

آزادی و علوم انسانی*

احمد سمیعی کیلانی

آزادی به معنای وسیع آن، فقدان فشار است؛ سقوط آزاد جسم یعنی آزاد بودن از تأثیر هر قوه‌ای جز قوه ثقل. در سیاست، از آزادی فکر و بیان و تشکیل جمعیت یاد می‌شود که مستلزم نوعی فراغت از قدرت دولت است. مبادله آزاد در بازرگانی به معنای معافیت از موانع و عوارض گمرکی است.

فلاسفه مابعد طبیعی مفهوم آزادی مطلق را بر همین مبنا ساخته‌اند. عمل، در آزادی مطلق، از سلسله علل فارغ می‌گردد - از جبر برونی و درونی. اعمال نه با فکر شخص موجب می‌شوند نه با غرایز و عادات او. اختیار در قاموس فلاسفه مابعد طبیعی همین است: قدرت برای عمل آزادانه، چنان که گویی حرکات وجدان و اعمالی که بدان وابسته‌اند با چیزی در وجود آدمی تغییر می‌یابد. عمل آزادانه تابع هیچ چیز نیست حتی حال خود آدمی پیش از عمل.

آیا می‌توان چنین تعریفی را از آزادی پذیرفت؟ اثبات وجود چنین آزادی مطلق محال است؛ چون اثبات یک قضیه نشان دان وجوب و ضرورت آن است و حال آنکه آزادی مطلق، اگر قدرت انجام دادن یا ندادن کاری باشد، خود مستلزم امکان است. در

* این مقاله، متن سخنرانی نویسنده است که در تاریخ ۱۳۷۵/۱۱/۳۰ در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ایراد شد.

اینجا ناگزیر با تناقض (پارادوکس) روبه‌رو خواهیم شد. آلن^۱ (۱۸۶۸-۱۹۵۱)، فیلسوف فرانسوی، در این باب می‌گوید: «اثبات آزادی آزادی‌کُش است». اگر وجود آزادی را نتوان ثابت کرد، شاید بتوان آن را تجربه و حس نمود. مبدأ حرکت همه فلسفه‌های قایل به اختیار، توصیف تجربه باطنی یا اخلاقی است. دکارت^۲ (۱۵۹۶-۱۶۵۰) می‌گوید: آزادی اراده، بی‌آنکه اثبات شود، با همان تجربه‌ای که از آن داریم شناخته می‌شود. لایبنیتز^۳ (۱۶۴۶-۱۷۱۶) از «احساس باطنی شدید» اختیار یاد می‌کند، برگسون^۴ (۱۸۵۹-۱۹۴۱) آزادی را در «داده‌های بلافاصلی وجدان» باز می‌جوید، و من‌دویران^۵ (۱۷۶۶-۱۸۲۴)، فیلسوف فرانسوی، آن را در «امر ابتدایی» تجربه تلاش عضلانی باز می‌شناسد. مولانا به‌زبانی بس ساده همین معنی را در یک بیت مثنوی بیان می‌کند:

این که گویی این کنم یا آن کنم آن دلیل اختیارست ای صنم

آیا باید نتیجه‌گیری‌های این بزرگان را بپذیریم؟

به‌نظر دکارت، انسان در وجدان خود آزادی بی‌کرانی را حس می‌کند، آدمی حتی می‌تواند خود را از بدیهی‌بیت فارغ بدارد و «می‌اندیشم پس هستم» بدیهی را به غفلت بسپارد. البته انسان آنچه را به نورِ قوه تمییز و عاقله به‌روشنی می‌بیند باور می‌کند، ولی این هم هست که آدمی تنها آنچه را می‌بیند که بدان می‌نگرد و به چیزی می‌نگرد که دلش می‌خواهد. پس بدیهی بودن امری برای هر کس تابع آن است که بخواهد به آن توجه نماید. اما این تفسیر محلّ تأمل است؛ چون خود توجه غیر موجب نیست. هر کس به آنچه مورد علاقه او است توجه دارد و اگر توجه خود را از چیزی که عاجلاً و بلافاصل جالب است برمی‌گرداند برای آن است که به چیز مورد علاقه دیگری معطوف سازد. اینکه قدرت توجه را از چیزی که تعیین‌کننده آن است، یعنی از حیات ذهنی

1. Alain, Emile Chartier

2. R. Descartes

3. G. W. Leibniz

4. H. Bergson

5. M. F. P. Maine de Biran

خود، جدا کنیم امری بی دلیل است.

در شاهد مثال من دو بیران فرانسوی که، هر چند با بلند کردن وزنه‌ای احساس درد عضلانی می‌کنم، اگر بخواهم می‌توانم تلاش خود را ادامه دهم، لذا تنها جسم دردمندی نیستم بلکه اراده‌ای هستم برتر از این جسم. از این معنی نباید غافل بود که برای ادامه تلاش انگیزه‌ای دارم؛ مثلاً این انگیزه که رکورد تازه‌ای به دست آورم.

بوسوئه^۱ (۱۶۲۷ - ۱۷۰۴) اشاره می‌کند که «برای احساس قطعی آزادی، باید آن را در اموری آزمود که در آنها هیچ دلیلی برای ترجیح جانبی بر جانب دیگر وجود نداشته باشد». یکی از متفکران قرون وسطی در ماندگی خری را مثال زده است که به یک اندازه گرسنه و تشنه باشد و به یک میزان از سطل آب و دسته یونجه فاصله داشته باشد: خرد در این وضع نمی‌تواند این را بر آن ترجیح دهد و از گرسنگی و تشنگی می‌میرد. او باید، مانند انسان، اختیار داشته باشد تا بتواند فارغ از هر انگیزه‌ای تصمیم بگیرد. در پرویته‌ی ژید^۲ (۱۸۶۹ - ۱۹۵۱)، یکی از چهره‌های داستانی می‌گوید: «مدت‌ها این فکر در من بوده است که وجه تمایز انسان و حیوان عمل رایگان است». مقصود از رایگان این نیست که حاصلی ندارد بلکه این است که بی انگیزه است: نه از علاقه‌ای و رغبتی برخاسته نه از شهوتی و نه از هیچ چیز دیگر - عمل بی غرض و خودانگیخته و آزاد و دیمی و خودجوش. ژید در سرداب‌های واتیکان، یکی از چهره‌های داستانی خود را به عمل بی انگیزه نظرگیری وامی‌دارد - به جنایتی بی انگیزه در قطار که قاعدتاً باید پلیس را دچار سردرگمی سازد. وی با خود می‌گوید: تا ۱۲، بی شتاب، می‌شمارم و، اگر نوری در صحرا ببینم، هم‌کوپه من نجات یافته است. می‌شمارد، و به ۱۰ که می‌رسد نوری می‌بیند و جنایت روی می‌دهد.

باید دید که آیا عمل بی انگیزه می‌شود. می‌توان جواب داد که عمل بی انگیزه با همان میل به ارتکاب عمل بی انگیزه موجب می‌شود، با همان میل به فرار از رفتارهای عادی؛ و

خود این میل باید ناشی از چیزی باشد. این که عمل بی‌انگیزه جلوه نماید دلیل بی‌انگیزه بودن آن نیست، چون ممکن است انگیزه‌هایی ناخودآگاه آن را موجب شده باشند. اسپینوزا^۱ (۱۶۳۲-۱۶۷۷) می‌گوید: «پندار اختیار ناشی از آگاهی انسان به عمل خود است به اضافه جهل او نسبت به عللی که وی را بر آن داشته است». او، در این باب، مثال خوبی می‌زند: مست‌یاوه می‌گوید و می‌پندارد که به اختیار سخن می‌گوید و، چون مستی از سرش می‌پرد، پشیمان می‌گردد که سخنان بی‌ملاحظه‌ای بر زبان رانده است. در روان‌کاوی، ثابت شده است اعمال اندکی غیر عادی که از انگیزه‌های آنها بی‌خبریم کمتر از همه اختیاری‌اند؛ چه، در این اعمال، انسان به انگیزه‌های آن‌ها ناخودآگاه عمل می‌کند و هر چه از این انگیزه‌ها بی‌خبرتر باشد بیشتر بنده آنهاست. «در پس بی‌انگیزگی آگاهانه عمل، موجب بودن ناآگاهانه آن پنهان است». جنایت به ظاهر «بی‌انگیزه» درون پالایی از پرخاش‌گری ناآگاهانه است. بدین سان، «احساس باطنی» اختیار دارای ارزش عینی نیست. اگر فرد تلقین‌پذیر، که غالباً از نظر عقلانی عقب مانده است، هر چه بیشتر اعتماد کورکورانه به کسانی داشته باشد که زیر فشار اخلاقی آنهاست بیشتر خود را مختار می‌پندارد.

ممکن است گفته شود که اگر انتخاب موجب باشد حیات اخلاقی معنایی نخواهد داشت. به نظر کانت^۲ (۱۷۲۴-۱۸۰۴)، تکلیف اخلاقی وقتی معنی پیدا می‌کند که اختیار را اصل موضوع بگیریم. ولی این برداشت بی‌اشکال نیست؛ چون، اگر شرط تکلیف وجود اختیار باشد، باید واقعیت داشتن اختیار را ثابت کرد نه آنکه آن را اصل موضوع گرفت. از سوی دیگر، انتخاب بین خوب و بد به هیچ‌رو انتخابی علی‌السویه و بی‌انگیزه نیست. جاذبه ارزش‌ها در برانگیختن رفتار اخلاقی دخیل است. همچنین وقوع گناه بیانگر انتخاب بی‌انگیزه نیست بلکه جاذبه قهار لذت و علاقه مادی موجب آن است.

از نظر گاه سستی، اختیار زمانی تحقق می‌یابد که انسان عملی را که انجام می‌دهد بتواند

انجام ندهد. انسان وقتی گنهکار شمرده می‌شود که ارزش‌های اخلاقی را بشناسد و توانایی عملی نیک را هم داشته باشد و آزادانه از آن روبروگرداند و کار بدی انجام ندهد. از این دیدگاه، انگیزه‌هایی که آدمی را به کار بدسوق می‌دهند تعیین‌کننده خطاهای او، با آن چنان رابطه علت و معلولی که نتوان در برابرش مقاومت کرد، نیستند. خودِ آدمی است که از این انگیزه‌ها پیروی می‌کند. لذا منشأ مسئولیت آدمی عزمی اسرارآمیز و تحکمی است که از همه انگیزه‌ها برتر و فراتر است. پیش از هر چیز باید گفت که این نظریه برای مسئولیتِ آدمی، اساسی تعیین نمی‌کند. «عملِ مختار، عملی خواهد بود مستقل از هر نوع اندیشه و عاطفه و غریزه ذاتی یا کسبی و لذا با هر آنچه که خصلتِ شخصی ما را پدید آورد بیگانه است و هیچ دلیلی وجود ندارد که آن را به خود نسبت دهیم و خود را مسئولِ آن بشماریم». مسئولیتِ ناشی از این اختیارِ مسئولیتِ جوهری وجودی لایندرکی خواهد بود نه مسئولیتِ شخصی واقعی.

از سوی دیگر، لازمه نظریهٔ اختیارِ مطلق این است که عملی را که انجام داده‌ایم توانسته باشیم انجام ندهیم و به صورتی دیگر عمل کنیم و این را نمی‌توان ثابت کرد؛ زیرا ما از ممکن تجربه‌ای نداریم.

آیا از این ملاحظات باید چنین نتیجه گرفت که آزادی و هم و پنداری بیش نیست؟ ابتدا. فقط باید بر سر معنای آزادی به تفاهم رسید. آزادی اختیارِ بی‌انگیزه نیست، قدرت اسرارآمیزِ انتخاب در ورای همهٔ انگیزه‌ها نیست. آزاد بودن رها شدن از قیدها است. آزاد آن کسی است که از اسارتِ پیش‌داوری‌ها و شهواتِ آزاد شده باشد و رفتار او با نورِ حقیقت و ارزش‌ها کاملاً روشن گشته باشد. چنین کسی، که کاملاً آزاد است، کاملاً مسئول هم هست. او، پیش از عمل کردن، با روشن‌بینی تمام فکر کرده و هیچ آشفستگی و پریشانی فکری و شهوتی تصمیم او را مخدوش نساخته است. چنین کسی از کرده پشیمان نمی‌شود و خود را در آیینۀ عملش باز می‌شناسد. ولی نمی‌توان گفت که وی به گونه‌ای دیگر می‌توانسته عمل کند. وقتی می‌توانسته به گونه‌ای دیگر عمل کند که بندهٔ شهوتی و اسیر سابقه‌ای کور

یا قربانیِ جهل شده باشد. اگر بد عمل می‌کرد، آزاد نمی‌بود. آدمی، اگر واقعاً آزاد باشد، اگر هیچ شهوتِ ناشایستی باعث اختلالِ بینش و کاهشِ امکاناتِ عملِ آزادانهٔ او نشود، مسلّم است که کارِ خیر از او سر خواهد زد. اگر عملِ بدی انجام دهیم، به این دلیل است که عاقل و با فکر و آزاد نیستیم. معنی کلامِ مشهور سقراط که «هیچ کس به اراده بدکار نیست» همین است.

عمل آزاد عملی است از روی قصد و نیت، دارای انگیزه، طرح‌ریزی شده و سنجیده، مسبوق به تصمیم و نسبت‌دادنی به عاملِ عمل. معنای آزاد را وقتی درک می‌کنیم که معنای همهٔ این الفاظ را دریابیم. وظیفهٔ پدیدارشناسی زبان‌شناسانه است که این مفاهیم را روشن سازد.

در حقیقت، هر عملی، چه خیر و چه شر، انگیزه دارد و هر انگیزه‌ای در وجدانِ عمل‌کننده به منزلهٔ ارزشی جلوه گر می‌شود. شبروی، عابری را می‌کُشد تا پول او را برآید. بنا به نظریهٔ سنتی، این مرد چه بسا «گنهکار» باشد: به حرمتِ حیاتِ انسانی آگاه بوده و به قصد به هتکِ آن مبادرت کرده است. اما این تحلیلِ مابعد طبیعی با تجربهٔ روان‌شناختی عینی مطابقت ندارد. اگر این مرد کسی را کشته به این دلیل بوده است که، موقع ارتکابِ جنایت، جاذبهٔ پول در نظر او بیشتر از احترام به زندگی انسانی ارزش داشته است، و گرنه دست به این جنایت نمی‌زد. مردی که خلافِ پیمان زناشویی عمل می‌کند، در حقیقت، تسلیم جاذبهٔ عشق‌بازی می‌شود به طمعِ کسبِ لذت؛ و کسبِ لذت در آن موقع، از وظیفهٔ وفاداری ارزش بیشتری دارد. ارزشِ وفاداری، سعادتِ خانواده، آیندهٔ فرزندان، در برابر نظر چنین مردی، اندکی رنگ می‌بازد. برای فهم این معنی باید ملاحظه کرد که، در تجربهٔ اخلاقیِ خیر و شر، مطلق وجود ندارد، آنچه وجود دارد سلسله مراتب ارزش‌ها است. رضایتِ حاصل از پولِ خود ارزشی است، لذتِ شهوانی نیز ارزش است. البته مردِ شریف و آزاده، مردی که از بندِ شهوات رسته باشد، به شدت احساس می‌کند که ارزش‌هایی عالی‌تر وجود دارد، مانند احترام به حیاتِ انسانی و وفای به عهد. اگر کسانی

عملی بد می‌کنند و به تعبیر دیگر، ارزش‌های والاتر را فدای ارزش‌های پست‌تر می‌نمایند و خیر را فدای خیر شخصی می‌کنند، از این‌رو است که جاذبه قاهر ارزش‌های پست‌تر - مثل لذت جسمانی، پول، قدرت - دست کم یک لحظه در برابر آنچه ارزش‌های والاتر ایجاب می‌کرده مانع پدید آورده است. به قول قدیس توماس آکویناس^۱ (۱۲۲۵-۱۲۷۴ م)، «شر نوعی خیر است»؛ تفسیرش اینکه شر را با توجه به خیری برمی‌گزینیم، هر چند این خیر نسبی و ظاهری باشد.

ممکن است اشکال کنند که این تحلیل، مناسب همه حالات نیست. این درست که برخی از گنهکاران شر را خیر می‌پندارند و با هوشیاری، با تکیه بر مراتب ارزش‌های شهوانی، گناه‌هایی مرتکب می‌شوند و این مراتب ارزشی کاذب است؛ ولی آیا کسانی هم نیستند که، با آشنایی تام به بدی عمل، مرتکب آن می‌شوند، در حالی که بر سلسله مراتب ارزش‌ها وقوف تام دارند؟ بازرگانی که قیمت‌ها را با اعمالی غیر قانونی بالا می‌برد، زنی که غیبت این و آن را می‌کند، پدری که از فرزندان خود غافل می‌ماند، چه بسا خوب می‌دانند که رفتارشان خلاف احکام اخلاقی است؛ حتی در گنه ضمیر به ارزش‌هایی که نقض می‌کنند اعتقاد دارند. اما، در این حالت نیز، نمی‌توان گفت که از آزادی کامل برخوردارند. برخلاف ارزش‌های مورد اعتقاد خود عمل کردن، به واقع برده بودن است - برده سایقه‌های تعیین‌کننده اعمال در عین بدشمردن آنها. لیکن نظریه سنتی به این بس نمی‌کند که گنهکار را صاحب تمیز بشمارد بلکه برای او اختیار قایل است که همان تصمیم به واقع بی‌انگیزه در مبادرت به عملی عجیب است، یعنی به روگردانی از ارزش‌های مرجح و اختیار ارزش‌هایی که سزاوار تحقیر و بی‌زاری شمرده شده‌اند. سنت‌گرایان، در این مقام، تجربه‌ای متداول را دلیل می‌آورند که همان احساس ندامت است. احساس ندامت حاکی از آن است که آدمی از عمل بد ننگ دارد؛ و آیا این ناشی از آن نیست که نادم آگاه است که می‌توانسته آن عمل بد را انجام ندهد یا

به گونه‌ای دیگر عمل کند؟ اگر مختار نبود، حداکثر افسوس و حسرت داشت نه ندامت؛ چنان که، در مثل، از این متأسف باشیم که روز تعطیل هوا خوش نبوده است، چون بدبودن هوا گناه ما نیست تا از آن نادم باشیم.

نظریه عقل‌گرایانه به این اشکال چنین جواب می‌دهد که مرد نادم قربانی پنداری قهقرایی است: در وقوع احساس ندامت، ارزش خیر را می‌شناسد و خود را برای عمل به آن آزاد احساس می‌کند و اگر در موقع انجام دادن عمل نیز، به همین قوت، این را درک می‌کرد و هم آزاد؛ یعنی از بند شهوات خود رسته بود، بی‌گمان مرتکب گناه نمی‌شد. در حقیقت، اگر احساس ندامت می‌کند، پرتو روشن بینی امروزی خود را روی کوردلی دیروزی می‌افکند، یعنی پرتو وجود امروزی خود را بر وجود دیروزی می‌افکند - بر وجودی که معروض هیجان بوده است - با ندامت به خود می‌باوراند که آزاد بوده و حال آن که آزاد نبوده بلکه آزاد شده است. لذا نظریه عقل‌گرایانه می‌تواند از حکم ذوحدین خود دفاع کند:

ادمی یا به معنای تام کلمه آزاد است و عمل خیر انجام می‌دهد، یا عمل بد انجام می‌دهد و آزاد نیست. آیا این نظریه تالی فاسد ندارد؟ اگر گنهکار مؤاخذ نباشد، همه با آرامش وجدان به سوی شر می‌شتابند. اما این نتیجه‌گیری سفسطه‌آمیز است و بر این فرض مبتنی است که حیات اخلاقی باطنی و صادقانه‌ای وجود ندارد و آدمیان، چون بهانه‌کافی داشته باشند، از عمل خیر دست می‌کشند. می‌بینیم که این محاسبان سخت‌گیر، با بدبینی خود، فاحش‌ترین بی‌اعتقادی به وجدان اخلاقی را بروز می‌دهند. اگر ارزش‌های اخلاقی معتبر باشند، اگر وجدان‌ها حقیقتاً این ارزش‌ها را پذیرا هستند، حکم به عدم مسئولیت گنهکاران چرا باید آدمیان را از ارزش‌های واقعی روگردان سازد. هیچ‌کس خواهان آن نیست که برده و اسیر و جاهل و قربانی باشد.

به آسانی می‌توان نشان داد که نظریه عقل‌گرایانه نسبت به نظریه اختیار مطلق افق‌های فراخ‌تری در برابر اخلاقیات می‌گشاید. نظریه اختیار مطلق یأس‌آور است. اگر عمل شر

پی‌آمد اختیار بی‌انگیزه باشد، چاره و درمانی ندارد. لذا نظریهٔ اختیار مطلق فقط بیان‌گر اصل شر و شیطان‌پرستی چاره‌ناپذیر است. به‌خلاف، اگر خطا و جنایت‌های انگیزه‌های تعیین‌کننده‌ای داشته باشند، می‌توان با شناخت این انگیزه‌ها و تأثیر روی آنها از خطاها و جنایات کاست. در این مقام، مانند سایر جاه‌ها، شناختِ موجبیت‌ها شرطِ یافتنِ فنونِ رها سازنده است. هم‌اکنون، دانش جنایت‌شناسی وجود دارد که مبتنی بر کشفِ عللِ رفتارهای جنایت‌کارانه است. به‌ویژه، نظریه‌ای که بر تأثیر تربیت و محیط، نه بر ذاتی بودن جنایت‌کاری، متکی است، در جنایت‌شناسی معاصر، ثمربخش‌ترین روش‌ها را بشارت می‌دهد. البته علل تنها از نوع اقتصادی و اجتماعی نیستند؛ روان‌کاوی وجود علل پنهانی‌تری را نشان داده است.

اگر جنایت را موجب بدانیم، نباید از جنایتکار نفرت داشته باشیم بلکه باید نسبت به او دل‌سوزی و ترحم رواداریم و جنایت را منفور بدانیم. با دانش باید از اخلاق دفاع کنیم و آن را حاکم سازیم. از نظریهٔ آسانی جوی اختیار مطلق، که مسئولیت بیماری را به‌گردن بیمار می‌اندازد و ما را از کمک کردن به او معاف می‌دارد، هر چند بیشتر فاصله بگیریم به پیروزی اصول اخلاقی بیشتر یاری رسانده‌ایم.

در نظر فیلسوفانِ جبری، چون فلاسفهٔ رواقی یا اسپینوزایی، انسان جزئی از کیهان پیش نیست. جزء کوچکی از طبیعت است که با مجموع طبیعت موجب می‌شود؛ یعنی چرخ و دنده‌ای ساده از ماشین جهان. مع‌الوصف، فلسفه‌هایی چون فلسفهٔ رواقی و اسپینوزایی وسیله‌ای به‌دست می‌دهند تا این جبرِ چاره‌ناپذیر را به اختیار تبدیل کنیم. برای مختار و آزادبودن کافی است که به جبر رضا دهیم و به ترتیب ناکزیرِ علل و معلول آری بگوییم. رواقیون اختیار را فرمان‌برداری از مشیت الهی می‌دانند.

Parere Deo est libertas، پذیرش موجبیتِ مسلم آزاد بودن است. آزاد بودن در این است که آنچه را روسو^۱ (۱۷۱۲ - ۱۷۷۸) از ما نسبت به قانون مدنی خواستار بود

در قبال قوانین کیهانی نشان دهیم. روسو می‌گفت: «اطاعت از قانونی که برای خود تجویز کرده‌ایم آزادی است». در نظر اسپینوزا، آزادی علتِ کافیِ اعمالِ خود بودن است. اما انسان خود به خود و دیمی علتِ تامّ و تمامِ اعمالِ خود نیست. ما موجوداتی هستیم محدود و ضعیف در طبیعت و، پیش از هر چیز، بنده‌ایم؛ یعنی اعمالِ ما، پیش از آنکه بازتابِ اراده‌ی ما باشد، بیانگرِ ترسِ ماست از هر آنچه متعهدمان می‌سازد. در زندگی، آن شادی که بیانگرِ رشدِ قدرتِ ما باشد کمتر دست می‌دهد تا آن غمی که بازتابِ کاهشِ آن است - کاهشِ قدرتی که قوای کورِ عالمِ آن را در هم می‌شکند و خرد می‌کند. غالباً اعمالِ انسانی غریب به نظر می‌رسند، چون هم باز بسته به امیالِ آدمی‌اند و هم باز بسته به عللِ برونی؛ مثلاً، هر چند میلِ باطنیِ ما بقای موجودیتمان است، کسانی پیدا می‌شوند که خودکشی می‌کنند؛ یا آدم‌های خسیس، که شهوتِ زراندوزی دارند، خود را از نعمت‌هایی که ضروری‌ترین چیز برای حیات‌اند محروم می‌کنند، یعنی از نعمت‌هایی که با همان زر و سیم به دست می‌آید؛ هر چند یگانه‌خسینِ دارا بودن زر و سیم این است که وسیله‌ی ارضای حوائج است. رنج و درد و مرگ هر دم ما را تهدید می‌کند. به‌انحای گوناگون با عللِ برونی در کشاکشیم و، چون امواج دریا، به تأثیر بادهای مخالف، بی‌خبر از سرنوشت و تقدیر، در تلاطم و شناوریم. این بردگی همزادِ سرنوشتِ انسانی چگونه به اختیار بدل می‌شود؟ از این راه که آدمی تنها آن اعمالی را انجام دهد که با طبیعتِ او موجب شده باشند نه با عللِ برونی. آن را آزاد می‌خوانیم که فقط با جبرِ طبیعتِ خود به وجود آمده باشد و عمل کند و آن را مجبور می‌خوانیم که وجود و عملش با آنچه بیرون از او است موجب شده باشد. لیکن انسان، که، در عالمِ بی‌کران، این قدر ضعیف و شکننده است، آیا به آزاد ساختنِ خویش نایل می‌گردد؟

در اینجا، اسپینوزا راه حلی پیشنهاد می‌کند که همان راه حلِ حکمتِ باستانی است. برای آنکه در عالمِ آزاد باشیم، کافی است عالم را بپذیریم. نمی‌توان هر آنچه را که مطلوب است داشت؛ پس اگر آنچه را داریم بخواهیم، آزاد می‌شویم. اما چگونه هر

آنچه را پیش آید بپذیریم؟ اسپینوزا جواب می‌دهد: با قوه عاقله. برای آزاد بودن، کافی است بفهمیم که هر چه برایم پیش می‌آید جبری و ضروری است. با عقل خود با این جبر چاره‌ناپذیر جفت و انباز می‌گردم.

رضا به داده بده وز جبین گره بگشای که بر من و تو در اختیار نگشاده است
 به عبارت دیگر، آدمی مختار است ولی در نفس اختیار خویش مضطر است. به تعبیر غزالی، آدمی راه‌گذر اختیاری است که در وی آفریده‌اند و راه‌گذار قدرتی که در وی آفریده‌اند. قدرت در بند اراده است و اراده در بند حکم عقل و عقل نیز مضطر است که چون آینه است: آنچه شناسد در وی صورت آن پدید آید. در حقیقت، عقل نیز در حکم‌کردن مجبور است.

با قبول جبر، اگر مصیبتی به من روی کند و بدانم که سلسله اسباب این مصیبت را ناگزیر ساخته است، دلم آرام می‌گیرد. دیگر آلام خویش را از زاویه محدود فردیت خود در نظر نمی‌گیرم، بلکه آن‌را از نظرگاه کل و از نظرگاه رابطه همه اشیا با هم ملاحظه می‌کنم؛ به تعبیر اسپینوزا، از نظرگاه خدایی. از این راه، نه تنها به آرامش می‌رسم، بلکه با پی‌بردن به این معنی که «همه چیز از مشیت خداوندی و قضای الهی ناشی می‌شود، هم‌چنان‌که از ماهیت مثلث برمی‌آید که مجموع زوایای آن برابر دو قائمه است»، سعادت ازلی و استوای تام حاصل می‌کنم:

از غم و شادی نباشد جوش ما	وز خیال و وهم نبود هوش ما
حالتی دیگر بود کان نادر است	تو مشو منکر که حق بس قادر است
تو قیاس از حالت انسان مکن	منزل اندر جور و در احسان مکن
جور و احسان رنج و شادی حادث است	حادثان میرند و حقشان وارث است

در نظر اسپینوزا، آزادی و اختیار، در مجموع، به آگاهی از جبر تحویل می‌شود. ولی برای ما دشوار است که آزادی و اختیار را به درجه تسلیم و رضا تنزل دهیم. آیا راه حل اسپینوزا آزادی را، در نهایت، به بندگی اختیاری تبدیل نمی‌کند؛ و بندگی، اگر اختیاری و

درونی و باطنی و تامّ باشد، آیا دیگر بندگی نیست؟ این قول را به آخرین نتیجه‌اش برسانیم، از هر گونه عمل شخصی باز خواهیم ماند. اگر پی‌آمد کار از پیش معین شده باشد و هر چه باشد باید آن را بپذیریم، چرا دست به اقدام بزنیم؟ ضعیفان ترجیح می‌دهند که از پیش تسلیم و رضا پیشه کنند. هر چه پیش آید خوش آید؛ این در حکم آن است که شاگرد از ترس مردود شدن، نامزد امتحان نشود یا بازرگان پیش از ورشکستگی خودکشی کند، یا از ترس خیس شدن به زیر باران خود را به رودخانه بیندازیم، یا مثل دخو، قوری‌ای را که در تهران خریده‌ایم دستی بشکنیم و به دست بندزن بسپاریم به این حساب که در قزوین بندزن گیرمان نخواهد آمد! باری، به استقبال تقدیر رفتن آزادی و اختیار نیست.

اگر، در این مقام، مفهوم مابعد طبیعی سستی اختیار راها می‌کنیم برای باز یافتن تصویری است بس دقیق‌تر و روشن‌تر که عقل سلیم از آزادی و اختیار به دست می‌دهد: من آن زمان آزاد نیستم که هر طور که باشد و «بی‌انگیزه» عمل کنم - که تازه تصورکردنی هم نیست - بلکه، به سادگی، وقتی آزادم که عملی را که می‌خواهم بکنم و آن چنان عمل کنم که گرایش‌های عمیق مرا ارضا نماید.

آزاد فکر کردن نیز بی‌قاعده و انگیزه فکر کردن نیست بلکه با نور معرفت خود فکر کردن و با عقل خود، فارغ از فشارهای برونی، فکر کردن است. به قول دکارت، «اگر همواره به روشنی می‌دانستم چه حقّ است و چه خیر، هیچ‌گاه در رأی دادن و حکم کردن و انتخاب کردن دچار زحمت نمی‌شدم. بدین سان، بی‌آنکه بی‌تفاوت باشم، آزادی و اختیار تامّ داشتم». از این رو، آن سخن‌گفتار^۱ (۱۷۹۸-۱۸۵۷) که گفته: «در هندسه آزادی وجدان و ضمیر وجود ندارد» دو پهلو و مبهم است؛ چون پیوستن فکر به یک قضیه و قبول قضیه، ضرورت و جبری ناشی از منطقی درونی استدلال است و در آن هیچ فشار خارجی وجود ندارد. قبول فکر به این معنی، اختیاری است که از قوانین خود فکر ناشی می‌گردد.

همین طور، عملِ آزادِ آن عملی است که هر چه سنجیده‌تر و انگیزه‌تر آن هر چه عمیق‌تر باشد؛ عملی که همهٔ انگیزه‌های آن را سبک‌سنگین کرده باشیم؛ خلاصه، عملی درست در نقطهٔ مقابل عملی بی‌تفاوت. بی‌گمان، اگر به پیروی از هوس لحظه‌ای و انگیزهٔ عاطفی و شهوی محض و موقت عملی انجام دهیم، آزاد و مختار نیستیم؛ چون بعداً افسوس خواهیم خورد که چرا آن را انجام داده‌ایم. دایم‌الخمیری که به میخانه رومی آورد و قماربازی که به قمارخانه می‌شتابد آزاد نیستند، چون فردا آن میخواره بیمار می‌شود و آن قمارباز مقروض؛ و آنچه آنان می‌خواستند بیماری و قرض نبود. هیجانِ شدیدی که در آن لحظهٔ کذایی شاید مقاومت‌ناپذیر بود و بر آنان مسلط شد، بیانگرِ عملی شخصیت‌آنان نبود.

با این همه، عمل آزاد را نمی‌توانم تنها برحسبِ خودم تعریف کنم؛ چون من تنها نیستم، من در موقعیتِ معلومی عمل می‌کنم. بنابراین، سؤال فیلسوف مابعد طبیعی که «انسان آزاد هست یا نه؟» هیچ معنایی ندارد؛ زیرا این سؤال در مساحتِ انتزاعی مطرح شده است. مثل این است که پرسند «انسان خوشبخت است یا بدبخت؟» در حقیقت، آزادی و اختیار حالت و وضعی نیست که با طبیعتِ انسانی بماهو طبیعت انسانی مشخص گردد، بلکه نتیجهٔ رهاسازی و فتح است، «چیزی نیست از پیش داده شده و معلوم؛ بلکه دستاوردی است که باید حاصل کرد». از این رو، عملِ آزاد جلوه‌های گوناگون پیدا می‌کند و الزاماً و حتی غالباً انتخابی میان دو حدّ یک‌ذوحدّین نیست، بلکه به‌مثابهٔ راه‌حلی اصیل برای مسائلی جلوه می‌نماید که با موقعیتی که در آن قرار داریم مطرح می‌شود. عملِ آزاد، در این مقام، به یکی شدن با عملِ سنجیده و خردمندانه گرایش دارد. در تراژدیِ راسین^۱ (۱۶۳۹-۱۶۹۹)، آندروماخوس بر سرِ دوراهیِ مخوفی است: یا برای نجاتِ جانِ پسرش باید با پورهوس ازدواج و به‌نظرِ خود به روحِ هکتور خیانت کند یا امتناع ورزد و پسرش قربانی شود. ولی او چه تصمیمی می‌گیرد؟ در

اینجا سخن بر سر آن نیست که میزان قدرت «عشق زناشویی» و «عشق مادری» سنجیده و نتیجه و برآیند آنها حساب شود؛ ولی تصمیمی که آندروماخوس می‌گیرد راه‌حل ابتکاری محض و فارغ از هر انگیزه‌ای نیست. در واقع، آندروماخوس تصمیم می‌گیرد که با پورهوس ازدواج کند (پورهوس نیز قول داده است که عهده‌دار تربیت پسر او باشد)؛ ولی، بلافاصله پس از زفاف، خود را می‌کشد [در داستان شیرین و شیرویه، پس از مرگ خسرو، با ماجرای شبیه این روبه‌رو می‌شویم]. این راه‌حل تراژدیک ولی سنجیده، این ترفند ماهرانه، عملی است آزادانه - چون ابتکاری است، در آن موقعیت خاص، سنجیده از روی عقل و خرد - لیکن عملی فارغ از هر انگیزه‌ای نیست، حتی عملی نیست که مطلقاً پیش‌بینی‌ناپذیر باشد، چون راه حلی که آندروماخوس اختیار کرده یکی از راه‌حل‌های ممکن است.

عملی آزاد منحصر به عملی نیست که مسئله‌ای مطرح شده، مسئله‌ای را که روابط مابا دیگر افراد انسانی پیش می‌آورد حل کند. مسئله آزادی در عرصه روابط انسان و جهان نیز مطرح می‌گردد آن هم عمیقانه‌تر. انسان از بدو پیدایش خود برده عالم بوده است و «مقید و از خود بیگانه»، در جهانی خصومت‌بار زیست کرده است. می‌بایست تغذیه کند، گرم شود و در برابر درندگان از خود دفاع کند. انسان، در پرتو عقل، رفته‌رفته قوای عالم را مهار خواهد کرد و با مطیع و منقاد ساختن جهان خود را آزاد خواهد ساخت. او که برده عالم بود، خواجه آن خواهد شد. نیازهای خود را خواهد برآورد و ایمنی خود را تأمین خواهد کرد - از راه شناخت قوانین حاکم بر جهان. شناخت جبر و استفاده از آن، ابزار رهایی برای انسان خواهد شد. در حقیقت، باید فرق قایل شد میان مشرب قدری، که بنده‌ساز است، و موجبیت که آزادی‌بخش است. مشرب قدری می‌گوید: این رویداد که شما از آن بیم دارید مقدر است و اجتناب‌ناپذیر. هر چه قبل از آن پیش آید و هر چه شما برای پرهیز از آن بکنید، باز روی خواهد داد. آنچه باید پیش آید می‌آید. در افسانه یونانی، مقدر است که اودیپوس نادانسته با مادرش ازدواج کند و پدرش را بکشد. مقدر

بوده است که سهراب به دست پدرش کشته شود. رویدادهای قبلی هر چه باشد، این پیش آمد «جبری» است و نمی تواند روی ندهد. موجبیت، برخلاف، تنها می گوید که رویدادها با قوانین موجبیت به هم مربوط اند. مثلاً اگر میله ای آهنی را حرارت دهیم، لزوماً و جبراً منبسط می شود. ولی، اگر نخواهید این میله منبسط شود، راهی هست و آن اینکه حرارتش ندهید. به علاوه، اگر بخواهید انبساط میله باعث کج شدن نگردد، راهش این است که برای انبساط آن جا باز کنید.

با این همه، نادرست است اگر قایل شویم به اینکه امور تماماً ممکن یا تماماً واجب اند؛ چون، در این صورت، صدفه را مطلقاً نفی کرده ایم، تمایز اساسی و غیر اساسی را نفی کرده ایم، تمایز واجب و ممکن را نفی کرده ایم و، با این کار، هم واجب را نفی کرده ایم و هم ممکن را؛ زیرا اگر ممکن نباشد واجب هم نیست، چنان که اگر شب نباشد روز هم نیست و اگر زمستان نباشد تابستان هم نیست. دیالکتیک و جوب و صدفه نشان می دهد که امکان صورتی از جوب، جلوه و نمود و جوب است. قانون کلی به صورت مصادیق جزئی ظهور می کند و، در این ظهور، عواملی دخالت می کنند که به شمار هم در نمی آیند و در جلوه و ظهور نشان و اثر خود را می گذارند. هم چنان که زبان^۱ در گفتار^۲ مصداق می یابد و فکر یا زیرساخت، در روساخت. فکر واحد به صورت های متعدد ممکن است بیان شود و پیش بینی آنچه در عمل تحقق و فعلیت خواهد یافت برای خود بیان کننده هم میسر نیست. از آن سو، قانون کلی نیز از مصادیق و افراد حاصل می شود. با بررسی گفتار است که قواعد زبان را می شناسیم. بدین سان، امکان و جوب با هم رابطه ای زنده دارند و یکی بدون دیگری معنی پیدا نمی کند. از آیه کریمه *وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ*، شاید مراد امکان شناخت قانون و جوب و امتناع شناخت قوانین امکان باشد.

اما احتمال را می توان چنان فرمول بندی کرد که صورت حتمیت پیدا کند. در حساب

احتمالات، وقتی می‌گوییم مثلاً سی درصد احتمال دارد فلان پدیده در فلان شرایط روی دهد، در حقیقت، در خود احتمال حتمیت را درج کرده‌ایم؛ زیرا گفته‌ایم سی درصد لاغیر (مثلاً بیست یا چهل درصد). پلانک^۱ (۱۸۵۸ - ۱۹۴۷)، در مبحثِ موجبیت عدمِ موجبیت، این معنی را به روشنی بیان کرده است.

حاصل آنکه قدری مشرب جبر را مطلق و فعالیت انسانی را فاقد هرگونه آزادی می‌شمارد. در نظر او قوای طبیعی و اجتماعی صورتِ قدرتی مرموز و ناشناختنی پیدا می‌کنند که همه چیز را از پیش مقدر می‌سازند و انسان در برابر آنها کاملاً عاجز است. مشربِ قدری انسان را به انفعال و انقیاد محکوم می‌سازد. انسان بردهٔ قوهٔ قاهر مرموزی است و برای رهایی از رنج‌های این جهانی باید فقط چشم به راه زندگی دیگر باشد. در مقابل آن، اختیار مطلق (تفویض) فرار می‌گیرد که می‌گوید تاریخ ساخته و پرداختهٔ قدرت‌مندان است و ذروهٔ دعوی‌های قدرت‌گرایان را در چهرهٔ کربیه فاشیسم می‌توان مشاهده کرد.

در اگرستانسیالیسم، که مدعی احراز عنوانِ «فلسفهٔ آزادی» است، به کرسی نشاندن «من» فرد مطرح است. «من»ی، به اعتباری و به نوعی، مستقل از هرگونه شرایط برونی و قانون عینی. اما اگر آدمی در انتخابِ خود متکی به شرایط عینی نباشد، به قید بردگی این شرایط در می‌آید. زندگی در جامعه و به آن وابسته نبودن محال به نظر می‌رسد، هر چند در عرفانِ ما وصول به این مقام ممکن جلوه داده شده است.

انسان، برای رهایی، نیازی به معجزه ندارد. نیازی به آن نیست که قوانین طبیعت دیگر عمل نکنند، آن‌چنان‌که در داستان‌های پریان می‌بینیم. کافی است ماهرانه از قوانین طبیعت بهره‌برداری کنیم و با فنون مؤثر، موانع را به وسایل تبدیل کنیم. مثال کشتی بادبانی، در این باره مثال جالبی است: بادها مخالف‌اند و با این‌همه، کشتی بادبانی با مانوری ماهرانه، پیش می‌رود. ملاح، برای این پیشروی نیاز به آن ندارد که جهت باد را

به معجزه عوض کند، بلکه خردمندان و استادانه از قوانین طبیعی بهره جویی می‌کند. آئن می‌گوید: «دریا نه نیک خواه است نه بدخواه. امواج تابع باد و جاذبه ماه‌اند و، اگر بادبانی را در برابر باد بکشاییم، باد کشتی را بر حسب زاویه‌ای که به بادبان می‌دهیم به جلو می‌راند. انسان به بادبان خود جهت می‌دهد، بر سگان تکیه می‌کند، و، با نیروی خود باد، خلاف جهت باد حرکت می‌نماید». عقل بلاواسطه عمل نمی‌کند، بلکه با پیچ و خم و به «واسطه»ی قوانین طبیعی عمل می‌کند.

بدین سان، اسپینوزا وقتی می‌گفت که اختیار و آزادی همان آگاهی از جبر است، دست کم شرط اولیه‌ی رهایی عملی را نشان می‌داد. چنان که انگلس^۱ (۱۸۲۰-۱۸۹۵) در آنتی دورینک، با الهام گرفتن از آراء هگل^۲ (۱۷۷۰-۱۸۳۱) می‌نویسد: «جبر تا وقتی کور است که درک نشود. آزادی رؤیای عملی مستقل از طبیعت نیست، بلکه شناخت قوانین طبیعت و کسب این امکان است که آنها را، از روی اسلوب و با برنامه، به نفع مقاصد معین به کار اندازیم. اختیار حاکمیت بر خود و بر جهان خارجی بر پایه شناخت قوانین مسلم طبیعت است».

بنابراین، ما آزادی را با تسلط انسان بر جهان، با استفاده از قوانین حاکم بر آن، یکی می‌شماریم - تسلط با همان فنونی که دکارت در ششمین بخش گفتار در روش درست به کار بردن عقل درباره آن گفته است که آدمی را «خداوند و مالک طبیعت» خواهد ساخت.

لیکن معاصران ما، همواره در خوش بینی عقل‌گرایانه سهم نیستند. آنان قبول دارند که فنون رفته رفته انسان را از قید طبیعت آزاد می‌سازد، ولی عقیده دارند که انسان، بیش از پیش، برده فنون خود می‌گردد. آنان، بنا ببادآوری رشد غول‌آسای سلاح‌های جنگی و شبح نفرت‌انگیز بمب هیدروژنی، گناه همه مصایب جهان انسانی را بر گردن ماشین‌ساز می‌اندازند. صحت این گونه آراء، قطعی و مسلم نیست. در حقیقت، مشکلی اساسی جهان انسانی این نیست که فنون در عرصه زندگی مادی زیاده پیش رفته است، بلکه این است که فنون

1. F. Engels

2. G. W. F. Hegel

در عرصه روابط انسانی عقب مانده است. درست در همین جاست که به رابطه آزادی و علوم انسانی نزدیک می‌شویم. ما، ساز و کارهای جوامع انسانی و موجبات و رفتارهای انسانی را بسی کمتر از موجبات و قوانین پدیده‌های فیزیکی و شیمیایی و زیست‌شناسی می‌شناسیم. همین ناآشنایی است که آزادی ما را تهدید می‌کند. نباید بگوییم که فن آوری در صنعت زیاده پیش رفته است، بلکه باید بگوییم که در عرصه اقتصاد و سیاست و توزیع منابع و مناسبات بین‌المللی تکنیک کافی نداریم. اگر سازمان‌دهی اقتصاد و روابط انسانی و مناسبات بین‌المللی به اندازه بهره‌برداری از ماده عقلانی شود، ما به مراتب آزادتر از این که هستیم خواهیم بود. راه آزادی ما از طریق پیشرفت علوم انسانی می‌گذرد و ما در اینجا با اندیشه‌ای بنیادی، هر چند غالباً شناخته نشده، روبه‌رو می‌شویم و آن اینکه آزادی هرج و مرج نیست بلکه، به عکس، مستلزم سازمان‌دهی عقلانی است. اگر جهان مادی با موجبات بیگانه و صحنه خرق عادت‌های پیاپی می‌بود، عمل انسانی در آن هیچ نقطه اتکایی نداشت و ما برده هوس‌بازی‌های جهان مادی بودیم و هیچ‌گونه آزادی‌ای میسر نبود. همین‌طور، فقدان قوانین در جامعه انسانی، که در نتیجه آن آزادی همه کس به صورت تجربیدی تأمین شود؛ یعنی هر کس هر چه بخواهد بکند و عملاً به خرد شدن ضعیف به دست قوی منجر می‌گردد. اصل لیبرالیسم «آزادی شغال در لانه مرغ آزاد» است. میان ضعیف و قوی، آزادی است که ستم می‌کند و قانون است که آزاد می‌سازد. لذا، باید واقعیت عینی آزادسازی و رهایی تدریجی انسان بر مبنای شناخت اخلاقی بیش از پیش روشن و دقیق و کامل طبیعت و جامعه را در مقابل اسطوره نابارور اختیار مطلق قرار داد. شناخت قوانین طبیعی و اجتماعی و موجبات‌ها، یگانه مقدمه محصل شکفتگی شخصیت انسانی و تحقق انسان کامل با برقراری فنون عقلانی است.