

نوع مقاله: پژوهشی

## امکان سنجی نظریه «فاعل بالتجلی» در تبیین کنش انسانی

محمد فارسیات / دانشجوی دکتری فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

m.farsiat1366@gmail.com

 orcid.org/0000-0002-5544-0041

عبدالرسول عبودیت / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۴ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۱۶

### چکیده

«کنش انسانی» از جمله مسائلی است که همواره مد نظر اندیشمندان بوده است. در این بین فیلسوفان مسلمان تلاش‌های فراوانی در تبیین مسئله کنش انسانی مبدول داشته‌اند. ایشان کنش انسانی را به دو دسته «جوانحی» و «جوارحی» تقسیم می‌کنند و هرچند در تبیین کنش جوانحی با یکدیگر اختلاف نظر دارند، اما در تحلیل کنش جوارحی بالاتفاق کنشگری انسان را از سنخ «فاعل بالقصد» می‌دانند. این تحلیل از کنش جوارحی فیلسوفان را با برخی چالش‌ها مواجه ساخته که یکی از مهم‌ترین آنها این است که نتوانسته‌اند تفسیری سازگار میان مختار بودن انسان و ضرورت علی- معلولی ارائه کنند. این نوشتار با ارائه تحلیلی نو از کیفیت شکل‌گیری کنش انسانی، درصدد اثبات این دیدگاه است که کنش انسانی، اعم از جوارحی و جوانحی، از سنخ «فاعل بالتجلی» است. بر این اساس مختار بودن انسان منافاتی با ضرورت علی- معلولی ندارد؛ چه آنکه «فاعل بالتجلی» تفسیری سازگار از فاعل مختار و ضرورت علی- معلولی است.

**کلیدواژه‌ها:** فاعل بالتجلی، فاعل بالقصد، کنش انسانی، کنش جوانحی، کنش جوارحی، تعین ذاتی، ضرورت علی- معلولی.

فیلسوفان پیشاصدرایی به علت رویکرد اصالت ماهیتی، ذات انسان‌ها را به لحاظ نوع یکسان قلمداد می‌کنند و تفاوت انسان‌ها را صرفاً در اعراضی همچون حالات و ملکات علمی و نفسانی می‌دانند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۰۶). از سوی دیگر هویت انسان را ترکیبی انضمامی از نفس و جسم می‌دانند (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۷۲۶ و ۷۲۷). از این‌رو قوای مادی انسان را مابین با نفس انسان می‌شمارند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۹۳ و ۲۹۴).

در حکمت متعالیه بر اساس نظریه «اصالت وجود» و «تشکیک در وجود»، هویت انسان جوهری واحد است که برخی مراتب آن مادی و برخی مجرد است. از این‌رو رابطه نفس با قوا اتحادی است، نه تباینی. نیز بر اساس «حرکت جوهری» و جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس انسانی، زمینه برای طرح حرکت جوهری در نفس انسانی مهیا گردید. از این‌رو نفوس انسانی بر اساس «حرکت جوهری»، تعینات گوناگون ذاتی برای خود رقم می‌زنند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲). بنابراین تصویری که حکمت متعالیه از هویت انسانی ارائه می‌کند متفاوت از تصویری است که فیلسوفان پیشاصدرایی ارائه کرده‌اند.

کنش انسانی تابعی از هویت انسان است و هرگاه تحلیل هویت انسانی دگرگون گردد کنش انسانی نیز دستخوش تغییر می‌گردد. ملاصدرا بر اساس نظریه «اتحاد نفس و قوا» تحلیلی متفاوت از کنش انسانی ارائه می‌کند. در این تصویر قوا همان مراتب نفس هستند. پس فعل قوا در واقع فعل نفس است در مرتبه قوا (صدرالمآلهین، ۱۳۷۵، ص ۲۹۲).

بنابراین تصویری که وی از شکل‌گیری کنش انسانی ارائه می‌کند متفاوت از تصویری است که فیلسوفان پیشاصدرایی ارائه می‌کنند. با وجود این، می‌توان ادعا کرد تصویری که او از فرایند شکل‌گیری کنش انسانی در حکمت متعالیه ارائه می‌کند تفاوت اساسی با دیدگاه قوم ندارد؛ زیرا وی همچون اسلاف خویش فاعلیت انسان در افعال جوارحی را به نحو فاعل بالقصد می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۲۵).

فیلسوفان بر اساس نظریه «فاعل بالقصد» نتوانسته‌اند تصویری معقول از کنش انسانی ارائه کنند. در نظریه «فاعل بالقصد» نسبت فاعل به انجام و ترک فعل مساوی است، در حالی که مطابق نظام علی-معلولی، معلول باید قبل از صدور، ضرورت بالغیر پیدا کند تا به مرحله صدور برسد. روشن است که ضرورت یافتن فعل قبل از صدور و مساوی بودن نسبت فعل و ترک آن به فاعل، نقیض یکدیگرند. در واقع یکی از زمینه‌های طرح نظریه «اعتباریات» از سوی علامه طباطبائی تلاش برای رفع این تناقض است.

در ادامه ضمن بیان فشرده دیدگاه فیلسوفان نشان خواهیم داد که نظریه «اعتباریات» نیز نتوانسته است چالش مذکور را برطرف کند و در آخر به امکان‌سنجی نظریه «فاعل بالتجلی» در تبیین کنش انسانی، اعم از جوانحی و جوارحی می‌پردازیم.

## ۱. کیفیت شکل‌گیری کنش انسانی از دیدگاه فیلسوفان مسلمان

### ۱-۱. اقسام کنش انسانی از دیدگاه فیلسوفان مسلمان

فیلسوفان در یک دسته‌بندی افعال انسان را به «جوانحی» و «جوارحی» تقسیم می‌کنند. افعال جوارحی را نیز به «آگاهانه» و ارادی و «غیر آگاهانه» و غیر ارادی تقسیم می‌کنند. ایشان فاعلیت انسان در افعال جوارحی غیر آگاهانه و غیر ارادی، همچون ضربان قلب و سوء هاضمه را - به ترتیب - به نحو «فاعل بالطبع» و «فاعل بالقسر» می‌دانند و در این قبیل افعال نقشی برای آگاهی و اراده انسان قابل نیستند. از سوی دیگر، ایشان فعل جوارحی آگاهانه و ارادی انسان را از نوع «فاعل بالقصد» می‌دانند (طباطبائی، ۱۴۱۶، ص ۱۷۲ و ۱۷۳).

بنابراین علم و اراده انسان را در این قبیل افعال هریک غیر از دیگری و هر دو را زاید بر ذات انسان می‌دانند. ولی درخصوص فعل جوانحی آگاهانه و ارادی انسان، میان ایشان اختلاف نظر است. برای مثال، برخی فاعلیت انسان را در انشای صور ادراکی از سنخ «فاعل بالرضا» می‌دانند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۲۵) و برخی آن را از قسم «فاعل بالتجلی» می‌خوانند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۷۲ و ۱۷۳)، یا اینکه برخی فاعلیت انسان را در انشای اراده از سنخ «فاعل بالجبر» و «فاعل بالاضطرار» می‌شمارند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۱۴؛ ج ۶ ص ۳۸۸) و برخی آن را از قسم «فاعل بالتجلی» می‌گویند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۷۳؛ موسوی خمینی، ۱۳۶۲، ص ۳۹). به هر حال میان فیلسوفان درخصوص نحوه صدور فعل جوانحی آگاهانه و ارادی اختلاف نظر است.

### ۱-۲. ناکارآمدی نظریه «فاعل بالقصد» در تبیین کنش انسانی

یکی از مهم‌ترین چالش‌هایی که فیلسوفان در تبیین کنش انسانی با آن مواجهند، تبیین کنش‌هایی است که انسان را در آن فاعل بالقصد می‌دانند. توضیح آنکه فلاسفه برای کنش جوارحی آگاهانه و اختیاری، مبادی ذیل را در نظر می‌گیرند: ۱. تصور فعل؛ ۲. تصدیق به فایده، خیر، حسن، ملائمت بودن و مانند آن؛ ۳. شوق به صدور و ایجاد فعل در فاعل؛ ۴. اراده یا اجماع بر صدور فعل؛ ۵. حرکت در عضلات و صدور فعل جوارحی (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۱۴).

ایشان کنش انسانی را کنشی می‌دانند که مبدأ تصویری و تصدیقی آن ادراکات عقل نظری و عقل عملی است. فیلسوفان تمایز انسان از حیوانات را در قوه عقل می‌دانند و معتقدند: تنها حیوانی که قدرت تعقل دارد انسان است. از این رو فصل اخیر انسان را همین نفس ناطقه یا عاقله می‌دانند.

شیخ‌الرئیس و همفکران وی بر این باورند که قوه ناطقه و عاقله دارای دو قوه عقل نظری و عقل عملی است. قوه عقل نظری ناظر به شناخت است، در حالی که قوه عقل عملی مبدأ انگیزش به کنش است. از نگاه ابن‌سینا عقل نظری چون اولاً، مدرک کلیات است و ثانیاً، صرفاً جنبه شناختی دارد، اگر به شناخت صحیح انجام فعل نایل آید، این شناخت به مرحله صدور فعل نمی‌انجامد. برای مثال، وی اشاره می‌کند به اینکه اگر شخصی بداند که خانه

چگونه شایسته است ساخته شود، چنین شناختی - فی حد نفسه - منجر به صدور فعل از شخص نمی‌گردد. از این رو برای صدور فعل از انسان علاوه بر شناخت صحیح فعل، او باید به خیر بودن این فعل نسبت به خود حکم دهد. روشن است که این حکم ناظر به عمل جزئی و مشخص است. بنابراین حاکم در این قضیه نمی‌تواند عقل نظری باشد، بلکه حاکم در این قبیل قضایا عقل عملی است. شیخ الرئیس می‌افزاید: اگر عقل عملی به لزوم و خیر بودن فعلی حکم صادر کند، این حکم بالتبع باعث ایجاد عزم و اجماع بر صدور فعل می‌گردد که در پی آن منجر به تحریک بدن و صدور فعل می‌گردد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۸۴).

فیلسوفان هریک از این مبادی را غیر از دیگری می‌دانند؛ زیرا یکی از معیارهای تعدد در قوا، انفکاک قوا از یکدیگر است. روشن است که صرف تصور شیء مستلزم تصدیق به فایده آن نیست؛ همان‌گونه که ممکن است شخص فعلی را تصور کند، ولی به فایده آن تصدیق نکند. پس مبدأ تصور فعل غیر از مبدأ تصدیق آن است. نیز تصدیق به فایده فعل مستلزم شوق به فعل نیست؛ زیرا ممکن است شخص مفید بودن فعل را تصدیق کند، ولی شوق به آن پیدا نکند.

اراده و اجماع بر فعل نیز غیر از شوق به فعل است؛ زیرا ممکن است فرد نسبت به فعل مشتاق گردد، ولی آن را اراده نکند. نهایت اینکه اراده غیر از مبدأ قوای فعاله است؛ زیرا ممکن است فاعل فعلی را اراده کند، ولی به سبب مانع و یا اختلال در عضو، نتواند فعل را انجام دهد. پس چون این قوا و مبادی از یکدیگر انفکاک پذیرند، هریک غیر از دیگری است و در فاعل بالقصد تمام این مبادی در صدور فعل نقش دارند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۶۷ و ۲۶۸).

همچنین باور به این مبادی پنج‌گانه برای کنش، بر اساس نظریه «فاعل بالقصد» قابل قبول است، وگرنه در صورتی که فاعلیت انسان را به نحو فاعل بالرضا یا فاعل بالعنايه بدانیم، نیازی به این مبادی پنج‌گانه نیست. به هر حال تطبیق نظریه «فاعل بالقصد» بر افعال جوارحی اختیاری انسان از سوی فیلسوفان با برخی چالش‌ها مواجه است.

یکی از مهم‌ترین چالش‌هایی که این دیدگاه با آن مواجه است عبارت است از اینکه فیلسوفان از یک‌سو معتقدند: «الشیء ما لم یجب لم یوجد» و هر معلولی در لحظه صدور از علت، مسبوق به ضرورت بالغیر است و این ضرورت بالغیر است که فعل را به مرحله وجود و تحقق می‌رساند. روشن است که این تقدم رتبی است، ولی به هر حال فعل مسبوق به آن است.

از سوی دیگر، لازمه فاعل بالقصد بودن این است که نسبت فاعل به انجام و ترک فعل مساوی باشد؛ زیرا در فاعل بالقصد، علم به فعل و حتی شوق به فعل منجر به صدور فعل نمی‌گردد؛ زیرا از نظر فلسفی، فعل در این مرحله هنوز واجب بالغیر نشده و همچنان نسبت فاعل با انجام و ترک آن مساوی است. به عبارت دیگر، فیلسوفان برای فاعل بالقصد پنج رکن برمی‌شمارند:

رکن اول تصور فعل است و رکن دوم تصدیق به فایده فعل. این دو رکن علمی است و به مجرد حصول آن فعل صادر نمی‌شود. از این رو لازم است فاعل علاوه بر این، شوق به آن فعل نیز پیدا کند.

روشن است که این اشتیاق نیز نمی‌تواند فعل را ضروری کند؛ زیرا در حال اشتیاق به فعل نیز فاعل همچنان می‌تواند فعل را ترک کند. از این رو علاوه بر اشتیاق رکن دیگری لازم است تا فعل ضروری گردد و آن عبارت از عزم و اجماع بر صدور فعل و یا به تعبیر دیگر، اراده صدور فعل. در این مرحله فعل به مرحله ضرورت می‌رسد و با استخدام قوای فعاله منتشر در عضلات فعل صادر می‌گردد.

مهم‌ترین شکافی که در این تحلیل به چشم می‌خورد انتقال از مرحله اشتیاق به عزم و اراده است؛ زیرا در حالت اشتیاق، صدور فعل ضروری نبوده و ترک آن محال نیست، در حالی که در حالت اراده فعل ضرورت یافته و ترک آن محال است. در توضیح کیفیت این انتقال گاه چنین گفته می‌شود که اشتیاق در انسان تاحدی شدت می‌یابد که گویی برای شخص راهی جز انجام فعل باقی نمی‌ماند. از این رو فعل را اراده می‌کند. به عبارت دیگر اراده همان شوق مؤکد است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۱۴).

گاه نیز چنین گفته می‌شود: هر چند اراده یکی از ارکان فعل اختیاری جوارحی و غیر از شوق است، ولی تحقق اراده در انسان به نحو جبری و ضروری است و اراده از انسان به صورت اضطراری صادر می‌شود. برخی از عبارات‌های ملاصدرا گویای این دیدگاه است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۱۴؛ ج ۶ ص ۳۸۸). به عبارت دیگر ملاصدرا از یک‌سو با این قاعده فلسفی «الشیء ما لم یجب لم یوجد» مواجه است که بر اساس آن فعل قبل از صدور باید به مرحله وجوب رسیده باشد. از سوی دیگر در فاعل بالقصد بر اساس تحلیل رایج قوم، نمی‌توان تبیین منطقی از ضرورت یافتن فعل ارائه کرد؛ زیرا در تبیین رایج قوم، تصور و تصدیق به فایده فعل مستلزم اشتیاق به فعل نمی‌شود، چه رسد به اراده و عزم بر انجام.

