



Essays in
Philosophy and Kalam

Vol. 51, No. 2, Issue 103

Autumn & Winter 2019 -2020

DOI: <https://doi.org/10.22067/philosophy.v51i2.72345>

جستارهایی در
فلسفه و کلام

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۳۱-۵۰

بررسی تطبیقی آثار و نتایج نظریه صیانت ذات اسپینوزا و نظریه فطرت علامه طباطبائی*

حسین اسفندیاری^۱

دانش آموخته کارشناسی ارشد پرديس فارابی دانشگاه تهران

Email: hadiesfandiari1993@gmail.com

دکتر حمید کریمی

استادیار دانشگاه علم و صنعت ایران

Email: karymi@iust.ac.ir

مهدی محمدزاده بنی طرفی

استادیار دانشگاه فرهنگیان قزوین

Email: mahdi6030@gmail.com

چکیده

اسپینوزا در کتاب «اخلاق»، برای تبیین حیات عقلانی انسان و چگونگی اختیار آدمی، پای قانون صیانت ذات را به میان می‌آورد. به موجب این قانون «هر شی از این حیث که در خود هست می‌کوشد تا هستی‌اش را حفظ کند.» اهمیت این قانون در شکل دادن به نظام اخلاقی و وصول به غایت «سعادت انسانی» -که مقصود اصلی اسپینوزا از تلاش فلسفی اوست- روشن می‌شود. مفاهیمی نظیر آزادی اراده، اختیار، سعادت و فضیلت، مبتنی بر صیانت ذات؛ تبیین نویی پیدا می‌کنند. در طرف دیگر علامه طباطبائی با طرح نظریه فطرت، اساس نظریه اجتماعی خود را پی ریزی می‌کند و در ادامه روش زندگی برآمده از فطرت یا همان دین فطری را مبتنی بر «ساختمان وجودی» ویژه آدمی می‌داند که انسان باعمل به مقتضای دین فطری در پرتو زندگی عقلانی به حیات طیبه می‌رسد و نهایتاً در این نظریه مفهوم اختیار و آزادی انسان، مبتنی بر فطرت معنای تازه‌ای می‌یابد. در این مقاله سعی شده تا با نگاهی تحلیلی- تطبیقی به بررسی نظرگاه دو فیلسوف و رهیافت‌های مشترک و متفاوت آنها در عرصه آثار و نتایج دو سنت فلسفی پرداخته شود.

کلیدواژه‌ها: صیانت ذات، حفظ خود، فطرت، اختیار، آزادی و بندگی، سعادت.

* مقاله پژوهشی، تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۰۲/۰۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۸/۰۹/۰۴.

۱. نویسنده مسئول

A Comparative Study of the Results of Spinoza's Theory of Self-preservation and Allamah Tabatabaei's Theory of *Fitrah*

Hosein Esfandiari

M.A graduate from College of Farabi, Tehran University

Dr. Hamid Karimi

Assistant Professor, Iran University of Science and Technology

Mahdi Mohammadzadeh Bani torfi

Assistant Professor, Farhangian University of Qazvin

Abstract

In his book "Ethics", Spinoza uses the law of self-preservation to explain the intellectual life of man and his freedom of choice. According to this law, "everything has in itself a striving to preserve its existence." The importance of this law becomes clear in shaping the moral system and achieving the ultimate goal of "human happiness", which is Spinoza's main purpose of his philosophical endeavor. Based on the theory of self-preservation, concepts such as freedom of will, free choice, happiness and virtue find new explanations. On the other side, Allamah Tabatabaei establishes his social theory by proposing the theory of *Fitrah* (human nature), and then considers the way of life derived from *Fitrah* or the *Fitri* (natural) religion based on the special "existential structure" of human. By acting in accordance with natural religion and in the light of intellectual life, the human will reach the good life. Finally, the concept of human choice and freedom finds a new meaning based on *Fitrah* in this theory. In this article, with an analytical-comparative method, an attempt has been made to examine the views of the two philosophers and their common and different approaches in terms of the results of the two philosophical traditions.

Key Words: Maintenance of one's Essence, Self-preservation, *Fitrah*, Choice, Freedom and Subjection, Happiness

مقدمه

نظریه صیانت ذات اسپینوزا و فطرت علامه طباطبایی، آثار مهمی در عرصه‌های گوناگون فلسفی از جمله اخلاق، علم الاجتماع و دین‌شناسی و... از خود برجای می‌گذارند. ما در این مقاله به نتایج مهمتر از جمله «تحلیل اختیار و آزادی»، «دین فطری»، «مبادی فلسفه اجتماعی» و «آزادی و بندگی، زندگی و کمال انسانی» با نگاهی تحلیلی می‌پردازیم. شایسته است نخست به پیشینه این دو قانون طبیعی و نتایج مبتنی بر آن، اشاره کنیم.

روایان شاید اولین کسانی بوده‌اند که از فطرت و صیانت ذات سخن گفته‌اند، هرچند بنظر می‌آید این عقیده بازخوانی دیدگاه سنت مشائی است که هر طبیعی در هستی خود خواستار حفظ و بقای وجود خود است (Wolfson, 1983, vol 2, P:195) از نظر آنها هر موجود زنده آن چه را که سازگار با طبیعت اوست می‌جوید و از هرچه مخالف با طبیعت اوست گریزان است. در مورد انسان، سازگاری با طبیعت خوشترن در زندگی خردمندانه است. از جمله مفاهیم مرتبط با قانون فوق، مفهوم «اختیار» است که در مکاتب مختلف فلسفی مورد بحث قرار گرفته و چون با انسان و اعمال وی در ارتباط است، مهم تلقی شده است. اختیار که در نظر حکمای قدیم مشخصه فضیلت و رذیلت بشمار آمده و بوسیله آن میان فضایل و عوطف فرق می‌نهادند، معمولاً با علم و اراده بکار می‌رفت. سیسرون می‌گوید: «تمام فضایل وابسته به اراده است» (Ibid, p: 224) و گاهی با اراده چنان پیوسته که ارسطو فضیلت را مرتبط با اختیار شناخته و اختیار را شهوت مترویه شناسانده است. (Aristotle, 1998, 1139a) اختیار نزد بسیاری از فیلسوفان غرب و متکلمان (یهودی، مسیحی و مسلمان) به تساوی فاعل نسبت به فعل و ترک آن تعریف می‌شود (تفتازانی، ۱۳۲/۴-۱۲۸) به نظر دکارت مفهوم اراده آزاد یکی از متعارف‌ترین مفاهیم فطری ماست (Descartes, 1993, P:194). اما در مقابل این تلقی مشهور، اسپینوزا براساس «صیانت ذات» و علامه طباطبایی بر مبنای «نظریه فطرت» تعریفی دیگر از اختیار ارائه می‌دهند که با تعریف سینوی و صدرایی اختیار تشابه دارد (صدرالمتألهین، ۱۱۳/۴-۱۱۴). از طرف دیگر مفهوم «آزادی و رهایی» و «بندگی و اسارت» که مرتبط با «اختیار» است، از جمله مفاهیمی است که در تاریخ فلسفه نقش مهمی را در تفکر فیلسوفان ایفا کرده است. فلاسفه از دیرباز درباره آزادی انسان و اسارت او در بند عوطف و یا تعلقات مادی و اعتباری بحث نموده‌اند و آنرا با کمال نهایی انسان مرتبط دانسته‌اند از آن جمله: افلاطون در تمثیل اژده و اراهران (plato, 1997, p: 530-533)، ارسطو در بحث فضیلت (Aristotle, 1998). همچنین مدرسیون قرون وسطی و فیلسوفان سنت اسلامی، در مباحث خود به آن پرداخته‌اند (ابن سینا، الاشارات، ۲۵۹/۳-۲۴۹)؛ لذا مفهوم آزادی و بندگی، از جمله مفاهیم ریشه‌دار سنت‌های فلسفی است. اسپینوزا با اشاره به قانون

صیانت ذات «هر موجودی در خودش است و برای حفظ و بقای خود می‌کوشد» و علامه طباطبایی با نظریه فطرت که اشاره می‌کند به اینکه «ریشه‌یابی ویژگی‌ها و کمالات و مسیر کمالی هر موجودی در خلقت ویژه آن نهفته است»، هر یک تحلیلی ویژه از مفاهیم پیش گفته دارند که در ادامه بدان اشاره خواهد شد.

۱. نتایج قانون صیانت ذات

اسپینوزا در بخش سوم اخلاق، قضیه چهارم تا یازدهم را به بحث «قانون صیانت ذات» اختصاص می‌دهد و مدعای اصلی خویش را اینطور بیان می‌دارد: «هر شیء از این حیث که در خود هست می‌کوشد تا هستی‌اش را حفظ کند» (اسپینوزا، ۱۹۸۱، ۱۱۶). اسپینوزا تحت عنوان «conatus» (کوشش حیاتی) به «صیانت ذات» اشاره می‌کند. اسپینوزا که اصطلاح «conatus» را نخست در قضیه هفتم به کار برده، آن را همان ذات بالفعل شیء می‌داند (اسپینوزا، ۱۹۸۱، ۱۱۷)، و استدلال می‌کند تمامی اشیاء دارای اثر یا آثاری‌اند که برآمده از ذات آنهاست و در نهایت مَبین طبیعت یا ذات خداوندی هستند. بنابراین «conatus» حقیقت و ذات شیء است از آن جهت که اقتضای هستی خود را دارد؛ از این رو، تمامی افعالی که یک شیء انجام می‌دهد در راستای حفظ موجودیت و کمال خود است.

شاید بتوان گفت مهمترین نتایج نظریه صیانت ذات اسپینوزا در اخلاق ظاهر می‌شود. زیرا چنانکه فیلسوفان توجه داده‌اند، اخلاق بر پایه اختیار انسان استوار است و در نظام فلسفی اسپینوزا، اختیار مبتنی بر قانون صیانت ذات است. فضیلت و رذیلت اخلاقی، خیر و شر، و در نهایت آزادی و بندگی انسان؛ از سرفصل‌های مهم کتاب اخلاقند که تحلیل آنها مبتنی بر تبیین اختیار و نظریه صیانت ذات است. از این رو به بررسی برخی از این موارد می‌پردازیم.

۱/۱. اختیار

معمولاً اختیار نزد فیلسوفان غرب و متکلمان (یهودی، مسیحی و مسلمان) به «تساوی فاعل نسبت به فعل و ترک فعل» تعریف می‌شود. اما در مقابل اسپینوزا با رد این تعریف، اختیار را به معنای وجوب وجودشی و ضرورت صدور فعل از آن، می‌گیرد (جهانگیری، ۱۳۹۰، ۲۷۵) بر همین اساس: مختار آن است که به صرف ضرورت طبیعتش موجود است و به محض اقتضای طبیعتش به افعالش موجب، برعکس موجب یا مجبور، آن است که به موجب شیئی دیگر به یک نسبت معین و محدودی در وجود و افعالش موجب است. (Spinoza, 1981, p:29) اسپینوزا برخلاف اکثر فلاسفه غرب، میان اختیار و ضرورت علی منافاتی نمی‌بیند و ضرورت را در برابر اختیار قرار نمی‌دهد، چرا که وی اختیار را در ضرورت

آزاد می‌داند نه در اراده آزاد. با توجه به همین تعریف است که در نظام فلسفی اسپینوزا تنها «خداوند» علت مختار حقیقی است زیرا تنها اوست که به حسب صرف ضرورت طبیعت خود موجود است و به موجب محض ضرورت خود عمل می‌کند.» (اسپینوزا، ۳۶) اسپینوزا معنای متداول اختیار را نقد می‌کند و معتقد است که این معنا مستلزم «حالت‌های غیر متعین علی» است در حالیکه هر حالتی می‌بایست توسط علل خاصی متعین و موجب باشد. (kashap, 1987, p:159) با توجه به انکار اختیار بدین معنا از انسان، باید دید پس به کدامین معنا، اسپینوزا انسان را مختار می‌داند، در حالیکه برای داشتن یک اخلاق عقلانی، لزوماً می‌بایست انسان را فاعل مختار بدانیم و او را مسئول اعمال خویش قلمداد کنیم.

این جاست که قانون صیانت ذات، برای تبیین اختیار مطرح می‌شود. به عقیده اسپینوزا: نیرویی که به وسیله آن هر چیزی وجودش را حفظ می‌کند، از همان ضرورت سرمدی طبیعت خدا ناشی می‌شود به تعبیر دیگر اشیای جزئی بنحو خاصی متعین می‌گردند که از طریق آن، قدرت یا همان ذات خدا را به نمایش می‌گذارند. بنابراین طبق قانون صیانت ذات: «طبیعتاً اقتضا دارد که هر شی با قوانین ویژه طبیعی که با آن متعین گشته است به حیات و فعالیت خود در راستای معینی ادامه دهد.» (Spinoza, 1951, P: 200) یعنی چیزی مختار است که از درون ضرورت یافته باشد در نتیجه اختیار «نیز متصل به ذات و آنچه از ذات ناشی می‌شود، است.» (Deleuze, 1988, 70). براساس دیدگاه اسپینوزا انسانها، تا جایی که درخود باشند و افعالی که انجام می‌دهند کوششی باشد برای حفظ خود، مختارند؛ و هر جا که تحت تأثیر عوامل خارجی قرار گیرند یعنی از خارج موجب شوند، مجبورند و فاقد اختیار. نکته دقیقی که اسپینوزا به آن توجه دارد و او را از دیگر فیلسوفان متمایز می‌کند این است که وی، میان اراده آزاد و اختیار تفاوت می‌نهد. او اراده آزاد را منتفی می‌داند چنانکه در تبصره قضیه ۳، بخش ۲ اشاره می‌کند. (Spinoza, 1981, p:67) اراده حالت است و هر حالتی علتی دارد تا در سلسله علل به جوهر برسد، بنابراین اراده وابسته به علل خارجی بوده و نمی‌تواند آزاد باشد. اما از طرف دیگر و طبق «قانون صیانت ذات» می‌توان گفت ضرورت و نیروی سرمدی خدا که ذات تمامی موجودات از آن نشأت گرفته، موجب می‌شود اشیاء از درون ضرورت یابند و تا زمانیکه شی از درون موجب باشد مختار است. بنابراین «حالات متناهی، به اندازه‌ای که رفتار آنها منحصرأ ناشی از قانون طبیعت خودشان است، مختار هستند.» (Alison, 1987, 156) بنابراین اسپینوزا با این تمایز دقیق میان اراده آزاد و اختیار فرق می‌نهد و اولی را انکار و دومی را اثبات می‌نماید.

۱/۲ آزادی و بندگی و کمال نهایی انسان

اسپینوزا در اواخر بخش چهارم اخلاق، درباره زندگانی عقلانی به تفصیل سخن می‌راند و زندگی عقلانی را برابر با آزادی می‌داند که در واقع هسته مرکزی این بخش است. مقدماتی برای دستیابی به رویکرد

اسپینوزا به «آزادی و بندگی» و ارتباط آن با سعادت انسانی می‌بایست به مفهوم «خیر راستین» پردازیم. او فهم و تعقل را خیر راستین نفس می‌داند نه صرف زنده بودن، و معتقد است: عالی‌ترین فضیلت نفس شناخت خداست. (wolfson, 1983, p: 184) در سایه این شناخت، انسان می‌تواند هستی حقیقی خود را حفظ کرده و به کمال قصوای خود نائل آید. مسئله سعادت انسان با آزادی و بندگی پیوند مستحکمی برقرار می‌کند. در قانون صیانت ذات اسپینوزا قید «مادام که در خود هست» را می‌آورد که مبنای بنیادین وی در تبیین آزادی و عبودیت انسان است و در نهایت تعریفی از آزادی ارائه می‌دهد که او را از بقیه فیلسوفان متمایز می‌کند، و فهمی مترقی از این مفهوم، بدست می‌دهد.

