

چیستی عقل عملی از نگاه ابن سینا و دکارت بر پایه کتاب قانون اخلاق

علی فضلی^۱

چکیده

ماهیت عقل عملی چیست؟ این پرسشی است که ذهن فلاسفه اسلامی و غرب را به خود مشغول ساخته است و هر یک بر پایه دستگاه فلسفی خویش به آن پاسخ گفته‌اند. از جمله حکمای اسلامی شیخ‌الرئیس ابن سینا و از جمله فلاسفه غرب دکارت است که در مقام پاسخ آن برآمده‌اند. به دیده شیخ‌الرئیس، عقل عملی قوه‌ای است که اموری را که در شأن آدمی و شایسته اوست که انجام دهد یا ندهد، بر پایه مقدمات عقل نظری یعنی آرای کلی مشهوره درک کند و بر طبق آن مقدمات، آرای جزئی عملی، چه تدبیری و چه اخلاقی، را صادر کند و بر اساس آن آرای جزئی نیز اراده بر عمل به آن آراء را در انسان پدید آورد تا از روی اراده و به کمک بدن، آن اعمال را به انجام برساند. پس عقل عملی هویت ترکیبی دارد؛ درکی-ارادی-کرداری. اما به دیده دکارت، قوه عقل به عنوان بخش عالی نفس به دو قسم تقسیم می‌شود: عقل نظری و عقل عملی. عقل نظری به تصورات و تصدیقات تعلق دارد و عقل عملی به ارادیات و انفعالات. این دو فیلسوف بر اساس تعریفی که ارائه داده‌اند، به مؤلفه‌های آن توجه نشان داده، به مباحثی چون نسبت عقل عملی و اراده و میل پرداخته‌اند. این نوشته در مقام انعکاس دیدگاه آن دو درباره عقل عملی و مؤلفه‌های آن به روش توصیفی-تحلیلی است.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، دکارت، نفس، عقل عملی، اراده

۱. استادیار، گروه عرفان پژوهشکده حکمت و دین پژوهی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.

نویسنده مسئول) ایمیل : fazliamoli99@yahoo.com

The Nature of Practical Intellect According to Avicenna and Descartes Based on the Book of Moral Law

Ali Fazli¹

Abstract

What is the nature of practical intellect? This question has occupied the minds of both Islamic and Western philosophers, with each providing answers based on their philosophical frameworks. Among the prominent Islamic philosophers is Avicenna (Ibn Sina), and among Western philosophers is Descartes, both of whom have sought to address this question. According to Avicenna, the practical intellect is a faculty that perceives matters that are fitting or unfitting for humans to do or avoid, based on the premises of theoretical intellect, i.e., widely accepted general opinions. It then issues specific practical judgments—be they related to management or ethics—based on these premises. Furthermore, these specific judgments generate a will within the individual to act upon them, enabling them, through the body, to carry out these actions voluntarily. Thus, practical intellect possesses a composite identity: cognitive, volitional, and behavioral. In contrast, Descartes divides the faculty of reason, as the highest part of the soul, into two types: theoretical intellect and practical intellect. The theoretical intellect pertains to perceptions and judgments, while the practical intellect relates to volitions and emotions. Based on their definitions, both philosophers have addressed components such as the relationship between practical intellect, will, and desire. This study adopts a descriptive-analytical method to reflect the perspectives of these two philosophers on the practical intellect and its components.

Keywords: Avicenna, Descartes, Soul, Practical Intellect, Will.

¹ Assistant Professor, Department of Mysticism, Research Institute of Wisdom and Religion Studies, Islamic Culture and Thought Research Institute, Qom, Iran. (Corresponding Author) Email: fazliamoli99@yahoo.com

مقدمه

از دیرباز ماهیت عقل به خصوص اقسامش، عقل عملی و عقل نظری مورد توجه فلاسفه بوده و استاد عابدی شاهرودی در کتاب *قانون اخلاق* و به تبع ایشان ما در کتاب پیش‌انگاره‌های معرفت‌شناختی علم سلوک با کنکاش اندیشه‌های فلاسفه سترگ از ابن مسکویه تا حکیم سبزواری و از دکارت تا کانت، در پی دریافت استخراج پاسخ آنان به این چند پرسش برآمدم؛ ماهیت و کمال عقل عملی چیست؟ نحوه وجود عقل عملی در انسان چیست؟ رابطه عقل عملی با عقل نظری چیست؟ رابطه عقل عملی با شناخت چیست؟ رابطه عقل عملی با عمل چیست؟ رابطه عقل عملی با اراده و اختیار چیست؟ رابطه عقل عملی با حکمت عملی چیست؟ البته به گفته استاد عابدی شاهرودی «یکی از عبارت‌های معظم و پیچیده در فلسفه اسلامی عبارتی است که در تعریف عقل عملی ارائه شده است» (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵، ص ۹۴). آنچه در این نوشته به آن پرداخته می‌شود، تشریح دیدگاه دو فیلسوف تأثیرگذار در جهان، ابن‌سینا و دکارت است و در این تبیین نخست جایگاه وجودی عقل در انسان را مشخص می‌کند؛ سپس به اقسام عقل (عقل نظری و عقل عملی) می‌پردازد و مؤلفه‌های عقل عملی را توصیف می‌کند؛ آنگاه نسبت عقل عملی با اراده و بعد از آن با عمل را تشریح می‌کند و این تشریح را نیز به روش توصیفی-تحلیلی به انجام می‌رساند.

