

چیستی و کارکرد

قوه درک‌کننده احکام عملی*

□ محمدعلی نوری^۱

چکیده

از سوی حکمای مسلمان، چند دیدگاه درباره ماهیت عقل نظری و عقل عملی و چگونگی کارکرد آن‌ها در ادراک احکام عملی مطرح شده است. یک دیدگاه، عقل نظری را مُدرک همه احکام کلی، اعم از نظری و عملی، و عقل عملی را مُدرک احکام جزئی عملی و نیز تدبیرکننده انجام فعل می‌داند (دیدگاه ابن سینا). دیدگاه دیگر، عقل نظری را تنها مُدرک احکام نظری، و عقل عملی را مُدرک احکام عملی کلی و جزئی و نیز تدبیرکننده انجام فعل می‌داند (دیدگاه خواجه طوسی و غزالی در مقاصد الفلاسفه). دیدگاه سوم، عقل نظری را هم مُدرک احکام نظری و هم مُدرک احکام عملی کلی و جزئی، و عقل عملی را تنها قوه عامله و تحریک‌کننده انجام فعل می‌داند (دیدگاه بهمنیار، قطب‌الدین رازی و غزالی در معیار العلم).

نوشتار حاضر با تبیین زوایای این سه دیدگاه و تحلیل سخنان حکماء در این باره،

دیدگاه درست را دیدگاه دوم می‌داند و بر آن است که عقل عملی بر دو گونه می‌باشد. یکی با کلیات سروکار دارد که هم‌وزن عقل نظری است؛ با این تفاوت که مُدَرکات کلی عملی را درک می‌کند. دیگری با جزئیات سروکار دارد که هم جزئیات عملی را درک می‌کند و هم چگونگی انجام آن‌ها را تدبیر می‌کند.

واژگان کلیدی: حکمت عملی، عقل نظری، عقل عملی، کلیات عملی، جزئیات عملی، فعل ارادی.

درآمد

شناخت مفاهیم و گزاره‌های حکمت عملی همانند دیگر شناخت‌های انسان، با قوه ناطقه انجام می‌گیرد. قوه ناطقه، قوه ویژه انسان است که او را از دیگر جانداران ممتاز می‌کند. انسان به کمک این قوه، حقایق کلی را درک می‌کند، صنایع و حرف را به دست می‌آورد و افعال نیک و بد را از یکدیگر تمییز می‌دهد (فارابی، ۱۹۹۵: ۸۲-۸۳). قوه ناطقه به نظری و عملی تقسیم می‌شود. قوه نظری را عقل نظری و قوه عملی را عقل عملی می‌نامند. از عقل نظری با واژه‌های «قوه عالمه» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۷) و «قوه علامه» (سبزواری، ۱۴۲۲: ۱۶۷/۱) و از عقل عملی با واژه‌های «قوه عامله» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۷) و «قوه عمّاله» (سبزواری، ۱۴۲۲: ۱۶۷/۱) نیز یاد کرده‌اند.

دلیل برخورداری انسان از دو قوه نظری و عملی از نگاه ابن سینا آن است که جوهر نفس انسان برای استکمال ذات خود نیازمند ارتباط برقرار کردن با حقایق عقلی مافوق است و به همین دلیل باید برخوردار از یک حقیقت عقلی به نام عقل نظری باشد. نیز جوهر نفس انسان به دلیل اینکه تدبیرکننده بدن است، برای تدبیر بدن و نه استکمال ذات خود، باید برخوردار از قوه تدبیر بدن به نام عقل عملی باشد. بنابراین عقل نظری، با ذات نفس مرتبط است؛ ولی عقل عملی، با ذات نفس به حسب نفسانیت نفس و تدبیر بدن مرتبط است و این تدبیر بدن یک امر عارضی برای جوهر نفس و حقیقت عقلی نفس به شمار می‌رود (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۸۶).

مسئله چستی عقل نظری و عقل عملی و نقش آن‌ها در ادراک احکام عملی و میزان تأثیر این دو قوه در تحقق کنش ارادی انسان از مباحث مهم حکمت عملی است که نیازمند بررسی جدی است. نگاشته حاضر با تمرکز بر دیدگاه حکمای مسلمان در

این مسئله، تلاش دارد در قالب چند گام، به بررسی درخور این دغدغه بپردازد. در گام نخست، تعریف دو قوه نظری و عملی در نگاه‌های حکمای مسلمان مطرح می‌شود و در این باره به سه تعریف اشاره می‌گردد. در گام دوم، اندیشه ابن سینا درباره کارکرد عقل نظری و عقل عملی در پدید آمدن احکام عملی و کنش انسانی مطرح می‌شود و در این باره سخنان آیت‌الله عابدی شاهرودی در باب اندیشه ابن سینا و خواجه طوسی درباره کارکرد عقل عملی نیز بررسی می‌گردد. در گام سوم، به طرح اشکال ملاصدرا به سخن ابن سینا درباره کمال بودن دانش‌های عملی برای عقل نظری و بررسی این اشکال پرداخته می‌شود. در گام چهارم، به درست بودن دیدگاه خواجه طوسی درباره ماهیت قوه درک‌کننده احکام عملی و دلیل درستی این دیدگاه اشاره می‌گردد و در این باره به تقسیم عقل عملی به کلی‌یاب و جزئی‌یاب و بیان وجه این تقسیم پرداخته می‌شود. در گام پایانی نیز دیدگاه دکتر مهدی حائری یزدی درباره چیستی و کارکرد عقل عملی بررسی می‌گردد و در این باره به وجود برخی خلل‌ها در اندیشه وی اشاره می‌شود.

درباره چیستی عقل نظری و عقل عملی و نقش آن‌ها در پدید آمدن احکام عملی، در سالیان اخیر مقالاتی نیز نگاشته شده‌اند که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. کارکردهای عقل نظری و عملی از نگاه ابن سینا (شیبانی، ۱۳۸۸).
۲. نظریه فلاسفه درباره چیستی و کارکرد عقل عملی (نجف‌زاده، ۱۳۹۰).
۳. جایگاه معرفت‌شناسی عقل عملی نزد ابن سینا (ذوالحسینی، ۱۳۹۳).
۴. عقل نظری و عقل عملی (عارفی، غفاری و فیاض صابری، ۱۳۹۶).

بیشتر مقالات ذکرشده در بالا و نمونه‌های مشابه آن‌ها، یا بر تبیین ابن سینا از قوه مُدرک احکام عملی و تأثیرگذار در کنش برآمده از اراده انسان تمرکز کرده‌اند یا با بیان اقوال موجود در این باره (که البته خلل‌هایی در بیان این اقوال به چشم می‌خورد)، دیدگاه درست را دیدگاه شیخ دانسته‌اند. در این میان، مقاله چهارم یعنی مقاله «عقل نظری و عقل عملی»، دیدگاهی را درباره قوه تأثیرگذار در حیطه امور عملی انسان برگزیده که هماهنگ با دیدگاه مختار در نوشتار حاضر است؛ با این تفاوت که در این مقاله، نه به بستر تاریخی دیدگاه مختار و هماهنگی آن با سخنان خواجه طوسی و برخی

دیگر از پیشینیان اشاره شده و نه در تأیید این دیدگاه از سخنان برخی از اندیشمندان معاصر استفاده شده است. همچنین مقاله مذکور، اقوال مطرح درباره نقش عقل نظری و عقل عملی در حیطه اعمال انسانی را به گونه مختصر و بدون بررسی کافی این اقوال آورده است. بنابراین در سنجش با این مقالات و نمونه‌هایی مانند آن‌ها، نوشتار حاضر دارای چند امتیاز است: یکی اینکه از گسترده‌گی بیشتر در بررسی سخنان حکمای مسلمان درباره چیستی و کارکرد قوه درک کننده احکام عملی برخوردار است؛ به گونه‌ای که عمده اندیشه حکمای مسلمان در این باره را پوشش داده است. دوم اینکه به پیامدهای اندیشه ابن سینا توجه بیشتر نموده است. سوم اینکه به بررسی سخنان برخی از معاصران در این باره نیز پرداخته است. چهارم اینکه دیدگاه خواجه طوسی را البته با تکمله‌ای که به آن افزوده، دیدگاه مختار شمرده است.

تعریف عقل نظری و عقل عملی

در سخنان فلاسفه، برای عقل نظری و عقل عملی سه نوع تعریف آمده است:

۱. آنچه از ابن سینا در *اشارات* آمده است: عقل نظری مُدرک کلیات اعم از کلیات نظری و کلیات عملی است. عقل عملی مُدرک جزئیات عملی است که آن‌ها را از کلیات عقل نظری در حیطه حکمت عملی استنباط کرده است. کلیات نظری، حقایق وجودی غیر از افعال دارای حُسن و قبح هستند و به دیگر سخن، حقایقی که به هست و نیست صرف مربوط می‌باشند. کلیات عملی، حقایق ارادی انسان از حیث حُسن و قبح هستند؛ یعنی حقایق ارزشی که به افعال ارادی انسان معطوف می‌باشند. دلیل محدود شدن ادراک عقل عملی به جزئیات عملی، آن است که کلیات منشأ عمل نمی‌شوند: «الحکم الکلی لا ینبعث منه الفعل» و عملی نامیدن عقل عملی نیز به همین دلیل است که تنها جزئیات را که مربوط به عمل هستند، درک می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۵۲/۲).

۲. آنچه از خواجه طوسی در *شرح اشارات* در مقام تفسیر سخن ابن سینا آمده است: عقل نظری، مُدرک احکام کلی نظری است و عقل عملی، مُدرک هم احکام کلی عملی و هم احکام جزئی عملی است. از دید خواجه طوسی، انسان هر کاری که

می‌خواهد انجام دهد، باید نخست به حسن و قبح آن حکم کند؛ چرا که انسان کارهایش را مانند حیوان با تمایل انجام نمی‌دهد، بلکه از روی شعور و آگاهی و اختیار انجام می‌دهد. این درک، نخست کلی است و از احکام کلی عقل نظری استنباط می‌شود؛ چرا که احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی‌اند، برای نمونه حکم عقل عملی به «عدل حسن است»، از این حکم عقل نظری: «عدل قوام‌بخش اجتماع است»، به دست می‌آید. بنابراین عقل عملی، احکام کلی عملی را از کلیات عقل نظری در حکمت نظری به دست می‌آورد و سپس از این احکام کلی عملی، احکام جزئی عملی را استنباط می‌کند؛ مانند استنباط حکم جزئی «این عمل حسن است» در قالب قیاس «این عمل عدل است و هر عدل حسن است» که کبرای این قیاس، یک حکم کلی عقل عملی است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۳۵۲/۲-۳۵۳).

۳. آنچه از قطب رازی در محاکمات در تفسیر سخن ابن سینا آمده است: عقل نظری، قوه ادراکی نفس ناطقه است و همه ادراکات نفس ناطقه را انجام می‌دهد و عقل عملی ادراک ندارد و کارش برانگیختن انسان برای انجام فعل است (قطب‌الدین رازی، ۱۳۷۵: ۳۵۲/۲-۳۵۳). بر پایه این تعریف، اطلاق واژه عقل به معنای قوه دارای ادراک بر قوه عملی فاقد ادراک، به اشتراک لفظی خواهد بود. این تعریف را همچنین بهمنیار در مقام تفسیر سخن ابن سینا آورده است (بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۷۵: ۷۸۹-۷۹۰) و بنابراین قطب رازی در تعریف خود، از بهمنیار الگو گرفته است.

درباره تعریف فارابی از عقل نظری و عقل عملی شاید بتوان گفت که در این باره صراحت لازم در کلامش (آن گونه که در کلام بوعلی دیده می‌شود) وجود ندارد. به همین دلیل ممکن است دیدگاه وی به چند گونه تفسیر شود. از دید نویسنده این نوشتار، اندیشه فارابی درباره چیستی و کارکرد عقل نظری و عقل عملی (دست کم در بیشتر آثار وی)، همانند اندیشه ابن سیناست. در این باره می‌توان برای نمونه به این گفتار فارابی درباره اقسام قوه ناطقه و کارکرد آن‌ها استناد کرد:^۱

۱. بررسی دیدگاه فارابی درباره ماهیت و کارکرد عقل نظری و عملی به دلیل گستردگی سخنان فارابی در این باره، نیازمند نوشتاری مستقل است و بنده به همین دلیل، اندیشه فارابی در این باره را در مقاله‌ای دیگر نوشته‌ام و تلاش دارم در آینده آن را به چاپ برسانم.

قوه ناطقه، یا نظری است یا عملی. قوه نظری آن است که انسان به کمک آن موجوداتی را می‌شناسد که در اختیار انسان نیستند و انسان نمی‌تواند آن‌ها را تغییر دهد. قوه عملی آن است که انسان به کمک آن چیزهایی را می‌شناسد که در اختیار انسان هستند و انسان می‌تواند آن‌ها را تغییر دهد. قوه عملی خود به عملی مَهَنی و عملی فکری تقسیم می‌شود. قوه عملی مَهَنی، فراهم‌کننده صنایع و مهارت‌هاست. قوه عملی فکری، درباره رفتار ارادی انسان تروی دارد؛ به این معنا که هنگامی که انسان قصد انجام فعل را دارد، قوه عملی فکری بررسی می‌کند که آیا امکان انجام فعل وجود دارد؟ و اگر آری، چگونه باید آن را انجام داد؟ (فارابی، ۱۹۹۳: ب: ۲۹-۳۰؛ همو، ۱۹۹۳: الف: ۳۲-۳۳). بر پایه این سخن فارابی، عقل عملی، قوه ایجاد صنایع و فنون و افعال نیک و بد است که با تشخص و جزئیت همراه است و البته پس از شناخت فعل شخصی و جزئی صورت می‌گیرد.

به نظر می‌رسد تفسیر خواجه طوسی از عقل نظری و عقل عملی را پیش از وی باید به غزالی نسبت داد. غزالی در کتاب *مقاصد الفلاسفه* نفس انسانی را دارای دو قوه عالمه و عامله می‌داند و قوه عالمه را به قوه نظری و قوه عملی تقسیم می‌کند و قوه عالمه نظری را مُدرک حقایق نظری مانند «خداوند واحد است» و «عالم حادث است» و قوه عالمه عملی را مُدرک حقایق عملی کلی و جزئی مانند «ظلم قبیح است و نباید انجام بگیرد» و «زید نباید ظلم کند» می‌داند. وی قوه عامله را قوه تحریکی انسان می‌داند که با اشاره قوه عالمه عملی منبث می‌شود. غزالی بر این باور است که قوه عامله را عقل عملی نیز می‌نامند، ولی این نام‌گذاری از باب اشتراک لفظی است؛ چرا که قوه عامله ادراک ندارد و تنها به حسب اقتضانات عقلی دارای حرکت است. در نگاه وی، قوه عامله انسان پیرو عقل است و به سوی عملی تحریک می‌شود که عقل عملی انسان به آن فرمان داده باشد و از این رو عمل قوه عامله، عمل خیر می‌باشد که بر آن ثواب مترتب است و در عاقبت به انسان نفع می‌رسد؛ اگرچه در حال انجام فعل، به لحاظ اینکه انسان جانب خلاف خواسته قوه شهویه را گرفته، دچار سختی و درد می‌گردد (غزالی، ۱۹۶۱: ۳۵۹).

شیخ اشراق نیز با بازگو کردن این سخنان غزالی در رساله‌ای که به وی منسوب

است، پس از تقسیم قوای ویژه انسانی به عالمه (دریابنده) و عامله (در کار کننده)، قوه عالمه را به اعتبار اینکه مدرکات آن حقایق نظری است، مانند «عالم محدث است» یا حقایق عملی، مانند «ستم زشت است»، به عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌کند. وی قوه عامله را قوه تحریک به عمل بر پایه ادراک قوه عالمه می‌داند و اطلاق عقل عملی بر این قوه را به گونه اشتراک لفظی دانسته و بر این باور است که قوه عامله متفاوت با عقل عملی قسیم عقل نظری، یعنی قوه عالمه درک کننده حقایق عملی است و در این راستا می‌گوید: قوه عامله را عقل عملی خوانند، نه از بهر آنکه او دریابنده است، بل از بهر آنکه او محرک است از دریابنده (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۲۲/۳-۴۲۳).

همچنین محقق اصفهانی عقل مُدرک احکام عملی مانند «حسن عدل» و «قبح ظلم» را عقل عملی می‌داند، با این تفاوت که وی عقل عملی و عقل نظری را یک عقل می‌داند و تفاوت آن‌ها را به اختلاف متعلق ادراک می‌داند؛ به این معنا که عقل انسان که کارش تنها ادراک و تعقل است، اگر آنچه را که ادراک می‌کند، بی‌ارتباط با عمل انسان باشد، عقل نظری نامیده می‌شود و اگر آنچه را که ادراک می‌کند، به ساحت عمل انسان مربوط باشد، عقل عملی نامیده می‌شود (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹: ۲۸۷/۳).

غزالی البته در کتاب *معیار العلم*، دیدگاه خود درباره عقل نظری و عقل عملی را به گونه‌ای بیان کرده که با دیدگاه بهمنیار و قطب رازی سازگار است و نه با دیدگاه خواجه طوسی و نیز با دیدگاه خود در *مقاصد الفلاسفه*؛ زیرا وی در *معیار العلم* می‌گوید عقل نظری قوه‌ای برای نفس است که تنها ماهیات امور کلیه را قبول می‌کند و عقل عملی قوه‌ای برای نفس است که مبدأ تحریک قوه شوقیه به سوی جزئیاتی است که اختیار می‌کند و بنابراین عقل عملی، قوه محرکه است و از جنس علوم نیست و نام‌گذاری آن به قوه عقلیه نیز از آن جهت است که در طبع خود مطیع عقل و فرمانبر اشارات اوست (غزالی، ۱۴۱۰: ۲۷۷-۲۷۸).

آیه‌الله جوادی آملی تعریف بهمنیار و قطب رازی از عقل عملی را بهترین شناسه برای این عقل دانسته و واژه عقل آمده در روایت «العقل ما عُبِدَ به الرحمن واكتسب به الجنان» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۱/۱) را بر معنای عقل عملی در این تعریف تطبیق می‌دهد

(جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۵-۴۶). وی در این باره می‌گوید: عقل عملی از سنخ عمل و کوشش است، نه از سنخ علم و اندیشه. عقل عملی به این معنا، به ادراک بود و نبود در عرفان نظری، و فهم بود و نبود در حکمت و فلسفه، و دریافت باید و نباید در اخلاق و فقه و حقوق مربوط نیست. همه این‌ها را عقل نظری درک می‌کند. عقل عملی فقط در جایی است که ایمان و تصمیم و عزم و اخلاص و اراده و تولی و تبری مطرح باشد؛ یعنی جایی که عمل شروع می‌شود، جای عقل عملی است و هرگز کار آن ادراک نیست، بلکه تحریک است (همو، ۱۳۸۴: ۲۹-۳۰). پیش از آیه‌الله جوادی آملی و برخلاف وی، ملاهادی سبزواری عقل آمده در روایت «العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان» را همسان با معنای عقل عملی در تعریف خواجه طوسی در شرح اشارات و به معنای عقل درک‌کننده کلیات و جزئیات عملی می‌داند (سبزواری، ۱۴۲۲: ۱۶۶/۵).

ملاصدرا در شرح الهدایه الاثیریة همانند ابن سینا، قوه مُدرک دانش‌های حکمت عملی را عقل نظری می‌داند، ولی عقل عملی را همانند بهمنیار، قوه عمل‌کننده به آموزه‌های حکمت عملی یعنی قوه انجام افعال ارادی در مسیر سعادت انسان می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲: ۸-۷). بنابراین می‌توان گفت که دیدگاه ملاصدرا درباره ماهیت و کارکرد قوای ناطقه، از یک جهت هماهنگ با دیدگاه بوعلی و از جهت دیگر هماهنگ با دیدگاه بهمنیار و قطب رازی است.

کارکرد عقل نظری و عقل عملی در بروز حکم عملی و کنش انسانی

از نگاه ابن سینا

با التفات به سخنان ابن سینا به دست می‌آید که در نگاه وی، درک‌کننده هم حکمت نظری و هم حکمت عملی که علم هستند و کلیات علمی را شامل می‌شوند، عقل نظری است و عقل عملی تنها عهده‌دار شناخت جزئیات مربوط به رفتار ارادی انسان و پیاده کردن آن‌ها در صحنه عمل است. البته حیطه افعال ارادی انسان، همه فعالیت‌های عملی انسان از جمله افعال روزمره انسانی، افعال مدیریتی، افعال در صنایع

عملی، افعال در سازمان‌های اجتماعی و هر گونه کنش فردی و اجتماعی را در بر می‌گیرد. به همین دلیل، عقل عملی، تصمیم‌گیرنده و مدیر است و در تحقق کارهای فردی و اجتماعی و در گرداندن جامعه انسانی کارکرد فراوان دارد. البته شرط نیک بودن و در مسیر سعادت بودن افعال انسان آن است که عقل عملی از عقل نظری پیروی کند.

ابن سینا در *نفس شفاء* (به مانند آنچه در *اشارات* از وی نقل شد) درباره کارکرد عقل نظری و عقل عملی می‌گوید: انسان دارای دو قوه نظری و عملی است و با قوه نظری، هر دوی حکمت نظری و حکمت عملی را می‌آموزد و با قوه عملی، جزئیات عملی را یاد می‌گیرد و عمل می‌کند. پس قوه نظری، قوه ادراک کلیات هم در باب نظر و هم در باب عمل است و قوه عملی، قوه تدبیر انجام فعل بر پایه ادراک جزئیات عملی است. در این صورت، عقل نظری قواعد کلی علوم اعم از نظری و عملی را پدید می‌آورد و عقل عملی قواعد کلی علوم عملی را بر جزئیات عملی تطبیق می‌دهد و آن‌ها را در صحنه عمل پیاده می‌کند. به دیگر سخن، باور و اندیشه کلی چه در باب نظر و چه در باب عمل، در ساحت عقل نظری انجام می‌گیرد و عقل عملی اندیشه کلی فراهم‌آمده از عقل نظری در ساحت عمل را به گونه جزئی درک می‌کند و به آن تحقق می‌بخشد؛ زیرا حکمت عملی اساساً علم است و قواعد علم در عقل نظری به دست می‌آید و سرریز کردن این قواعد عقل نظری به تحریک انسان برای کنش، با عقل عملی انجام می‌گیرد. البته هویت عقل عملی، عقل است و به همین دلیل، احکام آن از قیاس و استدلال خالی نیست و تنها در اینجا درک عقلی برای عمل کردن است و در نتیجه این صحنه، صحنه تدبیر می‌باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ب: ۱۸۴-۱۸۵).

به دیگر سخن از دید ابن‌سینا، ساحت عقل نظری کلیت، و ساحت عقل عملی جزئیت است؛ چرا که عقل عملی، عقل تدبیری در صحنه انجام فعل است و مرحله اجرای فعل به گونه جزئی می‌باشد. پس قواعد کلی در حیطه نظریات و عملیات، با عقل نظری انجام می‌گیرد و مدیریت سر صحنه عمل که مرحله جزئیت است، با عقل عملی انجام می‌گیرد. البته عقل عملی با بهره‌گیری از قواعد کلی که آن‌ها را از حیطه حکمت عملی گرفته و مُدرک آن‌ها عقل نظری است و با قرار دادن آن‌ها در جایگاه

کبرای قیاس و ضمیمه کردن گزاره عملی جزئی که خود با تعمل فکری به دست آورده و با قرار دادن آن در جایگاه صغرای قیاس، گزاره عملی جزئی در قالب قیاس نتیجه می‌گیرد. به همین دلیل ابن سینا عقل عملی را مبدأ فکری و اندیشه‌ای کنش می‌داند نه عنصر کنش و بر این باور است که عقل عملی، قیاس منتج گزاره عملی جزئی را تشکیل می‌دهد. در این راستا ابن سینا عقل عملی را همانند عقل نظری دارای این مراتب می‌داند: ۱- عقل هیولانی که تنها استعداد کار فکری دارد. ۲- عقل بالملکه که برخوردار از اولیات است. ۳- عقل بالمستفاد که بر پایه اولیات، کار فکری انجام می‌دهد (همان: ۱۸۴-۱۸۶). از این رو، عملی خواندن عقل عملی به جهت آن است که منسوب به عمل است نه اینکه عمل‌کننده فاقد نظر و فکر باشد که کسانی مانند بهمنیار و قطب رازی می‌پندارند. تعبیر کردن از عقل عملی به عقل عملی تدبیری نیز از آن روست که این قوه نفس انسانی، به تدبیر و سیاست بدن اشتغال دارد.

برایند اندیشه ابن سینا همان گونه که خود وی نیز اشعار داده، از یک سو آن است که افعال انسان به دلیل اینکه با اختیار انجام می‌گیرند و نیز به دلیل اینکه ممکنه و مستقبله‌اند (چرا که درباره واجبات و ممتنعات، تروی در ایجاد و اعدام بی‌معناست و درباره ماضی نیز به جهت اینکه انجام شده و گذشته است، تروی در ایجاد معنا ندارد)، جزئی هستند و به همین دلیل نتیجه عقل عملی می‌باشند که البته با استمداد از عقل نظری ادراک شده‌اند. از دیگر سو آن است که عقل عملی ضمن اینکه کنش دارد، برخوردار از ادراک جزئیات و گونه‌ای از قیاس است و به دیگر سخن، عقل عملی تنها عمل نمی‌کند، بلکه عمل آن بر پایه ادراک است (همان: ۱۸۴-۱۸۵)؛ برای نمونه می‌توان از این استدلال یاد کرد: «این راستگویی نیک است (حکم عقل عملی) و هر کار نیک سزاوار انجام است (حکم عقل نظری). پس این راستگویی سزاوار انجام است (حکم عقل عملی)».

آیه‌الله عابدی شاهرودی در توضیح این عبارت ابن سینا در کتاب *شارات* درباره کارکرد عقل عملی: «فمن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن وهي القوّة التي تختصّ باسم العقل العمليّ وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانيّة جزئيّة ليتوصّل به إلى أغراض اختياريّة من مقدمات أوليّة وذائعة وتجريّة

وباستعانة بالعقل النظريّ في الرأي الكلّي إلى أن ينتقل به إلى الجزئيّ» (همو، ۱۳۷۵: ۳۵۲/۲)، می گوید گزاره که با عقل نظری پرداخت می شود، همان کار تصدیقی عقل است که به آن فعلیت می دهد. کار عقل نظری از آن رو که تصدیق است، مبنا و محتوایش «نیست» و «هست» است. ولی اینکه «باید چنین باشد» یا «شاید چنین باشد»، این «باید» و «شاید» به عقل عملی مربوط می شود. سپس عقل عملی برای اینکه این «باید» را به گونه یک گزاره یا به گونه یک رأی عملی در آورد، از عقل نظری کمک می گیرد. این گزاره عملی، ترکیبی از کار عقل نظری و کار عقل عملی است. باید و شاید و همچنین نیکی و بدی و درک این ها و اینکه این نیکی و باید و شاید مشروط است یا مشروط نیست و نیز اینکه در یک مورد خاص، این نیک است یا نیک نیست از آن حیث که می باید به انجام رسد یا نرسد، به عقل عملی ارتباط دارد و از آن حیث که هست یا نیست، به عقل نظری باز می گردد. بنابراین در شرح دیدگاه ابن سینا باید گفت یک کار نظری وجود دارد که به گزاره و تعریف مربوط می شود و یک کار نظری دیگر وجود دارد که به استنباط ارتباط پیدا می کند؛ یعنی استنباط رأی کلی عملی که با کمک مقدمه‌هایی از عقل نظری به انجام می رسد، گرچه در اینکه مقدمه‌ها از عقل نظری باشند مشکل وجود دارد (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵: ۹۵-۹۶).

وی همچنین می گوید قید «جزئیّ» در عبارت بالا از ابن سینا، حال از امور انسانی است؛ به این معنا که عقل عملی، امر واجب را در امور انسانی که جزئی است، استنباط می کند و استنباط به این گونه است که این امر واجب کلی را بر آن جزئیات منطبق می کند. درباره انطباق امور نظری و امور عملی بر جزئیاتشان این تفاوت وجود دارد که در نظریات، انطباق از باب کلی بر جزئی است، ولی در عملیات، این جزئی است که باید بر کلی به عنوان معیار منطبق شود. در عقل عملی به کمک عقل نظری، رأی کلی به وجود می آید و سپس بر طبق این رأی کلی باید اعمالی به وجود آورد که مصداق این رأی کلی باشند؛ برای نمونه بر طبق رأی کلی «عدل نیکوست» که بر پایه حکم عقل عملی است، باید کاری انجام دهیم که مصداق عدل و نیکو باشد (همان: ۱۱۷).

درباره این سخنان آیه الله عابدی شاهرودی می توان گفت که ابن سینا عقل عملی را مُدرک کلیات عملی نمی داند، بلکه آن را تنها مُدرک جزئیات عملی می داند. در نگاه

ابن سینا، مُدرک کلیات عملی تنها عقل نظری است و عبارت «وهی التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانیة جزئیة لیتوصل به إلى أغراض اختیاریة من مقدمات أولیة وذائعة وتجربیة وباستعانة بالعقل النظری فی الرأی الکلیّ إلى أن ینتقل به إلى الجزئی» در این مطلب تصریح دارد؛ زیرا در این عبارت، ابن سینا می‌گوید عقل عملی، امور انسانی جزئی را که باید با اختیار انجام بگیرند، به کمک مقدمات کلی عملی که یا اولی یا مشهوری و یا تجربی هستند و از سوی عقل نظری درک شده‌اند، استنباط می‌کند.

آیه‌الله عابدی شاهرودی همچنین دیدگاه خواجه طوسی درباره عقل عملی و کارکرد آن را هماهنگ با دیدگاه ابن سینا و مشهور فلاسفه می‌داند (همان: ۹۸-۹۹) که این سخن وی پذیرفتنی نیست؛ چرا که با دیدگاه خواجه طوسی ناسازگار است؛ چون همان گونه که گذشت، بر خلاف ابن سینا که عقل عملی را تنها مُدرک جزئیات عملی به شمار می‌آورد، خواجه طوسی عقل عملی را هم مُدرک کلیات عملی بر اساس مقدمات کلی عقل نظری و هم مُدرک جزئیات عملی می‌داند.

بر پایه سخنان ابن سینا همچنین به دست می‌آید که عقل عملی با قوه نزوعیه متفاوت است. قوه نزوعیه یک میل است و تابع عقل نیست و تصمیم نمی‌گیرد و اراده‌اش از نوع عقلی نیست؛ ولی عقل عملی تابع عقل است و اراده‌اش از نوع عقلی است؛ زیرا انسان یک موجود ذی‌شعور عقلی است و کنش او بدون اراده عقلی ممکن نیست. بنابراین عقل عملی، هم کارکرد ادراکی و تروی دارد و قیاس تشکیل می‌دهد و هم کارکرد تدبیری و عملی در صحنه فعل دارد. این عقل، تصمیم‌گیرنده است و درباره عمل آینده که باید انجام شود، تصمیم می‌گیرد.

نقش محوری عقل عملی در پدید آمدن کنش انسانی از آن روست که برای صدور فعل، لازم است اراده جزئی به اراده کلی ضمیمه گردد؛ چرا که اراده کلی تنها مراد کلی دارد و مراد کلی غیر از فعل است که امر شخصی و خاص است. بنابراین برای انجام فعل، نخست باید حکم کلی (با عقل نظری) به خوب بودن فعل بشود و سپس حکم جزئی (با عقل عملی) به انجام مصداق حکم کلی بشود و پس از آن فعل خارجی با هدایت عقل عملی تحقق می‌یابد؛ برای نمونه، پس از این حکم کلی

«انفاق کردن سزاوار انجام است» که برآمده از این دو مقدمه کلی می‌باشد: «انفاق کردن، کاری پسندیده است و هر کار پسندیده سزاوار انجام است»، عقل عملی این حکم جزئی را صادر می‌کند: «انفاق کردن این چیز معین نزد من، سزاوار انجام است» و در پی آن شوق و اراده و تحریک به انجام این فعل خاص پدید می‌آید (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۲۰/۲).

در نگاه ابن سینا عقل عملی منشأ و ریشه قوای شوقیه، اجماعیه و عامله است؛ چرا که شوق، اجماع و تحریک قوای عامله پس از تصدیق عقل عملی پدید می‌آید. به دیگر سخن، کار عقل عملی، تخییل برای انجام فعل با استخدام قوای واهمه و متخیله است که پس از آن، شوق، اجماع و تحریک به انجام فعل در انسان پدید می‌آید. به همین دلیل، شوق که از قوه نزوعیه پدید می‌آید، پس از تخییل از سوی عقل عملی که یک اندیشه است، تحقق می‌یابد. بنابراین در نگاه شیخ، عقل عملی که در فضای جزئیت است، منشأ انگیزش در انجام فعل است و با اندیشه پدیدآمده از آن، تحریک به فعل به وجود می‌آید (همو، ۱۴۰۴ ب: ۱۸۴-۱۸۵).

با لحاظ آنچه گذشت به دست می‌آید که در فرایند پدید آمدن کنش انسانی، عقل عملی، قوه مُدرِکِه و مبدأ بعید (مبدأ علمی) رفتار اختیاری انسان است؛ زیرا حرکات اختیاری انسان دارای چهار مبدأ است: ۱- عقل عملی، ۲- شوق، ۳- اراده جدی، ۴- قوه محرکه به معنای نیرویی که در مبادی ماهیچه‌هاست و آن‌ها را قبض و بسط می‌کند (همو، ۱۳۷۵: ۴۱۱/۲-۴۱۳). به دیگر سخن باید گفت که روند تبدیل اندیشه به فعل در انسان این گونه است: ۱- حکم به انجام فعل خاص که برآمده از عقل عملی با استمداد از قوه واهمه و متخیله است، ۲- شوق و میل، ۳- عزم و اجماع (اراده و کراهت)، ۴- اثبات قوای محرکه و تحریک عضلات.

شهید مطهری در نگاهی متفاوت می‌گوید روند پدید آمدن افعال انسان عبارت است از: تصور، میل، حکم (قضاوت و تصدیق) به فایده بودن، حکم انشایی، اراده و تصمیم (مطهری، ۱۳۸۳: ۳۱/۲۲). در سخن شهید مطهری یک وجه اشتراک و یک وجه افتراق با دیدگاه ابن سینا وجود دارد. وجه اشتراک آن است که برای انجام فعل انسانی دو حکم لازم است: الف) تصدیق به فایده بودن انجام فعل، ب) حکم انشایی به لزوم

انجام فعل. در این صورت شهید مطهری نیز بر این باور است که برای تحقق فعل لازم است که در عین تصدیق به فایده بودن فعل، حکم انگیزشی به انجام فعل از سوی عقل عملی وجود داشته باشد. وجه افتراق سخن شهید مطهری با دیدگاه ابن سینا آن است که وی حکم به فایده بودن انجام فعل و حکم به لزوم انجام فعل را پس از شوق و پیش از اراده می‌داند؛ در حالی که بر پایه دیدگاه ابن سینا پس از ادراک و تصدیق به فایده بودن انجام فعل و سپس حکم به لزوم انجام فعل، شوق و اراده و تحریک عضلات برای انجام فعل در خارج پدید می‌آید.

بررسی نقد ملاصدرا به دیدگاه ابن سینا درباره ارتباط حکمت عملی با عقل نظری

ابن سینا در *الهیات شفاء* در توضیح ارتباط حکمت عملی با عقل نظری می‌گوید در علوم عملی، نخست استکمال قوه نظری با بهره‌گیری از دستیابی به علم تصویری و تصدیقی به چیزهایی که به رفتار انسانی مربوط می‌شود، طلب می‌شود و سپس به کمک این شناخت تصویری و تصدیقی، استکمال قوه عملی با برخورداری از رفتار اخلاقی تحقق می‌یابد (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳-۴).

ملاصدرا در *تعلیقه بر الهیات شفاء* به ابن سینا اشکال می‌گیرد که به دو دلیل علوم عملی نمی‌توانند کمال برای عقل نظری باشند:

۱. غایت هر آنچه شناختنش برای عمل کردن است، خود عمل می‌باشد و هدف از به دست آوردن این غایت، دستیابی به ملکه عدالت برای نفس است و مطلوب از ملکه عدالت دو چیز است: الف) انفعال نیافتن نفس از خواهش‌های قوای شهویه، غضبیه و وهمیه تا مزاحمتی برای عقل نظری در به دست آوردن کمالاتش نداشته باشد. این مطلوب اگرچه سودمند است، به دلیل اینکه امر عدمی است، کمال برای چیزی شمرده نمی‌شود. ب) نفس به کمک ملکه عدالت از هیئت استعلایی بر بدن و قوای بدن برخوردار گردد تا بدن و قوای بدن را طبق مصلحت در راه هدایت و رسیدن به حق به کار گیرد. این مطلوب، کمال برای قوه عملی است نه قوه نظری.

۲. لازمه کمال بودن علوم عملی برای قوه نظری آن است که امر عالی به کمک امر سافل استکمال یابد و امر سافل غایت و کمال برای امر عالی گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۰/۱).

بر پایه این اشکال می‌توان نتیجه گرفت که در اندیشه ملاصدرا حکمت عملی برای استکمال قوه عملی است؛ زیرا عقل عملی با عمل به شناخت‌های علوم عملی، به ملکه عدالت رسیده و با برخوردار بودن از فضایل نفسانی، بر قوای بدنی پیروز می‌شود و بدن را در راستای رسیدن به حق به کار می‌گیرد. عبارت ملاصدرا در *اسفار* نیز گواه این سخن است:

«اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانيّة بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظنّ والتقليد بقدر الوسع الإنسانيّ وإن شئت قلت نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاقة البشريّة يحصل التشبه بالباري تعالى ولما جاء الإنسان كالمعجون من خلطين صورة معنويّة أمرية ومادّة حسّيّة خلقيّة وكانت لنفسه أيضاً جهتا تعلّق وتجرّد لا جرم افتنت الحكمة بحسب عمارة النشاطين بإصلاح القوتين إلى فئتين نظريّة تجرّديّة وعملية تعقلية، أمّا النظريّة فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه وصيرورتها عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العينيّ لا في المادّة بل في صورته ورقشه وهيأته ونقشه... وأمّا العملية فثمرتها مباشرة عمل الخير لتحصيل الهيئة الاستعلائيّة للنفس على البدن والهيئة الانقياديّة الانقهارية للبدن من النفس» (همو، ۱۳۸۳: ۲۳/۱-۲۴).

بر پایه این عبارت، ملاصدرا غایت حکمت عملی را انجام کارهای خوب می‌داند تا با پدید آمدن ملکات و هیئات فضایل، نفس توانمند شده و بر بدن مسلط گردد و بدن در کارهایش از عقل پیروی کند.

می‌توان در دفاع از ابن سینا و در نقد ملاصدرا گفت که از دید ابن سینا، حکمت عملی، تصورات و تصدیقات در حیطة افعال ارادی انسان است و به دست آوردن همه تصورات و تصدیقات، چه در حیطة حکمت نظری و درباره وجودات غیر ارادی و چه در حیطة حکمت عملی و درباره افعال ارادی انسان، با عقل نظری انجام می‌گیرد؛ چون کمال عقل نظری آن است که به شناخت درست درباره حقایق جهان، اعم از حقایق غیر ارادی و حقایق ارادی دست یابد. بنابراین دستیابی به تصورات و تصدیقات

در حکمت عملی نیز همانند دستیابی به تصورات و تصدیقات حکمت نظری، استکمال قوه نظری شمرده می‌شود. ابن سینا خود می‌پذیرد که کمال قوه عملی، انجام کارهای نیک و دوری از کارهای بد برای پدید آمدن فضایل نفسانی است تا با دارا بودن انسان از ملکات و هیئات نفسانی فاضله، عقل عملی او بر قوای بدنی تسلط پیدا کند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ب: ۳۸)، ولی وی این کمال قوه عملی را پیامد عمل به حکمت عملی می‌داند، نه خود حکمت عملی؛ زیرا حکمت عملی را از سنخ علم و در شمار تصورات و تصدیقات قوه نظری می‌داند.

گواه درستی نقد مذکور آن است که خود ملاصدرا در شرح الهدایة الاثیریة تصریح می‌کند که علم تصویری و تصدیقی به حقایق عملی که از سوی عقل نظری انجام می‌گیرد، سبب استکمال عقل نظری است و آنچه سبب استکمال عقل عملی است، غایت حکمت عملی یعنی عمل به آموزه‌های حکمت عملی است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲: ۸۷). ملا مهدی نراقی نیز در شرح الهیات شفاء، نقد ملاصدرا به ابن سینا را پذیرفته و به سخنان وی پاسخ می‌دهد (نراقی، ۱۳۸۰: ۱۵/۱).

تقسیم عقل عملی به کلی‌یاب و تدبیری

در مقام داوری میان اندیشه ابن سینا (که بر آن است هم مُدرک احکام کلی در باب افعال اختیاری انسان و هم مُدرک حقایق غیر مرتبط با افعال اختیاری انسان، عقل نظری است و عقل عملی تنها احکام جزئی عملی را درک می‌کند) و اندیشه خواجه طوسی (که بر آن است مُدرک احکام کلی عملی، عقل عملی است که البته در این ادراک از عقل نظری کمک می‌گیرد) باید سخن خواجه طوسی را برگزید. خواجه گرچه سخن خود را شرح دیدگاه ابن سینا دانسته، ولی در واقع جداسان با وی سخنی را بر زبان آورده که درست است. هماهنگ با وی باید گفت که درک کلیات عملی، از عقل عملی ناشی می‌شود، نه عقل نظری، و انسان افزون بر عقل عملی تدبیری که عمل جزئی را ادراک و چگونگی انجام آن را تدبیر می‌کند، دارای عقل عملی کلی‌یاب است که به کمک آن، ذات عمل را که کلی است، درک می‌کند. دلیل این سخن آن است که انسان برخوردار از قوه عقلی است و این قوه به لحاظ تفاوت مُدرکاتش به دو گونه

نظری و عملی است. به دیگر سخن، خداوند در انسان قوه‌ای به نام عقل قرار داده که او را از دیگر جانداران متمایز می‌کند و انسان به کمک این قوه می‌تواند به مرتبه درک کلیات برسد. حال کلیاتی که می‌توانند از سوی عقل انسان درک شوند، یکسان نیستند؛ بلکه بخشی از آن‌ها مربوط به موجوداتی‌اند که با افعال ارادی انسان ارتباط ندارند و بخشی دیگر مربوط به موجوداتی‌اند که با افعال ارادی انسان ارتباط دارند. به لحاظ این دو گونه بودن مُدرکات، عقل انسان نیز به نظری و عملی تقسیم می‌شود. عقل نظری به درک ذات حقایق غیر مرتبط با افعال ارادی انسان، و عقل عملی به درک ذات حقایق مرتبط با افعال ارادی انسان دست می‌یابد.

بر پایه سخنان آیه‌الله عابدی شاهرودی نیز ذات عمل که کلی است، از سوی عقل عملی درک می‌شود (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵: ۱۴۳-۱۴۴). بنابراین عقل نظری تنها در حیطه حکمت نظری مُدرک است و کلیات در حیطه حکمت عملی با عقل عملی ذات‌یاب دریافت می‌شوند و در کنار این عقل، عقل عملی تدبیری وجود دارد که عمل را در صحنه اجرا می‌فهمد و به انجام آن دستور می‌دهد. در این صورت با پذیرش اینکه عقل عملی دو شعبه دارد: ۱- ذات‌یاب و ۲- تدبیری، می‌توان از دو کنش عقلی متفاوت سخن گفت که در یکی از آن‌ها عقل عملی ذات‌یاب، مدرک (ذات فعل) را که کلی است، درک می‌کند و در کنش دیگر، عقل عملی تدبیری، عمل جزئی را درک کرده و تدبیر می‌کند.^۱

باور به اینکه اندیشه و تفکر در فضای کلیات عملی (حکمت عملی)، با عقل عملی و نه عقل نظری انجام می‌گیرد، بر پایه این واقعیت استوار است که سنخ عمل از سنخ نظر جداست؛ زیرا ساحت نظر و عقل نظری، شناخت صرف هست‌ها و نیست‌هاست، ولی ساحت عمل و عقل عملی، شناخت هست‌ها و نیست‌های منجر به باید‌ها و نبایدها و به دیگر سخن، شناخت حُسن‌ها و قبح‌هاست که با عمل به آن‌ها سعادت انسان تأمین می‌گردد (گزاره‌های ارزشی).

از عبارات ابن سینا در *اشارات* (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۵۱/۲-۳۵۳) و نیز *نفس شفاء* (همو،

۱. این دیدگاه از سوی استاد یزدان‌پناه در درس خارج *نهایه* نیز مطرح و پذیرفته شده است و بنده این دیدگاه را نخستین‌بار از ایشان شنیده‌ام.

۱۴۰۴:ب: ۳۷) به دست می‌آید که وی قوه عامله را همانند قوه عالمه واقعاً یک نوع عقل می‌داند و در این راستا، قوای نفس ناطقه (عقل انسانی) را به عالمه و عامله تقسیم می‌کند. وی با پذیرش اینکه عقل عملی، درک‌کنندهٔ تنها جزئیات عملی است که همین درک، سبب تحریک انسان به انجام فعل می‌شود، بر خلاف عقل نظری که کلیات نظری و عملی را درک می‌کند، اطلاق عقل بر عقل نظری و عقل عملی را به گونه اشتراک اسمی یا تشابه اسمی می‌داند (همان). مراد از این اشتراک اسمی یا تشابه اسمی آن است که عقل نظری و عقل عملی، دو نوع عقل هستند؛ چرا که کارکرد متفاوت دارند.

خواجه طوسی نیز در شرح سخن ابن سینا در اشارات می‌گوید عقل نامیدن قوه عالمه و قوه عامله از باب اشتراک لفظی یا تشابه در عقل بودن است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۳۵۲/۲). اشتراک لفظی بر پایه دیدگاه خواجه طوسی به این معناست که عقل عملی، قوه‌ای است که حقایق در حیطه کنش انسانی را درک می‌کند و بنابراین معنای آن با معنای عقل نظری که مُدرک حقایق نظری است، متفاوت می‌باشد. تشابه در عقل بودن هم به این معناست که عقل عملی همانند عقل نظری، قوه‌ای از قوای نفس ناطقه است.

درباره سخن ابن سینا می‌توان این اشکال را مطرح کرد که با التفات به اینکه عقل بودن با قوه مُدرک کلیات سازگار است، چرا که کار اصلی عقل، ادراک کلیات است، تنها هنگامی می‌توان پذیرفت عقل عملی از اقسام عقل و قسیم عقل نظری است که ذات‌یاب و مُدرک کلی باشد. این اشکال را نمی‌توان درباره سخن خواجه طوسی مطرح کرد؛ زیرا وی اشتراک لفظی دو عقل عامله و عامله را به تفاوت نوع کلی بودن مُدرکات آن‌ها می‌داند.

بررسی سخنان مهدی حائری یزدی درباره چیستی و کارکرد عقل عملی
در پایان این مقاله به دیدگاه دکتر مهدی حائری یزدی درباره ماهیت عقل عملی و برداشتی که ایشان از سخنان حکمای پیشین در این باره دارد، اشاره می‌گردد. دلیل پرداختن به این بحث با وجود طولانی شدن متن مقاله حاضر آن است که از یک‌سو

ایشان در انتساب برخی دیدگاه‌ها به گذشتگان راه صواب نرفته و خلل‌هایی در این زمینه وجود دارد. از دیگر سو با لحاظ اینکه در نوشتار حاضر، نمایی نسبتاً تفصیلی درباره دیدگاه حکمای پیشین به تصویر کشیده شده، می‌توان با استناد قابل دفاع، این خلل‌ها را نشان داد.

دکتر مهدی حائری یزدی شناسه قطب رازی درباره عقل عملی را چنین بیان می‌کند:

«و اما عقل عملی آن نیرویی است که با رهنمودهای آن افعال و پدیده‌هایی که لازم است از روی تعقل و استنباط عقلانی به وقوع پیوندد، به طریق اندیشه و رأی کلی و انتقال از کلیات به جزئیات صورت می‌گیرد. و چون ادراک کلیات و استنباط نتایج کلی از مقدمات کلی صرفاً وظیفه عقل نظری و از اختصاصات آن است، عقل عملی نیز از نیروی عقل نظری نیرو و مدد می‌جوید؛ زیرا عقل عملی بدون علم و اندیشه امکان‌پذیر نیست» (حائری یزدی، ۱۳۸۴: ۱۶).

با لحاظ سخنان قطب رازی درباره چیستی عقل عملی آشکار می‌گردد که این ترجمه نارساست و گویای دیدگاه قطب رازی درباره عقل عملی نیست؛ زیرا در نگاه قطب رازی، عقل عملی از هیچ‌گونه ادراک برخوردار نیست و کار آن تنها عمل کردن به ادراک‌های جزئی عقل نظری در حیطه افعال انسانی است؛ در حالی که بر پایه ترجمه دکتر حائری یزدی، عقل عملی دارای ادراک است و رفتارهای ارادی انسان به کمک رهنمودهای آن انجام می‌گیرد که البته عقل عملی در این ادراک خود که لازمه عمل کردن به جزئیات عملی است، از ادراک و استنباط‌های عقل نظری کمک می‌گیرد.

دکتر حائری یزدی در پی این برداشت نادرست از سخنان قطب رازی درباره عقل عملی، استدلال‌های منتج قضایای عملی و اخلاقی را استنتاج‌های عقل عملی به شمار آورده است (همان: ۵۶). این در حالی است که وی تعریفش از حکمت عملی را هماهنگ با تعریف فارابی می‌داند (همان: ۱۸) و فارابی همان گونه که گذشت، همانند ابن سینا قوه درک کننده حکمت عملی و استنباط‌های آن را عقل نظری می‌داند.

دکتر حائری یزدی در پاسخ به چگونگی استنتاج قضایای ارزشی از قضایای اخباری

به این عبارت ابن سینا تمسک می‌کند:

«فمن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن وهي القوة التي تختصّ باسم العقل العمليّ وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانيّة جزئيّة ليتوصّل به إلى أغراض اختياريّة من مقدّمات أوّلية وذائعة وتجربيّة وباستعانة بالعقل النظريّ في الرأى الكلّي إلى أن ينتقل به إلى الجزئيّ».

وی می‌گوید در نگاه ابن سینا عقل عملی عبارت است از توان استنباط و استنتاج نتایج ناظر به بایستی‌ها. این نتایج از میان هستی‌های مشخص و امور جزئی‌ای که مربوط به انسان‌هاست، شناسایی و گزیده می‌شوند تا انسان بتواند به هدف‌های اختیاری خود نائل گردد. نتایج مزبور از مقدماتی به دست می‌آیند که یا اولیات‌اند یا مشهورات یا مجربات. تحرک منطقی از نهاد این مقدمات تا وصول این نتایج ناظر به بایستی، با عقل نظری و کاوش‌های اندیشه در مورد آرا و قضایای کلی امکان‌پذیر است. این ترسیمی کلی از قیاس‌های منطقی‌ای است که به نتایج اخلاقی منتهی می‌شوند. دکتر حائری یزدی در ادامه می‌گوید بر پایه این سخنان ابن سینا، عقل عملی چند قید پیدا می‌کند: یک قید آن است که عقل عملی واجباتی را که در حیطه اختیار و خواسته‌های انسانی است و باید انجام گیرد، درک کند. قید دیگر آن است که آن امور انسانی که در حقیقت نتایج قیاس‌های عقل عملی است، عملی و جزئی باشد (همان: ۱۱۰-۱۱۳).

بر پایه گفته بالا به دست می‌آید که دکتر حائری یزدی قوه تشکیل‌دهنده قیاس منتج قضایای جزئی عملی را هم عقل نظری و هم عقل عملی می‌داند و این به آن دلیل است که وی عقل عملی را جدا از عقل نظری نمی‌داند، بلکه همان عقل نظری در هنگام پیروی قوای عماله حیوانی از آن می‌داند. گواه این برداشت، این سخنان دکتر حائری است:

۱. هنگامی که تمام قوای غریزی حیوانی زیر سیطره و نفوذ عقل نظری قرار گیرد و نیروی عماله به کار افتد، آنگاه واقعیت عقل عملی متجلی می‌گردد. اگر قوای عملی مستقیماً تحت رهبری عقل نظری و عقل عملی واقع شوند، قوای نظری و قوای عملی هماهنگی و این‌همانی می‌یابند (همان: ۱۱۵).

۲. عقل عملی همیشه باید از عقل نظری استمداد کند، اما باید هوشیار بود که در

اینجا استمداد به معنای کمک و مدد یابی وجودی از وجود دیگر نیست، بلکه به معنای پیدایش و جلوه کردن و گسترش وجود اول از وجود دوم است، به همان گونه که نتیجه از مقدمات خود هستی و پیدایش می‌یابد؛ چرا که عقل عملی باید از عقل نظری به وجود آید و «بایستی» جز از نهاد «استی» بر نمی‌خیزد (همان: ۱۱۶).

۳. عقل عملی در حقیقت نتیجه قیاسی تفریعی از قیاس کلی عقل نظری است. عقل نظری آنچه را که در مرحله اول به طور کلی درک کرده، منطبق بر جزئیات می‌کند و از آن قیاس کلی، قیاس کوچک‌تری که مربوط به عمل است، ترتیب می‌دهد. نتیجه‌ای را که از قیاس دوم به دست می‌آید، از آنجا که می‌تواند راهنمای قوای فعاله و تحرکات جسمی واقع گردد، عقل عملی گویند. درک و تشکیل مجموع این دو قیاس کلی و جزئی، از آن جهت که درک است، عقل نظری است و مربوط به عمل که فعل است، نیست... خلاصه آنکه هر 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 هیچ وجه منتهی به عملی از سوی عامل مسئول نشود و عقل در همان حد نظریه مجرد خود باقی بماند، همان عقل نظری است (همان: ۱۱۸-۱۲۰).

۴. تقسیم عقل به عقل نظری و عقل عملی در حقیقت حاکی از دوگونگی عقل یا قوای دراکه انسان نیست، بلکه این تقسیم، در هستی‌های معقول است که دسته‌ای از آن‌ها به عمل منتهی می‌گردد و دسته‌ای دیگر به عمل منتهی نمی‌شود، نه در عقل. در مورد اموری که به عمل منتهی می‌شود، تا آنجا که به عمل منتهی نشده، عقل صرفاً حالت نظری به خود می‌گیرد و موصوف به جنبه عملی نمی‌شود و همین که عقل نظری به هستی‌های عملی پیوسته شود، به صورت عقل عملی وصف می‌گردد (همان: ۲۱۸-۲۱۹).

بر پایه تحلیل دکتر حائری از عقل عملی، کارکردی برای عقل عملی به جا نمی‌ماند و این عقل بی‌خاصیت خواهد بود؛ زیرا هر گونه ادراک کلی و جزئی، چه درباره حقایق نظری و چه درباره حقایق عملی، از آن عقل نظری می‌باشد و هر گونه عمل نیز از آن قوای محرکه حیوانی می‌باشد. در واقع با این تحلیل، عقل عملی به عقل نظری

تحویل می‌رود و این در حالی است که خود دکتر حائری چندین بار در کتاب *کاوش‌های عقل عملی*، به تقسیم بودن عقل عملی با عقل نظری اذعان کرده و در این راستا عقل نظری را مُدرکِ حکمت نظری و حقایقی که با اراده انسان موجود نمی‌شوند، و عقل عملی را مُدرکِ حکمت عملی و حقایقی که با اراده انسان موجود می‌شوند، دانسته است.

شگفت‌آور آن است که دکتر حائری برداشت خود از کارکرد عقل عملی و عقل نظری را به سخن ابن سینا و نیز این سخن فارابی: «عقل نظری نیرویی است که انسان بدان وسیله به چیزی علم پیدا می‌کند که به عملکرد انسان نیازی ندارد، اما انسان به وسیله عقل عملی می‌داند و می‌شناسد که چگونه باید با اراده و اختیار خود عملی را انجام دهد» مستند می‌کند (همان: ۲۱۸). در حالی که بر پایه سخنان ابن سینا و فارابی روشن است که عقل عملی، جزئیات عملی و برخاسته از اراده انسانی را درک می‌کند و عقل نظری توان ادراک این جزئیات عملی را ندارد.

شگفت‌آورتر آن است که دکتر حائری دیدگاه ابن سینا و قطب رازی درباره چستی و کارکرد عقل عملی را یکسان انگاشته و سخنان قطب رازی را آشکارکننده اندیشه ابن سینا شمرده است (همان: ۱۱۵-۱۲۰). البته دکتر حائری در یک جا ذیل عنوان «یک اشتباه بزرگ» به قطب رازی خرده می‌گیرد که چرا عقل عملی را عامل اجرای افعال دانسته است؛ چون عقل از آن جهت که عقل و درک است، چه نظری باشد چه عملی، عامل فعل و تحرک نیست. وی سپس در مقام تصحیح این سخن قطب رازی می‌گوید که عقل چه نظری باشد و چه عملی، مُدرک است و عامل نیست. تنها در مقام تفاوت آن‌ها باید گفت عقل عملی آن است که پس از ادراک عقل نظری، قوای عامله، تحرک و عمل جوارحی دارند و عقل نظری آن است که پس از ادراک عقل نظری، قوای عامله، تحرک و عمل جوارحی ندارند. پس اگر معقولات عقل نظری به تحریک اعضای بدن منتهی گردد، این تحریک هرچند از گونه تعقل و اندیشه نیست، در تنويع و تقسیم عقل به نظری و عملی دخالت بنیادی دارد و بدین وسیله اشتباه قطب رازی که می‌گوید عقل عملی عامل اجرای آرای عقل نظری است، تصحیح می‌شود (همان: ۲۲۹-۲۳۱).

اشکال این سخن دکتر حائری آن است که قطب رازی عقل عملی را بر خلاف این سینا در واقع عقل نمی‌داند و به اشتراک لفظی از آن به عقل یاد می‌کند؛ چرا که عقل و قوه مدرکه حقایق نظری و عملی را عقل نظری می‌داند و عقل عملی را تنها قوه عامله می‌داند که انسان به کمک آن، افعال ارادی خویش را (پس از شناخت و استنباط آن‌ها از کلیات عملی با قوه نظری) انجام می‌دهد. بنابراین نمی‌توان تحت عنوان «یک اشتباه بزرگ» به وی خرده گرفت که چرا عقل عملی را عامل اجرای آرای جزئی عقل نظری می‌داند و باید آن را تصحیح کرد.

نتیجه‌گیری

قوه ناطقه انسان به نظری و عملی تقسیم می‌شود. در شناسایی این دو قوه، میان اندیشمندان مسلمان اختلاف وجود دارد. ابن سینا قوه نظری را قوه شناخت همه حقایق نظری و عملی کلی، و قوه عملی را قوه شناخت حقایق عملی جزئی و نیز تدبیرکننده قوای انسانی برای انجام افعال ارادی می‌داند. خواجه طوسی قوه نظری را قوه شناخت حقایق نظری، و قوه عملی را قوه شناخت حقایق عملی کلی و جزئی و نیز تدبیرکننده انجام افعال ارادی می‌داند. بهمنیار و قطب رازی قوه نظری را قوه شناخت حقایق نظری و حقایق کلی و جزئی عملی، و قوه عملی را تنها قوه تحریک‌کننده انسان به انجام افعال ارادی می‌دانند. شناسه بهمنیار و قطب رازی از عقل عملی با این اشکال روبه‌روست که عقل عملی را از ماهیت عقل بودن و اینکه قوه‌ای از قوای ناطقه باشد، بیرون می‌برد. شناسه ابن سینا از عقل عملی با اینکه بهتر از شناسه بهمنیار و قطب رازی است، دچار این نارسایی است که عقل عملی را از توان درک ذات افعال که کلی هستند، عاجز می‌کند. بنابراین همسو با خواجه طوسی باید گفت عقل عملی همانند عقل نظری که توان درک کلیات نظری را دارد، توان درک کلیات عملی را داراست. عقل عملی افزون بر ادراک کلیات عملی، قوه مُدرک جزئیات عملی و نیز تصمیم‌گیرنده در انجام فعل است؛ زیرا کنش انسان برآمده از اراده عقلی است و چنین کنشی مستلزم آن است که عقل عملی در صحنه انجام فعل، هم از کارکرد ادراکی و تطبیق معنای کلی بر معنای جزئی و هم از کارکرد تدبیری و چگونگی انجام فعل،

برخوردار باشد. بنابراین می‌توان پذیرفت که روند تبدیل اندیشه به فعل در ساحت افعال اختیاری انسان این گونه است که پس از ادراک کلیات عملی از سوی عقل عملی مُدرک کلی، عقل عملی مُدرک جزئی، این کلیات را بر جزئیات عملی تطبیق می‌دهد. سپس عقل عملی با استمداد از قوه واهمه و متخیله، به انجام فعل خاص حکم می‌کند و در پی این حکم، شوق به انجام فعل پدید می‌آید و به دنبال آن، اراده به انجام فعل و در فرجام، انبثات قوای محرکه و تحریک عضلات به انجام فعل صورت می‌گیرد.



کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبیها*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲. همو، *الشفاء، الالهيات، مراجعه ابراهيم مدكور*، قم، كتابخانه آية الله مرعشي نجفی، ۱۴۰۴ ق. (الف)
۳. همو، *الشفاء، الطبيعيات، النفس*، مراجعه ابراهيم مدكور، قم، كتابخانه آية الله مرعشي نجفی، ۱۴۰۴ ق. (ب)
۴. بهمنیار بن مرزبان، ابوالحسن، *التحصیل، تصحيح مرتضى مطهری*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
۵. جوادی آملی، عبدالله، *فطرت در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۱۲)*، تنظیم محمدرضا مصطفی‌پور، قم، اسراء، ۱۳۸۴ ش.
۶. همو، *فلسفه حقوق بشر*، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۷. حائری یزدی، مهدی، *كاوش‌های عقل عملی*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴ ش.
۸. ذوالحسینی، فرزانه، *نشریه حکمت سینوی*، شماره ۵۱، بهار و تابستان ۱۳۹۳ ش.
۹. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *شرح المنظومه*، تصحيح حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۴۲۲ ق.
۱۰. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *رساله یزدان‌شناخت (در: مجموعه مصنفات، ج ۳)*، تصحيح هنری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۱۱. شبیانی، محمد، *فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، شماره ۲ (پیاپی ۴۲)، زمستان ۱۳۸۸ ش.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعه*، تصحيح غلامرضا اعوانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۳ ش.
۱۳. همو، *شرح الهدایة الاثریة*، تصحيح محمد مصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسة التاريخ العربي، ۱۴۲۲ ق.
۱۴. همو، *شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفاء*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲ ش.
۱۵. عابدی شاهرودی، علی، *قانون اخلاق بر پایه نقد عقل به عقل*، تدوین سیدحمیدرضا حسنی، قم، کتاب طه، ۱۳۹۵ ش.
۱۶. عارفی، محمداسحاق، حسین غفاری و عزیزالله فیاض صابری، *دوفصلنامه آموزه‌های فلسفه اسلامی*، شماره ۲۰، بهار و تابستان ۱۳۹۶ ش.
۱۷. غروی اصفهانی، محمدحسین، *نهایة الدرایة فی شرح الکفایة*، بیروت، مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۲۹ ق.
۱۸. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، *معیار العلم*، شرح احمد شمس‌الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۰ ق.
۱۹. همو، *مقاصد الفلاسفة*، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره، دار المعارف، ۱۹۶۱ م.
۲۰. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، *السیاسة المدنیة*، تحقیق فوزی متری نجار، بیروت، دار المشرق، ۱۹۹۳ م. (الف)
۲۱. همو، *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، تصحيح علی بوملحم، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۵ م.
۲۲. همو، *فصول منتزعه*، تحقیق فوزی متری نجار، بیروت، دار المشرق، ۱۹۹۳ م. (ب)
۲۳. قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد، *المحاكمات (تعلیقه بر شرح الاشارات والتنبیهاطوسی)*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲۴. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *کافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۵. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، صدر، ۱۳۸۳ ش.

۲۶. نجف‌زاده، علی‌رضا، نشریه جستارهایی در فلسفه و کلام، شماره ۸۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۰ ش.
۲۷. نراقی، محمد مهدی بن ابی‌ذر، شرح الالهیات من کتاب الشفاء، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، قم، کنگره بزرگداشت محققان نراقی، ۱۳۸۰ ش.
۲۸. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، شرح الاشارات والتنبیها، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.