همچنین مجرد اشتیاق و حتی اشتیاق مؤکد نیز فعل را به مرحله ضرورت نمی‌رساند. از این رو ترک فعل همچنان ممکن است. بنابراین چاره‌ای نمی‌بیند جز اینکه گفته شود: تصدیق به فایده قهراً منجر به صدور فعل می‌گردد یا گفته شود: اساساً فعل اراده کردن انسان غیر اختیاری است و مسبوق به اراده ازلی حق تعالی است. روشن است در هر صورت فعل به نحو قهری از انسان صادر می‌گردد.

به نظر می‌رسد اعتقاد به نظریه «فاعل بالقصد» با قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» قابل جمع نیست و باید یکی را فدای دیگری کرد. بی‌تردید نمی‌توان قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» را فدا کرد؛ زیرا نفی این قاعده به نفی اصل بدیهی «علیت» منجر می‌گردد. از این رو ملاصدرا به نحوی «فاعل بالقصد» را به «فاعل موجب» تأویل برده است.

علی‌رغم این، نمی‌توان این تحلیل را در کیفیت فاعلیت انسان در افعال اختیاری جوارحی پذیرفت؛ زیرا لازمه این دیدگاه نفی اختیار از انسان است، در حالی که ملاصدرا همچون سایر فیلسوفان، فاعل بالقصد را نوعی فاعل

مختار می‌داند. به هر حال مهم‌ترین اشکال بر نظریه فاعل بالقصد این است که فیلسوفان نتوانسته‌اند تصویری منطقی از انتقال مرحله اشتیاق به فعل به مرحله ضرورت و اراده فعل ارائه کنند.

### ۱-۳. جایگاه‌شناسی نظریه «اعتباریات» علامه طباطبائی در تبیین چگونگی صدور فعل در نظریه «فاعل بالقصد»

علامه طباطبائی بر اساس نظریه «اعتباریات» کوشیده است با تحفظ بر نظریه «فاعل بالقصد» و قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» و نیز تحفظ بر تعابیر میان شوق و اراده، تصویری متفاوت از شکل‌گیری کنش جوارحی اختیاری انسان ارائه کند که بر اساس آن خلأ و شکاف میان شوق و اراده کردن فعل، یعنی شکاف میان اولویت پیدا کردن فعل و ضرورت یافتن فعل را به واسطه وجوب و ضرورت اعتباری برطرف کند.

پیش از تبیین دیدگاه علامه ذکر این نکته لازم است که ایشان در نظریه «اعتباریات» تفسیری منسجم و کامل از کیفیت شکل‌گیری کنش انسانی ارائه می‌کند. در این مجال بر آن نیستیم تا تصویری کامل از نظریه ایشان ارائه کنیم، بلکه صرفاً به پاسخ این نظریه در چگونگی انتقال از مرحله اشتیاق به اراده اشاره می‌کنیم:

از دیدگاه علامه اولین ادراک اعتباری که قوه عقل عملی دست به تولید آن می‌زند عبارت است از: اعتبار وجوب. وی این اعتبار را اعتباری می‌داند که انسان را به دام تولید سایر اعتبارها می‌اندازد. او در تبیین ضرورت اعتبار وجوب، به این امر استشهد می‌کند که اولاً، رابطه ضروری و تکوینی میان فعل و نتیجه فعل وجود دارد، نه میان فاعل و فعل و بالتبع میان فاعل و نتیجه. ایشان بر این باور است که انسان برای اینکه دست به کنش بزند باید رابطه امکانی میان خود و فعل را به حد ضرورت ارتقا بخشد، وگرنه فعل از انسان صادر نمی‌شود؛ زیرا بر اساس قانون علیت، معلول تا به حد ضرورت و وجوب بالغیر نرسد از علت صادر نمی‌شود.

ایشان معتقد است: چون تکویناً رابطه فعل اختیاری با انسان امکانی است پس تکویناً هیچ‌گاه این رابطه به ضرورت ارتقا نمی‌یابد. از این رو انسان برای صدور فعل اختیاری از ضرورت تکوینی میان فعل و نتیجه وام گرفته است و آن ضرورت را میان خود و فعل اعتبار می‌کند. در این صورت صدور فعل از انسان اعتباراً ضروری گشته و فعل به وقوع می‌پیوندد (طباطبائی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۹۸).

به نظر می‌رسد اعتبار وجوب میان انسان و سیر شدن، غذا خوردن و خوردن این سبب، از دیدگاه علامه همان اراده‌ای است که فیلسوفان معتقدند: در صورت تحقق فعل، ضروری الصدور شده و بالتبع قوای فعاله تحریکی منشتر در عضلات را به حرکت واداشته، به صدور فعل اختیاری جوارحی منجر می‌گردد. البته باید توجه داشت که از نگاه ایشان فاعلیت نفس نسبت به اعتبار وجوب میان انسان و فعل یا همان اراده فعل از سنخ فاعلیت بالتجلی است؛ زیرا اولاً، این وجوب اعتباری فعل قوه عقل عملی است (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۴۷). ثانیاً، وی فاعلیت نفس نسبت به قوای خود و افعال قوای خود، از جمله عقل عملی و فعل اعتبار وجوب را از سنخ فاعل بالتجلی می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۷۳).

پس فاعلیت نفس نسبت به اعتبار وجوب یا همان اراده، از سنخ فاعل بالتجلی است. بنابراین اگر فاعلیت نفس

نسبت به اراده یا همان وجوب اعتباری از سنخ فاعل بالتجلی است، پس نسبت به انشای اراده و اعتبار وجوب فاعل بالقصد نبوده و نیازی به اراده و اعتبار وجوب دیگر ندارد. از این رو طرح نظریه فاعلیت بالتجلی از سوی علامه در خصوص کمالات ثانیه نفس (همچون اراده) یا اعتبار وجوب، مانع شکل‌گیری تسلسل در اراده یا تسلسل در اعتبار وجوب می‌گردد.

#### ۴-۱. ناکارآمدی نظریه «اعتباریات» علامه طباطبائی در تبیین ضرورت صدور فعل از فاعل بالقصد

این نظریه نمی‌تواند چالش مذکور را برطرف کند؛ زیرا علامه تصریح می‌کند: اولین اعتباری که انسان را در وادی اعتبارات غرق می‌کند اعتبار وجوب است و لزوم اعتبار وجوب از آن روست که رابطه انسان و فعل اختیاری رابطه‌ای امکانی است و این فعل همچون سایر پدیده‌ها اگر به حد وجوب بالغیر نرسد پدید نمی‌آید. چون رابطه تکوینی میان انسان و فعل، امکانی است، پس حقیقتاً محال است این رابطه تکویناً به مرحله وجوب برسد. پس انسان برای صدور فعل ناگزیر است آن را اعتباراً واجب گرداند.

چنین به نظر می‌رسد که اگر این وجوب اعتباری است و رابطه میان انسان و فعل تکویناً همچنان امکانی است، وجود چنین وجوبی کمکی به ضروری شدن صدور فعل نمی‌کند؛ زیرا وجوبی که در قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» منجر به صدور فعل می‌گردد وجوب حقیقی و تکوینی است، نه وجوب موهوم و اعتباری. با فروریختن کارکرد اعتبار وجوب، مجالی برای طرح سایر اعتبارات نمی‌ماند؛ همان‌گونه که علامه نیز تصریح کرده که دروازه ورود به اعتبارات وجوب اعتباری است.

