

طرح مسأله

باید توجه داشت که مسأله "جبر" و "اختیار" از کهن‌ترین مباحث عقلی، الهیاتی و کلامی است؛ نظریات جبرگرایانه، انتخاب‌ها و افعال انسان‌ها را حاصل سرنوشت، خدا، قوانین طبیعی، فیزیک، منطقی، انگیزه‌های روان‌شناختی یا تأثیرات اجتماعی می‌داند. در این راستا نظریات متعددی شکل گرفته که ادله فراوانی در راستای اثبات یا نفی آن اقامه شده است. اما نقطه مقابل این نظریات همان نظریات اختیارگرایانه هست که معتقد است انسان‌ها با اختیار و عمل خود به طرق مختلف بر این جهان تأثیر می‌گذارد. از این منظر نیز فیلسوفان، الهیات‌دانان و متکلمین ادله خود را اقامه کردند و به دفاع از آن پرداختند. در آثار اسلامی بحث از جبر و اختیار به تفصیل یافت می‌شود و کتب فراوانی در این زمینه نگاشته شده است.

از سوی دیگر باید به نقش فضیلت‌مداری نیز توجه ویژه نمود. اهمیت به فضیلت و افزایش فضیلت‌مندی در افراد، رویکردی قدیمی در فلسفه اخلاق است. چنانکه تربیت افراد فضیلت‌مند به جای دستور به عمل به قواعد در اولویت فلسفه اخلاق دوران یونان باستان قرار می‌گیرد. می‌توان گفت این توجه از سقراط آغاز شده و در افلاطون و ارسطو بسط یافته است اما پس از رنسانس به اهمیت نقش تربیت عامل اخلاقی بهایی داده نمی‌شود و غالباً عمل بدون توجه به عامل در اخلاق مورد بحث قرار می‌گیرد، چنانکه در اخلاق نتیجه‌گرا و وظیفه‌با آن مواجه هستیم. بنابراین اخلاق فضیلت‌به فضائل و منش اخلاقی و قواعد رفتار توجه دارد تا نتایج عمل و برخی چنین میان این سه نحله تمایز قائل شده‌اند که وجه تمایز اصلی فضیلت‌گرایی از وظیفه‌گرایی و سودگرایی این است که اخلاق فضیلت‌ناظر به ارزش است و دو نظریه دیگر ناظر به الزام اخلاقی. بنابراین پرسش اساسی در اخلاق فضیلت این است که چگونه فردی باید بود، و در دو نظریه دیگر چه فعلی را باید انجام داد. (خزائی، ۱۳۹۰: ۱۸)

این پژوهش بدنبال کشف رابطه میان اخلاق فضیلت و آزادی است؛ در هر یک از مکاتبی که مرتبط با اخلاق فضیلت هستند در آن‌ها آزادی به‌عنوان امری مطرح می‌شود که مرتبط با عمل کردن است نه به‌عنوان امری منفعلانه. بنابراین اختیار و آزادی داشتن امری لحاظ می‌شود که با عملکرد انسان سروکار دارد. (Eshete, 1982: 497)

اما فعلی که ما بر سر چگونگی پیدایش آن بحث می‌کنیم، همان فعلی است که از یک انسان در اخلاق فضیلت صادر می‌شود و بحث بر سر چگونگی پیدایش این فعل است. چه عواملی در پیدایش این فعل فضیلت‌مندانه یا ردیلت‌مندانه دخیل است. نکته قابل توجه این است که آیا در پیدایش این افعال، قانون علیّ تسری می‌یابد و بنابراین کسانی که در این اصل تشکیک کرده‌اند با چالش مواجه می‌شوند. آیا تمام افعال انسان منتسب به اوست یا به کس دیگری منتسب می‌شود. تعریف اراده چیست. آیا این افعال همه از سر اراده و اختیار وی صادر

می‌شوند یا اینکه برخی افعال را تنها می‌توانیم اختیاری بنامیم. آیا مبنای تفکر طبیعت‌گرایانه یا الهی محور در نگاه به فرایند صدور یک فعل تاثیر خاصی ایجاد می‌کنند یا اینکه به دلیل نگاه فضیلت‌مندانه به این موضوع، هیچ یک از دو نگاه تغییر عمده‌ای ایجاد نمی‌کنند. آیا اخلاق فضیلت در تایید اراده و اختیار نقش اولی داشته است یا اینکه فضیلت‌مندی از ضروریات اراده و اختیار و آزادی است.

سپس سخن بر سر ایجاد فعل و مراحل ایجاد فعل است. نقش اراده در این فعل باید مورد مذاقه قرار بگیرد. آیا انسان صاحب اراده است. هدف این افعال چیست؟ آیا در خود این افعال ویژگی وجود دارد که آن‌ها را متمایز می‌کند یا اینکه در روند شکل‌گیری فعل عامل ویژه‌ای وجود دارد؟ و بالاخره آیا در سیر تکاملی نظریات می‌توانیم بگوییم یک نگاه کامل‌تر از دیگری است؟ ارسطو به عنوان فیلسوف دوران باستان به مساله اراده و اختیار پرداخته و در بیان تفاوت کارهای ارادی و اختیاری کوشش فراوان کرده است اما به راستی پس از غروب آفتاب فرهنگ یونانی آیا تفکرات او در میان متفکران دیگر می‌توانست تسری یابد. در تفکر علامه جعفری اراده و اختیار به چه معناست و آیا ایشان در این زمینه توانسته نظریه‌ای دقیق‌تر با توجه به پیشرفت علوم و تحول نظریات حتی علمی به جهانیان ارائه دهد یا خیر؟ آیا لزوماً دو فضیلت‌گرا باید دیدگاهی یکسان در باب اختیار داشته باشند یا خیر؟ آیا اختیار از لوازم فضیلت محسوب می‌شود؟ آیا علوم دیگر می‌توانند بر مبحث اراده و اختیار تاثیری داشته باشند؟ اینکه پدیده‌های علمی هر زمان تا چه اندازه در آرای اندیشمندان زمانه خود تاثیر می‌گذارند؟

هدف پژوهش

هدف از این پژوهش همانگونه که قبلاً ذکر شد بررسی تطبیقی دیدگاه دو فیلسوف فضیلت‌گرا ارسطو و علامه جعفری در باب اراده و اختیار است. در این کاوش تلاش می‌شود به تحلیل نکات افتراق و اشتراک این دو فیلسوف در باب اراده و اختیار از زوایه اخلاق فضیلت پرداخته شود.

پیشینه پژوهش

در خصوص رابطه اراده و اختیار چندین مقاله و کتاب نوشته شده اما در هیچ یک از آنها به بررسی تطبیقی دیدگاه ارسطو با علامه جعفری پرداخته نشده است. در اینجا برخی از کتب مرتبط با موضوع مورد اشاره قرار می‌گیرد.

۱ شرح مایکل پاکالوک^۱ بر اخلاق نیکوماخوس ارسطو به مساله اراده و اختیار اشاره دارد.

۲. شرح ریچارد کراوت^۲ بر اخلاق نیکوماخوس ارسطو

1. Michael Pakaluk

2. Richard Kraut

۳. فلسفه عمل ارسطویی از دیوید چارلز^۱

۴. نظر ارسطو و آگوستین در باب آزادی و اختیار از تی.دی. چاپل^۲

۵. نظریه ارسطو در باب اراده از آنتونی کنی^۳ که به طور مستقل به بحث اختیار و اراده از دیدگاه ارسطو پرداخته‌اند.

۶. مقاله اراده و تاثیر آن در کیفر جرم از دیدگاه ارسطو اثر رضا برنجکار که در همین راستا مورد نگارش قرار گرفته است.

۷. عبدالله نصری کتابی با عنوان تکاپوگر اندیشه‌ها در باب اختیار و اراده دارد که در آن با دقت فراوانی، نظریات علامه در این باب را بیان کرده است.

همانطور که قبلاً نیز بیان شد در هیچ یک از آثار مذکور، مقایسه آرای این دو اندیشمند در باب اراده و اختیار که مد نظر این مقاله می‌باشد مورد بررسی قرار نگرفته است.

شیوه پژوهش

این تحقیق به شیوه توصیفی - تحلیلی و با روش کتابخانه‌ای به تطبیق و بررسی دیدگاه‌های مختلف پرداخته و در پایان نتیجه‌گیری لازم به عمل می‌آید.

ابزار و روش پژوهش

در این پژوهش با استفاده از کتب، مقالات، اینترنت و ... به تحقیق و مطالعه پرداخته شده است.

اینک به تشریح مطالب پرداخته می‌شود:

۱- رابطه اخلاق فضیلت و اختیار از منظر ارسطو

۱-۱ اخلاق فضیلت از دیدگاه ارسطو

ارسطو فضیلت را وظیفه خاص آدمی می‌داند در برابر وظیفه‌ای که حیوانات دیگر بر عهده دارند؛ فضیلت درگرو تحقق طبیعت عقلانی، مختص به انسان است. «وظیفه خاص آدمی زندگی در توافق با روح و نفس است که از عقل بهره‌منداست... ارسطو معتقد است که عالی‌ترین و شریف‌ترین عمل آدمی آن است که مطابق با فضیلت انجام شود و همین تطابق با خیر و نیکبختی است که نیکبختی آدمی را تشکیل می‌دهد. و اگر فضایل متعدد باشند در انطباق با بهترین و کامل‌ترین فضایل است که نیکبختی آدمی به دست می‌آید» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۳۰-۳۱). وی دو نوع فضیلت را از هم متمایز می‌کند؛ فضایل عقلانی که عبارت است از حکمت نظری و عملی که فعالیت‌های خاص عقل هستند و فضایل اخلاقی که گشاده‌دستی و خویش‌داریند.

1. David Charles
2. T.D. Chappell
3. Anthony Kenny

فضیلت عقلی از راه آموزش به دست می‌آید و فضیلت اخلاقی نتیجه عادت است. (همان: ۴۹-۵۰).^۱ ارسطو از یک سو به تربیت درست اعتقاد دارد که فردی باید باشد تا به انسان درست عمل کردن را آموزش دهد همچون یک معلم که نوشتن و یا یک پزشک که طریقه سلامتی را یاد می‌دهد؛ و از سوی دیگر در حیطه اخلاق بر این باور است که باید از فرد فضیلت‌مند پیروی کرد؛ در اینجا به طور خاص "تطابق عمل با عمل درست" مد نظر نیست چنانکه در وظیفه‌گرایی آن را مطرح می‌کند، بلکه "دلیل درست داشتن" است که تعیین کننده است. (Gottlieb, 2009: 100). باید توجه داشت که بین این دو فضیلت ارتباط خاصی وجود دارد، اعمال برخاسته از فضیلت اخلاقی محتاج حکم عقل هستند و حکم عقلانی نیز به نوبه خود محتاج فضیلت اخلاقی است. وی با این دیدگاه رفتار آدمیان را کاملاً در حیطه اخلاق قرار می‌دهد و کسی را از این قاعده مستثنا نمی‌داند. از منظر ارسطو غایت نهایی افعال اخلاقی، سعادت است و آنچه در اخلاق فضیلت بسیار اهمیت دارد، انتخاب و اعتدال، به عنوان دو ویژگی خاص انسان اخلاق مدار است.

