

Allāma Jafari's View on the Nature of Action and its Confrontation with the main Challenges of Causalism

Hasan Lahutian*

Abdullah Nasri**

Abstract

The philosophy of action is a trend in contemporary philosophy that has a close relationship with the fields of philosophy of mind, ethics and human sciences, and the pursuit of its issues about human action and what it is will have implications for the scientific and philosophical discussions of these different fields. Despite the extent of the discussion of action in the history of Islamic thought, the study of Allameh Jafari's works shows that few Muslim thinkers like him have analyzed human action in detail. Realizing the necessity of this discussion for human sciences, Allameh has followed this issue and during his discussions, he has examined the points that are important for the philosophy of action today. In Jafari's theory of action, action is introduced from the category of action (or, in other words, event) and its attribution to the human "I" has a special place. Also, Jafari considers the three components of will, decision and discretion as the means of "I" to realize action, among which the component of discretion is considered the most important component. Finally, the action is defined based on the causal relationship between these components with the human soul, psyche and body in such a way that the basic action is the movement of the soul and after that, the change in the psyche and then the nervous system of the body.

Keywords: Action, Allāma Jafari, Causalism.

*Ph.D. of Islamic Philosophy and Theology. E-mail: lahotian@gmail.com

**Professor at "Philosophy Department" of Allāma Tabātabāi University
(Corresponding author). E-mail: nasri_a32@yahoo.com

Received date: 2023.10.09

Accepted date: 2023.09.23

Extended Abstract

Introduction

The importance of human activism and the analysis of his actions are necessary for any thinker who wants to grasp deeper layers of human knowledge or to answer scientific issues surrounding him. In the history of philosophical thought, various philosophers have realized this necessity and have thought about action. This thought, whose history goes back to Aristotle, focused more on the principles of action and then especially on the issue of free will, rather than in the contemporary era, following the success of natural sciences in explaining natural phenomena and the ineffectiveness of human sciences in explaining human actions. Philosophical view of action found a different position. On the other hand, the prosperity of the problems of the philosophy of mind, including the problem of psychophysical causality, along with the continuation of ethical research, made it necessary to address the questions surrounding action, so that the philosophy of action emerged as a weak trend in analytical philosophy. Of course, in this historical course, the discussions of continental philosophers in creating special attention to action should not be ignored.

Today, however, practice has found a special place in philosophical thought, and even according to the opinion of some researchers such as Bernstein, if we want to, a common theme has been found between analytical and continental philosophies and at least four important contemporary schools, namely Marxism, existentialism, pragmatism, and analytical philosophy, are centered around it. To summarize, that axis will be the concept of praxis and action. In all these schools, man is considered as an agent and the nature and context of human activity is taken into consideration. The discussion of action among Muslim philosophers did not remain limited to Aristotle's opinions, and with the expansion of philosophical anthropology in the space of Islamic thought, philosophizing around the issue of action continued. The topics of the types of verb and subject as well as the principles of action, perceptive powers of the self, practical and theoretical reason

and their relationship with the power of fear, as well as will and free will, which have been handed down from Farabi to Mulla Sadra and from him to today, require new and deep analyzes. It gives results about human action. On the other hand, other thinkers of Islamic sciences, especially theologians and fundamentalists, also analyzed the action and formed competing views for the philosophers' theories, in proportion to the relationship that human action and free will found with the issues of these sciences. Despite this scope of the discussion of action in the history of Islamic thought, the study of the works of Allameh Mohammad Taqi Jafari shows that few Muslim thinkers like him have analyzed human action in detail. Realizing the necessity of this discussion for human sciences, Allameh has followed this issue and during his discussions, he has examined the points that are important for the philosophy of action today.

Method

This research aims to infer Jafari's answer to the question of "what is action" and finally evaluate it based on the challenges of advancing contemporary theories

Findings

If we categorize the practical philosophy issues into the following four fundamental questions:

1. **What is action? (the question of what action is)**
2. What are the different descriptions of action related to action? (Problem of action identification)
3. How is the action explained? (the problem of explaining the action)
4. What is discretionary action? (issue of authority)

It can be said that Jafari's motivation for the discussion about action is the answer to the fourth question, which is the ancient issue of free will; But he correctly realized that this issue is closely related to our analysis of action, and this connection led him to a detailed discussion of the root of action, the principles of action, the effects and types of action, its cognitive and motivational factors, the relationship between the principle of causality and action and How scientific research is

carried out. These analyzes create the capacity to respond to the other three problems of practical philosophy to some extent. The first and third questions are the main questions that are intended in this research, and Jafari's answer to them will be deduced and then reviewed and possibly completed. However, in the course of research, the answer to the second question is not completely unnecessary, and we are somewhat dependent on its discussion to solve the main questions.

Conclusion

The question of what action is is the first and in some ways the most important question in the philosophy of action; The question is, what exactly do we mean when we do an action or see others doing it? Is the movement of body parts an action? Or is it just part of the action, such a movement? If so, what is the other part of the action?

The findings of the research are: from Jafari's point of view, action is the movement of the soul or self, which is a result of will and decision and is carried out under the supervision and control of self.

پښتو ښوونځي
پښتو ښوونځي
پښتو ښوونځي

دیدگاه علامه جعفری در باب چیستی عمل و مواجهه آن با چالش‌های اصلی علی‌گرایی

حسن لاهوتیان*

عبدالله نصری**

چکیده

فلسفه عمل، گرایشی در فلسفه معاصر است که پیگیری مسائل آن درباره عمل انسان و چیستی آن، آورده‌هایی برای مباحث علمی و فلسفی این حوزه‌های مختلف خواهد داشت. پرسش از چیستی عمل اولین و از جهتی مهم‌ترین پرسش در فلسفه عمل است. سؤال آن است که دقیقاً به چه چیز عمل می‌گوییم و چه چیز آن را از یک رویداد طبیعی متمایز می‌سازد؟ با وجود گستره بحث از عمل در تاریخ اندیشه اسلامی، مطالعه آثار علامه جعفری نشان می‌دهد کمتر متفکر مسلمانی مانند او به تحلیل مبسوط عمل انسان پرداخته است. علامه با دریافت ضرورت این بحث برای علوم انسانی، این موضوع را پی گرفته و در خلال مباحث خود، نکاتی را که برای فلسفه عمل امروز مهم است، بررسی کرده است. این پژوهش در صدد است پاسخ جعفری به پرسش از «چیستی عمل» را استنباط و در نهایت بر مبنای چالش‌های پیش روی نظریه‌های معاصر را ارزیابی کند.

در نظریه عمل جعفری، عمل از مقوله فعل -یا به تعبیری رویداد- معرفی می‌شود و انتساب آن به «من» انسانی جایگاه ویژه‌ای دارد. همچنین جعفری سه مؤلفه اراده، تصمیم و اختیار را وسایل «من» برای تحقق عمل میدانند که در میان آنها، مؤلفه اختیار مهم‌ترین مؤلفه محسوب می‌گردد. نهایتاً عمل بر اساس رابطه علی میان این مؤلفه‌ها با روح، روان و بدن آدمی تعریف می‌شود؛ به گونه‌ای که عمل پایه، حرکت روح و پس از آن، تغییر در روان و سپس سیستم عصبی بدن است.

واژگان کلیدی: عمل، اختیار، علامه جعفری، علی‌گرایی.

lahotian@gmail.com

nasri_a32@yahoo.com

* دکتری فلسفه و کلام اسلامی.

** استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول).

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۰۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۱۹

مقدمه

فلسفه عمل، گرایشی در فلسفه معاصر است که با حوزه‌های فلسفه ذهن، اخلاق و علوم انسانی ارتباطی وثیق داشته و پیگیری مسائل آن درباره عمل انسان و چیستی آن، آورده‌هایی برای مباحث علمی و فلسفی این حوزه‌های مختلف خواهد داشت. تدقیق در این بحث است که زمینه پاسخ‌گویی به مسئله علیت ذهنی در فلسفه ذهن را فراهم نموده، حالات ذهنی دخیل در عمل را تعیین می‌کند و نحوه ارتباط آنها با عمل را توضیح می‌دهد. همچنین در حوزه اخلاق، تحلیل کنش اختیاری در حل و فصل مسائلی چون معیار فعل اخلاقی، مسئولیت اخلاقی، رابطه اخلاق و عقلانیت و همچنین روان‌شناسی اخلاق مؤثر است.

اما شاید مهم‌ترین فایده این پژوهش را باید در حوزه علوم انسانی جست‌وجو کرد؛ چراکه انسان از آن حیث که کنشگر است، موضوع این علوم است و از این رو بیان چیستی کنش و همچنین چگونگی تبیین آن، تنها در وادی فلسفه نمانده، مبنای تولید نظریات علمی قرار می‌گیرد. نگاه‌های مختلف به تعریف عمل و تبیین آن در فلسفه علوم انسانی و تأثیرات آن بر پارادایم‌ها و روش‌شناسی علوم و در نتیجه تغییر فرایند و محتوای تحقیقات علمی، بهترین شاهد بر این ادعاست. بنابراین اگر لزوم تحوّل در علوم انسانی را بپذیریم و آن را از اجزای اصلی پازل «تمدن نوین اسلامی» قلمداد کنیم، لازم است مبنای را که در پشت صحنه علوم انسانی موجود بوده و برخاسته از فلسفه‌های مغرب‌زمین است، نقد و بررسی کرده، خاستگاه مفاهیم، روش‌ها و انگاره‌های رایج در این علوم را بیابیم و با تکیه بر تراش اندیشه اسلامی فضاهاى جدیدی در افق دانش‌های انسانی بگشاییم.

اگرچه در سال‌های اخیر در این راستا تلاش‌هایی صورت گرفته و این دغدغه از سوی برخی پژوهشگران در حال پیگیری است (ر.ک: باقری، ۱۳۹۹/ حسنی و موسوی، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷ و ۱۳۹۸/ دارائی، ۱۳۹۴/ رفیعی‌آتانی، ۱۳۹۶)، متأسفانه -به دلیل فضای نادرست حاکم بر علوم اسلامی که نگاه‌های متفاوت با دیدگاه رایج را ارج نمی‌نهند- نظریه‌های علامه محمدتقی

جعفری به عنوان فیلسوفی که به بسیاری از مبانی فلسفی علوم انسانی توجه کرده و در آنها صاحب رأی است، مغفول واقع شده یا کمتر به آن توجه می‌شود. بکربودن تحلیل‌های چندبعدی جعفری درباره عمل و تبیین آن، در کنار نظریه منحصراً به فرد او در باب اختیار، ضرورت پرداختن به دیدگاه‌های این متفکر برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های امروز فلسفه عمل را نمایان می‌کند.

پرسش از چیستی عمل اولین و از جهتی مهم‌ترین پرسش در فلسفه عمل است. سؤال آن است که وقتی عملی را انجام می‌دهیم یا دیگران را در زمان انجام عملی می‌بینیم، دقیقاً به چه چیز عمل می‌گوییم؟ آیا عمل همان حرکت اعضای بدن است؟ یا فقط جزئی از عمل، چنین حرکتی است؟ اگر چنین است پس جزء دیگر عمل چیست؟ به تعبیری ویتگنشتاین «اگر این واقعیت را که دست من بالا می‌رود، از این واقعیت که من دستم را بالا می‌برم کسر کنیم، چه چیز باقی می‌ماند؟» (Wittgenstein, 2009, p.169, 621). درحقیقت سؤال از چیستی عمل ریشه در تفاوتی دارد که همه ما به نحو شهودی میان عمل و دیگر رویدادها درک می‌کنیم. سؤال دقیقاً به این نقطه باز می‌گردد که: تفاوت میان عمل با رویداد طبیعی چیست و چه چیز عمل را متفاوت از آن رویدادها کرده است؟

ما در این پژوهش بعد از تعریف اصطلاح عمل و تعیین واژه متناظر آن در ادبیات جعفری، به استنباط دیدگاه او پرداخته، آن را در قالب نظریه‌ای علی در عرض دیدگاه‌های معاصر عرضه می‌کنیم. سپس با استفاده از مهم‌ترین چالش‌های پیش‌روی نظریه‌های معاصر به ارزیابی آن می‌پردازیم.

الف) اصطلاح عمل

عمل معادل واژه لاتین «action» است و مراد حرکت و رویدادی است که به صورت عمدی از انسان صادر شده و منسوب به او است. برخی واژه لاتین فوق را به فعل و برخی دیگر به کنش ترجمه می‌کنند؛ لکن این ترجمه‌ها دقیق نیست. فعل، معادل «act» است و در مقابل انفعال (Passion) به کار می‌رود. فعل و انفعال دو مقوله از مقولات ارسطویی است که ناظر به تأثیر و تأثر موجودات بر یکدیگرند. فعل و انفعال، مختص انسان نبوده و

قابل نسبت به جمادات، نباتات و حیوانات نیز هستند؛ همچنین ممکن است موجودی در عین حال که نسبت به موجود دیگر منفعل است، فاعل و تأثیرگذار نیز باشد؛ بنابراین اصطلاح عمل، اخص از فعل است (ملکیان، ۱۳۹۰، ص ۱۷۵).

اصطلاح «کنش» در فلسفه ذهن به جنبه‌ای از ذهن (نفس) اشاره دارد که با عمل کردن، اراده کردن و سعی کردن مربوط است* (مسلمین، ۱۳۸۸، ص ۴۴۸). کنش بنا بر این معنا، تفاوت آشکاری با عمل دارد؛ ولی در نظریاتی که عمل پایه را حرکتی درونی و نفسانی می‌دانند - همچون نظریه جعفری - کنش را می‌توان معادل این توصیف از عمل دانست.

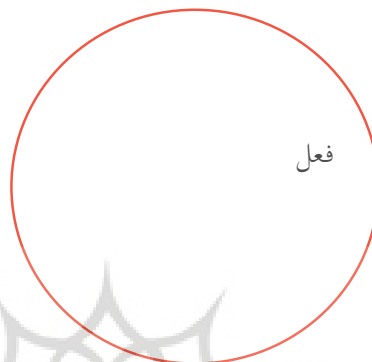
واژه کنش در فلسفه علوم انسانی کاربرد دیگری دارد و بیشتر معادل «رفتار معنادار» قرار می‌گیرد. رفتار معنادار رفتاری است که به دلیل هدفمند بودن، منشأ انتزاع‌عنوانی است که حاکی از قصد عامل است (مصباح، ۱۳۹۷، ص ۵۸). بر پایه این اصطلاح، کنش تقریباً همان عمل آشکار و ابراز شده است، هرچند به نظر می‌رسد تأکید بر معناداری که ناظر به پارادایم تفسیری در علوم انسانی است، تفاوتی را میان این اصطلاح و اصطلاح عمل که تنها بر عمدی بودن تأکید دارد، ایجاد می‌کند. با توجه به این تفاوت‌ها، در طول این رساله سعی شده است اصطلاح عمل استفاده شود و اگر در موارد نادری برای تنوع در تعبیر واژه کنش به کار گرفته می‌شود، حتماً مراد همان عمل است.

از مطلب گفته شده همچنین تفاوت میان رفتار و عمل نیز مشخص می‌شود. رفتار مفهومی اعم از عمل دارد. رفتار، عمل جوارحی است؛ یعنی هر فعلی که از انسان بروز کند و آشکار شود اعم از اینکه عمدی و از روی قصد باشد یا نباشد. بر این اساس واکنش‌های بازتابی انسان، همچون حالت رعشه بر اثر ترس، رفتار هستند؛ ولی عمل محسوب نمی‌شوند (Paul, 2021, p.8/ باقری، ۱۳۹۹، ص ۳۶۷/ مصباح، ۱۳۹۷، ص ۵۶).

نکته نهایی اشاره به تفاوت اصطلاح کار یا پراکسیس با عمل است. مراد از کار یا پراکسیس، فعلی است که اگرچه از روی آگاهی و با قصد انجام می‌گیرد، به لحاظ اقتصادی یا اجتماعی، مفید بوده و دارای ارزش است. به تعبیر جعفری کار عبارت است از: «حرکت

* کنش در این اصطلاح معادل «Conation» است.

دارای تأثیر مفید که با هدف‌گیری آگاهانه به وجود می‌آید» (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۱۰، ص ۲۲۷). بنابراین اصطلاح کار، اخص از عمل است. نسبت اصطلاحات بیان‌شده در نمودار قابل مشاهده است.



شکل ۱: نسبت عمل با اصطلاحات نزدیک به آن

۱. اصطلاح کار در ادبیات جعفری و نسبت آن با عمل

اصطلاح کار یا فعل در ادبیات جعفری دقیقاً معادل با عمل نیست و نباید در مطالعه آثار او این دو را با هم خلط کرد. جعفری کار یا فعل را دارای دو معنای اصطلاحی عام و خاص می‌داند. معنای خاص کار مربوط به مباحث اجتماعی است که دارای ارزش اقتصادی بوده و مرتبط با بحث ما نیست؛ اما معنای عام کار عبارت است از: «حرکتی که دارای تأثیر است» (جعفری، ۱۴۰۰، ج ۱۰، ص ۲۲۶). از نگاه جعفری این تعریف از کار، آن را با مفهوم حرکت معادل می‌کند؛ زیرا حرکت، تغییر تدریجی است و از آنجا که اجزای هستی از هم گسیخته نبوده و به هم مرتبط‌اند، حرکت هم در قلمرو طبیعت و هم در قلمرو انسانی، تأثیر و تأثر به وجود می‌آورد.

با لحاظ کار به معنای حرکت، مراد از کار انسانی، حرکات انسانی خواهد بود. همین معناست که حتی به موجودات بی‌جان نیز نسبت داده می‌شود (جعفری، ۱۳۹۹، ص ۵۵)؛ در حالی که حرکت موجودات بی‌جان، مطابق اصطلاحات فلسفه عمل معاصر، یک رویداد صرف است نه عمل؛ حتی هر حرکت انسانی عمل تلقی نمی‌شود؛ مثلاً حرکات بدن در

خواب، عمل نیست، در حالی که مطابق تعریف جعفری کار محسوب می‌گردد. برای درک رابطه میان کار و عمل لازم است بیان کنم که جعفری کار به معنای اعم را به دو نوع مکانیکی و غایی یا غرضی تقسیم می‌کند. حرکت مکانیکی که گاهی از آن به اتفاق تعبیر می‌شود، حرکتی است که ناشی از علل مسبوق بوده و بدون هدف‌گیری آگاهانه انجام می‌گیرد. کار اشیای طبیعی (موجودات بی‌جان) از این قسم است؛ مانند حرکت یک قطعه چوب بر روی آب. این قسم حرکت تابع قوانین معینی است که در علم فیزیک به آن پرداخته می‌شود و در آن می‌توان با شناخت علت، معلول (کار) را نیز شناسایی کرد. حرکت غایی، نوعی کار است که همواره مسبوق به تصور، اندیشه و اشتیاق به نتیجه یا غایتی است؛ به این معنا که تا این امور در روان انسان یا حیوان نمودار نگردد، کار تولید نمی‌شود. از نگاه جعفری اگرچه می‌توان گفت این امور مانند علت مکانیکی کار هستند، به دلیل اینکه عوامل درونی قابل اندازه‌گیری و کمیت‌بردار نیستند، این قسم کار به روشنی پدیده‌های طبیعی نیست. این تفاوت میان کار موجودات جاندار و بی‌جان، تفاوت در چگونگی تبیین این دو نوع پدیده است. به هر حال این نوع کار (کار غایی) معادل اصطلاح عمل است.

نتیجه آنکه کار در ادبیات جعفری، تساوی کامل با مفهوم عمل نداشته و معنایی اعم از عمل دارد و آنچه می‌توان دقیقاً معادل عمل دانست، کار غایی است. توجه به این نکته مانع از خلط‌های بزرگی میان ادبیات جعفری و ادبیات معاصر می‌شود.



شکل ۲: نسبت اصطلاح عمل با ادبیات جعفری

ب) تعریف جعفری از عمل

جعفری در کتاب **جبر و اختیار** و هنگام بررسی موضوع عمل، آن را از دو جهت بررسی می‌کند: یک بار جنبه طبیعی و ارتباط آن با خود انسان را لحاظ می‌کند و بار دیگر جنبه ماورای طبیعی و ارتباطش با خداوند را. بخشی که با مسئله چیستی عمل ارتباط نزدیکی دارد، بحث طبیعی پیرامون عمل است؛ به‌ویژه آنکه او بر آن بوده است این پژوهش خود را با تکیه بر مطالعات علمی و فاصله‌گرفتن از مباحث فلسفی انتزاعی پیش ببرد. روشی که با رویکرد طبیعت‌گرایی حاکم بر فلسفه عمل بهتر می‌تواند وارد گفت‌وگوی شود (جعفری، ۱۳۹۹، ص ۱۵).

از این رو برای کسی که به دنبال پاسخ جعفری به پرسش چیستی عمل است، مباحث گسترده او درباره مسئله جبر و اختیار غنیمت است. البته با این شرط که مباحث جعفری را با چهارچوب ازپیش‌تعیین‌شده توسط فلسفه عمل معاصر نخواند و او را در فضای فکری خودش بفهمد. برای این منظور در اینجا می‌خواهم با بهره‌گیری از مؤلفه‌هایی که جعفری برای عمل بیان نمود، نظریه او در چیستی عمل را تنظیم و ارائه کنم. ابتدا حقیقت عمل یا عمل پایه را از منظر جعفری مشخص می‌کنم. سپس رابطه علی میان مؤلفه‌های برشمرده و عمل را شرح می‌دهم. درنهایت تعریف جعفری از عمل را جمع‌بندی و عرضه خواهم کرد.

۱. حقیقت عمل

جعفری در کتاب **جبر و اختیار** به تعریف کار می‌پردازد. او این تعریف را در قالب بیان مؤلفه‌های دخیل در کار و به تعبیر خودش «فرمول کار» بیان می‌کند. فرمول یک پدیده، بیانگر پارامترهایی است که با تغییر آنها آن پدیده دچار تغییر می‌شود. در مورد پدیده کار نیز فرمولی که ارائه شده است، پارامترها یا به تعبیر دقیق‌تر مؤلفه‌های متمایزکننده کار را برمی‌شمارد:

فرمول کار یا فعل به صورت زیر درمی‌آید:

۱. فاعل کار (کننده کار) یا ذات و حقیقتی که کار یا فعل از او صادر می‌شود = روح یا

تشکیلات مخصوص اعصاب.

۲. محرک فاعل یا انگیزه‌ای که ذات فاعل را به حالت فاعلی درآورده است = توجه و خواست فعلی هدف.

۳. وسیله‌ها یا پدیده‌هایی که پس از توجه فاعل به هدف و خواستن آن، تا هنگام عمل و در موقع خود عمل با فاعل همراه بوده و آن را رهبری می‌کند = اراده و تصمیم و اختیار.
۴. مرحله اول یا حقیقت کار و فعل = حرکات و فعالیت روح یا تشکیلات مخصوص اعصاب.

۵. مرحله دوم یا جلوۀ دوم کار و فعل = حرکات مخصوص اعضا در هماهنگی با فعالیت.

۶. مرحله سوم یا جلوۀ سوم کار و فعل = تغییراتی محسوس که در مواد خارجی نمودار می‌شود (جعفری، ۱۳۹۹، ص ۴۸-۴۹).

آنچه از نظر جعفری اصل و حقیقت عمل است، مرحله اول است. از آنجا که او روح یا بُعد غیرمادی انسان را پذیرفته است، می‌توان گفت فعالیت‌های مغزی و عصبی، در مرحله بعد از حرکت روح به وجود می‌آیند؛ همچنین بر مبنای دیدگاه انسان‌شناختی جعفری می‌توان دقیق‌تر نیز سخن گفت و حرکت روح را علت حرکت روان و سپس حرکت روان را علت فعالیت‌های عصبی دانست.*

* مبنای انسان‌شناختی جعفری به اختصار چنین است: هویت انسان هویتی ناشناخته است که دو دسته آثار مادی (بدنی) و غیرمادی (نفسانی) دارد و این نشان‌دهنده آن است که ما با حقیقتی دوبعدی مواجه‌ایم که می‌توانیم از آن به جوهر مادی-مجرد تعبیر کنیم. از سوی دیگر آثار غیرمادی نیز مربوط به دو سطح مجاور طبیعت و مافوق طبیعت می‌شوند؛ لذا در مجموع سه ساحت بدن، روان و روح در انسان قابل تشخیص است. نحوه تعامل میان نفس و بدن - که مطابق تفسیر جعفری از انسان به صورت مسئله تعامل میان ویژگی‌های مادی و غیرمادی مطرح می‌شود - با توجه به دو رویه طبیعی و ماورای طبیعی نفس پاسخ می‌یابد. سطح طبیعی نفس یا روان، در آغاز تکوین خود در جهان، از مواد طبیعی و به صورت پیوسته با طبیعت متولد می‌گردد (جسمانیة‌الحدوث بودن نفس). این ارتباط و مجاورت با طبیعت سبب شده است قوانین عام عالم طبیعت - مانند حرکت، زمان و مکان - در این رویه نفس حاکم باشد. این مجاورت و پیوستگی میان روان و بدن طبیعی، رمز ارتباط میان ویژگی‌های مادی و غیرمادی

به هر حال در بسیاری موارد این حرکت درونی، اثر بیرونی یافته، به صورت حرکات بدنی و همچنین تأثیرات بر اشیای پیرامون، خود را نشان می‌دهد. مثال علامه جعفری برای تصویر این سه مرحله جالب است. او روح را به آبی تشبیه می‌کند که با افتادن سنگی در آن به تلاطم و نوسان می‌افتد. حال اگر اجسام سبکی بر روی آب شناور باشند، با تلاطم و حرکت آب، آن اجسام نیز حرکت می‌کنند؛ آن گونه که با حرکت روح، اعضای بدن به حرکت می‌افتند. برای تمثیل مرحله سوم فرض کنید در کناره این آب، گل نرمی است که از برخورد اجسام سبک با آن، فرورفتگی و خطوط مختلف بر آن نقش می‌بندد. همانند مرحله سوم کار که تغییرات اشیای خارجی است که تحت تأثیر حرکات بدنی ما به وجود آمده است (جعفری، ۱۳۹۹، ص ۴۷-۴۸).

در این تعریف کار یا عمل، امری ممتد قلمداد می‌شود که از درون عامل شروع شده و اغلب در بیرون او خاتمه می‌یابد. قید «اغلب» برای اشاره به دسته‌ای از اعمال است که ظهور خارجی -چه در اعضا و چه در اشیای دیگر- ندارند؛ مثلاً کارهای فکری و به طور عام فعالیت‌های روانی خالص از این قبیل‌اند. البته این ادعا که فعالیت‌های فکری، عمل‌اند، در فلسفه ذهن و عمل معاصر بسیار بحث‌برانگیز است؛ اما بر فرض پذیرش عمل ذهنی یا روانی، سخن جعفری آن است که این قسم کارها هیچ نمود خارجی اعم از حرکت اعضای بدن یا تأثیرات بر اجسام خارجی نداشته، به حیطه درونی عامل محدود می‌شوند. بنابراین به نظر جعفری تصور اینکه هر عملی لزوماً اثر بیرونی و محسوس دارد -چنان‌که در فلسفه عمل امروز رایج است- نگاهی سطحی و ابتدایی به عمل است.

با پذیرش کار ذهنی به عنوان عمل، مرحله دوم و سوم جزو ضروری کار نبوده و مرحله اول یا همان حرکت روح -یا فعالیت روان یا تغییر در سیستم عصبی- عنصر اصلی و ضروری و مشترک در همه اقسام عمل است؛ از این روست که جعفری این مرحله را حقیقت عمل می‌داند و حرکات عضوی و همچنین «ایجاد نقشه کار بر روی مواد خارجی»

است. هرچند حقیقت این رابطه تا به امروز برای بشر مجهول است، اصل وجود چنین رابطه‌ای قابل درک است.

(جعفری، ۱۳۹۹، ص ۴۹) را دامنه همین فعالیت روحی معرفی می‌کند. بنابراین کار ذهنی از فعالیت درونی شروع شده و در همان مرحله پایان می‌یابد و کار غیرذهنی یا آشکار «از یک فعالیت درونی شروع شده و در تبدیلات مواد و صور بیرونی پایان می‌پذیرد» (جعفری، ۱۳۹۹، ص ۵۱).

نکته قابل توجه آنکه سرّ دامنه‌داری عمل و امتداد آن از درون تا برون، ارتباط علیّ میان روح، بدن و شیء خارجی در راستای دست‌یابی به هدفی است که عامل در نظر گرفته است. جعفری این ارتباط علیّ را بر پایه تفکیک میان سطح طبیعی و فوق طبیعی نفس تبیین می‌کند. سطح مافوق طبیعی من، حرکتی را در سطح طبیعی ایجاد کرده و آن‌گاه سطح طبیعی در ارتباط بر جنبه مادی تأثیر گذاشته و به صورت حرکت بدنی جلوه می‌کند.

دقت کنید که علامه برای بیان این نوع ارتباط، از تعبیر «جلوه» استفاده می‌کند. به نظر می‌رسد اگر بخوایم در عبارات جعفری دقیق شده، آنچه را در پس این واژگان در سر دارد استنباط کنم، باید عبارت «جلوه کار» را با تعبیر مقابل آن یعنی «حاشیه کار» توضیح دهم. مثال علامه در مورد حاشیه کار، «استهلاک انرژی در حین انجام عمل» است؛ مثلاً وقتی من به قصد انتقال آنچه در ذهن دارم، مطالب فوق را می‌نویسم، با این کار، مقداری انرژی صرف می‌کنم. اما این استهلاک انرژی، عمل من نیست. دلیل این مطلب از زبان جعفری چنین است: «زیرا صرف انرژی که خود معلول خواستن هدف و به‌دست‌آوردن آن است، هر دو در حاشیه کار قرار دارند» (جعفری، ۱۳۹۹، ص ۵۱).

توضیح آنکه خواستن و به‌دست‌آوردن هدف، سبب حرکت و همچنین مصرف انرژی می‌شود. وقتی عامل، هدفی را می‌خواهد و تصمیم می‌گیرد به دست آورد، انرژی ذخیره‌شده خود را برای به‌دست‌آوردن آن هدف، آزاد می‌کند. مصرف انرژی معلول حرکت یا حرکت معلول مصرف انرژی نیست، بلکه در یک حرکت، انرژی ذخیره‌شده آزاد می‌شود و به عبارتی آن انرژی تبدیل به انرژی جنبشی می‌گردد. بر این اساس مصرف انرژی ذخیره‌شده، غیر از حرکت و کار بوده و در عین حال معلول آن نیست؛ از این رو جلوه کار محسوب نمی‌شود، بلکه مانند بسیاری از امور دیگر، در انجام کار دخیل است، ولی در

هویت آن دخالتی ندارد؛ از همین روست که جعفری در توضیح عبارت بالا این گونه می‌گوید:

ما می‌دانیم که وجود خود اعضا در کالبد انسانی، مانند دست و پا و انگشتان و غیر آن، کار یا فعل نیستند. همچنین جریان خون، پدیده‌های بیولوژی و فیزیولوژی، وجود غرایز و نیروی کار که به طور ذخیره در بدن ایجاد می‌شود، از مقوله کار یا فعل محسوب نمی‌شوند... بلکه [کار] از همان فعالیت درونی شروع شده، در تبدیلات مواد و صور بیرونی پایان می‌پذیرد. البته از جنبه‌هایی گوناگون، هر یک از نقاط سه‌گانه (فعالیت درونی، حرکات عضوی و نقشه آن دو در مواد و صور بیرونی) ممکن است کار معرفی شوند؛ ولی مصرف انرژی به‌تنهایی نمی‌تواند جزو کار محسوب شود (جعفری، ۱۳۹۹، ص ۵۱-۵۲).

اینها همه اموری هستند که کار بدون وجود آنها انجام نمی‌گیرد؛ لکن هر آنچه در ایجاد کار دخیل باشد، لزوماً جزو کار نخواهد بود و لازم است برای تعریف عمل، حاشیه و متن کار از هم تفکیک شوند. متن کار را حقیقت و جلوه‌های او تشکیل می‌دهند که عبارت‌اند از سه مرحله بیان‌شده که میان آنها رابطه علی برقرار است. حرکت روح، علت حرکت بدنی و حرکت بدنی همراه با تأثیر بر شیء خارجی است. با تغییر درونی، بدن و شیء خارجی دچار تغییر می‌شوند. نمود هر یک از این مراحل برای شخص ادراک‌کننده، جلوه‌ای از کار را رقم می‌زند. همچنان‌که تلازم و همراهی ضروری میان این سه -در کارهای آشکار- یک نمود واحد از این مراحل سه‌گانه برای ما ترسیم می‌کند که همان حرکت روح و بدن به همراه تأثیر خارجی آن است.

بنابراین کار، امری ممتد است که از درون عامل شروع شده و اغلب در بیرون او پایان می‌یابد. در این نظریه آنچه به عنوان عمل پایه به حساب می‌آید، همان مرحله اول یا فعالیت روح است؛ ضمن آنکه امکان توصیفات مختلف از عمل به این نحو فراهم است که هر یک از مراحل فوق از جنبه‌های گوناگون مورد توجه قرار گرفته و کار معرفی شوند؛ مثلاً وقتی من این مقاله را می‌نوشتم، آنچه در روح و مغزم جولان می‌کرد، به صورت حرکت انگشتان بر دکمه‌های صفحه‌کلید نمایان شده و در نتیجه آن، کلماتی که الان پیش

روی شماست جلوه می‌کنند. این سیر حرکتی، عمل من است که می‌تواند از جنبه‌های مختلف کار معرفی شود: «سعی و تلاش من»، «حرکت انگشتان من»، «تایپ کردن من» و حتی اینکه «این نوشتار کار من است». البته به این تذکر جعفری نیز توجه کنید که مرحله سوم یعنی تغییر و تبدلات در مواد و صور خارجی، ناظر به ویژگی تأثیرگذاری حرکت است؛ یعنی خود شیء خارجی داخل در تعریف عمل نیست، بلکه تأثیر حرکت بدنی است که به صورت تغییرات در آن شیء لحاظ می‌شود. پس اگر گفته می‌شود این نوشتار کار من است، به معنای آن است که کلماتی که در این صفحه درج شده است، تأثیر حرکت روحی و بدنی من است.

توجه کنید که این توصیفات مختلف، غیر از بحث انتساب عمل به عامل و مسئولیت است. بسیاری از کارها به ما منسوب می‌شوند، اما نه بر اساس مراحل سه‌گانه بالا، بلکه از آن جهت که ما در ایجاد آنها نقش داشته و با عمل خود، علت ایجاد آنها شده‌ایم؛ در حالی که می‌دانستیم چنین رابطه علی میان عمل و آن پدیده برقرار است. بر این اساس جعفری با آنکه عمل را در سه مرحله خلاصه کرده، توصیفات مختلف را بر اساس این سه مرحله می‌پذیرد، لکن انتساب عمل به عامل را محدود به اینها نمی‌کند؛ از این روست که جعفری مواردی را که در آن، اختیار به مقدمات یک رویداد تعلق گرفته به گونه‌ای که آن مقدمات، بنا بر جبر طبیعی به آن رویداد منجر می‌شود، در حکم عمل اختیاری می‌داند؛ به این معنا که منسوب به عامل بوده و او مسئولیت آن را به عهده دارد (جعفری، ۱۳۹۹، ص ۱۷۵).

به این مثال معروف در فلسفه عمل دقت کنید: سینا ماشه اسلحه را در ساعت ۱۲ ظهر می‌کشد، گلوله شلیک می‌شود و به بدن مجید اصابت می‌کند. مجید بعد از خونریزی فراوان در ساعت ۱۲ شب از دنیا می‌رود. چالشی که توسط برخی فیلسوفان مطرح شده، آن است که دقیقاً عمل سینا کدام است؟ کشیدن ماشه، شلیک گلوله، زدن گلوله به مجید یا کشتن مجید؟ سختی این سؤال وقتی آشکار می‌شود که دقت کنیم لااقل شلیک سینا و کشتن مجید در دو زمان مختلف با فاصله ۱۲ ساعتی واقع شده‌اند. حال اگر عمل سینا کشیدن ماشه یا شلیک گلوله است، نمی‌تواند در همان موقع کشتن مجید نیز باشد، چون هنوز

مجید نمرده است. از طرفی می‌دانیم که کشتن مجید، کار سیناست. آیا باید بر خلاف درک وجدانی و همراه با برخی فیلسوفان عمل بگوییم در اینجا با چند عمل روبه‌رو هستیم؟ (ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۷۴).

توضیحی که درباره نظریه جعفری ارائه کردم، در پاسخ به این سؤال، گره‌گشاست. از نظر جعفری عمل پایه، همان فعالیتی است که در روح به انگیزه کشتن مجید به جریان می‌افتد و سپس در حرکت انگشت دست و اثرش بر ماشه جلوه می‌کند. تا اینجا مراحل سه‌گانه عمل به پایان می‌رسد و بعد از این سینا دیگر سلطه‌ای بر پدیده‌هایی که به وجود می‌آید، یعنی حرکت گلوله، اصابت گلوله به مجید، خونریزی بدن مجید و نهایتاً فوت او ندارد؛ اما همه اینها منسوب به سینا هستند؛ چون او می‌دانست با کشیدن ماشه، چنین معلول‌هایی در پی هم می‌آیند.

۲. علت عمل

گفتیم که حقیقت کار، حرکت و فعالیت روح است. از آنجا که حرکت، امری حادث است، معلول بوده و نیازمند علت است. اولین گزینه به عنوان علت کار، ذات عامل (کننده کار) است؛ اما همان طور که سی دی براد می‌گوید، یک هویت ثابت نمی‌تواند علت یک رویداد باشد، مگر آنکه خودش موضوع یک رویداد قرار گیرد. پس به‌تنهایی نمی‌توان ذات عامل را علت تعریف کرد. به تعبیر جعفری «ذات فاعل علت تامه کار نیست، زیرا می‌بینیم انسان هر کاری را هر وقتی انجام نمی‌دهد؛ مثلاً او نوشتن، راه‌رفتن، غذا خوردن، مطالعه و تفکر را در حالات معین انجام می‌دهد» (ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۱۰۷).

گزینه دوم برای علت‌بودن، شیء خارجی است که در فرایند عمل، برای عامل به صورت انگیزه و هدف جلوه‌گر می‌شود. هر موجودی نمی‌تواند انگیزه و هدف عمل آدمی قرار گیرد، بلکه باید در راستای اصل علاقه به من، سبب جلب منفعت یا دفع ضرر از ذات عامل شود؛ به عبارت دیگر انگیزگی پدیده خارجی، صفت ذاتی خود او نیست، بلکه این انسان است که بنا به غرایز طبیعی خود، پدیده‌ای را ملایم یا منافر طبع تشخیص می‌دهد. پس تا استعداد و اقتضای درونی وجود نداشته باشد که شیء خارجی را به حالت انگیزه در

آورد، پدیده خارجی هیچ نقشی نمی‌تواند بازی کند؛ مثلاً سیبی که در جنگل‌های دوردست است، حتی برای کسی که به سبب علاقه‌مند است، انگیزشی ایجاد نمی‌کند یا برای شخصی که اکنون تمایل به خوردن ندارد، سبب داخل بشقاب روبه‌روی او انگیزه‌ای ایجاد نمی‌کند. پس میان پدیده خارجی و انگیزش عمل رابطه علیت تام وجود ندارد و نمی‌توان گفت مثلاً سبب، علت خوردن آن است (ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۱۸۳).

حال در جست‌وجوی گزینه سوم برای علیت، از جهان بیرونی صرف نظر کنید و بار دیگر به ذات و درون عامل و به طور خاص به غرایز او توجه کنید. غرایز یکی از شئون «من» هستند و در رنگ‌آمیزی اشیا به نافع و مضر دخیل‌اند. آنها پتانسیل و نیروی ذخیره‌ای محسوب می‌شوند که در طول زندگی به صورت تمایلات و خواست‌ها نمودار می‌گردند. اما آیا غرایز، علت عمل‌اند؟ پاسخ به این پرسش نیازمند تحلیل بیشتری است؛ زیرا از نظر جعفری غرایز دارای دو نوع فعالیت‌اند:

الف) فعالیت اول غریزه، یک حرکت دائمی در درون انسان است که بر اساس آن «آنچه از موجودات جاری در طبیعت برای او لذت‌بخش -یا رنج‌زدا- است، رنگ امکان انگیزگی به آن می‌دهد» (همان). به تعبیر دیگر شعاع غریزه بر موجودات طبیعی تابیده، آنها را بنا بر قابلیت‌هایشان به صورت نافع و مضر رنگ‌آمیزی می‌کند؛ مثلاً همه انسان‌های معمولی بر اساس غریزه کنج‌کاوی، تمایل به علم داشته و آن را لذت‌بخش می‌بینند یا مطابق غریزه قدرت‌طلبی، از ریاست و تسلط بر دیگران لذت می‌برند. با وجود این، این گونه نیست که انسان‌ها در همه احوال به دنبال پدیده‌های لذت‌بخش حرکت کنند.

ب) فعالیت دوم غریزه در شرایط و موقعیت خاص و با در نظر گرفتن امکان وصول به پدیده لذت‌بخش -یا رنج‌زدا- به صورت اراده یا تصمیم نمودار می‌شود. وقتی «من» در چنین وضعیتی قرار می‌گیرد، پدیده خارجی به عنوان انگیزه و هدف مطلوب جلوه کرده، فعالیت جدیدی به راه می‌افتد. این فعالیت در راستای فعالیت اول بوده و شدت یافته آن است. فعالیت دوم به صورت اراده و تصمیم عمل نمودار می‌شود (ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۱۸۴).

جعفری فعالیت اول و دوم غریزه را به آب حوضی تشبیه می‌کند که در ابتدا یک

نوسان طبیعی خفیفی دارد، سپس با انداختن یک سنگ بزرگ در آن، نوسان آب شدت می‌یابد. همان طور که با گذشت زمان، نوسان آب فروکش کرده و به حالت اول برمی‌گردد، غریزه نیز بعد از اشباع فعالیت دوم، به آرامش رسیده و وضعیت اولیه را به خود می‌گیرد (ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۱۸۵). حال بیابید علت و معلول را در این فرایند پیدا کنیم. اولین چیزی که به ذهن می‌رسد، آن است که فعالیت اول غریزه، علت فعالیت دوم آن است؛ اما این تصور، تصور کاملی نیست. همان طور که نوسان دوم آب را نمی‌توان معلول نوسان اول دانست، فعالیت دوم غریزه هم اگرچه از فعالیت اول ریشه گرفته و شدت یافته آن است، معلول آن نمی‌تواند باشد، بلکه اساساً رابطه علیت میان آن دو نامفهوم است؛ زیرا «در هنگام بروز فعالیت دوم، چنین نیست که دو پدیده متمایز به عنوان فعالیت اول و فعالیت دوم نمودار شده، قابلیت این را داشته باشد که یکی از آنها علت و دیگری معلول باشد» (ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۱۸۴-۱۸۵).

توجه دارید که شدت یافتن فعالیت اول و تبدیل آن به فعالیت دوم نمی‌تواند بیانگر رابطه علیت باشد. البته ناگفته نماند که فعالیت اول همچون نوسان اول، کاملاً بی‌تأثیر در فعالیت دوم نیست؛ زیرا بدون وجود فعالیت اول هیچ پدیده‌ای رنگ انگیزه پیدا نکرده و در نتیجه تحریکی به سمت فعالیت دوم به وجود نمی‌آید. در حالی که نوسان اول، نسبت به نوسان دوم آب کاملاً خنثی است و نقشی ایفا نمی‌کند:

فعالیت اولی، انسان را به تحصیل وسایل [=اراده و تصمیم] برای فعالیت دوم تحریک می‌کند، اگرچه این تحریک چنان که گفتیم همیشه صددرصد نیست؛ در صورتی که نوسان خودکار آب حوض، برای افتادن سنگ هیچ‌گونه تلاشی ندارد (همان، ص ۱۸۵).

لکن ما در پی رابطه علیت تامه و صددرصد در فرایند عمل هستیم، و گرنه همه مواردی که برمی‌شماریم نقش علت اعدادی را ایفا می‌کنند.

برای ادامه جست‌وجوی علت، به تحلیل فعالیت دوم می‌پردازیم. همان طور که اشاره شد، فعالیت دوم شامل اراده و تصمیم است. بگذارید همین جا عنصر اختیار را نیز وارد میدان کنم تا این سه را که از نگاه جعفری وسایل من برای انجام کار هستند، با هم تحلیل

نمایم. به اعتقاد جعفری این سه عنصر متناسب با متعلقشان در فرایند عمل اختیاری به شش صورت می‌توانند بروز کنند؛ زیرا ما با دو نوع اراده، تصمیم و اختیار روبه‌رویم: نوع اول، متعلق و ناظر به هدف عمل است و نوع دوم ناظر به خود عمل. اراده و تصمیم و اختیار خود عمل، در همه اقسام کار وجود دارد؛ ولی تصمیم و اختیار ناظر به هدف، تنها در صورتی بروز می‌کند که آن هدف در دسترس عامل باشد؛ مثلاً شخصی تابلوی نقاشی می‌کشد با این هدف که مردم آن را بپسندند و از او بخرند. در این مثال اراده کشیدن نقاشی (اراده عمل)، اراده هدف (اراده اینکه تابلو مورد پسند مردم باشد)، تصمیم به کشیدن نقاشی (تصمیم عمل)، نظارت بر کشیدن نقاشی (اختیار نسبت به عمل) وجود دارد، ولی پسندیدن مردم به عنوان هدف چون در دسترس و اختیار عامل نیست، متعلق تصمیم و اختیار قرار نمی‌گیرد. اما اگر هدف نقاش از کشیدن این نقاشی، نصب آن در اتاق خودش یا تمرین نقاشی بود، آن‌گاه تصمیم و اختیار نسبت به هدف نیز وجود داشت (ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۱۶۳-۱۶۴).

اکنون به نسبت میان اراده هدف و کار توجه کنید. هدف انگیزه کار است و با نمودارشدن آن برای انسان، اراده و خواست آن در درون عامل شکل می‌گیرد. خواستن هدف سبب می‌شود عامل، وسیله وصول به آن یعنی کار را نیز بخواهد. توجه به هدف، توجهی استقلالی و توجه به کار، توجهی آلی (وسیله‌ای) است و از آنجا که اجتماع دو توجه آلی و استقلالی به دو موضوع در لحظه واحد محذوری ندارد، اراده هدف و کار می‌توانند همزمان در درون عامل بروز کنند؛ چنان‌که هنگام دیدن خود در آینه، در ضمن توجه استقلالی به صورت در آینه، به خود آینه هم توجه آلی داریم. به هر حال با خواستن استقلالی هدف، کار نیز به صورت آلی طلب می‌شود و بنابراین می‌توان گفت اراده کار تابع و پیرو اراده هدف است. بر اساس این تبعیت است که تغییرات روانی عامل درباره هدف، سبب تغییرات روانی او نسبت به کار نیز می‌شود؛ مثلاً با افزایش اشتیاق به هدف، اشتیاق به انجام کار نیز بیشتر می‌شود (ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۱۶۵). البته به این نکته نیز توجه کنید که میان هر دو نوع اراده سنخیتی وجود ندارد؛ مثلاً ممکن است هدف مطلوبیت داشته و وصول به

آن، لذت‌بخش باشد، ولی کار با مشقت و رنج انجام گیرد (ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۱۶۴). اما آنچه اکنون مورد نظر ماست، پیروبودن اراده کار نسبت به اراده هدف است. اینکه گفتیم با افزایش اشتیاق به هدف، اشتیاق به انجام کار بیشتر می‌شود، مرادمان آن است که حتی اگر خود کار پرمشقت و رنج‌آور است، ولی تمایل بیشتری به تحمل آن پیدا می‌کنیم.

با وجود این رابطه تنگاتنگ میان این دو اراده، باز هم رابطه علیت تامه در اینجا نیز یافت نمی‌شود و نمی‌توان اراده هدف را که اصیل است، علت اراده کار که تابع است دانست؛ زیرا لزوماً با آمدن اراده هدف، اراده کار نمایان نمی‌شود؛ یعنی ممکن است اراده هدف شکل گیرد، ولی بنا به نبود وسایل یا وجود مانع اراده کار محقق نشود. البته رابطه معکوس آن همواره برقرار است و هر گاه اراده کار در درون آدمی نمودار شود، حتماً اراده هدف نیز نمایان شده است (ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۱۶۵). نتیجه دیگر آنکه همان طور که اراده هدف به‌تنهایی نمی‌تواند علت کار باشد و برای تحقق کار نیازمند اراده کار است، اراده کار نیز چون پیرو اراده هدف است، به‌تنهایی راه به جایی نمی‌برد.

همین نسبت میان دو اراده و همچنین نسبت تک‌تک آنها به کار، عیناً در مورد دو نوع تصمیم و دو نوع اختیار نیز قابل طرح است.

احتمال اینکه علت کار، یکی از این دو تصمیم یا یکی از این دو نظارت باشد، منتفی است؛ زیرا واضح است که مجرد اراده هدف یا تصمیم به هدف یا نظارت من بر هدف -در مواردی که تصمیم به هدف و نظارت من بر هدف صحیح و منطقی باشد- هرچند این پدیده‌ها در آخرین درجه خود هم باشند، بدون اراده کار و تصمیم به کار و نظارت من بر کار نمی‌تواند موجب صدور کار شود؛ چنان‌که از آن طرف محال است در کارهای اختیاری، اراده و تصمیم و نظارت من بر کار، بدون اراده و خواستن هدف نمودار شود (ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۱۶۶).

