



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol.4, No.2, Autumn 2025



A Concise Evaluation of al-Farabi's and Avicenna's Views on "Practical Reason" with a Brief Glance at Some of Mulla Sadra's Opinions

Seyed Ahmad Fazeli¹, Vahid Raouf Moghaddam²

¹ - Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Qom, Qom, Iran

² - Ph.D. Candidate in the Philosophy of Ethics, University of Qom, Qom, Iran

<https://doi.org/10.71908/rational.2025.1217482>

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	<p><i>This study, adopting an analytical approach, offers a concise evaluation of the perspectives of Avicenna (Ibn Sīnā) and al-Fārābī on practical reason (al-'aql al-'amalī) and its functions, with particular attention to the views of Mullā Ṣadrā. While al-Fārābī and Avicenna often share considerable analytical proximity, they diverge significantly in their understanding of practical reason and its role. Al-Fārābī regards practical wisdom in both universal and particular perceptions as the genuine product of practical reason. He also accepts the connection between practical reason and the Active Intellect for the reception of universal moral imperatives, and does not restrict this function exclusively to theoretical reason. Avicenna, by contrast, denies a cognitive function in the technical sense for practical reason, considering its ultimate product to be only particular obligations. For him, the perception of universal imperatives belongs to theoretical reason, while particular representations stem from imaginative faculties. He grounds the faculties of the soul and their functions in the Law of the One (qānūn al-wāḥid), attributing to each faculty an exclusive role, and thus regards the connection with the Active Intellect as limited to theoretical reason. Mullā Ṣadrā, in alignment with Suhrawardī, confines the Law of the One to simple realities, thereby refraining from establishing the faculties of the soul on its basis. Similar to al-Fārābī, however, he considers practical reason capable of apprehending universal obligations. Although Avicenna employs somewhat inconsistent expressions across his writings, his position remains clear in limiting the output of practical reason to particular obligations. By contrast, al-Fārābī and Mullā Ṣadrā extend its scope to include universal perceptions. Ultimately, despite their differing foundations, all three philosophers affirm ethical judgments with a degree of stability and universality.</i></p>
Received: 09/09/2024	
Accepted: 12/11/2025	
Keywords Practical reason; Particular obligations; Avicenna; al-Fārābī; Mullā Ṣadrā.	

***Corresponding Author: Vahid Raouf Moghaddam**

Address: Ph.D. Candidate in the Philosophy of Ethics, University of Qom, Qom, Iran

E-mail: v.raoufmoghddam@stu.qom.ac.ir



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی

کاوش های عقلی



ارزیابی اجمالی دیدگاه فارابی و ابن سینا راجع به «عقل عملی» با نگاهی گذرا به

برخی آراء ملاصدرا

سید احمد فاضلی^۱، وحید رؤف مقدم^۲

۱- دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران

۲- دانشجوی دکتری فلسفه فلسفه اخلاق دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول).

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	نوشتار پیشرو با روش تحلیلی با بررسی کتاب‌ها به ارزیابی اجمالی آرای ابن سینا و فارابی درباره «عقل عملی» و کارکردهای آن، با التفات به آراء ملاصدرا می‌پردازد. فارابی و ابن سینا اغلب از تقارب تحلیل خوبی برخوردارند، اما درباره عقل عملی و کارکردهای آن مبنای متفاوتی دارند. فارابی حکمت عملی را در ادراکات کلی و جزئی، محصول خالص عقل عملی می‌داند. اتصال عقل عملی به عقل فعال را برای دریافت بایدهای کلی اخلاقی می‌پذیرد و آنرا مختص عقل نظری نمی‌داند. اما ابن سینا کارکرد ادراکی اصطلاحی را برای عقل عملی نمی‌پذیرد و صرفاً محصول نهایی عقل عملی را الزامات جزئی می‌داند و ادراک کلی بایدها را کارکرد عقل نظری و ادراک شواهد جزئی را از ورودی‌های خیالی می‌پندارد. قوای نفس و کارکردهایش را با الواحد اثبات نموده و برای قوای نفس، وظیفه انحصاری می‌پذیرد و بر همین اساس، اتصال به عقل فعال را از کارکردهای انحصاری عقل نظری می‌داند. ملاصدرا همسو با سهروردی، الواحد را مختص بسائط حقیقی می‌داند و قوای نفس را با الواحد اثبات نمی‌نماید. نظیر فارابی عقل عملی را مُدرک الزامات کلی می‌داند. به نظر می‌رسد عبارات ابن سینا در جاهای مختلف متهافت است، اما بیان وی روشن است و فقط بایدهای جزئی را خروجی کار عقل عملی می‌داند. فارابی و ملاصدرا ادراکات کلی را هم کارکرد عقل عملی می‌دانند، اما نهایتاً هر سه اندیشمندان، احکام اخلاقی را با یک ثبات و عمومیتی اثبات می‌نمایند.
دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۸	
پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۱	
کلیدواژه: عقل عملی، الزامات جزئی، ابن سینا، فارابی، ملاصدرا.	

