

تقریری نوین از نظریه تبیین علی از کنش ارادی

مهدی عبداللهی^۱، سید حمیدرضا حسنی^۲

چکیده

فیلسوفان اسلامی انسان را در کنش‌های ارادی‌اش «فاعل بالقصد» می‌دانند که افعال بدنی را با انگیزه دست‌یابی به غایتی انجام می‌دهد و وجود ذهنی غایت، علت غایی کنش است. این پژوهش به استناد منابع کتابخانه‌ای و با روش تحلیل و استدلال عقلی و درون‌نگری، مراحل و مبادی کنش ارادی را تبیین می‌کند. بنا بر این پژوهش، علت غایی کنش ارادی، وجود حبی غایت برای کنش‌گر است نه وجود ذهنی‌اش.

مطلوب اصلی کنش‌گر در کنش ارادی، دست‌یابی به هدف مترتب بر آن است. اما چون هدف مزبور بدون انجام کنش تحقق نمی‌یابد، محبت به هدف به‌مثابه علت غایی موجب مطلوبیت فعل منتهی به آن و اقدام کنش‌گر به انجام آن می‌شود. غایت کنش نیز ممکن است مقدمه رسیدن به هدفی بالاتر باشد. در نتیجه مطلوبیتش تابع مطلوبیت غایت مترتب بر آن خواهد بود. در افعال ارادی مقاصد طولی متعددی وجود دارند که مطلوبیت هر هدف تابع مطلوبیت نتیجه مترتب بر آن است.

به‌مقتضای امتناع تسلسل در علل حقیقی، سلسله علل غایی طولی یک کنش، یعنی محبت‌های طولی کنش‌گر به هر کنش و نتیجه مترتب بر آن باید به علت غایی نخستین منتهی شود. درون‌نگری کنش‌گر ارادی و استدلال عقلی نشان می‌دهند که این محبت اصیل، محبت کنش‌گر به خود و کمالات خود است.

واژگان کلیدی: کنش ارادی، فاعل بالقصد، علت غایی، حب به ذات.

mabd1357@gmail.com

۱. دانشیار و عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران،

hrhasani@rihu.ac.ir

۲. دانشیار و عضو هیئت علمی گروه فلسفه علوم انسانی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران

نحوه استناد: عبداللهی، مهدی؛ حسنی، سیدحمیدرضا (۱۴۰۳). «تقریری نوین از نظریه تبیین علی از کنش ارادی»،

حکمت اسلامی، ۱۱ (۱)، ص ۱۶۳-۱۸۵.

مقدمه

مسأله کنش انسانی یکی از موضوعات مهم در اندیشه بشری است. همه فیلسوفان بزرگ از زمان افلاطون در نظام فلسفی خود از کنش سخن گفته‌اند. شاخه‌های مختلف علوم انسانی نیز از وجوه مختلف آن بحث می‌کنند. اهمیت موضوع سبب شده که در اواخر قرن اخیر «فلسفه کنش» به‌مثابه موضوعی مستقل در فلسفه در نظر گرفته شود (Dancy and Sandis, 2015, p.x). یکی از مباحث اساسی فلسفه کنش، «نظریه کنش» است که به هستی‌شناسی کنش اختصاص دارد و یکی از مسائل کلیدی آن تحلیل و تبیین فرایند تحقق کنش با استناد به عناصر انگیزشی و شناختی کنش‌گر، مانند میل، قصد و باور است. نظریه کنش به این بحث می‌پردازد که عناصر انگیزشی و معرفتی کنش‌گر چگونه کنش او را تبیین می‌کنند. این نوشتار قصد آن دارد که یک نظریه کنش بر پایه دیدگاه فیلسوفان اسلامی به‌دست دهد.

۱. فاعلیت بالقصد در کنش‌های ارادی

فیلسوفان اسلامی در بحث از اقسام «علت فاعلی»، ابتدا فاعل مختار را از فاعل غیرمختار جدا کرده‌اند. موجودات دارای آگاهی کنش‌های خود را با اختیار خودشان انجام می‌دهند و جهت حرکت و سایر ویژگی‌های کنش تابع اراده کنش‌گر است؛ مانند افعال ارادی انسان که به صورت‌های گوناگونی تحقق می‌یابد؛ برخلاف موجودات فاقد آگاهی که نسبت به فعلشان اختیار ندارند و در نتیجه، افعالشان همواره یک‌نواخت و بی‌اختلاف است.

فاعل مختار اقسام متعددی دارد که یکی از آنها «فاعل بالقصد» است. فیلسوفان اسلامی بر این باورند که انسان در افعال ارادی که از طریق بدن و اعضای مختلف آن انجام می‌دهد، فاعل بالقصد است (ر.ک به: صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۲۰-۲۲۵؛ سبزواری، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۱۴-۴۱۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۷۲-۱۷۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۹۰-۹۸). فاعل بالقصد فاعلی است که صدور فعل از وی در اثر انگیزه‌ای بیرون از ذاتش باشد. فاعلیت بالقصد فاعلیتی است که صدور

کنش‌های خاص از کنش‌گر تحت تأثیر انگیزه‌های معینی انجام می‌گیرد. به بیان دیگر، انسان بدون انگیزه «فاعل بالقوه» است، اما انگیزه فاعلیت او را بالفعل می‌کند. برای مثال، انسان توانایی حرکت را دارد، اما برای اینکه با اراده خودش از جایی به جای دیگر حرکت کند باید انگیزه‌ای در او پدید آید.

بنابراین در تحلیل فلسفی از چگونگی انجام کنش‌های ارادی، فاعل بالقصد ابتدا یک کنش و نتیجه مترتب بر آن را تصور می‌کند. سپس مقدمات آن کنش برای حصول فایده مترتب بر آن مورد تصدیق وی قرار می‌گیرد. در مرتبه سوم، شوق به خیر و کمال و فایده‌ای که مترتب بر کنش می‌شود، در نفس کنش‌گر حاصل و در پرتو آن، شوق به خود کنش پدید می‌آید و در نهایت، در صورت فراهم بودن شرایط و نبود موانع، شخص تصمیم بر انجام آن کنش می‌گیرد. پس محرک واقعی برای انجام کار، شوق فاعل به فایده آن است که «علت غایی» نامیده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۳). به اعتقاد نگارنده، تحلیل حکمای اسلامی از نحوه صدور فعل از فاعل بالقصد، افزون بر تبیین و تکمیل نیازمند پاره‌ای اصلاحات است.

۲. علت غایی، وجود حبی یا وجود ذهنی غایت؟

بنا بر آنچه اشاره کردیم، در کنش‌های ارادی پای دو گونه علت در میان است؛ علت فاعلی و علت غایی. شخصی که کنش را انجام می‌دهد، «علت فاعلی» کنش است که آن را به وجود می‌آورد. اما این‌گونه نیست که ذات فاعل برای تحقق کنش کافی باشد؛ چراکه در این صورت، فاعل همواره باید در حال انجام کنش، آن‌هم هر کنشی باشد. فاعلیت ذات کنش‌گر نسبت به هر کنشی، بالقوه است و تنها با علت غایی است که بالقوگی به مرتبه فعلیت می‌رسد و ذات فاعل، کنش‌گر بالفعل می‌شود.

فیلسوفان اسلامی در مقام بحث از علت‌های چهارگانه (مادی، صوری، فاعلی و غایی) از دو مسأله تفاوت علت غایی با غایت و نسبت علت غایی با علت فاعلی و سایر علل سخن گفته‌اند.

از سویی باید میان غایتی که در ذهن علت فاعلی نقش می‌بندد با غایتی که نتیجه فعل است تفاوت نهاد. غایت موجود در ذهن فاعل بر کنش او تقدم دارد. درحالی‌که غایت خارجی چیزی است که فعل به آن منتهی می‌شود. روشن است که علت غایی مورد نظر در مبحث علیت، وجود خارجی غایت نیست؛ زیرا غایت مزبور به نوعی معلول کنش و متأخر از آن است. درحالی‌که بی‌تردید علت بر معلول تقدم دارد. پس وجود خارجی غایت که معلول کنش است نمی‌تواند علت کنش باشد. به همین جهت به تعبیر فیلسوفان اسلامی، ماهیت غایت در ذهن بر کنش تقدم دارد. اما وجود خارجی غایت متأخر از فعل است.

از سوی دیگر، علت غایی بر علیت علت فاعلی مقدم است. چنان‌که گفتیم، ذات علت فاعلی

تنها فاعل بالقوه است و فاعلیت وی نسبت به یک کنش به وسیله علت غایی فعلیت پیدا می کند. در حقیقت تصور علت غایی و وجود ذهنی آن موجب تحریک علت فاعلی می شود؛ چون هرگاه فاعل نتیجه کنش و ثمره فعلی را دریابد، آن را انجام می دهد:

«أن العلة الغائية التي لأجلها الشيء هي علة لكون العلة الفاعلية فاعلة بالفعل؛ فإنه لو لا حصول الغاية من إيجاد السرير و هو الجلوس لَمَا كان الفاعل فاعلاً له، فالجلوس علة لكون الفاعل للسرير فاعلاً له؛ وهذا الحكم - و هو كون العلة الغائية علة لفاعلية العلة الفاعلية - إنما هو لماهية الغاية؛ فماهية الغاية هي العلة في فعل الفاعل لا وجودها؛ فإن وجود الغاية في الخارج كالجلوس على السرير لا محالة معلول لفاعلية الفاعل، فكيف يجوز أن يكون علة له؟ فالعلة الغائية لماهيتها علة لفاعلية العلة الفاعلية؛ لا أنها علة للعلة الفاعلية نفسها، و تكون في وجودها معلولة للعلة الفاعلية؛ فإن الغاية لا يمكن أن تحصل في الخارج إلا بفعل الفاعل؛ فهي متأخرة في وجودها عن فاعلية العلة الفاعلية، فكيف تكون علة لها؟ و العلة يجب تقدمها على المعلول في الوجود؛ فالعلة الغائية على الحقيقة هي المتمثلة في ذهن الفاعل من الجلوس على السرير، لا الجلوس الواقع في الأعيان بعد وجود السرير» (شهرزوری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۱۷۳).

علت غایی نه تنها مقدم بر علت فاعلی و متمم فاعلیت آن است، بلکه بر علیت همه علل دیگر مقدم است و علیت آنها به واسطه علت غایی به فعلیت می رسد:

«الغاية بما هي شيء فإنها تتقدم سائر العلل، و هي علة العلل في أنها علل ...، و ذلك لأن سائر العلل إنما تصير عللاً بالفعل لأجل الغاية و ليست هي لأجل شيء آخر ...، و يُشبهه أن يكون الحاصل عند التمييز هو أن الفاعل الأول و المحرك الأول في كل شيء هو الغاية» (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۲۱۲؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۳۷۶؛ صدرالدين شيرازي، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۳۰).

بدین ترتیب، ماهیت یا وجود ذهنی غایت علت غایی کنش و مقدم بر آن است. اما وجود خارجی غایت به منزله معلول کنش و متأخر از آن است. قسمت دوم این سخن جای بحث ندارد. اما بخش نخست نیازمند واکاوی بیشتر است.

آیا ماهیت غایت یا وجود ذهنی آن می تواند سبب فعلیت یابی علیت سایر علت های کنش ارادی، به ویژه علت فاعلی شود؟ آیا صرف تصور ذهنی غایت توان انگیزش علت فاعلی به انجام

کنش را دارد؟ بدیهی است صرف اینکه «فاعل ارادی» غایت یک کنش را در ذهن تصویر کند موجب اقدام وی به انجام آن کنش نخواهد شد. هیچ‌گاه یک کنش‌گر به مجرد تصور یک غایت به کنش سوق پیدا نمی‌کند. بلکه فاعلیت او نسبت به آن کنش، تنها هنگامی به فعلیت می‌رسد که حب به آن غایت داشته باشد و در صدد دستیابی به آن برآید. این واقعیت با درون‌نگری برای هر فردی روشن است که افعال و غایات متعددی در ذهن خویش می‌آورد. اما هر غایتی که به ذهن می‌آید موجب انجام کنش منتهی به آن نمی‌شود. کنش‌گر ارادی تنها کنشی را انجام می‌دهد که خواستش به غایت آن تعلق گرفته باشد. یعنی فاعل ارادی از میان افعال و غایات فراوانی که تصور می‌کند، تنها به انجام کنشی می‌پردازد که به غایت آن علاقه و محبت داشته باشد و کنش یادشده در واقع به منظور رسیدن به آن امر مطلوب انجام می‌گیرد. بنابراین نمی‌توان وجود ذهنی غایت را علت غایی کنش دانست. بلکه چنان‌که در ادامه خواهد آمد، محبت و اشتیاق فاعل به غایت یا می‌توان گفت «وجود حبی غایت» علت غایی کنش است. به نظر می‌رسد در کلام فیلسوفان در این موضع، از جایگاه اشتیاق و محبت علت فاعلی به فعل غفلت شده است.

با این حال، فیلسوفان اسلامی در جای دیگر و در مقام تحلیل غایت‌مندی افعال باطل، عبث، جزاف و... نیز از غایت سخن گفته، به‌درستی بر جایگاه و نقش محبت در کنش‌های ارادی فاعل بالقصد اشاره کرده‌اند. به‌گفته ایشان، هر حرکت ارادی سه مبدأ دارد؛ مبدأ نزدیکش همان "قوه محرک عضلات اعضای بدن" است، مبدأ بعدی "اجماع قوه شوقی (یا همان عزم و تصمیم)" است و دورترین مبدأ کنش ارادی عبارت است از "تخیل (یا تفکر)".

هنگامی که صورتی در تخیل یا تفکر عقلانی کنش‌گر نقش بیند و سپس قوه شوقی به جزم برسد، به‌دنبالش قوه حرکت‌دهنده اعضای بدن به‌کار می‌افتد. هر حرکت بدنی به‌وسیله قوه تحریکی عضلات انجام می‌گیرد. اما بی‌تردید قوه شوقی نیز در تحقق حرکت نقش دارد و هیچ حرکتی از سوی نفس انسانی بدون شوق ممکن نیست؛ زیرا علت جهت‌گیری قوه تحریکی به سمت یک کنش ناشی از برانگیخته شدن نفس علت فاعلی به سوی آن است و سبب این برانگیختگی، شوق نفسانی است. به بیان دیگر، علت اینکه قوه تحریکی عضلات در زمانی خاص کنش (الف) را انجام می‌دهد درحالی‌که پیش از آن این کنش را انجام نمی‌داد، این است که علت فاعلی پیش از این به آن کنش شوق نداشت. اما اکنون که بدان شوق پیدا کرده، قوه تحریکی نیز به سمت تحقق بخشیدن آن کنش می‌رود. اما خود این شوق نفسانی نیز تابع تخیل یا تفکر است (ابن سینا، ۱۴۲۸ق، ص ۲۸۴-۲۸۷؛ بهمنیار، ۱۳۴۹، ص ۵۴۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۶). درباره این تخیل یا تفکر نیز در ادامه سخن خواهیم گفت:

«يجب أن نَعْرِفَ أَنَّ كُلَّ حَرَكَةٍ إِرَادِيَةٍ فَلَهَا مَبْدَأٌ قَرِيبٌ وَ مَبْدَأٌ بَعِيدٌ وَ مَبْدَأٌ أْبْعَدُ. فَالْمَبْدَأُ

القریب هو القوة المحركة التي في عضلة العضو، و المبدأ الذي يليه هو الإجماع من القوة الشوقية، و الأبعد من ذلك هو التخيل أو التفكير. فإذا ارتسم في التخيل أو في الفكر النطقى صورة ما، فتحركت القوة الشوقية إلى الإجماع، خدمتها القوة المحركة التي في الأعضاء...، القوة المحركة... مبدأ حركة لا محالة، و القوة الشوقية أيضاً مبدأ أول لتلك الحركة، فإنه لا يمكن أن تكون حركة نفسانية لا عن شوق البتة، لأن الشيء الذي لا تتبعث إليه القوة ثم تتبعث إليه انبعاثاً نفسانياً يكون بتشوقٍ نفسانيٍّ لا محالة، قد حدث بعد ما لم يكن. فإذا ن كل حركة نفسانية مبدأها الأقرب قوة محرّكة في عضل الأعضاء، و مبدأها الذي يليه شوق، و الشوق... تابع لتخيل أو فكر لا محالة، فيكون المبدأ الأبعد تخيلاً أو فكراً. فإذا هاهنا مبادئ للحركات النفسانية... قد أوضحنا أنّ الحركة الإرادية لا تكون بلا شوقٍ» (ابن سينا، ۱۴۲۸ق، ص ۲۸۴-۲۸۶).

حاصل آنکه علت غایی کنش در کنش های ارادی فاعل بالقصد، شوق فاعل به غایت کنش است، نه وجود ذهنی (یا ماهیت) غایت و نه وجود خارجی ماهیت. هر شخصی در هر زمان و مکان مشخصی توانایی انجام کنش های بسیاری را دارد. اما از میان این خیل کنش های فرضی ممکن تنها برخی از آنها را انجام می دهد. در واقع او از میان کنش های ممکن تنها برخی را برمیگزیند و تنها کنش های برگزیده او امکان وجود دارند. اما کنش هایی که با وجود امکان تحقق توسط او برگزیده نشوند، امکان وجود ندارند. کنش های برگزیده همان کنش هایی هستند که کنش گر میل و محبت به تحقق آنها دارد.

