاد است. پدیدار یا عین ضرورتاً و به طور تغییرناپذیری در سلسله زمینه‌ها و نتایج، که نمی‌تواند حامل هیچ انقطاعی باشد معین می‌شود. اما هستی این عین و نحوه وجود داشتنش مستقیماً پدیدار اراده است (شوپنهاور، ۱۳۹۴، ص ۲۸۷).

#### ۱۰. تفکیک پدیدار و شیء فی نفسه و آزادی در دومی

شوپنهاور در باب آزادی اراده می‌گوید چنین آزادی‌ای نه در طبیعت بلکه در بیرون آن وجود دارد. این آزادی متافیزیکی است و در جهان فیزیکی ناممکن است. بنابراین اعمال فردی ما به هیچ وجه آزادانه نیستند؛ از سوی دیگر، شخصیت فردی هر یک از ما باید عمل آزادانه او قلمداد شود. خود او آزاد است چون یکبار برای همیشه اراده می‌کند که آزاد باشد. دلیلش هم این است که اراده در نفس خود وجود دارد، حتی وقتی که در فرد ظاهر می‌شود. بنابراین اراده خواست اولیه و بنیادین فرد را تشکیل می‌دهد و مستقل از هر گونه شناخت است چون بر آن مقدم است. اراده از طریق شناخت صرفاً به انگیزه‌هایی دست می‌یابد که با آنها دائماً ماهیت حقیقی‌اش را بسط می‌دهد و خودش را معلوم می‌سازد. ولی مادامی که خودش وجود دارد به مثابه چیزی که بیرون از زمان واقع می‌شود، لایتغیر است. بنابراین هر کس که حالا و تحت شرایط این لحظه، که به هر حال به نوبه خودش با ضرورت اکید رخ می‌دهند، وجود دارد هرگز نمی‌تواند کاری بیش از آنچه واقعاً در این لحظه دارد انجام می‌دهد انجام دهد. بنابراین کل جریان تجربی زندگی انسان با همه اتفاقات کوچک و بزرگش همچون حرکات یک ساعت لزوماً و از پیش معین شده است. نهایتاً این امر نتیجه این واقعیت است که نحوه ورود عمل آزادانه متافیزیکی یاد شده به

آگاهی شناسنده یک ادراک شهودی است. چنین ادراکی زمان و مکان را به مثابه صورت خود دارد، صورتی که به واسطه آن وحدت و تقسیم‌ناپذیری آن عمل حالا خودش را جداگانه و در یک رشته حالات و رویدادها نمایان می‌سازد که با هدایت اصل دلیل کافی در چهار منظرش رخ می‌دهد؛ و دقیقاً همین است که ضرورت نامیده می‌شود. به علاوه از این نتیجه می‌شود که فردیت تنها به اصل تفرد بستگی ندارد و یکسره پدیدار محض نیست، بلکه در شیء فی نفسه، یعنی در اراده فرد ریشه دارد؛ چون شخصیت او خودش منحصر به فرد و یگانه است. اما اینکه ریشه‌های آن تا کجا پایین رفته‌اند یکی از آن مسائلی است که من توان پاسخ‌گویی به آن را ندارم و از عهده آن بر نمی‌آیم (Schopenhauer, 2009, p.41).

چنانکه می‌بینیم شوپنهاور آزادی و فردیت را به شیء فی نفسه نسبت می‌دهد؛ در حالی که بارها در نوشته‌هایش بیان می‌کند که اراده، که شیء فی نفسه و جوهر هستی است، امری واحد، بسیط و انقسام‌ناپذیر است و در تمام پدیده‌های هستی به یک شکل و گونه حضور دارد. بنابراین اراده نمی‌تواند عامل فردیت تلقی شود تا به واسطه نسبت آزادی به آن راه برای اخلاق باز شود؛ چرا که اگر این چنین باشد باید تمام پدیده‌های هستی آزاد و در بستر اخلاق قرار گیرند، در حالی که این چنین نیست.

#### ۱۱. مفهوم شناخت و نسبت آن با اختیار

شوپنهاور در پایان این مطلب می‌کوشد با اضافه کردن مفهوم شناخت، که عامل تمایز انسان و حیوان به شمار می‌رود، به حیطة اراده اخلاقی را بیشتر از قبل تبیین و توجیه کند. او بیان می‌کند که نفوذ اعمال شده به وسیله شناخت به عنوان واسطه انگیزه‌ها، در واقع نه بر خود اراده بلکه بر نمود آن در افعال، بنیان تفاوت عمده میان افعال انسان و حیوان نیز هست، چرا که شیوه‌های معرفت‌یابی این دو متفاوت است. حیوان تنها دارای شناخت ادراک است اما انسان به واسطه قوه

تعقل دارای تصورات مجرد، یعنی مفاهیم نیز هست. با وجود اینکه هم انسان و هم حیوان با ضرورت یکسان به جبر انگیزه‌ها تن می‌دهند، اما انسان نسبت به حیوان این مزیت را دارد که دارای تصمیم‌گزینشی هم باشد. این ویژگی اغلب به عنوان آزادی اراده در افعال فردی لحاظ شده، هرچند این چیزی جز امکان رقابتی جانانه میان چندین انگیزه نیست که در واقع قوی‌ترین آنها با ضرورت اراده را تعیین می‌کند. برای این مقصود انگیزه‌ها باید صورت اندیشه‌های انتزاعی را یافته باشند؛ چرا که تدبیر حقیقی یا سنجش زمینه‌های متباین برای رفتار تنها از طریق آنها امکان‌پذیر می‌شود. در مورد حیوان، انتخاب تنها می‌تواند از میان انگیزه‌هایی که عملاً در ادراک حاضرند رخ دهد؛ از این رو، انتخاب به حوزه‌های محدود دریافت کنونی او از ادراک محدود می‌شود. لذا ضرورت عینیت‌یابی اراده به وسیله انگیزه‌ها، همچون ضرورت تعیین معلول به واسطه علت تنها در حیوانات می‌تواند در ادراک و مستقیماً نمایان شود، زیرا در اینجا انگیزه‌ها به همان بی‌واسطگی نتیجه‌شان ظاهر می‌شوند. اما در مورد انسان، انگیزه‌ها تقریباً همواره تصورات انتزاعی‌اند و ضرورت نتیجه در پس رقابت‌شان حتی از خود شخص عمل‌کننده هم پنهان می‌ماند. زیرا تصورات متعدد تنها به شکل انتزاعی می‌توانند در آگاهی به عنوان احکام و زنجیره‌های نتایج در کنار یکدیگر قرار گیرند و آزاد از هرگونه تعیین زمانی علیه یکدیگر اقدام کنند تا اینکه نیرومندترین بر دیگران غلبه کرده و مسیر اراده را تعیین بخشد. این تصمیم‌گزینشی کامل یا قوه سنجش است که انسان به عنوان مزیتی بر حیوان دارا است و از این رو، با توجه به اینکه اراده‌ورزی او بدون یک تمایل مشخص که به عنوان بنیان آن عمل کند نتیجه صرف عملکردهای مغز او است، آزادی اراده به وی نسبت داده می‌شود (شوپنهاور، ۱۳۹۴، ص ۲۹۶). شوپنهاور ادامه می‌دهد که هرچند اراده در خودش و جدای از پدیدار می‌تواند آزاد و حتی قادر مطلق به حساب بیاید، در پدیدارهای فردی‌اش که منور به شناخت شده‌اند و لذا در آدمی و حیوان به وسیله

انگیزه‌هایی تعیین می‌شود که شخصیت در هر مورد همواره به همان طریق و به شکل منظم و لزوماً به آنها واکنش نشان می‌دهد. در حقیقت انسان به واسطه الحاق شناخت عقلانی یا انتزاعی دارای مزیت تصمیم‌گزینی نسبت به حیوان است. البته این مزیت بدون آن که از سیطره انگیزه‌ها خارج‌ش سازد، او را به صحنه جدال آنها بدل می‌کند. از این‌رو، این تصمیم‌گزینی یقیناً شرط امکان تجلی کامل شخصیت فردی است، اما به هیچ‌رو نباید به عنوان آزادی اراده فردی و به عبارت دیگر، به منزله استقلال از قانون علیت که ضرورت‌اش در مورد انسان نیز همچون هر پدیدار دیگری صادق است، نگریسته شود. به این ترتیب، تفاوتی که توسط قوه تعقل یا شناخت میان اراده‌ورزی بشری و جانوری به وجود آمده به وسیله مفاهیم تا نقطه مذکور گسترش می‌یابد. اما نکته مهم اینکه در اینجا پدیداری از اراده می‌تواند سر بر آورد که در قلمرو جانوری ناممکن است، یعنی هنگامی که انسان تمامی شناخت امور صرفاً فردی را که تابع اصل دلیل کافی است، رها می‌کند و از طریق شناخت مثل به اصل تفرد نفوذ می‌کند. در آن صورت نمودی حقیقی از آزادی اراده به عنوان شیء فی‌نفسه ممکن می‌گردد (همان، ص ۲۹۹).

نکته مهم در اینجا این است که این نمود حقیقی از آزادی اراده نمی‌تواند مشکل اخلاق شوپنهاور را حل کند، چرا که اخلاق باید قابل اطلاق بر فرد گرفتار شده در اصل دلیل کافی باشد نه این شکل از آزادی اراده که واجد هیچ تعینی نیست. مطلب دیگر اینکه برای شوپنهاور از یک طرف اراده در وجود آزاد است نه در فعل، و از طرف دیگر با اطلاق کردن شناخت بر نمود اراده در افعال می‌کوشد انسان را از حیوان جدا کرده و آن را در بستر اخلاق قرار دهد، در حالی که دو طرف این مطلب با هم ناسازگارند و قابل جمع شدن نمی‌باشند.

## ۱۲. نقد و بررسی

شوپنهاور می‌گوید رفتار یا فعالیت هر موجودی در این جهان، به دلیل اعتبار مطلقاً عام قانون علیت همواره به شکل معلول ضرورت یافته عللی ظاهر می‌شود که در هر مورد آن را رقم می‌زنند. از این جهت فرقی نمی‌کند که چنین رفتار یا فعالیتی به دلیل علل، محرکات و یا انگیزه‌ها رقم خورده؛ زیرا این تفاوت‌ها تنها به درجه حساسیت انواع مختلف موجودات بازمی‌گردند. ما نباید هیچ تردیدی در خصوص این نکته داشته باشیم؛ قانون علیت هیچ استثنایی نمی‌شناسد، بلکه همه چیز از حرکت یک غبار در پرتو آفتاب گرفته تا فعل تعمدی آدمی با همان میزان دقت از آن تبعیت می‌کند. بنابراین شوپنهاور معتقد است که انسان و اراده او به عنوان یک رکن از طبیعت تابع اصل دلیل کافی و ضرورت ناشی از آن است و اختیاری در کار نیست. هرچند او در تلاش است که نشان دهد اراده انسان آزاد است. او نخست مفهوم آزادی را همچون مفهومی سلبی که به واسطه آن صرفاً فقدان و نبود مانع و رادع در نظر گرفته می‌شود توضیح می‌دهد؛ در حالی که آزادی قاعدتاً باید نیرویی ایجابی باشد. مفهوم آزادی در معنای نبود هیچ‌گونه مانع و رادع سه زیرمجموعه دارد: آزادی فیزیکی، عقلانی و اخلاقی. او می‌گوید انسان و یا حیوان هنگامی به لحاظ فیزیکی آزادند که هیچ نیرویی از خارج در حرکت آن خلل ایجاد نکند. انسان هنگامی از لحاظ عقلانی آزاد است که عقل و به عبارتی نیروی شناخت او در مقام عامل محرک بر اراده که جوهر اصلی انسان است تاثیر بگذارد ... عملکردهای آن را محقق سازد و ذاتاً انگیزه‌هایی را به‌طور واقعی و همان‌گونه که در دنیای خارج وجود دارد، به اراده برای انتخاب عرضه کند؛ سپس اراده می‌تواند مطابق با ماهیت و طبیعت خود، یعنی مطابق با شخصیت فرد، بدون مانع و رادع تصمیم بگیرد و طبق ذات خود عمل کند.

