

مقاله پژوهشی

ادراک و انگیزش عقل عملی در اندیشه صدرایی؛ تاملی بر دیدگاه صدرا جمال سروش^۱، امین صیدی^۲

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ملایر، ملایر، ایران (نویسنده مسئول)؛ jsorush@yahoo.com
۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، گروه حکمت و فلسفه و منطق، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۷

Perception and Motivation of Practical Reason in Sadra's Thought; A Reflection on Sadra's Point of View

Jamal Soroush¹, Amin Seidi²

1. Assistant Professor of Islamic philosophy and Theology, Malayer University, Malayer, Iran (Corresponding Author); jsorush@yahoo.com

2. Ph.D. Student in Islamic Philosophy and Theology, Tarbiat Modarres University, Tehran, Iran

(Received: 15/Jun/2021 Accepted: 08/Mar/2022)

Abstract

intellect as a source of knowledge is divided into two theoretical and practical types; the existence of theoretical reason and the role it plays in general perception is accepted by all, but the existence of rational reason (independent of theoretical reason) and its evidence is a challenging and controversial issue. philosophers in this regard are divided into two groups: some deny the existence of practical wisdom from the theoretical reason and a group believes in it. in the second group, a group denied the cognitive function of the practical reason. in contrast, they promised to be partial. in his works, relying on two criteria (ontological and existential actions), mulla sadra considers the existence of practical reason as independent of theoretical reason and through the documents of concepts such as inference, thought, troy, intuition, inspiration, belief and judgment which are servants of perception, proves partial perception for practical reason. some of his phrases are also called motivational functions. in this paper, in addition to presenting a new formulation of sadra's theory, we have presented a new formulation of sadra's theory to the dispute between the two mentioned criteria and by using descriptive - analytical method, we have led to this conclusion that the practical reason is independent of the theoretical reason

Keywords: Intellect, Theoretical Reason, Practical Wisdom, Perceptual Dimension of Practical Wisdom.

چکیده

عقل به مثابه منبعی از منابع معرفت به دو قسم نظری و عملی منقسم می‌شود؛ وجود عقل نظری و نقشی که در ادراک کلیات ایفا می‌کند، مورد پذیرش همگان است، اما وجود استقلالی عقل عملی (مستقل از عقل نظری) و نیز مدرک بودنش مسئله‌ای چالش‌برانگیز و اختلافی است. فیلسوفان در این زمینه به دو گروه تقسیم می‌شوند: برخی منکر وجود عقل عملی مستقل از عقل نظری گشته و گروهی قائل به آن شده و به اثباتش مبادرت ورزیده‌اند. در میان دسته دوم نیز جماعتی منکر کارکرد ادراکی عقل عملی گشته و در مقابل، طائفه‌ای قول به مدرک جزئی بودن آن را اختیار کرده‌اند. ملاصدرا در آثارش با تکیه بر دو ملاک (انفکاک و افعال وجودی متناقض)، وجود عقل عملی را مستقل از عقل نظری دانسته و با اسناد مفاهیمی چون «استنباط»، «فکر»، «تروی»، «حدس»، «الهام»، «اعتقاد» و «حکم» که ملازم ادراک هستند، ادراک جزئی را برای عقل عملی اثبات می‌کند. از برخی عبارات وی کارکرد انگیزشی نیز فهم می‌شود. ما در این نوشتار ضمن ارائه صورت‌بندی نوینی از نظریه صدرا به مناقشه صغروی (و نه کبروی) در دو ملاک مذکور پرداخته و با عنایت به اینکه همه انواع ادراک جزئی، قوای مناسب به خود (مانند حاسه، متخیله و متوهمه) را دارند، با به‌کارگیری روش توصیفی - تحلیلی به این نتیجه رهنمون شده‌ایم که عقل عملی وجودی مستقل از عقل نظری ندارد و بالتبع کارکرد ادراکی و انگیزشی نیز برای آن متصور نیست.

واژگان کلیدی: عقل، عقل نظری، عقل عملی، بعد ادراکی عقل عملی.

مقدمه

یکی از مباحث معرفت‌شناسی، بحث از منابع معرفت است که عمده آنها عبارت‌اند از: وحی، شهود، عقل و تجربه. در نگاه فیلسوفان، عقل به عنوان یکی از منابع مهم معرفت به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود. وجود عقل نظری و نقشی که در ادراک کلیات ایفا می‌کند، مورد پذیرش همگان است، اما وجود استقلالی عقل عملی (مستقل از عقل نظری) و نیز مدرک بودن آن مسئله‌ای چالش‌برانگیز و اختلافی است؛ در واقع در آثار فیلسوفان مراد از منبع بودن عقل، بیشتر عقل نظری با کارکرد ادراک کلیات است و عقل عملی کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد. به تعبیر دیگر، اینکه عقل عملی می‌تواند در قامت منبعی از منابع معرفت رخ بنمایاند یا نه؟ و اگر پاسخ مثبت باشد چه کارکردی برای آن تعریف می‌شود؟ و کارکردش چه تفاوتی با کارکرد عقل نظری دارد؟ اینها پرسش‌هایی است که چندان که باید مورد کاوش محققان واقع نشده است. در این نوشتار درصدد گره‌گشایی از کار فرو بسته این دشواره هستیم. اندیشمندان اسلامی در باب عقل عملی به سه گروه تقسیم می‌شوند: برخی اساساً منکر عقل عملی مستقل از عقل نظری شده‌اند و برای آن وجودی در عرض عقل نظری قائل نیستند، مگر به اعتبار. (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۰۶؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۸۷؛ اصفهانی، ۱۴۲۹: ۲/ ۲۷۱؛ مظفر، ۱۳۷۴: ۱۲۶)

گروهی دیگر عقل عملی را غیر از عقل نظری می‌دانند، اما شأن ادراکی را به صراحت از عقل عملی نفی می‌کنند و تنها شأن عاملیت برای آن قائل هستند (ارسطو، ۱۳۸۵: NE1103a؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۷۸۹؛ غزالی، ۱۹۶۱م: ۳۵۹؛ سروش، ۱۳۹۱:

۶۰-۶۹؛ بغدادی، ۱۳۷۳: ۲/ ۳۱۱؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۲۲-۴۲۳؛ بحرانی، ۱۳۴۹: ۱۴؛ رازی، ۱۳۷۵: ۲/ ۳۵۲-۳۵۳؛ نراقی، ۱۳۸۳: ۱/ ۸۴ و ۹۲) و دسته سوم عقل عملی را غیر از عقل نظری دانسته (برخلاف دیدگاه اول) و برای آن شأن ادراکی نیز قائل شده‌اند (برخلاف دیدگاه دوم). این دیدگاه در برخی کلمات ابن‌سینا (۱۳۷۹: ۳۳۰-۳۳۱) وجود دارد و مختار ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه نیز می‌باشد، ما در این نوشتار وجهه همت‌مان را بررسی و مطالعه نقادانه نظریه ملاصدرا قرار داده‌ایم. بدین منظور اولاً ماهیت عقل عملی را از نگاه صدرا تبیین و تنقیح کرده‌ایم؛ ثانیاً به بررسی کارکردهای عقل عملی از نظر وی پرداخته‌ایم و در نهایت به ارزیابی و نقد آراء و نظرات او مبادرت ورزیده و به این نتیجه رهنمون شده‌ایم که عقل عملی وجودی مستقل و در عرض عقل نظری ندارد و لذا کارکردی هم نمی‌توان برای آن تصور کرد. در باب عقل عملی در اندیشه صدرایی، مقالات و کتب فراوانی نوشته شده است (اکبریان، ۱۳۸۵: ۳-۲۱؛ همو، ۱۳۸۰: ۴۴-۵۶؛ جوادی، ۱۳۸۵: ۲۹-۳۳؛ شکر، ۱۳۸۵: ۳۲-۴۰)، اما صورت‌بندی انجام‌شده در این نوشتار و نیز ارزیابی‌ای که از نظریه صدرا ارائه گشته بی‌سابقه بوده و از نوآوری‌های این مقاله است.

ماهیت عقل عملی در نگاه ملاصدرا

حکما برای عقل معانی مختلفی ذکر کرده‌اند؛ مثل «آنچه مقتضای عقل است»، «ذکاوت، جودت ذهن و سرعت انتقال به مطالب» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/ ۵۱۳)، «ملکات و خُلق‌هایی که منشأ افعال اختیاری انسان واقع می‌شوند» (صدرالدین

شیرازی، ۱۳۶۶: ۲۲۴) این معانی سه‌گانه عقل، ناظر به عقل عملی است.

قوه عاقله که مدرک کلیات است، به اعتبار مدرکاتش تقسیم می‌شود به قوه عاقله نظری و قوه عاقله عملی که از دومی به عقل عملی نیز تعبیر می‌کنند. همان‌گونه که عقل نظری در سخنان فلاسفه مشترک لفظی است بین قوه عاقله (اعم از نظری و عملی) و قوه عاقله نظری که رابطه آن دو، عموم و خصوص مطلق است، عقل عملی نیز مشترک لفظی است بین قوه عاقله عملی و قوه عامله که رابطه آنها تباین است.

در مورد عقل عملی فیلسوفان چند گروه می‌شوند:

الف) منکرین عقل عملی مستقل از عقل نظری:

اینان اساساً وجود منحازی برای عقل عملی در عرض عقل نظری قائل نیستند، مگر به اعتبار. دو تقریر برای تبیین نظریه این گروه وجود دارد:

الف- ۱) متفاوت بودن دو قوه به اختلاف متعلق

ادراک: نفس ما دارای دو قوه مجزای ادراکی نیست، بلکه تنها یک قوه ادراک‌کننده کلیات در نفس وجود دارد، اما به سبب تفاوت متعلق ادراک، می‌توان عقل را به صورت اعتباری، به دو قسم نظری و عملی تقسیم کرد. اگر آن کلیاتی که عقل درک می‌کند صرفاً در حیطه نظر باشد و از اراده و اختیار انسان خارج باشد، مثل علم به حقایق خارجی و علم به خدا و صفات ذاتی او، به آن، عقل نظری اطلاق می‌گردد و اگر آن کلیات در حیطه عمل باشد و در قلمرو اراده و اختیار انسان باشد، مانند ادراک حسن و قبح ظلم، خوبی توکل، نیکویی تسلیم و رضا، وجوب نماز و استحباب سحرخیزی و امثال آن، عقل را عملی نام می‌گذارند. به تعبیر دیگر، عقل که کارش

ادراک کلیات است یا کلیات غیر ناظر به عمل را درک می‌کند که در این صورت عقل نظری است و یا کلیات ناظر به عمل را که در این صورت عملی نامیده می‌شود. استاد مصباح (۱۳۸۶: ۹۸) این دیدگاه را به فارابی (۱۹۹۵: ۱۰۶)، سبزواری (۱۳۸۳: ۳۸۷)، اصفهانی (۱۴۲۹: ۲/ ۲۷۱) و مظفر (۱۳۷۴: ۱۲۶) نسبت داده و خود را نیز پیرو آنها می‌داند.

الف- ۲) دیدگاه تبدیل: مطابق این دیدگاه، ما در

واقع دو قوه مجزا و مستقل نداریم؛ بلکه همان قوه- ای که عقل نظری نامیده می‌شود، در شرایطی، عقل عملی نام می‌گیرد. با این توضیح که هر نوع ادراکی اعم از آنکه مربوط به عمل باشد یا بی‌ارتباط با عمل، در حیطه عقل نظری است، حتی ادراکات جزئی مانند «باید به این فقیر کمک کرد». حال اگر شخص واقعاً و خارجاً به فقیر کمک کرد، در آن صورت همان قوه‌ای که پیش از این عقل نظری خوانده می‌شد، عقل عملی نام می‌گیرد. (حائری یزدی، ۱۳۶۰: ۲۴۱-۲۴۲؛ همو، ۱۳۶۱: ۱۰۰-۱۰۲) در این دو تقریر طرح بحث منبع معرفت بودن عقل عملی سالبه به انتفاء موضوع است؛ یعنی اساساً چنین عقلی در عالم خارج وجود ندارد تا نوبت به بحث از بعد معرفتی آن برسد، مگر اینکه در اینجا مسامحه کنیم و با بسنده کردن به تفاوت اعتباری بین عقل نظری و عقل عملی، همان بُعد معرفتی که عقل نظری دارد (یعنی ادراک کلیات) را به عقل عملی نسبت دهیم.

ب) منکرین ادراک عقل عملی: این گروه عقل

عملی را غیر از عقل نظری می‌دانند، اما شأن ادراکی را به صراحت از عقل عملی نفی می‌کنند و تنها شأن عاملیت برای آن قائل هستند. نزد این گروه عقل عملی منبعی از منابع معرفت نخواهد بود. به عنوان

مثال ارسطو درباره عقل عملی می‌گوید: «جزء دیگر دارای این توانایی است که بشنود؛ یعنی اطاعت کند، همان‌گونه که کودک سخن پدر را می‌شنود» (ارسطو، ۱۳۸۵: NE1103a)

ج) قائلین به ادراک عقل عملی: این فیلسوفان عقل عملی را غیر از عقل نظری دانسته (برخلاف دیدگاه اول) و برای آن شأن ادراکی نیز قائل شده‌اند (برخلاف دیدگاه دوم). از نظر این گروه عقل نظری مدرک مطلق کلیات است؛ چه کلیات مربوط به عمل و فعل اختیاری انسان مانند «حسن عدل و قبح ظلم» و چه کلیات مربوط به نظر و واقعیات نفس‌الامری و عقل عملی کارهایی انجام می‌دهد که به نظر می‌رسد برخی از آنها از سنخ ادراک است. این دیدگاه در برخی کلمات ابن‌سینا (۱۳۷۹: ۳۳۰-۳۳۱) و ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه مشاهده می‌شود.

