



زیبیرا

Scientific-research Biannual Journal of
Islamic Philosophy

Vol. 11, Issue 1, successive No. 20, spring - summer 2025

**A Reflection on the Process of Voluntary
Action from Viewpoint of Allameh
Tabataba'i¹**

Abdullah Mohammadi²

ABSTRACT

The analysis of the process of human voluntary action is a contemporary issue in the philosophy of action. This study aims to organize the scattered remarks of Allameh Tabataba'i on this subject to clarify their relationship, firstly, with the theory of *i'tibārīāt* (conventionalities) and, secondly, with Transcendent Wisdom (*al-Hikmat al-Muta'aliyah*). This study employs a descriptive-analytical method to examine his works. The innovations of this study include: 1. Aligning Allameh Tabataba'i's views with his other foundational principles. 2. Providing novel responses to serious questions about *action* based on this theory. 3. Explaining the gap between cognition and action by referencing the theory of *i'tibārīāt* and how to reconcile cognitive and non-cognitive factors in the realization of *action*. 4. Presenting critiques of his views. The findings of this study indicated that, by incorporating *i'tibār* (conventionality) into the process of realizing voluntary action, he could resolve the gap between cognition and action in a novel way. Additionally, the concept of *attention* (*Ilṭifāt*) plays a major role in connecting non-cognitive and cognitive principles of action. However, two critiques are raised against his theory: first, instead of *i'tibār of the necessity of existence*, *i'tibār of necessity* should be employed, and second, that the *i'tibār* of goodness precedes the *i'tibār* of necessity.

KEYWORDS: voluntary action, *i'tibārīāt* (conventionalities), the gap between cognition and action, cognitive factors, non-cognitive factors, Allameh Tabataba'i.

1. **Received:** 28 September 2024 **Accepted:** 12 November 2024

2. Assistant Professor, Department of Practical Wisdom, Iranian Research Institute of Philosophy, Tehran, Iran, **Email:** mohammadi@irip.ac.ir

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال یازدهم / شماره اول / پیاپی ۲۰ / بهار - تابستان ۱۴۰۴

تأملی بر دیدگاه علامه طباطبایی در فرآیند صدور عمل اختیاری^۱

عبدالله محمدی^۲

چکیده

تحلیل فرآیند عمل اختیاری انسان از مباحث جدید فلسفه عمل است. مسئله اصلی این مقاله آن است که سخنان پراکنده علامه طباطبایی در این موضوع را به گونه‌ای سامان دهد که نسبت آن، اولاً با نظریه اعتباریات و ثانیاً با رویکرد وجودی علامه که برآمده از حکمت متعالیه است، روشن شود. این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی به سراغ آثار مکتوب علامه رفته است. نوآوری مقاله عبارتست از: ۱. دیدگاه علامه منطبق با مبانی دیگر او تنظیم شده است. ۲. با توجه به این نظریه، به برخی پرسش‌های جدی عرصه «عمل» پاسخ‌هایی نوین ارائه شده است. ۳. شکاف بین نظر و عمل، با استناد به نظریه اعتباریات و چگونگی جمع میان عوامل شناختی و غیرشناختی در فرآیند تحقق عمل، تبیین شده است. ۴. نقدهایی به دیدگاه علامه وارد شده است. یافته‌های پژوهش: علامه با دخالت دادن حقیقت اعتبار در فرآیند تحقق فعل اختیاری، توانست شکاف بین نظر و عمل را با شیوه‌ای نوین مرتفع سازد. همچنین مفهوم «التفات»، نقش محوری در اتصال بین مبادی غیر معرفتی و معرفتی عمل دارد. با این حال، به نظریه علامه دو اشکال وارد است: نخست آنکه باید به جای اعتبار ضرورت وجود، از اعتبار ضرورت ایجاد استفاده کرد و دیگر آنکه، اعتبار حسن بر اعتبار وجوب مقدم است.

کلیدواژگان: عمل اختیاری، علامه طباطبایی، اعتباریات، شکاف نظر و عمل، التفات.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۷/۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۸/۲۲

۲. استادیار گروه حکمت عملی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، رایانامه: abmohammadi379@gmail.com

مقدمه

افعال انسان به دو دسته اختیاری و غیراختیاری تقسیم می‌شود. ماهیت، مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده و نیز فرآیند فعل اختیاری از مباحث مهم و جدید در فلسفه عمل هستند. دیدگاه فیلسوفان در این زمینه را می‌توان در دو دسته کلی تقسیم‌بندی کرد: گروهی معتقدند در تحلیل عمل اختیاری انسان، باید به علل پدیدآورنده آن توجه کرد که مهم‌ترین این علل، شناخت‌های انسان هستند (ذاکری، ۱۳۹۴: ۱۲۱-۱۲۲). این دیدگاه که نظریه علی نامیده می‌شود، از یونان باستان تا امروز رواج داشته است. ارسطو، هابز، هیوم، میل، همپل، دیویدسن و ... طرفداران این دیدگاه هستند (همان: ۱۲۵). دسته دوم نظریات، تبیین‌های غیر علی را در تحقق فعل برجسته می‌کنند. در این نگرش، کنش انسان، معلول عناصر انگیزشی و شناختی کنش‌گر نیست و صرفاً در پرتو این عناصر معقول می‌شود. در نتیجه، این تبیین، صرفاً تبیین عقلانی است، نه علی؛ یعنی نمی‌توان رابطه علی معلولی خارجی بین عناصر شناختی و انگیزشی با فعل برقرار کرد. توضیحات داده‌شده، صرفاً تبیینی عقلانی برای آن بیان شده است. جان سرل از طرفداران این دیدگاه است (Searl, 2001: 12-14, 17-22). رویکردهای هرمنوتیکی، تفسیرگرایی و زمینه‌گرایی از مهم‌ترین نمایندگان دسته دوم به شمار می‌روند که می‌کوشند هنجارها و قواعد فرهنگی حاکم بر حیات شخص را عامل تفسیر نوع عمل انسان کنند. در این دیدگاه‌ها، فهم رفتارهای انسان، متوقف بر شناخت قواعد و هنجارهای جامعه اوست (ذاکری، همان: ۱۲۲).

فیلسوفان مسلمان را می‌توان در متفکران دسته نخست جانمایی کرد. ایشان ادراکات را سبب تحقق شوق و آن را مقدمه اراده و فعل اختیاری انسان دانسته‌اند. علامه طباطبایی (ره) نیز همین مسیر را طی کرده است، با این تفاوت که نظریه اعتباریات خویش را نیز در این فرآیند دخالت داده و در لابه‌لای آثار خود، به برخی عوامل غیر معرفتی نیز اشاره کرده است. ورود این نظریه زمینه‌ساز، این پرسش است که آیا فرآیند صدور فعل اختیاری از منظر علامه، تحولی در این موضوع ایجاد کرده است؟ از سوی دیگر، شماری از محققان که مباحث مرتبط با عمل را از منظر ملاصدرا یا علامه طباطبایی تحلیل کرده‌اند، از تفاوت‌های خاص حکمت متعالیه و رویکرد وجودی در علم النفس و رابطه عمل، نفس و اراده غفلت کرده‌اند. با توجه به آنچه گفته شد، مقاله حاضر قصد دارد سازواره منظمی از اندیشه علامه طباطبایی (ره) در این موضوع در اختیار نهد که بتواند رویکرد وجودی علامه را که متخذ از حکمت متعالیه است، در کنار نظریه اعتباریات، به شکلی منسجم نشان دهد؛ علاوه بر این، نقاط قوت و ضعف نظریه علامه ارزیابی شوند. مبنای نظری این تأملات، مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی فلسفه اسلامی با

رویکرد حکمت متعالیه است.

با وجود برخی آثار مفید در توصیف نظریه عمل علامه طباطبایی، تدوین این مقاله از چند جهت ضروری است: نخست آنکه، در شماری از این آثار، نظریه علامه به شکلی ناقص و با رویکرد مشائی توصیف شده است. دوم آنکه، پیامدهای عینی نظریه اعتباریات تبیین نشده است؛ یعنی بدون توجه به جایگاه نظریه اعتباریات یا رویکرد صدرایی علامه طباطبایی، مسئله فعل اختیاری را از نظر ایشان تبیین کرده‌اند. در این مقاله، علاوه بر جانمایی صحیح اعتبار در فرآیند صدور فعل اختیاری، نشان داده می‌شود که برخی معضلات مهم این حوزه، به کمک این دیدگاه راه‌حلی نوین می‌یابند. سوم آنکه، برخی نکات نقدی و تکمیلی این مقاله در دیگر آثار موجود نیست و سبب غنی‌تر شدن این نظریه خواهد شد. دستاوردهای این نوشتار می‌تواند در دیگر علوم انسانی نیز مورد استفاده باشد؛ چرا که روان‌شناسان و جامعه‌شناسان، هر کدام از منظری به دنبال شناسایی و تغییر رفتارهای اختیاری انسان‌ها هستند و دانستن اینکه کدام مؤلفه‌ها در این زمینه نقش بیشتری دارند، برایشان بسیار مهم است.

تا کنون آثاری در زمینه فرآیند تحقق فعل اختیاری تدوین شده است، اما هیچ‌کدام دغدغه‌های این مقاله را محقق نساخته‌اند. برخی از این آثار عبارتند از:

- زهرا نقوی، رضا اکبریان، واکاوی فعل اختیاری و چگونگی تکوّن آن در اندیشه علامه طباطبایی، پژوهشنامه کلام، دوره ۹، شماره ۱۶، شهریور ۱۴۰۱. موضوع این مقاله با نوشتار حاضر نزدیک است. اما نوشتار پیش‌روی از چند جهت با آن متفاوت است: شیوه تحلیل مبانی و تأثیر نظریه اعتباریات، تأملات و نقدها، ارتباط بخشی میان عوامل شناختی و گرایشی.
- میثم قاسمی، «نوآوری‌های علامه طباطبایی در فلسفه عمل واقع‌گرایانه»، پژوهش‌نامه اخلاق، بهار ۱۴۰۱؛ این مقاله کوشیده است با تأکید بر حقیقت ادعان، دیدگاه علامه را در انگیزش و تحقق فعل به شکلی توضیح دهد که از نسبی‌گرایی و ناواقع‌گرایی ایمن باشد.
- سعید حسن‌زاده، سید محمدحسن موسوی‌فر، «تبیین انواع تشکیک در عمل از منظر علامه طباطبایی رحمه الله علیه»، بلاغ مبین، بهار و تابستان ۱۳۹۷، شماره ۵۴ و ۵۵. در این مقاله پس از بررسی اقسام تشکیک، روشن می‌شود که علامه در باب عمل، فقط تشکیک به معنای شدت و ضعف را پذیرفته و آن را نیز به شدت و ضعف در توجه بازمی‌گرداند.
- احمد حقی، مسعود صفایی مقدم، منصور مرعشی، علی محمد حسین‌زاده، «بررسی رابطه میان نظر و عمل در تربیت اخلاقی براساس نظریه اعتباریات علامه طباطبایی»، تربیت اسلامی، پاییز و

زمستان ۱۳۹۷ - شماره ۲۷.

- عبدالله محمدی، «فرآیند تحقق عمل از منظر ابن سینا و ویتگنشتاین متأخر»، آیین حکمت، زمستان ۱۳۹۹، ش ۴۶. این مقاله فرآیند تحقق را از منظر دو فیلسوف یادشده بررسی کرده است.
- ابراهیم رستمی، محمد علی بنایی، «تحلیل فعل اختیاری انسان بر اساس وحدت مفهومی، تشکیکی و شخصی وجود»، پژوهشنامه عرفان، بهار و تابستان ۱۴۰۱، ش ۲۶. در این مقاله افعال اختیاری انسان با صفات الهی و نیز متون دینی تحلیل شده است.
- ابوالفضل کیاشمشکی، «فلسفه عمل با نگاهی به دیدگاه علامه طباطبایی در رساله «المنامات و النبوات»»، قیسات، شماره ۸۳، ۱۳۹۶. نویسنده این مقاله مراحل مختلف افعال موجودات جمادی، گیاهی و حیوانی را ترسیم و تلاش کرده است با نظریه تشکیک وجود این مراحل را در انسان نشان داده و بین این نظریه و برخی نظریات غربی مقایسه‌ای صورت دهد.
- مهدی ساعتچی، «معناشناسی الهیات عملی بر مبنای متافیزیک عمل در اندیشه علامه طباطبائی»، پژوهش‌نامه فلسفه دین، بهار ۱۴۰۱ - شماره ۳۹. بخشی از این مقاله به فلسفه عمل از منظر علامه طباطبایی اختصاص دارد، ولی فرآیند تحقق عمل در آن پررنگ نشده است.

چارچوب مفهومی

پیش از ورود به اصل بحث، لازم است برخی تعاریف و مبانی قریب علامه طباطبایی (ره) را که در توصیف فرآیند صدور فعل اختیاری مؤثرند را مرور کنیم:

۱. تعریف عمل اختیاری

از نظر علامه، عمل و «کار» مجموعه‌ای از حرکات است که انسان دارای شعور و اراده، برای رسیدن به اهداف خویش، روی ماده انجام می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۰۸). در مباحث فلسفه عمل، دو اصطلاح عمل و فعل به کار می‌رود. علامه، عمل و فعل را مترادف می‌داند، با این تفاوت که عمل توأم با اختیار و اراده است (همو، ۱۳۷۱: ۸۶/۱۷)؛ لکن در مواردی فعل را نیز با وصف اختیاری بیان کرده است؛ لذا در این مقاله نیز از هر دو اصطلاح به یک معنا استفاده شده است. علامه طباطبایی ملاک اختیاری بودن فعل را علم و اراده فاعل می‌داند، اعم از آنکه همراه با تروی و تفکر، یا بی‌نیاز از تفکر تفصیلی باشد (همو، ۱۳۸۷: ۲۰۵).

۲. اقسام فعل

فیلسوفان مسلمان افعال موجودات را به دو قسم کلی تقسیم کرده‌اند:

۱. افعالی که فاعل، به فعل خود علم دارد؛ به گونه‌ای که آن علم در پیدایش فعل نقش آفرین است.
۲. افعالی که فاعل آن‌ها چنین علمی ندارد که در این صورت یا فاعل، موجودی بدون شعور است، مانند سنگ و یا فاعل به فعل خود آگاه است، ولی این آگاهی تأثیری در تحقق فعل ندارد؛ مانند کسی که از بلندی به پایین پرتاب شده است، چنین شخصی، علم به سقوط خویش دارد، ولی علم او دخالتی در سقوط ندارد (فیاضی، ۱۳۸۶، ۶۶۳)؛ چنین افعالی که فاعل به آن شعور و اراده‌ای ندارد، گاه با طبیعت فاعل سازگار هستند، که در اینصورت، فعل طبعی و فاعل آن «فاعل بالطبع» نامیده می‌شود و گاه ناسازگار با طبیعت فاعل‌اند که در اینصورت، فعل قسری و فاعل آن «فاعل بالقسر» نامیده می‌شود.

در افعالی که فاعل به فعل خود علم دارد، گاه فعل، همراه با تصور، تصدیق به فایده، اراده و انگیزه زائد بر ذات است که چنین فاعلی «فاعل بالقصد» نامیده می‌شود و گاه فاعل، اراده و شعور دارد، ولی انگیزه‌ای جدای از ذات خود در تحقق فعل ندارد که «فاعل بالعنايه» خوانده می‌شود. همچنین گاهی فاعل پیش از انجام فعل، فقط علم اجمالی به آن دارد، نه علم تفصیلی؛ چنین فاعلی «فاعل بالرضاء» نامیده می‌شود. سرانجام، فاعلی که در مقام ذات خود، علم تفصیلی به فعل خود دارد، «فاعل بالتجلی» نامیده می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۰/۳-۱۳؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۴۱۴/۲-۴۱۷؛ طباطبایی، بی‌تا: ۱۷۲-۱۷۳؛ مصباح، ۱۳۶۶: ۲/۹۱-۹۳).

معمولاً بحث فرآیند فعل اختیاری در تحلیل فاعلیت بالقصد در انسان، آن هم در افعال جوارحی مطرح است. افعال درونی مانند تفکر، اراده، تصمیم و... از محل نزاع خارج هستند.

۳. غایت‌مندی تمام اعمال اختیاری

علامه طباطبایی تمام اعمال اختیاری انسان را دارای علت غایی می‌داند، حتی در مصادیقی که گمان بر این است که افعال بدون هدف و بیهوده محقق شده‌اند نیز غایتی در ذهن فاعل بوده است؛ البته ممکن است این امر برای وی خودآگاه نباشد (طباطبایی، بی‌تا: ۱۸۶-۱۸۸).