گفتیم که درخود بودن از نظر اسپینوزا، به معنای آن است که موجود صرفاً براساس اقتضای طبیعتش عمل کند و تحت تأثیر عوامل خارجی نباشد. از آنجا که انسان جزئی از طبیعت است، بنابراین معلول و متأثر از طبیعت هم هست؛ براین اساس هدف ما در زندگی باید این باشد که هرچه بیشتر «خود متعین» شویم یعنی از تأثر توسط عوامل بیرونی هرچه بیشتر رها شویم و اگر به این مقصد دست یابیم، ما آزاد خواهیم بود، به این معنا که تنها تحت ضرورت طبیعت خویش عمل خواهیم کرد. (lord, 2010, p:13) بنابراین آزاد بودن یعنی طبق اقتضای ذات عمل کردن و از آن جا که اسپینوزا ذات انسان را عقل وی می‌داند آزادی را به هدایت انسان توسط عقلش تعریف می‌کند زیرا در این حال او به واسطه عقلش به افعالش موجب شده است (اسپینوزا، ۲۱۷)، و در مقابل بندگی را «ناتوانی انسان در تسلط به عواطف خود»، می‌داند زیرا «کسی که تحت سلطه عواطف خویش است مالک خود نیست» (همان) چون بیشتر انسان‌ها توسط امیال خود بدون هدایت عقل، هدایت می‌شوند، لذا آنها بندگانند که اسیر عواطف خویشند و هر مقداری که تحت تأثیر عواطف باشند، در خود نبوده و مالک خویش نیستند. چنین تلقی‌ای از آزادی نتیجه مستقیم قانون صیانت ذات است. به تعبیر اسپینوزا «انسان آزاد، یعنی کسی که فقط طبق احکام عقل زندگی می‌کند، او چیزی را می‌خواهد که مستقیماً خیر است، یعنی خواهان عمل کردن، زیستن و وجود خود را طبق اصل «طلب نفع خود» حفظ کردن است» (همان، ۲۷۶).

اسپینوزا مبنای فضیلت و خیر را شناخت قرار داد و چیزی را خیر می‌داند که منجر به فهم انسان گردد و لذا فضیلت چیزی جز عمل کردن تحت هدایت عقل نیست، اما از طرف دیگر عالی‌ترین شیئی که نفس بتواند آنرا بشناسد، خداست؛ بنابراین شناخت خداوند عالی‌ترین خیر نفس است و فقط تصور خداست که می‌تواند انسان را آزاد سازد و انسان هر چه بیشتر او را بشناسد، بیشتر به او عشق خواهد ورزید و این عشق است که مایه نجات و آزادی انسان می‌شود. به تعبیر او از همین جا می‌توان فهمید که سعادت یا آزادی ما، عشق پایدار و سرمدی به خداست... و (این را) می‌توان به درستی آرامش نفس نامید (همان، ۳۱۷). بنابراین

از بطن قانون صیانت ذات، تعریف آزادی و بندگی و در نتیجه حیات آزادانه یا حیات عقلانی است؛ استنباط می‌شود و براساس آن، انسان آزاد کسی است که تحت هدایت عقل زندگی کرده و عقل او حاکم بر عواطفش است و اوست که به فضیلت تام و سعادت نائل می‌شود.

۱/۳ صیانت ذات و فلسفه اجتماعی

شاید بنظر برسد لازمه خردگرایی ناب اسپینوزا در باب سعادت انسانی، انکار فضایل اخلاقی متعارف از قبیل خیرخواهی و بشردوستی و... است. البته وی این لازمه را انکار نمی‌کند و براین باور است که فضایل مزبور ارزش مطلق ندارند بلکه در صورتی که به نحو شایسته‌ای کمک قدرت نفس یعنی فهم باشند، ارزشمند خواهند بود. او تصریح می‌کند که «برای انسان هیچ چیزی مفیدتر از انسان نیست» (Spinoza, 1981, p:178) یعنی اگر هر یک از ما بخواهد به رشد عقلانی خود بطور کامل برسد در میان اشیای دیگر به کمک هموعان خود نیاز شدیدی دارد، و از آنجا که ما نمی‌توانیم این راه را به تنهایی به مقصد برسانیم باید خود را آماده سازیم تا با یکدیگر همکاری داشته باشیم (جهانگیری، ۲۵۳).

از همین جا مبادی تشکیل‌دهنده در فلسفه اسپینوزا خود را آشکار می‌کند و ضرورت زندگی اجتماعی انسان، از دل نظریه اخلاقی «فردگرایی عقلانی» وی، استنباط می‌شود زیرا براساس صیانت ذات «هر انسانی می‌بایست به دنبال منافع خود باشد و همین میل است که کوشش موجود را به حفظ خود؛ مرتبط می‌سازد.» (Lebuffe, 2010, p:102) اجتماعی بودن انسان، نتیجه همین منفعت‌طلبی شخصی و حفظ خود است، زیرا اسپینوزا بر مبنای اصل «صیانت ذات» ضرورت علاقه به آسایش و رفاه دیگران را طبق مقدمات ذیل مدلل می‌سازد:

اشیا تنها از جهت اشتراکی که با طبیعت ما دارند می‌توانند قدرت فعالیت ما را تقویت کنند و لذا یک چیز از این حیث که موافق طبیعت ماست بالضرورة خیر است. (spinoza, p:181-184) و چون انسانها، از آن حیث که تحت هدایت عقل زندگی می‌کنند، بالضرورة همیشه طبیعتاً با هم موافقتند» (Ibid, p:186). از طرف دیگر انسانها از آن حیث که دستخوش انفعالات اند طبیعتاً با هم موافق نیستند... یعنی از جهت تأثر از عواطف انفعالی مخالف یکدیگرند» (Ibid, p:185) بنابراین: مردم تا آنجا که از روی عقل با هم زندگی می‌کنند با هم سازگار و در نتیجه برای یکدیگر مفیدند و از این حیث که دستخوش انفعالاتند طبیعتاً مخالف یکدیگرند.

پس انسان‌ها تا آنجا که تحت هدایت عقل هستند بالضرورة اموری را انجام می‌دهند که ضرورتاً برای طبیعت انسانی و در نتیجه برای فرد فرد انسانها خیر است، یعنی اگرچه هر فردی به دنبال نفع شخصی خود است، اما تا آنجا که مردم تحت هدایت عقل زندگی می‌کنند با یکدیگر تضاد نخواهند داشت زیرا خیری که

آنها در جستجوی آن هستند (فهم)، برخلاف چیزهای دیگر در دسترس همگان است. یعنی اصحاب فضیلت خیری را که برای خود طلب می‌کنند برای دیگران هم می‌خواهند و هرچه معرفت آنان به خدا بیشتر باشد این امر بیشتر خواهد بود. (Ibid,p:188) از آنجا که فردی که تحت هدایت عقل زندگی می‌کند، به آزادی دست یافته است، لذا در مدینه که در آن طبق قوانین مشترک تحت هدایت عقل با دیگران زندگی می‌کند، آزادتر است تا در تنهایی که در آن فقط از خودش اطاعت می‌کند. پوشیده نیست که قلمرو این استدلال، محدود به افراد خوشبختی است که تحت هدایت عقل زندگی می‌کنند، اما باین حال اسپینوزا، اجتماعی بودن انسان را مورد تاکید قرار می‌دهد (Ibid,p:184) و در ادامه به لعن و تحقیر زندگی اجتماعی توسط هجوکنندگان و متألهان واقعی نمی‌نهد و معتقد است: «انسان‌ها درخواست یافت که با کمک متقابل به سهولت بیشتر می‌توانند احتیاجات خود را برطرف سازند و اینکه تنها بوسیله نیروی متحدشان می‌توانند از خطراتی که تهدیدشان می‌کند رهایی یابند» (Ibid)

۲. نتایج نظریه فطرت

فطرت از نظرگاه علامه طباطبایی به معنای نوع خاص خلقت هر موجود است که براساس این شاکله وجودی خاص که متناسب با غایت ویژه و کمال مناسب وی پرداخته شده، هر موجودی به سوی غایتش در حرکت است و حیات و سعادت ویژه خود را طلب می‌کند. این زندگانی ویژه در مورد انسان «دین» و «حیات طیبه» نامیده می‌شود و مرتبط با زندگی اجتماعی و آزادی وی است که بعنوان آثار فطرت در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

۱/۲ فطرت و زندگی اجتماعی

طبق نظریه فطرت، هر موجودی خود و کمال وجودی خود را می‌خواهد و تجهیزات خود را هم در همین مسیر بکار می‌گیرد و در این راه نه تنها قوای خود، بلکه تا جایی که مقدور وی باشد، اشیای پیرامون خود را نیز به کار می‌گیرد یعنی برای حفظ بقای خود از محیط پیرامون و اشیای خارجی بنحوی استفاده می‌کند این خاصیت در موجودات مادی و بخصوص موجودات زنده بسیار روشن است (طباطبایی، اصول فلسفه، ۱۲۹). با بررسی فعالیت‌های ابتدایی انسان‌ها و دیگر حیوانات می‌بینیم که فطرت در هر موجود زنده دارای اراده (فاعل قصدی)، اندیشه‌ای را بنام استخدام بکار انداخته که موجب می‌شود از دیگران بهره‌کشی داشته باشد و نخست سود خود را بخواهد؛ ولی چون احتیاجات برخی موجودات همچون انسانها، بسیار بیشتر از آن است که به تنهایی بخواهد آنها را فراهم کند، ناچار باید بنحوی با دیگر هموعان خود تعاون داشته باشد و چون همه دارای غریزه استخدام‌ند، می‌بایست به نوعی اجتماع که در آن فعالیت‌ها

و بازدهی‌ها تقسیم شده باشد تن دردهد (طباطبایی، المیزان، ۱۶/۱۹۱) پس:

در حقیقت این گونه اجتماع فرع استخدام بوده و در اثر پیدایش توافق دو استخدام از دو طرف متقابل می‌باشد نه این که طبیعت، انسان را مستقیماً به چنین اندیشه‌ای رهبری نماید (طباطبایی، اصول فلسفه، ۱۳۲)

بنابراین چون این غریزه در همه به‌طور متشابه موجود است، نتیجه اجتماع را می‌دهد و این همان اجتماع تعاونی است که احتیاجات همه با همه تأمین شود (طباطبایی، اصول فلسفه، ۱۲۹). علامه طباطبایی سپس از این بیان نتیجه‌گیری می‌کند که انسان بر این اساس، در نخستین بار استخدام را اعتبار داده و پس از اعتبار دادن اصل استخدام، به اعتبار مدنیت و اجتماع تعاونی و زندگی مبتنی بر اجتماع دست یازدیده است (طباطبایی، اصول فلسفه، ۱۳۳)؛ لذا در شکل‌گیری زندگی اجتماعی نخست طبیعت انسان یا همان «ساخت فطری» او دست بکار شده و اعتبار استخدام را ایجاد کرده است و سپس اعتبار اجتماع و ادراکات اعتباری مختص به اجتماع شکل می‌گیرد. وی می‌گوید:

ما می‌گوییم انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته از همه، سود خود را می‌خواهد: «اعتبار استخدام» و برای سود خود سود همه را می‌خواهد: «اعتبار اجتماع» (طباطبایی، اصول فلسفه، ۱۳۴).
وی این اعتبارات اولیه (اعتبار استخدام، اعتبار اجتماع و اعتبار حسن عدل و قبح ظلم) را نتیجه حکم فطری انسان می‌داند که با الهام طبیعت و تکوین حرکت می‌کند (طباطبایی، اصول فلسفه، ۱۳۴) بر این اساس اندیشه «اعتباری استخدام» پایه و اساس زندگی اجتماعی و تشکیل اجتماع خواهد بود که خود بر پایه فطرت انسان استوار است^۱. به بیان دیگر فطرت اولیه انسان و احتیاجات فطری اوست که وی را مضطرّ به زندگی اجتماعی کرده است، و همین رفع احتیاجات است که نتیجه مستقیم تشکیل اجتماع می‌دهد، پر واضح است که بدلیل وجود تداخل و تعارض حقوق و وظایف اجتماعی انسان‌ها؛ کار اجتماع بدون وضع و اجرای یکسری قوانین موضوعه سامان نمی‌پذیرد. بنابراین اندیشه تشکیل اجتماع که از فطرت ناشی شده بود، او را به اندیشه وضع یکسری قوانین اجتماعی که ضامن حیات و بقای اجتماع و تأمین‌کننده حقوق افراد باشد؛ راهنمایی می‌کند (همان، المیزان، ۱۴۵). این قوانین علمی و عملی زندگی انسان، روش حیات او را شکل می‌دهند که دین نام می‌گیرد و اثر دیگر فطرت است.

۱. توجه به این مسئله مهم است که این فطرت و طبیعت انسان است که اعتبار استخدام را به ذهن وی انداخته و براساس اصل استخدام، اجتماع و ادراکات اعتباری مربوط به آن شکل می‌گیرد. نه بالعکس که ادراکات اعتباری را مبنای اصل استخدام بدانیم چرا که اصل استخدام نوعی از ادراکات اعتباری است که خود اثر اقتضانات فطری انسان است. بلکه طبق مبنای علامه همه ادراکات اعتباری پایه بر پایه نیازهای فطری بشری و اقتضانات آن برای وصول به کمال لائق خود سان گرفته و ایجاد شده‌اند. نک: طباطبایی، الرسائل التوحیدیه، رساله الانسان فی الدنيا، ۱۸۸-۱۹۳

۲/۲. دین فطری و حیات طیبه انسانی

در بحث قبل بیان شد که چگونه فطرت، انسان را وادار به زندگی اجتماعی می‌کند و گفته شد که در زندگی اجتماعی برخوردها و تضارب میان منافع پیش می‌آید که براساس آن مشارکت در اعمال و تعاون حاصل می‌شود و نتیجه اعمال به اندازه استحقاق هر کس تقسیم می‌شود. «انعقاد اجتماع انسانی و حفظ و استمرار و ترقی آن مبتنی است بر وجود اصول علمی و قوانین اجتماعی که... حافظ نظام اجتماعی و سعادت انسانها باشد.» (همان، ۱۹۱/۱۶). از نظر علامه این قوانین اجتماعی واسطه‌ای هستند میان حوائج حقیقی و کمال راستین انسان؛ از همین رو می‌بایست برگرفته از فطرت و منطبق بر نیازهای فطری انسان بوده و به رشد حقیقی او بینجامد (همان، ۱۹۳). از طرف دیگر «دین» در تعریف علامه چیزی جز روش زندگی انسان نیست، و چون انسان سعادت حقیقی و نه پنداری را می‌خواهد؛ دین یا روش زندگی وی می‌بایست شامل اصول علمی و قوانین اجتماعی که در بردارنده سعادت حقیقی انسان‌اند؛ باشد. براین اساس، دین حق آن است که برگرفته از اقتضائات خلقت انسانی است و تشریح آن منطبق بر فطرت او می‌باشد و مقصود از دین فطری که در قرآن به آن اشاره شده همین است (همان). براساس نظریه فطرت: چون انسان جزئی از جهان بزرگ است و نمی‌تواند از نظام عمومی آن تخلف کند و از طرف دیگر در آفرینش خود با ابزاری مناسب با هدف زندگی‌اش تجهیز شده و هدایت می‌شود، نباید آفرینش ویژه خود و محیط آفرینش خود را فراموش کند، «پس باید وظایفی را برنامه زندگی قرار دهد که آفرینش برای وی می‌خواهد نه روشی را که خوشایند امیال و عواطفش است یعنی دین باید فطری باشد چنانچه خداوند می‌فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا... ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیْمُ» (طباطبایی، بررسی‌های اسلامی، ۹۷)؛ لذا مشاهده می‌شود که چگونه فطرت انسان، او را ناچار به پذیرفتن «دین فطری» می‌کند که برآمده از اقتضائات فطرت و پاسخگوی حوائج فطری اوست.

انسان، مادامی که دارای این فطرت خدادادی است و شعور و اراده او پاک باشد و با اوهام و خرافات لکه‌دار نشده باشد؛ انسان طبیعی یا فطری نامیده می‌شود و براساس شاکله وجودی خود (=فطرت) بسوی سعادت انسانی خود حرکت می‌کند. مهم‌ترین دارایی این انسان برای پیمودن راه سعادت فطری خود همانا «نیروی تعقل» است (همان، ۷۷-۷۳)؛ زیرا امتیاز نوع انسانی از حیوانات دیگر، نیروی عقل است که قاضی میان قوا و عواطف گوناگون وی بوده و مصلحت واقعی عمل را تشخیص و طبق آن عمل می‌کند (همان، ۷۷).

لذا علامه طباطبایی اساس تربیت در دین فطری را ویژگی مختص نوع انسانی یعنی «تعقل» می‌داند، چرا که تربیت کامل هر نوعی باید با پرورش امتیازات همان نوع انجام گیرد، لذا «دین اسلام» اساس تربیت

خود را روی اساس تعقل بنا نهاده است. (همان، ۷۸) تربیت انسان در دین فطری همراه با سه اصل ساده فطری یعنی «کمال خواهی انسان»، «اصل واقع بینی» و «اصل بکارگیری تعقل و تسلط آن بر عواطف» صورت می‌گیرد (همان، ۹۲-۸۸). انسان می‌تواند با نیروی تعقل آنچه را که مطابق سعادت واقعی اش است را بسنجد و انجام دهد بنابراین «از مجموع اصول سه‌گانه نتیجه گرفته می‌شود که انسان باید سعادت واقعی خود را از راه تعقل به دست آورد.» (همان، ۹۲).

چنین حیاتی در سایه علم و ایمان به خداوند و اشتغال به او و انقطاع از غیر «حق» برای انسان پدیدار می‌شود. و این پیمودن طریق حق، مقتضای خلقت ویژه انسان بلکه هر موجود است چنانکه خداوند می‌فرماید: «همانا که همه چیز به سوی خداوند بازمی‌گردد». (شوری: ۵۳). این حیات طیبه در همین زندگی کوتاه مادی هم نصیب مومنان حقیقی می‌شود و ادراک و نورانیت و شعفی را با خود به همراه دارد که انسان‌های مرده را زنده می‌کند و این زندگانی در همین دنیا همراه با «نور» و «بینشی» ویژه است که دیگران از آن بی بهره‌اند. بنابراین زیستن طبق قانون فطرت و در پرتو هدایت دین فطری، مستلزم دستیابی به حیات طیبه یا همان زندگانی انسانی است و از آنجا که این زندگانی، ملازم با شکوفاشدن عقل و سلطنت او بر مملکت وجودی انسان و در نتیجه «آزادی انسان» از اسارت تعلقات و عواطف و هوس‌هاست، در واقع همان دستیابی به زندگانی آزاد است (طباطبایی، المیزان، ۲۷۰-۲۶۷).

۲/۳ اختیار و آزادی

گفتمیم که در سنت‌های فلسفی غرب و مکاتب کلامی غالباً «اختیار» را به تساوی فاعل نسبت به فعل و ترک معنا می‌کنند. فلاسفه اسلامی هرچند در ابتدا «اختیار» را به همین معنا تلقی می‌کنند. (طباطبایی، بررسی‌های اسلامی، ۳۷۱)؛ اما این معنا را مختص «فاعل بالقصد» می‌دانند و آنرا یکی از مراتب اختیار تصویر می‌کنند (نه به مثابه مفهوم اختیار) (سبزواری، شرح منظومه، ۲/ ۴۰۹) برخی از فیلسوفان این معنای از اختیار را در مورد «حیوان» (فاعل دارای اراده زائد بر ذات و حرکت) حفظ می‌کنند. (ابن سینا، الشفاء: الهیات، ۱۷۵)؛ اما علامه این معنا - یعنی تساوی فاعل نسبت به فعل - را نهایتاً رد می‌کند و «تساوی مطلق فاعل نسبت به فعل و ترک» را باطل می‌داند. وی بسان دیگر فیلسوفان مسلمان، ضرورت علی میان تارویود هستی را مورد تاکید قرار داده و وجوب وجود ناشی از علت را در هستی اثبات می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۸۰، ۱۸۷) در عین حال بر مختاربودن انسان هم اصرار داشته و آنرا منافی با ضرورت علی نمی‌داند. زیرا خود انسان نیز بعنوان یکی از اجزای علت تامه، یا علتی در طول علل دیگر؛ در افعال خود مؤثر است. (همان) به تعبیر ایشان انسان بعنوان یکی از اجزای علت تامه فعل خود، نسبت امکانی به آن دارد و چون او جزء جهان هستی بوده و ارتباط وجودی با اجزای آن دارد، آن اجزاء در فعل وی بی اثر نمی‌توانند باشند که

با نبودن یکی از آنها فعل غیرمقدور است و با تحقق همه آنها (تحقق علت تامه) تحقق فعل ضروری است (طباطبایی، بررسی‌های اسلامی، ۱۱۳). در عین حال انسان بعنوان یکی از اجزای علت تامه، نسبت به فعلی که بعداً در خارج واقع می‌شود حالت امکانی دارد. و این امکان، مصحح اختیاری بودن فعل اوست. امکانی بودن نسبت علت ناقصه به معلول بعنوان جزء العلة، منافاتی با ضرورت علی میان علت تامه و معلول ندارد (همان، ۱۱۴) علامه در این موضع مانند مشهور متکلمان و فیلسوفان اختیار را ملازم نوعی امکان تصویر می‌کند. اما ضرورت تعلیم و لزوم همراهی با خصم، اقتضای چنین موضع‌گیری را دارد. زیرا وی به تدریج از این معنا فاصله می‌گیرد، و از نظر ایشان اختیار به معنای تساوی و امکان؛ در مورد ذات حق تعالی و عقول مجرد قابل اطلاق نیست. هرگز نسبت فاعل‌های مجرد تام به فعل خود امکانی نیست زیرا آنها در فعل خود نیز تام هستند و حالت منتظره‌ای ندارند. لذا ایشان تحلیل ویژه‌ای از اختیار مبتنی بر نظریه فطرت ارائه می‌دهد که طی دو گام ذیل روشن خواهد شد:

• گام اول: امتناع تساوی فاعل نسبت به فعل

مطلبی که درباره علل مجرد و نسبت آنها به فعلشان گفته شد، مختص این علل نیست، بلکه اختیار در هیچ فاعل مختاری به معنای استوای نسبت به فعل و ترک نیست. علامه «تجویز تساوی نسبت فاعل مختار به فعل و ترک» را انکار رابطه علیت می‌داند زیرا: «لازمه آن تجویز علیت هر چیزی برای هر چیز و معلولیت هر چیز برای هر چیز است» (طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، ۱۶۱). پر واضح است که در این صورت علت و معلول به معنای حقیقی و دارای رابطه حقیقی وجودی معنا نخواهد داشت. ایشان پس از رد اقوال متکلمین در باب فاعل مختار، معنای اختیار را «عدم مجبور بودن فاعل در فعل خود» بیان می‌کند. یعنی فاعل توسط علت خارجی «موجب» به فعل نشده باشد و فعل از اقتضای ذات او ناشی شود. چنین فاعلی در صورتی که دارای علم مؤثر در فعل خود باشد فاعل مختار است. بنابراین مختار بودن فاعل‌های علمی، منافاتی با ایجاب و ضرورت صدور فعل از آنها ندارد (همان، ۱۶۱). بنابراین اختیار در دیدگاه علامه به معنای «عدم مجبور بودن فاعل در فعل و عدم تعیین فعل او توسط علل خارجی» است. از همین جا آشکار می‌شود که ملاک اختیاری بودن فعل، تساوی فاعل به فعل و صحت صدور یا ترک فعل از او نیست بلکه فعل اختیاری، آن است که از ذات فاعل علمی (فاعلی که علمش مؤثر در فعل است) بنابر اقتضای ذات او صادر می‌شود.

• گام دوم: اختیار بمثابة میل ذاتی فاعل

از آنجا که اراده همواره مضاف به متعلق خاص یافت می‌شود و تعلق آن به یکی از اطراف، مسبوق به شوق و علم فاعل مختار است لذا می‌بایست «مفهوم اختیار» را در ذات فاعل مختار جستجو کنیم، نه در نسبت او به فعل. بر همین اساس می‌بایست نگاهی به تحلیل علامه در باب فاعل بالقصد داشته باشیم و با

طی شدن این گام، معنای اختیار در انسان و ابتنای آن بر فطرت آشکار خواهد شد. بنابر اصول فلسفی، هر نوعی از انواع جوهری، مبدأ فاعلی افعالی است که صدورشان به او انتساب دارد؛ و این افعال کمالات ثانیه آن نوع هستند. هرکدام از انواع مستکمل به حرکت جوهری، افعالی از خود صادر می‌کند جهت نیل به کمال مناسب خود، البته قسمی از این انواع، فاعل علمی هستند یعنی مجهز به دستگاه آگاهی هستند که کمالات ثانیه آنها را از غیر خود تمیز می‌دهد در این فاعل‌ها، دستگاه آگاهی واسطه صدور فعل از فاعل است. سیستم صدور افعال در این فاعل به این صورت است که ابتدا فاعل نیازی در خود می‌یابد (مثلاً گرسنگی) و تصدیق می‌کند که کمال ثانوی وی (مثلاً سیری) در رفع آن حاجت است. سپس برای رفع این نیاز، فعلی را تصور می‌کند و تصدیق می‌کند به خیریت و لازم بودن آن جهت رسیدن به آن کمال. (مثلاً غذا خوردن). سپس شوق و بعد از آن اراده به آن فعل تعلق گرفته و هنگامی که ضرورت صدور یافت، فعل در ماده خارجی ایجاد می‌شود. چنین فاعلی که موجب از بیرون ذات خود نیست و علمش در فعلش تصرف دارد و همراه این مبادی برای فعل اختیاری خود است را فاعل بالقصد می‌نامیم (طباطبایی، نهاية الحکمة، ۱۲۲-۱۲۱). حال گاهی می‌شود که این فاعل برای انجام فعل خود نیازمند فکر است. آنجا که گزینه‌های مختلفی برای وی مطرح است و او باید با سنجش عقلی یا خیالی یکی را «انتخاب» کند و گاهی هم هست که بدون فکر، تصدیق به «وجوب و ضرورت» فعل دارد، حال یا بنخاطر بدهت مسئله یا ملکه شدن آن، یا اقتضای درونی و بیرونی شدید. در همه این حالات علم و شوق وجود دارد پس تمام مبادی فعل اختیاری هست و شخص آنرا اراده می‌کند. بنابراین در همه این موارد، فاعل با اختیار خود کار می‌کند. حتی اگر یک اقتضای درونی شدید موجب میل او بشود، در این حالت هم باز فعل اختیاری است. به تعبیر علامه «چنین میل و انعطاف به یکی از طرفین را اختیار می‌نامیم و فعل صادر از آن را فعل اختیاری» (همان، ۱۷۴-۱۷۳) بنابراین اختیار هست و لو اینکه انتخاب نباشد. بر این اساس اختیار یعنی: فاعل علمی براساس باطن و اقتضای ذات خود (فطرت) با فعلی از افعال تناسب بیشتری دارد، و آنرا محقق می‌کند. مقوم اختیار این است که فعل از فاعل بحسب میل او سر بزند و علمش در فعل دخالت داشته باشد، یعنی فعل ملائم با باطن او باشد، پس چنین فاعلی بر اساس اقتضای درونی و رضای خود کار می‌کند و لذا فاعل مختار است.

در کنار مفهوم اختیار، مفهوم «آزادی» از مفاهیمی است که تقریباً همه فیلسوفان به آن پرداخته‌اند و در مورد انسان، گروهی آنرا اثبات و گروهی نیز نفی کرده‌اند. گاه آنرا با اراده یکی دانسته‌اند و گاه با اختیار و گاه نیز تلقی دیگری از آن ارائه داده‌اند. این مفهوم در نظام فلسفی علامه و در پرتو نظریه فطرت، معنای تازه‌ای پیدا می‌کند. برای توضیح آن می‌بایست مقدماتاً به بحث «خُلُق» و «ترکیب قوا در موجودات» اشاره‌ای کوتاه

داشت: هر موجود زنده‌دارای نفسی، از قوای متعددی بهره‌مند است و بواسطه آن‌ها افعال خویش را انجام می‌دهد. هر کدام از این قوا بحسب ساختمان وجودی خود غایتی دارند غیر از دیگری، مثلاً قوه شهویه، جالب نفع حیوانی و قوه غضبیه، دافع ضرر است. موجودی که مرکب از این قوای مختلف است، ضرورتاً دارای عرصه‌های متعدد وجودی است، و لذا فضیلت چنین موجود مرکبی عبارت است از ایجاد تعادل میان این قوا به نحوی که همه بطور متناسب به اقتضایشان پاسخ داده شده و تحت تدبیر قوه برتر (عقل در انسان) و بدون افراط و تفریط؛ به اعتدال برسند. این ملکه اعتدال در هر قوه‌ای «خُلُقِ حَسَن» را موجب می‌شود. (مانند حکمت و شجاعت و عفت). بنابراین نفس انسان که مُسَخَّر این قواست می‌بایست همه را در طریق سعادت خودش بکار اندازد و آن سعادت جز حیات علمی کمالی نیست، پس چاره‌ای ندارد جز اینکه بهره هرکدام از قوا را به اندازه‌ای بدهد که با قوه دیگر تراحم نداشته باشد و از اساس آنرا ابطال نکند. معنای انسانیت تمام نمی‌شود مگر اینکه میان قوای مختلفش اعتدالی برقرار سازد که هرکدام از قوا را در تعادل قرار دهد (طباطبایی، المیزان، ۵/ ۲۶۸). چنین انسانی آنگاه؛ انسانی آزاد خواهد بود زیرا طبق مقتضای عقل خویش-که مرکز وجودی اوست-عمل کرده است.

بعد از توجه به مقدمه بالا، مفهوم آزادی عبارت خواهد بود از: «عمل طبق اقتضای ذات» و چون این ذات در مورد انسان همان «عقل» است بنابراین آزادی انسان «عمل کردن طبق اقتضای عقلش» است. و چون ذات هر موجودی، همان فطرت اوست؛ لذا آزادی یعنی طبق اقتضای فطرت عمل کردن (طباطبایی، اصول فلسفه، ۱۳۵). چنین انسانی که تحت هدایت فطرت، عقل خود را شکوفا می‌کند و به آزادی می‌رسد در واقع به حیات طیبیه دست پیدا می‌کند که در بخش بعد به آن خواهیم پرداخت.

نگاه تطبیقی به نتایج دو نظریه

اختیار، آزادی و اراده

اولین و شاید چشم‌گیرترین اثر قانون صیانت ذات؛ تلقی جدیدی است، که از مفاهیم اختیار، آزادی و اراده بدست می‌دهد. اسپینوزا با فاصله‌گرفتن از قاطبه فیلسوفان غرب و براساس صیانت ذات، تلقی تازه‌ای از «مفهوم اختیار» به دست می‌دهد که براساس آن انسانها تا جایی که در خود باشند و افعالی که انجام می‌دهند کوششی باشد برای حفظ خود، مختارند؛ و برعکس هر جا که تحت تأثیر عوامل خارجی قرار گیرد یعنی از خارج موجب شود، مجبور است و فاقد اختیار.

تلقی علامه از «مفهوم اختیار» نیز شبیه به برداشت اسپینوزاست. ایشان معتقد است اختیار حیثیت مداخلیت علم فاعل در فعل است، یا به تعبیر دیگر اینکه شی از سوی عامل بیرونی مجبور به فعل نشده

باشد و خود علت ضرورت افعال خویش باشد (طباطبایی، نهاية الحکمة، ۱۶۱) از این «اختیار» البته با ضرورت علی هستی و نیز با ایجاب ناشی از ذات خداوند (قضای الهی) منافاتی ندارد.

نکته دقیقی که در هر دو نظام فکری به آن توجه شده، تفاوت ظریف میان اراده و اختیار است که معمولاً در عبارات دیگر فیلسوفان یکسان انگاشته می‌شود. در نظام فکری علامه اراده، مرحله ضرورت بخشی علت فاعلی به فعل خود است که ناشی از اختیار ذاتی فاعل است. فاعلی که مختار است مرید هم هست و با اراده خود، فعل خویش را ضرورت می‌بخشد.

البته تلقی اسپینوزا از اراده متفاوت از علامه است بنحوی که مقصود وی از اراده، همان اراده آزاد یا تساوی میان فعل و ترک؛ است. او چنین اراده آزادی را منتفی می‌داند چنانکه در تبصره قضیه ۲، بخش ۲ اشاره می‌کند. اما آنرا ملازم با نفی اختیار نمی‌داند چرا که فرق است میان اراده آزاد (تساوی فعل و ترک) و میان اختیار - ضرورت صدور افعال ناشی از ضرورت درونی اشیاء-؛ که اولی مورد انکار اسپینوزا و دومی مورد پذیرش اوست. اما در نظام فکری علامه، اراده مرحله ایجاب و ضرورت بخشی فاعل، نسبت به فعل خود است که ناشی از اختیار وی می‌باشد.

اما در مورد مفهوم «آزادی» گفته شد که دو فیلسوف طبق نظام فکری خود و عناصر بکار رفته در آن، تلقی جدیدی از معنای آزادی ارائه داده‌اند؛ بطوری که معنای بدیعی از مفهوم «آزادی» ظهور می‌کند و جا دارد در فلسفه و علوم انسانی، مورد توجه و بررسی موشکافانه قرار گیرد. طبق نظریه فطرت، چون ذات هر موجودی، همان خلقت ویژه اوست که به «فطرت» موسوم می‌باشد؛ لذا آزادی هر موجودی یعنی طبق اقتضای فطرت عمل کردن. و از آن جا که انسان موجودی است مرکب از قوای مختلف؛ آزادی او عبارت خواهد بود از بهره‌مندی هر یک از قوا از کمال ویژه خود تحت هدایت و سلطنت عقل که مرکز وجودی انسان است.

تلقی اسپینوزا از مفهوم آزادی، نتیجه مستقیم قانون صیانت ذات است:

«انسان آزاد، یعنی کسی که فقط طبق احکام عقل زندگی می‌کند... چیزی را می‌خواهد که مستقیماً خیر است. یعنی خواهان عمل کردن، زیستن و وجود خود را طبق اصل طلب نفع خود، حفظ کردن است» (اسپینوزا، ۲۷۶). از نظر وی تا جایی که انسان به وسیله عقلش هدایت شود آزاد نامیده می‌گردد و در مقابل، ناتوانی انسان در تسلط به عواطف خود و جلوگیری از آنها بندگی است. زیرا کسی که تحت سلطه عواطف خویش است، مالک خود نیست (اسپینوزا، ۲۱۷). آزادی در افهام عامه، معمولاً به رها بودن از قوانین عقل و شرع تفسیر شده و ملازم بی‌بندوباری فهمیده می‌شود؛ در افکار اکثر فیلسوفان نیز با اراده آزاد-متساوی نسبت به فعل و ترک- یکی دانسته می‌شود. اما طبق تلقی دقیقی که از این مفهوم، در فکر علامه و اسپینوزا

تبلور یافته؛ آزادی انسان در پرتو کمال عقلانی وی و عمل طبق اقتضای عقل، معنا می‌یابد. هرگز شخصی که از حد عواطف بالاتر نیامده و هنوز انسان بالفعل نشده است و در پاسخگویی به اقتضانات قوای حیوانی یا نباتی خود، طریق افراط و تفریط را می‌پیماید، را نمی‌توان آزاد نامید؛ زیرا وی تحت کنترل عواطف خود و بنده آنهاست، بلکه تحت سیطره عوامل بیرون از حقیقت وجودی خود می‌باشد، او هنوز بنده است هرچند در تلقی عوامانه، آزاد دانسته شود.

از این رو طبق هر دو دیدگاه، «آزادی» یک انسان، عمل طبق اقتضای طبیعت انسانی (فطرت انسانی نزد علامه و کوناتوس نزد اسپینوزا) و رهایی از اسارت شهوات و عواطف و تسلط عقل بر آنها، دانسته می‌شود نه رهایی از قوانین عقل و شرع. بنابراین، این آزادی هیچ منافاتی با عشق به خداوند و بنده محبت او بودن (متناسب با نظرگاه اسپینوزا) و یا تسلیم در برابر حق و حقیقت و خداوند (متناسب با نوع بحث علامه طباطبایی) ندارد. زیرا این قوانین برآمده از خود فطرت و تحت هدایت طبیعت می‌باشند.

اجتماع و فلسفه اجتماعی

اساس و مبدأ اصلی شکل‌گیری اجتماع و زندگی اجتماعی در نظرگاه علامه مبتنی بر حکم فطرت است و این فطرت انسانی است که برای رفع احتیاجات خود گزینه استخدام را بکار انداخته و می‌خواهد از هر موجود زنده و غیر زنده بهره‌کشی داشته باشد و چون چنین گزینه در میان نوع انبیا بشر عام است نتیجه زندگی اجتماعی را می‌دهد. بنابراین اصل برای انسان، فردیت و کمال خود است و برای حفظ شخص و فردیت خود، مضطرّ به زندگی اجتماعی می‌شود و آن‌گاه کمال نوعی اجتماعی مطرح می‌گردد.

اسپینوزا برای تبیین شکل‌گیری اجتماع با دیدی مشابه، احتیاجات انسان‌ها به یکدیگر را از مبادی تشکیل مدینه معرفی می‌کند، اما بیشترین تأکید وی بر روی زندگی کسانی است که تحت هدایت عقل زیست می‌کنند. اینان خود می‌فهمند که در قالب زندگی اجتماعی آزادتر خواهند بود تا زندگی فردی زیرا می‌دانند که برای انسان چیزی مفیدتر از انسان نیست و انسانی که تحت هدایت عقل زندگی می‌کند برای او خیر است و چون او طالب خیر است پس بالطبع بدنبال زندگی اجتماعی هم می‌رود. تفاوتی که میان دو تحلیل است اینکه علامه ظاهراً مبدأ تشکیل همه اجتماعات بشری را احتیاج فطری و سپس گزینه استخدام معرفی می‌کند، اما اسپینوزا اجتماعی را هم می‌شناساند که افراد در آن همگی تحت هدایت عقل زندگی کرده و زندگی اجتماعی را برای خیر بودن آن انتخاب کرده‌اند. حال آیا این اجتماع ایده آل است یا واقعیت خارجی در دنیای ما دارد، امری دیگر است؛ ولی ظاهراً این نحوه از شکل‌گیری اجتماع هم مد نظر اسپینوزا بوده است. هر دو فیلسوف از «قوانین اجتماعی ناشی از عقل یا فطرت» نیز سخن می‌گویند که نقطه اشتراک آنهاست. البته هر کدام از رهیافت متفاوتی به لزوم وجود این قوانین دست پیدا می‌کنند.

بعقیده علامه بعلت وجود تداخل و تعارض در حقوق و وظایف اجتماعی انسان‌ها؛ کار اجتماع بدون وضع و اجرای یکسری قوانین موضوعه سامان نمی‌پذیرد. بنابراین اندیشه فطری تشکیل اجتماع او را به اندیشه تقنین قوانین اجتماعی، راهنمایی می‌کند. اما اسپینوزا انسان تحت هدایت عقل را انجام دهنده اموری می‌داند که ضرورتاً برای طبیعت انسان و فرد فرد انسان‌ها خیر است، یعنی این انسان‌ها طبق قواعد مشترک عقلی زندگی می‌کنند که ضرورتاً برای افراد و طبیعت انسانی خیر است. علامه تقنین و تحقق این قوانین را منوط به وجود «انسان‌هایی بالفعل» که عقل در آنها به فعلیت و کمال رسیده است نمی‌کند، اما در نظرگاه اسپینوزا، قوانین مشترک اجتماعی که خیر اجتماع را به همراه داشته باشد؛ هنگامی بروز پیدا می‌کنند که انسان‌ها تحت هدایت عقل زندگی کنند یعنی عقلشان به فعلیت رسیده باشد.

بطور خلاصه و با وجود اختلاف‌های جزئی در تحلیل‌ها، باید گفت دو فیلسوف براساس اندیشه «عمل طبق اقتضای طبیعت انسانی» تشکیل اجتماع و زندگی اجتماعی را تبیین می‌کنند.

سعادت انسان

بحث سعادت قسوامی انسان و حیات طیبیه وی، در نظام فلسفی دو حکیم؛ در پرتو قانون صیانت ذات و نظریه فطرت مطرح می‌شود، بطوری که می‌توان «سعادت انسانی» را ثمره مستقیم این دو رهیافت دانست. اسپینوزا خود، شالوده فلسفه اخلاقش را بر پایه قانون صیانت ذات بنا می‌کند. وی تسلط عقل بر عواطف و در نتیجه آزادی انسان را به سعادت نهایی انسان پیوند می‌دهد و چون عقل با شناخت خدا، به عشق وی می‌رسد و این عشق مایه نجات و آزادی اوست، بنابراین سعادت نهایی انسان در ارتباط با عشق خداوند محقق می‌شود.

علامه طباطبایی زیستن طبق قانون فطرت (دین فطری)، را موجب دستیابی به حیات طیبیه یا همان زندگانی انسانی می‌داند، و از آنجا که این زندگانی، ملازم با شکوفا شدن عقل و سلطنت او بر مملکت وجودی انسان و در نتیجه «آزادی انسان» است؛ در واقع همان دستیابی به زندگانی آزاد است. پس آزادی حقیقی انسان در حیات طیبیه وی، نهفته است. چنین انسانی تحت پرتو هدایت دین فطری، انسانی الهی می‌شود، و حیاتی بدست می‌آورد که سطح بالاتری از حیات انسان‌های معمولی است. وی غرق در محبت پروردگار خود بوده و از بهجت قرب حق، مسرور است که هیچ سعادت و لذتی بالاتر از آن نیست.

بنابراین به عقیده دو فیلسوف حیات آزادانه انسان در پرتو هدایت عقل و عمل براساس اقتضانات فطرت-به تعبیر علامه - و یا قانون صیانت ذات- به تعبیر اسپینوزا- بدست می‌آید. آزادی نفس نیز پیوند مستحکمی با شناخت خداوند و ایمان به او دارد و عالی‌ترین کمال نفس همانا شناخت خدا و عشق به اوست که بدین وسیله انسان می‌تواند هستی حقیقی خود را حفظ کند. با وجود این اشتراکها در تبیین حیات

طیبه انسانی، علامه آنرا مبتنی بر هماهنگی با دین فطری می‌کند که دینی و حیانی، و در عین حال منطبق با فطرت و عقل است، اما در فکر اسپینوزا سخنی از دین فطری و اقتضانات آن نیست، و اگر هم سخن از قواعد مشترک زندگی برآمده از عقل زده باشد، این قوانین مسلماً ناشی از وحی نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

اسپینوزا برای ترسیم نظام اخلاقی خود مبتنی بر اختیار آدمی و وصول انسان به سعادت (حیات عقلانی)، پای قانون صیانت ذات را به میان می‌آورد. همچنین مبادی تشکیل مدینه و نظریه سیاسی اسپینوزا مبتنی بر برداشت وی از این قانون است. در طرف دیگر علامه طباطبایی با طرح نظریه فطرت، زیربنای نظریه اجتماعی خود را پی‌ریزی می‌کند و در ادامه روش زندگی برآمده از فطرت یا همان دین فطری را مبتنی بر «فطرت» ویژه آدمی می‌داند که انسان با عمل به مقتضای آن به حیات طیبه و آزادی حقیقی می‌رسد.

در عرصه نتایج مترتب بر صیانت ذات و فطرت، شباهت‌های مفهومی و محتوایی قوی دیده می‌شود از جمله تبیین بسیار مشابه مفاهیم اختیار و آزادی، شباهت ساختاری در تبیین مبادی تشکیل مدینه و شباهت محتوایی در تفسیر زندگانی سعادت‌مندانه انسانی، هرچند این موارد، خالی از اختلاف در جزئیات نبود. امید است که با ارائه این مقاله گامی در جهت تحقق گفتگوی فلسفی غرب و شرق-آنگونه که مورد نظر مرحوم علامه طباطبایی بوده است-، برداشته باشیم.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبیهات*، نشر البلاغة، قم، ۱۳۷۵.
- _____، *الشفاء: الهیات*، مکتبه آیه الله المرعشی، قم، ۱۴۰۴ ق.
- ابن میمون، موسی بن میمون، *دلالة الحائرين*، تحقیق حسین آتای، مکتبه الثقافة الدینیة، آنکارا، بی‌تا.
- اسپینوزا، باروخ، *اخلاق*، محسن جهانگیری، تهران، چاپ سوم، ۱۳۸۸.
- تفتازانی، مسعود بن عمر، *شرح المقاصد*، الشریف الرضی، افسس قم، ۱۴۰۹ ق.
- جهانگیری، محسن، *مجموعه مقالات*، حکمت، تهران، ۱۳۹۰.
- حلی، حسن بن یوسف، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، نشر اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
- سبزواری، هادی بن مهدی، *شرح منظومه*، نشر ناب، تهران، ۱۳۷۹.
- صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱.

- طباطبائي، محمد حسين، *اصول فلسفه و روش رئاليسم*، قم، بوستان كتاب، ١٣٨٧.
- _____، *الميزان في تفسير القرآن*، قم، نشر اسماعيليان، ١٣٧١.
- _____، *بررسی های اسلامی*، بوستان كتاب، قم، ١٣٨٨.
- _____، *نهاية الحكمة*، قم، نشر اسلامي، بی تا.
- فارايبی، محمد بن محمد، *السياسة المدنية*، بيروت، مكتبة الهلال، ١٩٩٦ م.
- _____، *آراء اهل المدينة الفاضلة*، بيروت، مكتبة الهلال، ١٩٩٦ م.
- نصيرالدين طوسي، محمد بن محمد، *شرح الاشارات و التنبهات*، قم، نشر البلاغة، ١٣٧٥.

Alison, Henry E, *Benedict de Spinoza an introduction*, new haven and London,yale university press, 1987.

Aristotle, *Nichomachean Ethics*, edited by Paul negri, Toronto, General publishing company, 1998.

Deleuze, Gilles, *Spinoza practical philosophy*, Robert hurley, Francisco, city lights book san, 1998.

Della rocca, Michael, *Spinoza*, routledge, 2008.

Descartes, Rene, *The Philosophical writings*, Cambridge University, Cambridge. 1993.

Garrett, Don, *Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University, Cambridge, 1997

Huenemann, Charlie, *Interpreting Spinoza:Critical Essays*.

Kashap, S.Paul, *Spinoza & Moral Freedom*, State UNIVER OF NEW YORK, ALBANY. 1987

Lebuffe, Michael, *From bondage to freedom: Spinoza on human excellence*, OUP USA. 2010.

Lord, Beth, *Spinoza's Ethics*, Edinburgh University. 2010.

Plato, *Plato: Critical Assisments*, Routledge, New York. 1998.

Spinoza, Baruch, *Ethics, A Theologico-Political Treatise & A Political Treatise*,R.H.M.

Elwes, New York, Dover Publications, ,1951

Spinoza, Baruch, *Ethics*, joseph Simon PUBLIHER, 1981.

Wolfson, Harry Austryn, *The philosophy of spinoza: unfolding the latent processes of his reasoning*, Cambridge, Harvard University. 1962.