ارسطو عدالت را رفتار منصفانه با دیگران دانسته و فضیلت را حد وسط میان دو طرف [افراط و تفریط] می‌داند... وی بر این اندیشه است که بهترین نوع زندگی، تأمل عقلانی یا نظر ورزی است که عبارت از فعالیت برترین قوه ما (شناخت) ناظر به برترین امور؛ هرچند وی می‌پذیرد که چنین مرتبه‌ای بسیار فراتر از توانایی بیشتر انسان‌هاست؛ هرچند زیستی که بر اساس فضایل اخلاقی و فکری باشد، موجب لذت می‌شود، اما لذت مقصود نیست، بلکه هدف نهایی انسان این است که آدمیانی خوب و فضیلت‌مند باشند (گنسلر، ۱۳۹۱: ۲۱-۲۲).

آنچه ارسطو بر آن اصرار دارد صرف فهم خوبی یا بدی نیست بلکه وی تلاش دارد انسان را پایبند فضایل اخلاقی گرداند که دارای ارزش اخلاقی هستند. وی می‌بندارد هدف در اخلاق کسب معرفت نیست، بلکه عمل فضیلت محور است. (Pakaluk, 2005: 15) او عمل بر اساس اعتدال را نشانه عمل فضیلت‌مندان می‌داند: «فضیلت ملکه ایست که حد وسطی را انتخاب می‌کند که برای ما درست است و با موازینی که مطابق است که در آن حکمت عملی، حد وسط را با توجه به آن‌ها معین می‌کند. این حد وسط میان دو عیب، یعنی افراط و تفریط قرار دارد؛... فضیلت از لحاظ ماهیت و تعریف حد وسط است و از حیث نیکی و کمال والاترین ارزش‌ها.» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۶۶) بنابراین همانگونه که ملاحظه می‌گردد بر اساس بینش ارسطو حد وسط هر یک از

۱ ارسطو حکمت را به دو شاخه تقسیم کرد: ۱- حکمت نظری ۲- حکمت عملی که هر یک از این شاخه‌ها خود به شعبی تقسیم شدند. مشهور آن است که هدف از این تقسیم بیان دووجهی بودن انسان را در ذهن و عین مطرح کنند یا به عبارتی بین حوزه نظر و حوزه عمل هماهنگی ایجاد کنند.

خصایص، نقطه اعتدال آن است که در میانه دو خصلت افراط و تفریط قرار دارد؛ لذا افراط و تفریط رذیلت بوده و فضیلت در اعتدال است.

۱-۲. اراده و اختیار از دیدگاه ارسطو

اخلاق فضیلت‌گرایانه ارسطو، مبانی خود را بر دستورات جامد، مطلق و انعطاف‌ناپذیر قرار نمی‌دهد. به اعتقاد ارسطو فضیلت و رذیلت اخلاقی به قلمرو اعمالی مربوط می‌شود که از روی اراده انجام می‌گیرد. اعمال ارادی همان اعمالی هستند که در اخلاق مورد بحث قرار می‌گیرند و اراده شرط فضیلت است چنانکه تا اختیار و آزادی نباشد فضیلت‌مندی نمی‌تواند مطرح شود به نظر می‌رسد که اخلاق فضیلت‌بدین دلیل پیوند محکم‌تری می‌تواند با اختیار و اراده آزاد آدمی داشته باشد چراکه در اخلاق فضیلت انسان با رفتار و منش خود است که شخصیت خود را می‌سازد و خود را به سمت فضیلت یا رذیلت سوق می‌دهد و چنانکه ارسطو گفته است تا عملی از سر آزادی و با آگاهی انتخاب نشده باشد نمی‌توان به آن عمل برچسب اخلاقی داد. به همین دلیل ارسطو خود را ملزم می‌بیند تا قبل از طرح فضایل و رذایل اخلاقی، اراده و اختیار را مورد بحث قرار دهد.

۳-۱. تعریف فعل اختیاری

ارسطو در کتاب *اخلاق کبیر* در تعریف فعل اختیاری بیان می‌کند که «آنچه فاعل انجام می‌دهد، بدون نادانی یا با قدرت خویش، که به او بستگی دارد که انجام ندهد، ضرورتاً فعل اختیاری است.» (EE 1225b8) بنابراین فعل اختیاری با قدرت و با آگاهی سروکار دارد. ارسطو برای فاعل اخلاقی شرایط خاصی را در نظر می‌گیرد چنانکه نمی‌توان هر عملی را که مطابق با قواعد اخلاقی انجام شده باشد، فضیلت‌مندانه و دارای ارزش اخلاقی دانست. بنابراین فضیلت یک عمل تنها بدان جهت که به نحوی خاص انجام گرفته است عادلانه یا خویش‌دارانه نیست بلکه وقتی چنین است که عمل‌کننده نیز هنگامی که عمل را انجام می‌دهد در حالت روحی خاصی باشد؛ اولاً باید آن عمل را دانسته انجام دهد؛ ثانیاً باید آن را به علت انتخاب و تصمیم روشنی به‌جا آورد، آن‌هم تصمیم و انتخاب به خاطر خود عمل؛ ثانیاً عمل باید ناشی از ملکه‌ای استوار و تغییرناپذیر باشد. (ارسطو، ۱۳۸۵: ۶۰) مهم‌ترین شرط عمل به اخلاق، آگاهی از عمل است؛ زیرا بدون آگاهی، عمل فاقد ارزش اخلاقی می‌باشد. همچنین عمل باید نشأت گرفته از اراده و اختیار خود فرد باشد و آن‌فعا در او نهادینه شده باشد و ملکه وجودی وی شده باشد

ارسطو دستیابی به فضایل را در دو مرحله بیان می‌کند؛ اول اینکه انسان در دوران کودکی باید عادت‌های درست را به دست آورد و سپس برای دستیابی به فضیلت، هنگامی که به تکامل عقلی رسید، حکمت عملی را کسب کند. (کروت، ۱۳۹۴: ۳۱-۳۲) اما آنچه قبل از آن تعیین‌کننده عمل اخلاقی است و از انسان یک موجود فضیلت‌مند و اخلاقی می‌سازد، اختیاری بودن یک عمل است تا آنجا که اگر عملی برحسب اجبار یا به‌حسب غریزه انجام شده باشد ما آن

را نمی‌توانیم فضیلت‌مندانه بنامیم و کار اجباری به عنوان کار غیر اختیاری شناخته می‌شود. «چراکه هر چیزی که غیر اختیاری باشد جبری است» (EE1224b11-12) و در اخلاق نیکوماخوس می‌گوید: «و هر چیزی که با اجبار به وجود آید اختیاری نیست» (NE1109b35) بنابراین به نظر می‌رسد برای فهم بیشتر مفهوم اختیار باید معنای اجبار را نیز از نظر ارسطو فهمید. ارسطو اجبار^۱ را به دودسته تقسیم می‌کند: اجبار درونی و اجبار بیرونی.

۱-۳-۱. اجبار بیرونی

از منظر ارسطو «اختیار همان چیزی است که ما آن را طبیعی می‌نامیم» (EE1224a18) و «اجبار بیرونی همان چیزی است که ما آن را غیرطبیعی می‌نامیم» (EE1224a20). او برای هر چیزی طبیعتی منحصر به فرد در نظر می‌گیرد طبیعت آدمی را نیز اختیار می‌داند چنانکه هر آنچه به عنوان مانع اختیار شناخته شود را غیرطبیعی می‌داند چراکه از امری طبیعی جلوگیری کرده است. اما در مورد اجبار بیرونی ارسطو معتقد است که: «گاهی برخی عوامل بیرونی حرکت می‌کنند یا متوقف می‌شوند که این به خاطر انگیزه‌ای برخلاف انگیزه آن‌هاست. ما آن را اجبار می‌نامیم و اگر این‌گونه نباشد هیچ جبری نیست» (EE1224b7-9) ارسطو از حرکت یک سنگ به طرف بالا مثال می‌زند. همچون سنگی که به سمت بالا حرکت می‌کند و از حرکت طبیعی خویش دور افتاده است انسانی که نمی‌تواند اختیار خود را به منصفه ظهور برساند نیز حرکت او در جایگاه خودش نیست. ارسطو مثال مشهورتری نیز دارد که از یک کاپیتان کشتی است. «برای مثال اگر باد یا جریانی که قدرتمندتر از من است کاپیتان را به جایی برد. در این صورت کاپیتان مسئول حرکت کشتی نیست مگر اینکه این حرکت‌ها محصول انگیزه خود کاپیتان باشد» (NE1110a3)

۱-۳-۲. اجبار درونی

در درون انسان‌ها تقابلی میان عقل (logos)^۲ و میل^۳ (orexis) وجود دارد. (EE1223a23-28) ارسطو در این مورد معتقد است که گاهی ما تحت تأثیر تمایلات هستیم یا گاهی تسخیر شده‌ایم. در این صورت قدری در اختیاری بودن مسئله دچار تردید می‌شویم (EE1225A30-31)

ارسطو میان اجبار و اضطرار^۴ تمایز قائل می‌شود؛ اعمال اضطراری اعمالی هستند که تحت اجبار و به عبارتی دیگر ضرورت هستند؛ یعنی وقتی انسان‌ها کاری انجام می‌دهند که برای

1. compulsion
2. logos
3. orexis
4. duress

آن‌ها دردناک و سخت است، اگر آن را انجام ندهند می‌میرند یا گرفتار می‌شوند.» (EE1225a3-6) البته تفاوتی میان عمل اجباری و عمل اضطراری وجود دارد، اجبار یک ضرورت فیزیکی و مادی است درحالی‌که اضطرار یک ضرورت عملی است. (Chappell, 1995: 12) ارسطو بحث از اختیار را در اینجا کمی دشوار می‌داند. «چنین افعالی (افعال اضطراری) در حقیقت اختیاری هستند، اگرچه از حق خود فرد تلقی می‌شود اما شاید غیر اختیاری نیز محسوب می‌شود» (NE 1110a18-20) و در نهایت اعتراف می‌کند که «چه انتخاب دردناکی است» (EE1225a9-12) دلیلی که این افعال را اختیاری می‌داند این است که «درست است که وی این هدف را آزادانه به خاطر خود انجام نداده اما به خاطر اهداف دیگری مثلاً نجات جان یک نفر دیگر انجام داده است و این همان کاری است که خود انجام داده است.» (NE1110a19-20) و (EE1225a14) این اعمال بستگی به فرد دارد یعنی هرچند فرد آن را به ضرورت انجام می‌دهد اما در انتخاب عملش آزاد است و با اختیار خود آن اعمال را انجام می‌دهد یا به عبارت دیگر این اعمال اختیاری هستند.

۱-۴. نادانی^۱

ارسطو اولین و دومین شرط از انجام عمل فضیلت‌مندانه را "دانسته بودن" و "عمل بر اساس انتخاب روشن و آگاهانه" می‌داند. ارسطو فعلی را که از سر نادانی باشد اختیاری نمی‌داند و هر فعل مرتکب شده از سر نادانی را نیز جبری نمی‌داند (NE1110b18). از دیدگاه او میان نادانی (agnosia) تا دانایی دامنه وسیعی از دانستن‌ها و ندانستن‌هاست پس به تبع آن جبری و اختیاری نیز که در دو سر این دامنه قرار گرفته‌اند شاهد این تنوع و اختلاط هستند. واضح است که کلمه agnosia فقط کمبود دانایی نیست بلکه عقاید غلط را نیز در برمی‌گیرد. (Kenny, 1979: 48). نادانی مانع از انتخاب آزادانه برای عمل می‌شود چنانکه نادانی می‌تواند موجب ارتکاب اعمال قبیح شود.

بنابراین فعل اختیاری باید بر اساس دانایی باشد. مراحل فعل اختیاری را چنین می‌توان ارزیابی کرد؛ توجه به هدف و خواستن، توجه به کار و امکان ایجاد کردن آن، موازنه میان مصالح و مفساد کار، میل و رغبت به کار، اراده کار، تصمیم به کار، اختیار (فعالیت اخیر درونی برای کار). وی همچنین برای آگاهی اخلاقی اهمیت ویژه‌ای قائل است. مثلاً فردی که می‌داند دزدی غلط است این آگاهی مستلزم این نیست که نباید دزدی کند، بلکه مستلزم این است که فرد در درون خود و بنا به شخصیت خود دلایلی دارد که نمی‌خواهد چنین عملی را مرتکب شود. به همین دلیل است که ارسطو از دارا بودن اصول اخلاقی به عنوان معرفت صحبت می‌کند و می‌پندارد که

1. Ignorance

نادانی در باب چنین اصولی قابل عذر آوردن نیست. (Chappell, 1995: 47) و عدم اطلاع از اصول اخلاقی، از ما سلب اختیار نمی‌کند. وی همچنین برای مراتب شناختی دانایی اصول اخلاقی با مراتب عملی آن ارزشی مساوی قایل است.

۱-۵. اراده^۱ از دیدگاه ارسطو

با تأمل در آثار ارسطو مشاهده می‌شود که برداشت متمایزی از مفهوم اراده در آثار او وجود ندارد. اما کار برد عباراتی مانند «عقل متمایل» یا «میل معقول» نشان‌دهنده این است که وی مفهومی از اراده در ذهن داشته است، چراکه از میل یا عقل به تنهایی نام نمی‌برد. (کاپلستون، ۱۳۹۳، ۳۸۷) مراحل فعل اختیاری را چنین می‌توان ارزیابی کرد؛ توجه به هدف و خواستن، توجه به کار و امکان ایجاد کردن آن، موازنه میان مصالح و مفاسد کار، میل و رغبت به کار، اراده کار، تصمیم به کار، اختیار (فعالیت اخیر درونی برای کار). بنابراین آنچه انسان را وامی‌دارد که به عمل برانگیخته شود و سپس آن را انجام دهد اراده است و فرد برای زندگی فضیلت‌مند باید اراده‌ای استوار داشته باشد که تمایل عقلانی به فضیلت را بتواند به مرحله عمل درآورد. «برخی اوقات تصمیم گرفتن بر این که چه چیزی را باید انتخاب کنیم و برای چه ارزشی یا برای دستیابی به کدام سود از کدام ضرر باید گذشت دشوار است ولی دشوارتر از آن پابرجا ماندن بر آن تصمیم است» (NE1110a5-8) عمل فضیلت‌مندان، چنانکه گفته شد نیازمند استواری و پایبندی است و این شرط آن چیزی است که به صورت ملکه برای انسان درآمده است. ارسطو اراده را شرط اصلی در انجام عمل اختیاری و انجام عمل فضیلت‌مندان می‌داند، وقتی که وی به توصیف فعل اضطراری می‌پردازد حتی اضطرار نیز نمی‌تواند اراده را از انجام عمل درست بازدارد و همین موجب می‌شود که عمل اختیاری گردد یا دست‌کم شبیه به عمل اختیاری شود. (NE1110b1-5) هرچند بعداً عنوان می‌کند که فعل اختیاری آن است که باید در مورد آن فکر و تأمل صورت گیرد.

«ذات و عرض proairesis چیست از آنجایی که شبیه چیزهای دیگری نیست [مثل تمایل، روح یا خواسته]؟ به نظر می‌رسد اختیار در طبیعت باشد اما هر اختیاری که بر مبنای proairesis انجام می‌پذیرد فعل اختیاری نیست. سپس ما می‌توانیم بگوییم که proairesis [فعل اختیاری] است که در مورد آن تفکر و تأمل شده است؟ در حقیقت زیرا proairesis همراه با فهم و استدلال است. عبارت دقیق proairesis دال بر این است که آنچه توسط proairesis انتخاب می‌شود قبل از چیزهای دیگر است» (NE1113a13-17).

پس آیا عمل کردن بر طبق proairesis متفاوت با فعل اختیاری است؟ بله. فعل

اختیاری به معنای جبری نبودن و از سر جهل نبودن است اما proairesis عملی است که نه از سر جبر باشد و نه از سر نادانی و نه از سر عدم عقلانیت (Chappell, 1995: 61) از اینجا معلوم می‌شود که بچه‌ها و حیوانات از عقل عملی و رده فعل اختیاری خارج می‌شوند. از سویی عمل اختیاری از دیدگاه ارسطو عملی است که جبری نباشد، فعل اختیاری نباید از سر نادانی باشد. فعل اختیاری باید همراه با تأمل فاعل و بر طبق باورهای اخلاقی و همچنین برای هدف مشخصی باشد. فرآیند عقلی در فعل اختیاری به خوبی اجرا شود و حداقل به صورت بالقوه باشد. از منظر ارسطو عملی با چنین ویژگی‌هایی، فعل ارادی تلقی شده و اختیاری است.^۱

۱-۶. فضیلت‌گرایی غایت محور

ارسطو و پیروان وی، غایت نیکبختی و سعادت را برای اخلاق لحاظ کرده‌اند. این نوع از اخلاق در تقسیم‌بندی دوم اخلاق فضیلت (یعنی اخلاق فضیلت‌گرایی غایت محور) جای می‌گیرد؛ این شیوه را نوارسطوئیان نیز دنبال کرده‌اند. وی در بیان نیکبختی بر این باور است که اگر به ساختار انسان نیم‌نگاهی صورت پذیرد، مشاهده می‌شود. (NE1097b25)^۲ او در ابتدای کتاب *اخلاق نیکوماخوس* هدف از هر فعلی را رسیدن به سعادت و نیکبختی پنداشته و سعادت و نیکبختی انسان را در این می‌داند که زندگی خود را مطابق با عقل قرار دهد به گونه‌ای که نفس نیز قدرت پیروی از عقل را پیدا کند؛ او می‌پندارد در این صورت است که انسان به فضیلت و خیر دست یافته است. (NE1098a16-18). اما اینکه هدف از فضیلت چیست، به گمان وی امری است که فی‌نفسه مطلوب انسان بوده و جزء وظایف و مبتنی بر طبیعت عقلانی او تلقی می‌شود. ارسطو در جای دیگر عنوان می‌کند که «انسان می‌تواند از طریق همین فضیلت‌ها شبیه خدایان شود» (NE1145a23)

۱- «فضیلت و رذیلت در اختیار خود ماست. آنجا که عمل کردن در اختیار ماست، عمل نکردن نیز در اختیار ماست؛ و نتیجه این سخن این است که آنجا که عمل کردن برای هدف شریف در اختیار ماست پس عمل نکردن نیز در صورتی که هدف بد است، در اختیار ماست. همچنین آنجا که عمل نکردن باینکه هدف شریف است در اختیار ماست پس آنجا هم که عمل کردن باینکه هدف بد است در اختیار ماست که در دست یافتن به آن‌ها بکوشیم، اگر نیک باید بودن به همین معناست پس دارای فضیلت یا رذیلت بودن نیز در اختیار خود ماست... پس اعمال ما در اختیار خود ما و ناشی از خواست ما هستند چون مبدأ آن در خود ماست.» (NE1113b6-22)

۲- «من معتقدم هر مخلوقی در سلسله ارسطویی نه تنها یکی بلکه دو خیر نهایی دارد. ارسطو از فضیلت‌تها در خاص‌ها، ساختار یا انواع صحبت نمی‌کند بلکه او از فضیلت کل ساختار طبیعت نیز در خلال این فضیلت‌ها سخن به میان می‌آورد. این تمام صحبت سلسله طبیعت است: این به ما می‌گوید که برخی موجودات، برخی فعالیت‌ها، از بالا تا پایین سلسله، و برخی از مخلوقات (حداقل در طبقه انسان‌ها) به خیر نهایی دست می‌یابند در دامنه خود که به دیگران تقریباً نزدیک است. همچنین هر موجودی در کل نظام طبیعت نیز فضیلت دارد این به معنی فضیلت از یک دامنه به دامنه دیگر است» (chappell, 1995: 40)

ویژگی اصلی این فضیلت مختار بودن انسان است. ارسطو به ما می‌گوید که این «از شرایط فعل اختیاری است که انسان بتواند کاری غیر از آنچه انجام می‌دهد، قدرت بر انجام آن داشته باشد.» (NE1110a15-18). وی معتقد است اگر قیود "نتوانستن" و یا "انجام دادن" نباشد، قطعاً این فعل اختیاری نیست. بنابراین از دیدگاه او آنچه حائز اهمیت است ارتباط بحث اختیار با فضیلت است، وی می‌گوید:

«همچنین فضیلت (arête) و رذیلت (kakia) به ما بستگی دارد. زیرا در این موضوعات زمانی که به ما بستگی دارد که کاری انجام دهیم، همچنین به ما بستگی دارد که کاری انجام ندهیم، همچنین به ما بستگی دارد که آن را انجام دهیم؛ درحالی که می‌توانیم بگوییم نه، همچنین می‌توانیم بله نیز بگوییم. بنابراین وقتی به ما بستگی دارد که چیزی تحسین‌برانگیز را انجام دهیم (kalon) همچنین به ما بستگی داریم که کاری شرمسارانه انجام دهیم» (NE1113b7-10)

۲- ضرورت ارتباط اخلاق فضیلت با اراده و اختیار از دیدگاه علامه جعفری

۲-۱. اخلاق فضیلت از منظر علامه جعفری

علامه جعفری برای اخلاق فضیلت ارزش بسیاری قائل است. او معتقد است که هدف متعالی رفتار انسان، صرفاً نمی‌تواند در به دست آوردن سود فردی یا اجتماعی باشد و آنچه انسان در ابتدا از اخلاق ادراک می‌کند توقع سود نیست و ذات و ماهیت اخلاق با سود گروهی متفاوت است «اخلاق بده بستان و توقع سود و پاداش نیست.» (جعفری، ۱۳۸۹، ص ۲۲۲) وی به صورت کامل مکتب سودگرایی را نقد کرده و توقع "بده بستان" را تمایلی اولیه می‌داند که انسان برای تعالی یافتن باید از آن فراتر رود چراکه اخلاق مستند به وجدان آدمی است. «اخلاق و احساس تکلیفی که از آن ناشی می‌شود در فوق علل جبری و انگیزه‌های مربوط به سود و زیان و احساس لزوم انجام آن بدون تحت تأثیر قرار گرفتن از امور مزبور است و مستند به وجدان عالی انسان- هاست.» (جعفری، ۱۳۷۹، ص ۹۳).

از سوی دیگر وی در عین اینکه مکتب وظیفه‌گرایی کانت را دارای نقاط بسیار برجسته‌ای می‌داند (جعفری، ۱۳۶۳، ج ۶: ۱۲۱) با این حال معتقد هست که این مکتب هم نمی‌تواند نیاز انسان به تعالی را برطرف سازد. در نهایت بهترین مکتب اخلاقی از نظر او مکتب فضیلت‌گرایی است که اهتمام خود را بر تربیت اخلاقی انسان می‌گذارد، مکتبی که در بنیان خود وامدار تفکر ارسطو است و هدف خود را در درجه اول تربیت اخلاقی افرادش قرار می‌دهد، البته علامه جعفری مکتب فضیلت را کاملاً متمایز از دو مکتب دیگر مطرح نمی‌کند بلکه آن‌ها را به عنوان مکاتبی ناقص مطرح می‌کند. او در کتاب *اخلاق و مذهب* بیان می‌کند که مکتب سعادت شخصی اگر به جز سعادت مادی سعادت معنوی را هم لحاظ کند و علاوه بر سعادت خود فرد به سعادت دیگر

انسان‌ها نیز توجه کند در نهایت به مکتب فضیلت منجر می‌شود. (جعفری، ۱۳۸۸: ص ۱۱۱) هدف از مکتب فضیلت نه ارائه الگوهای رفتاری بلکه ارائه الگوهای خلقی برای تربیت انسان فاضل است. چنین اخلاقی ریشه در روان انسان دارد و «این ریشه روانی نیرو و ملکه‌ای است که انسان توسط آن نیرو، انگیزه رفتار خود را اوصاف عالیه نفسانی تلقی می‌کند و خواستن کمال مادی و معنوی خود و دیگران را مانند طبیعت ثانوی خود قرار داده است. مکتب فضیلت مکتب انبیا است.» (همان: ۱۱۲)

مکتب فضیلت به گمان علامه هدفی برای خود لحاظ می‌کند و این غایت همان سعادت حقیقی فرد و کل افراد جامعه است. (همان: ۱۱۴) یکی از مزایای مکتب فضیلت نسبت به دیگر مکاتب، این است که این مکتب هدف خود را تکمیل روان انسان‌ها می‌داند چراکه ریشه اخلاق را ناشی از ذات انسان فضیلت‌مند دانسته که ملکات اخلاقی در او نهادینه شده‌اند. بنابراین چنین مکتبی برخلاف مکتب سودگرایی که در آن ممکن است میان سود افراد تراحم ایجاد کند، مبنای خود را بر بر تکامل قرار داده تا تراحمی میان افراد انسانی به لحاظ کمال ایجاد نکند. (همان: ۱۱۷) علامه سعادت حقیقی انسان را در «حیات معقولانه» داشتن، میداند که این مسیر جز از طریق فضیلت‌مندی و انسان شایسته بودن حاصل نمی‌شود.

براساس دیدگاه علامه جعفری مزیت دیگر این مکتب، هماهنگی با تمام ادیان الهی است. خداوند متعال انبیا را برای آموزش و تربیت انسان‌ها فرستاد^۱؛ و اخلاق فضیلت علاوه بر اینکه شرایط رسیدن به کمال و سعادت را برای فرد و برای کل جامعه فراهم می‌کند؛ انسان فضیلت‌مند را وامی‌دارد که در راه تکامل دیگران نیز بکوشد.

در اخلاق فضیلت محور صرف دستورات اخلاقی موجب عمل به اخلاق نمی‌شود بلکه آنچه در درجه اول اهمیت می‌باید آمادگی روحی فرد است برای پذیرش بایستگی و شایستگی، در اینجا دستور اخلاقی باید از فردی ناشی شود که خود روح و طبیعت پاکی داشته باشد و بنابراین دستور به بایستگی نه با جملات خشک و انعطاف‌ناپذیر بلکه در قالب ارتباط روحی شنونده و گوینده برقرار می‌شود. بنابراین دستورات اخلاقی در اینجا برای تأثیرگذاری با روح آدمی سروکار دارد، بنابراین حقایق اخلاقی آن‌هایی هستند که از نظر ارزشی مستقل از فرد نیستند بلکه با اوست که معنی و ارزش می‌یابند. (همان، ص ۴۹۱) علامه به همین دلیل نظریه ارسطو مبتنی بر "حد وسط بودن فضایل" را رد می‌کند «حد وسط در اخلاق یک مطلوب مطلق نیست بلکه مطلوبیت آن‌هم از امور نسبی است. چراکه این حد وسط با قطع نظر از ارزش و موقعیت وجودی

۱. آل عمران ۱۶۴: خداوند بر مؤمنان منت گذاشت هنگامی که در میان آن‌ها پیامبری از جنس خودشان برانگیخت که آیات او را بر آن‌ها بخواند و کتاب و حکمت به آن‌ها بیاموزاند.

انسان که بدون اختیار اوست تعیین و مقرر می‌شود... برای حفظ نظم موجودیت طبیعی انسان و رابطه او با جهان خارجی، گرفتن حد وسط به طور مطلق مطلوب است اما با در نظر گرفتن جنبه فاعلیت انسان و نیروی رشدی که برای باز کردن موقعیت معرفت و وصول به کمال در جهان هستی دارد، حد وسط نمی‌تواند مطلوب مطلق بوده باشد چرا که اولاً آنچه در مورد موضوع رشد و کمال آدمی مطرح است نه حد وسط آن بلکه کمال اعتلای وجودی مدنظر است نه حد وسطش.» (جعفری، ۱۳۶۵، ج ۵: ۵۵۳) بنابراین شخصیت آدمی و فضیلت‌مندی او و نوع خاص تربیت اوست که در شرایط معین می‌تواند تعیین‌کننده عمل اخلاقی باشد بنابراین هیچ قاعده از پیش تعیین‌شده‌ای برای انسان فضیلت‌مند وجود ندارد مگر تربیت و ذات و فطرت الهی در درون او، چرا که علامه به ریشه الهی اخلاقیات نیز باور دارد؛ لذا اخلاق خود را عقلانی - الهی می‌نامد چرا که معتقد است که در حقیقت تنها خداست که می‌تواند مصلحت انسان‌ها را به آن‌ها گوشزد کند و مسیر درست حیات را به آن‌ها نشان دهد. بنابراین چنانکه در اخلاق و وظیفه، قواعد مستقل از فرد معنا می‌یابد در اخلاق فضیلت ارزشگذاری را فرد فضیلت‌مند است که بر عهده دارد.

وی زمانی که به انسان اخلاقی نظر می‌افکند، در پی چگونگی تربیت یک انسان شایسته است؛ از این رو نه آموزش بلکه یک روحیه قوی و قلب پاک است که می‌تواند درست و غلط را تشخیص دهد زیرا وظیفه‌گرایان اعتقاد دارند قواعدی که انسان در زندگی روزمره خود با آن‌ها دست‌وپنجه نرم می‌کند نمی‌تواند این چنین انعطاف‌ناپذیر در برابر شرایط انسانی باشد.

از دیگر مؤلفه‌های مکتب فضیلت که می‌توان در آثار علامه جعفری دید تأکید بر نیت است؛ وی ارزش عمل را در نیت آن می‌داند. «نیت پاک است که یک طرف کار بی طرف از خوبی و بدی را معنا می‌بخشد.» (جعفری، ۱۳۶۵، ج ۴: ۶۰۶) از منظر علامه ارزش بخشی به عمل از طریق سود آن تعیین نمی‌شود بلکه آنچه در اینجا تعیین‌کننده است نیت است؛ نیت شایسته عمل را به لحاظ اخلاقی دارای ارزش یا بی‌ارزش می‌سازد. در واقع نیت، انسان را مستحق پاداش یا مجازات می‌سازد. «این اصل بسیار بااهمیتی است که مکافات پاداش، کیفر، اعتلا و سقوط شخصیت بر مبنای نیت است که از نوع فعالیت‌های مغزی و روانی محسوب می‌شود. مقصود از نیت، تصمیم و اقدام هدف‌دار است.» (جعفری، ۱۳۸۹: ۲۳۱) علامه در جلد دوم مثنوی نیت پاک اخلاقی را به‌عنوان یکی از ارکان مهم اخلاقی به شمار می‌آورد «نیت پاک و خالص به‌منزله موتور و راهنمای زندگی انسانی است که هم نیروی حرکت به انسان می‌بخشد و هم انسان را در حرکت به سوی مقصد راهنمایی می‌کند.» (جعفری، ۱۳۶۳، ج ۲: ۱۶۰). علامه همچنین ارزش عمل را به‌طور مستقیم ناشی از نیت آن می‌داند که روح عمل از آن ناشی می‌شود. (جعفری، ۱۳۶۳، ج ۴، ۳۲۲)

علامه جعفری در اخلاق فضیلت به دنبال ترسیم "اخلاق فضیلت‌گرایت محور" است وی

همانند ارسطو که سعادت را غایت اخلاق و هر فعل آدمی تلقی می‌کند، کمال را به‌عنوان غایت آدمی به حساب می‌آورد، چنانکه هدف از زندگی آدمی، هدف از انجام فعل اخلاقی رسیدن به این کمال است کمالی که بی‌شک برای ایشان از مسیر حیات معقول می‌گذرد؛ حیاتی که مهم-ترین مؤلفه آن با آگاهی گام برداشتن است و بی‌شبهت به زندگی فضیلت‌مندانه ارسطو نیست هرچند علامه به‌طور واضح کمال را درنهایت دیدار خداوند معنا می‌کند. علامه معتقد است که تمام جهان وابسته به یک آهنگ کلی است که جهان را در راه رسیدن به کمالش هدایت می‌کند انسان نیز نباید از این راه منحرف شود بنابراین هدف از زندگی انسانی رسیدن به کمال است و بالفعل کردن تمام استعدادهایی است که او را شبیه خدا می‌سازد. (جعفری، ۱۳۷۹، ص ۲۷۲)

۲-۳. تعریف اختیار از دیدگاه علامه جعفری

اختیار از منظر علامه چنین تعریف می‌شود: «فعل اختیاری عبارت است از آن فعلی که با نظاره و سلطه شخصیت بر دو قطب مثبت و منفی فعل صادر می‌گردد.» (جعفری، ۱۳۷۹: ۴۵) فعل اختیاری فقط در حیطه انسان مطرح است زیرا ناشی از آگاهی است. بنابراین در این تعریف انسان هرگاه با آگاهی عملی اخلاقی یا غیراخلاقی انجام دهد در این صورت او از اختیار برخوردار بوده است. اگر انسان از مثبت یا منفی بودن فعلی اطلاع ندارد و آن را انجام میدهد، نمی‌توان به او نسبت مختار را داد. بنابراین فعل اختیاری آن است که آدمی با آگاهی و با نظارت شخصیت خود بر جنبه خیر و شر، یک عملی را برمی‌گزیند. علامه در جای دیگری می‌فرماید: «اختیار عبارت است از بهره‌برداری از آزادی در تحصیل خیر و کمال.» (جعفری، ۱۳۸۹، ص ۲۰۶) و یا اختیار به معنای «از دست دادن توانایی خود طبیعی و من انسانی به انجام کار و ترک آن، و تسلیم نمودن من انسانی به من الهی است.» (جعفری، ۱۳۶۳، ج ۹، ص ۴۳۷) بنابراین اختیار ارتباط وثیقی با اخلاق و شایستگی‌های انسانی دارد چنانکه هر آزادی را نمی‌توان اختیار نامید: «عنصر اساسی حیات آدمی آزادی است که اگر به فعلیت شایسته برسد، اختیار نامیده می‌شود.» (جعفری، ۱۳۸۹: ۱۷۵) بنابراین اختیار فعلیت آزادی است چنانکه می‌توان اختیار را آزادی ارزشی نامید. (جعفری، ۱۳۷۸: ۱۷) تنها اختیار است که مفهومی اخلاقی است چراکه تنها اختیار است که در آن آگاهی و کمال آدمی مدنظر قرار می‌گیرد و رهایی از تعلقات خود طبیعی و وصول به آزادی و به کار انداختن این قدرت بسیار گران‌بها در انتخاب خیر و کمال، آزادی ارزشی یا اختیار نامیده می‌شود. بنابراین اختیار نه به معنای آن است که آدمی هر کاری که بخواهد انجام دهد بلکه به معنای آگاهی فرد است از خیر و شر عملی که می‌خواهد انجام دهد و نیز عملی که در راستای خیر برای رسیدن به کمال انجام شده باشد حقیقتاً شایسته نام اختیار یا آزادی هستند. آزادی و اختیار برای علامه به معنای این نیست که آدمی هر آنچه دوست دارد انجام بدهد. بلکه آن آزادی ارزشمند است و حتی آزادی تلقی می‌شود که از مجرای کمال و اخلاق و در طول عدالت

اجتماعی باشد. چنانکه علامه در جای دیگری می‌فرماید: «اختیار عبارت است از بهره‌برداری از آزادی در تحصیل خیر و کمال.» (همان: ۲۰۶) بنابراین اختیار می‌تواند با کمال مترادف در نظر گرفته شود.^۱

۲-۲. اختیار از دیدگاه علامه جعفری

یکی از منحصربه‌فردترین خصایل آدمی داشتن آزادی و اختیار است. آدمی از آن رو که اختیار دارد عظمت دارد. به‌کارگیری اختیار و آزادی، انسان را از حیطة جبرها جدا می‌سازد. حیطة علیت طبیعی که حیوانات دیگر در آن درگیر هستند، بی‌شک درک آزادی و اختیار اولین راه برای ورود به اخلاق است چراکه بدون مفهوم اختیار راهی برای فهم اخلاق وجود ندارد و بدون اختیار، نمی‌توان فردی را مورد خطاب برای بایستگی و شایستگی قرار داد چنانکه دستور دادن به سنگ و گیاه معنایی ندارد. علامه در بیان حقیقت «حیات معقول» آن را در گذار از رهایی و عبور از آزادی و شکوفایی در مرحله اختیار می‌داند چنانکه اختیار از مرحله آزاد بودن برای انجام هر آنچه می‌خواهد انجام دهد و می‌اندیشد فراتر می‌رود و آزادی شخصیت برای انسان می‌آورد. در اختیار است که گفتار و اندیشه و کردار به‌سوی هدف‌های خیر و کمال فردی و اجتماعی هدایت می‌شود. (جعفری، ۱۳۹۲، ج ۴: ۱۱۶) بنابراین اختیار زمانی مطرح می‌شود که انسان بتواند آزادی خود را در راه تعالی شخصیت و کمال خود به کار بگیرد. بنابراین آزادی‌ای که در حیطة خود طبیعی انسان که برخاسته از غرایز است مطرح می‌شود چیزی جز بی‌بندوباری نیست و نمی‌تواند نشان‌دهنده ودیعه ارزشمند خداوند در انسان‌ها یعنی اختیار باشد.

علامه جعفری در تفسیر نهج‌البلاغه این مطلب را به نحو مفصل‌تری توضیح می‌دهد. او انسانی را ترسیم می‌کنند که طبق خواسته‌های طبیعی محض حرکت می‌کند و همه توانایی‌ها و استعدادهايش را در استخدام خود طبیعی درآورده است. همین انسان اگر یک کار خیر انسانی انجام دهد مثلاً بآنکه می‌تواند حق کسی را پایمال کند اما این کار را انجام ندهد، در حقیقت با مدیریت و فرماندهی خود طبیعی، عدالت ورزیده است. اما اگر همین انسان از یک طرف در مرتبه بالاتری درک و شعور درستی درباره موجودیت و استعداد خود پیدا کرد و از طرف دیگر عنايات خداوندی نیز دستگیر او شد چنین فردی را می‌توان بهره‌مند از اختیار دانست که لایق منسوب شدن به فضیلت‌مندی است. (جعفری، ۱۳۹۲، ج ۹: ۱۰۴-۱۰۵)

۱ - «اختیار عبارت است از نظارت و سلطه شخصیت به دو قطب مثبت و منفی برای بهره‌برداری از آزادی در راه وصول به خیر و رشد. اگر آزادی را به عقل تشبیه کنیم، اختیار عبارت است از به دست آوردن معقول به‌وسیله فعالیت عقلانی و همچنین اگر آزادی را به نور فیزیکی تشبیه کنیم، اختیار عبارت است از کار ضروری یا مفیدی که در روشنائی آن نور انجام می‌دهیم» (جعفری، ۱۳۹۲، ج ۸: ۱۹۴-۱۹۵)

۲-۴. اثبات اختیار از دیدگاه علامه جعفری

از نظر استاد جعفری اگر ما سه اصل زیر را بپذیریم پدیده اختیار را خواهیم پذیرفت.

۱. نظارت و تسلط «من» بر دو قطب مثبت و منفی عمل
۲. عواملی که انسان را بر آن می‌دارد تا فعلی انجام دهد، انگیزگی آن‌ها برای همیشه به طور صد در صد نیست تا موجب از میان رفتن نظارت من بشوند
۳. "ریزش تدریجی اراده و قابلیت گسیخته شدن آن با هر یک از دو عامل بیرونی و درونی". (نصری، ۱۳۸۳: ۳۸۶)

علامه در کتاب "تصعید حیات تکاملی" چند دلیل برای اثبات اختیار و آزادی آدمی ذکر می‌کند از جمله اینکه اثبات آن را موکول به وجدان تمامی انسان‌هایی می‌کند که از سلامت روان برخوردار هستند چراکه وجود اختیار آن‌چنان در زندگی هر روزینه آدمی جاری و ساری است که قابل چشم‌پوشی نیست. بنابراین انسان‌های عادی بدون نیاز به هیچ مقدمه‌ای در زندگی روزمره خود حس می‌کنند که از اختیار برخوردارند و این بدهاقت چیزی نیست که آدمی بواسطه بازی با الفاظ بتواند مورد گمراهی قرار گیرد. دلیل دیگری که علامه در همین جا ذکر می‌کند این است که آدمی در برابر هر عملی که انجام می‌دهد در برابر آن عمل احساس مسئولیت درونی دارد (جعفری، ۱۳۷۹: ۴۴) هر قدر که در بیرون از انسان عوامل جبری او را مجبور به انجام عملی نمایند، اما انسان در درونش خود را مختار برای انجام عمل می‌بیند، هر چند که عوامل جبری، اکراهی یا تشویقی باشند و از این طریق غریزه و طبیعت آدمی تمایل بیشتری به انجام دادن یا ندادن عمل نشان دهد. باین حال هیچ‌یک از این عوامل نمی‌توانند آدمی را مجبور به انتخاب عملی نمایند و انسان با وجود تمام عوامل جبری در صورت انتخاب یک عمل خود را مسئول انتخابی که انجام داده است می‌داند.

دیگر راه اثبات اختیار از طریق اظهار ندامت و پشیمانی پس از ارتکاب عمل است. (همان: ۴۴) بنابراین احساس رضایت و نیز احساس پشیمانی و ندامتی که آدمی پس از عمل در خود احساس می‌کند دلیل دیگری برای اثبات آزاد فرد خواهند بود، چراکه فرد خود را در انجام عمل آزاد می‌بیند و بنابراین خود را در برابر نتیجه‌اش نیز مسئول احساس می‌کند.

۲-۵. مراحل فعل اختیاری

مراحل انجام کار عبارت است از سه مرحله: ۱- فعالیت و حرکت روح (پس از مرحله اول در روح این نوسان به وجود می‌آید) ۲- حرکات عضوی که البته می‌تواند از حرکات روحی صادر بشود یا نشود ۳- تغییراتی که پس از حرکت عضوی در مواد و صور خارجی صورت می‌گیرد. مرحله سوم خود دارای چند مرحله است: الف) فاعل عملی که فعل از او صادر می‌شود. ب) محرک فاعل که همان توجه به هدف است. ج) عواملی که با فاعل می‌مانند تا فعلی را انجام دهد. (اراده و

تصمیم و اختیار) د) حرکات بدنی که همان اعصاب و سپس اندام‌های بدنی است. و درنهایت تغییراتی است که در مواد و صور خارجی پدید می‌آید. (جعفری، ۱۳۹۵: ۴۹-۴۷) اختیار پیش از انجام کار به صورت فیزیکی و پس از اینکه روح مزایا و معایب و ارزش‌ها را در آن عمل سنجید صورت می‌گیرد؛ خود آنچه محرک برای عمل است لزوماً انسان را وادار به عمل نمی‌کند، بلکه تصمیم و سنجش آدمی برای خوبی و بدی عمل است که درنهایت در اختیار و تصمیم انسان برای انجام عمل مؤثر است. بنابراین آگاهی و سپس انتخاب آدمی در بین گزینه‌هایی که پیش روی او قرار می‌گیرد تعیین‌کننده اختیار آدمی است.

علامه با در نظر گرفتن اختلاف «نمودهای من» در انسان‌ها مراحل فعل اختیاری را متغیر می‌داند. اختلاف «من»‌ها از یک طرف و اختلاف حالات «خود من» و اختلاف عواملی که برای «من» انگیزگی پیدا می‌کنند، از طرف دیگر، ما را از اکتشاف یا تشخیص یک قانون کلی به عنوان اصل جلوگیری می‌کند (همان: ۱۶۱) بنابراین اختیار انسان از عوامل از پیش تعیین شده‌ای پیروی نمی‌کند بلکه اختیار آدمی متناسب با او و متناسب با ارزش‌های آدمی است که معنا می‌یابد.

وی دو اصل کلی برای اختیار را بدین نحو شرح می‌دهد:

الف) نظارت و تسلط من بر هدایت دو قطب اجابت و خودداری.

ب) تمام عواملی که انسان را وادار به کار می‌کنند، برای انسان‌ها به حالت انگیزگی صد در صد که موجب سقوط نظارت و تسلط «من» باشد، منجر نمی‌شود.

ج) ریزش تدریجی اراده و قابلیت گسیختن آن با هر یک از عوامل بیرونی و درونی. با توجه به این مطلب می‌توان مراحل فعل اختیاری را به ترتیب زیر شرح داد:

۱- مواجه شدن با پدیده خارجی یا درونی که قابلیت انگیزگی برای انسان دارد.

۲- استعداد «من» که آن پدیده خارجی را انگیزه تلقی می‌کند؛ میل، اراده و تصمیم برای رسیدن به آن انگیزه را نمودار می‌کند.

۳- اراده و تصمیم متولد از دو اصل مزبور، که متعلق به کار هستند.

۴- صدور فعل یا کار (همان: ۱۸۲)

در این مسیر مفاصد و مصالح هدف و کار و ترتیب این دو، فاصله میان اراده و تصمیم، عاملی به نام تردید، اهمیت اهداف برای اشخاص گوناگون و احتمال ضرر و منفعت و اهمیت آن برای فرد در به وجود آوردن مراحل فعل اختیاری تأثیر مستقیم دارند.

۲-۶. تعریف اراده از دیدگاه علامه جعفری

در صدور یک فعل از عوامل زیادی متأثر است عواملی که هم درونی هستند و هم بیرونی و هم ثابت هستند و هم متغیر:

۱- عوامل برون ذاتی متغیر (جریان‌ات خارجی که به‌طور مستمر با روح انسان در تماس نیستند. پدیده‌های که توسط حس ثبت و ضبط می‌شوند و تأثیرات آن‌ها آنی و زودگذر است و روح ارتباطی با این‌ها برقرار نمی‌کند)

۲- عوامل برون ذاتی ثابت (مثل آداب و رسوم که در روح انسان تأثیر می‌گذارد و اثرهای مادی و معنوی آن در روح انسان نمود دارد)

۳- عوامل درون ذاتی متغیر (اندیشه‌های عقلی و تخیلات و تجسمات. در این مرحله روح احتیاجی به ارتباط با پدیده‌های خارجی ندارد. این به معنای جدایی روح از عالم خارج نیست بلکه به معنای آثار ماندگاری است که درون انسان رسوخ کرده است)

۴- عوامل درون ذاتی ثابت، (مثل استعداد اراده هوش عاطفه ... چگونگی و اندازه این عوامل و استقرار و ثبوت آن‌ها مختلف است). (جعفری، ۱۳۹۵: ۳۲-۲۸)

در این میان آنچه به آدمی قدرت انجام عمل می‌دهد اراده است، اراده نیرویی در درون آدمی است که قوای آدمی را در راه رسیدن به هدف به کار می‌گیرد، بنابراین ابزار به انجام رسانیدن آزادی در عمل اراده است. اما اینکه اراده آدمی حرکت و جوششی ندارد به خاطر وجود دو مانع است: اول تلقینات آدمی در مورد قدرت خویش است مثل زمانی که می‌گوید کاری بسیار دشوار است و من توانایی انجام آن را ندارم و بنابراین به آن کار دست نمی‌زنم. و نیز موانع بیرونی وجود دارد «ناهنجاری محیط و ناسازگاری اجتماع و نبود تعلیم و تربیت‌های سازنده و قدرت‌هایی که سبب سلب آزادی و اختیار می‌شوند.» (جعفری، ۱۳۸۹: ۱۷۰-۱۶۹) هر یک از این دو مانع می‌تواند برطرف شود، از جمله مهم‌ترین راه برای برطرف کردن آن‌ها شناخت خود است آدمی که خود و نیروی عظیم آزادی در درون خود را بشناسد و توانایی خود را باور داشته باشد می‌تواند هر دو مانع را کنار بزند و راهی برای آزادی انتخاب‌های خویش فراهم کند تا جدا از این عوامل جبری اراده خود را به کار بیندازد و از آن بهره‌برداری کند بی‌آنکه اراده خود را مستند به عوامل جبری کند و خود را در هر انتخابش آزاد احساس کند. اراده آدمی چنان از درون قدرت عظیمی دارد که حتی درجایی که انگیزه‌ای مادی برای عمل وجود ندارد «می‌تواند اراده و اقدام و تصمیم به کار را از ذات خود به وجود بیاورد و آن را انجام بدهد.» (جعفری، ۱۳۷۹: ۴۶) علامه جعفری معتقد است که هر اندازه که شخصیت انسان متعالی‌تر باشد اراده در او قوی‌تر است و بیشتر می‌تواند خود را نشان دهد و این شخصیت و روح انسان است که می‌تواند اراده او را از اراده حیوانات متمایز کند.

در نهایت علامه همانند ارسطو معتقد است که اضطراری بودن شرایط چیزی از اختیاری بودن آن نمی‌کاهد هر چند معتقد است که اراده در کارهای اضطراری معلول عوامل غیرعادی است (جعفری، ۱۳۹۵: ۱۷۱)

«در کارهای اضطراری، رابطه میان اراده طبیعی و اراده تحمیلی، در مقابل انگیزه، رابطه معکوس است؛ به این معنی که: تا انگیزه اراده اضطراری وجود دارد، اراده طبیعی نمودی ندارد و هراندازه انگیزه اراده تحمیلی کاهش پیدا کند، اراده طبیعی بیشتر نمودار خواهد شد، و در این صورت، اراده تحمیلی بر اراده طبیعی غلبه خواهد کرد. در اینجا اراده طبیعی معدوم نشده، بلکه گویی به نیروی مقاوم تبدیل شده است و فعالیتی مخفیانه انجام می‌دهد.» (همان، ص ۱۷۲)

نکته قابل توجه این است که حتی در کارهای اضطراری نظارت من و تمام عوامل فعل اختیاری وجود دارد و تنها وجه اختلاف آن با افعال اختیاری بدون اضطرار در همان عوامل غیرعادی است.

اراده و تصمیم هر دو از شروط فعل اختیاری هستند؛ علامه معتقد است متفکرین گذشته میان اراده و تصمیم فرقی نمی‌گذاشتند؛ اما از دیدگاه او چند تفاوت میان این دو وجود دارد: اول اینکه گاهی اثری از تصمیم وجود ندارد اما در خود اراده را می‌یابد؛ در واقع این زمانی است که حالت روانی برای نهایی درباره هدف و کار ایجاد نشده است. و نیز هنگام تصمیم‌گیری، از پدیده اراده عبور کرده و دارای یک حالت روانی غیرقابل جریان و فاقد شدت و ضعف شده‌ایم؛ گویی اراده از فعالیت ایستاده و پرونده مقدمات کار، مراحل نهایی خود را طی کرده و بسته شده است و اراده انواع و مختلفی دارد و تصمیم یک حقیقت است. (جعفری، ۱۳۹۵: ۱۰۹-۱۱۰) نکته قابل توجه این است که علامه معتقد است نباید در به‌کارگیری اراده، تصمیم و اختیار خلط کنیم. در حقیقت اراده مقرون به تصمیم و نظارت و تسلط «من» جلوه‌گاه اختیار است. در برخی کتب و برخی عقاید دیده می‌شود این دو به‌جای یکدیگر به کار می‌رود، درحالی‌که این‌چنین نیست. همچنین اراده را نباید به‌جای تصمیم به کار رود. (همان: ۱۱۴-۱۱۳) از سویی دیگر اراده با آزادی نیز نباید خلط شود. ما اراده آزاد نداریم، زیرا اراده یک فعالیت درونی است که معلول غریزه‌ای از غرایز بوده و اگر به همان حالت طبیعی خود باشد، چنان‌که در بسیاری از حالات دیده می‌شود، بازتاب و از مقوله انفعالی است. همچنین اگر تحت نظارت و تسلط «من» سالم قرار بگیرد، در این صورت معلولی است که در سطح طبیعی روان یا نمود جبر، از نظارت و تسلط «من» ایجاد می‌شود. به عبارت صحیح‌تر اراده اگرچه ناشی از فعالیت غریزه است، ولی چون «من» نظارت و فرماندهی دارد، ناگزیر رنگ آزادی به خود می‌گیرد. این رنگ آزادی از ناحیه خود اراده نیست بلکه از ناحیه «من» است که جنبه نظارت دارد. پس اراده از ناحیه خود آزادی ندارد.

۶-۲-۱- ریزش اراده (کوانتوم اراده)

به نظر می‌رسد علامه جعفری در این بحث آرایه‌ای در این زمینه دارد که در میان فضیلت‌گرایان ممتاز است و می‌توان تفاسیر متعددی از آن را نیز ارائه داد. به نظر می‌رسد علامه در این بحث هم به نقش «من» و هم به نقش «پدیده‌های خارجی» و هم به نقش «افاضه فیض از

عالم بالا» اشاره می‌کند و یک فعل ارادی را حاصل فرآیندی مستمر، دارای اجزاء منقطه و متغیر و در اثر عوامل گوناگون می‌داند. در واقع علامه جعفری به اختلاط بسیار ظریفی که در این فرآیند نهفته است، اشاره می‌کند. در اینجا شاید بتوان گفت یکی از بحث‌های ابداعی و قابل توجه علامه جعفری در بحث اراده است. به اعتقاد ایشان در کارهای صادره از ما، نیرو از خداوند است که در هر لحظه ریزش آن نیرو از فیاض مطلق انجام می‌گیرد و در هر لحظه هم می‌تواند آن را قطع کند ولی اختیار بهره‌برداری از آن نیرو کاملاً به دست ماست. این مرحله اول در انجام هر فعلی است بنابراین، هنگامی که بهترین کار را انجام می‌دهیم، باز نیرو از او بوده و اختیار بهره‌برداری از ماست. معنای «لا حول و لا قوه الا بالله» همین است. (جعفری، جبر و اختیار: ۲۲۶-۲۳۷)

«بر طبق نظر فلاسفه و روان‌شناسان اراده همچون یک نخ یا یک زنجیر پیوسته، کاری مفروض را اجابت می‌کند؛ به این معنا که اراده یک پدیده روانی متصل است که بدون انقطاع در روان انسانی ایجاد شده و مسیر اجابت کار، یا خودداری از کار انتخاب کرده، کار یا ترک آن را نمودار می‌سازد. این یک تصور سطحی است که از مشاهده کارهای عادی خود بهره‌برداری کرده‌ایم، زیرا ما در کارهای ارادی به خود اراده که خواه به هدف تعلق بگیرد یا خواه به خود کار، چندان توجهی نمی‌کنیم. یعنی اراده برای ما مطرح نیست. ما این تصور سطحی را در حالات معمولی تصدیق می‌کنیم، ولی اگر دقت کنیم، خواهیم دید چنان که ما اجسام را به واسطه نور که حاوی ذراتی بسیار کوچک هستند مشاهده می‌کنیم، هم‌چنان اراده‌ای که ما در مسیر انجام کاری تولید شده است، ذراتی بسیار ریز دارد که ما می‌توانیم آن‌ها را کوانتوم‌های اراده بنامیم.» (جعفری: ۱۳۹۵، ۱۱۴-۱۱۵)

علامه جعفری مثال‌هایی همچون یک ریاضیدان یا نقاش را در تبیین این توضیح می‌آورد و سپس می‌گوید گاهی در جنس اراده تغییر به وجود آید مثلاً اراده جدی تبدیل به اراده آرزویی یا اراده امیدوارانه تبدیل گردد. گاهی نیز اراده معمولی به اراده اضطراری، به لجاجت تبدیل شود. به هر حال این فعالیت «من» و «ریزش مستمر اراده» است که در تحقق فعل میسر است. در حقیقت

«من» در بادپای پدیده‌ها و حوادث روانی که از هر دو جهان بیرونی و درونی به درون انسان وارد شده و «من» را به فعالیت و اراده و تصمیم وادار می‌کند، قرار گرفته و در نتیجه «من» رنگ آن پدیده‌ها و حوادث را به خود می‌گیرد و نمود حوادث و پدیده‌ها در درون ما ایجاد می‌کند که «من» بزرگ شود و هنگام سلب آن‌ها، «من» در اعتدال قرار گیرد، زیرا من به طوری که دریافت می‌کنیم، بدون رنگ‌پذیری از حوادث روانی به فعالیت خود مشغول بوده و ناظر به جریان تدریجی اراده است. آری می‌توان گفت که من دو روی مختلف دارد. یک روی هم سطح

آن با حوادث و پدیده‌ها که رنگ آن‌ها را به خود می‌گیرد، و روی دیگر که با استقلال کامل مضغول بررسی آن حوادث و فرماندهی به اراده و تصمیم و غیر آن است» (همان: ۱۱۶)

پس «من» در انجام فعل هم عاملی تاثیرگذار و هم عاملی تاثیرپذیر است. علامه جعفری به عنوان فیلسوفی اهل علم این موضوع دیگری را نیز به نظر می‌رسد مورد توجه قرار داده است. در اوایل قرن بیستم، تحول بنیادینی در نگرش به اختیارگرایی و جبرگرایی پدید آمد. به نظر می‌رسد یکی از نتایج این تحول، کاملاً فلسفی بود. در واقع مسئله‌ی اراده‌ی آزاد، موضوعی بود که توجه همگان را همواره به خود جلب کرده بود. همچنان که گفتیم اراده‌ی آزاد به این معناست که انسان‌ها با اختیار و بدون جبر، می‌توانند تصمیم‌گیری آزادانه‌ای داشته باشند و همان طور که گذشت، یک چیز این مفهوم را خدشه دار می‌کرد و آن جبرگرایی یا تعیین‌گرایی بود. به نظر می‌رسد جبرگرایی، تفکر غالبی بود که دانشمندان و فلاسفه تا قبل ظهور مکانیک کوانتومی، نسبت به جهان داشتند. جبرگرایی به معنای حاکمیت علیت بود. در این رویکرد، با دانستن قوانین فیزیکی به پیش‌بینی آینده‌ی جهان دست می‌یازیم. در این تفکر، تصمیم‌گیری انسان راه به جایی نمی‌برد. در واقع دانشمندی مانند کپلر معتقد بودند که عدم توانایی ما برای پیش‌بینی آینده، فقط به دلیل دانش ناکافی ما از قوانین فیزیکی است، اما در صورتی که قوانین فیزیکی را به طور کامل بشناسیم، قادر خواهیم بود تا آینده را هم به طور کامل پیش‌بینی کنیم. بسیاری از دانشمندان قرن هفدهم از جمله رنه دکارت، یوهانس کپلر و رابرت بویل، اصطلاح جهان ماشینی یا ساعت‌گونه را برای چنین جهانی برگزیدند. اما توضیح این اتفاق اینگونه است. همه چیز زمانی تغییر کرد که برای اولین بار پای عدم قطعیت در قالب مکانیک کوانتومی باز شد، چیزی که ما از آن به عنوان اصل عدم قطعیت هایزنبرگ (یا تضاد کوانتومی) یاد می‌کنیم که اولین بار در ادامه مطالعات دانشمندی نظیر نیلز بوهر و سپس هایزنبرگ بنیان‌گذاری شد. اصل عدم قطعیت، می‌گوید شما حتی با دانستن کامل تمام قوانین فیزیکی، باز نمی‌توانید هیچ نتیجه‌ای را با اطمینان صد درصد پیش‌بینی کنید. در واقع طبیعت به شما این اجازه را نمی‌دهد. شما در چنین جهانی، فقط می‌توانید احتمال رخ دادن نتایج را محاسبه کنید اما نتیجه قطعی قابل پیش‌بینی نیست. حالا این تضاد کوانتومی می‌تواند بحث را برای اراده‌ی آزاد بگشاید. ممکن است این سوال پیش آید، پس چگونه ما می‌توانیم خواص ماکروسکوپی پدیده‌های زندگی هر روزمان را با دقت بسیار زیاد پیش‌بینی کنیم؟ پاسخ این است که جهان روزمره‌ی ما، یک جهان ماکروسکوپی است و خواصی که ما پیش‌بینی می‌کنیم، میانگینی از تعداد بسیار زیادی از خواص میکروسکوپی و کوانتومی است. پس در مقیاس میکروسکوپی و کوانتومی، همچنان عدم قطعیت‌ها، حکمرانی می‌کنند، در حالیکه با بزرگتر شدن مقیاس‌ها و نزدیک شدن به جهان ماکروسکوپی، با میانگین‌گیری کردن از تعداد زیادی از سیستم‌های کوچک کوانتومی، می‌توان

خواص ماکروسکوپی را با دقت عالی پیش بینی کرد . به هر صورت با برآمدن مکانیک کوانتومی که جریان قالب آن یک موضع هستی‌شناختی آشکار غیرجبری‌گرا است و احتمالاتی از جهان به دست می‌دهد. (فلاح زاده راسته کناری، ۱۳۹۷)

توضیحات بالا در بیان تحولات علمی قرن بیستم و تحولات فلسفی پس از آن به خوبی روشن‌گر این مساله است که علامه جعفری در مسیر تفکر خود همواره به مسائل زمانه آگاه بوده است و با دقت آن‌ها را بررسی می‌کرده است. در اینجا ارتباط این بحث با مساله ریزش ایراده علامه سنخیت دارد.

نتیجه‌گیری

آنچه از مجموع بررسی نظرات این دو فیلسوف در مورد اخلاق فضیلت بدست می‌آید این است که منطبق بودن بر اصول اخلاق فضیلت برای این که یک فیلسوف را در مجموع فیلسوف اخلاق فضیلت یا وظیفه‌گرا بنامیم بدانیم کاری است که به آسانی میسر نیست. اما عواملی وجود دارد که می‌توان اندیشمندی را متمایل به یک مکتب فکری دانست. ارسطو فیلسوفی فضیلت‌گراست که فضیلت را به خوبی تبیین کرده و تا قرن‌ها تفکر متفکران را تحت تاثیر قرار داده است. علامه جعفری نیز آرایبی دارد که منطبق بر فضیلت‌گرایی است هر چند در برخی نکات موافق مکاتب دیگر نیز محسوب می‌شود. لذا در وهله اول به مقایسه مکتب فضیلت از دیدگاه این دو متفکر می‌پردازیم و در ادامه یکی از بنیان‌های این مکتب یعنی اراده و اختیار را از دیدگاه اینان بررسی می‌کنیم زیرا اخلاق فضیلت ارتباط وثیقی با آزادی و اختیار دارد. هرچند اختیار شرط کلی برای هر نوع اخلاقی لحاظ می‌شود، باین حال اختیار ارتباط وثیق‌تری با اخلاق فضیلت دارد. اخلاق فضیلت به تربیت شخصیت انسانی می‌پردازد و هدف از آن شایسته ساختن انسان است. پس از آن به تطبیق دیدگاه علامه جعفری با ارسطو در اختیار و اراده می‌پردازیم و نقاط افتراق و اشتراک در آراء آن‌ها را بیان می‌کنیم که در ذیل به آنها اشاره می‌شود.

این نقاط اشتراک و افتراق عبارتند از :

- ۱- هدف اخلاق فضیلت تربیت است پس زمانی که بحث از اخلاق فضیلت به میان می‌آید این دو فیلسوف برای تربیت کردن انسان شایسته به هم نزدیک می‌شوند و بر این اصل استوار می‌گردند که اخلاق فضیلت درصدد بالفعل کردن استعدادهایی است که انسان را به خدا شبیه می‌سازد. ارسطو هدف فضیلت را شباهت به خدایان بیان می‌کند اما علامه جعفری غایت را خدایی می‌داند که منشا تمام خیرها و فضایل است.
- ۲- هر دو فیلسوف نوعی از غایت‌انگاری در اخلاق خود لحاظ کرده‌اند؛ ارسطو غایت هر نوع فعل را رسیدن به سعادت می‌داند؛ هرچند این سعادت را درنهایت مترادف با فضیلت در نظر

می‌گیرد چراکه عنوان می‌کند سعادت عمل مطابق با عقل است. از سویی علامه جعفری نیز تفسیر مشابهی از سعادت آدمی ارائه می‌دهد، هرچند از ابتدا به صورت واضح‌تری بیان میدارد که هدف از اخلاق رسیدن به کمال است همان چیزی که نوارسطوئیان از آن به عنوان خودشکوفایی یاد می‌کنند. علامه این کمال را دیدار خداوند می‌داند. لذا سعادت‌ی که مدنظر ارسطوست بسیار کلی‌تر از کمالی است که علامه جعفری مطرح می‌کند.

۳- در نهایت راهی که هر دو فیلسوف در این زندگی فضیلت‌مندی در نظر می‌گیرند نیز باهم شباهت می‌یابد. ارسطو فضیلت‌مندی و عقلانیت را در یک مسیر تفسیر می‌کند و فضیلت‌مندی را همان عمل بر اساس عقل و به شکوفایی رساندن آن می‌داند. علامه نیز رسیدن به کمال را از طریق مجرای حیات معقول تفسیر می‌کند، حیاتی که مبتنی بر عقلانیت است و تنها در آنجا می‌توان از اختیار صحبت کرد چراکه اختیار است که در این مسیر انسان را به سمت کمال هدایت می‌کند ارسطو نیز شرط آگاهی را در انجام عمل فضیلت‌مندانانه به عنوان مهم‌ترین اصل برای عمل اخلاقی در نظر می‌گیرد.

۴- علامه در بحث تفکیک اراده و تصمیم دیدگاه‌هایی ارائه می‌کند که در قیاس با ارسطو قابل توجه است. باید گفت مقصود ارسطو از قصد، همان تصمیم است که ما آن را بررسی کردیم، زیرا در پدیده‌های روحی که مربوط به کار هستند، پدیده‌ای به عنوان قصد در صدور کار مؤثر بوده و غیر تصمیم باشد، سراغ نداریم؛ به‌ویژه با توجه به این که ارسطو در این مباحث به‌طور مشروح قصد را از تمام پدیده‌هایی که در صدور کار مؤثرند، تفکیک می‌کند. (جعفری، ۱۳۹۵: ۱۱۳) بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که آرای علامه در بحث اراده و تصمیم با آرای ارسطو مشابهت دارد.

اما به عنوان دو فضیلت‌گرا می‌توانیم تفاوت‌هایی نیز در دیدگاه‌های ارسطو و علامه جعفری در قیاس با یکدیگر ببابیم که البته این تفاوت دیدگاه‌ها در تفاوت نگاه به اراده و اختیار نیز مؤثر بوده است:

۱- ارسطو معتقد است حدوسط همان فضیلت است و بنابراین حدوسط‌هایی را تعیین می‌کند که میان دو ضعف قرار گرفته‌اند. در واقع این حدوسط واقعا میان دو صفت قرار گرفته است و این را نقطه اعتدال می‌داند اما نگاه علامه به فضایل ترسیم دیگری دارد. علامه معتقد است که در واقع فضایل دارای مراتب و درجاتی است که این مراتب و درجات به نسبت دیگر اگر سنجیده شوند انواع گوناگونی دارند و این فضایل تا رسیدن به مقصود نهایی امتداد دارد. علامه به دلیل اینکه موضوع فضیلت رشد و کمال آدمی است حدوسط را مردود می‌شمارد. در اینجا می‌توان نکات زیر را از این دیدگاه استنباط کرد که اول تعیین قاعده از پیش تعیین شده قدری از ارزش فضیلت‌مندی افعال می‌کاهد. دوم اینکه راه درست نشان دادن مسیر با خود انسان نیست بلکه با

خداوند است. پس فضیلت‌گذار اصلی خداوند است.

۲- ارسطو به فعل اهمیت فراوانی می‌دهد و عملی را اخلاقی می‌داند که ارادی و اختیاری باشد و در این مسیر نقش ملکه در دوران کودکی و کسب حکمت عملی را حائز اهمیت می‌داند. علامه جعفری نیز علیرغم اهمیت فعل به نکته دیگری اشاره می‌کند و به جای ملکه از افرادی که روح و طبیعت پاک دارند سخن به میان می‌آورد. در این نگاه فقط مجموعه عوامل بیرونی نیست که یک شخص را فضیلت‌مند می‌کند بلکه عوامل درونی و بنیادی شخصیتی نیز اهمیت به سزایی دارند و این نگاه پرتویی از همان دیدگاه ویژه علامه در باب «من» است. همچنین فضیلت‌مند بودن فقط مختص خود فرد نیست بلکه اقدام به اصلاح دیگران نیز فضیلت محسوب می‌شود.

۳- در بحث اختیار نیز شاهد تفاوت‌های قابل توجهی بین این دو متفکر هستیم. ارسطو پس از بحث اختیار به دلیل طیف وسیعی که از دانایی و نادانی در نظر می‌گیرد تنوع افعال مختارانه زیاد است و در حقیقت آگاهی نداشتن نیز حتی از ما سلب اختیار نمی‌کند. حتی انتخاب‌های سخت و دردناک را نیز در ردیف اختیار قرار می‌دهد. ارسطو به گفتن این نکات بسنده می‌کند اما نکاتی وجود دارد که علامه جعفری متذکر آن می‌شود و این نکات عبارتند از اینکه:

الف) در بحث اختیار، نیت هم بسیار مهم است و نباید آن را نادیده گرفت.

ب) در بحث اختیار علیرغم مشابهت‌هایی که با ارسطو وجود دارد، علامه جعفری از «نظارت و سلطه من» سخن به میان می‌آورد که شاید بتوان نقطه عطفی در اخلاق فضیلت دانست. همچنین علامه جعفری اختیار را با وجود تمامی شرایط، تنها زمانی ثمربخش می‌داند که انسان را به مراتب متعالی برساند و از این روست که اختیار، اخلاقی محسوب می‌شود. لذا هر آزادی برای انسان اختیار نیست و «آزادی ارزشی» است که مساوق با مفهوم اختیار است.

ج) در بحث اختیار سه عامل «نظارت و سلطه من» و «همیشگی بودن نظارت من» و «ریزش تدریجی اراده» سه مرحله لاینفک فعل اختیاری است که در دیدگاه ارسطو فقدان این عوامل به خوبی مشاهده می‌گردد.

۴- در بحث اراده نیز ارسطو به مبادی فعل اختیاری می‌پردازد اما به نظر می‌رسد گویی در این نگاه نیز هنوز همان مطلق‌اندیشی که در طبیعتیات قدیم و فیزیک قدیم مشاهده می‌شد، نیز در اینجا وجود دارد. اما علامه با نظریه ریزش اراده (کوانتوم اراده) راه جدیدی از علم و فیزیک کوانتوم را در بحث اراده و اختیار پیش می‌کشد و جهانی سرشار از اختیارهای متنوع را پیش روی ما قرار می‌دهد. این دیدگاه که پدیده متبوع تحولات قوانین فیزیکی در قرن بیستم است. حال آنکه ارسطو لزوماً نمی‌توانسته چنین دیدگاهی در باب اختیار را ضرورتاً اختیار کند. تفاوت علمی (فیزیکی) که پیشینه هر دو دیدگاه است موید این مطلب است. در اینجا است که می‌توانیم بگوییم اراده و اختیار علامه جعفری به تمام جوانب زندگی آدمی نظر داشته است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ارسطو. (۱۳۸۵). *اخلاق نیکوماخوس*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران. انتشارات طرح نو
۳. ارسطو. (۱۳۸۱). *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، جلد اول. چاپ دوم. تهران. انتشارات دانشگاه تهران
۴. پینکافس، ادموند. (۱۳۸۳). *از مسئله محوری تا فضیلت گرایی*. ترجمه سید حمیدرضا حسنی و مهدی علی پور. انتشارات دفتر نشر معارف (نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها)
۵. جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۵). *فلسفه و هدف زندگی*. چاپ اول. تهران. انتشارات قدیانی
۶. ----- (۱۳۹۵). *جبر و اختیار*، چاپ اول، تهران، موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری
۷. ----- (۱۳۷۸). *عرفان اسلامی*. چاپ سوم. تهران. انتشارات موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری
۸. ----- (۱۳۷۹). *بررسی و نقد نظریات دیوید هیوم در چهار مسئله فلسفی*. چاپ اول. تهران. موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری
۹. جعفری، محمدتقی. (۱۳۸۸). *اخلاق و مذهب*. تهران. موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری
۱۰. ----- (۱۳۸۹). *شناخت انسان در تصعید حیات تکاملی*. چاپ دوم. تهران. موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری
۱۱. ----- (۱۳۸۲). *وجدان*. چاپ اول. تهران. موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری
۱۲. ----- (۱۳۶۳). *تفسیر، نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی*. جلد پنجم. چاپ دهم. تهران. انتشارات اسلامی
۱۳. ----- (۱۳۶۳). *تفسیر، نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی*. جلد دوم. چاپ دهم. تهران. انتشارات اسلامی
۱۴. ----- (۱۳۶۳). *تفسیر، نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی*. جلد چهارم. چاپ دهم. تهران. انتشارات اسلامی
۱۵. ----- (۱۳۶۳). *تفسیر، نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی*. جلد ششم. چاپ دهم. تهران. انتشارات اسلامی
۱۶. ----- (۱۳۶۳). *تفسیر، نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی*. جلد نهم. چاپ دهم. تهران. انتشارات اسلامی
۱۷. ----- (۱۳۹۲). *ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه*. جلد اول. چاپ دوم. تهران، موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری با همکاری به نشر انتشارات آستان قدس رضوی
۱۸. ----- (۱۳۹۲). *ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه*، جلد هشتم، چاپ دوم، تهران، موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری با همکاری به نشر انتشارات آستان قدس رضوی

۱۹. ----- (۱۳۹۲). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، جلد نهم، چاپ دوم، تهران، موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری با همکاری به نشر انتشارات آستان قدس رضوی
۲۰. خزائی، زهرا. (۱۳۹۰). *اخلاق فضیلت*. تهران. انتشارات حکمت
۲۱. فرانکنا، ویلیام. کی. (۱۳۹۳). *فلسفه اخلاق*. ترجمه هادی صادقی. قم. انتشارات طه
۲۲. فلاح‌زاده راست کناری، س، (۱۶ اسفند ۱۳۹۷). مکانیک کوانتومی و اراده آزاد. *روزنامه شرق*، برگرفته از Magiran.com
۲۳. کاپلستون، فردریک (۱۳۹۳)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، جلد اول، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران
۲۴. کروت، ریچارد. (۱۳۹۴). *اخلاق ارسطو (دانشنامه فلسفه استنفورد)*، ترجمه مریم خدادادی، تهران، نشر ققنوس
۲۵. کنسلر، هری (۱۳۹۱). «*اخلاق فضیلت‌محور*»، *مجله اطلاعات حکمت و معرفت*، سال هفتم. شماره هفتم. مهرماه
۲۶. نصری، عبدالله (۱۳۸۳)، *تکاپوگر اندیشه‌ها*. تهران. انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
۲۷. لاودن. روبرت بی. (۱۳۹۶). *اخلاق فضیلت*. دانشنامه فلسفه اخلاق ویراسته پل ادواردز و دونالد ام بورچرت با ترجمه انشالله رحمتی، چاپ دوم سال. تهران. نشر سوفیا. ۳۹۱-۳۹۷
28. Aristotle (2004), **Nicomachean Ethics**, Edited by Roger Crisp, United-Kingdom, Cambridge University Press.
29. Aristotle (2005), **Eudeiam Ethics**, Translated with commentary by Micheal Woods, Second edition. United states of America, Oxford University press
30. Chappell, T.D.G (1995), **Aristotle and Augustine on Freedom (Two Theories of Freedom, Voluntary Action and Akrasia)**, United states of America, Palgrave Macmillan
31. Eshete, Andreas. (1982). **Character, virtue and freedom**. Philosophy paper. Vol. 57, no.222 (oct.,1982), pp495-513
32. Gottlieb, paula. (2009). **The Virtue of Aristotle's Ethics**. Cambridge University Press.
33. Kenny, Anthony (1979), **Aristotle's theory of the will**, London, Gerald Duckworth and co. Ltd
34. MacIntyre, Alasdair. (1981). **After Virtue: A Study in Moral Theory**. University of Notre Dame Press
35. Pakaluk, Micheal (2005), **Aristotle's Nicomachean Ethics**, The United States of America: The Cambridge university press.