۴. حبّ ذات

از منظر علامه، تسلسل در غایات، همچون تسلسل در علل فاعلی، محال است و غایات مختلف باید به امری بازگردند که به خودی خود مطلوب است. چنین امری نمی‌تواند خارج از وجود انسان باشد. غایت تمام افعال انسان، حبّ ذات اوست. هر فعلی که انسان انجام می‌دهد، به دلیل آن است که خیری را به او برساند و چون فاعل، ذات خود را دوست دارد، کمال خود را نیز مطلوب می‌داند؛ حتی در مواردی که به ظاهر به نفع دیگران اقدام می‌کند نیز ابتدا نفع اصلی به فاعل و سپس به دیگران می‌رسد. برای نمونه، کسی که به فقیری محبت می‌کند، ابتدا به دنبال زدودن غمی است که در جانش ایجاد شده، سپس برطرف نمودن نیاز دیگران (همان، ۱۸۳، همو، ۱۳۷۱: ۱۶۵/۶).

۵. فطرت شوق به کمال و فرار از نقص

نتیجه حبّ ذات آن است که هر انسانی فطرتاً کمال خویش را دوست دارد و از نقص خود متنفر است (همو، ۱۳۷۱: ۱۸۵/۵). انسان به سمت هر آنچه کمال خود بداند، شتافته و هر آنچه را که نقص بشمارد، ترک می‌کند. نقش کمال و نقص در این بحث، جنبه شناختی دارد؛ یعنی فاعل آنچه را کمال بداند، به آن شوق می‌یابد؛ اعم از آنکه در نفس الامر کمال باشد یا فقط فاعل آن را کمال پندارد؛ بنابراین حتی در مواردی که شخصی به دنبال بدی می‌رود، در تشخیص مصادیق خطا کرده است، چرا که به گمان وی، آن کار خیر است. ممکن نیست کسی شرّ خویش را با وصف شرّ بودن برای خود بخواهد (همان).

۶. تصور تا اراده

علامه طباطبایی (ره) نیز مانند دیگر فیلسوفان مسلمان، مبادی علمی را شرط تحقق فعل اختیاری می‌داند؛ چرا که مبدأ علمی، زمینه‌ساز پیدایش شوق شده و شوق نیز اراده را در پی دارد.

إن لأفعالنا الإرادية و حركاتنا الاختيارية -مبدأ قریباً مباشراً للحركات المسمّاة أفعالاً- و هو القوة العاملة -المنبئة في العضلات المحركة إياها- و قبل القوة العاملة مبدأ آخر هو الشوقية -المنتهية إلى الإرادة و الإجماع- و قبل الشوقية مبدأ آخر هو الصورة العلمية -من تفکر أو تخيل يدعو إلى الفعل لغايته- (طباطبایی، بی تا: ۱۸۶)

انسان به منزله موجودی عالم، ابتدا باید کمالات ثانیه خویش را تشخیص دهد، به همین دلیل نیاز دارد که فعل را تصور و کمال بودن آن را تصدیق کند. اگر این تصدیق به شکل ضروری بود و یا آنکه فعل برای انسان ملکه شده بود، به محض تصور، بی‌درنگ و بدون نیاز به بررسی (تروی)، فعل محقق می‌شود؛

در غیر اینصورت باید با بررسی ابعاد مختلف، مرجحات را پیدا کند (همان، ۱۲۲).
علم یادشده می‌تواند علمی خیالی، وهمی و یا یقینی باشد؛ بنابراین لازم نیست برای تحقق فعل، حتماً به علمی قطعی دسترسی داشته باشیم؛ حتی برای انجام فعل اختیاری، به علم تفصیلی و آگاهانه نیز نیاز نیست. در افعال کودک، مانند نفس کشیدن و ...، فقط شعور و اراده موجود است و نیاز به علم تفصیلی نیست (همو، ۱۳۸۷: ۲۰۵).

۷. مبانی علم النفس صدرایی

فعل اختیاری انسان، یکی از افعال نفس است؛ از طرفی، علامه طباطبایی (ره) از پیروان حکمت متعالیه و ملتزم به مبانی آن است؛ بر همین اساس، مسائل حکمی را مبتنی بر اصالت وجود، تشکیک در وجود، حرکت جوهری و ... تحلیل می‌کند. این مبانی رویکرد فیلسوف را در علم النفس فلسفی، نسبت‌سنجی بین نفس و قوا و در نتیجه مبدئیت علم، شوق و اراده برای فعل و به طور کلی، تحلیل فعل اختیاری تغییر می‌دهد.

فیلسوفان مشاء معتقدند برای ارتباط بین نفس و بدن، واسطه‌هایی وجود دارد که از آن، با نام قوا یاد می‌شود. نفس توسط این قوا در روح بخاری و به واسطه روح بخاری در بدن تصرف می‌کند. این قوا، معلول نفس و حال در بدن هستند. اعراضی هستند که به اعتبار صدورشان از نفس، نفسانی و به اعتبار حلولشان در بدن، جسمانی هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۵/ ۲۵۱). در این دیدگاه، علم و شوق، حالاتی مغایر با نفس هستند که بر آن عارض می‌شوند.

در حالی که تفسیر صدرا از ارتباط میان نفس و قوا متفاوت است، بر مبنای تشکیک وجود، اراده و شوق، دو حقیقت متباین نیستند؛ بلکه اراده، وجود شدت یافته شوق است. ملاصدرا در دیدگاه ابتکاری خویش تصریح می‌کند که تفاوت شوق و اراده، به شدت و ضعف در وجود باز می‌گردد؛ بنابراین نباید این دو را اموری متباین پنداشت.

الإرادة فینا شوق متأكد يحصل عقیب داع هو تصور الشيء الملائم والحق أن التغایر بینهما بحسب الشدة والضعف لا غیر (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۳۴).

همچنین طبق مبانی حکمت متعالیه، نمی‌توان تمایز وجودی میان قوای مدرکه و محرکه نفس قائل شد؛ چرا که همگی مراتب یک حقیقت کش دارند و نفس در هر مرتبه‌ای از قوای خود حضور دارد. نفس در مرتبه تخیل، قوه خیال است و در مرتبه احساس، قوه حسی است و در مرتبه حرکت، قوه محرکه

(ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۲۹۲). کمالی که با عنوان «قوه» از آن حکایت می‌شود، همان کمالی است که با مفهوم نفس، از آن حکایت می‌کنیم و آثار هر قوه، از همان جهت که به قوه مرتبط می‌شوند، به نفس نیز منسوب‌اند (عبودیت، ۱۳۹۱: ۳/۲۵۹-۲۶۰).

طبق قاعده «النفس فی وحدتها کلّ القوی»، قوای نفس خواه قوای ادراکی، خواه تحریکی، عین نفس هستند و از آنجا که هر کدام از قوا عین نفس‌اند، قوا نیز عین یکدیگر و به یک وجود موجودند، بنابراین نباید دیدگاه صدرا را در چارچوب دیدگاه سینوی معنا کرد که قوا را متباین با یکدیگر و نفس می‌داند.

والحق عندنا أن النفس هي المدركة لجميع الإدراكات بجميع المدركات و هي المحركة بجميع الحركات الطبيعية والإرادية- وهذا لا ينافي وجوب توسط هذه القوى المتعددة المتخالفة التي بعضها من باب الإدراك وبعضها من باب التحريك لأن القوة العالية لا تفعل الفعل الدني إلا بتوسط (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۷۱/۸)

۸. اعتباریات

مسئله اعتباریات از موضوعات مهم و چندوجهی در تفکر علامه طباطبایی است که تاکنون تحقیقات مفصلی درباره آن صورت گرفته است. در اینجا به اختصار، آنچه به فرآیند صدور فعل اختیاری مرتبط است، بیان می‌شود.

علامه اعتبار را اعطاء حدّ یا حکم یک شیء به شیء دیگر تعریف می‌کند؛ این اعطاء به وسیله قوه واهمه و با کمک گرفتن از احساسات محقق می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۱۶).

«هو إعطاء حدّ الشيء أو حكمه لشيء آخر بتصرف الوهم وفعله» (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۳۴۶-۳۴۷) با اینکه علامه در برخی آثار، اعتبار را از بحث استعاره و تشبیه و دیدگاه سکاکی آغاز کرده است (همو، ۱۳۸۷: ۱۵۱-۱۵۲)؛ اما در تألیفات متقدم، بحث اعتباریات، مقدمه‌ای برای تحلیل عمل اختیاری انسان قلمداد شده است.^۱ وی در توضیح حقیقت اعتبار و چرایی نیاز به آن می‌گوید: انسان و هر مُدرک دیگر، تنها با انجام افعال ارادی و برخاسته از علم، به کمال خویش می‌رسد و برای تحقق این شرط، باید علمی غیرحقیقی داشته باشد؛ سپس فرآیند تحقق چنین علمی را تحلیل می‌کند که در ادامه

۱. یکی از نقاط جدی در دیدگاه علامه طباطبایی، آن است که ایشان با طرح مسأله اعتباریات به دنبال حل چه بحثی بوده است؟ شهرت کتاب «اصول فلسفه رئالیسم» و شرح عالمانه شهید مطهری بر آن سبب شده است تا بسیاری اندیشمندان اعتباریات را از دریچه این کتاب بررسی و ابعاد معرفت‌شناختی آن را بیشتر برجسته کنند. در حالیکه مرور آثار متقدم وی به ویژه «رساله الاعتبار» گویای آن است که ظاهراً مسأله اصلی علامه، تحلیل فعل اختیاری انسان، و نسبت علم با عمل بوده است.

معرفی خواهد شد. مقصود وی از علم غیرحقیقی، علمی است که مصداق ماهوی مستقلی در خارج ندارد، در برابر علوم حقیقی که در اینجا به معنای علوم است که ناظر به مصداق ماهوی هستند. نوع الإنسان، بل کلّ ذي إدراك، لا يتكتمل إلا بأفعال تتوقف على الإرادة، و الإرادة لا تتم إلا عن علم (همو، ۱۴۲۸: ۳۴۴-۳۴۵)

حتی گاهی ضابطه اصلی اعتباری بودن یک مفهوم را دخالت آن در عمل اختیاری انسان می‌شمارد (همو، ۱۳۸۷: ۱۲۲-۱۲۳).

وی اعتباریات را به دو دسته اعتباریات قبل از تشکیل اجتماع و بعد از آن تقسیم می‌کند و برخی از مهم‌ترین آن‌ها را نام می‌برد: اعتبار وجوب، اعتبار حسن، اعتبار پیروی از علم، اعتبار انتخاب اخف و اسهل، اعتبار ملکیت، زوجیت و...؛ اما از بین اینها، اعتبار وجوب و اعتبار حسن برای تحلیل فعل اختیاری بسیار مهم هستند؛ به همین منظور، نقش این دو اعتبار را در تحقق فعل مرور می‌کنیم:

اعتبار وجوب

نخستین اعتباری که هر شخص، خواه در جامعه و خواه مستقل از آن، در افعال اختیاری خود به آن متوسل می‌شود، اعتبار وجوب است؛ دلیل این امر نیز همان اصل ضرورت وجوب در تحقق معلول است؛ یعنی تا زمانی که معلول ضرورت نیابد، محقق نمی‌شود؛ «الشیء ما لم یجب، لم یوجد». فرض ترجیح یک طرف بر طرف دیگر برای تحقق معلول کافی نیست، بلکه باید وجود آن، ضرورت و عدم آن، امتناع یابد تا معلول محقق شود؛ لیکن در افعال اختیاری فاعل بالقصد، رابطه فاعل با فعل اختیاری، قبل از اراده شخص، رابطه‌ای امکانی است. برای تحقق این فعل، باید این رابطه واقعاً امکانی را رابطه‌ای ضروری اعتبار کنیم تا فعل محقق شود؛ چنین اعتباری، اعتبار وجوب نامیده می‌شود.

اعتباری بودن این معنا از وجوب روشن است. بین قوای محرکه انسان و فعل (بعد از تحقق اراده)، رابطه ضروری برقرار است؛ زیرا این قوا، علت اخیر صدور فعل هستند؛ لکن فاعل، این ضرورت را بین خود و تصویری که از تحقق فعل داریم، ادعا می‌کند.

انسان در نخستین بار به کار انداختن قوای فعاله خود، نسبت ضرورت و وجوب (باید) را میان خود و میان صورت احساسی خود که به نتیجه عمل، تطبیق می‌نماید، درمی‌یابد. حال آن که این نسبت به حسب حقیقت، در میان قوای فعاله و حرکات حقیقی صادره آن‌ها جای دارد؛ پس نسبت نامبرده، اعتباری خواهد بود (همو، ۱۳۸۷: ۱۲۶).

اعتبار حسن و قبح

دومین اعتبار ثابت پیش از اجتماع، اعتبار حسن و قبح است. مقصود از اعتبار حسن و قبح آنست که تا زمانی که فاعل کاری را حسن نداند، به سمت آن گرایش پیدا نمی‌کند و تا زمانی که کاری را قبیح نداند، از آن دوری برنمی‌گزیند. هر انسانی برخی امور را دوست دارد و از برخی متنفر است. دلیل این امر آنست که آن‌ها را خوب یا بد می‌داند؛ با این حال عده‌ای از موجودات دیگر از همان امری که ما خوب می‌دانیم و دوست داریم، متنفر هستند. در حقیقت خوبی و بدی، سازگاری یا ناسازگاری امور با قوه ادراکی انسان است. نسبت این اعتبار با فعل اختیاری آن است که هر فعل انسانی، زمانی محقق می‌شود که آن را خوب، یعنی سازگار با قوه فعالة خویش می‌داند؛ همین تحلیل درباره ترک نیز صادق است (همو، ۱۳۸۷: ۱۲۷-۱۲۸). علامه در برخی آثار خویش، این اعتبار را زائیده بلافصل اعتبار و خوب می‌داند (همان، ۱۲۷)؛ به عبارت روشن‌تر، وی اعتبار و خوب را مقدم بر اعتبار حسن می‌داند.

فرآیند صدور فعل از منظر علامه

علامه صدور فعل اختیاری انسان را مسبوق به علم می‌داند؛ رکن مهم افعال انسان که آن را از جمادات و گیاهان ممتاز می‌سازد، عنصر اختیار و اراده اوست. اراده و اختیار نیز نیازمند علم هستند (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۳۴۵)، لکن نکته مهم، میانجی‌گری اعتباریات است.

انسانی که گرسنه است، سیری را تصور کرده و از این تصور، احساس لذت خوشایندی به وی دست می‌دهد. این احساس خوشایند، سازگار با ساختار وجودی انسان است و به دلیل حب ذات، خود را «خواهان» و آن حالت را «خواسته» خود می‌داند. به دنبال این خواسته است که تحقق «لذت سیری» برای او ضرورت می‌یابد؛ یعنی با خود می‌گوید «باید» این حالت را در خود به وجود آورم، بنابراین نخستین اعتبار «باید» به «صورت احساسی» درون انسان تعلق می‌گیرد.

پس از آنکه سیری را متعلق «باید» قرار داد، می‌یابد که برای حصول این حالت درونی، باید مقدماتی فراهم شود، مانند بلعیدن غذا که متوقف است بر جویدن و آن نیز متوقف است بر دهان گذاشتن لقمه و به همین ترتیب، برداشتن لقمه، دست دراز کردن و گرفتن لقمه و ... در نتیجه چنین تحلیلی، همه این حرکات را متعلق وصف «باید» قرار می‌دهد (همان، ۳۴۴-۳۴۶؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۲۱-۱۲۲).

بنابراین هر فعل اختیاری انسان، متوقف بر اراده و اراده نیز متوقف بر علمی غیرضروری است؛ تصور این علم در فاعل شوق ایجاد کرده و به دنبال درک سازگاری این فعل با ساختار وجودی خویش، تحقق

آن را ضروری می‌داند و از آنجا که در مقام علم، توقف فعل بر مقدمات را می‌یابد، نسبت به همه آن‌ها شوق یافته و آن‌ها را متصف به ضرورت و «باید» می‌کند. اعتباری دانستن مفهوم «باید» از آنروست که انسان وصف ضرورت و وجوب را به حقایقی نسبت می‌دهد که حقیقتاً واجد آن نیستند.

اگر هر کدام از این مراحل حذف شوند، فعل اختیاری از انسان سر نمی‌زند. مثلاً اگر انسان تشنه، دانش‌های پرشماری از علوم حقیقی درباره آب داشته باشد، مانند اینکه آب را ببیند، یا بداند یکی از اخلاط چهارگانه است یا مرکب از هیدروژن و اکسیژن است و...؛ هیچکدام از این دانش‌های حقیقی، منتهی به نوشیدن آب نخواهد شد؛ یا اگر سیراب‌کنندگی آب را تصور کند، ولی به هر دلیلی فعلاً به آن شوق نیابد یا ارتباط وجوب و ضرورت را برقرار نکند، اقدام به نوشیدن آب نمی‌کند. ولی اگر تمام این مراحل تا مرحله اعتبار وجوب محقق بود، هیچ توقفی در انجام فعل نخواهد داشت (همان، ۱۵۷-۱۵۸).

با این توضیح، اکنون می‌توانیم فرآیند صدور فعل از منظر علامه را با دیدگاه مشهور حکمای مسلمان مقایسه کنیم. بیشتر فیلسوفان مسلمان مراحل تحقق فعل را چنین ترسیم کردند:

تصور ← تصدیق به فایده ← شوق ← شوق اکید ← اراده.

البته این ترتیب کلی، گاه با اجمال یا تفصیل بیشتری همراه بوده است؛ اما علامه طباطبایی مراحل

یادشده را به این شکل تغییر داد:

تصور ← تصدیق به فایده ← شوق ← شوق اکید ← اعتبار ← اراده.

وی مؤلفه «اعتبار» را پیش از اراده نهاد؛ در نتیجه، اگر بالاترین میزان شوق نسبت به کاری حاصل شود، ولی فاعل اعتبار وجوب نسبت به آن نداشته باشد، آن فعل به سمت اراده نخواهد رفت (همان، ۱۵۸).

اما نکته مهم آن است که این تغییر، چه تحولاتی در فلسفه عمل به دنبال خواهد داشت؟ علامه پاسخ روشنی به این پرسش نداده است، ولی در ادامه به برخی آثار آن اشاره می‌شود.

بررسی:

مهم‌ترین تفاوت دیدگاه علامه طباطبایی (ره) با دیگر فیلسوفان مسلمان در دخالت دادن عنصر اعتبار است. ممکن است در بدو امر گمان شود که افزودن این مرحله، نظیر تفصیلاتی است که در متفکران قبل نیز محقق شده^۱ و اثر چندانی ندارد؛ در حالی که این مرحله، راه‌گشای بخشی از مشکلات این بخش

۱. برای نمونه ملاصدرا در آثار خویش مراحل تحقق فعل را سه مرحله، چهار مرحله، پنج مرحله و حتی نه مرحله بیان کرده است. که



تأملی بر دیدگاه علامه طباطبایی در فرآیند صدور عمل اختیاری

و در عین حال زمینه‌ساز ابهاماتی بوده است؛ همچنین رویکرد وجودی علامه در تحلیل عمل اختیاری و نقش عناصر غیر معرفتی در عمل نیز حائز اهمیت است. در ادامه، ضمن توضیح این امور، برخی ملاحظات نسبت به دیدگاه علامه مطرح خواهد شد.

۱. تحلیل فرآیند صدور فعل اختیاری با رویکرد وجودی

همانگونه که در مقدمات بحث گذشت، علامه طباطبایی (ره) از پیروان حکمت متعالیه و متعهد به مبانی وجودی آن است. تفسیر سخن علامه در فرآیند صدور فعل اختیاری بدون اعتنا به مبانی هستی‌شناختی او، به معنای جداکردن این فیلسوف از مبادی معرفتی اوست؛ بنابراین لازم است این پرسش را مبتنی بر همان مبانی پاسخ دهیم.

تشکیک وجود و مراتب داشتن موجودات، حرکت جوهری و قاعده «النفس فی وحدتها کلّ القوی» مبانی اصلی در توضیح این مسئله به شمار می‌روند. طبق اصل تشکیک، عمل، شوق، اراده و ... وجودهایی با شدت و ضعف متفاوت هستند که نسبت به علت فاعلی خویش (نفس)، جنبه عین الربطی دارند؛ در نتیجه، هیچ گسستگی بین نفس و این حقایق نیست، بلکه رقیقه نفس هستند. بر مبنای اصل حرکت جوهری، تغییراتی که در ساحت اعراض رخ می‌دهد را نمی‌توان مستقل از تغییر در جوهر فرض کرد؛ بنابراین تحولات اموری چون تصور، تصدیق، شوق، اراده و ... برخاسته از حرکت در نفس هستند. همچنین بنابر اصل «النفس فی وحدتها کلّ القوی»، قوا وجودی مستقل از نفس ندارند؛ همچنین فاعل تمام امور، نفس است. نفس در تمام مراتب ادراک و فعل، حضور دارد و در مرتبه احساس، حس است و در مرتبه تخیل، خیال و ... همین اصل را می‌توان نسبت به مراحل صدور فعل نیز بیان کرد؛ یعنی نفس در تمام مراحل فعل حضور دارد و رابطه عمل با نفس، رابطه شدت و ضعف، حقیقه و رقیقه است

با این توصیف درباره مراحل صدور فعل اختیاری می‌توان گفت: مراحل یادشده نیز نه اموری متباین، بلکه مراتب یک حقیقت به هم پیوسته هستند که در تشکیک تفاضلی معنا می‌شوند. این مراحل از خود نفس آغاز شده و به تحقق فعل منتهی می‌شود. هر مرحله، شدت یافته مرحله قبل و پیوسته به آن است. در فلسفه مشاء، مرتبه علمی (تصور و تصدیق به فایده) مرحله‌ای جدا از مرتبه کششی (شوق و تأکید شوق) و هر دو جدا از مرتبه فعلی (اراده و تحریک عضلات) و به منزله مقدمه آن بودند، ولی در نگاه وجودی، با یک حرکت جوهری اشتدادی مواجهیم که وجودی متصل و کش‌دار دارد؛ همچنین از یک

لحاظ دیگر، حقایقی چون علم، شوق، اراده و حرکت، رقیقه نسبت به حقیقت نفس هستند؛ بنابراین به جای آنکه نخستین مرحله از مراحل تحقق فعل را ادراک و آخرین آن را حرکت بدانیم، باید بگوییم فعل از مرتبه نفس که وجود جمعی و برتر قوای خویش است، آغاز شده و فعل نیز رقیقه همان مرتبه است. این تحلیل در بیانات علامه تصریح نشده است، لکن موافق با مبانی او در حکمت متعالیه است و نمی‌توان نادیده گرفت؛ لکن متأسفانه شماری از محققانی که مراحل تحقق فعل اختیاری را از منظر صدرا یا علامه طباطبایی (ره) واکاوی کرده‌اند، بی‌اعتنا به این مهم، سخنان ایشان را در دستگاه سینوی تفسیر کرده‌اند.^۱ در نتیجه، با پیش فرض گرفتن مبنای مشائیان، به دنبال بررسی مراحل تصور، تصدیق، شوق و اراده در اندیشه صدرا هستند.

ما در این نوشتار کوشش کردیم، تفسیری از دیدگاه علامه ارائه کنیم که دو رکن وجودی و ابتنا بر اعتباریات در آن حفظ شود.

۲. اعتباریات و حلّ مسأله «شکاف بین نظر و عمل»

یکی از مشکلات تاریخی در برابر کسانی که علم را سبب تحقق فعل می‌دانند، آن است که برخی افراد با وجود آگاهی از نیکی کار، آن را ترک می‌کنند و با اطلاع از معایب رفتار زشت، آن را مرتکب می‌شوند. دیرینه این بحث به دوران سقراط، افلاطون و ارسطو بازمی‌گردد. سقراط و افلاطون، فضیلت را دانایی شمرده و معتقد بودند اگر آگاهی مردم افزایش یابد، مرتکب خطا نخواهند شد، بر همین اساس، مهم‌ترین کار، افزایش شناخت انسان‌ها به مزایا و آسیب‌های امور است. ارسطو شواهد مختلفی ارائه کرد تا نشان دهد این ادعا کامل نیست؛ چرا که برخی افراد آگاهانه، خطا می‌کنند. در پاسخ به این پرسش، دیدگاه‌های

۱. در برخی آثار منتشر شده در این موضوع، نگرش وجودی صدرا در تحلیل حقیقت فعل، غایب یا کم‌فروغ است مانند: محمدرضا اسدی، مقایسه نگاه ملاصدرا و هایدگر در باب نسبت نظر و عمل، پژوهش‌های فلسفی-کلامی سال دهم پاییز ۱۳۸۷ شماره ۱ (پیاپی ۳۷)؛ احمد شه‌کلی، مبادی عمل از دیدگاه فارابی و ملاصدرا، آموزه‌های فلسفه اسلامی بهار و تابستان ۱۳۹۸ شماره ۲۴؛ احمدحسین شریفی، بررسی مدل صدرایی «گزینش عقلانی» به عنوان روشی برای «تبیین» کنش‌های انسانی، معرفت فرهنگی اجتماعی، سال نهم، زمستان ۱۳۹۶، شماره ۱ (پیاپی ۳۳)؛ فروغ السادات رحیم پور، خوشخو، صادق؛ هاشمی، فرزانه سادات، موانع عمل در فرآیند استکمال انسان از دیدگاه ملاصدرا، انسان‌پژوهی دینی «پاییز و زمستان ۱۳۹۷ - شماره ۴۰: روح الله دارایی، طوبی کرمانی، تبیین فعل ارادی انسان (عمل) در پرتو تبیین دعا (تحلیلی از دیدگاه ابن سینا، ملاصدرا و علامه طباطبایی درباره دعا)، خردنامه صدرا» زمستان ۱۳۹۷ - شماره ۹۴؛ زینب السادات میرشمسی، بررسی نقش عاطفه به عنوان واسطه عمل و نظر از منظر ملاصدرا، حکمت صدرایی سال نهم پاییز و زمستان ۱۳۹۹ شماره ۱ (پیاپی ۱۷)؛ سیده‌مهدی میرهادی، نسبت خیال با عمل در فلسفه ملاصدرا، حکمت صدرایی، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، سال هشتم، شماره ۱.

مختلفی طرح شد که یکی از مهم‌ترین آنها، توجه به مفهوم «اکراسیا» بود. فیلسوفان مسلمان نیز به شکل روشن‌تری با این مسئله مواجه شدند؛ زیرا ایشان همزمان به دو اصل معتقد هستند که پذیرش همزمان این دو، سبب بروز اشکالاتی می‌شود:

۱. بین علت و معلول رابطه ضروری برقرار است.

۲. تصور، تصدیق، شوق به فایده و اراده علت تامه برای تحریک عضلات و حرکت در اندام است. لازمه این دو اصل آن است که با تحقق مراحل قبل، باید ضرورتاً اراده و فعل محقق شود، در حالی که بسیاری اوقات افراد با وجود علم به امری، به آن شوق پیدا نمی‌کنند؛ مانند انسان سیر که با تصور غذا، به آن شوق نمی‌یابد. یا اینکه با وجود شوق، اراده محقق نمی‌شود؛ مانند مؤمن روزه‌دار که شوق به خوردن و آشامیدن دارد، ولی آن را اراده نمی‌کند.

در پاسخ به این پرسش‌ها، گروهی مدعی نخست (ضرورت علی معلولی در فاعل‌های مختار) را منکر شدند (حسین‌زاده و فیاضی، ۱۳۹۴: ۶۷-۷۰؛ فیاضی، ۱۳۸۸: ۴۰؛ خونی، بی‌تا: ۹۰-۹۱؛ هاشمی، ۱۹۹۶: ۳۵-۳۷/۲؛ جعفری، ۱۳۹۴: ۱۵۹-۱۶۲).

اما کسانی که هر دو مدعا را پذیرفته‌اند، پاسخ‌های گوناگونی ارائه کرده‌اند که فعلاً مجال طرح آن نیست؛ برای مثال، بوعلی‌سینا معتقد است ادراک در بسیاری موارد، به تنهایی علت شوق نیست؛ بلکه صورت علمی به علاوه مزاج یا خلق و ملکات شخصی سبب شوق می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۲: ۲۸۷). اصطلاح «اکراسیا» به معنای ضعف اراده، باب پاسخ‌های دیگری به این مسئله را گشوده است. ارسطو شکاف بین نظر و عمل را با استناد به ضعف اراده فرد تحلیل کرد (ارسطو، ۱۳۸۵: ۲۴۶-۲۵۵).

علامه طباطبایی با تحفظ بر هر دو اصل، به این بحث پرداخته است. یکی از پاسخ‌های ایشان، بر مبنای نظریه اعتباریات است. همانگونه که گذشت، علامه، حقیقت اعتبار را بین شوق و اراده قرار داد، در نتیجه تا زمانی که اعتبار و جوب صورت نگیرد، اراده محقق نخواهد شد؛ یعنی شخص روزه‌دار، با تصور خوردن غذا، علم به سیری پیدا می‌کند و در اثر شدت گرسنگی، شوق به آن می‌یابد، ولی تا زمانی که «اعتبار و جوب» نکند، اراده و تحریک عضلات از او صادر نخواهد شد، اما ممکن است پرسیده شود، چرا با وجود تحقق علم و شوق، و جوب اعتبار نمی‌شود؟ پاسخ این سؤال را می‌توان از سایر سخنان علامه به دست آورد. از نظر علامه، انسان دارای علوم مختلف با مراتب شدت و ضعف متفاوت است. مراتب گوناگون علم، سبب به وجود آمدن مراتب مختلف شوق می‌شوند که نسبت به یکدیگر، شدت و ضعف دارند؛ هر کدام از مراتب شوق قوی‌تر باشد، فاعل همان را اعتبار خواهد کرد (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۵، ۷۸-۷۹).

انسان روزه‌دار، شوق دیگری نسبت به اطاعت از پروردگار، رسیدن به قرب الهی، نجات از رنج طولانی اخروی و ... دارد که با شوق به خوردن غذا تراحم پیدا می‌کند و چون این شوق قوی‌تر است، اعتبار و جوب نسبت به ترک غذا خوردن، محقق می‌شود، نه فعل آن. طبق اصول حکمت متعالیه، عمل، حقیقتی وجودی و تابع احکام وجود، همچون تشکیک در وجود است. شدت و ضعف در عمل، تابع شدت و ضعف ادراکی است که پشتوانه آن عمل بوده است. شدت ادراک، شدت شوق را به دنبال دارد و هر اندازه علم و به دنبال آن ایمان به خدا و معاد، شدیدتر باشد، شوق بیشتری برای اطاعت فراهم شده و فرد روزه‌دار با وجود اشتیاق فراوان به خوردن، چنین کاری نمی‌کند.

این تحلیل، کارکرد دیگری نیز دارد و آن اینکه مسیر علم تا صدور فعل را صرفاً به شکل خطی ترسیم نمی‌کند، بلکه عوامل دیگری نیز می‌توانند در تحقق شوق دخالت داشته باشند؛ یعنی در کنار عوامل شناختی، زمینه‌های شناختی، روانی، خلقی، مزاجی، رفتاری و اجتماعی، گرایش‌های نفسانی، انتخاب‌های پیشین و ... همگی در پیدایش مرحله «شوق» دخیل هستند؛ در ادامه به این بحث خواهیم پرداخت.

۳. اعتبار ضرورت وجود یا ضرورت ایجاد:

علامه نخستین اعتبار انسان را اعتبار و جوب می‌داند، این اعتبار ناشی از آن است که نوعی ضرورت وجود را در خارج ملاحظه می‌کنیم و سپس آن را برای مرتبه دیگری ادعا می‌کنیم؛ یعنی ابتدا در خارج ضرورت را بین قوه فعاله و اثر آن می‌بینیم، سپس همان را بین خود و صورت احساسی برخاسته از تصور فعل (مانند احساس خوشایند به تصور سیری) می‌نهیم. اما نکته مهم آن است که این اعتبار، «ضرورت وجود» بوده و غیر از «ضرورت ایجاد» است که ما در مرحله بعد به دنبال آن هستیم. ما هر اندازه رابطه بین خود و صورت سیری را ضروری اعتبار کنیم، فاعلیتی از ما ضرورت نمی‌یابد؛ برای تحقق فاعلیت، لازم است عزم و بعث فاعل نسبت به صدور فعل قطعی شود.

طبق سخن علامه، بعد از مشاهده ضرورت خارجی و واقعی، اگر بخواهیم ضرورتی ادعا کنیم، باید ادعای ضرورت وجود بین دو امری باشد که حقیقتاً بین آن‌ها ضرورت نیست. آنچه در خارج وجود دارد، «ضرورت بین فعل و نتیجه» است، اما ما دنبال ضرورتی هستیم که بین فاعل و ایجاد فعل محقق شود. در واقعیت، بین غذا خوردن و سیری رابطه ضروری وجود دارد؛ اکنون ما می‌خواهیم این ضرورت را بین من و سیری برقرار کنیم، در حالی که آنچه بین غذا و سیری وجود دارد، ضرورت وجودی است و من



تأملی بر دیدگاه علامه طباطبایی در فرآیند صدور عمل اختیاری

دنبال ضرورت برای ایجاد فعلی هستم که منجر به سیری شود. ادعای ضرورت وجود، نمی‌تواند ضرورت ایجاد را به دنبال داشته باشد. ما هر اندازه رابطه ضرورت بین غذا خوردن و سیری را ببینیم و بخواهیم آن را برای یک مرتبه دیگر توسعه دهیم، نمی‌توانیم به ضرورت ایجاد سیری دست یابیم. حداکثر کارکرد اعتبار ما آن است که ضرورت وجودی که بین غذا خوردن و سیری وجود دارد را بین من و سیری هم فرض کنیم. نتیجه این فرض آن است که به یک رابطه ضروری ادعایی رسیده‌ایم، ولی چنین امری سبب ایجاد فعل از سوی فاعل نمی‌شود.

شاید لازم باشد به این تبیین علامه، مرحله دیگری را افزود؛ یعنی پس از آنکه فاعل، رابطه ضروری میان فعل و نتیجه خارجی را درک کرد، این رابطه ضروری را میان خود و صورت حاصله از تصور فعل نیز اعتبار و ادعا می‌کند؛ پس از این اعتبار، در اثر درک ملائمت میان صورت احساسی حاصل با ذات خود، نسبت به آن شوق می‌یابد و این شوق منجر به برانگیختن اراده خواهد شد. بدون افزودن این مرحله، فرآیند صدور فعل، ناتمام به نظر می‌رسد.

۴. تقدم و تأخر بین اعتبار و وجوب و اعتبار حسن

علامه دو اعتبار وجوب و حسن را، مقدمه فعل اختیاری و دومی را نتیجه اولی دانسته است؛ یعنی اعتبار وجوب به اعتبار حسن منتهی می‌شود. اعتبار وجوب، مقدم بر اعتبار حسن است؛ لکن در رساله الاعتبار، حسن و وجوب را ملازم یکدیگر تعریف کردند و معتقدند مبنای تمام افعال اختیاری آن است که هر فعل حسنی، واجب است و باید تحقق یابد و هر فعل زشتی باید ترک شود، از سوی دیگر، هر کاری که ضرورت دارد، حسن است و هر کاری که باید ترک شود، قبیح است:

لا فعل و لا ترک ارادیا الا عن اذعان ان لا حسن الا واجب الفعل، و لا قبیح الا واجب التّرك، و ان لا واجب فعله الا حسنا، و لا واجب ترکه الا قبیحا (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۳۵۳).

ظاهر عبارات رساله الاعتبار دال بر تلازم میان وجوب و حسن است، نه تقدم وجوب بر حسن که در اصول فلسفه رئالیسم بیان شده است؛ اما صرف نظر از اینکه رأی نهایی علامه کدام است، پرسش از رابطه تقدم و تأخر بین اعتبار وجوب و حسن نیز در جای خود حائز اهمیت است.

برای داوری درباره رابطه میان وجوب و حسن، لازم است حقیقت حسن بررسی شود. علامه طباطبایی حسن را به معنای مطلوب بودن و ملائمت با طبع می‌داند. وی به نخستین مراحل آشنایی انسان با مفهوم حسن و قبح اشاره می‌کند که ابتدا انسان‌ها اعتدال و تناسب میان اعضای یک شخص را به ویژه

در صورت او می‌بینند و آن را موافق طبیعت خود یافته و نسبت به آن گرایش پیدا می‌کنند؛ این حالت موافقت با طبع و کشش انسان به سمت آن را حسن و خلاف آن را قبیح می‌نامند (همو، ۱۳۷۱: ۵ / ۹-۱۰).

رفته‌رفته این معنا به افعال و معانی اعتباری در ظرف اجتماع نیز تعمیم داده می‌شود و اموری که با غرض و هدف اجتماع سازگاری دارد را حسن دانسته و امور ناسازگار با غایت اجتماع را قبیح تلقی می‌کند؛ مثلاً عدل، احسان به فرد مستحق، تعلیم و تربیت، دلسوزی و ... را حسن و ظلم، دشمنی و ... را قبیح می‌شمارد (همان).

طبق این تعریف، می‌توانیم رابطه حسن و وجوب را در افعال اختیاری بازخوانی کنیم. انسان ابتدا فعلی را تصور کرده و بعد از آنکه آن را با ویژگی‌های درونی خود سازگار یافت، احساس خوشایندی به آن پیدا کرده و تحصیل آن سازگاری را برای خود ضروری می‌داند. از آنجا که رسیدن به حالت یادشده نیازمند انجام فعلی خاص است، نفس انسان آن فعل را نیز ضروری شمرده و به سمت آن اراده می‌کند؛ بنابراین درک ملائمت و سازگاری با نفس (حسن)، مقدم بر وجوب است.

نکته جالب توجه آن است که خود علامه نیز هنگام تحلیل اعتبار ضرورت در «اصول فلسفه رئالیسم»، وجوب را مقدم بر حسن نمی‌داند.

«انسان در حال گرسنگی بیاد سیری افتاده و نسبت ضرورت را (که مربوط به قوه فعاله و اثر مستقیم خارجی آن است) در میان خود و میان احساس درونی سیری یا لذت و حال ملایمی که در سیری داشت، گذاشته و صورت احساسی درونی خود را می‌خواهد...»

طبق این عبارت، آنچه ضروری شمرده می‌شود، حال ملائمی است که هنگام سیری برای انسان محقق می‌شود. آنچه مصداق وجوب اعتباری قرار می‌گیرد، امری است که قبلاً ملائمت آن با نفس (حسن) درک شده است؛ بنابر تحلیل علامه نیز، اعتبار حسن، مقدم بر اعتبار وجوب است.

۵. توجه به مبادی غیر معرفتی صدور فعل

آنچه گذشت سهم امور معرفتی در تحقق فعل اختیاری بود، اما علامه به برخی مبادی غیر معرفتی نیز اشاره کرده است. با پذیرش تأثیر این امور، لازم است جایگاه آنان را در فرآیند مذکور شناسایی کرده و نیز نسبت آن با نظریه اعتباریات را توضیح دهیم.

علامه به تأثیر شاکله و خلق، تغذیه، جامعه و ... بر معرفت و رفتار اشاره کرده است. در یک تقسیم کلی می‌توانیم این امور غیر معرفتی را به امور بیرونی (مانند تأثیر اقلیم، جامعه و ...) و امور درونی (مانند

تمایلات، گرایش‌ها، خلق، ملکات و ...) تقسیم کنیم. ایشان در عبارات مختلف، تأثیر این امور را در افعال اختیاری انسان خاطرنشان کرده‌اند. برای نمونه درباره تأثیر جامعه بر عمل انسان، معتقدند که اراده افراد در برابر جوّ اجتماعی، بسیار ضعیف یا مضمحل می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۸۱/۶-۸۲).
 فهمة الجماعة وإرادتها في أمر كما في موارد الغوغاءات وفي الهجمات الاجتماعية لا تقوم لها إرادة معارضة ولا مضادة من واحد من أشخاصها وأجزائها، فلا مفر للجزء من أن يتبع كله و يجري على ما يجري عليه حتى أنه يسلب الشعور والفكر من أفرادها وأجزائه (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۹۷/۴)
 همچنین ملکات اخلاقی را باعث سهولت در عمل می‌شمارد (همو، ۱۳۸۸: ۱/۱۰۸)، تا آنجا که این ملکات، تصمیم‌گیری شخص در هنگام عمل را جهت‌دهی می‌کنند. شهوات و امیال نفسانی نیز در تحقق اعمال انسان بسیار اثرگذارند و می‌توانند فرد را وادار کنند برخلاف شناخت‌های خویش رفتار کند (همان، ۲۳۹/۴-۲۴۰؛ ۱۰۳/۱۸). صفاتی چون تکبر و عناد، انتخاب‌های افراد را جهت‌دهی می‌کنند (همان، ۱۳: ۳۹۱؛ ۸۱/۶-۸۲). علامه طباطبایی از عادات انسان نیز به مثابه یکی از قوای تأثیرگذار بر رفتارهای اختیاری انسان نام می‌برد؛ عادات نیک یا زشت در تقویت، تضعیف و جهت‌دهی اراده انسان تأثیری شگرف دارند (همان، ۲۱/۷).

موارد یادشده، نمونه‌های کوچکی هستند از انبوه مصادیقی که علامه به عنوان عامل غیرشناختی افعال، نام می‌برد؛ اما پرسش مهم آن است که نسبت این عوامل با ترتیب مشهور (تصور، تصدیق، شوق اکید، اراده) یا ترتیب علامه (تصور، تصدیق، شوق اکید، اعتبار، اراده) چیست؟ آیا باید در کنار این عوامل شناختی، چرخه دیگری برای عوامل غیرشناختی تعریف کرد؟ یا باید جایگاه این عوامل را در همین سیر جانمایی کنیم؟ علامه درباره این موضوع نیز مستقیماً سخن نگفته است، لیکن بر اساس مبانی وی می‌توان پاسخ را حدس زد.

برای این پرسش، دو پاسخ به نظر می‌رسد؛ نخست آنکه هر کدام از این عوامل، در شوق و اراده فاعل اثرگذار هستند. ملکات اخلاقی، عادات شخصی، مقبولات اجتماعی و ... سبب می‌شوند فاعل نسبت به یک طرف از انجام یا ترک، شوق بیشتری پیدا کرده، همان را اراده کند؛ از سوی دیگر، شناخت‌های فرد نیز سبب پیدایش شوقی متناسب با آن خواهند شد؛ به عبارت دیگر، دو رشته علل موازی در پیدایش یا تقویت شوق مؤثرند: یکی عوامل شناختی و دیگری عوامل غیرشناختی که هر کدام ایجادکننده شوق‌اند. این شوق‌ها اگر همسو باشند، اراده فرد در انجام فعل تقویت می‌شود و اگر در تعارض با یکدیگر باشند، هر شوقی که قوی‌تر باشد، غلبه کرده و سبب فعل خواهد شد.

اما در عبارات علامه می توان به پاسخی دیگر دست یافت. در این تحلیل، تمام موارد یادشده در حوزه شناخت فرد اثرگذار هستند. علامه بر اساس مبانی وجودی خویش، اراده و شوق را دو حقیقت تشکیکی و دارای مراتب می داند که شدت و ضعف آنها، تابع شدت و ضعف علم است. هر اندازه التفات انسان به شناخت هایش بیشتر باشد، شوق و اراده نیز تقویت می شوند. حتی ایشان تحقق ملکه را نیز معلول همین التفات می داند، چرا که تکرار عمل سبب می شود صورت های علمی آن ها بیشتر در معرض توجه نفس باشند و دیگر صورت ها که زمینه سایر اعمال هستند، از برابر دیدگاه فاعل دور بمانند و به همین دلیل تأثیر کمتری داشته باشند.

تکرار عمل، بالاخره به جایی خواهد رسید که صورت عمل درونی همیشه در ادراک و شعور انسانی حاضر بوده و با کمترین توجهی خودنمایی کرده و اثر خود را خواهد بخشید؛ مانند کشیدن نفس و نگاه کردن با چشم و سخن گفتن برای فهمانیدن مقاصد (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۰۷/۱).

علامه، غلبه یکی از کشش های درونی انسان بر دیگری و یا غلبه شهوات بر شناخت ها را نیز معلول میزان التفات علمی شمرده است، به این بیان که انسان با تقوا، تا زمانی که به این حالت خویش، علم و التفات داشته باشد، بر اساس آن عمل می کند، اما اگر از این فضیلت غافل شود، به شهوات ملتفت شده و به سوی آن ها میل خواهد کرد.

آن صاحب ملکه التقوی ما دام شاعرا بفضیلة تقواه لا یمیل الی اتباع الشهوة غیر المرضیة، و یجری علی مقتضی تقواه (همو، ۱۳۷۱: ۵، ۷۸).

با توجه به همین اصل، حقیقت عصمت پیامبران نیز به میزان شدت علم بازمی گردد.

العصمة نوع من العلم يمنع صاحبه عن التلبس بالمعصية و الخطأ (همان، ۷۹).

به همین ترتیب، تأثیر جامعه بر انتخاب های انسان، از دریچه علم محقق می شود؛ چراکه جو غالب جامعه، امکان تحلیل عقلانی را از انسان سلب کرده و شخص از بین گزینه های ممکن، بیشتر به آنچه توسط جامعه ترویج می شود، توجه دارد (همان، ۶، ۸۱).

کنار هم نهادن این عبارات ما را به این نتیجه می رساند که از نظر علامه، امور غیر معرفتی، مسیر مستقلی در تحقق شوق ایجاد نمی کنند. بلکه سبب برجسته تر ساختن برخی شناخت های انسان شده و از این طریق، موجب تقویت و یا تضعیف شوق می شود. تأثیر تمام این امور از مجرای التفات علمی است.

نتیجه‌گیری

علامه طباطبایی ترتیب حکما در افعال اختیاری را با این تفاوت می‌پذیرد که حقیقت اعتبار را بین شوق و اراده قرار می‌دهد. با توجه به مبانی صدرایی، نباید بین نفس، قوا و عمل تباین قائل شد، بلکه عمل و قوا، مراتب حقیقت نفس هستند. نظریه علامه طباطبایی توانست شکاف بین نظر و عمل را به شکل نوینی مرتفع نماید. همچنین جایگاه مبادی غیر معرفتی صدور فعل نیز با توجه به نظریه اعتباریات، تبیین بهتری می‌یابد. در این تحلیل، تمام عوامل درونی و بیرونی، اعم از شناختی و غیرشناختی، پیش از اعتباریات قرار می‌گیرند و شخص با اختیار خود، وجوب و ضرورت فعل را اعتبار می‌کند. علامه توجه ویژه‌ای به حقیقت علم دارد، تا آنجا که حقیقت عصمت، تأثیرات اجتماع بر عمل، شهوات و امیال را با توجه به عامل «التفات در شناخت» تفسیر می‌کند. با وجود امتیازات نظریه علامه، چند ابهام در دیدگاه وی وجود دارد: نخست آنکه در مراحل اعتبار، باید به جای ضرورت وجود، از ضرورت ایجاد سخن گفت؛ دیگر آنکه برخی عبارات علامه، اعتبار وجوب را مقدم بر اعتبار حسن دانسته‌اند که به نظر، ناتمام است.

قرآن کریم.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۲)، الشفاء، الطبيعيات، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲. ارسطو، (۱۳۸۵)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
۳. جعفری، محمدتقی، (۱۳۹۴)، جبر و اختیار، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار علامه جعفری.
۴. حسین زاده، محمد، و فیاضی، غلامرضا، (۱۳۹۴)، تأملی در ادله ضرورت علمی، معرفت فلسفی، سال دوازدهم، بهار، صص ۵۱-۷۲.
۵. حسینی طهرانی، سیدمحمد حسین، (بی تا) مهر تابان، قم: باقرالعلوم علیه السلام، (طبع قدیم).
۶. خوئی، ابوالقاسم، (بی تا)، اجود التقریرات، تقریرات درس آیت الله نائینی، قم، مصطفوی.
۷. ذاکری، مهدی، (۱۳۹۴)، درآمدی به فلسفه عمل، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۸. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۶۹ ش - ۱۳۷۹ ش) شرح المنظومة، تصحیح و تعلیق آیت الله حسن حسن زاده آملی، تقدیم و تحقیق مسعود طالبی، تهران، نشر ناب، چ ۱.
۹. صدرالمآلهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، (۱۹۸۱)، بیروت، دار احیاء التراث.
۱۰. _____، (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۱. _____، (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی، تهران، حکمت.
۱۲. صدیق، رحمت الله، (۱۳۷۳)، تاریخچه جامعه شناسی، تهران: سمت.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمد حسین، (۱۳۸۸)، بررسی های اسلامی، قم، بوستان کتاب.
۱۴. _____، (۱۳۷۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: اسماعیلیان.
۱۵. _____، (۱۴۲۸ ه.ق)، رساله الاعتبارات، مندرج در مجموع رسائل علامه طباطبایی، تحقیق صباح ربیعی، قم، نشر باقیات، چاپ اول.
۱۶. _____، (۱۳۸۷)، فلسفه رئالیسم، قم، بوستان کتاب.
۱۷. _____، (۱۴۲۷)، تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن، تصحیح علی اصغر ارادتی، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۱۸. _____، (۱۴۱۹ ه.ق) رسائل توحیدی، بیروت، مؤسسه النعمان، رساله الوسائط.



تأملی بر دیدگاه علامه طباطبایی در فرآیند صدور عمل اختیاری

۱۹. —، (بی تا) *نهایة الحکمة*، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوازدهم.
۲۰. عبدالحی، مهدی، (۱۴۰۲)، *نظریه کنش جان سرل*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۱. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۹۱)، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۲. فیاضی، غلامرضا، (۱۳۸۸)، *جبر فلسفی از نگاه قاعده ضرورت سابق*، آیین حکمت، ۱۳۸۸، ش ۲، ص ۳۵-۶۷.
۲۳. —، (۱۳۸۶)، *تعلیق بر نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۶۶)، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۵. هاشمی، سید محمود، (۱۹۹۶) *بحوث فی علم الاصول*، تقریرات درس آیت الله سید محمدباقر صدر، قم، مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی.

26. Searl, John, (2001) *Rationality in Action*, Cambridge (Massachusetts): The MIT Press.