وجوه تعدد قوا از نگاه ملاصدرا

از دیدگاه صدرای، برای اثبات وجود عقل عملی ابتدا باید ملاک تعدد قوا معلوم شود. وجوه گوناگونی به عنوان ملاک تعدد قوا و مبادی موجود در اشیا مطرح شده است. ابن‌سینا در این‌باره پنج وجه را ذکر کرده و چهار وجه را ابطال و وجه پنجم را اثبات می‌کند، اما ملاصدرا هر پنج وجه را، پس از نقل، رد می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/ ۵۷-۶۱) و سپس خود دو ملاک معتبر برای تعدد قوا ارائه می‌دهد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۱/ ۲۷۴)

۱. تعدد به لحاظ مفهوم

وجه اول اختلاف مفاهیم است. به این بیان که هرگاه دو یا چند مفهوم، بر شیء واحدی صدق کند، نشان‌دهنده آن است که برای هر یک از این

مفاهیم، قوه خاصی در آن شیء وجود دارد؛ مثلاً چون دو مفهوم نامی و حساس بر حیوان صدق می‌کند، حاکی از آن است که در حیوان دو قوه نامی و حساس وجود دارد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/ ۵۷-۵۸) اشکال ملاصدرا به این ملاک این است که شیء بسیط می‌تواند مصداق معانی متعددی باشد؛ مثلاً جوهر مفارق، مصداق دو مفهوم عاقلیت و معقولیت واقع می‌شود یا مفاهیمی نظیر علم، قدرت، اراده و ... بر واجب تعالی صدق می‌کند، بی‌آنکه تکثری در جوهر مفارق یا خداوند متعال راه یابد. (همان: ۸/ ۵۸)

۲. تعدد به لحاظ افعال

وجه دوم وجود و عدم افعال است؛ مثلاً از اینکه یک شیء گاهی حرکت می‌کند و گاهی ساکن است، فهمیده می‌شود که در آن شیء دو قوه وجود دارد که یکی منشأ حرکت و دیگری منشأ سکون است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/ ۵۸) اشکال ملاصدرا بر این ملاک این است که ممکن است وجود فعل، به واسطه وجود قوه باشد، ولی عدم فعل به سبب قوه دیگری نباشد؛ بلکه به واسطه عدم شرطی از شرایط تأثیر مبدء فعل باشد؛ یعنی مبدء فعل موجود است، ولی چون شرایط لازم، برای عمل کردن، فراهم نیست، این مبدء عمل نمی‌کند و در نتیجه فعل محقق نمی‌شود. (همان: ۵۸-۵۹)

۳. اختلاف براساس شدت و ضعف

وجه سوم اختلاف شدت و ضعف افعال نفسانی است؛ مثلاً وجود یقین و ظن (که مرتبه ضعیفی از یقین است) در انسان دال بر وجود دو قوه مختلف است که یکی منشأ یقین و دیگری منشأ

ادراک هر یک از رنگ و صوت به قوه جداگانه‌ای نیاز دارد.

ج) افعال علاوه بر اختلاف نوعی، در جنس قریب، متوسط و بعید نیز با هم اختلاف دارند؛ مثل ادراک و تحریک که ادراک از مقوله «کیف» و تحریک از مقوله «ان یفعل» است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۵۸/۸) ملاصدرا در نقد این ملاک می‌گوید: این ملاک به این دلیل مخدوش است که قائل آن با استناد به قاعده الواحد، قائل به تعدد قوا می‌شود که این قاعده اولاً جز در واحد حقیقی که از تمام وجوه واحد است جاری نمی‌شود؛ یعنی در نفس که دارای جهات و حیثیات امکانی متعددی است، جریان ندارد و ثانیاً اگر این قاعده جاری شود، باید در واحد شخصی نیز جاری شود که آنگاه اگر ما رنگ سیاهی خاصی را در زمانی و سیاهی دیگری را در زمانی دیگر درک کردیم، باید برای هر کدام از این دو درک، قوه خاصی قائل باشیم؛ در حالی که یک قوه است که همه سیاهی‌ها و بلکه همه رنگ‌ها را درک می‌کند. (همان: ۵۹-۶۱)

تعدد قوا از نظر ملاصدرا

ملاصدرا پس از ردّ وجوه پنج‌گانه مذکور، خود دو طریق معتبر برای ملاک تعدد قوا ذکر می‌کند: طریق اول، «انفکاک» است؛ به این بیان که اگر قوه‌ای از قوه دیگر انفکاک پیدا کند؛ مثلاً در ظرف وجود یک قوه، قوه دیگر موجود نباشد، معلوم می‌شود که این دو قوه غیر هم‌اند؛ مثلاً در نبات یا حیوان مشاهده می‌کنیم که ابتدا هم تغذیه هست و هم رشد، اما پس از مدتی در عین آنکه تغذیه باقی است، رشدی در کار نیست؛ پس معلوم می‌شود که قوای غذایی و نامیه دو قوه مغایر در نبات و حیوان

ظن می‌شود. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۵۸/۸) ملاصدرا در ردّ این ملاک می‌گوید مراتب شدت و ضعف نامتناهی است. بنابراین، لازمه این قول این است که بی نهایت قوه در انسان باشد که غیر قابل پذیرش است. (همان)

۴. تعدد به حسب سرعت

وجه چهارم اختلاف سرعت و کندی افعال نفس است. گاهی برای رسیدن به مطلوب نیاز به استدلال داریم و در نتیجه با کندی به مطلوب می‌رسیم، ولی گاهی بدون استدلال و فقط با حدس به مطلوب می‌رسیم، در نتیجه با سرعت به مطلوب منتقل می‌شویم. این سرعت و کندی دالّ بر وجود دو قوه مختلف در نفس است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۵۸/۸) این ملاک نیز مانند ملاک قبل مستلزم پذیرش بی نهایت قوه در انسان است که غیر قابل قبول است. (همان: ۵۹)

۵. اختلاف نوعی افعال

وجه پنجم اختلاف نوعی افعال است که این ملاک خود به چند صورت قابل تصور است:

الف) اشتراک در جنس قریب: مثلاً بیاض و سواد دو نوع مختلف هستند که در جنس قریب «کیف مبصر» مشترک‌اند و به خاطر اختلاف در نوع، ادراک هر یک نیاز به قوه خاصی دارد.

ب) اختلاف در جنس قریب و اشتراک در جنس متوسط: مثلاً رنگ، کیف مبصر است و صوت، کیف مسموع و از این رو هم در نوع و هم در جنس قریب با یکدیگر اختلاف دارند و فقط در جنس متوسط «کیف محسوس» مشترک‌اند. در اینجا نیز به خاطر اختلاف در نوع و جنس قریب،

(سبزواری، ۱۳۶۹-۷۹: ۵/ ۱۶۶-۱۶۷) طبق ملاک دیگر (افعال وجودی متناقض) نیز وقتی کارهایی که به عقل نظری و عقل عملی نسبت داده می‌شود را بررسی می‌کنیم، تناقض را در آنها مشاهده می‌کنیم؛ چرا که کار عقل نظری صرفاً کاری از سنخ انفعال و اخذ است، در حالی که کار عقل عملی از سنخ فعل است و فعل و انفعال مانند جذب و دفع در نهایت تقابل و ضدیت است.

کارکرد عقل عملی از نگاه صدرا

اصطلاح کارکرد^۱ که از ریشه لاتینی *Functio* به معنای انجام وظیفه گرفته شده، در فارسی معادل‌هایی چون نقش، عمل، خدمت و شغل دارد که در اینجا مقصود ما همان نقش و منشائیت اثر است (ساروخانی، ۱۳۷۰: ۲۸۴) و درصددیم که نقش یا نقش‌های عقل عملی را از دیدگاه صدرا مورد کاوش قرار دهیم.

۱. کارکرد ادراکی

از نظر ملاصدرا ادراک چهار نوع است: «احساس»، «تخیل»، «توهم» و «تعقل». حصول نوع اول (احساس) مشروط به سه شرط است: الف) حضور ماده نزد ابزار ادراکی؛ ب) اکتشاف و اقتران به هیئاتی مانند آبن، متی، وضع، کیف و کم. (گاهی از این شرط تعبیر می‌شود به عوارض ماده)؛ ج) جزئی بودن مدرک. نوع دوم (تخیل) فاقد شرط اول است، نوع سوم (توهم) فاقد دو شرط اول است و نوع سوم (تعقل) هیچ یک از شرایط سه‌گانه مذکور را ندارد. البته از دید صدرا در حقیقت ادراک سه نوع است، همان‌طور که عوالم سه نوع است؛ چرا که

هستند؛ چرا که اگر یک قوه بودند، همواره باید با هم باشند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸/ ۶۱-۶۲) طریق دوم، «افعال وجودی متناقض» است؛ به این بیان که هر گاه دو فعل وجودی که ناقض یکدیگرند از موجودی واحد صادر شود، مشخص می‌گردد که دو قوه وجود دارد. مثلاً از نبات و حیوان، دو فعل جذب و دفع صادر می‌شود و این دو فعل نمی‌تواند کار یک قوه باشد؛ چون یک قوه نمی‌تواند دو فعل منافی انجام دهد؛ پس دو قوه اثبات می‌شود که هر یک عهده‌دار یکی از این دو فعل است. (همان: ۶۲)

حال با لحاظ دو ملاک اخیر، آیا می‌توانیم عقل عملی را قوه‌ای متفاوت و مستقل و در عرض عقل نظری در نظر بگیریم؟ در کلمات صریح ملاصدرا چنین ادعایی وجود ندارد، اما شاید به دو ملاکی که ذکر شد، بتوان عقل عملی را قوه‌ای مستقل از عقل نظری به حساب آورد؛ به این بیان که در این دو قوه هم انفکاک هست و هم افعال وجودی متناقض. انفکاک به این معناست که می‌شود فرض کرد که در ظرف وجود عقل نظری عقل عملی غایب باشد و بالعکس؛ یعنی می‌شود که انسان با فرض داشتن ادراک کلیات که توسط عقل نظری انجام می‌شود، تدبیر و استنباط صنایع و اعمال و تفکر و تروی در امور جزئی عملی ممکن و مستقبل نکند و یا با فرض چنین تدبیر و استنباطی فاقد ادراک کلی باشد. به تعبیر شرح منظومه: آن دو (عقل) مانند دو جهت برای شیء واحد (=نفس ناطقه) هستند و یکی از آنها از دیگری تخلف می‌کند؛ مانند کسی که در علم کامل است و گویی عقل عملی به ویژه کسبی آن را ندارد و مانند کسی که در عمل کامل است و گویی عقل نظری به ویژه کسبی آن را فاقد است.

افعال و صنایعی که آنها را به قصد خیر یا به قصدی که گمان می‌کند خیر است، اختیار می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۹۹-۲۰۰)

۱-۱. فکر و رؤیت (یا تروی)

فکر و تروی به چه معناست؟ از نظر ملاصدرا فکر عبارت است از انتقال نفس از معلومات تصویری و تصدیقیه حاضر در ذهن به مجهولات.

فکر انتقال نفس از معلومات تصویری و تصدیقیه حاضر نزد نفس به مجهولات مستحضره است (یعنی مجهولاتی که انسان آنها را نزد خود حاضر کرده تا برایش معلوم شود) ... و در بعضی از کتاب‌های شیخ‌الرئیس آمده که نقشی که فکر در نازل کردن علوم از نزد خدا دارد، مانند نقش تضرع در نزول نعمت‌ها و حاجات از نزد پروردگار است. نیز در برخی رسائلش می‌گوید هنگامی که قوه عقلیه مشتاق صور عقلی می‌گردد، طبعاً به مبدأ وهاب تضرع می‌کند، پس اگر آن صور از طریق حدس برایش جاری شد او را کفایت می‌کند و گرنه به حرکتی از قوای دیگر پناه می‌برد که نفس را برای قبول فیض آماده می‌کند. آمادگی مذکور به این نحو است که بین نفس و صورتی که در عالم فیض است، مشاکلت رخ می‌دهد و اگر با حدس، صور مذکور حاصل نشود، با اضطراب حاصل می‌گردد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/۵۱۶)

در عبارات فوق با اینکه اسمی از عقل نظری و عقل عملی برده نشده، اما با توجه به سایر عبارات ملاصدرا می‌توان این‌گونه بیان کرد که کار عقل نظری دریافت و ادراک مفاهیم و قضایا از مبادی عالیه است و نقش عقل عملی این است که با حدس یا فکر نفس را برای دریافت مذکور یاری

وهم‌گویی عقل ساقط از مرتبه خویش است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/۳۶۰-۳۶۲) به تعبیر دیگر وهم، عقل مضاف به خیال یا حس است و مدرکاتش نیز معقولات مضاف به امور جزئیه حسیه یا خیالیه است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۳۹)

بنابراین، مقصود از بررسی بعد ادراکی عقل عملی این است که آیا عقل عملی آن‌گونه که امثال بهمینار می‌گویند مطلقاً کارکرد ادراکی ندارد و صرفاً عامل است یا می‌تواند بهره‌ای از ادراک داشته باشد؟ در صورت اخیر عقل عملی واجد کدام نوع از انواع چهارگانه (یا سه‌گانه طبق نظر صدرا) ادراک است؟

در کلمات ملاصدرا گرچه صراحتاً ادراک و مدرکیت به عقل عملی - بر خلاف عقل نظری - نسبت داده نشده است، اما در کارکردهایش به مفاهیمی اشاره شده است که می‌تواند ضمناً دلالت بر بُعد ادراکی آن داشته باشد. (سروش، ۱۳۹۳: ۱۸۶-۲۰۹) برخی از آنها عبارت است از فکر و رؤیت، حدس و الهام، اعتقاد و حکم که دال بر بُعد ادراکی است. صدرا می‌گوید:

پس برای آن (نفس ناطقه) به اعتبار آنچه مختص اوست که عبارت است از قبول از مافوقش و کار در مادونش دو قوه هست: علامه و عماله، پس به واسطه اولی تصورات و تصدیقات را درک می‌کند و به حق و باطل در اموری که می‌اندیشد و درک می‌کند، معتقد می‌شود و عقل نظری نامیده می‌شود و به واسطه دومی صناعات انسانی را استنباط می‌کند و زیبا و زشت در کارهایی که انجام می‌دهد و ترک می‌کند را معتقد می‌شود و عقل عملی نامیده می‌شود و آن قوه‌ای است که فکر و رویه را در افعال و صنایع به کار می‌بندد؛

بنابراین، در فکر و رؤیت، عقل عملی قوه متصرفه را به کار می‌گیرد و دو حرکت انجام می‌دهد؛ یکی به سوی مبادی که حد وسط تلقی می‌شود می‌رود و دوم از مبادی به مراد و مطلوب می‌رسد؛ در حالی که در حدس به مجرد التفات به مطالب و بدون دو حرکت مذکور، حدوسط به دست می‌آید و مجهول، معلوم می‌گردد. (بحرانی، ۱۳۴۹: ۱۶) بنابراین، فکر اگر سریع‌تر عمل کند، حدس است و اگر کندتر عمل کند، تروی است و این هر سه کار عقل عملی است و هر سه صبغه و بُعد معرفتی و ادراکی دارند.

عبارت صدرا در این خصوص چنین است: «و قوه عامله یحرک الإنسان أی يستعمل قواه التحریکیه و آتاه العملیه إلى الأفعال الجزئیة بالفکر و الرویه أو بالإلهام و الحدس علی مقتضی آراء و اعتقادات تخصّها، أی تلك الأفعال و تسمى تلك القوه العقل العملی و القوه العملیه». عقل عملی با به کارگیری آلات تحریکی انسان، سبب حرکت او می‌شود. این حرکت به سوی انجام دادن کاری به وسیله فکر و رویه یا الهام و حدس محقق می‌شود که به مقتضای آراء و اعتقاداتی است که مختص آن کارهاست. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲: ۲۴۱)

ناگفته نماند مقصود ملاصدرا از الهام که گاهی آن را در کنار حدس می‌آورد، همان حدس است: اعلم أن العلوم لیست لازمه ضروریه و إنما یحصل فی باطن الإنسان فی بعض الأوقات بوجه مختلفه، فتاره یهجم علیه، كأنه ألقى فیه من حیث لا یدری، سواء كان عقیب شوق و طلب، أو لا، و یقال له الحدس و الإلهام (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۸۴-۴۸۵)؛ بدان که علوم لازم و ضروری نیستند و گاهی اوقات در باطن انسان به وجوه گوناگونی حاصل

می‌کند. تفاوت فکر با حدس در این است که حدس یک‌باره نفس را آماده می‌کند، اما فکر مشتمل بر حرکات و اضطرابات است؛ به این معنا که معلومات مناسب موجود نزد خود را در کنار هم قرار می‌دهد و به نتیجه می‌رسد و آن امر مجهول معلوم می‌گردد. ذکر این نکته ضروری می‌نماید که ملاصدرا تفاوت فکر با تروی را چنین بیان می‌کند: «و هی ما كان من المعرفه بعد فکر کثیر و هی من روی. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۴۱؛ همو، ۱۹۸۱: ۳/۵۱۸) تروی معرفتی است که بعد از فکر زیاد به دست می‌آید.

۲-۱. حدس و الهام

ملاصدرا حدس را در کنار فکر به عنوان کارکرد عقل عملی ذکر می‌کند. مقصود وی از حدس چیست؟ پاسخ ملاصدرا این گونه است:

شکی نیست که فکر جز به یافتن چیزی که متوسط بین دو طرف مجهول است و بدان وسیله نسبت مجهول (در قضیه) معلوم می‌گردد، تمام نمی‌شود. همان طور که در باب حدود و تعاریف هم این گونه است (یعنی همان طور که در قضایا، حد وسط کارگشاست در حدود نیز این گونه است)؛ چرا که حد و برهان در حدود و اطراف مانند هم هستند. نفس هنگامی که مجهول است، گویی در تاریکی محض قرار گرفته و نیازمند راهنما یا روزنه‌ای است تا موضع قدم‌هایش را روشن کند و آن موضع همان حد وسط بین دو طرف است و آن روزنه حدس دفعی آن موضع است. پس حدس عبارت است از استعداد نفس نسبت به اینکه آن حد وسط را به سرعت دریابد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/۵۱۶)

می‌شوند، بعضی اوقات به انسان هجوم می‌آورند؛ به نحوی که گویی از آن جهت که نمی‌داند به وی القا می‌شود، چه بعد از شوق و طلب باشد یا نه، که به آن حدس و الهام گفته می‌شود.

۳-۱. اعتقاد (رأی و ظن)

یکی دیگر از کارکردهایی که ملاصدرا برای عقل عملی ذکر می‌کند، اعتقاد است که آن را به رأی و ظن تقسیم می‌کند. از آنجا که رأی همان تروی است یا با آن قرابت دارد، از این‌رو جهت تکمیل بحث به کارکرد اعتقاد و اقسام آن نیز اشاره می‌کنیم تا بعد ادراکی عقل عملی در این نقش واضح‌تر شود. ملاصدرا معتقد است که هر دو قوه (عقل نظری و عقل عملی) دارای اعتقاد هستند. وی می‌گوید: و بالتائیه تستنبط الصناعات الانسانیه و تعتقد القییح و الجمیل فیما تفعل و تترك؛ با عقل عملی صناعات و کارهای انسانی استنباط می‌شود و اعتقاد به زشتی و زیبایی کارهایی که انجام می‌دهد، حاصل می‌گردد. (همو، ۱۳۵۴: ۲۵۸) اعتقاد اگر قوی و مورد جزم باشد، رأی نامیده می‌شود و اگر ضعیف و غیر مجزوم باشند به نحوی که طرف دیگر هم احتمال داده شود، ظن به شمار می‌رود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸۳/۹؛ همو، ۱۳۵۴: ۲۶۱؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۱۶؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۰۱)، اما رأی چیزی جز همان فکر و تروی یا نتیجه آن نیست؛ چرا که ملاصدرا آن را این‌گونه تعریف می‌کند: و هو إجلال الخاطر فی المقدمات التی یرجی منها إنتاج المطلوب و قد یقال للقضیه المنتجه من الرأی رأی. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۴۱) رأی عبارت است از جست‌وجو از مقدماتی که امید می‌رود با آنها به نتیجه مطلوب رسید و گاهی به قضیه و

نتیجه‌ای که از رأی حاصل می‌شود نیز اطلاق رأی می‌شود. اگر معنای اول را در نظر بگیریم، رأی همان فکر است و بنابراین مانند فکر ملازم با ادراک است، اما اگر معنای اخیر را در نظر بگیریم (مقتضیه حاصل از رأی و نه جست‌وجو)، صبغه ادراکی و بعد معرفتی آن روشن‌تر است. آنگاه با توجه به اینکه رأی به هر دو عقل نظری و عملی قابل اسناد است، این سؤال مطرح است که تفاوتشان در چیست؟ پاسخ این است که: و یكون الرأی الکلی عند النظری و الرأی الجزئی المعد نحو المعمول عند العملی. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۲۵۸) رأی اگر کلی باشد، کار عقل نظری است و اگر جزئی عملی مستنبط از کلی نظری، کار عقل عملی است. ناگفته نماند رأی جزئی که به عقل عملی نسبت داده می‌شود، علاوه بر قیود جزئیت، عملی و مستنبط از کلی نظری بودن، دو قید دیگر نیز دارد: اول اینکه ناظر به ممکنات است؛ زیرا واجبات و ممتنعات ضروری هستند و حتماً باید باشند یا ضرورتاً نباید باشند. بنابراین، تروی و تأمل در ایجاد یا ترکشان معنا ندارد. ثانیاً در مورد امور مستقبل است؛ چرا که تروی در امور گذشته هم عبث و بی‌معناست. (همان: ۲۶۱)

۴-۱. حکم

ملاصدرا با اشاره به (حاکم نظری و حاکم عملی) حکم و حاکمیت را نیز مانند رأی به هر دو عقل نسبت می‌دهد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸۳/۹) حکم و تصدیق به اشتراک لفظی به دو معنا اطلاق می‌شود: یکی فهم صدق قضیه است که امری بسیط و از سنخ ادراک است و دیگری لازمه و مقتضای آن است که فعلی از افعال نفس است و

اندیشمندان دیگری نیز نظری مشابه آنچه ذکر شد، دارند. (سروش، ۱۳۹۱: ۶۰-۶۹؛ بغدادی، ۱۳۷۳: ۲/ ۳۱۱؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۲۲-۴۲۳؛ رازی، ۱۳۷۵: ۲/ ۳۵۲-۳۵۳؛ نراقی، ۱۳۸۳: ۱/ ۸۴ و ۹۲)

از عبارات ملاصدرا نیز برمی‌آید که وی علاوه بر کارکرد ادراکی، به کارکرد انگیزشی عقل عملی نیز قائل است. مثلاً می‌گوید: قوه عامله که انسان را به حرکت درمی‌آورد؛ یعنی قوای تحریکی و آلات عملی‌اش را به سمت کارهای جزئی به کار می‌گیرد. کار مذکور به وسیله فکر و رویه یا الهام و حدس بر مقضای آراء و اعتقاداتی است که مختص آن کارهاست و آن قوه، عقل عملی و قوه عملیه نامیده می‌شود. بنابراین، هم فکر و تروی کار عقل عملی است و هم تحریک؛ منتها فکر و تروی بی‌واسطه کار اوست و تحریک با واسطه فکر و رؤیت. (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۲۴۱)

بنابراین، با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت: عقل نظری علاوه بر ادراک تصورات، تصدیقات را نیز درک می‌کند و ایضاً حق و باطل (درست و نادرست یا مطابق و غیر مطابق با واقع) بودنش را تشخیص می‌دهد، اما عقل عملی در افعال و صناعات بشری و برای هدفی که خیر است و یا آن را خیر می‌پندارد، استخدام می‌شود. اگر آن کار یا صنعت را زیبا تشخیص داد، انجامش می‌دهد و اگر آن را زشت یافت ترکش می‌کند. واژه‌هایی مانند استنباط، اعتقاد و فکر و رویه گرچه در مفهوم مغایر ادراک (به انواع چهارگانه‌اش) هستند، اما قطعاً ملازم آن (حداقل در سه نوع اولی آن) نیز هستند؛ بدین‌سان عقل عملی نیز مانند عقل نظری بُعد درکی و معرفتی دارد با این تفاوت که:

الف) مدرکات عقل نظری صرفاً در حوزه اندیشه

عبارت است از اقرار و اعتراف و اذعان. حال مقصود از اقرار و اعتراف و اذعان چیست؟ اگر مقصود از این مفاهیم، ایمان باشد (که ظاهراً همین طور است)، آنگاه همان‌طور که ملاصدرا ایمان را کار عقل نظری می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۲۲۵)، حکم به معنای ایمان را هم باید به عقل نظری نسبت دهد و دیگر نمی‌تواند حکم به این معنا را به عقل عملی نسبت دهد (گرچه این سخن مخدوش است و با اختیاری بودن ایمان ناسازگار). بنابراین، حکمی که از نظر ملاصدرا می‌تواند کارکرد عقل عملی باشد، حکم به معنای اول است؛ یعنی حکمی که کار عقل عملی است مانند حکمی که از عقل نظری صادر می‌شود، به معنای فهم صدق قضیه و ادراک است؛ با این تفاوت که حکم عقل نظری کلی است، اما حکم عقل عملی، جزئی عملی مستنبط از کلی نظری. حکم تنها به همین معناست که بعد ادراکی دارد.

۲. کارکرد انگیزشی

پیش از ملاصدرا، برخی اندیشمندان بر کارکرد انگیزشی عقل عملی انگشت تأکید نهاده‌اند. مثلاً بهمنیار می‌گوید: شأن عقل عملی آن نیست که چیزی را ادراک کند، بلکه فقط عماله است ... عقل عملی عامل است، نه مدرک. (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۷۸۹) غزالی نیز در این‌باره چنین می‌گوید: «قوه عامله نیز قوه‌ای است که بر اثر اشاره قوه عالمه عملیه منبعث می‌شود. این قوه را عقل عملی می‌نامند، اما عقل نامیدن آن تنها از باب اشتراک لفظی است؛ زیرا این قوه به هیچ وجه عهده دار ادراک نیست، بلکه تنها عهده‌دار حرکت است، البته بر حسب مقتضای عقل». (غزالی، ۱۹۶۱م: ۳۵۹)

مدرک جزئیات است؛ چرا که وی به عقل عملی اموری نظیر فکر و رؤیت و حدس و الهام را نسبت می‌دهد که از سنخ ادراک هستند (البته ادراک جزئی). حال به منظور ارزیابی دیدگاه مذکور باید ابتدا پاسخی به این دشواره داد که مناط و دلیل صدرا بر تغایر و استقلال عقل عملی از عقل نظری چیست؟ وی صراحتاً متعرض پاسخ به این پرسش نگشته است، اما با واکاوی آثار و کلمات او در مواضع دیگر، می‌توان ملاک تغایر از دید او را فهم کرد. (صدرالدین شیرازی: ۶۱-۶۲). صدرا با رد دیدگاه ابن‌سینا در باب ملاک تعدد قوا، در این بحث طرحی نو در انداخته و با معرفی دو ملاک (انفکاک و تناقض وجودی) موضعی جدید اتخاذ می‌کند. حال باید دید که این دو ملاک یا اقلاً یکی از آنها، در مورد عقل نظری و عقل عملی قابل صدق است یا نه؟ بدیهی است همان‌طور که صحت تطبیق این دو ملاک بر عقل نظری و عقل عملی نشانگر درستی مدعای صدرا است، اثبات عدم صدق دو ملاک مزبور نیز ما را متیج به ابطال نظریه صدرا می‌کند. حال به ارزیابی و نقد دیدگاه ملاصدرا می‌پردازیم:

الف) ارزیابی تعدد دو عقل به ملاک انفکاک و تناقض وجودی: به هر یک از ملاک‌ها اشکالی وارد است. نسبت به ملاک اول این نقد قابل طرح هست که گرچه ممکن است که انسان با وجود یکی از دو عقل، فاقد درجات بالای عقل دیگر باشد، اما هیچ‌گاه فاقد مطلق آن عقل در همه درجات و مراتبش نیست. به عبارت دیگر، هر دو عقل در همه انسان‌ها وجود دارد، اما ممکن است یک عقل در فردی ضعیف‌تر از عقل دیگر باشد و در فردی دیگر قوی‌تر. به عبارت سوم، عقل عملی

است؛ یعنی اموری که عقل نظری آنها را درک می‌کند، قابلیت عمل ندارد در حالی که مدرکات عقل عملی در حوزه عمل است و عقل عملی درباره آنها می‌اندیشد تا آنها را انجام داده یا ترک کند.

ب) مدرکات عقل نظری کلی و مدرکات عقل عملی جزئی است.

ج) مدرکات عقل نظری صرفاً یا حق و درست و مطابق با واقع هستند و یا باطل و نادرست و غیر مطابق با واقع، در حالی که در مدرکات عقل عملی بحث حق و باطل مطرح نیست؛ بلکه بحث زشت و زیبا مطرح است.

د) در مدرکات عقل نظری غایت مطرح نیست؛ چرا که ناظر به هست‌ها و نیست‌ها و امور تکوینی است و امور تکوینی یا هستند و یا نیستند، در حالی که مدرکات عقل عملی چون ناظر به باید‌ها و نبایدها و امور ارادی و اختیاری است، معطوف و منوط به غایت است؛ اگر انسان با عقل عملی کاری را مناسب غایتی خیر (واقعی یا پنداری) یافت، آن کار در نظر وی زیبا جلوه کرده و انجامش می‌دهد و اگر آن کار را مناسب غایت مذکور نیافت، در نظرش زشت جلوه کرده و ترکش می‌کند.

بحث و نتیجه‌گیری

بُعد ادراکی عقل عملی از نگاه ملاصدرا در دو بخش مطرح و بررسی شد و چنانکه از ظاهر، بلکه صریح عبارات او برمی‌آید، از منظر وی اولاً در عین اینکه عقل عملی و عقل نظری به هم نیازمندند، وجودی مستقل از یکدیگر دارند. به عبارت دیگر، عقل عملی در عرض عقل نظری وجودی منحاو و استقلالی دارد. ثانیاً عقل عملی کارکرد ادراکی و انگیزشی نیز دارد. مطابق دیدگاه صدرا عقل عملی

این هنگام از آن تعبیر به عقل نظری می‌شود. مضاف بر اینکه بحث از کارکردهای ادراکی و انگیزشی عقل عملی، به اصطلاح سالبه به انتفاء موضوع است؛ یعنی اساساً تعدد و تغایری بین عقل نظری و عقل عملی نیست تا نوبت به بررسی کارکردهای آن برسد، اشکال دیگر این است: از آنجا که عقل عملی با جزئیات سروکار دارد، نهایت ادراکی که ممکن است به آن منتسب باشد، ادراک حسی و خیالی (و وهمی طبق نظر غیر ملاحظه‌دار) است، اما نکته اینجاست که مگر این دو (یا سه) نوع ادراک جزئی خود متولی ندارند تا لازم باشد که به عقل عملی نسبت داده شوند؟ پاسخ منفی است؛ متولی ادراک حسی، قوه حس و متولی ادراک خیالی، قوه متخیله و متولی ادراک وهمی، قوه متوهمه (نزد غیر ملاحظه‌دار) یا عقل نظری مضاف (نزد ملاحظه‌دار) است. بنابراین، دیگر ادراکی باقی نمی‌ماند تا به عقل عملی (به فرض وجود داشتنش در عرض عقل نظری) نسبت داده شود. آری می‌توان گفت که همه آن قوای دوگانه یا سه‌گانه کارشان را در ذیل مدیریت عقل عملی انجام داده و در خدمت او هستند، همان‌طور که عقل عملی در خدمت عقل نظری است. (سروش، ۱۳۹۳: ۱۲۰)

با توجه به عبارات ملاحظه‌دار ایشان اولاً به ملاک تعدد قوا (انفکاک و تناقض افعال وجودی) عقل عملی را منحاز و مستقل از عقل نظری می‌داند و ثانیاً کارکردهای ادراکی و انگیزشی را نیز به آن نسبت می‌دهد، اما ما در این پژوهش با دقت در دو ملاک مذکور به این نتیجه رسیدیم که آن دو، گرچه به لحاظ کبروی درست و قابل قبول هستند، اما به لحاظ صغروی بر عقل نظری و عقل عملی قابل انطباق نیست. علاوه بر این، حتی اگر عقل عملی وجودی

همواره نیازمند به عقل نظری است و عقل نظری گرچه مراتب برترش به صعوبت حاصل می‌شود، اما نازل‌ترین مرتبه آن که عقل هیولانی است، در همه افراد انسان موجود است و مرتبه عقل بالملکه نیز با درک بدیهیات به سهولت در انسان به فعلیت می‌رسد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/ ۴۱۹-۴۲۰) بدین‌سان این دو عقل هیچ‌گاه در ظرف دیگری مفقود نیستند که دلیل بر تغایرشان باشد.

اشکال ملاک دوم: درست است که در نظر بدوی انفعال و فعل که به ترتیب کار عقل نظری و عملی است، مانند جذب و دفع دو کار وجودی متناقض هستند، اما وقتی دقت می‌کنیم گویی عقل نظری از آنجا که مخدوم عقل عملی و قوای مادون است کاری وجودی انجام نمی‌دهد؛ بلکه همه کارها توسط عقل عملی و قوای مادون انجام می‌شود و بعد از اینکه آنها کارشان را به درستی انجام دادند، عقل نظری (و به تعبیر دقیق‌تر نفس در مرتبه عقل نظری) مهیا می‌شود که علوم را از مبادی عالیہ دریافت کند. مانند آینه‌ای که ابتدا به دلیل داشتن غبار چیزی را منعکس نمی‌کند، همین که فردی غبار را از رویش بزداید، بی‌آنکه خود آینه کاری انجام دهد، هر آنچه مقابلش است را منعکس می‌کند.

تعبیر قبول و انفعال در کلمات ملاحظه‌دار مؤید این تحلیل است. (همان: ۲۸۶/۸) بدین‌سان عقل نظری کار وجودی‌ای انجام نمی‌دهد که طبق ملاک دوم و به دلیل تناقضش با کارهای وجودی عقل عملی مقتضی مغایرت با آن باشد. اگر این تحلیل درست باشد، آنگاه باید بگوییم که تنها یک عقل وجود دارد در دو مرتبه؛ عملی و نظری و با تفاوتی فقط اعتباری. اگر در مرتبه عملی به وظایف خود عمل کند، مشمول فیوضات مبادی عالیہ می‌گردد که در

منحاز از عقل نظری داشته باشد، نمی‌تواند عهده‌دار ادراک جزئیات باشد؛ چرا که درک جزئی اگر از سنخ حسی باشد، توسط قوه حاسه و اگر از سنخ خیالی باشد، توسط قوه متخیله و اگر از سنخ وهمی باشد، توسط قوه متوهمه (به نظر مشهور) یا عقل مضاف یا عقل ساقط (به نظر ملاصدرا) درک می‌شود و دیگر خلأیی باقی نمی‌ماند که توسط عقل عملی (با فرض وجود) پر شود. با تحلیل مذکور نظر ملاصدرا که به وجود منحاز و مستقل عقل عملی با کارکرد ادراکی قائل بوده، ابطال می‌گردد و قول دانشمندانی مانند فارابی، ملاحادی سبزواری، محقق اصفهانی و مرحوم مظفر که عقل عملی را مستقل از عقل نظری و در عرض آن نمی‌دانند، بلکه قائل به یک عقل با کارکرد ادراک کلیات هستند که به اعتباری نظری و به اعتباری دیگر عملی نامیده می‌شود، اثبات می‌گردد. اگر متعلق ادراک، امور نظری و تکوینی و ناظر به واقع و هست و نیست‌ها و خارج از اراده و اختیار انسان باشد، نظری است و اگر متعلقش امور عملی و در قلمرو اراده و اختیار انسان و ناظر به ارزش و باید و نبایدها باشد، عملی نامیده می‌شود. هر گاه نیاز به ادراک کلی باشد همین عقل واحد عهده‌دار آن است، اما ادراک امور جزئی بر عهده قوای حاسه، متخیله و متوهمه بوده و با وجود اینها نیازی به فرض وجود قوه دیگری نیست.

منابع

ابن سینا، ابوعلی حسین ابن عبدالله (۱۳۷۹). *التَّجَاهُ مِنَ الْغُرُقِ فِي بَحْرِ الضَّلَالَاتِ*. مقدمه و تصحیح: محمدتقی دانش‌پژوه. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.

_____ (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*. به اهتمام عبدالله نورانی. چاپ اول. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.

ارسطو (۱۳۸۵). *اخلاق نیکوماخوس*. ترجمه محمد حسن لطفی تبریزی. تهران: طرح نو.

اصفهانی، محمدحسین (۱۴۲۹ق). *نهایه الدرایه فی شرح الکفایه*. بیروت: مؤسسه آل‌البیت (ع) لاحیاء التراث.

البغدادی، ابوالبرکات (۱۳۷۳). *المعتبر فی الحکمه*. چاپ دوم. اصفهان: دانشگاه اصفهان.

اکبریان، رضا (زمستان ۱۳۸۵). «اصل مبنایی در حکمت عملی ملاصدرا و اهمیت آن در عصر حاضر». *خردنامه صدرا*، ۴۶، صص ۳-۲۱.

_____ (زمستان ۱۳۸۰). «فلسفه عملی در حکمت متعالیه ملا صدرا». *خردنامه صدرا*، ۲۶، صص ۴۴-۵۶.

بحرانی، کمال‌الدین بن میثم بن علی (۱۳۴۹). *شرح مأه کلمه لأمر المؤمنین*. تحقیق، تصحیح و تعلیق: میرجلال‌الدین الحسینی الارموی المحدث. قم: جامعه المدرسین.

بهمینارین مرزبان، ابوالحسن (۱۳۷۵). *التحصیل*. تصحیح و تعلیق: مرتضی مطهری. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.

جوادی، محسن (بهار ۱۳۸۵). «نظریه ملاصدرا درباره عقل عملی». *خردنامه صدرا*، ۴۳، صص ۲۹-۳۳.

حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۰). *کاوش‌های عقل نظری*. تهران: شرکت سهامی انتشار.

_____ (۱۳۶۱). *کاوش‌های عقل عملی*. تهران: انجمن اسلامی فلسفه و حکمت اسلامی.

- الرازی، قطب‌الدین (۱۳۷۵). *المحاكمات بین شرحی الاشارات*. قم: نشر البلاغه.
- ساروخانی، باقر (۱۳۷۰). *درآمدی بر دائرة المعارف علوم اجتماعی*. تهران: مؤسسه کیهان.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹-۷۹). *شرح منظومه*. تهران: نشر ناب.
- _____ (۱۳۸۳). *اسرار الحکم*. جلد پنجم. مقدمه از صدوقی و تصحیح از کریم فیضی. چاپ اول. قم: مطبوعات دینی.
- سروش، جمال (۱۳۹۳). *عقل عملی و کارکرد آن در حکمت عملی از دیدگاه صدرالمآلهین*. قم: مؤسسه امام خمینی ره.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح و مقدمه: هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. چاپ دوم. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شکر، عبدالعلی (تابستان ۱۳۸۵). «نقش و جایگاه عقل عملی در آثار صدرالمآلهین». *خردنامه صدر*، ۴۴، صص ۳۲-۴۰.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. مقدمه و تصحیح: محمد خواجه‌جوی. چاپ اول. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۴۲۲). *شرح الهدایه الأثریه*. محمد مصطفی فولادکار. چاپ اول. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- _____ (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه*. تصحیح و تعلیق: سیدجلال‌الدین آشتیانی. چاپ دوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۶۶). *شرح اصول الکافی*. تصحیح و ترجمه: محمد خواجه‌جوی. چاپ اول. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. چاپ سوم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- الغزالی، ابوحامد محمدبن محمد (۱۹۶۱). *مقاصد الفلاسفه*. تحقیق سلیمان دنیا. قاهره: دارالمعارف.
- فارابی، محمدبن محمد ابونصر (۱۹۹۵). *آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها*. مقدمه، شرح و تعلیق: علی بو ملحم. چاپ اول. بیروت: مکتبه الهلال.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). *فلسفه اخلاق*. تهران: چاپ و نشر بین‌الملل.
- _____ (۱۳۷۵). *شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه*. جزء اول. تحقیق و نگارش: محمد سعیدی مهر. چاپ اول. قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۷۴). *أصول الفقه*. جلد دوم. قم: اسماعیلیان.
- نراقی، ملامهدی (۱۳۸۳). *جامع السعادات*. نجف: منشورات جامعه النجف الدینی.

COPYRIGHTS



©2022 by the Authors. Licensee PNU, Tehran, Iran. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY4.0) (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>)