

## وجوه عقل و کارکردهای نظری و عملی آن در اندیشه امام خمینی (س)

### عطیه زنده<sup>۱</sup>

**چکیده:** انسان، موجودی صاحب عقل است که فرآورده‌های عقلانی او، در دو ساحت «نظر و عمل» رهگشای طریق زندگی اویند. این دو ساحت از دیرباز اندیشمندان را به تفکر واداشته است. ارسطو بر این اساس، حکمت را به دو بخش نظری و عملی تقسیم کرده که این تقسیم‌بندی بر تقسیم عقل به نظری و عملی، مبتنی است. نحوه ارتباط این دو ساحت و استقلال یا وابستگی آنها به یکدیگر و میزان تأثیر و تأثر آنها نسبت به یکدیگر از اهداف این پژوهش است.

امام خمینی از جمله کسانی است که به این مبحث پرداخته است. وی این دیدگاه را که شأن عقل نظری، «ادراک» و شأن عقل عملی، «انجام کارهای معقوله» باشد مورد انتقاد قرار می‌دهد و اعتقاد دارد «عمل» در هر دو شأن عقل، لازم است و علم و ادراک به تنهایی در عقل نظری کار ساز نیست. وی به نقش ایمان در اعتقادات و باورها توجه دارد که تنها از طریق علم حاصل نمی‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** عقل نظری، عقل عملی، ایمان، امام خمینی، عمل و نظر.

### مقدمه

واژه عقل به دو صورت مورد استفاده قرار می‌گیرد: قوه‌ای از قوای نفسانی انسان و مرتبه‌ای از مراتب وجود. عقل در معنای اول نیز بر موارد متعددی اطلاق می‌شود، گاه به معنای فهم عمومی انسان‌هاست، گاه به معنای معقولات یقینی، و گاهی بالاترین مرتبه نفس که به ادراک کلیات می‌پردازد، و گاه نیز به معنای قوه عمل است. عقل در صورت دوم به مرتبه‌ای از مراتب وجود

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه شهید مطهری  
e-mail: zandieh2007@yahoo.com

این مقاله در تاریخ ۱۳۹۲/۶/۲۵ دریافت و در تاریخ ۱۳۹۲/۷/۱۴ مورد تأیید قرار گرفت.

اطلاق می‌شود که فوق عالم ماده قرار دارد و به آن عالم مجردات تام یا مفارقات یا عالم عقل یا جبروت می‌گویند.

منظور از عقل در این مقاله، عقل انسانی است، همان قوه ممیزه انسان از حیوان که ذات او را در دو ساحت علم یا اندیشه و عمل قوام می‌بخشد. حکما از دیرباز در مباحث مهم فلسفی و معرفت‌شناختی، عقل یعنی نیروی مختص نفس انسانی را به دو بخش نظری و عملی تقسیم کرده‌اند. تقسیم به نظری و عملی تنها خاص عقل نیست و علاوه بر آن در «حکمت» و «فلسفه» و «علم» هم مورد استفاده قرار می‌گیرد و حکمت نظری و عملی، فلسفه نظری و عملی و علم نظری و عملی از آن حاصل می‌شود که عموماً همه آنها نیز به نحوی به عقل نظری و عقل عملی ارجاع دارند. در مباحث متفکران تعبیر متعددی به جای عقل نظری و عملی مورد استفاده قرار گرفته است. تعبیری همچون: قوه عالمه و قوه عامله (ابن مسکویه بی‌تا: ۵۷؛ غزالی الف ۱۹۶۱: ۳۵۹، ۱۳۴؛ ب ۱۹۶۱: ۲۷۷؛ ۱۳۷۶: ۷۵؛ ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۱۳۰)، قوه مدرکه و قوه محرکه عامله (ابن سینا الف ۱۹۶۳: ۹۶؛ ۱۴۰۳ ج ۲: ۱۸۴)، قوه ادراکی و قوه متصرف (بهمنیار ۱۳۴۹: ۷۸۹)، قوه عامله و قوه عاقله (فخررازی ۱۹۹۶ ج ۱: ۳۶۶)، قوه نظریه و قوه عملیه (بحرانی ۱۴۲۷: ۱۴)، قوه علمیه و قوه عملیه (عبید زاکانی بی‌تا: ۶۱)، قوه علامه و قوه عماله (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۱۳۰؛ ۱۳۶۰: ۱۹۹، ۲۰۷)، قوه فعاله و قوه هادیه (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۷: ۵۴۱). چنانکه از عنوان مقاله پیداست قصد ما بررسی نظریات امام خمینی در مورد رابطه اندیشه و عمل است که در کنار آن آرای دیگر متفکران نیز مطرح می‌گردد.

امام خمینی در تدریس درس *اسفار صدر المتألهین* (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۹: ۸۶) که در ذکر «اوصاف نفس انسانی» است به مناسبت بحث، در مورد «عقل نظری و عقل عملی» سخن می‌گوید (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۳۵۴). ایشان بحث خود را در انتقاد به کسانی آغاز می‌کند که قائل هستند عقل نظری و عملی به عنوان قوه ادراک، به طور مستقل از یکدیگر عمل می‌کنند و ظاهراً در انتقاد خود، به ابن سینا که مطابق نظر ایشان قوای مدرکه فقط به حکم و ادراک می‌پردازند و شوق و اراده هرگز به این قوا مربوط نمی‌شود (ابن سینا بی‌تا: ۳۴۸) و ملاصدرا (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۱۳۰) اشاره دارند.

بحث امام خمینی در خصوص عقل نظری و عملی در چند محور قابل پیگیری است:

الف) رابطه عقل نظری و عملی نسبت به یکدیگر به چه صورت است؟ آیا اختلاف ماهوی دارند یا خیر، و آیا کارکرد این دو عقل با یکدیگر تفاوت دارد یا نه؟ ب) آیا نسبت این دو عقل با یکدیگر مساوی است یا نسبت به هم برتری و شرافت، و تقدّم و پیشی دارند؟ ج) آیا دو حوزه نظر

و عمل با یکدیگر تلازم و تعامل دارند یا خیر؟ (د) آیا عقل نظری و عملی، در نهایت به غایتی واحد منجر می‌شوند؟ (ه) آیا غایت عقل نظری و عملی انسان را به سعادت می‌رساند یا خیر؟

### پیشینه بحث عقل نظری و عملی و تعریف آن

تاریخچه این بحث به فلسفه یونان و ارسطو باز می‌گردد. او در کتاب سوم «درباره نفس» ضمن بحث از عقل فعال و منفعل به عقل نظری و عملی اشاره می‌کند. وی این دو عقل را به سبب غایت از یکدیگر متمایز می‌داند. غایت عقل عملی، عمل است که به مرحله امکان مربوط می‌شود، یعنی به امور ممکن، محدود است و به امر ضروری تعلق نمی‌گیرد، در حالی که غایت عقل نظری فعالیت خود آن عقل است که امر ضروری را ادراک می‌کند (ارسطو ۱۳۷۸: ۲۶۰). همچنین ارسطو در *مابعدالطبیعه* فلسفه را به فلسفه نظری (که غایت آن معرفت از آن جهت که معرفت است بدون اینکه هیچ غرض عملی در آن مد نظر باشد)، فلسفه عملی (که غایت آن عمل از آن جهت که عمل است) و فلسفه شعری یا تولیدی (که با عمل از آن جهت که با تولید سروکار دارد) تقسیم می‌کند (کاپلستون ۱۳۶۸ ج ۱: ۳۱۹).

زمانی که آثار ارسطو از طریق ترجمه وارد جامعه اسلامی شد و فلسفه مشاء بر اساس آن شکل گرفت، این اصطلاحات هم وارد علوم اسلامی شد و فارابی به تعریف آنها پرداخت. برای مثال این تعریف از اوست: حکمت نظری آگاهی از اموری است که شایسته دانستن است، در حالی که حکمت عملی آگاهی از اموری است که شایسته به کار بستن است؛ یا: حکمت نظری علم به احوال موجوداتی است که وجودشان در اختیار آدمی نیست. در حالی که حکمت عملی، علم به احوال موجوداتی است که تحققشان در اختیار آدمی است و متعلق قدرت او قرار می‌گیرند (سبزواری بی تا: ۳۱۰).

می‌توان گفت که اکثر علمای متقدم و متأخر اسلام در آثار ذیل در مورد این موضوع به بحث پرداخته و در مورد آن اتخاذ موضع کرده‌اند.<sup>۱</sup>

۱. برای مثال می‌توان از *مبدأ و معاد* (ابن سینا الف ۱۹۶۳: ۱۲)؛ *الهیات شفا* (ابن سینا ۱۳۶۳: ۱۱)؛ *حدود یا تعریفات* (ابن سینا ۱۹۶۳: ۱۲)؛ *اشارات و تنبیها* (ابن سینا ۱۴۰۳ ج ۱: ۳۸۷)؛ *التحصیل* (بهمینار ۱۳۴۹: ۷۸۹)؛ *مقاصد الفلاسفه* (غزالی الف ۱۹۶۱: ۳۵۹)؛ *معیار العلم فی فن المنطق* (غزالی ب ۱۹۶۱: ۲۷۷)؛ *میزان العمل* (غزالی ۱۳۷۶: ۷۵)؛ *المباحث المشرفیه* (فخر رازی ۱۹۹۶ ج ۱: ۳۶۶)؛ *شرح اشارات* (طوسی ۱۴۰۳ ج ۲: ۳۸۷ و ۴۱۰)؛ *سوهو مراد* (لاهیجی ۱۳۶۴: ۹۷)؛ *جامع السعادات* (نراقی ۱۴۲۴ ج ۱: ۹۲، ۸۴)؛ *نهایة الدرایه فی شرح الکفایه* (محقق اصفهانی ۱۳۷۴ ج ۳: ۱۹۵)؛ ←

## ۱) کارکردهای عقل نظری و عملی

بحث عقل نظری و عقل عملی در میان متفکران اسلامی از دیدگاه‌های مختلف مورد توجه قرار گرفته است. برخی تمایز این دو را به موضوع و مدرک بازگرداندند، بعضی به نتیجه و غایت، و گروهی نیز به نحوه ادراک و علم توجه کرده‌اند. به طور کلی می‌توان کلیه دیدگاه‌ها را در دو دیدگاه کلی جمع‌آوری کرد:

### الف) یک قوه با دو کارکرد

بنابر نظر مشهور که نظر اکثر متفکران است، عقل نظری و عقل عملی، دو شأن یک قوه نفسانی هستند. آنها اختلاف ماهوی با یکدیگر ندارند و شأن هر دو ادراک و فهم و اندیشه و تعقل است. عقل در اینجا به معنای قوه درک کننده لحاظ شده است (مظفر بی‌تا: ۲۹۶-۲۹۵)، اما علاوه بر این وجه تشابه، وجه یا وجوه تفاوتی نیز باید وجود داشته باشد که یکی را نظری و دیگری را عملی نامیدند. اینجا نظریات متفکران به دو دسته تقسیم می‌شود:

یک) بنابر دیدگاه نخست، تفاوت عقل نظری و عملی در امور ادراک شده یا متعلقات ادراک یا معلومات است. اگر مسأله ادراک شده با امور عملی مرتبط نباشد و از امور غیر عملی باشد به آن «عقل نظری» می‌گویند. مباحثی چون علم به خدا و صفات او را می‌توان نمونه‌ای از مباحث مربوط به عقل نظری دانست. اما اگر مسأله ادراک شده به امور عملی مرتبط باشد، یعنی اموری که انسان به آن علم می‌یابد تا عمل کند و شایسته عمل کردن هستند به آن «عقل عملی» می‌گویند. مباحثی چون حُسن عدل و قبح ظلم، توکل، تسلیم، رضا و ... نمونه‌ای از مباحث مربوط به عقل عملی است. به بیانی، عقل عملی قوه‌ای است که به واسطه آن آدمی چیزی را که سزاوار است انجام دهد یا ترک کند، می‌شناسد.<sup>۱</sup>

→ المنطق (مظفر بی‌تا: ۲۹۶-۲۹۵)؛ اسفار (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۸: ۱۳۰)، شرح الهدایة الاثیریة (ملاصدرا ۱۳۱۳ ۴۵۳) مبدأ و معاد (ملاصدرا بی‌تا: ۶۰۴)؛ تهذیب الاخلاق (ابن مسکویه بی‌تا: ۵۷)؛ رسائل الشجرة الالهیه (شهرزوری ۱۴۰۵: ۲۱) و ... از آثار متأخرین نیز می‌توان شرح اشارات ابن سینا (مطهری ۱۳۸۱: ۲۳۷-۲۲۷)؛ تفسیر المیزان (علامه طباطبایی ۱۳۶۱ ج ۲: ۲۴۹)؛ فلسفه اخلاق (مصباح یزدی ۱۳۸۱: ۹۶)؛ کاوش‌های عقل نظری (حائری یزدی ب ۱۳۸۴: ۳۹۷-۳۹۲)؛ تقریرات فلسفه امام خمینی (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۳۵۴) و ... نام برد.

۱. این نظر متعلق به اندیشمندانی چون فارابی، سبزواری (بی‌تا: ۳۱)، محقق اصفهانی (۱۳۷۴: ۱۹۵) و مظفر (بی‌تا ج ۳: ۲۹۶-۲۹۵) و مصباح یزدی (۱۳۸۱: ۹۸) است.

در مورد تفاوت امور ادراک شده در عقل نظری و عملی نیز جهات گوناگونی مطرح شده است که عبارتند از:

۱- مدرکات عقل نظری، چیزهایی هستند که وجود و عدم آنها در حوزه اختیار انسان نیست، در حالی که مدرکات عقل عملی، اشیائی هستند که با اختیار و فعل انسان موجود و معدوم می‌شوند و تحت قدرت آدمی هستند (نراقی ۱۴۲۴ ج ۱: ۹۲؛ ابن سینا ۱۴۰۴ ج ۱: ۱۲؛ شهرزوری ۱۴۰۵: ۲۱؛ حائری یزدی الف ۱۳۸۴: ۱۵).

۲- مدرکات عقل نظری، امور کلی است. مدرکات عقل عملی، امور جزئی است که به عمل بینجامد (ابن سینا ۱۴۰۳ ج ۲: ۳۸۷؛ ملاصدرا بی تا ۱۳۶۰: ۱۳۶۰: ۱۹۹).

۳- مدرکات عقل نظری، اموری است که شأن آنها دانستن است و ذاتاً نیازمند عمل نیستند. مدرکات عقل عملی اموری است که شأن آنها عمل کردن است (ابن سینا الف ۱۹۶۳: ۹۶؛ ۱۳۶۳: ۱۲، سبزواری بی تا: ۱۶۶؛ مصباح یزدی ۱۳۸۱: ۹۸).

۴- مدرکات عقل نظری، امور یقینی و ثابت است که تغییر و دگرگونی نمی‌پذیرد. مدرکات عقل عملی امور متغیر و بی ثبات است که دستخوش دگرگونی می‌گردد (هدایتی و شمالی ۱۳۸۷، ش ۲۲).

۵- مدرکات عقل نظری، اموری است که به کیفیت عمل ارتباطی ندارند، مدرکات عقل عملی به کیفیت عمل مرتبط هستند (مطهری ۱۳۸۱ ج ۷: ۲۲۷ به نقل از ملاصدرا ۱۳۶۰: ۱۹۹).

۶- مدرکات عقل نظری، متوقف بر ممارست و تمرین نیست. مدرکات عقل عملی، مبتنی بر ممارست و تمرین عملی است.

۷- مدرکات عقل نظری، هست‌هاست. مدرکات عقل عملی باید‌هاست (حائری یزدی الف ۱۳۸۴: ۲۰).

کلیه این نظریات را می‌توان در اینکه عقل نظری به درک امور دانستنی می‌پردازد و از واقعیتی گزارش می‌دهد که به عمل منجر نمی‌شود و عقل عملی به درک اموری می‌پردازد که جزئی هستند و تحت تصرف و ایجاد و انهدام قرار می‌گیرند، جمع‌بندی کرد و در یک نظر جامع گرد آورد.

دو) بنابراین، دیدگاه عقل نظری و عملی، اختلاف ماهوی ندارند و یک قوه‌اند. قوه‌ای که در اصل، عقل نظری است و در برخی شرایط خاص، عقل عملی نام می‌گیرد. در واقع، اساساً عقل عملی، همان عقل نظری است که به واسطه هستی یافتن معقول و عملی شدن آن، به عقل عملی

موصوف می‌شود. در این دیدگاه، تقسیم عقل نظری و عملی بر اساس مدرک و متعلق، در نظر گرفته نشده است. بنابراین، این دو عقل، هم از جهت درک و هم از جهت مدرک یکی هستند. تنها اگر مدرک عقل نظری به عمل بیانجامد، به سبب تنوع این فرایند، از آن به عقل عملی تعبیر می‌شود. بدین ترتیب هر ادراکی در حیطه عقل نظری است، خواه کلی باشد یا جزئی، مربوط به عمل باشد یا در حیطه نظر بگنجد. برای مثال، اگر حکم کلی داشته باشیم که «کمک به فقیر خوب است» وقتی انسان به فقیر برخورد می‌کند، آن حکم کلی را بر مورد جزئی منطبق می‌کند و نتیجه می‌گیرد که: «کمک کردن به این فقیر خوب است». تا اینجا حوزه عقل نظری است، یعنی انطباق کلی به جزئی از وظایف عقل نظری است، اما به محض اینکه اقدام به عمل کند، وارد حیطه عقل عملی شده‌ایم (حائری یزدی الف ۱۳۸۴: ۲۲۸-۲۲۷).

امام خمینی در مورد کارکرد عقل نظری و عملی بحث مستقل و نظام‌مندی ارائه نکرده و آن را به طور حاشیه‌ای در تدریس خود مطرح کرده‌اند. امام بیشتر قصد دارند که تنها دیدگاه‌های خود را در مورد این بحث سازند، اما از سخنان ایشان می‌توان نتایجی در خصوص نحوه کارکرد عقل نظری و عملی استنباط کرد. در کتاب شرح حدیث جنود عقل و جهل آمده است:

نفس را دو قوه است: قوه ادراک و قوه تحریک... اما قوت ادراک منقسم شود به عقل نظری و عقل عملی؛ و اما قوت تحریک نیز منقسم شود به قوه دفع - که آن شعبه غضب است - و قوه جذب - که آن شهوت است (امام خمینی ۱۳۸۲: ۱۵۱).

در این قول، امام خمینی عقل نظری و عملی را از تقسیمات قوه ادراک کننده در نظر گرفته‌اند. بنابراین می‌توان دیدگاه ایشان را جزء دیدگاه اول دانست که مطابق آن عقل نظری و عملی، یک قوه‌اند و دو کارکرد دارند.

### ب) دو قوه با دو کارکرد

این نظر غیر مشهور است و به اقلیت متفکران و حکما باز می‌گردد. مطابق این نظریه، عقل نظری و عقل عملی ماهیتاً با یکدیگر تفاوت و تباین دارند و دارای تکثر قوا هستند. درست همان‌طور که غضب و شهوت از یکدیگر استقلال دارند. اطلاق لفظ عقل بر این دو، از باب اشتراک لفظی است. عقل نظری از جنس و سنخ ادراک و فهم و تعقل، و عهده‌دار بینش و اندیشه و تفکر، و

صرفاً اثر پذیر و منفعل است. در حالی که عقل عملی از سنخ فعل و کنش و عهده دار تحریک، و اثر گذار و فعال و مصدر افعال و رفتار انسان است. مطابق این نظریه نیز هرگونه ادراک و شناختی اعم از کلی و جزئی، مرتبط با عمل و غیر مرتبط با عمل، به عقل نظری باز می‌گردد. در اینجا نیز متفکران دو نظر ابراز داشته‌اند:

یک) گروهی بر این باورند که عقل انسان دو قوه دارد: قوه‌ای که مخصوص ادراک کلیات است، یعنی عقل نظری که هم شامل کلیاتی می‌شود که به اعمال و افعال اختیاری انسان مربوط است، مانند نیکی عدل و زشتی ظلم، هم کلیاتی که با نظر و شناخت ارتباط دارد، مانند خدا و صفات الهی او.

دیگری قوه‌ای است که به جزئیات عملی مربوط است، یعنی عقل عملی که به اندیشه در امور جزئی برای استفاده عملی از آن ارتباط دارد، مانند اینکه باید به این فرد نیازمند کمک کرد (مصباح یزدی ۱۳۸۱: ۹۶).

دو) این دسته اعتقاد دارند که کار عقل نظری درک است. هر نوع ادراکی به وسیله عقل نظری صورت می‌پذیرد، خواه امر درک شده کلی باشد یا جزئی. خواه با عمل ارتباط داشته باشد، خواه ارتباط نداشته باشد. اما کار عقل عملی صرفاً عمل است.<sup>۱</sup>

دیدگاه کانت در عقل نظری و عملی هم در این قسم می‌گنجد. کانت بر این باور است که عقل به دو طریق با متعلق خود سروکار دارد: عقل نظری، که متوجه معرفت است و به متعلق خود تعیین می‌بخشد، در حالی که متعلق مزبور از منشأ دیگری غیر از عقل ناشی شده است. از نظر کانت، عقل به عینی که به شهود حسی عرضه شده است، تعیین می‌بخشد. عقل نظری هم نقش فعال و هم نقش منفعل دارد. عقل عملی به متعلق خود واقعیت می‌بخشد، یعنی خود منشأ به وجود آمدن متعلق خویش است و شامل اختیارات و ترجیحات اخلاقی می‌شود که ناشی از خود اوست. عقل عملی واضح قوانین اخلاقی و متوجه اختیار و ترجیح است (کاپلستون ۱۳۷۵ ج ۶: ۳۱۸-۳۱۹).

امام خمینی هم بیانی دارند که از آن استنباط می‌شود. ایشان به اینکه عقل، دو قوه با دو کارکرد است، اعتقاد دارند. ایشان در صحبت با ورزشکاران می‌گویند که تقویت روح و جسم هر دو اهمیت دارد. قوه جسمانی برای خدمت لازم است و قوه روحانی نیز برای هدایت. انسان با قوه

۱. این نظر متعلق است به قطب الدین رازی در *المحاکمات* (سبزواری بی تا: ۳۱۰) نراقی در *جامع السعادات* (۱۴۲۴) ج ۱: ۹۲) بحرانی شرح علی المانه (۱۴۲۷: ۱۷-۱۴).

روحانی، خود را هدایت می‌کند و با قوه جسمانی، خدمت می‌کند. جمع این دو قوه در انسان او را به تمام معنا انسان می‌کند. قوای فعاله و هادیه برای جامعه هم لازم است. وقتی هدایت و عمل جامعه صحیح باشد، جامعه به راه می‌افتد و جامعه‌ای معتدل می‌شود. شخص هم مثل یک جامعه می‌ماند. یک قوه هادی می‌خواهد که هدایت کند، و یک قوه عامله می‌خواهد که عمل کند... یک عقل نظری می‌خواهد و یک عقل عملی می‌خواهد. یک قوه هادی می‌خواهد [که] ادراک کند به آن عقل نظری مطالب را، و هدایت همین انسان خودش را به اینکه در راه آن مقصدی که دارد، عمل بکند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۷: ۵۴۲-۵۴۱).

نظر امام در این موضع به قسم دوم، یعنی دو قوه با دو کارکرد، باز می‌گردد. در سایر بیانات ایشان نیز اعتقادشان به دیدگاه دوم (نسبت به دیدگاه اول) غلبه دارد و مؤیدات بیشتری می‌توان برای آن یافت. به این ترتیب گرچه هر دو دیدگاه نزد امام خمینی مؤیداتی دارد، اما دیدگاه دوم غلبه دارد.

## ۲) تقدّم عقل نظری و عقل عملی

مسأله دیگری که در خصوص عقل نظری و عملی مطرح می‌گردد این است که این دو عقل چه وضعیتی نسبت به یکدیگر دارند؟ آیا هر دو در یک رتبه‌اند یا یکی بر دیگری تقدّم و برتری و شرافت دارد؟

از آنجا که رشد و استکمال نفس توسط قوای نظری و عملی انجام می‌گیرد، علما و حکمای مسلمان در داوری میان عقل نظری و عملی، و تقدّم و برتری یکی نسبت به دیگری نظریاتی ارائه کرده‌اند. البته منظور از تقدّم، هم شرافت و برتری داشتن و مطلوب واقع شدن است که از آن به «مقدّم» بودن تعبیر می‌کنیم و هم سبقت و پیشی گرفتن که آن را «مقدّمه» واقع شدن لحاظ می‌کنیم. نظریات فلاسفه در اینجا نیز به دو قسم تقسیم می‌شود:

الف) مقدّمه بودن علم بر عمل: برخی از جمله ملاصدرا (۱۳۱۳: ۲۴۰، ۷) و ابن سینا (۱۳۶۳: ۱۱) بر این باورند که عقل نظری بر عقل عملی تقدّم دارد. دلیل آنان این است که عقل نظری از مبادی عالیه و عالم مجردات و جنبه مافوق اثر می‌پذیرد، اما عقل عملی در جنبه ادنی، یعنی بدن، اثر می‌گذارد و متوجه جسم و عالم طبیعت است. بدین ترتیب، عقل نظری که با مراتب مافوق در ارتباط است موجبات استکمال نفس را فراهم می‌آورد، حال آنکه عقل عملی به تنزل نفس



می‌انجامد. در این صورت علم پیشوای عمل قرار می‌گیرد و عقل عملی خادم و تابع عقل نظری می‌شود، همچنان‌که بدن، تابع نفس است. در این معنا، نظر یا علم هم «مقدم» بر عمل است و نسبت به عمل برتری و شرافت دارد، هم «مقدمه» عمل است و قبل از عمل به وجود آن نیاز است، یعنی نظر بر عمل سبقت و پیشی می‌گیرد. حتی در میان عرفا ابن عربی و قیصری در فص ادریسی، علوم‌مکان را به علم و روح، و علو مکان را به جایگاه و جسد نسبت می‌دهند (قیصری ۱۳۷۵: ۵۴۶-۵۴۴). بدین ترتیب، علم بنیاد عمل قرار می‌گیرد و نسبت به عمل، پیشی دارد.

از نظر ملاصدرا شرافت عقل نظری تنها از جهت موضوع آن است که به معارف قدسی مربوط می‌شود؛ زیرا اصولاً مقام علم از عمل، پایین‌تر است، چون علم، ابزار و آلت است برای رسیدن به عمل که مقصود و غایت است (ملاصدرا ۱۳۱۳: ۷).

ب) مقدم بودن عمل بر علم: در مقابل، امام خمینی از جمله کسانی است که به تقدم عقل عملی بر عقل نظری اعتقاد دارد. البته آنچه مد نظر ایشان است تفوق و برتری داشتن و «مقدم» بودن است نه «مقدمه» واقع شدن:

«کمال انسانی، به عقل عملی است نه به عقل نظری... ولی عقل عملی، همان ارجاع کثرت به وحدت عملاً و خارجاً است؛ لذا کمال انسان به عقل عملی اوست نه به عقل نظری» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۳۵۴)

از دیدگاه عرفانی، نفس هنگامی به استکمال می‌رسد که همه کثرات در وحدت مضمحل شوند و وحدت، سلطه و غلبه پیدا کند. از نظر امام، عاملی که باعث قهر و غلبه وحدت بر کثرت می‌شود، عمل است نه نظر: «علم مطلقاً طریق به عمل است، حتی علم المعارف» (امام خمینی ۱۳۷۱: ۴۱۳)؛ زیرا که معارف نظری به تنهایی باعث اضمحلال کثرات در دیدگاه فرد نمی‌شود. و نیز در جای دیگر می‌فرمایند:

علوم، مطلقاً عملی هستند، حتی علوم معارف یک نحوه عملی در آنها نیز هست، و اکنون گوییم که علم احوال قلوب و کیفیت صحت و مرض و

۱. نه تنها ابن سینا و ملاصدرا، بلکه نراقی در *جامع السعادات* (۱۴۲۴ ج ۱: ۹۱)، خواجه نصیرالدین طوسی و قطب الدین رازی در *شرح الاشارات و التنبيهات* (طوسی ۱۴۰۳: ج ۲: ۳۸۷، ۴۱۰)، ملاعبدالرزاق لاهیجی در *گوه‌ر مراد* (۱۳۶۴: ۱۵۰) غزالی در *میزان العمل* (۱۳۷۶: ۷۴) به شرافت و فضل عقل نظری بر عملی اعتقاد دارند و حتی در مورد صفات الهی نیز علم را بر اراده مقدم می‌دانند.

صلاح و فساد آن از علومی است که صرفاً مقدمه عمل و طریق علاج و اصلاح آن است و ادراک و فهم آن از کمالات انسانی به شمار نیاید (امام خمینی ۱۳۷۱: ۵۲۷).

بدین ترتیب از نظر امام خمینی علم نظری «مقدمه» علم عملی است، اما فی نفسه مطلوب نیست و از این لحاظ در مقابل کسانی از جمله ابن سینا قرار می‌گیرد که غایت فلسفه نظری را تنها تکمیل نفس می‌داند به اینکه تنها بداند:<sup>۱</sup>

پس این که نزد علماء مشهور است که یک قسم از علوم است که خودش منظور است فی نفسه - که در مقابل علوم عملیه است - در نظر قاصر درست نیاید، بلکه جمیع علوم معتبره را سمت مقدمیت است؛ منتهی هر یک برای چیزی و به طوری مقدمه است. پس علم توحید و توحید علمی مقدمه است برای حصول توحید قلبی، که توحید عملی است، و با عمل و تدبیر و ارتیاض قلبی حاصل شود (امام خمینی ۱۳۸۲: ۹).

بنابراین از نظر امام، حتی علم توحید که علم عقاید است و در شمار اصول اعتقادی قرار می‌گیرد، تنها مقدمه است برای رسیدن به توحید عملی که غایت و مقصود است:

جمیع علوم عملی است حتی علم توحید. شاید از کلمه «توحید» که «تفعیل» است عملی بودن آن نیز استفاده شود؛ چه که به حسب مناسبت اشتقاق، توحید از کثرت رو به وحدت رفتن و جهات کثرت را در عین جمع مستهلک و مضمحل نمودن است؛ و این معنی با برهان حاصل نیاید، بلکه به ریاضات قلبیه و توجه غریزی به مالک القلوب باید قلب را از آنچه برهان افاده نموده آگاه نمود تا حقیقت توحید حاصل شود (امام خمینی ۱۳۸۰: ۹۳).

پس، آنچه از نظر امام خمینی ملاک فضیلت و برتری و تقدم عقل قرار می‌گیرد، اثری در استکمال نفس دارد که این اثر، بیشتر خاصیت عقل عملی است. تفاوت این دو دیدگاه در این است که در دیدگاه اول در استکمال نفس به جنبه ارتباطی آن با عالم مافوق توجه دارند، در حالی که در دیدگاه دوم، بیشتر به ریاضات و مجاهدت‌های انسان توجه می‌کنند که زمینه را برای استکمال نفس فراهم می‌آورد. در واقع، تمایز این دو دیدگاه در استکمال نفس، به این است که در اولی به تجارب دینی و آنچه از مبادی عالی به سوی انسان «می‌آید»، توجه می‌شود و در دیگری به

۱. «والفلسفه النظرية إنما الغاية فيها تكمیل النفس بأن تعلم فقط» (ابن سینا ۱۴۰۴ ج ۱: ۱۲).

تلاشی که انسان برای مساعد کردن زمینه در این جهت می‌نماید. روشن است که طریق اول، مناسبت بیشتری با روحیهٔ خواص دارد که با عوالم مافوق در ارتباطند. و طریق دوم، بیشتر با استعداد های عموم مردم مناسبت دارد که تلاش می‌کنند به نحوی به عوالم مافوق دست یابند. البته این سخن به این معنا نیست که صاحبان طریق اول را نیازی به مجاهدت‌های نفسانی نیست و صاحبان طریق دوم، هیچ ارتباطی با عوالم مافوق ندارند، بلکه منظور جهت غلبه و چیرگی در هر یک از دو طریق است. به علاوه، نباید از خاطر برد که مقدمه بودن و سبقت علم بر عمل، حتی در دیدگاه دوم محرز است.

### ۳) تلازم و تعامل عقل نظری و عملی

همان‌طور که پیش‌تر ذکر گردید، نقد اصلی امام خمینی در این بحث، نسبت به کسانی است که با نظر استقلالی به حوزهٔ نظر و عمل نگاه می‌کنند و حدود عقل نظری را مستقل از حدود عقل عملی می‌دانند و معتقدند بخشی از مسأله، به حوزهٔ نظر و بخش دیگر وارد حوزهٔ عمل می‌شود. البته، توجه به این نکته ضرورت دارد که تفکیک میان نظر و عمل، عموماً در عقل نظری مورد ملاحظه قرار گرفته است و در عقل نظری، نظر را مستقل از عمل دانسته‌اند، و گرنه غالب عالمان و متفکران به تعامل نظر و عمل در عقل عملی اذعان داشته‌اند.

ابن سینا از سویی، به استقلال قوهٔ نظری و عملی اعتقاد دارد<sup>۱</sup> و از سوی دیگر به آمیختگی ادراک یا نظر و عمل باور دارد و می‌گوید مقصود از عقل عملی، معرفت در ضمن عمل است.<sup>۲</sup> پس حقیقت عقل عملی، مرکب از علم و عمل است، در حالی که عقل نظری، استقلال دارد. نظر ملاصدرا این است که این دو عقل، تفکیک ناپذیرند قوهٔ عامله و عالمه، و عامله از هم جدا نمی‌شوند.<sup>۳</sup> او به جدایی و استقلال نظر و عمل اعتقاد ندارد و بر عدم انفکاک آنها تأکید

۱. «ان النظرية هي التي تطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العقل بالفعل، و ذلك بحصول العلم التصوري و التصديقي بامور ليست هي هي بأنها اعمالنا و احوالنا فتكون الغاية فيها حصول رأي و اعتقاد ليس رأياً و اعتقاداً في كيفية عمل أو كيفية مبدأ عمل من حيث هو مبدأ عمل» (ابن سینا ۱۳۶۳: ۴).  
 ۲. «و أن العملية هي التي يطلب فيها أولاً استكمال القوة النظرية» (ابن سینا ۱۳۶۳: ۴).  
 ۳. «والعامله من هذه النفس لا تنفك عن العالمه و بالعكس» (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۳: ۴۱۸).

می‌کند. چرا که نظر، اگر جدی باشد با نحوه عمل مناسبت دارد. نظر از عمل جدا نیست؛ زیرا وجود، منشأ خیر است و عقل نظری و عملی دو شأن یک عقل هستند.

امام خمینی به ارتباط وثیقی میان نظر و عمل هم در عقل نظری و هم در عقل عملی اعتقاد دارد و هیچ نحوه‌ای از استقلال را در مورد هیچ یک نمی‌پذیرد. از نظر ایشان، حتی عقل نظری هم گسیخته از عمل معنا ندارد: «ولی ما می‌گوییم: در هر دو، عمل لازم است و عقل نظری به عقل عملی برمی‌گردد؛ چنانکه عقل عملی هم به عقل نظری برمی‌گردد، و در نظری هم که درک و علم است، عمل لازم است» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۳۴۱). ایشان به ضرورت تلازم نظر و عمل معتقدند و این در اثر آن است که قصد دارند بحث عقل نظری و عملی را در سایه بحث قرآنی ایمان و عمل صالح، مطرح کنند.

#### الف) پیوند بین علم و ایمان

پیشتر ذکر گردید که تقسیم‌بندی عقل، بحثی فلسفی است که از فلسفه مشاء وارد علوم اسلامی گردید. اما وقتی وارد جهان اسلام شد، برای تقریب این بحث به مباحث قرآنی، میان آن و بحث ایمان و عمل صالح ارتباط برقرار شد و اندیشمندان، میان دو دیدگاه فلسفی و قرآنی جمع کردند. امام خمینی اندیشمندی متأله است که باورهایش مبتنی بر قرآن و احادیث و الهام گرفته از منابع دینی بود. بنابراین، آنچه از نظر امام اهمیت دارد و اصل قرار می‌گیرد، بحث ایمان و عمل صالح است که به ترتیب با عقل نظری و عملی قابل تطبیق است. هرگاه سخن از علم به میان می‌آید، تنها پای عقل نظری و اندیشه به میان می‌آید. اما آیا عقل نظری، به تنهایی انسان را به رشد کافی می‌رساند یا نیاز است که قوای دیگر انسان هم به عرصه وارد شوند تا انسان به تکامل مطلوب برسد؟ از نظر امام خمینی علم و عقل نظری به تنهایی با ایمان هم‌پوشانی ندارد، چون - بر خلاف آنکه علم با عقل نظری ارتباط دارد - ایمان فقط به دانسته‌های نظری ختم نمی‌شود و علاوه بر آن به عمل هم نیازمند است.

از آنجا که ایمان با «نظر» قابل تطبیق است، باید دید که از نظر امام خمینی ایمان به چه معناست و تمایز آن با نظر چیست؟ امام خمینی در بیان چستی ایمان ابتدا تأکید بر این دارند که ایمان، صرف علم مفهومی نیست، مراد از ایمان، همان علم و مفهوم نیست (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۱۱۴). ایمان، مجرد علم به چیزی نیست... ایمان، به محض درک و علم حاصل نمی‌شود... به محض علم،

ایمان درست نمی‌شود... مجرد علم، عقیده نیست (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۳۴۴-۳۴۲) در *آداب الصلوة* نیز آورده‌اند: «اهل علم و ایمان از هم ممتازند: هر اهل علمی اهل ایمان نیست... عالم را گاهی اطلاق کنند بر کسی که از حد علم به حد ایمان رسیده باشد» (امام خمینی ۱۳۸۰: ۱۴-۱۵).

«مجرد علم برهانی و قدم تفکری در باب توحید فعلی نتیجه مطلوبه ندارد، بلکه گاه شود که کثرت اشتغال به علوم برهانی سبب ظلمت و کدورت قلب شود و انسان را از مقصد اعلی باز دارد؛ و در این مقام گفته‌اند: *العِلْمُ هُوَ الْحِجَابُ الْأَكْبَرُ*» (امام خمینی ۱۳۸۰: ۹۳) امام تذکر می‌دهد اینکه علم و ایمان جدای از یکدیگرند، فقط بنا بر فهم و تفسیر نیست که بنا بر لغت هم چنین است: «پس معلوم شد که علم غیر از ایمان است و این مطلب به حسب لغت نیز مناسب با معنی ایمان است؛ زیرا که ایمان در لغت به معنی وثوق و تصدیق و اطمینان و انقیاد و خضوع است و در فارسی به معنی گرویدن است. و پر واضح است که گرویدن غیر از علم و ادراک است» (امام خمینی ۱۳۸۲: ۸۹-۸۸).

وی در توضیح نظر خود در آثارش نمونه‌هایی را مکرراً متذکر می‌شود که بنابر آن ایمان غیر از علم است. اولین نمونه‌ای که بارها ذکر شده، علم شیطان نسبت به مبدأ و معاد و ملائکه و ... است. شیطان به این امور به خوبی علم و آگاهی داشت. اگر این علم در استکمال موجودات اثر داشت، می‌بایست شیطان موجودی مؤمن می‌بود، در حالی که بنابر قول قرآن کریم از کافران است: «وَ كَان مِنَ الْكَافِرِينَ» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۳۴۱، ۱۱۴).

نمونه دیگری که ذکر می‌کنند آن است که گرچه انسان علم دارد که خدا هست، همه چیز را می‌داند، در مقابل اعمال بندگان به آنها پاداش و کیفر می‌دهد و ...، اما هیچ یک از این دانسته‌ها و آگاهی‌ها باعث نمی‌شود که مرتکب اعمال مخالف خواست خدا نشود. اعمالی را که شاید در حضور کودک انجام ندهد، در مقابل خدا به آسانی انجام می‌دهد. علت این عدم توجه، این است که به این امور فقط علم دارد و علم به تنهایی نفعی برای استکمال نفس ندارد (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۳۴۲-۳۴۴).

نمونه دیگر، علم انسان‌ها به محتاج بودن خودشان است. ما علم داریم که خداوند نیازهای ما را می‌داند و می‌تواند آنها را برآورده سازد. علم داریم که خداوند بخل ندارد و خسیس نیست، بلکه فضل و کرم دارد، و علم داریم که اگر عطای او شامل حال ما شود، احتیاجاتمان برآورده می‌شود، اما اگر مسأله‌ای برای ما پیش بیاید به همه چیز و همه کس توکل و توسل می‌کنیم، مگر به خدا.

این هم به دلیل آن است که به دانسته‌های خود ایمان نداریم (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۳۴۳). نمونه بعدی، علم انسان‌ها به این است که مرده، هیچ حرکتی ندارد و قادر نیست به کسی ضرر و زیان برساند، اما اگر در کنار مرده قرار بگیریم، این علم نفعی به ما نمی‌رساند و از او هراس داریم (امام خمینی ۱۳۸۱: ۱۹). همچنین مثال می‌آورند که علمای یهود به رسالت رسول اکرم (ص) علم داشتند، ولی این علم به ایمان بدل نشد و ایشان را به عنوان پیامبر نپذیرفتند (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۳۴۳).

بنابراین علم به تنهایی کارساز نیست و توان آن را ندارد که انسان را به کمال نفسانی برساند. همه هدف امام این است که القا کند علم و عمل، جدا و مستقل از یکدیگر نیستند و با یکدیگر تلازم و تعامل دارند. اگر هدف تکامل نفس است که، پس: «هر جا علم است، بدون عمل سودی ندارد» و «هر جا عمل است، بدون علم کارساز نیست».

#### ب) پیوند بین ایمان و عمل صالح

نخست، لازم است در رابطه با عمل ذکر گردد که منظور امام از عمل، همان عملی است که در قرآن مطرح است. منظور از عمل در قرآن «عمل صالح» و نیک است که در استكمال نفس مؤثر است و گرنه عمل ناهنجار و تبهکارانه، مد نظر قرآن نیست. عمل آنگاه عمل مؤثر است که برای خدا انجام شود و با قلبی سرشار از عشق الهی صورت پذیرد. اصولاً قرآن برای چنین عملی ارزش قائل است، تا آنجا که می‌توان گفت در قرآن چیزی جز عمل مطرح نیست. یا اینکه قرآن، کتاب عمل است و عاملان عمل نیک از مصلحان و رستگارانند. چون عمل صالح همچون درختی است که ریشه‌هایش در اعماق زمین و شاخ و برگ‌هایش در آسمان گسترده شده است (ابراهیم: ۲۴). در قرآن، میان ایمان راستین و عمل صالح، فاصله‌ای نیست و علم و عمل از یکدیگر، غیر قابل تفکیک و ممزوج هستند.

بنابراین در تمایز نظر و عمل از ایمان و عمل صالح می‌توان گفت:

- ۱- نظر و عمل، پدیده ذهنی هستند و در علوم نظری و ذهنی، می‌توان آنها را کاملاً جدا از یکدیگر تصور و تعریف کرد، اما ایمان و عمل صالح در فرهنگ قرآنی، اموری وجودی و قلبی هستند که بر تمامی جوانب وجود انسان احاطه دارند.
- ۲- از آنجا که علوم نظری و عملی، صرفاً پدیده ذهنی هستند، در آنها نیاز به اخلاص، نیت خالص و صفای باطن نیست. در حالی که کلیه این امور در ایمان و عمل صالح شرط است.

۳- در قرآن و سنت و احادیث و روایات جدایی نظر و عمل، متعارف نیست و حتی نوعی انحراف تلقی می‌گردد. به طور کلی در سنت اسلامی، علم با عمل قرین است. علم، بعد از عمل و در اثر تقوا و صدق و اخلاص حاصل می‌شود.

۴- عمل ظاهری بدون علم، هیچ ثمره‌ای ندارد و عمل صالح محسوب نمی‌شود، علم بدون عمل هم، علم حقیقی نیست و نفعی ندارد. بنابراین، علوم الهی، علومی وجودی است که در آنها نظر و عمل از یکدیگر گسسته نیست.

### ج) پیوند بین ایمان و قلب

ایمان راستین، به قلب، که جایگاه ایمان است ارتباط دارد. امام در مورد ربط علم و ایمان به قلب اظهار می‌دارند:

ایمان، تنزل علم عقلانی به مرتبه قلب است و قلب، آن مرتبه تجرد خیالی است که در آن مرتبه، معقول را به صورت جزئی می‌یابد و این مرتبه، لوح نفس است که اگر در لوح نفس، چیزی منقش گردید، یعنی نفس در مرتبه خیال با آن معقولی که در مرتبه عقلانی تعقل کرده، اتحاد حاصل نماید، همان ایمان است... علم اگر صورت نفسانی شد و به مرتبه قلب تنزل کرد و از عالم مفهومیت بیرون آمد و حقیقه العلم و حقیقه النفس گردید و با پوست و گوشت و خون و بخار خونی و روح حیوانی و صورت برزخیه انسان متحد گردید، ایمان است، و وقتی که عمل قلب شد شخص مؤمن می‌شود.. ایمان، آن قبول قلبی است... پس قبول دل و عقیده قلبی، ایمان است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۳۴۴-۳۴۲).

ایشان در شرح *چهل حدیث* هم، بر اینکه «ایمان از اعمال قلبیه است» (امام خمینی ۱۳۷۱: ۳۷) تأکید دارند و در *آداب الصلوة* هم، در تأیید آن می‌فرمایند: «ایمان حظ قلب است که با شدت تذکر و تفکر و انس و خلوت با حق حاصل شود» (امام خمینی ۱۳۸۰: ۲۲۶). در شرح *جنود عقل و جهل* می‌افزایند: «علم و ادراک، حظ عقل است و ایمان حظ قلب است» (امام خمینی ۱۳۸۲: ۸۷).<sup>۱</sup> همچنین اظهار می‌دارند که تا مطلب برهانی به قلب نرسد و صورت باطنی قلب نشود، از نور ایمان که ظاهر و باطن انسان را نورانی می‌کند، بهره و نصیبی نخواهیم برد (امام خمینی ۱۳۸۰: ۹۴).

۱. (همچنین ر.ک: اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۱۱۴؛ امام خمینی ۱۳۸۰: ۱۳، ۲۲۰؛ ۱۳۸۲: ۸۹-۸۷؛ ۱۳۷۱: ۳۷-۳۶، ۵۲۶؛ ۱۳۸۱: ۲۳، ۱۹، ۱۰۱).

امام خمینی در کتب خود، بر چند اثر ایمان قلبی اشاره می‌کند، که عبارت است از: خضوع و خشوع (امام خمینی ۱۳۸۰: ۱۳؛ ۱۳۸۱: ۹۹)؛ اطمینان (امام خمینی ۱۳۸۰: ۱۲)؛ توکل (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۳۴۲) و ترس قلب (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۳۴۳). علاوه بر چند خصلتی که ایشان ذکر می‌کنند، در قرآن کریم به فضایل دیگری هم اشاره شده است: رأفت و رحمت (حدید: ۲۷)؛ خضوع (حج: ۵۴)؛ خشیت و انابه (ق: ۳۳)؛ محکم شدن (انفال: ۱۱)؛ الفت (آل عمران: ۱۰۳)؛ خیر (انفال: ۷۰)؛ طهارت (احزاب: ۵۳)؛ هدایت (تغابن: ۱۱)؛ دوست داشتن خیرات (حجرات: ۳)؛ ابتلا برای حفظ بیشتر (حجرات: ۳) و نرمی (زمر: ۲۳). البته علاوه بر این فضایل، در قرآن رذایلی نیز به قلب نسبت داده شده است که اگر اعمال انسان صالح نباشد، موجب پیدایش آن رذایل در انسان می‌گردد.

#### د) قلب، لطیفه‌ای ربّانی

از آنجا که ایمان، راه یافتن علوم از مرتبه عقل بر قلب است، تا قلب به وسیله آن در برابر حق تسلیم گردد و اعضا و جوارح به اطاعت و انجام وظایف راغب گردند، باید دید که جایگاه «قلب» از نظر امام چیست؟ واژه قلب در معنای ظاهری، همان عضو صنوبری است که در قفسه سینه جای دارد، اما به معنای باطنی، محل انقلاب و دگرگونی‌ها و تحولات نفسانی و درونی است که انسان را به مقام والای انسانیت می‌رساند. به طور کلی، قلب آنجا به کار می‌رود که ادراک و فهم، با احساسات و عواطف درآمیزند و عمل را در پی خود داشته باشند. قرآن، قلب را ابزار تعقل و تفقه (حج: ۴۶؛ اعراف: ۱۷۹) معرفی می‌کند، اما منظور از تفقه و تعقل، تنها ازدیاد اطلاعات علمی نیست، بلکه آن است که هر نوع علمی، نهایتاً شخص را به توحید حقیقی نزدیک گرداند. غزالی قلب را لطیفه ربّانی و حقیقت انسان می‌داند (غزالی ۱۳۷۲، ج ۳: ۸).<sup>۱</sup> امام، قلب را نقطه شروع کمالات انسانی می‌داند که از آن کمالات، به سایر اعضا و جوارح منتقل می‌شود و شخص به انسان الهی تبدیل می‌گردد:

ابتدا از قلب شروع می‌شود، همه چیزها از قلب انسان شروع می‌شود، نه این قلبی که حیوانی است، قلب انسانی، همه مسائل از قلب انسانی شروع می‌شود. و اگر چنانچه قلب، یک سرچشمه نور و هدایتی در آن باشد، زبان

۱. «هو لطیفه ربّانیه روحانیه لها بهذا القلب الجسمانی تعلق، و تلك اللطیفه هی حقیقه الانسان».



هم به نورانیت قلب منور می‌شود؛ چشم هم ... همه اعضای انسان، که تابع قلب است، وقتی قلب الهی شد، همه چیز انسان الهی می‌شود (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۸: ۵۲۰).

امام در تحلیل خود برای قلب، دو وجه ذکر می‌کند: وجهی که به سوی عالم طبیعت است که در این صورت «صدر» نامیده می‌شود و وجهی که رو به سوی عالم غیب است و به آن «قلب» می‌گویند. اگر وجه قلب، به سوی عالم غیب باشد، به مقام «مشاهده» امور غیبی نائل می‌آید. مشاهده، یعنی دیدن صورت‌های شخصیه مشاهده در صور خیالی، که در این حالت، به صورت خارجی هر امری دست می‌یابد و آن را به عیان می‌بیند، قلبی که به سوی عالم طبیعت منعطف است، از چنین مشاهده‌ای محروم است و تنها در حد مفهوم می‌ماند که رقیقه بسیار کم‌رنگی از حقیقت است. علم مفهومی، حتی اگر به خداوند باشد «علم به الله» است، نه «معرفت‌الله»، که غایت کمال انسانی است. مشاهده، تنها از راه ارتیاضات قلبی حاصل می‌شود. انسان باید به تدریج خود را ذاتاً و قلباً از دنیا و آنچه در آن است (شهرت، مقام، ثروت، تعلقات و ...) بری کند و همه چیز را در رابطه با حق ببیند و همه چیز را به خداوند ارجاع دهد تا به توحید افعالی برسد. توحید حقیقی به معنای ارجاع کثرات به وحدت است. وقتی برای فرد، توحید صفاتی و ذاتی نیز حاصل شد، او به کمال خویش، واصل گشته است.

امام یادآور می‌شوند که قلوب مردمان یا به سوی طبیعت متوجه است و از علم غیب بی‌اطلاع است، یا به سوی عالم غیب متوجه است و از عالم طبیعت غفلت دارد، تنها انبیای الهی و مرسلین و کمترین هستند که با قوت وجودی، هر دو عالم را مشاهده می‌کنند و جامع میان طبیعت و مافوق طبیعت هستند و این بدان دلیل است که انسان تنها موجودی است که «کون جامع» است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۳۵۱-۳۴۷).

#### ۴) اتحاد غایت عقل نظری و عملی

عقل نظری و عملی، هر یک مراتبی دارند که در نهایت، هر دو به یک غایت واحد می‌رسند. همان‌طور که مشهور است عقل نظری چهار مرتبه دارد:

۱) عقل هیولانی یا بالقوه، که قابلیت و استعداد محض است و مستعد است که ماهیات

و صور همه موجودات را انتزاع کند.

- ۲) عقل بالملکه، که به درک معقولات اولیه نایل می آید.
- ۳) عقل بالفعل، که عامل فعلیت یافتن معقولات در عقل است.
- ۴) عقل مستفاد، که غایت آن «فناء فی الله» است. عقل مستفاد، از نظر عرفا، توان استفاده مشاهده حضوریه از مبدأ وجود و اعلی مرتبه را دارد و این مقام، بالاتر از مقامی است که فلاسفه برای عقل مستفاد قائلند، و آن رسیدن به مقامی است که از جبرئیل که از عالم عقول است، استفاده کند (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۳۵۳).

اگر صفحه قلب به درک شهودی و حضوری، نه به درک علمی و مفهومی، تمام معنی و تمام حقایق عالم غیب را از مرتبه ملائکه الله المقربین که عقول باشند و بالاتر از آنکه مرتبه اسماء و صفات باشد، و بالاتر از آنکه مرتبه ذات الهی و آخر مرتبه وجود باشد، و همین طور مراتب پایین تر از مرتبه ملائکه الله المقربین که ملائکه المتوسطین باشند، و پایین تر از آنها که جن و شیاطین باشند، همه را درک کند، این چنین قلبی دیگر به مقام فنا رسیده است که غایت عقل نظری هم این است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۳۵۲).

اما عقل عملی نیز مراتبی دارد که عبارتند از:

- ۱) تهذیب ظاهر یا تهذیب اخلاق که به ظاهر کردن آداب شریعت است؛
- ۲) تهذیب باطن و پاک کردن قلب از اخلاق بد و ملکات بد و خواطر شیطانی؛
- ۳) روشن کردن قلب به صورت های علمی و معارف حقه ایمانیه؛
- ۴) فنای نفس از ذات خود و قطع نظر از غیر خداوند و انحصار توجه به خداوند که نهایت سیر الی الله است (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۳: ۳۶۸).

بدین ترتیب غایت عقل نظری و عملی نهایتاً «فناء فی الله» است: «بالجملة: غایت عقل مستفاد، فناء فی الله است، و عقل عملی هم که آخرین مرتبه اش فناء فی الله است، پس غایت هر دو عقل در آخر یکی باشد، ولو در آغاز از هم جدا بودند» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۳۵۴).

با اینکه غایت عقل نظری و عملی، نهایتاً یکی است، اما بار دیگر امام خمینی تأکید خود را به عمل، یاد آور می شوند که کمال انسانی، به عقل عملی است نه به عقل نظری؛ زیرا که عقل عملی

ارجاع کثرت به وحدت به صورت عملی و خارجی است، لذا کمال انسان به عقل عملی اوست، نه به عقل نظری (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۳۵۴).

این رأی امام یادآور رأی شیخ شهاب الدین سهروردی است، آنجا که مراتب حکما را برمی شمارد و در آن، «حکیم ذوقی» را بر «حکیم بحثی» ترجیح می‌دهد. بنابر نظر شیخ اشراق، حکیمی که در تأله و بحث ورزیده باشد، ریاست تامه و خلافت الهی را برعهده دارد. پس از او، حکیمی قرار می‌گیرد که در تأله ورزیده و در بحث، متوسط باشد که ریاست کامله از آن او خواهد بود. در مرتبه بعد ریاست تامه از آن حکیمی است که در تأله ورزیده باشد، ولی از بحث و نظر اطلاعی نداشته باشد. سهروردی بر این باور است که جهان، هیچ‌گاه از وجود چنین حکیمانی خالی نیست. از نظر او، حکیم ورزیده در بحث که در تأله ورزیده نباشد، ریاستی بر سرزمین خدا ندارد (شیخ اشراق ۱۳۷۲ ج ۲: ۱۲-۱۱). بدین ترتیب، نظر امام در این مورد به رأی سهروردی نزدیک است که مطابق آن، بحث و نظر در مرتبه دوم قرار می‌گیرد. هرچند بنابر نظر امام خمینی از هیچ یک از کمالات علمی و عملی نباید صرف نظر کرد (امام خمینی ۱۳۷۱: ۳۸۸).

### ۵) سعادت، در گرو تکامل عقل نظری و عملی

بحث دیگری که امام در ضمن عقل نظری و عملی مطرح می‌کنند، بحث از بزرگ‌ترین آرمان انسان در طول تاریخ، یعنی «سعادت» است. راه تحصیل سعادت، منوط به کمال قوای نظری و عملی است. سعادت انسان در این است که صفات و استعدادهای خاص خود را به حد کمال برساند. بنابراین، شرط اصلی سعادت، فعالیت قابل توجه عقل نظری و عملی است.

ملاصدرا، تحصیل سعادت را در گرو دو جهت می‌داند: جهت اول، آن است که عقل نظری از مقام عقل هیولانی به مقام فعلیت برسد و حقایق نظام عالم را به نحوی که هست ادراک و تعقل کند. امام خمینی در اینجا تذکر می‌دهند که مشاهده و تعقل صور عقلیه در عقل نظری، به تنهایی به سعادت نمی‌انجامد، بلکه اشیاء باید، طوری ملاحظه شوند که به نحو سایه‌وار و در ربط محض با حق باشند و با وجود استقلال به آنها نظر نشود و آنها را تعقل نکند. نظر به اشیاء از جنبه استقلالی، مانع از رسیدن به سعادت مطلقه است و خود، حجابی برای رسیدن به سعادت می‌شود.

جهت دوم این است که، عقل عملی در کار باشد، یعنی جوارح و اعضا، اعمال صالح انجام دهند تا باعث دور شدن از کدورات و ظلمات و احتجابات باشد. عمل صالح همان عمل لله است

که با مقام انسان سازگار است و او را از کثرت به وحدت می‌رساند. انسانی که هواهای گوناگون در سر دارد، به عمل صالح نمی‌رسد:

برای تحصیل سعادت، دو جهت لازم است: یکی رسیدن عقل هیولانی به مرتبه عقل بالفعل، و دیگری عمل صالح عقل عملی؛ یعنی باید عقل نظری به درک حقیقت اشیاء کماهی؛ یعنی کماهی اظلال و مستظلات برسد و عقل عملی هم با عمل و تصفیه قوای جسمانی کمک کند، و حقیقت انسان مثل یک آینه در غلاف است که هم صفای آینه لازم است، و هم خروج از غلاف، تا صورت در آن مرآت نقش بیند. پس اولاً لازم است که انسان صفای معنی داشته باشد و دیگر اینکه از غلاف قشر و علایق بدنی و دنیایی بیرون آمده باشد، و اگر این دو مانع رفع شود... اتصال به عالم بالا پیدا می‌شود (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۴۶۶).

بدین ترتیب، راه نهایی رسیدن به برترین سعادت، این است که با عقل نظری و صفای ذاتی، اشیاء به نحوی درک شوند که در ربط محض با حق هستند. اعمال صالح نیز کدورت‌های درونی را رفع کند. به کمتر از این، رسیدن به سعادت عظمی غیرممکن است. اما کم‌ترین مراتب سعادت، به این است که انسان، با عقل نظری بداند و از یک دوره فلسفه مطلع باشد (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۴۷۲-۴۷۰).

### نتیجه‌گیری

از عمده‌ترین ممیزات انسان، علم و دانش اوست، اما آیا اگر این علم تنها و تنها در عرصه علم و معرفت باقی بماند و به حوزه عمل وارد نشود، کارآیی دارد و ما را به مقصد نهایی می‌رساند؟ امام خمینی از جمله کسانی است که به این سؤال پاسخ منفی می‌دهد. از نظر ایشان، ارزشمندی علم، به این است که وارد عرصه عمل گردد و گرنه، علم به تنهایی مطلوب نیست. در نتیجه، دانش با همه ارجمندی و ارزشی که دارد، تنها یک ابزار است که به وسیله آن می‌توان به مقصد نهایی راه یافت. بنابراین، ایشان به مباحث نظری قناعت نمی‌کردند و دغدغه اصلی‌شان این بود که چگونه میان «علم» و «عمل» پیوند برقرار کنند، به طوری که انسان بتواند «دانسته‌هایش» را در حد «توان» به «عمل» نزدیک کند. در حدیث نیز وارد شده است که «من علم عمل و من عمل علم». پیش از ایشان، معمولاً کمتر به چنین مسأله‌ای توجه شده بود. برای مثال، فیلسوف کسی بود که به

معقولات و مباحث نظری می‌پرداخت، اما اینکه چگونه این آرا را با عمل گره بزند و از آنها نتیجه عملی بگیرد، مورد توجه نبود. از این حیث، ارتباط نظر و عمل در اندیشه امام خمینی دارای ویژگی‌های مهمی است.

انسان، تنها موجودی است که میان طبیعت و ماوراء طبیعت پیوند برقرار می‌کند و توانایی آن را دارد که از اسفل مراتب وجود و پایین‌ترین مرحله قوه تا اعلاء مراتب آن و بالاترین مرتبه فعل را ببیند. در طی این طریق، ابتدا لازم است غایت خود را بشناسد. این غایت در علم اخلاق، سعادت و در علم عرفان، فناء فی الله معرفی شده است. علم اخلاق، جزئی از حکمت عملی است و عرفان در مقام عمل نیز می‌تواند در حکمت عملی مورد توجه قرار گیرد. امام خمینی با طرح بحث «عقل نظری و عقل عملی» به عنوان بحث بنیادی برای رسیدن به غایات مورد نظر، بر آن است که نحوه تعامل نظر و عمل را به مثابه دو بال برای تعالی انسان معرفی نماید. وی در این بحث مبنایی، برای نظر و عمل، هر دو، اهمیت قائل است، اما برخلاف نظر حکمای گذشته که به «نظر» اهمیت می‌دهند، بر این اعتقاد است که «عمل» از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ زیرا تنها عمل است که شکاف عمیق میان علم حصولی و حضوری را پر می‌کند. بدون عمل، همه چیز در حد نظر صرف باقی می‌ماند و نظر به تنهایی قادر نیست انسان را به غایات خودش برساند. به این ترتیب، عمل، که هم در بحث از عقل نظری و هم در بحث از عقل عملی از اهمیت برخوردار است، تلاش و تدبیری انتخابی، مبتنی بر کوشش‌های انسان است که هم در جهت اصلاح فردی بسیار مؤثر است و موجب تخلّق فرد به اخلاق الهی و فناء فی الله (در اشخاص مستعد) می‌شود و هم در جهت اصلاح اجتماعی تأثیرگذار است. به این صورت که از افراد صالح، جامعه‌ای صالح تشکیل می‌شود و در چنین جامعه‌ای، انسان‌ها از سعادت نسبی برخوردار خواهند شد. به این ترتیب، بحث عقل نظری و عقل عملی که یکی از بنیادی‌ترین مباحث نظری است، با سطحی‌ترین اعمال فردی و اجتماعی در پیوند قرار می‌گیرد و به خوبی پیوند میان نظر و عمل را آشکار می‌سازد.

## منابع

- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳) *الشفاء الالهيات*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- \_\_\_\_\_ . (بی تا) *الشفاء الطبيعات*، انتشارات بیدار، چاپ سنگی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۰۳ق) *اشارات و تنبيهات*، تهران: دفتر نشر کتاب.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۰۴ق) *منطق شفا*، قم: مکتبه مرعشی نجفی.
- \_\_\_\_\_ . (الف ۱۹۶۳) *مبدأ و معاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکتب گیل با همکاری دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ . (ب ۱۹۶۳) *کتاب الحدود*، قاهره: نشر غواشون.
- ابن مسکویه، ابوعلی. (بی تا) *تهذيب الاخلاق و تطهير الاعراق*، مکتبه الحیاة.
- اردبیلی، سید عبدالغنی، (۱۳۸۱) *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- ارسطو. (۱۳۷۸) *دریازه نفس*، ترجمه و تحشیه علی مراد داودی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ چهارم.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۱) *شرح جهل حدیث*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۵) *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۲) *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ و نشر عروج، چاپ هشتم.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۱) *سر الصلاة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ هفتم.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۰) *آداب الصلاة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دهم.
- بحرانی، ابن میثم، (۱۴۲۷ق) *شرح علی المانه حکمه لامیر المؤمنین (ع)*، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- بهمنیار بن مرزبان. (۱۳۴۹) *التحصیل*، به کوشش مرتضی مطهری، تهران: دانشگاه تهران.
- حائری یزدی، مهدی. (الف ۱۳۸۴) *کاووش های عقل عملی*، تهران: مطالعات تحقیقات فرهنگی، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_ . (ب ۱۳۸۴) *کاووش های عقل نظری*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی کتیبه.
- سبزواری، حاج ملاهادی. (بی تا) *شرح منظومه*، قسمت فلسفه، بی جا: دارالعلم.
- شهرزوری، محمد. (۱۴۰۵) *رسائل الشجرة الالهيه*، قم: منشورات مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
- شیخ اشراق، شهاب الدین سهروردی. (۱۳۷۲) *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، با تصحیح و مقدمه هنری کرین، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۴۰۳) *شرح الاشارات و التنبيهات مع شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب الدین محمد بن محمد رازی*، تهران: دفتر نشر کتاب.
- عبید زاکانی، نظام الدین. (بی تا) *اخلاق الاشراف*، بی جا: بی نا.

- علامه طباطبایی. (۱۳۶۱) *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- غزالی، محمد بن محمد. (الف) (۱۹۶۱) *مقاصد الفلاسفه*، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره: دارالمعارف.
- \_\_\_\_\_ . (ب) (۱۹۶۱) *معیار العلم فی فن المنطق*، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره: دارالمعارف.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۶) *میزان العمل*، تهران: سروش، چاپ دوم.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۲) *احیای علوم الدین*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۹۹۶) *المباحث المشرقیه*، تهران: بی نا.
- قیصری، داوود بن محمود. (۱۳۷۵) *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی*، قم: حوزه علمیه قم - دفتر تبلیغات اسلامی.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۵) *تاریخ فلسفه*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی سروش.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۸) *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ترجمه سید جلال الدین مجتبیوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، چاپ دوم.
- لاهیجی، ملا عبد الرزاق. (۱۳۶۴) *سوهو مواد*، تهران: طهوری.
- محقق اصفهانی، محمد حسین. (۱۳۷۴) *نهایه الدرابه فی شرح الکفایه*، تحقیق ابوالحسن قائمی، قم: مؤسسه آل البيت.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۱) *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، تهران: چاپ و نشر بین الملل.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۱) *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.
- مظفر، محمدرضا. (بی تا) *المنطق*، قم: انتشارات دارالعلم.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم قوام شیرازی. (۱۹۸۱) *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعة*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_ . (بی تا) *مبدأ و معاد*، قم: انتشارات مصطفوی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۱۳) *شرح الهدایة الاتیوبیه*، تهران: چاپ سنگی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۰) *شواهد الربوبیه*، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
- نراقی، محمد مهدی. (۱۴۲۴) *جامع السعادت*، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- هدایتی، محمد و محمدعلی شمالی. (۱۳۸۷) «جستاری در عقل نظری و عقل عملی (۱)»، *فصلنامه معرفت فلسفی*، شماره ۲۲.



پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی