

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و یکم، شماره پیاپی ۸۳/۲،
پاییز و زمستان ۱۳۸۸، ص ۶۸-۲۹

بررسی تطبیقی اختیار انسان در فلسفه اسپینوزا و استاد مطهری*

زهرا رسولی

دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: rasuli_zahra@yahoo.com

دکتر محمد کاظم علمی

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: elmi@ferdowsi.um.ac.ir

چکیده

این نوشتار به مقایسه نظریات دو فیلسوف اسلامی و غربی استاد مطهری و اسپینوزا درباره اختیار انسان می‌پردازد. هر یک از این دو فیلسوف نظریات عمیقی درباره اراده آزاد و اختیار انسان عرضه کرده‌اند که بررسی تطبیقی این نظریات می‌تواند در فهم عمیق‌تر دیدگاه‌های هر یک از دو منشأ اثر قرار گیرد. هدف این جستار روشن کردن شباهت‌ها و تفاوت‌های موجود در دیدگاه‌های آنان درباره این پرسش‌ها می‌باشد که آیا انسان واقعاً آزاد است؟ آیا اختیار و آزادی او صرفاً به معنی قدرت انتخاب است؟ آیا حس اختیار در او بدیهی است، یا نتیجه جهل و غفلت او از علل و عوامل مؤثر بر اعمالش می‌باشد؟ دامنه و حدود اختیار انسان چه اندازه است؟

این دو فیلسوف در مباحث مهمی نظیر عقل، آزادی انسان، اراده، نسبت عقل و اراده، تعریف جبر و اختیار، و ملاک اختیار دارای دیدگاه‌های عمیقی هستند که در این جستار به روش تطبیقی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: عقل، شناخت، آزادی، آزادی معنوی.

*. تاریخ وصول: ۱۳۸۶/۰۶/۱۱؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۷/۰۶/۲۴.

مقدمه

بحث جبر و اختیار از مباحث نادر فلسفی است که قدمتی به قدمت اندیشه بشری دارد زیرا انسان از آغاز شناخت خود همواره با این سؤال مواجه بوده که آیا در زندگی هیچ نقشی نداشته و مسخر دیگری است، یا از بدو ورود به جهان همه امور به او تفویض شده و بر هر کاری توانا است، یا امری بینابین است. این بحث از مباحث فلسفی و کلامی است که عموم اندیشمندان را به تفکر واداشته و از جنبه‌های مختلف مورد توجه دانشمندان و متفکران علوم گوناگون از جمله: روانشناسان، فیلسوفان، متکلمان، فقها، علمای اخلاق و حقوق‌دانان قرار گرفته است. در سیر تاریخی این مسأله نیز مکاتب و نظریه‌های مختلف که از انگیزه‌ها و ملاحظات گوناگون سرچشمه گرفته‌اند، به وجود آمده‌اند. این نوشتار به بررسی تطبیقی این مسأله از دیدگاه متفکر بزرگ اسلامی، استاد مطهری و فیلسوف بزرگ غرب، باروخ اسپینوزا می‌پردازد.

اختیار انسان از نظر اسپینوزا

تعاریف

۱. **اراده:** اسپینوزا اراده را دو گونه تعریف می‌کند: الف. از آنجا که نفس انسان شیئی متفکر است، بنابراین به صرف طبیعتش که فقط به ذات خود اعتبار شده، می‌تواند بیندیشد و اثبات و انکار کند (اسپینوزا، شرح اصول فلسفه، ۲۵۲). «مقصود من از اراده، قوه تصدیق یا انکار است، نه خواهش» (اسپینوزا، اخلاق، ۱۲۸). ب. به نظر او نفس از حیث داشتن تصورات واضح و متمایز و هم از حیث داشتن تصورات مبهم می‌کوشد تا برای زمان نامحدودی در هستی خود پایدار بماند و از این کوشش خویش نیز آگاه است (همان، ۱۵۳ و ۱۵۲). «این کوشش وقتی که فقط به نفس مربوط باشد، به اراده موسوم می‌شود» (همان، ۱۵۴).

او وجود اراده را در انسان اثبات می‌کند (اسپینوزا، شرح اصول فلسفه، ۲۵۳) اما

معتقد است اراده انسان آزاد نیست. و بر آن دو برهان اقامه می‌کند: الف. «در هیچ نفسی اراده مطلق یا آزاد موجود نیست، بلکه نفس به واسطه علتی به این یا آن اراده جزئی موجب شده است که آن هم به نوبه خود با علت دیگر موجب شده است و این علت هم با دیگری و همین طور تا بی‌نهایت» (اسپینوزا، اخلاق، ۱۲۸). ب. «اراده را فقط می‌توان علت موجب نامید، نه علت آزاد» (همان، ۵۳). این استدلال مبتنی بر اصل علیت است، که به نظر وی یگانه اصل حاکم و متحکم بر سراسر وجود است، زیرا اراده از اعتبارات اصل صیانت است و میل نیز عین ذات جمیع اشیاء و از جمله انسان است که معلول ذات الاهی و واجب به وجوب او است. افزون بر آن هر نوع تصدیق و عمل اراده باید به وسیله علتی و آن علت هم به وسیله علت دیگری موجب شده باشد تا به علل العلل و علت نهایی اشیاء برسد که او علت خود و علت جمیع اشیاء است (جهانگیری، مجموعه مقالات، ۶۱۳).

۲. عقل: مقصود اسپینوزا از عقل فکر مطلق نیست، بلکه فقط حالت خاصی از صفت فکر است که از دیگر حالات فکر مثل میل، عشق و جز آن متمایز است اما به واسطه فکر مطلق قابل تصور است (اسپینوزا، اخلاق، ۵۲). این تعبیر او فکر را مانند اندیشه در دکارت معرفی می‌کند که اعم از هر حالت ذهنی از جمله عقل است. به نظر اسپینوزا عقل در خداوند و اشیاء همیشه بالفعل است، اما از آن‌جا که انسان حالتی متناهی است، پس عقل او نیز متناهی است (همان، ۵۳، پاورقی).

برخی معتقدند که مقصود از عقل همان صورت های ذهنی جزئی است (جهانگیری، مجموعه مقالات، ۶۳۱). اما این بیان شناخت نوع دوم که مفاهیم مشترک و تصورات تام خواص اشیاء بوده و کلی است، را در بر نمی‌گیرد. به نظر می‌رسد منظور اسپینوزا از عقل قوه تعقل باشد که حتی در مسموعات نیز نقش دارد: «زیرا مسموع صرف، اگر با هیچ تعقلی، به معنی اخص این کلمه همراه نباشد، در هیچ کس مؤثر نتواند بود» (اسپینوزا، رساله در اصلاح فاهمه، ۲۷) و از آن‌جا که از نظر او اراده به

معنای قوه تصدیق و انکار است و نیز عقل و اراده یکی است، بنابراین عقل باید اعم از شناخت استدلالی (عقلی) و شهودی باشد و تصورات غیر تام را نیز شامل شود تا با قوه تصدیق و انکار یکی شود. می‌گوید: «عقل برابر است با ادراکات یا قوه تصور» (اسپینوزا، اخلاق، ۱۳۴).

نسبت عقل و اراده: بر خلاف دکارت که قائل به اختلاف و تمایز بین عقل و اراده است^۱، اسپینوزا قائل به یکی بودن آن دو در انسان می‌باشد.^۲

۳. اصل صیانت ذات: او این اصل را که یکی از خصوصیات حالات است، با اصطلاحاتی همچون قدرت، نیرو، عشق یا شوق طبیعی و حق طبیعی یاد کرده و آن را نخستین قانون طبیعت، ریشه همه عواطف و شامل همه اشیاء می‌داند (اسپینوزا، اخلاق، ۱۵۲، پاورقی). «قانون عالی طبیعت این است که هر شیئی سعی در استقامت و نگاهداری حال خود نماید و در این امر هیچ شیء دیگری به جز خود را به حساب نیاورد. در نتیجه هر فردی حق عالی‌ه‌ای در نگاهداری حال خود یعنی در زیستن و سلوک کردن آن‌چنان که برای آن تعیین شده دارا است» (کرسون، فلاسفه بزرگ، ۳۶۵/۲). از نظر او این اصل عمومی با اعتبارات مختلفی لحاظ می‌شود و هر یک به اعتبار لحاظ شده نام خاصی به خود می‌گیرد: میل، خواهش، و اراده.

الف. تعریف میل (appetite): «میل، چیزی جز همان ذات انسان نیست که تمام اموری که در حفظ موجودیتش او را یاری می‌کنند، ضرورتاً از طبیعت آن ناشی می‌شوند و لذا او در انجام دادن این امور موجب می‌باشد» (اسپینوزا، اخلاق، ۱۵۴).

ب. خواهش (desire): به نظر او خواهش از حیث آگاهی انسان از امیال خود به او نسبت داده می‌شود، می‌گوید: «میلی که از آن آگاهی» (همان). اما تعریف اسپینوزا در بحث عواطف از تعاریف مذکور کامل تر است زیرا این تعریف بیانگر ارتباط

۱. اصل ۳۲ - «در اینکه ما دو جور اندیشه داریم: ادراک فاهمه و فعل اراده» (دکارت، ۱۳۶۴: ۶۷).

۲. برای اثبات نظر خود سه دلیل می‌آورد (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۱۲۹ و ۱۳۰) و (اسپینوزا، ۱۳۸۲: ۲۵۷).

خواهش با دیگر وجوه اصل صیانت ذات می‌باشد. «خواهش همان ذات انسان است، از این حیث که تصور شده است که ذات انسان به موجب یکی از حالات خود موجب به انجام دادن فعلی شده است» (همان، ۲۰۱). بنابراین «مقصود من از کلمه خواهش تمام کوشش‌ها، انگیزه‌ها، میل‌ها و اراده‌های انسان است که متناسب با تغییر مزاج او تغییر می‌یابند و اغلب متضاد با یکدیگرند به طوری که انسان به راه‌های مختلف کشیده می‌شود و نمی‌داند که به کجا بازگردد» (همان).^۱

۴. **اختیار:** در تفکر اسپینوزا «مختار آن است که به صرف ضرورت طبیعتش موجود است و به اقتضای طبیعتش به افعالش موجب» (همان، ۹؛ ۹۰۸، *Morgan, Spinoza Complete Works*). اختیار یعنی وجوب وجود شیء و ضرورت صدور فعل از آن نظر به ذات آن، قطع نظر از خارج و فاعل بالاخرتیار آن است که فقط به صرف ضرورت ذاتش موجود و تنها از ناحیه ذات خود به افعالش موجب گردد (جهانگیری، **مجموعه مقالات**، ۶۰۳).

۵. **جبر:** از نظر اسپینوزا «مجبور آن است که به موجب شیئی دیگر به یک نسبت معین و محدودی در وجودش و در افعالش موجب است» (همان، ۹؛ ۹۰۸، *Morgan, Spinoza Complete Works*). جبر یعنی وجود و فعل شیء از ناحیه ذات و اقتضای طبیعت آن نباشد، بلکه به واسطه شیء دیگری به وجود آمده و به فعل برانگیخته شده باشد. چنین برمی‌آید که او برخلاف معمول بین اختیار، و وجوب و ضرورت منافاتی نمی‌بیند و در تفکر او وجوب و ضرورت نه تنها در مقابل اختیار قرار نمی‌گیرد، بلکه در تعریف مختار از این الفاظ استفاده می‌کند (جهانگیری، **مجموعه مقالات**، ۶۰۴).

نظریه شناخت

۱. **تصور:** «مقصود من از تصور، صورت ذهنی است که ذهن از آن جا که یک شیء متفکر است مصور آن است» (اسپینوزا، **اخلاق**، ۷۱). از نظر او نه تنها ذهن بلکه

۱. او درباره اراده اعتراضات مفروضی را مطرح می‌کند. برای مطالعه این اعتراضات و پاسخ‌های او به آن‌ها (ارک: اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۱۳۶-۱۳۲).

تصورات نیز فعالند. «تصور چیزی گنگ مانند تصویر روی لوح نیست، بلکه حالتی از فکر یعنی خود فهم است» (همان، ۱۲۲). این نظریه در مقابل نظریه وجود صور معقول در تفکر ارسطو قرار دارد (پارکینسن، *نظریه شناخت*، ۸۵).

۲. تصور حقیقی: از نظر او قبل از هر چیز انسان باید تصویری حقیقی به عنوان ابزاری فطری^۱ داشته باشد. دریافت این تصور حقیقی است که انسان را از تفاوت بین ادراک حقیقی و سایر ادراکات آگاه می‌کند (اسپینوزا، *رساله در اصلاح فاهمه*، ۳۲). به طور کلی تصور حقیقی تصویری است که مفهوم متصور را تصدیق می‌کند و بر اثر علل خارجی به وجود نیامده است و متعلق آن نیز تصور ساده یا مرکب از تصورات ساده است و نشان می‌دهد که چگونه و چرا چیزی ساخته شده و هست؛ و آثار ذهنی آن در نفس ناشی از مطابقت آن با ذات عینی و خارجی متصور است (همان، ۵۹ و ۵۸).

۳. تصور تام: «مقصود من از تصور تام تصویری است که چون بنفسه و بدون در نظر گرفتن موضوع تصور اعتبار شود، همه خواص یا علامات داخلی یک تصور درست را دارا باشد» (اسپینوزا، *اخلاق*، ۷۱).

۴. اقسام شناخت^۲: الف. ادراک ما «اولاً: از اشیاء جزئی که به وسیله حواس به صورتی مبهم، ناقص و درهم و بدون نظم برای عقل ما نمودار شده‌اند و لذا من عادتاً این قبیل ادراکات را شناخت ناشی از تجربه مغشوش می‌نامم. ثانیاً: از علامات، مثلاً وقتی که کلمات معینی را می‌شنویم یا می‌خوانیم، اشیاء معینی را به خاطر می‌آوریم و از آن‌ها تصورات معینی می‌سازیم همانند تصوراتی که به وسیله آنها اشیاء را تخیل می‌کنیم. پس از این، این دو طریق ملاحظه اشیاء را نوع اول شناخت، عقیده یا تخیل خواهیم نامید. ب. ادراک ما «از مفاهیم مشترک و تصورات تامی که از خواص اشیاء

۱. مقصود از توانایی فطری چیزی است که در ما بر اثر علل خارجی به وجود نیامده باشد (اسپینوزا، ۱۳۷۴: ۲۹).
 ۲. اسپینوزا در *اخلاق* از سه قسم شناخت و در *رساله اصلاح فاهمه* از چهار قسم و در *رساله مختصر* از سه گونه شناخت بحث می‌کند که برخی معتقدند «هر دو مورد ملهم از فلسفه کلاسیک است، زیرا ارسطو از چهار سطح شناخت بحث می‌کند و افلاطون از سه سطح (اسکروتن، ۱۳۷۶: ۸۶). از آن جا که *اخلاق* مهم ترین اثر فلسفی اسپینوزاست، اقسام شناخت نیز طبق تقسیمی که در این کتاب آمده، بیان می‌شود.

داریم. من این نوع شناخت را شناخت استدلالی^۱ یا نوع دوم شناخت خواهم نامید» (همان، ۱۲۰). در این نوع شناخت «ذات چیزی از چیزی دیگر استنتاج می‌شود، ولی نه به نحو مقتضی؛ این هنگامی پیش می‌آید که ما از معلولی علت آن را استنتاج می‌کنیم یا هنگامی که نتیجه‌ای را [از این معنی] می‌گیریم که قضیه‌ای کلی همواره با خاصیتی همراه است» (اسپینوزا، رساله در اصلاح فاهمه، ۱۲۳). ج. «از تصور تام ماهیت بالفعل بعضی از صفات خدا نشأت می‌گیرد و به شناخت تام ذات اشیاء منتهی می‌شود» (اسپینوزا، اخلاق، ۱۲۰). این نوع شناخت که آن را علم شهودی می‌نامد «ادراکی هست که در آن شیء فقط با ذات خود، یا با شناخت علت قریب خود، ادراک می‌شود» (اسپینوزا، رساله در اصلاح فاهمه، ۲۳). نوع اول شناخت ما را به ماهیت اشیاء آگاه نمی‌کند (جهانگیری، مجموعه مقالات، ۴۸۰). و «منشأ نادرستی است» (اسپینوزا، اخلاق، ۱۲۱). «تصورات عام یا کلی به این مرتبه تجربه تعلق دارد» (کاپلستن، تاریخ فلسفه، ۲۹۴/۴). در نوع دوم ما «بدون هیچ گونه خطر ارتکاب خطایی استنتاجاتی می‌کنیم. اما با این همه، این حالت به خودی خود ما را به کمالی که در جست و جوی آنیم نمی‌رساند» (اسپینوزا، رساله در اصلاح فاهمه، ۲۷). در نوع سوم ذات تام اشیاء را به دور از خطر خطا در می‌یابد (همان).

«شهود مورد بحث، مشاهده عقلانی نظام سرمدی و نامتناهی طبیعت و جایگاه خود در آن است، نه مشاهده خداوندی و متعالی و نه شاید هرگز مشاهده دینی به معنای متعارف کلمه» (کاپلستن، تاریخ فلسفه، ۲۹۹/۴).

تعریف و تبیین عواطف

۱. منشأ عواطف: از نظر او طبیعت همیشه یک‌نواخت بوده و قوانین آن همواره

۱. جهانگیری می‌گوید: reason (ratio) در زبان فارسی به جای این کلمه معمولاً واژه عقل و خرد را به کار برده‌اند. اما همانطور که ولفسن تصریح کرده (The Philosophy of Spinoza, vol.2, p.148) و از عبارات پارکینسن (Spinoza's Theory of Knowledge, P.167) برمی‌آید، مقصود اسپینوزا آنجا که از نوع دوم شناخت سخن می‌گوید، استدلال و استنتاج برهانی است (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۱۲۰، پاورقی).

یکسان است. بنابراین، برای فهم همهٔ اشیاء فهم یکسانی لازم است. تبیین اسپینوزا از عواطف و رفتار انسان تبیینی طبیعت‌گرایانه است (کاپلستن، *تاریخ فلسفه*، ۳۰۲/۴ و ۳۰۵).

برخی معتقدند تبیین فلسفی انفعالات انسانی تازه نیست، قدیس آکویناس در *مختصر الهیات* (ژیلسون، *تومیسیم در آمدی بر فلسفه قدیس توماس آکوئینی*، ۵۲۶-۴۹۹)؛ دکارت در *رساله‌ای دربارهٔ عواطف* (دکارت، *اصول فلسفه*) و هابز در *لویاتان* (هابز، *لویاتان*، ۱۱۴-۱۰۴)، به این موضوع پرداخته‌اند. اما، «اسپینوزا از جهت وسعت و قدرت تمیز از پیشینیان بلا فصل خود درگذشت و درست در اطلاق آزاداندیشی مابعد الطبیعی اسپینوزا بر این قلمرو پرآشوب و پرتنش است که شایستگی‌های آن به روشنی نشان داده می‌شود» (اسکروتن، *اسپینوزا*، ۱۰۱).

۲. تعریف عواطف: «مقصود من از عواطف، احوال بدن و همچنین تصورات آن احوال است که قدرت فعالیت بدن به واسطهٔ آن‌ها افزایش می‌یابد یا کاهش می‌پذیرد، تقویت می‌شود و یا از آن جلوگیری می‌شود» (اسپینوزا، *اخلاق*، ۱۴۳).

۳. عواطف اصلی فعال و منفعل: به نظر او تحولات انفعالی اصلی سه نوع اند: لذت، الم، خواهش (همان: ۲۰۱). «ما از این حیث که جزئی از طبیعتیم که ممکن نیست به ذات خود و بدون اجزای دیگر به تصور آید، منفعلیم» (همان، ۲۲۴). با وجود این «نفس ما در بعضی از امور فعال و در بعضی منفعل است، یعنی از این حیث که تصورات تام دارد ضرورتاً فعال است و از این حیث که تصورات ناقص دارد ضرورتاً منفعل است» (همان، ۱۴۴). می‌توان گفت «پیشرفت اخلاقی در نظر اسپینوزا رها شدن از عواطف منفعل و تبدیل عواطف منفعل به فعال تا حد امکان می‌باشد، یعنی در واقع پیشرفت اخلاقی موازی پیشرفت عقلانی است» (کاپلستن، *تاریخ فلسفه*، ۳۰۷/۴). نتیجه این تقسیم این است که اختلاف بزرگ میان عاطفه‌ها ناشی از فرق میان تصورات تام و ناقص است.

قدرت عواطف: علم و اراده در مقام برخورد با عواطف کارآیی ندارند، بلکه قوت و شدت عواطف عامل تعیین کننده می باشد و همان گونه که انسان در مواجهه با سایر نیروهای طبیعت ممکن است گرفتار شر و زیان گردد در حالتی که در معرض هجوم عواطف قرار دارد نیز متحمل شر و زیان می گردد و در نتیجه قدرت فعالیتش برای حفظ وجود کاهش می یابد (همان، ۵۶۹ و ۵۷۰). «من ناتوانی انسان را در تسلط بر عواطف خود و جلوگیری از آنها بندگی می نامم، زیرا کسی که تحت سلطه عواطف خویش است مالک خود نیست، بلکه تا آن حد دستخوش اتفاق است که با اینکه بهتر را می بیند، غالباً مجبور می شود که از بدتر پیروی کند» (اسپینوزا، اخلاق، ۲۱۷). از نظر او «ممکن نیست از عاطفه ای جلوگیری شود و یا زائل گردد، مگر به واسطه عاطفه ای متضاد که قوی تر از آن است» (همان، ۲۲۶). این جا محدودیت قدرت عقل نسبت به عواطف کاملاً مشخص می شود.

درمان عواطف: او درمان های مختلفی می شمارد، اما از نظر او درمانی برتر از شناخت راستین آن ها در قدرت ما نیست، زیرا نفس جز تفکر و ساختن تصورات تام قدرت دیگری ندارد (همان، ۲۹۷). «عاطفه ای که یک انفعال است، به محض اینکه آن را به طور واضح و متمایز تصور کنیم، از انفعال متوقف خواهد شد» (همان، ۲۹۵). نیز «هیچ حالتی از بدن نیست که ما نتوانیم از آن تصویری واضح و متمایز داشته باشیم» (همان). در نحوه شناخت و کنترل عواطف می گوید: هر کسی - هر چند نه به طور کامل - از قدرت فهم واضح و متمایز خود و عواطف خود برخوردار است، پس، از آن ها کمتر منفعل می شود. ما باید بکوشیم تا از هر عاطفه ای شناخت واضح و متمایز کسب کنیم تا نفس به واسطه این عاطفه هدایت شده و درباره اشیا ئی که واضح و متمایز درمی یابد، بیندیشد، در این صورت نفس کاملاً خرسند خواهد بود. و نیز باید بکوشیم عاطفه را از بند علل بیرونی رها کرده و با افکار راستین پیوند دهیم، در این صورت نه تنها عشق، نفرت و... زایل می شود بلکه ممکن نیست میل ها و خواهش های

ناشی از این عاطفه نیز به حد افراط برسند به همین ترتیب، تمام میل‌ها یا خواهش‌ها فقط از این حیث که از تصورات ناقص نشأت می‌گیرند، انفعال‌اند و وقتی به واسطه تصورات تام برانگیخته شوند یا به وجود آیند در زمره فضایل می‌باشند. و از آن‌جا که تمام خواهش‌هایی که به موجب آن‌ها موجب به فعلی می‌شویم ممکن است هم از تصورات تام و هم از تصورات ناقص ناشی شوند، بنابراین برای عواطف، درمانی برتر از شناخت راستین آن‌ها نیست (همان، ۲۹۶).

