

تحلیل عقل نظری و عقل عملی از دیدگاه استاد حائری

عبدالله نصری*

استاد گروه فلسفه، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی

(تاریخ دریافت: ۸۹/۳/۲؛ تاریخ تصویب: ۸۹/۶/۱۱)

چکیده

از آنجا که اخلاق یکی از اقسام حکمت عملی است، دیدگاه فیلسوفان اسلامی در تفسیر عقل نظری و عقل عملی اهمیت به‌سزایی دارد. این مقاله بر آن است تا تمایز عقل نظری و عقل عملی از دیدگاه استاد حائری را بررسی کند. برای ریشه‌یابی نظر وی، در ابتدا آرای فیلسوفانی چون فارابی، ابن‌سینا، قطب‌الدین رازی، ملاصدرا و سبزواری در باب تمایز عقل نظری و عقل عملی مطرح شده است. و پس از اشاره به نظر حائری در این زمینه، به تفسیر وی از آرای ابن‌سینا اشاره شده است، چرا که به عقیده وی، دیدگاه ابن‌سینا در کتاب‌های شفا و نجات با اشارات فرق دارد. حائری تلاش می‌کند تا با ریشه‌یابی اختلاف نظر ابن‌سینا، تعارضات آرای وی را در باب تمایز عقل نظری و عقل عملی حل کند. او دیدگاه برخی از متفکران چون قطب‌الدین رازی و اصولیانی چون مظفر را نیز به چالش می‌کشانند. وی تمایز قضایای عقل نظری و عقل عملی را نیز با توجه به آرای فلسفی خود تبیین می‌کند. یکی از مطالب مهم دیگر حائری در بحث از عقل نظری و عقل عملی این نکته است که معنای عقل در عقل عملی چیست و چگونه عقل نظری به عقل عملی تبدیل می‌شود.

واژگان کلیدی

حکمت، قوای نفس، عقل نظری و عملی، فصل منوع، استنتاج.

مقدمه

از آنجا که اخلاق یکی از اقسام حکمت عملی است، دیدگاه فیلسوفان اخلاق در تفسیر عقل نظری و عقل عملی، اهمیت به‌سزایی دارد.

ارسطو اولین فیلسوفی است که به تقسیم دوگانه‌ی عقل پرداخته است. وی، عقل نظری را مربوط به ادراک امور تکوینی، و عقل عملی را مربوط به ادراک امور عملی می‌داند.

در باب تمایز عقل نظری از عقل عملی، چند نظریه از سوی متفکران اسلامی مطرح شده است:

۱. عقل نظری، به ادراک کلیات، اعم از افعال و غیر افعال می‌پردازد، اما عقل عملی، مدرک امور جزئی، مربوط به افعال اختیاری انسان‌هاست. عقل نظری، نه تنها امور تکوینی، که امور مربوط به افعال اختیاری انسان را نیز درک می‌کند، مانند حسن بودن عدل و قبیح بودن ظلم.

عقل عملی، فقط به اندیشه در امور جزئی می‌پردازد تا از آنها استفاده عملی کند. در این تقسیم‌بندی، تمایز دو عقل، یکی از جهت متعلق آن است که متعلق عقل نظری، امور غیرارادی است، اما عقل عملی، مربوط به افعال اختیاری انسان است. تمایز دیگر، از این جهت است که عقل نظری، فقط به ادراک کلیات می‌پردازد، اما عقل عملی، به ادراک امور جزئی هم می‌پردازد. سبزواری در شرح شواهد الربوبیه این نظریه را انتخاب کرده که عقل نظری، مربوط به ادراک امور نظری و عملی، اما عقل عملی، مدرک امور عملی و جزئی است.

۲. عقل نظری، جنبه ادراکی دارد، اما عقل عملی، جنبه تحریکی دارد. عقل عملی، فاقد بعد ادراکی بوده و فقط عامل فعل است. ابن‌سینا در برخی آثار خود، نفس ناطقه انسان را دارای دو قوه می‌داند: یکی قوه عالمه و دیگری قوه عامله، و اگر هم به هر یک از این دو قوه، عقل گفته می‌شود، از باب اشتراک لفظی است، چرا که عقل به معنی ادراک است، در حالی که قوه عامله، مبدأ تحریک بدن انسان برای انجام کارهای جزئی است. اختلاف این دو عقل، مربوط به غایت آنهاست. عقل نظری به عالم اعلی نظر دارد، چرا که علوم نظری را از جهان مافوق نفس دریافت می‌کند، اما عقل عملی به تدبیر بدن توجه دارد. غایت حکمت نظری، کمال نفس، از جهت علم و آگاهی است، اما غایت حکمت عملی، کمال نفس از نقطه نظر عمل و نیل به مقام عدالت است (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۶۰).

عقل عملی، از آگاهی‌های عقل نظری به صورت ابزاری استفاده می‌کند تا بداند که چگونه باید عمل کند.

قطب‌الدین رازی هم در تفسیر سخن ابن‌سینا می‌گوید که نفس دارای دو قوه، یا دو عقل است: یکی عقل نظری و دیگری عقل عملی. عقل نظری، مبدأ ادراک از سوی عالم اعلی است، اما عقل عملی، مبدأ فعل در عالم مادون است. نفس با عقل نظری، ادراکاتی را از عالم بالا دریافت کرده و با قوه عقل عملی، در مادون خود اثر می‌گذارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۲، صص ۲۵۲-۲۵۳).

ملاصدرا هم در الشواهد الربوبية، این نظریه را اختیار نموده است. از نظر ملاصدرا، نفس دارای دو قوه علامه و عماله است. با قوه علامه، امور تصویری و تصدیقی را ادراک می‌کند، به این قوه، عقل نظری هم گفته می‌شود. با قوه دوم، نیک و بد یا زشت و زیبا را ادراک می‌کند. به این قوه، عقل عملی نیز می‌گویند. در واقع، قوه نظری، برای درک صدق و کذب قضایا و قوه عملی، برای تشخیص خیر و شر یا فعل جمیل و قبیح است. عقل عملی، خادم عقل نظری است و در بسیاری از امور، عقل عملی از عقل نظری بهره می‌جوید.

استمداد عقل عملی از عقل نظری به این صورت است که عقل نظری، یک رأی کلی، یا کبرای یک قیاس و عقل عملی، یک رأی جزئی یا صغرای یک قیاس را ارائه می‌دهد و از جمع این دو مقدمه، نتیجه‌ای برای عقل عملی به دست می‌آید.^۱

۳. برخی از فلاسفه، بر این عقیده‌اند که عقل نظری، مربوط به ادراک هستی‌ها و عقل

۱. فهي في الإنسان: كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة من جهة ما يدرك الامور الكلية ويفعل الأعمال الفكرية، فلها باعتبار ما يخصها من القبول عما فوقها والفعل فيما دونها قوتان: علامة و عمالة. فبالأولى: تدرك التصورات والتصديقات ويعتقد الحق والباطل فيما يعقل ويدرك ويسمى بالعقل النظري. وبالثانية يستنبط الصناعات الإنسانية ويعتقد الجميل والقيح فيما يفعل و يترك و يسمى بالعقل العملي وهي التي يستعمل الفكر والروية في الأفعال والصناعات مختارة للخير وما يظن خيرا ولها الجربرة والبلاهة. والمتوسط بينهما المسمى «بالحكمة» وهي من الاخلاق لا من العلوم المنقسمة الى الحكمتين العلمية والنظرية لأنها وخصوصا الأخيرة منها كلما كانت أكثر، كانت أفضل. وهذه القوة حادمة للنظرية مستخدمة بما في كثير من الأمور ويكون الرأي الكلي عند النظري والرأي الجزئي عند العملي المعد نحو المعمول... فلنفس في ذاتها قوتان: نظرية و عملية كما تقدم تلك للصدق والكذب وهذه للخير والشر وهي للواجب والممكن والمتنع وهذه للجميل والقيح والمباح (ملاصدرا، ۱۳۴۶، صص ۱۹۹ و ۲۰۰).

عملی، مربوط به ادراک بایستی‌هاست. به بیان دیگر، عقل عملی به ادراک افعال اختیاری انسان می‌پردازد، اما عقل نظری، مدرک امور غیراختیاری یا تکوینی است. در واقع، عقل نظری با ادراک حقایق و عقل عملی با ادراک امور انشایی سر و کار دارد.

فارابی از نخستین کسانی است که این دیدگاه را مطرح کرده است. از نظر فارابی، عقل نظری، قوه‌ای است که به وسیله آن، با مقدمات کلی ضروری‌ای آگاه می‌شویم که پایه‌های دانش بشری است؛ مانند علم ما به این‌که: کل، بزرگتر از جزء است یا مقادیر مساوی با مقدار واحد، با یکدیگر مساوی‌اند. این مقدمات کلی ضروری، همان اموری است که علم ما از آن آغاز شده تا به هستی‌های نظری برسد که در پدید آمدن آنها، آدمی بی‌تأثیر است.^۱ عقل عملی هم قوه‌ای است که بر اثر کثرت تجارب و مشاهده امور محسوس آدمی به مقدماتی دست می‌یابد که به واسطه‌ی آنها، می‌تواند از خوبی و بدی امور آگاه شود. برخی از این مقدمات، دارای کلیت و جامعیت هستند و برخی به امور جزئی اشاره دارند. قوه عقل عملی، بر اثر آزمایش‌ها و تجارب، به فعلیت‌های بیش‌تری دست می‌یابد.^۲

حاجی سبزواری در شرح منظومه، این دیدگاه را مطرح می‌کند که عقل نظری، به ادراک امور غیرعملی و عقل عملی، به ادراک امور عملی می‌پردازد، یعنی اگر مدرک مربوط به عمل باشد، ادراک آن توسط عقل عملی انجام می‌شود، اما اگر مدرک مربوط به عمل نباشد، ادراک آن به واسطه عقل نظری صورت می‌گیرد.

۱. العقل النظری هو قوه یحصل لنا بما بالطبع لا یبحث ولا یقیاس، العلم یقین بالمقدمات الکلیة الضروریة اللتی هی مبادئ العلوم. وذلك مثل علمنا أن الكل أعظم من جزئه وأن المقادیر المساویة لمقدار واحد متساویة وأشباه هذه المقدمات وهذه هی اللتی منها نبتدی فنصیر إلى علم سائر الموجودات النظریة اللتی شأنها أن تكون موجودة لا یصنع الإنسان. (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۳۸).

۲. العقل العملی هو قوه یحصل للإنسان، عن كثرة تجارب الأمور وعن طول مشاهدة الأشياء المحسوسة، مقدمات یمكنه بما الوقوف علی ما ینبغی ان یؤثر ویجتنب فی شیء، شیء من الأمور اللتی فعلها الینا. وهذه المقدمات بعضها یصیر کلیة ینطوی تحت کل واحدة منها أمور، مما ینبغی أن یؤثر أو یجتنب، وبعضها مفردات و جزئیة تستعمل مثالاً لما یرید الإنسان ان یقف علیه من الأمور اللتی لم یشاهدها. وهذا العقل إنما یكون عقلاً بالقوه ما دامت التجربة لم تحصل. فإذا حصلت التجارب وحفظت، صار عقلاً بالفعل ویتزید هذا العقل الذی بالفعل بازدیاد وجود التجارب فی کل سن من أسنان الإنسان فی عمره (همان، صص ۴۲ و ۴۳).

دیدگاه حائری

حائری به پیروی از برخی متفکران اسلامی، عقل نظری و به تبع آن، حکمت نظری را مربوط به شناخت هستی و عقل عملی را مربوط به مقدرات انسان می‌داند. وی، حکمت عملی را نیز به تبع فارابی، علم به افعال ارادی انسان می‌داند. در واقع، فرق میان حکمت نظری و حکمت عملی را، وی از جهت معلوم می‌داند، نه از جهت علم. اگر معلوم ما حقایق عینی و غیرارادی باشد، شناخت آنها مربوط به حکمت عملی است. به گفته حائری: «بخشی از درک نظری را که بالاخره به عمل منتهی می‌شود، حکمت عملی خوانند» (حائری، ۱۳۸۴، ص ۱۹).

گاه حائری، حکمت عملی را آن‌گونه تفکرات نظری می‌داند که «به‌وسیله شکل‌های منطقی قیاس، منتهی به نتایج عملی می‌گردد» (همان، ص ۴۱).

توضیح آن‌که: قیاس‌های منطقی، بر دو دسته هستند: یک گروه، جنبه نظری محض دارند و گروه دیگر، دارای نتایج عملی هستند که این دسته، متعلق به حکمت عملی می‌باشند.

عقل عملی به استنتاج قضایای ناظر به بایستی‌ها می‌پردازد. نتایج قضایای عملی، از میان هستی‌های مشخص و امور جزئی مربوط به انسان‌ها شناسایی و انتخاب می‌شوند تا آدمی بتواند به هدف‌های اختیاری خود نایل شود. عقل عملی، آن چیزی است که به گفته ابن‌سینا استنباط می‌کند. «واجب فیما یجب ان یفعل» (همان، ص ۲۲۰).

البته باید توجه داشت که این عقل نظری است که کبرای قضایای نظری و عملی را می‌سازد. در واقع، کبرای احکام عملی هم به‌وسیله عقل نظری ارائه می‌شود. در بحث از تمایز قضایای عقل نظری و عقل عملی، این مطلب با تفصیل مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

هنگامی که معقولات عقل نظری مربوط به اخلاق و احوال اختیاری انسان، صورت عملی به خود می‌گیرند، تجسم طبیعی و محسوس آن معقولات به‌شمار می‌روند. به عبارت دیگر، تحقق عملی معقولات عقل نظری، به‌صورت افعال اخلاقی، چیزی جز نزول و تمثل معقول در محسوس نیست. تمثل معقول در محسوس در هر دو عقل نظری و عملی صورت می‌گیرد، فقط با این تفاوت که تمثل آنها در عقل نظری، ارتباطی با اراده انسان ندارد، اما در عمل، مربوط به اراده انسان است.

در بحث از عقل عملی، مسأله توصیف عقل به عمل در دو مقام است: یکی مربوط به عقل نظری است که مقصود از آن، ادراک معقولاتی چون عدل و ظلم و حسن و قبح است که از مقدمات انسان به شمار می‌رود و دیگری، هر عمل جزئی و شخصی است که در مرحله اجرای اصول اخلاقی، تمثل و تجسم آن اصول نظری است. در واقع، اگر در این مقام به عملی عقل گفته می‌شود، مراد عاقلانه بودن آن عمل است. در واقع، قوه عامله، دست‌نشانده قوه عالمه یا عقل نظری است.

بنابراین، عقل عملی در مرحله اول، عیناً همان معقولات عقل نظری است و در مرحله دوم عقل، قاعده حمل و این‌همانی عملی است که از نهاد تعقل و اندیشه‌گرایی در معقولات مقدمات سرچشمه گرفته و نظام اخلاقی ما را در جهان محسوس، نمایان‌گری و سازمان‌دهی می‌کند. نشانه راستین این‌که این‌گونه عمل را بدون هیچ نوع مجازگویی «عقل» می‌گوییم، این است که اگر در وضع خاصی اجرای عدالت معقول به درستی انجام گرفت، این عمل اجرایی عدالت، با این‌که مشخص و محسوس و صددرصد تجربی است، عیناً همان عدل معقول خوانده می‌شود که در جهان طبیعت، تجسم و تمثل یافته است و همین، معنای گفته فیلسوف است که معقول در محسوس، موجود است (حائری، ۱۹۹۵، صص ۳۴ و ۳۵).

به عقیده حائری، گاه از روی مجاز نیز، عقل به عمل توصیف می‌شود. به این بیان که چون عمل پس از عقل و اندیشه، از انسان صادر می‌شود، لذا به این‌گونه عمل، عقل می‌گویند، چرا که عقل، آدمی را به یک سلسله اعمال عاقلانه بر می‌انگیزاند. حائری در تحلیل این تفسیر از عقل نظری و عقل عملی به طرح این اشکال می‌پردازد که اگر عقل به معنای درک و اندیشه است، پس چگونه می‌توان عقل نظری را مربوط به درک و اندیشه، اما عقل عملی را مربوط به عمل و فعل صادر از انسان دانست؟

در این تقسیم‌بندی، رابطه منطقی میان مقسم با قسم رعایت شده است.

تحلیل دیدگاه ابن سینا

به عقیده حائری، به خاطر اشکال فوق، ابن سینا در طبیعیات کتاب‌های شفا و نجات، برای دانش‌پژوهان علوم طبیعی که اذهانشان با تحلیلات مابعدالطبیعی خو نگرفته است، یک راه‌حل کوتاه‌مدت تعلیمی ارائه می‌دهد، یعنی عقل نظری را مربوط به قوه عاقله و عالمه دانسته، و عقل

عملی را مربوط به قوه عامله می‌داند که مبدأ و عامل تحریک بدن انسان به‌سوی افعال جزئی است. البته نیروی عامله از روی اندیشه و تدبیر پیشین، افعال مخصوص خود را انجام می‌دهد. در واقع در این دو کتاب، ابن‌سینا با اشتراک اسمی، کلمه عقل را هم در مورد نیروی درک و اندیشه، و هم در مورد نیروی تحریک‌کننده قوای جسمانی که پدید آورنده افعال و کردارهای اختیاری است، به‌کار می‌برد.^۱

اما نفس ناطقه انسان به دو قوه عامله و عالمه تقسیم می‌شود و به هر یک از این دو قوه به اشتراک لفظی یا به تشبیه، عقل گفته می‌شود.

قوه عامله، مبدأ محرک بدن انسان برای کارهای جزئی است و این کارهای جزئی، بر اساس اندیشه‌های قراردادی صورت می‌گیرد. قوه عامله نسبتی با قوه حیوانی شوقی و نسبتی دیگر با قوه حیوانی متخیله و متوهمه و نسبتی هم با خودش دارد...، اما اعتبار این قوه نسبت به خودش، از نوع ارتباط عقل نظری با عقل عملی است، یعنی آرایی که مربوط به اعمال و از مشهورات است، مانند این‌که دروغ زشت است و ظلم بد است و نظیر آنها از مقدمات است که از اولیات عقلی محض در کتاب‌های منطق جدا می‌شوند... علت انتساب اخلاق موجود در ما به این دو قوه این

۱. وأما النفس الناطقة الانسانية فتتقسم قواها الى قوة عاملة وقوة عالمة. وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً باشتراك الاسم او تشابهه. فالعامله قوة هي مبدأ محرک لبدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالرؤية على مقتضى آراء تخصصها اصطلاحية بدلها. اعتبار بالقياس الى القوة الحيوانية التروعية واعتبار بالقياس الى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة واعتبار بالقياس الى نفسها. واعتبارها الذي بحسب القياس الى نفسها هو القبيل الذي تولد فيه بين العقل العملي والعقل النظري الآراء التي تتعلق بالأعمال وتستفيض ذائقة مشهورة مثل: ان الكذب قبيح، والظلم قبيح، لا على سبيل التبرهن وما اشبه ذلك من المقدمات المحدودة للانفصال عن الأوليات العقلية المختصة في كتب المنطق.

وإنما كانت الاخلاق التي فينا منسوبة الى هذه القوة لأن النفس الانسانية كما يظهر من بعد جوهر واحد وله بحسب كل جنبه قوة بما تنظم العلاقة بينه وبين تلك الجنبه. فهذه القوة العملية هي القوة التي له لأجل العلاقة إلى جنبه التي دونه وهو البدن وسياسته.

وأما القوة النظرية فهي القوة التي له لأجل العلاقة إلى الجنبه التي فوکه لينفعل ويستفيد منها ويقبل عنها. فكان للنفس متاً وجهين: وجه الى البدن ويجب ان يكون هذا الوجه غير قابل البتة اثرًا من جنس مقتضى طبيعة البدن، ووجه الى المبادئ العالية ويجب ان يكون هذا الوجه دائم القبول عما هناك والتأثر منه. فمن الجهة السفلية تتولد الاخلاق ومن الجهة فوقانية تتولد العلوم، فهذه هي القوة العملية وأما القوة النظرية فهي قوة من شأنها ان تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة... (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، صص ۳۷-۳۹).

است که نفس انسانی یک جوهر است و این جوهر دارای دو جنبه است و به لحاظ هر جنبه، قوه‌ای دارد که ارتباط میان خود و آن جنبه را تنظیم می‌کند و این قوه عقلی، همان قوه‌ای است که نفس به جهت ارتباط با جنبه تحتانی یعنی بدن، واجد است و نفس به جهت سیاست و تدبیر بدن، مالک این قوه است، اما قوه نظری، قوه‌ای است که نفس به جهت ارتباط با جنبه مافوق واجد آن است تا از جنبه مافوق متأثر شده و از آن استفاده کند. پس نفس انسانی دارای دو وجه است: یک وجه آن به طرف بدن است که البته از لوازم بدن تأثیر نمی‌پذیرد و وجه دیگر آن، به سوی مبادی عالی است که از آنچه آن‌جاست تأثیر می‌پذیرد. بنابراین از جهت وجه پائینی، اخلاق و از جهت وجه بالایی، علوم پیدا می‌شود، و این قوه عملیه نفس است.

اما قوه نظری، قوه‌ای است که شأن آن، انطباق صورت‌های کلی مجرد از ماده است...

طبق عبارات فوق، نفس برای استكمال خود، دارای دو جنبه است. یک جنبه آن به مافوق، یعنی عالم عقول نظر دارد که از آن‌جا تأثیر می‌پذیرد. به این جنبه انفعالی نفس، عقل نظری گفته می‌شود. عقل نظری دارای دو نوع مدرکات است: یک دسته ادراکاتی است که از اختیار وی خارج بوده و اساس حکمت نظری است و دسته دیگر، ادراکاتی که در اختیار وی بوده و اساس حکمت عملی است.

جنبه دیگر نفس، ارتباط تدبیری آن با بدن است تا زمینه‌ساز استكمال عقل نظری شود. در واقع، عقل عملی، وظیفه کنترل قوای بدنی را دارد تا زمینه‌های کمال عقل نظری فراهم شود. در واقع، هدف از عقل عملی، به‌کارگیری قوای نباتی برای استیلا بر نفس و کمال آن است.

به نظر حائری، هدف ابن‌سینا از تقسیم‌بندی فوق در طبیعات شفا و نجاه، جنبه تعلیمی دارد، یعنی وی به‌طور موقت، اصطلاح عقل عملی را که در اذهان عمومی به‌معنای قوه عامله است به‌کار می‌برد تا با تحلیل دقیق معنای عقل، نشان دهد که وظیفه قوه عامله اجرای ادراکات عقل نظری است.

به عقیده حائری، مراجعه به کتاب الحدود نشان می‌دهد که چگونه ابن‌سینا، به‌شیوه گسترده‌ای از روش اشتراک لفظی، استفاده آموزشی می‌کند، یعنی حل بسیاری از مشکلات منطقی و فلسفی را با بهره‌گیری از این روش تعلیمی، که در واقع زبان برتر، منطق و فلسفه است، حل و فصل می‌کند.

به عقیده وی، شناخت حقیقی و متافیزیکی این دو قوه، نشان‌گر آن است که حتی به-کاربردن لفظ واحد برای هر دو قسم از عقل، مشترک لفظی نیست، چرا که قوه عامله در این تفسیر، صورت اجرایی و عامل دستورات عقل نظری است، یعنی هر آنچه آدمی انجام می‌دهد، با راهنمایی چراغ عقل است. عمل کردن بر اساس عقل هم نوعی از عقل است. عقل در این جا با اضافه به عمل، صفت عملی پیدا می‌کند.

این اضافه و تقید به عمل داخل در معنی این بخش از عقل است، اما خود عمل که مضاف‌الیه عقل است خارج و مغایر با معنی حقیقی عقل می‌باشد. بدین ترتیب، عمل از آن جهت که یک پدیده مادی و محسوس بیش نیست، در هیچ‌یک از بخش‌های عقل قرار نگرفته است تا محل ورود ایراد مذکور باشد و تا ابن‌سینا و هیچ‌یک از فلاسفه، ناگزیر باشند برای دفع ایراد، بخش عملی را مشترک لفظی عقل بدانند و خلاصه این‌که در این فرض، عمل تنها طرف اختصاصی و اضافه عقل است، نه جزء مقوم آن. و این نکته در منطق به تحقیق ثابت شده که عامل تقسیم (مقسّم)، تنها نقش اختصاص و تنويع را ایفا می‌کند و به هیچ‌وجه ممکن نیست جزء مقوم جنس خود باشد (حائری، ۱۹۹۵، ص ۳۸).

ابن‌سینا در اشارات، برای نفس، دو قوه نظری و عملی قایل است. قوه نظری برای آن است که عقل بالفعل شود: «و من قواها ما لها بحسب حاجتها الی تکمیل جوهرها عاقلاً بالفعل» (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۵۳).

قوه عملی نفس هم که ابن‌سینا از آن، تعبیر به عقل عملی می‌کند، جنبه ادراکی دارد، یعنی امور جزئی را که باید انجام دهد، از مقدماتی چون اولیات و تجربیات، با استعانت از عقل نظری استنباط می‌کند.

در واقع، عقل عملی، قوه‌ای است که جزئیات را ادراک کرده، سپس بر طبق آن عمل می‌کند. مبنای ادراک این امور جزئی برای امور عملی، قضایای کلیه عقل نظری است.^۱ طبق عبارات فوق، قوه عامله هم حیثیت ادراکی را دارد.

۱. فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الی تدبیر البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل به الی اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذاتقة وتجريبية وباستعانه بالفعل للنظري في الرأي الكلي الی ان ينتقل به الی الجزئي (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۵۲).

خلاصه آن که در باب آرای ابن سینا در باب تمایز عقل نظری و عقل عملی، به دو تفسیر اشاره شده است:

۱. عقل نظری، ادراک امور نظری است، اما عقل عملی، قوه منتسب به عمل است، یعنی عقل عملی، مجری ادراکات عقل نظری است. عقل عملی، مبدأ و عامل تحریک بدن به سوی افعال جزئی است.
 ۲. عقل نظری، ادراک امور مربوط به نظر و عمل است، یعنی متعلق ادراک عقل نظری، امور نظری و عملی است، اما عقل عملی، استنباط امور جزئی مربوط به افعال انسان است. با توجه به عبارات ابن سینا در شفا و اشارات، نظریه دوم قابل پذیرش است.
- از دیدگاه حائری، دیدگاه اصلی ابن سینا در باب عقل نظری و عقل عملی در الهیات شفا مطرح شده است.

ابن سینا در آغاز این کتاب، به تحلیل حکمت نظری و حکمت عملی می پردازد. از نظر وی، حکمت نظری، دانشی است که هدف آن، استکمال قوه نظری نفس است تا این که به صورت عقل بالفعل درآید. غایت حکمت نظری هم پیدایش رأی و ادراکات مربوط به کیفیت عمل نیست، به بیان دیگر، متعلق تصورات و تصدیقات در علوم نظری، اعمال و احوال آدمی نیست، اما حکمت عملی، دانشی است که هدف آن، این است که اولاً قوه نظری نفس، به واسطه برخورداری از علوم تصویری و تصدیقی مربوط به اعمال استکمال یابد، سپس قوه عملی نفس، توسط اخلاق، کمال پیدا کند. به بیان دیگر، غایت حکمت عملی، حصول یک سلسله ادراکات متعلق به کیفیت عمل است تا قوه عملی نفس، با برخورداری از آنها استکمال پیدا کند. در واقع، حکمت عملی دو وظیفه دارد: یکی استکمال قوه نظری نفس و دیگری استکمال قوه عملی آن با کسب اخلاق. در واقع، قوه نظری نفس، یک سلسله علومی را که برخی از آنها مربوط به اعمال اختیاری انسان است، کسب می کند که مقدمه عمل است.^۱

۱. ان النظرية هي التي تطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العقل بالفعل وذلك بحصول العلم التصوري والتصدّقي بأمور ليست هي بآثار أعمالنا وأحوالنا فتكون الغاية فيها حصول رأي واعتقاداً في كيفية عمل او كيفية مبدأ عمل من حيث هو مبدأ عمل.

وإنّ العملية هي التي يطلب منها أولاً استكمال القوة النظرية بحصول العلم التصوري والتصدّقي بأمور هي هي بآثار أعمالنا، ليحصل منها ثانياً استكمال القوة العملية بالأخلاق (همان).

مطهری، آرای ابن سینا را در آثار گوناگون وی به صورت زیر جمع بندی می کند:

۱. حکمت نظری، محصول توجه ذاتی نفس (عقل)، به جهان بالاتر است، تا به صورت عقل بالفعل درآید و حکمت عملی، محصول توجه نفس (عقل) به تدبیر بدن است و غایت هر دو حکمت هم کمال نفس است. غایت اولی، کمال نفس فقط از جهت مطلق دانستن است، اما غایت حکمت عملی، کمال نفس از جهت دانستن برای خوب عمل کردن است.

۲. آرا و عقاید در علوم عملی، ابزار و وسیله برای عمل کردن است. این آرا جنبه قراردادی و اعتباری دارند و به تعبیر خود ابن سینا، در طبیعیات شفا، اصطلاحیه و به تعبیر نجات، اصلاحیه می باشند. گاه نیز ابن سینا آن را از مشهورات و مقبولات می داند نه از یقینیات (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۷، صص ۲۳۱ و ۲۳۲).

همان گونه که اشاره شد، نظر حائری در این زمینه برخلاف نظر مطهری است چرا که وی اولاً، آنها را از اعتباریات نمی داند و ثانیاً به کارگیری واژه های مشهورات و مقبولات را به نظریات ارجاع می دهد.

۳. ماهیت عقل عملی، از نوع عقل نیست، بلکه لفظ عقل بر آن اطلاق شده است. اگر هم شیخ گفته که عقل عملی، متوجه تدبیر بدن است، مرادش تدبیر زندگی بدنی است که فقط جنبه فردی و نفسانی ندارد، بلکه متوجه زندگی اجتماعی هم هست (همان، ص ۲۳۵).

۴. مطهری تقسیم حکمت به نظری و عملی را تقسیم علم و ادراک به حقیقی و اعتباری می داند که این نظر او با نظر حائری مغایر است، چرا که حائری ادراکات عملی را نیز به حقایق باز می گرداند.

نقد مظفر

در تقسیم و تحلیل عقل نظری و عقل عملی، محمدرضا مظفر دیدگاه خاصی دارد. وی در تقسیم عقل به نظری و عملی، متعلق آن را معقولات می داند. از نظر وی، هر دو عقل، کلیات را درک می کنند، با این تفاوت که عقل نظری، حقایق کلی ای را درک می کند که مربوط به کردار و رفتار انسان نیست، اما عقل عملی، معقولات و شناخت های مربوط به افعال انسان، یعنی شایستگی ها و بایستگی ها را درک می کند، مانند نیکویی عدل و زشتی ظلم. این قضیه کلی که «کل بزرگ تر از جزء است»، مربوط به عقل نظری است، اما این قضایای کلی که «عدل

نیکوست» یا «ظلم بد است»، از ادراکات عقل عملی است (مظفر، ۱۳۸۴، ص ۲۳۲).^۱

اشکال حائری این است که «این تفسیر، عمل را در سطح کلی معقولات فرض کرده است»، در حالی که عقل عملی، فقط کلیات را درک نمی‌کند. در واقع، اگر عقل عملی، فقط به درک امور کلی می‌پردازد، آن هم اموری که مربوط به حوزه عمل ارادی انسان‌هاست، چگونه می‌توان با آن، رفتارهای شخصی و جزئی و محسوس را که انسان‌ها از روی عقل و اندیشه انجام می‌دهند، توجیه کرد؟ به بیان دیگر، چگونه می‌توان به رفتارهای شخصی و جزئی، عقل عملی گفت، یعنی چگونه ممکن است به عمل انسان که از تحریکات ارادی عضلات بدن وی ناشی می‌شود، عقل گفته شود؟ اگر مراد از عقل در هر دو عقل نظری و عملی، درک معقولات باشد، قهراً معنای عقل، واحد خواهد بود، یعنی چیزی بیش از عقل نظری نخواهیم داشت. در واقع، اگر هم دو قسم معقول داریم که یکی مربوط به افعال ارادی انسان و دیگری مربوط به امور غیرارادی انسان است، این تقسیم، برخاسته از عقل نظری است و در این حال، دیگر عقل عملی معنایی ندارد. اشکال دیگر بر این تقسیم‌بندی، این است که اگر ملاک تقسیم معقولات نظری، ارادی و یا غیرارادی باشد، مقسم، دیگر عقل نیست، بلکه معقولات است.

تمایز قضایای عقل نظری و عقل عملی

حائری، تمایز قضایای عقل نظری از عقل عملی را در گره‌گشایی برخی مسایل فلسفه اخلاق، به‌ویژه استنتاج باید‌ها از هست‌ها بسیار مهم می‌داند. وی تمایزات زیر را میان دو دسته قضایا بر می‌شمارد:

۱. قضایای عقل نظری از واقعیات عینی سخن می‌گویند، اما قضایای مربوط به عقل عملی، از واقعیات اختیاری است که مربوط به فعل و ترک فعل است.
۲. کبرای قضایای عقل عملی، قضیه‌ای ارزشی است که به‌گفته هیوم، با رابطه‌ی بایستی شکل می‌گیرد، نه رابطه‌ی استی.

۱. ولیس الاختلاف بین العقلین الا باختلاف بین المدرکات: فإن كان المدرک مما ینبغی ان یفعل أو لا یفعل مثل حُسن العدل و قبح الظلم، فیستمی إدراکه عقلاً عملياً وإن كان المدرک مما ینبغی أن یعلم مثل قوهم: الكل أعظم من الجزء الذي لا علاقة له بالعمل فیستمی إدراکه عقلاً نظریاً.

۳. قیاس‌های مربوط به عقل عملی «قیاس‌های تفریعی یا اشتقاقی است که از نهاد قیاس‌ها و اشکال برترین عقل نظری ریشه می‌گیرد» (حائری، ۱۳۸۴، ص ۵۱).

در قیاس‌های عقل عملی، از قیاس‌های عقل نظری استفاده می‌شود، یعنی نتایج قیاس‌های عقل نظری مقدمه (صغری) برای تشکیل قیاس عقل عملی قرار می‌گیرد.

۴. نتایج قیاس‌های عقل عملی، عملی و جزئی می‌باشند (همان، ص ۱۱۳).

نتایج قیاس‌های عقل عملی «راهنمای قوای فعاله و تحرکات جسمی» می‌باشند (همان، ص ۱۱۸). آن هنگام که عقل نظری، چه به صورت قیاس‌های کلی و چه بر وجه قیاس‌های جزئی به عمل منتهی گردد و موجب تحرک قوای بدن شود، عقل عملی است و اگر به هیچ‌وجه، منتهی به عملی از سوی عامل مسؤول نشود و عقل در همان نظریه مجرد خود باقی بماند، همان عقل نظری است (همان، ص ۱۱۹).

برای تبیین بیش‌تر تمایز میان عقل نظری و عقل عملی و قیاس آنها، حائری مثال زیر را از قطب‌الدین رازی نقل می‌کند:

- هر راستی نیکو است.

- هر نیکویی را باید (واجب است) انجام داد.

نتیجه: هر راستی‌ای را باید انجام داد.

استنتاج فوق، مربوط به عقل نظری است؛ زیرا اولاً حکم آن کلی است و ثانیاً مربوط به هستی‌های مقدور و ارادی نیست.

با توجه به استنتاج‌های عقل نظری، اگر این اراده کلی در انسان به وجود آید که راستی به‌طور کلی امری نیکو و پسندیده است، هیچ عملی از انسان سر نخواهد زد، مگر آن‌که یک اراده جزئی برای انجام فعل در آدمی به وجود آید.

تنها با یک اراده جزئی است که فرد به یک عمل نیک دست می‌زند. در واقع در این‌جا، یک امر کلی، بر یک امر جزئی انطباق پیدا کرده که عقل نظری عهده‌دار آن بوده است. برای تحقق یک عمل جزئی، باید در ابتدا، یک ادراک جزئی از یک فعل صورت گیرد تا فاعل به وسیله آن تحریک شود.

عقل نظری کلی و جزئی، قوای عملی نفس شما را تحت تأثیر قرار می‌دهد و در مراحل مادون نفس، به وسیله قیاس منطقی، اراده جزئی به وجود می‌آید. این قیاس فرعی و جزئی،

استنباط عقل نظری است و تا منتهی به عمل نشده، از حوزه عقل عملی بیرون است (حائری، ۱۳۸۴، ص ۲۲۷).

از نظر حائری «تنها تحرک و جهش به سوی عمل است» که عقل نظری را به عقل عملی تبدیل می‌کند (همان، ص ۲۲۸).

از تمام این مطالب هم که بگذریم، با اندک بازتابی که پیرامون این تفسیر به‌کار می‌بریم، به‌خوبی معلوم می‌شود که این تفسیر، با قطع نظر از تمام نواقص فنی که دربردارد، به هیچ‌وجه از عهده پاسخ‌گویی ایرادی که در نهاد ساختار تقسیم نهفته است بر نخواهد آمد، زیرا عقل نظری و عقل عملی، خواه به معنی معقولات نظری و عملی باشد و خواه در هر دو مقام به معنای نیروی ادراک کننده این معقولات، بالاخره، این ایراد قهراً به میان خواهد آمد که چگونه ممکن است عقل یا معقولات در یک بخش حقیقی خود، تنها در سطح والای اندیشه و نظر باقی بمانند و در بخش حقیقی دیگر خود، عیناً همان عقل یا معقولات، با وصف کلیت و عموم از مسند بی تفاوت‌اندیشی خوددگرگون‌شده و سمت فرمان‌دهی و عمل تحرک را به خود گرفته و نیروهای جسمانی را به تکاپو و عمل وادار نماید؟

در یک کلام، چگونه ممکن است عمل، منوع عقل یا معقولات، یا به عبارت دیگر، عمل یک قسم از اقسام عقل یا معقولات باشد؟ (همان، ۱۹۹۵، ص ۴۴).

پاسخ صحیح برای اشکالات فوق از نظر حائری این است که عمل در تقسیم عقل، فص منوع برای جنس قریب (عقل) خود می‌باشد و خصوصیت فصل هم از نظر منطقی این است که هر چند جنس خود را در بخش خاصی از انواع آن، متمایز از انواع و بخش‌های دیگر جنس می‌سازد، اما هرگز فصل، جزء یا رکن اصلی و داخلی محسوب نمی‌شود.

البته این پاسخ، با توجه به این مطلب است که عمل در تقسیم عقل، یک فصل حقیقی برای جنس خود به‌شمار آید، اما اگر گفته شود که عمل، فصل منطقی جنس به‌شمار می‌آید نه فصل حقیقی، آن‌گاه ایراد فوق، از اصل ساقط و بی‌اعتبار می‌شود، زیرا فصل منطقی مشیر به فصل حقیقی است و به‌طور استعاره لفظی به‌کار می‌رود تا به شناخت فصل حقیقی، اشاره داشته باشد، مانند ناطق که فصل منطقی برای انسان است و وظیفه آن، اشاره به فصل حقیقی انسان است که همان نفس ناطقه می‌باشد و گرنه، نطق، فصل حقیقی انسان به‌شمار نمی‌رود.

در واقع، تقسیم عقل به نظری و عملی، از این جهت است که هر یک نقشی در

استکمال قوای علمی و عملی نفس ناطقه انسان دارند که واحد است. اینها نیروهای درونی نفس ناطقه انسان هستند که می‌توانند انسان را به سوی کمال نظری و عملی رهبری نمایند. خلاصه از نظر حائری، باید عمل را در بحث از عقل عملی، به نحو حقیقی - نه اشتراک لفظی - در قلمرو عقل قرار دهیم تا از هر گونه ایراد منطقی و فلسفی مصون باشیم.

نقد قطب‌الدین رازی

حائری، با وجود بهره‌گیری از اندیشه‌های قطب‌الدین رازی در تبیین تمایز میان عقل نظری و عقل عملی و استنتاج آنها، نقد مهمی بر وی دارد، چرا که قطب‌الدین به اشتباه اظهار می‌دارد که عقل عملی، عامل فعل است؛ برای مثال، عقل عملی، یک راست‌گویی جزئی را که عقل نظری درک کرده، به وسیله تأثیرگذاری بر قوای محرکه به مقام اجرا در می‌آورد.

از نظر حائری، برخلاف رأی قطب‌الدین، عقل عملی، عامل فعل نیست، چرا که کار عقل عملی فقط درک است، نه عامل فعل و تحرک. عامل فعل، قوای عملی نفس است، نه قوای ادراکی آن. تأثیرپذیری قوای عملی انسان از عقل نظری موجب می‌شود تا شناخت‌های نظری، به عقل عملی موصوف گردد.

تنها چیزی که موجب دگرگونی عقل می‌شود، تحرک و عمل جوارحی عامل فعل است، هر چند که اجرا و عمل از گونه درک و عقل نیست. اگر معقولات عقل نظری به تحریک اعضای بدن منتهی گردد، این تحریک، هر چند از گونه تعقل و اندیشه نیست، بلکه از مقوله فعل است، در تنوع و تقسیم عقل به نظری و عملی، دخالت فصلی و بنیادی دارد، و بدین وسیله، اشتباه قطب‌الدین رازی که می‌گوید: عقل عملی عامل اجرای عقل نظری است تصحیح می‌شود و به خوبی معلوم می‌گردد که عقل، خواه نظری باشد، خواه عملی، از آن جهت که عقل است، هرگز ممکن نیست که آلت فعل یا عامل اجرای تحرکات جسمانی واقع گردد» (حائری، ۱۹۹۵، صص ۲۳۰ و ۲۳۱).

قطب‌الدین رازی معتقد است که قوای نفسانی بر دو قسم است: یکی قوه‌ای که اشیا را درک می‌کند که به آن عقل نظری گفته می‌شود و دیگری قوه‌ای که منشأ افعال می‌شود و عقل عملی نام می‌گیرد. اطلاق عقل بر این دو قوه به اشتراک لفظی است. عقل نظری،

جنبه انفعالی دارد و عقل عملی، مصدر فعل است. از همین جاست که ادراک بر دو قسم است: ادراکی که متعلق به عمل نیست و ادراکی که متعلق به عمل است.

عقل نظری هم به دو قوه تقسیم می‌شود: یکی قوه ادراک اموری که تعلقی به عمل ندارد؛ مانند علم به آسمان و زمین، و حکمت نظری، مبتنی بر همین قوه است، و قوه دیگر، قوه ادراک اندیشه‌های مربوط به عمل است؛ مانند علم به این که عدل حسن و ظلم قبیح است و این قوه، مبنای حکمت عملی است، زیرا مرجع هر دو علم است و از عقل عملی، افعال به این جهت صادر می‌شود که آنچه را باید به صورت رأی کلی انجام دهد، از مقدمه‌ای کلی استنباط می‌شود و ادراک امور کلی و استنباط آنها از مقدمات کلی، مربوط به عقل نظری است و عقل عملی از عقل نظری استعانت می‌جوید، زیرا عمل بدون علم انجام نمی‌شود؛ برای مثال، از این مقدمه کلی که «هر عمل نیکی را باید انجام داد»، نتیجه گرفته می‌شود که «باید به راست‌گویی عمل کرد» و این مقدمه کلی را عقل نظری درک می‌کند. وقتی که عقل عملی، می‌خواهد یک راست‌گویی جزئی را اراده کند، باید این رأی جزئی را از یک رأی کلی استخراج کند، مانند این که می‌گوییم: این راست‌گویی است و به هر راست‌گویی باید عمل کرد. این رأی جزئی را عقل نظری ادراک کرده است. پس از آن، عقل عملی، این راست‌گویی را از روی علم بر اساس آن درک جزئی انجام می‌دهد، یعنی از عقل عملی، افعال ارادی جزئی صادر می‌شود که از آرای کلی‌ای نشأت گرفته که مقدمات آن یا بدیهی است، یا از مشهورات، یا تجربیات (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۲، صص ۳۵۲ و ۳۵۳).

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق). *الاشارات و التنبيهات*. شرح نصیر الدین طوسی، تهران: دفتر نشر کتاب.
۲. _____ (۱۴۰۴ق). *الشفاء: طبيعيات*. تحقیق سعید زاید، قاهره: دار الكتاب العربی.
۳. _____ (۱۴۰۴ق). *الشفاء: المنطق، البرهان*. تحقیق ابوالعلاء عقیفی، قاهره: وزارة التربية والتعليم.
۴. حائری، مهدی (۱۳۸۴). *کاوش‌های عقل عملی*.
۵. _____ (۱۹۹۵م). *حکمت و حکومت*. لندن: [بی‌نا].
۶. _____ (۱۳۸۴). *جستارهای فلسفی*. به کوشش عبدالله نصری.
۷. رضائزاد، غلام‌حسین (۱۳۸۰). *حکمت‌نامه یا شرح کبیر منظومه حاج ملاهادی سبزواری*.
۸. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۴۶). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی.
۹. _____ (۱۳۸۳). *ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه*. به کوشش دکتر جواد مصلح. [بی‌جا]: [بی‌نا].
۱۰. الفارابی، ابونصر (۱۴۰۵). *فصول منتزعه*. تصحیح فوزی متری نجار.
۱۱. _____ (۱۳۸۲). *ترجمه و شرح فصول منتزعه*. به کوشش دکتر حسن ملک‌شاهی.
۱۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). *مجموعه آثار*.
۱۳. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۴). *اصول الفقه*. تحقیق عباس علی الزارعی سبزواری.