

«اورستیا» است، نشان دهیم و سپس با تکیه بر آراء دکارت در «تأملات در فلسفه اولی»، «اصول فلسفه» و «اعتراضات و پاسخها» و نیز تحلیل آراء او توسط برجسته‌ترین دکارت شناسان امروز فلسفی غرب جهان، جایگاه اراده انسان در تفکر وی را آشکار سازیم.

این مقاله نشان می‌دهد اراده انسان از نظر آیسخولوس، ابژکتیو به معنای سازگاری اراده بشر با هنجارهای الهی، و نزد دکارت سوپژکتیو است چون معیار من و اراده من انسان است و نه سازگاری با هنجارهای الهی.

\*\*\*

مقدمه:

هدف ما در این مقاله مقایسه جایگاه اراده انسان از نظر آیسخولوس در «آگامنون» اولین بخش تریلوژی «اورستیا» بعنوان متنی بازمانده از یونان باستان که مبین دیدگاه تفوق اراده خدایان و تقدیر بر اراده انسان است با اراده نزد دکارت فیلسوف شهیر فرانسوی که آغازگر فلسفه جدید است، می‌باشد.

در زمان حاضر در فلسفه غرب واژه ابژکتیو (objective) به معنای «عینی» است و مراد از آن «اشیاء و موجودات خارجی است که برای خود، وجودی مستقل از ذهن و فاعل شناسایی دارند. همچنین واژه سوپژکتیو (subjective) به «ذهنی» ترجمه می‌گردد و مراد از آن «مفاهیم، تصورات و ادراکاتی است که در ذهن فاعل شناسایی وجود دارد و قائم به اوست و مستقل از ذهن وی وجود ندارد» در حالیکه دکارت در فلسفه‌اش واژه ابژکتیو را به معنای «ذهنی» و واژه سوپژکتیو را به معنای «عینی» به کار برده است (۴: ۶۲ - ۴۶). اما در این مقاله مراد ما از ابژکتیو و سوپژکتیو همان معنای رایج این دو واژه در فلسفه‌ی امروز جهان است یعنی منظور از اینکه اراده نزد آیسخولوس ابژکتیو است به معنای عینی بودن آن و منظور از اینکه اراده نزد دکارت سوپژکتیو است به معنای ذهنی بودن آن می‌باشد. لذا در این مقاله طی دو قسمت مختلف به تحلیل، تفسیر و تبیین اراده انسان نزد آیسخولوس و دکارت می‌پردازیم و آنگاه جایگاه اراده انسان نزد آن دو را در قسمت نتیجه گیری نشان خواهیم داد.

\*\*\*

اراده انسان نزد آیسخولوس

در تراژدی آیسخولوس اراده ابژکتیو (objective) به معنای عینی بودن است و این اراده ابژکتیویستی فردی و شخصی نیست بلکه الهی است و با خدایان در ارتباط است بدین معنا که در فرهنگ یونانی ارزش و هنجارهایی هست که کاملاً الهی است و خدایان آنرا برای بشر بعنوان دستورالعمل زندگی صادر می‌کنند و بشر ملزم به رعایت آنهاست. در تراژدی آیسخولوس هم خدایان یونانی (زنوس، آپولون و...) حاضرند و هم انسان متتها نگرش ابژکتیویستی به اراده



## مقایسه جایگاه اراده انسان در «آگامنون» آیسخولوس

### با اراده انسان نزد دکارت

علیرضا محمدی بارچانی - هلن اولیایی نیا

چکیده:

یکی از مهم‌ترین مسائلی که همواره انسان با آن درگیر بوده است رابطه‌ی اراده و اختیار انسان با سرنوشتش بوده است. اینکه آیا سرنوشت انسان تابع اعمال ناشی از اراده‌ی اوست یا نه، و رای اراده‌ی انسانی، اراده قهارتری هست که اتفاقات زندگی انسان و سرنوشت او را رقم می‌زند. در این باره دو تلقی رایج وجود دارد: یکی دیدگاه تقدیرگرایان و دیگری دیدگاه اختیارانگاران.

در تاریخ فرهنگ بشری از یونانیان بعنوان قومی همه خدا انگار نام برده می‌شود که به تقدیر و

سرنوشت سخت اعتقاد داشته‌اند و سرنوشت انسان را در دست خدایان می‌دانند. از سوی دیگر، از دکارت به عنوان پدر فلسفه جدید و بعنوان سردمدار انسان گرایی که مهم‌ترین تجلی اراده گرایی و اختیارانگاری انسان در غرب است، نام برده می‌شود که علاوه بر بدیهی دانستن اختیار، اراده‌ی آزاد و آزادی انسان، اراده‌ی انسانی را نامحدود می‌داند.

در این مقاله سعی خواهیم کرد طی دو بخش ابتدا جایگاه اراده انسان را از نظر آیسخولوس با تکیه بر تراژدی «آگامنون»، که اولین بخش تریلوژی

انسان از آنجا شکل می‌گیرد که شخصیت‌های اصلی نمایشنامه‌ها در حالی در کشاکش میان دوگانگی دنیای امکان و دنیای آرزو هستند که آیسخولوس در راس بودن خدا بر همه چیز را اعلام می‌کند.

در چنین شرایطی شاهد دو نوع اراده انسانی در برابر خدا هستیم؛ اول اراده انسانی‌ای که فعل و کنشی هماهنگ با خواست خدایان و بویژه زئوس از آن صادر می‌شود و دوم اراده‌ای در تقابل و تضاد با خواست خدایان.

در هر دو حال آیسخولوس در نمایشنامه‌هایش شخصیت‌ها را در برابر تعارض تراژیک میان انتخاب یک موقعیت در برابر موقعیتی در برابر آن قرار می‌دهد و در این عرصه آنها در چالش رنج، درماندگی، مبارزه و به ویژه انتقام گرفتن و مورد انتقام قرار گرفته شدن هستند. هرچند تصویر اساسی که آیسخولوس برای انسان در جهان رقم می‌زند در پذیرش عالی‌ترین قانون زئوس توسط انسان است؛ قانون را با رنج بیاموزیم و در این تصویر تحمل درد و رنج توسط شخصیت‌ها باید به واسطه‌ی اعتقاد آنها به عدالت زئوس و Dike «اله انتقام و عدالت» باشد. از این رو جرالد الس می‌گوید: «آنچه مشاهده گر هوشیار و حساس می‌توانست درک کند ارتباط میان انتخاب انسان‌ها و سرنوشت آنها بود... و آنچه یک مشاهده گر مذهبی می‌توانست درک کند این بود که کل شبکه‌ی پیچیده‌ی انتخاب‌ها و کنش‌ها و رنج‌ها از ابتدا در مقابل چشمان باز و آگاه خدایان صورت می‌گرفت چرا که در پایان کار آنها هستند که از مصیبت و رنج به پیروزی و عدالت می‌رسند... بنابراین چگونه نمایشنامه نویسی فطری چون آیسخولوس که در چنین دورانی می‌زیست می‌توانست از ضرباهنگ چنین حوادثی و یا ارتباط ما بین انتخاب و عذاب انسانی، از یک طرف، و عدالت الهی، از طرف دیگر، غافل بماند؟» (۱۲: ۱۰۲ p).

«آگامنون» آیسخولوس را گیلبرت موری چنین روایت می‌کند: نمایشنامه «آگامنون» داستان مجازات یا انجام عدالت است زمانی که آگامنون با وسوسه تسخیرتروا دختر خود ایفی ژنیا را قربانی خدایانی می‌کند که طالب باکره‌ی از خاندان پادشاه هستند باید این عمل از سر خودخواهی و جاه طلبی، عقوبت یابد. به همان شکل وسوسه به دست آوردن هلن توسط پاریس و رنجی که عمل پاریس بر منلائوس، همسر عاشق هلن تحمیل می‌کند، مستوجب عقوبتی است که دامن تمامی تراوا و مردم آنرا

می‌گیرد. آگامنون خود از گناه خویش غافل است و حتی خود را محبوب خدایان می‌داند. مرگ او از دیدگاه انسانی نوعی خونخواهی است. آگیستوس وظیفه انتقام خون برادران را از قاتلشان آرتئوس دارد یا چون آرتئوس پیشاپیش از جهان رفته باید از پسرش آگامنون انتقام گیرد. کلوتایمسترا خود می‌داند که او وسیله‌ای است در دست اهریمنی که خانه‌ی او را در تصاحب دارد. قتل فرزندان توستنس آغاز همه‌ی این خون‌ریزی‌هاست. خون انتقام که قرار است خون جنایت را بشوید خون‌های بیشتری می‌طلبد. (۱۴: P ۱۷۹) در تراژدی «آگامنون» در کنار همسرایان «پیران آرگوس» ، قاصد و دیده‌بان با چهار شخصیت روبرو هستیم: ۱- آگامنون پسر آرتئوس و پادشاه آرگوس و موکنه، فرمانده سپاه یونان در جنگ باتروا، که پس از فتح تروا بعد از ده سال به آرگوس باز می‌گردد. ۲- کلوتایمسترا همسر آگامنون، معشوقه آگیستوس و مادر ایفی ژنیا که به محض حضور آگامنون در کاخ با سه ضربه او را می‌کشد. ۳- کاساندرا دختر پریام شاه تروا، پیشگو، راهبه‌ی معبد آپولون، دلباخته و معشوق آپولون (پسر زئوس و ایزد پیشگویی) که آگامنون او را به عنوان برده تصاحب کرده و به آرگوس آورده است. ۴- آگیستوس پسر توستنس، برادرزاده و دشمن خونی آگامنون و عاشق کلوتایمسترا که با توطئه موجب قتل آگامنون به دست کلوتایمسترا می‌شود و سپس به قدرت می‌رسد.

«اراده فقط عبارت است از قدرت ما بر انتخاب فعل یا ترک، یعنی بر اثبات یا نفی، دنبال کردن یا خودداری) و به عبارت دیگر اراده فقط عبارت است از این که در اثبات یا نفی، اقدام یا خودداری از آن چه فاهمه به ما عرضه می‌کند طوری عمل کنیم که احساس نکنیم نیروی خارجی ما را به آن مجبور می‌کند»

اما پیش از اینکه به تجلیل و بررسی رابطه اراده این شخصیت‌ها با خدایان و تقدیر بپردازیم، لازم است به جایگاه زئوس و خدایان دیگر یونانی در تراژدی «آگامنون» اشاره کنیم. موری در این باره می‌گوید: «قابل توجه‌ترین کاربرد این مفهوم (ناجی سوم) توسط آیسخولوس در «اورستیا» ست

«آگامنون» بخش اول «اورستیا» می‌باشد که آنرا به تعبیری در شخصیت زئوس نشان می‌دهد: زئوس عنوان و لقب معمول ناجی و سومین ناجی را داشت. آیسخولوس در واژه‌های متفاوت، زئوس را شاه سوم جهان می‌نامد: ابتدا اورانوس است که جهان را با جنگ و بیداد همراه کرد. سپس دشمن او که وی را سرنگون کرده و به دست فراموشی سپرد و سپس سومین سرنگون کننده - اصطلاحی که از روند ورزش کشتی گرفته شده است - می‌رسد و او را به سرای باقی می‌فرستد. این سومین ناجی زئوس است که با آن دوفرقت می‌کند چون آنها فقط دیگران را می‌کوبیدند و خود خرد می‌شدند ولی زئوس می‌تواند بیاندیشد؛ بنابراین می‌تواند جهان را نجات دهد (۱۴: P ۸۵). موری می‌افزاید: «در آگامنون می‌بینیم که زئوس برخلاف حاکمان قبلی از توانایی فوق‌العاده‌ای برخوردار است: قدرت تفکر و یاد گرفتن از طریق عذاب کشیدن و آن همان چیزی است که یونانیان فهم و درک نامیدند» (۱۴: P ۱۰۱) همچنین «از طریق همین قدرت‌اندیشه و درک است که زئوس شیوه‌ی حکمرانی خود را عوض می‌کند» (۱۴: P ۱۰۲) و «آنچه زئوس به انسان‌ها آموخت خود ابتدا تجربه کرد. او با مبارزه و جنگ به تاج و تخت شاهی رسید. مخالفان خود را زندان کرد و سپس با «درد یادآوری رنج» چیزی آموخت؛ همان چیزی که سبب شد دشمنان خود یعنی تیتان‌ها را آزاد کند، گناهکارانی چون ایکسیون و اورستس را ببخشد و هرکول را برای آزاد کردن پرومته مامور کند و ایو (IO) را به صلح و سازش برساند. زئوس همان ناجی است» (۱۴: P ۱۰۳).

همسرایان در «آگامنون» راجع به زئوس می‌گویند: «زئوس، زئوس، گو هر که هست باشد. اگر آن نام خوشایند است او را به همین نام می‌خوانیم» (۱: ص ۲۲) همسرایان در جای دیگری از «آگامنون» می‌گویند: «نیایش به تمامی زئوس راست که نگاه بان دوستان است». (۱: ص ۳۰) همچنین: «در این همه (اتفاقات) خواست زئوس است که بر این خاک هیچ نمی‌گذرد، مگر با خواست آسمان» (۱: ص ۷۶) از این رو باید گفت در «آگامنون» بر خلاف «پرومته در زنجیر» ، اراده خدایان است که بر انسان تفوق دارد و همه اتفاقات به خواست اوست که رخ می‌دهد. کیندرمن با اشاره به آواز همسرایان در بزرگداشت زئوس

سراهای توانمندی را که سیم و زر در آنها انباشته‌اند» (۱:ص ۳۱). سرنوشت قهرمانان به رابطه و کنش دوسویه‌ی آنها در مقابل ارزشها و هنجارهای اتخاذ شده از سوی زئوس مرتبط است. آگاممنون چون در پی پاسداشت سنت پای بندی به ازدواج است به منلائوس برادرش کمک می‌کند تا به تلافی خیانت هلن و فرار او با پاریس، به خواست زئوس، تروا را از بین ببرد اما از سوی دیگر چون در چالش بین پایبندی به ارزشهای خانوادگی (حرام بودن قتل فرزند) و خواست اجتماعی (کشتن فرزند به عنوان قربانی جهت پایان توفان) دست به قتل ایفی ژنیا می‌زند و در پی فتح تروا معبد آن جا را تاراج و به راهبه‌ی باکره آن کاساندرا تجاوز کرده و او را معشوقه‌ی خود می‌گیرد باید مجازات شود و این مجازات نیز خواست زئوس و ناشی از عدالت اوست. هلن بیکن نیز یکی از دلایل افتادن آگاممنون در دام کلوتایمنسترا را این نکته می‌داند که اگر چه آگاممنون از این مساله آگاه است که باید از غرور و اعتقاد به این که دارای افتخار و منزلتی خدای گونه شده است، اجتناب ورزد اما در پی نیرنگ‌ها و زبان‌بازی‌ها کلوتایمنسترا افتخارات خدای گونه را می‌پذیرد و چون از نظر یونانیان «افتخاری که فقط شایسته ایزدان است اگر به آدمی زاد اعطا شود، نشانه‌ی الحاد است» (۲:ص ۱۳۴) و چون آگاممنون ملحد شده است باید مجازات گردد.

اما در مورد کاساندرا دختر شاه پریام که راهبه معبد آپولون است نیز شاهد همین موضوع هستیم. دانایی و قدرت پیشگویی را آپولون به کاساندرا داده است؛ آپولون خدایی که کاساندرا دل‌باخته اوست، همانی که ابتدا کاساندرا تن در دامش می‌دهد و آن که به سوگند دروغ می‌فریدش. همسرایان در «آگاممنون» از کاساندرا می‌پرسند که وقتی به آپولون تن در دادی بود که تو را توان پیشگویی داد و در پاسخ کاساندرا صراحتاً می‌گوید «آری» اما از آن جا که سرنوشت مردم تروا را پیشاپیش به ایشان هشدار می‌دهد آپولون بر او خشم می‌گیرد. کاساندرا می‌گوید: «آپولون بر من خشم گرفت و مکافات من این است که هیچ کس گوش به گفته‌ام نسپرد» (۱:ص ۶۳) از این روست که نه مردم تروا بر پیشگویی او مبنی بر فتح تروا بدست یونانیان وقعی می‌نهند و نه همسرایان به فریاد او که «تره گاو (آگاممنون) بی خبر را از مادینه‌اش (کلوتایمنسترا) دور بدارید» (۱:ص ۵۹) گوش

(۹:ص ۴۰) است که در آن اورستس انتقام آگاممنون را با قتل مادرش کلوتایمنسترا و آگیستوس می‌گیرد و پس از رای آتنا به نفع وی سرانجام الاهگان انتقام دست از تعقیب وی بر می‌دارند، در «آگاممنون» جایگاه اراده انسان را در تقابل با خدایان در چه حدی می‌بیند؟ آیا صرفاً همان‌گونه که گلد هیل به نظر دنیس پیچ اشاره می‌کند که جمع‌بندی اخلاقیات آیسخولوس در باب رابطه انسان با خدایان را این می‌داند که «اراده زئوس بر این قرار گرفته است... وظیفه انسان اطاعت کردن است» (۸:ص ۱۱۹) می‌باشد یا نه؟ اینجاست که باید به آن چه در ابتدای مقاله بدان اشاره شد باز گردیم یعنی این که اراده‌ی انسان خواه آگاممنون باشد خواه کلوتایمنسترا و خواه کاساندرا یا آگیستوس اراده‌ی بی‌ابزکتیو است. یعنی اراده‌ای عینی که دو صورت هماهنگی با خواست خدایان و تقابل با خواست خدایان را دارد.

به زهم بسیاری از مشهورترین منتقدان، آیسخولوس اقتدار و اراده‌ی مطلق خدایان که منجر به ضرورت، جبر و تقدیر گریزناپذیر بر سرنوشت شخصیت‌های تراژدی «آگاممنون» است را بر اساس الگوی انتقام و بخت برگشتگی (نگون بختی) ارائه می‌دهد

محور، قید و بندها و هنجارها و ارزش‌هایی است که زئوس همه را ملزم بدان کرده است که از جمله رعایت قید و بندها و هنجار پایبندی به پیمان ازدواج است که زئوس همه را بدان ملزم می‌کند اما وقتی هلن به شوهرش منلائوس خیانت می‌کند و با پاریس راهی تروا می‌گردند و یا حتی کلوتایمنسترا که با خیانت به شوهرش دل به آگیستوس می‌بندد شاهد اراده انسان در تقابل با زئوس هستیم و از اینروست که زئوس آگاممنون را مامور به خاک و خون کشیدن تروا و اورستس را مامور کشتن کلوتایمنسترا می‌کند. همسرایان در «آگاممنون» آواز سر می‌دهند که: «اگر چه هستند کسانی که انکار می‌کنند اینرا که ایزدان کردار آنان را که حریم و حرمت را نادیده می‌انگارند به دیده می‌گیرند اما دروغی گستاخانه است این انکار، چرا که خشم ایزد دیر یا زود تبه خواهد کرد همه باد در سران را که مست سودای خام خویش‌اند و نیز تبه خواهد کرد

در «آگاممنون» آن را بدان معنا می‌داند که در این تراژدی «انسان در مقابل نیروی مسلط بر اولمپوس، بی‌چون و چرا، سر تعظیم فرود می‌آورد» (۷:ص ۵۶).

به زعم بسیاری از مشهورترین منتقدان، آیسخولوس اقتدار و اراده‌ی مطلق خدایان که منجر به ضرورت، جبر و تقدیر گریزناپذیر بر سرنوشت شخصیت‌های تراژدی «آگاممنون» است را بر اساس الگوی انتقام و بخت برگشتگی (نگون بختی) ارائه می‌دهد. از جمله سایمون گلد هیل در این باره می‌گوید: «آیسخولوس الگوی انتقام را با نوعی الگوی بخت برگشتگی پیوند می‌دهد: تریلوژی (اورستیا) با کندو کاو فوق‌العاده باریک بینانه در مورد این ضرب المثل یونانی که «هر که هر چه کند، همان ببندد» یا آن گونه که بیشتر اوقات ترجمه می‌شود «کسی که بد کند، بد ببندد» نشان می‌دهد که همان عمل گرفتن انتقام (انتقام‌جویی)، مجدداً انتقام گیرنده را آماج انتقام قرار می‌دهد» (۸:ص ۴۶) بنابراین «دخالت خدایان در روایت انتقام به تناوب مورد تاکید قرار گرفته است. در آگاممنون گفته می‌شود که لشکریان را زئوس به تروا گسیل کرده، همچنین نشانه‌ی عقابان، «گسیل کردن لشکریان» خوانده می‌شود، و از آن جا که این‌ها پرندگان زئوس‌اند، فرض این موضوع آسان است که این نشانه از جانب خدایان ارسال شده است. آرتیمیس لشکرکشی را به تعویق می‌اندازد؛ و آگاممنون برای اطاعت از فرمان خدایان باید دخترش را بکشد. وقتی خبر سقوط تروا می‌رسد، همسرایان بی‌درنگ دست زئوس را در این موضوع (ماجرای) تشخیص می‌دهند، همان طور که قاصد، سقوط شهر را کار زئوس می‌داند که آورنده عدالت (dike) است. توفان به این علت ناوگان یونانیان را درهم می‌کوبد که به قربانگاه‌های تروا بیحرمی کرده‌اند و اولین سخنانی که آگاممنون به زبان می‌آورد، همان طور که دیدیم خطاب به خدایان است، تقدیر کاساندرا به این که همیشه حقیقت را بگوید اما هرگز سخنانش را باور نکنند، نتیجه عهدشکنی او با آپولون) و به این علت است که آپولون) او را تصاحب کرده است. کلوتایمنسترا خود را در کشتن آگاممنون عامل خدایان می‌پندارد. «(۸:ص ۱۱۸) اما پرسش اساسی در این میان این است که آیسخولوسی که با نوشتن «نیاز آوران» و «الاهگان انتقام» به عنوان دو بخش دیگر «اورستیا» درصدد ارائه «برداشت تازه‌ای از روابط میان خدایان و نیز خدایان و انسان»

آنها از ما بربایند، آنها نیز مرتکب گناه یا طغیان می‌شوند و به چنگ عدالت (dike) خواهند افتاد. اینها همه امور مربوط به زمان و رسیدگی (ripeness) است وقتی زمان به رسیدگی رسد، با خود عدالت به همراه دارد. زمان، سهم (Moira) را توجیه می‌کند. انتظار چیزها قبل از رسیدگی و موقع مناسب زمان، کار درستی نیست» (۱۴: PP۸۲-۸۳).

بحث راجع به ابژکتیو (objective) بودن اراده در «آگامنون» آیسخولوس براساس هماهنگی یا ناهماهنگی اراده انسان با خواست خدایان که همان ارزش‌های اخلاقی، قید و بندها و موازین خدایان برای زندگی انسانهاست را با تفسیر موری از این مساله به پایان می‌بریم. موری در این باره می‌گوید: «توجه داشته باشیم که در انگاره‌ی تراژیک که بر اساس آن، کل حیات رشد می‌کند و سپس رنگ می‌بازد و می‌میرد را آیسخولوس در «آگامنون» با حرارت تمام به نظم اخلاقی تعبیر می‌کند. او باور ندارد که نعمت و ثروت به تنهایی به سقوط ختم می‌شود. هر شخصیت نمایشنامه با ثروت و مکت می‌تواند معصوم باشد بنابراین رهایی و نجاتی به دنبال ندارد. مکتت به همراه بی‌عدالتی و بی‌تقدسی است که به نابودی ختم می‌شود. تعصب آیسخولوس در بیان این ایده، نشان از این دارد که ذهن او را می‌آزارد. این امر نشان از این واقعیت دارد که با چه شدتی او معتقد است که راههای اقبال و خوشبختی با اخلاقیات همراه است و چگونه در زندگی واقعی هرگز فردی را که به حق است تنها و فراموش شده نمی‌باییم و نسل او ناچار به گدایی نان خویش نیستند» (۱۴: PP۸۶-۸۸).

#### اراده انسان نزد دکارت

گفتیم که اراده انسان نزد آیسخولوس ابژکتیو (objective) تلقی می‌شود آن هم بر اساس هماهنگی یا ناهماهنگی با خواست خدایان که همانا ارزشهای اخلاقی وضع شده از سوی آنان است. در این چشم‌انداز رعایت هنجارهای الهی منجر به عمل درست و عدم رعایت هنجارهای الهی منجر به خطای شخصیت نمایشنامه می‌شود که در این صورت است که خدایان و به ویژه زئوس بر اساس اجرای عدالت، خطاکار را مجازات می‌کنند اما در بینش مدرن که آغازگر آن تفکر دکارت (subjective) است اراده‌ی انسانی سوژکتیو (subjective) است. در این تلقی، اصل، سازگاری اراده با هنجارهای الهی نیست بلکه انسان و فردانیت



که به هر حال کنش انسانی تحت جبر، تقدیر و سرنوشت گریز ناپذیر منجر به اتفاقات تراژیک در «آگامنون» می‌شود و در جای جای متن شواهد بسیاری بر این مساله وجود دارد که شاید مهمترین و عمومیت بخش همه آنها این عبارت همسرایان است که «آری، قسمت ازلی پیشاپیش رقم خورده است و هر کس را بی‌کم و کاست چنان خواهد بود» (۱:ص ۵۴)

جای تعجب نیست که گیلبرت موری بر اساس همین شواهد در آثار آیسخولوس دغدغه‌ی وی را مساله‌ی داوری و قضاوت (Judgement) بیان می‌کند. وی می‌گوید: «این مساله همواره با موضوع Moira، یعنی سهم (قسمت) انسان مرتبط است: سهم سرزمین قومی در برداشت محصول، و در واقع در موجود زنده، سهمی دارد. اگر بیش از سهم خویش بخواهیم مرتکب طغیان (Hubris) شده‌ایم و آنگاه عدالت ما را پس می‌راند. اگر سعی در فرار از این سهم داشته باشیم، این سهم بر ما فائق می‌آید. افراد دیگر همواره چشم به سهم ما دارند و سعی می‌کنند

می‌دهند لذا در پی همین رابطه دو سویه، کنش کاساندرا در برابر ارزشها و هنجارهای الهی است که فرجام تراژیک کاساندرا به تعبیر خودش چنین می‌شود که: «اکنون آن خدایی (آپولون) که مرا چشمی دیگر بخشید، داده‌ی خود پس می‌ستاند و بنده اش را پس می‌راند و اکنون نه بر قربانگاه پدر که بر مذبحی قربانی می‌شوم که خون گرم دیگری بر آن لخته بسته است» (۱:ص ۶۶ - ۶۵) بر همین اساس «بواسطه دخالت مستقیم و مداوم نیروهای ربوبی در کنش انسان است که اغلب ناقدان در تریلوژی «اورستیا» (که «آگامنون» بخش اول آن است) کنش انسان را تحت اختیار و جبر قدرت خدایان تلقی می‌کنند» (۸:ص ۱۱۹) به تعبیر جرالد الس، آیسخولوس «کنش (انسانی) را به دو معنا به تراژدی معرفی می‌کند: عمل جزم و مصمم قهرمان که پیش از آن با تردیدی رنج آور و شک و وحشت همراه بوده است و کنشی که از طریق تصمیم به رنج و عذاب به عنوان نقطه اوج آن منجر می‌شود» (۱۲: p۸۹) و جالب توجه این است

فلسفه» توسط دکارت پیش از اثبات قضیه کوجیتو (cogito) در فلسفه وی ناشی از همین امر است.

دکارت در اصل سی و نهم بخش اول «اصول فلسفه» این که انسان‌ها هر کدام از داشتن اراده‌ی آزاد تجربه‌ای دارند را برای اثبات آزادی اراده، کافی و حتی اثبات آزادی اراده را بی‌نیاز از برهان می‌داند. وی در این باره می‌گوید: «بالاخره این که ما از یک اراده آزاد برخورداریم که هر وقت بخواهد می‌تواند به کاری تن در دهد یا از آن تن زند، چنان بدیهی است که می‌توانیم این مفهوم اراده آزاد را یکی از متعارف‌ترین مفاهیمی که به طور فطری در ما یافت می‌شود، دانست» (ص:۳) (۲۵۱) وی در ادامه به این مطلب به عنوان دلیل برای اختیار و اراده آزاد اشاره می‌کند که به هنگام شک در همه چیز حتی آن هنگام که گمان می‌بردیم خدا ممکن است قدرت نامحدودش را برای فریب ما به کار برده باشد، باز به وجود یک اختیار درون خود به طور مستقیم دریافت و اذعان داشتیم بدین معنا که مجبور به پذیرش آن چه شناخت کاملی از آن نداریم، نیستیم» (ص:۳) (۲۵۱).

در مورد اهمیت اراده انسان نزد دکارت باید به اصل سی و دوم بخش اول «اصول فلسفه» نیز اشاره کرد که طی آن دکارت در این که انسان واجد دو نوع اندیشه است یکی ادراک و یکی فعل اراده سخن می‌گوید. وی تصریح می‌کند: «تمام شیوه‌های اندیشه ما را می‌توان به دو حالت کلی نسبت داد: یکی ادراک کردن به مدد فهم؛ و دیگری خواستن یا مصمم شدن به مدد اراده. بنابراین احساس، تخیل و در نظر آوردن اشیاء معقول محض همه از شیوه‌های متفاوت ادراک است و میل داشتن، بیزار بودن، تصدیق، انکار و تشکیک همه از شیوه‌های متفاوت اراده کردن است» (ص:۳) (۲۴۸).

دکارت حتی در اصل سی و هفتم، کمال اصلی انسان را داشتن اراده مختار می‌داند؛ «این که قلمرو اراده ما بسیار گسترده است، امری منطبق با طبیعت اراده است و نشانه کمال برای ماست زیرا ما بدین وسیله می‌توانیم آزادانه عمل کنیم به طوری که اگر اعمال خود را درست انجام دهیم، شایسته ستایش خواهیم بود» (ص:۳) (۲۴۹).

وقتی هابز دوازدهمین اعتراضش بر «تأملات» را در رد تأمل چهارم به ارائه تناقض در وقوع خطا از نظر دکارت اختصاص داد که یکبار دکارت آنرا ناشی از ناهماهنگی اراده و فاهمه

طور اختیاری و آزادانه (چرا که ذات اراده همین است) و در عین حال به طور حتم به سوی آن خیری کشیده می‌شود که شناخت واضحی از آن دارد. بنابراین اگر آن (موجوداندیشنده) کمالاتی را که فاقد است بشناسد، بی‌درنگ این کمالات را، اگر بتواند، به خودش می‌دهد (زیرا می‌داند که داشتن آنها برایش بهتر از نداشتن آنها است) (ص:۴) (۲۰۴).

نگاه سوبزکتیویستی مدرن به اراده در عبارت فوق کاملاً محرز است زیرا بنا به نظر دکارت وقتی انسان با شناخت واضح و متمایز کمالات و هنجارها و ارزشهایی را که فاقد است، بشناسد آن گاه اراده او بی‌درنگ به کسب آنها همت خواهد گماشت. در نظر داشته باشیم که در تلقی دکارت اراده نامحدود و گسترده است لذا نه تنها راجع به اموری که فاهمه نسبت به آنها شناخت واضح و متمایز دارد، بلکه راجع به اموری که فاهمه قادر به شناخت آنها نیست هم حکم می‌کند و در همین بستر ناهماهنگی اراده نامحدود انسان با فاهمه محدود اوست که خطا به زعم دکارت شکل می‌گیرد. وی در این باره می‌گوید: «علت خطا فقط در این است که چون اراده بسیار گسترده‌تر و دامنه‌دارتر از فاهمه است، من (انسان) آن را در همان حدود خودش محدود نمی‌سازم، بلکه آن را به اشیایی هم که برایم مفهوم نیست توسعه می‌دهم. و چون اراده به خودی خود نسبت به این امور یکسان است، بسیار آسان به خطا می‌افتد و شر را به جای خیر یا خطا را به جای صواب انتخاب می‌کند و همین باعث می‌شود که من مرتکب خطا و گناه شوم» (ص:۵) (ص:۶۵). لذا در تلقی دکارت خطا و گناه نه ناشی از تخطی از ارزشها و هنجارهای وضع شده از سوی خدایان مانند تلقی آیسخولوس در «آگامنون» بلکه به واسطه ناهماهنگی اراده و فاهمه انسان است و از سوی دیگر در تلقی دکارت برخلاف آیسخولوس خدا منشا خطا نیست هر چند درست باشد که دکارت منشا خطا بودن را بواسطه نگاه دینی به خداوند و کمال مطلق خداوند از خداوند دور می‌داند و از سوی دیگر در تراژدی «آگامنون» هم خطا و گناه انسان‌ها در تخطی از قانون الهی دیده می‌شود اما اصولاً اگر از ظاهر بیچیده هر دو متن ره به عمق آن ببریم شاهد نگرش ایژکتیویستی به اراده انسان بر اساس عینیت هنجارهای الهی در آیسخولوس و نگاهی سوبزکتیویستی به اراده انسان نزد دکارت خواهیم بود و مسلم گرفتن اصل اختیار یا آزادی اراده در «اصول

او محور است و خوبی و بدی عمل او منوط به هماهنگی با معیاری چون هنجارهای اتخاذ شده از سوی خدایان نیست.

پیش از هر بحثی ببینیم اصولاً دکارت چه تعریفی از اراده انسان ارائه می‌دهد. وی در تامل چهارم در کتاب «تأملات در فلسفه اولی» می‌گوید: «اراده فقط عبارت است از قدرت ما بر انتخاب فعل یا ترک، (یعنی بر اثبات یا نفی، دنبال کردن یا خودداری) و به عبارت دیگر اراده فقط عبارت است از این که در اثبات یا نفی، اقدام یا خودداری از آن چه فاهمه به ما عرضه می‌کند طوری عمل کنیم که احساس نکنیم نیرویی خارجی ما را به آن مجبور می‌کند» (ص:۵) (ص:۶۴) در تعریف فوق دکارت در کنار اراده از قوه‌ی فاهمه نام برده است. وی در همین تامل درباره‌ی فاهمه می‌گوید: «با فاهمه تنها، من نه چیزی را اثبات می‌کنم و نه نفی. بلکه فقط مفاهیم اشیایی را ادراک می‌کنم که قابل اثبات یا نفی باشد» (ص:۵) (ص:۶۳).

دکارت اراده (will) را قوه‌ای باطناً آزاد، نامحدود، فعال، قادر به انتخاب آزاد، حکم، نفی و اثبات، موافقت و مخالفت و به نحو صوری با اراده خدا یکسان می‌داند. وی دکارت در اصل ششم بخش اول «اصول فلسفه» ضمن اعتقاد به وجود اراده آزاد برای انسان که او را از باور داشتن به اشیاء مشکوک باز می‌دارد و مانع فریب وی می‌شود، می‌گوید: «گیرم که آفریدگار ما قادر مطلق باشد؛ یا حتی اگر ثابت شود که وی دلش خواسته است که ما را فریب دهد، ما در خود احساس آزادی می‌کنیم؛ و این آزادی چنان است که هر بار دلمان بخواهد، می‌توانیم از باور داشتن به چیزهایی که خوب نمی‌شناسیم، بپرهیزیم؛ و بدین سان هرگز در دام فریب نیفتیم» (ص:۳) (ص:۲۳۰). تفاوت چشمگیر اراده نزد دکارت با اراده انسان نزد آیسخولوس در «آگامنون» در همین بند کاملاً مبرهن است.

در حالی که در «آگامنون» سراسر شاهد یکه تازی زنوس و سایر خدایان یونانی از جمله آپولون بودیم در «اصول فلسفه» دکارت اراده انسان را آزاد اعلام می‌کند و این علیرغم وجود خداوند به عنوان قادر علی‌الاطلاق است. به زعم دکارت اراده انسان کاملاً آزاد و قوه‌ای ذاتاً فعال است و از این رو در دکارت اراده انسان مانند اراده نزد آیسخولوس تابع و زیر یوغ هنجارهای خدایان نیست. دکارت در اصل هفتم اصول متعارف «اعتراضات و پاسخ‌ها» می‌گوید: «اراده موجوداندیشنده، به

و یکبار ناشی از نقص که امر سلبی و عدمی که فاقد علت است، دانسته بود و به دکارت نوشت که «آزادی اراده را بدون هیچ برهانی در مخالفت با عقیده کالونیستها، مسلم فرض کرده اید» (۴:ص ۲۴۱). دکارت ضمن آن که اختیار را بدیهی‌ترین امور به موجب نور فطرت در انسان دانست قاطعانه به هابز پاسخ داد که: «هر چند افراد زیادی هستند که وقتی به تقدیر پیشین الهی نظر می‌کنند، نمی‌توانند درک کنند که چگونه این تقدیر با آزادی ما سازگار است، با این حال هر کسی که فقط به خودش نظر می‌کند، می‌تواند این واقعیت را در درون خودش تجربه کند که اراده کردن و آزاد بودن، هر دو یک چیزند) و یا به عبارت بهتر، هیچ فرقی بین امر اختیاری و امر آزاد وجود ندارد» (۴:ص ۲۴۲). از سوی دیگر فلاسفه و متکلمین هم‌عصر دکارت که ششمین دسته اعتراضات بر «تاملات» را نوشتند در ششمین اشکالشان به دکارت تاختند که شمایمی که حالت تساوی حکم یا اختیار را به نقص اراده مربوط می‌دانید و نه کمال اختیار «در نتیجه معتقدید که هر وقت، ذهن، چیزی را که باید به آن معتقد شود و یا هر کاری را که باید یا نباید انجام دهد به وضوح درک کند، این حالت تساوی از بین می‌رود ولی متوجه نیستید که با این سخن، اراده الهی را نفی می‌کنید و تساوی اراده او را در این مورد نفی می‌کنید که آیا این جهان را بیافریند یا جهان دیگری را، و آیا اصلاً جهانی بیافریند یا نیافریند؟» (۴:ص ۴۸۰) و در پاسخ به همین مسأله بود که دکارت گفت: «در مورد آزادی اراده، باید از نحوه وجود اراده در خدا و در ما دو تبیین بسیار متفاوت ارائه دهیم» (۴:ص ۴۹۷) و ضمن ارائه تبیینی مشابه اشاعره از اراده الهی در خلق در اصول چهلم و چهل و یکم بخش اول «اصول فلسفه» به رابطه مشیت الهی با اراده انسان پرداخت. تبیین او که بسیاری از منتقدین معتقدند دکارت نتوانسته به خوبی از پس آن برآید، بدین ترتیب است که: «اگر مصمم شویم که مشیت او (مشیت الهی که بر همه چیز حکمفرماست) را با آزادی اراده خود هماهنگ کنیم و بکوشیم تا تقدیر الهی را دریابیم، یعنی گستره اراده مختار و تقدیر جاودان الهی، هر دو را در قالب فهم خویش محدود سازیم، به دشواری عظیمی گرفتار خواهیم شد. در عوض اگر در نظر بگیریم که فکر ما متناهی، و قدرت مطلق خدا، که بدان وسیله، نه فقط آن چه را که هست یا می‌تواند باشد، از ازل می‌دانسته بلکه نیز

آن را مقدر کرده است، نامتناهی است، هیچ مشکلی نخواهیم داشت... از سوی دیگر ما از آزادی و اراده جزایفه‌ای که در ما هست، چنان آگاهیم که تمایز و کمال هیچ معرفتی در ما به این اندازه نیست و اعتقاد ما به قدرت قاهره الهی نباید مانع این اعتقاد شود، زیرا بی معنی است که ما درباره چیزی که ادراک درونی از آن داریم و به تجربه می‌دانیم که در ما هست شک کنیم، آن هم فقط به این دلیل که نمی‌توانیم موضوع دیگری را که بنا به طبیعت خویش ادراک نشدنی است دریابیم» (۳:صص ۲۵۲ - ۲۵۱).

در گفتار فوق‌الذکر می‌بینیم که دکارت علیرغم اعتقاد به حکمفرمایی مشیت الهی بر همه چیز، باز دست از اعتقاد به وجود آزادی و اراده در انسان بر نمی‌دارد و این در حالی است که در «آگامنون» شاهد آن بودیم که اعمال قهرمانان چه در هماهنگی و چه در ناهماهنگی با خواست خدا ناشی از تقدیر رقم می‌خورد.

اوج تلقی سوپرکتیویستی دکارت به اراده انسانی آن جا به چشم می‌آید که بدانیم وی «در نامه‌ای که به سال ۱۶۴۵ به ملاند نوشته است بر تمامیت اختیار آزاد در نزد انسان تأکید می‌کند به نحوی که اگر گویی بتوان در مواقعی حتی حقیقت و خیر را انکار کرد، هیچ گاه نمی‌توان حریت انسان را زیر سؤال برد. این اعتقاد در هر صورت انسان را عمیقاً مسئول سرنوشت خود می‌سازد.» (۱۰:ص ۵۷)

اگر در این مقاله بخواهیم از بحث راجع به تلقی دکارت از اراده انسان در رساله «انفعالات نفس» بویژه بندهای هیجدهم و هشادم و نیز اعتقاد او مبتنی بر تسلط اراده بر انفعالات نفسانی پرهیزیم باید کاملاً به این نکته کلیدی در باب مسأله اراده و اختیار نزد دکارت وقوف داشت که «دکارت، وقتی که درباره مسائل کلامی مربوط به اختیار بحث می‌کند، راه حل‌هایی کم و بیش ارتجالی اتخاذ می‌کند و هیچ کوشش واقعی در رفع تناقض در آنها به کار نمی‌برد. آنچه در واقع مورد توجه او بود مسئله خطا بود» (۶:ص ۱۸۱).

**نظرات ناقدان درباره‌ی اراده از نظر دکارت**

در اینجا جا دارد به تعدادی از نقطه نظرات کلیدی مهم‌ترین دکارت شناسان معاصر از مجموعه «ارزیابی‌های انتقادی درباره‌ی دکارت» راجع به اراده و رابطه آن با خطا و اعتقاد و برتری آن بر عقل اشاره کنیم.

هیرام کاتون در مقاله «اراده و عقل در نظریه‌ی خطای دکارت» ضمن اشاره به بسط نظریه خطا در تامل چهارم تاملات که حتی با استانداردهای خود دکارت به نهایت فرار است به اتفاق نظر بررسی طرح وسیع و کلی آن اشاره می‌کند که حقیقت (truth) و کذب نتیجه‌ی عملکرد توأم با فاهمه و اراده است. وی در این باره می‌گوید: «به نظر می‌رسد که او (دکارت) به این نکته اشاره دارد که قضاوت‌ها و یادآوری‌ها شامل ایده‌ی فاهمه است که توسط عمل اراده تأیید و یا تکذیب و انکار می‌شوند هنگامی که اراده آنچه را فاهمه درک می‌کند،

تأیید می‌کند، قضاوت درست است، وقتی اراده، ایده‌ای را که به وضوح درک نشده است تأیید و یا انکار می‌کند، قضاوت نادرست است... از خطا می‌توان از طریق اجتناب از قضاوت در مورد هر چیز غیر از ایده‌های واضح و آشکار پرهیز کرد» (۱۱: P۱۰۳) کاتون عدم توازن و تعادل میان حقیقت و خطا که به زعم او نه منجر به ارائه‌ی نظریه‌ی آزادی گرا و ضرورت طلب که باعث آن شده که دکارت نظریه‌ی ضرورت طلب حقیقت را متمم یک نظریه‌ی آزادی گرای خطا قرار دهد ناشی و نتیجه روشی که در آن دکارت مسأله نقش اراده در قضاوت را مطرح می‌کند، می‌داند.

وی در مورد این مسأله می‌گوید: «نظریه‌ی ضرورت طلب حقیقت منطبق است بر سطح متدولوژی تحقیق و بررسی درباره‌ی قانون غالب که ایده‌های واضح و متمایز حقیقت دارند. نظریه‌ی آزادی گرای خطا منطبق بر سطحی کلامی (الهیاتی) که در متن آن فقط دکارت قضاوت را با انتخاب توسط اختیار و اراده‌ی آزاد همسان می‌داند. پیوند نظام مند و سیستماتیک میان دو سطح ارتباط میان معرفت‌شناسی و اخلاقیات یا نظریه و عمل است که توسط فرمول سستی بیان شده است: تقوا دانش است» (۱۱: PP۱۰۳-۱۰۴) کاتون سپس به مطالعات آنتونی کنی اشاره می‌کند که بر اساس آن نشان داده می‌شود که در هیچ کدام از نوشته‌های قبل از «تاملات» دکارت به اراده به عنوان توانایی قضاوت و حکم نگریسته است. وی به این نکته اشاره می‌کند که آنچه در «تاملات» جدید است پرداختن به قضاوت به مثابه اختیار و انتخاب آزاد است... برای این که مسأله‌ی خطا را وارد محدوده‌ی بحث خداشناسی در مورد حکمت و خواست الهی کند، دکارت خطا را به مثابه گناه می‌بیند، ولی از آن جا که خداشناسی و الهیات گناه



تثبیت قابل اعتماد بودن آن طی کند غیر قابل ورود است مگر این که از طریق اعمال اراده که بیان آزادی فرصت است این کار انجام شود، این بدان معناست که چنین اعمال اراده باید بر اساس آزادی و اعتبار عقل یافت شود: آشکار خواهد شد که اراده توسط هیچ چیزی فراتر از خود در اعمالی از این دست تعیین نخواهد شد... چون آزادی عقل قابل دستیابی نیست و قابل اعتماد بودن و اعتبار آن بدون فرض این که اراده مستقل خود را در اعمال آزادی فرصت بیان کند قابل تثبیت نیست، این اراده‌ی مستقل بنیادی‌ترین جنبه موضع دکارت است» (PP293-294) پیتیر شولز به جنبه‌های دیگری از برتری اراده آزاد یا اختیار بر عقل در عمق تفکر دکارت اشاره می‌کند هر چند او نیز مانند همه مفسرین و منتقدین شاخص دکارت به این مطلب اشاره دارد که «*cogito* است تا آزادی که نقطه ارشمیدسی دکارت است زیرا تا به *cogito* نرسیم، نمی‌توانیم کشف کنیم آن چه را که مطمئن و غیر قابل شک است» (P298:16)

برایان گرانت دیگر دکارت شناس شهیر معاصر در مقاله «اعتقاد و اراده» ضمن اشاره به این که آن چه دکارت به عنوان خطا در نظر می‌گیرد خطاهای فکری همچون باورهای غلط، قضاوت‌ها، حرص‌ها، تصورات و فرضیه‌هاست. اگر چه دکارت تاکید خاصی بر این که فاهمه به خودی خود خطا ناپذیر است، دارد اما فاهمه را در قیاس با اراده، ناکامل و محدود می‌داند. گرانت به دو مطلب فوق العاده مهم در باب اراده انسان اشاره می‌کند که عیناً آنرا نقل می‌کنم: «دکارت می‌گوید که اراده ما به طور قابل توجهی محدودتر است از اراده‌ی خداوند با توجه به ابژه (object) یعنی اراده خداوند به چیزهایی بسیار متعددتر از ما گسترش می‌یابد ولی همچنین او می‌گوید

(روشمند) و یا روش شناختی است و چنین شکلی درگیر نخواهد شد مگر این که شخص نخواهد درگیر شود. به طور کلی این آموزه‌ها دکارت را متعهد می‌کند که بگوید علیرغم محدودیت پیشداوری، بشر در نهایت توسط مالکیت آزادی تشخیص می‌یابد؛ آزادی‌ای که اساسی‌تر از حتی *cogito* است؛ زیرا ما نمی‌توانیم به *cogito* و در نتیجه آزادی و اعتبار عقل برسیم به جز از طریق عمل اراده‌ی آزاد (free will)» (P292:16). شولز همچنین معتقد است که باور دکارت رهایی از اسارت اعتقادات عمومی و شکستن سلطه «استفاده بد» تنها از طریق شک روشمند امکان پذیر است. وی می‌گوید: «تصمیم به اقتباس و استفاده‌ی واقعی از روش خود نوعی عمل و تمرین آزادی است؛ هیچ گونه استفاده از روش جدا از تمرین آزادی امکان پذیر نیست... زیرا اگر ما توانیم خود را به جز از طریق به کارگیری آزادی مان آزاد کنیم آن گاه ممکن است گفته شود که یا نیازی به آزادی نداریم یا این که نمی‌توانیم خود را آزاد سازیم. اگر قبلاً آزاد باشیم نیازی به آزادی نداریم. ما نمی‌توانیم خود را آزاد سازیم اگر، با فقدان آزادی، ما فقط می‌توانیم آزادی را از طریق به کار گرفتن آزادی خود به دست آوریم. از آن جا که دکارت می‌گوید که استفاده آزاد از شک روشمند است که ما را از اسارت پیشداوری می‌رهاند، به نظر می‌رسد بگوید که از طریق آزادی خود، خود را از اسارت می‌رهانیم» (P292-294). شولز در همین راستا می‌گوید که در برخی از اعمال مستقل اراده است که می‌توان آن چه دکارت اراده مستقل و مبتنی بر تصمیم فرد تلقی می‌کند را یافت؛ «در این اعمال مستقل که اراده نقشی بازی می‌کند که اساسی‌تر از آنی است که دکارت به عقل نسبت می‌دهد» (P293:16).

در ابتدای مقاله ایده ما نشان دادن همین امر بود که تفاوت اراده انسان نزد دکارت با اراده نزد آسخولوس در این است که از یک سو اراده انسان نزد آسخولوس آزاد نیست و اعمال آن باید مبتنی و هماهنگ با خواست خدایان باشد در حالی که اراده انسان نزد دکارت کاملاً آزاد و نامحدود است و کاملاً مبتنی بر تصمیم فردی لحاظ می‌شود به همین جهت است که شولز در ادامه مقاله خود می‌گوید: «در سه تامل اول (تاملات) نیل به آزادی عقل صورت می‌گیرد و قابل اعتماد بودن آن تثبیت می‌شود. چون راهی که شخص باید برای آزادی عقل و

را به اراده‌ی انسان نسبت می‌دهد، استراتژی جدلی وی توضیحی بدست می‌دهد که خطا را به اراده نسبت می‌دهد. امتزاج و اختلاط دیدگاه‌های خداشناسی و فلسفی به این نتیجه ختم می‌شود که بنا به گفته‌ی اتین ژیلسون مساله گناه شکل خداشناسی مساله‌ی خطاست و مساله خطا شکل فلسفی مساله گناه است. برای نیل به این ضرورت‌ها، دکارت باید قضاوت را با انتخاب همسان کرده و هر دو را به اراده نسبت دهد» (P105:11).

مطلب بسیار حائز اهمیت که می‌تواند شاهدی بر نگاه سوپژکتیو دکارت به انسان به طور کلی باشد این گفته کاتون است که «بحث خداشناسی «تاملات» یا دقیقتر بگوئیم، بحث آن با خداشناسی به این منظور صورت می‌گیرد که استقلال عقل را باز گرداند. *cogito* به کشف حقیقت ضروری درباره‌ی موضوع شک می‌پردازد. که حتی خداوندی قدرتمند نمی‌تواند آنرا تغییر دهد. (PP109-110) تبیین کاتون از این که دکارت خطا را وابسته به اراده دانسته است، چنین است: «تامل چهارم فرایند خود آزادی را با ادغام گناه در خطا کامل می‌کند و بدین ترتیب ذهن را علیه هراس‌های بیهوده در بن تابعیت و بندگی خود مسلح می‌کند. به این دلیل دکارت خطا را وابسته به اراده و اختیار می‌کند؛ از طرف دیگر به خاطر وجدان و به احترام حقیقت، او باید ضرورت توافق با ایده‌های واضح و آشکار را ابراز دارد. نتیجه این خواهد شد که تقوا دانش و فضیلت بشمار آمده و گناه و معصیت علیه عقل قرار می‌گیرد» (P110:11).

در نگرش سوپژکتیویستی که دکارت به اراده دارد حتی شاهد برتری اراده آزاد بر عقل در عمق تفکر وی هستیم. پیتیر شولز در مقاله «برتری اراده آزاد بر عقل» با اشاره به این که معمولاً موضع دکارت به عنوان موضعی که در آن اراده آزاد نقش ثانوی نسبت به عقل دارد، اطلاق شده است اما معتقد است که در موارد کاملاً مهم این اراده آزاد کارترین است که بر عقل برتری دارد. وی در این باره می‌گوید: «جهت اثبات ادعای خود صریحاً به معرفی سه آموزه کارترین می‌پردازم. ۱ - عقل اسیر پیشداوری است و باید آزاد شود. ۲ - حتی هنگامی که عقل در اسارت پیشداوری نیست نیاز دارد اعتبار کسب کند یعنی قابل اعتماد بودن مطلق آن باید تثبیت شود. ۳ - عقل می‌تواند آزاد شود و اعتبار یابد فقط از طریق فعالیت‌هایی که شامل استفاده از شک متدیک

که اراده‌ی ما با توجه به ابژه (object) آن از محدودیت کمتری از فاهمه برخوردار است. ما آزاد هستیم محدوده‌ی وسیعی از چیزها را برگزینیم تا این که آنها را درک کنیم و بفهمیم» (۱۳: ۳۳۴) و در همین جاست که پاسخ‌های دکارت به گاسندی را به خوبی در می‌یابیم. گاسندی که پنجمین دسته اعتراضات بر تاملات را نگاهشت به دکارت ایراد گرفت که «بر خلاف آن چه شما می‌گوئید، علت خطا این نیست که گستره اراده وسیعتر از فاهمه است و درباره‌ی موری حکم می‌کند که فاهمه از آنها اطلاع ندارد به (ولی برخلاف گفته شما) حوزه این دو قوه یکسان است و علت خطا هم این است که فاهمه شناخت درستی از یک چیز ندارد و اراده هم درست حکم نمی‌کند. بنابراین هیچ دلیلی نیست که گستره اراده را وسیعتر از محدوده عقل بدانیم، زیرا این طور نیست که اراده درباره‌ی موری حکم کند که فاهمه آنها را درک نکرده باشد و فقط به این دلیل که فاهمه شناخت غلطی دارد، اراده هم خطا می‌کند» (۴: ص ۳۹۷) که دکارت پاسخ داد: «از من می‌خواهید که مختصراً بگویم آیا اراده می‌تواند به چیزهایی تعلق گیرد که از حوزه فاهمه خارج است؟ (پاسخ من این است که بله، اراده می‌تواند) دقیقاً به هر چیزی که در مورد آن مرتکب خطا می‌شویم، تعلق بگیرد... ولی قبول ندارم که حوزه اراده و ادراک ما یکسان است.

زیرا درباره یک موضوع خاص می‌توانیم چیزهای بسیاری را بخواهیم که درباره آنها شناخت بسیار کمی داریم. به علاوه وقتی به خطا حکم می‌کنیم، اراده کردن ما به خطا صورت نگرفته است، بلکه شاید اراده ما به چیز نادروستی تعلق گرفته باشد. همچنین ما هرگز چیزی را غلط ادراک نمی‌کنیم. تنها وقتی به ما می‌گویند چیزی را غلط درک کرده‌ایم که حکم کنیم چیزی را بهتر از آن چه واقعاً آن را درک کرده‌ایم، درک می‌کنیم» (۴: صص ۴۶۳ - ۴۶۲)

اما مطلب مهم دیگری که برایان گرانت مطرح و کل مقاله او در «ارزیابی‌های انتقادی درباره رنه دکارت» بدان اختصاص دارد این مساله است که «شاید دکارت در تامل چهارم مطلقاً این نکته را به وضوح مطرح نمی‌کند که یک قیاس کامل بین آزادی‌ای که من در رابطه با اعتقاداتم دارم و آزادی که من در رابطه با اعمالم دارم، وجود دارد گرچه توضیح بسیار کلی‌ای که او در آنجا ارائه می‌دهد که اعتقادات

ما چگونه کسب می‌شوند به طور طبیعی به این شکل تفسیر می‌شود. ولی هر چه که تفسیر صحیح تامل چهارم ممکن است باشد باید اشاره شود که آنچه در این مقاله گفته‌ام، به نظر نمی‌رسد به گونه‌ای واقعی و ارزشمند نشان دهد که من در رابطه با اعتقاداتم آزاد نیستم مثلاً حتی نشان نمی‌دهد که اگر من همین حالا از موقعیتی گریخته بودم که در آن موقعیت من به طور نظام مند محکوم به شستشوی مغزی در مقابل اراده‌ام، بوده‌ام، من در احساس شغف نسبت به آزادی فکری تازه یافته‌ام، دچار اشتباه و سردرگمی می‌شدم» (۱۳: ۳۴۸) همانطوری که گرانت نشان می‌دهد نگاه سویژکتیویستی دکارت به اراده تا جایی پیش می‌رود که به هیچ نحو حتی در باب اعتقادات نمی‌توان انسان را مجبور دانست.

حتی با توجه به هشدارهای آنتونی اهریر که «این دیدگاه دکارت بود که خطا را به تأثیر اراده‌ی ما نسبت می‌داد که ما را به موافقت با قضاوت‌هایی رهنمون می‌کند که فراتر از شواهدی می‌رود که توسط فکر خطا ناپذیر ما ارائه می‌شود. (و) این دیدگاه باور پذیری اولیه‌ای دارد وقتی که ما در مورد مواردی فکر می‌کنیم که در آنها ملاحظات عاطفی سبب می‌شود مردم به چیزهایی واقعاً اعتقاد پیدا کنند که شاهدهی برای آن وجود ندارد، ولی این دیدگاهی نیست که از طرف فلاسفه مدرن حمایت شود» (۱۵: ۳۱۶) اما تأثیر سویژکتیویستی تلقی دکارت به معنای رایج و مدرن آن، آنچنان است که اهریر خود درصدد نشان دادن این است که ما انسان‌ها تا چه حد در شکل دادن اعتقاداتمان می‌توانیم فعال باشیم و به طرح این سؤال می‌پردازد که تا چه حد می‌توانیم بگوئیم در اعتقاد آنچه می‌خواهیم باور داشته باشیم آزادیم از این رو اهریر در پاسخ به انتقادات ایوانز که بار اصلی تامل چهارم «تاملات» یعنی فراروی اراده از حدود فاهمه و در نتیجه وقوع خطا بواسطه اتخاذ نوعی آزادی گرای افراطی از سوی دکارت دانسته بود، می‌گوید: «بار اصلی تامل چهارم هشدار علیه نوعی آزادی گرای افراطی نیست بلکه این درخواست است که ما هرگز قبل از به کار بردن قوانینی که دکارت کشف کرده است، چیزی را مورد تأیید و تصویب قرار ندهیم» (۱۵: ۳۱۸)

نتیجه گیری  
در تراژدی و به ویژه در تراژدی‌های آیسخولوس از

جمله «آگامنون» خدا و خدایان حضور دارند از این رو این پرسش به میان می‌آید که در برابر خدایان و در پیوند با تقدیر، انسان از اراده آزاد برخوردار است یا نه؟ بررسی «آگامنون» به ما نشان داد که اراده انسانی نزد آیسخولوس ابژکتیو به معنای سازگاری اراده بشر با هنجاری‌های الهی است.

در حالی که بررسی اراده نزد دکارت بویژه بر اساس تامل چهارم «تاملات» و «اصول فلسفه» و پاسخ‌های وی به منتقدینش به ما نشان داد که اراده انسان نزد دکارت کاملاً سویژکتیو است بدین خاطر که معیار من یا اراده من است و نه سازگاری با هنجارهای الهی از این رو حتی وقوع خطا بواسطه اراده ناخواسته من است و چنان که شوئز نشان می‌دهد اراده نزد دکارت بر عقل نیز برتری دارد.

- منابع و ماخذ:
- ۱- آیسخولوس، «آگامنون» در «اورستیا»، ترجمه عبدالله کوثری، نشر نجربه، تهران، ۱۳۷۶.
  - ۲- ییکن، هلن، «آیسخولوس»، ترجمه حسن ملکی، انتشارات کیهانشان، تهران، ۱۳۷۵.
  - ۳- دکارت، رنه، «اصول فلسفه» در «فلسفه دکارت»، ترجمه منوچهر صانعی دره بدی، انتشارات بین المللی الهدی، تهران، ۱۳۷۶.
  - ۴- دکارت، رنه، «اعتراضات و پاسخ‌ها»، ترجمه علی موسایی افضلی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۴.
  - ۵- دکارت، رنه، «تاملات در فلسفه اولی» ترجمه احمد احمدی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۹.
  - ۶- کاپلستون، فردریک، «تاریخ فلسفه»، ج ۴، ترجمه غلامرضا اعوانی، انتشارات سروش و انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.
  - ۷- کیندرمن، هاینس، «تاریخ تئاتر اروپا»، ج ۱، ترجمه سعید فرهودی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۵.
  - ۸- گلدهیل، سایمون، «درباره اورستیا»، ترجمه رضا علیزاده، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۰.
  - ۹- لکلرک، گئی، «ماجراهای جاویدان تئاتر»، ترجمه نادعلی همدانی، نشر فطره، تهران، ۱۳۸۱.
  - ۱۰- مجتهدی، کریم، «دکارت و فلسفه او»، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۸۲.
  11. Caton, Hiram, ((Will and Reason in Descartes Theory of Error)) in ((Rene Descarte Cirtical Assesments)), Volume I, Edited: Moyal, Georges j.D, Rotledge , london & New York, 1991
  12. Else ,Gerald.F, ((The Origin and Early from of Greek Tragedy)) , Harvard University press , cambirdge & Massachusetts, 1965.
  13. Grant , Brian , ((Descartes , Belief and the will)) in ((Rene Descarte Cirtical Assesments)), Volume I, Edited: Moyal, Georges j.D, Rotledge , london & New York, 1991.
  14. Murray , Gilbrt , ((AESchylus the Creator of Tragedy)), Oxford University Press, 1962.
  15. O>hear , Antony , ((Belief and the will)) in ((Rene Descarte Cirtical Assesments)), Volume I, Edited: Moyal, Georges j.D, Rotledge , london & New York , 1991.
  16. Schouls , peler A, ((Descartes: The primacy of free Will over Reason)) in ((Rene Descarte Cirtical Assesments)), Volume I, Edited: Moyal, Georges j.D, Rotledge , london & New York , 1991.