اما آیا سه پدیده اراده، تصمیم و اختیار می‌توانند به صورت مجموعی علت کار باشند؟ پاسخ این پرسش نیز متأسفانه منفی است. جعفری علیت این امور را نه در حالت انفرادی می‌پذیرد و نه حالت مجموعی (ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۱۰۸). دلیل این مسئله را با مرور نقش

اعدادی فعالیت اول غریزه و همچنین وجود خارجی هدف می‌توان فهمید. بدون وجود هدف و همچنین بدون فعالیت اول غریزه هیچ‌گاه به مرحله وسایل من (اراده، تصمیم و اختیار) نخواهیم رسید و در نتیجه عمل نیز محقق نخواهد شد. همچنان بدون وجود ذات عامل، علاقه به من به عنوان ریشه و علت مکانیکی کار نیز وجود نخواهد داشت. پس دخالت این سه پدیده در صدور کار به نحو علت تامه نخواهد بود.

نتیجه‌ای که از مجموع بررسی‌هایمان تا بدین جا به دست آوردیم، چنین است: «ذات فاعل، وجود خارجی هدف‌ها، اراده، تصمیم، نظارت و تسلط من، هیچ‌یک از اینها به تنهایی علت اصلی کار نیستند» (ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۱۰۸-۱۰۹).

بلکه علت حقیقی عمل، از کنار هم قرار گرفتن من، انگیزه من و وسایل من به دست می‌آید که در فرمول عمل جعفری به خوبی منعکس شده است.

۳. تعریف جعفری از عمل

اکنون زمان آن رسیده است مبنی بر مطالب بیان‌شده، پاسخ نهایی به پرسش خود در این پژوهش را ارائه کنم. در مقدمه بیان شد که عمل از نگاه جعفری از مقوله فعل است و بنابراین می‌توان آن را حرکت و تغییری دانست که توسط جوهر انسانی نمودار می‌شود. اما این تعریف مانع اغیار نبوده، هر فعالیت انسانی (کار به معنای اعم) را شامل می‌شود. بنابراین لازم است قیودی بر آن افزوده شود.

برای این منظور جعفری به علل و مؤلفه‌های بیرونی توجه کرده، عمل را حرکتی می‌داند که معلول اراده، تصمیم و اختیار است. بنابراین عمل پایه که نزد جعفری حرکت روح و پس از آن، تغییر در روان و سپس سیستم عصبی بدن است، بر اساس ارتباطش با علل و مؤلفه‌های بیرونی چنین تعریف می‌شود: «عمل، حرکت روح انسانی (و فعالیت روانی و عصبی) است که معلول اراده هدف و تصمیم تحت نظارت و سلطه من است».

اگر بخواهم هر سه مرحله عمل را نیز در تعریف آن منعکس کنم، تعریف این گونه تکمیل می‌شود: «عمل، حرکت روح انسانی* (و فعالیت روانی و عصبی) است که غالباً**»

* این حرکت، عمل پایه در نظریه جعفری محسوب می‌شود.

با حرکت بدنی و تأثیر بر مواد خارجی نمایان شده و معلول اراده هدف و تصمیم، تحت نظارت و سلطه من*** است».

این نظریه که به نام نظریه نظارت و سلطه «من» معرفی می‌شود، نظریه‌ای در عرض دیدگاه‌های رایج در فلسفه عمل معاصر است، هرچند مشترکاتی نیز با هر کدام دارد. از یک سو چون به حالات روانی‌شناختی توجه می‌کند، با علیت حالات (میل-باور) همپوشانی دارد؛ از سوی دیگر چون برای رویداد اراده و تصمیم جایگاهی قایل است، به علیت رویداد نزدیک است و نهایتاً از آنجا که نقش «من» عامل را بدون تقلیل به هویات دیگر می‌پذیرد، با علیت عامل تا حدودی هم‌راستاست.

ج) مواجهه نظریه جعفری با چالش‌های اصلی علی‌گرایی

نظریه‌های علی در فلسفه عمل با چالش‌هایی روبه‌رو هستند. اکنون و در مقام ارزیابی نظریه جعفری به دو مورد از این چالش‌ها که مهم‌ترند، اشاره و نظریه جعفری را با آنها می‌سنجیم:

۱. چالش عامل ناپدید

برخی نظریه‌های علی (مانند نظریه میل-باور) سعی می‌کند با قرارداد افعال در چارچوب علت و معلول‌هایی که تحت کنترل عامل نیستند، آنها را تعریف کند. منتقدان، این رویکرد را با درک درونی ما از عاملیت در تعارض می‌بینند؛ زیرا زنجیره‌ای از علت و معلول‌ها هرگز نمی‌توانند «عامل» انجام کاری باشند. این انتقاد که ریشه در رویکرد فیزیکالیسمی صاحبان نظریه میل-باور دارد، اشکال «عامل ناپدید» (The Disappearing Agent) نامیده شده است. عبارات زیر از تامس نیگل به خوبی این اشکال را بیان کرده است:

به نظر می‌رسد در دنیای تکانه‌های عصبی، واکنش‌های شیمیایی و حرکات استخوان و ماهیچه، جایی برای عاملیت وجود ندارد. حتی اگر تأثیرات، ادراکات و احساسات را اضافه کنیم، اقدام به عملی نکرده یا آن را انجام

*** قید «غالباً» برای داخل نمودن عمل ذهنی و عمل سلبی در تعریف است.

*** قید «تحت نظارت و سلطه من» هم مربوط به تصمیم است و هم مربوط به اراده.

نمی‌دهیم، بلکه تنها چیزی اتفاق می‌افتد (Negel, 1986, pp.110-111).

به تعبیر هورنزبی مشکل دقیقاً آن است که نمی‌توان تنها بر اساس حالات و رویدادهای روان‌شناختی، تصویری از عاملیت ارائه نمود (Hornzby, In: Dancy and Sandis, 2015, p.53). به عبارت دیگر وقتی بر رابطه علی میان میل و باور با عمل تمرکز کنیم، تفاوت میان عمل و رویدادهای دیگر از بین می‌رود. همان طور که در رویدادهای طبیعی با آمدن علت، وقوع معلول ضرورت می‌یابد، در اینجا نیز با آمدن میل و باور، عمل شکل می‌گیرد و بنابراین هیچ نقشی برای عامل در نظر گرفته نشده و از صحنه عمل ناپدید می‌گردد (ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۲۲).

نظریه‌هایی که عمل را تنها بر اساس زنجیره‌ای علی از حالات و رویدادهای روان‌شناختی توصیف می‌کنند، نقش عامل را نادیده می‌انگارند؛ اما نظریه جعفری، همان‌طور که دیدیم، ضمن تأکید بر فعالیت‌های روان‌شناختی و مناسبات علی میان آنها در صدور عمل، همگی را تحت سلطه و نظارت من عامل قرار می‌دهد. توضیحات جعفری در پاسخ به مسئله اراده آزاد نیز مؤید این مطلب است؛ زیرا او نوعی علیت عامل تحت عنوان نظریه نظارت و سلطه «من» را پذیرفت. در این نوع علیت، من عامل است که زنجیره‌های علی را در قلمروی درونی به راه انداخته یا به جریان ایجادشده‌ای اجازه تداوم می‌دهد. پس حقیقت عمل که همان حرکت درونی است، کاملاً در قلمرویی واقع است که تحت حکمرانی من عامل بوده و «من» با استفاده از وسایل و قوای خود آن را محقق می‌سازد. از همین روست که اگر یک بار دیگر به فرمولی که جعفری برای عمل ارائه می‌کند بنگرید، حضور من و نقش عامل را در آن آشکارا می‌بینید. در یک عمل اختیاری، ابتدا من به هدف توجه می‌کند، آن‌گاه با وسایل من یعنی اراده، تصمیم و اختیار، عمل را صادر می‌کند.

۲. چالش‌های مربوط به تبیین عمل

چالش‌های مربوط به تبیین عمل متوجه نظریه علیت عامل* در فلسفه عمل است و از آنجا که جعفری نیز با پذیرش سلطنت من، نوعی علیت عامل را پذیرفته‌اند، متوجه دیدگاه او نیز هست. این چالش‌ها عبارت‌اند از:

۲-۱. چالش تبیین زمان‌مندی عمل

اولین چالش، مربوط به اشکالی است که سی دی براد مطرح کرده است. براد از چگونگی تبیین زمان‌مندی عمل می‌پرسد. او معتقد است با پذیرش علیت عامل - که مشابه نظریه سلطنت «من» است - نمی‌توان تبیین کرد که چرا عمل a در زمان t_1 رخ داده، ولی در زمان t_2 محقق نشده است؟ اگر علیت برای عامل است و اگر عامل هم در زمان t_1 و هم در زمان t_2 موجود و حاضر است، چرا عمل تنها در زمان t_1 به وقوع پیوست؟ t_1 چه خصوصیتی دارد که علیت عامل تنها در آن زمان به ایجاد عمل انجامید؟ دقت کنید عامل، موجودی ثابتی است که مطابق نظریه فوق، موضوع هیچ رویدادی نیز قرار نگرفته است؛ ضمن آنکه علت تامه عمل نیز خود اوست؛ به این معنا که قدرت بر انجام و ترک عمل در زمان‌های مختلف را دارد. حال چگونه این موجود ثابت می‌تواند وقوع عمل را که زمان‌مند است، تبیین کند. به قول براد اگر علت، رویداد نباشد، نمی‌تواند زمان‌مند باشد و اگر علت زمان‌مند نباشد، چگونه در یک زمان خاص، وقوع عمل، تعیین پیدا کند؟ (براد به نقل از: ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۳۳). البته این اشکال محدود به تعیین زمانی نیست و درباره تبیین هر تعیینی از عمل قابل طرح است؛ مثلاً چرا عمل a در مکان p_1 واقع شد نه در مکان p_2 و حتی اساساً می‌توان از اصل عمل پرسید که چرا عامل عمل a را انجام داد نه عمل b را؟

* نظریه علیت عامل بر خلاف دو نظریه علیت رویداد و نظریه میل-باور که نقش و قدرت یک عامل را به نقش یا قدرت علی حالت‌ها و رویدادهای مربوط به عامل کاهش می‌دادند، رویکردی غیر تقلیلی دارد و رابطه علی ویژه‌ای را میان عامل و عمل در نظر می‌گیرد که همان سبب ایجاد عمل می‌شود (Schlosser, 2011, p.18). در این نوع رابطه، عامل یا مستقیماً علت عمل است یا علت چیزی است که او علت عمل می‌باشد (ذاکری، ۱۳۹۴، ص ۳۳).

۲-۲. چالش تبیین با دلیل

در پاسخ به چالش براد می‌توان از میل و باور (دلیل) به عنوان تبیین‌کننده زمان‌مندی اعمال اراده و انجام عمل استفاده کرد؛ یعنی شکل‌گیری علیت در زمان t_1 را مرتبط با وجود میل و باور متناسب با عمل در این زمان دانست. اما در اینجا اشکال دیگری بروز می‌کند و آن اینکه وقتی دلیل (میل و باور) می‌تواند تبیین‌کننده عمل باشد که نقش علی در عمل ایفا کند؛ حال آنکه بنا بر نظریه علیت عامل رابطه ضروری میان علیت عامل (اراده) و حالات درونی یا شرایط بیرونی انکار می‌شود. همان طور که عوامل خارجی نمی‌توانند عامل را مجبور به عملی کنند، حالات درونی (میل و باور) نیز صدور عمل از عامل را تعیین نمی‌بخشند. پس بر اساس این نظریه، دلیل توانایی تبیینی خود را از دست می‌دهد؛ در حالی که این خلاف شهود متعارف درباره عمل است. ما وقتی با چرایی انجام عملمان روبه‌رو می‌شویم، به وجود میل و باور استناد می‌کنیم؛ مثلاً وقتی می‌پرسیم: «چرا آب خوردی؟» پاسخ آن است که چون تشنه بودم (آب برطرف‌کننده تشنگی است).

۲-۳. چالش ابهام در تبیین

به جز اشکال قبل که مربوط به ناسازگاری میان نظریه علیت عامل از یک سو و تبیین با دلیل از سوی دیگر است، چالش دیگری درباره نحوه تبیینی که این نظریه از عمل ارائه می‌دهد، وجود دارد. در حالی که علیت رویداد ادعا می‌کند چرایی یک عمل را می‌توان با شناسایی رویدادهایی که منجر به انجام عمل می‌شوند، روشن کرد، نظریه علیت عامل به همین میزان اکتفا می‌کند که «عمل رخ می‌دهد؛ زیرا عامل، قدرت عمل خود را اعمال می‌کند». این نوع ادعا به تعبیر کنایه‌آمیز برخی فیلسوفان عمل، مشابه آن بخش مضحک نمایش‌نامه مولیر (بیمار خیالی) است که در آن، این واقعیت که تریاک باعث خواب می‌شود، با «قدرت خواب‌آوری آن» تبیین می‌شد. مشکل این تبیین آن است که ما هیچ چیزی در مورد «قدرت خواب‌آوری» به جز اشاره به اثر احتمالی آن یعنی القای خواب بیان نمی‌کنیم. بر همین قیاس، مدافع قدرت عامل نیز تنها به تولید عمل به عنوان اثر عامل اشاره می‌کند؛ در حالی که لازم است تبیین کند عامل چه نوع کنترل مستقلی بر چنین قدرت‌هایی دارد (Paul, 2021, p.59-60). به هر حال همان طور که دیویدسن می‌گوید، نباید برای

فرار از ارائه تبیین جزئی و دقیق، به مفهوم علیت متوسل شد و از این طریق سستی تحلیل خود را پوشاند (Davidson, 2001, p.73).

ارزیابی دیدگاه جعفری با چالش تبیین عمل

نکته اشکال براد در ذهن جعفری نیز بوده است. او می‌گوید: «ذات فاعل علت تامه کار نیست؛ زیرا می‌بینیم انسان هر کاری را هر وقتی انجام نمی‌دهد؛ مثلاً او نوشتن، راه رفتن، غذا خوردن، مطالعه و تفکر را در حالات معین انجام می‌دهد» (جعفری، ۱۳۹۹، ص ۱۰۷).

جعفری در پاسخ، تبیین زمان‌مندی عمل را از طریق انگیزه انجام می‌دهد و معتقد است «تحقق هر کاری به وجود انگیزه ضروری نیاز دارد» (همان). همچنین وسایل «من» که عبارت‌اند از اراده، تصمیم و اختیار اجزای علت برای عمل هستند که من (ذات فاعل)، توسط آنها عمل را انجام می‌دهد. بنابراین زمانی عمل، امکان تحقق دارد که انگیزه (هدف)، اراده و تصمیم، تحت نظارت و سلطه من حادث شوند. به عبارت دیگر من عامل، به خودی خود و بدون رویدادهای فوق‌الذکر امکان انجام عمل را ندارد؛ همچنان‌که رویدادهای فوق نیز به‌تنهایی نمی‌توانند علت تامه کار باشند: «ذات فاعل، وجود خارجی هدف‌ها، اراده، تصمیم، نظارت و تسلط من، هیچ یک از اینها به‌تنهایی علت اصلی کار نیستند» (همان، ص ۱۰۸-۱۰۹). بلکه همان‌طور که گفتیم «من، علت‌ساز است» و وقتی عمل اختیاری محقق می‌شود که آن رویدادها توسط من، علت شوند.

از همین جا پاسخ به چالش تبیین با دلیل نیز مشخص می‌شود؛ زیرا مطابق این چالش، دلیل، به خاطر نداشتن نقش علی در صدور عمل، نمی‌توانست تبیین‌کننده عمل باشد؛ در حالی که در نظریه جعفری، نقش علی دلیل و انگیزه مورد قبول بوده و محفوظ است. همچنین اشکال ابهام در تبیین نیز نسبت به دیدگاه جعفری منتفی به نظر می‌رسد؛ زیرا اولاً او برای صدور عمل، علیت عامل را کافی ندانسته و بر نقش اجزای علی دیگر نیز تأکید دارد؛ ثانیاً متوسل شدن او به علیت عامل، برای فرار از ارائه تبیین جزئی و دقیق نیست؛ بلکه ناشی از تفاوتی است که به لحاظ علمی میان دو قلمروی انسان و طبیعت وجود دارد. جعفری بحث مستقلی در باب تبیین دارد که در آن، ضمن بیان نحوه تبیین عمل اختیاری

انسان، ملاحظات علمی متعددی را درباره آن در نظر می‌گیرد.

۳. چالش تسلسل اراده

چالش تسلسل اراده‌ها در فلسفه عمل امروز با نام *رایل* -یکی از مهم‌ترین منتقدان معاصر اراده‌گروی- گره‌خورده است، هرچند این چالش، اشکال کهنی است که در تاریخ فلسفه از سوی فیلسوفان غربی و شرقی مطرح و بررسی شده است (رک: قدردان قراملکی، ۱۳۹۷، ص ۲۰۵-۲۱۶). *رایل* این اشکال را به‌خوبی پروراند و گفت اگر عمل توسط اراده از دیگر رویدادها متمایز شود، می‌توان در مورد خود اراده پرسید که آیا او عملی ارادی است یا نه؟ اگر بگوییم ارادی است، یعنی نیازمند اراده دیگری است؛ آن‌گاه آن اراده نیز ارادی بوده و اراده سومی را می‌طلبد و این سلسله تا بی‌نهایت پیش خواهد رفت و اگر بگوییم اراده، عمل ارادی نیست، آن‌گاه چگونه رویدادی که ارادی نیست، می‌تواند عمل را ارادی کند؟ آیا اراده‌ها اعمال ذهنی ارادی هستند یا غیرارادی؟ واضح است که هر یک از این دو پاسخ منجر به پوچی می‌شود. اگر نمی‌توانم کشیدن ماشه تفنگ را اراده کنم، بی‌معناست که کشیدن آن را ارادی توصیف نمایم. اما اگر اراده من برای کشیدن ماشه، به همان معنایی که نظریه [اراده‌گروی] فرض می‌کند، ارادی است، در این صورت باید از یک اراده قبلی و آن از یک تا بی‌نهایت اراده دیگر صادر شود (Ryle, 2009, p.54).

ارزیابی نظریه جعفری با چالش تسلسل اراده

یکی از چالش‌های قدیمی در پیش روی نظریه‌های اراده‌گرا، بحث از تسلسل اراده است. جعفری مشابه این چالش را از کتاب *خلاصه فلسفه پل فولکیه* چنین نقل می‌کند:

بدواً می‌توان چنین گفت که اراده مستقل از علل و محرک‌ها -یعنی از تجسم‌ها و امیال- صورت می‌گیرد ... لکن این فرضیه رضایت‌بخش نیست. اراده، قدرت مقاومت در مقابل تحریک تجسم‌ها و امیال را از کجا به دست می‌آورد؟ اگر این قدرت را از تجسم‌ها و امیال دیگر به دست می‌آورد، در این صورت، ما به نظریه‌ای برمی‌خوریم که قبلاً رد شده است. اگر قدرت مزبور را از خود به دست آورد، در این صورت اراده به رمزی تشریح‌ناپذیر منجر می‌شود که با

اصل دلیل کافی وفق نمی‌دهد (به نقل از: جعفری، ۱۳۹۹، ص ۱۳۰).

البته همان طور که می‌بینید، این اشکال، بیشتر ناظر به تسلسل در امیال است؛ اما چون اراده در نظر جعفری همان میل و خواستن است، چالش تسلسل -یا همان اشکال رایلی- را درباره نظریه خود در نظر داشته است. پاسخی که جعفری به این چالش می‌دهد، آن است که اراده، جریانی بازتابی است که از زمان شکل‌گیری به سمت مقصد خاصی حرکت می‌کند. آن قدرت امتناعی که در نظر پل فولیکه بوده است، از نظر جعفری مربوط به اراده نیست، بلکه ریشه در اختیار انسان دارد؛ به عبارت دیگر اراده، صرفِ خواستن است و جهت آن، توسط هویت دیگری تعیین می‌گردد نه آنکه خودش هدایت این جریان را به عهده گرفته، گاهی با مقاومت، مسیر حرکت را تغییر دهد. هویتی که اراده را رهبری می‌کند، من عامل است. «من» با توجه به پدیده برانگیزنده، میل و اراده را در درون به جریان می‌اندازد. پس اراده، با پدیدارشدن انگیزه، ایجاد می‌شود و تسلسل در آن راه ندارد. اما این مقدار، اشکال را ریشه‌کن نمی‌کند، بلکه از تسلسل در اراده‌ها به تسلسل در مبدأ آغازگر جریان اراده منتقل می‌کند. آن مبدأ اگر توجه یا سلطه من است، می‌توان پرسید: آیا این توجه و اعمال سلطه توسط من، با توجه و سلطه دیگری انجام می‌گیرد؟ اگر جواب مثبت است، راه برای تسلسل باز می‌گردد؛ چون همین توجه دوم، خودش نیاز به توجه سوم است و همین طور این سلسله ادامه می‌یابد. اگر هم جواب منفی است، یعنی سلطه و توجه، تحت سلطه من نیست. در این صورت به قول رایلی چطور چیزی که تحت سلطه من نیست، می‌خواهد اراده یا عمل را تحت سلطه درآورد؟ همچنین به قول فولیکه در این صورت سلطه من، به امر مرموزی تبدیل می‌شود که دلیل کافی برای وجودش نداریم. به نظر می‌رسد در اینجا نظریه جعفری نیازمند تکمله‌ای است و بر اساس آن در پاسخ به پرسش بالا شق دوم را باید برگزید؛ یعنی سلطه من نیازمند سلطه‌های دیگر نیست، بلکه در اینجا میان من عامل و توجه یا سلطه او، نحوه خاصی از علیت عامل برقرار است که مبتنی بر پذیرش نسبت چهارمی در مواد قضایا تحت عنوان نسبت سلطنت است. این نسبت -که برگرفته از نظریه شهید صدر در باب اختیار است- را من در پژوهشی مستقل

توضیح داده‌ام (رک: صیدی، لاهوتیان، محمدی‌منفرد، ۱۴۰۰). اما اینکه پل فولکیه چنین تبیینی از سلطه و علیّت «من» را دارای ابهام می‌بیند، اشکالی است که به چالش ابهام در تبیین برمی‌گردد که به آن پاسخ دادیم.

نتیجه

مسئله پژوهش حاضر بررسی نظریه علامه جعفری در باب چیستی عمل بود. مراد از عمل، حرکت و رویدادی است که به صورت عمدی از انسان صادر شده و منسوب به اوست. جعفری در آثار خویش به صورت مبسوط به بررسی کار یا فعل انسان پرداخته است. مفهوم کار با عمل تساوی کامل ندارد. کار اعم از عمل بوده و آنچه می‌توان دقیقاً معادل عمل دانست «کار غایی» است؛ یعنی حرکتی که همواره مسبوق به تصور، اندیشه و اشتیاق به نتیجه یا غایتی است.

نتیجه بررسی مباحث جعفری درباره عمل آن شد که نظریه او (نظریه نظارت و سلطه من) در زمره نظریه‌های علی‌گرایی قرار می‌گیرد. این نظریه از یک سو چون به حالات روانی‌شناختی توجه می‌کند، با نظریه میل-باور همپوشانی دارد؛ از سوی دیگر چون برای رویداد اراده و تصمیم جایگاهی قایل است، به نظریه‌های علیت رویداد نزدیک است و نهایتاً از آنجا که نقش «من» عامل را بدون تقلیل به هویات دیگر می‌پذیرد، با نظریه‌های علیت عامل تا حدودی هم‌راستاست.

بخش نهایی پژوهش به ارزیابی این نظریه بر اساس دو چالش اصلی پیش روی علی‌گرایان پرداخته و نشان دادم نظریه جعفری اگرچه به‌خوبی از چالش‌های تبیین عمل عبور می‌کند، برای پاسخ به چالش تسلسل اراده نیازمند تکمله‌ای است و آن پذیرش نسبت سلطنت به عنوان نسبت چهارم در بحث مواد قضایاست.

منابع و مأخذ

۱. باقری، خسرو (۱۳۹۹). *عاملیت انسان؛ رویکردی دینی و فلسفی*. چاپ اول، تهران: واکاوش.
۲. جعفری، محمدتقی (۱۴۰۰). *مجموعه آثار علامه محمدتقی جعفری*. چاپ اول، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳. جعفری، محمدتقی (۱۳۹۹). *جبر و اختیار، تدوین و تنظیم عبدالله نصری*، چاپ دوم، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۴. حسینی، سیدحمیدرضا، و موسوی، هادی (۱۳۹۶-۱۳۹۸). *انسان‌کنش‌شناسی حکیمان پیشاصدرایی، صدرایی، اعتباری*. چاپ اول، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۵. دارائی، روح‌الله (۱۳۹۴). *تبیین دیدگاه ملاصدرا درباره فعل ارادی از منظر فلسفه عمل* (پایان نامه دکترا). دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران: تهران.
۶. ذاکری، مهدی (۱۳۹۴). *درآمدی به فلسفه عمل*. چاپ اول، تهران: سمت.
۷. رفیعی‌آثانی، عطاءالله (۱۳۹۶). *واقعیت و روش تبیین «کنش انسانی» در چهارچوب فلسفه اسلامی: نظریه‌ای بنیادین در علوم انسانی*، چاپ اول، تهران: آفتاب توسعه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۸. صیدی، امین، لاهوتیان، حسن، و محمدی‌منفرد، بهروز (۱۴۰۰). *اراده آزاد و دشواره جبر در نظریه سلطنت، نقد و نظر*، ۲۶ (۱۰۳)، ۶۰-۸۷.
۹. قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۹۷). *نگاه سوم به جبر و اختیار*. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۰. مسلین، کیت (۱۳۸۸). *درآمدی به فلسفه ذهن*. ترجمه مهدی ذاکری، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۱۱. مصباح، علی (۱۳۹۷). *جزوه فلسفه علوم انسانی*. دانشگاه معارف اسلامی، قم.
۱۲. ملکیان، مصطفی (۱۳۹۰). *جزوه روان‌شناسی اخلاق (سلسله جلسات درس گفتاری)*، بازیابی شده در ۳۰ مرداد ۱۴۰۰ در: <https://b2n.ir/h90418>.
13. Dancy, Jonathan, and Sandis, Constantine (eds.) (2015). *Philosophy of Action: An Anthology*, first published, Oxford: Wiley Blackwell
14. Davidson, Donald (2001). *Essays on Actions and Events*. University of California, Berkeley.
15. Nagel, Thomas (1986). *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press.
16. Paul, Sarah (2021). *Philosophy of Action: A Contemporary Introduction*. First published, New York: Routledge.
17. Ryle, Gilbert (2009). *The Concept of Mind*. New York: Routledge.
18. Schlosser, Markus E. (2011). *Agency, Ownership, and the Standard Theory*. In: *New Waves in Philosophy of Action*, ed. Jesús H. Aguilar, Andrei A. Buckareff and Keith Frankish, First published, Palgrave Macmillan.
19. Wittgenstein, Ludwig (2009). *Philosophical investigations*. translated by G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker, and Joachim Schulte, first published, Basil Blackwell.

References

1. Bagheri, Khosrow (2020). *Human Agency. A religious and philosophical approach*, first edition, Tehran: Vakavush . [in Persian]
2. Dancy, Jonathan and Sandis, Constantine (eds.) (2015). *Philosophy of Action; An Anthology*, first published, Oxford: Wiley Blackwell
3. Darai, Ruhollah (2015). *Explanation of Mulla Sadra's view on volitional action from the perspective of practical philosophy (Ph.D. thesis)*. Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran. [in Persian]
4. Davidson, Donald (2001). *Essays on Actions and Events*,

- University of California, Berkeley.
5. Ghadr Qaramelki, Mohammad Hassan (2018). *The Third Look at Coercion*, Research Institute of Islamic Culture and Thought. [in Persian]
 6. Hosni, Seyyed Hamidreza and Mousavi, Hadi (2017-2019). *Anthropology of the Sages of Pishasadarai*, Sadraei, Pradiri, first edition, Qom: Hozah and University Research. [in Persian]
 7. Jafari, Mohammad Taqi (2020). *Predestination and Free Will*, compiled and edited by: Abdullah Nasri, second edition, Tehran: Allameh Jafari Institute for editing and publishing work. [in Persian]
 8. Jafari, Mohammad Taqi (2021). *collection of works of Allameh Mohammad Taqi Jafari*, first edition, Tehran: Islamic Culture Publishing House. [in Persian]
 9. Malekian, Mustafa (2011). *Moral Psychology booklet (series of speech lessons)*. retrieved on August 30, 1400 from: <https://b2n.ir/h90418>. [in Persian]
 10. Meslin, Keith (2009). *An introduction to the philosophy of mind*, translated by Mehdi Zakari, Qom: Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [in Persian]
 11. Misbah, Ali (2018). *Philosophy of Humanities pamphlet*, University of Islamic Studies, Qom. [in Persian]
 12. Negel, Thomas (1986). *The View from Nowhere*, New York: Oxford University Press.
 13. Paul, Sarah (2021). *Philosophy of Action: A Contemporary Introduction*, First published, New York, Routledge.
 14. Rafiei-Atani, Ata-Allah (2017). *the reality and method of explaining "human action" in the framework of Islamic philosophy: a fundamental theory in humanities*, first edition, Tehran: Aftab Tehsehe. [in Persian]
 15. Ryle, Gilbert (2009). *The Concept of Mind*, New York: Routledge.
 16. Saidi, Amin and Lahotian, Hassan and Mohammadi Manfard, Behrouz (2021). *Free will and the difficulty of determinism in the theory of monarchy. Naqd and Nazar*, 26

- (103): 60-87. [in Persian]
17. Schlosser, Markus E. (2011). Agency, Ownership, and the Standard Theory, In: *New Waves in Philosophy of Action*, ed. Jesús H. Aguilar, Andrei A. Buckareff and Keith Frankish, First published, Palgrave Macmillan.
18. Wittgenstein, Ludwig (2009). *Philosophical investigations*, translated by G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker, and Joachim Schulte, first published, Basil Blackwell.
19. Zakari, Mehdi (2015). *An introduction to practical philosophy*. first edition, Tehran: Samt. [in Persian]