با بی‌اعتبار شدن نظریه «اعتباریات» باید تحلیلی نو از چگونگی شکل‌گیری کنش انسانی ارائه کرد؛ تحلیلی که اولاً، بتواند با ضرورت علی- معلولی و مختار بودن انسان سازگار باشد. ثانیاً شواهد شهودی و تجربی مؤید آن باشد. در ادامه تحلیلی نو از کنش انسانی ارائه می‌کنیم تا از این رهگذر ظرفیت‌های جدیدی برای تحلیل پدیده‌های انسانی و اجتماعی به ارمغان آوریم.

شایان ذکر است که با توجه به محدودیت‌های حاکم بر این نوشتار، آنچه در ادامه می‌آید صرفاً به‌منزله امکان‌سنجی نظریه فاعل بالتجلی در تبیین کنش انسانی است. بحث تفصیلی حول آن را به مجالی دیگر موکول می‌کنیم.

#### ۲. امکان‌سنجی نظریه «فاعل بالتجلی» در تبیین کنش انسانی

نگارنده این فرضیه را محتمل می‌داند که فاعلیت انسان در حوزه افعال اختیاری، اعم از افعال جوانحی و جوارحی از سنخ فاعلیت بالتجلی است و بر این اساس علی‌رغم تحفظ بر جنبه اختیاری بودن فعل انسان - از آن رو که فاعلیت بالتجلی تبیینی از نوعی فاعلیت اختیاری است - رابطه بین انسان و فعل او ضروری خواهد بود، نه امکانی.

#### ۱-۲. پیش‌فرض‌های نظریه «فاعل بالتجلی» در تبیین کنش انسانی

توضیح آنکه بر اساس مبانی فلسفه مشاء اساساً امکان انتخابگری انسان نسبت به تعیین ذاتی خویش محال است و

تعیین ذاتی نوع انسان یکسان است و تفاوت در افراد نوع آدمی صرفاً در حالات و ملکات است، ولی بر اساس مبانی حکمت متعالیه کاملاً معقول است که ادعا شود انسان قادر است دست به انتخاب تعین ذاتی خویش بزند و قبل از هر چیز، انتخاب کند که چه نوع آدمی می‌خواهد باشد. برخی از این مبانی عبارت است از:

۱. اصالت وجود و اعتباریت ماهیت؛
۲. تشکیک در حقیقت وجود؛
۳. وجود ربطی هویت معلول؛
۴. این‌همانی میان علت و معلول از سنخ این‌همانی حقیقیه و رقیقه است و معلول رقیقه و نازله وجود علت است؛ همچنان که علت حقیقت و وجود برتر معلول است.
۵. رابطه اتحادی میان ماده و صورت؛
۶. حرکت جوهری در پدیده‌های مادی؛
۷. جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن هویت نفس؛
۸. بر اساس حرکت جوهری و جسمانی بودن هویت نفس در مرحله پیدایش، لزوم حرکت جوهری در هویت نفس؛
۹. بر اساس حرکت جوهری نفس انسانی، تحقق انواع و تعیینات مختلف ذاتی انسانی معقول است. بر این اساس ممکن است نفوس انسانی برترین پدیده‌های هستی گردند؛ همان‌گونه که ممکن است پست‌ترین پدیده‌های هستی شوند.
۱۰. رابطه اتحادی میان نفس و قوا، از جمله رابطه اتحادی میان نفس و بدن در مرتبه ذات به نحو کثرت در وحدت که از آن به «وجود جمعی و اجمالی نفس» یاد می‌شود، و در مرتبه قوا به نحو وحدت در کثرت که از آن به «وجود تفصیلی نفس» یاد می‌شود.
۱۱. فعل، اعم از جوانحی و جوارحی معلول نفس و نازله وجوی نفس است.
۱۲. علم به خود و کمالات خود، ذاتی انسان است و از او منفک نمی‌شود. این علم از سنخ علم اجمالی عین کشف تفصیلی است.
۱۳. حب به خود و کمالات خود، ذاتی انسان و از او جدایی‌ناپذیر است.
۱۴. اختیار ذاتی انسان است و از او منفک نمی‌شود.

## ۲-۲. تطبیق نظریه «فاعل بالتجلی» بر کنش انسانی

بر اساس مبانی فوق، به نظر می‌رسد می‌توان این ادعا را مطرح کرد که فاعلیت انسان در افعال جوانحی و جوارحی خویش، از سنخ فاعل بالتجلی است. در واقع اولین فعل جوانحی که فرد دست به انتخاب آن می‌زند همانا انتخاب تعین ذاتی خویش است. روشن است که این تعین - در واقع - مرتبه‌ای از مراتب ذاتی است که ذات انسان به نحو



وجود جمعی مشتمل بر آن است. به عبارت دیگر، هر تعینی که انسان دست به انتخاب آن می‌زند همانا کمالی از کمالات است که ذات انسان مشتمل بر آن است.

از سوی دیگر وی این انتخاب را بر اساس علم ذاتی و حب و اختیار ذاتی رقم می‌زند؛ زیرا در اینجا انسان انتخاب تعین ذاتی خویش را بر اساس انگیزه زاید بر ذات انجام نمی‌دهد، بلکه وی به انگیزه حب ذات چنین انتخابی می‌کند. به عبارت دیگر، در این مرحله انسان اولاً، کمال ذاتی خویش را با علم ذاتی تشخیص می‌دهد و -مثلاً- می‌یابد این نوع بودن و این تعین ذاتی داشتن کمال اوست. سپس چون به خود حب ذاتی دارد بر اساس اختیار ذاتی، دست به انتخاب آن تعین می‌زند. بنابراین چون این انتخابگری مربوط به مرحله تعین ذاتی است، پس این فعل را با انگیزه ذاتی که همان حب به ذات است، رقم می‌زند.

روشن است که این فعل تعین‌بخشی به ذات خویش، فعلی جوانحی بوده و با توجه به اینکه این فعل بر اساس علم حضوری نفس به ذات خویش و کمالات خویش و نیز حب و اختیار ذاتی رقم می‌خورد، پس تعریف «فاعل بالتجلی» منطبق بر آن است. در واقع، مهم‌ترین فعل انسان همین فعل است و سایر افعال جوانحی و جوارحی طفیلی این فعل هستند.

به عبارت دیگر، سایر افعال جوانحی و جوارحی معلول ضروری این فعل هستند و انسان پس از انتخاب تعین ذاتی خویش، ضرورتاً متناسب با آن افعال جوانحی و جوارحی به نحو ضروری و نه امکانی، یعنی به صورت ضرورت بالغیر از وی تجلی می‌کند. روشن است که این ضرورت بالغیر میان فعل جوانحی و جوارحی و تعین ذاتی انسان مانع اختیاری بودن فعل جوانحی و جوارحی نمی‌گردد؛ زیرا منشأ این فعل، یعنی انتخاب تعین ذاتی اختیاری است. پس لازم آن نیز اختیاری است.

در ادامه برای روشن‌تر شدن جوانب این فرضیه، به چند نکته اشاره می‌کنیم:

### ۲-۳. نکاتی درباره فرضیه «فاعل بالتجلی»

#### ۱-۲-۳. جایگاه‌شناسی علم حضوری در امکان‌سنجی فرضیه «فاعلیت بالتجلی» در تبیین کنش انسانی

این فرضیه مبتنی بر علم حضوری است. در این تحلیل انسان با علم حضوری به خویش، هم خود و کمالات خود را می‌یابد و هم مطلوب این کمالات و هم فعل محصل مطلوب این کمالات و هم متعلق فعل را. در واقع این تحلیل بر این اساس استوار است که هویت نفس وجود جمعی قوا و کمالات نفس است و علم نفس به خویش، قوا و کمالات خویش علمی حضوری است. بنابراین مهم‌ترین عنصر در تعین‌بخشی به ذات، عنصر «شناخت» است. این شناخت حضوری همان علم به این است که کمال ذاتی من چیست. در واقع فرد با یافتن خویشتن و یافتن اینکه کمال خویشتن این نوع کمال است، بی‌درنگ به حکم حب ذاتی و اختیار ذاتی، دست به انتخاب آن می‌زند.

البته باید توجه شود که این تشخیص لزوماً به صورت آئی رخ نمی‌دهد. به عبارت دیگر فرد ممکن است در

اینکه بین مراتب وجودی و نفسانی، کدام مرتبه کمال برتر است و کدام مرتبه کمال حقیقی اوست، دچار تردید و شک گردد. از این رو با تأمل و ترویّ در ذات خود در پی تشخیص کمال حقیقی خویش برمی‌آید؛ ولی هرگاه کمال حقیقی‌اش را تشخیص دهد بی‌درنگ به حکم ذاتی و اختیار ذاتی، آن را انتخاب می‌کند.

در این علم نه تنها فرد به کمال خویش علم ذاتی و حضوری دارد، بلکه به مطلوب آن و فعل متناسب با آن و حتی متعلق آن فعل نیز علم حضوری دارد. برای توضیح این مطلب، به یک عمل ابتدایی در نوازد اشاره می‌کنیم: نوازد به حکم انسان بودن، با علم حضوری قوای تغذی خود را می‌یابد. نیز مطلوب آن را که سیر شدن است، می‌یابد. علاوه بر آن، با علم حضوری می‌یابد که مطلوب سیر شدن با خوردن متناسب است و با خوردن تحصیل می‌شود. از این رو با فعل دیگر در پی تأمین این مطلوب بر نمی‌آید.

پس انسان با علم حضوری به خویش، هم خود و کمالات خود را می‌یابد و هم مطلوب این کمالات و هم فعل محصل مطلوب این کمالات را می‌یابد. پس تنها چیزی که در ظاهر از آن غافل است متعلق فعل است؛ ولی در واقع متعلق فعل را نیز با علم حضوری می‌یابد؛ زیرا وقتی آن را بر مکیدن پستان تطبیق می‌کند، می‌خواهد و وقتی آن را بر خوردن یک تکه سنگ تطبیق می‌کند، نمی‌خواهد. پس حتی متعلق فعل نیز برای آن معلوم به علم حضوری است. تنها چیزی که برای او معلوم نیست این است که آیا این مصداق متعلق فعل است یا نه؟ از این رو انسان از نوازدی با تجربه و تفکر، به تدریج به شناخت کامل تری نسبت به متعلق فعل خوردن نایل می‌گردد. پس انسان با علم حضوری به خویش، هم خود و کمالات خود را می‌یابد و هم مطلوب این کمالات و هم فعل محصل مطلوب این کمالات و هم متعلق فعل را.

آنچه در مثال فوق بیان شد خصوصیتی ندارد و این امر را می‌توان بر جمیع کمالات انسانی تطبیق داد. برای مثال، با توجه به اینکه کمال حقیقی انسان «من علوی» و مطلوب آن قرب الهی است و فعل محصل آن تسلیم الی‌الله است، علاوه بر اینکه انسان جمیع این علوم را به صورت حضوری می‌یابد، همچنین در تطبیق فعل تسلیم بر افعالی همچون شکمبارگی و هرزگی، با علم حضوری می‌یابد که این امور نمی‌تواند متعلق فعل «تسلیم الی‌الله» باشد. از این رو آنها را قصد نکرده، ترک می‌کند. همچنین با علم حضوری می‌یابد که فعل خضوع در برابر حق تعالی محصل فعل تسلیم است. بله، به علت اینکه حیطة متعلق فعل در دسترس علم حضوری متعارف انسان نیست، برای شناخت متعلق فعل محصل مطلوب، بسته به نوع مطلوب، نیاز به شناخت تجربی، عقلی و وحیانی دارد.

همچنین هر چند این علم و شناخت نسب به ذات خود و کمالات خود از سنخ علم حضوری و کشف اجمالی عین کشف تفصیلی است، اما این امر سبب نمی‌شود شناخت کمال حقیقی در جمیع انسان‌ها یکسان باشد، بلکه ممکن است شناخت مصداق کمال حقیقی به سبب برخی از عوامل دستخوش تحریف گردد. برخی از این عوامل عبارتند از: نظام تعلیم و تربیت، محیط اجتماعی، وراثت، محیط جغرافیایی، عوامل تاریخی و غیر آن.

ولی نکته حایز اهمیت این است که هیچ‌یک از این عوامل و حتی مجموع این عوامل نمی‌تواند مانع شناخت

کمال حقیقی انسان گردد و انسان در نهایت، به حکم علم ذاتی به نفس خویش و کمالات آن، می‌یابد که تعیین علوی و افعال متناسب با آن برتر از تعیین سفلی و افعال متناسب با آن است.

### ۲-۳-۲. عینیت یافتن همه پدیده‌های انسانی بر اساس فرضیه «فاعل بالتجلی»

این فرضیه نه تنها مرتبه تعیین‌بخشی به هویت انسانی و رابطه میان تعیین انسانی و کنش انسانی را امری عینی و محکوم به احکام تکوینی و علّی و معلولی می‌داند، بلکه فعل جوانحی و جوارحی را هم که از انسان صادر می‌شود، پدیده‌ای عینی می‌داند و تمام موضوعاتی را که انسان دست به خلق آنها می‌زند، پدیده‌ای عینی می‌شمارد. بر اساس نظریه «وجود ربطی»، معلول هر علّتی نازله کمالات وجودی علت است. بر این اساس فعل انسان چون معلول انسان است، احکام وجود ربطی بر آن منطبق است و از سوی دیگر نازله وجودی اوست. همین امر سبب می‌شود تا موضوعات قضایای اخلاقی، حقوقی و اجتماعی را نیز از سنخ وجود بداند و آنها را نیز اموری عینی و نازله وجودی نفس انسانی قلمداد کند.

برای مثال، انسانی که تعیین علوی اختیار کرده کمال انصاف، عدالت، عفت، شجاعت و مانند آن را که ریشه در تعیین علوی دارد، عینیت می‌بخشد؛ مثلاً، در روابط جنسی موضوع ازدواج، در روابط اقتصادی موضوع خرید و فروش، در ارتباط با طبیعت موضوع حفظ محیط زیست و در ارتباط با خداوند موضوع بندگی را عینیت می‌بخشد، در حالی که انسانی که تعیین سفلی اختیار کرده، کمال - به معنای عام- ظلم، بی‌انصافی، هرزگی، تهور، بزدلی و مثل آن را که ریشه در تعیین سفلی دارد، عینیت می‌بخشد و - مثلاً- در روابط جنسی موضوع فحشا، در روابط اقتصادی موضوع ربا، در ارتباط با طبیعت موضوع استثمار، و در ارتباط با خدا موضوع عصیان و طاغوت را عینیت می‌بخشد. آنچه در این مختصر درخصوص کیفیت شکل‌گیری پدیده‌ها و موضوعات انسانی گذشت، صرفاً مثالی برای بیان کیفیت تحقق این پدیده‌ها و موضوعات و عینیت آنها بود. تفصیل چگونگی شکل‌گیری این پدیده‌ها و موضوعات و پیچیده‌تر شدن آنها به مجال دیگر نیازمند است.

### ۲-۳-۳. تصویری منطقی از واقع‌گرایی اخلاقی بر اساس فرضیه «فاعل بالتجلی»

بر اساس این فرضیه می‌توان تصویری واقعی و منطقی از واقع‌گرایی اخلاق و تنوع اخلاق ارائه داد. توضیح آنکه در این فرضیه با توجه به تنوع ذاتی که افراد می‌توانند برای خویش رقم زنند، برخی افعال متناسب با آن تعیین، حسن و ضروری می‌گردد و برخی افعال متناسب با آن تعیین، قبیح و ممتنع می‌گردند. برای مثال، کسی که تعیین علوی را اختیار می‌کند افعالی همچون بندگی خدا و خدمت به خلق خدا نسبت به وی حسن و ضرورت می‌یابد و با علم حضوری می‌یابد که چنین فعلی نسبت به خویش ضروری است، در حالی که کسی که تعیین سفلی را اختیار می‌کند، دنیاطلبی و استثمار دیگران نسبت به وی حسن و ضرورت می‌یابد و با علم حضوری می‌یابد که چنین فعلی نسبت به خویش لازم است. بنابراین حسن و قبح افعال واقعی است و ریشه در تعیین ذاتی هر فرد دارد.

گذشته از این، تنوع و تعدد در اخلاق در اینجا از سنخ نسبیت هستی‌شناختی است و منجر به نسبیت اخلاقی نمی‌گردد. توضیح آنکه در این فرضیه افراد گوناگون تعین ذاتی متفاوتی دارند، بنابراین تنوع در رفتارهای اخلاقی از سوی انواع گوناگون آدمی هیچ‌گاه به معنای نسبیت اخلاقی نیست؛ زیرا فرض نسبیت اخلاقی در جایی است که افراد آدمی از یک نوع به شمار آیند، در حالی که در فرضیه مذکور افراد انسان می‌توانند از سنخ انواع متعدد باشند و به اعتبار هر تعین ذاتی، فعلی حسن و ضروری باشد و فعلی دیگر قبیح و ممتنع.

البته این به معنای یکسان‌انگاری جمیع ارزش‌های اخلاقی نیست، بلکه با در دسترس بودن شناخت کمال حقیقی انسان بر اساس مبانی انسان‌شناختی با معیار عقلی و برهانی، می‌توان با شناخت کمال حقیقی انسان میان ارزش‌های گوناگون داوری کرد. برای مثال، هرچند بر اساس تعیین سفلی دنیاطلبی و استثمار دیگران مطلوب و ضروری است، ولی با توجه به اینکه کمال حقیقی انسان قرب الهی است، چنین ارزش‌هایی در واقع نامطلوب و نکوهیده است.

به عبارت دیگر با توجه به اینکه در این فرضیه فعل اساسی که از انسان صادر می‌شود همانا فعل تعیین‌بخشی به ذات خود است و سایر افعال و کنش‌های انسانی طفیلی این کنش هستند، پس ارزشمندی و بی‌ارزش بودن این افعال منوط به ارزشمندی فعل تعیین‌بخش به ذات است. اگر فرد در انتخاب تعین ذاتی، تعیین علوی را اختیار کند فعلی ارزشمند مرتکب شده است و اگر به‌عکس تعیین سفلی را اختیار کند فعلی بی‌ارزش، بلکه ضد ارزش مرتکب گردیده است. پس این فعل را می‌توان بر اساس کمال حقیقی انسان ارزیابی کرد.

بنابراین فرضیه مذکور علی‌رغم اینکه می‌تواند تصویری صحیح از تعدد مشرب‌های اخلاقی ارائه کند و این تعدد را امری واقعی - و نه اعتباری - بداند، همچنین قادر است میان این مشرب‌های اخلاقی متعدد داوری کرده، اخلاق صحیح و ناب را معرفی کند. در ادامه برای روشن‌تر شدن جوانب این فرضیه به برخی از اشکالات که ممکن است متوجه این فرضیه شود، اشاره کرده، پاسخ می‌دهیم:

#### ۲-۴. رفع برخی ابهامات از فرضیه «فاعل بالتجلی»

##### ۱-۴-۲. نقش علم و شناخت کمال حقیقی در تعیین بخشی به ذات انسان

ممکن است گفته شود: این مطلب (یعنی علم و شناخت کمال حقیقی علت تامه در تعیین بخشی به ذات انسان) با یافته‌های تجربی در تعارض است؛ زیرا در بسیاری موارد می‌بینیم که کسی با آنکه فعلی را غلط می‌داند، مرتکب آن می‌شود و یا فعلی را صحیح می‌داند و آن را ترک می‌کند. بنابراین نمی‌توان عنصر شناخت را علت تامه در تعیین بخشی به ذات دانست؛ زیرا می‌توان این امر را به هر حال گویای آن دانست که فرد هرچند در مرحله انتخاب فعل جوارحی به علم خود عمل نکرده، به‌واقع در مرحله تعیین بخشی به ذات خویش به علم خود عمل نکرده است. در پاسخ باید گفت: چون نفس وجود جمعی تمام تعینات است، بنابراین انسان در مقایسه بین دو تعین - مثلاً،

تعینی که سفلی است و تعینی که علوی است - تعین علوی را برتر می‌یابد. بنابراین فعل متناسب با فعل علوی را فعل صحیح و خوب و ضروری می‌یابد. ولی همو با توجه به اینکه در بیشتر اوقات تعین سفلی را برای خویش رقم زده، از این‌رو در عمل فعلی را ترجیح می‌دهد که متناسب با تعین سفلی خود است.

به عبارت دیگر این فرد دو علم نسبت به خویشتن دارد: یکی علم وی به انسان بما هو انسان با قطع نظر از خودش؛ یعنی با قطع نظر از تعینی که در وی غالب است. در این فرض می‌یابد که تعین علوی و فعل متناسب با آن نسبت به تعین سفلی و فعل متناسب با آن خوب و ضروری است. ولی همان انسان با توجه به اینکه در اغلب اوقات تعین سفلی را اختیار کرده، فعل صحیح را همان فعل متناسب با تعین سفلی می‌یابد و در واقع همچنان تعین سفلی را برای خود رقم زده و در پس آن فعل سفلی و پست را خوب و ضروری می‌یابد.

## ۲-۴-۲. اختیار انسان در انجام و ترک افعال جوارحی

ممکن است این دیدگاه خلاف وجدان قلمداد شود؛ زیرا هر کس در انجام افعال جوارحی و ترک آنها خود را مختار می‌بیند. بنابراین بالوجدان فاعلیت انسان در افعال جوارحی از سنخ فاعل بالقصد است.

در پاسخ به این اشکال باید گفت: این اختیار مربوط به اختیار در ترک و انجام فعل جوارحی نیست. در واقع این اختیار مربوط به اختیار در انتخاب تعین هویت خویش است که البته انسان هر لحظه در حال تعین بخشی به هویت خویش است و چون این اختیار ملازم با مرتبه صدور فعل جوارحی است، گمان می‌رود انسان در مرحله فعل و ترک فعل جوارحی مختار است. به عبارت دیگر، اگر فرد تعین علوی را اختیار کرده، محال است فعل سفلی از او سرزند؛ زیرا در غیر این صورت قانون سختیت میان علت و معلول نقض می‌شود؛ همچنان که اگر تعین سفلی را انتخاب کند محال است از او فعل علوی سرزند.

برای توضیح بیشتر باید بگوییم: این فرضیه بر اختیار ذاتی انسان استوار است. پس انسان در هر مرحله به حکم انسان بودن از این اختیار ذاتی بهره‌مند است. از این‌رو انسان تا زمانی که بر اساس حرکت جوهری قادر به تحول ذاتی باشد، می‌تواند با اختیار ذاتی خود و بر اساس تشخیص کمال خود و حب ذاتی به خود، دست به انتخاب تعین ذاتی خود بزند. بله، معمولاً انسان این حالت خویش را در مرحله انتخاب فعل جوارحی و جوانحی می‌بیند؛ مثلاً، خود را نسبت به انسان نیازمند، هم قادر به انفاق می‌بیند و هم عدم انفاق. گویی خود را به لحاظ ذات ثابت یافته که در فعل مردد است، در حالی که تردید وی در مرحله فعل گویای تردید وی در مرحله ذات است؛ یعنی وی در واقع به لحاظ ذات دچار تردید است و نمی‌داند - مثلاً - تعین علوی را انتخاب نماید تا انفاق کند یا تعین سفلی را برگزیند تا ممسک باشد.

البته در اینجا لازم است اشاره کنیم که هرچند انسان تا زمانی که محکوم به حرکت جوهری است، قادر است دست به انتخاب و دگرگونی تعین خود بزند؛ اما واقعیت این است که انسان‌ها اغلب با انتخاب تعین خاص وجودی و صدور مدام فعل متناسب با آن تعین وجودی، به تدریج آن تعین ذاتی در ایشان رسوخ کرده، دیگر خود را قادر به

ترک افعال جوارحی و جوانحی متناسب با آن تعیین نمی‌بینند. از این‌رو در اغلب موارد، به‌ویژه در بزرگسالی فعل یکنواخت از ایشان مشاهده می‌کنیم و هر قدر این تعیین در وجود آنان راسخ‌تر گردد تغییر و تحول ایشان و بالتبع تغییر رفتار آنها سخت‌تر می‌شود.

ولی همان‌گونه که ذکر شد، اختیار ذاتی انسان است و انسان تا زمانی که محکوم به حرکت جوهری است، ممکن است دست به تغییر تعیین ذاتی خویش بزند؛ مثلاً، گاهی اتفاق می‌افتد کسی که در عمرش انفاقی نکرده، در یک مورد نادر، دست به انفاق بزند و یا عکس آن. نیز نادرتر از این، گاهی دیده می‌شود که کسی که تمام عمر خود را در راه معصیت خدا گذرانده، در پایان عمر توبه کرده و در نهایت، زندگی مؤمنانه‌ای را اختیار کرده است و بالعکس. این امر گویای آن است که انسان به حکم اینکه اولاً، نفس وی واجد جمیع تعینات علوی و سفلی است و ثانیاً، حب ذاتی و اختیار ذاتی‌اش، هر آن ممکن است دست به انتخاب تعینی بزند. توجه شود! حتی وقتی تعیین فرد ثابت است این ثبات تعیین نیز منوط به علم و اختیار و حب ذاتی اوست. از این‌رو اگر در هریک از این مراحل تشخیص وی نسبت به کمال حقیقی‌اش دستخوش تغییر گردد، همان برای انتخاب تعیین جدید کفایت می‌کند.

### ۳-۴-۲. تأثیر ظرف خاص بر فعل خاص

ممکن است اشکال شود مطابق فاعلیت بالتجلی، چرا در ظرفی خاص فعلی از انسان صادر می‌شود و در ظرف دیگر فعلی دیگر؟ به عبارت دیگر، مطابق فاعلیت بالتجلی، ترجیح میان افعال بی‌معناست، در حالی که بالوجدان و بالضروره می‌یابیم که ما در ظرف‌های متفاوت فعلی را بر فعل دیگر ترجیح می‌دهیم.

در پاسخ به این اشکال باید گفت: فاعلیت بالتجلی منافاتی با ترجیح افعال بر یکدیگر در ظرف‌های متفاوت ندارد؛ همان‌گونه که فاعلیت حق تعالی از سنخ فاعلیت بالتجلی است، ولی در ظرف‌های گوناگون فعل حق تعالی یکسان نیست و به حسب استعدادها و ظرفیت‌های مختلف، فعل حق تعالی متفاوت است. به عبارت دیگر ظرف‌ها و استعداد‌های متفاوت علل اعدادی برای صدور فعل از انسان به شمار می‌روند. به بیان دقیق‌تر شرایط و ظروفی که انسان در آن قرار می‌گیرد، می‌تواند شناخت انسان را دستخوش تغییر و تحول سازد و بر اساس هریک از این شرایط و ظرف‌ها کمال حقیقی خویش را شناسایی کند؛ مثلاً، انسانی که در شرایط گرسنگی قرار می‌گیرد در حالی که در همان حال در شرایط انفاق قرار دارد، ممکن است این شرایط او را مستعد سازد تا تعیین سفلی را برای خود برگزیند و چنین بیاید که کمال حقیقی او تعیین سفلی، و فعل متناسب با آن تغذی کردن است. ولی روشن است که این شرایط و ظروف صرفاً علل اعدادی هستند برای اینکه شناخت فرد نسبت به کمال حقیقی‌اش تعیین یابد؛ زیرا مشاهده می‌شود فرد دیگری در همان شرایط، تعیین علوی را کمال حقیقی‌اش می‌یابد. از این‌رو تعیین علوی را انتخاب کرده، فعل انفاق از وی سر می‌زند.

از سوی دیگر ظروف و شرایط متفاوت ممکن است سبب گردد تعیین ذاتی که فرد برای خود انتخاب کرده بروز و ظهور متفاوتی از خود نشان دهد. برای مثال، کسی که تعیین سفلی را برای خود برگزیده و هویت خود را متناسب

با خوردن و التذاذ از خوردن یافته، در صورتی که در حال فراوانی خوردنی‌ها باشد، فعل شکمبارگی از وی ظهور می‌یابد و اگر در حال فقر و نداری باشد، فعل در یوزگی و تکدی‌گری از وی ظهور می‌یابد. این در حالی است که اگر فردی تعیین علوی را برای خود رقم زند، در حال فراوانی خوردنی‌ها و حتی کمبود خوردنی‌ها علی‌رغم نیاز به خوردنی‌ها، همچنان فعل انفاق از وی بروز می‌یابد و در حال نبود خوردنی فعل حیا و صبر بر نداری و یا تلاش آبرومندانه برای تحصیل خوردنی از وی سر می‌زند.

بنابراین شرایط و ظروف علاوه بر اینکه می‌تواند در شکل‌گیری شناخت کمال حقیقی مؤثر واقع شود و در شکل‌گیری تعیین ذاتی نقش داشته باشد، در تعیین بخشی به تجلی تعیین ذاتی در مرتبه فعل جوانحی و جوارحی نیز نقش دارد.

#### ۴-۲. تفاوت فاعلیت انسان با فاعلیت حق تعالی

نکته‌ای که در اینجا توجه به آن ضروری است اینکه هرچند در این تلقی فاعلیت انسان همچون فاعلیت حق تعالی دانسته شده، ولی این سبب نمی‌شود که فاعلیت انسان از همه جهت عین فاعلیت حق تعالی گردد؛ زیرا: اولاً، برخی فیلسوفان صدرایی فاعلیت انسان را نسبت به برخی افعال جوانحی همچون انشای صور ادراکی و اراده از سنخ فاعل بالتجلی دانسته‌اند، ولی این امر را مستلزم آن ندانسته‌اند که فاعلیت انسان از هر جهت عین فاعلیت حق تعالی باشد.

ثانیاً، انسان برخلاف ذات حق تعالی، نه فقط در مرتبه فعل، فاعل بالتجلی است، بلکه در مرتبه تعیین بخشی به ذات خود نیز فاعل بالتجلی است و این امر ریشه در نقص وجودی و هویت سیال انسان دارد، در حالی که ذات حق تعالی به دلیل غنای ذاتی، چنین فاعلیتی نسبت به تعیین بخشی به ذات خود ندارد. از این رو همین سبب شکل‌گیری نوعی تأمل و تروی در انسان در تعیین بخشی به ذات خود می‌گردد. این در حالی است که چنین تأمل و تفکری در خصوص ذات حق تعالی - از باب سالبه به انتفای موضوع - اصلاً متصور نیست.

ثالثاً، هرچند انسان با علم حضوری به خویش، هم خود و کمالات خود را می‌یابد و هم مطلوب این کمالات را و هم فعل محصل مطلوب این کمالات و هم متعلق فعل را می‌یابد، ولی به علت عدم احاطه وجودی به متعلق فعل، نمی‌داند دقیقاً کدام متعلق خارجی محصل فعل است. از این رو با تجربه و تأمل و گاه با استفاده از آموزه‌های وحیانی، به شناخت متعلق فعل نایل می‌گردد. ولی حق تعالی با علم ذاتی خویش به نحو علم اجمالی عین کشف تفصیلی، هم خود و کمالات خود را می‌یابد و هم مطلوب این کمالات و هم فعل محصل مطلوب این کمالات و هم متعلق فعل را؛ زیرا حق تعالی نسبت به متعلق فعل نیز احاطه وجودی در مرتبه ذات دارد. به هر حال فاعلیت حق تعالی از روی کامل مطلق بودن است، ولی فاعلیت انسان از روی فقر و نیازمندی اوست. همچنین حق تعالی به علت کامل مطلق بودن، فعلش از جهت انتساب به او خالی از نقص است، ولی فعل انسانی از جهت انتساب به خویش، مشحون از نقص است.

در پایان ذکر این نکته لازم است که هرچند فرضیه «فاعل بالتجلی» درخصوص چگونگی شکل‌گیری تعیین ذاتی انسان و کنش انسانی به شکلی که گذشت، سخنی نو به شمار می‌آید، ولی واقعیت این است که می‌تواند برخی از دیدگاه‌ها و عبارات فیلسوفان را یافت که حاوی اشاراتی بر مدعای مزبور است. چون این اشارات می‌تواند محلی برای تفسیر به رأی باشد، نگارنده از تطبیق این اشارات بر مدعای این نوشتار خوداری کرد و صرفاً به معقول بودن و نیز تأیید شدن این فرضیه با شواهد شهودی و تجربی اکتفا گردید.

نیز این فرضیه درواقع بهره‌برداری از یافته‌های فیلسوفانی است که در این زمینه به نظریه‌پردازی پرداخته‌اند و هنر این فرضیه صرفاً یافتن ساختاری جدید در ترکیب این یافته‌های ارزشمند است. همچنین به نظر می‌رسد این فرضیه ظرفیت جدیدی را برای بسط مبانی معرفت‌شناختی، روش‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی حکمت متعالیه به حوزه علوم انسانی و اجتماعی فراهم می‌کند و بر اساس این فرضیه می‌توان به فهمی نو از چگونگی شکل‌گیری پدیده‌های انسانی و اجتماعی و عوامل دخیل در آن و در نهایت، پیش‌بینی، پایش و هدایت پدیده‌های انسانی و اجتماعی نایل شد.

در پایان خاطر نشان می‌گردد که نگارنده خود را موظف به اجتناب از تحمیل یافته‌های خود و دیگران بر آموزه‌های قرآنی و روایی می‌داند، ولی شاید این آیه شریفه شاهدهی بر مدعای مذکور باشد: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا» (اسراء: ۸۴).

### نتیجه‌گیری

فیلسوفان کنش انسانی را به دو دسته جوانحی و جوارحی تقسیم می‌کنند. ایشان در تبیین کنش جوانحی با یکدیگر اختلاف نظر دارند. برای مثال، برخی فاعلیت انسان را در انشای صور ادراکی از سنخ فاعل بالرضا می‌دانند و برخی آن را از قسم فاعل بالتجلی می‌شمارند، یا اینکه برخی فاعلیت انسان را در انشای اراده از سنخ فاعل بالجبر و فاعل بالاضطرار می‌دانند و برخی آن را از قسم فاعل بالتجلی می‌دانند. با این وجود، آنان در تحلیل کنش جوارحی بالاتفاق کنشگری انسان را از سنخ فاعل بالقصد می‌دانند.

این تحلیل از کنش جوارحی فیلسوفان را با برخی چالش‌ها مواجه ساخته که یکی از مهم‌ترین آنها این است که نتوانسته‌اند تفسیری سازگار میان مختار بودن انسان و ضرورت علی- معلولی ارائه کنند؛ زیرا انسان به حکم مختار بودن، نسبت او به انجام فعل و ترک آن مساوی است و حتی شوق مؤکد نیز انسان را از حالت استوا خارج نمی‌کند و فعل را نسبت به انسان ضروری‌الصدور نمی‌سازد. این در حالی است که بر اساس اصل «ضرورت علی- معلولی» فعل قبل از صدور باید به حد ضرورت برسد.

علامه طباطبائی بر اساس نظریه «اعتباریات» کوشیده است چالش مذکور را برطرف سازد. فارغ از اینکه چقدر نظریه مزبور قابل دفاع است، این نظریه نیز نتوانسته است چالش فوق را برطرف سازد؛ زیرا ایشان تصریح می‌کند لزوم اعتبار وجوب برای صدور کنش جوارحی اختیاری از انسان، از آن‌روست که رابطه انسان و فعل جوارحی



اختیاری، رابطه‌ای امکانی است و این فعل همچون سایر پدیده‌ها، اگر به حد وجوب بالغیر نرسد، پدید نمی‌آید. چون رابطه تکوینی میان انسان و فعل جوارحی اختیاری امکانی است، پس حقیقتاً محال است این رابطه تکویناً به مرحله وجوب برسد. پس انسان برای صدور فعل ناگزیر است آن را اعتباراً واجب گرداند.

چنین به نظر می‌رسد که اگر این وجوب اعتباری است و رابطه میان انسان و فعل تکویناً همچنان امکانی است، وجود چنین وجوبی کمکی به ضروری شدن صدور فعل نمی‌کند؛ زیرا وجوبی که در قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» منجر به صدور فعل می‌گردد، وجوب حقیقی و تکوینی است، نه وجوب موهوم و اعتباری.

این نوشتار با تحلیلی نو از کیفیت شکل‌گیری کنش انسانی، کوشید اثبات کند کنش انسانی، اعم از جوارحی و جوانحی از سنخ فاعل بالتجلی است. بر این اساس مهم‌ترین کنش انسان عبارت است از: تعیین بخشی به هویت خویش. چون این کنش بر اساس علم ذاتی و اراده و حب ذاتی رقم می‌خورد، تعریف «فاعل بالتجلی» بر آن منطبق است. نیز سایر افعال جوانحی و جوارحی انسان در واقع همان تجلی تعینی است که انسان برای خویش رقم زده است.

بنابراین فاعلیت انسان در تمام افعالش از سنخ فاعل بالتجلی است. علاوه بر آن، این تحلیل تصویری سازگار از مختار بودن انسان و ضرورت علی- معلولی ارائه می‌کند؛ زیرا فاعل بالتجلی تفسیری سازگار از فاعل مختار و ضرورت علی- معلولی است و در پایان این تحلیل از کنش انسانی ظرفیت‌های جدیدی در تبیین پدیده‌های انسانی و اجتماعی به ارمغان می‌آورد.

## منابع

### قرآن کریم.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *نفس‌شفا*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، نشر بهمنیار، بن مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تحقیق مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران. صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم، مصطفوی. —، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی*، تصحیح احمد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت. طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۶ق، *نهایة الحکمة*، قم، جامعه مدرسین. —، ۱۴۲۸ق، *مجموعه رسائل علامه*، قم، بوستان کتاب. —، بی‌تا، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۶۲، *طلب و اراده امام*، تهران، علمی و فرهنگی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی