

اختیار انسان از منظر صدرا و یاسپرس

فرح رامین*

چکیده

مسئله اختیار آدمی از جمله موضوعات مهمی است که در آراء صدرالمتألهین به عنوان مؤسس حکمت متعالیه و یاسپرس به عنوان یکی از فلاسفه خدامدار بی‌دین اگزریستانسیالیست، مطرح است. در تطبیق آراء این دو فیلسوف، با توجه به افق و مبانی فکری متفاوت این دو تفکر، همواره باید جانب احتیاط را رعایت کرد. توجه یاسپرس به انسان و تأکید بر وجود ساحتی اصلی به نام نفس یا اگزریستانس که اختیار و گزینش‌های آدمی، مرحله‌ای از مراتب آن است، تعریف اختیار، اراده، آزادی، دیدگاه او در باب انسان مختار و رابطه اختیار با متعالی از جمله مواردی است که صدرا و یاسپرس را در فلسفه‌ورزی به یک‌دیگر نزدیک می‌کند. این مقاله، با توصیف و تبیین بنیادی‌ترین دیدگاه‌های این دو متفکر در باب مسئله پیچیده اختیار انسان، سعی در یافتن شباهت‌ها و تفاوت‌ها و نقادی این دو سنت فلسفی دارد.

واژگان کلیدی: علیت، اختیار، اراده، اگزریستانس، دازاین، متعالی.

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه قم farah.ramin@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۴/۱۲؛ تاریخ تایید: ۱۳۸۹/۸/۱۱]

مقدمه

این مقاله به مطالعه تطبیقی حکمت متعالیه و اگزیستانسیالیسم با قرائت کارل یاسپرس (حول محور اختیار آدمی) می‌پردازد. شاید این مقایسه چندان وجهی نداشته باشد؛ این دو تفکر، محصول دوره‌های زمانی کاملاً متفاوتی هستند و به دو هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی مختلف تعلق دارند. در تطبیق آراء صدرا و یاسپرس باید سفری بین دو اقلیم فکری، ایران قرن هفدهم و آلمان قرن بیستم، انجام داد و در فضای فکری این دو فیلسوف قرار گرفت. به‌ویژه اینکه یکی از مهم‌ترین منابع معرفتی صدرا در شناخت احوال انسان، قرآن و حدیث است؛ در حالیکه یاسپرس به جریان خدامدار و بی‌دین اگزیستانسیالیست تعلق دارد و در میان ادیان الهی با تمرکز بر دین مسیحیت به نقد دین می‌پردازد (Jaspers, 1947, 104) و از نوعی ایمان دفاع می‌کند که آن را ایمان فلسفی می‌نامد. این ایمان یک آیین و مذهب خاص نیست و ریشه در ژرفای روح آدمی دارد و مبتنی بر پذیرش وجود خداوند است (Jaspers, 1947, 36).

دیدگاه‌های مشترک و ره‌آورد‌های مشابه این دو فیلسوف در عرصه اختیار انسان، بر ضرورت این تحقیق می‌افزاید. گرچه این آراء از آب‌شخور و سرچشمه‌های متفاوت نشأت می‌گیرند و طبعاً باید در پرتو سیستم و نظام فکری خود مورد بازخوانی و مقایسه قرار گیرند، اما عرصه عمل و اختیار شاید یکی از مهم‌ترین حوزه‌هایی باشد که افق فکری این دو متفکر در باب انسان را به یکدیگر نزدیک می‌کند و نتایج مشابهی در بر دارد. در پرتو اینگونه کاوش‌های تطبیقی، با یافتن شباهت‌ها و اختلاف‌ها، آراء و افکار نهفته در تأملات فیلسوفانه به‌ظهور می‌رسند و دورنمای روشنی از تلاش‌های متناظر و سؤال‌ها و راه‌حل‌ها برای یافتن بهترین پاسخ‌ها فراهم می‌شود.

آنچه در این مختصر بیان می‌شود، درآمدی مقدماتی و تا حدودی توصیفی بر یکی از حوزه‌های بحث‌انگیز فلسفه و کلام است.

اختیار انسان از دیدگاه صدرا (۱۰۵۰-۹۸۰ ه.ق)

۱) جایگاه انسان در حکمت متعالیه صدرا

صدرالتألهین شناخت انسان را گوهر همه شناخت‌ها و رمز آگاهی از عالم و عرفان خداوند می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۷۷، ۱۳ و ۱۴؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳، ۲۴۷-۲۴۴؛ ملاصدرا، ۱۳۷۱، ۴۹۸). اهتمام صدرا به انسان به‌علت سعه وجود اوست به‌گونه‌ای که با شناخت او گویا به همه عوالم هستی آگاهی حاصل می‌شود و هر که او را بشناسد به هستی نامتناهی و متعالی معرفت می‌یابد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، م، ج ۷، ۳۴۸-۳۴۴). به‌نظر صدرا حقیقت انسان مشتمل بر جمیع طبقات موجودات است (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ۱۰۵) و طیف بلند وجودش به او امکان احراز مقام امانت‌داری

اختیار انسان از منظر صدرا و یاسپرس
(Man's Free Will from the Viewpoint of Sadra and Jaspers)

خداوند را داده است. انسان عصاره هستی است (صدرا، ۱۳۵۸، ۱۶۷-۱۶۱).

حقیقت آدمی نفس ناطقه است که تنها به انسان منحصر است (صدرا، ۱۹۸۱، م، ج ۹، ۸۱). انسان حقیقتی واحد و مرکب از نفس و بدن است؛ بدنی که جسمانی نیست بلکه قوه‌ای از قوای نفس است. صدرا شیرازی از نفس تعریفی ارسطویی دارد: کمال اول، جسم طبیعی آلی ذی‌حیات بالقوه (صدرا، ۱۳۴۶، ۱۸۷ و ۱۸۸). همانگونه که آشکار است در تعریف نفس، جسم یا بدن مأخوذ است و این نشان‌دهنده ارتباط وثیق نفس و بدن است. صدرا در فلسفه خود در بن‌بست ثنویت نفس و بدن گرفتار نمی‌شود و به تئوری النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء روی می‌آورد و بر این مبنای جسم به‌عنوان حقیقتی وجودی اشتداد می‌یابد (صدرا، ۱۹۸۱، م، ج ۸، ۱۴-۱۱). در فلسفه صدرا بین نفس و بدن اختلاف ماهوی وجود ندارد، بلکه تنها یک نوع اختلاف وجودی از حیث شدت و ضعف و قوه و فعل وجود دارد که بدن، قوه نفس و نفس فعلیت آن است. بدن نازل منزله نفس و آلت و مرکبی است برای نفس که نفس افعال خود را با آن انجام می‌دهد و به واسطه این مرکب خود را به کمال می‌رساند (صدرا، ۱۹۸۱، م، ج ۸، ۶۴).

در حقیقت، بدن و حتی قوای نفس چیزی جز مظاهر و آیات و نشانه‌های خود نفس نخواهند بود. بدن مرتبه نازله نفس و نفس مرتبه عالی و صاعده بدن است. گفتنی است که به عقیده صدرا این بدن ظاهری همان ماده‌ای نیست که نفس در آن تصرف می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ۳۱۸).

ملاصدرا تقسیم موجود به «واجب‌الوجود» و «ممکن‌الوجود» را می‌پذیرد و با اعتباری دانستن ماهیت و اصالت وجود، امکان فقری یا امکان وجودی را در جایگاه امکان ماهوی می‌نشانند. امکان ماهوی از اوصاف ماهیت است، اما امکان فقری یا وجودی صفت وجود خارجی و تمام هویت آن است که او را نیازمند به جاعلی می‌دارد که او را به وجود آورده است (صدرا، ۱۹۸۱، م، ج ۱، ۲۰۶). گرچه وجود، وصف نفس وجود است، اما زمانی که هستی تنزل می‌کند به امکان متصف می‌شود و امکان از نقصان، ربط و فقر وجودی حکایت می‌کند. بنابراین، انسان هم مانند سایر موجودات خارجی، از این حیث استقلالی نداشته، وابستگی صرف به واجب‌الوجود دارد.

از دیدگاه صدرا، وجود هرچند حقیقتی واحد دارد اما دارای مراتبی است. در این سلسله مراتب، مرتبه وجود نامتناهی، تا مرتبه هیولا و قوه محض وجود دارند؛ وجودی که در همه مراتب موجودات جریان دارد. موجود منحصر در یک حقیقت شخصی است که شخص حق تعالی است و هرآنچه در عالم وجود، غیر او مشاهده می‌شود از ظهورات ذات و تجلیات صفات اوست که در حقیقت عین ذات اوست (صدرا، ۱۹۸۱، م، ج ۲، ۲۹۲). بنابراین انسان در زمره موجودات ماسوای الهی به‌شمار می‌رود و از تجلیات آن موجود ازلی خواهد بود و با این نگاه، از اختیار او نمی‌توان سخنی به‌میان آورد.

(۲) تعریف اراده

ملاصدرا، اراده را کیف نفسانی و از وجدانیات می‌داند که شناخت و فهم ماهیت کلی آن دشوار است و از آنجا که مفاهیم وجدانی با مفاهیم وجدانی دیگر مرتبط هستند، لذا با یکدیگر مشتبه می‌شوند و به همین جهت تعریف دقیق آن‌ها دشوار است (صدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۶، ۳۳۵؛ ۱۳۷۱، ۲۶۸ و ۲۶۹).

صدرا در بیان دقیق‌تر، اراده را به‌عنوان ماهیتی کلی، بلکه همانند «وجود» حقیقتی بدون ماهیت معرفی می‌کند؛ به‌طوریکه شناخت کلی آن توسط مصادیق میسر است. اراده مانند وجود، حقیقتی تشکیکی است که با داشتن معنای واحد، معنایی سیال دارد. اراده مانند علم از سنخ وجود، بلکه عین وجود است و از این‌رو از احکام وجود پیروی می‌کند (صدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۶، ۳۳۹ و ۳۴۰).

اگر حقیقت وجود، حقیقت واحد و مشترک میان واجب و ممکن است و وجود واجب در اعلی درجات مراتب قرار گرفته، حقیقت صفات - مانند اراده - نیز در واجب و ممکن یکی است، ولی درجات و مراتب متفاوت است. همانطور که نمی‌توان وجود واجب را با ممکن مقایسه کرد؛ صفات واجب را نیز نمی‌توان با ممکن مشابه دانست، گرچه حقیقت صفات یکی است. هر موجودی به مقدار ظرف وجود و وعای کون و حصول سهمی از اراده داراست. زیرا تمامی فضایل و کمالات تابع وجود و ناشی از اوست؛ پس در هر جا که نور وجود جلوه‌گر است، نور علم، اراده، قدرت، حیات و عشق نیز جلوه‌گر خواهد بود.

منشأ اختلاف و اشکال متکلمان در تفسیر اراده، توهم توطی در آن است. و گاهی اراده را عبارت از شوق نفسانی و گاه میل نفسانی و گاه اعتقاد حادث در نفس و امثال اینگونه معانی که با ذات مقدس واجب تعالی مناسب نیست دانسته‌اند (صدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۶، ۳۳۴ و ۳۳۵؛ ۱۳۷۱).

در اینکه حقیقت انسان علم است یا اراده بسیار سخن گفته‌اند. انسان چیزی است که می‌داند یا موجودی است که می‌خواهد؟ شخصیت او بسته به اموری است که می‌داند یا به آنچه می‌خواهد؟ آدمی به کدام سو کشیده می‌شود: به سوی آنچه می‌داند یا آنچه می‌خواهد؟ سعادت او به کدامیک بستگی دارد؟

حقیقت آن است که ماهیت آدمی به آن است که می‌خواهد نه به آنچه می‌داند. دنیای هر کسی، دایره‌آرزوها، خواست‌ها، رغبت‌ها و اراده‌های اوست. علم و دانایی، دنیای اراده‌ها و خواست‌ها را محکم‌تر و غنی‌تر می‌سازد، ولی برای زیر و رو کردن و تغییر دادن دنیای آن‌ها باید اراده‌ها و خواست‌های آن‌ها دگرگون شود (کرمی، ۱۳۸۵، ۲۴۸). هنگامی که انسان قصد انجام فعلی را دارد با تصور و بررسی منافع و مضار آن، علم تصویری و تصدیقی به آن فعل حاصل می‌شود و آن علم در ما شوق برمی‌انگیزاند و آن شوق در مرتبه قوت و شدت همان اراده است

که صدر آن را «اجماع» می‌نامد (صدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۲، ۲۵۱).

۳) تعریف اختیار

بحث اختیار از مباحث بسیار مهم کلام و فلسفه است که در طول تاریخ اندیشه مورد توجه بوده است. صدرالمتألهین علاوه بر آنکه در آثار مختلف خود - به‌ویژه اسفار - به آن پرداخته (صدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۶، ۳۱۲ به بعد) دو رسالهٔ جداگانه نیز در این باب تدوین کرده که *رساله فی المسأله القضا و القدر فی افعال البشر و رساله فی خلق الاعمال* است.

به‌نظر می‌رسد سخن گفتن از اراده، اختیار، انتخاب و آزادی جملگی گفت‌وگو از حقیقت واحدی است که با لحاظ‌های گوناگون و از مناظر متفاوت مورد توجه قرار گرفته است. فلاسفهٔ مسلمان آزادی را در دو وعای مختلف مطرح می‌کنند:

(۱) آزادی اجتماعی که از آن به حریت یاد می‌گردد؛

(۲) آزادی فلسفی که با عنوان اختیار مورد بحث قرار می‌گیرد.

عرصهٔ اختیار، همانند اراده، آزادی و انتخاب مرحله‌ای از قوای محرکهٔ نفس آدمی است. نفس علاوه بر مجموعهٔ باورها و اعتقاداتش، مبدأ عمل و صاحب آزادی، اختیار، انتخاب و کنش است. به دیگر سخن: نفس انسان علاوه بر آنکه فاعل شناسایی است، فاعل فعل نیز هست (کرمی، ۱۳۸۵، ۱۴۷).

شاید از آنجا که مفهوم اختیار از مفاهیم بدیهی بوده، صدرا اعتنایی به بیان تعریف اختیار نداشته است. او در ضمن پاسخ‌هایی که به اشکال‌های ضرورت حدوث عالم داده شده است کلام محقق طوسی را نقل می‌کند و سپس به‌عنوان خلاصهٔ آن می‌گوید:

از آنچه او [محقق طوسی] ذکر کرده است، به دست می‌آید که هر گاه مبدأ تأثیر در یک شیء عبارت باشد از علم فاعل و ارادهٔ او - خواه علم و اراده امری واحد باشند و خواه امری متعدد و خواه عین ذات فاعل باشند؛ نظیر خداوند و خواه غیر او - فاعل مختار خواهد بود (صدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۶، ۳۳۲).

با توجه به اینکه صدرا پس از نقل کلام محقق طوسی به آن اشکالی وارد نکرده است، می‌توان گفت که این تعریف مورد قبول او نیز بوده است. بنابراین عملی که متأثر از علم و اراده باشد عمل اختیاری محسوب می‌شود. در تأیید این تعریف، صدرا می‌گوید:

مختار کسی است که فعلش با اراده‌اش رخ می‌دهد و اختیار به این معنا مورد پذیرش است، نه به این معنا که اراده‌اش نیز ارادی و از روی خواست است (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۶، ۳۸۸).

در واقع صدرا با این تعریف از اختیار، مختار بودن انسان را به این معنا می‌داند که فعل او با اراده‌اش رخ می‌دهد. گویا از نظر او مختار بودن به معنای مرید بودن است، ولو آنکه این اختیار خود اختیاری و غیر موجب نباشد (الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار).

ملاصدرا برای تحقق فعل اختیاری، حداقل پنج مقدمه را لازم می‌داند: تصور فعل، تصدیق به فایده، شوق به انجام فعل، اراده فعل، قوه محرکه عضلات که آدمی را بر انجام فعل قادر می‌سازد. بر این اساس، آدمی ابتدا فعلی را تصور می‌کند. پس از آن، فایده‌ای را که از فعل به او می‌رسد، تصدیق می‌کند. این تصدیق شوق انسان را به انجام فعل بر می‌انگیزد. اگر این شوق قوی باشد، اراده صادر می‌شود. پس از این مبادی که همگی درونی هستند و در نفس رخ می‌دهند، قوه محرکه عضلات به کار می‌افتد و فعل خارجی تحقق می‌یابد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، م، ج ۶، ۳۵۴؛ ج ۴، ۱۱۴).

با بررسی این مقدمات، به نظر می‌رسد تنها مقدمه‌ای که فعل اختیاری را از فعل اجباری جدا می‌کند - بقیه مقدمات میان فعل اختیاری و اجباری مشترکند - و اساس فعل اختیاری است، اراده است. می‌توان گفت اختیار، در حقیقت آزادی اراده است. معمولاً اگر انسان اراده را به صورت آزاد ایجاد کند، او را مختار می‌نامند و آزادی اراده یا اراده آزادش را اختیار می‌گویند. مثلاً انسان می‌تواند راه رفتن را در زمان خاص اراده کند و می‌تواند این عمل را در آن زمان اراده نکند، یعنی نسبت به اراده راه رفتن و اراده راه نرفتن اختیار دارد.

۴) انسان مختار

موضوع اختیار انسان و مکانیزم عمل و کنش او بسیار پیچیده است. رفتار آدمی تا چه میزان از «خود» او سرچشمه می‌گیرد و در انجامش اختیار و اراده دارد؟ آیا انسان در اراده خود آزاد و در عمل خود مختار است؟ آیا وجود عامل الهی سبب از پیش تعیین شدن اعمال انسان و نفی اختیار است؟ تحت اراده نبودن اراده آدمی با مختار بودن او تعارضی ندارد؟ ناسازگاری جبر علی و معلولی با اختیار انسان چگونه توجیه می‌شود؟ پاسخ به این سؤال‌ها سبب پدید آمدن نظریات گوناگونی در این باب شده است.

همانگونه که در تعریف اختیار بیان شد، به نظر می‌رسد مقصود از اختیار، آزادی اراده است. درست است که هر فعلی از افعال انسان اگر محقق شود طبق ضرورت تحقق یافته است و اگر ترک شود، طبق ضرورت ترک می‌شود. ولی آن علتی که به تحقق فعل یا ترک آن فعل ضرورت داده همانا اختیار و اراده خود انسان است و نه چیز دیگر (طباطبایی، ۱۳۵۹، ۴۶۷).

فعل خارجی انسان از آن رو جبری نیست که جزء اخیر آن، اراده و اختیار انسان است. اما سؤال این است که اگر اراده انسان همچون دیگر ممکنات نیازمند علت تامه است و با وجود علت تامه قطعاً محقق می‌شود، پس اختیار آدمی چگونه توجیه می‌شود. ملاصدرا قائل است که هرچند فعل خارجی انسان

مسبوق به اراده است، اما این اراده جبراً و ضرورتاً صادر می‌شود و انسان در ایجاد یا عدم ایجاد اراده نقشی ندارد.

در تبیین سخن صدرا، در مقدمات فعل اختیاری بیان شد که فعل اختیاری دارای مبادی علم، شوق و اراده است و بر اساس ضرورت علی با تحقق اراده، وجود عمل خارجی ضروری است و با تحقق شوق، وجود اراده ضروری است و با تحقق علم، وجود شوق ضروری است. علم نیز به نوبه خود چون ممکن‌الوجود است به علل خارجی برمی‌گردد. صدرا می‌گوید:

مبادی افعالنا الاختیاریه وارده علینا من خارج (صدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۱، ۲۰۷).

این علل خارجی نیز در نهایت به واجب‌الوجود ختم می‌شود. بنابراین با اقتضای ذات الهی، اراده و عمل انسان ضروری است و انسان نمی‌تواند بر خلاف آن عمل کند و اگر ذات الهی چنین اقتضایی را نداشته باشد، انسان نمی‌تواند آن عمل خارجی را انجام دهد. بر طبق استدلال صدرا، اگر اراده، اختیاری باشد باید معلول اراده‌ای دیگر باشد و اگر این اراده نیز اختیاری باشد، معلول اراده دیگر و لازمه این سخن تسلسل باطل است (صدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۴، ۱۱۴).

بدین‌سان وقتی به فعل خارجی انسان نگاه می‌کنیم، انسان را مختار می‌یابیم؛ زیرا عمل او مسبوق به اراده است؛ اما از آنجا که به مبداء فعل خارجی یعنی اراده می‌نگریم، او را مجبور و مضطر می‌یابیم زیرا اراده او جبراً پدید آمده است. ملاصدرا می‌گوید:

همانا نفس در ما و در سایر حیوانات در رفتارها و حرکات خود مضطر و بی‌اختیار است. زیرا رفتارها و حرکات او مانند فعل و حرکات طبیعت تسخیری است. چونکه این حرکات و رفتارها تنها به حسب اغراض و انگیزه‌های خارجی تحقق می‌یابد. پس نفس نسبت به ما مانند طبیعت است که در رفتارها و حرکاتش در تسخیر غیر است. فرق بین نفس و طبیعت در آن است که نفس به اغراض و انگیزه‌های خود داناست ولی طبیعت از انگیزه‌های خود آگاه نیست. پس فعل اختیاری به معنای حقیقی تنها از واجب‌الوجود سر می‌زند و غیر واجب‌الوجود در واقع مضطرها به صورت مختارند (صدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۶، ۳۱۲).

بنابراین، از نظر صدرا تفاوت فاعلیت انسان و فاعلیت طبیعی (مثلاً سوزاندن آتش) این است که انسان به اغراض و دواعی‌ای که او را مجبور به اراده و عمل می‌کند آگاهی و علم دارد، درحالی‌که طبیعت فاقد علم و آگاهی است.

از طرفی صدرا المتألهین در *رساله خلق الاعمال* با استدلال دیگری مضطر بودن آدمی را به تصویر می‌کشد:

تمام موجودات پرتوی از حقیقت الهی‌اند و هیچ شأنی در وجود نیست مگر آنکه شأن حق است و هیچ فعلی نیست مگر آنکه فعل اوست. موجودات جهان هستی با تمام تفاوت‌هایی که از نظر وجودی و مراتب آن دارند، حقایق و درجات و مراتب آن‌ها در ذات احدیت جمع است. البته روشن است که آن حقیقت متعالی واحد، در غایت بساطت و احدیت است. با این حال، نور او در سراسر موجودات هستی پراکنده شده و همه مقهور نور قاهر او (پدیدار صانع) هستند. همه حوادث و پدیده‌ها و نیز افعال آدمی از جهتی به خداوند نسبت دارد (صدر، ۱۳۶۳، ۸۱).

بر این اساس، همانطور که انسان وجود دارد، اما وجود او، وجود خداست، فعل او نیز چنین است. در واقع فعل انسان، تجلی فعل خداست. ملاصدرا برای روشن‌تر شدن این نظریه، رابطه خدا با فعل انسان را به رابطه فعل نفس با فعل قوای نفس تشبیه می‌کند. بر اساس قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» اعمال نفس در هر مرتبه‌ای اعم از حس، خیال و عقل، مستند به خود اوست؛ حتی دیدن و شنیدن، هر چند فعل قوه احساس است، در عین حال فعل نفس نیز هست. زیرا تمام قوای نفس، مستهلک در نفس است و نفس بر قوای خود قاهر و محیط است. در واقع، مبدأ و منشأ افعال قوای نفس، خود نفس است؛ هر چند حقیقتاً می‌توان گفت چشم دید و گوش شنید (صدر، ۱۳۶۳، ۸۵ و ۸۶).

ملاصدرا در تبیین حدیث شریف «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» می‌گوید:

مراد این کلام آن نیست که در فعل عبد ترکیبی میان جبر و اختیار روی داده، یا آنکه فعل عبد از جبر و اختیار خالی گشته است، یا اینکه عبد دارای اختیاری ناقص و جبری ناقص در افعال خود است، و یا اینکه از جهتی دارای اختیار و از جهتی مضطر و مجبور است و نیز مراد آن نیست که عبد مضطر به صورت اختیار است، چنانکه در عبارت شیخ ابوعلی آمده است، بلکه منظور از کلام امام (ع) آن است که انسان مختار است از آن جهت که مجبور است و مجبور است از آن جهت که مختار است؛ به این معنی که اختیار انسان به عینه اضطرار اوست (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ۲۲۷؛ صدر، ۱۹۸۱، ج ۶، ۳۷۶؛ صدر، ۱۳۶۳، ۸۳).

(۵) تعریف آزادی

صدر در حیطه مسائل اجتماعی از واژه حریت استفاده کرده است و تنها در یک بخش از کتاب *سفر* در این باب سخن گفته و معنا و کارکرد آن را به مهار شهوات و اقتدار بخشیدن به حکومت عقل بر سایر قوا محدود کرده است. او شرافت نفس آدمی را به حکمت و آزادی وابسته می‌داند و آزادی را عدم پیروی نفس از خواهش‌ها و تمایلات جسمانی معرفی می‌کند. صدرالمتألهین نوعی از آزادی را مقدم می‌شمرد که به‌طور طبیعی حاصل شود و نه به صورت تحمیلی و تعلیمی. از نظر او هر کس در او تمایلات عقلانی

شدیدتر باشد، آزادی‌اش بیش‌تر است. بازگشت تمامی فضایل و ردائیل به حکمت و آزادی و اضداد این دو است و انسان با رسیدن به مقام آزادی از تمامی اسارت‌ها رهایی می‌یابد. حریت را بدان دلیل حریت نامیده‌اند که در مقابل عبودیت است و پیداست که شهوات، نفس را به عبودیت می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۹، ۸۶ به بعد).

اختیار انسان از نظر یاسپرس (۱۹۶۹-۱۸۸۳ م)

۱) جایگاه انسان در نظام فلسفی یاسپرس

در فلسفه یاسپرس، حرکت فلسفی از توجه به انسان و شناخت او آغاز می‌شود. یاسپرس موضوع فلسفه را «وجود» نمی‌داند، بلکه آن را «وجود انسانی» یا وجود از آن حیث که در انسان تمثیل می‌یابد، نام نهاده است. مسأله وجود انسان و شدن او اساس فلسفه یاسپرس است (نصری، ۱۳۸۳، ۱۷). برای او وجود انسانی، تنها دستاویز تلاش فلسفی است و این تنها انسان است که در میان همه هست‌ها وجود دارد (یاسپرس، ۱۳۷۸، ۶۶؛ بلاکهام، ۱۳۶۸، ۶۷).

انسان از دیدگاه یاسپرس موجودی غیر قابل توصیف است. علوم انسانی از قبیل جامعه‌شناسی، روان‌کاوی و مردم‌شناسی توفیق یافته‌اند بعضی از جنبه‌های انسانی را توصیف نمایند، در صورتی که نتایج حاصله از تحقیقات آن‌ها، انسان را آن طوری که هست، بیان نمی‌کنند، زیرا انسان کششی است از آنچه هست به سوی آنچه نیست (نوالی، ۱۳۷۹، ۱۷۴).

به نظر یاسپرس، شناختن تمامیت انسان با شناخت عینی میسر نیست، یعنی داده‌های علوم، در باب انسان، کامل نیستند، تحرک و سیلان و تحول لاینقطع انسان از تعیین خاص دوری می‌کند (همان، ۱۷۹). محور فلسفه‌ورزی یاسپرس، این پرسش است که «انسان چیست؟». او معتقد است انسان مجهولی است که تا حدی ممکن است روشن شود، اما هرگز شناخت‌پذیر نیست. می‌توانیم انسان باشیم، اما نمی‌توانیم بدانیم که چیستیم (یاسپرس، ۱۳۷۴، ۲۳۵).

به‌طور کلی فیلسوفان اگزیستانس^۱ برای انسان ماهیت معین و ثابتی قائل نیستند. لفظ Existance مشتق از Existere لاتینی است. این لفظ مرکب از دو جزء است: ex (از بیرون) و sistere (ایستادن) است و معنای آن ظهور و بروز و تجلی است. بنابراین اگزیستانس در این سنت وجود نیست؛ قیام ظهوری است که اختصاص به انسان دارد. اگزیستانس عبارت است از بیرون از سیستم ایستادن و دارای وجوه امکانی بی‌نهایت بودن و ماهیت معینی نداشتن و ماهیت خود را بالفعل، خود معین کردن است. قیام یا تقرر ظهوری، وجودی است که دائماً می‌خواهد گذر داشته باشد و شیء جدیدی شود، که این وجود تنها بر وجود انسانی منطبق است. در این سنت فلسفی وجود داشتن به‌معنای تعالی دائمی یعنی گذر از وضع موجود است. از این‌رو، وجود داشتن مستلزم صیورورت است. اگزیستانس موجودی است که مرتباً نو

می‌شود و به صورت دیگری ظاهر می‌گردد. از این‌رو اگزستانسیالیسم با اصالت فرد همبستگی دارد و انسان‌شناسی آن نیز شخصی است و نه کلی. صیوروت وجود انسانی باعث شده است که فیلسوفان اگزستانس - به‌ویژه سارتر - وجود انسان را بر ماهیتش مقدم بدانند^۲ و بر این باور باشند که تعریف‌ناپذیری انسان بدان دلیل است که او در ابتدا هیچ نیست و از آن پس، آن می‌شود که خویشتن را چنان می‌خواهد و می‌سازد. بر این مبنا، بشر همان است که خود می‌سازد. انسان سرنوشت مقدری ندارد و این خود اوست که به‌سمت خودش گام برمی‌دارد. وجود داشتن و انتخاب کردن برای انسان یکی است. او موجودی است که وجودش، وجود انتخاب‌گر است. ماهیت انسان در اثر انتخاب آزاد و آگاه خود او تحقق می‌یابد:

من باید خودم را بر تصمیم‌های آگاهانه گرفته شده خودم بنیان نهم؛ و این کاری نیست که یک‌بار برای همیشه انجام شود، بلکه کاری است که باید با نوسازی همیشگی در طول زندگی من، تداوم یابد (بالاکهام، ۱۳۶۸، ۷۳).

به همین دلیل یاسپرس بر این باور است که من «هستی‌ای هستم که نیست، اما می‌تواند و باید باشد» (همان، ۷۵). سرچشمه تمامی امکان‌های من، تمام آنچه که من می‌خواهم، آزادی است. وجود آدمی همان انتخاب فعالانه او در آزادی است (همان، ۷۴).

از دیدگاه یاسپرس آدمیان از آن‌رو در ذیل تعریف ثابتی نمی‌گنجند و از آن جهت افراد نوع واحدی نیستند که دارای روابط و ارتباط‌های متفاوت‌اند و از همین رهگذر جملگی منحصر به فردند. از این‌رو یاسپرس یکی از ویژگی‌های نفس آدمی را «ارتباط» می‌داند. انسان در شبکه‌ای از روابط با سطوح و لایه‌های دیگر خود و نیز در ارتباط با عالم و متعالی است. اندیشه‌ای از نظر فلسفی حقیقت دارد که اندیشه ارتباط را رشد دهد (وال، ۱۳۷۵، ۷۶).

یاسپرس در تفسیر انسان برای او سطوح و مراتبی قائل است:

۱) دازاین: در این مرتبه، انسان به مثابه وجودی در میان سایر اشیا لحاظ می‌شود. دازاین فردی معین و جزئی است که وابسته به جهان است. در این مرتبه آدمی تابع شرایط اجتماعی است، نه تأثیرگذار بر آن. دازاین به جاذبه‌های زندگی توجه بسیار دارد و به دنبال لذایذ دنیوی است. علم و معرفت هم وسیله‌ای برای حصول لذت بیش‌تر است، نه شناسایی چیزها.

۲) آگاهی کلی (consciousness at large): در این مرتبه، سر و کار انسان با شناخت‌های علمی است و معرفت برایش اهمیت دارد. در این مرتبه، ارتباط آدمی با دیگران هم اصیل نیست.

۳) روح (spirit): در این مرحله، آدمی در جهت وحدت‌بخشی امور تلاش می‌کند؛ یعنی برای او یک سلسله ایده‌های کلی مطرح است که چارچوب تفکر وی را تشکیل می‌دهند؛ مانند ایده ملت، کلیسا، سنت

فرهنگی. با این ایده‌ها آدمی میان امور مختلف وحدت و هماهنگی ایجاد می‌کند. جهان‌بینی آدمی هم در این مرتبه شکل می‌گیرد.

۴. هستی‌داری (existenz): در این مرتبه، آدمی به بالاترین مرتبه وجودی خود دست می‌یابد، چرا که به خاستگاه خود رجوع می‌کند و با یک جهش بنیادی به سوی آن می‌رود که اکنون فاقد آن است. در این مرتبه، آدمی اصالت خویش را باز می‌یابد و خود را موجودی استثنایی در نظر می‌گیرد که هیچ‌کس نمی‌تواند جایگزین او شود. در این مرتبه انتخاب‌های آدمی از سر تأمل و تفکر است، نه روزمرگی. البته در هر انتخابی ممکن است که آدمی در هستی‌داری خود شک کند؛ چرا که امکان سقوط همواره وجود دارد. در این مرتبه آدمی می‌یابد که باید امکانات وجودی خویش را فعلیت بخشد.

یاسپرس معتقد است که آدمی باید با خودشناسی و رفع موانع و صعود از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر به مقام گشودگی (openness) دست یابد. برای نیل به این مقصود نیز به سه امر ضروری باید توجه کند:

الف) مراقبه (self - reflection) یا تفکر در خویشتن: آدمی باید در اعمال روزانه خود و گفتار خود بیندیشد تا ببیند کجا خطا کرده و بی‌صدافتی نشان داده است.

ب) تفکر در وظایف خویش: انسان همواره باید مراقب وظایف فردی و مسؤولیت‌های اجتماعی خویش در برابر دیگران باشد.

ج) تأمل متعالی (transcending reflection): آدمی باید در اصل وجود به تأمل پردازد تا بفهمد که آیا وجود از خود اوست یا از دیگری. چنین تأملی او را به سوی الوهیت سوق می‌دهد (Jaspers, 1975, 119).

۲) تعریف اراده

یاسپرس در تعریف اراده گوید: *پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*

اراده عبارت است از رابطه با خود، یک خودآگاهی که در آن من به رفتار فعال خودم تعلق دارم نه به مذاقه تفکرانگیزم، این من به صورت مطلق و کامل وجود ندارد، بلکه به صورت خودآفرین است. همانگونه که کی‌یرگور می‌گوید: هر چه اراده بیش‌تر، خود بیش‌تر. هیچ انگیزه کافی برای این اراده در انتخاب اصلی نمی‌تواند وجود داشته باشد. انتخابی که میان چیزها قرار ندارد، بلکه به آشکار کردن خود در وجود مدد می‌رساند (نصری، ۱۳۸۳، ۱۹۸).

از دیدگاه یاسپرس، اراده دارای شدت و ضعف و از جلوه‌های گوناگون برخوردار است. از نظر یاسپرس آزادی اراده به معنای اختیار آدمی است (همان، ۱۹۸).

از نظر یاسپرس اراده با آگاهی رابطه‌ای تنگاتنگ دارد. اعمال غریزی و انعکاسی به صورت غیر اختیاری و ناآگاهانه تحقق می‌یابند که در پاسخ به یک انگیزه خاص به صورت کورکورانه اتفاق می‌افتد. کوشش غریزی چون ناآگاهانه است، از هدف خود غفلت دارد، درحالی که اعمال ارادی چون از آگاهی برخوردارند از غایت خویش آگاهند (همان، ۱۹۷). یاسپرس در نحوه شکل‌گیری اراده، معتقد است که بدون وجود فکری روشن و به صرف وجود انگیزه و مقدمات انتخاب، اراده رخ نمی‌دهد:

وجود اراده، حرکت‌های واکنشی ارگانیک و حرکت جهش‌انگیز را مفروض می‌دارد، اما وقتی یک فکر متمایز وجود نداشته باشد، اراده وجود ندارد (کرمی، ۱۳۸۵، ۳۳۳).

نیز در اینکه علت تامه اراده در ما انگیزه‌ها، علل داخلی یا خارجی است، سخن فراوان است. اما آنچه عموم اگزیستانسیالیست‌ها را گرد هم آورده، آن است که اراده افزون‌تر از انگیزه‌ها و علل ترجیح فعل در ماست. یاسپرس می‌گوید:

بدون تصمیم انتخابی نیست، تصمیم بدون اراده نیست، اراده هم بدون ضرورت نیست و ضرورت هم بدون وجود نیست (نصری، ۱۳۸۳، ۲۰۳).

بنابراین، یاسپرس با پذیرش وجود ضرورت در عالم، اراده و انتخاب آدمی را بر رابطه علی و ضرورت در عالم طبیعی تفوق می‌دهد.

۳) تعریف اختیار

شاید نزدیک‌ترین واژه‌ها در بیان فلسفه‌های قیام‌ظهوری، اختیار و آزادی^۴ باشد. این واژه‌ها در آثار تمامی نویسندگان فلسفه‌های وجودی هستند و نمی‌توان به درستی تفکیک روشنی بین واژه‌های آزادی و اختیار، انتخاب و تصمیم یافت. در تفکر کسانی چون کی‌یرکگور وجود داشتن و مختار بودن تقریباً تعابیری مترادفند. سارتر بیان می‌کند که چنین نیست که آدمی نخست به وجود بیاید و سپس مختار و آزاد شود، بلکه انسان بودن به معنای از قبل مختار بودن است (مک کواری، ۱۳۷۷، ۱۷۸). از نظر کی‌یرکگور - یاسپرس شدیداً تحت تأثیر افکار کی‌یرکگور و نیچه بود (بلاکهام، ۱۳۶۸، ۶۶) - رابطه انسان با خود آزادی نام دارد (نصری، ۱۳۸۳، ۳۴).

در فلسفه یاسپرس دو مفهوم «اگزیستانس» یا «هستی‌داری» می‌توانند جایگزین یکدیگر شوند (یاسپرس، ۱۳۷۴، ۲۳۲). اگزیستانس یا هستی‌داری حقیقت انسان است. در ذات ما چیزی نهفته است که بنیاد تفکر ماست؛ حریم مقدسی است که اصل و حقیقت ماست و آن هستی‌داری است؛ قابل مقایسه با نفس در فلسفه صدر (نصری، ۱۳۸۳، ۱۱۸). اگزیستانس همواره باید از طریق آزادی متحقق شود. آدمی

یکی از امور واقع و حدوثی نیست که بشود توصیفش کرد؛ او فوران آزادی، استعداد و قوه است. انسان موجودی از بیخ و بن استثنایی است، زیرا بهره‌مند از امکان آزادی یا اختیار است (یاسپرس، ۱۳۷۴، ۲۳۴ و ۲۳۵).

از نظر یاسپرس، آزادی را نمی‌توان به صورت مفهومی تعریف کرد، چرا که آزادی متعلق شناسایی (object) نیست و وجودی مجزا از انسان ندارد که بتوان به‌طور عینی به آن نگریست و از آن تعریف مفهومی ارائه داد.

آزادی را نه می‌توان اثبات کرد و نه نفی، آزادی در ساحت پدیدارها واقع نمی‌شود تا برای آن اقامه دلیل کنیم. هر دلیلی که برای اثبات آزادی ارائه شود، سخن پوچی است که چیزی را اثبات نمی‌کند. سؤال از آزادی، سؤال از همان خودی است که آزادی از آن ریشه می‌گیرد. از این‌رو ما هرگز نمی‌توانیم مجزای از خود بگوییم که آزادی چیست. اگر آزادی به‌طور کامل شناخته شود چیز ثابتی خواهد بود، درحالی‌که آزادی چیزی پویا و در نتیجه غیر قابل ادراک است. آزادی امر تجربی نیست که از نظر روان‌شناسی قابل اثبات باشد. آنچه آزادی را برای انسان ممکن می‌سازد این است که هستی ما یک عین - یعنی متعلق معرفت حصولی - واقع نمی‌شود. سؤال از آزادی ریشه در وجود انسان دارد (نصری، ۱۳۸۳، ۲۰۰ و ۲۰۱). به نظر یاسپرس دلیل آزادی ما، احساس درونی است که ما از آزادی خود داریم. ضرورت درونی که در برابر عملی احساس می‌شود، غیر از جبر علمی است. به هر حال، احساس درونی آزادی، دلیل آزادی است (نوالی، ۱۳۷۹، ۱۸۵).

مفهوم آزادی از نظر یاسپرس، شباهت زیادی به دیدگاه سارتر دارد. سارتر می‌گوید یک صخره در حالت فی‌نفسه، نه قابل گذر است و نه غیر قابل گذر، همینکه تصمیم به گذر از آن صخره می‌گیریم، برای ما قابل گذر یا غیر قابل گذر می‌گردد. به عبارت دیگر، اشیاء عالم به‌طور کلی در عدم تعیین هستند؛ ما به‌وسیله عدم تعیین متوجه آزادی خود می‌شویم. یاسپرس نیز می‌گوید همین عدم تعیین است که به انسان امکان می‌دهد تا ندای آزادی خود را بشنود و از آنچه را فعلاً در اختیار ندارد به توسط خودش به دست آورد؛ تفاوت سارتر با یاسپرس در این است که یاسپرس آزادی را در توجه به سوی متعالی و خدا می‌داند؛ اما سارتر معتقد است تعالی و خدا در گذر و گذشتن است (همان، ۱۶۷).

۴) انسان مختار

همانگونه که بیان شد، از نظر یاسپرس این گمان نادرست است که تصور شود می‌توان انسانی تصور کرد که پس از آن دست به عمل بزند. انسان با عمل هم‌زاد است و این دو از هم قابل تفکیک نیستند. از نظر اگزیستانسیالیست‌ها انسان پیش از آنکه فاعل ادراک باشد، فاعل فعل است و نمی‌توان او را از تفکر و احساس و اراده جدا دانست حتی ادراک و انفعال از شئون و واکنش‌های اگزیستانس است. اهمیت عمل

در نگاه یاسپرس از آن جهت است که در آدمی عمل بر اساس آزادی و انتخاب و بنا به اراده او و به منظور محقق ساختن امکانات وجودی او رخ می‌دهد. بدون آزادی مطلقاً چنین نسبتی میان عمل انسان و نفس و روانش وجود ندارد.

اینکه گفته می‌شود انسان در جبرهای مختلف اجتماعی و تاریخی پیچیده شده است و در شبکه‌ای از روابط گوناگون در هم تنیده است، پس چگونه می‌توان او را به هنگام تصمیم تنها گذاشت و در آزادی مطلق دانست، پاسخ آن است که انسان در میان روابط تکوینی و جبر علمی، تنها به انتخاب یک راه مجبور نیست؛ بلکه در دل جبر علمی و حاکمیت علل گوناگون راه‌های متعددی وجود دارند که باید آن‌ها را استنباط کرد. همین استنباط و معنی‌دهی‌های تازه، آزادی انسان را می‌سازند. عدم استفاده از این امکانات خیانت به آزادی است (نوالی، ۱۳۷۹، ۱۸۳).

یاسپرس و به‌طور کلی اگزیستانسیالیست‌ها در باب اختیار آدمی به سه نکته ملتزم هستند: (۱) انسان هیچ لحظه‌ای از لحظات عمرش از گزینش و انتخاب‌گریزی ندارد. هر فعلی انتخاب است و فعل امکان ندارد مگر با انتخاب یکی از شقوق؛ و فعل و انتخاب با اینکه هر دو مفهوم‌اند، ولی دو مفهوم متساوق‌اند؛

(۲) گزینش انسان وجه عقلانی ندارد. هر چیز به گزینش ما بستگی دارد و گزینش هم توجیه عقلانی ندارد. پس اگر ما امور واضح را می‌پذیریم، به این دلیل است که تصمیم گرفته‌ایم امور واضح و قضایای مطابق با واقع را قبول کنیم؛

(۳) رفتارها و گزینش‌های انسان تابع اصل علیت نیستند. اصل علیت و جبر علمی یا علمی با اختیار انسان قابل جمع نیست.

برخی اگزیستانسیالیست‌ها به‌طور کلی اصل علیت را منکرند و گروه کثیری از آنان معتقدند که در جهان غیر روح انسان اصل علیت برقرار است و جبر حاکم است؛ اما در جهان روح انسان، نه علیت برقرار است و نه جبر. لذا در ادبیات اگزیستانسیالیستی دو تعبیر به کار می‌رود: جهان ضرورت و جهان آزادی. جهان خارج از قلمرو نفس انسان، جهان ضرورت است (ملکیان، ۱۳۶۹، ج ۴، ۵۳-۴۲).

بنابراین، در تفکر اگزیستانسیالیستی، انسان دارای ساحتی است که از سیطره مطلق جبر علمی و علیت آزاد است (نوالی، ۱۳۷۹، ۱۷۹).

یاسپرس - مانند صدرا - به نزاع میان جبریه و قدریه اشاره می‌کند و می‌گوید:

این نظر که اراده آزاد یا غیر آزاد است، مدت‌های طولانی در نبرد هیجان‌انگیز ذیل نام‌های جبرگرایی و اختیارگرایی منحصر بوده است. گویا اینگونه است که ذات و ماهیت انسان به یک تصمیم نظری آویخته است. وقتی ما از اراده آزاد صحبت می‌کنیم، محققاً مایلیم آرزو کنیم وجود عینی آن را نشان دهیم. اما آزادی در

وجود نیست و از آنجا که عبارت‌های مفروض عموماً معتبر و قابل اثبات برای اثبات یا ردّ آزادی اراده به هر حال آن را عینی می‌سازند، تنها معنای اراده آزاد را منحرف می‌کنند. هر گونه بحث له یا علیه اراده آزاد تنها وقتی می‌تواند مطرح شود که اراده را به وجود عینی لحاظ کرده باشیم. اما در تفکر ما درباره اراده آزاد گونه دیگری از اراده نهفته است (کرمی، ۱۳۸۵، ۳۲۵).

به‌طور کلی، یاسپرس معتقد است آزادی اراده غیر قابل تعریف است و سؤال از آزادی آن، سؤال از همان خودی است که آزادی از آن ریشه می‌گیرد. بنابراین، انسان هرگز نمی‌تواند جدا از خود، از آزادی و اختیار سخن براند.

۵) رابطه اختیار با خداوند (متعالی)

یاسپرس تعبیر خدا را عموماً در مواردی به کار می‌برد که آدمی می‌تواند با متعالی - وجودی که برتر از جهان است - مواجهه شخصی پیدا کند (Schrag, 1971, 191). از نظر یاسپرس، تصویر فیلسوفان از خدا رضایت‌بخش نیست و دلایل فلسفی اثبات وجود خدا فقط زمینه‌ساز ایمان به خداست، نه آنکه با مطالعه آن‌ها آدمی به خدا اعتقاد پیدا می‌کند. این برهان‌ها فقط از این جهت مفیدند که آدمی به مدد آن‌ها در می‌یابد که هستی منحصر به جهان طبیعت نیست. درک متعالی امری حضوری است (Jaspers, 1969, 175). به‌زعم یاسپرس، ریشه ایمان به خدا در آزادی درونی بشر نهفته است. انسان با رجوع به خود از وجود خدا آگاه می‌شود و در می‌یابد که وجودش به او اعطا شده است و از خودش نیست، بلکه به‌مثابه یک موجود آزاد، از متعالی نشأت گرفته است. والاترین آزادی، آزادی از جهان تجربه است و این آزادی پیوند با متعالی است. انسانی که به آگاهی حقیقی از آزادی خود می‌رسد، یقین به خدا را به دست می‌آورد. آزادی و خدا جدایی‌ناپذیرند (یاسپرس، ۱۳۷۸، ۴۳).

یاسپرس معتقد است انسان در حالت آزادی وجودی در می‌یابد که آزادی او از سوی خدا به او داده شده است:

دو امکان وجود دارد: در یکی من کاملاً وابسته هستم. الوهیتی مرا در وجود پرتاب کرده است و اراده من از آن خودم نیست. اگر خدا اراده مرا به حرکت در نیاورد، آن هیچ کمکی به من نخواهد کرد. این لطف بر اساس استحقاق نیست و کسی که به او عنایت نشود از دست خواهد داد (نصری، ۱۳۸۳، ۲۰۶).

من در کنه وجودم در می‌یابم که با متعالی رابطه دارم و این متعالی است که می‌خواهد من انسان آزاد باشم. در واقع چون متعالی وجود دارد، اراده من وجود دارد. انسانی که با خدا ارتباط دارد، در می‌یابد که

آزادی او در واقع عنایت و لطف است.

همانطور که گفته شد، یاسپرس بین آزادی و آگاهی ارتباط تنگاتنگی می‌بیند؛ زیرا اگر ما تکالیف خود را در استفاده از امکانات ندانیم، آزادی ما از بین خواهد رفت. به دلیل اینکه جهل به وجود امکانات، لاقدر در نظر کسی که به آن جاهل است، آن‌ها را از بین می‌برد و از آنجایی که آگاهی همواره ناقص و در حال تغییر است، ما هرگز آزادی کامل را دارا نخواهیم بود؛ زیرا آگاهی ما نیز کامل و بی‌نقص نیست. شاید به همین جهت است که آزادی انسان به وجود لایتناهی خداوند وابسته است؛ زیرا هر چه شناخت ما از خداوند وسیع‌تر شود، وجود امکانات بیش‌تر برای ما فراهم می‌شود؛ هر قدر اطمینان و یقین انسان نسبت به وجود خداوند زیادتر شود، بیش‌تر از آزادی خود مطمئن می‌گردد (نوالی، ۱۳۷۹، ۱۸۵). بنابراین، از نظر یاسپرس مفهوم آزادی، آگاهی و خداوند به هم پیوسته‌اند.

یاسپرس در برخی نوشته‌های خود بیان می‌کند که «خداوند با تصمیمات آزاد افراد عمل می‌کند»؛ و این به معنای آن است که در باطن هماهنگی شبیه به قانون «هماهنگی پیشین بنیاد» لایب‌نیتز را تأیید می‌کند. یعنی هماهنگی بین تصمیمات ما و اراده الهی، یعنی هیچ موجودی در جهان بدون اراده الهی عمل نمی‌کند (همان، ۱۸۹).

۶) تعریف آزادی

به نظر می‌رسد سخنان یاسپرس در باب واژه آزادی، بیش‌تر ناظر به آزادی اجتماعی و سیاسی است (نوالی، ۱۳۷۹، ۱۹۱). از نظر او آزادی سیاسی نیز مانند مفهوم مطلق «آزادی» تعریف‌ناپذیر است:

مردمان از آزادی سیاسی، آزادی اجتماعی، آزادی فردی، آزادی اقتصادی، آزادی مذهبی، آزادی وجدان، آزادی اندیشه، آزادی مطبوعات، آزادی اجتماع و امثال آن سخن می‌گویند. آزادی سیاسی در بحث‌ها بیش از همه انواع آزادی، به میان می‌آید؛ ولی در همین مورد نیز مردمان در پاسخ به این سؤال که ماهیت آزادی سیاسی چیست، با هم موافق نیستند (کریمی، ۱۳۸۵، ۳۲۸).

آزادی سیاسی اگر بر پایه معنی آزادی، که یگانه هستی و فعالیت اصلی انسان باید تلقی شود، استوار نباشد، سطحی و بی‌محتوا می‌گردد. شرط آزادی چیره شدن بر هوا و هوس است. آزادی آنجاست که من نه از سر میل و هوس، و نه به سبب اطاعت کورکورانه، بلکه تنها از سر بینش و دانایی عمل کنم. ولی من به‌آسانی می‌توانم خود را فریب دهم و هوا و هوس بر من چیره شود و وادارم کند که عقیده خود را داشته باشم و چنین بدانم که هر عقیده‌ای محق است، چون کسی هست که از آن دفاع کند. ولی عقیده تنها،

بینش و دانایی نیست. شرط آزادی، چیره شدن بر عقیده تنها است (کرمی، ۱۳۸۵، ۳۲۸ و ۳۲۹). به عقیده یاسپرس، آزادی در تبعیت از قدرت قانونی (نوالی، ۱۳۷۹، ۱۹۱) و در ارتباط با دیگران است. آزادی در انزوا وجود ندارد (کرمی، ۱۳۸۵، ۲۳۲).

نقد و بررسی اختیار انسان از دیدگاه صدرا

سخنان صدرا المتألهین بر این امر دلالت دارد که مختار بودن و مرید بودن تعابیر یکسانی هستند و از طرفی با پذیرش جبر فلسفی و جبر علی و معلولی، خود اراده را دیگر ارادی و اختیاری نمی‌داند. اما اینکه انسان توانایی اراده کردن و اراده نکردن یا توانایی فعل و ترک دارد؛ سخنان ملا صدرا این امر را بر نمی‌تابد، در حالیکه بدیهی‌ترین و وجدانی‌ترین معرفت آدمی در باب مفهوم اختیار همین است. وی می‌گوید:

و فی جعل القصد و الاراده من الافعال الاختیاریه نظر، اذ لو کان الامر کذلک لاحتاج الی قصد آخر و یلزم التسلسل، و القول بان البعض اختیاری دون البعض تحکّم لا یساعده الوجدان، بل الظاهر أنّه إذا غلب الشوق تحقق الاجماع (= اراده) بالضرورة، و مبادی الافعال الاختیاریه ینتهی الی الامور الاضطراریه الّتی تصدر من الحيوان بالایجاب، فان اعتقاد اللذّه او النفع یحصل من غیر اختیار فیتبعه الشوق فیطیعه القوة المحرکه اضطراراً (صدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۴، ۱۱۴).

انسان به علم حضوری در خویش می‌یابد که در اراده خویش آزاد است و اراده آزاد همان اختیار است. بنابراین مفهوم اختیار با مفهوم اراده تفاوت دارد؛ زیرا ممکن است اراده محکوم علل خارجی و در نهایت خدا باشد و به صورت جبری از انسان سرزند - همانگونه که ملا صدرا، صدور اراده را از انسان بر اساس ضرورت علی-معلولی اینگونه می‌داند - در حالیکه انسان به علم حضوری در نفس خویش می‌یابد که مختار است - و این همان نکته‌ای است که یاسپرس تأکید دارد - انسان وقتی فعلی را انجام می‌دهد، هیچ ضرورتی در خود احساس نمی‌کند، حتی او با وجود اینکه خود را تحت تأثیر مرجحات و عوامل خارجی می‌یابد، این تأثیرات را در حد وجوب‌دهنده به اراده خود نمی‌یابد. از سخنان صدرا شیرازی چنین برداشت می‌شود که بنا بر قاعده فلسفی که «شیء مادام که وجوب پیدا نکرده است، موجود نخواهد شد»؛ فعل اختیاری انسان نیز در صورتیکه علت تامه آن محقق شود به ضرورت واقع می‌شود و اگر علت تامه محقق نباشد، وجود آن ممتنع خواهد بود و در هر حال جایی برای اختیار باقی نمی‌ماند. از طرفی اراده جزء اخیر علت تامه افعال اختیاری است و از این رو ضرورتی که فعل اختیاری از ناحیه علت تامه‌اش پیدا می‌کند، ناشی از اراده است. سؤال این است که «خود اراده انسان

به‌عنوان یک پدیده، آیا به ضرورت به‌وجود می‌آید؟» در پاسخ به این سؤال نمی‌توان گفت که اراده دیگری جزء اخیر علت تامه تحقق اراده است، زیرا لازمه آن تسلسل اراده‌ها است. از این رو اثبات اختیار انسان با این اشکال روبه‌رو می‌شود که فعل اختیاری، فعلی است که مسبوق به اراده است، اما خود اراده اختیاری نیست، زیرا اگر مسبوق به اراده باشد، تسلسل اراده‌ها لازم می‌آید. شهید صدر از جمله کسانی است که بر نحوه استدلال صدرا در ضرورت علی انتقاد می‌کند و تذکر می‌دهد که در بیان صدرای شیرازی مصادره به مطلوب رخ داده است (صدر، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ۳۶). امام خمینی (ره) نیز در نقد این سخن بیان فرموده‌اند:

ملاک اختیاری بودن مسبوق بودن به اراده نیست، بلکه مناط اختیاری بودن فعل، این است که از فاعل مختار بالذات صادر شده باشد (سبحانی، ۱۴۱۳ ق، ج ۲، ۳۱۲-۳۱۰).

بیان مطلب این است که افعال انسان دو دسته‌اند: یک دسته افعالی که از طریق اندام‌ها و اسباب جسمانی صادر می‌شوند (افعال جوارحی). این دسته افعال مسبوق به تصور، تصدیق، شوق و اراده‌اند؛ دسته دوم افعالی که بدون اسباب جسمانی‌اند و به نام افعال جوانحی نامیده می‌شوند. این دسته از افعال مسبوق به اراده و عزم نیستند، بلکه نفس انسان برای آن‌ها فاعل مختار بالذات است و این افعال اختیاری صادر می‌شوند، به‌گونه‌ای که اگر انسان بخواهد، می‌تواند انجام دهد. به‌عبارت دیگر نفس انسانی در ایجاد اراده فاعل بالقصد نیست تا نیازی به اراده قبلی زاید بر ذات داشته باشد.

می‌توان بیان کرد که گوهر فعل اختیاری، اراده است و بقیه مبادی فعل اختیاری در میان افعال اختیاری و ارادی مشترک هستند؛ اما این اراده زاید بر ذات نیست، بلکه همان «من» انسان است که با بودن آن، فعل از آن انسان است و با حذف آن، فعل از دایره انتساب به «من» خارج می‌شود. «من» آدمی که همان نفس ناطقه اوست همواره فعال و خلاق و عامل است و حقیقتی جز این ندارد. با چنین تصویری از نفس دیگر نمی‌توان نفس را محکوم جبر و اختیار دانست. نفس همیشه حاکم است، از این رو اراده او نه مجبور است و نه مختار، بلکه به هنگام فعل، تنها «من» وجود دارد و حکومت دارد و پس از انجام فعل است که در مقام تحلیل و فهم فعل انجام شده، از دو تفسیر جبری یا اختیاری استفاده می‌شود (کریمی، ۱۳۸۵، ۲۵۹ و ۲۶۰).

نقد و بررسی اختیار انسان از دیدگاه یاسپرس

یاسپرس تعریف روشنی از اختیار ندارد. او وجود داشتن را با آزاد بودن یکسان می‌داند و واژه «هستی» را تنها برای انسان به کار می‌برد. واژه «هستی» بر آزادی و امکان بسیار آدمی دلالت دارد. اما نه تنها یاسپرس، بلکه سایر اگزیستانسیالیست‌ها استدلال قابل پذیرشی در خصوص این امور

ندارند.

تصویر رایج از آزادی و اختیار، رهایی از جبر غیر است. بنابراین هر عملی که در اثر قوانین طبیعت یا قانون‌مندی جامعه و میل و ارادهٔ دیگران باشد یا حتی به‌واسطهٔ طبیعت و ماهیت خود انسان بر انسان تحمیل شود، به نظر می‌رسد رفتاری آزادانه نیست. اما رهایی از جبر غیر برای اختیار و آزادی آدمی کافی نیست، بلکه باید خود فاعل فعل علت آن باشد تا بتواند آن را به خود منسوب کند. بنابراین در آزادی از یک سو لازم است که غیر، علت فعل نباشد و از سوی دیگر فاعل، علت فعل باشد. اگر آزادی تنها رهایی از جبر غیر باشد، بعد از آنکه انسان از جبر غیر رها شد، با چه مبنایی و از چه مبدئی و از چه هویتی، فعل سر می‌زند. صدرا معتقد است علم و اراده خود انسان منشأ صدور فعل است. اما یاسپرس که به‌عنوان یک اگزیستانسیالیست معتقد است که انسان با اختیار مستمر و مداوم خویش، ماهیت خود را می‌سازد و انسان چیزی است که خود آن را می‌سازد و آن هم قابل پیش‌بینی نیست (زیرا معلوم نیست که این موجود مختار در آینده چه چیزی را اختیار و انتخاب می‌کند) چگونه می‌تواند این معضل را حل کند؟! به‌ویژه آنکه نه تنها ماهیت انسان بلکه وجود آدمی را نیز در گرو آزادی و اختیار او می‌بیند. اگر وجود داشتن و آزاد بودن یکی است و اگر چیزی «خود» نداشته باشد و صاحب هویت مستقل نباشد، آیا می‌توان از آزاد بودن او تصویری داشت؟!

از نظر یاسپرس، مهم‌ترین ویژگی انسان آزادی و اختیار است؛ اما به نظر می‌رسد در این تفکر، بین هدف و وسیله اشتباه شده است. آزادی برای انسان کمال است ولی آزادی، کمال وسیله‌ای است و نه کمال هدفی. هدف انسان این نیست که آزاد باشد ولی انسان باید آزاد باشد تا به کمالات خویش برسد (مطهری، ۱۳۶۹، ۳۴۶).

اشکال دیگری که بر تفکر یاسپرس وارد است این است که به ارتباط اصل علیت و ضرورت علی با اختیار انسان نپرداخته است و تنها به این امر اکتفا کرده که ضرورت علی (علمی) مربوط به جهان غیر انسان است و نفس آدمی از این قانون مستثنی است. اما دلیل آنکه جهان روح انسانی از ضرورت علمی استثنا می‌شود چیست؟

اراده و انتخاب در ما معلول یک سلسله علل داخلی یا خارجی و انگیزه‌هاست. در پس هر انتخابی، انگیزه‌های زیادی وجود دارد که در کشاکش بین آن‌ها، انگیزه‌هایی تفوق می‌یابند و این تفوق، اساس انتخاب ما را بنا می‌نهد. یاسپرس در حل این تعارض می‌کوشد اراده و انتخاب آدمی را بر رابطهٔ علی و ضرورت در عالم طبیعی حاکم سازد و ضمن وفاق افکندن میان اراده انسان و وجود ضرورت در عالم، انسان را ضابط تشخیص اموری بداند که برای او ضروری یا غیر ضروری‌اند:

آدمی به خوبی تشخیص می‌دهد که هیچ مرجعی وجود ندارد که به او بگوید چه راهی را باید انتخاب کند (Jaspers, 1969, 126).

یاسپرس ظاهراً بر علم حضوری انسان بر اختیار خویش پای می‌فشرد؛ اما گاه محدودیت آزادی را نیز تأیید می‌کند. آزادی بر مبنای ضرورت بنا شده و همواره با حدود روبرو است و این حدود گاه آزادی را نفی می‌کنند. انسان باید در میان اموری که آزادی او را محدود می‌سازد دست به انتخاب بزند، چرا که محدودیت وجود ما، ما را وابسته به محیط و تصادف و امکان و وضعیت‌های حدی می‌سازد. وضع واقعی آدمی چنین است که هر فرد آدمی ساخته و پرداخته تاریخ قومی و نژادی و کیفیت حیاتی و اوضاع و احوالی است که احاطه‌اش کرده یا به او روی آورده است. ولی این وابستگی‌ها به‌نحوی است که آدمی باید فرصت‌ها و واقعیت‌هایی را که با آن‌ها روبرو می‌گردد ببیند و در برابر آن‌ها عکس‌العمل نشان دهد (نصری، ۱۳۸۳، ۲۰۲ و ۲۰۳).

بنابراین، یاسپرس گاه جبر علی و محدودیت اختیار انسان را می‌پذیرد و گاه بر استثنا بودن نفس آدمی از جبر علی پای می‌فشرد، بدون آنکه استدلال موجهی در این باب ارائه دهد. از نکته‌های بسیار دل‌انگیز تفکر یاسپرس، تبیین رابطه اختیار و آزادی انسان با خداوند است. در واقع فهم من از این استدلال آن است که رابطه آزادی و اختیار انسان با خداوند رابطه‌ای طولی است. اسناد فعل به اراده انسان و اسناد اراده انسان به خداوند در طول یکدیگرند. اراده آدمی از خداوند نشأت گرفته و در طول اراده الهی است. از این‌رو، فعل بدون واسطه به خدا اسناد می‌یابد و در عین حال به انسان نیز مستند است. در همان افقی که فعل به انسان مستند است، در همان موقف فعل و فاعل و اسناد تحت احاطه خداوندی است که بر هر چیز محیط است.

از نظر یاسپرس، انسان در تجربه وجودی به دریافت خدا یا متعالی نائل می‌شود. متعالی به‌صورت مستقیم قابل فهم است؛ چرا که او همواره در خفاست. متعالی با تجربه درونی و از راه روشنگری وجود قابل درک است. درک متعالی، امری حضوری است (Schrage, 1977, 191).

به‌زعم یاسپرس، متعالی قابل تعریف و توصیف نیست؛ او ذیل هیچ مقوله‌ای نمی‌گنجد. تصویر فیلسوفان از خدا برای یاسپرس رضایت‌بخش نیست. از نظر او، دلایل فلسفی اثبات وجود خدا فقط زمینه‌ساز ایمان به خداست، نه آنکه با مطالعه آن‌ها آدمی به خدا اعتقاد پیدا کند. این برهان‌ها فقط از این جهت مفیدند که آدمی به مدد آن‌ها درمی‌یابد که هستی منحصر به جهان طبیعت نیست (Jaspers, 1969, 175).

یاسپرس معتقد است که ریشه ایمان به خدا در آزادی درونی بشر نهفته است. انسان با رجوع به خود از وجود خدا آگاه می‌شود. در مرتبه قیام ظهوری و با تأمل درونی در باب آزادی، آدمی درمی‌یابد که وجودش به او اعطا شده است. به بیان دیگر، وجودش از خودش نیست بلکه به‌مثابه یک موجود آزاد، از متعالی نشأت گرفته است.

مقایسه آراء صدرا و یاسپرس در باب اختیار آدمی

۱) با وجود آنکه این دو سنت فلسفی به دو حوزه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی متمایز تعلق دارند نتیجه هر دو تمرکز تلاش فلسفی بر انسان است. البته در تشریح معنای انسان نیز روش دو متفکر با یکدیگر متفاوت است. یاسپرس از روش‌های بشرانگاران و شیوه پدیدارشناسی سود می‌جوید؛ اما صدرا از منابع معرفتی گوناگون چون کلام، عرفان، فلسفه و به‌ویژه قرآن و حدیث بهره می‌جوید.

در تفکر یاسپرس، وجود ویژگی ممتاز انسان است، زیرا در جهان تجربه ما، تنها اوست که مختار است. اما از نظر صدرا وجود، مبدأ کلی است و تمام موجودات جهان تحت استیلای آن قرار دارند. البته صدرا نیز معتقد است که انسان دارای قوا و استعدادها فراوانی است که در طول زندگی خود، با اختیار و اراده دمادم، به آن‌ها فعلیت می‌بخشد و در صحنه حیات و زندگی خود، خود را می‌سازد و به خود شکل می‌دهد. یاسپرس بیان گوید که انسان هیچ شکل و تعین و ماهیت خاصی ندارد، بلکه ماهیت او با گزینش‌ها و تصمیم‌های پیاپی او تحقق می‌یابد؛ اما صدرا، انسان را مانند ماده‌ای می‌داند که صورت‌های بسیار متفاوتی را می‌تواند واجد شود و فعلیت‌های بسیار مختلفی را می‌تواند در خود بپذیرد. انسان می‌تواند به بالاترین درجات فرشتگان مقرب صعود کند و نیز می‌تواند خود را به مرتبه بهایم تنزل دهد (صدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۷، ۱۸۴).

۲) صدرا و یاسپرس برای انسان ابعاد گوناگونی قائلند. یاسپرس این ساحت‌ها را دازاین، اگزیزستانس، آگاهی کلی و روح می‌نامد و صدرا برای انسان قائل به ساحت‌های بدن، نفس، روح و عقل است. دازاین تا حدودی همان بدن است که میل به چیزها دارد (نصری، ۱۳۸۳، ۱۰۸). اما به یقین، این اصطلاح در فلسفه یاسپرس با مفهوم بدن در مکتب صدرا تفاوت دارد. نظرات صدرا را درباره بدن و نحوه شکل‌گیری آن را در اسفار می‌توان مطالعه کرد (صدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۸، ۱۴۲؛ ج ۹، ۷۶؛ ج ۲، ۸۶). اگزیزستانس یاسپرس را می‌توان با نفس در صدرا مقایسه کرد. یاسپرس حقیقت آدمی را اگزیزستانس و صدرا حقیقت آدمی را نفس ناطقه می‌داند. صدرا عرصه اختیار را مرحله‌ای از قوای محرکه نفس آدمی می‌داند و یاسپرس نیز اگزیزستانس را مرحله و مرتبه انتخاب‌گری آگاهانه انسان ذکر می‌کند.

تفاوت اساسی اگزیزستانس یاسپرس با نفس در تفکر صدرا آن است که اگزیزستانس در ارتباط تحقق می‌یابد و به غیر، شناخته می‌شود. هر فردی فقط در ارتباط با دیگران موجود است و تنها در این ارتباط است که امکانات وجودی خود را فعلیت می‌دهد. ارتباط برای انسان شرط کلی هستی است (نصری، ۱۳۸۳، ۲۲). اما از جهتی شاید بتوان وحدت اگزیزستانس با متعالی^۵ و تفکر تعالی‌بخش یاسپرس را با چهار سفر عقلی سالک که به نظر ملاصدرا به شناخت شهودی خداوند می‌رسد، مقایسه کرد.

شاید بتوان ساحت «آگاهی کلی» را با ساحت عقل آدمی از نظر ملاصدرا مقایسه کرد. مراد از ساحت عقل، قوه عاقله است که یکی از مراتب نفس انسان است (صدرا، ۱۳۴۶، ۲۰۸). ساحت «روح» در یاسپرس با ساحت روح در مکتب صدرایی، جز به اشتراک لفظی، شباهتی ندارد. روح در انسان‌شناسی صدرا واسطه بین بدن و نفس است که از ماده‌ای لطیف ساخته شده است.

۳) صدرالمتألهین در بحث اختیار به قدری بر اراده به‌عنوان یکی از مبادی فعل اختیاری تأکید می‌ورزد که گویا مختار بودن را به معنای مرید بودن می‌داند. یاسپرس نیز بر اراده تأکید دارد و معتقد است، هرچه بیش‌تر اراده شود، من آدمی بیش‌تر ارتقاء می‌یابد. صدرا اراده را جلوه‌ای از نور وجود می‌داند و معتقد است هر جا وجود باشد، اراده و اختیار نیز هست؛ شدت و ضعف اراده، تابع وجود است. هرچه وجود شدیدتر، اراده و اختیار نیز شدیدتر است. یاسپرس نیز با بیانی متفاوت ذکر می‌کند که اراده با «من» یکی است و مستقل از من نمی‌توان اراده را تعریف کرد و اینکه اراده دارای شدت و ضعف است و جلوه‌های گوناگون دارد. صدرا و یاسپرس هر دو به ارتباط تنگاتنگ اراده با آگاهی تکیه دارند و هر دو تفاوت عمل اختیاری از غیراختیاری را در آگاهی و ناآگاهی می‌دانند. باید به یاد آورد که صدرا تفاوت فاعلیت انسان را با آتش در آگاهی آدمی می‌داند.

۴) صدرالمتألهین با مطرح کردن دیدگاه‌های اشاعره و معتزله در باب اختیار انسان و نقد دیدگاه‌های آنان، تصریح می‌کند که تفسیر رفتار ما به اجباری و اختیاری مربوط به مقام فعل است و خود اراده آدمی اگر بخواهد مختار باشد به تسلسل محال می‌انجامد. به دیگر سخن، اراده را نمی‌توان دیگر اراده کرد. در توجیه سخن صدرا بیان شد که نفس ناطقه آدمی نه محکوم جبر است و نه محکوم اختیار، بلکه او همیشه حاکم است. پس از انجام فعل در مقام تحلیل و فهم فعل، از تفسیر جبر یا اختیار استفاده می‌شود. یاسپرس نیز با طرح بحث تاریخی جبرگرایی و اختیارگرایی به نقد این دیدگاه‌ها دست زده و معتقد است اراده و اختیار به‌وسیله علم اثبات می‌شود و نه نظر و اعتقاد. آزادی اراده یا عدم آزادی اراده پاسخی جز در حوزه عمل آدمی ندارد. انسان با انتخاب خود از آزادی‌اش آگاه می‌شود.

نکته بسیار جالبی که در تفکر یاسپرس وجود دارد و دیدگاه او را به صدرا در باب انسان مختار مضطر (لا جبر و لاتفویض بل امر بین الامرین) تا حدودی نزدیک می‌نماید آن است که او آزادی اراده را موهبت و هدیه الهی می‌داند و تا حدودی رابطه طولی بین اراده انسان با اراده خداوند را به ذهن متبادر می‌سازد. از دیدگاه او متعالی ما را هستی ممکن ساخته و تصمیم انسان، به معنای تصمیم در مقابل متعالی نیست. انسان در اوج اختیار، مقهور ضرورت الهی است و این امر با آزادی اراده او منافاتی ندارد. به تعبیر صدرایی، تمام موجودات پرتویی از نور وجود الهی‌اند و هیچ شأنی از وجود نیست که فعل حق تعالی نباشد. بنابراین هر فعلی ضمن آنکه به اسباب قریب خود مستند است، در حقیقت به خداوند استناد دارد، پس انسان از همان جهت که مختار است، مجبور نیز هست و از همان وجهی که مجبور است، مختار است.

۵) از تفاوت‌های بارز این دو فلسفه آن است که یاسپرس گزینش‌ها و اختیار آدمی را تابع اصل علیت نمی‌داند و در تعارض میان اصل علیت و اختیار آدمی، جانب اختیار را می‌گیرد. جهان ضرورت علی خارج از قلمرو نفس آدمی است. اما صدرای شیرازی جهان شمول بودن اصل علیت را حتی در حوزه رفتار آدمی می‌پذیرد. شباهت این دو فیلسوف در این جایگاه آن است که هیچ‌یک تبیین روشنی در این باب ارائه نمی‌دهند!

۶) بیان شد که مفاهیم آزادی و اختیار در فلسفه صدرا حقیقتی واحد ولی کارکردی متفاوت دارند. اختیار در دایره مباحث کلامی و آزادی در حیطه مسائل اجتماعی مطرح می‌شود. در فلسفه یاسپرس نیز تفاوت چندانی بین این واژه‌ها نمی‌توان یافت. یاسپرس بر آزادی در حیطه اجتماعی و سیاسی پافشاری دارد، البته آزادی که در معرض هوی و هوس نباشد. به نظر او، هوی و هوس‌هایی که توده را از خود بی‌خود کرده و عنان‌شان را به دست گرفته، از جمله خطرات آزادی است. آداب و رسوم اجتماعی، استبداد، تلقینات و تعصبات نیز دشمن آزادی است. صدرالمتألهین نیز بر مهار شهوات و مستولی کردن و حکومت عقل بر سایر قوا در حیطه آزادی اجتماعی تأکید می‌کند و معتقد است هرچه تمایلات عقلانی شدیدتر باشد، آزادی آدمی بیش تر است.

پی‌نوشت‌ها

۱. در ترجمه واژه اگزستانسیالیسم و یافتن معادل مناسب برای آن، نزد صاحب‌نظران فارسی‌زبان اختلاف نظر هست. برخی آن را «فلسفه هست بودن» (وال و ورنو، ۱۳۷۲) و برخی «فلسفه وجودی» (مک کواری، ۱۳۷۷) و بعضی آن را «هستی انسانی» (بوخنسکی، ۱۳۷۹) و یا «فلسفه اصالت وجود انسان» (جمال‌پور، ۱۳۷۱) ترجمه کرده‌اند. به نظر می‌رسد با توجه به معنای لفظی واژه Existance بهترین ترجمه «فلسفه تقرر ظهوری و یا قیام وجودی» باشد که مرحوم دکتر فریدین پیشنهاد می‌کند.

۲. هایدگر انسان‌گرایی سارتر را مورد نقد و یا حتی انکار قرار می‌دهد. او تمام صور اومانیزم را که برپایه تقدم ماهیت انسان بر وجودش است، ارزیابی می‌کند و معتقد است در تمامی این فلسفه‌ها، تفسیری از وجود را پیش‌فرض می‌گیرند؛ بدون آنکه درباره واقعیت وجود سؤال کنند (Heidegger, 1977, 202).

۳. این کلمه آلمانی است و مرکب از Da به معنای آنجا و Sein به معنای وجود و بودن است که به «آنجا بودن» یا «آنجا بود» ترجمه شده است. متخصصان آثار یاسپرس آن را به وجود تجربی empirical existence ترجمه کرده‌اند (نصری، ۱۳۸۳، ۲۰۶).

۴. در زبان انگلیسی دو اصطلاح liberty و freedom هر دو به معنای آزادی‌اند. اما اصطلاح اول معنای عام و شاملی دارد که هم به آزادی درونی انسان و هم به آزادی بیرونی او اشاره می‌کند. از این‌رو

آن را به اختیار و آزادی یا فقط اختیار ترجمه می‌کنند. اصطلاح دوم تنها به معنا آزادی سیاسی و بیرونی است (مک کواری، ۱۳۷۷، ۱۷۸).

۵. اصطلاح متعالی یا تعالی (transcendence) در فلسفه‌های اگزیستانس به دو معناست: معنایی ناظر به عمل از خود بیرون شدن و از حد فراتر رفتن و معنایی که ناظر به خداست؛ یعنی مبدئی که برتر از جهان است. یاسپرس هر دو معنا را به کار می‌برد و بین آن‌ها ارتباط برقرار می‌کند، یعنی انسان با فراتر رفتن از حد هستی خود به سوی خدا می‌رود و می‌تواند حضور او را درک کند (نصری، ۱۳۸۳، ۴۰۲).

فهرست منابع

بلاکهام، ه. ج. (۱۳۶۸). *شش متفکر اگزیستانسیالیست*، ترجمه محسن حکیمی، تهران: مرکز.

_____ (۱۳۵۷). *اندیشه هستی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: کتابخانه ظهوری.

جمال‌پور، بهرام. (۱۳۷۱). *انسان و هستی*، تهران: مؤسسه نشر هما.

سبحانی، جعفر. (۱۴۱۳ق). *الالهیات*، قم: مرکز العالمی للدراسات اسلامیه.

شیرازی، صدرالدین. (۱۹۸۱م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

_____ (۱۳۴۶). *الشواهد الربوبیه*، مشهد: دانشگاه مشهد.

_____ (۱۳۷۷). *رساله سه اصل*، به کوشش حسین نصر، تهران: روزنه.

_____ (۱۳۶۳). *اسرار الآیات*، به کوشش محمد خواجه‌ای، تهران: انجمن اسلامی حکمت و

فلسفه ایرانی.

_____ (۱۳۷۱). *مفاتیح الغیب*، به کوشش محمد خواجه‌ای، تهران: مولی.

_____ (۱۳۶۲). *مبدا و معاد*، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، تهران: نشر

دانشگاهی.

_____ (۱۳۵۸). *الواردات القلیبیه فی معرفه الربوبیه*، به کوشش احمد شفیعی‌ها، تهران:

انجمن فلسفی ایران.

_____ (۱۳۵۷). *مجموعه رسائل فلسفی، شواهد الربوبیه*، تصحیح حامد ناجی

اصفهان، تهران: حکمت.

_____ (۱۳۶۳). *رساله الخلق الاعمال*، تهران: علوم اسلامی.

صدر، محمدباقر. (۱۴۱۷ق). *مباحث الدلیل اللفظی*، قم: مرکز النذیر للدراسات الاسلامیه.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۵۹). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم: مرکز انتشارات اسلامی.

کریمی، حسین. (۱۳۸۵). *انسان‌شناخت: تطبیقی در آراء صدرا و یاسپرس*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مطهری، مرتضی. (۱۳۶۹). *انسان کامل*، تهران: صدرا.

مک کواری، جان. (۱۳۷۷). *فلسفه وجودی*، محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.

ملکیان، مصطفی. (۱۳۶۹). *تاریخ فلسفه غرب*، ج ۴، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

نصری، عبدالله. (۱۳۸۳). *خدا و انسان در فلسفه یاسپرس*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

نوالی، محمود. (۱۳۷۹). *فلسفه‌های انگلیستانس و آگزیستانسیالیسم تطبیقی*، تبریز: دانشگاه تبریز.

وال، ژان. (۱۳۷۵). *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خورازمی.

وال، ژان؛ ورنو، روژه. (۱۳۷۲). *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خورازمی.

یاسپرس، کارل. (۱۳۷۸). *کوره راه خرد*، ترجمه مهبد ایرانی طلب، تهران: قطره.

_____ (۱۳۷۴). *زندگی نامه فلسفی من*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: علمی و فرهنگی (انتشارات فرزانه).

یوخنسکی، ا. م. (۱۳۷۹). *فلسفه معاصر اروپایی*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: علمی - فرهنگی.

Ehrlich, Leonard. H (1975), *Karl Jaspers: Philosophy as Faith*, Amherst: University of Massachusetts Press.

Heidegger, M (1977), *Letter on Humanism*, In: Basic Writings, (ed.): D. F. Krell, New York: Harper and Row Press.

Jaspers, Karl (1947), *The Question of German Guilt*, trans: E.B. Ashton, New York: The Dial Press.

_____ (1969), *Philosophy*, trans: E.B. Ashton, Chicago: Chicago University Press.

Schrag, Oswald (1971), *Existence, Existenz and Transcendence: An Introduction to the Philosophy of Karl Jaspers*, Pittsburgh: Duquesne University Press.