



Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
Semi-Annual Scientific Journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.12, No. 23
Spring & Summer 2023

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

A Critical Examination of the Causal Explanation of Action in Mulla Sadra's Philosophy

Fatemeh Sadat Ketabchi¹
Ahad Faramarz Gharamaleki²
Abdolrasoul Kashfi³

Abstract

The main issue of present research is to investigate the "causal explanation of action", and its objective is to discover a general deductive-law pattern through analytical-descriptive method in the philosophy of Mulla Sadra. This pattern is then critiqued by examining its logical implications. According to Mulla Sadra, action is the intentional act of a human being with his/her second-order awareness. Therefore,

¹. PhD of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran, Corresponding Author
Fateme_ketabchi@ut.ac.ir

². Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran
ghmaleki@ut.ac.ir

³. Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran
akashfi@ut.ac.ir

Received: 06/01/2023

Reviewed: 02/02/2023

Revised: 05/04/2023

Accepted: 08/04/2023

explaining the causal basis of action requires uncovering the principles of the two elements: the intentional act and the second-order awareness. The primary foundation of intentional action in al-Hikmah al-Muta'aliyah is the endorsement of utility of this action by the dominating faculty.

The dominance of the dominating faculty in the emergence of intentional action is modulated by the involvement of practical intellect as the source of awareness. Thus, action is an intentional act that passes through the channel of practical intellect. According to Sadra, the cause of the occurrence of an action is ultimately the endorsement of one of the two dominating faculties, the rational or the dominating, to perform that action in the absence of contradictory endorsement or the endorsement of one of these cognitive faculties to perform an action and to overcome the desire resulting from the opposing endorsement of the other faculty. Therefore, the "endorsement of the utility of an action" in the absence of "contradictory endorsement" or "dominance over the desire resulting from contradictory endorsement" creates a general deductive-law pattern in the realm of action in al-Hikmah al-Muta'aliyah. Challenges of normativity, lack of causal explanation in the face of conflicting desires, and determinism are three issues that pose challenges to the theory of causal explanation in the Sadra's theory.

Keywords: Soul Faculties, Foundations of Will, Causal Explanation, Deductive-Law Pattern, Mulla Sadra.

Problem Statement

The discussion of discovering the causes of the occurrence of a phenomenon and its connection to acquiring knowledge traces back at least to ancient Greece and the views of Aristotle (Joseph, 2004, p118). According to Aristotle, true knowledge is the kind of knowledge specifying the causes of a phenomenon's occurrence (Aristotle, 1991, 71b). The discussion of "explanation of action" in contemporary era has its roots in the reinterpretation of the Aristotelian doctrines by philosophers of the modern era. Ultimately, this led to the formation of a branch of philosophy known as "Philosophy of Science," through the efforts of Carl Hempel. According to Hempel, the covering law pattern underlies all various forms of scientific explanation, extending beyond just empirical sciences (Hempel, 2001, p 295). Based on the model of causal explanation, whenever the essential and general laws of human action can be discovered, knowledge of action is attained.

This research aims at comprehensively examine Mulla Sadra's works in order to uncover and critique the deductive pattern of his doctrines regarding action. Since merely enumerating proximate and remote causes of intention, such as conceiving and endorsement of utility and desire, does not address the questions posed by the issue of explaining action, the fundamental question of this research is, within such a process, Is a causal explanation of action possible within the Mulla Sadra's philosophy or not? In other words, can the foundations and causes of intention be formulated in the form of the major premise in a deduction, resulting in the

realization of an action termed "action A," and what implications does the acceptance of such an explanation entail?

Method

The research methodology of this study is descriptive-analytical. In this method, an attempt is made to provide a comprehensive description of Mulla Sadra's opinions by referring to his various works. Then, by analyzing his views based on logical implications, a critique of the causal explanation of action in his philosophy is conducted.

Findings and Results

According to Sadra, action is the intentional act of a human being with his/her second-order awareness (Mulla Sadra, 1981, vol. 2, p. 223). Therefore, to explain action, it is necessary to discover the causal chain and foundations that facilitate the two elements: second-order awareness and intentional act in Sadra's philosophy. According to Mulla Sadra, the foundation of intention is the endorsement of utility by either the dominating faculty (Mulla Sadra, 1984, p. 269) or practical intellect (Mulla Sadra, 1975, p. 261; also 1980: 188), and the source of second-order awareness is practical intellect as well. In his view, if there is no conflict between the judgments of these two faculties, intention and then action result, and if there is a conflict, the dominant desire becomes intention, and action emerges.

What matters in the process of action is "endorsement of utility." The subsequent stages of action occur mechanically after the endorsement of utility. Considering this point, the general law pattern of action in Sadra's philosophy can be formulated as follows:

"Whenever S believes that action A is beneficial to him/her and this belief does not conflict with another belief, or in case of conflict, it prevails over the opposing belief, S performs action A if there is no physical obstacle."

This statement clarifies that Sadra believes in a causal explanation of action. According to him, the cause of an action's occurrence is either the endorsement of a cognitive faculty to perform that action without any contradictory endorsement or the endorsement of a cognitive faculty to perform an action and to overcome the contradictory endorsement. Therefore, "belief in the utility of an action" is the cause of action in the absence of contradictory belief or prevailing over contradictory belief.

Challenge of normativity and challenge of lack of causal explanation in the face of conflicting desires are two challenges that affect Sadra's theory of causal explanation. In addition to these two challenges, the removal of agency from the explanation of action and the acceptance of determinism are necessary implications of Sadra's theory. Such an explanation of action contradicts our intuition and conscience.

References

- Aristotle (1991) *The Complete Works of Aristotle*, by Jonathan Barnes, Princeton University press.
- Avicenna (1983) *Al-Nijat mina al-Qarq fi Bahr al-Zalalaat*, Tehran: Almaktab al-Mortazavi, Arabic
- Hempel, C. G. (1965), *Aspects of Scientific Explanation*, New York, Free Press.
- Hempel, C. G. (2001), *The Philosophy of Carl G. Hempel*. Studies in Science, Explanation, and Rationality, ed. by James H. Fetzer, Oxford, New York. OUP.
- Joseph M, (2004) *Donald Davidson*, United Kingdom. Acumen Publishing Limited.





Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran
 Ontological Researches
 semi-annual scientific journal
 ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
 Type: Research

Vol.12, No. 23
 Spring & Summer 2023



پژوهش‌های هستی‌شناختی
 دو فصلنامه علمی
 نوع مقاله: پژوهشی
 سال دوازدهم، شماره ۲۳
 بهار و تابستان ۱۴۰۲
 صفحات ۲۶-۱

بررسی انتقادی تبیین علی عمل در فلسفه صدر المتألهین

فاطمه سادات کتابچی^۱
 احد فرامرز قراملکی^۲
 عبدالرسول کشفی^۳

چکیده

مسئله اساسی این پژوهش بررسی «تبیین علی عمل» و هدف آن کشف الگوی عام قیاسی - قانونی به روش تحلیلی - توصیفی در فلسفه صدر المتألهین و نقد این الگو از طریق بررسی لوازم منطقی آن است. از نظر ملاصدرا، عمل، فعل ارادی آدمی است که وی به آن آگاهی مرتبه دوم دارد؛ از این رو تبیین علی عمل نیازمند کشف مبادی این دو عنصر یعنی فعل ارادی و آگاهی مرتبه دوم است. مبدأ اصلی صدور فعل ارادی در حکمت متعالیه تصدیق به فایده آن توسط قوه متصرفه است و مبادی دیگر، همچون قوه شوق، اراده و قوه فاعله به طور مکانیکی نقش خود را در صدور فعل ارادی ایفا می کنند. سلطنت متصرفه در پیدایش فعل ارادی با دخالت عقل عملی به عنوان مبدأ آگاهی ساز، تعدیل می شود به طوری که عمل

Fateme_ketabchi@ut.ac.ir
 ghmaleki@ut.ac.ir
 akashfi@ut.ac.ir

¹ - دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران، نویسنده مسئول

² - استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران

³ - استاد گروه فلسفه دین دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۶

تاریخ داوری: ۱۴۰۱/۱۱/۱۳

تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۱/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۱۹

فعل ارادی است که از کانال عقل عملی عبور کند. از نظر صدرالمتألهین، علت حصول یک عمل در نهایت یا تصدیق یکی از دو قوه متصرفه یا عاقله به انجام آن عمل بدون وجود تصدیق معارض است و یا تصدیق یکی از این دو قوه ادراکی به انجام یک عمل و غلبه بر شوق ناشی از تصدیق معارض قوه دیگر است. بنابراین «تصدیق به سودمندی یک عمل» در صورت «نبود تصدیق معارض» یا «غلبه بر شوق ناشی از تصدیق معارض» الگوی عام قیاسی-قانونی را در باب عمل، در حکمت متعالیه می‌سازد. اشکال هنجارمندی، عدم تبیین علی در هنگام تعارض شوق‌ها و جبرگرایی سه اشکال وارد بر نظریه صدرالمتألهین در باب تبیین علی است. همچنین تفسیر قوای نفس به مراتب یا شئون نفس، دخالتی در الگوی تبیین علی ندارد بلکه صرفاً منجر به تغییر در ادبیات بحث می‌شود و همان اشکالات مذکور پابرجا خواهد ماند.

کلمات کلیدی: قوای نفس، مبادی اراده، تبیین علی، الگوی قیاسی-قانونی، صدرالمتألهین.

مقدمه

بحث از کشف علل وقوع یک پدیده (مطلب لم) و ارتباط آن با کسب معرفت، دست کم به یونان باستان و آرای ارسطو باز می‌گردد (Joseph, 2004, p118). از نظر ارسطو، معرفت حقیقی معرفتی است که پرده از علل وقوع یک پدیده بردارد. وی در این باب می‌نویسد: «انسان‌ها فکر نمی‌کنند چیزی را می‌دانند مگر هنگامی که «چرایی» آن را فهمیده باشند» «ما وقتی معرفت علمی داریم که علتی را که امر واقع، وابسته به آن است، به عنوان علت آن امر واقع و نه علت امر دیگر بشناسیم...» (Aristotle, 1991, 71b). با کشف علت یک پدیده می‌توان به قوانین کلی و ضروری طبیعت دست یافت و معرفت در واقع کشف این قوانین کلی و ضروری است؛ به همین خاطر متعلق معرفت از نظر ارسطو همواره امور کلی و ضروری است (Aristotle, 1991, 73b).

بحث «تبیین علی» (explanation of action) در دوره معاصر، ریشه در خوانش مجدد فیلسوفان عصر جدید از آرای ارسطو دارد. این امر در نهایت با تلاش‌های کارل همپل (Carl Hempel) منجر به تشکیل شاخه‌ای در فلسفه جدید به نام «فلسفه علم» شد. همپل با همکاری پل اوپنهایم (Paul Oppenheim) در مقاله‌ای تحت عنوان «مطالعاتی در منطق تبیین» (1965) به شکلی مدون و متقن ایده خود را در باب «تبیین علمی» شرح و بسط داد. از نظر همپل، پرسش از اینکه «چرا پدیده الف رخ داده است؟» را می‌توان به این سؤال تحویل برد، «پدیده مذکور برطبق کدام قانون کلی و به وسیله کدام دسته از

«شرایط اولیه» رخ داده است؟». بنابراین، برای تبیین کافی است استدلالی اقامه شود که در آن با ذکر مشاهداتی از پدیده الف و قوانین کلی بتوان پدیده الف را از آن قوانین استنتاج کرد. این الگوی تبیینی، الگوی قیاسی-قانونی نامیده می‌شود (گیلیس، ۲۰۱۵، صص ۲۵ - ۲۸). الگوی قیاسی-قانونی پیش‌بینی ضروری از رویدادهای جهان ارائه می‌کند (Joseph, 2004, p 127).

از نظر همپل الگوی قانون فراگیر همه انواع مختلف تبیین علمی را تابع الگوی واحدی می‌کند که صرفاً اختصاص به علوم تجربی ندارد (Hempel, 2001, p 295). دانشمند علوم انسانی، در پی کشف علل‌های رفتار آدمی است. با استفاده از همان روش‌های تجربی به تدریج این علل‌ها کشف می‌شود و تبیین‌های علوم انسانی در الگوی عام فراگیر عرضه می‌شوند (Smith, 2015, p 290 - 293). بنابراین ماهیت علوم انسانی و روش این علوم هیچ تفاوتی با علوم طبیعی ندارد (Hempel, 1965, p 300- 301).

با توجه به الگوی تبیین علی، هرگاه بتوان قوانین ضروری و کلی عمل انسان را کشف کرد معرفت به عمل حاصل می‌شود. ارسطو خود با طرح مسئله قوای نفس و تبیین عمل بر اساس چگونگی پیدایش شوق و اراده، آغازگر تبیین علی از عمل بود (Aristotle, 1991, 1139a- 1144a). میراث فلسفی ارسطو در مباحث نفس‌شناسی و مبادی فعل ارادی در دوره اسلامی، در اختیار فیلسوفان مسلمان قرار گرفت و آنها با گسترش مباحث علم النفس به بحث در باب مسائل مختلف درباره نفس از جمله نحوه صدور فعل از نفس پرداختند. این پژوهش، با نگاه جامع به آثار صدرالمتألهین و با استفاده از روش تحلیلی-توصیفی و بررسی لوازم منطقی، درصدد کشف و نقد الگوی قیاسی-قانونی آرای صدرالمتألهین در باب عمل است. از آنجا که صرفاً برشمردن علل قریب و بعید اراده، همچون تصور، تصدیق به فایده و شوق پاسخی به پرسش‌های مسئله تبیین عمل نمی‌دهد؛ پرسش اساسی این پژوهش آن است که آیا با توجه به چنین فرآیندی، تبیین علی از عمل در فلسفه صدرالمتألهین امکان‌پذیر است یا خیر؛ به بیان دیگر آیا مبادی و علل اراده را می‌توان به شکل قوانین کبروی در قیاسی تنظیم نمود که نتیجه آن تحقق به نام «عمل الف» باشد و پذیرش چنین تبیینی، چه لوازمی در پی دارد؟

تبیینِ عملِ انسان چه به‌لحاظِ فردی و چه به‌لحاظِ اجتماعی ماهیتِ بسیاری از علوم انسانی از جمله روان‌شناسی، اقتصاد، جامعه‌شناسی، حقوق، علوم سیاسی و... را روشن می‌سازد. زیرا غایتِ اکثرِ این علوم تبیینِ اعمال و رفتارهای آدمی از جنبه‌های مختلف و تلاش در جهتِ کشفِ قوانینِ حاکم بر آن و پیش‌بینی رفتارهای آینده آدمی است. با توجه به اینکه شناختِ «تبیینِ عمل» ماهیت و وظیفهٔ بسیاری از علوم انسانی را آشکار می‌سازد، پرداختن به این بحث ضروری است. اگر بتوان از عمل، تبیینِ علیّی ارائه کرد علوم انسانی تفاوتِ ماهوی با علوم طبیعی نخواهند داشت. اما اگر تبیینِ علیّی ناممکن باشد ماهیتِ علوم انسانی متفاوت با علوم طبیعی خواهد بود و پیش‌بینیِ ضروریِ اعمالِ انسانی در ساحتِ فرد و اجتماع ناممکن خواهد بود و صرفاً باید به فهمِ عمل و قوانینِ احتمالی در این باب بسنده کرد (Winch, 1958, 115).

پیشینهٔ پژوهش

تاکنون در بابِ مسائل مختلف پیرامونِ مقولهٔ «عمل» در حکمتِ متعالیه پژوهش‌های متعددی صورت گرفته‌است. اما اکثرِ آنها به مبادیِ عمل و جایگاهِ برخی از قوا همچون خیال در مبادیِ عمل، هویتِ وجودیِ عمل و نقشِ آن در تکوینِ هویتِ انسانی پرداخته‌اند و به «تبیینِ عمل» و کشفِ الگوی قیاسی-قانونی نپرداختند. سلیمانی دره‌باغی در پژوهشِ خویش (۲۰۲۰، ص ۱۱۰ - ۹۳)، به نقشِ نیتِ در هویتِ وجودیِ عمل پرداخته‌است. سعادت‌ی خمسه (۲۰۱۵، ص ۳۰ - ۱۷). در صددِ اثباتِ ارتباطِ رفت‌و بازگشتیِ حصولِ ملکاتِ و عمل در حکمتِ متعالیه است. میرهادی در مقالهٔ «فلسفه عمل در حکمتِ متعالیه» (۲۰۱۸، ص ۴۴ - ۲۹) و همچنین «نسبتِ خیال با عمل در فلسفه ملاصدرا» (۲۰۱۹، ص ۱۴۴ - ۱۳۱) معتقد است حرکاتِ اعضا حقیقتِ عمل نیست، بلکه از نظرِ وی آنچه حقیقتِ عمل را تشکیل می‌دهد صورتِ باطنیِ آن است.

دارائی و کرمانی (۲۰۱۵، ص ۶۰ - ۳۷) بر این باورند که بر اساسِ نقشِ علیّیِ خیال نسبت به عمل می‌توان بر اساسِ عللِ غاییِ خیالی، تبیینی علیّی از عمل در حکمتِ متعالیه ارائه کرد؛ میرشمسی نیز در پژوهشِ خود (۲۰۲۰، ص ۱۷۷ - ۱۶۳) به بررسی نقشِ عاطفه و جایگاهِ آن در مبادیِ عمل در حکمتِ متعالیه پرداخته‌است.

شه‌گلی در «مبادی عمل از دیدگاه فارابی و ملاصدرا» به علل عمل از دیدگاه این دو متفکر پرداخته‌است (شه‌گلی، ۲۰۱۹، ص ۲۵۶ - ۲۳۷). وفایان و فرامرزقراملکی (۲۰۱۷، الف، ص ۳۳ - ۱)، بر این باورند فرآیند صدور فعل بر اساس وحدت تشکیکی نفس تبیین می‌شود و در حکمت متعالیه قوای نفسانی مراتب «من واحد» هستند. این دو اندیشمند در دو پژوهش دیگر (۲۰۱۶، ص ۱۱۵ - ۱۳۴؛ ۲۰۱۷، ص ۹۱ - ۱۱) به نقش علی خیال در تمامی رفتارهای انسان از جمله رفتارهای عاقلانه پرداخته‌اند. این پژوهش‌ها نیز به کشف الگوی قیاسی-قانونی تبیین عمل و لوازم آن در حکمت متعالیه پرداخته‌اند؛ همچنین در این پژوهش آشکار می‌شود که قوانین کبروی و ضروری صدور عمل حساسیتی نسبت به نظریه‌های مختلف در باب نسبت نفس و قوا ندارد و همان لوازمی که بر نظریه تباین نفس و قوا در صدور فعل مترتب است به نظریه وحدت تشکیکی یا وحدت شخصی نفس و قوا نیز مترتب می‌شود.

شناخت متصرفه به مثابه مبدأ فعل ارادی حیوانی

اولین گام در کشف قوانین ضروری در باب عمل یا همان «تبیین عمل»، کشف علل عمل است. در ادبیات اکثر فیلسوفان مسلمان از جمله صدرالمتألهین مسئله «علل عمل» با مبحث «مبادی اراده» ارتباط پیدا می‌کند. زیرا عمل از دیدگاه صدرالمتألهین «فعلی است که ناشی از اراده آگاهانه عامل است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۲۳) و به همین خاطر جستار در باب «علل اراده آگاهانه» در فلسفه صدرالمتألهین ما را به روشن ساختن فرآیند «تبیین عمل» در حکمت متعالیه رهنمون می‌کند. در ساده‌ترین تصویری که فیلسوفان مسلمان از فعل ارادی انسان ارائه می‌کنند، انسان ابتدا عملی را همراه با منافع و مضرات انجام آن، تصور می‌کند و پس از تصدیق به فایده، میل و شوق به انجام آن پیدا می‌کند و در زمانی که این شوق رو به فزونی یافت کیفیتی به نام اراده در نفس متحقق می‌شود و این کیفیت اعصابی که در عضلات قرار دارند عضلات را به حرکت در می‌آورد و فعل انجام می‌شود (ابن سینا، ۱۹۸۳، ص ۲۸۴).

قوة اصلی ادراکی در مبدئیت افعال ارادی حیوانی قوة متصرفه است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۵۶؛ همو، ۱۹۸۰، ص ۱۹۴). قوة متصرفه با تصرف در صور خیالی و ادراکات وهمی

صُور جدیدی را خَلق می‌کند. این قوّه به اعتبارِ اینکه در خیال تصرف می‌کند، متخیله؛ به اعتبارِ اینکه در امورِ وهمی تصوّر می‌کند، متوهمه و به این اعتبار که در مُدركاتِ عقلی تصرف می‌کند متفکره نامیده می‌شود (همو، ۱۹۷۵، ص ۲۴۹). این صورت‌های ادراکی که گاه ناظر به آفرینشِ افعال است توسط خیال و واهمه درک می‌شود؛ و ماده تصویری فعلِ ارادی ساخته می‌شود. از طرفی صورتِ ساخته‌شده توسطِ متصرفه در نسبت‌سنجی با طبع ملایم و منافر قرار می‌گیرد (همو، ۱۹۸۴، ص ۲۶۹). اگر چنین صورتی با امورِ ملایم با طبع سازگاری داشته‌باشد و تصدیق به فایده صورت گیرد این تصدیق در اختیار قوّه شوقیه قرار می‌گیرد و این امر منجر به برانگیختگی حیوان می‌شود و این برانگیختگی در صورت شدت یافتن به اراده تبدیل شده و فعل صادر می‌شود (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۵۶). بنابراین متصرفه با تصرف در ادراکاتِ خیالی (و گاه وهمی) تصویری از فعل می‌سازد و سپس به نسبت‌سنجی آن با طبع حیوان می‌پردازد؛ در صورت تصدیق به فایده، قوّه شوقیه به شکل مکانیکی فعال شده و با شدت یافتن آن اراده حاصل می‌گردد و عمل متحقق می‌شود (همو، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۱۲۴).

نقشِ عقلِ عملی در صدورِ فعلِ ارادی آگاهانه (عمل)

صدرالمتألهین میان «عمل» و سایر افعالی که از انسان سر می‌زند تفاوت قائل می‌شود. از نظر وی، عمل فعلی است ارادی که عامل به غایت آن، آگاهی درجه دوم دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۲۳). تعبیر صدرالمتألهین از این آگاهی مرتبه دوم «شعور به مقصود» است (همو، بی تا، ص ۶۹). از نظر وی تفاوتِ عملِ انسانی و سایر افعال به این آگاهی درجه دوم باز می‌گردد بدین معنا که انسان در هنگام انجام این عمل نه تنها تصویری از غایت عمل خویش دارد، بلکه به این تصویر خود آگاهی درجه دوم دارد؛ یعنی متوجه است که در این زمان و بخاطر دست یافتن به چه هدفی در حال انجام چه کاری است؛ بنابراین انسان موجودی است که فاعل بالغرض است و افعالش مسبوق به غرض است. اما علاوه بر آن به غرض خویش از انجام فعل نیز علم دارد (همو، ۱۹۷۵، ص ۱۳۴).

پرسش اساسی در اینجا این است که با دخالت کدام قوّه از قوای نفس چنین آگاهی مرتبه دومی نسبت به غرض فعل برای نفس حاصل می‌شود؟ از نظر صدرالمتألهین آگاهی مرتبه

دوم توسط قوه عاقله برای انسان به وجود می آید (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۱۲). بنابراین حرکات ارادی حیوانات، «عمل» محسوب نمی شود. زیرا حیوانات فاقد آگاهی مرتبه دوم به غایت خویش از عمل هستند و دلیل این فقدان، عدم وجود قوه عاقله در آنهاست. از همین تفسیر روشن می شود، عمل در وجود آدمی همواره مسبوق به دخالت قوه عاقله با نقش عملی آن است.

به نظر می رسد عقل عملی به سه صورت در فرآیند صدور یک فعل ارادی نقش آفرینی می کند. اولین نقش آفرین عقل عملی به مبداء تصدیقی برخی اعمال باز می گردد (ملاصدرا، ۱۹۷۵، ص ۲۶۱). دومین نقش عقل عملی به احکام جزئی عملی مرتبط است. در توضیح این نقش می توان گفت یک عمل تا به صورت یک تخیل جزئی در زمان-مکان معین ظاهر نگردد، تحقق پیدا نمی کند. عقل عملی نسبت به این تصاویر جزئی که در غالب گزاره های جزئی بیان می شود بی تفاوت نیست، بلکه به حسن بودن یا قبیح بودن آن حکم می کند (ملاصدرا، ۱۹۷۵، ص ۲۶۱). سومین نقش عملی در فرآیند صدور یک فعل، قضاوت در انجام اموری است که شوق خیالی انسان به آن تعلق گرفته است (ملاصدرا، ۱۹۸۰، ص ۱۸۸). بنابراین هرگاه عقل عملی در فرآیند صدور یک فعل ارادی به یکی از سه طریق مذکور دخالت کند- هرچند که مغلوب شود- آدمی به غرض فعل آگاهی مرتبه دوم پیدا کرده و فعل ارادی مبدل به «عمل» می شود.

فرآیند چهارگانه صدور عمل در حکمت متعالیه

با روشن شدن نقش عقل آدمی در فرآیند صدور فعل ارادی در وجود آدمی و تبدیل آن به عمل می توان فرآیندی چهارگانه را در صدور عمل در وجود آدمی ترسیم کرد، فرآیند اول، متصرفه با ایجاد یک تصویر از عمل و تصدیق به فایده آن یکی از قوای تحریکی را برانگیخته می کند و عقل عملی در ارزیابی خود، نسبت به انجام آن عمل سکوت می کند؛ برانگیختگی قوه تحریکی در صورت نبود موانع فیزیکی و تعارض با شوق دیگر، تشدید می شود و مبدل به اراده می گردد و عمل حاصل می شود.

فرآیند دوم، عقل عملی در یک موقعیت جزئی حکم به صدور عملی می کند و متصرفه که آن را خلاف طبع نمی داند سکوت می کند، این حکم شوق برخاسته از عقل را در وجود

آدمی برانگیخته می‌کند و در صورت نبود موانع فیزیکی این شوق تشدید می‌گردد و مبدل به اراده شده و عمل حاصل می‌شود.

فرآیند سوم، متصرفه با تصویرسازی و صدور تصدیق به فایده یکی از قوای شهوت یا غضب را برانگیخته می‌کند. اما عقل عملی صدور آن فعل را خلاف اصول اخلاقی تشخیص می‌دهد اما در نهایت عقل عملی مغلوب شوق حیوانی می‌شود و عمل حاصل می‌شود.

فرآیند چهارم، عقل عملی صدور فعل را تصدیق می‌کند و شوق عقلی را در وجود آدمی برانگیخته می‌کند؛ متصرفه آن را خلاف طبع تشخیص می‌دهد و با تحریک قوای شهوانی مانع از تشدید شوق عقلانی به آن می‌شود؛ در نهایت شوق عقلانی غلبه پیدا می‌کند و مبدل به اراده شده و عمل حاصل می‌شود.

فرآیند حصول عمل با توجه به وحدت تشکیکی یا شخصی نفس و قوا

برخی از اندیشمندان معاصر بر این باورند در دیدگاه نهایی صدرالمتألهین قوای نفس به مراتب نفس تحویل برده می‌شود و از آنجا که نفس دارای سه مرتبه عقلی، خیالی و حسّی است قوای نفس در حکمت متعالیه بر مبنای وحدت تشکیکی نفس به سه قوه عقلی، مثالی و حسّی محدود می‌شود (وفاییان و فرامرز قراملکی، ۲۰۱۶، ص ۳۱-۳۳). همچنین برخی دیگر بر مبنای وحدت شخصی نفس، بر این باورند که قوای نفس چیزی جز تجلیات و شئون نفس نیست و اساساً اصل تفکیک قوای نفس از اساس باطل است (حسن‌زاده آملی، ۲۰۱۴، ص ۸۲). بر این اساس قوای نفس از جمله متصرفه و عاقله قوایی منفک و مستقل از نفس نیستند، بلکه این قوا در واقع مراتب نازل خود نفس یا تجلیات نفس‌اند.

به نظر می‌رسد پذیرش وحدت تشکیکی یا شخصی نفس تأثیری در باب فرآیند صدور اعمال ندارد. در واقع با بازگرداندن قوای نفس به وحدت تشکیکی یا وحدت شخصی نفس در اصل مسئله تغییری حاصل نمی‌شود و صرفاً ادبیات بحث تغییر می‌کند. بر این اساس، اگر بخواهیم فرآیند صدور عمل را بر اساس وحدت تشکیکی بازنویسی کنیم، با چنین رویکردی مواجه می‌شویم: «نفس در مرتبه نازله خویش به ادراک محسوسات می‌پردازد و در مرتبه خیالی خویش آنها را حفظ می‌کند و در همان مرتبه به دلیل خلاقیت خود قادر به آفرینش صورت‌های خیالی می‌شود. آفرینش صورت‌های خیالی نفس که حکایت از

صدور یک عمل دارند با مرتبه نفس در مقام طبع نسبت سنجی می شود و در صورت انطباق با طبع، نفس را در مراتب عملی خویش به هیجان درمی آورد و مرتبه شهوانی یا غضبی نفس را تحریک می کند. پس از این تحریک مرتبه عقلانی نفس فعال می شود و به قضاوت در باب این شوق می پردازد. در اینجا سه اتفاق می افتد، اگر مرتبه عقلانی نفس به حصول عمل رضایت دهد حاصل می شود. اما اگر مرتبه عقلانی نفس با تحریک صورت گرفته موافق نباشد بین مرتبه عالی و دانی نفس تعارض پیش می آید. بر این اساس اگر مرتبه عقلانی بر مرتبه حسی-خیالی برتری پیدا کند فعلی صادر نمی شود و اگر مرتبه عقلانی در برابر مرتبه پایین تر شکست بخورد، مرتبه اراده متحقق شده و فعل صادر می شود و...». تفاوت عمل و فعل ارادی صرف نیز به نقش مرتبه بالاتر نفس در فرآیند صدور آن فعل باز می گردد؛ بدین معنا که نفس در مرتبه عالی خویش دارای خودآگاهی است ایفای نقش توسط مرتبه عالی نفس در صدور یک فعل منجر به تبدیل فعل به عمل می شود. اما اگر در فرآیند صدور یک فعل، مرتبه عالی نفس نقشی ایفا نکند به تبع آدمی آگاهی درجه دوم به فعل خویش نخواهد داشت و چنین فعلی، عمل نامیده نمی شود.

این تقریر بر اساس وحدت تشکیکی نفس و تفسیر قوای نفس به مراتب نفس صورت گرفت. در باب وحدت شخصی نفس و تفسیر قوا به تعینات نیز کمابیش با چنین تفسیری مواجه خواهیم بود. تقریر فرآیند صدور فعل از نفس بر اساس وحدت شخصی چنین است: «نفس خود را در تعینات متفاوت به ظهور می رساند. نفس در تعین حسی به ادراک محسوسات می پردازد و در تعین خیالی مدرکات را حفظ و در تعین متخیله در آنها تصرف می کند و صورت های حاکی از عمل می سازد؛ این صورت ها نفس را در تعین های حرکتی و شوقی به شوق درمی آورد و نفس در تعین شهوت و غضب فعال می شود. حال تعین عقلی نفس وارد کار می شود و جنگ تعین ها که در واقع جنگ نفس با نفس است آغاز می شود و نتیجه همان چیزی است که در بالا ذکر شد و در صورت پیروزی هر تعین اراده مناسب با خواست آن تعین پدید می آید، و عمل مناسب با آن اراده پدید می آید. نفس در تعین عاقله دارای خودآگاهی است و در صورتی که در فرآیند صدور یک فعل، تعین عاقله نقش ایفا کند آن فعل، عمل است و در غیر این صورت چنین فعلی عمل نامیده نمی شود».

چنان‌که ملاحظه می‌شود با تبدیل قوای نفس به مراتب یا تعیناتِ نفس تفاوتی در فرآیندِ صدورِ عمل پدید نمی‌آید و صرفاً قوای نفس به مراتب یا تعیناتِ نفس تفسیر می‌شوند. در واقع تمام ویژگی‌هایی که در فرآیندِ صدورِ یک فعل به قوای مستقل و منفک از نفس منسوب می‌شد، در این تفاسیر به مراتب یا ویژگی‌ها و تعیناتِ خودِ نفس منسوب می‌شود و در فرآیندِ صدورِ عمل به جای قوا از مراتب یا تعیناتِ نفس استفاده می‌کنیم.

الگوی عام قیاسی - قانونی (تبیین عمل) در حکمت متعالیه

تا کنون به فرآیندِ صدورِ عمل از دیدگاه صدرالمتألهین با سه تقریر از نسبت قوا و نفس پرداخته شد و روشن شد که تقریرهای مختلف از نسبت وجودی میان نفس و قوا تأثیری در فرآیندِ صدورِ فعل ندارد. در این بخش به دنبال آن هستیم تا با روشن شدن مبادی عمل و علل پیدایش آن در فلسفه صدرالمتألهین به «تبیین عمل» از دیدگاه وی بپردازیم. در «تبیین عمل» آنچه مهم است، ساختن قوانین کبروی است که بر اساس آن قوانین کبروی بتوان قیاسی ساخت که نتیجه آن حصول یک عمل متعین به نام الف باشد. اگر بتوان با توجه به مبادی صدورِ عمل، چنین قوانین کبروی را یافت، می‌توان به تبیین عمل از دیدگاه صدرالمتألهین پی برد.

بر این اساس چهار عمل متعین به نام الف، ب، ج و د را در نظر می‌گیریم که از شخصی به نام S صادر شده است، الف عملی است که متصرفه به فایده آن تصدیق کرده است و عقل عملی نیز آن را تأیید کرده و یا سکوت کرده است. ب عملی است که متصرفه به فایده آن تصدیق کرده است و عقل عملی با آن مخالفت ورزیده است. اما شکست خورده است. ج عملی است که عقل عملی به فایده آن حکم کرده است و متصرفه مانعی ایجاد نکرده است و د عملی است که عقل عملی به انجام آن حکم کرده است و متصرفه با آن مخالفت ورزیده است؛ اما مغلوب شده است. بر این اساس، اعمالی که از آدمی صادر می‌شود بر اساس مبدأ تصدیقی به دو قسم و هر یک از این دو قسم بر اساس مخالفت تصدیقی قوه دیگر به دو قسم تقسیم می‌شوند. از آنجا که تحریک قوای محرکه منوط به تصدیق به فایده انجام یک عمل است. بنابراین نقطه اساسی در «تبیین عمل» تبیین همین مبادی تصدیقی

است. در اینجا ابتدا به هریک از این چهارگونه عمل بصورت منفک از یکدیگر می‌پردازیم و سپس قانون کبروی عمل را در فلسفه صدرالمتألهین بیان خواهیم کرد.

- چرا S، الف را انجام داد؟ زیرا قوه متصرفه S حکم به فایده انجام آن داد و قوه شوقیه S را فعال کرد و قوه عاقله S با این حکم مخالفت نرزید در نتیجه شوق تشدید شد و مبدل به اراده شد و الف متحقق شد.
- چرا S، ب را انجام داد؟ زیرا قوه متصرفه S حکم به فایده انجام آن داد و قوه شوقیه S را فعال کرد و قوه عاقله S با این حکم مخالفت ورزید. اما شکست خورد و در نتیجه شوق تشدید شد و مبدل به اراده شد و ب متحقق شد.
- چرا S، ج را انجام داد؟ زیرا قوه عاقله S حکم به فایده انجام آن داد و قوه شوقیه S را فعال کرد و قوه متصرفه S با این حکم مخالفت نرزید و در نتیجه شوق تشدید شد و مبدل به اراده شد و ج متحقق شد.
- چرا S، د را انجام داد؟ زیرا قوه عاقله S حکم به فایده انجام آن داد و قوه شوقیه S را فعال کرد و قوه متصرفه S با این حکم مخالفت ورزید. اما شکست خورد و در نتیجه شوق تشدید شد و مبدل به اراده شد و د متحقق شد.

با روشن شدن تبیین این چهار عمل می‌توان الگوی عام قانون فراگیر در فلسفه صدرالمتألهین را یافت. آنچه در فرآیند صدور فعل اهمیت دارد «تصدیق به فایده» است. دیگر مراحل صدور عمل پس از تصدیق به فایده به شکل مکانیکی فعال می‌شوند. در «تصدیق به فایده» اهمیتی ندارد که قوه‌ای مستقل از نفس و منفک از آن فایده عملی را تصدیق کرده باشد، یا مرتبه‌ای از نفس این تصدیق را حاصل کرده باشد و یا اینکه تعینی از تعینات نفس، این تصدیق را فراهم آورده باشد. به بیان دیگر مهم این است که نفس از هر طریقی و با هر تفسیری قانع شده باشد و «باور» پیدا کرده باشد که صدور چنین عملی مفید است. همچنین باور به فایده یک عمل شامل باور عقلانی، خیالی و وهمی می‌شود. تقسیم باور به این سه قسم بر اساس مبدأ تصدیق‌کننده انجام یک عمل است، و در بیان قانون عام عمل ماهیت آنچه تصدیق را برعهده دارد اهمیت چندانی ندارد و آنچه مهم است این است که این تصدیق به هر نحوی از انحا و با هر مبدایی برای نفس پدید آمده است. با توجه به این نکته الگوی عام قانون عمل در فلسفه صدرالمتألهین چنین تقریر می‌شود:

«هر گاه S باور پیدا کند که عمل A برای وی مفید است و این باور با باور دیگری تعارض پیدا نکند یا در صورت تعارض، بر باور معارض دیگر غلبه پیدا کند، S عمل A را در صورت نبود مانع فیزیکی انجام می‌دهد».

با این قانون می‌توان اعمال چهارگانه بالا را تبیین کرد. به‌عنوان مثال در پاسخ به این سوال که چرا S عمل الف را انجام داد، داریم: «S باور داشت که انجام الف برای وی سودمند است و این باور با دیگر باورهای S در تعارض نبود و یا اینکه در صورت تعارض بر آنها غلبه پیدا کرد و از آنجا که مانعی فیزیکی در تحقق الف نبود، S عمل الف را پدید آورد».

نقش تعدد قوا و ماهیت آنها به مقام تفصیل قانون علی عمل در فلسفه صدرالمتألهین باز می‌گردد. در واقع اینکه «باور به منفعت یک عمل، علت پیدایش یک عمل است» هیچ وابستگی‌ای به چگونگی پیدایش این باور ندارد. این باور از هر طریقی حاصل شده‌باشد، نقش علی در صدور یک عمل ایفا می‌کند. در نتیجه نقش قوا و ماهیت آنها به مرحله روانشناسانه فرآیند صدور فعل باز می‌گردد و نظرات روانشناسانه در باب ماهیت قوا و فرآیند تشکیل باور تأثیری در الگوی عام علی ندارد. در واقع در زمانی که پس از پذیرش «قانون علی» و بیان آن، به دنبال تفصیل روانشناسانه فرآیند صدور عمل باشیم، قوا نقش‌آفرینی می‌کنند.

با این بیان روشن می‌گردد صدرالمتألهین قائل به تبیین علی از عمل انسان است و نقش اساسی را به باور می‌دهد. در فلسفه صدرالمتألهین عنصر میل ذیل باور قرار می‌گیرد؛ زیرا امیال به شکل مکانیکی تابع تصدیقات قوای ادراکی بالادستی خود هستند. پس هرگاه عامل انسانی به سودمندی عملی - با هر قوه‌ای، مرتبه‌ای یا تعینی از نفس - حکم داد این حکم در صورتی که با حکم دیگری در تعارض نیفتد به عمل ختم می‌شود.

نقد تبیین عمل در حکمت متعالیه

در بخش پیشین روشن شد که صدرالمتألهین قائل به «تبیین علی» از عمل است و عنصر محوری تبیین را «باور به خیر بودن یک عمل» می‌داند. باور به سودمندی یک عمل با شرط عدم معارضت، علت تحقق و صدور یک عمل در فلسفه وی است. به نظر می‌رسد این نظریه با سه اشکال جدی یعنی اشکال هنجارمندی، اشکال عدم تبیین عمل در هنگام

تعارض شوق‌ها و اشکال جبرگرایی و حذف عامل از تبیین مواجهه است. در این بخش به این سه اشکال خواهیم پرداخت.

۱ - اشکال هنجارمندی

طبق نظر صدرالمتألهین، حکم خیالی، وهمی یا عقلی به سودمندی یک عمل به شرط عدم تعارض با دیگر احکام، علت تحقق یک عمل است. اشکال هنجارمندی دقیقاً به نسبت بین «حکم» و «تحقق عمل» متمرکز می‌شود. اساس این اشکال بر این امر برمی‌گردد که حکم متصرفه یا عاقله در مفید بودن انجام یک عمل، شامل اصول هنجاری است و از یک حکم هنجاری نمی‌توان نتایج توصیفی گرفت. در واقع اصول هنجاری نمی‌توانند عمل عامل را به نحو توصیفی برای ما پیش‌بینی پذیر کنند. به بیان دیگر از باور S به خیر بودن انجام عمل a صرفاً می‌توان نتیجه گرفت که S باید عمل a را انجام دهد. بنابراین نتیجه تبیین صدرالمتألهین در نهایت این است که « S باید عمل a را انجام دهد» درحالی‌که ممکن است S عمل a را انجام ندهد.

برای روشن شدن بحث به بیان یک مثال می‌پردازیم. فرض می‌کنیم سعید تشنه است و قوه متصرفه سعید پس از طی تمام مراتب اعدادی که بیان آن پیش از این گذشت، حکم به منفعت صدور یک عمل مثلاً نوشیدن یک لیوان آب دهد. همچنین فرض می‌کنیم هیچ باور معارضی با این باور توسط قوه عاقله سعید عرضه نمی‌شود. طبق نظر صدرالمتألهین با این شرایط، سعید آب داخل لیوان را می‌نوشد درحالی‌که نتیجه پذیرش این شرایط این است که «سعید باید لیوان آب را بنوشد» نه اینکه «سعید آب را می‌نوشد».

در واقع حکم به سودمندی یک عمل، یک حکم هنجاری است و از حکم هنجاری نمی‌توان یک حکم توصیفی استنتاج کرد. حکم قوه متصرفه یا عاقله سعید به فایده نوشیدن آب، در واقع تحمیلی به سعید برای نوشیدن آب است و نتیجه این تحمیل آن است که سعید باید آب را طبق حکم متصرفه بنوشد. اما از این «باید» نمی‌توان نتیجه گرفت سعید آب را می‌نوشد. این مثال نشان می‌دهد تبیین علی صدرالمتألهین از عمل در نهایت به یک تبیین هنجاری باز می‌گردد. در واقع تبیین وی طبق این اشکال چنین بازنویسی می‌شود: «هر گاه S باور پیدا کند که عمل A برای وی مفید است و این باور با باور دیگری تعارض

پیدا نکند یا در صورت تعارض، بر باور معارض دیگر غلبه پیدا کند، S باید عمل A را در صورت نبود مانع فیزیکی انجام دهد».

۲- نارسایی تبیین علی صدرایی در حالت تعارض شوق‌ها

در بحث تبیین عمل گذشت که از نظر صدرالمتألهین یک فعل ارادی در صورتی عمل محسوب می‌شود که پس از حصول شوق نسبت به انجام آن از کانال عقل عملی عبور کند. در واقع از نظر صدرالمتألهین، عقل عملی نفس انسان در هنگام شوق به انجام یک کار، آن کار را مجدداً مورد ارزیابی قرار می‌دهد و این ارزیابی مجدد که موجب آگاهی مرتبه دوم به فعل ارادی می‌شود، فعل ارادی را به عمل مبدل می‌سازد.

واکنش عقل عملی به یک شوق با مبدأ خیالی یا وهمی از سه حال خارج نیست، موافقت، مخالفت و سکوت. در حالت یک و سه عقل عملی حکمی صادر نمی‌کند در نتیجه شوق خیالی و وهمی تشدید شده و عمل صادر می‌شود. اما پرسش اساسی در جایی است که عقل عملی حکمی در مخالفت با صدور عمل صادر می‌کند. در واقع، چگونه با صدور یک حکم توسط عقل عملی از تشدید شوق جلوگیری می‌شود؟ به بیان دیگر حکم عقل عملی از سنخ تصدیق و ادراک است و چگونه یک ادراک می‌تواند جلوی تشدید یک امر تحریکی را بگیرد؟ به نظر می‌رسد حکم عقل عملی به خودی خود نمی‌تواند مانع از تشدید شوق به انجام عمل بشود، بلکه با توجه به ارتباط علی میان تصدیق به فایده و ایجاد شوق، حکم عقل عملی منجر به ایجاد یک «شوق معارض» در وجود آدمی می‌شود و شوق حسّی/وهمی در اثر وجود شوق معارض تشدید نمی‌شود و عمل حاصل نمی‌شود.

بنابراین نقش عقل عملی در فرآیند پیدایش یک عمل، صرفاً صدور یک حکم نیست، بلکه عقل عملی با استفاده از صدور حکم، شوقی را به عدم انجام یک عمل پدید می‌آورد و در نتیجه عمل حاصل نمی‌شود. صدرالمتألهین در *الشواهد الربوبیه* به این امر تصریح می‌کند که یکی از عوامل تحریک قوه شوقیه، عقل عملی است (ملاصدرا، ۱۹۸۰، ص ۱۸۸). بنابراین عقل عملی خود یکی از مبادی «شوق‌آفرین» در وجود آدمی است.

در نتیجه، نقش عقل عملی در فرآیند عمل، صرفاً قضاوت در باب اخلاقی بودن یا نبودن یک عمل نیست، بلکه عقل عملی - در حالتی که نسبت به انجام دادن یا ندادن یک فعل،

سکوت نمی‌کند- از طریق تصدیق یا تکذیبِ فایدهٔ صدورِ یک عمل، شوقی هم‌جهت یا مُعارض با شوقِ حاصل‌گرفته حاصل می‌کند. اما پرسشِ اساسی در آنجاست که در زمانی که دو شوقِ متفاوت در وجودِ آدمی پدید می‌آید؛ چگونه شوقی بر دیگری غلبه پیدا می‌کند؟ به بیانِ دیگر، در هنگامی که عقلِ عملی با صدورِ حکم، شوقی مُعارض با شوقِ دیگر در وجودِ آدمی پدید می‌آورد چگونه و طبقِ چه ساز و کارِ علی یکی از دو شوق بر دیگری غلبه پیدا می‌کند و تشدید شده و به اراده مبدل می‌گردد؟

صدرالمتألهین در دفاع از نظریهٔ علی خویش باید سازوکارِ علی غلبهٔ یک شوق بر دیگر شوق را تبیین کند. در واقع، کارآییِ قانونِ علی عمل در گرو بیانِ شفافِ شرایطی است که یکی از دو شوق بر دیگری غلبه پیدا می‌کند. به بیانِ دیگر در قانونِ علی عمل، صرفاً به «غلبهٔ یکی از دو شوق بر دیگری» اشاره شده‌است و گفته شده‌است عملِ الف در زمانی پدید می‌آید که باور به الف باورِ معارض نداشته باشد یا در صورتِ داشتنِ باورِ معارض بر آن چیره شود. چیرگیِ یک باور به باورِ دیگر در واقع چیرگیِ شوقِ ناشی از یک باور بر شوقِ ناشی از باورِ دیگر است. اما در قانونِ علی ساز و کارِ علی مشخصی در بحثِ چیرگی تعیین نشده است؟

در هنگامی که عاملِ دو شوقِ معارض دارد چگونه شوقی بر شوقِ دیگر غلبه پیدا می‌کند و به اراده مبدل می‌شود؟ مادامی که به این پرسش پاسخ داده نشود قانونِ علی کارآیی ندارد زیرا یکی از مهم‌ترین زنجیره‌های علی در این بین مفقود است. در واقع مادامی که علت یا عللِ چیرگیِ یک شوق بر شوقِ مُعارض کشف نشود و به شکلِ یک قانونِ کُبروی بیان نشود، الگوی عام تبیینِ علی در فلسفهٔ صدرالمتألهین ناقص است.

۳- حذفِ عامل از تبیینِ عمل

به نظر می‌رسد اساسی‌ترین نقد به تبیینِ عمل از دیدگاهِ صدرا، حذفِ «خودِ عامل» است. با توجه به آنچه پیش از این گفته شد، علت تامهٔ تحققِ یک فعل به نامِ الف پیدایشِ باوری عقلانی/ وهمی/ خیالی به سودمندیِ الف در عامل و عدمِ تعارضِ دیگر باورهای وی با آن باور است. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که خودِ عامل یا همان «من» در این تحلیل چه نقشی را ایفا می‌کند؟ آنچه در تبیینِ عمل روشن است این است که «باور»

با پذیرش شرایطی، علت عمل است. آیا عامل در پیدایش باور و یا در شرایطی که در کنار باور به عنوان علت تامه قرار می‌گیرد نقشی ایفا می‌کند؟

در نظریه انفکاک، قوا اموری متباین با نفس‌اند. در واقع هرچند قوای نفس متکی به وجود نفس‌اند، اما اموری متباین از نفس‌اند. نفس از طریق قوای خویش افعال خود را انجام می‌دهد و این قوا ابزارهای نفس برای انجام یک عمل هستند. بنابراین عامل نفس است و قوا ابزارهای نفس و انتساب فعل به قوا مجازی و به نفس حقیقی است. در واقع همانطور که یک نجار با اره و تیشه میزی را می‌تراشد و تیشه و اره اموری منفک از نفس نجار محسوب می‌شوند و خالق آن محسوب می‌شود - نه تیشه و اره - در نسبت بین نفس و قوا نیز این نفس است که خالق و مدیر است نه قوای تحریکی و ادراکی آن. بنابراین نفس از طریق عاقله می‌اندیشد و از طریق متصرفه حکم می‌کند و از طریق قوه شوقیه تحریک می‌شود و از طریق قوه فاعله عمل جسمانی پدید می‌آورد. تمامی افعال بالذات برای نفس و بالعرض برای قوای نفس است.

با پذیرش این نسبت میان نفس و قوا، می‌توان دو تفسیر دیگر را نیز با همین تفسیر نقد کرد. زیرا با پذیرش چنین تقریری از نسبت نفس و قوا، آنچه بالاصاله مدیر و محرک است نفس است و دیگر تفاوت نمی‌کند قوا ابزارهای نفس، مراتب نفس و یا تعیینات نفس باشند. در واقع آنچه در تبیین عمل در سه تقریر موجود از نسبت نفس و قوا اهمیت دارد، نسبت فاعلیت نفس و قوای آن است. اگر فاعلیت در هر سه تقریر از آن نفس است، ابزار دانستن، مرتبه دانستن و یا تعیین دانستن قوای نفس اهمیتی در بحث ندارد.

با توجه به این فرض، به سراغ اصل اشکال می‌رویم. نفس با استفاده از ابزار عاقله / متصرفه یا در مرتبه عقلانی/خیالی و یا در تعیین عقلانی/ خیالی خود اموری را تصور می‌کند و تصدیق به فایده آنها می‌کند. آیا نفس در پذیرش تصورات خویش دارای آزادی در انتخاب بود؟ پاسخ منفی است. زیرا تصورات از بیرون نفس، کسب شده‌اند. مرحله بعد تصدیق به فایده است. آیا نفس در مرحله تصدیق به فایده دارای آزادی انتخاب است؟ اگر چنین امری را بپذیریم، خود «تصدیق» عمل نفس محسوب می‌شود. بنابراین «اراده» در مرحله قبل از تصدیق قرار می‌گیرد در حالی که در فرآیند صدور یک عمل، تصدیق مقدم بر اراده است. بنابراین تصدیق به فایده یک امر غیر ارادی است.

مرحله بعدی تحریک و فعالیت قوه شوقیه است و در اینجا نیز تفاوتی نمی‌کند کدام یک از سه تقریر را بپذیریم. بر اساس تفسیر اول، آیا نفس در تحریک خود به واسطه ابزاری به نام قوه شوقیه از آزادی انتخاب برخوردار است؟ بر اساس تفسیر دوم، آیا نفس در مرتبه شوقی خویش از آزادی انتخاب برخوردار است؟ بر اساس تفسیر سوم، آیا نفس در تعیین شوقی خویش دارای اختیار است؟ پاسخ باز هم منفی است. زیرا چنانکه پیش از این گفته شد تصدیق به فایده علت تحقق شوق در انسان است.

مرحله نهایی تعارض شوق‌هاست. آیا عامل در این مرحله بین شوق‌های خود دست به انتخاب می‌زند و با انتخاب خویش شوقی را شدید کرده و مبدل به اراده می‌سازد؟ اگر پاسخ منفی باشد که نتیجه ما حاصل است. اما اگر فردی در این مرحله قائل به آزادی انتخاب باشد پرسش بعدی چنین مطرح می‌شود، «چرا عامل از بین شوق الف و ب، شوق الف را انتخاب کرد و آن را شدید کرده و مبدل به اراده ساخت؟». پذیرش انتخاب میان شوق‌ها، در واقع پذیرش انتخاب میان شوق‌ها به‌عنوان یک عمل توسط انسان است و همان مسئله تسلسل اراده را پدید می‌آورد، «عامل اراده کرده‌است یکی از شوق‌های خود را شدید کرده و به اراده مبدل سازد».

این تقریر نشان می‌دهد در تبیین عمل صدرایی، عامل به‌عنوان یک بازیگر فعال هیچ نقشی ندارد. در واقع عامل نه در پیدایش باورهای خیالی / عقلی خود؛ نه در حکم به تصدیق، نه در ایجاد شوق و نه در تبدیل شوق به اراده نقش فعالی ندارد و در این امر هیچ تفاوتی نمی‌کند قوای نفس را ابزارها، مراتب یا تعیینات عامل بدانیم. در هر سه تقریر عامل نقشی فعال در ایجاد یک عمل بازی نمی‌کند، بلکه به شکل مکانیکی تنها فرآیند عمل را حاصل می‌کند. در واقع، هیچ یک از مراحل صدور عمل در ید قدرت عامل نیست و وی اراده‌ای در پدیدار شدن آنها ندارد و عامل صرفاً پذیرنده اعمال خویش است و در انجام اعمال خویش نقشی ندارد و نسبت دادن اعمال به عامل از باب نسبت دادن معلول به علت نیست، بلکه از باب نسبت دادن یک فعل به پذیرنده آن فعل است. در واقع عامل صرفاً ظرف اعمال خویش است و در تحقق آنها جز نقش ظرفی منفعل، نقش فعالی ندارد.

با این بیان روشن می‌شود تبیین علی صدرایی در نهایت منجر به «جبرگرایی» و حذف نقش فعال عامل در فرآیند صدور عمل می‌شود و اسناد یک عمل به عامل به‌عنوان «فاعل

مختار» یک اسناد مجازی نه حقیقی است. صدرالمتألهین خود به این نکته در برخی از آثار خویش اذعان کرده‌است. از نظر وی از آنجا که اراده در یک سلسله مکانیکی تحقق می‌یابد تنها تفاوت فعل انسانی که عمل نامیده می‌شود با مابقی افعال ارادی حیوان و حتی با افعال طبیعی صرفاً در آگاهی درجه دوم از فعل خویش است. بنابراین اساساً به لحاظ اختیاری بودن یا نبودن تفاوتی میان افعال انسان و حیوان و امور طبیعی وجود ندارد. افعال دو دسته دوم که هیچ تفاوت ماهوی با یکدیگر ندارد و افعال انسانی نیز صرفاً بخاطر آگاهی درجه دوم از دیگر افعال ممتاز می‌شود نه اختیاری بودن؛ این تفسیر از تفاوت میان عمل و سایر افعال خلاف شهود و وجدان ماست.

نتیجه

از نظر صدرالمتألهین عمل، فعل ارادی آدمی است که وی به آن آگاهی مرتبه دوم دارد؛ از این رو برای تبیین عمل می‌بایست سلسله علل و مبادی فراهم‌آورنده این دو عنصر یعنی آگاهی مرتبه دوم و فعل ارادی در فلسفه صدرایی کشف شود. صدرالمتألهین به تفکیک قوا از نفس باور ندارد؛ از نظر وی قوای نفس مراتب و یا شئون خود نفس‌اند. این تفسیر دخالتی در نحوه صدور فعل ندارد، بلکه صرفاً منجر به تغییر در ادبیات بحث می‌شود. در واقع با جایگزینی قوا با مراتب یا تعیینات نفس، همان مراحل صدور فعل ارادی حاصل می‌شود بدین معنا که مراتب ادراکی و تحریکی نفس و یا تعیینات ادراکی و تحریکی نفس مبادی صدور عمل محسوب می‌شوند.

در باب عنصر آگاهی درجه دوم به فعل ارادی نیز می‌توان گفت این عنصر با دخالت عقل عملی در صدور یک فعل ارادی نقش پیدا می‌کند. اگر عقل عملی آدمی چه در مقام مبادی تصویری و تصدیقی و چه در مقام ارزیابی شوق خیالی به انجام یک فعل ارادی نقش ایفا می‌کند، آدمی به آگاهی مرتبه دوم به فعل ارادی خویش نائل می‌گردد و چنین فعلی، عمل نامیده می‌شود. پس عمل در فلسفه صدرالمتألهین فعل ارادی‌ای است که یا عقل عملی مبدأ تصدیقی آن است و یا عقل عملی به ارزیابی آن پرداخته‌است.

با این بیان روشن می‌شود صدرالمتألهین به تبیین علی از عمل باور دارد. از نظر وی علت حصول یک عمل در واقع یا تصدیق یک قوه ادراکی به انجام آن عمل بدون وجود یک

تصدیقِ مُعارض است و یا تصدیقِ یک قوّه ادراکی به انجامِ یک عمل و غلبه بر تصدیقِ مُعارض است. بنابراین «باور به نفعِ یک عمل» در صورت نبودِ باورِ معارض یا غلبه بر باورِ مُعارض عُلّتِ عمل است.

اشکالِ هنجارمندی و اشکالِ عدمِ تبیینِ علی در هنگامِ تعارضِ شوق‌ها دو اشکالِ وارد بر نظریه صدرالمآلهین در بابِ تبیینِ علی است. علاوه بر این دو اشکال، حذفِ عامل از تبیینِ عمل و پذیرشِ جبر لازمه نظریه صدرالمآلهین است و چنین تبیینی از عمل خلافِ شهود و وجدانِ ماست.

منابع و مأخذ

- Aristotle (1991) *The Complete Works of Aristotle*, by Jonathan Barnes, Princeton University press.
- Avicenna (1983) *Al-Nijat mina al-Qarq fi Bahr al-Zalalaat*, Tehran: Almaktab al-Mortazavi, Arabic
- Daraei R, Kermani T. (2015) a critical reading of the relationship between fantasy and action; Sadra's thought against the philosophy of modern practice, Tehran, *Kherd nameh Sadra jornal*, No. 83, Persian.
- Gillis D. (2015) *Philosophy of Science in the 20th Century*, translated by Hasan Miandari, Tehran, Samt Publication.
- Hempel, C. G. (1965), *Aspects of Scientific Explanation*, New York, Free Press.
- Hempel, C. G. (2001), *The Philosophy of Carl G. Hempel*. Studies in Science, Explanation, and Rationality, ed. by James H. Fetzer, Oxford, New York. OUP.
- Hassanzadeh Amoli, H. (2014) *Lessons in self-knowledge*, 10th edition, Tehran, Scientific and Cultural Publishing Company, Persian.
- Joseph M, (2004) *Donald Davidson*, United Kingdom. Acumen Publishing Limited.
- Mulla Sadra (1981) , *Al- Hekmat Al- Motaaliyeh Fi Al- Asfar Al- Aghliyeh Al- Arbaei*, Beirut, Dar Ihya al-Tarath, Arabic.
- _____ (1975) *Al-Mbadd and Al-Maad*, Tehran, Iranian Society of Wisdom and Philosophy, Arabic.
- _____ (1984) *Mafatih al-Ghaib*, introduction by Mohammad Khajawi, Tehran, Cultural Research Institute, Arabic.

_____ (1980) *al-Shawahid al-Rubabiyyah fi al-Manahij al-Salukiyya*, revised and corrected and introduced by Seyyed Jalal al-Din Ashtiani. Mashhad, Arabic.

_____ (no date) *Iqaz al-Naemin*, Tehran, Institute of Cultural Studies and Research, Iranian Wisdom and Philosophy Association, Arabic.

Mirshamsi Z, (2020) Examining the role of emotion as a mediator between action and opinion from the perspective of Mulla Sadra, Tehran, *Hikmat Sadraei journal*, 9th year, 1st issue, Persian.

Mirhadi S.M, (2018) Philosophy of action in transcendental wisdom, Tehran, *Contemporary Wisdom journal*, 7th year, 1st issue, Persian.

_____ (2019) the relationship between imagination and action in Mulla Sadra's philosophy, Tehran, *Contemporary Wisdom journal*, 8th year, 1st issue, Persian.

Soleimani Darabaghi F, (2020) The place of action in human existence from the perspective of Sadr al-Mutalahin, Tehran, *Kheradnameh Sadra journal*, No. 79, Persian.

Saadati-e Khamsa E, (2015), the relationship between opinion and action with moral properties and the inherent transformation of human beings in transcendental wisdom, Tehran, *Kheradnameh Sadra journal*, number 79, Persian.

Shahgoli A, (2019) Principles of action from the point of view of Farabi and Mulla Sadra, Mashhad, *Islamic Philosophy Teachings journal*, No. 24, Persian.

Smith M. (2015) *The Explanatory Role of Being Rational*, in. Philosophy of Action An Anthology, Wiley Blackwell.

Vafaiyan M.H, Faramarz Qaramlaki A (2016) Explaining the position and function of the power of imagination in issuing wise behavior and actions from humans with an emphasis on the foundations of psychology Sadr al-Mutalahin, *Akhlaq Vahyani journal*, Qom, No. 11, Persian.

_____ (2017a) Ontological analysis of the process of issuing a verb from the perspective of Ibn Sina and Sadr al-Mutalahin, *Ontological Researches journal*, Year 8, Number 11, Persian.

_____ (2017b) Functionalism of Imagination in the Process of Goal Thinking and Goal Selection in the Basics of Verb Issuance, *Contemporary Wisdom journal*, Tehran, Year 8, Number 1, Persian.

Winch P, (1958) *the Idea of Social Science and its Relation to Philosophy*, London. Routledge.

معرفی نویسندگان



فاطمه سادات کتابچی متولد ۱۳۷۰ تحصیلات دانشگاهی خود را در سال ۱۳۸۹ در دانشکده الهیات دانشگاه تهران در رشته الهیات - گرایش فلسفه و کلام اسلامی - آغاز کرد. در سال ۱۳۹۵ از پایان نامه خود با موضوع «تحلیل انتقادی و مقایسه ای دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا در وجوه عرفانی و فلسفی الله نور السموات و الارض» و در سال ۱۴۰۲ از رساله دکتری خود تحت عنوان «بررسی تطبیقی آرای

دیویدسن و ملاصدرا در باب چیستی و تبیین عمل» در دانشگاه تهران دفاع کرد. در رزومه آموزشی - پژوهشی ایشان سوابق تدریس در حوزه منطق ریاضی و منطق قدیم در دانشگاه تهران و دانشگاه امام صادق علیه السلام و همچنین انتشار نزدیک به ده مقاله وجود دارد.

Ketabchi, FS. PhD of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran, Iran

✉ Fateme_ketabchi@ut.ac.ir



احمد فرامرز قراملکی متولد ۱۳۴۰ در تبریز، مشاور اخلاقی سازمانها و عضو هیئت علمی دانشگاه تهران با درجه استادی است. وی دوره ابتدایی را در قراملک و راهنمایی و دبیرستان را در تبریز گذارند و در سال ۱۳۵۸ برای تحصیل فلسفه اسلامی وارد دانشگاه تهران شد و در سال ۱۳۶۴ کارشناسی، ۱۳۶۸ کارشناسی ارشد و در سال ۱۳۷۳ دکتری فلسفه و کلام اسلامی را در دانشگاه تهران به پایان

برد. وی در سال ۱۳۷۳ به عنوان استادیار دانشگاه تهران استخدام شد و در سال ۱۳۸۱ دانشیار و در سال ۱۳۸۵ استاد دانشگاه تهران شد. وی از هفده تیر ۱۴۰۰ به مدیر عاملی بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی منصوب شده است. در کارنامه پژوهشی ایشان انتشار سی و سه کتاب و صد مقاله و راهنمایی قریب به دویست پایان نامه کارشناسی ارشد و رساله دکتری است.

Gharamaleki, AF. Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran, Iran

✉ ghmaleki@ut.ac.ir



عبدالرسول کشفی متولد سال ۱۳۳۵، استاد تمام بخش فلسفه دین دانشگاه تهران است. وی مدرک کارشناسی خود را در سال ۱۳۶۱ در رشته مهندسی راه و ساختمان از دانشگاه شیراز کسب کرد و دوره کارشناسی ارشد و دکتری خویش را به ترتیب در ۱۳۷۳ و ۱۳۷۹ در رشته فلسفه و کلام اسلامی در دانشگاه تربیت مدرس گذراند.

Kashfi, A. Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran, Iran

✉ akashfi@ut.ac.ir

How to cite this paper:

Fatemeh Sadat Ketabchi, Ahad Faramarz Gharamaleki, Abdolrasoul Kashfi (2023). A Critical Examination of the Causal Explanation of Action in Mulla Sadra's Philosophy. *Journal of Ontological Researches*, 12 (23), 1-26. Persian.

DOR: 20.1001.1.23453761.1402.12.23.1.9

DOI: 10.22061/orj.2023.1920

URL: https://orj.sru.ac.ir/article_1920.html



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit <https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.