

## مفهوم متافیزیکی آزادی نزد سوارز: اراده چونان فاعلیتی مستقل

مزدک رجبی<sup>۱</sup>

چکیده:

در نوشته پیش رو نظر سوارز درباب مفهوم آزادی در رساله مباحثات متافیزیکی و نیز شرح وی بر درباب نفس ارسطو توضیح و نشان داده خواهد شد فهم متافیزیکی و غیرکلامی وی از آزادی چیست. وی اختیار و اراده انسانی را مستقل از علل طبیعی و نیز مستقل از اراده خدا میدانست. پیشتر از وی نیز مرسوم بود که متفکران مدرسی از توماس آکویناس تا بعدیها انتخاب اخلاقی انسان را علتی مستقل از سایر علل طبیعی میدانستند، ولی فهم بدیعی است که اراده انسانی حتی در نسبت با اراده خدا نیز استقلال داشته باشد. سوارز آزادی در انتخاب کنش را ذات قوه کنشگر انسانی میداند و ازینرو کنش اخلاقی بنابه نظر وی از منشا و منبعی موثر و مستقل سرچشمه میگیرد که همان اراده انسانی است. در بخش نخست مقاله نظر سوارز پیرامون آزادی و علت آن در انسان که اراده است توضیح داده خواهد شد و سپس در بخش دوم بر تفاوت بنیادین نگاه وی و توماس آکویناس به بنیان اخلاق تاکید خواهد شد که درک و دریافتی است جز آنچه توماس پینک محقق مشهور و سوارز شناس بیان کرده است. بنا به نظر وی رای سوارز و دنزاسکوتوس همگام با رای توماس آکویناس درباب اختیار جملگی در مقوله عقل عملی دسته بندی میشود، به خلاف تلقی رایج که توماس آکویناس را عقلگرا و دنز اسکوتوس و سوارز را اراده گرا مینامد. در مقاله پیش رو تلاش میشود تبیین شود چگونه نمیتوان نظر توماس آکویناس را همانند نظر سوارز درباب اخلاق بر پایه عقل عملی فهمید تا توضیح داده شود مُراد سوارز وجه عملی عقلی واحد است نه اراده چونان عقل عملی ارسطویی که کاملاً مستقل از عقل نظری است.

کلیدواژگان: کنش سنجیده آزادانه، وجه نظری عقل، اراده: وجه عملی عقل.

<sup>۱</sup> استادیار پژوهشکده غربشناسی و علم پژوهی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،

rajabi@ihcs.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۶/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۳

#### ۱. درآمد

دو برداشت از فلسفه اخلاق سوارز با توجه به نقش و جایگاه اراده انسانی وجود داشته است: یکی برداشتی که نگاه وی و دنز اسکوتوس به نسبت میان عقل و اراده را تحت مقوله اراده گرایی و نگاه توماس آکویناس به نسبت میان عقل و اراده را تحت مقوله عقلگرایی فهمیده و دیگری برداشتی متعلق به پژوهشگر و سوارز شناس برجسته توماس پینک است که بنا به آن فلسفه اخلاق سوارز، دنز اسکوتوس و توماس آکویناس را در مسئله نسبت عقل و اراده تحت مفهوم عقل عملی دسته بندی می‌شود. مقاله حاضر ضمن معرفی مفاهیم اصلی و اساسی سوارز در باب اراده و آزادی انسانی و جایگاه آن در نسبت با خدا و طبیعت، به نقد برداشت پینک و درک و دریافتی دیگر از برداشت نخست می‌پردازد. برداشت نگارنده اینست که عقل عملی تمایز دیدگاه های سوارز و توماس آکویناس را نادیده می‌گردد و بنابراین تلاش می‌شود تا بر وجهی از مسئله تاکید شود که پینک بدان توجه نکرده است یا از آن عبور کرده است و نگارنده بدان تصریح دارد و از این طریق به برداشت سومی میتوان نزدیک شد که مقاله آن را تبیین خواهد کرد. بنابراین در گام نخست تبیین غیر کلامی و متافیزیکی سوارز از آزادی و نقش و جایگاه اراده انسانی برای تبیین آزادی توضیح داده خواهد شد، سپس برداشت نگارنده که با هر دو برداشت یادشده به ویژه برداشت پینک متفاوت است تبیین خواهد شد.

#### ۲. توضیح متافیزیکی و غیرکلامی آزادی انسانی

سوارز بیان میکند برخی کنشهای انسانی که میل یا شوق یا عشق به چیزی هستند محصول اراده انسانی بدون هیچ کنش پیشین اند<sup>۱</sup>. به سخن دیگر انسانها اراده آزادی دارند که با آن میتوانند به گونه ای سنجیده<sup>۲</sup> و آزادانه بدون علل طبیعی کنش داشته باشند. چنین کنشهای آزادانه ای علت فاعلی مستقل از طبیعت هستند. از سوی دیگر کنشهایی که بر بنیان خواهشهای تنی اند برآمده از میل طبیعی هستند<sup>۳</sup>، یعنی کنشهای تنی درون و معلول طبیعت

اند؛ بنابراین وی میان کنشهای سنجیده آزادانه و کنشهای بر بنیان خواهشهای تنی تمایز قائل میشود. یکی بنیاد کنشهای فاعلی آزادانه و دیگری بنیاد کنشهای فاعلی طبیعی است.<sup>۴</sup>

قابل تأمل است که سوارز خود طبیعت و نه احکام کلامی را برای تاسیس بنیاد متافیزیکی آزادی انسانی ملاحظه میکند. چگونه؟ قوای مربوط به اراده و خواهشهای تنی بنیاد علل فاعلی کنشهای ویژه هر یک هستند.<sup>۵</sup> اگر چنین باشد، نتیجه اینست که دو گونه علت فاعلی در طبیعت موجود است: علت فاعلی طبیعی و اراده آزاد انسانی که آن نیز علت فاعلی است و علت فاعلی صفت حقیقتی برای دسته اخیر کنشهای انسانی است زیرا اعمال دسته نخست غیرارادی و طبیعی هستند. دومی را سوارز چونان بنیاد کنشهای سنجیده آزادانه طرح میکند آنچنانکه پیشتر شرح آن آمد.<sup>۶</sup>

وی چگونه این موضع فلسفی را تبیین میکند؟ وی موضع خود را اینچنین حمایت میکند که انسان توامان عقل و اراده دارد، ولی موجودهای پستتر چنین قوایی ندارند؛ این قوی مختص انسانند، بنابراین اعمال حیوانها نمیتواند بر بن علل فاعلی آزادانه باشد.<sup>۷</sup> پرسش مهم از توماس تا دنس اسکوتوس و سوارز این بود که کدام یک از عقل و اراده علت فاعلی کنش اخلاقی است. توماس عقل را فاعل و عامل میدانست و دنس اسکوتوس و سوارز اراده را فاعل و عامل کنش اخلاقی میدیدند. سوارز برای توضیح چنین موضعی میان دو معنی ضرورت تمایز قائل میشود: ضرورت طبیعی و ضرورت اراده آزاد. ضرورت عمل طبیعی بدین جهت است که اگر همه لوازم مورد نیاز آن عمل برقرار باشد عمل مورد نظر ضروری است.<sup>۸</sup> ولی ضرورت گونه دوم یعنی ضرورت کنشهای سنجیده آزادانه چنین نیست و برای تبیین آزادی انسانی خیلی مهم است. درنسبت با کنشهای ارادی نیز دو معنی ضرورت مورد نظر است: نخست، اگر یک عمل برآمده از شناخت نباشد و دوم اگر عملی بر پی اضطرار و اجبار باشد. چنین عملی در تقابل با کنشی است که برآمده از میل هستند؛ چه میل شناختی و کامل و چه میل حسی و ناکامل.<sup>۹</sup>

کنش آزادانه کنشی است که بنابه اضطرار نیست یعنی اختیاری است. سوارز نتیجه می‌گیرد که کنش آزادانه کنشی است که برآمده از شناخت پیشین و نیز خودانگیخته<sup>۱۱</sup> است همانگونه که ارسطو و دیگر فیلسوفان پیشتر آن را بیان کرده بودند<sup>۱۱</sup>. پس آزادی یعنی آن کنشهایی که بر پی قوای شناختی و اراده آزاد انسانی استوار است. ولی شناخت منجر به آن کنش نمیشود و علت فاعلی آن نیست بلکه اراده چونان منبعی مستقل فاعل آن کنش اخلاقی است. قابل تامل است که نگاه وی به قلمرو کنش منطبق با نگاه فلسفه مدرن به ویژه کانت است و به خلاف حکمای مدرسی چون توماس آکویناس از نگاه ارسطویی فاصله می‌گیرد، یعنی عقل عملی را جدای از عقل نظری نگاه نمیکند آنچنانکه ارسطو قلمرو آگاهی اخلاقی را از قلمرو شناخت نظری جدا کرده است<sup>۱۲</sup>. نگاه سوارز همان روح نگاه مدرن کانتی را به همراه دارد که بنابه آن کنشهای ما از قوه عقل ایجاد میشود ولی عقلی که وجه شناختیش در اخلاق دخیل نیست بلکه فاعلیت دارد یعنی اراده است. سوارز علیرغم بهره‌گیری از اصطلاحات و تعابیر اسکولاستیم (مدرسی) روح جهان مدرن را بازتاب میدهد و این نکته به ویژه در مباحث وی در باب اخلاق و نیز حقوق و سیاست آشکارا به چشم می‌آید.

وی پس از تبیین ریشه و منبع کنش ارادی پرسش دیگری در کتاب مباحثات طرح میکند: آیا ضرورت طبیعی با ضرورت اراده انسانی تداخل دارد؟<sup>۱۳</sup> وی برخی مدعیات فیلسوفان و مرتدان را درباب برخی عوامل بیرونی مانند اجرام آسمانی چونان علل کنشهای ارادی بیان و آن مدعیات را میسنجد. سپس دو مسئله مربوط به کنش ارادی را طرح میکند: آیا قوه ای در انسان هست که فی نفسه برای انجام کنشهای ارادی لا اقتضاء باشد یا خیر و دوم باید تبیین شود که هیچ علت بیرونی برای اعمال کنشهای ارادی وجود ندارد<sup>۱۴</sup>.

وی تاکید میکند که برخی کنشهای انسانی آزادانه است و به واسطه عقل طبیعی و تجربه مشترک انسانی از امور یعنی مشهورات چنین واقعیتی بدیهی است<sup>۱۵</sup>. آشکار است که وی تلاش کرده کنشهای آزادانه و ارادی را از نگاه فلسفی و نه کلامی تبیین کند. مباحثات وی اساسا بر پی استدلالهای فلسفی نوشته شده و نه حجت‌های کلامی. از همین رو وی از

استدلالاتی متفاوتی و نه کلامی کمک میگیرد تا مقصود خود را آشکار کند. بهره گیری از عقل طبیعی و تجربه مشترک انسانی یعنی مشهورات میتواند گواهی فلسفی برای اثبات اراده آزاد انسانی فراهم کند. البته باید توجه داشت که برای سوارز عقل طبیعی بر بنیان همان استدالات فلسفه و به ویژه ارسطوست زیرا سوارز بیش از هر فیلسوف دیگری از افکار وی متأثر است<sup>۱۶</sup> هر چند تمایز نظر و عمل را مانند ارسطو نمیبیند.

افزون بر آنچه بیان شد البته وی به نوشته های آباء کلیسا و فلاسفه مسیحی برای نشان دادن انتخاب آزاد انسانی از نگاه کلامی نیز استناد میکند و هیچ تناقضی میان انتخاب آزاد و لطف الهی<sup>۱۷</sup> نمیبیند به خلاف نظر آگوستین که نجات<sup>۱۸</sup> را تنها و تنها با لطف الهی میسر میدانست و تا امروز نیز در برخی اذهان مسیحی ریشه دوانده است. همانگونه که پیشتر آمد سوارز آزادی انسانی را در تضاد با اضطرار و اجبار و از سوی دیگر آن را در تضاد با هر گونه ضرورتی طبیعی در انجام و اعمال کنش میبیند<sup>۱۹</sup>. از نگاه وی بدیهی است که ما با رجوع به خود، آزادی کنشهای ارادیمان را تجربه میکنیم، پس مشکل اصلی آشتی میان اراده آزاد و لطف الهی است. بنابراین وی به خلاف لوتر و دیگر اندیشمندان رنسانس که باور داشتند اراده خدا علت بیرونی کنشهای ارادی ماست و به سخن دیگر اراده ما در طول اراده الهی است و در نسبت با اراده او شأن علی ندارد، باور دارد که اراده آزاد انسانی عاملی أصیل و مستقل از هر علت بیرونی حتی اراده الهی است. این سخن تا چه اندازه طنین سخن کانت را تداعی میکند که برای نخستین بار مفهوم خودبنیادی اراده آزاد انسانی<sup>۲۰</sup> را در جهان جدید طرح کرد؟ فهم سوارز از اراده آزاد انسانی فهم مدرنی است که به هیچ روی آن نسبتی را که اندیشمندان پیشتر با خدا و هستی برقرار کرده بودند در تفکر وی دیده نمیشود، چراکه او تأکیدی بنیادین بر اراده مستقل انسانی دارد که حاکی از انفصال وی از اندیشه و عهد اسکولاستیک با هستی است؛ گویی وی طلعه عصر تازه ایست که سرآغازهای آن در تفکر او ظهور کرده است. همانگونه که پیشتر طرح شد وی اراده آزاد انسانی را نافی دخالت اراده الهی در طبیعت نمیبیند و تلاش میکند تا این نگاه را تبیین کند.

اراده الهی مسئله ای کلامی است که باید بر پی متن مقدس توضیح داده و فهم شود ولی اراده انسانی و انتخاب آزاد اومسئله ای فلسفی است که متافیزیک باید آن را توضیح دهد. وی چگونه تا این اندازه این دو قلمرو را از هم متمایز میکند تا بتواند چنان در باب اراده انسان سخن گوید؟ به واسطه تکرر معرفتی که سرآغازهای آن در سده سیزدهم دیده میشود و بر بُن آن فلسفه و دانشهای طبیعی نیز روشهای مستقلى برای کشف حقایق هستی دارند که با روش کلامی یکی نیست و نمیتوان و نباید آنها را در برابر استیلای کلام منتفی دانست. فکر تمایز عقل و ایمان که از آنسلم دیده میشود تا توماس آکویناس که حتی کلام طبیعی را در کنار کلام مقدس قرار میدهد و جایی برای استقلال عقل طبیعی در فهم امور ایمانی تاسیس میکند بیانگر آغاز و قوت گرفتن چنین تمایز و تکرر معرفتی است که در فضای آن دیگر تقدم کلام بر فلسفه آنچنانکه بوناونتورا گفته بود دیده نمیشود. سوارز در چنین فضایی به اراده انسانی و استقلال ذاتی و بنیادی آن از طبیعت و اراده خدا می اندیشد و این تکرر معرفتی گواه و نشانه ای بر آغاز جهان جدید است تا جایی که نهایتاً به خلاف سده های پیشتر علم معیار قضاوت نهایی میشود و معرفت بر بنیان علم سنجیده میشود.

دلیل دوم وی برای اثبات اراده آزاد بر بنیان تجربه است؛ انسانها قوه ای دارند که قوه قضاوت است و نشان میدهد که انسان اراده آزاد دارد<sup>۲۱</sup>. قوه حکم ما نشان میدهد که کنشهای سنجیده ما در اراده آزاد مان ریشه دارد و به هیچ یک از علل بیرون از اراده وابسته نیست: علت بیرونی یا طبیعت و یا حتی لطف الهی، آنچنان که لوتر طرح کرده بود. همانگونه که از نوشته وی بر می آید آشکار است که وی چونان یک فیلسوف به هیچ روی نقطه نظر کلامی را در مباحثات خویش طرح نمیکند. چگونه است که شخصی واحد چون سوارز که مسیحی باورمندی است جایی چونان متکلم می اندیشد و جایی دیگر چونان فیلسوف. این دوگانگی همانگونه که پیشتر بدان اشارتی آمد از سده سیزدهم در میان برخی اندیشمندان مسیحی بروز کرد و در تفکر توماس آکویناس اوج این تلقی از رابطه میان عقل فلسفی و ایمان مسیحی را میتوان دید. تکرر معرفتی<sup>۲۲</sup> نامبرده شورشی بود در برابر دیدگاهی

که تنها و تنا کلام و حیانی را یگانه سنجه نظر و کنش آدمی میدانست. بنا به تکرر نامبرده فلسفه و دانشهای طبیعی نیز روش خود برای بررسی موضوعات را دارند و به هیچ روی نمیتوان و نباید آنها را با روش و موضوع کلام و حیانی سنجید و داوری کرد. توماس چنین تمایزی را با تعابیر کلام طبیعی<sup>۲۳</sup> و کلام و حیانی بیان کرده است. چنین نگاهی از کجا آمده و از چه سرچشمه گرفته است؟ جهان تازه ای نشانه های خود را آشکار کرده که در توماس و سوارز میتوان دید و گویی آنان زبان بیان چنین جهان تازه ای هستند که هنوز در زمانه خود آنها پیدا نشده بوده ولی آنها پیش پیش از آن سخن گفته اند، همانگونه که هر متفکر اصلی از جهان تازه در آینده خبر میدهد. نیچه هم چنین کرده و دکارت هم چنین کرده است.

ایرادهایی بر نظر سوارز طرح شد که وی برخی از آنها را پاسخ داده است از جمله اینکه وی قابلیت تعقل را با آزادی یکی میدانست<sup>۲۴</sup>. این بیان سخن مهمی است زیرا بنابه آن هر موجود عاقلی مانند انسان کنشهایی انجام میدهد که به نحوی غیرضروری از قوه شناختی<sup>۲۵</sup> وی ناشی میشوند. ترادف شناخت و آزادی یعنی دارابودن اراده درک متفاوتی تازه ایست زیرا توماس شناخت انسانی را امری طبیعی و اراده انسانی را امری تابعی و ثانوی در نسبت با اراده الهی مینگریست. گویی انسان با عقل هستی را میشناسد و با اراده ایمان می آورد و ولی قوه شناخت از نظر سوارز همان قوه سنجش<sup>۲۶</sup> است زیرا کلیه کنشهای انسانی که از عقل برمی آیند آزادانه و سنجیده<sup>۲۷</sup> هستند. عقل نظری و قوه عملی برای وی یکی است و به سخن دقیقتر دو وجه از یک عقل است که وجهی شناخت و وجهی اراده است. این سخن بدیع و مهمی است. بیان فلسفی یکی بودن عقل و اراده انسانی نزد سوارز همان سخنی است که کانت آن را در سنجش دوم خویش بیان کرده است که بنابه آن عقل در واقع قوه ایست که آزادانه کنش میکند و چونان اراده آزاد انسانی در طبیعت، یعنی علتی مستقل ولی درون طبیعت، کنش میکند، ولی همین عقل برای شناخت طبیعت محصور داده های حسی از عین فی نفسه است و زمان و مکان و علیت ساختار و شاکله شناخت او از طبیعت است و فراتر از آنها نمیتواند شناختی صادق از طبیعت کسب کند. عقل بنابه این دیدگاه اولاً

قوه ای عملی است که وجه کنشگریش بر شأن نظری او میچربد و به گونه ای خودبنیاد<sup>۲۸</sup> در طبیعت، کنش آزادانه انجام میدهد. از همین روست که بیان فلسفی جهان مدرن نزد کانت شکافی در شناخت (فاهمه)<sup>۲۹</sup> و کنش (عقل)<sup>۳۰</sup> پدید می آورد؛ با سنجش قوه حکم، کانت نشان میدهد چگونه خبال واسطی میان فاهمه و عقل است و با اوست که شناخت به گونه ای غایتمندانه طبیعت را ادراک میکند و بدین طریق شناخت و کنش مستقل و آزاد انسانی به هماهنگی درون طبیعت میرسند. طلیعه برداشت مدرن از نسبت میان شناخت و کنش یعنی قلمروهای نظر و عمل نزد سوارز آشکار است؛ وی بهره مندی از عقلانیت را همان بهره مندی از آزادی میداند<sup>۳۱</sup>. در فلسفه یونانی عقلانیت و نیکی برین چونان غایت<sup>۳۲</sup> کنشهای اخلاقی یکی دانسته شده بود. افلاطون نیکی برین را با خود زیبایی و وحدت فی نفسه یکی دانسته و هر سه را همان عقل فی نفسه میدانست<sup>۳۳</sup>. البته ارسطو و افلاطون عقل را فراتر از اراده جای دادند زیرا فلسفه بنا به فضیلت<sup>۳۴</sup> دانستن عقلانیت، بالاترین ارزش است و فلسفه چونان فضیلت نظری به تعبیر ارسطو حتی از فضیلت اخلاقی نیز بالاتر است<sup>۳۵</sup>. اندیشه متافیزیکی یونانی عقل را فراتر از اراده میدید. ولی ادیان ابراهیمی از جمله مسیحیت اراده را برتر از عقل جای دادند. بنابه نگاه مسیحیت و اسلام آفرینش بر بنیان اراده الهی فهم میشد آنچنانکه اراده خداوند از همه صفات دیگر وی برتر است و مساوق با هستی وی است و چون خدا هستی مطلق و خود هستی است پس اراده بر سراسر هستی حاکم است آنچنانکه وی دارای مشیت<sup>۳۶</sup> است و مشیت وی در قالب تجسد درون هستی انسانی ظاهر میشود و تاریخ را رقم میزند... سوارز فیلسوف، نه چونان مسیحی ژزویت، ولی تلاش میکند تا نشان دهد اراده و آزادی نیز در عقل و شناخت ریشه دارد. پس وی مدعی است هرچیز که از عقل بهره مند است یعنی از شناخت بهره مند است از آزادی نیز بهره مند است و این دو یکی هستند.

بنا به نظر وی اراده انسانی قوه آزادانه ای است که طبیعت ذاتی انسان است و میتواند کنشی را ایجاد کند یا نکند<sup>۳۷</sup>. این قوه، قوه آزادانه گزینش و کنش انسانی است و کنشهای آن رها از هر سرچشمه بیرونی حتی اراده خداوند است. این مدعای فلسفی مهمی است زیرا بر

بنیان همین مدعی است که وی سپس در آثار بعدی خود اثبات میکند جامعه و دولت از انسانهای آزادی پدید آمده که چنین قوه آزاد و عقلانی دارند که با آن قوانین مدنی را تأسیس کرده اند. به تعبیر وی آزادی انسانی وجهی طبیعی هستی است که لطف الهی و همان سرچشمه حق طبیعی است.

وی در ادامه رساله مباحثات قوه آزادی انسانی را قوه ای کنشگر میدانند زیرا کنش انسانی باید از قوه ای کنشگر و نه منفعل بریاید.<sup>۳۸</sup> دلیل وی موجه است زیرا کنشهای آزادانه ما منفعل نیستند و در جهان بیرونی اثرگذارند. همه کنشهای انسانی برآمده اند از همین قوه کنشگر از آن جهت که کنشگر است. انتخابهای آزاد ما مستقل از وسایلی هستند که بیرون از اراده انسانی اند؛ بنابراین ما میتوانیم چیزی را برگزینیم یا نه. آزادیم بر چیزی کنش کنیم یا نه تاجایی که در قلمرو انتخابهای آزادانه ممکن باشد. قوه آزاد ما توانست خود را تعیین ببخشد، ولی یک قوه منفعل نمیتواند چنین کند. قوه ارادی انسانی نسبت به کنش یا کنش نکردن لاقضاست.<sup>۳۹</sup>

این چنین نیست که هر قوه لاقضایی همان قوه آزاد انسانی باشد زیرا قوه منفعل نیز ممکن است لاقضا باشد ولی توانی برای کنش ندارد. ولی قوه کنشگر ضرورتاً نسبت به کنش یا کنش نکردن لاقضاست و توانست که چیزی را انجام دهد یا ندهد. سوارز نمونه ای از حرکت و سکون بیان کرده است. جسمی آسمانی نسبت به حرکت و سکون لاقضاست ولی نمیتواند کنشگر باشد.<sup>۴۰</sup> اراده انسانی اما نسبت به حرکت و سکون لاقضاست و میتواند کنشگر باشد یعنی حرکت کند یا ساکن بماند. این قوه کنشگر میتواند قوه آزادی باشد که توانست آزادانه کنش داشته باشد؛ بنابراین از نقطه نظر متافیزیکی میتوان نتیجه گرفت کنشهای آزادانه از اراده ای آزاد برمی آید.

توماس پینک<sup>۴۱</sup> نگاه توماس آکویناس را علیرغم تفاوت با نگاه دنس اسکوتوس و سوارز در باب اخلاق در یک دسته جای داده هر سه را عقل عملی بنیان<sup>۴۲</sup> فهمیده است، هر چند که توماس را عقلگرا<sup>۴۳</sup> و دنس اسکوتوس و سوارز را اراده گرا<sup>۴۴</sup> دسته بندی کرده اند.

تفاوت نگاه آنها اینست که توماس اراده را برآمده از عقل میدانند ولی دنس اسکوتوس و سوارز اراده را عاملی مستقل از عقل در نظر گرفته اند، اما به هر روی هر دو نگاه از نظر پینک بنیان فعل اخلاقی را در عقل عملی جستجو میکند و از این جهت تفاوتی بنیادین میان این دو نظر دیده نمیشود. پینک از چیزی غفلت کرده و بدان توجه نکرده است: اهمیت عقل در جهت فهم بنیان اخلاق از نظر توماس آنجا آشکار میشود که وی اخلاق را با سعادت چونان غایت اخلاق آغاز میکند و سعادت موضوع و متعلق عقل عملی نیست بلکه موضوع و متعلق عقل نظری است. این فهمی است که وی در رساله جامع دانش کلام آن را طرح کرده است.<sup>۴۵</sup> در قسمت نخست بخش دوم جامع دانش کلام توماس به وجه مهمی از اخلاق پرداخته که نظر پینک را تایید نمیکند، آن جا که برای سعادت ذات و عرض قایل است و دستیابی به ذات سعادت را کنش اراده نمیداند. اراده معطوف به سعادت است هنگامی که هنوز سعادت برایش حاضر نیست و آن را طلب میکند و هنگام حضور سعادت، اراده از آن مشعوف است.<sup>۴۶</sup> سعادت حاصل کنش عقل است. تا اینجا همان وجهی مطرح است که پینک هم بدان توجه کرده یعنی اینکه چرا توماس را عقلگرای اخلاقی میدانند ولی آنچه که پینک بدان نپرداخته نکته دیگری است؛ سعادت از جهت غایت بودن موضوع و متعلق عقل عملی نیست بلکه موضوع و متعلق عقل نظری است<sup>۴۷</sup> هرچند از وجهه نظر کلام مسیحی سعادت حقیقی نهایتاً توسط خود انسان و در این جهان به دست آمدنی نیست. توماس برای استحکام بخشی به رأی خویش سه دلیل ارائه کرده است که خلاصه همه آن سه دلیل اینست که تامل<sup>۴۸</sup> آن چیز است که به غایت نهایی قلمرو اخلاق یعنی سعادت میپردازد و تامل، کنش عقل نظری است. بالاترین غایت انسانی نیکی برین و همان سعادت است و بالاترین فعلیت ویژه انسان نیز عقل نظری است، بنابراین عقل نظری با تامل به سعادت چونان نیکی برین می اندیشد. توماس فهم دیگری از ارسطو ارائه داده است، زیرا ارسطو در اخلاق نیکوماخوس نیکی برین چونان غایت قلمرو اخلاق را موضوع و متعلق عقل و میل هر دو بیان کرده بود.<sup>۴۹</sup> وی علت فاعلی کنش اخلاقی را انتخاب میدانند و البته علت فاعلی از علت غایی متمایز است و علت غایی کنش اخلاقی

همان نیکی برین است. انتخاب میل و عقل نظری هر دو با نگاه به غایت برین است که کنش از آن به بار می آید. کنش از کاراکتر یعنی میل و اخلاق و عقل بیرون می آید. البته این همان وجه عملی عقل و نه وجه نظری آنست؛ عقل عملی آن عقلی است که معطوف کنش است. انتخاب بر پایه عقل عملی است که ایجاد میشود.<sup>۵۰</sup> همان چیزی که ارسطو آن را آگاهی اخلاقی یا حکمت عملی<sup>۵۱</sup> مینامد. ارسطو غایت کنش را خود کنش میدانند<sup>۵۲</sup> ولی توماس غایت کنش را سعادت میدانند و سعادت موضوع و متعلق عقل نظری است.

از سوی دیگر توماس معرفت به سعادت چونان غایت نهایی کنش اخلاقی بشر را در قلمرو دانش نظری جای نمیدهد زیرا بنا به فهم وی آنچنانکه ارسطو تبیین کرده همه دانش نظری مبادی خود را از حواس دریافت میکند و از آن فراتر نمیرود، درحالی که سعادت چونان غایت برین قلمرو اخلاق از حواس به دست آمدنی نیست. همچنین از آنجایی که هر چیز به واسطه بهره مندی از چیزی برتر از خود کمال می یابد عقل نیز که منشا سعادتش در حواس نیست باید آن را با مشارکت در چیزی برتر از خویش دریافت کند؛ هر چند دانش نظری میتواند بهره ای از سعادت راستین و کامل داشته باشد<sup>۵۳</sup> ولی به هر روی آن سعادت در قلمرو دانش نظری جای نمیگیرد. از این وجهه نظر این اراده است که با آن غایت نهایی یعنی منبع سعادت ارتباط می یابد.

آنچه که فهم توماس را از فهم سوارز متفاوت میکند تنها در این نیست که توماس منشأ کنش را در عقل و سوارز آن را در اراده مبیند و هر دو بر پایه عقل عملی اخلاق را توجیه میکنند آنچنانکه پینک توضیح میدهد. توماس عقل نظری را منشأ کنش سنجیده و اخلاقی میدانند و سوارز وجه ارادی عقل را عاملی میدانند که کاملاً از وجه نظری عقل مستقل است هرچند همانگونه که پیشتر توضیح داده شد هر دو وجهی از عقل هستند. توماس شناخت آغازین سعادت و غایت برین اخلاقی را در قلمرو عقل نظری جای داده و از این جهت از ارسطو فاصله میگیرد، زیرا غایت آگاهی اخلاقی ارسطویی چیز است که از آن شناخت نظری نداریم<sup>۵۴</sup>، هرچند توماس آن را چونان دانشی نظری مبیند و از این جهت به فهم

ارسطو نزدیک میشود. البته وی نهایتاً رویت ذات خداوند را غایت برین و سعادت کامل بشری میداند<sup>۵۵</sup> که وی در جای دیگری اشاره میکند که پی بردن به ذات الهی فراتر از توانایی عقل بشری است و بنابراین تنها هستی خدا را قابل اثبات میداند<sup>۵۶</sup>. سوارز ولی مانند دنس اسکوتوس کنش سنجیده و اخلاقی را از بُن با اراده مستقل از وجهه نظری عقل تبیین میکند. چنین استقلال برای قلمرو اخلاق حتی از استقلال ارسطویی میان دانش نظری و آگاهی اخلاقی هم متمایز است و نظر سوارز و اسکوتوس را جلوه ای بدیع میبخشد. اراده گرایی سوارز و دنس اسکوتوس و عقلگرایی توماس در یک مفهوم واحد عقل عملی نمیگنجد آنچنانکه پینک بیان کرده است. پینک بر اعمال کنش تاکید کرده و به درستی نظر عقلگرایانه توماس را نیز بر پایه عقل عملی فهمیده<sup>۵۷</sup> درحالی که توماس خود تمایز میان اعمال کنش توسط اراده و تصور عقل نظری از سعادت چونان علت غایی را آشکارا طرح کرده و از این وجهه عقلگرایی وی در توضیح انتخاب و آزادی قلمرو اخلاق به خلاف حتی ارسطو بر عقل نظری استوار است. این نکته ایست که پینک از آن صرف نظر کرده و تنها اشاره میکند که توماس شناخت غایت را آغاز کنش میداند<sup>۵۸</sup>. سوارز به ارسطو نزدیکتر است با این تفاوت که ارسطو از آگاهی اخلاقی یا حکمت عملی سخن گفته و سوارز از اراده چونان وجهی از عقلی واحد سخن گفته است که البته از وجه شناختی عقل مستقل است. نگارنده این وجه از نظر سوارز را برجسته میداند و بدان تصریح میکند که گواه تمایز این برداشت با برداشت پینک است و میتوان آن را برداشت سومی نامید جدای از برداشت قدیمتر و برداشت پینک که پیشتر توضیح داده شدند.

### ۳. سخن آخر

بصیرت مهم سوارز درباب آزادی که از وجهه نظر فلسفی مهم میتواند باشد اینست که علت فاعلی باید بالاتر و فراتر از علت مادی باشد زیرا ماده فی حد ذاته نمیتواند دگرگون شود. این علت فاعلی است که میتواند آغاز دگرگونی ماده باشد<sup>۵۹</sup>. میتوان نتیجه گرفت که

قوه کنشگر تنها عاملی است که میتواند علت فاعلی کنشهای آزادانه انسانی باشد. این قوه همان اراده آزاد است که سرچشمه و منبع آزادی انسانی است؛ مساله بنیادی نسبت اراده و عقل است که فلسفه همواره از این نسبت پرسیده است. فهم سوارز اینست که اراده از وجه نظری و شناختی عقل متفاوت است هرچند در آن ریشه دارد و از اراده الهی نیز مستقل است بنابراین گویی اراده انسانی علیتی خودبنیاد و اصیل و غیر طبیعی یا جدای از طبیعت است. چنین است که استقلال و خودبنیادی انسان و شکاف از بیخ و بن وی از طبیعت در همان تفکر متافیزیکی دوره مدرسی علیرغم زمینه و بستری الهی آشکار شده است و در جهان مدرن و با اندیشه کانت صورت نهایی خود را آشکار کرده است. سخن مذکور بدین معنی نیست که اندیشه سوارز در این باب همان اندیشه کانت است بلکه مُراد اینست که بذر روح اندیشه مدرن درباب اراده انسانی که دست آخر با تفکر کانت صورتبندی مبسوط خود را ظاهر میکند، در دوره نوزایی و نزد متفکری کاتولیک و یسوعی مانند سوارز قابل نشان دادن است. سوارز در قلمرو حقوق و سیاست نیز بر اساس همین بنیان اخلاقی اراده محور، با برداشت سومی که از سوی نگارنده توضیح داده شد، حقوق طبیعی و دموکراسی را با نگاهی تازه و البته درون کاتولیسیم برای نخستین بار در افق فهم مسیحی طرح کرده است و افقی تازه باز شده است.<sup>۶۰</sup>

پانوشتها:

<sup>1</sup> Disputations, 18, p. 169

<sup>2</sup> Deliberately

<sup>3</sup> Ibid, p. 169

<sup>4</sup> Ibid, p. 168

<sup>5</sup> Ibid, p. 168

<sup>۶</sup> برای آنچه به گونه ای طبیعی و بر بُن علل طبیعی از انسان و سایر موجودها سرمیزند واژه عمل و برای act اخلاقی  $\pi\rho\alpha\zeta\iota\tau\varsigma$  که ریشه در انتخاب و اراده دارد واژه کنش برگزیده شده است.

<sup>7</sup> Disputations, 19, p. 286

<sup>8</sup> Ibid, p. 287

<sup>9</sup> Ibid, p. 287

<sup>10</sup> Spontaneously

<sup>11</sup> Ibid, p. 287

<sup>۱۲</sup> ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوس قلمرو آگاهی اخلاقی ناظر به کنش φρονεσις را از قلمرو شناخت نظری επιστημη جدا میکند. وی در کتاب نخست فصل چهارم بیان میکند فن یا فضیلت سیاسی به نیکی برین چنان غایت همه کنشهای انسانی میپردازد و هاین چیز است که سعادت ευδαιμονια نامیده میشود و زندگی نیک و کنش نیک همان سعیدبودن هستند. این مفهوم بدین صورت طرح شده است:

Λ[γωμεν δ[ ναλαβ[ντες, [πειδ[ π[σα γν[σις κα[ προα[ρεσις (15) [γαθο[ τιν[ς ρ[γεται, τ[ στ[ν ο[ λ[γομεν τ[ν πολιτικ[ν φ[εσθαι κα[ τ[ τ[ π[ντων κρ[τατον τ[ν πρακτ[ν γαθ[ν.

از جایگاه آگاهی اخلاقی یا حکمت عملی ارسطو در کلیت فلسفه وی و نیز نسبتش با شناخت نظری تفاسیر چندی بیان شده که به شرح آن نیاز نیست. ولی برداشت هرمنیوتیکی گادامر از جدایی آگاهی اخلاقی از شناخت نظری اینست که آگاهی اخلاقی شناخت ابژکتیو نیست که شناسنده از موضوع شناخت جدا باشد و ناظر آن باشد، از اینرو وی آن را به فهم انسانی مدرن نزدیکتر میدانند تا علم science که با روش از موضوع شناسایی چنان ناظر بیطرف فاصله میگیرد. همچنین گادامر اضافه میکند که از نگاه ارسطو آگاهی اخلاقی از شناخت فنی τεχνη نیز متمایز است زیرا شناخت فنی غایتی در نظر دارد و بنا به آن چیزی را میسازد ولی آگاهی اخلاقی با چنین امکانی برای دگرگونی انسان سروکار ندارد. وی ادامه میدهد که از همینرو ارسطو آگاهی اخلاقی را بر خود آگاهی بنا میکند. نگاه کنید به:

Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, Second, Revised Edition Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, Continuum, London and New York, 2006, pp. 348-349.

<sup>13</sup> Ibid, p. 287

<sup>14</sup> Ibid, p. 290

<sup>15</sup> Ibid, p. 290

<sup>16</sup> Ibid, p. 290

<sup>17</sup> God's grace

<sup>18</sup> Salvation

<sup>19</sup> Ibid, p. 291

<sup>20</sup> Autonomy

<sup>21</sup> Ibid, p. 291

<sup>22</sup> Pluralism

<sup>23</sup> Natural Theology.

<sup>24</sup> Ibid, p. 295

<sup>25</sup> Cognition. cogitare واژه لاتینی آن است.

<sup>26</sup> deliberation

<sup>27</sup> deliberate

<sup>28</sup> Autonomous.

<sup>29</sup> Understanding

<sup>30</sup> Reason

<sup>31</sup> Ibid, p. 295

<sup>32</sup> Τελοϛ.

<sup>33</sup> Plato, *Republic*, Translated from the New Standard Greek Text, with Introduction, by C. D. C. REEVE, Hackett Publishing Company, Inc, Indianapolis/Cambridge, 2004, book VII.

<sup>34</sup> Αρετη.

<sup>35</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, TRANSLATED, WITH AN INTERPRETIVE ESSAY, NOTES, AND GLOSSARY BY ROBERT C. BARTLETT AND SUSAN D. COLLINS, The University of Chicago Press CHICAGO AND LONDON, 2011, Book II.

<sup>36</sup> Providence.

<sup>37</sup> Disputation 19, p. 295

<sup>38</sup> Ibid, p. 296

<sup>39</sup> Indifferent.

<sup>40</sup> Ibid, p. 296

<sup>41</sup> Thomas Pink, *Suarez, "Hobbes and the scholastic tradition in action theory"*, in *The Will and Human Action From Antiquity to the Present Day*, edited by Thomas Pink and M. W. F Stone, Routledge, London and New York, pp. 127-153.

<sup>42</sup> Practical reason based.

<sup>43</sup> Intellectualist.

<sup>44</sup> Voluntarist.

<sup>45</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Translated by Fathers of the English Dominican Province, II, I, pp. 797-801.

<sup>46</sup> Ibid, p 797.

<sup>47</sup> Ibid, p 799.

<sup>48</sup> Contemplation

<sup>49</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Book VI, II.

<sup>50</sup> Ibid, p 2664.

<sup>51</sup> Practical wisdom.

<sup>52</sup> Ibid, p 2665.

<sup>53</sup> *Summa Theologiae*, II, I, p 800.

<sup>54</sup> ارسطو در فصل نهم کتاب نخست اخلاق نیکوماخوس غایت برین کنشهای اخلاقی را که سعادت *ευδαιμονία* است همان آگاهی و تمرین نفس در جهات زندگی نیک و کنش نیک تعریف میکند. به سخن دیگر آگاهی از سعادت چونان غایت برین کنش اخلاقی را با شناخت نظری یا فنی نمیتوان قیاس کرد.

Συμφαν δὲ ἡ στήλη καὶ τὸ λογικὸν ζητούμενον ἐρηται γὰρ ψυχῆς  
ἐπιθυμίας κατὰ ἡρετὴν ποίησις. τὴν δὲ λογικὴν ἐπιθυμίαν  
ἐπιθυμίας, τὴν δὲ συνεργὴ καὶ χρῆσιμα πρὸς τὸν ἄριστον.

Aristotle, *Nicomachean ethics*, Book I, Chapter 9, PP. 17-18.

<sup>55</sup> Ibid, p 802.

<sup>56</sup> Ibid, I, pp.14-16.

<sup>57</sup> Thomas Pink, *Suarez, "Hobbes and the scholastic tradition in action theory"*, in *The Will and Human Action From Antiquity to the Present Day*, edited by Thomas Pink and M. W. F Stone, Routledge, London and New York, p 130.

<sup>58</sup> Ibid, p 130.

<sup>59</sup> Disputation 19, p. 296

<sup>60</sup> به این آثار باید توجه شود که در مجموعه بیست و شش جلدی چاپ شده از وی در پاریس است:

*Opera omnia* Paris: L. Vivés, 1856-1866 (26 volumes) *De legibus* (1612), *De ultimo fine hominis* (1628)

- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, TRANSLATED, WITH AN INTERPRETIVE ESSAY, NOTES, AND GLOSSARY BY ROBERT C. BARTLETT AND SUSAN D. COLLINS, The University of Chicago Press CHICAGO AND LONDON, 2011.
- Plato, *Republic*, Translated from the New Standard Greek Text, with Introduction, by C. D. C. REEVE, Hackett Publishing Company, Inc, Indianapolis/Cambridge, 2004.
- Francisco Suárez, *Opera omnia*, ed. Vivès. Paris, 1856–1877, 28 vols. + 1 vol. Unedited Opuscula, 1859, *Disputationes metaphysicae*.
- Francisco Suárez, *Opera omnia*, ed. Vivès. Paris, 1856–1877, 28 vols. + 1 vol. Unedited Opuscula, 1859, *De anima*.
- Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Translated by Fathers of English Dominican Province, 19
- Thomas Pink, *Suarez, "Hobbes and the scholastic tradition in action theory"*, in *The Will and Human Action From Antiquity to the Present Day*, edited by Thomas Pink and M. W. F Stone, Routledge, London and New York.