

## تبیین علّیتی عمل و رفتار انسان

امیر دیوانی

### چکیده

مقصود از این نوشتار ارائه «تبیین علّیتی» در شناخت جامع (محض - تجربی) فاعلیت انسان در عمل و رفتار است. تبیین علّیتی درباره رفتار و عمل انسان، از آن جهت که او موجودی کم‌نظیر یا بی‌نظیر در جهان طبیعت است، در تبیین‌های علّیتی ناظر به رفتار قانون‌مند موجودات دیگر طبیعت خلاصه نمی‌شود. در اینجا می‌کوشیم تا نشان دهیم هر رفتار و کردار انسان در تحلیل به چند قلمرو وجودی طولی و عرضی تعلق دارد که هر یک زیر پوشش نوعی از رابطه علی و معلولی‌اند. در ترکیب ارکان علی و معلولی این قلمروها رفتار آدمی به صورت مرتبط، متصل و در نهایت متحد سامان می‌یابد. ملاک تمایز علوم طبیعی از علوم انسانی و دشواری تبیین علّیتی در علوم انسانی، چه فردی و چه اجتماعی، در ترکیب رفتاری انسان از روابط علّیتی متعدد و متدرج وجودی و در عین حال متصل و متحد است. راه‌حل این دشواری نه تأویل یک قلمرو به قلمروی دیگر است و نه صرف‌نظر کردن از یک قلمرو و عطف توجه به قلمروی دیگر؛ بلکه با ادعان به دشواری تبیین علّیتی رفتار آدمی باید به جستجوی تبیین علّیتی همه‌جانبه طولی و عرضی بر پایه طبیعت مشترک میان انسان‌ها بود.

**واژگان کلیدی:** تبیین علّیتی، علت فاعلی، رفتار انسان، طبیعت، ذهن، عقل.



## مقدمه

جهان‌ها از اشیا، اوصاف و فرایندها تشکیل می‌شوند. هر جهان نظامی دارد که بر اساس آن، اشیا با اشیا، اوصاف با اوصاف و فرایندها با فرایندها و هریک از آنها با یکدیگر مرتبط می‌شوند. اصلی‌ترین رابطه میان این امور نظام‌مند عبارت است از: رابطه علی و معلولی. وجود هر یک از اشیا، اوصاف و فرایندها نه فقط با اشیا، اوصاف و فرایندهای دیگر بی‌ارتباط نیست - که در این صورت همه امور و حوادث جهان گزاف و تصادفی می‌شد - بلکه در نظم‌هایی مستقر شده‌اند که از همبستگی و پیوستگی به آستانه ضرورت و حتمیت برده می‌شوند. مسیر اصلی ارتباط ضروری اشیا، اوصاف و فرایندها را با یکدیگر، ارتباط علی و معلولی میان آنها گشوده است؛ اما احکام رابطه علی و معلولی نه فقط در واقع، که در شناخت نیز جریان دارد. به تعبیر دیگر، این رابطه بر کل نظام‌ها، چه وجودی و چه شناختی، حاکم است و از این رو، رابطه میان واقع و شناخت نیز از راه یکسان‌سازی یا برابرسازی‌ای است که این رابطه آن را برقرار می‌سازد. از باب نمونه، نسبت میان وجود علت با وجود معلول، در واقع و آن سوی قوه شناخت، این همان است با نسبت میان علم به علت با علم به معلول در قوه شناخت. (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۶۱).

بدون شناخت ارتباط علی و معلولی میان اشیا، اوصاف و فرایندها، نه از آنها چیز قابل توجهی به اذهان به‌مثابه شناخت وارد می‌شود و نه بدون این ارتباط، جهان به‌مثابه یک نظام واحد سامان می‌یابد. پس چون جهان، یک نظام واحد برحسب رابطه علی و معلولی میان امور مندرج در آن است، درک و شناخت این نظام واحد آن‌گونه که هست، جز در شناخت مبتنی بر رابطه علی و معلولی ممکن نیست. از این رو، می‌توان گفت در علوم مختلف تا مقوله‌های تحقیقاتی هر علم در مقوله واقعی و نیز شناختاری علت و معلول

قرار نگیرند، خرسندی و رضایت و اطمینان به بار نمی‌آید و تا وقتی این تبیین در دسترس است، هیچ تبیین دیگری، حتی اگر آن تبیین به‌نحو مستقل وجود داشته باشد، در رده آن قرار نمی‌گیرد.

از آنچه گذشت معلوم می‌شود پایه این نوشتار بر درک عامی است که فیلسوفان مابعدالطبیعه و دانشمندان علوم تجربی، اعم از طبیعی و انسانی، از دانش‌های خود در خصوص واقع دارند. این دانشمندان، صرف‌نظر از اذهان فاعلان شناسنده، واقعی را آن سوی قوه شناخت برقرار می‌دانند که فاعل‌های یادشده آن‌گاه به اکتشاف شناختاری آن دست می‌یابند که اذهان خود را با آن برابر یا مطابق سازند.

### مفاهیم و قوانین ناظر به رابطه علت و معلول

علت و معلول از آن دسته مفاهیم‌اند که تحقیق درباره آنها و قوانین‌شان برعهده دانش مابعدالطبیعه است. علوم، چه طبیعی و چه انسانی، از رابطه علت و معلول و قانون‌های آن در ربط دادن مفاهیم مورد تحقیق خود که ناظر به واقع‌اند، استفاده می‌کنند، ولی بحث از این رابطه در موضوع هیچ علمی جز دانش مابعدالطبیعه جای نمی‌گیرد. سرشت دانش مابعدالطبیعه به‌گونه‌ای است که همه علوم دیگر را در بن و بنیاد به خود وابسته می‌کند؛ به‌طوری‌که مفاهیم آن در همه علوم نافذ و فراگیرند و علمی نمی‌تواند مقاصد خود را جز از راه مفاهیم و قوانین این دانش دنبال کند. علوم در نهایت عملاً از فلسفه فیلسوفانی که دانش مابعدالطبیعه را انکار می‌کنند یا از آن دوری می‌جویند، فاصله می‌گیرند؛ زیرا تحقیق، تنظیم و بیان این علوم جز از راه بنیادهای مابعدالطبیعی به سامان نمی‌رسد. افزون بر این، درباره هر موضوعی پرسش‌هایی مطرح است که پاره‌ای از آنها را علم، پاره‌ای دیگر را مابعدالطبیعه آن علم و پاره‌ای دیگر را ترکیب این دو پاسخ می‌دهد.

درک مفاهیمی چون علت و معلول و قوانینی چون «هر حادثه‌ای علتی دارد» درکی عام است که عقل بشری در هیچ وضعیتی درباره آن به اکتساب و تعلیم وابسته نیست. ممکن نیست کسی که پیش‌تر مدادی را روی میز دیده است و سپس آن مداد را نمی‌بیند، به دنبال عاملی برای این تغییر وضعیت، از وجود به عدم، نگردد و هرچه به او بگویند عاملی در کار نیست، قانع شود. این پرسش که چرا چنین شناختی در بشر بدون اکتساب برقرار است، باید در جای دیگری پاسخ داده شود، ولی لازم است توجه شود که مفاهیم علت و معلول یا قانون علیت، یک نظریه نیست که از سوی فیلسوفی به میان آمده باشد.

البته تحقیق تفصیلی درباره این مفاهیم و قوانین آنها برعهده دانش مابعدالطبیعه است و از این رو، فیلسوفان در کتاب‌های خود از آن بحث کرده‌اند. در این مرحله به مفاهیم، قانون‌ها و تقسیمات مهم رابطه علی و معلولی می‌پردازیم.

درک عام از علت و معلول، رابطه وجودی برقرار کردن میان دو چیز است؛ به طوری که وجود یکی به وجود دیگری آن‌طور پیوسته و متکی است که اگر دومی نمی‌بود، اولی موجود نمی‌شد. این درک عمومی در دانش مابعدالطبیعه به درک دو معنا برای مفهوم علت و معلول انجامیده است که معنای دوم شامل معنای اول است و این نشان می‌دهد آنچه در پایه درک - چه عام و چه تخصصی - قرار دارد، معنای اول است و در علت‌یابی حوادث، درک عام و درک خاص این معنا را دنبال می‌کند.

معنای اول «علت» آن است که از وجود چیزی، وجود چیزی دیگر و از عدم آن، عدم آن چیز دیگر به بار آید.

معنای دوم علت آن است که وجود چیزی، پشتوانه و تکیه‌گاه وجود دیگری باشد؛ به طوری که با نبودن آن وجود، آن چیز دیگر نباشد بی‌آنکه با وجود آن، وجود آن چیز دیگر ضروری باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۲۷).

معنای دوم علت، زمینه را برای تقسیم این مفهوم به «علت تام» و «علت ناقص» فراهم می‌آورد. علت به معنای اول، همان علت تام در معنای دوم است و آنچه از معنای اول بیرون است، با نام علت ناقص قسم دیگری از معنای دوم را تشکیل می‌دهد.

معانی یادشده وصف‌های مابعدالطبیعی ناظر به واقع‌اند؛ به این معنا که اشیا، اوصاف و فرایندها در واقع نسبت به یکدیگر این اوصاف را دارند و علوم در راستای تبیین و پیش‌بینی حوادث به دنبال کشف این مفاهیم در واقع‌اند تا بتوانند رابطه واقعی امور موجود در جهان را بفهمند. کشف این مفاهیم در اشیا از طرف قوه شناساگر عقل، گاه به صورت محض یا پیشینی به انجام می‌رسد و گاه به صورت تجربی یا پسینی. بر این اساس، کشف معنای دوم علت در ضمن علت ناقص زودیاب‌تر از کشف معنای اول علت است؛ زیرا در علت به معنای اول، لازم است دو کشف با یکدیگر ترکیب شوند که فقط یکی از آنها در علت ناقص برقرار است؛ اول آنکه، از وجود چیزی وجود چیز دیگر به بار می‌آید و دوم آنکه از نبود آن چیز، نبود چیز دیگر حاصل می‌شود. این ترکیب نشان می‌دهد در واقع، وجود و عدم یک چیز، از وجود و عدم چیز دیگر

سرچشمه گرفته است؛ به طوری که آن دو چیز در وجود و عدم هم قرارند و ممکن نیست در متن واقع وجود یکی با عدم دیگری جمع شود. مؤلفه اصلی رابطه وجودی یا عدمی ناظر به واقع میان علت تام با معلولش «ضرورت علّیتی» خوانده می شود و هر توقف وجودی دیگر که از این هم‌قراری در وجود و عدم خالی باشد، در علیت ناقص جای می گیرد.

آنچه درباره مفهوم علت و تقسیم ناظر به آن گفتیم، درباره مفهوم «معلول» قابل بازسازی است؛ هرچند دو اصطلاح معلول تام و معلول ناقص در نوشته‌ها رایج نیستند. معلول در معنای اول، وجود چیزی است که از وجود چیزی دیگر، و عدم آن چیز از عدم آن چیز دیگر به بار می آید.

معلول در معنای دوم، وجود چیزی است که بر وجود دیگری متوقف باشد، بی آنکه با وجود آن دیگری وجود آن چیز ضروری باشد.

با توجه به مفهوم علت و معلول، بازسازی مفهوم علت فاعلی، علت مادی یا قابلی و علت غایی کار دشواری نیست، ولی چون تمرکز این نوشتار بر علت فاعلی است، تقسیم علت به «خارجی» و «داخلی» مقدم بر دیگر تقسیم‌هاست. علت خارجی، یا علت فاعلی است یا علت غایی. علت فاعلی آن است که معلول از آن صادر می شود و علت غایی آن است که معلول به خاطر آن از فاعل صادر می گردد. علت فاعلی و علت غایی را «علت‌های وجودی» می نامند. اکنون بر هر یک از این علل می توان به ملاک‌های متفاوت، تقسیماتی وارد کرد که از میان آنها تقسیمات علت فاعلی را می آوریم.

تقسیم دیگر علت به «قریب» و «بعید» است. علت فاعلی قریب، علتی است که میان او و فعلش واسطه‌ای نباشد. پس هر فاعلی که بی واسطه فعل و عمل خود را به بار نیاورد، فاعل بعید است؛ چه یک واسطه میان او و فعلش باشد یا چند واسطه.

تقسیم دیگر علت به «بسیط» و «مرکب» است. علت فاعلی بسیط آن است که فقط یک چیز علت ایجاد فعل باشد. در مقابل، علت مرکب آن است که اجتماع اموری با یکدیگر یک فعل را به بار آورد.

تقسیم دیگر علت به «جزئی» و «کلی» است. علت فاعلی جزئی آن است که شخصی کاری را انجام دهد و علت فاعلی کلی آن است که نوع یا طبیعتی چون انسان کاری را به انجام رساند.

تقسیم دیگر علت به «بالذات» و «بالعرض» است. علت فاعلی بالذات آن است که ذات فاعل مبدأ و منشأ فعل باشد. علت فاعلی بالعرض آن است که ذات فاعل مبدأ و منشأ فعل نیست، ولی به آن علت فاعلی می‌گویند؛ چون در فاعلیت فاعل نقش داشته است. این نقش گاه با از میان بردن مانع یک فعل به انجام می‌رسد یا با از میان بردن ضدّ یک چیز. تقسیم دیگر علت به «واحد» و «کثیر» است. علت فاعلی واحد آن است که معلول جز از طرف آن محقق نمی‌شود؛ در مقابل علت فاعلی کثیر آن است که معلول از چند طریق فاعلی امکان به وجود آمدن دارد.

از آنجاکه ملاک این تقسیم‌ها و احکام آنها متفاوت است، ضرب آنها در یکدیگر می‌تواند علت‌های فاعلی بسیار متعدد و متنوعی را نتیجه دهد که احکام هر یک تابع بر ایند احکام علیت‌های پایه است.

در هر یک از حوادث طبیعت، آنجاکه دو حادثه به‌مثابه علت و معلول واقع می‌شوند، یک حادثه جنبه اثرگذاری یا اعطای اثر دارد که به آن «علت فاعلی» می‌گویند و دیگری جنبه اثرپذیری دارد که آن را «علت قابلی» می‌نامند. هر علت قابلی می‌تواند برای حادثه دیگری موقعیت علت فاعلی داشته باشد. (همان، ج ۲، ص ۱۹۴-۱۹۱).

### (منطق) تبیین علّیتی

«تبیین علمی» عبارت است از توضیح دادن یک پدیده (مبیّن) از راه ارتباط آن با پدیده‌های دیگر (مبیّن). متعلق تبیین اشیا، اوصاف، پدیده‌ها، حوادث و اعمال‌اند. هر چند کار شناخت تجربی ما از درک واقعیت‌های جزئی آغاز می‌شود، هیچ دانشمندی نمی‌خواهد در سطح درک پدیده‌های جزئی و گسسته از یکدیگر بماند. درعین حال، تبیین یک حادثه یا رویداد یا عمل جزئی محصورشده در فضا - زمان خاص، جز با ورود قانون‌ها به محیط تبیین ممکن نیست. قانون‌ها عبارت‌اند از ارتباط کلی و ضروری میان حوادث کلی که در محاصره فضا - زمان معینی نیستند.

«تبیین علّیتی» عبارت است از تبیینی که علت یک پدیده یا رویداد را به میان می‌آورد. مثلاً می‌پرسیم: چرا امشب آب دریا بالا آمده است؟ در توضیح و تبیین این حادثه، هرگاه علت آن به میان آید، یک تبیین علّیتی ارائه شده است: چون امشب ماه در وضعیت کامل قرار دارد.

پرسش‌های ما درباره حوادث معمولاً با واژه «چرا» مطرح می‌شود: چرا زمین به گرد خود حرکت می‌کند؟ چرا بدن‌های ما پیر می‌شوند؟ چرا انسان‌ها گاه دروغ می‌گویند؟ این پرسش‌ها جز از راه تبیین علّیتی پاسخ نمی‌گیرند. همان‌طور که نمونه این پرسش‌ها نشان می‌دهد، گاه پرسش ما از یک رویداد جزئی در یک زمان و مکان خاص است؛ گاه نظمی در طبیعت به پرسش گرفته می‌شود و حتی گاه یک قانون تجربی در برابر این سؤال قرار می‌گیرد.

در تبیین علّیتی نیز باید قانونی حضور داشته باشد که بر اساس آن بتوان یک حادثه جزئی یا یک نظم یا یک قانون جزئی‌تر و محدودتر را توضیح داد. روند تبیین خواستن همیشه می‌تواند با وارد کردن یک چرا بر قانونی که در مبین وارد شده است، ادامه یابد (کواپن و اولیان، ۱۳۸۱، ص ۱۳۱) تا به مرزی برسد که یا ناظر به علم ماست یا ناظر به واقع.

آنچه در تبیین علّیتی بسیار مهم است و آن را از دیگر تبیین‌ها متمایز می‌کند، نسبت ضرورت میان وقوع علت با وقوع معلول است. از این رو، قانون مندرج در مبین، حادثه واقع شده در مبین را، چه جزئی باشد و چه کلی، ضروری یا ایجاب می‌کند. این ضرورت میان دو پدیده یا دو حادثه است که سرانجام مقوله واقعی و شناختاری علت را به میان می‌آورد و آن دو پدیده یا دو حادثه را از صرف تقارن و با هم بودن - که واژه نظم بدان اشاره می‌کند - گذر می‌دهد. جذابیت تبیین علّیتی در این نیست که دو حادثه را با یکدیگر و در کنار یکدیگر به صورت نظم کلی قرار می‌دهد، بلکه جذابیت آن در این است که یکی از این دو حادثه را ایجاب‌گر حادثه دیگر می‌کند و با این ایجاب‌گری نظم میان آنها در تقارن و تلازم توضیح داده می‌شود.

بدین ترتیب، نظم میان حوادث یا اشیاء، صرفاً علامتی است برای وجود رابطه‌ای میان آنها و هرگاه این رابطه به سوی رابطه ضروری سیر داده شود، جز به رابطه علت نمی‌انجامد. در تبیین علّیتی ما به دنبال نظمی هستیم که از نسبت علی و معلولی میان دو شیء یا دو حادثه برخاسته است. اگر بخواهیم دو حادثه (الف) و (ب) را بر پایه نسبت علت در نظر بگیریم، می‌توان گفت:

(الف) علت (ب) است یعنی وجود (الف) وجود (ب) را ایجاب یا ضروری می‌کند.  
این موقعیت برای (الف) در وقتی است که (الف) علت تام (ب) باشد. به تعبیر دیگر،



وجود (الف) شرط لازم و کافی برای وقوع (ب) است؛ به طوری که می توان گفت (ب) واقع می شود، اگر و تنها اگر (الف) واقع شده باشد.

در تبیین علّیتی زیر پوشش این عبارت، (الف) در مقام مبیّن قرار می گیرد و وقوع (ب) را، که از چرایی وقوع آن پرسش شده بود، توضیح می دهد.

اگر (الف) علت تام (ب) باشد، ولی میان (الف) و (ب) حوادثی دیگر نیز باشد، در این صورت هر چند (الف) علت تام (ب) است، علت تام بعید است و اتصال آن حوادث میانه به یکدیگر نیز باید از طریق تبیین علّیتی به (الف) خاتمه یابد. در این صورت به حوادث میان (الف) و (ب) و قوانین حاکم بر آن حوادث «مکانیسم علّیتی» میان (الف) و (ب) می گویند. آوردن مکانیسم یا روند علّیتی میان (الف) و (ب) برابر است با ضروری بودن وجود (ب) در صورت وجود (الف). در صورتی که میان (الف) و (ب) علیت قریب برقرار باشد، دیگر مکانیسم علّیتی جداگانه ای جز تبیین علّیتی میان (الف) و (ب) در کار نیست.<sup>۱</sup>

از باب نمونه وقتی می گوئیم چرا فلانی درگذشت؟ ممکن است در پاسخ گفته شود: چون سکنه مغزی وسیعی کرد. این پاسخ یک تبیین علّیتی است که تفصیل آن از این قرار است:

فلانی سکنه مغزی وسیعی کرد. (الف)

هر کس سکنه مغزی وسیعی کند، درمی گذرد.

فلانی درگذشت. (ب)

البته میان سکنه مغزی وسیع کردن (الف) با درگذشتن (ب) فرایندهای علّیتی متعددی رخ می دهد که سرانجام (الف) را به (ب) می رساند، ولی چون نزد عام و خاص سکنه مغزی وسیع کردن (ب) علت کافی و نیز علت شناخته شده است، از ذکر علل میانی که فقط در علاقه و توانایی شناخت خاص می گنجد، پرهیز می شود و گاه در مواردی هنوز علل میانی مشخص نشده است. روشن است که علل میانی نیز به صورت قانون های علّیتی در تبیین علّیتی حوادث پیش تر از (ب) حضور می یابند.

باز ممکن است (الف) فقط به یک چیز وابستگی علّیتی داشته باشد یا به اجتماعی از

۱. مقایسه کنید با: لیتل، ۱۳۷۳، ص ۲۸-۱۹ و ۴۰-۳۵.

امور هم‌عرض و هم‌رتبه. در صورت دوم، هریک از آن امور علت ناقص (ب) اند که وجودش برای وقوع و ایجاب (ب) لازم است، ولی کافی نیست. بدین ترتیب، هریک از امور مندرج در (الف) به‌مثابه علت تام، که از آن به (ج) یاد می‌کنیم، به یک معنا علت (ب) هستند:

(ج) علت (ب) است؛ به این معنا که وجود (ج) در ایجاب (ب) مدخلیت لازم دارد، نه کافی.

با به میان آمدن اموری که به‌صورت شرط لازم در وقوع یک حادثه دخالت دارند، معنای دوم علیت برجسته‌تر می‌شود. بر اساس معنای دوم علیت، علت هرچه را در وقوع مبین دخالت دارد، زیر پوشش عنوان خود قرار می‌دهد. از آنجاکه رابطه علیت میان اشیا معمولاً با گزاره شرطی بیان می‌شود و علت در موقعیت مقدم و معلول در موقعیت تالی قرار می‌گیرند، علت تام مانند (الف) به‌مثابه شرط کافی، در ناحیه مقدم قرار می‌گیرد؛ یعنی شرطی که وجود آن وجود معلول مثل (ب) را تضمین می‌کند. مثلاً نسبت علی میان تابش خورشید و گرم شدن زمین به‌صورت گزاره «اگر خورشید طلوع کند، ضرورتاً زمین گرم می‌شود» صورت‌بندی می‌شود. در صورتی که (الف) از اجتماع اموری باشد که وصف علیت بر آن اجتماع حاکم است، هریک از آن امور (ج) شرط لازم برای وجود یافتن (ب) است؛ زیرا در صورت نبودن (ج)، (ب) هم نخواهد بود، بی‌آنکه از بودنش، بودن (ب) تضمین شود. برای مثال، وجود اکسیژن وجود سوختن را تضمین نمی‌کند؛ هرچند بدون اکسیژن، سوختن محقق نمی‌شود. یک ادعای ناظر به علیت تام یا شرط کافی در صورتی ابطال می‌شود که (الف) باشد و (ب) نباشد، ولی ادعای ناظر به علیت ناقص یا شرط لازم به این صورت ابطال نمی‌شود، بلکه ابطال آن برعهده وجود (ب) و نبود (ج) است. از همین‌جا می‌توان به این نکته اشاره کرد که وقتی چند چیز بتوانند هریک به استقلال در جای (الف) قرار گیرند و هرکدام برای وقوع (ب) شرط کافی باشند، ما با علیتی متعدد و متکثر روبه‌رو هستیم که هنگام وقوع (ب) فقط یکی از آنها لازم است، نه همه آنها؛ هرچند وقوع هرکدام شرط کافی برای وقوع (ب) است. از این‌رو، با وقوع (ب) درک می‌کنیم که یکی از آن علل کفایت‌کننده محقق شده است، ولی تعیین آن به دانستن و درک کردن دیگری بستگی دارد.

تا اینجا مشخص شد که تبیین بدون وجود نظم میان حوادث و پدیده‌ها - که نشانه

وجود قوانین است - ممکن نیست. در صورتی که این نظم به رابطه علی و معلولی بازگردد، یک نظم علیتی خوانده می شود. رفتار اشیا و انسانها در صورتی تبیین علیتی دارند که بتوان میان آنها و رفتارها نظم را به دست آورد که از رابطه علیت برخاسته است. رفتار اشیای طبیعی بر اساس علیت طبیعی سامان یافته است و رفتار حیوانات بر اساس علیت طبیعی و علیت ذهنی و رفتار انسان بر حسب سه علیت طبیعی، ذهنی و عقلی به نظم آمده است. از اینجا به اجمال معلوم می شود و تفصیل آن خواهد آمد که چرا نظم های موجود در رفتار انسانی، به ویژه نظم رفتارهای اجتماعی، سست تر از نظم های موجود در اشیای طبیعی است.

در این نوشتار به ویژه عمل و رفتارهایی بر حسب سه علیت یاد شده مورد توجه است که در طبیعت به صورت قابل مشاهده همگانی یا بین الاذهانی واقع می شود. البته همه عمل های انسان، چه درونی محض باشد یا بیرونی محض و یا ترکیبی از این دو، زیر پوشش فاعلیت علیتی ای قرار دارند که تفصیل آنها خواهد آمد.

### فاعلیت طبیعی انسان در رفتار

انسان یکی از موجودات جهان طبیعت است. زندگی او از طبیعت آغاز می شود و به طبیعت وابسته است که در آن، شرایط پیدایش، زیست و بقای او فراهم شده است. اگر کره زمین با هزاران شرایط اختصاصی آن نبود، نه فقط انسان، که هیچ موجود زنده ای در طبیعت یافت نمی شد. قانون های عام طبیعت که بر کل این جهان حاکم است، بر انسان نیز که جزئی از اجزای طبیعت است، جاری است. این قوانین متعلق تحقیق دو دانش بزرگ فیزیک و شیمی است. از باب نمونه، قانون گرانش عمومی و قوانین حرکت بر همه موجودات طبیعی، از کوچک ترین ذره تا بزرگ ترین سیارات، از جمله بدن انسان، از آن نظر که جسم اند یا به حوزه جسم تعلق دارند، قابل اطلاق اند. نیروی عمل و عکس العمل در جسم انسان نیز همچون اجسام دیگر برقرار است. واکنش های شیمیایی بر پایه قانون های آن، بر همه تغییرات، از جمله زنگ زدن آهن و سوختن کاغذ یا هضم غذا و تنفس انسان جریان دارد. بدن انسان، افزون بر عبور از قانون های فیزیکی و شیمیایی عام و خاص، در معرض قوانین زیستی قرار دارد. بار دیگر برای تغذیه، رشد و تولید مثل قوانینی به نام «قوانین بیولوژی» در جریان است که تخلف از آنها به بیماری یا مرگ موجود زنده، از جمله انسان می انجامد.

می‌توان تمام قوانین دانش‌های بزرگ و فراگیر همچون فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی را «قوانین طبیعت» نام نهاد. البته بر هر موجود زیستی قوانین فیزیک و شیمی جریان دارد؛ هرچند بر هر موجود غیرزیستی قوانین بیولوژی یا زیست‌شناختی حاکم نیست. با این حال، تمام فرایندهای قانونی این سه بخش از قوانین حاکم بر موجودات طبیعت، از آن نظر فرایندهای طبیعی خوانده شد که در شکل گرفتن آن جز عوامل و علل طبیعی نقش ندارند. علیت در این مرحله «علیت طبیعی» است.

اکنون می‌توان مطالعه پاره‌ای از رفتارهای انسان را به دانش‌های طبیعی سپرد؛ زیرا انسان در مقام فاعلیت این رفتارها، همچون دیگر موجودات طبیعت در موقعیت یک فاعل طبیعی است. فیلسوفان مسلمان در میان علیت‌های فاعلی، رفتار دو نوع علیت را برشمرده‌اند که در حیطه علوم طبیعی قرار دارد. این دو علیت می‌تواند به‌مثابه مبین در تبیین بخشی از رفتارهای انسان حاضر شود. علیت فاعلی نوع سوم نیز هست که هرچند در فاعل امکاناتی قرار دارد که می‌تواند نوع علیت را از حیطه علوم طبیعی خارج کند، به دلیل از کار افتادن آن امکانات، حکم علیت حاضر در مبین، حکم همان علیت طبیعی خواهد بود. ابتدا این سه نوع علیت فاعلی را توضیح می‌دهیم و سپس نمونه‌هایی از این فاعلیت‌ها را درباره تبیین علیتی رفتار انسان می‌آوریم.

### فاعل بالطبع

فاعل یک فعل با دو ویژگی ترکیب‌شده فاعل بالطبع است:

۱. فاعل از فعل خودش آگاه نباشد و آن را نداند. به تعبیر دیگر، دانستن فعل هیچ نقشی در فاعلیت این فاعل ندارد؛ حتی اگر فاعل از ادراک بهره‌مند باشد.
۲. فعل با طبع فاعل خود مناسب و هماهنگ باشد.

تمام موجودات جهان طبیعت، در حیطه خود، پیش از وارد شدن در کنش و واکنش با یکدیگر و پس از آن، بخشی از کارهای خود را از روی طبیعت خود به انجام می‌رسانند. صرف‌نظر از نظریه تبیین‌گر سقوط اجسام، سنگی که از بالای کوه رها می‌شود، به‌سوی دامنه آن حرکت می‌کند یا هواپیمایی که با سانحه‌ای روبه‌رو شده است، به‌سوی زمین حرکت می‌کند؛ چه آن سنگ و چه این هواپیما در حرکت به‌سوی پایین فاعلیت بالطبع دارند. این حرکت‌ها طبیعی خوانده می‌شود و از این‌رو، تبیین پایه‌ای آن جز تبیین چگونگی سقوط نیست. تمام مراتب بدن انسان نیز، از مرتبه شکل‌گیری تا مرتبه رشد و

مرتبه هماهنگی سیستم‌های بدنی تا هماهنگی سیستم کل، زیر پوشش فاعلیت بالطبع هر شخص انسانی است. سلامت تمامی دستگاه‌های بدنی که به سلامت سیستم کل می‌انجامد، از فاعلیت بالطبع مایه می‌گیرد که همه امور را در آن نظام در جای خود قرار می‌دهد، آنها را با هم مرتبط می‌سازد و سپس حفظ می‌کند و باقی می‌دارد.

### فاعل بالقسر

فاعل بالقسر همانند فاعل بالطبع، به فعل خود علم ندارد، ولی درعین حال روند قرار گرفتن این فاعلیت در به وجود آوردن فعل خود، به سبب عاملی بیرونی است که آن فاعل را از مسیر اولی یا اصلی خود خارج کرده است. ساده‌ترین نمونه آن، وضعیت بیماری در بدن انسان است. دستگاه بدن انسان بر اساس نظمی که در کارکردهای خود دارد، سلامت کامل را برقرار می‌سازد و آن را باقی می‌دارد. درعین حال، بدن در کنش و واکنش با طبیعت که برای بقای بدن امری ضروری است، گاه از طرف عوامل دیگر طبیعت به قسر مسیرهای طبیعی خود را تغییر می‌دهد. این عوامل موجب می‌شوند بدن که از طرفی در مسیرهای طبیعی خود حرکت می‌کند، از طرف دیگر به بیرون از این مسیرها کشیده شود. مثلاً قرار گرفتن در معرض پرتوها، ژن‌های طبیعی را به ژن‌های جدیدی تغییر می‌دهد که مسیرهای دیگری را می‌پیمایند. سیستم بدن نمی‌گذارد این تغییر به آسانی اتفاق افتد و در صورت اتفاق می‌کوشد روند را با نظام‌های دفاعی خود به مسیرهای طبیعی بازگرداند. در تبیین این دسته از افعال انسان باز حوادثی در بدن او در مبین حاضر می‌شود که پی‌گیری آنها به عاملی می‌انجامد که بدن را به پیمودن مسیرهای غیرعادی کشانده است. بدن در مقام دفاع از خود به مثابه فاعل بالطبع با این عامل قسری مقابله می‌کند، در عین آنکه فعالیت عامل قسری موجب می‌شود بدن در وضعیت فاعلیت قسری نیز قرار داشته باشد. درگیری این دو فاعلیت در یک بدن، یا به پیروزی فاعلیت بالطبع می‌انجامد یا به چیره‌شدن فاعلیت بالقسر. در هریک از این دو فاعلیت، بخش ادراکی موجودی چون انسان، نه در پیمودن مسیرهای طبیعی دخالت دارد و نه در کشیده‌شدن بدن در مسیرهای قسری. از این رو، هیچ انسانی بدون تحقیق تجربی اصلاً نمی‌داند بدن او چگونه کار می‌کند و بر فرض که بداند، دانش او تأثیری در کارکرد آن ندارد. بله، دانش انسان می‌تواند او را در مقام فاعلیت دیگری قرار دهد که بتواند با تقویت فاعلیت بالطبع خود، عوامل قسری را در راه حفظ نظام بدن از سر راه بردارد.

تا اینجا می‌توان گفت هر چیزی یک وضعیت عادی و متعارف دارد که فاعلیتش برای آن وضعیت عادی یک گونه است، و نیز یک وضعیت غیرعادی و نامتعارف دارد که فاعلیتش برای آن از گونه دیگری است. این وضعیت را عیناً در صنایع بشری می‌توان دنبال کرد. اینکه وسیله نقلیه‌ای هنگام حرکت خاموش نشود، امری عادی دانسته می‌شود؛ زیرا سیستم‌های تشکیل دهنده نظام ماشین به گونه‌ای طراحی شده‌اند که چنین عملکردی را داشته باشند. حال اگر وسیله نقلیه‌ای هنگام حرکت خاموش شود، به جست‌وجوی عاملی در آن برمی‌آیند که ماشین را از وضعیت عادی خارج کرده است.

تا این مرحله از فاعلیت انسان در رفتار، سخن از مداخلت اموری در فاعلیت است که همگی در حیطه مطالعات دانش‌های فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی قرار دارند.

در جمع‌بندی این بخش از علیت‌های فاعلی در رفتار آدمی، طبیعی خواندن آن را به نوعی دیگر می‌آوریم:

علیت در فاعل بالقسر - و حتی در فاعل بالجبر که خواهد آمد - نیز داخل در طبیعت است و از این رو، تبیین رفتار و عمل این فاعل‌ها به علوم طبیعی سپرده می‌شود. روندهای فاعلی در فاعل بالقسر به این معنا از سنخ روندهای طبیعی است که وقتی در شیء، وصف، فرایند یا حادثه‌ای از طرف علیت بیرون از طبیعت این امور، قسری بر آن وارد می‌شود، روند فاعلیت قسری و تأثیر آن بر طبیعت مقسورشده زیر پوشش قوانین طبیعت است. از باب نمونه، وقتی بخشی از بدن به وسیله قاسری چون ویروس‌ها از مسیر اصلی و طبیعی خود به مسیرهای دیگر کشیده می‌شود، این مسیرهای دیگر نیز قانون‌مندند و قوانین خاصی آن مسیرهای قسری را متعین می‌کنند؛ به طوری که شناخت آن قوانین، این مسیرها را تبیین‌پذیر و قابل پیش‌بینی می‌کند. به تعبیر دیگر، طبیعت عادی و طبیعت مقسورشده هر دو در فاعلیت بالطبع و فاعلیت بالقسر مسیرهای مشخصی را می‌پیمایند که قوانین طبیعت آنها را مشخص می‌کند و کشف آنها برعهده علوم طبیعی است. تبیین و پیش‌بینی این دسته از رفتارهای علّیتی انسان که کاملاً در سطح طبیعت عام و خاص اشیاست، با یکدیگر همبستگی دارند و از یکدیگر جدا نمی‌شوند.

### فاعلیت ذهنی انسان در رفتار

اگر در طبیعت فقط با فاعل‌های بالطبع و فاعل‌های بالقسر روبه‌رو می‌بودیم، تبیین علّیتی

اشیا، پدیده‌ها و حوادث و رویدادها هرچند آسان نمی‌بود، به این مقدار هم دشوار نمی‌شد. دلیل این دشواری روبه‌رو شدن با موجوداتی در طبیعت است که از «ذهن» بهره‌مندند. جهان طبیعت با داشتن موجودات بهره‌مند از ذهن وارد مرتبه‌ای از پدیده‌ها، حوادث و رویدادها شده است که با مرتبه قبلی قابل مقایسه نیست. می‌توان فرق میان این دو مرتبه را در فرق میان سیاره زمین با سیاره‌های دیگر منظومه شمسی مشاهده کرد. سیاره زمین از داشتن موجودات ذهن‌دار پر بار است. همه اعمال و رفتار این موجودات را دیگر نمی‌توان صرفاً با قوانین فیزیکی، شیمیایی و فیزیولوژی تبیین کرد. در اینجا در کنار علیت طبیعی، علیت دیگری به میان می‌آید: «علیت ذهنی». علیت ذهنی به علیتی می‌گویند که دست‌کم یک طرف آن را اشیا، پدیده‌ها و حوادث ذهنی تشکیل می‌دهند.

حوادث و پدیده‌های ذهنی آنقدر در شناخت عام مستقر شده‌اند که هیچ‌گاه به تردید و انکار گرفته نشده‌اند. درعین‌حال، بسیاری از دانشمندان و فیلسوفان طبیعت کوشیده‌اند این حوادث و پدیده‌ها را به حوادث و پدیده‌های طبیعی و فیزیکی، و رابطه علیت میان آنها را به علیت طبیعی فروکاهند. همه این تلاش‌ها ناکام مانده‌اند؛ به‌طوری‌که در روند بحث‌های اخیر، حتی فیزیکالیست‌ها غالباً حوادث و پدیده‌های ذهنی را در کنار حوادث و پدیده‌های فیزیکی پذیرفته‌اند و درعین‌حال اصرار دارند پدیده‌ها و حوادث ذهنی بر پدیده‌ها و حوادث فیزیکی مترتب‌اند (Kim, 1996, pp. 9-13).

آنچه تفکیک میان حوادث و پدیده‌های متعلق به موجودات طبیعت را در دو قلمرو طبیعت و ذهن - یا اجسام و نفوس - مستقر ساخت، تفاوت‌های فراوان میان حوادث فیزیکی با حوادث ذهنی بود. موجودات بهره‌مند از ذهن، چون موجودات جهان فیزیکی نیز هستند، در معرض کنش و واکنش‌های فیزیکی هم قرار دارند. از این‌رو، سنگین‌ترین و پیچیده‌ترین مسئله درباره این دسته از موجودات، مسئله رابطه میان حوادث طبیعی و حوادث ذهنی آنهاست. همان‌طور که گذشت، مهم‌ترین رابطه در میان امور، رابطه علیتی است. از این‌رو، در دانش‌هایی که عهده‌دار مطالعه این دسته از موجودات طبیعت‌اند، علیتی به نام علیت ذهنی پذیرفته شده است. در این میان، انسان به‌مثابه عالی‌ترین موجود طبیعی، بهره‌مند از ذهن و علیت ذهنی شناخته شده است.

روشن‌ترین و درعین‌حال پیچیده‌ترین ویژگی بهره‌مندی از ذهن، «آگاهی» است.

(سرل، ۱۳۸۲، ص ۳۳) ویژگی آگاهی، هم نشان می‌دهد که خودش از جهان فیزیکی

فاصله دارد و هم فاصله میان حوادث فیزیکی و حوادث ذهنی را آشکار می‌کند. تفاوت میان حوادث ذهنی و حوادث فیزیکی، به تفاوت آگاهی ما انسان‌ها از حالت‌ها و حوادث فیزیکی بدن خود با آگاهی ما از حالت‌ها و حوادث ذهنی خود برمی‌گردد. ما از حالت‌ها و حوادث ذهنی خود اولاً بدون واسطه و مستقیم، ثانیاً به‌نحو خصوصی و ثالثاً به‌طور خطاناپذیر آگاهییم؛ درحالی‌که آگاهی ما از حوادث و حالت‌های بدنی یا فیزیکی، با واسطه، عمومی و خطاپذیر است. همچنین حالت‌های ذهنی برخلاف حالت‌های فیزیکی و بدنی می‌توانند بی‌مکان و بی‌جا باشند؛ مانند اینکه نمی‌توانیم آگاهی از شادی را به جایی از بدن خود نسبت دهیم.

بهره‌مندی از ذهن، حالت‌ها و حوادث ذهنی را در علیت فاعلی وارد می‌کند؛ به‌طوری‌که فعل، هرچند فعل و عمل فیزیکی باشد، متعلق حالت‌ها و پدیده‌های ذهنی است. در فلسفه اسلامی همه حالت‌ها، حوادث و پدیده‌های ذهنی به بنیان و پایه‌ای به نام «نفس» نسبت داده می‌شوند. مهم‌ترین صفت یا ویژگی نفس در موجودات بهره‌مند از ذهن، «علم» و «اراده» است. ورود دو صفت علم (= ادراک) و اراده در علیت فاعلی، نوع علیت را دگرگون کرده، از علیت طبیعی به علیت ذهنی یا نفسانی منتقل می‌کند. همان‌طور که خواهد آمد، اراده بدون علم ممکن نیست؛ بدین معنا که نمی‌شود قوه اراده در موجودی باشد و آن موجود از علم و ادراک بی‌بهره باشد. بدین ترتیب، نوعی تقدم و تأخر میان ادراک و اراده برقرار است؛ چراکه تعیین اراده جز به ادراک و علم ممکن نیست. اکنون اگر انسان بهره‌مند از ذهن با داشتن علم و ادراک نتواند اراده خود را مستقلاً و بدون عوامل بیرونی تعیین دهد، علم و ادراک او هرچند موجود است، مانند اراده از مدخلیت در عمل و رفتار بازداشته شده است. انسان در مقام فاعلیت چنین رفتار و فعلی «فاعل بالجبر» است که قوانین حاکم بر آن رفتار به قوانین علیت طبیعی سپرده می‌شود. هرچند انسان در موارد فاعلیت بالجبر شأن آن را دارد که فعل و رفتار خود را با فاعلیت دیگری انجام دهد، به دلیل عاملی از کار اندازنده اراده علیت فاعلی، او به علیت طبیعی کشانده و در حدود آن نگه‌داشته شده است، ولی در صورتی که انسان بتواند اراده خود را بر پایه علم و ادراک خود تعیین دهد، علیت فاعلی او وارد علیت ذهنی شده است.

### فاعل بالجبر

این فاعل به فعل خود علم دارد، ولی به‌سبب عامل بیرونی نمی‌تواند از اراده خود در



گزینش فعل استفاده کند؛ به طوری که اگر آن عامل بیرونی نمی‌بود، این فاعل، میان به انجام رساندن این فعل و ترک آن اختیار داشت و خود باید یکی از دو طرف را تعیین می‌داد. بدین ترتیب، هرچند علم در عمل فاعل ادراکی تعیین‌کننده است، حضور آن در فاعلی که اراده و اختیارش را با حضور عامل جبری از دست داده است، به مرتبه عمل نمی‌رسد.

فرق میان فاعل بالجبر و فاعل بالقسر در وجود علم و اراده در فاعل بالجبر است؛ هرچند آن اراده نتوانسته است خود را در این فاعل وارد تأثیر علّیتی کند. اگر عامل جبر از میان برود، فاعل بالجبر به موقعیتی چون فاعل بالقصد و... منتقل می‌شود؛ درحالی‌که اگر عامل قسر از میان برود، فاعل به فاعل بالطبع انتقال می‌یابد. با این بیان روشن می‌شود چون در فاعل بالجبر اراده از تأثیر کنار رفته و به تبع آن علم و ادراک نیز در رفتار و عمل معطل مانده است، فاعل بالجبر از نظر علّیتی به فاعل بالطبع و فاعل بالقسر می‌پیوندد.

#### فاعل بالقصد

در این فاعلیت علّیتی، فاعل پیش از صدور فعل، آن فعل را اراده کرده است. سبب تعیین اراده وی به انجام‌دادن فعل، علمی است که متعلق آن، امر مطلوب یا مقصود است که فاعل جز با انجام آن فعل به آن مقصود و مطلوب نمی‌رسد. پیش از به میان آمدن آن مقصود یا مطلوب در حیطه علم فاعل، انجام دادن و ترک کردن فعل، هر دو در حیطه اراده بوده‌اند، بی‌آنکه اراده به سوی یکی از دو طرف متعین شود. فعل در این موقعیت چیزی جز «وسیله» برای رسیدن فاعل به آن مقصود نیست. در این نوع فاعلیت ادراکی ارادی، تمام جهت انجام دادن فعل، رسیدن به مقصد و غایت است؛ به طوری که اگر آن مقصد و غایت نمی‌بود، اصل فاعلیت فاعل منتفی می‌شد یا اگر فاعل می‌توانست خود را بدون انجام‌دادن فعل به آن مقصود برساند، در مقام این فاعلیت قرار نمی‌گرفت. بدین ترتیب، هرچند انجام دادن فعل اراده شده است، چون در واقع مقصود بالذات رسیدن به مقصد و غایتی است، فعل به‌مثابه مقصودی آلی اختیار می‌شود یا اراده را متعین می‌کند. روشن است که اگر افعالی از سنخ‌های گوناگون موجب رسیدن به مقصود موردنظر فاعل باشد، افزون بر اختیار انجام‌دادن یا ترک کردن فعل منتهی به مقصود، مرحله اختیار میان افعالی که هر یک منتهی به آن مقصود می‌شوند نیز در پیش روی فاعل قرار دارد. اینجاست که باز باید عامل دیگری جز رسیدن به مقصود، مثل سهولت و نزدیک‌بودن یا معقول‌تر بودن

باشد تا بتواند اراده فاعل را در خصوص انجام دادن یک فعل از میان افعال منتهی به مقصود، متعین کند.

به بیان دیگر، در این فاعلیت، علم پیش از انجام دادن فعل در فاعل حاصل است و فاعل پیش از فاعلیت، عالم است، ولی تا نزد فاعل رسیدن به مقصودی شکل نگیرد، این علم در عمل، فاعلیت تأثیری ندارد و تنها در خزانه علمی عالم قرار دارد. فاعل چون به وضعیت مقصود خود وارد نشده است و در عین حال می خواهد در آن وضعیت باشد، علم شخص فاعل را از حیث آگاهی در آستانه تصمیم گیری قرار می دهد. علم در اینجا راه رسیدن به مقصود را نشان می دهد و اراده ورود به این راه را میسر می سازد. بدین ترتیب، کسی که مقصود و مطلوبی را می طلبد، ولی بدان علمی ندارد، نمی تواند اراده را متعین سازد. با آمدن علم، اراده امکان فاعلیت پیدا می کند و چون علم راه رسیدن را به مثابه معلوم خود در دسترس اراده قرار داده است، اراده با توجه به مقصود خواسته شده به سوی پیمودن آن راه متعین می شود.

از آنچه گذشت، چند امر نتیجه می شود:

اول اینکه، در فاعلیت ارادی، یعنی فاعلیتی که اراده در آن نقش علیتی دارد، تعیین اراده برعهده یک تصدیق علمی درباره غایت است. تا این تصدیق علمی اصیل، و نه آلی نباشد، اراده همواره در میان راه های ممکن قرار دارد، بی آنکه به سوی یکی از آنها متعین شود. انتخاب و اختیار هر راه، به تعیین یافتن اراده مسبوق است که آن نیز مسبوق است به تصدیقی علمی در ناحیه مقاصد.

دوم اینکه، متعلق تصدیق علمی در فاعلیت بالقصد، که تعیین اراده برعهده آن است، فایده و منفعتی است که در مقصود قرار دارد و به دست آوردن آن فایده و منفعت برای فاعل به عنوان علت غایی از انجام دادن فعل به میان آمده است. تصدیق به فایده و منفعت و شوق رسیدن به آن موجب می شود یک موجود ادراک کننده در مقام فاعلیت علیتی قرار گیرد. از این رو، می گویند علت غایی، علت فاعلیت فاعلی است.

سوم اینکه، تصدیق علمی پیش گفته می تواند در مراتب علمی متفاوت فاعل ادراکی برقرار باشد. هرگاه این تصدیق علمی ناظر به مطلوب مربوط به قوه عقل باشد، فاعل بالقصد در رتبه علت عقلی است، ولی در صورتی که تصدیق علمی از قوه های دیگر ادراکی باشد، فاعل بالقصد در رتبه آنها قرار می گیرد. به هر حال، چون همه افعال فاعل

ادراکی به نوعی مستند به علم است و علم در علیت فاعلی او دخالت دارد، اینکه فاعلیت بالقصد برعهده عقل است یا برعهده قوای ادراکی دیگر، به محتوای آن تصدیق علمی برمی گردد.

چهارم اینکه، از مهم ترین ادراک های حاضر در فاعل بالقصد، ادراک لذت و درد است. این ادراک از شدیدترین و قوی ترین ادراک های فعال در فاعل های ادراکی است. از این رو، ادراک لذت و رنج یا ادراک مساعد و نامساعد می تواند به منزله علت غایی در فعال کردن علیت فاعلی حاضر شود و میل به درک لذت و پرهیز از رنج اراده را به سوی فعل منتهی به یکی از آن دو متعین سازد. علیت فاعلی در بسیاری از موارد در موجود انسانی از طرف غایت هایی متعین می شود که از سنخ ادراک های لذت و درد احساسی اند، نه لذت و رنج عقلی. هر اندازه که قوه عقلی در انسان ها قوی تر باشد، به همان نسبت غایات افعال انسانی به ایده های عقلی نزدیک تر می شوند و از اغراض لذات و آلام فاصله می گیرند.

### ترکیب فاعلیت طبیعی با فاعلیت ذهنی

اگر فاعلیت ذهنی با فاعلیت طبیعی مرتبط نمی بود، توضیح علّیتی رفتار موجودات دارای ذهن، به ویژه انسان، این مقدار پیچیدگی و دشواری نداشت که اکنون دارد. تأثیر علّی و معلولی میان حوادث و پدیده های طبیعی و حوادث و پدیده های ذهنی، همیشه دانش بشری را به خود مشغول داشته است. توسعه نظریه های موجود در دانش بشری درباره بخش طبیعت شناسی و نفس شناسی، تاجایی که سخن درباره چگونگی ارتباط میان این دو قلمرو پیش نیامده است، انسجام و هماهنگی بیشتری دارد. این دانش ها، چه تجربی و چه مابعد الطبیعی، وقتی به این بحث می رسند که چگونه پدیده ای طبیعی همچون پاره شدن مقداری از پوست، موجب پدیده ای ذهنی یا نفسانی مانند درد می شود یا پدیده ای نفسانی مانند ترس، چگونه موجب پدیده ای طبیعی مثل رنگ پریدگی می گردد یا چگونه پدیده نفسانی یا ذهنی امید، موجب پدیده ذهنی دیگری همچون آرامش می شود، وارد محیط دشواری می گردند. مراجعه به تئوری های دانشمندان این علوم در این باره گواهی می دهد. درباره انسان، پدیده های نفسانی و ذهنی بسیار بیشتر و انبوه تر از پدیده های ذهنی دیگر موجودات ذهن دار است. وارد شدن این حجم از پدیده های ذهنی در رفتار علّیتی انسان، روندها و مکانیسم های علّیتی رفتار او را میان گونه های مختلفی به نحو مانعة الخلو قرار

می‌دهد و تبیین و به‌ویژه پیش‌بینی دقیق رفتار وی را دشوار می‌سازد. به دست آوردن مکانیسم علّیتی در این باره آن‌گاه دشوارتر می‌شود که حلقه‌های رابط آن میان حوادث طبیعی و حوادث ذهنی بیشتر شود.

در اینجا با تراکمی از فاعلیت‌های علّیتی طولی و عرضی در انسان، به‌ویژه با ورود فاعلیت عقلی - که خواهد آمد - مواجه می‌شویم. فاعلیت علّیتی طولی را در سه مرتبه کلی طبیعت، ذهن و عقل گرد آوریم. این مراتب کلی‌اند؛ زیرا هرکدام در خود مراحل کلی متعددی دارند که زیر پوشش هریک، جزئیات بی‌شمار با تشخیص‌های فراوان قرار دارند. فاعلیت علّیتی عرضی در هریک از این مراتب کلی نیز جز به تقسیم‌های کلی و متعدد به‌شماره و اندازه در نمی‌آید. از باب نمونه، علوم مختلف طبیعی همواره به رصد یا جست‌وجوی راه‌های طبیعی یا قسری برای رسیدن به مقاصد طبیعی مورد نظرند. مثلاً علم پزشکی، هم راه‌های طبیعی سلامت هر عضو و کل بدن را کشف می‌کند و هم راه‌های قسری برهم‌زننده سلامت هر عضو و کل بدن را؛ هرچند هنوز آن راه‌ها درباره انسانی به فعلیت نرسیده باشند. علم روان‌شناسی نیز عهده‌دار کشف عوامل مؤثر ذهنی در روند شکل‌گیری رفتارهای آدمی است؛ عواملی که هریک می‌توانند به‌مثابه یک علت کافی عمل کنند. هنگامی می‌توان یک رفتار ظاهری را به عوامل علّیتی ذهنی متعددی ارجاع داد که هرکدام به‌تنهایی به‌مثابه علت کافی عمل کنند. هرچند تبیین علّیتی در مرتبه علیت ذهنی قرار می‌گیرد، نمی‌توان این مرتبه را جز در میان شقوق ذهنی مانعة الخلو در نظر گرفت، مگر آنکه عوامل تعیین‌گر مشخص‌کننده‌تری به مکانیسم علّیتی افزوده شوند.

### فاعلیت عقلی انسان در رفتار

خاصیت اصلی یا خاصیت فصلی انسان که وی را از موجودات ذهن‌دار دیگر در طبیعت ممتاز می‌کند و او را بی‌مانند و بی‌نظیر می‌سازد، قوه عقل است. حضور این قوه در انسان چپستی او را تشکیل می‌دهد و همه مشترکات او با دیگر موجودات ذهن‌دار طبیعت را دچار تحول و دگرگونی کرده، خواص آنها را فراتر و گسترده‌تر می‌کند. این قوه واحد به دو بخش عمده شناختاری و کرداری تقسیم می‌شود تا امکان مطالعه آن بر دانشمندان و فیلسوفان آسان‌تر شود. قوه عقلی می‌تواند نوعی از رفتار را در انسان شکل دهد که او را از سطح طبیعت فراتر برد. مقوم و سازنده این نوع رفتار قوه عقل و آشکارکننده و

منتقل کننده آن در طبیعت، بدن انسان است. چون قوه عقل می تواند به استقلال بدن انسان را به سوی یک فعل و رفتار حرکت دهد، «علیت عقلی» در کنار علیت های طبیعی و ذهنی شکل می گیرد. اکنون دو نوع فاعلیت را درباره رفتار انسان زیر پوشش علیت عقلی توضیح می دهیم، بی آنکه مقصود، حصر این دو فاعلیت ذیل این علیت باشد.

### فاعل بالعنايه

گونه دیگری از فاعل ادراکی ارادی، یعنی فاعل هایی که علم و ادراک و در مرتبه بعد اراده در فاعلیت آنها مدخلیت علّیتی دارد، «فاعل بالعنايه» نامیده می شود. در این گونه فاعلیت، فاعل پیش از انجام دادن فعل، عالم به آن فعل است؛ هرچند این پیشی گرفتن در تحلیل باشد.

پیشی گرفتن علم به فعل از انجام دادن فعل در تحلیل، فاعل بالعنايه را از فاعل بالقصد جدا کرده است. موقعیت علمی که در فاعلیت بالعنايه مدخلیت علّیتی دارد، بدین صورت از موقعیت علمی فاعل بالقصد جدا می شود که خود این علم تمام جهت منشأ صدور فعل از فاعل یا تمام جهت فاعلیت فاعل در صدور فعل را تأمین می کند و مطلوب و مقصودی آن سوی متعلق علم بالعنايه ندارد. البته چون فاعل بالعنايه افزون بر فاعل ادراکی، یک فاعل ارادی نیز می باشد، نتیجه این می شود که علم حاضر در فاعل بالعنايه، تمام مقومات تعیین اراده را در راستای تحقق فعل این فاعل دارد. در صورتی که شرایط قرار گرفتن یک فاعل در مقام فاعل بالعنايه برقرار باشد، ولی فعل آن به تحقق نرسد، معلوم می شود فاعلیت دیگری در آن موجود هست که در مقام ستیزه و نزاع اجازه نداده آن موجود در مقام فاعل بالعنايه قرار گیرد. به تعبیر بهتر، از آنجاکه فاعل های ادراکی ارادی متعدّدند، گاه در یک موقعیت، دو فاعل ادراکی که در عرض هم اند، با یکدیگر در تعیین دادن اراده وارد درگیری می شوند. این درگیری در درون انسان میان فاعلیت بالعنايه و فاعلیت بالقصد، در صورتی که این دو فاعلیت به سوی دو فعل متفاوت حرکت کنند، بسیار آشکار است. روشن است که در این درگیری، با تعیین یافتن اراده از طرف مقصود مترتب بر فعل، فاعلیت بالقصد وارد تأثیر علّیتی شده، آن صورت ادراکی حاضر در فاعل که می توانست او را در مقام فاعل بالعنايه قرار دهد، وارد تأثیر در فاعلیت نمی شود.

تا این مقدار فاعلیت بالعنايه از فاعلیت بالقصد ممتاز می شود، ولی قید دیگری را در فاعل بالعنايه می آورند تا آن را از فاعل دیگری به نام فاعل بالرضا - که خواهد آمد - جدا

کنند. این قید عبارت است از اینکه علم یادشده، که منشأ صدور فعل است و در نقش آفرینی آن به مقصود زاید بر آن علم نیازی نیست، زاید بر ذات فاعل است و در مرتبه ذات فاعل حاضر نیست. به بیان دیگر، در مرتبه ذات فاعل، ما با این علم روبه‌رو نمی‌شویم، بلکه در مرتبه بعد از ذات، این علم، چه به‌نحو پیشینی یا پسینی (= تجربی) در دسترس فاعل قرار گرفته است. خلاصه اینکه در فاعل بالعنایه، اولاً، هم علم دخالت دارد و هم اراده و ازاین‌رو، علم به فعل پیش از به انجام رساندن فعل محقق است. ثانیاً، فاعل در انجام دادن فعل خود مقصودی را، جز خود این فعل، دنبال نمی‌کند. ثالثاً، علم پیش‌گفته در ذات فاعل حضور ندارد؛ هرچند از علم‌های مندرج در ذات فاعل ناشی شده باشد.

صدرالمتألهین در توضیح فاعل بالعنایه می‌گوید: «در این فاعلیت، فعل از آن نظر که فاعل می‌داند آن فعل برحسب نفس الامر خیر است، به دنبال علم می‌آید». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۲۳). بدین ترتیب، میان فاعلیت و عالمیت در فاعل بالعنایه واسطه‌ای وجود ندارد و در ظرف علل غیرزمانی، جدایی این دو در تحلیل است و تقدم عالمیت، تقدمی عقلی است و در ظرف زمانی نسبت عالمیت به فاعلیت ممکن است به تقدم و تأخر زمانی هم کشیده شود.

نمونه فاعل بالعنایه در انسان، فاعلیت او در مقام عمل کردن به پاره‌ای از قوانین اخلاق است. کردار اخلاقی بر پایه قانون اخلاق به انجام می‌رسد. قانون اخلاق، برخلاف قانون طبیعت، یکسره بر اساس فهم فاعل از این قانون اثرگذار است. به تعبیر دیگر، فهم و درک شناسنده قانون اخلاق، او را وارد فعالیت علّیتی می‌کند و در مقام فاعلیت علّیتی از نوع فاعلیت بالعنایه قرار می‌دهد. شناسنده قانون اخلاق خود را ملزم می‌بیند به آن قانون عمل کند. درک و فهم قانون اخلاق که یک درک عقلی محض است، صاحب عقل را در معرض فاعلیت بالعنایه برای کردار اخلاقی قرار می‌دهد. این درک و فهم از قانون اخلاق در صاحب عقل این شأنیت را دارد که تمام تعیین‌دهنده اراده او در راستای کرداری باشد که قانون آن را ضروری کرده است. در انسان در کنار داشتن عقل، که فهم و درک قوانین اخلاق را فراهم ساخته، او را به انجام کردار اخلاقی فرمان می‌دهد و ملزم می‌سازد، قوه‌های غیرعقلی هستند که هم ادراک‌کننده‌اند و هم تعیین‌دهنده اراده، و درعین حال، می‌توانند در عرض عقل به فعالیت پردازند و اراده انسان را به‌سوی کرداری

تعیین دهند که در شدیدترین وضعیت، در مقابل کرداری باشد که قانون اخلاق بدان الزام کرده است. در این وضعیت، ضرورت و الزام مندرج در قانون اخلاق از سوی فاعل انسانی درک می‌شود؛ به گونه‌ای که علی‌القاعده باید او را در مقام فاعل بالعنايه قرار دهد؛ زیرا قانون اخلاق، فارغ از هر نتیجه و غایتی آن سوی خود، به کردار اخلاقی فرمان می‌دهد. قانون اخلاق خود غایت است و هیچ‌گاه چیزی را آن سوی خود دنبال نمی‌کند تا وسیله و ابزار آن باشد.

تا اینجا توانستیم نشان دهیم که فاعلیت انسان در مقام کردار اخلاقی از نوع فاعلیت بالقصد نیست، بلکه از نوع فاعلیت بالعنايه است. در عین حال، چون ملاک فاعلیت بالعنايه آن است که علم فاعل به فعل، در ذات فاعل برقرار نیست، بلکه از لوازم آن است و در مرتبه بعد از ذات قرار دارد، باید انسان را در مقام آن دسته از کردارهای اخلاقی فاعل بالعنايه بدانیم که قانون‌های ناظر به آن در رده قانون‌های اخلاقی استدلال‌پذیر است؛ به این معنا که حسن و قبح آنها و نیز الزام به فعل یا الزام به ترک آنها به احکام افعالی مستند است که دانایی عقل به آنها ذاتی است.

### فاعل بالرضا

در این نوع از فاعلیت ادراکی ارادی، علم فاعل به فعلش عین فعل اوست. علم چنین فاعلی پیش‌تر در مقام ذات به‌طور اجمال به فعل تعلق گرفته است، بی‌آنکه بتوان آن را از ذاتش متمایز ساخت. به تعبیر دیگر، علم فاعل بالرضا به فعل در مرتبه ذات به‌نحو اجمال عین ذات است و در مرتبه فعل به‌نحو تفصیل عین افعال صادرشده از ذات می‌باشد. (همان، ج ۲، ص ۲۲۲، حاشیه سبزواری)، در فاعلیت بالرضا چنین علمی به‌مثابه پایه برقرار است. هرگاه چنین علمی «علت» وجود افعال آن عالم باشد، به‌طوری‌که علم چنین عالمی به فعل خود، نه فقط در مرتبه فعلش، که عین فعلش باشد، آن عالم را «فاعل بالرضا» می‌نامند.

بدین ترتیب، علوم و معلومات چنین عالمی عیناً همان افعال خود اوست؛ به‌طوری‌که در نفس الامر و واقع، علم این عالم به افعال خود عین افاضه آن افعال از طرف اوست، بی‌آنکه تعدد و تفاوتی در ذات و اعتبار پیش آید؛ هرچند در عالم سخن و زبان، از آن نظر که بیشتر مقولات آن در فاعل‌های دیگر به کار می‌رود، گاه به صورتی این حقیقت تنسیق می‌شود که تعدد یا تفاوتی را به اذهان بکشانند. (همان، ج ۲، ص ۲۲۳).

با به میان آوردن علم اجمالی و علم تفصیلی می‌توان درباره فاعل بالرضا چنین توضیح داد: علم تفصیلی فاعل بالرضا به فعلش عین فعل اوست. فاعل بالرضا فعل خود از راه علمی اراده می‌کند که آن علم پیش از محقق شدن فعل، علمی اجمالی است که متعلق نخست آن علم اجمالی، ذات خود عالم و فاعل بالرضاست و به تبع آن، متعلق دوم آن، فعل معلول آن عالم و فاعل است. پس از تحقق معلول در خارج، یعنی پس از آنکه فاعل بالرضا در مقام فاعلیت، فعل خود را ایجاب و ایجاد کرد، وجود فعل یا معلولش متعلق علم تفصیلی او قرار می‌گیرد. روشن است که در این فاعل مرتبه علم اجمالی و مرتبه علم تفصیلی فاعل به فعلش از هم جداست و سبقت از آن علم اجمالی است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۷۳). لازمه این قول آن است که فاعل پیش از فعل، به خود علم تفصیلی و به معلول‌های خود به‌مثابه افعالش علم اجمالی دارد و پس از فعل، به معلول‌های خود علم تفصیلی دارد.

نمونه فاعل بالرضا در رفتار آدمی، رفتار و کرداری از اوست که جز به قانون‌های اصلی حسن و قبح که در ذات عقل مستقرند و جز به اراده‌ای که به‌طور خالص و سره از طرف آن قانون‌ها متعین شده است، مستند نیستند. شخص (الف) در انجام رفتار (ب) در صورتی در مقام فاعلیت بالرضاست که هرچه در مسیر علّیتی از (الف) تا (ب) وجود دارد، یکسره به عقل محض تعلق داشته باشد و نیز یکسره در طبیعت عقل به‌گونه‌ای مستقر است که شرایط لازم و کافی برای شناخت ناب عقلی و نیز شرایط لازم و کافی برای تحقق اراده ناب عقلی را برقرار می‌کند. طبیعت عقل، هر جا که باشد - از جمله در انسان - در متن علم به ذات خود علم به افعال شایسته و بایسته خود را به اجمال دارد و وقتی در مقام عمل قرار می‌گیرد - که هیچ‌گاه از این مقام خالی نیست - عیناً معلومات آن علم را در فاعلیت خود حاضر می‌کند و این مقام علم تفصیلی او به معلوماتش را رقم می‌زند.<sup>۱</sup>

از ویژگی‌های فیلسوفان و متکلمان امامیه، به میان آوردن بحث «حسن و قبح ذاتی یا عقلی» پاره‌ای از افعال است. معنای عقلی بودن حسن و قبح این است که عقل محض این توان را دارد که دست‌کم درباره پاره‌ای از افعال نظر دهد که آیا نیک‌اند یا نه (لاهیجی،

۱. مقایسه کنید با: سبزواری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۹۲-۳۸۹.



۱۳۶۲، ص ۵۹-۶۰). به تعبیر دیگر، این قبیل شناخت‌ها را عقل نه فقط به‌نحو پیشینی، که به‌نحو غیراکتسابی در نهاد و ساختار خود دارد و براین‌اساس درباره نیکی یا بدی پاره‌ای دیگر از افعال - که در فاعل بالعنایه گذشت - نظر می‌دهد. عقل محض در کشف موقعیت نفس‌الامری و واقعی این دسته از افعال استقلال دارد و در این تشخیص از خطا مصون است. افزون بر این، عقل محض با این شناخت می‌تواند به استقلال اراده را به‌سوی رفتار و عمل نیک مطابق با آن شناخت متعین سازد، بی‌آنکه چیزی دیگر در تعیین اراده، جز آن شناخت محض عقلی مدخلیت داشته باشد. اکنون عقل، که از نظر وجودی پرفاصله‌ترین وجود با جهان طبیعت است، با وارد کردن عمل ناب عقلی به طبیعت، جهان طبیعت را در معرض فاعلیتی قرار می‌دهد که جز از انسان بر نمی‌آید؛ فاعلیتی که جهان طبیعت را در حکم همانند جهان عقلی می‌کند یا این دو جهان را در عمل ناب عقلی با هم متحد می‌سازد. اگر در مسیر علّیتی عمل و رفتار اخلاقی، به‌مثابه معلول، جز شناخت محض عقلی و اراده محض عقلی‌ای، به‌مثابه علت، که عین ذات فاعل است، چیزی نباشد، آن فاعل در وضعیت فاعلیت بالرضاست.

بدین ترتیب، عامل تعیین‌گر در اینکه فاعلیت یک فاعل، از نوع بالقصد، بالعنایه یا بالرضاست، گونه علمی است که در تعیین اراده دخالت دارد. در فاعل بالقصد تا عمل‌گر دیگری چون غایت به میان نیاید که بیرون از فعل است و آن غایت جز از راه انجام دادن آن فعل در دسترس عالم قرار نمی‌گیرد، آن فاعلیت فاعل حاصل نمی‌شود. غایت از بیرون و انگیزه رسیدن به غایت از درون، فاعلیت فاعل مختار را ایجاب می‌کند؛ به این معنا که تعیین اراده چنین فاعلی به‌سوی انجام دادن فعل بدون تصور غایت و طلب آن غایت محقق نمی‌شود. مقابل این وضعیت، وضعیتی است که چیزی جز ذات عالم و فاعل، چه در مرتبه ذات یا در مرتبه لازمه ذات، اراده را متعین نکند. چنین فاعلیتی را در فاعلیت بالعنایه و فاعلیت بالرضا در مقام فاعلیت افعال اخلاقی مرتبه دوم و افعال اخلاقی مرتبه اول دیدیم. درمقایسه‌با این دو، فاعل بالقصد فاعلی مضطرب و غیرآزاد به‌شمار می‌رود؛ زیرا تعیین اراده از این فاعل از ذات عالم و فاعل سرچشمه نگرفته است. تعیین اراده در فاعل بالقصد به‌نوعی به بیرون از ذات فاعل کشیده می‌شود، بی‌آنکه حقیقت اختیار منتفی شود و فاعل را فاعل طبیعی یا قسری یا جبری کند.

البته این امکان وجود دارد که هرگاه مراجعه به غایت یادشده برحسب راهنمایی عقل

و در راستای به دست آوردن خیرهای عقلی باشد، فاعل بالقصد در حکم به فاعل‌های بالعنایه و بالرضا ملحق شود. این خیرات که عقل نظری عهده‌دار شناخت آنهاست، غایت‌های تجربی پیش‌گفته را در راستای غایت‌های کلی عقلی قرار می‌دهد، ولی در صورتی که غایت‌ها شخصی باشند و به طبیعت عقل باز نگردند، فاعل را در مقام فاعل بالقصد قرار می‌دهند.

### ترکیب علیت طبیعی، ذهنی و عقلی

مطالبی که درباره ترکیب فاعلیت طبیعی با فاعلیت ذهنی گفتیم، باید عیناً درباره فاعل‌های طبیعی و ذهنی از یک طرف، با فاعلیت عقلی از طرف دیگر در نظر گرفته شود. ممکن است پدیده‌ای طبیعی در طبیعت انسان بتواند پدیده‌ای ذهنی را با آثاری خاص به بار آورد که آن نیز موجب پدیده طبیعی خاصی شود، ولی هنگامی که قوه عقلی در این میان وارد عمل می‌شود، دیگر با مکانیسم‌های علّیتی ذهنی نمی‌توان عمل و رفتار را تبیین و پیش‌بینی کرد.

رفتارهای اصلی و اصلی‌تر انسان به بخش ذهنی و عقلی او بازمی‌گردد. در هریک از این دو سیستم، فاعلیت رفتاری جز از طریق درک و فهم امور شکل نمی‌گیرد. از این رو، تعیین‌کننده در فاعلیت‌های اصلی انسانی عبارت است از: انواع ادراک‌ها. این انواع ادراک‌ها و برآیند تأثیر آنهاست که هم غایت را روشن می‌کند و هم تعیین‌گر اراده است. حتی بسیاری از خواسته‌های بخش طبیعت انسانی با میانجی‌گری انواع و اقسام ادراک‌ها به سرانجام می‌رسند. مثلاً وقتی طبیعت انسان، یعنی بخش بدنی او، به غذا یا آب نیاز دارد، این بی‌غذایی یا بی‌آبی بدن، از راه ادراک گرسنگی و تشنگی به او اعلام می‌شود. اگر انسان به خود رها می‌شد و این ادراک‌ها به او روی نمی‌آورد، شاید آن‌قدر مقاصد دیگر او را مشغول می‌کرد که با تمام شدن انرژی لازم دستگاه‌های بدنی او به یک‌باره خاموش می‌شد. اما مدبّر عالم طبیعت به‌گونه‌ای بدن را طراحی کرده که نیازهای خود را از راه ادراک‌ها به انسان اعلام می‌کند تا او با تعیین دادن اراده در سمت‌وسویی قرار گیرد که آن نیازها برطرف شود. در صورتی که بشری به این ادراک‌ها، مانند گرسنگی و تشنگی اولیه بی‌اعتنا باشد، لحظه به لحظه بر شدت این ادراک‌ها افزوده می‌شود و آنقدر این روند ادامه می‌یابد که نتوان در برابر فشار آن ایستادگی کرد. نیز مدبّر عالم طبیعت، بدن را

به گونه‌ای طراحی کرده و آن را با دستگاه نفسانی انسان مرتبط ساخته است که از پیوستگی نیاز او به تغذیه دچار خستگی و ملالت نشود. از این رو، انسان نه فقط با غذا و آب خوردن خود را از رنج گرسنگی و تشنگی می‌رهاند که لذتی وافر از آن در دستگاه ادراکی جاری می‌شود و همین ادراک موجب می‌شود او پیش از رسیدن به وضعیت‌های بحرانی به نیازهای بدن پاسخ دهد.

با وارد شدن دستگاه ادراک نفسانی در فاعلیت انسان، تنوع ادراک‌ها موجب می‌شود رفتار و کردار انسان به مکانیسم‌های علّیتی بسیار متعدد و متکثر مستند شود. نمونه‌ای از این ادراک‌ها، که در عمل و رفتار انسانی بسیار اثرگذار است، در زبان پاره‌ای از فلاسفه به «ادراک‌های اعتباری» شهرت یافته‌اند. بحث مستقل، تفصیلی و نظام‌مند درباره ادراکات اعتباری نخستین بار از طرف علامه طباطبایی مطرح شد. این نوشته را با استفاده از بخشی از تحقیقات ایشان که مناسب با بحث حاضر و تکمیل‌کننده آن است، به پایان می‌بریم.

انسان از آن نظر که از شعور و آگاهی فوق‌العاده‌ای در طبیعت برخوردار است و نیازهای او بر این اساس بسیار گسترده‌تر از موجودات زنده دیگر است، احساسات درونی متنوع‌تری دارد که با ساختمان ویژه او مناسبت دارد. از این رو، انسان ادراکات و افکاری را می‌سازد که با احساسات یادشده هماهنگ است تا در نهایت بتواند نیازهای خود را برطرف کند. ضابط کلی در اعتباری بودن یک مفهوم این است که به وجهی متعلق قوای فعاله شود و انسان را در مقام فاعلیت یک رفتار و عمل قرار دهد. اعتباریاتی عملی، مولود یا طفیلی احساساتی هستند که مناسب قوای فعاله‌اند و از نظر ثبات و تغییر و بقا و زوال، تابع آن احساسات درونی‌اند.

احساسات نیز بر دو گونه‌اند: اول، احساسات عمومی لازم نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی؛ مانند مطلق حبّ و بغض و دوم، احساسات خصوصی قابل تبدیل و تغییر. بر این اساس، اعتباریاتی عملی نیز بر دو قسم‌اند: اول، اعتباریاتی عمومی ثابت و نامتغیر؛ مانند اعتبار اجتماع و اختصاص و دوم، اعتباریاتی خصوصی تغییرپذیر؛ مانند اشکال گوناگون اجتماعات.

تقسیم دیگر درباره افکار اعتباری عبارت است از اعتباریاتی قبل از اجتماع و اعتباریاتی بعد از آن. افعالی که متعلق قسم اول‌اند، به هر شخص از اشخاص انسان مربوط می‌شوند و افعالی که متعلق قسم دوم‌اند، افعال اجتماعی‌اند که به اجتماع قائم‌اند؛

به طوری که اگر اجتماع نباشد، هرگز چیزی افعالی از انسان صادر نمی شود؛ مانند سخن گفتن یا ازدواج کردن.

نمونه اعتباریات قبل از اجتماع انتخاب امر آسان تر و کم هزینه تر است. هرگاه انسان با دو فعل مواجه شود که از نظر نوعی شبیه اند، ولی یکی دشوارتر و پرنج تر از دیگری انجام می شود، او در مقام فاعلیت کار آسان تر را ترجیح می دهد. بر اساس این اصل، که انسان پیوسته می خواهد با سرمایه کم، سود بیشتر ببرد یا با تلاش کمتر، کار سنگین تری را انجام دهد، تحول در اعتباریات در همه شئون فردی و اجتماعی او همچون عادات و رسوم اتفاق می افتد. نمونه دیگر از اعتباریات قبل از اجتماع، اصل استخدام و اجتماع است که بر اساس آن تجهیزات طبیعی انسان برای فعال شدن او را به اجتماع کشیده است.

انسان با هدایت تکوینی پیوسته از همه سود خود را می خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود سود همه را می خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه عدل اجتماعی را می خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم).

اما اعتباریات قبل از اجتماع اعتباریات عمومی اند که در هر فعل و رفتار انسان برقرارند و از این رو، هیچ گاه از میان نمی روند، مگر آنکه برخی از آنها برخی دیگر را مانع شوند یا تغییر دهند. نمونه این قبیل از تغییرات را تفاوت محیطی و نیز پیشرفت های زندگی انسانی به وجود می آورند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۶-۱۲۲). علامه طباطبایی در این باره می نویسد:

انسان چه بسیار بایستنی ها را ترک گفته و خوب ها را بد شمرده تا به حد امروزی رسیده است. او هیچ گاه از فکر خوب و بد دست بردار نیست، ولی پیوسته با پیشرفت زندگی، بد را خوب و خوب را بد می شمارد؛ زیرا هیچ گاه زندگانی دیروزی با احتیاجات امروزی وفق نمی دهد. (نک: همانجا).

هرچه درباره ادراکات حسی، خیالی و وهمی، از جمله اندیشه ها و ادراکات اعتباری مبتنی بر آنها گفتیم، بخش ذهنی انسان را تشکیل و او را در مقام فاعلیت بالقصد قرار می دهد. هرگاه فاعلیت های دیگری، چون فاعلیت عقلی به میان آید، نوع فعل عقل همانند مبدأ آن یعنی قوه عقلی، با فعل ذهنی متفاوت خواهد بود؛ همان طور که احکام اعتباریات مبتنی بر این فاعلیت نیز خواص عقلی را نشان می دهد و از احکام اعتباریات مبتنی بر دیگر دستگاه های ادراکی جدا می شود.

## جمع بندی و نتیجه گیری

در این نوشتار، مدل بسیط تبیین علّیتی، به ملاحظه قانون مندرج در آن، به مدل علّیت طبیعی، علّیت ذهنی و علّیت عقلی تقسیم شد. در کنار فاعلیت طبیعی و فاعلیت ذهنی، آوردن فاعلیت عقلی بدین معناست که عقل به استقلال می تواند تمام علت برای رفتاری باشد که در طبیعت به صورت رفتاری طبیعی حاضر می شود. اگر چنین استقلالی برای عقل در همه عناصر دخیل در علّیت نمی بود، نمی توانستیم فاعلیت عقلی را در عرض فاعلیت ذهنی برای تبیین رفتار علّیتی انسان مطرح کنیم.

در تمام سطوح فاعلیت علّیتی، چه در طبیعت، چه در ذهن و چه در عقل، بخشی از روابط علّیتی در سطح طبیعت و پاره ای از آنها در منطقه ماورای طبیعت است. از این رو، تبیین گری این فاعلیت، گاه به کفایت برعهده علوم طبیعی، گاه برعهده دانش مابعدالطبیعه و گاه بر ترکیبی از هر دو دانش است. از آنجاکه انسان، چه در بخش مشترک خود با کل طبیعت و چه در بخش ذهنی مشترکش با موجودات زنده و ذهن دار طبیعت، ممتاز و در بخش عقلی بی نظیر است، و نیز از آنجاکه فاعلیت این سطوح که در پهنه طولی و عرضی از یکدیگر بسیار دورند، ترکیبات کلی و جزئی بی شماری را می سازد، تبیین علّیتی رفتار آدمی سخت دشوارتر از تبیین علّیتی موجودات طبیعی می شود؛ چه آن موجودات فقط در سطح طبیعت باشند یا در سطح طبیعت و ذهن.

تبیین و به ویژه پیش بینی آن دسته از رفتارهای انسان دشوارتر از همه تبیین ها می شود که «رفتار اجتماعی» خوانده می شود. تنوع اجتماع های بشری موجب می شود از الگوی تبیین یا پیش بینی ناظر به رفتار افراد یک جامعه نتوان برای تبیین و پیش بینی رفتار افراد جامعه دیگر استفاده کرد. تفصیل عوامل این تنوع باید به تحقیق دیگری واگذار شود، ولی با توجه به آنچه گذشت، می توان پایه آن را تربیت ها و شکل گیری روابط افراد یک جامعه قرار داد که به نظریه های خاص مستندند. این نظریه ها جوامع را به سوی اعتباریاتی سوق می دهند که احساسات، عواطف و خواسته های آن جامعه آنها را پایه ریزی کرده تا به مقصود خود برسند. از این رو، در تبیین رفتارهای اجتماعی «معنای رفتار» نیز وارد می شود، بی آنکه منافاتی با تبیین علّیتی داشته باشد.

از آنچه گذشت آشکار می شود که علوم مختلف در راستای تبیین و پیش بینی رفتار انسان باید به سوی کشف علّیت های طبیعت عام، ذهن عام و عقل عام انسان باشند.

منابع

۱. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۸۶). شرح المنظومه في المنطق و الحكمة (ج ۱). تصحيح و تعليق محسن بيدارفر. قم: بيدار.
۲. سرل، جان ار. (۱۳۸۲). ذهن، مغز و علم. ترجمه امير ديوانی. قم: بوستان كتاب.
۳. صدرالدين شيرازي، محمدبن ابراهيم (۱۳۶۸). الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة (ج ۲). قم: مصطفوی.
۴. طباطبایي، محمدحسين (۱۳۸۷). اصول فلسفه رئالیسم. به كوشش سيد هادی خسروشاهی. قم: بوستان كتاب.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۲). نهاية الحكمة. قم: مؤسسة النشر الاسلامي.
۶. كواين، دابليو. وي؛ اوليان، جی. اس. (۱۳۸۱). شبکه باور. ترجمه امير ديوانی. تهران: سروش (انتشارات صدا و سيما)؛ طه.
۷. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (۱۳۶۲). سرمایه ایمان. تصحيح صادق لاریجانی آملی. قم: انتشارات الزهرا 3.
۸. لیتل، دانیل (۱۳۷۳). تبیین در علوم اجتماعی. ترجمه عبدالکریم سروش. تهران: موسسه فرهنگی صراط.
9. Kim, Jaegwon (1996). *Philiosophy of Mind*. USA: Westview Press.