۱- مقدمه

بر خلاف ارسطو که تدبیر مدینه و سیاست را اصل و غایت نهائی حکمت عملی می‌داند (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۱۰۹۴)، ابن سینا در میان سه شاخه علوم عملی و حکمت عملی، علم الاخلاق را اصل حکمت عملی می‌داند و برای تدبیر مدینه و منزل اعتبار مستقلی قائل نیست و این دو را فرع «علم الاخلاق» می‌داند (ابن سینا، ۱۳۲۶ الف، ص ۱۰۶) از نگاه او حکمت عملی، شناخت عادات خلقی سیاست‌های تدبیر منزل و مدنی است (ابن سینا، ۱۳۷۱، صص ۱۸۹-۱۹۱). خلق، عبارت است از هیئت انفعالیه یا فعلیه‌ای که حاصل تعامل عقل عملی و بدن است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۳۱). حکمت عملی از حیث دانشی و نظرگاه معرفتی، جزء فلسفه می‌باشد (ابن سینا، ۱۳۷۱، صص ۱۷۱-۱۸۹). و حکمت به معنای عام کلمه، استکمال نفس انسان است که با تصور و تصدیق معارف نظری و عملی که در حد وسع انسان باشد، حاصل می‌شود. تجسم دانش‌های کلی عقل نظری به فهم جزئی برای انجام رفتارهای اخلاقی، توسط عقل عملی است (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق، ص ۳۷) از مباحثی که تا اینجا گفته شد، معلوم می‌شود که برای انجام اعمال اخلاقی، هم احتیاج به کسب معارف عالیه هست و هم نیاز به دریافت‌ها و ادراکات جزئی حسی است. تذکر این نکته نیز لازم به نظر می‌رسد که انسانی که می‌خواهد از نظر اخلاقی خودش را اصلاح نماید، حتماً باید در ابتدا نفس خویش را اصلاح نماید و از این رو بر اساس حکمت اسلامی باید برای دستیابی به اخلاقیات از علم نفس‌شناسی آغاز نمود.

بر طبق دیدگاه فلسفی حکمای اسلامی، سعادت حقیقی انسان، در دستیابی به حکمت نظری است و آن هم با علم به حقایق اشیاء و مشاهده موجودات عالیّه عقلی و ذوات نورانی است که در پرتو اتصال با عقل فعال حاصل می‌گردد و یا بالاتر در ارتباط با ذات بی‌ظنیر باری تعالی به دست می‌آید. از همین رو حکمای اسلامی، اهمیت بیشتری برای حکمت نظری قائل هستند و تحت تاثیر همین مینا، حکیم برجسته‌ای نظیر ابن سینا که دارای آثار برجسته فلسفی بسیاری است، فقط سه اثر مختصر خویش را به طور خالص به حکمت عملی اختصاص می‌دهد: «رساله فی علم الاخلاق»، «البر و الاثم»، «رساله السیاسیه» و مابقی آراء حکمی اخلاقی خود را، در لابلای آثار حکمت نظری خویش آورده است.

اما از نظر این حکیمان، نیل به همین سعادت حقیقی که برآمده از حکمت نظری است، بدون سعادت بدنی که در اثر اعمال زیبا است، امکان‌پذیر نمی‌باشد: برای توضیح بیشتر باید توجه نمود که از سوئی تهذیب نفس، تطهیر باطن، تسلط بر قوای غضب و شهوت و نیل به ملکه عدالت، توسط قوه عقل نظری میسر نخواهد شد؛ از سوئی دیگر، تا زمانی که عقل انسان آزاد از بند تمایلات بدنی و گرو

افراط و تفریطِ قوای بدنی باشد، از تعقلِ مجرداتِ عقلی محض، ناتوان خواهد بود. فقط زمانی که از این بندها آزاد گردد، قدرت پیدا می‌کند که جمالِ مجرداتِ عقلی را مشاهده نماید. (ابن سینا؛ ۱۴۰۴ق؛ ص ۳۶۹؛ ۱۳۲۶الف؛ ص ۲۱۰). از این رو شناختِ عقلِ عملی اهمیت پیدا می‌کند؛ چرا که وظیفه اصلی عقلِ عملی، تصفیه و تطهیرِ باطن می‌باشد و چنین مسئولیتِ خطیری از اهمیتِ بالائی برخوردار است. این اهمیت وقتی بیشتر جلوه می‌نماید که مشاهده شود که حکمائی نظیر فارابی و ابن سینا که در اغلبِ آرایِ فلسفی دارای تحلیل‌های متقاربی هستند، در معرفی «عقلِ عملی» و ظرافت‌های کارکردی آن، دچار اختلافِ مبانی هستند و این اختلافِ مبانی سبب شده است که محصولِ خروجی آنان به قضاوت‌های متفاوتی در موردِ عقلِ عملی برسد: بر اساس همین نکته است که فارابی تمایز عقلِ نظری و عقلِ عملی را برآمده از متعلقِ ادراکِ هر یک از این دو عقل می‌داند اما ابن سینا تفاوت این دو قوه عقلی را بر اساس جزئیت و کلیت تلقی می‌نماید. نتیجه‌گیری متفاوتِ این دو اندیشمند در اثرِ یک نقطه نظر سطحی نیست و ریشه در مبانی فلسفی بنیادین شان دارد. مبانی ای که با استناد به آن به شناسائی نفس و قوای آن می‌پردازند و برای ارزیابی صحتِ هر یک از دو قول، باید دید که کدامیک از دو اندیشمندِ برجسته، مبانی فلسفی را در جای مناسبِ خود به کار برده است. لازم به ذکر است که علاوه بر اینکه در این نوشتار مبانی این دو اندیشمند موردِ ارزیابی قرار می‌گیرد، برای قضاوت عمیق‌تر و ارزیابی بهتر، نسبت به نقطه اختلافِ مذکور، اندکی از برخی از آرای ملاحظه‌شده خواهد شد. نقطه قوتِ نفس شناسی در آثارِ ملاحظه‌شده از اینجاست که وی اصولی مستحکم را در مبانی الاهیاتی خویش پایه‌گذاری نموده است و در اینجا از آن اصول استفاده می‌نماید؛ از این رو برای تشخیصِ رایِ صواب، بین فارابی و ابن سینا، اندکی به عباراتِ ملاحظه‌شده در زمینه نفس شناسی استناد خواهد شد.

۲- معرفی اجمالی «عقل عملی»

فارابی در معرفی عقلِ عملی می‌آورد: عقلِ عملی قوه‌ای است که با ازدیادِ تجربه و مشاهده امور محسوس، انسان را به مقدماتی واقف می‌نماید که به واسطه آن مقدمات، می‌تواند از خوبی و بدی امور اطلاع حاصل نماید: برخی از این مقدمات دارای کلیت و جامعیت هستند و برخی از آنها به امور جزئی اشاره دارند. قوه عقلِ عملی با ازدیادِ آزمایش و تجربه تقویت خواهد شد. (فارابی؛ ۱۴۱۶ق؛ صص ۴۲ و ۴۳). با عنایت به همین عبارتِ مختصرِ وی معلوم می‌شود که از منظرِ وی، عقلِ عملی از قوایی که صرفاً تحریکی باشد، نیست و بنا به اندیشه او به نحوی صریح ادراک کننده الزاماتِ کلی و جزئی اخلاقی می‌باشد.

اما ابن سینا با اندکی تفاوت، به معرفی آن اقدام می‌نماید: عقل عملی همان قوه‌ای از نفس است که استخراج احکام جزئی از حُسن و قبح‌های خاص اخلاقی را به عهده دارد و بر اساس استخراج آن احکام جزئی به تحریک قوای پائین‌دستی می‌پردازد. (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب، صص ۱۸۴ و ۱۸۵؛ الف ج ۲، ص ۳۵۲) خاطر نشان می‌شود که بنا بر دیدگاه وی، عقل عملی بر خلاف حواس ظاهری و باطنی، به طور مستقیم به ادراک جزئیات دسترسی ندارد و ادراک این بایدهای جزئی، محصول نهائی کارکردهای عقل عملی می‌باشد.

با عنایت به این نکته که در اندیشه ملاصدرا در باب موضوع نفس شناسی چندین تقسیم برای قوای نفس ارائه شده است، برای دستیابی به رویکرد وی در زمینه عقل عملی در ابتدا باید به این اقسام توجه نمود. از نظر نویسنده، تحلیل و بررسی تفصیلات این تقسیمات برای دستیابی به آرای ملاصدرا بسیار مهم است، اما از جایی که این مطلب احتیاج به تطویل زیادی دارد، خارج از غرض این نوشتار است و در پژوهش دیگری به آن پرداخته خواهد شد. بر اساس این تقسیمات مذکور در آثار ملاصدرا، دو معنا برای عقل عملی به کار رفته است:

۱) «عقل عملی» که از قوای عامله نفس است که به آن قوه عدل هم می‌گویند که صرفاً وظیفه عملی و مدیریتی دارد و به تعدیل دو قوه شهوت و غضب می‌پردازد و نقش ادراکی ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸؛ ج ۹؛ ص ۷۸).

۲) «عقل عملی» که از قوای عالمه نفس است و به آن «قوه علم» هم می‌گویند و به تشخیص سه امر می‌پردازد: اول دراقوال بین قول صادق و کاذب تفکیک می‌نماید؛ دوم در عقاید، حق و باطل را می‌شناسد؛ سوم در ناحیه اعمال، رفتار زیبا را از زشت شناسائی می‌نماید (ملاصدرا، بی تا؛ ج ۹؛ صص ۸۸ و ۸۹).

از این گزارش اجمالی از مبنای ملاصدرا این نکته معلوم می‌شود که او به مانند فارابی، کلیه ادراکات کلی و جزئی حکمت عملی را با تفاوت ظریفی، از کارکردهای عقل عملی می‌داند، که همان قوه علم باشد.

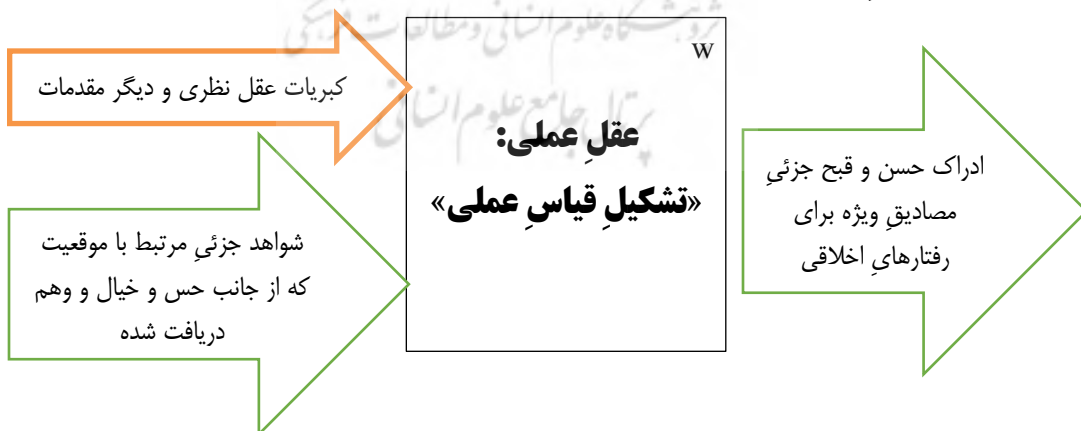
البته این نکته نیز در آثار وی چشمگیر است که وی در جای‌جای آثارش بر وحدت نفس با قوایش تاکید می‌ورزد تا شاید شکافی که بین قوه عالمه و عامله در بیان برخی حکما به وجود آمده را پوشش دهد و همه آن کثرات را برآمده از حقیقت واحد نفس بداند. (ملاصدرا، ۱۳۶۸؛ ج ۸؛ صص ۸۲-۸۶).