اکنون که روشن شد تحقق یک کنش ارادی مرهون محبت علت فاعلی به آن است، پرسش دیگری مطرح می شود که "چرا یک کنش گر ارادی به کنش (الف) محبت می ورزد، اما نسبت به کنش (ب) هیچ تمایلی ندارد؟ پاسخ این سؤال را باید از نسبت حرکت و غایت آن جست. در واقع تفاوت کنش های مطلوب و غیر مطلوب برای یک کنش گر ارادی، نه در خود آنها، بلکه در آثار و نتایج مترتب بر کنش هاست. افعال ارادی در واقع حرکت عرضی اندام های بدنی اند و هر حرکتی غایت و مقصدی دارد. اختلاف نسبت یک کنش گر ارادی با کنش های گوناگون ناشی از اختلاف نسبت وی با غایت آن کنش هاست. هر کنشی که نتیجه مترتب بر آن برای کنش گر محبوب باشد، کنش منتهی به آن محبوب نیز برای وی مطلوبیت پیدا می کند. اما کنشی که نتیجه اش متعلق خواست کنش گر نباشد، خود کنش نیز متعلق محبت وی قرار نمی گیرد. نتیجه این تحلیل آن است که کنش ارادی فاعل انسانی، همواره برای وی ارزش گیری دارد، نه ارزش ذاتی. یعنی مطلوبیت یک

کنش تابع مطلوبیت نتیجه‌ای است که بر آن مترتب می‌شود. از این رو مطلوبیت هدف نسبت به مطلوبیت کنش از اصالت برخوردار است و مطلوبیت کنش فرع و تابع آن است. بنابراین از آنجاکه محبت به کنش تابع محبت به نتیجه مترتب بر آن است، در مراحل شکل‌گیری مقدمات کنش ارادی، رتبه محبت به غایت کنش متقدم بر محبت به خود کنش است. یعنی کنش‌گر پیش از آنکه کنش معینی را دوست بدارد، نتیجه مترتب بر آن را دوست دارد و محبت به کنش در اثر محبت به غایت آن شکل می‌گیرد. حاصل آنکه محبت به غایت کنش به مثابه علت غایی در تحقق کنش مؤثر است. در نتیجه محبت به غایت کنش متقدم بر محبت به خود کنش است:

«إِذَا كَانَ الْمُحَرِّكَ فَاعِلًا عِلْمِيًّا لَعَلَّهُ دَخَلَ فِي فِعْلِهِ كَالنَّفُوسِ الْحَيَوَانِيَّةِ وَالْإِنْسَانِيَّةِ، كَانَتِ الْحَرَكَةُ بِمَا لَهَا مِنَ الْغَايَةِ الَّتِي هِيَ التَّمَامُ مَرَادَةً لَهُ، لَكِنَّ الْغَايَةَ هِيَ الْمَرَادَةُ لِنَفْسِهَا وَ الْحَرَكَةُ تَتَّبِعُهَا، لِأَنَّهَا لِأَجْلِ الْغَايَةِ... أَنْ غَايَةَ الْفِعْلِ، وَ هِيَ الَّتِي يَتَعَلَّقُ بِهَا اقْتِضَاءُ الْفَاعِلِ بِالْأَصَالَةِ وَ لِنَفْسِهِ... قَدْ لَا تَتَّحِدُ مَعَ الْفِعْلِ بَلْ يَخْتَلِفَانِ، كَمَا فِيْمَا إِذَا كَانَ الْفِعْلُ مِنْ قَبِيلِ الْحَرَكَاتِ الْعَرَضِيَّةِ... فَإِنَّ الْفَاعِلَ يَتَوَصَّلُ إِلَى هَذَا الْقَبِيلِ مِنَ الْغَايَاتِ بِالتَّحْرِيكِ وَ الْحَرَكَةُ غَيْرُ مَطْلُوبَةٍ لِنَفْسِهَا فَتَتَحَقَّقُ الْحَرَكَةُ وَ تَنْتَرِبُ عَلَيْهَا الْغَايَةُ» (طباطبایی، ۱۳۱۶ق، ص ۱۸۰-۱۸۲).

۳. مراحل تحقق کنش ارادی توسط فاعل بالقصد

نظر به توضیحات پیشین مراحل نفسانی فرآیند صدور یک کنش ارادی از فاعل بالقصد را می‌توان بدین ترتیب ترسیم کرد:

۳-۱. تصور یک هدف بالقوه

فاعل بالقصد ابتدا امری را در نظر می‌گیرد که می‌تواند برای وی مطلوبیت داشته باشد. کنش‌گر پیش از اقدام به کنش، امر دیگری را لحاظ می‌کند که این امر قابلیت دارد متعلق خواست کنش‌گر قرار گیرد و کنش‌گر مایل به کسب آن باشد و در صدد دستیابی به آن برآید. روشن است که این هدف از اموری است که کنش‌گر در حال حاضر فاقد آن است و به اصطلاح فاعل پیش از انجام کنش، فاقد غایت کنش است.

۳-۲. بررسی مطلوبیت هدف بالقوه

در مرحله بعد، شخص به بررسی مطلوبیت آن هدف بالقوه می‌پردازد تا برای وی آشکار گردد که آیا تحقق آن هدف برای وی مطلوب است یا آنکه نمی‌خواهد به چنین مقصدی دست یابد؟

این دو مرحله نیازمند توضیح بیشتری است که در ادامه خواهد آمد.

۳-۳. تصدیق به مطلوبیت هدف بالقوه

پس از بررسی جوانب مختلف امر توسط کنش‌گر، در خصوص مطلوبیت هر هدف بالقوه دو حالت برای وی امکان‌پذیر است:

الف) عدم مطلوبیت غایت تصور شده برای کنش‌گر: اگر مطلوبیت غایت یاد شده از نظر کنش‌گر منفی باشد و فرد آن هدف بالقوه را برای خود مطلوب نشمارد، دیگر هیچ کنشی برای رسیدن به آن هدف برای وی مطرح نمی‌شود.

ب) مطلوبیت غایت تصور شده برای کنش‌گر: اگر مطلوبیت آن هدف به بداهت یا با نظرورزی عقلی برای کنش‌گر آشکار شود (یعنی او تصدیق کند که امر یاد شده برای وی مطلوبیت دارد)، در این صورت تمایل به دستیابی به هدف یاد شده در درون وی پدید می‌آید. به بیان دیگر، آن هدف و مطلوب بالقوه به یک غایت و خواسته بالفعل برای وی تبدیل می‌شود.

البته روشن است که ممکن است شخص در بررسی مطلوبیت غایت بالقوه به خطا رفته باشد. یعنی امری را که در واقع برای او مطلوب بوده نامطلوب بشمارد و در نتیجه به دنبال تحصیل آن نباشد و یا آنکه امری نامطلوب را به خطا مطلوب و شایسته بینگارد و در نتیجه به دنبال برآورده کردن آن باشد.

۳-۴. پیدایش اشتیاق دست‌یابی به هدف یاد شده

آنچه در مرحله سوم گذشت، فعالیت ذهنی کنش‌گر ارادی در خصوص یک هدف بالقوه بود. اما پس از تصدیق علمی به مطلوبیت هدف یاد شده، کنش‌گر به آن هدف تمایل پیدا می‌کند و اشتیاق دست‌یابی به آن در وی پدید می‌آید. این حب به غایت همان علت غایی است که پیش از این از آن سخن گفتیم. در ادامه بحث از این مرحله بیشتر سخن خواهیم گفت.

۳-۵. تصور کنش خاص برای رسیدن به آن هدف

در مرحله بعد، اگر بر فرض تحقق آن مطلوب برای فاعل بدون نیاز به افعال بدنی امکان‌پذیر باشد، باز هم بحث از صدور کنش ارادی منفی خواهد بود. برای مثال، شخصی که احساس تشنگی دارد، به دست آوردن حالت سیراب شدن را مطلوب خود می‌شمارد؛ چنان‌که بر فرض، این هدف به صرف تصور ذهنی آب و بدون انجام فعل آب نوشیدن قابل تحقق می‌بود، فرد در صدد انجام کنشی خاص بر نمی‌آمد. بلکه با تصویر آب در ذهن خویش به خواسته خود دست می‌یافت. اما واقعیت آن است که در خصوص کنش‌های ارادی، فاعل بالقصد می‌یابد که هدف یاد شده بدون انجام کنش یا

کنش‌های خاصی که متناسب با آن هدفند، تحقق‌پذیر نیست. به همین جهت، سراغ کنش یا کنش‌های یادشده می‌رود. یعنی کنشی را تصور می‌کند که ممکن است وی را به آن هدف نزدیک نماید؛ مثل اینکه در همان فرض تشنگی که خواسته شخص رسیدن به سیراب‌شدگی است، صرف تصور ذهنی آب وی را سیراب نمی‌کند. بلکه تحقق این حالت منوط به نوشیدن آب است. از این رو فرد تشنه بسته به موقعیتی که در آن قرار دارد، راه‌های مختلف دست‌یابی به آب برای نوشیدن آن را در ذهن خویش حاضر می‌کند تا در مرحله بعد به بررسی آنها پردازد.

۳-۶. بررسی رابطه کنش تصور شده با هدف مطلوب

فاعل بالقصد پس از تصور یک یا چند کنش ارادی به بررسی مقدمات آنها برای حصول نتیجه مطلوب می‌پردازد. کنش‌گر در این مرحله بسته به موقعیتی که در آن قرار گرفته است، کنش یا کنش‌های خاصی را که تصور کرده بررسی می‌کند تا دریابد کدامین کنش او را به هدف مورد نظرش می‌رساند.

این مرحله براساس اهداف مورد نظر و کنش‌های مرتبط با آنها و نیز موقعیت‌های مختلف کنش‌گر به صورت‌های بسیار متنوع تحقق می‌یابد. در امور روزمره و ساده زندگی نسبت میان اهداف و کنش‌های منتهی به آنها در فروض مختلف روشن است. در نتیجه کنش‌گر بدون نیاز به بررسی‌های فراوان و تأملات پیچیده، نتیجه‌بخشی یک کنش برای دست‌یابی به هدفی خاص را تصدیق می‌کند؛ به‌عنوان نمونه، فرد تشنه‌ای که لیوانی از آب خنک روی میزش قرار دارد، هیچ تردیدی نمی‌کند که برای تحقق سیراب‌شدگی باید کنش‌های خاصی را انجام دهد که روی هم‌رفته «آب نوشیدن» نام دارند. اما همین شخص اگر در هُرم گرمای صحرائی ناشناخته میهمان مشک خالی خود باشد، کنش‌های متعددی را یک‌یک فرض می‌گیرد که ممکن است برای دست‌یابی به خواسته یادشده نتیجه‌بخش باشند. سپس اقدام به بررسی ذهنی و حتی حسی و تجربی آنها می‌کند تا در نهایت کنش منتهی به مقصودش را شناسایی کند.

البته چه‌بسا با وجود تلاش‌های ذهنی فراوان و آزمون‌های عینی طاقت‌فرسا، در نهایت از دسترسی به آب ناکام بماند. فرض کنید آبی گوارا در نقطه X به فاصله‌ای دوپست متر از سمت راست او وجود دارد. او هر سه جهت دیگر را به فاصله کیلومترها بررسی کرده، اما هیچ‌گاه فرض وجود آب در نقطه X را در ذهن نیاورد تا آن را بررسی کند. در این صورت هرگز به آن آب گوارا دست نخواهد یافت.

۳-۷. تصدیق به مقدمات کنشی خاص برای تحصیل نتیجه مطلوب

در این مرحله نیز همچون مرحله شماره ۳ نسبت به هر کنش فرضی دو حالت برای کنش‌گر امکان دارد:

الف) اگر کنش‌گر در مرحله بررسی رابطه یک کنش با هدف مورد نظرش به نتیجه منفی برسد (یعنی برای وی آشکار شود که کنش فرضی (الف) چنان نیست که وی را به مقصود برساند)، در این صورت برای دست‌یابی به آن مقصد، هرگز سراغ انجام آن کنش نخواهد رفت.

ب) اگر نتیجه بررسی شخص در خصوص نسبت میان یک کنش خاص و مقصد مورد نظر مثبت باشد (یعنی کنش‌گری که به دنبال دست‌یابی به مقصد خاصی است، تصدیق کند که کنش (ب) به گونه‌ای است که انجامش منتهی به آن مقصد می‌شود و یا در راستای دست‌یابی به آن است)، در این صورت، مرحله بعد پیش می‌آید.

البته باید توجه داشت که این تصدیق می‌تواند مراتب مختلفی داشته باشد. در موقعیت‌های ساده و امور روزمره که رابطه کنش با نتیجه آشکار است، کنش‌گر می‌تواند این رابطه را به شکلی قریب به یقین یا اطمینان احراز کند؛ مانند نسبت نوشیدن آب لیوان واقع در روی میز با تحقق سیراب‌شدگی. اما در موقعیت‌های پیچیده که پای عوامل متعدد و موانع گوناگون در میان است (مانند فعالیت‌های شغلی، تصمیم‌گیری‌های تحصیلی و کنش‌های سیاسی و اجتماعی)، به‌طور غالب تصدیق جزمی امکان‌پذیر نیست و کنش‌گر تنها به تصدیق راجح می‌تواند دست یابد.

۳-۸. پیدایش انگیزه برای انجام آن کنش

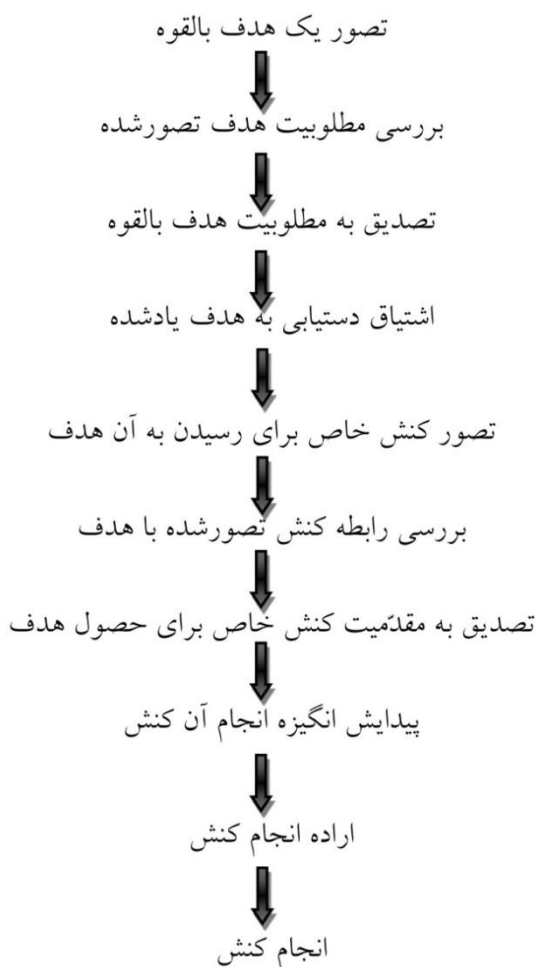
چنان‌که کنش‌گر تصدیق کند که کنش (الف) رابطه مثبت و نسبت‌ایجابی با غایت مورد نظرش دارد، تمایل و انگیزه برای انجام آن کنش در وی پدید می‌آید. هنگامی که کنش‌گر مقدمات یک کنش معین را برای هدف دل‌خواهش احراز کرد، کنش‌یادشده در سایه مطلوبیت هدف برای وی مطلوبیت پیدا می‌کند. در واقع محبت کنش‌گر به غایت مترتب بر آن کنش موجب سرایت محبت وی به آن کنش می‌شود.

البته در برخی موارد، حتی تصدیق احتمالی نیز می‌تواند برای کنش‌گر برانگیزاننده باشد؛ چنان‌که نتیجه مترتب بر یک کنش برای کنش‌گر اهمیت والا و مطلوبیت بسیار داشته باشد و انجام کنش‌یادشده از جهات دیگری برای وی ضرر فزون‌تری نسبت به مطلوب کنش‌گر نداشته باشد، صرف تصدیق احتمالی کافی است تا کنش‌گر میل به انجام کنش پیدا کند.

۳-۹. اراده انجام کنش

پس از پیدایش تمایل و انگیزه انجام کنش، در نهایت اگر شرایط تحقق کنش مذکور فراهم باشد (یعنی مانعی درونی مثل انگیزه‌های مخالف یا بیرونی مانند عدم تحقق شرایط بیرونی تحقق آن کنش بر سر راه عینیت بخشیدن آن نباشد)، فاعل بالقصد اراده کرده و آن کنش خاص را انجام می‌دهد.

نمودار این مراحل را می‌توان به شکل زیر ترسیم کرد:



حاصل تحلیل ارائه شده از نحوه تحقق کنش‌های ارادی انسان آن است که «فاعل بالقصد» کنش را برای دستیابی به هدفی خاص انجام می‌دهد؛ به گونه‌ای که اگر کنش‌گر خواهان نتیجه مترتب بر کنش نباشد، هرگز دست به انجام آن کنش نمی‌زند. در یک کلام، در پس هر کنش فاعل بالقصد، شوق و تمایل به یک هدف خاص و دستیابی به آن نهفته است و در واقع مطلوبیت یک کنش برای شخص، شعاعی از مطلوبیت غایت مترتب بر آن کنش است. بر همین اساس، در دو مرحله نخست تحلیل، سخن از مطلوبیت هدف مترتب بر کنش به میان آوردیم.

در خلال سخنان پیشین، به اجمال از این دو مرحله سخن گفتیم. در حالی که پرسش‌های مهمی در خصوص آن دو قابل طرح است؛ از جمله اصل این حقیقت که چگونه می‌شود نتیجه مترتب بر یک کنش، برای کنش‌گر مطلوبیت پیدا می‌کند. به بیان دیگر، در تحلیل پیش گفته، گرایش به انجام

یک کنش را فرع تمایل به نتیجه آن دانستیم. اکنون جای این پرسش است که تمایل به خود نتیجه چگونه و از کجا می‌آید. به‌طور کلی کنش‌گر به کدامین نتایج و با چه فرآیندی محبت پیدا می‌کند که در نتیجه آن، کنش‌های منتهی به آنها را نیز دوست داشته و اقدام به تحقق بخشیدن به آنها می‌کند. پاسخ به این پرسش‌ها نیازمند تحلیل نظام حب و بغض در وجود کنش‌گر است.

۴. نظام طولی خواسته‌های کنش‌گر ارادی

برای تحلیل چگونگی مطلوب واقع شدن نتیجه یک کنش برای کنش‌گر باید مسأله اهداف و نتایج طولی کنش‌های ارادی را مطرح کنیم. به این مثال توجه کنید:

کارمند یک اداره، صبح زود پیش از روشنایی هوا از خواب بیدار می‌شود تا سر وقت به ایستگاه قطار شهری برسد. پس هدف او از بیدار شدن، رسیدن به مکانی خاص در زمانی معین است.^۱ اما آیا همین رسیدن خاص هدف نهایی کارمند است یا آنکه حاضر شدن در مکان یادشده نیز مقدمه‌ای است برای انجام کنش دیگری که هدف دیگری بر آن مترتب است؟ روشن است که حضور فرد مذکور در ایستگاه قطار شهری برای سوار شدن به قطار شهری است. پس با اینکه کنش نخست را برای دستیابی به هدفی انجام داد، اما خود تحقق هدف اول نیز برای آن بود که امکان انجام کنش دوم برای وی فراهم شود.

اکنون سراغ کنش دوم می‌رویم. چرا او سوار قطار شهری می‌شود؟ بنا بر آنچه پیش از این توضیح دادیم، بی‌تردید هدف و غایتی در این کنش نهفته است. او برای رسیدن به مکانی خاصی سوار قطار شهری شده است، نه اینکه هدفش نشستن بر صندلی‌های مترو یا امر دیگری باشد. البته ممکن است شخص دیگری هدفی متفاوت داشته باشد. پس هدف کارمند یادشده از سوار شدن به قطار شهری، رسیدن به مقصد است. اما روشن است که رسیدن به ایستگاه بعدی و پیاده شدن از قطار شهری نیز هدف نهایی او نیست. بلکه آن نیز مقدمه برای رفتن به اداره است. رفتن به اداره نیز به‌خودی‌خود مطلوب کارمند نیست. بلکه حضور در اداره برای انجام وظایف اداری مشخصی است که وی متناسب با جایگاهش در اداره دارد. انجام این مسؤلیت نیز به‌خودی‌خود مطلوب نیست. بلکه برای هدف دیگری انجام می‌گیرد و...

حاصل آنکه هر کنش‌گر در کنش‌های ارادی خود، زنجیره‌ای از افعال و اهداف طولی مترتب بر یک‌دیگر را دنبال می‌کند؛ به‌گونه‌ای که هدف نخست خود مقدمه برای دست‌یابی به هدف دوم، و آن نیز مقدمه رسیدن به هدف سوم است و همین‌طور زنجیره اهداف ادامه می‌یابد.

۱. البته باید توجه داشت بسیاری از کنش‌هایی که آنها را یکی می‌شماریم، در واقع یک کنش نیستند، بلکه مجموع ده‌ها و شاید صدها کنشند که یک عنوان بر آنها نهاده‌ایم.

مسأله مهم‌تر آن است که همچنان‌که ارزش کنش ارادی به مثابه ابزار دست‌یابی به هدف مترتب بر آن تابع مطلوبیت و ارزش آن هدف است، هدفی هم که مقدمه رسیدن به هدف دیگر است، همین وضعیت را دارد. یعنی ارزش هدف مقدّمی تابع ارزش هدف مترتب بر آن است؛ زیرا هر مقدمه‌ای تابع نتیجه خود و برای دست‌یابی به آن می‌باشد. پس در سلسله اهداف طولی، ارزش هدف پیشین در مقام تحقق تابع هدف پسین است؛ چنان‌که محبت کنش‌گر به هر کنش در طول محبت وی به نتیجه و هدف آن کنش است. هر هدفی نیز وسیله دست‌یابی به هدفی دیگر و محبت به آن هم زاینده محبت به غایتی دیگر در مرتبه بالاتر است.

به بیان دقیق‌تر، باید بین محبت به یک هدف و تحقق خارجی هدف تفاوت گذاشته شود؛ چنان‌که فیلسوفان اسلامی میان تحقق خارجی غایت و علت غایی تفاوت نهاده‌اند:

«العلّة الغائیة، و إنّ کانت فی الوجود متأخّرة عن سائر العلل، فهی فی الذهن متقدّمة علی سائر العلل» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۲۴۶).

همچنین:

«العلّة الغائیة التي لأجلها الشیء، علّة بماهیيتها و معناها لعلیة العلة الفاعلیة و معلولة لها فی وجودها» (همو، ۱۳۹۲، ص ۲۶۶).

هنگامی که یک کنش مقدمه دست‌یابی به یک هدف است، در نتیجه میل به هدف به کنش نیز سرایت پیدا می‌کند و کنش‌گری که آن هدف را دوست دارد، به کنش منتهی به آن نیز اشتیاق پیدا می‌کند. پس به لحاظ وجودشناسی سوبرکتیو، محبت کنش‌گر به هدف مترتب بر یک کنش، بر محبت وی به کنش تقدم دارد. اما به لحاظ وجودشناسی ابژکتیو و در خارج از وجود کنش‌گر، ابتدا کنش توسط کنش‌گر به وجود می‌آید و سپس هدف مترتب بر آن تحقق می‌یابد. بنابراین وجود سوبرکتیو محبت به هدف بر وجود سوبرکتیو محبت به کنش تقدم دارد، اما وجود ابژکتیو کنش بر وجود ابژکتیو هدف مقدم است.

به بیان دیگر، می‌توان گفت «وجود حبی غایت» بر وجود حبی کنش تقدم دارد، درحالی‌که وجود خارجی کنش بر وجود خارجی غایت مقدم است. مقصود نگارنده از وجود حبی غایت، همان علت غایی است. اما - چنان‌که گذشت - غرض از کار بست مفهوم حبی در اشارت به علت غایی آن است که بسیاری از فیلسوفان اسلامی در تحلیل حقیقت علت غایی سراغ وجود ذهنی غایت برای علت فاعل رفته‌اند و هیچ سخنی از محبت فاعل به میان نیاورده‌اند. حال آنکه صرف وجود ذهنی غایت علیت برای کنش ندارد. بلکه محبت علت فاعلی به غایت است که او را به تلاش

برای دستیابی به آن از راه اقدام به کنش متناسب با آن وامی دارد. پس «علت غایی» وجود حبی غایت برای علت فاعلی است، نه وجود ذهنی غایت.

همین نسبت حب اصالی و حب تبعی میان دو هدف طولی نیز برقرار است. اگر هدف (الف) مقدمه دستیابی به هدف (ب) باشد، از آنجاکه محبت کنش گر به هدف (الف) زاییده محبت وی به هدف (ب) است، به لحاظ وجودشناسی سوبرکتیو، محبت کنش گر به هدف (ب) بر محبتش به هدف (الف) متقدم است. اما به لحاظ وجودشناسی ابژکتیو و در خارج از وجود کنش گر، ابتدا هدف (الف) در اثر فعل کنش گر به وجود می آید و سپس وجود هدف (ب) بر آن ترتب می یابد. بنابراین، وجود سوبرکتیو محبت کنش گر به هدف اصلی بر وجود سوبرکتیو محبتش به هدف مقدمی تقدم دارد. اما وجود ابژکتیو هدف مقدمی بر وجود ابژکتیو هدف اصلی مقدم است. روشن است که اگر این هدف - که نسبت به هدف دیگر اصالت داشت - خودش در سلسله طولی اهداف، مقدمه برای هدف دیگری باشد، همان نسبتی را با هدف اصالی خود خواهد داشت که هدف مقدمی با وی داشت. بنابراین در سلسله اهداف طولی یک کنش، وجود سوبرکتیو محبت کنش گر به هر هدف مقدمی بر وجود سوبرکتیو محبتش به هدف اصلی تقدم دارد. اما وجود ابژکتیو هدف مقدمی بر وجود ابژکتیو هدف اصلی مقدم است. هر محبت اصلی بر محبت متفرع بر آن مقدم است. اما وجود خارجی متعلق محبت فرعی بر وجود خارجی متعلق محبت اصلی تقدم دارد.

۵. ضرورت هدف نهایی و محبوب نخستین در کنش های ارادی

پس از تبیین وجود سلسله اهداف طولی در کنش ارادی، پرسش دیگری رخ می نماید مبنی بر اینکه آیا سلسله اهداف طولی در جایی متوقف می شود یا آنکه این سلسله تا بی نهایت می تواند ادامه یابد؟ به بیان دیگر، وقتی کنش گری کنش خاصی را برای دستیابی به هدفی انجام می دهد، آن هدف نیز مقدمه رسیدن به هدفی بالاتر است و هدف دوم نیز خود وسیله دستیابی به هدف بالاتر؟ آیا این سلسله اهداف طولی مترتب بر هم ممکن است تا بی نهایت ادامه پیدا کند و کنش گر هر هدفی را برای دستیابی به هدفی بالاتر دوست داشته باشد و محبت به هر هدف فرع محبت به هدفی اصیل تر باشد، یا آنکه چنین فرضی ناممکن است و سلسله اهداف طولی باید به یک هدف نهایی منتهی شوند؟

در فرض دوم، با توجه به آنچه در توضیح محبت های متعلق به اهداف مقدمی و اصیل گفتیم، این هدف نهایی امری است که محبت اصیل کنش گر بدان تعلق گرفته است و محبت به سایر اهداف با حفظ سلسله مراتب موجود میان آنها فرع محبت به این هدف نهایی است. در پاسخ به این پرسش باید بگوییم بنا بر آنچه در فلسفه اسلامی به تفصیل بحث شده است،

تسلسل در علت‌های حقیقی محال است. یعنی ممکن نیست یک سلسله نامتناهی از علت‌ها و معلول‌های حقیقی وجود داشته باشد.

فیلسوفان اسلامی دلایل متعددی برای اثبات امتناع تسلسل ارائه کرده‌اند که در این مجال نیازی به ذکر آنها نیست (ر.ک به: طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶۷-۱۷۰؛ عبداللهی، ۱۳۹۸/ب، ذیل مدخل تسلسل). اگر تسلسل در علل حقیقی محال است، پس تسلسل در علل غایی نیز امکان ندارد. ممکن نیست سلسله علت‌های غایی تا بی‌نهایت استمرار داشته باشد و به یک علت بدون علت منتهی نشود.

بنابراین سلسله علت‌های غایی طولی باید در نهایت به یک علت غایی منتهی شوند که در رأس سلسله قرار دارد و خودش معلول علت غایی دیگری نیست. به بیان دیگر، سلسله محبت‌های طولی به کنش‌ها و اهداف کنش‌گر در نهایت به اصیل‌ترین محبت برای کنش‌گر منتهی می‌شود که سایر محبت‌ها و تمایلات وی فرع آن به‌شمار می‌آیند. به بیان سوم، کنش‌گر یک محبوب و خواسته اصیل دارد که آن را به جهت امر دیگری نمی‌خواهد، بلکه آن امر محبوب نخستین و مطلوب بالذات کنش‌گر است و سایر امور به جهت نسبتی که با آن دارند، محبوب یا مبغوض او واقع می‌شوند. حاصل آنکه سلسله اهداف طولی کنش‌گر در افعال ارادی باید در نهایت منتهی به یک هدف نهایی شوند.

درواقع در هر کنش ارادی یک مطلوب نهایی وجود دارد که اگر افعال و اهداف طولی دیگری نیز در میان باشند، درواقع مقدمه دست‌یابی به آن هدف نهایی هستند. مطلوب بالذات و واقعی کنش‌گر همان هدف نهایی است و افزون بر کنش‌های ارادی، اهداف قریب و میانی نیز تنها به جهت مقدمیت برای تحقق آن هدف نهایی، مطلوب انسان واقع می‌شوند. برای نمونه، در همان مثال کارمند، وی هر روز صبح زود بیدار می‌شود تا سوار مترو شده، سر وقت در اداره حاضر شود تا مسئولیت اداری خود را انجام دهد تا در انتهای هر ماه، حقوق ماهانه خود را دریافت نماید و در نتیجه بتواند با آن حقوق، وسایل زندگی و رفاه مادی را فراهم آورده و از تجهیزات و موادی که به‌وسیله این حقوق تهیه می‌کند بهره‌مند شود. اگر چنین کارمندی را تصور نماییم، همه کنش‌های ارادی وی و نیز اهداف مترتب بر آنها برای دست‌یابی به لذات مادی است. یعنی هدف نهایی وی از همه آن افعال و اهداف، التذاذ از امور مادی است. البته ممکن است کارمند دیگری نیز باشد که درست همان کنش‌های کارمند نخست را از بیداری صبح تا دریافت حقوق انجام دهد، اما هدف نهایی دیگری در این سلسله داشته باشد؛ به‌گونه‌ای که لذات مادی از اساس به‌عنوان هدف برای وی مطرح نباشد. [مثلاً] هدف او از تهیه لوازم زندگی دنیوی، صرف التذاذ از این امور لذت‌بخش نباشد، بلکه هدفش تأمین نیازهای بدن مادی و در نتیجه حفظ سلامت و قدرت بدن برای عبادت

پروردگار باشد و مقصودش از عبادت نیز دست‌یابی به بهشت اخروی یا دور ماندن از عذاب جهنم ابدی یا رسیدن به مقام قرب الهی باشد.

پس در پشت پرده هر کنش اختیاری که از کنش‌گر سر می‌زند، یک هدف نهایی نهفته است که اهداف متوسط و میانی نیز در واقع همچون کنش‌های ارادی، مقدمه دست‌یابی به آن مقصد نهایی می‌باشند.

۶. مصداق‌یابی محبوب اصیل کنش‌گر ارادی از راه درون‌نگری

روشن است که پس از تثبیت لزوم هدف نهایی در کنش‌های ارادی و ضرورت محبت اصیل به آن هدف نهایی، نوبت به این پرسش می‌رسد که آن هدف نهایی که متعلق اصیل‌ترین تمایل و محبت کنش‌گر است، چیست؟ مصداق این هدف نهایی را از دو راه می‌توان معین کرد؛ درون‌نگری و استدلال عقلی.

بیاید بار دیگر مثال دو کارمند را مرور کنیم. دو کارمند یادشده هر روز صبح زود بیدار می‌شوند تا با استفاده از قطار شهری سر وقت در اداره حاضر شوند تا در انتهای هر ماه، در ازای انجام مسئولیت اداری خود حقوق ماهانه دریافت نموده و به‌وسیله آن وسایل زندگی و رفاه مادی را فراهم آورند. هدف بعدی کارمند نخست از تأمین تجهیزات و لوازم زندگی، بهره‌مندی هر چه بیشتر از لذت‌های مادی است. پس هدف نهایی وی از همه آن کنش‌ها و اهداف، بهره‌مندی از لذت‌های بدنی است. اما کارمند دوم که در بسیاری از مراحل با کارمند نخست مشترک است، در اینجا با او همراهی نمی‌کند. کنش‌ها و اهداف او از بیداری صبح تا تأمین لوازم زندگی برای لذت بردن از امور مادی نیست. بلکه هدف او از ابتدای سلسله تا تأمین نیازهای بدن مادی، رسیدن به لذت‌های معنوی و سعادت اخروی است.

در اینجا ممکن است این اشکال رخ نماید که این دو مثال کمک‌چندانی به حل مسأله نکردند؛ چراکه بر فرض اگر بپذیریم لذت مادی برای کارمند نخست و لذت معنوی برای کارمند دوم هدف نهایی است، پرسش‌های دیگری مجال طرح دارند؛ مثل اینکه چرا این دو شخص در تعیین هدف نهایی با یکدیگر اختلاف دارند. مهم‌تر از آن، پرسشی عمیق‌تر می‌تواند اصل تحلیل پیشین مبنی بر وجود هدف نهایی و محبتی اصیل را با چالش مواجه کند؛ اینکه آیا وجود اختلاف میان کنش‌گران دلیل بر آن نیست که هر کنش‌گری می‌توانست هدف نهایی دیگری داشته باشد؟

در نتیجه محبت متعلق به هدف نهایی فعلی نمی‌تواند اصیل‌ترین محبت کنش‌گر باشد؛ چون امکان داشت کنش‌گر به جای آن امر دیگری را دوست داشته باشد و اهداف بعدی و کنش‌های خود را متناسب با آن تنظیم کند.

با تأمل و رزی بیشتر می‌توان آشکار کرد که پرسش‌هایی از این قبیل مجال ظهور ندارند؛ چراکه دو هدف نهایی یادشده نیز در واقع نهایی‌ترین هدف برای کنش‌گر نیستند و تمایل کنش‌گر به آنها مصداق اصیل‌ترین محبت او نیست. واقعیت امر آن است که لذات مادی و معنوی از آن جهت برای کنش‌گر محبوبند که وی آنها را کمال خود به‌شمار می‌آورد. در واقع اصیل‌ترین محبت هر کنش‌گر، محبت او به خودش است. هر انسانی خودش و کمالات خودش را دوست دارد. در نتیجه امور دیگری را که متناسب با وجود و کمالاتش باشند دوست دارد و در مقابل به آنچه با وجود و کمال او منافات دارد، نفرت می‌ورزد. هر کس با مراجعه به درون خود می‌یابد که هر آنچه از کنش‌ها و اهداف کوتاه‌مدت، میان‌مدت و بلندمدت برای خود تعریف کرده است و به آنها محبت می‌ورزد، همگی بدان جهت است که با وجود و کمالات او تناسب دارند. یعنی یا نتیجه و لازمه کمالاتش هستند و یا اینکه او را به کمالاتی که فاقد آنهاست می‌رسانند. پس اصیل‌ترین محبت در وجود هر انسانی، محبت به خودش است و سایر محبت‌ها به امور دیگر فروع و شعبه‌های این محبت اصیلند. در نتیجه اختلاف دو کارمند یادشده نیز در تشخیص کمال حقیقی برای خود است. کارمند نخست به جهت جهان‌بینی و انسان‌شناسی خاصی که دارد، کمال و رشد انسان را به بهره‌مندی بیشتر، طولانی‌تر و عمیق‌تر از خوشی‌های دنیا و لذت‌های بدنی می‌داند. درحالی‌که کارمند دوم نیز درست به جهت نگرش متفاوت به هستی و انسان، سعادت واقعی انسان را در ساحت معنوی و مرحله دوم زندگی (یعنی زندگی اخروی وی) می‌انگارد. در هر صورت، هر دو همه کنش‌ها و محبوب‌هایشان را بدان جهت دوست دارند که خودشان و کمالاتشان را دوست دارند. پس مقتضای درون‌نگری آن است که اصیل‌ترین محبت در وجود انسان، محبت هر کس به خودش است و علت غایی نخستین برای همه کنش‌های ارادی، محبت کنش‌گر به خودش و کمالاتش است؛ چنان‌که هدف نهایی هر کنش‌گر نیز خودش و کمالاتش است.

۷. مصداق‌یابی محبوب اصیل کنش‌گر ارادی از راه استدلال

نتیجه درون‌نگری پیشین با تحلیل‌های دقیق فلسفی و استدلال عقلی نیز قابل اثبات است. پرسش اصلی این بود که کدامین خواست و محبت کنش‌گر، علت غایی نخستین و بنیادی‌ترین خواست اوست که سایر خواست‌ها در طول آن و ناشی از آن هستند. پاسخ تفصیلی به این پرسش نیازمند تحلیل فلسفی حقیقت حب و بحث از «مناطق احتیاج به علت» است که در مجال اندک این مقاله تنها نگاهی گذرا به آن دو خواهیم داشت.

۷-۱. نیازمندی محبت غیر اصیل به علت

بنا بر آموزه‌های فلسفه اسلامی مناطق احتیاج به علت، «امکان» است. اگر برای شیئی نه خود یک

صفت و نه نقیض آن، هیچ کدام ضرورت نداشته باشند (یعنی اتصاف آن شیء به صفت مفروض، بالذات ممکن باشد)، تحقق چنین صفتی برای آن شیء محتاج علت است. هر وصفی که برای موصوفش ضروری نباشد (یعنی موصوفش بتواند آن وصف را داشته باشد و بتواند آن را نداشته باشد)، وجود آن صفت برای موصوف نیازمند علت است. بدین ترتیب که وجود این علت سبب وجود صفت مزبور در شیء و عدمش سبب نبودن این صفت در شیء است. اما اگر خود یک صفت یا نقیض آن برای یک شیء ضرورت داشته باشد، در این صورت، اتصاف شیء مزبور به آن صفت یا نقیض آن نیازمند علت نیست. برای مثال، زوج بودن و فرد نبودن برای عدد چهار ضروری است. عدد چهار خودبه خود به گونه ای است که تنها می تواند زوج باشد و نمی تواند فرد باشد. در نتیجه زوج بودن و فرد نبودن عدد چهار معلول چیز دیگری نیست. اما زرد رنگ بودن یک گل برای آن ضروری نیست؛ چنان که زرد نبودن نیز برای آن ضرورت ندارد. یک گلی خودبه خود به گونه ای نیست که تنها بتواند زرد باشد یا نتواند زرد باشد. زرد بودن و زرد نبودن هر دو برای یک گل امکان دارند. در نتیجه چیز دیگری علت آن است که یک گل معین زرد رنگ شود و عدم آن چیز علت آن است که گل دیگری زرد رنگ نباشد (ر.ک به: ابن سینا، ۱۳۹۲، ص ۲۶۶-۲۶۷؛ الطباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۶۱-۶۵؛ مطهری، ۱۳۷۳، ص ۶۵۴-۶۶۰؛ عبداللهی، ۱۳۹۸الف، ص ۱۹۳-۱۹۷).

بنا بر این قانون کلی، هر خواستن و محبتی که برای کنش گر ضروری نباشد نیاز به علت دارد. یعنی اگر کنش گر بتواند چیزی را بخواهد و بتواند آن را نخواهد، برای خواستن یا نخواستن آن علت دیگری وجود دارد. برای مثال، دوست داشتن گل رز برای علی ضرورت ندارد. علی می تواند گل رز در اتاقش را دوست داشته باشد و نیز می تواند دوست نداشته باشد. پس خود ذات علی به گونه ای نیست که برای دوست داشتن گل رز کافی باشد. بلکه باید علت دیگری برای آن وجود داشته باشد؛ مانند اینکه علی رنگ یا عطر آن گل را دوست داشته باشد.

در بحث کنش ارادی نیز همین گونه است که خواستن یک کنش ارادی خاص برای فاعل ضرورت ندارد. هر دو طرف دوست داشتن و دوست نداشتن یک کنش خاص برای کنش گر امکان دارد. کنش گر می تواند آن را بخواهد و می تواند آن را نخواهد. اکنون که شما نشسته اید، به فعل «ایستادن در این زمان» محبت ندارید، اما می توانید به آن محبت پیدا کنید. پس محبت به کنش «ایستادن» برای شما ضرورت ندارد. اما اگر بخواهید به جایی بروید، چون رفتن به آن مکان را دوست دارید و رفتن به آنجا بدون انجام کنش «ایستادن» ممکن نیست، به کنش «ایستادن» نیز که مقدمه آن رفتن است محبت پیدا خواهید کرد. بنابراین خواست فعل ارادی وابسته به خواستن چیز دیگری، یعنی غایت کنش است و درست به همین جهت بود که محبت به غایت کنش را علت محبت به خود کنش دانستیم. تا اینجا روشن شد که «محبت به یک کنش» برای کنش گر ارادی

ضروری نیست. از این رو کنش گر تنها در صورتی به آن کنش محبت پیدا می کند که علت این محبت - که همان محبت به غایت آن کنش است - در وجود او حضور داشته باشد.

عین همین داستان درباره خود «محبت به غایت کنش» نیز صادق است و قاعده پیشین شامل آن نیز می شود. اگر «محبت به غایت کنش» برای کنش گر ضرورت نداشته باشد، تحقق آن برای کنش گر نیازمند علت دیگری خواهد بود. پس هر محبتی که نسبتش با کنش گر نسبت امکانی باشد، تحقق آن برای وی نیازمند علت است. در نقطه مقابل، اگر محبتی برای یک فرد ضرورت داشته باشد، وجود آن محبت برای آن شخص نیازمند علت نخواهد بود. بنابراین سلسله طولی علل غایی یک کنش (یعنی همان محبت های کنش گر که به اقتضای امتناع تسلسل در علل حقیقی به علت غایی نخستین و اصیل ترین محبت کنش گر ختم می شوند) باید به محبتی ختم شوند که وجودش برای کنش گری نیاز به علت ندارد. یعنی برای کنش گر ضرورت دارد.

۸. تحلیل محبت

برای شناسایی محبتی که برای کنش گر ضرورت دارد باید ابتدا حقیقت خود محبت را تحلیل کنیم. از بررسی مصادیق روشن حب (مانند حب غذا، حب مال و حب علم) می توان دریافت که محبت نوعی تعلق و ارتباط وجودی میان انسان و هر آن چیزی است که انسان آن را برای خود کمال می شمارد. دوست داشتن حاصل درک ملائمت چیزی با وجود خود است. در واقع هر چیزی را بدان جهت که می دانیم تناسبی با خود ما دارد، دوست می داریم. بدین صورت که می دانیم در خصوصیات و ویژگی های ما مشابه است، یا نیازی را از ما برمی آورد و به وجود ما چیزی می افزاید یا از انس با او لذتی می بریم و یا... پس محبت لازمه آگاهی از مناسبت محبوب با محب است (ر.ک به: طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۴۱۰-۴۱۲).

اما همچنان که در مسأله علم «تغایر واقعی عالم و معلوم» ضرورت ندارد بلکه ذات عالم می تواند به خودش آگاهی داشته باشد، در اینجا نیز پای محبت به ذات در میان است. همچنان که در خود آگاهی مناط انکشاف معلوم برای عالم برقرار است، در خود دوستی نیز مناط محبت، یعنی ادراک مناسبت ذات برای خودش در میان است. پس از آنجا که هر موجودی با خودش تناسب کامل دارد، چنان چه خودش را بشناسد این تناسب را نیز درک می کند و خودش را نیز دوست می دارد. در واقع هر موجودی که قابلیت ادراک داشته باشد، همان گونه که در ذاتش به خود علم دارد و به سایر موجودات از طریق علم به خود علم پیدا می کند، ذاتاً خود را دوست دارد و از راه محبت به خود، موجودات دیگر را دوست دارد. پس خود دوستی لازمه خود آگاهی است.

بدین ترتیب پاسخ پرسش پیشین را می توان یافت. محبتی که برای کنش گر ضرورت دارد، چیزی

نیست جز محبت او به خودش. محبت کنش گر به هر امری غیر از خودش برای وی ممکن است. یعنی او می‌تواند آن امر مغایر با خودش را دوست داشته باشد و نیز می‌تواند دوست نداشته باشد. اما محبت کنش گر به ذات خودش لازمه خودآگاهی اوست و چون هر کنش گر ارادی دارای خودآگاهی است، پس هر کنش‌گری دارای محبت به ذات نیز هست. این محبت به ذات هرگز از کنش‌گر جدا نمی‌شود، بلکه برای وی ضرورت دارد. بنابراین دیدگاه صحیح در مناط احتیاج به علت اقتضاء می‌کند که سلسله محبت‌های طولی کنش‌گر به محبتی منتهی شود که برای کنش‌گر ضرورت دارد و این محبت ضروری چیزی نیست جز محبت کنش‌گر به ذات و کمالاتش. پس علت غایی نخستین برای کنش هر کنش‌گر ارادی، حب ذات است.

حب کنش‌گر به ذاتش همان محبت به اوصاف و کمالات وجودی اوست. کنش‌گر خودش (یعنی وجود و کمالات خودش) را دوست دارد. اما در اغلب موارد، این حب ذات به‌طور مستقیم علت انجام کنش توسط کنش‌گر نمی‌شود. بلکه این محبت به خود، علت حب دیگری می‌شود که آن محبت، علت غایی مستقیم برای کنش اختیاری است. کسی که اوصاف و کمالات وجودی خود را دوست دارد، اگر چیزی را برای خود کمال بداند اما فاقد آن باشد، دوست دارد آن کمال مفقود را به‌دست آورد و در نتیجه کامل‌تر شود. پس حب ذات و کمال خود مستلزم محبت به کسب کمالات مفقود و رفع نقص از ذات است.

درواقع این کمال مفقود همان غایت کنش است و حب به آن به کنش منتهی به آن سرایت می‌کند و بدین ترتیب، فاعل کنش مزبور را از آن جهت دوست می‌دارد که با انجامش کامل‌تر می‌شود. یعنی حب به ذات و کمالات آن موجب حب به کمال مفقود و در نتیجه حب به کنش منتج به آن کمال مفقود می‌شود.

آخرین نکته در این مجال آن است که چنان‌که ممکن است یک کنش‌گر در بررسی نسبت یک کنش و هدف مورد نظرش خطا کند (یعنی گمان کند کنشی خاص او را به خواسته‌اش می‌رساند، اما در واقع چنین نباشد)، بر همین قیاس ممکن است در تشخیص کمالات واقعی خویش نیز به خطا برود؛ به‌ویژه آنکه انسان دارای دو ساحت مادی و معنوی است که هر یک نیز ابعاد و خواسته‌های فرعی فراوانی دارند و در اکثر موقعیت‌های زندگی میان این خواسته‌ها تراحم برقرار است؛ به‌گونه‌ای که تشخیص بهترین مقصدی که بیشترین ارزش افزوده و تکامل وجودی را برای کنش‌گر به‌همراه داشته باشد، دشوار است.

نتیجه‌گیری

میراث فیلسوفان اسلامی به‌روشنی توان آن را دارد که یک نظریه کنش جامع و دقیق به‌دست دهد.

براساس فلسفه اسلامی، فاعلیت انسان در کنش‌های بدنی از نوع فاعل بالقصد است که بر پایه علم و میل اقدام به کنش می‌کند و به انگیزه متمیم ذات خود به کنش دست می‌زند. علم به چند و چون کنش و نتیجه مترتب بر آن در کنار میل و محبت کنش‌گر به نتیجه کنش موجب گرایش وی به کنش یادشده می‌شوند و او برای دستیابی به نتیجه موردنظر، کنش یادشده را به مثابه ابزار رسیدن به آن هدف انجام می‌دهد. پس انجام کنش ارادی متوقف بر میل به آن کنش است. تمایل به کنش نیز زاییده گرایش کنش‌گر به نتیجه کنش و علم او به رابطه مقدمیت کنش با نتیجه یادشده است. محبت به نتیجه کنش نیز ممکن است برآمده از محبت به نتیجه مترتب بر آن باشد. بدین ترتیب، محبت کنش‌گر به یک کنش که علت انجام آن کنش می‌شود، در زنجیره‌ای از محبت‌های مترتب بر هم قرار می‌گیرد. در این زنجیره، محبت به هر مقدمه‌ای فرع محبت به نتیجه آن است. اما از آنجاکه استمرار نامتناهی زنجیره علت‌ها محال است، این زنجیره محبت‌های اصلی و فرعی باید در نهایت به یک محبت اصیل منتهی شود که سایر محبت‌ها فرع بر آن هستند، اما خود آن فرع بر محبت دیگری نیست. این محبت اصیل و سرسلسله همه محبت‌های کنش‌گر محبت او به خودش است.

کتاب نامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۲). الإشارات و التنبیہات. به تحقیق مجتبی الزارعی. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۲. _____ (۱۴۲۸ق). الشفاء، «الإلهیات». راجعه و قدم له الدكتور إبراهيم مدكور. به تحقیق الأب قنواتی و سعید زاید. قم: ذوی القربی.
۳. _____ (۱۳۹۱). التعليقات. با مقدمه، تحقیق و تصحیح سید حسین موسویان. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۴. _____ (۱۳۶۴). النجاء فی الحکمة المنطقية و الطبيعية و الإلهية. تهران: المكتبة الرضوية.
۵. _____ (۱۴۰۰ق). الرسالة العرشية فی توحیده تعالی و صفاته (در رسائل، ص ۲۴۱-۲۵۹). قم: بیدار.
۶. بهمنیار بن مرزبان (۱۳۴۹). التحصیل. با تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری. تهران: انتشارات دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.
۷. سبزواری، ملاهادی (۱۴۲۲ق). شرح المنظومة. با تصحیح و تعلیق آیه الله حسن حسن زاده الآملی. قم: ناب.
۸. شهرزوری، شمس الدین محمد (۱۳۸۴). رسائل الشجرة الإلهية فی علوم الحقائق الربانية. با تحقیق نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۰ق). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلية الأربعة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۰. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۱۶ق). نهاية الحکمة. قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
۱۱. _____ (۱۴۳۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
۱۲. عبداللهی، مهدی (۱۳۹۸/الف). فلسفه الهیات بالمعنی الاخص: «درآمدی بر خدانشناسی فلسفی». تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۳. _____ (۱۳۹۸/ب). «تسلسل». دانشنامه کلام اسلامی. با مدیریت علمی حجت الاسلام والمسلمین علی ربانی گلپایگانی. قم: مؤسسه امام صادق، ج ۲، ص ۵۲۳-۵۴۴.

۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). آموزش فلسفه. تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.

۱۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). مجموعه آثار (ج ۶)، «اصول فلسفه و روش رئالیسم». تهران:

صدرا.

16. Dancy, Johnathan and Constantine Sandis (eds.) (2015). *Philosophy of Action: An Anthology*, Malden: Wiley-Blackwell.

