

مفهوم متافیزیکی آزادی نزد سوارز: اراده چونان فاعلیتی مستقل

مزدک رجبی*

چکیده

در نوشته پیش‌رو نظر سوارز درباره مفهوم آزادی در رساله مباحثات متافیزیکی و نیز شرح او بر دریاب نفس ارسطو توضیح و نشان داده می‌شود فهم متافیزیکی و غیرکلامی او از آزادی چیست. او اختیار و اراده انسانی را مستقل از علل طبیعی و نیز مستقل از اراده خدا می‌داند. پیش‌تر از او نیز مرسوم بود که متفکران مدرسی از توماس آکویناس تا بعدی‌ها انتخاب اخلاقی انسان را علتی مستقل از سایر علل طبیعی می‌دانستند، ولی این 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 از این رو، کنش اخلاقی بنا بر نظر او از منشأ و منبعی مؤثر و مستقل سرچشمه می‌گیرد که همان اراده انسانی است. در بخش نخست این مقاله نظر سوارز درباره علت آزادی در انسان، یعنی اراده، توضیح داده می‌شود و در بخش دوم، بر تفاوت بنیادین نگاه او و توماس آکویناس به بنیان اخلاق تأکید می‌شود و درک و دریافتی ارائه می‌شود جز آن‌چه توماس پینک محقق مشهور و سوارزشناس بیان کرده است. بنا بر نظر پینک، رأی سوارز و دونس اسکوتوس هم‌گام با رأی توماس آکویناس دریاب اختیار، جملگی، در مقوله عقل عملی دسته‌بندی می‌شود، برخلاف تلقی رایج که توماس آکویناس را عقل‌گرا و دونس اسکوتوس و سوارز را اراده‌گرا می‌نامد. در این مقاله تلاش می‌شود تبیین شود که چرا نمی‌توان نظر توماس آکویناس را همانند نظر سوارز دریاب اخلاق بر پایه عقل عملی فهمید تا توضیح داده شود مراد سوارز وجه عملی عقلی واحد است، نه اراده چونان عقل عملی ارسطویی که کاملاً مستقل از عقل نظری است.

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

* استادیار پژوهشکده غرب‌شناسی و علم‌پژوهی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
rajabi@ihcs.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۰۳

۱. مقدمه

دو برداشت از فلسفه اخلاق سوارز با توجه به نقش و جایگاه اراده انسانی وجود دارد. در برداشت نخست، نگاه سوارز و دونس اسکوتوس به نسبت میان عقل و اراده تحت مقوله اراده‌گرایی قرار می‌گیرد و نگاه توماس آکویناس به نسبت میان عقل و اراده تحت مقوله عقل‌گرایی فهمیده می‌شود. برداشت دوم متعلق به پژوهش‌گر و سوارزشناس برجسته، توماس پینک، است که بنابر آن فلسفه اخلاق سوارز و دونس اسکوتوس و توماس آکویناس، هر سه، در مسئله نسبت عقل و اراده تحت مفهوم عقل عملی دسته‌بندی می‌شود. در مقاله حاضر، ضمن معرفی مفاهیم اصلی و اساسی سوارز در باب اراده و آزادی انسانی و جایگاه آن در نسبت با خدا و طبیعت، برداشت پینک را نقد می‌کنیم و درک و دریافتی دیگر از برداشت نخست ارائه می‌دهیم. برداشت نگارنده این است که با اصالت‌بخشیدن به عقل عملی در تفکر سوارز تمایز دیدگاه‌های سوارز و توماس آکویناس نادیده گرفته می‌شود و بنابراین، تلاش می‌شود تا بر وجهی از مسئله تأکید شود که پینک بدان توجه نکرده است یا از آن عبور کرده است و نگارنده بدان تصریح می‌کند. از این طریق، می‌توان به برداشت سومی نزدیک شد که در این مقاله آن را تبیین می‌کنیم. بنابراین، در گام نخست تبیین غیرکلامی و متافیزیکی سوارز از آزادی و نقش و جایگاه اراده انسانی در تبیین آزادی توضیح داده می‌شود؛ سپس برداشت نگارنده تبیین می‌شود که با هر دو برداشت یادشده، به‌ویژه برداشت پینک، متفاوت است.

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 پیشین‌اند (Suárez, 1856-1866: 169). به‌سخن دیگر، انسان‌ها اراده آزادی دارند که با آن می‌توانند به‌گونه‌ای سنجیده (deliberately) و آزادانه، بدون علل طبیعی، کنش داشته باشند. چنین کنش‌های آزادانه‌ای علت فاعلی مستقل از طبیعت‌اند. از سوی دیگر، کنش‌هایی که بر بنیان خواهش‌های تنی‌اند برآمده از میل طبیعی‌اند (ibid)، یعنی کنش‌های تنی درون و معلول طبیعت‌اند. بنابراین، او 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 (ibid: 168).

در خورتأمل است که سوارز خود طبیعت و نه احکام کلامی را برای تأسیس بنیاد متافیزیکی آزادی انسانی ملاحظه می‌کند. چگونه؟ قوای مربوط به اراده و خواهش‌های تنی

بنیاد علل فاعلی کنش‌های ویژه هریک است (ibid). اگر چنین باشد، نتیجه این است که دو گونه علت فاعلی در طبیعت موجود است: ۱. علل فاعلی طبیعی؛ ۲. که آن نیز علت فاعلی است. علت فاعلی صفت حقیقی‌تری برای دسته‌های کنش‌های انسانی است، زیرا اعمال دسته نخست غیرارادی و طبیعی‌اند. سوارز اراده آزاد انسانی را چونان بنیاد کنش‌های سنجیده آزادانه مطرح می‌کند، آن‌چنان‌که پیش‌تر شرح آن آمد.^۱

او این موضع فلسفی را این‌چنین تبیین می‌کند: انسان توأمان عقل و اراده دارد، ولی موجودات پست‌تر چنین قوایی ندارند. این قوا مختص انسان‌اند، بنابراین اعمال حیوانات نمی‌تواند براساس علت فاعلی آزادانه باشد (ibid: 286). پرسش مهم از توماس تا دونس اسکوتوس و سوارز این بود که کدام‌یک از عقل و اراده علت فاعلی کنش اخلاقی است. توماس عقل را فاعل و عامل می‌دانست و دونس 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؛ ضرورت اراده آزاد. ضرورت عمل طبیعی از آن‌روست که اگر همه لوازم عمل طبیعی برقرار باشد، آن عمل ضروری است (ibid: 287)؛ ولی ضرورت گونه دوم یعنی ضرورت کنش‌های سنجیده آزادانه چنین نیست و این نوع ضرورت برای تبیین آزادی انسانی خیلی مهم است. درمورد کنش‌های ارادی نیز دو معنی ضرورت مطرح است: نخست، عمل برآمده از شناخت نباشد؛ و دوم، عمل براساس اضطرار و اجبار باشد. چنین عملی درتقابل با کنشی است که برآمده از میل است، چه میل شناختی و کامل و چه میل حسی و ناکامل (ibid).

کنش آزادانه کنشی است که بنابر اضطرار نیست، یعنی اختیاری است. سوارز نتیجه می‌گیرد کنش آزادانه کنشی است که برآمده از شناخت پیشین و نیز خودانگیخته (spontaneous) است، همان‌گونه‌که ارسطو و دیگر فیلسوفان پیش‌تر آن را بیان کرده بودند (ibid). پس کنش‌هایی آزادانه است که براساس قوای شناختی و اراده آزاد انسانی است. ولی شناخت به آن کنش نمی‌انجامد و علت فاعلی آن نیست، بلکه اراده چونان منبعی مستقل فاعل آن کنش اخلاقی است. درخور تأمل است که نگاه او به قلمرو کنش منطبق با نگاه فلسفه مدرن به‌ویژه کانت است و برخلاف 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.^۲ نگاه سوارز همان روح نگاه مدرن کانتی را به‌همراه دارد که بنابر آن کنش‌های ما از قوه عقل ایجاد می‌شود، ولی عقلی که وجه شناختی‌اش در اخلاق دخیل نیست، بلکه فاعلیت دارد،

یعنی اراده است. سوارز، با وجود بهره‌گیری از اصطلاحات و تعابیر مدرسی (اسکولاستیک)، روح جهان مدرن را بازتاب می‌دهد و این نکته به‌ویژه در مباحث او در باب اخلاق و نیز حقوق و سیاست آشکارا به چشم می‌آید.

او پس از تبیین ریشه و منبع کنش ارادی پرسش دیگری در کتاب *مباحثات* مطرح می‌کند: آیا ضرورت طبیعی با ضرورت اراده انسانی تداخل دارد؟ (ibid) او برخی مدعیات فیلسوفان و مرتدان را در باب برخی عوامل بیرونی، مانند اجرام آسمانی چونان علل کنش‌های ارادی، بیان می‌کند و آن مدعیات را می‌سنجد. سپس دو مسئله مربوط به کنش ارادی را مطرح می‌کند: نخست، آیا قوه‌ای در انسان هست که فی‌نفسه برای انجام دادن کنش‌های ارادی لااقتضا (indifferent) باشد یا خیر؛ دوم، چگونه تبیین می‌شود که هیچ علت بیرونی برای اعمال کنش‌های ارادی وجود ندارد (ibid: 290).

او تأکید می‌کند که برخی کنش‌های انسانی آزادانه است و از منظر عقل طبیعی و تجربه مشترک انسانی از امور، یعنی مشهورات، چنین واقعیتی بدیهی است (ibid). آشکار است که او تلاش کرده کنش‌های آزادانه و ارادی را از نگاه فلسفی و نه کلامی تبیین کند. *مباحثات* او بر اساس استدلال‌های فلسفی نوشته شده است و نه حجت‌های کلامی. او از استدلال‌های متافیزیکی، و نه کلامی، کمک می‌گیرد تا مقصود خود را آشکار کند. بهره‌گیری 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 استدلال‌های فلسفه و به‌ویژه ارسطوست که سوارز بیش از هر فیلسوف دیگری از افکار او متأثر است (ibid)، هرچند تمایز نظر و عمل را مانند ارسطو نمی‌بیند.

البته او افزون بر آنچه بیان شد به نوشته‌های آباء کلیسا و فلاسفه مسیحی نیز برای نشان دادن انتخاب آزاد انسانی از دیدگاه کلامی نیز استناد می‌کند و هیچ تناقضی میان انتخاب آزاد و لطف الهی (God's grace) نمی‌بیند، برخلاف نظر آگوستین که نجات (salvation) را تنها و تنها با لطف الهی میسر می‌دانست و تفکر او 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 هرگونه ضرورت طبیعی در انجام دادن و اعمال کنش می‌بیند (ibid: 291). از نظر او 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، برخلاف لوتر و دیگر اندیشمندان دوران نوزایی که باور داشتند اراده خدا علت بیرونی کنش‌های ارادی ماست و به‌سخن دیگر اراده ما در طول اراده الهی است و در نسبت با اراده

او شأن علی ندارد، سوارز باور دارد که اراده آزاد انسانی عاملی اصیل و مستقل از هر علت بیرونی حتی اراده الهی است. این سخن تا چه اندازه سخن کانت را تداعی می‌کند که برای نخستین بار مفهوم خودبنیادی اراده آزاد انسانی (autonomy) را در جهان جدید مطرح کرد؟ فهم سوارز از اراده آزاد انسانی فهم مدرنی است که به‌هیچ‌روی آن نسبتی که اندیشمندان پیش از او با خدا و هستی برقرار کرده بودند در آن دیده نمی‌شود، چراکه او تأکیدی بنیادین بر اراده مستقل انسانی دارد که حاکی از انفصال او از اندیشه و عهد اسکولاستیک با هستی است. گویی با تفکر او طلوع عصر تازه‌ای دمیده است که روشنی آن سال‌ها پس از او ظهور کرد. همان‌گونه که پیش‌تر مطرح شد، او اراده آزاد انسانی را نافی دخالت اراده الهی در طبیعت نمی‌بیند و تلاش می‌کند تا این نگاه را تبیین کند. اراده الهی مسئله‌ای کلامی است که باید براساس متن مقدس توضیح داده و فهم شود، ولی اراده انسانی و انتخاب آزاد او مسئله‌ای فلسفی است که متافیزیک باید آن را توضیح دهد.

وی چگونه تا این حد این دو قلمرو را از هم متمایز می‌کند تا بتواند چنان درباب اراده انسان سخن گوید؟ در پی تکرر معرفتی که سرآغازهای آن در سده سیزدهم دیده می‌شود و براساس آن فلسفه و دانش‌های طبیعی نیز روش‌های مستقلی برای کشف حقایق هستی می‌یابند که با روش کلامی یکی نیست و نمی‌توان و نباید آن‌ها را در برابر استیلا کلام متنفذ دانست. شکل گرفتن تمایز عقل و ایمان، که نزد آنسلم دیده می‌شود و نزد توماس آکویناس به جایی می‌رسد که او حتی کلام طبیعی را در کنار کلام مقدس قرار می‌دهد و جایی برای استقلال عقل طبیعی در فهم امور ایمانی تأسیس 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 می‌اندیشد و این تکرر معرفتی گواه و نشانه‌ای بر آغاز جهان جدید است تا جایی که نهایتاً برخلاف سده‌های پیش‌تر علم معیار قضاوت نهایی می‌شود و معرفت بر بنیان علم سنجیده می‌شود.

دلیل دوم او برای اثبات اراده آزاد بر بنیان تجربه است. انسان‌ها قوه‌ای دارند که قوه قضاوت است و نشان می‌دهد که انسان اراده آزاد دارد (ibid). قوه حکم ما نشان می‌دهد که کنش‌های سنجیده ما در اراده آزادمان ریشه دارد و به هیچ‌یک از علل بیرون از اراده وابسته نیست: نه به علت بیرونی، نه به طبیعت، و نه حتی به لطف الهی، آن‌چنان‌که لوتر مطرح کرده بود. همان‌گونه که از نوشته او برمی‌آید، آشکار است که او چونان یک فیلسوف به‌هیچ‌روی نظر کلامی را در مباحثات خویش مطرح نمی‌کند. چگونه است که شخصی

واحد چون سوارز که مسیحی باورمندی است جایی چونان متکلم می‌اندیشد و جایی دیگر چونان فیلسوف؟ این دوگانگی، همان‌گونه که پیش‌تر بدان اشاره‌ای شد، از سدهٔ سیزدهم درمیان برخی اندیشمندان مسیحی بروز کرد و در تفکر توماس آکویناس این تلقی از رابطهٔ میان عقل فلسفی و ایمان مسیحی اوج گرفت. تکثر معرفتی (pluralism) نام‌برده شورشی بود در برابر دیدگاهی که کلام و حیانی را یگانه سنجیده نظر و کنش آدمی می‌دانست. بنابر تکثر نام‌برده، فلسفه و دانش‌های طبیعی نیز روش خود را برای بررسی موضوعات دارند و به‌هیچ‌روی نمی‌توان و نباید آن‌ها را با روش و موضوع کلام و حیانی سنجید و داوری کرد. توماس چنین تمایزی را با تعبیر کلام طبیعی (natural theology) و کلام و حیانی بیان کرده است. چنین نگاهی از کجا آمده و از چه سرچشمه گرفته است؟ جهان تازه‌ای نشانه‌های خود را آشکار کرده که در توماس و سوارز می‌توان دید و گویی آنان زبان بیان چنین جهان تازه‌ای هستند که هنوز در زمانهٔ خود آن‌ها پیدا نشده بوده است، ولی آن‌ها پیشاپیش از آن سخن گفته‌اند، همان‌گونه که هر متفکر اصیلی از جهان تازه در آینده خبر می‌دهد. نیچه و دکارت هم چنین کرده‌اند.

ایرادهایی بر نظر سوارز مطرح شد که او برخی از آن‌ها را پاسخ داده است، از جمله این‌که او قابلیت تعقل را با آزادی یکی می‌دانست (ibid: 295). این سخن مهمی است، زیرا بنابر آن هر موجود عاقلی مانند انسان کنش‌هایی انجام می‌دهد که به‌نحوی غیر ضروری از قوهٔ شناختی^۳ او ناشی می‌شوند. ترادف شناخت و آزادی، یعنی دارا بودن اراده، درک متافیزیکی تازه‌ای است، زیرا توماس شناخت انسانی را امری طبیعی و ارادهٔ انسانی را امری تابعی و ثانوی در نسبت با ارادهٔ الهی می‌نگریست؛ گویی انسان با عقل هستی را می‌شناسد و با اراده ایمان می‌آورد. ولی قوهٔ شناخت از نظر سوارز همان قوهٔ سنجش (deliberation) است، زیرا همهٔ کنش‌های انسانی که از عقل برمی‌آیند آزادانه و سنجیده (deliberate) هستند. عقل نظری و قوهٔ عملی برای او یکی است و به‌سخن 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 ارادهٔ انسانی نزد سوارز همان سخنی است که کانت آن را در سنجش دوم خویش بیان کرده است و بنابر آن عقل در واقع قوه‌ای است که آزادانه کنش می‌کند و چونان ارادهٔ آزاد انسانی در طبیعت، یعنی علتی مستقل ولی درون طبیعت، کنش می‌کند. اما همین عقل برای شناخت طبیعت محصور داده‌های حسی از عین فی‌نفسه است و زمان و مکان و علیت ساختار و شاکلهٔ شناخت او از طبیعت است و فراتر از آن‌ها نمی‌تواند شناختی صادق از طبیعت کسب کند. عقل بنابر این دیدگاه اولاً قوه‌ای عملی است که وجه کنش‌گری‌اش

بر شأن نظری او برتری دارد و به گونه‌ای خودبنیاد (autonomous) در طبیعت، کنش آزادانه انجام می‌دهد. از همین روست که بیان فلسفی جهان مدرن نزد کانت شکافی در شناخت (فاهمه) (understanding) و کنش (عقل) (reason) پدید می‌آورد. در سنجش قوه حکم، کانت نشان می‌دهد چگونه خیال واسطی میان فاهمه و عقل است و با خیال است که شناخت به گونه‌ای غایت‌مندانه طبیعت را ادراک می‌کند و بدین طریق شناخت و کنش مستقل و آزاد انسانی به هماهنگی درون طبیعت می‌رسند. آغاز برداشت مدرن از نسبت میان شناخت و کنش یعنی قلمروهای نظر و عمل نزد سوارز آشکار است. او بهره‌مندی از عقلانیت را همان بهره‌مندی از آزادی می‌داند (ibid). در فلسفه یونانی، عقلانیت و نیکی برین چوآن غایت (Τέλος) کنش‌های اخلاقی یکی دانسته شده بود. افلاطون بر آن بود که نیکی برین با خود زیبایی و وحدت فی‌نفسه یکی است و هر سه را همان عقل فی‌نفسه می‌دانست (Plato, 2004: book VII). البته ارسطو و افلاطون عقل را فراتر از اراده جای دادند، زیرا فلسفه به دلیل فضیلت (Αρετή) دانستن عقلانیت بالاترین ارزش است و فلسفه چوآن فضیلت نظری، به تعبیر ارسطو، حتی از فضیلت اخلاقی نیز بالاتر است (Aristotle, book II: 2011). اندیشه متافیزیکی یونانی عقل را فراتر از اراده می‌دید، ولی ادیان ابراهیمی از جمله مسیحیت اراده را برتر از عقل جای دادند. بنابر نگاه مسیحیت و اسلام، آفرینش بر بنیان اراده الهی فهم می‌شد: اراده خداوند برتر از همه صفات دیگر او و مساوق با هستی اوست و چون خدا هستی مطلق و خود هستی است، پس اراده او بر سراسر هستی حاکم است، بدین ترتیب که او دارای مشیت (providence) است و مشیت او در قالب تجسد درون هستی انسانی ظاهر می‌شود و تاریخ را رقم می‌زند. سوارز فیلسوف، نه چوآن مسیحی ژزوئیت، ولی تلاش می‌کند تا نشان دهد اراده و آزادی نیز در عقل و شناخت ریشه دارد. پس او مدعی است هرچیز که از عقل بهره‌مند است از شناخت بهره‌مند است و از آزادی نیز بهره‌مند است و این دو یکی‌اند.

بنابر نظر او اراده انسانی قوه آزادانه‌ای است که طبیعت ذاتی انسان است و می‌تواند کنشی را ایجاد کند یا نکند (Suárez, 1856-1866: 295). این قوه قوه آزادانه‌گزینه‌ش 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 مدعاست که او در آثار بعدی خود اثبات می‌کند جامعه و دولت از انسان‌های آزادی پدید آمده که به دلیل داشتن چنین قوه آزاد و عقلانی می‌توانند قوانین مدنی را تأسیس کنند. به تعبیر او، آزادی انسانی وجه طبیعی هستی است که لطف الهی و همان سرچشمه حق طبیعی است.

وی در ادامه رساله مباحثات قوه آزادی انسانی را قوه‌ای کنش‌گر می‌داند، زیرا کنش انسانی باید از قوه‌ای کنش‌گر و نه منفعل برآید (ibid: 296). دلیل او موجه است، زیرا کنش‌های آزادانه ما منفعلانه نیستند و در جهان بیرونی اثرگذارند. همه کنش‌های انسانی از همین قوه کنش‌گر، از آن لحاظ که کنش‌گر است، برآمده‌اند. انتخاب‌های آزاد ما مستقل از وسایلی‌اند که بیرون از اراده انسانی‌اند؛ بنابراین، ما می‌توانیم چیزی را برگزینیم یا نه، آزادیم بر چیزی کنش کنیم یا نه، تا جایی که در قلمرو انتخاب‌های آزادانه ممکن باشد. قوه آزاد ما توانست خود را تعیین ببخشد، ولی قوه منفعل نمی‌تواند چنین کند. قوه ارادی انسانی به کنش کردن یا کنش نکردن لاقضاست.

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 به کنش کردن یا کنش نکردن لاقضاست و توانست که چیزی را انجام دهد یا ندهد. سوارز نمونه‌ای از حرکت و سکون بیان کرده است. جسمی آسمانی به حرکت و سکون لاقضاست، ولی نمی‌تواند کنش‌گر باشد (ibid). اما اراده انسانی 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 کند، بنابراین، از نظر متافیزیکی می‌توان نتیجه گرفت کنش‌های آزادانه از اراده‌ای آزاد برمی‌آید.

توماس پینک نگاه توماس آکویناس را، با وجود تفاوت با نگاه دونس اسکوتوس و سوارز در باب اخلاق، در یک دسته جای داده و هر سه را عقل عملی بنیان (practical reason based) فهمیده است (Pink, 2003: 127-153)، هرچند دیگران توماس را عقل‌گرا (intellectualist) و دیدگاه دونس اسکوتوس و سوارز را اراده‌گرا (voluntarist) دسته‌بندی کرده‌اند. تفاوت نگاه آن‌ها به این برمی‌گردد که توماس اراده را برآمده از عقل می‌داند، ولی دونس اسکوتوس و سوارز اراده را عاملی مستقل از عقل در نظر گرفته‌اند، اما به هر روی هر دو نگاه از نظر پینک بنیان فعل اخلاقی را در عقل عملی جست‌وجو می‌کنند و از این‌رو تفاوتی بنیادین میان‌شان دیده نمی‌شود. پینک از چیزی غفلت کرده و بدان توجه نکرده است: اهمیت عقل در فهم بنیان اخلاق از نظر توماس آن‌جا آشکار می‌شود که او اخلاق را با سعادت به‌مثابه غایت اخلاق آغاز می‌کند و سعادت موضوع و متعلق عقل عملی نیست، بلکه موضوع و متعلق عقل نظری است. این فهمی است که او در رساله جامع دانش کلام آن را مطرح کرده است (Aquinas, 1948: 797-801). در بخش دوم از قسمت نخست جامع دانش کلام، توماس وجه مهمی از اخلاق را بررسی کرده است که نظر پینک را تأیید

نمی‌کند، آن‌جا که برای سعادت ذات و عرض قائل 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. هنگام حضور سعادت، اراده از آن مشعوف است (ibid: 797). سعادت حاصل کنش عقل است. تا این‌جا همان وجهی مطرح است که پینک هم بدان توجه کرده است، این‌که چرا توماس را عقل‌گرای اخلاقی می‌دانند. ولی آن‌چه پینک بدان التفات نکرده نکته دیگری است؛ سعادت از لحاظ غایت‌بودنش موضوع و متعلق عقل عملی نیست، بلکه موضوع و متعلق عقل نظری است (ibid: 799) هرچند از نظر کلام مسیحی سعادت حقیقی نهایتاً به دست خود انسان و در این جهان دست‌یافتنی نیست. توماس برای استحکام بخشیدن به رأی خویش سه دلیل ارائه کرده است که خلاصه آن سه دلیل این است که تأمل (contemplation) آن چیزی است که به غایت نهایی قلمرو اخلاق، یعنی سعادت، مشغول است و تأمل 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 تأمل به سعادت چونان نیکی برین می‌اندیشد. 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 (Aristotle, 2011: Book VI. and II.). او علت فاعلی کنش اخلاقی را انتخاب می‌داند 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 به‌بار می‌آید. کنش از شخصیت، یعنی میل و اخلاق و عقل، بیرون می‌آید. البته این همان وجه عملی عقل و نه وجه نظری آن است. عقل عملی آن عقلی است که معطوف به کنش است. انتخاب برپایه عقل عملی انجام می‌شود (ibid: 2664)، یعنی همان چیزی که ارسطو آن را آگاهی اخلاقی یا حکمت عملی (practical wisdom) می‌نامد. ارسطو غایت کنش را خود کنش می‌داند (ibid: 2665)، ولی توماس غایت کنش را سعادت می‌داند و سعادت برای او 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 بنابر فهم او، آن‌چنان‌که ارسطو تبیین کرده است، همه دانش نظری مبادی خود را از حواس دریافت می‌کند و از آن فراتر نمی‌رود، درحالی‌که سعادت چونان غایت برین قلمرو اخلاق از حواس به دست‌آمدنی نیست. هم‌چنین، از آن‌جاکه هر چیز با بهره‌مندی از چیزی برتر از خود کمال می‌یابد، عقل نیز، که منشأ سعادتش در حواس نیست، باید آن را با مشارکت در چیزی برتر از خویش دریافت کند،

هرچند دانش نظری می‌تواند بهره‌ای از سعادت راستین و کامل داشته باشد (Aquinas, 1948; I, II, 800). به هر روی، آن سعادت در قلمرو دانش نظری جای نمی‌گیرد و این اراده است که با آن غایت نهایی یعنی منبع سعادت ارتباط می‌یابد.

تفاوت فهم توماس و فهم سوارز، که هر دو اخلاق را برپایه عقل عملی توجیه می‌کنند، آن‌چنان‌که پینک توضیح می‌دهد، فقط در این نیست که توماس منشأ کنش را در عقل و سوارز آن را در اراده می‌بیند. توماس عقل نظری را منشأ کنش سنجدیده و اخلاقی می‌داند و سوارز وجه ارادی عقل را عاملی می‌داند که کاملاً از وجه نظری عقل مستقل است، هرچند همان‌گونه‌که پیش‌تر توضیح داده شد هر دو وجوهی از یک عقل‌اند. توماس شناخت آغازین سعادت و غایت برین اخلاقی را در قلمرو عقل نظری جای می‌دهد و از این‌رو از ارسطو فاصله می‌گیرد، زیرا غایت آگاهی اخلاقی ارسطویی چیزی است که از آن شناخت نظری نداریم.^۴ توماس آن را چونان دانشی نظری نمی‌بیند و از این‌رو به فهم ارسطو نزدیک می‌شود. البته او نهایتاً رؤیت ذات خداوند را غایت برین و سعادت کامل بشری می‌داند (ibid: 802) و در جای دیگری اشاره می‌کند که پی‌بردن به ذات الهی فراتر از توانایی عقل بشری است و بنابراین تنها هستی خدا را اثبات‌پذیر می‌داند (ibid: 14-16). ولی سوارز مانند دونس اسکوتوس کنش سنجدیده و اخلاقی را از اساساً با اراده مستقل از وجه نظری عقل تبیین می‌کند. چنین استقلال برای قلمرو اخلاق حتی از استقلال ارسطویی میان دانش نظری و آگاهی اخلاقی هم متمایز است و جلوه بدیع نظر سوارز و اسکوتوس را آشکار می‌کند. اراده‌گرایی سوارز و دونس اسکوتوس و عقل‌گرایی توماس، آن‌چنان‌که پینک بیان کرده است، در یک مفهوم واحد از عقل عملی نمی‌گنجد. پینک بر اعمال کنش تأکید کرده و نظر عقل‌گرایانه توماس را نیز به درستی برپایه عقل عملی فهمیده است، درحالی‌که توماس خود تمایز میان اعمال کنش توسط اراده و تصور عقل نظری از سعادت چونان علت غایی را آشکارا مطرح کرده است و از این‌وجه عقل‌گرایی او در توضیح انتخاب و آزادی قلمرو اخلاق، برخلاف حتی ارسطو، بر عقل نظری استوار است. این نکته‌ای است که پینک از آن صرف‌نظر کرده است و تنها اشاره می‌کند که توماس شناخت غایت را آغاز کنش می‌داند (ibid: 130). نظر سوارز به ارسطو نزدیک‌تر است، با این تفاوت که ارسطو از آگاهی اخلاقی یا حکمت عملی 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. این برداشت را می‌توان برداشت سومی نامید، جدای از برداشت قدیمی‌تر و برداشت پینک که پیش‌تر توضیح داده شدند.

۳. نتیجه گیری

بصیرت مهم سوارز درباب آزادی که می تواند از نظر فلسفی مهم باشد این است که علت فاعلی باید بالاتر و فراتر از علت مادی باشد، زیرا ماده فی حد ذاته نمی تواند دگرگون شود. این علت فاعلی است که می تواند آغاز دگرگونی ماده باشد (Suárez, 1859-1866: 296). می توان نتیجه گرفت که قوه کنش گر تنها عاملی است که می تواند علت فاعلی کنش های آزادانه انسانی باشد. این قوه همان اراده آزاد است که سرچشمه و منبع آزادی انسانی است. مسئله بنیادی نسبت اراده و عقل است و فلسفه همواره از این نسبت پرسیده است. فهم سوارز این است 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 غیرطبیعی یا جدای از طبیعت است. چنین است که استقلال و خودبنیادی انسان و شکاف اساسی او از طبیعت در همان تفکر متافیزیکی دوره مدرسی، باوجود زمینه و بستر الهی آن، 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 مراد این است که بذر اندیشه مدرن درباب اراده انسانی، که صورت بندی مبسوط آن در تفکر کانت ثمر داده است، در دوره نوزایی و به دست متفکر کاتولیک و یسوعی مانند سوارز کاشته شده است. سوارز در قلمرو حقوق و سیاست نیز براساس همین بنیان اخلاقی اراده محور، با برداشت سومی که نگارنده مطرح کرده و توضیح داده است، حقوق طبیعی و دموکراسی را با نگاهی تازه و البته درون کاتولیسیم برای نخستین بار در افق فهم مسیحی مطرح کرده و منظری تازه به افقی بازتر گشوده است.^۵

پی نوشت ها

۱. معادل واژه act برای آنچه به گونه ای طبیعی و براساس علل طبیعی از انسان و سایر موجودات سرمی زند واژه «عمل»، و برای آنچه اخلاقی (πραξις) است و ریشه در انتخاب و اراده دارد واژه «کنش» برگزیده شده است.
۲. ارسطو در اخلاق نیکوماخوس قلمرو آگاهی اخلاقی ناظر به کنش (φρονεσις) را از قلمرو شناخت نظری (επιστημη) جدا می کند. او در فصل چهارم کتاب نخست بیان می کند فن یا فضیلت سیاسی درباره نیکی برین چونان غایت همه کنش های انسانی است و این چیزی است که سعادت (ευδαιμονια) نامیده می شود و زندگی نیک و کنش نیک همان سعیدبودن است. این مفهوم بدین صورت مطرح شده است:

Λέγομεν δ' ἀναλαμβάντες, ἐπειδὴ πᾶσα γνώσις καὶ προαίρεσις (15) ἀγαθοῦ τινὸς ὀρέγεται, τί ἐστὶν οὐ λέγομεν τὴν πολιτικὴν ἐφίεσθαι καὶ τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν.

از جایگاه آگاهی اخلاقی یا حکمت عملی ارسطو در کلیت فلسفه او و نیز نسبتش با شناخت نظری تفاسیر چندی بیان شده است که به شرح آن نیاز نیست. ولی برداشت هرمنوتیکی گادامر از جدایی آگاهی اخلاقی از شناخت نظری این است که آگاهی اخلاقی شناخت (عین‌بنیاد) ابژکتیو نیست که شناسنده از موضوع شناخت جدا و ناظر آن باشد. از این رو، او آن را به فهم انسانی مدرن نزدیک‌تر می‌داند تا علم (science) که با روش از موضوع شناسایی چونان ناظر بی‌طرف فاصله می‌گیرد. هم‌چنین، گادامر اضافه می‌کند که از نظر ارسطو آگاهی اخلاقی از شناخت فنی (τεχνη) نیز متمایز است، زیرا شناخت فنی غایتی در نظر دارد و بنابر آن چیزی را می‌سازد، ولی آگاهی اخلاقی با چنین امکانی برای دگرگونی انسان سروکار ندارد. او ادامه می‌دهد که از همین رو ارسطو آگاهی اخلاقی را بر خود آگاهی بنا می‌کند. بنگرید به:

Gadamer, Hans Georg (2006). *Truth and Method*, Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (eds), London and New York: Continuum, 348-349.

3. cognition (واژه لاتینی آن است).

۴. ارسطو در فصل نهم کتاب نخست/اخلاق نیکوماخوس غایت برین کنش‌های اخلاقی را که سعادت *eudaimonia* است همان آگاهی و تمرین نفس برای 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.

Συμφανὲς δ' ἐστὶ καὶ ἐκ τοῦ λόγου τὸ ζητούμενον· εἴρηται γὰρ ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν ποιά τις. τῶν δὲ λοιπῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ὑπάρχειν ἀναγκαῖον, τὰ δὲ συνεργὰ καὶ χρήσιμα πέφυκεν ὀργανικῶς (Aristotle, 2011: 17-18).

۵. به این آثار توجه شود:

Opera Omnia (1856-1866). 26 vols.; *De legibus* (1612); *De ultimo fine hominis* (1628).

کتاب‌نامه

- Aquinas, Thomas (1948). *Summa Theologiae*, trans. Fathers of English Dominican Province, New York: Benzinger Brothers.
- Aristotle (2011). *Nicomachean Ethics*, trans. Robert C. Batlett and D. Collins, Chicago, London: University of Chicago Press.
- Pink, Thomas (2003). 'Suarez, Hobbes, and the Scholastic Tradition in Action Theory', in *The Will and Human Action From Antiquity to The Present Day*, Thomas Pink and M. W. F Stone (eds.), London and New York: Routledge.
- Plato (2004). *Republic*, trans. New Standard Greek Text, Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company.

مزدک رجبی ۳۵

Suárez, Francisco (1856-1866). *Disputationes Metaphysicae (Opera Omnia)*, 28 Vols., Paris: Vives.