۳- کارکردهای «عقل عملی»

چنان که پیش‌تر بیان شد، بر اساس رویکرد فارابی، وظیفه عقل عملی ادراک کلیه ادراکات مربوط به حوزه اعمال اختیاری است و تشخیص تمام بایدها و نبایدهای کلی و حسن و قبح‌های جزئی وظیفه عقل عملی می‌باشد (فارابی؛ ۱۴۱۶ ق؛ صص ۵۴-۵۵؛ صص ۴۲ و ۴۳؛ ص ۳۸). این نکته اساس اندیشه وی در باب عقل عملی است.

اما از منظر ابن‌سینا تکامل قوای نظری نفس، صرفاً زمینه‌ساز قوه عامله نفس است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۴)؛ ملاصدرا این نکته ابن‌سینا را از باب غایت دانستن کمال عضو پائین‌دستی برای کمال بالادستی می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۷۱، ص ۳) از این باب که تا عقل عملی از شناخت‌های عقل نظری استفاده ننماید، قادر به مدیریت قوای زیر دستش نخواهد شد. ابن‌سینا در برخی آثارش عباراتی دارد که برای برخی این پندار را پدید آورده که وی دچار تهافت در اندیشه خویش است: در جایی که ادراک حسن و قبح‌های جزئی را کار عقل عملی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف، ج ۲، ص ۳۵۲)؛ در حالی که در کتاب دیگرش، عقل عملی را فقط مبداء تحریک قوای شوقیه می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۲۶، ص ۸۸).

برای حل این مسئله به این نکته باید توجه نمود که از منظر ابن‌سینا، عقل نظری جمیع ادراکات کلی را می‌شناسد؛ یعنی بنا بر اندیشه ابن‌سینا، حکمت نظری و حکمت عملی هر دو محصول عقل نظری است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۳۷-۳۹) عقل عملی از سوئی بهره‌مند از کبریات کلی عقل نظری است و از سوئی شواهد جزئی مربوط به موقعیت مورد نیاز خویش را از ورودی‌های حسی و خیالی و وهمی به دست می‌آورد و با تشکیل «قیاس عملی» به استنباط حسن و قبح جزئی مصادیق خاص برای رفتارهای اخلاقی می‌پردازد:



با عنایت به اینکه محصول این فرایند، به تولید شناخت خوب و بد از وظایف جزئی می‌رسد، می‌شود تجدیدنظری نمود و با دیدگاه گسترده‌تری به معنای ادراک نگاه نمود و این ادعا را طرح نمود که در

اینجا عقل عملی در حال شناخت به یک معنای لغوی و عامیانه است؛ هر چند که با ادراک کلی و اصطلاحی که عقل نظری با دریافتِ افاضهٔ عقلِ فعال می‌نماید، متفاوت است. از همین رو معلوم می‌شود که چرا برخی پنداشتند ابن سینا در تشخیص وظیفهٔ عقل عملی دچار تشویش است؛ چرا که وظیفهٔ عقل عملی را از منظرِ ابن سینا هم می‌توان تحریکی دانست، از این رو که باید‌های کلی را عقل نظری و شواهد جزئی را از خیال و حس و وهم می‌گیرد و خودش ادراک نمی‌نماید؛ و هم وظیفهٔ عقل عملی را به جهت معنای لغوی از ادراک، می‌توان ادراکی دانست؛ بر همین اساس آنهایی که بین دو معنای لغوی و عامیانه از ادراک و معنای اصطلاحی از ادراک جداسازی نمودند، گمان نمودند که عباراتِ ابن سینا در این باره، دچار تشویش شده است که در جایی فقط وظیفهٔ عقل عملی را تحریکی دانسته و در جایی دیگر برای آن شأن ادراکی قائل می‌باشد.

بر همین اساس اندیشهٔ ابن سینا در این زمینه، بهمینار چنین می‌آورد: عقل عملی تنها بدین سبب که هیئتی در ذاتِ نفس است و در ماده نیست، عقل نامیده می‌شود؛ چرا که وی نظیرِ استادش هیچ وظیفهٔ ادراکی برای عقل عملی قائل نیست. (بهمینار؛ ۱۳۷۵؛ صص ۷۸۵-۷۹۰).

۷- عقل عملی کارگزارِ عقل نظری

بر اساس دیدگاه فلسفی حکمای اسلامی، نفس انسان موجودی است که برای انجام کارهایی که موجب رشدش است، به نحوی ضروری وابسته به بدن است و برای شکوفائی خود، محتاج انجام اعمال جوارحی است. عقل انسان در ابتدای پیدایش، پویا نیست، اما از ظرفیت تکاملی بالائی برخوردار است. در ابتدا انسان در بندِ حس است و اندیشهٔ او در دایرهٔ آگاهی‌های حسی است. از وقتی که انسان خود را در میان دیگران تخیل می‌نماید، میل به رقابت و شهرت و ... در انسان ایجاد می‌گردد. با اضافه شدن واهمه، گسترهٔ ادراکات توسعه یافته و به تدریج ادراکات کلی شروع می‌شود، از منظر ابن سینا مفاهیمی نظیر عدالت و حریت به نحوی کلی توسط عقل نظری از عقلِ فعال دریافت می‌گردد. با ارتقاء ادراکات کلی عقلی، اندیشهٔ انسان به ساحت شناخت عقلی کلی عالم هستی راه می‌یابد و همین‌طور استعدادهای متعالی عقلی انسان پیشرفت نموده تا انسان به مرتبهٔ عقل بالمستفاد راه یابد. (ابن سینا؛ ۱۳۷۹؛ ص ۲۶۶) یعنی تا انسان از مراحل زیرین ادراکی فراتر نرود به شرافت دریافت فیوضات شناخت کلی از مبادی عالی‌ه نمی‌رسد، البته ابن سینا در همین رتبهٔ عالی متوقف می‌شود، ولی ملاصدرا از همین نقطه نیز، اوج می‌گیرد.