شوپنهاور برای مفهوم آزادی اراده اصطلاح «آزادی اراده نامتعین» را به کار می‌برد که تعبیر دیگری از شیء فی‌نفسه است که نمی‌تواند مشکل شوپنهاور را حل کند؛ زیرا برای آزادی اراده

باید اراده معین فلان شخص در فلان زمان و مکان خاص آزاد باشد و نه اراده نامعین که به واسطه آزادی آن نمی‌شود نتیجه گرفت که اراده فلان شخص هم آزاد است. اینجا دو نکته حائز اهمیت است: اول اینکه از نظر وی آزادی واقعی و استقلال اصل دلیل کافی به اراده در مقام شیء فی نفسه تعلق می‌گیرد و نه به پدیدار آن که صورت ذاتی‌اش در همه جا اصل دلیل کافی، یعنی بنیان ضرورت است و نکته دوم اینکه انسان و اراده او در مقام ذات آزاد است نه در مقام فعل. و راه پیوند ضرورت و آزادی را پیوند این دو نکته می‌داند.

نکته مهم این است که این نمود آزادی اراده نمی‌تواند مشکل شوپنهاور را حل کند، زیرا اراده باید قابل اطلاق بر فرد گرفتار شده در اصل دلیل کافی باشد نه این شکل از آزادی اراده که واجد هیچ تعینی نیست. نکته دیگر اینکه برای شوپنهاور از یک طرف اراده در وجود آزاد است نه در فعل و از طرف دیگر با اطلاق کردن شناخت بر نمودار اراده در افعال می‌کوشد انسان را از حیوان جدا کرده و در بستر اخلاق قرار دهد. درحالی که این دو مطلب با یکدیگر ناسازگارند و قابل جمع نیستند.

به نظر می‌رسد مواجه شدن با مسأله آزادی اراده برای شوپنهاور دشوار بوده باشد زیرا اصرار او بر اینکه همه اعیان پدیداری و حرکات آنها از اصل دلیل کافی تبعیت می‌کنند، لاجرم باید به موجودات بشری نیز از این حیث که اعیان پدیداری‌اند تعمیم یابد. انسان همچون همه اعیان تجربه پدیداری در زمان و مکان است و چون قانون علیت در همه آنها به‌طور پیشینی و در نتیجه بدون استثناء صادق است، او نیز باید تابع باشد. تا جایی که حرکات بدن ما غیر ارادی‌اند، این نظریه هیچ مسأله‌ای به وجود نمی‌آورد. برای مثال وقتی که وسیله نقلیه‌ای ما را جابجا می‌کند یا شیء متحرکی به ما برخورد می‌کند و یا از بلندی سقوط می‌کنیم به سادگی می‌توانیم علت قضیه را با قوانین فیزیکی تبیین کنیم، اما زمانی که رفتار ما ارادی می‌شود کار برای شوپنهاور سخت

### نقدی بر دیدگاه شوپنهاور در باب اختیار / فاطمه احمدی؛ مسعود عسگری ۱۳۱

می‌شود و راه حلی که ارائه می‌دهد اساساً دور از فهم است زیرا مطابق با هر ادراک معمولی هر عمل اراده یا انتخاب آزاد یک رخداد است و از آنجا که رخدادها به زمان محتاج‌اند، تصور انتخاب عقلانی یعنی عمل انتخاب به مثابه عملی که در قلمرو غیرزمانی شیء فی نفسه رخ می‌دهد، حقیقتاً نمی‌تواند قابل فهم باشد.

نکته دیگر شوپنهاور این است که شخصیت انسان هرگز تغییر نمی‌کند. بلکه همواره و در سراسر عمرش همان باقی می‌ماند. یعنی ممکن است به نظر برسد دچار تغییرات یا تحولاتی می‌شود، ولی این یک توهم است. بی‌شک همیشه اتفاق می‌افتد که یک نفر به نحوی خلاف آنچه قبلاً رفتار می‌کرده رفتار کند و وقتی چنین اتفاق می‌افتد به همین قناعت کنیم که بگوییم او صرفاً بر حسب شخصیتش عمل کرده است، اما چنین عباراتی دلیل حقیقی را پنهان می‌کنند، دلیلی که همواره در تفاوت شرایط نهفته است و هرگز به خود شخصیت مربوط نیست. از نظر او اراده آموختنی نیست و هیچکس نمی‌تواند با تلاش یا تصمیم اختیاری قبلی خودش را به چیزی متفاوت از آنچه هست تبدیل کند. نظر به اینکه کنش‌های هر شخص را کاملاً محرک‌ها و خصلت‌ها متعین کرده‌اند و نظر به اینکه خصلت ذاتی و تغییرناپذیر است چنین برمی‌آید که از دید وی آزادی به معنای توانا بودن برای انجام یک عمل، صرف نظر از این که واقعاً آن عمل را انجام داده‌ایم یا نه مطلقاً افسانه است. آشکار شد که اراده انسان به عنوان یکی از پدیدارها و نه شیء فی نفسه مسئول شناخته می‌شود. بنابراین از این منظری که شوپنهاور در صدد حل مسأله برآمده اختیار انسان قابل دفاع نخواهد بود.

### ۱۳. نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد مواجه شدن با مسئله آزادی اراده برای شوپنهاور بسیار دشوار بوده باشد، زیرا اصرار او بر اینکه همهٔ اعیان پدیداری و حرکات آنها از اصل دلیل کافی تبعیت می‌کنند لاجرم باید به موجودات بشری نیز از حیث اینکه اعیان پدیداری‌اند، تعمیم یابد. انسان همچون همهٔ اعیان تجربه پدیداری در زمان و مکان است و چون قانون علیت در همهٔ آنها به طور پیشینی و در نتیجه بدون استثنا صادق است، او نیز باید تابع آن باشد. تا جایی که حرکات بدن ما غیرارادی-اند، این نظریه هیچ مسأله‌ای به وجود نمی‌آورد. به عنوان مثال، وقتی که وسیلهٔ نقلیه‌ای ما را جابه‌جا می‌کند، یا شیء متحرکی به ما برخورد می‌کند و یا از بلندی سقوط می‌کنیم، به سادگی می‌توانیم علت قضیه را با قوانین فیزیکی تبیین کنیم. اما زمانی که رفتار ما ارادی می‌شود کار برای شوپنهاور سخت می‌شود و راه حلی که ارائه می‌دهد، اساساً دور از فهم است؛ چرا که مطابق با هر ادراک معمولی، هر عمل اراده یا انتخاب آزاد یک رخداد است و از آنجا که رخدادها به زمان محتاجند، تصور انتخاب عقلانی، یعنی عمل انتخاب به مثابه عملی که در قلمرو غیرزمانی شیء فی‌نفسه رخ می‌دهد، حقیقتاً نمی‌تواند قابل فهم باشد.

#### منابع

- شوپنهاور، آرتور (۱۳۹۱)، اخلاق، قانون و سیاست، ترجمه عظیم جابری، انتشارات افراز، تهران
- شوپنهاور، آرتور (۱۳۹۲)، ریشه چهارگانه اصل دلیل کافی، ترجمه رضا ولی یاری، نشر مرکز، تهران
- شوپنهاور، آرتور (۱۳۹۴)، جهان همچون اراده و تصور، ترجمه رضا ولی یاری، نشر مرکز، تهران
- Abendroth, Walter (1975) Arthur Schopenhauer, Cambridge University Press.



نقدی بر دیدگاه شوپنہاور در باب اختیار / فاطمہ احمدی؛ مسعود عسگری ۱۳۳

- Cartwright, David E (2010) Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy, Cambridge University Press.
- Gardiner, Patrick (1997) Schopenhauer, Oxford University Press.
- Magee, Bryan (1984), Schopenhauer's philosophy, Oxford University Press.
- Schopenhauer, Arthur (1974), Parerga and Paralipomena, Translated by E. F. J. Payne, Oxford, Clarendon.
- Schopenhauer, Arthur (1915) The Basis of Morality, Trans. E. F. J. Payne. Providence, berghahn.
- Schopenhauer, Arthur (2003) On Human Nature, Translated by T. Bailey Saunders, The Pennsylvania State University.
- Schopenhauer, Arthur (2005), The World and Philosopher's Contemplations, Translated by Mrs. Rudolf dircks, The Pennsylvania State University.
- Schopenhauer, Arthur (2009), The Two Fundamental Problems of Ethics, Translated and Edited by Christopher Janaway, Cambridge, Cambridge University Press.
- Vandenabeele, Bart (2010), A Companion to Schopenhauer, Blackwell, John Wiley & Sons.
- Young, Julian (2005), Schopenhauer, Routledge Press.

پروفیسر گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



پښتو ښکته علمون انساني و مطالعات فرېښتې  
پرتال جامع علمون انساني