

تبیین عمل یا کنش‌گری انسان در سنت فکر اسلامی

با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی

بازخوانی مؤلفه‌های عمل‌ساز (قدرت، اراده، علم و اختیار)

احمد عابدی آرانی *

حمید احتشام‌کیا **

چکیده

تبیین عمل با توسل به عناصر شناختی و انگیزشی عامل مانند شناخت، میل، قصد و... از مهم‌ترین مباحث مطرح در حوزه فلسفه عمل است. پرسش اصلی در این مقاله بررسی ویژگی‌هایی است که رفتار آدمی را به عمل تبدیل می‌کند. تعریف عمل و تعیین عناصر اساسی آن، به هم وابسته‌اند. این بدان معناست که مشخص کردن عناصر اساسی عمل، همان معیارهایی هستند که رفتاری را به عمل تبدیل می‌کنند. در سنت فکر غربی، باور، میل و اراده، عناصر تعیین‌کننده برای تبیین عمل محسوب شده‌اند و حال آنکه در سنت فکر اسلامی بیشتر بر مفهوم قدرت، اختیار و اراده تأکید شده است. تحلیل مفاهیم یادشده از منظر فیلسوفان و متکلمان اسلامی با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی در دستور کار قرار گرفت و نتیجه آن ارجاع مؤلفه‌های یادشده به مؤلفه علم شد آن هم علم به معنای علم عملی. بر اساس تبیینی که علامه طباطبایی در این باره ارائه داده است نه مفهوم قدرت و نه

* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم، قم، ایران

** دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم، قم، ایران (hamid_ehteshamkia@yahoo.com).

میل و نه اختیار و نه حتی اراده که این مفهوم علم عملی است که نقش اساسی در تبیین عمل و تمییز آن از رفتار را بر عهده دارد.

کلیدواژه‌ها: قدرت، اختیار، علم عملی، اراده، میل، عمل.

بیان مسئله

در این مقاله، چيستی عمل آدمی یا کنشگری انسان و عناصر یا مؤلفه‌های اساسی آن مورد بحث قرار گرفته است. پرسش اصلی این مقاله مؤلفه‌هایی است که فعل یا رفتار آدمی را به عمل یا کنش آدمی تبدیل می‌کند. فیلسوفان و متکلمان اسلامی از دو ساحت متفاوت انسانی سخن رانده‌اند که بر اساس یک ساحت، انسان فاعل بالطبع و بر اساس ساحتی دیگر فاعل بالااختیار است. تفاوت فعل طبیعی و فعل اختیاری همان چیزی است که اختلاف رفتار و عمل را توضیح می‌دهد. ما در این مقاله به دنبال تبیین عمل به مثابه فعل اختیاری و تفکیک آن از رفتار به مثابه فعل طبیعی و سپس تبیین مؤلفه‌ها یا عناصر عمل ساز هستیم؛ همان چیزهایی که رفتار را به عمل (کنش) ارتقا می‌دهد.

۱. درباره مفهوم «کنش» و «عمل»

قبل از ورود به کنش‌شناسی فلسفی، ممکن است پرسیده شود چرا «کنش»؟ چرا از واژگانی چون: عمل، فعل یا رفتار و مانند آن، استفاده نشده است. پاسخ اجمالی این است که بحث ما در این مقاله و با موضوع کنش‌شناسی به مثابه مبادی تصویری و تصدیقی برای تحقق علوم انسانی با رویکرد اسلامی است. بی شک تلاش روزافزون اندیشمندان اسلامی در راستای تحقق علوم انسانی با رویکرد اسلامی نمی‌تواند با رقیب غربی‌اش کاملاً بیگانه و از آن بی‌بهره باشد.

از طرفی اندیشمندان علوم انسانی و اجتماعی به‌ویژه جامعه‌شناسان در غرب، وقتی متوجه روابط انسانی و تفاوت آشکار آن با روابط طبیعی و مادی شدند، دانستند که نمی‌توان این هر دو را با روش و رویکردی واحد مورد مطالعه و بررسی قرار دهند. دلیل آن هم این نکته بود که رفتار انسانی با رفتار طبیعی در امور و عناصری مانند: هوشمندی یا آگاهی، قصدمندی یا اراده آزاد، غایت‌مندی یا هدف، معناداری و اموری مانند آن، تفاوت داشت و همین تفاوت‌ها مانع از مطالعه با روشی واحد می‌شد. از این‌رو تصمیم گرفتند با مفهوم‌سازی درباره برخی از عملکردهای انسانی

و واژه‌گزینی «کنش» برای آن، بین «کنش» و «رفتار» - که پیش از آن برای اشاره به تمام آنچه از انسان صادر می‌شد به کار می‌رفت - تفاوت قائل شوند.

کوتاه‌سخن اینکه واژگانی چون فعل، عمل، رفتار، کنش و مانند آن برای اشاره به موضوع این نوشتار وجود داشت، اما واژه «کنش»^۱ با واژه «رفتار»^۲ در نظر جامعه‌شناسان و حتی روان‌شناسان، دو معنای کاملاً متفاوت دارد: «رفتار دلالت بر واکنش مکانیکی در برابر محرک‌ها دارد، حال آنکه اصطلاح بر یک فرایند فعالانه، خلاقانه و ذهنی دلالت می‌کند» (ریترز، ۱۳۸۱: ۵۲۹).

رفتارگرایی فقط بر رابطه بین رفتار قابل مشاهده و رویدادها یا محرک‌های محیطی تمرکز می‌کرد. واتسون - پدر رفتارگرایی افراطی - فایده‌ای برای محتوای درونی ذهن (تفکر) یا سازوکارهای آن قائل نبود. او تفکر را چیزی جز گفتار ناملفوظ نمی‌دانست و معتقد بود روان‌شناسان باید تنها بر رفتار قابل مشاهده تمرکز کنند. گرچه ایده محرک - پاسخ، یا قانون اثر، در ابتدا برای توضیح عمل یادگیری کارایی داشت، بی‌اف. اسکینر همچون یک رفتارگرایی افراطی، اعتقاد داشت که در واقع همه اشکال رفتار انسانی و نه تنها یادگیری را می‌توان در قالب واکنش به محیط توضیح داد. او که آزمایش‌های خود را عمدتاً با حیوانات انجام می‌داد، سازوکارهای ذهنی را مردود می‌دانست و به جای آن معتقد بود شرطی‌سازی عامل (شامل تقویت و تضعیف رفتار از طریق پاداش و تنبیه) می‌تواند همه اشکال رفتار انسانی را توضیح دهد (ر.ک: استنبرگ، ۱۳۹۹: ۱۷-۲۴).

در مقابل رفتارگرایی، نظریه «کنش» قرار دارد. این نظریه ریشه در کار ماکس وبر (۱۹۲۰-۱۸۶۴) در زمینه کنش اجتماعی دارد. ماکس معتقد بود روش‌های علوم طبیعی را نمی‌توان درباره مسائل مورد بررسی در علوم اجتماعی بکار بست. پارسونز تحت‌تأثیر وبر اشتیاق داشت نظریه کنش را از رفتارگرایی متمایز سازد. در واقع او برای آن اصطلاح کنش را برگزید که دلالتی متفاوت از اصطلاح رفتار دارد: «رفتار دلالت بر واکنش مکانیکی در برابر محرک‌ها دارد، حال آنکه اصطلاح کنش بر یک فراگرد فعالانه، خلاقانه و ذهنی دلالت می‌کند» (ریترز، ۱۳۸۱: ۵۲۹)

برخی از اصول نظریه کنش در چکیده‌ای که پارسونز به دست داده است از این‌قرار است:

1. action
2. Behavior

۱. انسان‌ها به عنوان شناسا، در جهت رسیدن به نیت‌های (ذهنی)، مقاصد و هدف‌هایشان عمل می‌کنند (آگاهی و هدف‌مندی)؛
۲. آن‌ها وسایل، شیوه‌های عمل، روش‌ها و ابزارهایی متناسب با هدف‌هایشان را به کار می‌برند (معناداری)؛
۳. آن‌ها از طریق اراده یا داوری، آنچه را که می‌خواهند انجام می‌دهند؛ (اراده و اختیار) (همان: ۵۳۰). از این‌رو آگاهانه بودن، ارادی بودن، هدفدار بودن، معنادار بودن، تناسب داشتن با موقعیت‌های زمانی و مکانی از جمله مهم‌ترین ویژگی‌های کنش، تلقی شدند که آن را از رفتار و کارهای طبیعی جدا می‌ساخت.
- لغت‌دانان و مفسران متون دینی، هنگام بیان مراد و مقصود از واژه «عمل»، به تفاوت آن با «فعل» نظر کرده و باتوجه به مؤلفه‌هایی نظیر علم و آگاهی یا قصد و اراده، سعی کرده‌اند تفاوت معنای آن دو را بیان کنند. به گفته برخی لغویان، «عمل» عبارت از کاری است که از روی قصد انجام گیرد. بر این پایه «عمل» از نظر گستره، اخص از «فعل» است؛ زیرا «فعل»، بر کار بدون قصد نیز اطلاق می‌شود: «الْعَمَلُ: كُلُّ فِعْلٍ يَكُونُ مِنَ الْحَيْوَانِ بِقِصْدٍ، فَهُوَ أَخْصُّ مِنَ الْفِعْلِ، لِأَنَّ الْفِعْلَ قَدْ يَنْسَبُ إِلَى الْحَيَوَانَاتِ الَّتِي يَقَعُ مِنْهَا فِعْلٌ بَغَيْرِ قِصْدٍ، وَ قَدْ يَنْسَبُ إِلَى الْجَمَادَاتِ، وَ الْعَمَلُ قَلَّمَا يَنْسَبُ إِلَى ذَلِكَ» (راغب، ۱۴۱۲: ۵۸۷). به گفته برخی دیگر، «عمل» به کاری گفته می‌شود که از روی عقل و اندیشه باشد، از این‌رو قرین علم قرار گرفته است، لیکن «فعل» اعم است: «وَ الْعَمَلُ لَا يُقَالُ إِلَّا فِيمَا كَانَ عَنْ فِكْرٍ وَ رَوِيَّةٍ وَ لِهَذَا قُرِنَ بِالْعِلْمِ وَ الْفِعْلُ أَعْمُ مِنَ الْعَمَلِ» (شرتونی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۶۴۴). بعضی عمل را همان فعل اختیاری دانسته‌اند: «فَالْعَمَلُ مَا يَتَكَوَّنُ وَ يَتَحَصَّلُ مِنَ الْفِعْلِ الْاِخْتِيَارِيِّ» (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۲۲۵).
- این تعابیر همگی دلالت بر این دارد که عمل و کنش اخص از فعل و رفتار است. این بدان معناست که عمل یا کنش با اضافه شدن چیزی مانند علم، قصد، معنا، اراده، میل، اختیار، قدرت و... خود را از فعل طبیعی که فاقد آن مقولات است جدا می‌کند. بعضی از محققان عناصر اساسی عمل از منظر متفکران و فیلسوفان را تحت سه عنوان شناخت، میل و اراده مورد بحث قرار داده، معتقد شده‌اند: مواجهه ایشان در مورد عناصر یادشده به یک نحو نبوده است؛ گاه به یکی از آنها نقش محوری داده و همان را برای تبیین عمل آدمی کافی دانسته‌اند، گاه به ترکیبی از آنها توجه کرده و گاه هر سه را به حساب آورده‌اند (باقری، ۱۳۹۹: ۳۶۷-۳۶۸).

در نگاه انحصاری، گاه عنصر اصلی، شناخت است؛ چنان‌که در الگوی یونانی «انسان به‌مثابه حیوان ناطق» ملاحظه می‌شود؛ گاه عنصر انحصاری امیال، احساسات و عواطف است، چنان‌که در اظهارات هیوم قابل ملاحظه است و گاه عامل انحصاری، اراده و اختیار است، چنان‌که در نزد اغلب فیلسوفان اگزیستانس ملاحظه شده است (باقری، ۱۳۹۹: ۳۶۸)؛ بنابراین تعریف عمل از یک منظر رفتار مبتنی بر شناخت، از منظر دیگر، رفتار مبتنی بر میل و از منظر سوم رفتار مبتنی بر اراده است. البته ترکیبی از این عوامل نیز در تبیین عمل مطرح شده است. مثلاً دونالد دیویدسون عمل را مبتنی بر شناخت و میل تفسیر کرده و حتی معتقد است ارسطو نیز چنین تفسیری در نظر داشته است. از نظرگاهی دیگر شناخت و اراده برای تبیین عمل کافی دانسته شده، چنان‌که کریستین ولف از عواطف و احساسات سخنی به میان نیاورده، تنها دانش و اراده را مورد توجه قرار داده است. سرانجام برخی هر سه عنصر شناخت، میل و اراده را به منزله عناصر کاهش‌ناپذیر به یکدیگر مورد توجه قرار داده‌اند؛ چنان‌که کانت در این باره نوشته است: «سه قوه کاملاً مستقل و کاهش‌ناپذیری برای ذهن وجود دارد، یعنی دانش، احساس و میل» (ر.ک: باقری، ۱۳۹۹: ۳۶۸-۳۷۹).

بنابراین، در مواجهه با انسان و تبیین آنچه از او صادر می‌شود، می‌توان از دو منظر به کلی متفاوت نگریست. از یک منظر، عاملیت انسان نفی می‌شود و رفتارهای آدمی در قالبی مشابه با حرکات طبیعی موجودات دیگر و با نظر به علیتی از پیش تعیین‌شده تبیین می‌شود. از منظری دیگر با دیدگاه‌های موافق با عاملیت انسان مواجه هستیم که در برابر دیدگاه رقیب عرض‌اندام کرده و خود تبیین مشخصی از عاملیت یا کنشگری انسان دارد. در این دیدگاه با تفکیک رفتار یا فعل طبیعی از عمل یا فعل غیرطبیعی تلاش شده است عناصر عمل‌ساز یا مؤلفه‌های معنابخش به عمل تبیین شود تا در نتیجه و بر پایه آن امکان تبیین حقیقت عمل صورت گیرد.

تبیین عمل در سنت فکری غرب همان‌طور که اشاره شد بر پایه مؤلفه‌هایی مانند: شناخت، میل و اراده صورت گرفته است با این تفاوت که در مواردی یکی بر دیگری چربیده و محویت تبیین را از آن خود کرده است. اما در سنت فکر اسلامی تبیین عمل بر اساس مؤلفه قدرت و اختیار شکل گرفته است. یعنی هر زمان که متکلمان و فیلسوفان اسلامی خواسته‌اند بین فاعل طبیعی و عامل انسانی تمییز دهند و تفاوت‌های آن دو را شرح دهند از تعبیر فاعل عاجز و فاعل قادر از یک‌سو و فاعل موجب و فاعل مختار از سوی دیگر بهره برده‌اند. تعبیر فاعل عاجز یا فاعل

موجب بیانگر فاعلیتی است که بر اساس علتی از پیش تعیین‌شده و بر اساس فرایندی خاص به فاعلیت می‌پردازد درحالی‌که فاعل قادر یا فاعل مختار تبیین دیگری دارد؛ بنابراین نقطه اساسی در سنت فکر اسلامی برای تبیین عمل و تفکیک آن از رفتار یا فعل طبیعی، همین مسئله قدرت و اختیار است؛ بنابراین نگارنده در ادامه به تحلیل عناصر قدرت، اختیار، اراده و علم به‌مثابه مؤلفه‌های مبین عمل پرداخته تا ضمن معناشناسی خودِ عناصر و نسبتی که با یکدیگر دارند، تبیین عمل را نیز بر اساس آن روشن سازد.

۲. تحلیل قدرت و نسبت آن با اختیار

سه اصطلاح قدرت، اختیار و اراده از اصطلاحاتی هستند که در مقام استعمال گاه بر یکدیگر اطلاق شده‌اند: «الاختیار لغة الإیثار - یعنی برگزیدن - ... و عند المتکلمین و الحكماء قد یطلق علی الإرادة ... و قد یطلق علی القدرة و یقابله الإیجاب و المشهور أن له معنیین» (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱: ۱۱۹). حکما و متکلمان مسلمان در الهیات به‌معنای اخص، هنگام بحث در گستره‌هایی همچون صفات الهی، ضرورت علی و معلولی و همچنین مباحث کیفیات نفسانی و... دیدگاه‌های تفصیلی خود درباره قدرت، اختیار و اراده الهی و مقایسه آن با قدرت، اختیار و اراده انسانی را ابراز کرده‌اند (برای نمونه ر.ک: لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ۴: ۲۹۲؛ ج ۵: ۸۰ و ج ۲: ۴۴۵). با رصد این مواضع، می‌توان به دو تعریف مشهور درباره قدرت دست یافت که صدرالمتألهین آن را چنین گزارش کرده است:

إن للقدرة تعریفین مشهورین أحدهما صحة الفعل و مقابله أعتی الترك و ثانيهما كون الفاعل فی ذاته بحيث إن شاء فعل و إن لم یשא لم یفعل و التفسیر الأول للمتکلمین و الثانی للفلاسفة و من أفاضل المتأخرین من ذهب إلی أن المعنیین - متلازمان بحسب المفهوم و التحقق و أن من أثبت المعنی الثانی یلزمه إثبات المعنی الأول قطعاً (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶: ۳۰۷).

در دو تعریف نقل‌شده از متکلمان و فیلسوفان یک وجه مشترک و یک وجه انحصاری و مختص قابل ملاحظه است. جزء اول و مشترک در تعریف قدرت «مبدئیت فعل» است؛ چیزی که از آن با «قوت‌مندی فاعل» نیز یادشده است. «قوت‌مندی ذات» یا «مبدئیت فعل» که در تعریف قدرت به شکل التزامی به آن اشاره شده است در واقع شرط اتصاف ذات، به فاعلیت است

و بدون آن، ذاتی که فاعل باشد، قابل تصور نیست. به تعبیری دیگر، عدم اطلاق قدرت بر ذاتِ فاقدِ قوت، از باب سالبه به انتفاع موضوع است (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۹۷).

بنابراین، دخالت و نقش «مبدئیت» فاعل در صدور فعل، امری اختلافی نبوده و از شروطِ ذاتیِ اتصافِ فاعل به فاعلیت است؛ درحالی‌که وجه دوم، وجهی است که تمایز و اختلاف متکلمان و فیلسوفان در تعریف قدرت را، نمایان می‌سازد. تعریف متکلمان از قدرت عبارت است از: «مبدئیت فعل مبتنی بر جواز»؛ در مقابل، حکما معتقدند قدرت عبارت است از: «مبدئیت فعل مبتنی بر مشیت». پس سخن در پایه و اساس صدور فعل است، آیا صدور مبتنی بر «جواز»، بیانگر «قدرت» است یا صدور مبتنی بر «اراده و مشیت»؟

متکلمان معتقدند عدم ابتناء مبدئیت فاعل بر جواز فعل و ترک، مستلزم نفی اختیار است؛ زیرا ملاک و معیار در اختیار، تساوی طرفین (فعل و ترک) نسبت به فاعل است: «فان معنی الاختیار هو استواء الطرفين بالقياس إلى القدرة» (طوسی، ۱۴۰۵: ۲۷۵). مراد از قدرت در این عبارت، قوت یا همان مبدئیت فاعل است (لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ۵: ۸۱). براین‌اساس اگر مبدئیت فاعل، مبتنی بر جواز فعل یا ترک آن نباشد، گویا فاعل موجب است و نه مختار؛ درحالی‌که فاعلِ قادر، فاعلی است که جواز فعل و ترک، توأمان و هم‌زمان برای آن ثابت است: «القادِر هو الَّذی یصحّ عنه أن یفعل، و لایجب؛ و إذا فعل، فعل باختيار و إرادة ... و یقابله الموجب» (طوسی، ۱۴۰۵: ۴۴۵). مراد از «صحّة» در تعریف قدرت از منظر متکلمان: «صحّة الفعل و التّرك». جواز فعل و ترک است. جواز فعل و ترک یعنی نسبت فاعل با هر دو گزینه (فعل یا ترک)، امکان باشد: «و الصحّة علی ما نفهم من معناها هو الجواز أي کون النسبة بین الفاعل و بین کل من الفعل و التّرك نسبة الإمكان» (طباطبایی، ۱۳۶۸، ج ۶: ۳۰۷) و مراد از نسبت امکان نیز سلب‌الضرورتین است؛ بنابراین تعریف متکلمان از قدرت به‌هیچ‌وجه با ضرورت فعل یا ترک سازگاری ندارد. همان‌طور که مشاهده شد، مقوله قدرت ذاتاً دربردارنده معنای اختیار است. یعنی فهم و درک چیستی قدرت در بند و رهن چیستی اختیار است و از این‌رو متکلمان از فاعل قادر با تعبیر فاعل مختار یاد کرده‌اند.

به بیان دیگر فاعلی که از مبدأ و قوتی برخوردار است که مبتنی بر آن اثری از خود بروز می‌دهد، مادامی قادر است که ظهور و بروز اثر وی مسبوق به اختیارش باشد و معیار اختیار نیز

امکان ترکِ هم‌هنگام با فعل است. بنابراین آتش گرچه از مبدا و قوتی برای سوزاندن برخوردار است - چیزی که مثلاً آب از آن برخوردار نیست - اما هم‌هنگام سوزاندن از امکان ترک آن برخوردار نیست و از این رو فاعل موجب و فاعل عاجز خوانده شده است. بعضی از محققان با بیان شیوایی نظر متکلمان را تقریر کرده و در این باره نوشته‌اند: «أنَّ الفاعل المختار هو ما يصح منه الفعل و الترك، فيستوى نسبة الفاعل المختار إلى الفعل و الترك، و يقابله الفاعل الموجب» (فياضی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۳۰).

تعریف متکلمان از «قدرت» با یک اشکال جدی از ناحیه حکما مواجه است و آن استحاله اطلاق قدرت با چنین تعریفی بر ذات واجب تعالی است؛ چراکه این چنین تعریفی از قدرت، مستلزم امکان است و از آنجا که ذات واجب‌الوجود عین فعلیت است و جهتی از امکان و حالت منتظره یا قوه و استعداد در او راه ندارد، منزله از چنین اطلاقی است:

أقول في ما ذكره خلط و خبط فإن الصحة و الجواز في الفعل و مقابله، مرجعهما الإمكانية الذاتية و قد استحال عند الحكماء أن يتحقق في واجب الوجود و لا منه جهة إمكانية لأن هناك وجودا بلا عدم و وجوبا بلا إمكان و فعلية بلا قوة (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶: ۳۰۷).

به بیان دیگر، حکما معتقدند گرچه اطلاق چنین تعریفی از قدرت بر ذوات ممکن مانند انسان، امری معقول و موجه است، اما اطلاق آن بر ذات واجب تعالی خالی از اشکال نیست؛ بنابراین یا باید بین مفهوم قدرت آن‌گاه که به ذات واجب تعالی نسبت داده می‌شود با مفهوم قدرت آن‌گاه که به ممکنات نسبت داده می‌شود، تفاوت قائل شد؛ یا تعریفی از قدرت ارائه دهیم که بر هر دو ذات واجب و ممکن بدون اشکال، قابل اطلاق باشد. قول به اشتراک لفظی مفهوم وجود و سایر مفاهیم وجودی مانند قدرت نیز، باطل است (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۹-۸)؛ پس نمی‌توان دو تعریف متفاوت از قدرت، یکی درخور ذات واجب و دیگری مطابق بر ذات ممکن ارائه داد؛ بنابراین و بر اساس قول به اشتراک معنوی مفاهیم وجودی، مفهومی از قدرت باید ارائه داد که هم‌زمان بر واجب و ممکن به یک معنا اطلاق شود.

تعریف مقبول نزد حکیمان این چنین است: «كون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶: ۳۰۷). بنا بر تعریف حکما، قدرت یعنی مسبقیت فعل به مشیت و مسبقیت ترک به عدم مشیت: «و اعلم أن القدرة هي أن يكون الفعل متعلقا بمشيئة من غير أن يعتبر

معها شیء آخر» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۹). حُسن این تعریف آن است که مشیت مأخوذ در تعریف، اعم از مشیت بالامکان و مشیت بالضرورة است، از این رو هم با ضرورت فعل و ترک و هم با امکان آن دو سازگار است.

در واقع، تعریف حکما از قدرت با تغییر دادنِ سنگِ زیربنای آن شکل می‌گیرد؛ جواز یا امکان، جای خود را به اراده یا مشیت داده و بر پایه آن مبدئیت فعل بر پایه صحت یا امکان، جای خود را به مبدئیت فعل بر پایه اراده یا مشیت داده است. به عبارت دیگر، پایه و اساس تعریف قدرت از منظر متکلمان تک وضعیتی بود، یعنی فقط با ذات ممکن سازگار بود، اما پایه و اساس آن در نزد حکما دو وضعیتی شد، چراکه اراده یا مشیت، هم با ضرورت و ذات واجب و هم با امکان و ذات ممکن، سازگار است. به دیگر بیان، تعریف قدرت نزد حکیمان، نباید به گونه‌ای باشد که متضمن معنای امکان یا ضرورت باشد، بلکه باید از این حیث، مرسل و رها باشد تا با هر دو سازگاری داشته باشد؛ یعنی هم بر ذات واجب که افعال از او بالضرورة صادر می‌شود، قابل انطباق بوده و هم بر ذوات ممکن. از این رو کامل‌ترین تعریف برای قدرت نزد ایشان، تعریف آن به مشیت خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۹).

تا اینجا به خوبی روشن شد که تعریف قدرت چه از نگاه متکلمان و چه از نگاه حکما دوجزئی است و برخلاف اشتراکشان در جزء اول، در جزء دوم اختلاف دارند. توجه به این نکته شایسته است که اختلاف حکما و متکلمان در تبیین جزء دوم از قدرت در واقع همان اختلاف ایشان در تبیین حقیقت اختیار است. چراکه جزء دوم از تعریف قدرت چیزی نیست جز همان مفهوم اختیار. بر این اساس، دعوای متکلمان و حکما در تعریف قدرت، یک دعوای تبعی است و دعوای اصلی در تعریف اختیار است. اگر بخواهیم قدرت را به گونه‌ای تعریف کنیم که هیچ اختلافی در آن نباشد می‌توان گفت: «قدرت عبارت است از مبدئیت فعل مبتنی بر اختیار»؛ در واقع تمام تلاش متکلمان و حکما در تعریف قدرت این است که آن را متضمن اختیار یا دربردارنده آن معرفی کنند، اما محل نزاع و اختلاف در معیار و ملاک اختیار است.

در بیانی جامع می‌توان چنین جمع‌بندی کرد که گرچه قدرت یک صفت کمال است: «أن القدرة فی الأصل... صفة کمال للموجود بخلاف ضده، فإنه صفة نقص لا محالة» (لایهیجی، ۱۴۲۵، ج ۵: ۸۰)؛ اما خود قدرت نیز به دو صفت کمال دیگر تحلیل می‌شود. یکی قوت‌مندی (مبدئیت برای

فعل) و دیگری اختیار که محل نزاع اصلی میان متکلمان و حکیمان است. صفت «قوت‌مندی» در تمام فاعل‌ها وجود دارد و هیچ فاعلی بدون قوت‌مندی یا مبدئیت برای صدور فعل، متصور نیست، اما صفت اختیار فقط مختص بعضی از فاعل‌ها است و از همین جهت است که فاعل به دو قسم فاعل موجب و فاعل مختار تقسیم شده است. فاعل موجب، فقط از کمال قوت‌مندی برخوردار است که فاعل‌های بالطبع را شامل می‌شود و فاعل مختار از هر دو کمال مذکور برخوردار است. حال، متکلمان ملاک اختیار را در امکان و جواز فاعل نسبت به فعل یا ترک یافته‌اند و حکما ملاک آن را در اراده و مشیت:

و اتفق العقلاء كافة بوجود الحكم بكونه تعالى قادرا دون أن يكون عاجزا، و لكن المتكلمين أوجبوا وقوع كل من المشيئة و عدم المشيئة و الصدور و اللاصدور في نفس الأمر، كما هو في الأصل، بخلاف الحكماء فإنهم لم يوجبوا ذلك (لاهیجی، ۱۴۲۵، ج: ۵، ۸۰).

ابن‌سینا نیز با تأکید بر اینکه اختلاف اساسی در تعریف قدرت به تعریف از اختیار باز می‌گردد، چنین بیان کرده است که از نظر متکلمان، اگر فاعل فقط انجام دهنده فعل باشد و هنگام انجام فعل، شأنیت ترک نداشته باشد، مختار و قادر نیست: «فإنها يظن أنها لا تكون موجودة إلا لما من شأنه أن يفعل، و من شأنه أن لا يفعل. فإن كان لما من شأنه أن يفعل فقط فلا يرون أن له قدرة» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۱۷۸؛ لاهیجی، ۱۴۲۵، ج: ۵، ۸۰)؛ اما از نظر حکما اگر فعل فاعل مسبوق به اراده باشد، همین برای اثبات قدرت و اختیار کافی است، اگرچه شأنیت ترک (به سبب عدم اراده ترک) وجود نداشته باشد: «فإنه إن كان هذا الشيء الذي يفعل فقط يفعل من غير أن يشاء و يريد، فذلك ليس قدرة ... و إن كان يفعل بإرادة إلا أنه دائم الإرادة لا يتغير إرادته، فإنه يفعل بقدرة» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۱۷۸). این بدان معناست که چیستی قدرت، در حقیقت خود به چیستی اختیار گره خورده و چیستی اختیار از یک منظر (متکلمین) به «جواز یا امکان» و از منظر دیگر (حکیمان) به «مشیت یا اراده» حواله شده است.

۲.۱. تحلیل «قدرت» از منظر علامه طباطبایی

با بیانی که در گفتار قبل ارائه شد، مرز بین مفاهیم قدرت، اختیار و حتی اراده، تا حدودی روشن شد. در تعریفی که علامه طباطبایی از قدرت ارائه می‌دهد، حیثیات و قیودی در نظر گرفته شده که هر یک به ویژگی مورد نظر در تعریف قدرت اشاره می‌کند: «هذا ما يكشف البحث عن القدرة التي

عدنا من القيود التي فيها، و هي المبدئية للفعل، و العلم بأنه خير للفاعل علما يلازم كونه مختارا في فعله، و الشوق إلى الفعل، و الإرادة له» (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۹۷).

«مبدئیت فعل» در واقع همان قوتی است که فاعل، مبتنی بر آن، متمکن بر انجام و ایجاد فعل می‌گردد. واژه «قوت» نزد علامه، گرچه بر «مبدئیت قبول» نیز اطلاق شده است، اما در اصل، برای «مبدئیت فعل» وضع گردیده است: «و الأشبه أن تكون القوة في أصل الوضع، بمعنى مبدء الأفعال» (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۹۶). از این‌رو حکما «قوت» را بر علل فاعلی و مبادی آثار طبیعی یا نفسانی نیز اطلاق کرده‌اند: «فأطلقوا القوة على العلة الفاعلية و قالوا: القوى الطبيعية، و القوى النفسانية» (همان، ۱۹۷).

بنابراین، «مبدئیت فعل» یا قوت و توانی که فاعل، مبتنی بر آن فعلش را انجام می‌دهد، نزد علامه نیز اولین جزء مفهومی در تعریف قدرت است. در ادامه تعریف وی از قدرت، قید «علم» اضافه می‌گردد و این قید بیانگر اختیار است. زیرا از منظر علامه، علم مقارن با مبدئیت فعل - با توضیحی که در ادامه می‌آید - همان مولفه‌ای است که فعل را اختیاری می‌کند: «علما يلازم كونه مختارا في فعله» (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۹۷).

براین‌اساس، قوت‌مندی یا مبدئیت فعل، جزئی از قدرت اصطلاحی و به منزله جنس است و مقارنت مبدئیت فعل با علم خاص، جزء دیگر از آن و به منزله فصل است. از منظر علامه طباطبایی این علم مقارن با مبدئیت فعل است که موجب برانگیختگی فاعل به سمت و سوی اقدام می‌شود؛ بنابراین حقیقت اختیار کیفیت یا انبعاث حاصل از چنین علمی است: «فإن الاختيار عنده هو الانبعاث الحاصل من العلم بكون الفعل خيرا» (فیاضی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۱۱۵۳).

پس اطلاق قدرت بر خصوص اختیار، اطلاق کل بر جزء و مجاز است؛ همان‌طور که اطلاق قدرت بر خصوص مبدئیت فعل در عبارت: «فإن القدرة هي المبدئية للفعل» (فیاضی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۱۱۵۴) مجاز است؛ بنابراین اطلاق حقیقی قدرت با تجمیع قیود معتبر در آن عبارت است مبدئیت علمی فاعل؛ البته علمی که فاعل را به تعیین و ترجیح وامی‌دارد؛ علامه طباطبایی در این‌باره نوشته است: «فتحصل أن القدرة المجردة عن النواقص و الأعدام - هي كون الشيء مبدءاً فاعلياً للفعل - عن علم بكونه خيرا و اختياراً في ترجيحه» (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۹۸).

بر اساس عبارت فوق، سه قید در تعریف قدرت لحاظ شده است:

(۱) مبدئیتِ فعل؛ (۲) علمِ فاعل؛ (۳) ترجیح و تعیین فعل مبتنی بر علم؛ قید سوم همواره ملازم با قید دوم است؛ یعنی علم یا تصدیقِ فاعل به خیر بودن، همواره مستلزم تعیین و ترجیح فاعل نیز است و این ترجیح یا تعیین فاعل، خود اختیار است و تصدیق پیشین، مبنای اختیار. از این رو علامه، معنای مختاربودن فاعل را در همین تعیین مبتنی بر علم دانسته است: «القادر مختار، بمعنی أن الفعل إنما يتعين له بتعيين منه، لا بتعيين من غيره» (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۱۱۵۳).

بنابراین، از منظر علامه، پایه و اساس در تعریف سه مؤلفه‌ای قدرت، «علم» است؛ زیرا «مبدئیت» شرط عام فاعلیت فاعل است و نه شرط قدرت. «اختیار» نیز که به منزله فصل در تعریف قدرت است، ملازم علم است؛ بنابراین، اُس و اساس در تعریف قدرت، «علم» خواهد بود. و این برخلاف رویکرد غالب حکما در تعریف قدرت است که نقش محوری در آن را بر دوش «اراده» گذاشته‌اند: «کون الفاعل فی ذاته بحيث إن شاء فعل و إن لم یسأ لم یفعل» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶: ۳۰۷). توضیح بیشتر اینکه تعریف قدرت نزد حکیمان، متضمن مسبقیتِ فعل به «مشیت» است و مشیت است که معیار قدرت تلقی شده است: «و اعلم أن القدرة هی أن یکون الفعل متعلقا بمشیتة من غیر أن یعتبر معها شیء آخر» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۹؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶: ۳۰۷)؛ اما حکما، مشیت را همان اراده و فعلِ مسبوق به مشیت را همان فعل ارادی دانسته‌اند: «القدرة هی أن یصدر عن الشیء فعل بمشیتته، و أنت قد عرفت أن الفعل الصادر عن الأول صادر عنه بإرادة، فیکون قد فعل لأنه شاء و لو لم یسأ لم یفعل» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۴). این‌همانی مشیت و اراده مورد قبول خود علامه نیز بوده است: «إن من المسلم أن الفاعل المختار لا یفعل ما یفعل إلا بإرادة و مشیتة» (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۹۸) و برخی دیگر نیز بر آن صحه گذاشته‌اند (ن.ک: فیاضی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۱۱۵۷؛ حیدری، ۱۴۳۰، ج ۲: ۱۰۳).

اگر قدرت را نزد علامه، دارای سه مؤلفه «مبدئیت»، «علم» و «اختیار» بینگاریم؛ پرسشی که به ذهن‌خطور می‌کند این است که نقش و جایگاه «اراده» در این بین چیست؟ به بیان دیگر، چه نسبتی بین تعریف علامه از «قدرت» و تعریف حکما از قدرت که آن را مقید به «اراده» کرده‌اند، وجود دارد؟ علامه اجمالاً به این پرسش پاسخ می‌دهد و بیان می‌دارد که تعریف وی از قدرت، گرچه فارغ از «اراده» بوده و شامل علم و اختیار است، اما تفاوت جوهری با تعریف حکما نداشته و مآل هر دو به یک مصداق است: «ما ذکره فی معنی القدرة یرجع إلی ما أوردناه فی معناها

المتضمن للقيود الثلاثة المبدئية و العلم و الاختيار» (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۹۸). چگونگی ارجاع تعریف علامه به تعریف حکما و ترجیح تعریف سه‌جزئی بر دوجزئی نزد وی، نیازمند روشن‌نگری مفهوم اراده و نسبت آن با علم و اختیار است.

۳. تحلیل اراده و نسبت آن با علم و اختیار

چنان‌که اشاره شد، تعریف حکما از «قدرت»، متضمن «اراده» است و انتساب آن به ذات واجب‌تعالی، مستلزم انتساب «اراده» به ذات حق سبحانه است و این آغاز چالشی جدی بین فیلسوفانی بود که همواره رعایت شأن واجب‌تعالی اولین و مهم‌ترین اولویتشان در تبیین مسائل بود. بیان چالش پیش‌رو بدین شرح است که از منظر حکما، هیچ معنایی برای «اراده» یافت نمی‌شد که درخور ذات واجب‌تعالی باشد، از طرفی به تبع انتساب «قدرت» به حق‌تعالی و اخذ «اراده یا مشیت» در تعریف آن، گریزی از انتساب اراده به ذات وی سبحانه وجود نداشت؛ از این‌رو حکما معنای «اراده» را به «علم» ارجاع دادند؛ تا مگر از این باب بتوانند ضمن انتساب قدرت به ذات حق، ملاحظه شئون وی سبحانه را نیز کرده باشند؛ علامه طباطبایی در گزارشی در این‌باره نوشته است: «والذی ذکره فی تعریف القدرة بأنها کون الشیء بحیث إن شاء فعل و إن لم یسأ لم یفعل یتضمن إثبات الإرادة صفة ذاتية للواجب مقومة للقدرة غیر أنهم فسروا الإرادة الواجبة بأنها علم بالنظام الأصلاح» (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۹۸).

اما علامه که از ابتدا متوجه معنای ذاتاً آمیخته با نقص «اراده» بود، رأساً قید «اراده یا مشیت» را از تعریف «قدرت» حذف کرده و به جای آنکه «اراده» را با تکلف، به «علم» برگرداند، از همان ابتدا، قید «علم» ملازم با «اختیار» را به جای «اراده» در تعریف می‌گنجاند تا بدین صورت از چالش هم‌معنایی اراده با علم که در نظر وی، نادرست است، رهایی یابد. تلاش وی برای تغییر در تعریف قدرت و عدم اخذ قید اراده در تعریف آن، مسیری کوتاه‌تر و عاری از چالش‌های مذکور برای ارائه تعریفی جامع از قدرت است؛ تعبیر بعضی از محققان درباره عملکرد فیلسوفان پیشین در تعریف قدرت و مواجهه علامه با آن جالب است: «فما ذهبوا إليه كأنه أکل من القفا... فتفسیرهم للقدرة یرجع إلى ما ذکره و لکن بعد تطویل ما أشبهه بالأکل عن القفا، حیث أخذوا الإرادة فی تفسیر القدرة و فسروها بالعلم» (فیاضی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۱۱۵۶؛ حیدری، ۱۴۳۰، ج ۲: ۱۰۴).

۴. چالش جای‌گزینی علم به‌جای اراده

جای‌گذاری علم به‌جای اراده از منظر علامه متوقف بر چند مقدمه است؛ ایشان معتقد است مقوله «اراده» در انسان از سنخ کیف نفسانی است و ذات واجب‌تعالی منزّه از اتصاف به اموری این‌چنین است: «الإرادة التي فينا و هي الكيف النفساني غير متحققة هناك» (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۹۹)؛ علاوه بر آن، «اراده» نمی‌تواند معنایی غیر از کیف نفسانی داشته باشد: «و إن لم يكن ماهيته هي الكيف النفساني فغير مسلم» (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۹۹). به بیان دیگر علامه معتقد است هیچ توجیهی برای انطباق «مفهوم اراده» بر «علم» - چنانکه بسیاری از حکیمان بیان کرده‌اند - وجود ندارد: «فإن المراد بمفهومها إما هو الذي عندنا فهو كيفية نفسانية مغايرة للعلم و إما مفهوم آخر يقبل الصدق على العلم بأن الفعل خير، فلا تعرف للإرادة مفهوما كذلك» (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۹۹).

علامه در حاشیه اسفار اذعان می‌کند اگر در بین کیفیات نفسانی، چیزی با عنوان اراده وجود داشته باشد که بین علم جازم و صدور فعل واسطه گردد، آن همان قصد یا میل نفسانی است: «الحقّ أنّه لو كان بين كفيّاتنا النفسانيّة كفيّة متميّزة متخلّلة بين العلم الجازم و بين الفعل باسم الإرادة فهو القصد و هو ميل نفساني نحو الفعل، نظير ميل الجسم الطبيعي» (طباطبایی، ۱۳۶۸، ج ۶: ۳۱۵). سپس اضافه می‌کند چنین مفهومی از اراده هرچند هم پیرایش و پالایش شود، نمی‌تواند چنان ارتقا یابد که صلاحیت هم‌معنایی با «علم» را بیابد تا در تعریف قدرت، اخذ شود. زیرا مفهوم علم از پایه و اساس چیزی متفاوت با اراده است.

به بیان دیگر، پیرایش و پالایش یک مفهوم امکانی و تجرید آن از امور نقصانی در راستای قابلیت‌یافتن برای اطلاق بر ذات واجب، زمانی مفید است که جوهره و روح معنا حفظ شود، اما چگونه ممکن است مفهوم اراده را به دلیل آمیختگی با نقص و امکان، آن‌چنان پیرایش کرد که از روح و جوهره خود خارج شده و هم‌معنا با علم شود؟! چنین چیزی به وضع جدید شبیه‌تر است تا تنقیح معنا:

ومن هنا يظهر أنّا لو جردناها من شوائب النقص وأجرينا وصفها عليه تعالى لم ينطبق على علمه تعالى؛ لأنّ مفهومها غير مفهوم العلم، ولا ينفع التجريد مع تغاير المفهومين بخلاف تجريد معنى العلم مثلاً فإنّه وإن تبدّلت خصوصياته وحدوده بالتجريد حتّى عاد وجوداً واجبياً منفياً عنه جميع خصائص

الكَيْفِيَّةُ النَّفْسَانِيَّةُ الْخَاصَّةُ، لکن معناه الأصلي وهو حضور شيء لشيء محفوظ باق بعد التجريد (طباطبایی، ۱۳۶۸، ج ۶: ۳۱۵).

کوتاه سخن اینکه علامه، معتقد است هیچ دلیلی برای صدق مفهوم اراده بر «علم به نظام اصلح» یا «علم به خیربودن» آن‌طور که فیلسوفان گفته‌اند، وجود ندارد؛ بنابراین مراد از مفهوم «اراده»، همواره کیفی نفسانی و به معنای قصد و میل است که در این صورت معنایی متناسب با ذوات ممکن خواهد بود:

و بالجملة لا دلیل علی صدق مفهوم الإرادة - علی علم الواجب تعالی بالنظام الأصلح - فإن المراد بمفهومها إما هو الذی عندنا - فهو کیفیة نفسانیة مغایرة للعلم - و إما مفهوم آخر یقبل الصدق علی العلم - بأن الفعل خیر فلا نعرف للإرادة مفهوماً كذلك - و لذا قدمنا أن القول بأن علم الواجب تعالی بالنظام الأحسن إرادة منه أشبه بالتسمية (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۹۹).

با توجه به چنین چالش‌هایی که در هم‌معنایی «اراده» و «علم» است، علامه، قید «اراده» را از تعریف قدرت، حذف کرده و «علم» را جایگزین آن می‌کند، علمی که ملازم با اختیار و همراه آن است. در اینجا لازم است خاطر نشان کنم گرچه علامه طباطبایی، مفهوم «اراده» را در تبیین قدرت به دلیل عدم انطباق آن بر ذات حق تعالی از یک‌سو و لزوم ارائه یک معنای مشترک از قدرت از سوی دیگر، رد کرد، اما ایشان برای توضیح مفهوم «اراده» که در متون دینی به حق تعالی نسبت داده شده، رهیافتی ارائه می‌دهند که مبتنی بر ارجاع اراده به صفت فعل است و مشکل نسبت اراده به ذات باری تعالی را در نظر وی، مرتفع می‌سازد. (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۶: ۳۰۰-۲۹۹).

بر این اساس و طبق دیدگاه علامه، اطلاق قدرت بر فاعل‌های طبیعی، مانند آتش یا فاعل‌های علمی که علمشان دخلی در فعلشان ندارد، جایز نخواهد بود. این بدان معناست که فاعل قادر بر فعل، لزوماً فاعل آگاه و مختار است و این سه معنا یعنی: قدرت، علم و اختیار دائماً در تلازم با یکدیگر خواهند بود (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۹۷).

۵. تحلیل علم و نسبت آن با اختیار

تقریباً تمام فیلسوفان و متکلمانی که مختاربودن انسان را در پاره‌ای از افعال پذیرفته‌اند، معتقدند اختیار مستلزم علم است و بدون علم، هیچ معنای محصلی برای صفت اختیار وجود ندارد و

از این‌رو سرآغاز صدور عملِ اختیاری در فاعل علمی (فاعل بالقصد) را تصور و تصدیق قرار داده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۶؛ همو، ۱۹۸۰: ۴۰ و ۳۴؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۴: ۱۱۴). ایشان با مختار دانستن تمام فاعل‌های علمی و علمی دانستن تمام فاعل‌های مختار در واقع بر همین ارتباط و ارجاع تأکید داشته‌اند (طوسی، ۱۴۰۵: ۱۱۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۲۳-۲۲۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۲۲). پیوند وثیق علم و اختیار گویای این نکته است که تقسیم فاعل به انواع علمی و غیرعلمی، در واقع بازنمای دیگری از تقسیم فاعل به انواع مختار و غیر مختار است.

علامه طباطبایی با ارجاع اختیار به علم، تبیین دقیقی از چیستی اختیار ارائه داده و با بیان آن به مثابه علم به مصلحت، یا علم بخیربودن یا علم بکمال‌بودن فعل برای فاعل، اختیار را عین علم یا ملازم آن دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۲۱ و ۲۹۷؛ فیاضی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۱۱۵۳). ایشان اتصافِ فاعل به هر علمی را مصححِ اطلاقِ قدرت و اختیار ندانسته؛ بلکه شرط تأثیر علم در روند صدور فعل را برای اطلاق آن پیش کشیده است: «وجود هر علمی در فاعل، مستلزم قدرت نیست؛ بلکه شرط در اطلاق قدرت، برخورداری فاعل از علمی است که وی را به سمت‌وسوی فعل برانگیزاند» (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۹۷)؛

علامه در معرفی علمی که چنین خاصیتی دارد، یعنی انگیزتاری بوده و فاعل را به سمت‌وسوی فعل برمی‌انگیزاند، به حقیقت اختیار اشاره کرده و آن را همان تصدیق به فایده یا به تعبیری خیرانگاری و کمال‌انگاری دانسته است: «قدرت هنگامی بر فعل اطلاق می‌شود که فاعل، خیربودن فعل را بداند، یعنی تصور و تصدیق به خیر کند» (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۹۷). از منظر علامه، اعتقاد به خیر، تصدیق بفایده، کمال‌انگاری یا خیرانگاری و مانند آن، کلید انبعاثِ قوای فعاله در نفسِ فاعلِ علمی است: «و إذا فرض أنه عالم بكونه خيرا له و كمالا يقتضيه انبعث الفاعل إليه بذاته» (همان).

ایشان با این بیان، از خاصیت فاعل علمی یا فاعل مختار پرده گشوده است. این خاصیتِ فاعل علمی است که از طریق علم به خیر منبعث و فعال می‌شود. از این‌رو تمام فاعل‌های علمی، مختار و تمام فاعل‌های مختار، علمی تلقی شده‌اند. وقتی سخن از علمِ فاعل، مطرح است، مقصود، علمی است که در فاعلیت فاعل دخالت دارد، نه هر علمی و از این‌رو در تقسیم فاعل، به انواع علمی و غیر علمی، به اثرگذاری علم در صدور فعل توجه شده است (همو، ۱۳۶۸، ج ۶: ۳۱۵).

اثرگذاری علم یعنی به محض انعقاد تصدیق به فایده در نهاد فاعل و به محض برقراری پیوند علمی بین ذات فاعل و قوای فعاله، آن قوا تحریک‌شده، اعضاء و جوارح مربوطه را به حرکت و تکاپو درمی‌آورند و این‌گونه عمل صادر می‌شود. به بیان دیگر، اختیار فاعل یا اعتقاد وی به خیر بودن فعلی از افعال، مستلزم کمال‌بودن آن فعل برای فاعل - ولو به زعم خود - است و وقتی چنین علمی فرض شد، انبعاث قوای فعاله رقم می‌خورد: «و لازم العلم بكون الفعل خيرا للفاعل أن يكون كمالا له يقتضيه بنفسه ... و إذا فرض أنه عالم بكونه خيرا له و كمالا يقتضيه، انبعث الفاعل إليه بذاته» (همو، ۱۴۱۶: ۲۹۷). انبعاث قوای فاعله همان شوقی است که پس از علم بخیربودن یا علم بکمال‌بودن حاصل می‌شود. به عبارتی در فاعل علمی ابتدا علم بکمال محقق می‌شود که لازمه این علم، اطلاق اختیار بر فاعل است: «و العلم بأنه خير للفاعل علما يلزم كونه مختارا في فعله» (همان). پس از اختیار، شوق حاصل می‌شود؛ این شوق همان انبعاث قوای فاعله است؛ پس از آن اراده و سپس تحریک عضلات و در نهایت نوبت به انجام یا صدور فعل می‌رسد. علامه در این باره می‌نویسد: إذا تم العلم بكون الفعل خيرا - أعقب ذلك شوقا من الفاعل إلى الفعل - ... و هذا الشوق كيفية نفسانية غير العلم السابق قطعا - و أعقب ذلك الإرادة - و هي كيفية نفسانية غير العلم السابق - و غير الشوق قطعا - و بتحققها يتحقق الفعل الذي هو تحريك العضلات بواسطة القوة العاملة المنبثة فيها (همان).

البته ممکن است «علم به خیر بودن» جهل مرکب باشد؛ یعنی فاعل، آنچه را خیر نیست، خیر بپندارد که در چنین موردی، فعل مورد نظر، کمال برای فاعل نیست، اما به زعم فاعل، کمال برای او خواهد بود و همین اندازه برای اقدام به انجام فعل کفایت می‌کند (همان). در نتیجه اختیار در فاعل بالقصد و در نظر علامه یا بر خود علم به مثابه تصدیق به فایده اطلاق می‌شود یا بر شور و شغف برآمده از آن که یا با تعبیرهایی چون: ترجیح‌دادن یا تعیین کردن توصیف شده است: «القادر مختار بمعنى أن الفعل إنما يتعين له بتعيين منه لا بتعيين من غيره» (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۹۷) و یا با تعبیرهایی مانند: منعطف‌شدن و مایل‌شدن که البته همگی ریشه در علم و حضور تصدیق به فایده دارد: «و هذا الميل و الانعطاف إلى أحد الطرفين هو الذي نسميه اختيارا و نعد الفعل الصادر عنه فعلا اختياريا فتبين أن فعل هذا النوع من الفاعل العلمي يتوقف على حضور التصديق» (همان: ۱۲۱).

تعبیر دیگر از «علم مؤثر» در کنشگری انسان، «علم عملی» است. در واقع علامه نظریه «علم عملی» را برای تبیین فرایند صدور فعل و چگونگی تصرف در خارج مطرح کرده است. علامه در تبیین «علم عملی» از این نکته آغاز می‌کند که انسان دو ویژگی اصلی و اساسی دارد؛ یکی ویژگی «ادراک» و دیگری «امکان تصرف در اشیا» و این دو ویژگی، علت پیدایش امری شگرف در انسان است که «علم عملی» نامیده می‌شود: «أتجت هاتان العنایتان: أعنی قوة الفكر و الإدراک و رابطه التسخیر، عنایة ثالثة عجبیة و هی أن یهیی لنفسه علوما و إدراکات یعتبرها اعتبارا للورود فی مرحلة التصرف... و هی المسماة بالعلوم العملیة» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۱۱۴).

وی به قصد تمییز علوم عملی از علوم نظری و نقشی که فقط نوع عملی علم در صدور فعل دارد، به شرح ویژگی‌های هر یک پرداخته است. او با اشاره به مفاهیمی مثل مفهوم آب، مفهوم زمین، مفهوم انسان و... همچنین با اشاره به گزاره‌هایی چون: «عدد چهار زوج است»، «آب، جسمی سیال است»، «سیب، یکی از میوه‌ها است» و... بیان می‌کند که هیچ‌یک از این تصدیقات و آن تصورات، صلاحیت واسطه‌گری بین انسان و افعال ارادی یا به تعبیری، صلاحیت راه‌اندازی فرایند صدور عمل و کنشگری را ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۱۱۴).

ویژگی شاخه نظری علم، خواه حصولی خواه حضوری، کاشفیت است. این علوم که از طریق مواجهه دستگاه شناختی انسان با واقعیت پدید می‌آید، صرفاً حیثیت شناختاری و واقع‌نمایی دارند. علامه معتقد است علم نظری حتی اگر حضوری باشد؛ اما به دلیل صرفاً شناختاری بودن، فاقد صلاحیت راه‌اندازی روند صدور عمل هستند:

و هی علوم و إدراکات تحققت عندنا من الفعل و الانفعال، الحاصل بین المادة الخارجیة و بین حواسنا و أدواتنا الإدراکیة، و نظیرها علمنا الحاصل لنا من مشاهدة نفوسنا و حضورها لدینا - ما نحکی عنه بلفظ أنا- و الکلیات الآخر المعقولة، فهذه العلوم و الإدراکات لا یوجب حصولها لنا تحقق إرادة و لا صدور فعل، بل إنما تحکی عن الخارج حکایة (همان).

در مقابل این دسته، «علم عملی» قرار دارد؛ متعلق علم در «علم عملی»، «فایده» و «کمال» است و نه «واقعیت» و این همان چیزی است که باعث تفاوت تصور و تصدیق نظری با تصور و تصدیق عملی می‌شود. علامه در توضیح علم عملی به‌مثابه اختیار می‌نویسد: «بأن یتصوره و یتصدق

آن خیر له» (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۹۷)؛ سپس به حیثیت انگیزختاری علم عملی یا همان کمال‌انگاری به‌مثابه یک ویژگی ذاتی اشاره کرده می‌نویسد: «و إذا فرض أنه عالم بكونه خيراً له و كمالاً يقتضيه، انبعث الفاعل إليه بذاته» (همان). تصدیق به‌واقع، به قصد حکایتگری و با معیار مطابقت یا عدم مطابقت انجام می‌گیرد و از این‌رو به صدق و کذب متصف می‌شود و در نهایت، فقط از حیثیت شناختاری برخوردار است. در مقابل، تصدیق به فایده یا تصدیق به کمال، علاوه بر حیثیت شناختاری، مهم‌ترین ویژگی آن حیثیت انگیزختاری است و همین حیثیت، سبب‌ساز کنشگری انسان می‌شود (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۴: ۴۳۸-۴۳۷).

حیثیت شناختاری علم عملی ریشه در منشأ پیدایش آن دارد. علوم نظری محصول مواجهه دستگاه شناختی نفس با عالم خارج است، اما علوم عملی محصول مواجهه نفس با اقتضائات قوای فعاله نفس است:

و هی مع ذلك لاتحکی عن أمور خارجیة ثابتة فی الخارج ولا حاصلة فینا عن تأثیر العوامل الخارجیة بل هی مما هی‌أناه نحن و ألهمناه من قبل إحساسات باطنیة حصلت فینا من جهة اقتضاء قوانا الفعالة و جهازاتنا العاملة للفعل و العمل، فقوانا الغازیة أو المولدة للمثل بنزوعها نحو العمل، و نفورها عما لا یلائمها یوجب حدوث صور من الإحساسات كالحب و البغض، و الشوق و الميل و الرغبة (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۱۱۵).

بنابراین اقتضائات و خواسته‌های نفس، منشأ پیدایش احساسات باطنی و آن نیز منشأ پیدایش علم عملی است و چون خواسته‌های نفسانی اموری مطالبه‌گر و انگیزختاری هستند، علم برآمده از آنان نیز انگیزختاری خواهد بود.

۶. تبیین دیگری از اختیار به‌مثابه علم ضرورت‌بخش

ضرورت‌بخشی یا وجوب‌بخشی تصدیق به فایده به‌مثابه اختیار که علت صدور فعل از فاعل علمی است، علاوه بر آنچه ذکر شد، تبیین دیگری نیز دارد: افعال اختیاری از امور ممکن‌الوجودند. از طرفی بنا بر قاعده فلسفی «الشیء ما لم یجب لم یوجد» هر امر ممکنی از جمله افعال اختیاری، تا متصف به وجوب نشود موجود نمی‌گردد و بی‌شک این وجوب باید برآمده از چیزی در ذات فاعل باشد که اولاً انتساب فعل به فاعل را توجیه کند و از آن مهم‌تر اختیاری بودن فعل را توضیح دهد:

أَنَّ الْأَفْعَالَ الْاِخْتِيَارِيَّةَ أُمُورٌ مُمْكِنَةٌ؛ وَضَرُورَةُ الْعَقْلِ قَاضِيَةٌ أَنَّ الْمَاهِيَّةَ الْمُمْكِنَةَ مَتَسَاوِيَةٌ النَّسْبَةَ إِلَى الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ، لَا تَخْرُجُ مِنْ حَاقِّ الْوَسْطِ إِلَى أَحَدِ الطَّرْفَيْنِ إِلَّا بِمَرْجَحٍ يُوْجِبُ لَهَا ذَلِكَ، وَهُوَ الْعَلَّةُ الْمَوْجِبَةُ (همان: ۳۰۲).

مفهوم «اراده» همان چیزی است که هم انتساب فعل به فاعل و هم اختیاری بودن آن را توضیح می‌دهد. آنچه در این بین محل نزاع واقع شده و شرح آن در این نوشتار گذشت، تبیین «اراده» در مورد فاعلیت حق تعالی بود. مفهوم اراده تنها یک وظیفه داشت و آن توضیح اختیار فاعل در صدور افعال اختیاری بود. مفهوم «اراده» گرچه در تبیین اختیار فاعل‌های امکانی، کار دشواری پیش‌رو نداشت، اما در تبیین اختیار ذاتِ واجب با چالش‌هایی مواجه بود. متکلمان که ضرورت را مغایر اختیار می‌دانستند، اراده را به معنای امکان تلقی کردند تا برای حق تعالی، تمکن از فعل و ترک را به طور هم‌زمان، معتقد شوند و همین تمکن را به معنای قدرت و اختیار نیز دانستند؛ اما فیلسوفان که به دلایل هستی‌شناختی از جمله وجوب همه‌جانبه وجود واجب، نمی‌توانستند به چنین معنایی از «اراده» که مستلزم عروض امکان بر ذات واجب باشد قائل شوند، در نهایت اراده خدا را به معنای علم وی تعالی به نظام اصلح یا به تعبیری علم به خیر دانستند. علامه طباطبایی در ضمن همراهی با آرای فیلسوفان، اما به دلایل لغوی و عدم انطباق لفظ «اراده» بر معنای مدنظر یعنی علم به خیر بودن، اقدام به حذف آن و جای‌گذاری مفهوم «علم‌بخیر» یا همان علم مؤثر، به‌مثابه و جایگزین اختیار نمود. این بدان معنا بود که اختیار یا علم‌به‌خیر، هر دو کارکرد وجوب‌بخشی یا ضرورت‌بخشی به فعل را داشته و نزد علامه، یکسان تلقی شده‌اند.

از طرفی علم و شعور یا آگاهی فاعل نسبت به صدور فعل به دو نحو است؛ یا آگاهی و علم فاعل، صرفاً ناظرِ صدورِ فعل است؛ یا علاوه بر نظارت، دخالت و تأثیر هم دارد (همان: ۲۹۷). علامه طباطبایی براین‌اساس همین «علم مؤثر» و نقش و جایگاه آن در سازوکار کنش‌گری، اولاً انتساب فعل به فاعل و سپس اختیاری بودن آن را تبیین می‌کند. براین‌اساس چه‌بسا فعلی به فاعلی منسوب باشد، اما به‌دلیل فقدان علم مؤثر، اختیاری بودن فعل رد شود و فاعل آن، فاعل بالاختضاء یا فاعل بالطبع نام‌گیرد. کوتاه سخن اینکه فعل اختیاری، شرایطی دارد؛ اولاً باید از ناحیه خود انسان صادر شود و ثانیاً براساس علم مؤثر فاعل صادر شده باشد. علم مؤثر همان تصدیق بفایده یا حکم فاعل، به‌خیربودن فعل است: «الفعل العلمی الذی یبعث العلم به فاعله علی الفعل ... بأن

یتصوره و یصدق أنه خیر له» (همان). نکته‌ای که در کلام علامه بسیار حائز اهمیت است این است که اختیار مستلزم علم بلکه به معنای علم تعیین‌کننده از سوی فاعل است: «القادر مختار بمعنی أن الفعل إنما یتعین له بتعین منه لا بتعین من غیره» (همان). بنابراین وجود آگاهی از نوع اثرگذار و نه صرفاً علم نظری و ناظر به واقع، شرط اختیاری بودن فعل است و هیچ فعلی از فاعل مختار سر نخواهد زد مگر اینکه معلوم وی و محکوم به خیر از سوی وی باشد. چنین علمی، همان است که در حیطه حکمت علمی مورد نظر بوده و ناظر به کنش انسانی است.

نتیجه‌گیری

عمل انسان بر اساس برخورداری از عناصری چون علم، قصد، میل، اراده، اختیار، معناداری و مانند آن از رفتار یا فعل طبیعی تمییز داده شده و بر پایه همان مؤلفه‌ها قابل تبیین است. در مطالعات و تأملات صورت‌گرفته توسط متفکران و فیلسوفان درباره عمل، مؤلفه‌های عمل‌ساز به سه عامل اصلی یعنی شناخت، میل و اراده ارجاع داده شدند. در ادامه نقش عناصر عمل‌ساز در سنت فکر اسلامی بررسی و نقش محوری علم در تبیین عمل به‌ویژه از منظر فیلسوف شهیر اسلامی یعنی علامه طباطبایی برجسته شد. از منظر علامه طباطبایی نه تنها علم، نقش اساسی در تبیین و تولید عمل دارد و از این‌رو فاعل به علمی و غیرعلمی تقسیم شده است که حتی سایر مؤلفه‌ها نیز به‌نحوی به علم ارجاع داده می‌شود. علم عملی با وجه انگیزتاری خود سرآغاز کنشگری انسان را بر عهده دارد و این چنین تفاوت خود را از علم نظری بازمی‌یابد. جانمایی علم عملی به‌مثابه سرآغاز فرایند صدور عمل یا فعل علمی می‌تواند زمینه را برای مطالعات معطوف بر رفتار به‌ویژه در علوم‌شناختی فراهم آورد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴)، *التعلیقات*، قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۲۵)، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
- یعقوبی، احمد بن اسحاق (بی تا)، *تاریخ الیعقوبی*، بیروت: دار صادر.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح: آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۶۸)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم: مکتبه المصطفوی
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۶)، *نهایه الحکمه*، قم: جامعه مدرسین.
- _____ (۱۳۶۸)، *حاشیه بر الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم: مکتبه المصطفوی
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۶)، *نهایه الحکمه (حاشیه فیاضی)*، قم: موسسه امام خمینی علیه السلام.
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۵)، *تلخیص المحصل*، بیروت: دارالأضواء.
- خوارزمی، محمود بن محمد (۱۳۸۷)، *تحفه المتکلمین فی الرد علی الفلاسفه*، تحقیق: ویلفرد مادلونگ و حسن انصاری، تهران: حکمت و فلسفه ایران.
- تهبانوی، محمد اعلی (۱۹۹۶)، *موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت: ناشران.
- حیدری، کمال (۱۴۳۰)، *شرح نهایه الحکمه*، قم: دار فراق.
- باقری، خسرو (۱۳۹۹)، *عاملیت انسان*، تهران: واکاوش.
- ریتزر، جورج (۱۳۸۱)، *نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی.
- شرتونی‌البنانی، سعید الخوری (۱۳۹۲)، *اقرب الموارد فی فصیح العربیه و الشوارد*، قم: نشر اسوه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات الفاظ قرآن*، بیروت: دارالشامیه.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، *تحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
- استنبرگ، رابرت جی و کارین (۱۳۹۹)، *روان‌شناسی شناختی*، ترجمه سید کمال خرازی و الهه حجازی، تهران: انتشارات سمت.