از دقت بر این مطلب ابن سینا، این نتیجه بدست می‌آید که محرومیت عقل نظری از شناخت‌های عالی رتبهٔ کلی از دو ناحیه است: ۱) به شکوفائی نرسیدن استعدادهای ذاتی که عقل عملی از ابتدا

با خود به همراه دارد و با ترقی شناختی به آن دست می‌یابد. (۲) در قید و بند ادراکات نازل حسی و خیالی و وهمی ماندن، موجب می‌شود که از مشاهده فیوضاتِ جمالیة مبادی عالیّه محروم گردد (ابن‌سینا؛ ۱۴۰۴ الف؛ صص ۳۶۹؛ ۱۴۰۴ ب؛ صص ۲۱۰). به عبارتی دیگر پرداختن به بدن و ادراکاتِ بدنی، هر چند از مراحل ضروری و انفکاک‌ناپذیرِ مسیر پیشرفتِ انسان است، ولی در آن ماندن و درجا زدن، آفتی برای دستیابی به مراحل شناختِ عالی از ناحیه مقدسه عقل فعال محسوب می‌شود. در اینجا است که طبق دیدگاه ابن‌سینا «عقل عملی» خدمتی برجسته به عقل نظری ارائه می‌نماید و با مدیریت قوای تحریکی شهوت و غضب، بدن را آرام نموده و دامن عقل نظری را از دام‌های نگه‌دارنده آزاد می‌نماید، تا عقل نظری به شناخت‌های حکیمانه عملی و نظری دست یازد. ابن‌سینا با عنایت در این فرایندی که فقط در مورد عقل عملی بیان شد، نتیجه‌گیری مهمی می‌نماید: این قانون که تمام قوای پائین‌دستی نفس با انجام وظایف یگانه و اختصاصی خویش، در خدمت قوای مافوق خود هستند و کارگزار او می‌باشند: قوای حیوانی خدمت‌کار عقل عملی، و عقل عملی خدمت‌گزار عقل نظری است. (ابن‌سینا؛ ۱۳۶۳؛ صص ۹۶) البته توجه شود که در این جهت، عقل نظری نسبت به قوای دیگر از مزیت برخوردار است: اول اینکه خدمت‌گزار هیچ عضوی از قوای نفس نیست. دوم اینکه عقل نظری در فعالیت معرفت‌جویانه خودش که وظیفه اصلی‌اش است، دچار هیچ آفتی نیست و نیاز به هیچ تعادل و حدوسطی ندارد (ابن‌سینا؛ ۱۴۰۴ ب؛ صص ۱۸۵ و ۱۸۶) و تنها آفتی که دارد، برآمده از وابستگی ابتدائی به بسترسازی قوای بدنی برای عقل نظری است که پس از دستیابی به ملکه اتصال به عقل فعال، همین نیاز هم برطرف خواهد شد. (ابن‌سینا؛ ۱۳۷۹؛ صص ۲۶۶) جالب اینکه، این نکته مطلبی است که از دید بسیاری از محققین فلسفه اخلاق پنهان مانده و همان گونه که برای قوای عملی نقطه حدوسط مشخص می‌نمایند، برای قوه ادراکی ناطقه هم به در پی حد وسط هستند و وقتی دچار ابهام می‌شوند، به اشتباه نسبت به استحکام اندیشه فلسفی در اخلاق، تردید می‌نمایند.

از مجموع گفته‌های ابن‌سینا این نکته بدست می‌آید که در اندیشه ابن‌سینا عقل عملی نه مسئول شناخت‌های کلی است و نه مسئولیت دستیابی به شناخت شواهد جزئی حسی و خیالی را بر عهده دارد. عقل عملی دو کار مهم به عهده دارد: اول دستیابی به ادراک حسن و قبح جزئی مصادیق ویژه برای رفتارهای اخلاقی. دوم مدیریت بدن و قوای بدنی.

در تبیین دیدگاه استاد، شاگرد ابن‌سینا می‌گوید: عقل عملی فقط رابط بین نفس و بدن می‌باشد و به واسطه او، نفس در قوای مادون تصرف نموده و کار انجام می‌دهد (بهمنیار؛ ۱۳۷۵؛ صص ۷۸۹-۷۹۰). اما چنان که پیش‌تر اشاره شد، فارابی در مورد کارکرد «عقل عملی» می‌گوید: ادراک کلیه ادراکات مربوط به حوزه اعمال اختیاری کار عقل عملی است و تشخیص تمام بایدها و نبایدهای کلی و حسن

و قبح‌های جزئی وظیفه عقل عملی می‌باشد(فارابی؛ ۱۴۱۶ق؛ صص ۵۴-۵۵؛ صص ۴۲ و ۴۳؛ ص ۳۸).
یعنی حکمت نظری کار اختصاصی عقل نظری بوده و حکمت عملی، چه در ناحیه ادراکات کلی و چه در بخش ادراکات جزئی، محصول انحصاری عقل عملی است و در حیطه شناخت امور اختیاری، عقل عملی، هیچ احتیاجی به استفاده از شناخت‌های عقل نظری ندارد.

۵- ارزیابی عقل عملی ابن سینا و فارابی

سوال مهمی که در اینجا باید پاسخ داد، این است که در بین نظریه ابن سینا و فارابی در مورد «عقل عملی»، کدامیک به صواب نزدیکتر است؟

در بادی امر به نظر می‌رسد که طرح ابن سینا که ادراکات کلی باید و نبایدها را وظیفه عقل نظری می‌داند، عقل‌پسند است؛ چرا که کبرای قیاس را از جای مطمئنی، یعنی از ناحیه عقل نظری تامین می‌نماید و این به استحکام تشخیص مصادیق جزئی می‌انجامد. اما طرح فارابی که تشخیص کبرای قیاس را هم به عهده عقل عملی می‌دهد، میان ادراکات کلی، یک نحو شکاف و دوگانگی درست می‌نماید. همچنین پیامدهای فاسد دیگری در پی دارد:

اول اینکه به نظر می‌رسد، طرحی غیربرهانی باشد؛ چرا که بر مدار عقل نظری نمی‌چرخد. دوم اینکه، هم گزاره‌های اخلاقی را غیر واقعی و شخصی نموده و به شناخت «عقل عملی» هر یک از عامل‌های اخلاقی گره می‌زند. سوم اینکه فاصله بین ادراک حقایق کلی و ارزش‌های کلی اخلاقی را کیلومترها دور می‌نماید.

اما با دقت بیشتر در آثار دیگر فارابی این نکته معلوم می‌شود: در جائی که در مورد شناخت فلسفی جایگاه نبوت، اندیشه فلسفی خویش را ارائه می‌نماید به دست می‌آید که فارابی بین هوبت «عقل عملی» و «عقل نظری» تفاوت و شکافی عمیق قائل نیست، بر همین اساس، بنابر رویکرد وی بین محصول برآمده از عقل عملی با محصول عقل نظری تفاوتی نیست و نتیجه ادراکات عقل عملی غیربرهانی و شخصی نیست. بنابراین خروجی عقل عملی هم به مانند خروجی عقل نظری کلی است و از ثبات و عمومیت برخوردار است. او با بیان این نکته ارزشمند به امر بالاتری می‌رسد و در مورد هوبت جمیع ادراکات خیالی و عقل عملی و عقل نظری، به اندیشه متعالی صدرائی در باب هوبت تجردی تمام ادراکات تقارب می‌یابد.

در جائی که فارابی می‌گوید: به متخیله نفیس نبی از ناحیه مقدسه عقل فعال شناخت ارائه می‌شود (فارابی؛ ۱۳۶۱؛ ص ۲۱۸)؛ قوه متخیله نبی در اوج کمال است(فارابی؛ ۱۳۶۱؛ ص ۲۰۲)؛ هر آنچه از ناحیه قدسی الهی به عقل فعال ارائه می‌شود... در هر دو بخش نظری و عملی قوه ناطقه نبی حلول

می‌یابد (فارابی؛ ۱۳۶۱؛ ص ۲۲۰)؛ عباراتِ فارابی در این باره، در برخی فرازها به بالاترین نقطه می‌رسد: قوهٔ متخیلهٔ نبی، همهٔ جزئیاتِ امورِ حال و آینده را از عقلِ فعال دریافت می‌نماید (فارابی؛ ۱۳۶۱؛ ص ۲۱۸) و این نمایان‌گر جایگاهِ بلندِ نبوت، در اندیشهٔ فلسفیِ فارابی می‌باشد.

با نظیرِ این عبارات که در آثارِ فارابی کم نیست، دستِ کم چند نتیجه حاصل می‌گردد: (۱) «عقلِ عملی» و «عقلِ نظری» دارای هویتِ واحدی هستند، بر همین اساس، میان ادراکاتِ کلی حقایقی که توسط عقلِ فعال به عقلِ نظری افزوده می‌شود با ادراکاتِ کلی الزاماتِ اخلاقی که توسط عقلِ فعال به عقلِ عملی افزوده می‌شود، مغایرتی نیست. از همین رو قیاس‌های عقلِ عملی هم کلی و ثابت هستند و هرگز شخصی و نسبی نیستند.

در موردِ اینکه چرا در آثارِ ابن‌سینا سخنی از اتحادِ عقلِ فعال با «عقلِ عملی» در میان نیست، نیاز به اندکی توضیح دارد:

ابن‌سینا بر خلافِ برخی اندیشمندانِ معاصرِ خویش، خودِ نفس را به طورِ مباشر، فاعلِ افعالِ نفسانی نمی‌داند (رازی، بی‌تا، ص ۳۸۱-۳۸۰) و بر این باور است که نفس دارای قوای متعدد ادراکی و تحریکی است و این تعدد قوا در اندیشهٔ او به سببِ اختلافِ آثارِ کشف می‌گردد؛ چرا که بر اساس قاعدهٔ الواحد، نمی‌شود از یک واحدِ بسیط، آثارِ متعددِ مختلف از جهتِ اشد و اضعف، سریع و بطیء، ملکه و عدم ملکه و... صادر گردد. وی قوایِ نباتیِ نفس را به قوهٔ غاذیه و منمیه و مولده تقسیم می‌نماید. قوای حیوانیِ نفس را به دو بخشِ قوای محرکه که شامل شوقیه و فاعلیه است و قوای ادراکی که شامل باطنیه و ظاهریه است که هر کدام انشعاباتِ پائین‌تری دارند، تقسیم می‌کند. قوای انسانیِ نفس را به دو قوهٔ عقلِ نظری و عملی تقسیم می‌نماید، که اولی به دنبال کشفِ واقعیات و دومی خیر و شر را باور نموده و جوارح را به انجامِ آن برمی‌انگیزاند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۲: ۴۷: ۵۲) با عنایت به اینکه اغلب حکمای مشاء به غیر از ادراکِ عقلی انواعِ ادراکِ حسی و خیالی و وهمی را مادی می‌دانستند و حتی محلّ آن ادراکات را در سر مشخص می‌نمودند، نحوهٔ دیدگاهِ آنان به نفس و قوای آن، نسبت به صدرالمتألهین که مطلق ادراکات را مجرد می‌داند، خیلی متفاوت خواهد بود.

این در حالی است که بنابر قولِ سهروردی، قوایِ بدنیِ نفس از تابشِ انوارِ اسفهبديه (حسن‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۴۰۶) بر بدن پدید می‌آید و در اثر تابشِ این انوار، قوا برای نفس حاصل می‌گردد (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۲۰۴-۲۰۳)، یعنی قوایِ نفس، پرتوی از تابشِ مراتبِ عالیّهٔ نفس است که این تابش در اثر متأثر شدنِ نفس نسبت به صور مادی است. برای نمونه نفس ناطقه

به سبب واجدیت کمال بقاء، قوه مولده را، به سبب واجدیت وصف تعالی و رویش، قوه منمیه را پدید می‌آورد (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۲۰۴)، تا جائی که طبق ایده او، به طور کلی بدن از مراتب زیرین نفس محسوب می‌گردد که متناسب با افاضات مراتب عالیّه آن شکل می‌گیرد.

صدرالمتألهین همسو در راستای ابتکارات اشراقی سهروردی، قوای نفسانی را مراتب متعدد حقیقت وحدانی (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۵۱) نفس جامع انسانی می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۶)، البته او این قانون را مختص به نفس ندانسته و در مورد هر امر بسیط الحقیقه‌ای (شهابی، ۱۳۵۵، ص ۵۳) از جمله نفس انسانی اجرا می‌نماید (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۰۷؛ ۱۳۴۱، ص ۲۲۱)؛ بر همین اساس وی در این خصوص، هرگز از قاعده الواحد برای اثبات قوا استفاده نموده (ملاصدرا، ج ۸، ص ۶۰؛ سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۲۰۳) و نظیر سهروردی الواحد را مختص واحدهای حقیقی می‌داند. برای قوا و نفس، واقعیت واحدی در نظر می‌گیرد که از هر شأنی از آن قوه‌ای انتزاع می‌گردد. شوون مختلف هم برای انسان، از قوای ضعیف‌تر حیات بسیط نباتی آغاز و به تدریج واجد قوای کامل‌تر خواهد شد. در همین راستا که ملاصدرا برای اثبات قوای نفس از قاعده الواحد استفاده نمی‌نماید، وی نظیر فارابی، هر فعلی را به یک قوه اختصاص نمیدهد و در نتیجه، ادراک کلی اصطلاحی را که در اثر اتصال با عقل فعال به دست می‌آید را از کارکردهای انحصاری عقل نظری نمی‌داند و به مانند فارابی برای عقل عملی وظیفه ادراکی دریافت بایدها و الزامات کلی قائل می‌باشد.

به همین جهت، ملاصدرا به ابن سینا اعتراض می‌نماید که چرا این گونه تاکید بر تفکیک قوای نفس از یکدیگر دارد و بین خود نفس و قوای نفس یگانگی برقرار نمی‌نماید؟ (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۸۴) بر اساس همین مبنای شیخ بر تفکیک قوا و شکل‌گیری آن، بر اساس قاعده الواحد، ابن سینا به این قانون اشاره می‌نماید که هر قوه نفس ضرورتاً یک کار باید انجام دهد: ادراک خود محسوسات خارجی، فقط با قوای حواس ظاهری است، ادراک صور حسی، فقط با متخیله است، ادراک معانی جزئی، فقط با واهمه است و ادراک «صور معقول» هم، فقط با افاضه عقل فعال به عقل نظری است، به عقل عملی توسط عقل فعال چیزی نمی‌رسد. تنها کارکرد عقل عملی این است که با استفاده از محصولات ادراکی کلی عقل نظری و محصولات ادراکی جزئی حس و خیال، فقط مصلحت سنجی برای رفتارهای جزئی اخلاقی می‌نماید (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۲۷-۴۳) و با این فعالیت واحد عقل عملی، قوای تحریکی شهوت و غضب را مدیریت و جهت‌بخشی می‌نماید. حاصل

اینکه از منظر ابن سینا عقل عملی، هیچ وظیفه ادراکی ندارد تا بخواهد از ناحیه عقل فعال دریافتی داشته باشد.

نتیجه‌گیری

به رغم اینکه حکمای اسلامی در اندیشه فلسفی خویش از تقاربِ رویه قابلِ قبولی برخوردار هستند؛ اما در مبحثِ قوای نفس و تقسیماتِ آن نظراتِ متعددی ارائه نموده‌اند، خصوصاً این بیانات، درباره «عقل عملی» دارایِ تنوعِ زیادی است: برخی عقلِ عملی را، از قوای صرفاً ادراکی و عالمه نفس دانسته و شأنِ عاملیتی برای آن قائل نشدند. (طوسی، ۱۳۷۸، ص ۲۴) برخی دیگر عقلِ عملی را از قوه واهمه تفکیک نمودند و به نحوی مرزبندیِ قوایِ نفسِ ناطقه و نفسِ حیوانی را کم‌رنگ نمودند. (نراقی، ۱۳۸۱، ص ۴۸) در بین آراءِ مختلفی که در این زمینه ارائه شده دو مسئله قابلِ تحقیق است: اول چراییِ وجودِ این تنوع در تقسیماتِ متعدد است که نوشتارِ تفصیلیِ دیگری می‌طلبد و پاسخ به آن، بسیاری از پرسش‌های اخلاقِ فلسفی را رمزگشایی خواهد نمود. دوم اینکه اختلافِ مبانیِ تاثیرگذار در حکمای برجسته در چه اموری است که در این نوشتار به اجمال به آن پرداخته شد.

فارابی برخلاف ابن سینا، تمایز بین عقلِ نظری و عملی را به کلی بودن ادراکاتِ اولی و جزئی بودن ادراکاتِ دومی نمی‌داند. با جستجو در بین آثار فارابی معلوم می‌شود که او بر خلاف ابن سینا بر این باور است که «عقل عملی» نظیر عقلِ نظری دارای ادراکِ کلی است و این ادراکِ کلی را درست مانند عقلِ نظری با اشراقِ عقلِ فعال دریافت می‌نماید.

از جایی که ابن سینا تعددِ قوایِ نفس را با استناد به قاعده «الواحد» اثبات می‌نماید، برای هر کدام از قوایِ نفس، از جمله «عقل نظری» و «عقل عملی»، جهتِ واحدی باور دارد: از همین رو ادراکِ کلیات را از طریقِ عقلِ فعال، ویژه «عقل نظری» می‌داند و هرگز کلیاتِ بایدها و نیایدهای اخلاقی را از ناحیه عقلِ نظری نمی‌داند؛ چرا که ارتباط و اتصالِ ادراکی برای «عقل عملی» نسبت به عقلِ فعال باور ندارد. جهتِ واحدِ اختصاصیِ عقلِ عملی این است که با استفاده از ادراکاتِ کلیِ عقلِ نظری و استناد به شواهدِ جزئی برآمده از حس و خیال و وهم، به خوب و بدهای معین و جزئی رفتارهای اخلاقی می‌پردازد. در ارزیابی ابتدائی دیدگاهِ فارابی و ابن سینا به نظر می‌رسد، ایده ابن سینا از استحکامِ بیشتری برخوردار باشد؛ چرا که کبریاتِ احکامِ اخلاقی را به عقلی نظری پیوند زده و دارای ثبات

است، اما فارابی به عقل عملی فردی عاملین می‌رساند و این حکم اخلاقی را شخصی می‌نماید. اما با ارزیابی دقیق‌تر به چند نکته می‌توان رسید:

(۱) از منظر فارابی، ادراکات عقل عملی در احکام اخلاقی نیز کلی بوده و از ناحیه عقل فعال است و هرگز فردی و شخصی نیست.

(۲) ملاصدرا نیز در تقسیم‌بندی که از قوای نفس ارائه می‌دهد، دو معنا برای عقل عملی ارائه می‌نماید: قوه عدل و قوه علم. با بررسی کارکردهای این دو قوه معلوم می‌شود که ملاصدرا به مانند فارابی برای عقل عملی، ادراک کلی باور دارد.

(۳) اینکه ابن سینا تعدد قوای نفس را از طریق قاعده الواحد اثبات می‌نماید، مورد پذیرش سهروردی و ملاصدرا نیست؛ چرا که قانون الواحد، اختصاص به بسائط حقیقی دارد و نفس از بسائط حقیقی محسوب نمی‌شود. از این رو نسبت دادن کارکرد واحد به هر یک از قوای نفس، توسط ابن سینا از مبنای درستی برخوردار نیست و در این باره حق با فارابی است که ادراک کلیات از ناحیه عقل فعال را به هر دوی عقل نظری و عملی نسبت می‌دهد.

(۴) بیان ابن سینا درباره عقل عملی روشن است و او برای عقل عملی نقش ادراکی به معنای ادراک جزئی یا کلی مصطلح قائل نیست، هر چند محصول آن را تشخیص خوب و بد جزئی اخلاقی می‌داند. (۵) با وجود اینکه به نظر می‌رسد ابن سینا در آثار مختلف خود از عبارات متفاوتی استفاده نموده است، اما بیان وی روشن است و فقط باید‌های جزئی را محصول و خروجی کار عقل عملی می‌داند و با اینکه فارابی و ملاصدرا ادراکات کلی را هم کارکرد عقل عملی می‌دانند، اما نهایتاً هر یک از این اندیشمندان احکام اخلاقی را با یک ثبات و عمومیتی اثبات می‌نمایند.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۲۶ الف)، الطبیعیات من کتاب الشفاء، قم: نشر مکتب الاعلام الاسلامی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۲۶ ب)، الحدود. تهران: نشر انجمن فلسفه ایران.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد. تهران: نشر دانشگاه تهران.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱)، المباحثات. تهران: نشر موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ الف)، الاشارات. تهران: نشر دانشگاه تهران.

۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ ب)، النفس من کتاب الشفاء، قم: نشر مکتب الاعلام الاسلامی.
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹)، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات . تهران: نشر دانشگاه تهران.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ الف)، الاهیات من کتاب الشفاء، قم: نشر مکتبه آیت الله مرعشی.
۹. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ب)، الطبيعيات من کتاب الشفاء، قم: نشر مکتبه آیت الله مرعشی.
۱۰. ارسطو (۱۳۸۹)، اخلاق نیکوماخوس. ترجمه: محمدحسن لطفی. تهران: نشر طرح نو.
۱۱. بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵)، التحصیل. تهران: نشر دانشگاه تهران.
۱۲. حسن زاده حسن (۱۳۸۵)، دروس معرفت نفس، قم: نشر الف. لام. میم.
۱۳. رازی محمد (بی تا)، المباحث المشرقیة، قم: انتشارات بیدار.
۱۴. سهروردی شهاب‌الدین (۱۳۷۳)، حکمت الاشراق، تهران: نشر موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. شهابی محمود (۱۳۵۵)، النظرة الدقیقه فی قاعدة بسیط الحقیقه، قم: نشر انجمن فلسفه ایران.
۱۶. شیرازی محمد (ملاصدرا) (۱۳۶۸)، الحکمت المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، قم: نشر مصطفوی.
۱۷. شیرازی محمد (ملاصدرا) (بی تا)، تفسیر القرآن، قم: نشر بیدار.
۱۸. فارابی، محمد بن محمد (۱۴۱۶ ق)، الفصول المنتزعه. تهران: نشر سروش.
۱۹. فارابی، محمد بن محمد (۱۳۶۱)، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله؛ ترجمه جعفر سجادی. تهران: نشر طهوری.
۲۰. نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۳۸۱)، محمد، معراج السعاده. تهران: نشر وصال اندیشه.
۲۱. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۸)، اخلاق ناصری. تهران: نشر بهزاد.