عقل عملی از نگاه ابن‌سینا

شیخ‌الرئیس در طبیعات دو کتاب اشارات و شفا که به علم‌النفس می‌پردازد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۸۴ و خواجه نصیر طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۲)، قوه عقل عملی را تعریف و زمینه بحث گسترده‌ای را در تاریخ فلسفه اسلامی فراهم کرد. البته چون تعریف شیخ در آثارش پر زاویه و چند پهلوست، استخراج مقصود نهایی آن جناب به امر پرچالشی تبدیل شده که حضرت استاد عابدی شاهرودی در کتاب *قانون اخلاق* (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵، صص ۱۴۶-۹۳) و مقاله «فلسفه عملی ابن‌سینا» (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۱، صص ۱۰۴-۷۷) در بحث مفصلی به این استخراج پرداختند و ما در اینجا به اختصار اشاره می‌کنیم:

یکم: نفس ناطقه قوای متعددی دارد که یکی از آن قوا، قوه عقل است؛ همچنان که قوه حس و خیال دارد. قوه عقل نیز به دو قوه تقسیم می‌شود: قوه عملی و قوه نظری. این دو

قوه به ظاهر به اشتراک لفظی عقل نام دارند، ولی در واقع به اشتراک معنوی بر این نامند و این از نوعی تردید یا تقسیم در عبارات جناب شیخ برمی‌خیزد. به دیده ایشان عقل، شیء واحدی است که دو حیث دارد: از حیث علاقه به فراسوی خود که عقل نظری نام دارد و از حیث علاقه به بدن که عقل عملی نام دارد. چنین نیست که دو قوه جدای از هم در انسان باشند. پس نهادن عنوان عقل بر عقل نظری و عقل عملی از یک حیث به روش اشتراک لفظی است و از حیث دیگری به روش اشتراک معنوی است و آن این که هر دو به حیث تعقل‌کنندگی اشاره دارند که عقل نظری به معقولاتی که فقط شأن دانستن را دارند تعلق می‌گیرد مانند کل بزرگ‌تر از جزء است. عقل عملی نیز به معقولاتی که شأن دانستن و عمل کردن را دارند، تعلق می‌گیرد. مانند عدل نیکوست.

ماهیت عقل عملی چیست؟ عقل عملی قوه‌ای است که اموری را که در شأن آدمی و شایسته اوست تا انجام دهد یا ندهد، بر پایه مقدمات عقل نظری یعنی آرای کلی مشهوره درک کند و بر طبق آن مقدمات، آرای جزئی عملی، چه تدبیری و چه اخلاقی، را صادر کند و بر اساس آن آرا جزئی نیز اراده بر عمل به آن آرا را در انسان پدید آورد تا از روی اراده و به کمک بدن، آن اعمال را به انجام برساند. پس عقل عملی هویت ترکیبی دارد؛ ادراکی-ارادی-کرداری.

اما مؤلفه‌های اصلی عقل عملی چیستند؟ این پرسشی است که در ادامه به آن می‌پردازیم.

دوم: عقل عملی فقط هویت شناختاری و شأنیت دانستگی ندارد، بلکه هویت شناختاری و انگیزتاری و شأنیت دانستگی و کرداری دارد.

سوم: عقل عملی قوه مدرکه است؛ یعنی قوه ادراک آراء عملی است؛ آرای که سزاوارند انجام گیرند یا انجام نگیرند.

چهارم: عقل عملی، به خلاف عقل نظری که برای صدق و کذب و برای ادراک واجب و ممکن و محال است، برای خیر و شر و برای ادراک نیک و بد است و آرای عملی که عقل عملی آنها را به عنوان مبادی، درک می‌کند، عبارت‌اند از: مشهورات، مقبولات، مظنونات و تجربیات سستی که در شمار مظنونات هستند. البته عقل عملی این مبادی را از مقدمات تحقق یافته در عقل نظری می‌گیرد و به مدد عقل نظری به این مقدمات دست می‌یابد و درک می‌کند.

پنجم: عقل عملی در نهاد خویش و به خودی خود از دیدگاه شیخ‌الرئیس ابن‌سینا

حکم به قضایای عملی ندارد و نیاز به بیدارسازها با عنوان تأدیبات دارد و آنگاه که از جایگاه عملی خود آگاه شد به قضایای عملی حکم می‌دهد و بدین جهت این احکام عقلی به آرای مشهوره نامیده شده‌اند تا دانسته شود که احکام عملی عقل برآمده از موقعیت تمدنی [مدنیّت] عقل است و مقصود از آرای مشهوره عملی این نیست که در محیط عقل عملی برابر ایستا ندارند و فقط برساخته نوعیت تأدیبات هستند. مانند این که عدل یا کمک به نیازمندان نیکوست. به خلاف قضایای اولی و ضروری‌الصدق در عقل نظری که از خود عقل یعنی عقل ناب برمی‌خیزند و نیازی به بیدارسازها ندارند. مانند نقیضین یا ضدین با یکدیگر اجتماع ندارند. اگر عقل عملی از این آراء آگاهی دارد و درباره آنها حکمی صادر می‌کند نه از هویت محض خودش، بلکه همراه با تأدیبات و خلیات و عواطف آن آرا را نتیجه می‌دهد. از این رو، آرای مشهوره محموده به عقل ترکیب شده با تأدیبات و خلیات و عواطف تعلق دارند؛ یعنی در عقل نظری ناب، نهادی به عنوان پشتوانه آرای محموده وجود ندارد. اما در عقل عملی نهادی و رای آرای محموده بدان گونه که شرح شد، دارد. پس آراء محموده از حیث استناد به ترکیب عقل و فضیلت نفسانی و تأدیب و پرورش و عاطفه در عقل پدید می‌آید. پس انسان در ساحت عقل عملی از دوران خردسالی و کودکی در پی تعلیمات و تأدیبات اجتماعی و خانوادگی آگاه می‌شود که چه کاری پسندیده و چه کاری ناپسندیده است و از همان دوران با شنیدن پسندیدگی و ناپسندیدگی آن کارها رشد می‌کند، به نحوی که برای وی ملکه می‌شود.

ششم: عقل عملی قوه مدبره است. این تدبیر در چهار ساحت اتفاق می‌افتد: یکی در تسلط بر قوای بدن تا نفس در مقابل قوای دیگر منفعل نگردد و به تمام معنا مطیع عقل عملی گردد و به فضیلت برسد. از این رو، عقل عملی ناظر روابط قوا در بدن و سوق دادن این قوا در جهت خاص است؛ دیگری مدبر رابطه بین عقل نظری و سایر قوا و مناطق تحت سلطه عقل نظری است تا عقل نظری را تکمیل و تزکیه و تطهیر نماید؛ سومی قوه برانگیزاننده اراده در جهت انجام اعمالی که سزاوارند تحت اراده واقع شوند و به گونه اعمال اخلاقی یا تدبیری یا صناعی تحقق یابند و چهارمی نیز قوه مدبر برای تصمیم‌گیری و ایجاد آرای جزئی بر طبق آرای کلی است و به تعبیری قوه کاربرد رویه و اندیشیدن برای عبور از آرای کلی به آرای جزئی است تا از این طریق خاستگاه عمل شود.

هفتم: عقل عملی برای انجام افعال به اراده نیاز دارد؛ یعنی عقل عملی پس از آنکه آرای کلی عملی را درک نمود و آن رأی را بر مصداقی خاص تطبیق داد، به انجام فعل

متناسب با آن مصداق فرمان می‌دهد و قوه عزم را برمی‌انگیزاند و اراده را تعیین می‌بخشد و در مهار خویش قرار می‌دهد. در حقیقت، عقل عملی ناظر افعال اراده است یا ناظر افعال فاعل مختار و مشخص ساختن فعلی است که شایسته است متعلق اراده قرار گیرد. اگر بر طبق الگوهای تدبیری باشد، اراده تدبیری است و اگر اراده بر طبق الگوهای اخلاقی باشد، اراده اخلاقی است. اگر آن فعل متعلق اراده اخلاقی قرار نگیرد، فاعل مختار از حیث عقل عملی کار درستی انجام نمی‌دهد. زیرا در این صورت تعینات مقاصد کلی به وسیله اراده برآمده از دیگر قوای انسان تحقق می‌یابد و به جای پیروی از عقل عملی، از غرایز و امیال تبعیت می‌کند و عملی که نه از عقل عملی، بلکه از امیال و غرایز برآید، اخلاقی نیست.

هشتم: عقل عملی بر پایه نوع رأی عملی و بر اساس سنخ اراده فعلی به دو قسم تقسیم می‌شود: عقل عملی اخلاقی و عقل عملی تدبیری. اگر رأی عملی صادر شده از مقدمات اولی، مشهوری، تجربی و ظنی برخیزد و از سنخ تصدیقات عملی تدبیری باشد و با اراده تدبیری انجام گیرد، به عقل عملی تدبیری تعلق دارد و اگر رأی عملی صادر شده، از مقدمات مشهوری از بخش آراء محموده برخیزد و از سنخ تصدیقات عملی اخلاقی باشد و با اراده اخلاقی انجام گیرد، به عقل عملی اخلاقی تعلق دارد. در بین همه آرای عملی، مقدمات مشهور بیش از همه شهرت و اهمیت دارد. مقصود از آراء مشهوره آن دسته از آرای عقلایی هستند که با آنکه از سنخ اولیات نیستند، ولی عقلا در آنها اختلاف ندارند؛ به تعبیری ملاک ضرورت آنها تصدیق همگان، یعنی همه عقلاست. از جمله آراء مشهوره، آراء محموده هستند که بیانگر حسن و قبح اخلاقی رفتارها و از سنخ تصدیق به مطلوب بودن کردارهاست و منشأ برانگیخته شدن قوه شوق یا قوه میل می‌شود.

نهم: عقل عملی، به خلاف عقل نظری که نیاز اندکی به بدن دارد و گاه می‌تواند از بدن بی‌نیاز شود، در همه کارها و فعل‌ها به بدن نیاز دارد تا بر طبق رأی جزئی و بر اساس اراده متعین، فعل را با اعضا و جوارح بدن انجام دهد. اگرچه در جای خود باید پی گرفت که اعمال قلبی مانند منازل سلوکی که عقل عملی به آن فرمان می‌دهد، نه با جوارح که با جوارح انجام می‌گیرند و جوارح برای تحقق به بدن نیاز ندارند.

دهم: عقل عملی فرع بر عقل نظری است. زیرا عقل نظری برای دستگاه عقلی پایه است. تصور و تصدیق و استدلال و اخذ نتیجه و سپس تطبیق بر مصادیق همه از آن عقل نظری است. لیک در درون این دستگاه دو کارکرد دیگر نیز هست که گرچه عقل نظری آنها را راه می‌اندازد، ولی از آن رو که به اعمال رویه و اندیشیدن برای اختیار افعال تعلق

دارند، عقل را از حیث این دو کارکرد، عقل عملی نامیدند؛ یکی از آن دو، تدبیر اعمال و صنایع است و دیگری صدور آراء جزئی عملی بر پایه مشهورات نیک با عنوان آراء کلی است. افزون بر دلیل فوق برای فرعیّت، عقل عملی برای صدور فرمان به فعل اخلاقی به دو استنباط رأی کلی و رأی جزئی نیاز دارد و در هر دو استنباط به سراغ عقل نظری می‌رود. زیرا کل فرایند استنباط کار عقل نظری است و عقل عملی به کمک عقل نظری به رأی جزئی دست می‌یازد. اگر عقل نظری نادیده گرفته شود، عقل عملی از میان می‌رود.

یازدهم: عقل عملی خادم عقل نظری است. زیرا عقل عملی برای تکمیل عقل نظری و تزکیه و تطهیر آن است، چنان که رابطه بین عقل نظری و دیگر قوا و مناطق تحت سلطه عقل نظری را تدبیر می‌کند و این خدمت‌گزاری یک سویه نیست، بلکه دو سویه است؛ یعنی درست است که عقل عملی خادم عقل نظری است؛ ولی عقل عملی چنان که توضیح خواهیم داد پیش از صدور رأی جزئی، به عقل نظری مراجعه می‌کند تا بتواند به کمک عقل نظری به ادراک عملی آراء کلی عملی برسد و رأی جزئی عملی را استنباط کند و خود به تنهایی از این ادراک و استنباط بهره‌ای ندارد. در یک بیان اگر تعاون میان این دو عقل به تصویر کشیده شود، باید گفت: عقل نظری به عقل عملی در استنباط و در تطبیقات خدمت‌رسانی می‌کند و عقل عملی به عقل نظری در فراهم کردن امکانات درست و ایجاد محیط فعالیت درست کمک می‌رساند. دوباره وقتی که عقل نظری فعالیت خود را انجام داد، آنها را در اختیار عقل عملی قرار می‌دهد. پس هم عقل عملی خادم عقل نظری است و هم عقل نظری خادم عقل عملی است.

دوازدهم: عقل عملی با عقل نظری متحد است؛ یعنی از نگاه شیخ‌الرئیس عقل عملی از آن رو که مقابل عقل نظری است ناظر به امور واقع نیست؛ چه واقع‌ایجابی باشد و چه واقع‌سلبی. عقل عملی به آنچه هست یا نیست، از آن رو که هست یا نیست، نظر نمی‌کند. مثلاً به گزاره از آن رو که گزاره است و از آن رو که جنبه تصویری و تصدیقی دارد، نظر نمی‌کند. این نگاه نگاه عقل نظری است؛ حتی فرایند استدلال که در منطقه عقل عملی دیده می‌شود، از عقل نظری وارد می‌شود. این نشان از اتحاد عقل عملی و عقل نظری در ماهیت است، یعنی طبیعت عقل دارای دو فرایند ذاتی است؛ یکی فرایند نظری و دیگری فرایند عملی و البته فرایند عملی نیز گسسته از فرایند نظری نیست.

پس از بیان ماهیت و مؤلفه‌های عقل عملی، به پرسش فرایند شکل‌گیری و بروز فعل اخلاقی باید پرداخت که اهمیت بسزایی دارد. این فرایند چگونگی به کارگیری

مؤلفه‌های یاد شده را به تصویر می‌کشد و البته برگرفته از نوشتار قانون اخلاق و نوشته‌ای از استاد عابدی شاهرودی در تفسیر نظریه ابن‌سینا درباره عقل عملی.

سیزدهم: وقتی کسی یک فعل اخلاقی را انجام می‌دهد، در نخستین گام عقل عملی به سراغ عقل نظری می‌رود و به مقدمات کلی یعنی آراء مشهور و محمود می‌نگرد تا رأی کلی عملی را استنباط کند. مشهورات محموده [= مشهورات پسندیده] که عقل نظری به خودی خود منتج آنها نیست. زیرا عقل به مدد عواطف از درون و به مدد تأدیبات از بیرون به آراء عملی پسندیده دست می‌یازد. از این رو، اگر عقل از چند حیث مورد توجه قرار گیرد، از جایگاه نظری عبور می‌کند و در جایگاه کردار اخلاقی استقرار می‌یابد: یکی از حیث استعداد اخلاقی، دیگری از حیث آموزه‌های برآمده از عواطف همراه با ملکه فضیلت. از دیگر سو، از حیث آموزه‌های برآمده از تأدیبات برخاسته از حکمت و عدالت. با این تفسیر می‌توان برای عقل عملی در نظریه شیخ‌الرئیس ابن‌سینا جایگاهی متمایز از جایگاه نظری محض در نظر گرفت.

در هر صورت عقل عملی به سراغ عقل نظری می‌رود و به آرای محموده می‌نگرد تا رأی کلی عملی را استنباط کند. اما این استنباط کارساز نیست. زیرا امر کلی اگر در منطقه کلیت و ذهنیت بماند، کارایی ندارد و به اراده جزئی تعین نمی‌بخشد و در جهان تجربی تأثیر نمی‌گذارد و به فعل جزئی نمی‌انجامد؛ درحالی که ما در فعل به اراده جزئی نیازمندیم. در هر صورت عقل عملی برای اینکه آن رأی کلی را کارساز سازد، آن را به کمک عقل نظری بر موارد و مصادیق جزئی تطبیق می‌دهد تا رأی جزئی عملی را صادر کند. از این رو عقل عملی پس از استنباط اول دوباره به سراغ عقل نظری می‌رود تا استنباط دوم را صورت دهد و به رأی جزئی عملی برسد؛ یعنی یک کار قیاسی برای استخراج یک امر واجب به طور جزئی و تطبیق آن بر مورد خاص. چرا عقل عملی در هر دو استنباط به سراغ عقل نظری می‌رود؟ زیرا کل فرایند استنباط کار عقل نظری است و عقل عملی به کمک عقل نظری به رأی جزئی می‌رسد. برای مثال در مورد انتقال مال به مدعی، فرض کنیم که مدعی بر اساس دلایل و شواهد درست می‌گوید. بر طبق قانون عقل عملی یک فرایند تطبیقی به وجود می‌آید که این مال متعلق به این مدعی است و من نسبت به آن حقی ندارم. این صغری و هر چیزی که حق دیگری است شایسته و بایسته است که به او برگردانده شود. این کبری. پس من باید این مال را به مدعی برگردانم. این نتیجه. این یک رأی جزئی و تطبیقی عقل عملی است که آن قانون کلی را که هر حقی می‌باید به

حق‌دانش بازگردانده شود، وارد جزئیات می‌کند. آنچه در اینجا رخ می‌دهد این است که کار عقل نظری از آن‌رو که تصدیق است، مبنا و محتوای آن «نیست» و «هست» است. اما اینکه «باید چنین باشد» یا «شاید چنین باشد» این باید و شاید به عقل عملی برمی‌گردد. سپس عقل عملی برای اینکه این باید را به صورت یک گزاره یا به صورت یک رأی عملی درآورد، از عقل نظری استمداد می‌گیرد. این گزاره عملی، ترکیبی است از کار عقل نظری و عقل عملی. پس نیکی یا بدی از حیث باید انجام بگیرد یا نگیرد به عقل عملی ارتباط دارد و از آن حیث که هست یا نیست به عقل نظری بازمی‌گردد.

البته ابن‌سینا در اشارات می‌گوید عقل عملی وظایف و کلیات تکلیفی را استنباط می‌کند. اما در شفا عقل عملی را به امور جزئی مربوط می‌داند. چگونه این دو سخن قابل جمع‌اند. در پاسخ باید گفت: عقل عملی در باب امور جزئی و اعمال جزئی تصمیم‌گیری می‌کند. اما این منافات ندارد که تصمیم‌گیری عقل عملی در باب افعال جزئی یک تصمیم‌گیری کلی باشد. پس ارتباط عقل عملی با امور جزئی با تصمیمات کلی عملی که از عقل عملی صادر شده باشند، منافات ندارد و این دو قابل جمع هستند.

چهاردهم: روشن است که مبنای استنباط رأی عملی اخلاقی توسط عقل عملی، آرای کلی عملی و مقدمات مشهوری تحقیق‌یافته در عقل نظری است و البته نه هر مقدمه مشهوری، بلکه مقدمات و آراء محموده که پیش‌تر توضیح داده شد. اینجاست که این پرسش طرح می‌شود و پاسخ می‌یابد، به اینکه اگر مبنا و فرایند چنین است، پس از چه روی و به چه شیوه از عقل نظری به عقل عملی انتقال می‌یابیم؟ بر چه پایه‌ای از مقدمات مشهوری نظری یک رأی عملی استنباط می‌کنیم؟ ملاک انتقال، آراء محموده مشهوره است؛ یعنی همان‌گونه که در قضایای اولی نظری مانند امتناع اجتماع نقیضین صدق ضروری است و ملاک ضرورت نیز در خود آنهاست، در قضایای محموده مشهوره مانند عدل نیکوست و خیانت در امانت بد است، نیز صدق ضروری است و ملاک ضرورت نیز تصدیق همگان یعنی عقلاست؛ تصدیقی که بیانگر حسن و قبح اخلاقی اعمال انسان‌ها و از سنخ تصدیق به مطلوب بودن کردارهاست. همین ضرورت ملاک انتقال ما از رأی نظری به رأی عملی است.

پانزدهم: پس از آنکه عقل عملی رأی جزئی عملی و اخلاقی را صادر نمود، آن رأی را چگونه به عمل درمی‌آورد؟ به دیده شیخ‌الرئیس، آنگاه که رأی جزئی اخلاقی صادر شد، قوه عزم و تصمیم از آن رأی تبعیت می‌کند و اراده بر طبق این رأی پدید

می آید و تعیین می‌یابد. وقتی اراده با تعیین جمع شد، اختیار پدید می‌آید. فاعل مختار به وسیله اراده، فعلی از افعال را تحت رأی کلی عقل عملی که بر مورد تطبیق شده است، گزینش می‌کند. در هر صورت، وقتی رأی جزئی صادر شد، به دلیل آنکه هویتش از آراء مشهوره محموده است، قوه عزم و تصمیم برانگیخته می‌شود و بدن را برای کار به حرکت وامی‌داد و در صدد اجرای آن رأی برمی‌آید و فعل اخلاقی تحقق می‌یابد.

در پایان باید به این نکته توجه داشت که بحث عقل عملی پایه حکمت عملی و به تعبیری فلسفه عملی است. زیرا فلسفه عملی آن است که مبادی برآمده از عقل عملی را بر امور دیگر حاکم کند تا افعال بشر و اراده‌ها و آرای جزئی از عقل عملی ناشی شود (ر.ک. عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵، ص ۹۳-۱۴۳ و ۱۳۹۱، ص ۱۰۴-۷۷).

عقل عملی از دیدگاه دکارت

افزون بر تلاش حکمای شرق در محیط اسلامی، فلاسفه غرب نیز به مسئله عقل عملی پرداختند و احکامی از آن را تشریح کردند که بیش از همه باید نام کانت را برشمرد؛ لیک پیش از وی، دکارت و اسپینوزا گامی درخور برداشتند، زمینه بحث را فراهم ساختند. دکارت در کتاب گفتار در روش و تأملات در فلسفه اولی در هنگام ترسیم نظام فکری و تبیین نظریه اخلاقی خویش به اشاره از این مسئله سخن گفتند و محققان به تشریح نظر وی پرداختند که یکی از آن شروح که به مسئله عقل و اراده پراخته، کتاب قانون اخلاق استاد عابدی شاهرودی است (عابدی شاهرودی، قانون اخلاق، ص ۱۹۷-۲۰۷ و ۲۲۱-۲۲۴).

دیدگاه دکارت:

اول: من می‌اندیشم، پس هستم. [انی افکر-اذن انا موجود]

دوم: چون اندیشه از جسم بر نمی‌آید و فعل بدن نیست، از احوال نفسانی به شمار می‌آید و به نفس تعلق دارد که خود بر دو قسم است: کنش نفس که میل نام دارد. واکنش نفس که همان دریافتهای نفس مانند تصور و تصدیق هستند که به آن ادراک به معنای عام گویند. در واقع نفس فاعل این ادراک‌ها نیست، بلکه قابل و منفعل از آنها و پذیرنده آنهاست.

سوم: میل‌ها به عنوان کنش‌های نفس به دو گونه‌اند: گونه نخست میل‌هایی که نهادشان در نفس است. مانند میل به دوست داشتن خدای سبحان و میل به کاربرد افکار در امور غیرمادی. گونه دوم میل‌هایی که نهادشان در بدن هستند. مانند میل به قدم زدن.

چهارم: ادراک‌ها به عنوان واکنش‌های نفس به دو نوع تقسیم می‌شوند: نخست ادراک‌های معلول نفس که همان ادراک تمایل‌هاست؛ به تعبیری نفس چونان علت این ادراک‌هاست. دوم ادراک‌های معلول بدن که همان ادراک گرما و سرما و درد هستند؛ به تعبیری بدن چونان علت این ادراک‌هاست.

پنجم: ادراک‌های منسوب به بدن که قسم دوم‌اند، دو گونه‌اند: نخست آنها که نشانگر احوال اجسام بیرون از ما نیستند، مانند احساس گرسنگی و تشنگی. دوم آنها که ما را از اشیای بیرونی و تأثیرات آنها آگاه می‌سازند. مانند احساس گرمایی که از شعله شمع بر دست ما تأثیر می‌گذارد.

ششم: ادراک‌های منسوب به خود نفس که قسم اول‌اند، مانند لذت و خشم و اندوه که انفعالات نفسانی هستند. ادراکات میل‌ها (اراده‌ها) و ادراکات نگاشته‌ها (صور خیالی). به این انفعالات عواطف نیز گویند.

هفتم: ادراک‌های منسوب به نفس اگرچه به گونه عام از سنخ افکار نفس‌اند، ولی رده‌ای جداگانه‌اند که آنها ادراک‌ها، احساس‌ها و عاطفه‌ها نام دارند.

هشتم: افکار نفس در دو رده اتفاق می‌افتد: یکی قوه عقل به عنوان بخش عالی نفس و دیگری قوه حساسه به عنوان بخش دانی نفس.

نهم: قوه عقل به دو قسم تقسیم می‌شود: عقل نظری و عقل عملی.

دهم: عقل نظری به تصورات و تصدیقات تعلق دارد و عقل عملی به ارادیات و انفعالات.

یازدهم: اراده در رده عقل عملی و میل در رده قوه حساسه است. فرق اراده و میل چیست؟ میل به سان انفعال یا عاطفه انفعالی بر طبق مکانیسم انفعالات، انسان را در جهت انفعالات می‌کشاند. اما اراده که دکارت به آن، اراده آزاد گوید، خاصیت نفس متفکر و اندیشنده است، به نحوی که می‌تواند در برابر میل پایداری کند و انسان را در خلاف جهت انفعالات سوق دهد؛ چنان که می‌تواند با تصدیقات مخالف کند و آن را باور نکند. پس اراده آزاد که خاصیت نفس متفکر است، همان توانایی مخالفت با تصدیقات و تمایلات است. پس افعال بشر دو گونه‌اند: گونه اول افعال برآمده از میل بر طبق سازوکار انفعالات و گونه دوم، افعال برآمده از اراده آزاد. ستیزه بین اراده و میل همان ستیزه بین بخش عالی نفس یعنی قوه عاقله و بین بخش دانی نفس یعنی قوه حساسه است.

دوازدهم: اراده که از ساحت فکر و اندیشه و در محدوده عقل عملی است،

گسترده‌تر از عقل نظری است، به نحوی که تا تصدیق که یک پدیده معرفت‌شناختی است، پیش می‌رود و حکم ذهنی به است و نیست را نیز دربرمی‌گیرد؛ یعنی اراده در مرتبه‌ای پیش از مرتبه تصدیق قرار می‌گیرد؛ به گونه‌ای که هر بار دل‌مان بخواهد می‌توانیم از باور داشتن به چیزی که خوب نمی‌شناسیم پرهیزیم. از این‌رو اراده، آزاد است حتی عقل نظری آن را محدود نمی‌کند، بلکه می‌تواند بر عقل نظری حاکم گردد؛ همچنان که می‌تواند بر میل حاکم گردد. بدین جهت دکارت آن را اراده آزاد که همان اختیار است، می‌نامد؛ چنان آزاد که نمی‌توان آن را به هیچ شرط و مرزی مقید ساخت. پس اراده آزاد که از عقل عملی است پیش از عقل نظری است و می‌تواند بر فعل تصدیق تأثیر گذارد.

یازدهم: اراده آزاد که از عقل عملی برمی‌خیزد، همچنان که مبنای قبول و انکار تصدیق است و می‌تواند بر خلاف نظر عقل نظری عمل کند و منشأ خطای معرفتی گردد، همچنین می‌تواند منشأ شرور بشری گردد و این پرسشی چالش‌برانگیز را به ذهن می‌آورد که چگونه عقل عملی منشأ شرور می‌گردد؟ چطور در برخی از شرور مشارکت می‌کند؟ مگر عقل عملی می‌تواند فرمان به بدی دهد؟ این پرسشی است که از استاد عابدی شاهرودی پرسیدم و ایشان فرمودند دکارت به این منشأیت و مشارکت قائل است و البته به این چگونگی پاسخ نگفته است. فلاسفه غرب به اراده آزاد خیلی توجه نشان داده‌اند. زیرا به شدت انسان را نسبت به زندگی و رفتار خویش مسئول می‌دانستند و در این راه تا حدودی راه تفویض معتزله را پیمودند. لیک فلاسفه مسلمان به دلیل توجه به قاعده «لا جبر و لا تفویض و لکن امر بین الامرین» در عین آنکه اراده انسان را در زندگی بسیار مؤثر برشمردند و سر منشأ مسئولیت دانستند، ولی آن را از هر قید و شرطی آزاد ندانستند، بلکه آن را در وجودشناسی که در ذیل قانون علیت کار می‌کند تفسیر نموده‌اند. بدین جهت فلسفه اسلامی این امتیاز را در فلسفه واجد شد که آزادی اراده را با نگهداشت قانون علیت بی‌آنکه به دترمینیسم یا بخت و شانس گرفتار شود، به تفسیر رسانید. گو اینکه چند نظر یا نظریه در فلسفه اسلامی تا کنون پدید آمده‌اند. در واقع، می‌بایست دستور زبان مابعدطبیعت را در مباحث فلسفه به کار برد تا بتوان مسئله‌های عمده توحید و معرفه الربوبیه و عدل الهی و حقایق برآمده از توحید و عدل را در معرض عقول جهانیان قرار داد. در کل بحوث فلسفه این روش می‌تواند اصل نبوت و اصل معاد را از توحید و معرفه الربوبیه و عدل به استخراج رساند. در هر صورت روند بحث اراده آزاد در فلسفه اسلامی و غرب تفاوت دارد (عابدی شاهرودی، قانون اخلاق، ص ۱۹۷-۲۰۷ و ۲۲۱-۲۲۴).

نتیجه گیری

فلاسفه در حوزه حکمت عملی همواره از چیستی عقل عملی پرسیدند و از منظر خویش و بر پایه دستگاه فلسفی خویش به آن پاسخ گفتند. از آن جمله ابن سینا و دکارت در مقام پاسخ آن برآمدند. به دیده بوعلی عقل عملی قوه‌ای است که هویتش ترکیبی است؛ ادراکی-ارادی-کرداری. ولی به دیده دکارت، عقل عملی به خلاف عقل نظری نه به تصورات و تصدیقات بلکه به ارادیات و انفعالات تعلق دارد. این دو فیلسوف بر اساس تعریفی که ارائه داده‌اند، به مؤلفه‌های آن توجه نشان دادند و نسبت عقل عملی و اراده و میل را تشریح کردند که ما در متن مقاله به این نسبت پرداختیم.

منابع

- شیخ‌الرئیس، ابن سینا (۱۴۰۴)، *طبیعیات شفا*، نشر مرعشی نجفی، قم.
طوسی، خواجه نصیر (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات*، نشر بلاغیه، قم.
دکارت، گفتار در روش، ترجمه محمد علی فروغی، نشر مرکز، ۱۴۰۱.
دکارت (۱۳۹۲)، *تأملاتی در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: سازمان نشر سمت.
عابدی شاهرودی، علی (۱۳۹۵)، *قانون اخلاق*، قم: نشر طه.
عابدی شاهرودی، علی، *مقاله فلسفه عملی ابن سینا (مندرج در حکمت عملی شیخ‌الرئیس)*، به کوشش محسن جوادی، نشر بنیاد علمی فرهنگی بوعلی سینا، ۱۳۹۱.
فضلی، علی، *پیش‌انگاره‌های معرفت‌شناختی علم سلوک*، نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، در مسیر چاپ.