معانی آزادی

از نظر اسپینوزا انسان هم آزاد است و هم آزاد نیست، اما این صرفاً یک تناقض ظاهری است، زیرا:

الف - انسان آزاد نیست: زیرا «ظاهراً اغلب مردم چنین معتقدند که آنها وقتی آزادند که مجاز باشند خود را تسلیم شهواتشان کنند، و وقتی که ملزم می‌شوند که طبق احکام الهی عمل کنند، قسمتی از حقوق خود را از دست می‌دهند» (همان، ۳۲۱). به علاوه، اراده آزاد را برای انسان نمی‌پذیرد و او را آزاد به معنای متعارف نمی‌شناسد و معتقد است که «انسان‌ها مانند اشیاء دیگر بر طبق ضرورت عمل می‌کنند» (همان، ۳۰۱) و «هر چیزی به وسیله علتی خارجی به نحوی مشخص و معلوم، بالضروره به وجود آمده و به فعل موجب شده است» (جهانگیری، *مجموعه مقالات*، ۵۶۱) این آزادی از آنجاست که انسان به میل و خواهش خود آگاه است، اما از علل این امیال و خواهشها غافل است (یاسپرس، *اسپینوزا، فلسفه، الهیات و سیاست*، ۸۶).^۱ وگرنه انسان قدرت انتخاب و اختیار و اراده آزاد ندارد (جهانگیری، *مجموعه مقالات*، ۶۱۴). به طور کلی استدلال او مبتنی بر اصل علیت است که به نظر او اصل حاکم بر سراسر هستی است زیرا همه چیز با ضرورت مطلق منطقی اراده می‌شود و آنچه در ساحت ذهن، اراده آزاد

۱. اسپینوزا در این باره انسان را به سنگی تشبیه می‌کند که مطالعه این تمثیل خالی از فایده نیست (ر.ک. Letter58, P.909).

یا اختیار و در ساحت طبیعت «تصادف یا اتفاق» (fortitude) نامیده می‌شود، وجود ندارد (حلبی، *تاریخ سیر فلسفه در اروپا*، ۳۸۵/۱) و انسان نه در تصور امور و نه در تصدیق و تکذیب آن‌ها (اسپینوزا، *اخلاق*، ۱۲۸) و نه در تعقیب خیر و نه در اجتناب شر، آزاد است و تعلیق حکم هم نوعی ادراک است (همان، ۱۳۵)، اما ادراک ناقص و ناتمام، نه عمل اراده آزاد (جهانگیری، *مجموعه مقالات*، ۶۱۴).

ب- انسان آزاد است: او «برخلاف دیگران آزادی را «ضرورت» و «خود موجبی» (Self determination) می‌داند نه امکان و «فقدان ایجاب» (Lack of determination) (همان، ۵۹۳).^۱ این‌جا آزادی با ضرورت یکی می‌شود، اما این با ضرورت ناشی از اجبار علت بیرونی متفاوت است، زیرا این ضرورت رویدادی است که معلول درونی طبیعت خود یک چیز است و چون این ضرورت تنها معلول ذات خود یک چیز است، آزادی کامل است (یاسپرس، *اسپینوزا، فلسفه، الهیات و سیاست*، ۸۶). این آزادی مطلق و کامل فقط خاص خداوند است، «آزادی خدا علت آزاد است نه اراده آزاد؛ انتخاب نیست بلکه قاطعیت ناشی از خود است؛ ضرورت آزاد است» (همان). اما وضع انسان غیر از این است و آزادی او به معنای «عمل به اقتضای ذات و به حسب قوانین آن و رفتار با هدایت عقل و به موجب احکام آن» (جهانگیری، *مجموعه مقالات*، ۶۱۹) می‌باشد یعنی انسان تا آن حد که علت تامه حالت خود باشد،

۱. گفتنی است که دکتر جهانگیری در مقاله دیگر با عنوان «علیت الهی در فلسفه اسپینوزا» می‌گوید: در اینکه اسپینوزا این تعریف از مختار و آزاد را از کجا آورده، آیا انشا و ابداع خود اوست، یا از دیگران بهره برده است، به درستی معلوم نیست ولی «می‌توان گفت که بحث اختیار با بحث امکان در ارتباط است و این نکته پیش از اسپینوزا مورد توجه قرون وسطاییان، بویژه کرسکاس و بیش از همه عارف بزرگ ما ابن عربی، بوده است و حتی گاهی مسأله اختیار با عنوان مسأله امکان مطرح می‌شده است و سؤال اینکه آیا چیزی مطلقاً مختار وجود دارد یا نه، به منزله این سؤال است که آیا چیزی مطلقاً ممکن موجود است یا نه؟ به نظر می‌آید که اسپینوزا هم در *رساله مختصر* می‌خواهد مسئله را به این صورت مطرح سازد. زیرا آنجا که درباره قضا یا قدر الهی سخن می‌گوید این سؤال را پیش می‌کشد که آیا در طبیعت اموری اتفاقی، یعنی اموری که شاید اتفاق بیفتند و شاید اتفاق نیفتند، وجود دارند یا نه؟ اسپینوزا هم با قبول تقسیم سه گانه وجوب بالذات، امکان بالذات و وجوب بالغیر، تأکید کرده است که «ممکنی در عالم نیست، بلکه وجود همه اشیاء و نیز افعالشان به موجب ضرورت طبیعت الهی به وجه معینی موجب شده‌اند... حاصل اینکه، اختیار با امکان مرتبط است. در صورتی که امکانی نباشد و همه امور عالم به حکم ضرورت وجود یابند، اختیاری هم تحقق نخواهد یافت» (جهانگیری، ۱۳۸۰: ۵۱۳-۵۱۱).

آزاد است، یعنی آزادی انسان آنجاست که از انفعالات و هواهای نفسانی ناقص و نامتجانس آزاد باشد، چرا که جنبه انفعالی شهوات موجب بندگی و بردگی انسان است و عقل تنها قدرت انسان برای خاموش کردن انفعالات و آزادی اوست (همان). می‌توان گفت آزاد بودن با فعال بودن انسان برابر است (همان، ۵۹۳). یعنی از طرفی ذهن فقط از آن حیث که فعال یا علت تامه حالات خود است، فعال است و از طرف دیگر «زندگی تحت هدایت عقل» محکوم به تصورات تام است (همان). پس، ما تا زمانی و تا حدی که به تصورات و ایده‌های تام تحقق بخشیم، آزادیم (یاسپرس، اسپینوزا، فلسفه، الهیات و سیاست، ۸۷).

به طور کلی انسان بالقوه مختار است و اختیارش وقتی فعلیت می‌یابد که رفتارش را مبتنی بر عقل نماید و خود را از قید و بند عواطف و تمایلات نامعقول رهایی بخشد (جهانگیری، مجموعه مقالات، ۶۲۱)!

برای رفع این تناقض ظاهری بیان دیگر این است که از نظر او «اگرچه وجود هر شیء جزئی به وجه معینی به واسطه شیء جزئی دیگر موجب شده است، با این همه نیرویی که به وسیله آن هر چیزی وجودش را حفظ می‌کند از همان ضرورت سرمدی طبیعت خدا ناشی می‌شود» (اسپینوزا، اخلاق، ۱۲۵).

از نظر اسپینوزا دو نوع موجبیت وجود دارد: الف - موجبیت به واسطه اشیا جزئی دیگر. ب - موجبیت و تعین به واسطه ضرورت سرمدی الاهی. مقصود این است که ضرورت، سرمدی است و می‌توان نتیجه گرفت که چون انسان‌ها آزادند، اختیار آنها با نوع دوم موجبیت مربوط است (پارکینسن، عقل و تجربه از نظر اسپینوزا، ۱۳۸).

۱. اینجاست که سخن حکمای ما صدق می‌کند که: «پس اختیار تو (انسان) نیز (مانند اختیار خداوند) قطعاً وجود دارد (و واقعی است) زیرا که وجوب مسبوق به اراده و اختیار، منافاتی با وجود اختیار ندارد، بنابراین چگونه می‌توان از اختیار گریزی داشت، چگونه (می‌توان آنچه گفته شد را قبول نکرد) در حالی که تو و امثال تو سایه‌های خداوند متعال هستی. «فاختیارک ایضا حتم فالوجوب بالاختیار لاینافی الاختیار فأین المفر من الاختیار کیف أنت و امثالک اظلال القادر المختار فتبصر.» جهانگیری؛ مجموعه مقالات، ص ۶۲۲.

این مسأله بر حسب عمل فهمیدن نیز قابل قبول است، بدین ترتیب که: تلاش نفس، تلاش برای فهمیدن است؛ «ما هر کوششی را که تحت هدایت عقل به کار می‌بریم، جز برای فهمیدن نیست..» (اسپینوزا، *اخلاق*، ۲۴۰). البته این بدان معنا است که فهم خداوند از طریق انسان ظهور یافته است؛ «وقتی که می‌گوییم تصویری تام و کامل در ما وجود دارد، چیزی جز این نمی‌گوییم که تصویری تام و کامل در خدا، از این حیث که مقوم نفس ماست، موجود است...» (همان، ۱۱۲). فهم واقعی امری به معنای تفکر بی‌طرفانه نیست (پارکینسن، *عقل و تجربه*، ۱۸۲). «به عقیده اسپینوزا فهمیدن واقعی عبارت است از این که آن را در موقعیت تعلق و وابستگی به جوهر نامتناهی، یعنی خدا ببینیم، یعنی وقتی کسی تصور تامی دارد، این تصور با نظام نامتناهی تصورات تام مطابقت دارد» (همان). این نظام نامتناهی بخشی از مقصود اسپینوزا از عقل نامتناهی خدا می‌باشد. «وقتی اسپینوزا می‌گوید که خداوند از طریق طبیعت انسان ظاهر شده، ظاهراً مقصود او همین مطلب است. به همین دلیل او می‌تواند بگوید که انسانی که تصورات تام دارد موجب به نفس خویش، یعنی آزاد است. به این نحو انسان مجذوب خداوند است و اختیار او اختیار خداست. از این رو اسپینوزا هم می‌تواند بگوید که انسان‌ها آزادند و هم بگویند که خداوند تنها علت مختار است» (همان، ۱۸۳).

بدین ترتیب روشن می‌شود که حیاتی که ذاتاً مطلوب و مقصود اوست، حیاتی عقلانی می‌باشد. اسپینوزا برای اثبات این امر چند قضیه بیان می‌کند که مهم‌ترین آن‌ها: **الف** - «ما هر کوششی که تحت هدایت عقل به کار می‌بریم جز برای فهمیدن نیست و نفس از این حیث که عقل را به کار می‌گیرد تنها، چیزی را برای خود مفید می‌داند، که او را به فهمیدن رهبری کند» (اسپینوزا، *اخلاق*، ۲۴۰). **ب** - «عالی‌ترین خیر نفس شناخت خداست، و عالی‌ترین فضیلت نفس این است که خدا را بشناسد» (همان، ۲۴۱). **ج** - «انسان‌ها، فقط از این حیث که تحت هدایت عقل زندگی می‌کنند بالضروره همیشه طبیعتاً با هم موافقتند» (همان، ۲۴۶).

قدرت شناخت در نظام عقلانی اسپینوزا

منظور از شناخت که زیربنای حیات انسان آزاد و برترین نوع درمان عواطف است، مسلماً نوع اول نیست. در برخی عبارات مقصود او از عقل تصورات تام است و شامل نوع دوم و سوم می‌شود. مانند «قدرت راستین فعالیت انسان، یا فضیلت او خود عقل است» (همان، ۲۶۴). به نظر او عقل دارای دو معنا - یکی گسترده و دیگری محدود - می‌باشد که در معنای محدود شامل «مفاهیم مشترک و تصورات تامی که از خواص اشیاء داریم» (همان، ۱۱۹) می‌باشد و معنای گسترده‌تر آن نوع دوم و سوم می‌باشد. اما منظور از شناخت عواطف، شهود یا نوع سوم که شناخت اشیاء جزئی است برتر از شناخت نوع دوم که شناخت کلی است، می‌باشد.

برخی معتقدند او در مسأله تسلط نفس بر عواطف مبالغه کرده است زیرا در مقابل نظر او مبنی بر تسلط بر عواطف از طریق فهمیدن احوالی که آنها را به وجود آورده است، می‌توان گفت: ممکن است چیزی (مثلاً پایان دادن به تنفر از کسی) راه فعال عقلانی باشد ولی دنبال نشود، این همان چیزی است که ضعف اراده نامیده می‌شود. او از این مسأله آگاه است (پارکینسن، *عقل و تجربه*، ۱۷۱) و قول یکی از شعرا (Ovidus - شاعر رومی ۱۸ - ۴۳ ق. م.) را نقل کرده است که می‌گوید: «بهتر را می‌بینم و تحسین می‌کنم، اما از بدتر پیروی می‌کنم» (اسپینوزا، *اخلاق*، ۲۵۱). اما چگونه ممکن است فرد بدانند راه فعال عقلانی چیست، اما از آن پیروی نکنند؟ «با داشتن شناخت شهودی از این حقیقت که تنفر هرگز نمی‌تواند خیر باشد، من به قاعده‌ای کلی در مصداق جزئی، یعنی تنفر من از شخصی خاص، علم دارم. این قاعده به هیچ وجه قضیه‌ای کلی نیست که از اصول نخستین استنتاج و بر مورد جزئی اطلاق شده باشد، بلکه در مورد جزئی آشکار شده است. پاسخ اسپینوزا این است: وقتی من دارای شناخت شهودی هستم، حقیقت قضیه کلی در من «اثر» می‌گذارد، از این رو، می‌توان آن را یک حقیقت زنده نامید، نه شعاری بی‌روح» (پارکینسن، *عقل و تجربه*، ۱۷۹). بدین ترتیب

او شناخت نوع سوم را استوارتر از نوع دوم می‌داند «عالی‌ترین کوشش نفس و عالی‌ترین فضیلت آن این است که اشیاء را با نوع سوم شناخت بفهمد» (اسپینوزا، *اخلاق*، ۳۱۰). کوشش یا خواهش شناخت اشیاء به وسیله نوع سوم، از نوع دوم ناشی می‌شود، نه از نوع اول. همچنین نفس از حیث سرمدی بودن علت تام یا علت صوری این شناخت است (همان، ۳۱۲). پس «هر کس در این نوع شناخت هر اندازه قوی‌تر باشد، به همان اندازه از خود و خدای خود آگاه‌تر یعنی کامل‌تر و سعادت‌مندتر است» (همان). بدین‌گونه به عالی‌ترین آرامش ممکن نفس نایل می‌شود زیرا هر اندازه نفس اشیاء را با این نوع شناخت بیش‌تر بشناسد به عالی‌ترین فضیلت نفس، بیش‌تر نایل می‌شود (همان، ۳۱۰). «از این نوع شناخت لذتی نشأت می‌گیرد که همراه با تصور خداست به عنوان علت آن، یعنی عشق به خدا نه از این حیث که او را حاضر تخیل می‌کنیم بلکه از این حیث که او را سرمدی می‌فهمیم و این همان است که آن را عشق عقلانی به خدا می‌نامم» (همان، ۳۱۴).

عشق عقلانی به خدا

«ضرورتاً از نوع سوم شناخت، عشق عقلانی به خدا ناشی می‌شود» (همان)، پس برترین و نهایی‌ترین درمان عواطف عشق به خداوند است. «کسی که خود را و عواطف خود را به طور واضح و متمایز می‌فهمد به خدا عشق می‌ورزد و این فهم هر اندازه بیش‌تر باشد، این عشق بیش‌تر خواهد بود» (همان، ۳۰۲) عشق عقلانی به خدا قانون الهی است و قانون الهی را با عشق به خدا تعریف می‌کند «مراد از قانون الهی عبارت است از آنچه متعلق به خیر اعلاست، به سخن دیگر معرفت حقیقی خداوند و عشق به او» (نوظهور، *عقل و وحی و دین و دولت در فلسفه اسپینوزا*، ۱۸۷). از آن‌جا که عقل بهترین بخش وجود انسان بوده و خیر اعلا در کمال عقلانی است، باید تمام تلاش خود را جهت تکمیل آن صرف کنیم، و به جهت اینکه تمام معرفت ما و یقینی که تردیدها را زایل می‌کند مبتنی بر معرفت خداوند است، خیر اعلا و کمال انسانی صرفاً

در معرفت خداوند است، به علاوه چون هیچ چیز بدون خدا قادر به وجود یافتن و به تصور آمدن نیست، همه پدیدارهای طبیعی مندرج در مفهوم خدا بوده و به قدر کمال خود مظهر کمالات الهی می باشند، از آنجا که شناخت معلول از طریق علت آن، با شناخت ویژگی خاصی از آن علت برابر است پس هر چه معرفت ما نسبت به خداوند بیشتر باشد، شناخت ما از پدیده‌های طبیعی بیشتر است، و از طرف دیگر از آنجا که خداوند علت وجودی همه اشیاء است، هر چه معرفت ما از پدیدارهای طبیعی وسیع‌تر باشد، شناخت ما از خداوند نیز کامل‌تر خواهد بود. بدین ترتیب از نظر اسپینوزا انسانی از همه سعادت‌مندتر است که بیش‌ترین بهره را از معرفت عقلانی خداوند، یا کامل‌ترین موجودات برده باشد (همان، ۱۸۸). از نظر او انسان در طول حیات جسمانی عشق عقلانی را تجربه می‌کند زیرا وقتی که با نوع سوم شناخت به معرفت اشیا نایل می‌شود از تمام عواطف انفعالی بدن گذشته و با عالی‌ترین آرامش ممکن نفس آرامش و آسایش می‌یابد (اسپینوزا، اخلاق، ۳۱۱).

به طور کلی می‌توان گفت که شناخت نوع سوم اولاً: اگرچه همه عواطف را از این حیث که انفعال هستند کاملاً از بین نمی‌برد، ولی حداقل باعث می‌شود که آن‌ها کوچک‌ترین جزء ممکن نفس (یعنی مربوط ساختن تمام احوال بدن به تصور خدا) را بسازند. ثانیاً: موجب عشق به امری تغییرناپذیر و سرمدی می‌شود و بزرگ‌ترین قسمت نفس را مشغول می‌سازد و آن را کاملاً تحت تأثیر قرار می‌دهد (همان، ۳۰۷).

سعادت یا آزادی انسان

پس از بیان عشق عقلانی به خدا می‌گویید: «از اینجا آشکارا می‌فهمیم که نجات یا سعادت یا آزادی ما عبارت است از عشق پایدار و سرمدی به خدا، یا عشق خدا به انسان‌ها» (همان، ۳۱۷). این «سعادت پاداش فضیلت نیست، بلکه خود فضیلت است، جلوگیری از شهوات موجب این نمی‌شود که ما از سعادت لذت ببریم، بلکه برعکس لذت از سعادت است که ما را قادر به جلوگیری از شهواتمان می‌کند» (همان، ۳۲۲). او

در پایان تأکید می‌کند که انسان دانا [آزاد] تقریباً هرگز دچار انقلاب روحی نمی‌شود و با ضرورت سرمدی خاصی از خود، خدا و اشیاء آگاه است، هرگز از هستی باز نمی‌ماند و همواره از آرامش راستین نفس بهره‌مند است. او به دشواری نیل به غایت فلسفه اخلاقی اذعان دارد، اما آن را امری ممکن می‌داند: «البته باید هم سخت باشد، زیرا به ندرت می‌توان بدان دست یافت. اگر نجات در دسترس همه می‌بود و انسان می‌توانست بدون زحمت زیاد بدان دست یابد، چگونه امکان می‌داشت که تقریباً مورد غفلت همگان قرار گیرد؟ اما هر چیز عالی همان قدر که نادر است، دشوار هم هست» (همان).

در یک نگاه کلی به فلسفه اسپینوزا به نظر می‌رسد اگر فلسفه او را از مسیر طبیعت به سوی خدا ملاحظه کنیم، یعنی به صورت نظام حالات، که در آن هر حالتی معلول حالت دیگر است، این‌گونه استنباط می‌شود که فلسفه او یک فلسفه جبرگرایانه می‌باشد، مانند نظر نیدیچ و آلیسون. اما او فلسفه خود را از خدا آغاز کرده، در حقیقت تصور خدا اصل فلسفه اوست، زیرا معتقد است طبیعت الهی هم در نظم شناخت اول است و هم در نظام طبیعت، پس خدا باید در مرحله نخست مورد مطالعه قرار گیرد، بدین ترتیب می‌توان اسپینوزا را قائل به اختیار دانست. یعنی اگر فلسفه او را به این صورت که طبیعت طبیعت‌پذیر بالضروره از طبیعت آفرین ناشی می‌شود یعنی «اگر چه هر شیء جزئی به وجه معینی به واسطه شیء جزئی دیگری موجب شده است، با این همه نیرویی که به وسیله آن هر چیزی وجودش را حفظ می‌کند از همان ضرورت سرمدی طبیعت خدا ناشی می‌شود» (همان، ۳۱). در این جا مقصود این است که ضرورت، سرمدی است و موجیبت و تعین انسان‌ها نیز به واسطه ضرورت سرمدی الهی صورت گرفته است، در واقع این جا انسان به تقدم طبیعت آفرین نسبت به طبیعت یافته توجه می‌کند و خداوند را به عنوان جوهر نامتناهی علت العلل و علت اعلائی عالم ملاحظه می‌کند مانند نظر پارکینسن و یاسپرس.

اراده و اختیار انسان از دیدگاه استاد مطهری تعاریف

۱. **میل:** «میل، جاذبه و کششی است میان انسان و یک عامل خارجی که انسان را به سوی آن شیء خارجی می‌کشاند» (مطهری، *فلسفه اخلاق*، ۵۵). عواطف عالی انسانی هم یک میل است (همان).

۲. **اراده:** در مقابل میل، اراده به درون انسان مربوط است؛ یعنی رابطه‌ای بین انسان و عالم خارج نیست، بلکه پس از اندیشه و محاسبه امور و سنجش مصلحت‌ها و مفسده‌ها و تشخیص اصلح به آنچه عقل به او فرمان داده است، اراده می‌کند (همان، ۴۸).

در واقع اراده در انسان نیرویی است که همه میل‌ها و ضد میل‌ها، کشش‌ها و تنفرها، و ترس‌ها را در اختیار خود دارد و اجازه نمی‌دهد که یک میل یا ضد میل انسان را به یک طرف بکشد (همان، ۴۹).

۳. **عقل:** «عقل یعنی قدرت تجزیه و تحلیل و ربط دادن قضایا، یا مقدمات را به دست آوردن و نتایج را پیش‌بینی کردن» (ده گفتار، ۱۷۷). عقل یا اصول و مبادی اولیه فطری^۱ یکی از ابزارهای شناخت می‌باشد. استاد ابتدا برای هر یک از عقل و حکمت تعریف خاصی بیان می‌کند، اما عموماً عقل نظری و عملی را با حکمت نظری و عملی مرادف به کار می‌برد. وی عقل^۲ را به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌کند (همان، ۳۱). عقل نظری مبنای علوم طبیعی و ریاضی و فلسفه الهی است. و این علوم از این جهت مشترک اند که کار عقل در آن‌ها قضاوت درباره واقعیت‌ها است (*فلسفه اخلاق*، ۶۶)؛

۱. برای مطالعه تعاریف مختلف استاد از این واژه ر.ک. مطهری، ۱۳۸۰: ۲۶۲/۶.

۲. «البته مقصود این نیست که در هر کسی دو قوه عاقله هست بلکه مقصود این است که قوه عاقله انسان دو نوع محصول فکر و اندیشه دارد که از اساس با هم اختلاف دارند: افکار و اندیشه‌های عقل نظری و افکار و اندیشه‌های عقل عملی» (ده گفتار، ص ۴۶).

«حکمت نظری از «هست»ها و «است»ها سخن می‌گوید و مسائل حکمت نظری از نوع جمله‌های خبریه است» (کلیات علوم اسلامی، ۱۶۳/۲)، بنابراین حوزه بسیار وسیعی دارد و اکثریت قریب به اتفاق علوم بشری را فرا می‌گیرد (همان، ۱۶۵). اما عقل عملی مبنای علوم زندگی و اصول اخلاقی است، و مفهوم حسن و قبح و باید و نباید و امثال این‌ها را خلق می‌کند (فلسفه اخلاق، ۶۶). در واقع حکمت عملی علم به تکالیف انسان است، البته تکالیفی که از ناحیه خرد محض نشأت می‌گیرد، نه از ناحیه قانون (کلیات علوم اسلامی، ۱۶۴/۲).

نسبت عقل و اراده

اراده با وجود عقل و نظارت آن، از نقش بیش‌تری برخوردار است، زیرا به عقل بیش‌تر مربوط می‌شود و هر چه دخالت عقل بیش‌تر باشد، نقش اراده نیز افزون‌تر است و هر چه حاکمیت عقل کم‌تر باشد، شوق‌ها و میل‌ها بر انسان حکومت می‌کند. در واقع اراده مربوط به مالک بودن بر نفس و احساسات خود می‌باشد (درس‌های الهیات شفا، ۱۲۵/۱). در هر فعلی که از انسان صادر می‌شود، پس از توافق آن فعل با تمایلات انسان و تصدیق فایده آن، قوه عاقله انسان همه جوانب را بررسی کرده و اگر برای انسان ضرری در پی داشت، اراده در مقابل این تمایل مقاومت می‌کند و آن را به عقب می‌راند و اگر برای انسان ضرری نداشت یا ضرر آن در مقابل فایده‌اش کم‌تر بود، حالت عزم و اراده پیدا می‌شود و فعل از انسان صادر می‌شود. روشن است که اراده وجود دهنده و ضرورت‌بخش فعل است، ولی عقل تشخیص می‌دهد و به اراده فرمان می‌دهد و اراده نیز به نوبه خود تحت فرمان عقل عمل می‌کند (مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، ۲۵/۴). اگر انسان در افعال خویش از عقل خود تبعیت نکند، محرک انسان اراده نیست، بلکه شوق و میل است (فلسفه اخلاق، ۴۷).

جبر و اختیار

نظر استاد در مورد مجبور یا مختار بودن انسان همان نظر مکتب تشیع، یعنی نظریه «امر بین الامرین» است و معتقد است این نظر اولین بار از طرف پیشوایان دین اسلام اظهار شده (عدل الهی، ۲۹): «نه جبر است و نه تفویض، ولی امری است میان این دو امر» (کلینی، اصول کافی، ۱/۴۵۶). اما محققان و حکمای الهی با موازین دقیق عقلی - منطقی در این مسأله به تعمق پرداختند و حکم عقل را موافق با این نظریه نشأت گرفته از وحی یافتند. استاد این نظر را از سه جنبه کلامی، فلسفی و اخلاقی صحیح می‌داند:

جنبه کلامی

امر بین الامرین بدین معناست که در حوادث جهان و انسان هم علل و اسباب نزدیک دخیل اند و هم اراده خداوند که عله العلل است (مجموعه آثار، ۶/۶۲۸)؛ و بندگان مختار و آزاد آفریده شده‌اند اما مانند هر مخلوق دیگر به تمام شئون هستی و از آن جمله به شأن فاعلیت قائم به ذات خداوند متکی و از مشیت و عنایت او مستمد هستند (کلیات علوم اسلامی، ۲/۶۸).

اصل اختیار از فروع اصل عدل می‌باشد، زیرا رابطه مستقیمی بین اختیار و عدل از یک طرف و جبر و نفی عدل از طرف دیگر وجود دارد؛ یعنی تنها در صورت مختار بودن انسان، تکلیف و پاداش و کیفر عادلانه معنا پیدا می‌کند و اگر انسان مختار نباشد یعنی در مقابل اراده الهی یا عوامل طبیعی مجبور باشد، تکلیف و پاداش و کیفر مفهوم خود را از دست می‌دهند (عدل الهی، ۱۸).

جنبه فلسفی

ضرورت و اختیار: به نظر استاد هر ضرورت علی جبر نیست و بسیاری از ضرورت‌ها ناشی از اختیار انسان است، البته ضرورت ناشی از اختیار با ضرورت حاکم بر اختیار متفاوت است، ضرورت ناشی از اختیار قهراً جنبه علمی پیدا می‌کند؛ چون

ضرورت است قطعی است بدون آنکه حاکم بر اختیار باشد (فلسفه تاریخ، ۳۲۸/۴). این ضرورت بدین معنا نیست که عاملی انسان را مجبور به انجام کاری کند بلکه بدین معناست که انسان‌ها به حکم اینکه عقل و اراده و انتخاب دارند همیشه اصلح را انتخاب می‌کنند و در انتخاب اصلح و غیر اصلح آزاد می‌باشند، اما انتخاب غیر اصلح خلاف عقل است. جبر از انسان سلب اراده و اختیار و قدرت می‌نماید (همان، ۱۱۳/۴).

تبیین جنبه فلسفی: مطابق اصل «ضرورت و وجوب نظام هستی» هر حادثه در جهان طبق ضرورت موجود می‌شود. یعنی تحقق هر حادثه در پی تحقق علت تامه آن ضرورتاً صورت می‌گیرد، اما اگر علت تامه وی محقق نشود، ضرورتاً آن حادثه تحقق پیدا نخواهد کرد. همچنین انکار «قانون علیت» در پیدایش حوادث جهان مستلزم صدفه می‌باشد. همان‌گونه که انکار قانون «ضرورت نظام هستی» نیز مستلزم صدفه و انکار هر گونه نظم و قاعده است. قانون ضرورت هستی استثناء‌پذیر نیست یعنی این‌گونه نیست که در برخی موارد، حوادث طبق قانون علیت و ضرورت عمومی ایجاد شوند و از بین بروند و در برخی موارد وجود و عدم آنها با صدفه صورت گیرد (مجموعه آثار، ۶۰۸/۶).

اشکال جبر: اگر نظام هستی، ضروری است، افعال انسان که جزئی از حوادث این جهان است نیز ضروری خواهد بود پس انسان هیچ‌گونه اختیاری در اعمال خود ندارد، زیرا اختیار، امکان است و جبر ضرورت. بنابراین جهان، جهان ضرورت است نه امکان. به عبارت دیگر همان‌طور که حوادث طبیعی تحت تأثیر علل معین، قطعی و قابل پیش‌بینی است، حوادث مربوط به انسان نیز به حکم قوانین معین صورت می‌گیرد و تحت تأثیر علل معین قطعی می‌شود؛ بنابراین هیچ‌گونه امکان و اختیاری برای انسان وجود ندارد و نمی‌توان هیچ تکلیف الهی و بشری و کیفر و پاداش برای انسان قائل شد، زیرا تکلیف و پاداش و کیفر فرع بر آزادی است و با وجود جبر هیچ یک از این امور معنا ندارد (همان، ۶۰۹). «نظام هستی نظام ضروری است و استثناء‌پذیر نیست، در

عین حال انسان در افعال خود، مختار است و از حد اعلای آزادی برخوردار است و این اختیار با ضرورت نظام هستی منافات ندارد» (همان، ۶۱۰). هیچ ملازمه‌ای بین قانون ضرورت علی و مجبور بودن انسان وجود ندارد و هیچ‌گونه ملازمه‌ای نیز بین عدم ضرورت علی و اختیار انسان نیست، بلکه ضرورت علی در مورد انسان با در نظر گرفتن علل و مقدمات مخصوص افعال انسان مؤید اختیار او و انکار ضرورت علی نسبت به افعال انسان موجب محدودیت و سلب اختیارش می‌شود (همان، ۶۱۲). استاد این نظریه خود را در دو قسمت مورد بحث قرار می‌دهد:

قسمت اول: نفی ضرورت علی ملازم با آزادی و اختیار نیست بلکه منافی آن است؛ اگر افعال انسان یا مبادی افعال او مانند اراده را دارای ضرورت علی ندانیم، یعنی برای این امور علت تامه‌ای که نسبت آن با این امور ضرورت باشد قائل نباشیم، ناچار به توجیه پیدایش و عدم پیدایش آن‌ها با صدفه خواهیم بود. در این صورت انسان در هر شرایطی انتظار هرگونه عملی از خود می‌تواند داشته باشد یا در هر شرایطی نمی‌تواند از وقوع هیچ‌گونه عملی از خود مطمئن باشد، زیرا در این صورت زمام افعال انسان صرفاً به دست تصادف سپرده شده و خود او به هیچ نحو نمی‌تواند دخالتی در افعال خود داشته باشد. بدون تردید این فرض ملازم با محدودیت و سلب قدرت و اختیار انسان است که با وجود این فرض اساساً، آزادی معنا ندارد، بلکه نمی‌توان این فعل را فعل انسان خاص بلکه فعل هیچ فاعلی دانست (همان، ۶۱۲ و ۶۱۳).

بنابراین کسانی که در صدد بوده‌اند، که از طریق انکار کلی قانون علیت عمومی یا انکار کلی قانون ضرورت علی یا از راه استثنای یکی از این دو قانون در مورد افعال انسان یا اراده و اختیار او، مجبور بودن انسان را انکار کرده و مختار بودنش را اثبات کنند، طریق درستی را انتخاب نکرده‌اند، زیرا هر چند به فرض صحت این طریق، انسان از طرف علتی خارجی اجبار نشده است ولی به صورت دیگری یعنی به صورت صدفه اختیار انسان سلب و محدود شده است.

قسمت دوم: ضرورت افعال انسان در نظام هستی منافی اختیار نیست زیرا هر معلولی که ضرورت می‌یابد به واسطه علت تامه آن است؛ افعال انسان نیز با پیدایش علت تامه آن ضرورت پیدا می‌کند. علت تامه فعل انسان مرکب از مجموع غرایز و تمایلات و عواطف و سوابق ذهنی و قوه عقل و سنجش و قدرت و عزم و اراده است. اگر نفس فایده ای برای امری تصدیق کند، همه اطلاعات ذهنی انسان مداخله می‌کند، سپس قوه عاقله انسان جمیع جوانب را حتی الامکان در نظر می‌گیرد. اگر احیاناً آن فعل در عین موافقت با برخی از تمایلات از جنبه‌های دیگر نیز ضروری در بر داشت یا در عین موافقت با بعضی از غرایز دانی با غرایز عالی‌تر مخالف بود، در این صورت اراده تمایل را به عقب می‌راند و اگر از این لحاظ به موانعی برخورد نکنند یا آنکه موانع در مقابل فوایدی که از فعل حاصل می‌شود کوچک‌تر باشد حالت اراده پیدا می‌شود و فعل محقق می‌شود؛ در هر دو صورت آنچه به فعل وجود می‌دهد و ضرورت می‌بخشد، ترجیح و انتخاب و اراده خود انسان است. معنای ضرورت در این‌جا این است که افعال انسان به اختیار ضرورت پیدا می‌کند که این ضرورت با اختیار منافاتی ندارد بلکه مؤید آن است (همان، ۶۱۵-۶۱۳).

بدین ترتیب تبیین جنبه فلسفی نظریه امر بین الامرین این است که افعال صادره از انسان در عین اینکه از جهتی ممکن الوقوع هستند از جهت دیگر ضروری می‌باشند، اما نه ضرورت مطلق حاکم است نه امکان، بلکه امری بین الامرین است و از نظری ضرورت حاکم است و از نظر دیگر امکان (همان، ۶۳۳ و ۶۳۴).

جنبه اخلاقی

طرح مسأله جبر و اختیار از نظر اخلاق بدین جهت است که بدانیم آیا ملکات روحی انسان قابل تغییر است یا نه؟
عموم مکاتب اخلاقی پذیرفته‌اند که ملکات روحی انسان قابل تغییر است و ممکن است «عادت» جای «طبیعت» را بگیرد. استاد مطهری تعریف علمای اخلاق از

تربیت را این‌گونه بیان می‌کند: «تربیت عبارت است از فن تشکیل عادت، و عادت برای بشر طبیعت ثانیه می‌شود» (همان، ۶۳۲). بدین معنی که روح انسان انعطاف‌پذیر است و هر حالت جدیدی که به آن بدهند بعد از مدتی ادامه به صورت صفت راسخه درمی‌آید. از نظر استاد افزون بر اینکه سرشت انسان با مسأله جبر و اختیار به مفهوم فلسفی آن چندان ارتباطی ندارد، از جنبه علمی نیز مردود شناخته شده است. در زیست‌شناسی ثابت شده است که هرچند ملکات اخلاقی نیز تا حدی مانند مشخصات نوعی از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود ولی این صفات از ثبات مشخصات نوعی برخوردار نیستند و با عوامل تربیتی و اخلاقی، قابل تغییر می‌باشند، به علاوه اثر تربیت در افراد و امم وجداناً و حساً قابل مشاهده است (همان، ۶۳۱ و ۶۳۲). بنابراین این‌گونه نیست که سرشت‌های موروثی، غیرقابل تغییر باشد و نیز این‌گونه نیست که اخلاق موروثی کاملاً باطل باشد بلکه امری بین الامرین است یعنی در عین اینکه پاره‌ای از اخلاق با عوامل وراثتی منتقل می‌شود با عوامل تربیتی نیز قابل تغییر است (همان، ۶۳۴).

تبیین اختیار انسان

بدیهی بودن اختیار: از نظر استاد ادراک اختیار امری بدیهی و وجدانی است. زیرا مربوط به طرز انجام یافتن اعمال وجدانی ذهنی خود انسان می‌باشد. انسان وجود برخی امور را در درون خود به طور وجدانی احساس می‌کند مانند اینکه در هر شرایطی در انتخاب فعل یا ترک آن آزاد است، یا اینکه قدرت مقابله با عوامل مادی به خاطر حفظ فضیلت اخلاقی را دارد یا استعداد پذیرفتن تکلیف را دارد و از این حیث با سایر موجودات فرق دارد و اگر خود را فطرتاً مختار نمی‌دانست هیچ‌گاه با فکر فعلی را انجام نمی‌داد یا ترک نمی‌کرد و هرگز اجتماعی را که دارای شئون مختلف امر و نهی و سایر توابع آن است، ایجاد نمی‌کرد. انکار اختیار انسان انکار یک امر بدیهی است و یک نوع سفسطه محسوب می‌شود (همان، ۶۳۱).

مقدمات افعال اختیاری انسان

در هر فعل اختیاری مقدمات زیر وجود دارد: یک- دو مقدمه ادراکی که عبارت اند از: الف. ادراک فعل، یعنی تصور فعل. ب. ادراک فایده فعل، یعنی تصدیق موافقت اثر نهایی فعل با تمایلات حیاتی فاعل.

دو- مقدمه انفعالی: هیجان شوقی یا خوفی درونی نسبت به اثر نهایی فعل است.

سه - مرحله سنجش و تأمل است (همان، ۶۲۲؛ و *درس‌های الهیات شفا*، ۱۲۸/۱).

چهار- حکم انشایی: «باید نوعی حکم انشایی درباره آن [فعل] داشته باشد که «باید» آن کار را بکنم یا «نباید» آن را انجام دهم» (*کلیات علوم اسلامی*، ۱۶۶/۲). در هر فعل اختیاری دو نوع حکم صورت می‌گیرد یکی از نوع تصدیق و قضاوت به مفید بودن فعل و دیگری از نوع «باید و نباید» و این بایدها و نبایدها به اعتبار هدفی است که انسان از فعل اختیاری خود دارد یعنی هر فعل اختیاری برای رسیدن به یک هدف انجام می‌شود؛ یعنی باید و نباید واسطه حرکت به سوی مقصد است (همان، ۱۶۶ و ۱۶۷)!

پنج- مقدمه فعلی: اراده و آخرین مقدمه فعل اختیاری است و منجر به صدور فعل خارجی می‌گردد.

غیراختیاری بودن مقدمات فعل اختیاری: شرط اختیاری بودن فعلی این نیست که مقدمات آن فعل اختیاری باشد، زیرا اولاً: تصور و تصدیق و شوق و تأمل و اراده جزء افعال عضلانی نیست که پیدایش و عدم پیدایش آنها به اراده و سایر مقدمات بستگی داشته باشد. ثانیاً: لازمه اختیاری بودن مقدمات افعال اختیاری تسلسل است و این امر محال می‌باشد. به علاوه آنچه ما وجداناً حس می‌کنیم انتخاب و اختیار ما نسبت

۱. به نظر استاد، نظر متکلمانی که قائل به مرحله دیگری نیز به نام مرحله تهاجم نفس به سوی عمل هستند و آن را «طلب» و یا گاهی «اختیار» می‌نامند، صرفاً برای فرار از شبهه جبر مطرح شده است، زیرا «طلب کردن یا اختیار کردن، چیزی سوای اراده کردن نیست» (مطهری، ۱۳۸۰: ۶۲۲/۶).

به خود فعل است نه نسبت به مقدمات فعل و مقدمات آن تا بی‌نهایت (مجموعه آثار، ۶/۶۲۳).

منظور از غیراختیاری بودن افعال نفسانی این نیست که هیچ‌یک از افعال انسانی به هیچ نحو تحت قدرت و اراده انسان در نمی‌آید، بلکه مقصود این است که امور نفسانی از قبیل حرکات و افعال خارجی انسان نیست، زیرا افعال و حرکات خارجی انسان دارای دو ویژگی می‌باشند:

ویژگی اول: هر فعل خارجی همواره مسبوق به مقدمات اختیاری است، ولی امور نفسانی این‌گونه نیست زیرا اگر همواره مقدمات نفسانی مسبوق به مقدمات نفسانی دیگر باشد مستلزم تسلسل است، البته لازمه این برهان ایجاب کلی است نه اثبات سلب کلی؛ یعنی لازمه این برهان این است که «هر امر نفسانی اختیاری نیست» نه اینکه «هیچ امر نفسانی اختیاری نیست» به عبارت دیگر لازمه این برهان این است که هر اراده‌ای مسبوق به اراده دیگری نیست نه اینکه هیچ اراده‌ای مسبوق به اراده نیست.

ویژگی دوم: افعال خارجی بلاواسطه تحت نفوذ اراده انسان است، ولی امور نفسانی این‌گونه نیست، اگر شخص بخواهد که اراده غیراخلاقی از او سر نزند و دارای ملکه تقوا باشد، یا آنکه بخواهد جبن، بنخل یا حسادت را از خود دور کند به صرف اراده آنی نمی‌تواند این مقاصد را انجام دهد ولی با انجام مقدماتی که بلاواسطه در اختیار دارد می‌تواند به تدریج تغییراتی مطابق میل و اراده در روحیات خود ایجاد کرده و در نتیجه اراده خود را تقویت کند. تنها تعقل، بلاواسطه در اختیار انسان قرار می‌گیرد. طبق نظریه استاد فایده تربیت امری غیرقابل انکار است در صورتی که طبق فرض تسلسل علل و تصادف و نیز نظریه جبری که همه افعال انسان را تحت تأثیر عوامل خارجی می‌داند، تربیت قابل توجیه نیست. اثر تربیت، تکوین یک سلسله سجایای اخلاقی است و اثر سجایای اخلاقی نیز نیرومندی اراده برای مقاومت در مقابل تحریکات تمایلات منحط می‌باشد؛ یعنی رابطه علی بین تربیت و سجایای اخلاقی و

بین سجایای اخلاقی و قدرت اراده و بین قدرت اراده و عقب راندن میل‌های منبعث از شهوات، حاکم است. اگر این رابطه علی نباشد، یا آنکه رابطه علی باشد ولی اراده انسان صد درصد تابع تحریکات غریزی یا عوامل خارجی باشد، یا آنکه تابع اراده دیگر و آن اراده نیز تابع اراده دیگر باشد تا بی‌نهایت، موضوع تربیت و اخلاق منتفی می‌شود (همان، ۶۲۶/۶ و ۶۲۷).

گستره آزادی و اراده انسان

به نظر استاد بدیهی است که انسان در عین آزادی برای ساختن اندام‌های روانی خود و تبدیل محیط طبیعی به صورت مطلوب و ساختن آینده خویش آن‌گونه که می‌خواهد، محدود بوده و از آزادی نسبی برخوردار است؛ جنبه‌های محدودیت انسان عبارت اند از:

الف . وراثت: انسان با طبیعت انسانی متولد شده و از آن جهت که پدر و مادرش انسان بوده‌اند، او هم قهراً و جبراً یک فرد انسان به دنیا می‌آید. از طرف دیگر، پدر و مادر نیز یک سلسله صفات موروثی خود را جبراً به فرزند منتقل می‌کنند. **ب .** محیط طبیعی و جغرافیایی: یک سلسله آثار قهری بر اندام و روحیه انسان به جا می‌گذارد. **ج .** محیط اجتماعی: عامل مهمی در تکوین خصوصیات روحی و اخلاقی انسان می‌باشد. زبان، آداب عرفی و اجتماعی و گاه دین غالباً مسائلی است که محیط اجتماعی بر انسان تحمیل می‌کند. **د .** تاریخ و عوامل زمانی: انسان از نظر محیط اجتماعی تنها تحت تأثیر زمان حال نیست؛ بلکه زمان و حوادث گذشته نیز در شخصیت او تأثیر زیادی دارد. به طور کلی بین گذشته و آینده هر موجودی رابطه قطعی برقرار است که مانند دو قطعه از یک جریان مداوم می‌باشند (همان، ۲۸۹/۲).

غلبه انسان بر محدودیت‌ها

انسان در عین داشتن رابطه‌ای انفکاک‌ناپذیر با عوامل وراثت، محیط طبیعی، محیط اجتماعی و تاریخ، می‌تواند تا حدود زیادی خود را از قید این عوامل آزاد سازد.

او قادر است به حکم نیروی عقل و علم از یک طرف، و اراده و ایمان از طرف دیگر این عوامل را تغییر داده و آنها را با امور مطلوب خود سازگار نماید (همان، ۲۹۰ و ۲۹۱)، در واقع هر چند آزادی انسان محدود است، اما با وجود این محدودیت می‌تواند آینده سعادت‌بخش یا شقاوت‌آلودی برای خود انتخاب کند (همان، ۲۸۹).

انسان از دو جهت دارای توانایی‌هایی است که سایر جانداران فاقد آنها هستند: الف. در انسان میل‌ها و جاذبه‌های معنوی وجود دارد که در سایر جانداران وجود ندارد. این جاذبه‌ها به انسان امکان گسترش دامنه فعالیت خود از حدود مادیات تا افق عالی معنویات را می‌دهد در صورتی که سایر جانداران در زندان مادیات اسیر می‌باشند. ب. انسان به نیروی عقل و اراده مجهز است و می‌تواند بر همه امیال خود «حکومت» کند. در واقع انسان با تحت تسلط عقل در آوردن امیال خود می‌تواند به هیچ میلی اجازه ندهد که بیش از میزان تعیین شده ظهور کند و به این وسیله «آزادی معنوی» که با ارزش‌ترین نوع آزادی است را کسب نماید. این توانایی بزرگ از مختصات انسان است و او را شایسته «تکلیف» کرده است و به او حق «انتخاب» داده و به صورت موجودی واقعاً «آزاد» و «انتخابگر» و «صاحب امتیاز» در می‌آورد. امیال نوعی کشش میان انسان و امر خارجی‌اند که او را به سوی خود می‌کشند. هر اندازه انسان خود را رها کرده و تسلیم امیال شود، به حالت سستی و زبونی درآمده و سرنوشتش در دست نیروهای خارجی قرار می‌گیرد، اما عقل و اراده انسان نیرویی درونی و مظهر شخصیت او هستند. آن‌جا که انسان به عقل و اراده متکی است، نیروهای خود را جمع کرده و نفوذ خارجی را قطع می‌کند و خویشتن را آزاد می‌سازد. انسان به واسطه عقل و اراده مالک خویشتن شده و شخصیتش استحکام می‌یابد. مالکیت نفس و تسلط بر خود و رهایی از جاذبه امیال هدف اصلی تربیت اسلامی است. غایت چنین تربیتی نیز «آزادی معنوی» می‌باشد (همان، ۲۸۰ و ۲۸۱). حال قبل از تعریف آزادی معنوی، معنای آزادی و اقسام آن بیان می‌شود.

آزادی

به نظر استاد مطهری آزادی از لوازم حیات و تکامل است یعنی هر موجود زنده‌ای اعم از گیاه، حیوان و انسان نیازمند آزادی متناسب با وجود خود می‌باشد. آزادی موجود زنده بدین معناست، که مانعی در مقابل تکامل آن نباشد و اگر سایر عوامل رشد موجود فراهم باشد، اما در مقابل این عوامل رشد مانع وجود داشته باشد امکان رشد از این موجود سلب می‌گردد. بنابراین آزادی همان عدم موانع است. انسان‌های آزاد با موانع موجود در مقابل رشد و تکامل خود مبارزه می‌کنند (مجموعه آثار، ۴۳۶/۲۳).

اقسام آزادی

انسان موجودی اجتماعی است و با سایر جانداران متفاوت است، افزون بر نیازمندی‌های سایر جانداران نیازمندی‌های دیگری نیز دارد که به دو قسم تقسیم می‌شود.

الف . آزادی اجتماعی: انسان باید در اجتماع آزاد باشد و دیگران مانعی در مسیر رشد و تکامل او نباشند و تمام قوای فکری و جسمی او را در جهت منافع خود به کار نگیرند. چنان که در نص قرآن یکی از اهداف انبیا برقراری آزادی اجتماعی، یعنی رها ساختن انسان‌ها از اسارت و بندگی یکدیگر بوده است.^۱

ب . آزادی معنوی: انسان موجودی مرکب و دارای قوا و غرایز گوناگون است و در وجودش قوه‌های غضب، شهوت و نیز حرص و طمع و جاه‌طلبی قرار دارد که در مقابل از عقل و فطرت و وجدان اخلاقی نیز برخوردار است. حال اگر انسان همان‌گونه که از آزادی اجتماعی برخوردار است از نظر اخلاق و معنویت نیز آزادی خود را حفظ

۱. «بگو ای اهل کتاب بیایید بر سر سخنی که میان ما و شما یکسان است بایستیم که: جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نگردانیم، و بعضی از ما بعضی دیگر را به جای خدا به خدایی نگیرند. پس اگر [از این پیشنهاد] اعراض کردند، بگوئید: شاهد باشید که ما مسلمانیم [نه شما.]» آل عمران/۶۴.

کند، یعنی عقل خود را آزاد نگه دارد، دارای آزادی می‌شود که در زبان دین «تزکیه نفس» و «تقوا» نام می‌گیرد (همان، ۴۴۰/۲۳ و ۴۴۱).

به نظر استاد تفاوت مکتب انبیا و مکاتب بشری این است که پیامبران علاوه بر تأمین آزادی اجتماعی انسان به دنبال تأمین آزادی معنوی انسان نیز می‌باشند. آزادی معنوی بیش از هر چیز دیگر تقدس و ارزش دارد و آزادی اجتماعی بدون آزادی معنوی میسر نیست. زیرا آزادی معنوی آزادی انسان از قید و اسارت خود می‌باشد، اما آزادی اجتماعی آزادی انسان از قید و اسارت افراد دیگر است (همان، ۴۴۸/۲۳) و تا انسان از قید اسارت خود آزاد نباشد، نمی‌تواند از منفعت طلبی خود گذشته و از استثمار دیگران خودداری کند.

انسان هر اندازه آزادی از ناحیه عقل و اراده دارد و هر اندازه محدودیت که از سوی عوامل موروثی و محیطی و تاریخی دارد، به حکم قضای الهی و نظام قطعی علی جهان است. بنابراین قضای الهی عامل محدود کننده انسان نیست (همان، ۲۹۱/۲)، بلکه محدودیتی که به حکم قضای الهی نصیب انسان شده همان محدودیت ناشی از شرایط موروثی و محیطی و شرایط تاریخی است نه محدودیت دیگر، همان‌گونه که آزادی فعلی انسان نیز به حکم قضای الهی است، به این صورت که قضای الهی ایجاب کرده که انسان موجودی صاحب عقل و اراده باشد و در دایره محدود شرایط طبیعی و اجتماعی بتواند خود را به مقیاس وسیعی از قید تسلیم به آن شرایط آزاد ساخته و سرنوشت و آینده خود را بسازد (همان، ۲۹۲).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مشابهت‌ها و تفاوت‌های موجود میان آرای این دو فیلسوف را می‌توان در چند

محور مورد بررسی قرار داد:

اراده

تفاوت‌ها

۱. استاد اراده انسان را نیرویی مربوط به درون او می‌داند، که میل‌ها و ضد میل‌ها، کشش‌ها و تنفرها و ترس‌ها را تحت اختیار خود قرار می‌دهد و اجازه تسلط امیال یا ضد امیال را به انسان نمی‌دهد. تعریف استاد با این تعریف اسپینوزا که می‌گوید: اراده قوه تصدیق و انکار است، متفاوت است، زیرا استاد اراده و عقل را دو امر متفاوت دانسته که یکی تحت حکومت دیگری است. تعریف دیگر اسپینوزا نیز با تعریف استاد مطابقت ندارد، زیرا طبق این تعریف اراده از اعتبارات میل یا اصل صیانت ذات است از آن حیث که به نفس مربوط می‌شود. هر چند از آن‌جا که اراده تحت حاکمیت عقل است و عقل نیز در محاسبات خود چیزی را تصدیق می‌کند که برای انسان ضرری نداشته باشد یا اینکه حداقل ضرر ممکن را داشته باشد (مجموعه آثار، ۶/۶۱۹). پس اراده نیز نوعی کوشش شیء برای حفظ هستی خویش می‌باشد.
۲. استاد اراده را مربوط به نفس دانسته و بر این نظر است که از مقدمات افعال اختیاری انسان است که این مقدمات اختیاری امور نفسانی غیر اختیاری می‌باشند (همان، ۶۲۲ و ۶۲۳)، اما اسپینوزا اراده را یکی از اعتبارات میل یا اصل صیانت ذات از حیث ارتباط به نفس می‌داند. اسپینوزا وجودی مستقل برای نفس قائل نیست بلکه نفس و بدن را دو جنبه شیء واحد می‌داند، «تصور بدن و خود بدن یعنی نفس و بدن شیء واحد است» (اسپینوزا، اخلاق، ۱۰۳).
۳. می‌توان گفت هر دو فیلسوف معتقدند اراده آزاد نیست با این تفاوت که اسپینوزا تصریح می‌کند که از آن‌جا که نفس حالت معین و محدودی از فکر است، بنابراین نمی‌تواند علت آزاد اعمال خود باشد بلکه به واسطه علتی به این یا آن اراده موجب می‌شود و باز آن هم با علتی دیگر تا بی‌نهایت (همان، ۱۲۸). اما استاد معتقد است اراده تحت فرمان عقل عمل می‌کند (مطهری، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، ۴/۲۵). و به نظر می‌رسد اراده به نحوی معلول قوه عقل است زیرا پس از محاسبه و تأمل و

تصدیق عقل حالت عزم و اراده ایجاد می‌شود (همان)، پس اراده انسان آزاد نیست بلکه تحت حاکمیت عقل است، و هرچه حاکمیت عقل کم‌تر باشد شوق‌ها و میل‌ها بیشتر بر انسان حکومت می‌کند (درسهای الهیات شفا، ۱/۱۲۵).

۴- از آن‌جا که اسپینوزا اراده را یکی از اعتبارات اصل صیانت ذات می‌داند لازم است برای پرداختن به تعریف اراده، اصل صیانت ذات و سایر اعتبارات آن یعنی میل و خواهش بیان گردد (اسپینوزا، اخلاق، ۱۵۴). اما استاد اراده را از امور نفسانی مربوط به درون می‌داند که تفاوت آن با میل این است که میل کشش به سوی یک شیء خارجی است (مطهری، فلسفه اخلاق، ۵۵).

عقل

شباهت

- تعریف عقل در اسپینوزا با تعریف عقل در استاد سازگار به نظر می‌رسد، زیرا اسپینوزا عقل را قوه تصور یا ادراک می‌داند. این تصور، صورت ذهنی است که ذهن از آن‌جا که یک شیء متفکر است مصور آن است (اسپینوزا، اخلاق، ۷۱). نیز می‌گوید: تنها ذهن فعال نیست بلکه تصورات نیز فعال اند و تصور چیزی گنگ مانند تصویری که روی لوح است، نمی‌باشد بلکه حالتی از فکر یعنی خود فهم است (همان، ۱۲۲). استاد نیز عقل را قوه تجزیه و تحلیل و ربط دادن قضایا و به دست آوردن نتایج می‌داند (مطهری، ده گفتار، ۱۷۷).

تفاوت‌ها

۱. اسپینوزا معتقد است عقل هم در خداوند و هم در اشیاء همیشه بالفعل است (اسپینوزا، اخلاق، ۵۳، پاورقی)، اما استاد در مورد مراحل عقل قول حکمای مشایی را بیان می‌کند که معتقدند عقل دارای چهار مرحله می‌باشد: بالقوه، بالملکه، بالفعل و بالمستفاد (مطهری، درسهای الهیات شفا، ۲/۳۴۲).

۲. استاد برای عقل دو نوع محصول فکر قائل است عقل نظری و عقل عملی. حوزه عقل نظری واقعیات و هست‌ها می‌باشد (مطهری، کلیات علوم اسلامی، ۱۶۳/۲). و حوزه عقل عملی علم به تکالیف برخاسته از ناحیه خرد محض آدمی است، نه تکالیف نشأت گرفته از قانون (همان، ۱۶۴). اما اسپینوزا در مورد تقسیم محصول فکر انسان تصریحی نکرده است.

نسبت عقل و اراده

تفاوت‌ها

۱. اسپینوزا قائل به یکی بودن عقل و اراده در انسان است (اسپینوزا، اخلاق، ۱۳۰). او عقل و اراده را ادراکات یا قوه تصور تعریف می‌کند (همان). استاد عقل و اراده را دو امر مجزا از یکدیگر دانسته و معتقد است که اراده باید تحت حاکمیت عقل باشد. به نظر می‌رسد از آنجا که در جریان صدور فعل اختیاری از انسان پس از تحقق همه مقدمات و نیز عدم مخالفت آن فعل با تمایلات انسان و تصدیق فایده آن، قوه عاقله همه جوانب را بررسی کرده و اگر ضروری برای انسان نداشت حالت عزم و اراده تحقق می‌یابد (مطهری، مجموعه آثار، ۶/۶۱۴)، می‌توان نتیجه گرفت در انجام فعل ارادی عقل مقدم بر اراده است.

۲. از آنجا که اسپینوزا حیات انسان آزاد را حیات مبتنی بر عقل دانسته و برترین نوع درمان عواطف را نیز شناخت آنها می‌داند، و منظور از شناخت عواطف نیز شناخت نوع سوم یا شناخت شهودی می‌باشد (اسپینوزا، اخلاق، ۳۱۰)، از این رو، بررسی مسأله آزادی انسان و خصوصیات انسان آزاد وابسته به تبیین نظریه شناخت وی می‌باشد. اما استاد اختیار را امری بدیهی می‌داند که همه انسانها آن را در درون خود بالوجدان و العیان می‌یابند (مجموعه آثار، ۶/۶۳۰). از این رو، نیازی به بیان نظریه شناخت از نظر ایشان نیست.

۳. اسپینوزا معتقد است حس اختیار در انسان نتیجه جهل انسان به علل و موجبات امیال و افعال خود می‌باشد و گرنه انسان قدرت انتخاب و اختیار و اراده آزاد ندارد (جهانگیری، *مجموعه مقالات*، ۶۱۴)، اما استاد معتقد است انسان در اعمال خود آزاد بوده و در مقابل هیچ عامل طبیعی و مافوق طبیعی مجبور نیست و این امری بدیهی و وجدانی است زیرا مربوط به طرز انجام یافتن اعمال وجدانی ذهنی خود انسان می‌باشد و انکار اختیار انسان را انکار یک امر بدیهی و وجدانی و نوعی سفسطه می‌داند (*مجموعه آثار*، ۶/۶۳۰).

ضرورت و اتفاق

الف . ضرورت: در اسپینوزا امر ضروری صرفاً اثر ذات و ناشی از ذات می‌باشد مثل وجود عالم که صرفاً اقتضای ذات الاهی و از او ناشی شده است و هیچ علت و عامل خارجی در آن مداخلت ندارد (اسپینوزا، *اخلاق*، ۲۱۷، پاورقی). بنابراین، افعال انسان ضروری نیست. اما دیدگاه استاد این است که مطابق اصل «ضرورت نظام هستی» هر حادثه‌ای در جهان با ضرورت موجود می‌شود یعنی تحقق هر حادثه در پی تحقق علت تامه آن، جبراً و ضرورتاً صورت می‌گیرد، و افعال انسان نیز از این اصل مستثنی نیست (*مجموعه آثار*، ۶/۶۰۹).

ب - اتفاق: اسپینوزا امری را اتفاقی می‌داند که اقتضای ذات نبوده بلکه اثر علل و عوامل خارجی باشد (اسپینوزا، *اخلاق*، ۲۱۷) و بدین جهت می‌گوید «کسی که تحت سلطه عواطف خویش است مالک خود نیست، بلکه تا آن حد دست‌خوش اتفاق است که با این که بهتر را می‌بیند، غالباً مجبور می‌شود که از بدتر پیروی کند» (*همان*). یعنی تحت تأثیر علل و عوامل خارجی است و اعمال و افعالش نیز خلاف اقتضای ذات یعنی خلاف حکم عقل می‌باشد (همان، پاورقی). استاد نیز اتفاق را در مقابل ضرورت قرار می‌دهد و معتقد است اتفاق به این معنی است که فرض شود حادثه‌ای خود به خود بدون دخالت اشیاء دیگر موجود شود (*مجموعه آثار*، ۶/۵۴۲). و یکی از ضروریات

عقل امتناع اتفاق است زیرا اعتقاد به آن مستلزم این است که هیچ گونه نظم و قاعده‌ای در کار جهان قائل نشویم و بر تمام علوم خط بطلان بکشیم، زیرا هر علمی عبارت است از بیان مجموعه‌ای از قواعد و نظامات جهان و اگر پیدایش یک حادثه بدون علت جایز باشد، در هر وقت و تحت هر شرایطی وقوع هر حادثه‌ای ممکن است و در هیچ وقت و تحت هیچ شرایطی نمی‌توان به عدم وقوع هیچ حادثه‌ای اطمینان پیدا کرد (همان).

آزادی

تفاوت

۱. از نظر استاد بحث جبر و اختیار مربوط به رابطه انسان با فعل خود نیست، بلکه با رابطه انسان با عامل یا عواملی ارتباط دارد که آن عامل یا عوامل در وادار کردن او به این فعل دخالت دارند. اما از نظر اسپینوزا اختیار مربوط به رابطه انسان با فعل خود می‌باشد. می‌توان گفت اختیار امری درونی است و ارتباطی به عامل یا عوامل خارجی وادارکننده انسان به فعلی خاص ندارد، بلکه عمل انسان هنگامی آزاد تلقی می‌شود که برخاسته از ضرورت ذات خود او باشد.

۲. در رای اسپینوزا تناقضی ظاهری به نظر می‌رسد، زیرا هم معتقد به آزادی و اختیار انسان است و هم منکر آن. آن‌جا که اسپینوزا منکر اراده آزاد است معنای متعارف آزادی را رد کرده و علت عقیده به آن را آگاهی انسان به امیال و خواهشهای خود و غفلت او از علل و موجبات این امیال و خواهش‌ها می‌داند (جهانگیری، مجموعه مقالات، ۶۱۴). پس استدلال اسپینوزا در خصوص عدم امکان اختیار و اراده آزاد مبتنی بر اصل علیت می‌باشد: «ممکن نیست اراده‌ای موجود شود، یا به فعلی تعلق یابد، مگر آن را علتی باشد که به واسطه آن موجب شده باشد و این علت هم با علتی دیگر و همین طور تا بی‌نهایت. بنابراین اراده به هر طریقی که تصور شود، چه متناهی و چه نامتناهی به علتی نیازمند است تا به واسطه آن، در وجودش و در فعلش موجب

گردد» (اسپینوزا، اخلاق، ۵۳). به نظر می‌رسد در این‌جا منظور اسپینوزا از آزاد نبودن اراده، حاکمیت ضرورت علی و معلولی بر افعال انسان و مبادی آنها می‌باشد و به علت حاکمیت این ضرورت معتقد است که انسان چون از امیال خود آگاه است اما از علل و موجبات آن غافل است یعنی چون از این مسأله که هر فعلی از افعالش دارای مقدماتی است که با تحقق آن مقدمه یا مقدمات آن فعل حتماً از او صادر می‌شود، غافل است، پس خود را آزاد و مختار می‌داند. این بینش اسپینوزا برخاسته از این است که او اصل علیت را اصل حاکم بر سراسر هستی می‌داند. همان‌گونه که استاد نیز قانون علیت و ضرورت هستی را قانونی استثناناپذیر می‌داند (مجموعه آثار، ۶/۶۰۸). اما تفاوت نظر استاد با اسپینوزا در این است که به نظر استاد هیچ ملازمه‌ای بین قانون ضرورت علی و معلولی و مجبور بودن انسان وجود ندارد و ضرورت علی و معلولی در مورد انسان با در نظر گرفتن علل و مقدمات مخصوص افعال و حرکات انسان مؤید اختیار و آزادی انسان است (همان، ۶۱۲)، زیرا اگر افعال انسان یا مبادی افعال او مانند اراده دارای ضرورت علی و معلولی نباشد، تحقق و یا عدم تحقق افعال انسان اتفاقی و تصادفی خواهد بود و خود دخالتی در افعال خود نخواهد داشت و این با سلب قدرت و اختیار و آزادی انسان برابر است.

این دو فیلسوف در این‌جا حاکمیت ضرورت بر افعال انسان را پذیرفته‌اند با این تفاوت که اسپینوزا این ضرورت را عدم آزادی و اختیار انسان می‌داند اما استاد آن را مؤید و مؤکد اختیار و آزادی انسان می‌داند.

شباهت

اسپینوزا آزادی انسان را در عمل به اقتضای ذات و به حسب قوانین آن و رفتار با هدایت عقل و به موجب احکام آن می‌داند (جهانگیری، مجموعه مقالات، ۶۲۰). در واقع به نظر او انسان آن‌جا که از انفعالات و هواهای نفسانی ناقص و نامتجانس رها باشد، آزاد است. چرا که جنبه انفعالی شهوات موجب بندگی انسان است و عقل نیز

تنها قدرت انسان در کنترل و خاموش کردن انفعالات می‌باشد(همان)؛ به عبارت دیگر انسان تا حدی که به تصورات تام خویش تحقق بخشد آزاد است(یاسپرس، اسپینوزا، فلسفه، الهیات و سیاست، ۸۷). استاد نیز این‌گونه می‌اندیشد که انسان با نیروی عقل و اراده قادر است در مقابل امیال خود مقاومت نموده و خود را از تأثیر نفوذ جبری آن‌ها آزاد سازد و بر همه امیال تسلط یابد و خویشتن را به صورت «جزیره‌ای مستقل» درآورد و مالک خویشتن شود و شخصیتش استحکام یابد. مالکیت نفس بر خود و رهایی از نفوذ جاذبه میل‌ها هدف اصلی تربیت اسلامی است که غایت چنین تربیتی «آزادی معنوی» است (مجموعه آثار، ۲۶/۴). با توجه به این تبیین از انسان آزاد در فلسفه اسپینوزا و نیز سازگاری تعریف عقل انسان در اندیشه این دو فیلسوف می‌توان گفت انسان آزاد در فلسفه اسپینوزا همان انسان دارای آزادی معنوی از نظر استاد می‌باشد.

منابع

- اسپینوزا، باروخ بندیکت؛ اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۶.
- _____؛ شرح اصول دکارت و تفکرات مابعد الطبیعی، ترجمه محسن جهانگیری، چاپ اول، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت)، تهران، ۱۳۸۲.
- _____؛ رساله در اصلاح فاهمه و بهترین راه برای رسیدن به شناخت حقیقی چیزها، ترجمه اسماعیل سعادت، چاپ اول، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۴.
- استراترن، پل؛ آشنایی با اسپینوزا، ترجمه شهرام حمزه‌ای، اول، مرکز، تهران، ۱۳۷۹.
- اسکروتن، راجر؛ اسپینوزا، ترجمه اسماعیل سعادت، اول، طرح نو، تهران، ۱۳۷۶.

- _____؛ **تاریخ مختصر فلسفه جدید**، ترجمه اسماعیل سعادت‌ی خمسه، چاپ اول، حکمت، تهران، ۱۳۸۲.
- پارکینسون، جی. ایچ. آر. **عقل و تجربه از نظر اسپینوزا**، ترجمه محمد عبد‌اللهی، بوستان کتاب قم، قم، ۱۳۸۳.
- _____؛ **نظریه شناخت اسپینوزا**، ترجمه مسعود سیف، اول، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.
- جهانگیری، محسن، **مجموعه مقالات (بیست مقاله)**، اول، حکمت، تهران، ۱۳۸۳.
- حلبی، علی اصغر، **تاریخ سیر فلسفه در اروپا**، ج ۱، چاپ اول، قطره، تهران، ۱۳۸۳.
- دکارت، رنه؛ **اصول فلسفه**، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، چاپ اول، آگاه، تهران، ۱۳۶۴.
- _____؛ **فلسفه دکارت**، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، چاپ اول، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۶.
- راسل، برتراند؛ **تاریخ فلسفه غرب و ...**، ترجمه نجف دریابندری، بی‌نا: بی‌جا، ۱۳۴۷.
- زیلسون، اتین؛ **تومیس در آمدی بر فلسفه قدیس توماس آکوئینی**، ترجمه سید ضیاء الدین دهشیری، اول، تهران، ۱۳۸۴.
- خراسانی شرف‌الدین، شرف؛ **جهان و انسان در فلسفه**، دانشگاه ملی ایران، ۱۳۵۷.
- کاپلستون، فردریک؛ **تاریخ فلسفه**، ج ۴، ترجمه غلامرضا اعوانی، اول، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، تهران، ۱۳۸۰.
- کرسون، آندره؛ **فلاسفه بزرگ**، ج ۲، ترجمه کاظم عمادی، بی‌جا، بنگاه صفی‌علیشاه، بی‌تا.
- کلینی، محمد بن یعقوب، **اصول کافی**، ج ۱، چاپ دوم، اسوه، تهران، ۱۳۷۲.
- مجتهدی، کریم، **فلسفه و غرب (مجموعه مقالات)**، اول، امیر کبیر، تهران، ۱۳۸۰.
- محمدی، مجید، **مسائل فلسفی**، اول، قلم، تهران، ۱۳۷۷.

مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن (تفسیر آیاتی از سوره‌های انفال و توبه)، ج ۳، چهارم، صدرا، تهران، ۱۳۷۰.

_____؛ انسان و سرنوشت، هجدهم، صدرا، تهران، ۱۳۷۸.

_____؛ تکامل اجتماعی انسان، چاپ هشتم، صدرا، تهران، ۱۳۷۴.

_____؛ درس‌های الهیات شفا، ج ۱ و ۲، اول، حکمت، تهران، ۱۳۶۹.

_____؛ ده گفتار، صدرا، قم، ۱۳۵۶.

_____؛ سیری در سیره ائمه اطهار (علیه السلام)، چهارم، صدرا، تهران، ۱۳۶۷.

_____؛ شرح مبسوط منظومه، ج ۳، حکمت، تهران، ۱۴۰۴.

_____؛ عدل الهی، بیست و دوم، صدرا، تهران، ۱۳۸۴.

_____؛ علل گرایش به مادی‌گری، بیست و پنجم، صدرا، تهران، ۱۳۸۴.

_____؛ فلسفه اخلاق، چاپ اول، صدرا، ۱۳۶۶.

_____؛ فلسفه تاریخ (فلسفه تاریخ در قرآن)، ج ۴، اول، صدرا، تهران، ۱۳۸۳.

_____؛ کلیات علوم اسلامی (کلام - عرفان - حکمت عملی)، ج ۲،

سیزدهم، صدرا، تهران، ۱۳۸۴.

_____؛ مجموعه آثار، ج ۲ و ۵ و ۶ و ۲۳، هشتم، صدرا، تهران، ۱۳۸۰.

_____؛ مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (انسان در قرآن)، ج ۴، هجدهم، صدرا،

۱۳۸۰.

_____؛ نبوت، دهم، صدرا، قم، ۱۳۸۴.

مگی، برایان؛ فلاسفه بزرگ، ترجمه عزت الله فولادوند، اول، خوارزمی، تهران، ۱۳۷۲.

نوظهور، یوسف؛ عقل و وحی، دین و دولت در فلسفه اسپینوزا، پایا، تهران، ۱۳۷۹.

نیدیچ، پیتر هرولد؛ اسپینوزا، ترجمه خشایار دیهیمی، کوچک، تهران، ۱۳۷۸.

هگل، گئورگ ویلهلم فردریش؛ اسپینوزا از نگاه هگل، ترجمه مسعود

سیف، گفتمان، تهران، ۱۳۷۹.

یاسپرس، کارل؛ اسپینوزا، فلسفه، الهیات و سیاست، ترجمه محمدحسن لطفی، اول، طرح نو، تهران، ۱۳۷۵.

Morgan, Michael L.(Ed.); *Spinoza Complete Works*, Samuel Sherley, Hackett Publishing Copany, Inc., Indianapolis /Cambridge,2002.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی