

ارزش اختیار از دیدگاه اسلام و اگزیستانسیالیسم

namazi@qabas.net

محمود نمازی اصفهانی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۸/۰۵/۱۹

دریافت: ۹۷/۰۹/۰۸

چکیده

اگزیستانسیالیسم که در اواسط قرن بیستم به عنوان اعتراضی به تمامی گرایش‌های کل‌نگر شکل گرفت، محور نگرش خود را محدود به وجود آدمی ساخت و بر این باور شد که یگانه ابزار ساخت وجود، آزادی است. از دید فیلسوفان اگزیستانسیالیست چون پیدایش انسان، همراه با چستی و فطرت خاص، انکار شده، پس انسان مجبور است با اراده و اختیار خود هویت خود را بسازد. از آنجاکه از دید فلسفه اگزیستانسیالیسم ارزش عینی وجود ندارد و ارزش‌ها صرفاً در سایه‌سار اختیار و انتخاب شکل می‌گیرند و مهم نیست به چه غایت و هدفی می‌انجامند، انسان وقتی حقیقتاً موجود می‌شود که کارهایش را از روی اختیار و آزادی انجام دهد؛ اما پرسش این است که آیا هر نوع عملی، به صرف اختیاری بودن دارای ارزش است، یا ارزش اختیار به امور دیگری غیر از اختیار مرتبط می‌شود؟ واضح است که پاسخ این پرسش در مبانی ارزش‌شناختی اگزیستانسیالیسم نهفته است. به باور آنها هر فرد باید ارزش‌های خود را به صورت فردی انتخاب کند. بنابراین وقتی ارزشی ورای «انتخاب» وجود نداشته باشد، پس صرف اختیار و انتخاب دارای ارزش است و چون از گزینش‌گریزی نیست و وجه عقلایی ندارد و از اصل علیت هم پیروی نمی‌کند، هیچ معیار و ارزش عینی و فراگیری هم برایش وجود ندارد؛ اما اختیار از نظر اسلام به‌رغم ایجاد برتری وجودی صاحبش نسبت به دیگر موجودات، به خودی خود ارزش ندارد و به عبارت فنی، مطلوب ناوابسته نیست؛ بلکه مطلوبیت و منشأ ارزش کارهای اختیاری انسان در کمال انسان است.

کلیدواژه‌ها: ارزش، اختیار، آزادی، اسلام، اگزیستانسیالیسم.

۱. مفردات بحث

۱-۱. ارزش

واژه ارزش در لغت اسم مصدر ارزیدن است و به عمل ارزیدن، برآزندگی، شایستگی، زیندگی، قابلیت، و استحقاق نیز اطلاق می‌شود (دهخدا، ۱۳۷۷، مدخل، ارزش). واژه ارزش در اصطلاح نیز کاربردهای مختلف دارد؛ مانند ارزش هنری، ارزش اقتصادی، ارزش حقوقی و ارزش اخلاقی. وجه مشترک همه کار بردهای ارزش آن است که واژه ارزش به اموری اطلاق می‌شود که مطلوب هستند. مطلوب‌ها هم گاه اصلی و به خاطر خودشان مطلوب‌اند، و گاه فرعی و به سبب چیز دیگری مطلوب‌اند. ارزش دسته اول، ذاتی و ارزش دسته دوم، غیری است. در اخلاق ارزش زندگی مطلوب، ذاتی و ارزش صفات اکتسابی و کارهای اختیاری، به سبب نسبتی که با زندگی مطلوب دارند، غیری است. مثلاً وقتی می‌گوییم گذشت، احسان و امانت‌داری ارزشمند و خیانت، ظلم و ستمگری ضد ارزش هستند، منظور آن است که با توجه به آنچه از زندگی مطلوب در نظر داریم، دسته اول مطلوب و دسته دوم نامطلوب است (مصباح، ۱۳۹۷، ص ۳۶-۳۹).

۱-۲. اختیار

واژه اختیار در لغت از ریشه «خ ی ر»، به معنای انتخاب و گزینش، یا برگزیدن امری است که در حقیقت یا به حسب گمان خیر به‌شمار می‌آید (دهخدا، ۱۳۷۷، مدخل، گزیدن، برگزیدن). اختیار در اصطلاح، به معنای انتخاب یک چیز از میان دو یا چند چیز با اراده آزاد انسانی است. در زبان انگلیسی دو اصطلاح liberty و freedom هر دو به معنای اختیار و آزادی‌اند؛ اما اصطلاح اول liberty معنای عام و شاملی دارد و به آزادی درونی و آزادی بیرونی هر دو اطلاق می‌شود و به کلمه اختیار ترجمه می‌شود.

اما در اصطلاح، اختیار کاربردهای متفاوتی دارد:

۱. گاه واژه اختیار در معنایی بسیار عام و در برابر جبر محض به کار می‌رود. اختیار در این کاربرد بدین معناست که فاعل ذی‌شعوری کاری را براساس خواست، میل و رغبت خودش و بدون اینکه تحت تأثیر فاعل دیگری واقع شود انجام دهد. اختیار در این معنا نیازمند سنجش، قصد و گزینش نیست؛ زیرا شرطی در بین نیست تا مقایسه ذهنی و سنجش صورت پذیرد سپس شوق پدید آید و شوق تأکد یابد و در پی آن تصمیم حاصل شود و در پی تصمیم عزم و اراده برای انجام کاری به وقوع بپیوندد. اختیار به این معنا همه افعال و اعمال خداوند، فرشتگان و سایر مجردات را دربر می‌گیرد؛ زیرا به طور قطع و یقین هیچ تصور و تصدیقی در آنها رخ ن داده است. اگر در فوعل ارادی امکان وجود عامل مضادی در نفس قابل تصویر باشد که در این صورت نیازمند سنجش و مقایسه است، اما در فوعل بالعنايه، بالرضا و بالتجلی عوامل مضادی قابل تصویر نیست؛ زیرا هیچ تغییری در ذاتشان رخ نمی‌دهد و در عین حال از بالاترین درجات اختیار بهره‌مندند (مصباح، ۱۳۶۷، ص ۳۷۵).

۲. گاه اختیار در برابر اضطراب به کار می‌رود. اضطراب به موقعیتی گفته می‌شود که فرد بر اثر شرایط و اوضاع و احوال خارجی و نه تحت تأثیر شخص یا اشخاصی، از روی ناچاری دست به عملی می‌زند؛ مانند خوردن گوشت مردار از ترس خطر مرگ (همان)؛

۳. گاه اختیار در برابر اکراه به کار می‌رود. موقعیت اکراه موقعیتی است که فرد نه از آن روی که اوضاع و شرایط بیرونی ایجاب می‌کند، بلکه به دلیل تهدید و فشار شخص دیگری اقدام به انجام کاری می‌کند. در این حال فرد به‌رغم عدم تمایل به انجام کار و یا حتی با وجود احساس تنفر نسبت به انجام کار در خودش، اقدام به انجام آن کار می‌کند. باز اینجا به‌رغم وجود اختیار به مفهوم فلسفی‌اش، گفته می‌شود فرد این کار را نه از روی اختیار که تحت فشار شخص دیگر انجام داده است (همان)؛

۴. گاه اختیار بدین معناست که فاعلی دارای دو یا چند نوع گرایش متضاد باشد و یکی را بر دیگری ترجیح دهد. انتخاب یک گزینه در اینجا از چند گزینه نه از روی اجبار است و نه از روی اضطراب و نه از روی اکراه، بلکه فرد براساس سنجش تصمیم می‌گیرد و گزینش می‌کند. در این معنا اختیار با انتخاب و گزینش مساوی است و ملاک تکلیف و کیفر و پاداش خواهد بود. این کار می‌تواند با میل، خواست و خواهش ظاهری و نفسانی فرد همراه باشد و می‌تواند نباشد. چنین اختیاری، در جمادات و حیوانات که قدرت سنجش و شناخت ندارند و در ملائکه که چند گزینه در مقابل ندارند و انسان رشدنیافته‌ای که هنوز قدرت انتخاب ندارد، یافت نمی‌شود (مصباح، ۱۳۶۷، ص ۳۷۶ و ۳۷۷). در نتیجه از بین معانی یادشده تنها معنای چهارم زمینه‌ساز دستیابی انسان به کرامت اکتسابی است. جوهره چنین اختیاری جزء ندارد؛ زیرا از مبدایی سر می‌زند (نفس) که جزءبردار نیست و مجرد است.

۳-۱. اراده

برای اصطلاح اراده نیز تا سه معنا ذکر شده است:

۱. معنای عام و مرادف با دوست داشتن و پسندیدن، که به همین معنا درباره خدای سبحان نیز به کار می‌رود. اراده به این معنا در انسان یک کیفیت نفسانی (در برابر کراهت) است؛ مانند علم که هم علم ذاتی الهی را و هم علم حصولی انسان را دربر می‌گیرد و از قبیل کیفیات نفسانی است؛

۲. به معنای تصمیم گرفتن و قصد کردن که مسبوق به تصور و تصدیق به فایده (از جمله لذت) است. اراده به این معنا «فصل حقیقی» حیوان (حساس متحرک بالاراده) و از مشخصات «فاعل بالقصد» است. درباره حقیقت معنای دوم اراده بحث‌های بسیاری در میان اندیشمندان درگرفته است. بسیاری، آن را از کیفیات نفسانی و مقابل «کراهت» شمرده‌اند، ولی *آیت‌الله مصباح* آن را فعل نفس دانسته‌اند. در این صورت اراده به این معنا ضدی ندارد و با اندکی مسامحه‌ای می‌توان حالت تحیر و دودلی را در مقابل آن دانست؛

۳. به معنای تصمیم برخاسته از ترجیح عقلایی است که مخصوص موجود عاقل است و درباره حیوان کاربرد ندارد. فعل ارادی به این معنا مرادف فعل تدبیری و در برابر فعل غریزی و التذادی خالص است (مصباح، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۸۹ و ۹۰). پرواضح است که از میان معانی یادشده تنها معنای سوم زمینه‌ساز دستیابی انسان به کرامت اکتسابی است. پس می‌توان گفت کارهای ارادی انسان، از مبادی خاصی از ادراکات و تمایلات نفسانی به مدد دستگاه‌های تمایلات و ادراکات و نیروهایی که خدا در آن قرار داده، اعم از نیروهای روانی و بدنی و حتی به کمک اشیای خارجی انجام می‌پذیرد. ارزش وجودی کار اختیاری از آن‌روست که کارهای انسان گزیده یک راه از میان چند راه است. انسان نیرویی

دارد که می‌تواند در برابر جاذبه‌های قوی‌تر نیز مقاومت کند و بر غریزی مانند خوردن و عواطفی مانند رابطه والدین با فرزند و انفعالاتی مانند نفرت و ترس و احساساتی مانند تعجب و عشق خود حاکم شود و همین به کار او ارزش وجودی می‌دهد. پس ملاک ارزش وجودی افعال انسان اختیار و انتخابگری است که خود از مبادی عالیه دانش و بصیرت ارتزاق می‌کند. ملائکه مختارند، اما انتخابگر نیستند و این یعنی ملائکه اختیار به معنای چهارم را ندارند (همان).

۲. اختیار و آزادی از دید اگزیستانسیالیست‌ها

تعریف اختیار از دید اگزیستانسیالیست‌ها بسیار دشوار است. کاپلستون تعریف اختیار را برای کسی که از قبل تجربه آزادی نداشته ناممکن می‌داند (کاپلستون، ۱۳۸۴، ص ۱۶۹). البته به باور وی می‌توان به شرایط آزادی و یا توصیف برخی ویژگی‌های آن پرداخت، اما تعریف دقیق آن را بسیار دشوار می‌داند. *دائرةالمعارف استنفورد*، در مدخل «آزادی»، اختیار را چنین تعریف می‌کند: «آزادی واژه‌ای است فلسفی که اشاره به نوعی ظرفیت طبیعی دارد که قدرت انتخاب یک مورد یا یک عمل را از میان موارد و گزینه‌های مختلف ایجاد می‌کند».

اختیار و آزادی را می‌توان قلب فلسفه وجودی دانست. این مضمون در آثار تمامی نویسندگان فلسفه وجودی حاضر است. علاقه به آزادی یا تمنای آزادی محدود به هیچ دسته خاصی از فیلسوفان وجودی نیست. سارتر و کرکگور هر دو بر تمایزناپذیری اختیار و وجود اصرار می‌ورزند. از نظر آنها وجود داشتن و مختار بودن تقریباً تعابیری مترادف هستند. چنین نیست که آدمی نخست وجود بیابد و سپس مختار و آزاد شود؛ بلکه انسان بودن به معنای از قبل مختار بودن است (ر.ک: سارتر، ۱۹۹۸، ص ۲۹)، بشر محکوم به آزادی است. علاقه به آزادی و یا با عبارتی دقیقتر، تمنای آزادی محدود به هیچ دسته خاصی از فیلسوفان وجودی نیست (مک‌کواری، ۱۳۷۷، ص ۱۷۸).

بر وفق تفسیر اگزیستانسیالیستی کتاب *یا این یا آن*، کرکگور به عنوان نخستین فیلسوف اگزیستانسیالیست، بر این باور است که انتخاب تنها چیزی است که از انسان یک فرد حقیقی می‌سازد؛ زیرا فرد همواره با انتخابی بنیادین و گزینشی آزاد بدون وجود هیچ معیار عینی به خود هویت می‌بخشد. به باور وی به‌رغم آنکه تنها و تنها این انتخاب است که به فرد شکل می‌دهد، اما چیزی به نام پاسخ «درست» به پرسش «چگونه زیستن» وجود ندارد؛ زیرا ارزشی از پیش مقدر که باید تشخیص داده شود وجود ندارد. کرکگور را می‌توان مولد کثیری از مضامینی دانست که اگزیستانسیالیست‌ها به‌ویژه یک قرن بعد، توسط *ژان پل سارتر* پدید آوردند (واربرتن، ۱۳۸۳، ص ۲۳۴).

در نقد دیدگاه کرکگور به‌اجمال می‌توان بیان داشت دوگانگی موجود در *یا این یا آن* کاذب است؛ زیرا نمی‌توان همه گزینه‌ها را در آن دو خلاصه کرد؛ شیوه‌های دیگری نیز وجود دارد. ضمن آنکه ابهام‌های فراوانی در *یا این یا آن* وجود دارد؛ زیرا طیف گسترده‌ای از معانی و تفسیرها را دربر می‌گیرد که پی بردن به نیت اصلی نهفته در آنها آسان نیست (واربرتن، ۱۳۸۳، ص ۲۳۶ و ۲۳۷). ضمن آنکه کرکگور نه معیار قاطعی برای شناخت حقیقت ارائه می‌دهد و نه ارزش‌های مستقلی برای تشخیص ایمان و جست زدن به آن معرفی می‌کند و نه از اساس، فردیتی که کرکگور از آن دم می‌زند و بر آن تأکید می‌ورزد در جامعه و زندگی قابل دسترس است.

آزادی از نظر یاسپرس نیز یک امکان منحصربه‌فرد است. وی انسان را موجودی می‌داند که خود به‌تنهایی به خودش تحقق می‌بخشد و مسئولیت آن را تا ابد بر عهده می‌گیرد. به باور یاسپرس هرچند به طور عینی نمی‌توان

دانست که کجا باید تصمیم گرفت و کجا نباید، و به همین دلیل انسان همواره دچار اوج و سقوط می‌شود، اما ارزش اراده و آزادی در همین تصمیماتی است که در فردیت فرد تبلور می‌یابد و شکل می‌گیرد. در چنین تصمیماتی عادات فردی و اجتماعی و یا حتی آنچه ارزش تلقی می‌شود غایباند (نصری، ۱۳۷۵، ص ۵۵). البته یاسپرس بیان می‌کند که وقتی فرد بتواند فراتر از عاداتی که به آن خو گرفته است، عمل کند «اگزیستانس» به تعالی می‌رسد و اگر اراده و میل در لاک دفاعی فرو رود و به عادت‌ها خو کند، در این حالت تعالی وجود، گم می‌شود.

به نظر می‌رسد یاسپرس مایل است برای آزادی و انتخاب ارزشی غیر از صرف آزادی و انتخاب قائل شود که از آن با واژه تعالی یاد می‌کند. تعالی وجود از نظر یاسپرس چیزی است که بر خلاف جریان‌های عادی زندگی و عادت‌ها بروز می‌کند؛ اما اینکه این تعالی چیست در کلمات او مبهم و نامفهوم است؛ زیرا منظور وی از تعالی، تعالی الهی مورد نظر ادیان حتی دین مسیحیت نیست. به نظر می‌رسد تعالی مورد نظر او نوعی بیرون آمدن از عادت‌ها و هدف‌هایی است که فردیت فرد را به مخاطره می‌اندازد، اما چنین تعالی‌ای نه تعریف و نه اثبات شده و نه از معیاری مناسب برای سنجش و داوری درباره آن سخنی رفته است.

مارسل دخالت ارزش‌ها را بیش از یاسپرس در انتخاب‌ها می‌پذیرد و به همین روی بر سارتر می‌تازد که چگونه سارتر آزادی را اساس بی‌پایه ارزش‌ها تلقی می‌کند و صرف آزادی را برای بشر ارزش تلقی می‌کند و حتی اذعان می‌کند که نفس وجود بشر یا عدم او را همین اختیار و انتخاب معین می‌کند. به همین روی سارتر معتقد است ارزش‌ها نمی‌توانند چیزی جز نتیجه انتخاب اصلی هر انسانی باشند؛ یعنی ارزش‌ها هیچ‌گاه مکشوف نمی‌شوند یا مورد شناخت قرار نمی‌گیرند، بلکه با انتخاب‌ها پدید می‌آیند. مارسل از سارتر می‌پرسد که شما جلد سوم کتاب *راه‌های آزادی* را وقف تمجید از قهرمانان مقاومت کردید. حال پرسش این است که سارتر که وجود اساس عینی را برای ارزش‌ها انکار می‌کند، به حکم چه اصلی بین مردان مسلماً شجاع و قهرمانان جنبش مقاومت تفاوت قائل می‌شود؟ اگر ارزش‌ها از پایه بی‌اساس و دلیل‌اند و هیچ حظی از واقعیت ندارند، پس سبب تفاوت بین مردان چیست و سخن از خوب و بد و استفاده از این الفاظ چه معنا می‌دهد؟ پاسخ این است که حقیقتاً ما ارزش‌ها را با انتخاب ایجاد نمی‌کنیم؛ ما آنها را می‌شناسیم و کشف می‌کنیم؛ یعنی ارزش‌ها از واقعیتی عینی حکایت دارند (مارسل، ۱۳۸۲، ص ۱۴۸ و ۱۴۹).

از بیان مارسل به دست می‌آید که وی وجود ارزشی فراتر از انتخاب را می‌پذیرد و صرف آزادی و انتخاب را ارزش نمی‌داند؛ اما وی نه توصیفی از ارزش‌ها به دست می‌دهد تا خواننده بدانند ارزش در نظام فلسفی او یعنی چه، و چه چیزی ارزش است، و نه هدف روشنی را برای اختیار انسان ترسیم می‌کند و نه هیچ راه مشخص و هیچ دلالت معینی را در مسیر انتخاب، جز تجارب انسانی، بیان می‌کند.

به باور هایدرگر انسان موجودی است که همواره در حال ساختن خود است. اختیار وابسته به طبیعت و وجود آدمی است. به نظر وی اختیار و آزادی مالکیتی نیست که انسان آن را مانند کیفیتی دارا شود؛ بلکه تینی است که وجود آدمی که همان دازاین است در خود دارد. در فلسفه هایدرگر اختیار و آزادی چیزی جز فرا رفتن از وضع موجود نیست؛ یعنی به جهان شکل‌ها و صورت‌های تازه بخشیدن، استعداد‌های خود را به ظهور و بروز رساندن و سرنوشت خود را رقم زدن. انسان مانند

یک گیاه نیست که وجود آن از قبل طراحی شده باشد. ساخت وجودی انسان به گونه‌ای است که خود می‌تواند برگزیند که چگونه باشد. براین اساس انسان نه‌تنها ماهیت ثابتی ندارد، بلکه نمی‌تواند داشته باشد و همواره در حال شدن است. آزاد بودن یعنی معنا بخشیدن به خود و جهان (رضایی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۳-۱۱۴، به نقل از هایدگر، ص ۴۱-۴۳).

اگر بپذیریم آزادی یک واقعیت است، باید پرسیم این واقعیت چیست؟ از چیست؟ و چرا آزادیم؟ و هدف از آزادی چیست؟ اگر آزادی از جانب چیزی باشد حتماً متضمن معنا خواهد بود؛ زیرا آزادی به خودی خود دارای ارزش نیست و هدف نهایی نیست، بلکه وسیله‌ای برای دستیابی به اهداف دیگر است. کاپلستون در وصف آزادی برای آزادی که حاوی هیچ ارزش عینی نباشد و صرف اختیار ارزش تلقی شود می‌گوید: «[این عقیده] درباره آزادی در نفس خود به نظر من مخرب و نیست‌انگارانه می‌آید» (کاپلستون، ۱۳۸۴، ص ۱۷۱). با آزادی با چنین وصفی نه می‌توان دیگران را تحسین کرد و نه می‌توان دیگران را تقبیح و یا تخطئه نمود.

سارتر نیز در عباراتی بر خودانگیزختگی انتخاب فارغ از قید و اسباب و علل، تصریح کرده، انسان را مجبور به آزادی می‌داند و دلیل آزاد بودن آن را هم، آزاد بودن می‌داند. به باور وی اگرچه آزادی در ذات هیچ محدودیتی ندارد، اما از آنجاکه تعهد و مسئولیت در میان است، فرد مجبور است همان‌گونه که خواهان آزادی خود است، آزادی را برای دیگران نیز تمنا کند (سارتر، ۱۹۹۸، ص ۲۹). به باور سارتر هر سنخ اهتمام در این راه که پیشاپیش اعلام کنیم، آدمیان چه باید باشند محکوم به شکست است؛ زیرا ما با انتخاب‌هایمان خود را می‌آفرینیم نه اینکه خویشتن را با الگویی از پیش موجود تطبیق دهیم. آدمیان خود انتخاب می‌کنند که به چه رنگی عیان شوند. سارتر در *اگرستان‌سالیسم و انسان‌مداری* اظهار می‌کند که تفاوت آدمی با قلم‌تراش در آن است که آدمی کارکردی از پیش معین و اوضاعی مقرر ندارد و نیز سازنده‌ای که ماهیت آدمی در ذهن او معین شده باشد، ندارد (واربرتن، ۱۳۸۳، ص ۴۱ و ۲۸۰).

یکی از مهم‌ترین نقدهای وارد بر دیدگاه سارتر آن است که این نگرش درجه‌ای از اختیار را مسلم می‌گیرد که ابنا‌ی بشر حقیقتاً واجد آن نیستند. واربرتن می‌گوید:

اسپینوزا این دیدگاه را افراطی و مبالغه‌آمیز می‌داند و بر این باور است که انسان‌ها را به تمام و کمال وراثت و تربیت می‌سازد، و اینکه اختیار تحت تأثیر اسباب و علل درونی هم نباشد چیزی جز خیال‌اندیشی نیست. سارتر در مقابل تأکید می‌ورزد که همه انتخاب‌های ما از نحوه هستی ما برمی‌خیزد و نحوه هستی ما از آنچه بر ما حادث شده است ناشی می‌شود. پس این فرد و انتخاب‌های اوست، و نه محیط اجتماعی و نه هیچ عامل دیگری، که فرد را می‌سازد؛ اما این نکته در زندگی بسیاری از مردم به‌راحتی قابل درک است که فشارهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی از آنچه سارتر تصور می‌کند بسیار بازدارنده‌تر و محدودکننده‌تر است (واربرتن، ۱۳۸۳، ص ۲۸۳ و ۲۹۲).

سارتر با استناد به اینکه انسان آزاد است و آزادی و اختیار از انسان سلب‌شدنی نیست، انسان را برابر آزادی و اختیار قلمداد کرده، او را مجاز به انجام هر عملی دانسته و این را از ویژگی‌هایی برشمرده است که مطابق با شأن، هویت و کرامت انسانی است. از نظر سارتر ملاک ارزشمندی فعل اخلاقی، حفظ آزادی و آزاد بودن آن است.

در پاسخ به این ادعا باید یادآوری کرد که:

اولاً وجود داشتن و مختار بودن برابر نیستند. مختار بودن به معنای اعمال اختیار نیست. ممکن است فرد به دلیل وجود نیروی جبر یا اکراه و یا اضطرار قادر به اعمال اراده و انتخاب نباشد؛

ثانیاً در انسان نه تنها کرامت تکوینی اختیار و آزادی به مفهوم توانمندی بر انتخاب بین گزینه‌ها منظور شده، بلکه ویژگی‌هایی بس برتر و والاتر در او دیده شده است؛ مانند عقل، درایت، هوشمندی، اندیشیدن، حفظ کردن و به خاطر آوردن، که به گونه جمعی در انسان نهاده شده است و می‌تواند سبب سنجش شود و عالی‌ترین موقعیت‌ها را برای رشد و تعالی فرد و جامعه فراهم آورد؛ و فرد در حقیقت از طریق همین تفکر و تعقل است که به مبدأ و معاد پی می‌برد و می‌تواند جهان ابدی را برای خود تصویر و برای رسیدن به آن تلاش کند. از جمله مطالب بسیار مهم دیگری که امتیاز انسان به‌شمار می‌آید، شناخت او از این مطلب است که هم از راه حواس و هم از راه عقل و هم از راه نقل می‌فهمد که او مخلوق است و با احتساب هر منشأ و منبعی برای چنین علمی و بر اساس قاعده و قانون علیت باید دنبال خالق و علت موجهه خود بگردد؛ اما تاریخ گواه است که بشر همواره به این دانش بی‌مهری ورزیده و در غفلت از مبدأ و معاد در چرخه‌ای باطل گردش کرده است (مصباح، ۱۳۶۷، ص ۳۷۰).

ثالثاً سارتر جمله‌های اخلاقی را واقع‌نما نمی‌داند و این یعنی مطابقت و عدم مطابقت جمله‌های اخلاقی را با واقع (صدق و کذب) بی‌معنا می‌داند، قابل اثبات (نشان دادن صدق یک گزاره) و یا رد (نشان دادن کذب یک گزاره) نمی‌داند، استنتاجشان از جمله‌های واقع‌نما را غیرممکن می‌داند و به رابطه منطقی میان «باید» و «هست» قائل نیست و این یعنی نمی‌تواند منشأ غیرواقعی احکام اخلاقی را تعیین کند و یا روش کشف آنها را مشخص سازد. به همین دلیل به نسبی بودن جمله‌های اخلاقی و در نتیجه کثرت‌گرایی اخلاقی تن می‌دهد. در عین حال سارتر از توصیف این واقعیت که انسان دارای امتیاز آزادی و اختیار است به غلط چنین نتیجه می‌گیرد که آدمی مجاز به اعمال این آزادی در هر جهت دلخواه است؛

رابعاً اینکه این ملاک (اینکه ارزشمندی فعل اخلاقی به حفظ آزاد بودن آن است)، به سبب اینکه از هیچ نوع پشتوانه حقیقی بهره‌مند نیست، نوعی هرج و مرج و آشفتگی در اعمال اخلاقی را در پی خواهد داشت. نفی وجود هر گونه قاعده برای رفتار و کنش آدمی انکار هر گونه جهت عقلانی برای انتخاب فرد، خداناباوری و سرانجام وانهادن تعیین ارزش‌ها به فرد و اراده انسانی، زمینه مناسبی را برای تفسیرهای آنارسیستی در حوزه اخلاق فراهم می‌آورد.

نقد چهارم بر سارتر نگاه افراط‌آمیز وی به مقوله آزادی و اختیار انسان است. وی به گونه‌ای از آزادی و اختیار آدمی سخن به میان می‌آورد و آزادی را تقدیس می‌کند که گویی آزادی، خالق همه چیز از جمله همه هستی است. جمله معروف وی که «اگر کسی افسلیج به دنیا بیاید و بزرگ‌ترین دونده جهان نشود، خود مسئول است» خود گویای این دیدگاه است. وی می‌گوید: آگزیستانسیالیسم به قدرت عواطف و شهوات معتقد نیست، بلکه بشر خود مسئول عواطف و شهوات خود است. همچنین آگزیستانسیالیسم عقیده ندارد که ممکن است آیه‌ای ازلی در روی زمین بیابد که او را راهبر شود؛ زیرا به عقیده ما بشر شخصاً و به دلخواه خود آیه‌ها را کشف و تعبیر می‌کند (سارتر، بی‌تا، ص ۶۰ و ۶۱). در پاسخ به چنین دیدگاهی لازم است یادآور شویم که اختیارات انسانی و آزادی‌های انسان هم در حوزه تأثیرات و هم در حوزه تأثیرات از محدودیت‌های قابل تأملی برخوردارند. به‌رغم استقلال انسان در سنجش، عزم، تصمیم و اراده، عوامل متعدد

روحی، روانی، خانوادگی، محیطی، اجتماعی، تاریخی، سیاسی و غیره بر افعال اختیاری انسان تأثیرگذارند. این بحث با تفصیل بیشتری در ادامه خواهد آمد. به اختصار اینکه اختیار فقط یکی از برتری‌ها و موهبت‌های تکوینی انسان است. گذشت که وی افزون بر این موهبت، واجد موهبت‌های تکوینی دیگری و از جمله عقل نیز هست. ضمن آنکه موهبت اختیار و نیز همه موهبت‌هایی که انسان واجد است به‌تنهایی کمال‌آور نیستند. این موهبت‌ها وقتی کمال‌آور می‌شوند که در خدمت یک دستگاه صحیح و درست از جهان‌بینی و ایدئولوژی قرار گیرند و عمل کنند.

نقد پنجم بر سارتر آن است که دیدگاه وی درباره انسان با هیچ دستگاه معرفتی قابل اثبات نیست. از کجا و با کدام روش یافته‌ها و گزاره‌های یادشده را ایشان به دیگران انتقال می‌دهند؟ سخن اول در این فراز آن است که راه دستیابی ایشان به یافته‌های یادشده کدام است و سخن دوم آن است که چرا این راه را معتبر می‌دانند و چگونه اعتبار آن را اثبات می‌کنند؟ بر فرض که یافته‌ها و گفته‌های سارتر اثبات شوند و راه‌های درست و صحیحی برای کسب و درک آنها معرفی شوند، اما آنها چگونه و با چه وسیله‌ای قابل انتقال به دیگران هستند؟ بر فرض شما از راه درون‌گرایی و یافت حضوری به مواردی به طور قطع و یقین دست یافتید؛ اما چگونه می‌خواهید آنها را به دیگران انتقال دهید؟ بی‌تردید بدون پذیرش یک دستگاه معرفتی مشترک که در آن بتوان از الفاظ و ترکیبات معین و مشترک و مقبولی بین دو طرف استفاده کرد، هیچ‌گونه معرفتی قابل تبادل نخواهد بود. در همین حال سارتر ناخواسته از یک دستگاه معرفتی استفاده می‌کند و از راه همان دستگاه معرفتی مطالب خود را بیان می‌دارد.

۳. اختیار و آزادی از دیدگاه اسلام

برای درک صحیح هویت اختیار، فارغ از وجود آن که هم با علم حضوری قابل درک است و هم با علم حصولی و دلایل عقلی و نقلی قابل اثبات است، لازم است به تعریف، مقدمات، عوامل، مبادی، موانع، محدودیت‌ها، شرایط وجودی، ارزش وجودی و در نهایت به مهم‌ترین بحث یعنی ارزش و منشأ ارزش اخلاقی آن پرداخته شود. از دیدگاه اسلام، انسان نه آزاد مطلق است و نه مجبور؛ بلکه امر بین الامرین است. هر کاری که از وی صادر می‌شود هم فعل او و هم فعل خداوند است؛ یعنی فاعلیت خداوند، فاعلیت سببی و فاعلیت انسان مباشری است. این نظریه را در اصطلاح «امر بین الامرین» می‌گویند.

اندیشمندان اسلام مانند علامه طباطبائی (طباطبائی، ۱۳۶۷، ج ۱۶، ص ۹۷) وجود اختیار را بدیهی و بی‌نیاز از اثبات می‌دانند. آنها بر این باورند که همان‌گونه که خداوند اختیار تکوینی و تشریحی مطلق دارد و هیچ چیز مانع از آنچه او به اختیار تکوینی و تشریحی می‌خواهد، نیست و این همان اختیار به معنای حقیقی‌اش است، انسان نیز اختیار دارد؛ اما نه در برابر اراده تکوینی و تشریحی خدا، بلکه در طول اراده خدا. البته با این تفاوت که اختیار انسان مطلق و علت تامه فعل اختیاری نیست؛ زیرا اختیار انسان یکی از اجزای سلسله علل است و اسباب و علل خارجی دیگری (از جمله خدای سبحان که در رأس آن است) نیز در آن دخیل‌اند. پس پدید آمدن فعل اختیاری از انسان وابسته به اسبابی است که در عین آنکه دخیل در فعل اختیاری‌اند اما خارج از اختیار آدمی‌اند؛ اما بدون تردید انسان نسبت به کارهایی که از روی علم و اراده انجام می‌دهد، اختیار تکوینی دارد (همان، ص ۹۸). از نظر استاد شهید مطهری نیز انسان مختار و آزاد آفریده

شده است؛ یعنی به او عقل، فکر و اراده داده شده است. امتیاز انسان از دیگر موجودات این است که اعمال و افعال وی از آن سلسله حوادثی است که به هزاران علل و اسباب بستگی دارد و از جمله علل و اسباب فعل انسانی، اراده، انتخاب و اختیاری است که از خود بشر ظهور پیدا می‌کند (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۸۶-۳۸۷).

۳-۱-۳. مبادی اختیار

۳-۱-۱. مبادی فلسفی فعل ارادی

انسان وقتی می‌خواهد کاری را انجام دهد و فاعل مباشر فعلی باشد و یا درصدد است شخص دیگری را به کاری فرمان دهد، این کار مقدماتی دارد که مقدمات فعل اختیاری نامیده می‌شود و تا تمام آنها انجام نپذیرد فعل از فاعل و امری از امر صادر نخواهد شد. آن مقدمات عبارت‌اند از اراده و مبادی آن. اما تبدیل اراده به فعل و رفتار، نیازمند گام‌هایی است. این گام‌ها عبارت‌اند از: ۱. خطور و تصور ذهنی آن شیء؛ ۲. تصدیق به سود یا زیان شیء؛ ۳. میل و شوق یا بی‌میلی و نفرت به انجام، (شوق یا نفرت از مقولات تشکیکی‌اند و دارای مراتب ضعیف، متوسط و شدید)؛ ۴. جزم؛ یعنی شوق یا نفرت به انجام یا عدم انجام کاری به درجه‌ای برسد که انسان را از تردید خارج کند و در عمل او را وادار به آمادگی و فراهم کردن زمینه برای نیل به مقصود، دفع موانع و ایجاد شرایط کند؛ ۵. شوق مؤکد؛ یعنی حالتی که در آن، مقتضی صد درصد موجود و مانع صد درصد مفقود است (مشهور اراده را همین شوق مؤکد تعبیر کرده و گفته‌اند: اراده آن شوق موکدی است که موجب تحریک عضلات به جانب مقصد گردد (محمدی خراسانی، بی‌تا، ص ۳۵۹ و ۳۶۰)، ولی از کلام علامه طباطبائی استفاده می‌شود که اراده غیر از شوق مؤکد است)؛ (طبق کلام علامه طباطبائی) اراده: حقیقت و واقعیتی است که ما آن را در نفس و جان خود با علم حضوری می‌یابیم و کارهای اختیاری خویش را با آن انجام می‌دهیم، ولی از وصفش ناتوانیم و به گفته صدرالمتألهین (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۱۲) «بشبه ان یکون معناها واضحاً عند العقل غیر ملبس بغیرها الاّ انه يعسر التعبير عنها بما يفيد تصوّرها بالحقیقه»؛ یعنی معنای اراده نزد عقل واضح و روشن است و با چیز دیگری مشتبه نیست و لکن بیان عبارتی که مفید تصور حقیقی آن باشد، مشکل است و یا وجود ندارد (طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۰۷-۱۰۹). پس مبادی فلسفی فعل ارادی بنا بر یک نظر پنج مورد، و بنا بر دیدگاه دیگر شش مورد است.

۳-۱-۲. مقدمات و عوامل اختیار

براساس دیدگاه اسلام انسان موجودی دوساحتی است. ساحت حقیقی او همان روح اوست که حیاتی جاودان دارد و بدن به‌منزله ابزاری برای فعالیت روح و یا مرکبی برای سیر و حرکت روح است. انسان در میان موجودات این جهان از مواهب خدادادی و قابلیت‌های فراحیوانی خاصی برخوردار است که او را به‌غایت از موجودات دیگر این عالم متمایز می‌کند. ظرافت‌هایی که در ارگان‌های ظاهری و درونی به‌ویژه در ناحیه مغز و سیستم عصبی وی به کار رفته است، و توانش‌های ویژه‌ای که فقط در او وجود دارد و در دیگر موجودات یافت نمی‌شود، این امکان را در او پدید آورده است که بتواند در سایر موجودات طبیعت تصرف کند و آنها را در راه تعالی خود به کار گیرد و اسباب

ترقی و توسعه روحی و جسمی خود و دیگران را از این راه فراهم آورد. انسان همواره میان دو بی‌نهایت در حال طی طریق است. نیروهایی که خداوند در انسان به ودیعه نهاده است در حقیقت سرمایه‌های تکوینی و فطری وی برای حرکت به سوی هدف نهایی است؛ اما به کار گرفتن این مایه‌های خدادادی منوط به اراده، انتخاب و گزینش خود اوست و همچنان که می‌تواند از نعمت‌ها حسن استفاده را ببرد و با بهره‌گیری از آنها مسیر تکامل حقیقی را بیاماید و سعادت ابدی را به دست آورد، می‌تواند با سوءاستفاده از آنها مسیر سقوط و انحطاط را بیاماید؛ تا جایی که از حیوانات درنده پست‌تر شود و شقاوت ابدی را برای خودش بخرد. مسیر حرکت انسان همواره از میان این دو بی‌نهایت عبور می‌کند. پس ارزش حقیقی انسان در داشتن اختیار نیست، بلکه در انتخاب راه تقواست که در این مسیر همه انسان‌ها یکسان عمل نمی‌کنند؛ اهل ایمان و عمل صالح دارای ارزش مثبت و اهل کفر و عصیان دارای ارزش منفی‌اند و هر یک از این دو گروه مراتب متفاوتی را در خود دارند (مصباح، بی‌تا).

مقدمات، عوامل، شرایط و عناصر مؤثر و زمینه‌ساز در پدید آمدن اختیار، در سه مورد خلاصه می‌شوند. در تفکر اسلامی تحقق هر عمل اختیاری منوط به سه مقدمه است: الف) آگاهی و شناخت؛ ب) میل و گرایش؛ ج) قدرت و توانایی. به‌طور کلی وجه مشترک تمامی نظرات اسلامی درباره مقدمات اختیار و تحقق هر عمل اختیاری همین سه مقدمه است. الف) شناخت: مهم‌ترین ابزاری است که در خدمت بشر است و نقش مهم روشنگری را در کارهای اختیاری بازی می‌کند. شناخت دارای ابزارهای خاص خود است. می‌توان ابزارهای علم و شناخت را حس و عقل و قلب که شامل ادراک، احساس و عواطف، ایمان، علم حضوری و گزینش می‌شود دانست. بدون دانش از گزینه‌ها امکان انتخاب آگاهانه منتفی است؛ اما آگاهی از گزینه‌ها، بی‌ارتباط با جهان‌بینی و ایدئولوژی پذیرفته‌شده در شخص نیستند. هرچه علوم ما نسبت به گزینه‌های انتخابی دقیق‌تر باشد، انتخاب‌های ما سامانمندتر و کامل‌تر خواهد بود و به نیاز واقعی فرد انتخابگر نزدیک‌تر. شرط اصلی رفتار اختیاری نیز شناخت است و برای هر عمل اختیاری حتماً مرتبه‌ای از علم لازم است؛

ب) میل و گرایش: از عوامل انگیزشی هستند و نقش انرژی را در کارهای اختیاری ایفا می‌کنند. با این امیال و گرایش‌هاست که انسان پس از شناخت راه، به حرکت می‌افتد و تلاش می‌کند راه را پیدا کند. امیال به درونی و بیرونی قابل تقسیم‌اند. امیال درونی شامل غریز، عواطف انفعالات و احساسات است. صفاتی مثل عفت، غیرت، شجاعت یا بخل، حسادت و کبر از عوامل انگیزشی درونی به‌شمار می‌آیند. آداب و فرهنگ، رسوم اجتماعی، مربیان و رسانه‌ها از جمله عوامل انگیزشی بیرونی هستند. به‌رغم آنکه وراثت و محیط و غیره ممکن است در آنها نقش داشته باشد، اما می‌توان آنها را با تمرین و تکرار، ترک و از طریق ایجاد عادت اختیاری، تقویت یا تضعیف کرد. در زمان تعارض بین امیال، آنها که لذت بیشتر و بادوام‌تری دارند و یا ما را سریع‌تر به کمال نهایی‌مان می‌رسانند و یا کمال‌آفرین‌ترند، مقدم‌اند - چه میل و گرایش مقدمه ادراکی باشد و چه مقدمه انفعالی، نکته‌ای که در هر دو مشترک است، این است که این مقدمات تصدیق عاقلانه و تدبیری ندارد، و اگر تصدیقی هم وجود داشته باشد، تصدیق تخیلی است. همواره ادراکات عاقلانه و فکری پشتوانه ادراکات یا انفعالات شوقی‌اند؛ چراکه این احوال نفسانی اغلب انسان را به یکی از دو طرف افراط و تفریط می‌کشاند و لازم است که انسان با رأی و تدبیر، راه میانه را در پیش گیرد؛

ج) سومین عنصر اساسی و عامل زمینه‌ساز اختیار قدرت است که نقش ابزاری در این زمینه بازی می‌کند. قدرت به چهار قسمت قدرت طبیعی، قدرت تکنیکی، قدرت اجتماعی و قدرت متافیزیکی قابل تقسیم است. نکته‌ای که درباره قدرت لازم است مورد توجه قرار گیرد آن است که قدرت به عنوان یکی از مبادی اختیار صرفاً بر توانش‌های جسمانی در انجام اعمال جوارحی دلالت ندارد، بلکه به امکان اعمال اختیاری درونی، مثل دوست داشتن، دشمن داشتن و نیت کردن نیز دلالت دارد. فلاسفه قدرت را یک کیف نفسانی می‌دانند که دارای قیدهایی است: اول اینکه قدرت باید درباره فعل به کار رود نه در انفعال؛ دوم اینکه از روی علم و آگاهی باشد، مبدأییت فاعل‌های طبیعی قدرت نیست؛ و سوم اینکه فاعل علاوه بر آگاهی، تصدیق به خیر بودن آن هم داشته باشد. قدرت‌ها دارای شدت و ضعف و میزان شدت و ضعف قدرت به میزان شدت و ضعف اراده‌هاست، و اراده هم تابع علم و ایمان قلبی است. هرچه ایمان آدمی به تأثیر اراده بیشتر باشد اراده هم مؤثرتر است (مصباح، ۱۳۶۷، ص ۳۲۴-۳۹۴).

۳-۲. عوامل تأثیرگذار بر اراده و اختیار

میدان آزادی و اختیار انسان از عوامل متعددی تأثیر می‌پذیرد: ۱. وراثت، مانند رنگ پوست و چشم؛ ۲. محیط طبیعی و جغرافیایی، مانند سرد سیری و گرم سیری؛ ۳. محیط اجتماعی مانند زبان، ادب عرفی و اجتماعی؛ ۴. تاریخ و عوامل زمانی. اما انسان به حکم عقل و علم از طرفی و به حکم اراده و ایمان از طرف دیگر می‌تواند تغییراتی را در عوامل یادشده ایجاد کند (همان). ترکیب و تعارض امیال، خواست‌های پست، شخصیت‌طلبی، میل به بقا، میل به خدا، معیار انتخاب، خواست‌های فردی و اجتماعی، خواست‌های مادی و روحی، از جمله عناوینی هستند که می‌توان در فهرست عوامل تأثیرگذار بر اراده و اختیار قرار داد.

۳-۳. ادله اختیار

ادله عقلی و نقلی فراوانی برای وجود اختیار اقامه کرده‌اند که در اینجا به چند مورد اشاره می‌کنیم:

۳-۳-۱. ادله عقلی

۱. انسان موجودی است کمال‌خواه که دارای استعداد و توانایی رسیدن به بالاترین مراتب کمال است (البته خود کمال‌خواهی برخاسته از حب ذات و اجباری است، اما اعمالی که سبب رسیدن به این کمال می‌شود اختیاری است). فرد مجبور نمی‌تواند به کمال اختیاری برسد؛ زیرا اعمالی که از روی جبر باشد سبب کمال اختیاری نمی‌شوند، اما اعمالی که از روی اختیار باشند موجب کمال اختیاری می‌شوند. پس لازمه رسیدن به کمال، داشتن اختیار است؛

۲. ثواب‌ها و وعده‌های الهی به انسان‌های صالح و وعیدها به گناه‌کاران نشانه وجود اختیار در انسان است؛ زیرا فرض پاداش و ثواب و سرزنش و عقاب جایی است که اختیار در کار باشد. اگر اختیار نباشد و فرد مجبور به انجام کاری باشد، نه گناهکار مستحق عقاب است و نه متدین مستحق بهشت؛ و وجود وعده‌ها و وعیدها در قرآن لغو و بیهوده نیست؛ زیرا خداوند از هر فعل لغو منزه است.

۲-۳. ادله نقلی

۱. بی‌تردید قرآن انسان را موجودی مختار می‌داند. آمدن پیامبران و نزول کتاب‌های آسمانی، بی‌آنکه انسان مختار باشد، کاری بیهوده است. نمونه‌هایی از آیاتی که بیانگر اختیار انسان‌اند:

الف) آیات ابتلا و آزمایش انسان: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا» (انسان: ۲)؛ ما انسان را از نطفه آمیخته‌ای آفریدیم و او را می‌آزماییم بدین جهت او را شنوا و بینا قرار دادیم. «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِيُنبِلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (کهف: ۷)؛ ما آنچه را روی زمین است زینت آن قرار دادیم، تا آنها را بیازماییم که کدامشان بهتر عمل می‌کنند؛

۲. آیات عهد و میثاق خدا با عموم یا دسته‌های خاصی از مردم: «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» (یس: ۶۰-۶۱)؛ آیا با شما عهد نکردم ای فرزندان آدم که شیطان را نپرستید که او برای شما دشمن آشکاری است؟ و اینکه مرا پرستید که راه مستقیم این است. اگر انسان مجبور باشد و از خود اختیاری نداشته باشد، عهد خدا با وی، لغو است؛

۳. وجود اوامر و نواهی الهی و تکلیف بر کرده انسان خود دلیل بر مختار بودن انسان است؛

۴. اگر انسان مجبور باشد، ارسال رُسل الهی و انزال کتب آسمانی و وجود تکلیف و آزمایش انسان‌ها و بیان وعد و وعید خداوند و عهد و میثاق خدا با انسان امری مهمل و عبث و غیرعقلایی است؛

۵. آیاتی دیگر از قرآن کریم نیز (مانند «إِنَّمَا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»، «فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ»، «لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ»، «فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا» بر مختار بودن انسان صراحت دارند. در نتیجه هم ادله قرآنی فراوان و هم ادله روایی بی‌شمار، اختیار داشتن آدمی را تأیید می‌کنند.

۴-۳. تفکیک ارزش وجودی از ارزش اخلاقی

برتری‌های موجود در انسان گاه تکوینی و وجودی‌اند و گاه ارزشی و اخلاقی. برتری‌های وجودی و تکوینی به‌خودی‌خود سبب برتری‌های اخلاقی و ارزشی نیستند. برتری‌های وجودی صرفاً ظرفیت‌های بیشتری را در اختیار صاحبش قرار می‌دهد و سبب می‌شوند صاحب برتری از امکانات، توانایی‌ها و ظرفیت‌های بیشتری نسبت به موجودات دیگر برخوردار باشد؛ اما سبب برتری ارزشی اخلاقی آن بر موجودات دیگر که فاقد آن برتری هستند نمی‌شود. برتری‌های تکوینی می‌توانند اسباب برتری‌های ارزشی و اخلاقی را فراهم آورند. برتری‌های تکوینی و وجودی در انسان آن‌گاه منشأ ارزش‌های اخلاقی می‌شوند که مبتنی بر مبانی صحیح اعتقادی و بایدها و نبایدهای مطابق با واقع باشند؛ زیرا موضوع ارزش فعل اختیاری است، نه خود اختیار. اختیار و آزادی اگر عامل دیدگاه‌ها و کارهای صحیح عقلایی و یا نقلی دینی قطعی باشد، سبب بالا رفتن انسان و اگر برعکس شد سبب پایین آمدن انسان از کمال نهایی‌اش می‌شوند. پس تنها در این صورت است که عمل مقایسه صورت می‌پذیرد و می‌توان با استناد به اعمالی که صرفاً از روی اختیار آدمی و براساس یک دستگاه عقلایی، اخلاقی و ارزشی درست و مطابق با واقع صورت پذیرفته ارزش‌گذاری نمود و عملی را برتر از عمل دیگر قلمداد کرد (مصباح، ۱۳۶۷، ص ۳۷۳).

۳-۵. منشأ و مبنای ارزش اخلاقی در اختیار

گفتیم که از دید فیلسوفان اگزیستانسیالیست از آنجا که پیدایش انسان، همراه با هویت خاص نیست و وی مجبور است با اراده و اختیار و آزادی که دارد هویت خود را بسازد، پس ارزش عینی هم وجود ندارد و ارزش‌ها صرفاً از درون آزادی و اختیار می‌جوشند. از نظر اگزیستانسیالیست‌ها مهم نیست این آزادی و عمل به چه غایتی می‌انجامد؛ نفس آزادی ارزش‌زاست و چون از گزینش‌گریزی نیست و گزینش‌وجه عقلایی ندارد و از اصل‌علیت هم پیروی نمی‌کند، هیچ معیار و ارزش عینی و فراگیری هم برایش وجود ندارد. اما آیا می‌توان پذیرفت هر نوع عملی، به صرف آزاد بودن و اختیاری بودن دارای ارزش است؟ اما اختیار از نظر اسلام به‌رغم ایجاد برتری وجودی صاحبش نسبت به سایر موجودات، ارزشش در خودش نیست؛ به عبارت فنی، مطلوب ناوابسته نیست. آیه «لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» و مانند آن شاهد است بر اینکه انسان با وجود اختیار از ارزش وجودی بیشتری نسبت به موجودات دیگر این عالم برخوردار است؛ زیرا سعه وجودی او بیشتر از حیوان، نبات و جماد است. اما ارزش وجودی غیر از ارزش اخلاقی و دینی است. از آنجا که موضوع ارزش‌های اخلاقی فعل اختیاری است، مطلوبیت و منشأ ارزش کارهای اختیاری انسان کمال انسان است؛ و چون کمال انسان برای او مطلوب است، کارهایی که موجب کمال او می‌شوند نیز به تبع آن مطلوب خواهند بود. البته معرفت به کمال حقیقی و راه تحصیل آن، گرچه برای انجام فعل اختیاری ارزشمند لازم است، اما ارزش فعل اختیاری به این است که آن فعل حقیقتاً موجب کمال باشد و فاعل هم با نیت وصول به کمال، آن را انجام دهد. پس معرفت فقط مقدمه لازم برای انتخاب فعل ارزشمند است.

نتیجه‌گیری

بحث ارزشمندی اختیار یکی از مباحث مربوط به اختیار است و پرسشی که قابل طرح در این زمینه، این است که آیا اختیار خود دارای ارزش است یا این ارزش به امور دیگری غیر از اختیار تعلق می‌گیرد و آن امور کدام‌اند؟ ارزش خود به دو دسته وجودی و اخلاقی قابل تقسیم است. موضوع ارزش اخلاقی فعل اختیاری است. کارهای طبیعی و اجباری از دایره و قلمرو ارزش اختیاری خارج‌اند. از دید اسلام انسان با اراده و اختیار خود می‌تواند سرنوشت خود را تغییر دهد و به سعادت و یا شقاوت ابدی دچار سازد، که اگر این آزادی و اختیار نبود پیمودن راه هیچ کمالی و کسب هیچ سعادت‌ی برای انسان میسر نمی‌بود.

از دید اسلام صرف برتری وجودی اختیار و آزادی فضیلت به‌شمار نمی‌آید؛ زیرا چنین برتری‌ای به انسان داده شده است؛ کسب نشده است. مانند نفس کشیدن می‌ماند که به انسان اعطا شده است. بنابر این ارزش ذاتی و ناوابسته ندارد؛ بلکه ارزشش وابسته به امور دیگر است. در اسلام اختیار و آزادی یک وسیله است نه هدف تا انسان از طریق آن به کمال برسد. در اسلام هم هدف و غایت و هم منشأ و عامل اختیار در ارزش‌گذاری اختیار مؤثرند. مطلوبیت یکی از عناصر مهم ارزش‌گذاری کارهای اختیاری است. مطلوبیت و منشأ ارزش کارهای اختیاری انسان در کمال انسان است و چون کمال انسان برای او مطلوب است، کارهایی که موجب کمال او می‌شوند نیز به‌تبع آن

مطلوب خواهند بود. اگرچه مطلوبیت و کمال‌خواهی ارزش ذاتی دارد، اما انسان‌ها در تشخیص و تعیین مطلوب ذاتی و کمال نهایی با هم اختلاف دارند. نیچه آن را در قدرت، فروید آن را در تأمین امیال جنسی و... و اسلام آن را در قرب الهی می‌داند. در حقیقت روش‌های مادی و روش‌های اسلامی در معرفی و تعیین مطلوب‌ها و کمال‌ها کاملاً متفاوت‌اند. البته چنانچه اشاره شد معرفت به کمال حقیقی و راه تحصیل آن، گرچه برای انجام فعل اختیاری ارزشمند لازم است، اما ارزش فعل اختیاری به این است که ضمن آنکه فعل حقیقتاً موجب کمال باشد، فاعل هم آن را با نیت وصول به کمال انجام دهد. یعنی برای انجام یک عمل اختیاری هم حسن فعلی لازم داریم و حسن فاعلی؛ و معرفت فقط مقدمه لازم برای انتخاب فعل ارزشمند است. از دیدگاه اسلام بالاترین درجه کمال و ارزش، قرب اختیاری به خداوند است و چون کمال انسان مراتبی دارد، هرچه قرب انسان به خدا بیشتر باشد، از کمال حقیقی بیشتری برخوردار است. در اسلام وزن و ارزش حقیقی عمل به داشتن روح ایمان است و عمل بدون ایمان هیچ ارزشی ندارد و لاشه‌ای بی‌روح است.

از دید فلاسفه اگزیستانسیالیسم هیچ ارزش و معیار عینی‌ای وجود ندارد و ارزش‌ها به صورت فردی انتخاب می‌شود و صرف انتخاب کردن، ارزش‌ساز است. کرکگور صرف اختیار را ارزش‌ساز و هویت‌ساز می‌داند؛ یاسپرس ارزش اراده و اختیار را در تبلور فردیت فرد برمی‌شمرد و از تعالی سخن به میان می‌آورد، اما تعالی در اندیشه‌اش گنگ و مبهم است و دقیقاً مشخص نیست، چیست و به چه هدفی اشاره دارد؛ اما مارسل اگرچه برای ارزش‌ها حقیقتی مجزا از انتخاب انسان‌ها قائل است، اما هیچ توصیفی از ارزش و چستی آن ارائه نمی‌دهد. وی به دلیل تکیه بر روش‌های پدیدارشناسانه نتوانسته است از چستی، هویت و چگونگی اختیار تحلیلی قابل قبول ارائه دهد. براساس دیدگاه هایدگر انسان موجودی است که همواره در حال ساختن خود است. اختیار وابسته به طبیعت و وجود آدمی است و به‌همین‌روی انسان هیچ ماهیت ثابتی ندارد. در نتیجه آزاد بودن یعنی معنا بخشیدن به خود و جهان؛ اما آزادی یا معنا بخشیدن به خود یک واقعیت است. اما معلوم نیست این واقعیت در دید هایدگر چیست؟ کاپلستون آزادی برای آزادی را که حاوی هیچ ارزش عینی نباشد مخرب و نیست‌انگارانه می‌داند و معتقد است با چنین وصفی، ارزیابی غیرممکن است. سارتر آزادی را وصف انفکاک‌ناپذیر از انسان می‌داند و بر این باور است که انسان مجبور به آزادی است و دلیل آزاد بودن آن را هم، آزاد بودن می‌داند. ده‌ها اشکال بر این دیدگاه وارد است. واربرتن یکی از مهم‌ترین نقدهای وارد بر دیدگاه سارتر را این می‌داند که این نگرش درجه‌ای از اختیار را مسلم می‌گیرد که این‌ای بشر حقیقتاً واجد آن نیستند. چنین نگرشی از هیچ نوع پشتوانه حقیقی بهره‌مند نیست و نوعی هرج و مرج و آشفتگی در اعمال اخلاقی را در پی خواهد داشت. نفی وجود هر گونه قاعده برای رفتار و کنش آدمی، انکار هر گونه جهت عقلانی برای انتخاب فرد، خداناباوری و سرانجام وانهادن تعیین ارزش‌ها به فرد و اراده انسانی، زمینه مناسبی را برای تفسیرهای آنارشیستی در حوزه اخلاق فراهم می‌آورد. افزون بر مطلب یادشده، انکار انتزاعیات و منطق انتزاعی انکار واضحات است و استفاده از منطق انتزاعی برای انکار منطق انتزاعی است. اثبات درستی و نادرستی همه داده‌ها و حقایق تنها از راه منطق انتزاعی و استدلالی میسر است.

منابع.....

- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، *لغت نامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران.
- رضایی، الیاس، ۱۳۸۸، «انسان، آزادی و خدا در تفکر هیدگر»، *کلام اسلامی*، ش ۳۷، ص ۱۱۲-۱۲۶.
- سارتر، بی تا، *اصول فلسفه اگزیستانسیالیسم یا اصالت انسان، با تفسیر رنه لافراز*، ترجمه مهین دخت پزشکیپور، بی جا، شهریار. صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۷، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- _____، بی تا، *نهایة الحکمة*، قم، دارالتبلیغ اسلامی.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۴، *فلسفه معاصر*، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، زوار.
- مارسل، گابریل، ۱۳۸۲، *فلسفه اگزیستانسیالیسم*، ترجمه شهلا اسلامی، تهران، نگاه معاصر.
- محمدی خراسانی، علی، بی تا، *شرح کفایة الاصول*، قم، الامام الحسن بن علی.
- مصباح، مجتبی، ۱۳۹۷، *سلسله دروس مبانی اندیشه اسلامی (۴): فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۴، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۶۷، *معارف قرآن: خداشناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی*، قم، مؤسسه در راه حق.
- _____، بی تا، *مبانی و اصول تعلیم و تربیت*، در: mesbahyazdi.ir/node
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- مک کواری، جان، ۱۳۷۷، *فلسفه وجودی*، ترجمه محمدسعید خنائی کاشانی، تهران، هرمس.
- نصری، عبدالله، ۱۳۷۵، *خدا و انسان در فلسفه یاسپرس*، تهران، آذرخش.
- واربرتن، نایجل، ۱۳۸۳، *آثار کلاسیک فلسفه*، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.
- Sartre, Jean-Paul, 1998, *Existentialism Is a Humanism*, in Walter Kaufmann (ed.), *Existentialism: From Dostoevsky to Sartre*, London, Penguin Plume.