

# بررسی و نقد اصالت اراده در فلسفه اخلاق دنس اسکوتوس

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۶/۴ تاریخ تأیید: ۱۳۸۸/۷/۱۴

مهدی عباسزاده\*

## چکیده

این نوشتار بر آن است که به بررسی آرای فیلسوف و متکلم اسکاتلندی مدرسی، یوهانس دنس اسکوتوس (۱۲۶۶-۱۳۰۸ م.) در زمینه «اصالت اراده» و بررسی و نقد اجمالی آن بپردازد. آنچه فلسفه اخلاق اسکوتوس را به ویژه از فلسفه اخلاق ارسطویی و مشائی - هم در سنت مسیحی و هم در سنت اسلامی - جدا می کند، اعتقاد اسکوتوس به جدایی عقل و اراده و عدم تبعیت اراده انسان از عقل اوست که نتیجه طبیعی آن به نحوی اعتقاد به اصالت اراده می باشد. در پایان نوشتار با توجه به دیدگاه‌های مطرح در فلسفه اسلامی، نسبت عقل و اراده به ویژه در مسائل اخلاقی بررسی می شود.

**واژگان کلیدی:** اخلاق، فلسفه اخلاق، اراده، عقل، آزادی اراده، اختیار.

\* دانشجوی دوره دکتری فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی.

## مقدمه

آنچه در فلسفه اخلاق فیلسوف و متکلم مدرسی\*، یوهانس دنس اسکوتوس (Johannes Duns Scotus) (تلفظ لاتین) John Duns Scotus (تلفظ انگلیسی))، قابل توجه است، اصالت اراده (voluntarism) است. اسکوتوس در این بحث، از فلسفه اخلاق ارسطویی و فعل یا عمل (praxis) اخلاقی او فاصله می‌گیرد و اخلاق را مستقل از سعادت‌گرایی (eudaemonism) ارسطویی و حزم را مستقل از فضیلت اخلاقی (moral virtue) مطرح می‌کند.

از آنجا که فلسفه اخلاق اسکوتوس در جهات فوق از فلسفه اخلاق در سنت ارسطویی فاصله می‌گیرد، مناسب به نظر می‌رسد به نحو اجمالی، اشاره‌ای به فلسفه اخلاق ارسطو شود. فلسفه اخلاق ارسطو سه ویژگی مهم دارد:

اولاً، عمل‌گرایانه است؛ به نظر ارسطو فضیلت، چیزی است که باید با معیارهای عملی سنجیده شود و در تعریف آن، مفهوم عمل ملحوظ است. معیار فضیلت بر این مبنا سود و زیان عملی است. در واقع سعادت (eudaemonia) در فلسفه اخلاق ارسطو با میزان سود و زیان عملی سنجیده می‌شود. فضیلت اخلاقی نیز از این جهت، با حزم کاملاً در ارتباط است و حزم نیز عمدتاً در فلسفه اخلاق ارسطو معادل حکمت عملی است؛

ثانیاً، غایت‌انگارانه است؛ زیرا غایت، محرک انسان به سوی عمل است؛ ثالثاً، نسبی‌گرایانه است؛ زیرا غایت، مراحل دارد و هر مرحله، یک کمال است که نسبت به مرحله بعدی، ناقص به شمار می‌آید. طبق این مبنا می‌توان حاصل فلسفه اخلاق ارسطویی را به این شکل خلاصه کرد: هر عملی، غایتی دارد؛ غایت هر عملی، رسیدن به خیر یا سعادت است. هر انسانی سعادت را در چیزی می‌داند، اما سعادت

\*. فلسفه مدرسی عموماً به فلاسفه و متکلمان موجود در دانشگاه‌های مسیحی اروپایی از قرن سیزدهم تا قرن شانزدهم میلادی اطلاق می‌شود و فلسفه مدرسی به کار و مشغله آنها. گاه برخی، آغاز این فلسفه را تا قرن یازدهم و دوازدهم عقب برده و از آن تعبیر به فلسفه مدرسی متقدم یا فلسفه پیشامدرسی می‌کنند و دوره بعدی را فلسفه مدرسی متأخر می‌خوانند، لکن اوج فلسفه مدرسی همان قرن سیزدهم است.

واقعی در گرو کسب فضیلت است. فضیلت، عبارت است از تکمیل طبیعت هر چیز و آنچه این امر را تحقق می‌بخشد، عمل است.

## عقل و اراده

با این مقدمه، عناصر فلسفه اخلاق اسکوتوس را با بررسی نسبت عقل و اراده در فلسفه اخلاق او تبیین می‌کنیم. بحث از نسبت عقل و اراده و همزیستی متقابل آنها در دوره تفکر مدرسی با آکوئینی\* آغاز می‌شود. به نظر آکوئینی، اراده، ارتباط علی با عقل دارد؛ به این ترتیب که عقل ابتدا غایتی را تصور می‌کند و بدین سان، اراده را معطوف به عمل می‌کند، آنگاه اراده، قوا و وسایل لازم برای رسیدن به آن غایت را طلب می‌کند و خود را به سوی آنها حرکت می‌دهد. اراده صرفاً به این معنای محدود و مشروط، خود - محرک (Self - mover) است؛ زیرا همواره در تصور غایت، تابع عقل است، اما همین که غایت، توسط عقل تصور شود، اراده به حرکت درمی‌آید و در این صورت، در انتخاب وسایل، آزاد است. از این رو، از دیدگاه آکوئینی، اراده، مستقل از عقل، هیچ انگیزه‌ای برای حرکت و فعل نمی‌تواند داشته باشد. اراده همواره به وسیله عقل، تعیین (Determinate) می‌یابد، هرچند عقل نیز از این جهت نیازمند اراده است که بدون اراده، هیچ حرکتی و فعلی روی نخواهد داد. در این همزیستی، آنچه مهم است، تابعیت اراده از عقل است و همین مسئله در طی دوره تفکر مدرسی به بحث‌های پرمناقشه‌ای می‌انجامد.

نخستین واکنش به دیدگاه آکوئینی، از سوی هنریکوس اهل گنت\*\* مطرح می‌گردد. او استدلال می‌کند که اگر عقل، علت حرکت و فعل اراده باشد، جایی برای آزادی و اختیار باقی نخواهد ماند. به نظر هنریکوس، غایت مطلوب عقل، صرفاً یک شرط لازم

\*. فیلسوف و متکلم دومینیکی ایتالیایی (۱۲۲۵-۱۲۷۴ م.) و یکی از اثرگذارترین متفکران قرون وسطا؛ وی ترکیبی فلسفی از عناصر ارسطویی و نوافلاطونی در بافت مسیحی ایجاد کرد و سرانجام، فلسفه او تبدیل به تفکر رایج کلیسای کاتولیک شد. او مؤلف کتاب جامع کلام (Summa theologiae) است.

\*\* . فیلسوف و متکلم بلژیکی (حدوداً ۱۲۱۷-۱۲۹۳ م.) و از اعضای جنبش نوآگوستینوسی؛ البته برخی وی را متفکری التقاطی دانسته‌اند. بیشتر آرای اصلی اسکوتوس ناظر به نقد دیدگاه‌های او می‌باشد.

برای حرکت و فعل اراده است، نه شرط کافی، لذا اراده، سهم اصلی و تام در حرکت و فعل دارد. در طرف دیگر این مناقشه، گودفردوس اهل فانتینس\* قرار دارد که هرگونه نقش خود - محرکی را برای اراده، انکار می‌کند. به نظر او اراده همواره معطوف به متعلقی است که عقل آن را تصور کرده است و بدون آن، هیچ انگیزشی برای حرکت و فعل ندارد.

اما به نظر اسکوتوس نکته محوری در این بحث، آن است که علت فاعلی اراده کردن چیست. از این لحاظ، هنریکوس اراده را علت تامه فعل می‌داند و گودفردوس، متعلق را و این هر دو موضع، نادرست است؛ زیرا دیدگاه نخست، به اصالت اراده محض می‌انجامد و اراده عملاً برای اراده کردن، به هیچ چیز دیگری نیاز نخواهد داشت و دیدگاه دوم نیز همه اختیار را از بین می‌برد.

دیدگاه اسکوتوس درباره نسبت عقل و اراده در دو اثر وی مطرح شده است: درس‌گفتارها و گزارش. اسکوتوس در کتاب درس‌گفتارها، عقل و اراده را در تعامل با یکدیگر می‌داند، هرچند اراده، فاعل اصلی تر است و لذا اراده کردن، امری است اختیاری؛ یعنی همان‌طور که آکوئینی معتقد بود، عقل و اراده با کمک یکدیگر باعث حرکت و فعل می‌شوند، اما برخلاف نظر آکوئینی، اراده به وسیله عقل تعیین نمی‌یابد؛ یعنی عقل، علت اصلی نیست، بلکه اراده، علت اصلی است.

دو علت می‌توانند در تولید یک معلول همکاری کنند، بی‌آنکه نوعاً یکی باشند... و نیز بی‌آنکه هیچیک، توان علی خویش را از دیگری به دست آورده باشد... در این نوع ارتباط علی...، به هر دو علت نیاز داریم، لکن یک علت، وابسته به علت دیگر است؛ زیرا این علت دیگر، فاعل اصلی تر است، مانند نر و ماده در امر تولید مثل. این مطلب در مورد اراده و عقل، جاری است؛ زیرا اراده، برای عمل کردن، نیازمند عقل است، اما اراده، فاعل اصلی تر است (Gracia and Noone, 2003: 365).

اما در کتاب گزارش اصالت اراده نزد اسکوتوس به نحو آشکارتری مطرح می‌شود؛

\* . فیلسوف فرانسوی (متوفای ۱۳۰۶ یا ۱۳۰۹ م.)؛ در فلسفه، تحت تأثیر ارسطو و نوافلاطونیان بود. او استدلال‌هایی بر وجود خدا و علم الهی دارد.

زیرا وی در این کتاب به موضع هنریکوس کاملاً نزدیک شده، اراده را علت تامه حرکت و فعل می‌داند و همین مطلب است که در تفکر پس از وی، به‌ویژه در میان فرانسیسی‌ها محل توجه است و به نظر می‌رسد که دیدگاه اصلی اسکوتوس درباره نسبت عقل و اراده، همین دیدگاه اخیر باشد. اراده در اینجا به هیچ‌وجه، تحت تأثیر عقل قرار ندارد و تنها تبیین‌گایی برای اینکه چرا اراده اینگونه انتخاب کرد و نه به نحو دیگر، صرفاً این است که «اراده، اراده است» (*Voluntas est voluntas*). اراده‌آنگاه که عقل، چیزی را به آن القا می‌کند، آزاد است که آن را انتخاب کند یا انتخاب نکند. به اعتقاد برخی، هم هنریکوس اهل گنت و هم اسکوتوس در این موضع، تحت تأثیر اوگوستینوس\* قرار دارند؛ زیرا او نیز اراده را امری خود-معلل (Self-caused) می‌داند:

... هنریکوس اهل گنت و یوهانس دنس اسکوتوس... استدلال‌های اوگوستینوسی درخصوص قوای نفس و طبیعت معرفت و عمل انسانی را به شیوه‌های اصلی و جالبی به‌نحو کامل به کار بردند... در نظریه اسکوتوس مبنی بر اینکه اراده ضرورتاً خیر اعلی (*summum bonum*) را انتخاب نمی‌کند،\*\* حتی آنگاه که آن را به‌گونه‌ای عقلانی درمی‌یابد، ما بازتاب‌های آشکار روان‌شناسی اخلاقی اوگوستینوس را می‌یابیم (Stump and Kretzmann, 2002: 258).

۱۶۱

قیس

بررسی و نقد اصالت اراده در فلسفه اخلاق دنس اسکوتوس / مهدی عباس‌زاده

انسان بر این اساس، به‌نظر اسکوتوس موجودی مختار است؛ یعنی فاعل مختار است، نه فاعل بالطبع، مانند فاعل‌های طبیعی که از خود اختیاری ندارند و فعل آنها به نحو ضروری از آنها صادر می‌شوند. اراده ذاتاً نامتعین است و اختیار همانا عبارت است از عدم تعین اراده. «در این فلسفه [فلسفه اسکوتوس]... زمینه طبیعت، که مقرر ضرورت است با زمینه اراده که محل اختیار است، در مقابل یکدیگر نهاده شد. طبیعت همواره بالذات متعین است و اصل هر تعینی محسوب می‌شود. اراده، همواره بالذات غیرمتعین است و اصل هرگونه عدم تعین به شمار می‌رود (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۴۷۵).

\* . متفکر مسیحی آفریقایی (۳۵۴-۴۳۰ م.)؛ از مؤثرترین متفکران در اندیشه غربی و سنت مسیحی غربی (کاتولیک و پروتستان)؛ وی در قرون وسطا، دوره اصلاح دینی، دوره جدید و نیز در تفکر معاصر تأثیر داشت. تفکرات فلسفی او از افلاطون و نوافلاطونیان مایه گرفت.

\*\* . اراده به نظر اسکوتوس تا آن حد مختار است که حتی خیر اعلی (خدا) را نیز نه به نحو ضروری، بلکه به نحو کاملاً اختیاری انتخاب می‌کند.

اسکوتوس در این موضع از آکوئینی جدا می‌شود و این جدایی، انشعابی را در میان متفکران بعدی ایجاد می‌کند و عملاً باعث پدید آمدن جدایی تفکر بعدی، از تفکر کلاسیک در این مبحث می‌گردد، درحالی‌که تفکر کلاسیک، آزادی اراده انسانی را در هماهنگی انسان با واقعیت، تحت تأثیر عقل می‌داند، این تفکر جدید، آزادی اراده انسانی را در عدم تعیین آن به وسیله عقل معرفی می‌کند. «خصوصیت این منش جدید، لحاظ آزادی اراده به عنوان امری خود - متعیّن (Self - determinate) است، درحالی‌که منش کلاسیک ترجیح می‌دهد آزادی اراده را به عنوان استعدادی برای هماهنگ‌سازی انسان با روابط حقیقی واقعیت، تصور کند.» (Burrell, 2004: 188) اراده در اینجا از بند عقل و فاهمه‌رهایی می‌یابد و این، همانا غرض اصلی اسکوتوس است: «غرض وی همان‌رها و آزاد کردن اراده از قید فاهمه است... و مآل این ملاحظات، همانا اعلام آزادی و اختیار تام و تمام اراده است. هیچ امری جز اراده، علت تامه تعلق قصد و اراده نیست» (برهیه، ۱۳۷۷: ۶ و ۲۷۵).

گفته شد که اراده از دیدگاه اسکوتوس ذاتاً نامتعیّن است. این عدم تعیین به چه معناست؟ به نظر اسکوتوس یک چیز، ممکن است به دو طریق، نامتعیّن باشد: یا به این سبب نامتعیّن است که دارای فعلیت ناکافی است و یا به این دلیل که خودش برای حرکت و فعلش کاملاً کافی است. اراده به معنای دوم، نامتعیّن است. اما چرا اراده ذاتاً نامتعیّن است؟ پاسخ اسکوتوس آن است که اراده، قوه‌ای است برای اضداد.

### اراده به مثابه قوهٔ اضداد

اراده از دیدگاه اسکوتوس، استعداد و قوه‌ای است که نسبت به اضداد، گشوده است. این سخن بدان معنا نیست که اراده می‌تواند همان چیزی را که عقل به آن عرضه کرده است، انتخاب کند یا ضد آن را برگزیند - که قطعاً این معنا نیز مقصود اسکوتوس است - بلکه بیشتر بدان معناست که اراده، به خودی خود و بدون لحاظ داده‌های عقلی، مستعداً انتخاب افعال متضاد است؛ در یک و همان لحظه که عملاً یک طرف را انتخاب کرده است.

اسکوتوس در کتاب *درس‌گفتارها*، ضمن اشاره به این مطلب، بیان می‌کند که آزادی اراده در انسان، امری است که به وسیله عقل طبیعی، قابل درک است، اگرچه ایمان و وحی نیز به این مسئله اشعار دارد:

انسان، صاحب افعال خویش است؛ تا آنجا که در درون قدرتش [این امکان] قرار دارد که خود را به سوی اراده‌کردن یک چیز خاص یا متضاد آن، تعیین بخشد... و این، مطلبی است که نه صرفاً به وسیله ایمان، بلکه به وسیله عقل طبیعی هم دانسته می‌شود (Duns Scotus, 1987: 144).

مناسب است به پیشینه تاریخی این بحث به صورت خلاصه اشاره شود. پطروس لومباردوس،\* استدلال می‌کند که زمان حال، ممکن نیست، بلکه ضروری است؛ زیرا آنگونه که ارسطو یادآوری کرده است، هر آنچه هست، آنگاه که هست، ضرورتاً هست. انسان نمی‌تواند آنچه ضرورتاً هست را بود یا نابود سازد و یا به چیز دیگری تبدیل کند. گذشته هم ضروری است. بنابراین، صرفاً آینده، ممکن است و لذا اراده انسان صرفاً به امور آینده می‌تواند آزاد باشد. در مقابل، پطروس اولیوی\*\* استدلال می‌کند که این دیدگاه لومباردوس، عملاً اختیار انسانی را از میان می‌برد؛ زیرا آینده هنوز فرا نرسیده است، اما آنگاه که فرا رسید، بلافاصله تبدیل به حال می‌شود و لذا بلافاصله ضروری می‌شود و از این حیث، هیچ تفاوتی میان آینده و حال، وجود ندارد. بنابراین، اراده باید در همان لحظه‌ای که یک طرف را انتخاب کرده است، دارای قدرت بر انتخاب طرف متضاد آن باشد.

اسکوتوس همین دیدگاه اولیوی را اخذ کرد و آن را به گونه‌ای دقیق و منسجم گسترش داد. به نظر اسکوتوس برای انسان، گذشته، ضروری است، اما حال، ممکن است؛ زیرا انسان قادر به اراده‌کردن امور متضاد در زمان می‌باشد؛ آینده نیز برای انسان، ممکن است. حال، ممکن است و ضروری نیست، با این همه قطعی است؛ زیرا فعلیت یافته است. بنابراین، قطعیت، غیر از ضرورت است.

\* . متکلم ایتالیایی (حدوداً ۱۰۹۵-۱۱۶۰ م.) و مؤلف *جمل*. وی را می‌توان از پایه‌گذاران کلام مدرسی دانست.  
\*\* . Peter John Olivi (حدوداً ۱۲۴۷-۱۲۹۸ م.) متکلم و فیلسوف فرانسوی. وی استاد کلام در پاریس بود و بسیاری از آرای او توسط دستگاه کلیسا ممنوع شد.

در تفکر اسکوتوس اراده، قوه اَضداد است. این سخن بدین معنا نیست که اراده می‌تواند به افعال متضاد با یکدیگر در طول زمان تعلق گیرد، البته این مطلب نیز به نظر اسکوتوس صحیح است، بلکه بیشتر به این معناست که اراده آنگاه که عملاً در زمان حال یک طرف تعلق گیرد، دارای قدرت بر اراده کردن طرف متضاد آن، در همان زمان حال می‌باشد.

بنابراین، اسکوتوس معتقد است که اراده انسان عمدتاً بدین معنا آزاد نیست که به طور همزمان، متعلق‌های متضاد را اراده می‌کند، بلکه به این معنا آزاد است که امکان اراده کردن هر یک از دو امر متضاد و یا اساساً امکان اراده کردن یا اراده نکردن را در زمان حال دارا می‌باشد و این، نکته کلیدی در فهم دیدگاه اسکوتوس است. به نظر او اراده، دارای یک نسبت امکانی با اراده کردن یا اراده نکردن است؛ زیرا اراده بالطبع بر اراده کردن یا اراده نکردن، تقدم دارد؛ همانگونه که یک علت، بر معلولش تقدم دارد، هرچند این تقدم نباید به معنای تقدم زمانی فهمیده شود، بلکه آنگونه که اسکوتوس معتقد است این تقدم، بالطبع است. او در درس‌گفتارها در این باره می‌نویسد:

هر علتی مقدم بر معلولش فهمیده می‌شود. به همین قیاس، در آن لحظه‌ای که اراده باعث یک فعل اراده کردن می‌گردد، بالطبع به اراده کردنش تقدم دارد و آزادانه با آن مرتبط است... و [نیز] دارای یک ارتباط ممکن با اراده نکردن، در همان لحظه‌ای است که اراده در آن لحظه باعث اراده کردن شده است. [این مطلب] نه به این سبب است که اراده دارای یک ارتباط ممکن با اراده کردن «در یک لحظه قبلی» [و لذا دارای تقدم زمانی بر آن] می‌باشد؛ زیرا در این صورت، یک علت نخواهد بود، بلکه بدان دلیل است که اراده آنگاه که اکنون علت یک فعل اراده کردن شده است، دارای یک ارتباط ممکن با فعل است؛ به نحوی که اراده آنگاه که «در زمان الف اراده می‌کند»، «می‌تواند در زمان الف اراده نکند»... معنای این مطلب آن است که «اراده در زمان الف اراده می‌کند و می‌تواند در زمان الف اراده نکند». این گزاره، صادق است؛ زیرا اراده که در زمان الف اراده کرده است، آزادانه باعث یک فعل اراده کردن شده است (Duns Scotus, 1994: 118).

بنابراین، اراده آزاد نزد اسکوتوس از تغییرپذیری در زمان، جدا می‌شود. امکان نزد او بدین سان غیر از تغییر در طول زمان است. اراده به نظر او بدین لحاظ حتی اگر یک



متعلق هم داشته باشد و اساساً طرف متضادی وجود نداشته باشد، باز هم آزاد است. آشکار است که امکان تغییر وضعیت در توالی زمان، امری است بدیهی و اینکه اراده، واجد چنین قدرتی است، نمی‌تواند کمالی برای اراده محسوب شود؛ زیرا آینده در هر موردی، تغییرپذیر است و این مسئله چندان به اراده مربوط نمی‌شود. البته اراده قطعاً چنین قدرتی دارد، اما این یک کمال فی‌نفسه برای اراده نمی‌باشد. کمال فی‌نفسه برای اراده، این است که اراده قطع نظر از توالی زمان، دارای قدرت بر انتخاب امور متضاد است و در یک و همان لحظه که یک طرف را انتخاب کرده است، واجد قدرت بر انتخاب طرف متضاد آن می‌باشد، هرچند خدا صرفاً یک طرف را آفریده باشد. یعنی اراده حتی در انتخاب همین یک طرف هم نه به‌نحو ضروری، بلکه به نحو امکانی عمل می‌کند؛ زیرا در غیر این صورت، اساساً اراده نخواهد بود. به نظر اسکوتوس اراده اگر کاملاً آزاد نباشد، اساساً اراده نیست؛ وی می‌گوید:

طبیعت یک علت، در هیچ زمان دیگری جز در زمانی که واقعاً فعلی از آن صادر می‌شود، خود را نمایان نمی‌سازد. از این رو، اگر اراده‌ای که صرفاً دارای یک متعلق است، به‌نحو ضروری عمل کند و علت واقع شود، به همین قیاس در مورد هر متعلقی به همین شیوه عمل خواهد کرد و علت خواهد بود و این با مفهوم یک اراده، تناقض دارد. بنابراین، از آنجا که اراده درباره آن متعلق به‌نحو امکانی، علت واقع می‌شود، باید واجد استعداد و قوه‌ای برای انتخاب طرف متضاد آن متعلق [ولو اینکه این طرف متضاد اساساً آفریده نشده باشد] و لذا واجد استعداد و قوه‌ای برای انتخاب امور متضاد، بدون توالی [در زمان] باشد (Gracia and Noone, 2003: 366).

بدین‌سان، به نظر اسکوتوس «امکان» در اینجا به معنای مقابل «ضرورت» یا به معنای «حدوث»، یعنی چیزی که همواره وجود نداشته باشد، نیست. امکان در اینجا بدین‌معناست که آنگاه که چیزی واقعاً روی داده است، در همان زمان بتواند متضاد آن نیز روی دهد. این مطلب در فهم دیدگاه اسکوتوس در بحث آزادی اراده، بسیار مهم است. اسکوتوس در کتاب درس‌گفتارها می‌نویسد:

منظور من از «ممکن» چیزی که ضروری نیست یا چیزی که همواره وجود نداشته است [یعنی حادث] نمی‌باشد، بلکه چیزی است که متضاد آن می‌تواند روی دهد، در همان زمانی که آن چیز واقعاً روی داده است. به همین دلیل است که من نمی‌گویم

چیزی «ممکن» است، بلکه می‌گویم چیزی «به نحو امکانی» معلول، واقع شده است (Duns Scotus, 1987: 55).

اکنون که اراده به این معنا آزاد است و به هیچ‌روی تحت‌تأثیر عقل قرار ندارد، آیا باز هم می‌توان اراده را قوه‌ای عقلانی خواند؟ پاسخ اسکوتوس این است که اساساً اراده، قوه‌ای عقلانی است، نه عقل.

## اراده به‌عنوان قوه‌ای عقلانی

ارسطو تفاوتی را میان فاعل طبیعی و فاعل عقلانی مطرح می‌کند. به نظر وی فاعل طبیعی، صرفاً می‌تواند یک معلول را تولید کند، مانند آتش که صرفاً تولید گرما می‌کند و فاعل عقلانی، فاعلی است که می‌تواند معلول‌های مختلف و گاه متعارض را تولید کند، مانند دانش پزشکی که به فرد امکان می‌دهد فرد دیگر را سالم یا بیمار سازد. به نظر آکوئینی، عقل می‌تواند امور متضاد را تصور کند، اما آنگاه که یک امر را برگزید، اراده به‌سوی آن تمایل می‌شود. بدین ترتیب، از دیدگاه او، اراده، یک فاعل عقلانی نیست؛ زیرا نمی‌تواند به‌سوی معلول‌های مختلف و متعارض، تمایل داشته باشد، بلکه صرفاً به آنچه عقل برای آن تعیین می‌کند، تمایل دارد.

اما به‌نظر اسکوتوس اراده نه تنها یک قوه عقلانی، بلکه تنها قوه عقلانی است، درحالی‌که عقل صرفاً یک فاعل طبیعی است. بدین‌سان، اسکوتوس در کتاب گزارش، میان فاعل طبیعی و فاعل مختار یا به تعبیر او اراده طبیعی و اراده آزاد تمایز قائل می‌شود. اراده طبیعی درواقع، تمایل طبیعی اشیا به کمال حقیقی و شایسته آنها می‌باشد و حقیقتاً نمی‌توان آن را اراده نامید. مثلاً تمایل طبیعی یک سنگ به سوی مرکز زمین، چیزی از این دست است و چنین تمایلی را به معنای دقیق کلمه نمی‌توان اراده خواند، بلکه باید آن را متضاد معنای اراده دانست. اسکوتوس در این‌باره می‌نویسد:

اراده طبیعی واقعاً و اساساً اراده نیست؛ اراده‌کردن طبیعی نیز اراده‌کردن حقیقی نیست؛ زیرا واژه «طبیعی» به‌گونه‌ای مؤثر، هم معنای اراده و هم معنای اراده‌کردن را خنثی و باطل می‌سازد. هیچ چیزی باقی نمی‌ماند مگر نسبتی که یک نیرو (Power) با کمال حقیقی‌اش دارد. در نتیجه یک نیرو است که با توجه به نسبت ضروری با کمالش اراده

طبیعی خوانده می‌شود، اما واژه «آزاد» ... بیانگر نسبتی حقیقی و درونی است که مشخصاً اراده است (Duns Scotus, 1998: 155).

بنابراین، از دیدگاه اسکوتوس اساساً «اراده مجبور»، فاقد معنا و یک ترکیب خودمتناقض است؛ بلکه اراده آنگاه واقعاً به معنای اراده است که آزاد باشد. بدین‌سان، اراده طبیعی از اراده آزاد تمایز می‌یابد. اراده طبیعی به نظر اسکوتوس حتی اساساً تمایل یا گرایش (Tendency) به چیزی - یعنی کمال حقیقی خودش - هم ندارد، بلکه دقیقاً خود تمایل و گرایش است؛ اما اراده آزاد واقعاً تمایل یا گرایش به چیزی به صورت کاملاً آزاد دارد. از این‌رو، اسکوتوس درباره اراده طبیعی چنین می‌نویسد:

اراده طبیعی، گرایش ندارد، بلکه خود گرایش است... اما گرایش دیگری در این نیرو [یعنی اراده] وجود دارد، تا آنجا که آزادانه و فعالانه، گرایش به انتخاب یک فعل دارد. بدین ترتیب، گرایش دوجانبه‌ای در این نیرو وجود دارد؛ یکی فعال است و دیگری منفعل. ... اراده طبیعی طبق معنای صوری‌اش نه یک نیرو و نه یک اراده است، بلکه یک تمایل اراده است؛ گرایشی است که اراده به وسیله آن به گونه‌ای منفعل، به رسیدن به آنچه آن را کامل می‌کند، گرایش دارد (ibid: 155).

از این‌رو، فاعل طبیعی، فاعلی است که بالطبع عمل می‌کند و به‌نحو کاملاً ضروری، یک معلول را تولید می‌کند، مگر اینکه مانعی برای آن پدید آید. بر این‌مبنا، عقل یک فاعل طبیعی است؛ زیرا ضرورتاً با آنچه آن را حقیقی و صادق می‌یابد، موافقت می‌کند. اما فاعل مختار بالطبع یا به‌نحو ضروری عمل نمی‌کند، بلکه می‌تواند یک طرف را انتخاب کند، یا طرف متضاد آن را و یا اساساً هیچیک را انتخاب نکند. اراده از آنجا که بالطبع نامتعیّن و صرفاً خود - متعیّن است و به انتخاب امور متضاد و یا اساساً عدم انتخاب، گشوده است، یک فاعل مختار است و این با تعریف ارسطو از فاعل عقلانی، یکی است و از آنجاکه فقط و فقط، اراده اینگونه است، پس اراده، تنها فاعل عقلانی است. بنابراین، به نظر اسکوتوس طبق تعریف ارسطو، عقل، قوه‌ای عقلانی نخواهد بود، بلکه صرفاً اراده است که قوه‌ای عقلانی است. اما آیا عقل، به هیچ‌وجه قوه‌ای عقلانی نیست؟ به نظر اسکوتوس «عقل صرفاً به این معنای محدود و مشروط، عقلانی است که به عنوان پیش‌شرطی برای افعال اراده، مورد نیاز است» (Gracia and Noone, 2003: 367). یعنی عقل، داده‌هایی را به اراده عرضه می‌دارد، لکن اراده در انتخاب آنها و نیز اساساً در

عدم انتخاب، آزاد است و لذا عقل، به مثابه پیش‌شرطی برای آنکه یک طرف، انتخاب شود، می‌تواند کاربرد داشته باشد. از این‌رو، اراده صرفاً به این معنای محدود و مشروط، عقلانی است که می‌تواند داده‌های مختلف را به اراده، عرضه کند.

## انفعالات (Affections) اراده

ملاحظه شد که از دیدگاه اسکوتوس، اراده، قوه‌ای است برای اضداد و ذاتاً امری است نامتعین، بلکه خود - متعین، که به هیچ‌روی، تحت تأثیر عقل قرار ندارد. اما این نظریه نزد اسکوتوس بدان معنا نیست که اراده انسانی به‌نحو گزافی عمل می‌کند، بلکه اراده ذاتاً تمایل به خیر دارد. اما این تمایل به خیر، برخلاف آنچه آکوئینی تصور می‌کرد، در اثر درک عقلانی از خیر پدید نمی‌آید؛ یعنی اراده در تمایل به خیر هم تحت تأثیر عقل قرار ندارد، بلکه این تمایل، ذاتی اراده است.

اسکوتوس در این موضع در کتاب *گزارش*، تحت تأثیر آنسلم\* دو انفعال اراده را از هم تمییز می‌دهد: انفعال به‌خاطر منفعت (affection for justice) (*affectio iustitiae*) و انفعال به‌خاطر عدالت (affection for advantage) (*affectio commodi*). اسکوتوس در کتاب *گزارش* مفصلاً به تبیین این دو انفعال اراده می‌پردازد و انفعال به‌خاطر عدالت را شریف‌تر از انفعال به‌خاطر منفعت معرفی می‌کند. او هم‌چنین دو قسم عدالت را از هم تمییز می‌دهد: یکی، عدالت اکتسابی یا القاشده که همان عدالتی است که توسط حکومت یا افراد در جامعه یا خانواده برقرار می‌گردد و دیگری، عدالت ذاتی و فطری که بر مبنای قانون الهی در عالم خلقت برقرار می‌گردد. او در کتاب مزبور در خصوص این مطالب، چنین می‌نویسد:

طبق دیدگاه آنسلم، برای اراده می‌توان دو انفعال را پذیرفت؛ یعنی انفعال به‌خاطر عدالت و انفعال به‌خاطر منفعت... انفعال به‌خاطر عدالت، شریف‌تر از انفعال به‌خاطر

\*. فیلسوف و متکلم انگلیسی (۱۰۳۳-۱۱۰۹ م.) و زاده ایتالیا؛ شهرت وی عمدتاً به‌سبب برهان وجودی اوست که در تاریخ کلام غربی بسیار تأثیرگذار بوده است. او در فلسفه، یک پیرو مسیحی افلاطون است و در اخلاق نیز آرای قابل توجهی دارد. وی به سراسقفی کلیسای کانترבורی نیز منصوب گردید.

منفعت است - در حالی که عدالت نه فقط به عنوان عدالت اکتسابی یا القاشده، بلکه همچنین به عنوان عدالت ذاتی و فطری فهمیده می شود (Duns Scotus, 1998: 153).

براین اساس، به نظر اسکوتوس، از آنجا که اراده ذاتاً - قطع نظر از داده های عقلی آزاد است، باید در خود اراده دو تمایل متضاد وجود داشته باشد؛ یعنی انفعال به خاطر منفعت و انفعال به خاطر عدالت. انفعال به خاطر منفعت، با سعادت گرایی ارسطویی نسبتی دارد و طبق آن، فاعل عقلانی به خیر یا سعادت خویش نظر دارد. اما انفعال به خاطر عدالت، تمایل به خیر یا سعادت فاعل عقلانی ندارد، بلکه تمایل به خود خیر دارد. بنابراین، اراده - مستقل از عقل - تمایل به خیر اعلی - یعنی خدا - صرفاً به خاطر خود این خیر دارد، و نه به خاطر خیر شخصی. در اینجا است که اسکوتوس اخلاق را از سعادت گرایی ارسطویی جدا می سازد:

نظریه [اخلاقی] آنسلم... برخلاف ویژگی سعادت گرایانه ارسطویی [در نظریات اخلاقی] این دوره... اخلاق را از سعادت ارسطویی (حداقل به لحاظ مفهومی) جدا می سازد و بر نیاز به اینکه فاعلان انسانی، بیشتر به وسیله عدالت برانگیخته شوند، تا به وسیله سعادت ارسطویی تأکید می ورزد. این مطلب، فی نفسه به لحاظ تاریخی مهم است؛ زیرا خصوصاً فیلسوف قرون وسطای متأخر، یوهانس دنس اسکوتوس... است که به عنوان نخستین متفکر قرون وسطی که برداشت نا - ارسطویی یا وظیفه - بنیاد از اخلاق ارائه کرد، شناخته شده است [در حالی که آنسلم را باید مقدم بر اسکوتوس دانست] (Davies and Leftow, 2004: 223).

به نظر اسکوتوس اراده، خیر اعلی را ضرورتاً انتخاب نمی کند، حتی آنگاه که درکی عقلانی از آن دارد. اراده کاملاً به نحو آزادانه و ذاتاً خیر اعلی را انتخاب می کند. همین مسئله، آزادی ذاتی اراده را تضمین می کند؛ زیرا در حالی که انفعال به خاطر منفعت، خصوصیت موجبیت گرایانه دارد؛ چه هر فاعل طبیعی، بالطبع در پی کمال طبیعی خویش است، انفعال به خاطر عدالت ذاتاً اختیاری است. اسکوتوس در این باره چنین می نویسد:

انفعال به خاطر عدالت همانا آزادی قاهره اراده است؛ آزادی ای که اراده به واسطه آن، خیری را نه در راستای [منفعت] خویشتن اراده می کند، لکن بنا بر انفعال به خاطر آنچه منفعت آمیز است، هیچ چیزی نمی تواند اراده شود، مگر با ارجاع به [منفعت] خویشتن و این انفعال را صرفاً آنگاه خواهیم داشت که یک میل (Appetite) عقلانی بدون هیچ گونه آزادی، از معرفت عقلانی پیروی کند؛ آنگونه که میل حسی از شناخت حسی

پیروی می‌کند (Duns Scotus, 1998: 153).

اسکوتوس، انفعال به‌خاطر منفعت را کاملاً رد نمی‌کند؛ زیرا این تمایل طبیعی در وجود انسان، نهاده شده است، اما معتقد است باید از آن فراتر رفت، تا انسان بتواند جایگاه خویش را به‌عنوان فاعل اخلاقی باز یابد و بر این مبنا، انفعال به‌خاطر عدالت، می‌تواند انفعال به‌خاطر منفعت را کنترل و تعدیل کند و در جای مناسب خویش قرار دهد و نیازی نیست که آن را کاملاً از میان بردارد.

## فضیلت اخلاقی و سعادت

اسکوتوس همچنین در بحث از فضیلت اخلاقی، از اخلاق ارسطویی فاصله می‌گیرد. اخلاق ارسطویی به ارتباط حزم (یا حکمت عملی) و فضیلت اخلاقی قائل است؛ فضیلت اخلاقی که ویژگی اراده است، به‌نظر ارسطو همواره در گرو حزم است که جایگاه آن در عقل است. اسکوتوس همان‌طور که اراده را از بند عقل رها می‌کند، فضیلت اخلاقی را نیز از بند حزم می‌رهاند. به‌نظر او، حزم می‌تواند بدون فضیلت اخلاقی ایجاد شود و فضیلت اخلاقی نیز هیچ ارتباطی با حزم ندارد. حزم می‌تواند از رهگذر احکام عقل، در عقل ایجاد شود، بی‌آنکه لزوماً فضیلت اخلاقی متناظر با آن در اراده تولید شود. بر این اساس، فضیلت اخلاقی صرفاً در گرو اراده است، نه عقل و هماهنگی اراده با عقل، ضرورتاً به فضیلت اخلاقی نمی‌انجامد. فضیلت اخلاقی صرفاً فعل مثبت یک اراده مختار است.

اسکوتوس در بحث سعادت (Happiness) نیز از سعادت‌گرایی ارسطویی فاصله می‌گیرد. ارسطو خیر و سعادت را امری عقلانی و طبق معرفت عقلی لحاظ می‌کند، اما اسکوتوس سعادت را هم از حیطة عقل، جدا و به حیطة اراده وارد می‌سازد. بدین‌منظور ابتدا در کتاب گزارش، درباره‌ی ضرورت طلب سعادت از راه تمایل طبیعی مطالبی را مطرح می‌کند. در مورد تمایل طبیعی، ضرورت طلب سعادت کاملاً آشکار است. وی در این‌باره می‌نویسد:

اراده‌ی طبیعی ضرورتاً یا دائماً در جست‌وجوی سعادت است...؛ زیرا یک طبیعت

نمی‌تواند یک طبیعت باقی بماند بی‌آنکه تمایلی به کمال خاص خویش داشته باشد. اگر این تمایل از میان برود، این طبیعت نیز ویران می‌شود. اما این میل طبیعی، چیزی غیر از تمایلی از این دست نسبت به کمال حقیقی‌اش نیست؛ بنابراین اراده به‌مثابه طبیعت، ضرورتاً کمالش را اراده می‌کند، کمالی که بیش از هر چیز در سعادت ایجاد می‌شود و اراده به وسیله میل طبیعی‌اش تمنای چنین چیزی را دارد (Duns Scotus, 1998: 156).

آشکار است که در مورد تمایل طبیعی، استفاده از واژه «اراده» با تسامح همراه است؛ زیرا در مورد فاعل‌های طبیعی باید از تمایل سخن گفت، نه اراده. همچنین استفاده از واژه «سعادت» تسامح دارد؛ زیرا اشیای طبیعی صرفاً به دنبال کمال خاص خودشان هستند، نه سعادت به معنای واقعی کلمه. اما اگرچه تمایل طبیعی ضرورتاً سعادت خاص خویش را طلب می‌کند، به‌نظر اسکوتوس اراده آزاد، آزادانه و به‌نحو کاملاً امکانی، سعادت را طلب می‌کند و این، لازمه آزادبودن اراده است.

در اینجا اسکوتوس به‌تبع تأکیدش بر اصالت اراده، اراده را به‌مثابه علت برتر و عقل را به‌مثابه علت فروتر لحاظ می‌کند. چنانکه قبلاً بیان شد، به‌نظر اسکوتوس اراده، محل امکان و عقل، محل ضرورت است. اما ضرورت در عقل نمی‌تواند باعث ایجاد ضرورت در اراده شود؛ زیرا علت فروتر نمی‌تواند در علت برتر اثر کند، لکن اگر فرض کنیم اراده ضرورتاً عمل می‌کند، ضرورت در اراده می‌تواند باعث ایجاد ضرورت در عقل شود؛ زیرا علت برتر می‌تواند در علت فروتر اثر کند. از سوی دیگر، اراده برای انتخاب سعادت، نیازمند شناخت سعادت توسط عقل است؛ گو اینکه در انتخاب یا عدم انتخاب این داده عقلی کاملاً آزاد است. اما اگر فرض شود که اراده ضرورتاً سعادت را طلب می‌کند، پس باید ضرورتاً عقل را وادار کند که همواره سعادت را دریابد، اما این مطلب، کاذب است و در نتیجه اراده ضرورتاً عمل نمی‌کند. استدلال اسکوتوس بدین شرح است:

ضرورت در یک علت برتر نمی‌تواند از ضرورت در یک علت فروتر ناشی شود؛ زیرا علت فروتر نمی‌تواند نحوه عمل کردن علت برتر را تعیین کند... اگر علت برتر ضرورتاً عمل کند، علت فروتر را به وسیله همان ضرورت به سوی عمل کردن تحریک می‌کند ... از آنجا که اراده [به‌عنوان علت برتر]، برای فعل خاص اراده‌کردن، نیازمند فهم در عقل [به‌عنوان علت فروتر] است، در نتیجه اگر اراده ضرورتاً سعادت را اراده کند،

ضرورتاً عقل را مجبور خواهد کرد که سعادت را پیوسته مدنظر داشته باشد، در حالی که این مطلب، کاذب است... بنابراین، اراده به نحو امکانی [و آزادانه] غایت و سعادت را... اراده می کند (ibid: 158).

به نظر اسکوتوس، فعلی اخلاقی یا خیر است که دارای پنج شرط باشد: (۱) همه چیزهایی که برای طبیعت آن لازم است، یعنی کلیه لوازمی که به یک فعل طبعاً خیر می سازد، داشته باشد؛ (۲) بر مبنای دلیل درست (recta ratio) باشد. اسکوتوس در این باره می نویسد: «خیریت اخلاقی یک فعل، مشتمل است بر اینکه همه آنچه دلیل درست فاعل، بدان اذعان نموده است، لزوماً به فعل یا به فاعل در مقام عمل، تعلق گیرد.» (Duns Scotus, 1975: 400؛ ۳) به نحو عینی در تطابق با دلیل درست باشد و نه صرفاً به نحو ذهنی و مفهومی؛ (۴) اختیاری باشد؛ زیرا برخی از موجودات فاقد اراده و اختیار در طبیعت وجود دارند که منشأ خیراند، لکن خیریت آنها صرفاً «طبیعی» است و نه «اخلاقی». از این رو، اسکوتوس تصریح می کند: «خیریت در فعل یک فاعل بدون اراده، صرفاً خیریت طبیعی است.» (ibid: 402؛ ۵) دارای غایت خیر باشد. اگر فعلی این شرایط را نداشته باشد یا شر است و یا بی طرف (Indifferent) (خشتی).

آیا دارابودن پنج شرط فوق برای خیربودن یک فعل کافی است؟ اسکوتوس به این پرسش، پاسخ منفی می دهد. او معتقد است این پنج شرط، صرفاً علل ناقصه خیربودن افعالند، درحالی که اراده خدا، علت تامه خیریت افعال انسانی است. این رویکرد اشعری گونه اسکوتوس در کتاب جزوه های پاریسی (Reportatio parisiensis, vol.1, p. 48) بدین سان آشکار می گردد: «اراده الهی، علت خیر است و لذا بر مبنای این مطلب که او چیزی را اراده می کند، آن چیز، خیر است.» (Copleston, Fredrick, 1964: 547) این، بدان سبب است که خدا طبعاً نمی تواند چیزی جز خیر را اراده کند؛ یعنی اراده خدا - چنانکه در بخش قبل بیان گردید - هرچند آزاد است، اما گزافی نیست و همواره معطوف به خیر است.

از این گذشته، به نظر اسکوتوس برای اینکه یک فعل، اخلاقی تلقی گردد، باید با عشق، همراه باشد و با آن، نسبتی داشته باشد. این نسبت یک نسبت علی است؛ یعنی عشق، به نوعی علت فعل اخلاقی است؛ از سوی دیگر، در دستگاه فکری اسکوتوس،



قصد و اراده هم در تعیین فعل اخلاقی عیناً همین نقش را ایفا می‌کند. لذا اسکوتوس به صورت طبیعی نتیجه می‌گیرد که عشق و اراده در تعامل با یکدیگر در تعیین فعل اخلاقی، مؤثرند: «علت فعل ارزشمند، اراده به تنهایی نیست؛... خُلق عشق به تنهایی هم نیست. بنابراین، برای فعل ارزشمند، هر دو باید همکاری کنند» (ibid: 91)، اما اگر چه اراده و عشق باید در تعامل با یکدیگر باشند، اسکوتوس یک نحوه تقدمی را برای اراده - نسبت به عشق - در نظر می‌گیرد و اراده را محرک یا فاعل اصلی در فعل اخلاقی لحاظ می‌کند. به نظر او اگر اراده، تابع عشق باشد، آزاد نخواهد بود و لذا اساساً اراده نخواهد بود. او در این باره می‌نویسد: «در اینجا اراده، علت اول و اصلی است با توجه به فعلش و عشق، علت ثانوی و کمتر اصلی است» (ibid: 95). اسکوتوس بدین سان در این بحث، غلبه رویکرد اصالت اراده را در تفکر خویش نمایان می‌سازد: اراده نه تنها بر عقل، بلکه نهایتاً بر عشق هم تقدم دارد.

سعادت ابدی و کامل از دیدگاه اسکوتوس نهایتاً یک موهبت الهی است و به اراده آزاد خدا بستگی دارد. اسکوتوس در اینجا نیز رویکرد اشعری گونه خویش را حفظ می‌کند: اگر هم فضایل اخلاقی بتوانند انسان را به سعادت برسانند، این مسئله به ضرورت ذاتی آنها، بلکه به اراده آزاد الهی بازمی‌گردد. فضایل اخلاقی، در واقع، علل ثانویه سعادتند، در حالی که خدا و اراده او علت اولیه سعادت است. اسکوتوس در این باره می‌نویسد: «دلیل ارزشمندی یک فعل... صرفاً چیزی است وابسته به اراده الهی که می‌پذیرد فعل ارزشمند، معلول اراده و عشق [یعنی اراده و عشق انسانی] باشد» (ibid: 101).

## بررسی و نقد

اصالت اراده در تفکر اسکوتوس به شرحی که پیش‌تر بیان گردید، مجموعاً دارای نقاط قوت و نقاط ضعفی است. به نظر می‌رسد مهم‌ترین نکته مثبت نظریات اسکوتوس در این مبحث، اثبات اختیار انسان و آزادی اراده او به شکلی متفاوت از پیشینیان می‌باشد. اما آنچه در این مبحث به ویژه قابل توجه است و اسکوتوس از آن غفلت کرده، این است که می‌توان اختیار و آزادی اراده انسان را پذیرفت، بدون اینکه نیازی به

جداساختن اراده از عقل و اعتقاد به استقلال اراده و عدم تبعیت آن از عقل وجود داشته باشد و این مطلب در تفکر فلسفی سنت اسلامی قابل ملاحظه است.

فلاسفه اسلامی برآنند که وجود اختیار و آزادی اراده در انسان امری بدیهی و بی نیاز از اثبات است؛ زیرا از سنخ وجدانیات است و به علم حضوری فهمیده می شود؛ یعنی هر فردی با رجوع به احوال خویش درمی یابد که گاه تمایل به انجام کاری دارد و گاه تمایل ندارد و در این امر، خود را مجبور و مقهور نیرویی بیرونی نمی بیند؛ هرچند درک «ماهیت» اراده و اختیار انسان، امری است دشوار؛ زیرا اساساً نمی توان ماهیتی مشخص و ملموس از قبیل ماهیت اشیای خارجی و عینی برای آن فرض کرد. صدرالمتهلین در *اسفار اربعه* در این باره می نویسد:

اراده و کراهت در حیوان و ما [ = انسان ] از آن جهت که حیوان هستیم، کیف نفسانی است، همانند دیگر کیفیات نفسانی و از قبیل امور وجدانی است، همانند دیگر وجدانیات (مانند لذت و الم) به گونه ای که معرفت به جزئیات آنها آسان است؛ زیرا علم به آنها، علم به حقیقت آنهاست؛ حقیقتی که نزد هر مرید و مکرهی حاضر است، اما علم به ماهیت کلی آنها دشوار است ...؛ زیرا همانند « وجود»، فاقد ماهیتند؛ بلکه عین وجودند. (ملاصدرا، ۱۴۱۹ هـ: ۴، ۳۳۶).

همچنین به اعتقاد فلاسفه اسلامی، اراده و عقل در تعامل با یکدیگرند؛ بدین معنا که ابتدا عقل تصویری از فعل و غایت آن ایجاد می کند و سپس اراده به سوی حصول آن حرکت می کند. «اراده، همدوش عقل است؛ هر جا عقل هست، اراده هست، آنجا که عقل نیست، اراده هم وجود ندارد...» بعد از اینکه انسان اندیشه و محاسبه می کند میان کارها... و بعد تشخیص می دهد که اصلح و بهتر این است نه آن، آن وقت اراده می کند آنچه را عقل به او فرمان داده انجام دهد» (مطهری، ۱۳۷۳: ۴۷ و ۴۸). ذکر بیانی از ابن سینا در *التعلیقات* درباره کیفیت و نحوه تعامل عقل و اراده و حرکت از داده عقلی به سوی انجام فعل راهگشاست:

ما آنگاه که چیزی را اراده کردیم، [ ابتدا ] آن چیز را - خواه به صورت ظنی، خواه به صورت تخیلی و خواه به صورت علمی [ = عقلی ] - تصور می کنیم که [ بفهمیم آیا ] آن چیز تصور شده، موافق است و موافق، آن است که نیکو یا مفید [ یعنی ملائم با طبع ] باشد. سپس به دنبال این تصور و اعتقاد، شوق به سوی آن چیز و به سوی

به دست آوردن آن می‌آید. پس آنگاه که شوق و اجماع، نیرومند شود، قوه‌ای که در عضلات آلی وجود دارد، به سوی به دست آوردن آن چیز حرکت می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۹ش: ۱۱ و ۱۲).

اما در مسائل اخلاقی وضع چگونه است؟ هر قضیه اخلاقی لزوماً مستلزم عقل است و اراده هر چند کاملاً آزاد و مختار است که طبق داده عقلی عمل کند یا عمل نکند، در این باره مستقل از عقل عمل نمی‌کند؛ زیرا در غیر این صورت، فعل «اخلاقی» نخواهد بود. در واقع، عقل و اراده انسانی در تعامل کامل با یکدیگر سبب فعل اخلاقی می‌شوند. کیفیت و نحوه حضور عقل در قضایای اخلاقی از منظر فلاسفه اسلامی به این صورت است که در هر قضیه اخلاقی یک کبرای کلی وجود دارد که کاملاً عقلی است؛ بدین معنا که صرفاً توسط عقل حاصل می‌شود و اثبات محمول برای موضوع در این قضایا همواره به مدد این کبرای کلی صورت می‌بندد. کبرای کلی عقلی این است که انجام دادن فعلی که منجر به نتیجه مطلوب شود، برای حصول این نتیجه مطلوب ضروری است و فعلی را که منجر به نتیجه نامطلوب شود، نباید انجام داد. البته باید به خاطر داشت که یافتن مصادیق واقعی و عینی برای این کبرای کلی گاه به وسیله خود عقل به تنهایی صورت می‌گیرد، گاه عقل با کمک تجربه مصادیق آن را تشخیص می‌دهد و گاه عقل به مدد وحی الهی به کشف مصادیق آن نائل می‌آید. در هر صورت، گزاره‌های اخلاقی هیچگاه بی‌نیاز از عقل نیستند:

تطبیق این کبرای کلی بر مصادیق، گاهی ممکن است به وسیله خود عقل و با تحلیل‌های ذهنی انجام بگیرد... گاهی تطبیق کبری بر مصادیق، احتیاج به تجربه خارجی دارد... و گاهی هم هست که عقل به کمک تجربه هم موفق نمی‌شود که مصادیق آن کبرای کلی را تعیین کند و در اینجا است که احتیاج به وحی دارد. پس چنین نیست که احکام اخلاقی مطلقاً بی‌نیاز از احکام عقل نظری باشند، برای اینکه این کبری از مدرکات عقل... است (مصباح یزدی، ۱۳۷۴ش: ۱۱۸).

عقل آنگاه که این کبرای کلی را صادر می‌کند و مصادیق آن را یا به تنهایی و یا به مدد تجربه و وحی تشخیص می‌دهد، اراده آن را تصدیق می‌کند و ابزار لازم برای انجام آن مصادیق را به کار می‌گیرد. عقل، غایت فعل را تشخیص می‌دهد و اراده، مقدمات لازم را برای رسیدن به آن غایت تدارک می‌کند. «اگر ما یک نتیجه نهایی [= غایت] را

بدانیم و آن را بشناسیم و مطلوب ما باشد، اصالتاً آن را می‌خواهیم، بقیه چیزها مقدمه می‌شود. اراده‌هایی که به مقدمات تعلق می‌گیرد، زائیده همان اراده‌ای است که به نتیجه نهایی تعلق گرفته، ولی اگر آن را نشناسیم، اراده ما به همان تعلق می‌گیرد که می‌دانیم» (همان: ۱۳۲). اراده البته آزاد است که به سوی غایتی که عقل آن را معین کرده حرکت کند یا حرکت نکند، لکن - همان طور که بیان شد - فعل آنگاه «اخلاقی» است که اراده در توافق و هماهنگی کامل با عقل، به سوی غایت مورد نظر عقل حرکت کند.

کارکرد دیگر عقل در مسائل اخلاقی از منظر فلاسفه اسلامی تعیین اعتدال به معنای حدّ وسط در افعال است که گاه از آن تعبیر به عدالت هم شده است. عقل در هر فعلی با توجه به دو طرف افراط و تفریط، حدّ وسط را تشخیص می‌دهد و آنگاه که اراده به سوی آن حرکت کند فعل، «اخلاقی» خواهد بود. این اعتدال یا عدالت، بنیاد فعل اخلاقی را تشکیل می‌دهد و محصول عقل است:

اساس اخلاق از نظر علمای اسلامی عدالت [ یا اعتدال ] است... . اخلاق این است که حاکم بر وجود انسان، طبیعت نباشد؛ یعنی شهوت و غضب و هیجیک از غرایز طبیعی نباشد. وهم و قوه واهمه نباشد، خیال نباشد؛ حاکم بر وجود انسان، عقل باشد و اگر حاکم، عقل باشد، عقل به عدالت در انسان حکم می‌کند... این عدالت و حدّ وسط را از این جهت مزاج عقلی می‌دانند که اگر انسان از نظر ملکات در حدّ وسط باشد، حکم عقل به سادگی اجرا می‌شود (مطهری، ۱۳۷۳ش: ۳۰۹ و ۳۱۰).

بنابراین، در فلسفه اسلامی ضمن تأیید اختیار و آزادی اراده انسان، اراده، مستقل از عقل لحاظ نمی‌شود و بدین ترتیب، خیریت فعل اخلاقی تضمین می‌گردد.

### نتیجه گیری

اعتقاد به اختیار و آزادی اراده انسان در تفکر اسکوتوس، نقطه قوت مکتب اصالت اراده اوست. لیکن به عنوان نتیجه این نوشتار چنانکه پیش تر بیان شد، می‌توان اختیار و آزادی اراده انسان را تأیید کرد، بدون این که نیازی به اعلام استقلال اراده و عدم تبعیت آن از عقل و یا اعتقاد به برتری اراده بر عقل وجود داشته باشد و این دیدگاهی است که در فلسفه اخلاق اسلامی در دو عرصه حکمت مشائی و حکمت متعالیه تدارک شده است. فلسفه اخلاق اسلامی بدین سان ضمن حفظ اختیار انسان، رویکرد عقلانی و مبتنی بر اصالت عقل را پاس می‌دارد.

## منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، ۱۳۷۹ش، *التعلیقات*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، الطبعة الرابعة.
۲. شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین، ۱۴۱۰هـ، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳. برهیه، امیل، ۱۳۷۷ش، *تاریخ فلسفه در قرون وسطا و دوره تجلّد*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ اول.
۴. ژیلسون، اتین، ۱۳۸۴ش، *روح فلسفه قرون وسطا*، داوودی، ع.، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۴ش، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران: انتشارات اطلاعات، چاپ پنجم.
۶. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳ش، *فلسفه اخلاق*، تهران: انتشارات صدرا، چاپ سیزدهم.

## منابع انگلیسی:

1. Burrell, David, 2004, "*Faith and Freedom: An Interfaith Perspective*" Blackwell Publishing, First published, Malden and Oxford and Carlton.
2. Copleston, Fredrick, 1962, "*A History of Philosophy – Vol. II: Augustin to Scotus*" An Image Book - Doubleday, First published, (Reprinted, 1985), New York.
3. Davies, Brian and Leftow, Brian, 2004, "*The Cambridge Companion to Anselm*," Cambridge University Press, First published, 2004, Cambridge.
4. Duns Scotus, John, 1994, "*Contingency and Freedom: Lectura I 39*" Introduction and Translation and Commentary by: Vos, A. and Veldhuis, H.

and Looman, A. H. and Dekker, E. and Den Bok, N. W., Kluwer Academic Publishers, First published, Dordrecht and Boston and London.

5. \_\_\_\_\_, 1975, "*God and Creatures: The Quadlibetal Questions*" Alluntis, Felix and Wolter, Allan B., Princeton University Press, First published, 1975, Princeton and London.

6. \_\_\_\_\_, 1998, "*On the Will and Morality*" Selected and Translation with and Introduction by: Wolter, Allan B., Translation Edition by: Frank, William A., Catholic University of America Press, New Edition, 1998, Washington.

7. \_\_\_\_\_, 1987, "*Philosophical Writings: A Selection*" Wolter, Allan B., Hackett Publishing Company, First published, 1987, Indiana.

8. Gracia, Jorge J. E. and Noone, Timothy B. , *A Companion to Philosophy of Middle Ages*, Blackwell Publishing, First published, 2003, Malden and Oxford and Victoria.

9. Stump, Eleonore and Kretzmann, Norman, 2001, "*The Cambridge Companion to Augustine*" Cambridge University Press, First published, Reprinted,2002,Cambridge.