

دیدگاه علامه جعفری

در تبیین عقلانی و علمی عمل

و مواجهه با چالش‌های نظریه علی*

- حسن لاهوتیان^۱
- عبدالله نصری^۲

چکیده

چگونگی تبیین عمل، یکی از پرسش‌های اصلی فلسفه عمل معاصر است که نقطه پیوند این شاخه نوپای فلسفی با فلسفه علوم انسانی محسوب می‌گردد. برخی فیلسوفان عمل این مسئله را به نحو علمی و بر اساس رابطه علی دلیل با عمل توضیح داده و برخی دیگر به تبیین عقلانی آن اقدام نموده، آن را متفاوت از تبیین علمی تفسیر کرده‌اند. علامه جعفری ضمن تحلیل عمل انسان و تأکید بر عنصر اختیار در آن، سعی کرده تا نشان دهد که عمل اختیاری با وجود سلطه عامل بر انجام و ترک کارها، قابل تبیین است. علامه ضمن تفکیک میان تبیین عقلانی و تبیین علمی، اگرچه تبیین علی را در حوزه تحقیق علمی پذیرفته است، اما آن را در تبیین با دلیل منحصر نمی‌کند؛ بلکه با تأکید بر نقش اختیار و آزادی انسان، ملاحظه عوامل چهارگانه درون‌ذاتی متغیر، درون‌ذاتی ثابت، برون‌ذاتی

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۳۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۴.

۱. دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی (lahotian@gmail.com).

۲. استاد دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول) (nasri_a32@yahoo.com).

متغیر و برون‌ذاتی ثابت را در تبیین علمی ضروری می‌داند. همچنین علامه تبیین را به دو مرحله پیش و پس از عمل تقسیم کرده، روش تبیین پیشینی را استقرایی و بر اساس حساب احتمالات، و روش تبیین پسینی را قیاسی معرفی می‌کند. پژوهش حاضر ضمن استخراج و تنظیم نظریه علامه جعفری در تبیین عمل، سه چالش مهم هنجارمندی، ارتباط منطقی و انحراف در سلسله عمل را که در نظریه‌های علی مطرح است، توضیح و نشان می‌دهد که مبتنی بر تحلیل عمل و اختیار انسان می‌توان به این اشکالات پاسخ داد.

واژگان کلیدی: تبیین عمل، علامه جعفری، تبیین عقلانی و علمی، چالش‌های نظریه علی.

مقدمه

تبیین در فلسفه علم، به عنوان یکی از عناصر پارادایم علم به حساب می‌آید که نسبت به آن، نظریه‌های مختلفی مطرح شده است. به لحاظ تاریخی، بحث از تبیین به ارسطو می‌رسد که با استفاده از علل اربعه (فاعلی، غایی، مادی و صوری) به سؤال از چرایی وقوع اشیاء و رویدادها پاسخ می‌داد. در قرن بیستم و با توسعه فلسفه علم، تعاریف دیگری برای تبیین ارائه شدند. این تعاریف در پارادایم‌های مختلف شکل گرفتند که سه نوع غالب آن عبارت‌اند از: پارادایم اثباتی، تفسیری و انتقادی. تبیین، مطابق پارادایم اثباتی به نحو علی بوده و به دنبال ارائه قوانین عام و جهان‌شمولی است که مشاهدات جزئی را پوشش می‌دهد. تبیین اثباتی، روش حاکم بر علوم تجربی طبیعی است که تا کنون موفقیت‌های چشمگیری داشته و همین امر سبب شده که برخی سعی کنند آن را به حیطة علوم انسانی نیز تسری دهند؛ به این صورت که موضوعات این علوم را همچون یک شیء قلمداد کرده و قوانین علی حاکم بر آن را شناسایی نمایند.

طرفداران تبیین تفسیری، مخالف رویکرد اثباتی بوده و معتقدند که در علوم انسانی باید به پرسش از چگونگی تبیین پدیده‌های انسانی، به نحو دیگری پاسخ داد. برای این منظور، طرفداران پارادایم تفسیری، از معنایی که انسان خلق می‌کند سخن گفته و هدف اصلی تبیین را تفسیر کنش‌های معنادار انسانی می‌دانند. تبیین تفسیری، ادعای

تعمیم و جهان‌شمولی یافته‌های خود را ندارد و بیشتر سعی می‌کند یک موقعیت یا مورد خاص را به صورت عمیق شرح دهد. این خصیصه نشانگر محلی یا بومی بودن این تبیین است.

نوع سوم یعنی تبیین انتقادی، تبیینی دیالکتیکی است که هم مانند اثبات‌گرایان، ضرورت حاکم بر جهان و جامعه را در نظر می‌گیرد و هم اختیار و اراده انسان و کنترل او بر زندگی فردی و اجتماعی را لحاظ می‌کند. طرفداران تبیین انتقادی با توصیف و نقد شرایط موجود و سپس ارائه راهکار برای تغییر، به دنبال توضیح چگونگی تحولات اجتماعی هستند (ایمان، ۱۳۹۳: ۱۰۶-۱۱۴).

از آنجا که موضوع علوم انسانی، شامل کنش و عمل انسان می‌شود، مباحث مطرح در این تبیین‌ها، با مسئله مهم «کیفیت تبیین عمل» در فلسفه عمل معاصر ارتباط تنگاتنگ پیدا می‌کند. فلسفه عمل، شاخه نوپایی از فلسفه‌های مضاف است که پیرامون چهار پرسش اصلی درباره (۱) چیستی عمل، (۲) تشخیص عمل، (۳) تبیین عمل، و (۴) اختیار (اراده آزاد) شکل گرفته است (ذاکری، ۱۳۹۴: ۵). البته باید توجه کرد که فیلسوفان هر فعل صادر از انسان را عمل نمی‌دانند؛ بلکه عمل، فعلی است که عمداً و با قصد عامل انجام می‌گیرد (ملکیان، ۱۳۹۰: ۱۷۵). لرزش دست پیرمرد، عمل او نیست؛ زیرا عمدی نیست. اما حرکت دست شما برای ورق زدن این مقاله، عمل عمدی شماست.

مسئله پژوهش حاضر، پرسش از چگونگی تبیین عمل است. در حوزه فلسفه عمل، تحقیقاتی انجام گرفته است؛ لکن این مقاله معطوف به اندیشه علامه محمدتقی جعفری در این حوزه است که در فضای علمی، پیشینه خاصی ندارد، علامه جعفری در حوزه عمل و به ویژه برای ارائه راه حلی برای معضل اختیار، به تحلیل عمل پرداخته و با بحث از روش تحقیق علمی در علوم انسانی به تبیین عمل وارد شد است. از طرفی نظریه‌های تبیینی در فلسفه عمل با چالش‌های مختلفی روبه‌رو هستند که نگرش علامه می‌تواند به آن‌ها پاسخ دهد. در این پژوهش، نظریه علامه جعفری در تبیین عمل را استخراج و تنظیم نموده و سپس نشان می‌دهیم اشکالاتی که نظریه‌های معاصر را به چالش کشیده‌اند، بر اساس نظریه علامه جعفری قابل حل‌اند.

۱. تبیین عمل و نظریه‌های موجود

مسئله تبیین عمل که به پرسش چرایی عمل می‌پردازد، به گونه‌های مختلفی قابل طرح بوده و پاسخ‌های متنوعی دریافت می‌کند. گاهی به روش ارسطویی از علت وقوع عمل پرسش می‌شود، آن‌طور که از علت وقوع پدیده‌های طبیعی سؤال می‌گردد؛ مثلاً می‌پرسیم: «چرا ساختمان فرو ریخت؟» و در جواب علت آن را این‌گونه بیان می‌کنیم: «چون خاک زیر ساختمان نشست کرد». این همان تبیین علی عمل است.

علاوه بر این، گاهی به دنبال چرایی ایجاد عمل از سوی عامل هستیم و اینکه چه چیزی آن عمل را از نظر عامل، معقول یا ارزشمند کرده تا عامل آن را انجام دهد؛ مثلاً «چرا سینا فلان دارو را به مجید داد؟» پاسخ می‌دهیم: «چون سینا می‌خواست درد مجید را تسکین بخشد». فیلسوفان این نوع تبیین را تبیین عقلانی عمل می‌دانند و معتقدند که انگیزه و دلیل عمل در چنین تبیینی نقش ایفا می‌کند (Davidson, 2001: 12). با وجود این، تبیین عقلانی با پاسخ‌های دیگری نیز روبه‌رو شده که به ادعای صاحبان آن‌ها، بهتر از تبیین با دلیل هستند (See: Paul, 2021: 18-22).

از میان نظریات فوق، نظریه تبیین علی را که با دیدگاه علامه جعفری قرابت دارد، مختصراً توضیح داده و اشکالات آن را بیان می‌کنیم.

۱-۱. تبیین علی عمل

تاریخچه تبیین علی به ارسطو می‌رسد و سنتی است که توسط هابز و هیوم ادامه یافته و با تلاش‌های میل و همپل رشد کرده است (ذاکری، ۱۳۹۴: ۱۲۳). دیویدسن به ویژه در باب عمل، مهم‌ترین نظریه‌پرداز این رویکرد به حساب می‌آید که در مقاله «عمل، دلیل، علت» (Davidson, 2001: 12-24 in: 1963) با قوت از آن دفاع نموده است. همپل در تبعیت از میل، قائل به الگوی قانون فراگیر برای تبیین علمی بود که بر اساس آن، تبیین پدیده‌های طبیعی نتیجه تطبیق قوانین عام طبیعت بر پدیده تبیین‌خواه است. این قوانین بر اساس رابطه علیت میان اشیاء است و از این جهت، تبیین فوق به نحو علی است. البته این تبیین اگر به صورت قیاسی انجام گیرد، از نوع قیاسی - قانونی، و اگر به روش استقرایی و از مقدماتی که لااقل یکی از آن‌ها مبتنی بر آمار و احتمالات است،

به دست آید، تبیین استقرایی - آماری خواهد بود. همپل همین الگوی فراگیر در پدیده‌های طبیعی را به پدیده‌های انسانی نیز توسعه داد و معتقد به وحدت روش در تمامی علوم تجربی اعم از طبیعی و انسانی شد (ذاکری، ۱۳۹۴: ۱۲۳-۱۲۴):

«تبیین عمل... اگر به نحو مناسبی تقریر شود، مطابق با شرایط تبیین علی است» (Hempel, 1965: 255).

تبیین علیّی میل و همپل در دایرة علوم طبیعی مورد استقبال قرار گرفت، لکن در خصوص تسری آن به علوم انسانی با اعتراض روبه‌رو شد. مخالفانی چون دری، قائل به تبیین عقلانی در حوزه علوم انسانی شدند که بر اساس دلیل و مبتنی بر اصلی هنجاری صورت می‌گرفت (ذاکری، ۱۳۹۴: ۱۲۴-۱۲۵).

در مقابل، همپل می‌گفت که نمی‌توان بدون تبیین علیّی و تنها بر اساس تبیین عقلانی، چرایی وقوع عمل انسانی را توضیح داد. به عبارت دیگر، دلیل داشتن عامل در انجام کار برای وقوع آن کافی نیست. دلیل تنها می‌تواند عقلانی بودن عمل را توضیح دهد نه وقوع آن را. اینکه عامل به لحاظ عقلانی به چه نحوی باید عمل کند، ارتباطی با این ندارد که عامل چگونه عمل خواهد کرد. از این رو، دلیل پاسخ خوبی برای چرایی عمل نیست، مگر آنکه خودش علت عمل نیز باشد (همان: ۱۲۵). این دقیقاً راهی است که دیویدسن آن را پیموده و از این طریق، تبیین عقلانی را به تبیین علیّی پیوند زده است. دیویدسن برای توضیح اینکه عقلانی بودن تبیین‌ها، نوعی تبیین علیّی است، بیشتر از آنکه به استدلال بپردازد، این سؤال را مطرح می‌کند که: «آنها چه چیز دیگری می‌توانند باشند؟» این سؤال، چالش بزرگی در مقابل مخالفان است؛ زیرا همگان تبیین با دلیل را عقلانی می‌دانند و بر این اساس باید توضیح دهند که چرا و چگونه دلیل، عقلانی بودن را تأمین می‌کند؟ اگر دلیل، علت عمل نیست، پس چگونه آن را عقلانی‌سازی می‌کند؟ این سؤال وقتی نمایان‌تر می‌شود که موقعیت‌هایی با وجود دلایل متعدد برای انجام در نظر آوریم؛ در این موارد باید تبیین کنیم که چرا عامل با وجود داشتن دو یا چند دلیل، تنها به خاطر یکی از آنها عمل می‌کند. مثلاً پدر بزرگ سینا در وصیت‌نامه‌اش، ثروت خود را به او اهدا کرده است. همچنین قبلاً به سینا گفته بود که در صورت مرگ مغزی، می‌خواهد با اهدای اعضای بدنش، بیماران پیوندی را

نجات دهد. حال پدربزرگ مدتی است که در اثر حادثه تصادفی به کما رفته و دچار مرگ مغزی شده است. سینا در اینجا حداقل دو دلیل دارد برای اینکه از پزشکان بخواهد دستگاه‌های بیمارستانی را از او جدا کنند و مرگ او را رسماً اعلام نمایند؛ دلیل اول، احترام به خواسته پدربزرگ برای اهدای عضو است و دلیل دوم، به دست آوردن ثروتی که بنا بر وصیت‌نامه به او می‌رسد.

حال اگر سینا به دنبال ثروت پدربزرگ باشد و به این منظور، سریع‌تر اجازه قطع اتصال دستگاه‌ها را بدهد، بر چه اساسی می‌توان گفت که این کار را به خاطر دلیل اول انجام داده نه دلیل دوم؟ به عبارت دیگر، میان دلیل اول و عمل چه رابطه‌ای است که میان دلیل دوم و عمل نیست؟ (Paul, 2021: 25-26) پاسخ علی‌گرایان معاصر آن است که در مورد اول، رابطه علیت برقرار است بر خلاف دومی. نتیجه آنکه:

«وقتی بدیل قانع‌کننده‌ای نداریم، بهترین استدلال برای طرحی مانند طرح ارسطو [یعنی تبیین علی] این است که تنها این طرح است که نویدبخش ارائه تبیینی از «ارتباط مرموز» بین دلیل و عمل است» (Davidson, 2001: 19).

بر اساس نسخه اخیر، نظریه علی تبیین عمل، اساسی‌ترین شکل تبیین را به علم روان‌شناسی گره می‌زند. ایده اصلی این است که عمل را می‌توان با ذکر فعالیت روانی که باعث بروز آن شده است، تبیین کرد (Paul, 2021: 25) و از این طریق، بحث از عمل امتداد خود را در علوم پیدا می‌کند.

۲-۱. چالش‌های پیش روی نظریه علی

با وجود دفاع خوب دیویدسن از نظریه علی، اما این نظریه همچنان با چالش‌های سختی روبه‌روست که در اینجا به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱-۲-۱. چالش هنجارمندی

هنجارمندی، یکی از ویژگی‌های نفس است که باید‌ها و نباید‌های زندگی انسانی شامل حوزه‌های اخلاق، معرفت‌شناسی و زیبایی‌شناسی را رقم می‌زند. این هنجارها بیانگر عقلانیت هستند و معیار عقلانی بودن انسان و عمل او، پیروی از آن‌هاست. هنجارمندی و عقلانیت، قلمرو وجود انسان و پدیده‌های انسانی را از قلمرو طبیعت و

پدیده‌های طبیعی متمایز می‌کند. در حوزه انسانی، اصول هنجاری مطرح‌اند؛ ولی حوزه طبیعت، غیر هنجاری بوده و بر اساس قوانین علیت توصیف می‌گردد (ذاکری، ۱۳۹۴: ۱۶۱-۱۶۲).

اشکال دری به همپل آن بود که تبیین علی، هنجارمندی و عقلانیت را از بین می‌برد. اگر ما در پاسخ به چرایی عمل، به علت‌ها بسنده کنیم، آنگاه عمل را همچون پدیده‌ای طبیعی لحاظ کرده و هنجارمندی را از آن سلب کرده‌ایم؛ در حالی که عمل، پدیده‌ای انسانی بوده و اصول هنجاری بر آن حاکم است. به عبارت دیگر، تبیین با دلیل که هنجارمندی و عقلانیت در عمل را نشان می‌دهد، کارکردی کاملاً متفاوت از تبیین علی دارد که تنها به چرایی وقوع آن می‌پردازد.

۲-۲-۱. چالش ارتباط منطقی

دومین چالش نظریه علی، چالشی معروف به «ارتباط منطقی» است. اشکال آن است که تبیین علی مبتنی بر قوانین است و از سوی دیگر، گزاره‌های بیانگر قوانین باید صدقشان تألیفی باشد نه تحلیلی؛ به این معنا که موضوع و محمول (علت و معلول) دو موجود متمایز باشند که در خارج رابطه علی میانشان برقرار است، نه آنکه صرفاً به لحاظ منطقی و تحلیلی با هم مرتبط شوند (Paul, 2021: 24). به عبارت دیگر، همان طور که هیوم می‌گفت، صدق علیت باید تألیفی و در نتیجه امکانی باشد، نه تحلیلی و ضروری (مسلمین، ۱۳۸۸: ۲۷۸؛ ذاکری، ۱۳۹۴: ۱۲۷). در غیر این صورت ما می‌بایست بدون تجربه و به صورت پیشینی، همه قوانین حاکم بر جهان را بدانیم؛ در حالی که چنین نیست (Paul, 2021: 24). پس شرط تأمین رابطه امکانی در علیت، عدم رابطه ضروری و منطقی است.

مخالفان نظریه علی می‌گویند دلیل (میل و باور و قصد) با عمل رابطه تحلیلی دارد و از این جهت، آن‌ها دو وجود متمایز ندارند تا برقراری ارتباط علی میان آن‌ها ممکن باشد. موجوداتی که با هم روابط تحلیلی و منطقی دارند، نمی‌توانند روابط علی داشته باشند و بنابراین باورها، امیال و قصدها نمی‌توانند علت عمل باشند (Ibid.). علت تحلیلی بودن رابطه باور و عمل این است که اگر معانی واژه‌هایی نظیر

«خواستن»، «باور داشتن» و «قصد کردن» را تحلیل کنیم، می‌بینیم که آن‌ها دربردارنده معنای عمل نیز هستند (مسلمین، ۱۳۸۸: ۲۷۸):

«بخشی از معنایی که از "قصد کردن a" منظور می‌کنیم، این است که در غیاب عوامل دخالت‌کننده، انجام a در پی آن می‌آید. اگر من در غیاب موانع یا سایر عوامل خنثی‌کننده، باز هم نمی‌توانستم a را انجام دهم، در این صورت نمی‌توانستم بگویم من a را قصد کرده‌ام. بنابراین قصد من تقدّم علی بر رفتار من ندارد» (Taylor, 1964: 33).

همچنین ارتباط میان میل و باور با عمل، بخشی از معنای «باور داشتن» است. پس حسب ادعا:

«دلایل نوعی رابطه منطقی و مفهومی با عمل داشته و نمی‌توانند علت آن‌ها باشند. بنابراین عمل، باور و میل به لحاظ مفهومی به صورت متلازم تعریف می‌شوند: امیال حالتی هستند که با توجه به باورهای ما عمل ایجاد را می‌کنند. باورها فقط حالت‌هایی هستند که با توجه به امیال ما به سمت عمل هدایت می‌کنند و عمل فقط محصول این است که چیزی را بخواهیم و باور کنیم که می‌توانیم آن را به دست آوریم» (Paul, 2021: 23).

۱-۲-۳. چالش انحراف در سلسله علی

چالش انحراف در سلسله علی به دنبال ارائه مثال‌هایی است که در آن‌ها نشان داده می‌شود دلیل با وجود آنکه علت حرکت بدنی است، ولی به خاطر تغییر و انحرافی که در سلسله علی مورد نظر عامل به وجود می‌آید، آن حرکت، عمل عمدی تلقی نمی‌شود و علت نمی‌تواند به لحاظ عقلانی عمل را تبیین نماید (ذاکری، ۱۳۹۴: ۱۷۴). به عبارت دیگر، در این مثال‌ها عامل بر اساس تصویری که از سلسله علی دارد، باور می‌کند که با انجام عملی خاص، به هدف خود نائل می‌شود و همین باور و میل، سبب عمل او می‌گردد؛ لکن هرچند معلول نهایی، عمل مورد نظر شخص است، اما به جهاتی کار آن‌گونه که او در نظر داشت، پیش نمی‌رود و سلسله علی دچار تغییرات می‌گردد:

«ممکن است یک کوهنورد بخواهد خودش را از وزن و خطر ننگه داشتن شخصی دیگر بر روی طناب خلاص کند و بداند که با شل کردن گیره‌اش بر روی طناب می‌تواند خودش را از وزن و خطر خلاص کند. چه بسا این باور و خواست، چنان او را دلسرد و ضعیف کند که سبب شود او گیره‌اش را شل کند و با این حال ممکن است چنین

باشد که او هرگز شل کردن گیره‌اش را انتخاب نکرده باشد و عمداً هم این کار را انجام نداده باشد» (Davidson, 2001: 73).

۴۰۳

در این موارد ممکن است ترس و دلهره حاصل از میل و باور، چنان بر شخص غالب شود که به صورت غیر عمدی، عمل شل کردن گیره از او صادر شود. همان‌طور که مشاهده می‌کنید، این بار انحراف علی در درون عامل شکل می‌گیرد. شاید شما تصور کنید که با اضافه کردن «قصد» به دلایل عمل، این مشکل قابل حل باشد، یعنی دلیل علاوه بر میل و باور، مشتمل بر قصد هم باشد. در این صورت در مثال مذکور، دلیل علت عمل نخواهد بود؛ زیرا عامل شل کردن گیره را قصد نکرده است.

این دقیقاً راه حلی است که برخی برای این چالش پیشنهاد می‌دهند؛ همچنان که آرمسترانگ برای حل مثال، راه حل مشابهی عرضه کرده است (ر.ک: ذاکری، ۱۳۹۴: ۱۸۱-۱۸۲). کافی است تصور کنید که کوهنورد مطابق میل و باور، قصد می‌کند گیره طناب را چند دقیقه بعد شل کند و آنگاه این میل و باور و قصد در طول این چند دقیقه، چنان او را دلسرد کنند که به صورت غیر عمدی گیره را شل کند (Paul, 2021: 31؛ ذاکری، ۱۳۹۴: ۱۸۵).

نتیجه این نوع مثال‌ها آن است که دلیل با وجود آنکه تبیین علی می‌کند، ولی قادر به تبیین عقلانی نیست. این در حالی است که نظریه علی مدعی بود با دلیلی که علت عمل است، هم تبیین علی و هم عقلانی شکل می‌گیرد.

۲. تبیین عمل از نگاه علامه جعفری

علامه جعفری در مباحث مربوط به تحلیل عمل، بحث مستقلی را به چرایی صدور عمل یا به تعبیر خودش ریشه عمل اختصاص می‌دهد. او معتقد است که انسان بنا بر اصل علاقه به من، لذت و الم من را مبنا قرار داده و پدیده‌ها و رویدادها را به نافع و مضر تقسیم می‌کند. هر عملی، تنها یا برای جلب نفع و یا دفع ضرر و یا هر دو انجام می‌گیرد. جلب منفعت یا دفع ضرر، هدف عمل و انگیزه عامل از آن بوده و اراده و خواست را به دنبال خود می‌آورد. اراده هدف، دلیل عامل برای عمل است:

(تعلیل کار همیشه با اشتیاق به غایت انجام می‌گیرد؛ یعنی اگر در تمام مسئولیت‌های

حقوقی و اخلاقی و دینی بپرسیم: "علت این کار چه بوده است؟"، اشتیاق به هدف را علت می‌آورند. اگر هم انجام‌دهنده کار از بیان این علت خودداری کند، ما خود انگیزه بودن هدف کار را در نظر می‌گیریم» (جعفری، ۱۳۹۹: ۱۶۹).

این تبیین، همان تبیین عقلانی است و اگر علامه جعفری را با این سؤال مواجه شود که چگونه دلیل، عمل را عقلانی‌سازی می‌کند؟ بر اساس سه اصل زیر پاسخ می‌دهد:

- غریزه «علاقه به من» با زندگی مطلوب، موجب احساس لذت و الم است.
- لذت و درد موجب تقسیم اشیاء به نافع و مضر می‌شود.
- کار یا فعل = فعالیت انسان برای جلب نفع و دفع ضرر (همان: ۲۶-۲۷).

جلب نفع و دفع ضرر، همان هدف است که اراده آن، دلیل و انگیزه کار محسوب می‌شود. پس علامه جعفری ریشه عمل را اراده هدف به عنوان انگیزه و دلیل می‌داند و بر اساس آن، تبیین عقلانی را توضیح می‌دهد.

علامه جعفری در کنار این تبیین عقلانی، از تحقیق علمی درباره عوامل کار اختیاری نیز سخن گفته است. مراد او از تحقیق علمی، همان تبیین علی است که در علوم طبیعی رواج دارد؛ زیرا او پدیده‌های انسانی را نیز همچون امور طبیعی، تصادفی و بدون علت نمی‌بیند و معتقد است همان طور که در فیزیک نوین و در بحث ذرات بنیادین جهان، عدم تعیین پیشینی نمی‌تواند مانع تبیین علمی این پدیده‌ها شود، اختیار و سلطه انسان بر دو قطب انجام و ترک عمل نیز امکان تبیین علمی را سلب نمی‌کند. از این رو، او روش تحقیق در هر دو عرصه را تبیین علی قرار می‌دهد. این تبیین مبتنی بر قانون علمی انجام می‌گیرد که چنین تعریف می‌شود:

«قانون علمی، آن قضیه کلیه‌ای است که بیان‌کننده یک جریان منظم در عالم هستی است که برای به وجود آمدنش، شرایط و مقتضیاتی لازم است، به طوری که در صورت تخلف یکی از آن شرایط و مقتضیات، جریان مربوط به وجود نمی‌آید و در حقیقت، استمرار آن شرایط و مقتضیات موجب استمرار جریان است» (همو، ۱۴۰۰: ۱۳/۴۶۳).

قانون علمی در مورد عمل انسانی نیز قابل استنباط است. به طور کلی، علامه جعفری هر موضوعی را که از ابعاد زیر قابل شناسایی باشد، موضوعی می‌داند که می‌توان آن را تبیین علمی کرد:

- (۱) ماهیت و مشخصات آن مشخص باشد.
 - (۲) علل، شرایط، مقتضیات و موانع تحقق آن قابل شناسایی باشد.
 - (۳) معلول‌های آن قابل شناخت باشد.
 - (۴) تفکیک میان پدیده‌هایی که تنها با موضوع مورد نظر تعاقب دارند، از پدیده‌هایی که رابطه علّیت با موضوع دارند، ممکن باشد.
 - (۵) با موضوعات و پدیده‌های مشابه قابل مقایسه باشد.
 - (۶) با اصول و قوانین حاکم بر مسائل علمی که به صورت پیشینی مورد قبول‌اند، همچون استحاله اجتماع نقیضین، هماهنگ باشد (همان: ۴۶۸/۱۳-۴۶۹).
- این موارد، شناسایی‌هایی است که در جریان مطالعات علمی در مورد پدیده‌های تجربی معمولاً به آن‌ها پرداخته می‌شود و علامه جعفری مدعی است که آن‌ها را در مورد پدیده‌های انسانی نیز می‌توان انجام داد. او خود این شش شناسایی را در مورد موضوع عدالت به تصویر می‌کشد (ر.ک: همان: ۴۶۹/۱۳-۴۷۳). در مورد عمل انسان نیز چون این شناخت‌ها قابل دستیابی است، در نتیجه عمل امکان تبیین علمی را دارد. اما آنچه برای علامه جعفری بیشتر اهمیت دارد و به آن پرداخته است، روش تبیین و ملاحظات است که در جریان تبیین باید در نظر داشت.

۱-۲. روش تبیین علمی عمل

گفتیم که کارهای اختیاری انسان همچون پدیده‌های طبیعی نیز از دیدگاه علمی کاملاً قابل تبیین است. اما می‌دانیم که پدیده‌های طبیعی چون در تحت قوانین جبری طبیعت هستند، تبیین علی آن‌ها ممکن است؛ ولی در خصوص انسان که دارای اختیار است و رفتارهای او تعیین پیشینی نداشته و قابل پیش‌بینی نیستند، چگونه می‌توان چنین تبیینی را انتظار داشت؟ در این صورت، آیا قانونمند بودن با اختیار داشتن قابل جمع است؟ علامه جعفری نادیده انگاشتن عنصر اختیار و آزادی در تبیین عمل انسانی را اشتباه بزرگی می‌داند که منجر به انکار انسانیت در مطالعه علمی انسان می‌شود و او را به یک ماشین نظام‌مند پیچیده تبدیل می‌کند که در مجرای قوانین طبیعت همچون دیگر اشیاء قرار گرفته است (همان: ۱۸۹/۱۲). همچنین علامه با تفسیری که از اختیار

دارد، به دشواری این پرسش تذکر می‌دهد؛ زیرا سلطه و اختیار انسان از نگاه علامه جعفری، فعالیتی نیست که مانند تبیین مشهور، مرحله مشخصی در میان مراحل مختلف صدور عمل داشته باشد و به ترتیب زیر بیان شود:

- ۱- توجه و خواستن هدف،
- ۲- توجه به عمل و امکان ایجاد آن،
- ۳- موازنه مصالح و مفاسد عمل،
- ۴- میل به عمل،
- ۵- اراده عمل،
- ۶- تصمیم به عمل،
- ۷- اختیار.

در این ترتیب، اختیار به عنوان آخرین فعالیت در سلسله رویدادهای مقدماتی عمل قلمداد شده است. اما این تلقی از اختیار و همچنین ترتیب مقدمات عمل از نگاه علامه جعفری، صحیح نیست. علامه اختیار را به صورت یک جزء علی در سلسله علل نمی‌بیند. تفسیری که ایشان از اختیار ارائه می‌دهد، تفسیری از عاملیت انسان است و می‌خواهد نحوه دخالت شخصیت یا من در صدور عمل را نشان دهد، نه آنکه خود به صورت یک پدیده عینی در کنار میل و اراده و تصمیم جای گیرد. این دخالت شخصیت یا نقش من در تعریف علامه جعفری از اختیار، به صورت «سلطه و نظارت بر دو قطب مثبت و منفی عمل» بیان می‌شود (همان: ۴۸/۱۰). نظارت و سلطه از نظر علامه جعفری، سازنده اجزاء علی عمل اختیاری است، نه آنکه خود، جزء علی عمل باشد (همان: ۵۱/۱۰). علامه معتقد است که «من» همچون راننده‌ای است که با در نظر داشتن بی‌عیب بودن خودرو، آن را هدایت می‌کند (همو، ۱۳۹۹: ۲۱۶). راننده با رانندگی اش قوانین جهان هستی را نقض نمی‌کند، بلکه از آن‌ها بهره برده و خودرو را به سمت مقصد مورد نظرش پیش می‌برد.

نیروی اختیار انسان نیز برای انجام یا ترک عمل، چنین هدایت و رهبری انجام می‌دهد. من با تسلطی که بر غرایز، قوا و عوامل درونی دارد، می‌تواند رهبری جریان اراده تا رسیدن به کار را بر عهده گیرد. به تعبیر دیگر، سلطه من را نباید به معنای بی‌قانونی

تفسیر کرد و گمان برد که «من» در میان عوامل و جریان‌ها حاضر شده و مستقیماً در آن‌ها تصرف می‌کند:

«ما نمی‌خواهیم بگوییم آزادی و اختیار عبارت است از توانایی تصمیم و یا اقدام به کار بدون علت» (همان: ۱۳۷).

راننده هیچ‌گاه خودش کار موتور، چرخ، کلاچ یا دیگر اجزای ماشین را نمی‌کند و به جای آن‌ها وارد عمل نمی‌شود، بلکه با سلطه و آگاهی به اجزاء مختلف و روابط و قوانین حاکم بر آن‌ها، هر یک را آن‌گونه که بخواهد، به کار می‌گیرد. بر همین قیاس، «من» با آگاهی به غرایز، قوا و وسایل خود و همچنین قوانین و روابط حاکم بر عوامل درونی و بیرونی، به رهبری پرداخته و با آن‌ها عمل را صادر می‌کند.

در هر حال، عاملیت انسان یا نقش «من» در صدور عمل، در دیدگاه علامه جعفری جایگاهی ویژه داشته و در عین حال در بند سلسله علیّی حوادث گرفتار نمی‌شود. از اینجا تفاوت در شخصیت‌های انسانی، تأثیر خود را در صدور عمل نشان داده و تبیین عمل را با مشکل روبه‌رو می‌سازد:

«اختلاف من‌ها از یک طرف و اختلاف حالات خود من و اختلاف عواملی که برای من انگیزگی پیدا می‌کنند از طرف دیگر، ما را از اکتشاف یا تشخیص یک قانون کلی به عنوان اصل جلوگیری می‌کنند» (همان: ۱۶۱).

با توجه به اختلاف شخصیت‌ها نمی‌توان تبیین واحد و ترتیب ثابتی برای عمل همه انسان‌ها ارائه داد؛ مثلاً در برخی افراد، فاصله میان میل و اراده (شوق اکید) و تصمیم بسیار کم است و همین که متوجه هدف می‌شوند، این فعالیت‌ها در درون آن‌ها بروز می‌کند، اما برخی دیگر این‌گونه نیستند؛ برخی من‌ها با کوچک‌ترین تردید، جریان اراده را قطع کرده، برخی دیگر با عامل تردید مقابله می‌کنند و اجازه از بین رفتن اراده را نمی‌دهند یا اراده برخی افراد با حدس ۵۵ درصدی وصول به هدف، به جریان می‌افتد، ولی در دیگران ممکن است آگاهی ۷۰، ۸۰ یا ۹۰ درصد هم نتواند اراده را تحریک نماید (همان: ۱۶۰-۱۶۱). حال با توجه به این عدم قانونمندی اختیار، چگونه می‌توان از تبیین عمل اختیاری سخن گفت؟ این سؤال مهم، نقطه شروع بحث علامه جعفری از روش تبیین علمی عمل انسان است.

علامه دو پاسخ ارائه می‌دهد که اولی نقضی و دومی پاسخی حلی است. پاسخ نقضی علامه جعفری، مستند به فیزیک نوین است. همان‌طور که در بحث علیت، امروز فیزیک‌دانان معتقدند که حرکات و حالات ذرات بنیادین جهان قابل پیش‌بینی نبوده و از تعیین پیشینی برخوردار نیستند و تنها می‌توان از حالات احتمالی آن‌ها سخن گفت، با این حال هیچ کس مدعی نیست که این پدیده‌ها قابل تبیین علمی نباشند، پس اگر عمل انسان به دلیل داشتن اختیار و عدم تعیین پیشینی قابل تبیین نباشد، همین مشکل در فیزیک کوانتوم نیز مشکل‌ساز است و هر جوابی فیزیک‌دانان به آن بدهند، جواب ما نیز خواهد بود (همو، ۱۴۰۰: ۱۳/۴۹۱).

اما پاسخ حلی علامه جعفری - که پاسخ اصلی و تعیین‌کننده روش تحقیق در علوم انسانی است - با تفکیک میان دو مرحله پیش از وقوع عمل و پس از وقوع آن آغاز می‌شود. در مرحله پیش از وقوع عمل اختیاری، ما هر دو قطب انجام و ترک عمل را در پیش روی خود دیده و هر دو را محتمل می‌دانیم؛ اما باید به این نکته دقت کرد که هر چه فاصله میان انسان و عملی که در آینده محقق می‌شود، بیشتر باشد، حوادث و عوامل مختلفی مطرح‌اند که احتمال تأثیر در فرایند صدور عمل را دارند. در عوض با نزدیک شدن به زمان وقوع، گزینه‌های مؤثر محتمل کمتر و میزان تأثیرگذاری مشخص‌تر می‌گردد، ولی به هر حال صحبت قطعی از علل تنها بعد از وقوع آن ممکن است. پس تحقیق علمی، نهایتاً ما را به علمی آمیخته با جهل می‌رساند. این جهل، به دلیل عدم آگاهی صد درصد ما به نحوه مدیریت شخصیت عامل در ارتباط با حوادث و عوامل مختلف است.

اما این میزان جهل، به علمی بودن تحقیق ما ضربه‌ای نمی‌زند؛ زیرا عامل هر عملی را انتخاب کند، تنها تصمیم می‌گیرد که چگونه آن‌ها را به کار اندازد و هیچ اخلاقی در قوانین جهان ایجاد نمی‌کند. همین شرایط در جریانات طبیعی نیز قابل رؤیت است؛ مثلاً فرض کنید ما نمی‌دانیم که آیا می‌توانیم اندازه حرارتی را که برای ذوب یک فلز خاص لازم است، ایجاد کنیم؟ در این صورت، این تردید مانع از وجود قانون علمی که می‌گوید: «این فلز خاص، در دمای معینی ذوب می‌شود»، نیست. همان‌طور که جهل ما به اینکه آیا می‌توانیم از این قانون بهره برده و فلز را ذوب کنیم یا نه، مانعی از علمی بودن

این قانون نیست، همچنین جهل و عدم اشراف ما به شخصیت عامل که باعث تردید در صدور یا عدم صدور یک عمل است، مانع علمی بودن تحقیق پیرامون عمل نیست. پس مشخص شد که آنچه در این مرحله تبیین مشکل ساز است، خروج عامل از قوانین جهان نیست؛ بلکه آن است که ما نمی‌دانیم عامل کدام قانون را به کار می‌گیرد. بنابراین روش تحقیق خود را باید به گونه‌ای تنظیم کنیم که بتواند این مشکل را پاسخ دهد. راه حل علامه جعفری در اینجا، مشابه تبیین استقرایی - آماری همپل است. علامه معتقد است روش علمی در این موارد آن است که از راه حساب احتمالات به بررسی علت پرداخته و «با قوت و ضعف احتمال، معرفت ما درباره علت ارزیابی می‌شود» (همان: ۵۲۰/۱۳). از این رو، علامه جعفری تبیین علمی در مرحله پیش از وقوع عمل را تبیین احتمالاتی می‌داند:

«در این هنگام طبیعی است که روش علمی ما، محاسبه احتمالات را برای ما ضروری می‌کند؛ یعنی ما تنها به وسیله محاسبه احتمالات در حوادث و عواملی که تا موقع صدور کار اختیاری ممکن است داشته باشیم، به فعالیت شناختی خود می‌پردازیم و هر اندازه به زمان صدور کار نزدیک‌تر می‌شویم، به علت روشن‌تر شدن سرنوشت تأثیر حوادث و عوامل در کار اختیاری مفروض، سرنوشت خود کار نیز برای ما واضح‌تر می‌شود» (همان: ۴۹۲/۱۳).

اگرچه پیش از وقوع عمل، ما نسبت به قوانین و سلسله علی صدور عمل، علم صد درصد نداریم و از این رو نمی‌توانیم عمل را (همچون حرکت ذرات بنیادین جهان) به صورت کامل تبیین علی نماییم، اما بعد از صدور عمل، این امکان برایمان فراهم بوده و با توجه به اینکه هیچ پدیده‌ای در عالم بدون علت نیست، می‌توانیم همه حوادث، عوامل و انگیزه‌های دخیل در صدور عمل را مشخص کرده، آن‌ها را با استفاده از قوانین عام و به روش قیاسی تبیین کنیم.

پس تبیین علمی عمل، امری ممکن و برای علوم انسانی ضروری است؛ هرچند این بررسی‌ها هیچ‌گاه ما را به یک اصل کلی که مطابق آن، عمل همه انسان‌ها به یک شکل تبیین شود، نمی‌رساند (همو، ۱۳۹۹: ۱۶۱)؛ زیرا ملاحظات علمی و مؤلفه‌هایی که برای تبیین لحاظ می‌شوند، در انسان‌های مختلف، متفاوت هستند. بنابراین در به کارگیری

هر دو روش، لازم است مؤلفه‌هایی که در فرایند صدور عمل تأثیرگذار بوده و باید در تبیین علمی مورد مطالعه قرار گیرند، مشخص شوند.

برای این منظور، علامه جعفری این مؤلفه‌ها را در قالب ملاحظات علمی به دو دسته کلی تقسیم می‌کند (همو، ۱۴۰۰: ۵۲۲/۱۳):

۱- ملاحظات علمی در قلمرو انگیزه و عوامل آن؛

۲- ملاحظات علمی در قلمرو شخصیت انسانی.

کمیت و کیفیت عوامل انگیزشی بر صدور عمل، در مطالعه علمی مهم است؛ هر اندازه انگیزش قوی‌تر باشد، احتمال صدور عمل بیشتر است؛ همچنین است هر اندازه دایره عوامل برانگیزنده وسیع‌تر باشد. در قلمرو شخصیت انسانی نیز توجه به ارتباط مستقیم شخصیت آدمی با آزادی عمل در مطالعات علمی اهمیت بسزایی دارد (همان). در این راستا باید در بحث تبیین، اختلاف شخصیت افراد (اختلاف من و حالات من) و در نتیجه اختلاف در نحوه به کارگیری اختیار را نیز در نظر داشت؛ زیرا اگر برای دانشمندان علوم انسانی، کنش اختیاری انسان موضوعیت دارد و اگر - آن گونه که علامه جعفری بارها تأکید می‌کند- اختیاری و جبری بودن عمل، امری تشکیکی است، لازم است بر این نکته تمرکز شود که هر اندازه شخصیت انسان نسبت به عمل و ابعاد مختلف آن نظارت و سلطه گسترده‌تری داشته باشد، درصد اختیاری بودن عمل بالاتر می‌رود (همان: ۵۲۲-۵۲۳).

دو قلمرو بیان شده از سوی علامه جعفری برای ملاحظات علمی، معادل بحث دیگری است که او در خصوص عوامل دخیل در تعیین هدف دارد که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۲-۲. عوامل دخیل در تبیین عمل

اکنون می‌خواهیم عوامل دخیل در صدور عمل را که باید در بررسی‌های علمی مورد نظر قرار گیرد، تنظیم و دسته‌بندی کنیم. در این دسته‌بندی که از ابداعات علامه جعفری است، عوامل در گام اول به درون‌ذاتی و برون‌ذاتی تقسیم می‌شوند. به نظر ما، این تقسیم با بحث قبلی علامه جعفری پیرامون دو قلمرو انگیزه و شخصیت انسانی

هماهنگ است؛ زیرا در آن بحث، مراد از آنچه قلمرو انگیزه و عوامل آن خوانده شد، اشیاء و رویدادهای بیرون از ذات انسان بودند که قابلیت ایجاد انگیزه در انسان را داشتند. در مقابل، قلمرو شخصیت انسانی را می‌توان معادل یا اخص از عوامل درون‌ذاتی عمل به حساب آورد. پس بحث فعلی در ادامهٔ ملاحظات علمی است که در تبیین عمل نیازمند آن هستیم.

چنان که گفتیم، در نگاه علامه، اصل علاقه به من به عنوان ریشه عمل، حس لذت و درد را ایجاد می‌کند. دو حس مذکور سبب می‌شوند که موضوعات به نافع و مضر تقسیم شوند و حس جلب منفعت و دفع ضرر در انسان شکل گیرد. اشباع دو حس مذکور که در هر جاننداری وجود دارد، باعث می‌شود که میل یا اراده در او تحقق یابد. عوامل مختلفی در تولید اراده نقش ایفا می‌کنند. این عوامل در دو دسته کلی درون‌ذاتی و بیرون‌ذاتی قابل تنظیم بوده و بعد از ایجاد حس جلب نفع و دفع ضرر در تعیین مصداق نافع و مضر تأثیرگذارند (همو، ۱۳۹۹: ۲۸). هر کدام از عوامل بیرون‌ذاتی و درون‌ذاتی به دو قسم متغیر و ثابت تقسیم می‌شوند.

شرح این عوامل چنین است:

۱- عوامل بیرون‌ذاتی متغیر: پدیده‌هایی هستند که نمودهای آن‌ها در طول شبانه‌روز توسط حواس ظاهری از اشیاء، حوادث و پدیده‌های پیرامونمان دریافت شده و با درون ذات انسان نه به طور مستمر، بلکه در برخی زمان‌های محدود تماس پیدا می‌کنند؛ مثلاً مناظر زیبا و زشت، سخنان گوناگون، رنگ‌های مختلف و... درون انسان در تماس با این عوامل و نمودهای آن‌ها متناسب با ملایم و ناملایم بودن آن‌ها با روح، متأثر می‌شود؛ زیرا روح معمولاً برای پذیرش ملایمات و مقاومت در برابر ناملایمات آمادگی دارد. تأثیرگذاری این عوامل همانند پرتاب جسمی در آب بوده، که به میزان ثقل خود نوساناتی ایجاد می‌کند. البته برخورد عوامل متغیر با روح همواره مشابه تأثیر جسم بر آب نیست، بلکه حالات مختلف در برخورد این عامل با روح به وجود می‌آید؛ ممکن است هیچ اثری در درون ایجاد نکند و یا با مقاومت روح روبه‌رو شود و یا بعد از ایجاد، به سرعت از میان رود و یا آن اثر، نوسانات دیگر را در پی آورد و یا حتی تا زمان‌های زیاد در درون ذات باقی بماند (همان: ۲۸-۲۹).

۲- عوامل برون‌ذاتی ثابت: این عوامل اجزا و روابط ثابت محیط زندگی هستند؛ مانند: آب و هوا، وضع جغرافیایی محل چگونگی روابط اجتماعی، آداب و رسوم، عادات و... این عوامل معمولاً در نشان دادن راه‌هایی که روح برای انجام فعالیت‌های خود و به کار بستن خواص انتخاب می‌کند، تأثیر قابل توجهی دارند؛ زیرا با توجه به دائمی بودن تماس این عوامل با روح، نوعی هماهنگی میان آن‌ها و روح برقرار بوده و اثرهای مادی و معنوی آن‌ها در جهت‌دهی حس جلب نفع و دفع ضرر نمایان می‌شود؛ مثلاً کسی که در محیط روستایی زندگی می‌کند، حس کنجکاوی او در زمین، دام، آب، جنگل و... به کار می‌افتد (همان).

۳- عوامل درون‌ذاتی متغیر: عواملی هستند که «روح بدون احتیاج فعلی به تماس با پدیده‌های خارجی، آن‌ها را ایجاد می‌کند» (همان: ۳۱)؛ مانند تفکرات عقلی، تخیلات، تجسیمات، تداعی معانی. مراد از عدم احتیاج فعلی به جهان خارج، آن نیست که روح در این فعالیت‌ها کاملاً از آن جهان جدا شود؛ بلکه مقصود آن است که عوامل برون‌ذاتی، یا از قبل در درون انسان بوده و یا در آن لحظه به طور ناگهانی ایجاد می‌شوند. همچنین ممکن است رابطه فعلی (بالفعل) با آن عامل خارجی برقرار باشد، اما پدیده‌های درونی بسیار بیشتر از مقتضای تأثیر آن عامل خارجی شکل گیرد. البته در حالت اخیر می‌توان گفت که روح بعد از تماس با جهان خارج، به جریانات درونی خود می‌پردازد و یک رشته افکار، تداعی معانی و تجسیمات را ایجاد می‌کند؛ هرچند ممکن است عوامل پیدایش این جریانات با تأملات درونی به راحتی قابل تشخیص نباشد (همان).

۴- عوامل درون‌ذاتی ثابت: این عوامل عبارت‌اند از قوا، استعدادها و خواص ثابت درونی ما، که در انسان‌های مختلف شدت و ضعف و نقصان و کمال دارند؛ مانند هوش و ذکاوت، حافظه، قدرت تحلیل، نیروی اراده، غریزه کنجکاوی، عاطفه، اضطراب، مقاومت در مقابل انگیزه‌های برونی و درونی، وراثت، عادت، اعضای حسی و غیر آن؛ همچنین از همین قبیل است: احساس گرسنگی، تشنگی، بیماری و... این عوامل نیز می‌توانند در جهت‌دهی به منفعت‌طلبی انسان تأثیر داشته باشند؛ مثلاً کسی که بسیار عاطفی و حساس است، سرعت انفعال یا فعالیت روحش بالاست و در نتیجه در برخورد با موضوعاتی که او را متأثر می‌کنند، به راحتی جهت‌گیری می‌کند، البته اگر نیروی

مقاومت درونی او ضعیف بوده و در مقابل تأثرات عاطفی نایستد؛ همچون سربازی که به لحاظ عاطفی، دل‌بستهٔ کودکان خویش است، ولی مقاومت درونی او در مقابل این فشار عاطفی ایستاده و اجازهٔ انفعال روح را نمی‌دهد و بر خلاف دیگران به سمت میدان جهاد و هم‌آغوشی با مرگ می‌رود (همان: ۳۱-۳۲).

عامل درون‌ذاتی ثابت را می‌توان بیانگر گوناگونی من در افراد دانست. اینکه علامه جعفری تفاوت تأثیر انگیزه اراده در انسان‌های مختلف را به گوناگونی من نسبت می‌دهد، ریشه در عامل درون‌ذاتی ثابت دارد. او می‌گوید:

«یک پدیده مشخص برای فردی معین می‌تواند انگیزه اراده باشد، در صورتی که همان پدیده مشخص نمی‌تواند برای فردی دیگر جنبه انگیزه‌ای داشته باشد. انسانی از دیدن خونی متأثر می‌شود و در مقابل، فردی پیدا می‌شود که خون انسانی را می‌ریزد و هیچ انفعالی پیدا نمی‌کند» (همان: ۱۰۶).

۳. نظریهٔ علامه جعفری در مواجهه با چالش‌ها

نظریهٔ علامه جعفری در تبیین عمل، مبتنی بر علیت است و ممکن است مانند دیگر نظریه‌های علی با اشکالاتی روبه‌رو شود. در ادامه به سه مورد از چالش‌برانگیزترین آن‌ها اشاره کرده و نشان می‌دهیم که نظریه علامه جعفری توان پاسخگویی به اشکالات فوق را دارد.

۳-۱. پاسخ به چالش هنجارمندی

عقلانیت و هنجارمندی در نظریه تبیین جعفری، به عنوان عامل درون‌ذاتی ثابت مورد لحاظ قرار می‌گیرد و در تعیین هدف عمل و رنگ‌آمیزی اصل علاقه به من، نقش خود را نشان می‌دهد. توجه به این عامل در تبیین علمی پیش از صدور عمل با تبیین پس از صدور تفاوت دارد. پاسخ چالش هنجارمندی در تبیین بعد از صدور، چندان دشوار نیست؛ زیرا در این صورت، تأثیر عقلانیت در کنار عوامل دیگر می‌تواند به صورت گزاره‌های توصیفی بیان شده و در قیاس تبیینی از آن استفاده شود. توصیفی بودن این گزاره‌ها، ضربه‌ای به هنجارمندی عمل و تفاوت دو حوزهٔ انسان و طبیعت نمی‌زند؛ زیرا سخن در تبیین بعد از صدور است که عمل تعیین یافته، و مانند دیگر موجودات متعین

جهان، علتی تعیین‌بخش دارد. این تعیین از نگاه جعفری، پسینی است نه پیشینی، و بنابراین با تبیین علی بعد از صدور که در آن به نقش علی هنجارهای عقلی نیز توجه می‌شود، منافاتی ندارد.

اما پاسخ به چالش فوق در تبیین پیش از صدور عمل، نیازمند توجه به سه اصلی است که علامه جعفری برای توضیح پدیده اختیار و حل مسئله اراده آزاد بیان کرده است (همان: ۱۴۱):

۱- من بر دو جهت مثبت و منفی عمل نظارت و سلطه دارد.
 ۲- عوامل مرجح (و از جمله عقلانیت)، هیچ‌گاه تحقق عمل را به مرحله ضرورت و تعیین پیشینی نمی‌رسانند.

۳- عمل بدون علت صادر نمی‌شود و من عامل با بهره‌گیری از عوامل درونی و بیرونی، عمل را انجام می‌دهد.

این سه اصل در کنار هم، پدیده اختیار و اراده آزاد و نقش عاملیت در عمل را تبیین می‌کنند. از جمله اصل اول و دوم تأمین‌کننده هنجارمندی عمل است؛ زیرا از طرفی ناظر به سلطنت من و علیت عامل بوده و از سوی دیگر تعیین پیشینی را نفی می‌کند. با این حال ضمن تأکید بر مرجح بودن عوامل، در اصل سوم بیان می‌شود که عمل، بدون علت صادر نخواهد شد و من عامل، با عوامل و وسایل و قوایی که در دست دارد، به انجام عمل می‌پردازد، نه آنکه مستقیماً زنجیره علی جهان را شکافته و عمل را ظاهر کند.

عامل همانند راننده‌ای است که خودرو را به کمک اجزای خود خودرو و روابط علی که میان آن‌ها برقرار است، هدایت می‌کند. همان‌طور که حرکت یا توقف خودرو قابل تبیین علی است، عمل انسان نیز که پدیده‌ای حاصل از فعالیت اجزای علی تحت نظارت و سلطه من است، می‌تواند تبیین علمی (علی) داشته باشد. لکن چون در مرحله عدم تعیین پیش از عمل قرار داریم، عوامل دخیل تنها می‌توانند میزان احتمال صدور عمل را برای ما بیان کنند. از این رو، همان‌طور که علامه جعفری تأکید کرد، روش تبیین در این صورت، روش استقرایی و حساب احتمالات است که باید با لحاظ مؤلفه‌های گوناگون دخیل در عمل انجام گیرد. این روش تبیین علی، هیچ منافاتی با هنجارمندی

نداشته و انسان را به صورت موجودی ماشینی نمی‌بیند؛ بلکه سلطنت و عاملیت را برای او محفوظ دانسته، جایگاه بایدها و نبایدهای عقلی را حفظ می‌کند.

۲-۳. پاسخ چالش ارتباط منطقی

چالش ارتباط منطقی این بود که دلیل (میل، باور و قصد) به خاطر ارتباط منطقی و تحلیلی که با عمل دارد، نمی‌تواند علت آن باشد و تبیین بر اساس آن انجام گیرد؛ زیرا خواستن یا باور داشتن و یا قصد کردن نسبت به یک عمل، به معنای آن است که عامل دارای این دلایل، اگر موانع و عوامل مزاحم برایش وجود نداشته باشد، عمل مورد میل یا باور و یا قصد را انجام می‌دهد. به عبارت دیگر با تحلیل مفهومی دلیل، به عمل می‌رسیم، در حالی که علت و معلول هیچ‌گاه نمی‌توانند با هم رابطه تحلیلی و در نتیجه ضروری داشته باشند.

پاسخ علامه جعفری به این چالش نیز با توجه به اصول پیش گفته روشن می‌شود؛ زیرا علامه بر عدم رابطه ضروری میان دلیل (عوامل مرجح) و عمل تأکید دارد و ضمن قبول نقش علت برای آن‌ها، تامه بودن آن را نمی‌پذیرد. میل، اراده، تصمیم و یا قصد، همگی در تحت نظارت و سلطه من بوده و من عامل می‌تواند با استفاده از عوامل دیگر، هر کدام از آن‌ها را متوقف کند؛ به ویژه آنکه اراده و میل، جریانی در درونی آدمی است و با سلطه من قابل گسیختن است. همچنین تصمیم اگرچه حالت جریان ندارد، ولی من می‌تواند با تغییر در مقدمات تصمیم، آن را منتفی کند (همان: ۱۶۲).

۳-۳. پاسخ به چالش انحراف در سلسله علی

چالش انحراف در سلسله علی، نسبت به نظریه‌هایی مطرح است که هم تبیین عقلانی و هم تبیین علی را بر اساس دلیل انجام می‌دهند. اما در دیدگاه علامه جعفری چنین ادعایی وجود ندارد. هرچند علامه تبیین عقلانی را با دلیل می‌داند و در تبیین علمی نیز از دلیل و دیگر عوامل دخیل بهره می‌برد، ولی هیچ‌گاه مدعی نیست که تبیین علمی (علی) تنها و تنها بر اساس دلیل انجام می‌گیرد و همواره بر عنصر مهم اختیار و آزادی انسان در تبیین عمل تأکید دارد. به عبارت دیگر، عمل از نگاه جعفری، مقبوم به اختیار است. به همین دلیل است که اگر دقت کنیم، مثال بیان شده برای انحراف در

سلسلهٔ علمی، از نظر علامه جعفری ناظر به کارهای بازتابی است و اساساً عمل محسوب نمی‌شود تا بخواهیم در خصوص تبیین آن با مشکل مواجه شویم.

نتیجه‌گیری

بحث تبیین از نگاه علامه جعفری، با تفکیک میان تبیین عقلانی از تبیین علمی آغاز می‌شود. علامه تبیین عقلانی را از طریق دلیلی می‌داند که مبتنی بر اصل علاقه به من شکل می‌گیرد. دلیل، کسب منفعت و یا دفع ضرر است. در تبیین علمی، او علمی‌گرایی را می‌پذیرد و با تفکیک میان تبیین قبل از عمل و بعد از عمل، دو روش استقرایی و قیاسی را عرضه می‌نماید. در هر دو روش، در نظر گرفتن عناصر دخیل در صدور عمل اعم از عوامل درون‌ذاتی و برون‌ذاتی و همچنین متغیر و ثابت، اهمیتی بسزا دارد. همچنین دیدگاه علامه جعفری، این قدرت و قابلیت را دارد که در مواجهه با اشکالات دیگر نظریه‌ها از جمله سه چالش مهم مطرح شده در نظریه‌های تبیین علمی، به آن‌ها پاسخ دهد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

کتاب‌شناسی

۱. ایمان، محمدتقی، *فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی*، چاپ دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۳ ش.
۲. جعفری، محمدتقی، *جبر و اختیار*، تدوین عبدالله نصری، چاپ دوم، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۹۹ ش.
۳. همو، *مجموعه آثار علامه محمدتقی جعفری*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۰ ش.
۴. ذاکری، مهدی، *درآمدی به فلسفه عمل*، تهران، سمت، ۱۳۹۴ ش.
۵. مسلین، کیت، *درآمدی به فلسفه ذهن*، ترجمه مهدی ذاکری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸ ش.
۶. ملکیان، مصطفی، «جزوه روان‌شناسی اخلاق (سلسله جلسات درس گفتاری)»، ۱۳۹۰ ش.
7. Davidson, Donald, *Essays on Actions and Events*, Berkeley, University of California, 2001.
8. Hempel, Carl Gustav, *Aspects of Scientific Explanation*, New York, Free Press, 1965.
9. Paul, Sarah, *Philosophy of Action: A Contemporary Introduction*, New York, Routledge, 2021.
10. Taylor, Charles, *The Explanation of Behavior*, London - New York, Routledge & Kegan Paul - Humanities Press, 1964.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی