

جستاری در عقل نظری و عقل عملی

محمد هدایتی*

محمدعلی شمالی**

چکیده

«عقل»، حکمت، فلسفه، علم، و قوهٔ نفسانی در تفکرات فلاسفهٔ یونان به «نظری» و «عملی» تقسیم شده است. برخی دانشمندان مسلمان ماهیت عقل نظری و عقل عملی را یکی دانسته، و هر دو را از سنخ درک و تعقل پنداشته‌اند؛ با این تفاوت که مُدرک اولی از امور دانشی، و مُدرک دومی از امور کنشی است. حتی برخی بخش‌پذیری براساس مُدرک و متعلق را نیز صحیح ندانسته، و درک هر دو را به عقل نظری سپرده‌اند. همچنین، بعضی معتقدند: یکی از سنخ درک، و دیگری از جنس عمل و فعل به شمار می‌رود؛ آن‌گاه تعامل این دو با یکدیگر منجر به آمیختگی علم و عمل می‌شود. عقل عملی در دیدگاه مشهور، با ترویج در ادراکات نظری، به جزئیات منتقل می‌شود و قوای نفس را برای عمل راهتمایی و تحریک می‌کند.

براساس مبنای مشهور، انسان در سایهٔ عقل نظری به معارف و علوم روی می‌آورد و با کسب بصیرت، حقایق عالم را می‌یابد؛ چنان‌که به کمک عقل عملی، به نظم و ترتیب امور زندگی می‌پردازد و حالات شخصی و روابط اجتماعی خود را سامان می‌دهد. همین تنظیم حالات، و تهذیب درون، زمینهٔ شناخت عالی‌تر و صحیح‌تر را فراهم می‌آورد. هرچند در نظر برگزیده، به جای عقل عملی، برای ایجاد انگیزه و تحریک قوا، قلب را معرفی می‌کنیم و از جایگاه مهم آن سخن به میان می‌آوریم.

کلیدواژه‌ها: عقل، نظری، عملی، حکمت، نفس، قوه، کلی، جزئی، هیولانی، ملکه، فعل، مستفاد، قلب.

* دانشجوی دکتری مدرّسی اخلاق، دانشگاه معارف. دریافت: ۸۸/۳/۲ - پذیرش: ۸۸/۴/۱.

** استادیار مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مقدمه

دانشمندان فلسفه و عرفان و اخلاق، در بحث از «عقل نظری و عقل عملی»، به جای «عقل» از تعبیری مانند قوهٔ نفسانی، نفس، حکمت، فلسفه، و علم نیز استفاده کرده‌اند. بر این اساس، مسکویه از تعبیر «قوهٔ عالمه و قوهٔ عامله»^(۱) و ابن‌سینا از تعبیر «قوهٔ مدرکه و قوهٔ محرکهٔ عامله»^(۲) استفاده کرده است. بهمنیار با بیان دو قوهٔ ادراکی و متصرف، این دو قوه را با عقل نظری و عملی پیوند داده و هم‌نام دانسته است.^(۳) غزالی با بیان قوهٔ عالمه و عامله، به نام دیگر این قوا - که همان عقل نظری و عملی باشد - اشاره می‌کند.^(۴) فخر رازی از قوهٔ عامله و عاقله یاد می‌کند و آن دو را «عقل» می‌نامد.^(۵) ابن‌میثم بحرانی می‌گوید که نفس انسانی دارای دو قوهٔ نظریه و عملیه است که هر دو «عقل» نامیده شده‌اند؛^(۶) وی آن‌گاه تکامل نفس با این دو قوه را «حکمت» نام می‌نهد.^(۷) قطب‌الدین رازی این دو قوه را با «عقل» هم‌نام می‌داند.^(۸) عبید زاکانی نفس انسانی را دارای دو قوهٔ علمیه و عملیه می‌پندارد و حکمت را تکامل نفس در این دو قوه می‌شمارد.^(۹) ملاًصدرا از قوهٔ عالمه و عامله، علمیه و عملیه، و علامه و عماله یاد می‌کند^(۱۰) و در شرح هدایه، با تسامح، نظری و عملی را دو جزء نفس می‌شمارد.^(۱۱) لاهیجی نفس ناطقه را دارای این دو قوه دانسته و این دو قوه را «عقل» نامیده است.^(۱۲) همچنین، ملاًهادی سبزواری می‌گوید:

«للفس قوتان: عقل نظری و عملی ان تشأ فعبر

علمة عمالة فالمبتداء لاریع مراتب قد صعودا.»^(۱۳)

غزالی در مقاصد الفلاسفه «حکمت» را به همین دو قسم تقسیم کرده و از عقل نظری و عملی سخن به میان آورده است.^(۱۴) گفتنی است که وی در میزان‌الاعمال، چون حکمت را به مقتضای تسمیهٔ آن مفید ثبات و استحکام شمرده و عقل عملی را به مقتضای شرایط زمانی و مکانی عمل از حالتی غیرثابت برخوردار دانسته، اطلاق عنوان «حکمت» بر عقل عملی را نوعی مجاز به حساب آورده و گفته است:

اسم الحکمة لها من وجه المجاز، لأنّ معلوماتها كالزئبق تنقلب و لا تثبت. فمن معلوماتها ان بذل المال فضيلة و قد يصير رذيلة في بعض الاوقات و في حق بعض الاشخاص. فلذلك اسم الحکمة بالاول أحق [و ان كان بالثاني أشهر].^(۱۵)

کاتبی قزوینی حکمت را به دو بخش عملی و نظری تقسیم می‌کند.^(۱۶) شهرزوری نیز این تقسیم را در موضوع «حکمت» ارائه می‌دهد و یکی را حکمت نظری و دیگری را حکمت عملی می‌نامد.^(۱۷) ملاًصدرا در شرح هدایه از همین تعبیر استفاده کرده است و آنچه را به استكمال قوّه نظریه و عملیه منجر می‌شود حکمت نظریه و عملیه نامیده است.^(۱۸) مرحوم نراقی همین تقسیم را ارائه می‌دهد^(۱۹) و ملاًهادی سبزواری، پس از اشاره به حکمت نظری و عملی، مبنای هر دو را عقل نظری می‌داند.^(۲۰)

ابن‌سینا در منطق و نیز الهیات شفا، این تقسیم را با عنوان فلسفه نظریه و فلسفه عملیه مطرح می‌کند؛^(۲۱) چنان‌که راغب اصفهانی همین دو بخش را با عنوان «علم» توضیح می‌دهد.^(۲۲) در بسیاری از تعابیر، مقسم این تقسیم همان «عقل» دانسته شده است؛ مثلاً ابن‌سینا در حدود و اشارات،^(۲۳) غزالی در میزان الاعمال،^(۲۴) ابوالبرکات در المعتمبر،^(۲۵) خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات،^(۲۶) ملاًصدرا در اسفار،^(۲۷) ملاًمحمد مهدی نراقی در جامع السعادات،^(۲۸) و همین‌طور محقق اصفهانی،^(۲۹) مرحوم مظفر،^(۳۰) علامه طباطبائی^(۳۱) و نیز برخی از کسانی که پیشتر به گفتار آنها اشاره شد، از همین اصطلاح «عقل نظری و عقل عملی» استفاده کرده‌اند.

با وجود اینکه تبیین این اندیشمندان از «نظری» و «عملی» با عناوین گوناگونی صورت گرفته است؛ ولی به نظر نمی‌رسد که تفاوت هریک از این عناوین با دیگری، تغییر اساسی در تعاریف این اندیشمندان از دو اصطلاح «نظری» و «عملی» ایجاد کرده باشد؛^(۳۲) چنان‌که بسیاری - همان‌طور که گذشت - به ربط وثیق بین آن عناوین در موضوع مورد بحث تصریح کرده‌اند. ما نیز در این مقاله، مباحث خود را با عنوان «عقل نظری و عقل عملی» ادامه می‌دهیم.

تاریخچه تقسیم «عقل» به نظری و عملی

مسئله تقسیم «عقل» به نظری و عملی از مسائل مهم فلسفی و معرفت‌شناختی است که از دیرباز در میان فیلسوفان، متکلمان، و حکیمان مطرح بوده و درباره تعریف و کارکرد آن سخن گفته شده است. هرچند پیدایش و گسترش این تقسیم به دوران اسلامی بازمی‌گردد؛ ولی بنیاد این تقسیم‌بندی را می‌بایست مربوط به یونان باستان دانست.

بر این اساس، اعتقاد ارسطو در بحث از «نفس» چنین بوده است که: قوه عقلیه انسان - پیوسته - غیرمتحرک است؛ و تنها عقلی متحرک است که در کنار شوق، غایتی را منظور دارد. به نظر می‌رسد که مقصود ارسطو از عقل متحرک همان عقل عملی بوده است.^(۳۳) وی همچنین، در بحث از فضائل عقلی، آنها را برطبق دو استعداد یا قوه عقلی تقسیم کرده است: یکی قوه و استعداد علمی و دیگری قوه و استعداد حسابگر. ضمن اینکه حکمت و عقل عملی یا فروزیس (بصیرت و تدبیر) را به «قابلیت حقیقی برای عمل، به کمک یک قاعده، با توجه به اشیایی که برای انسان خوب یا بدند» تعریف کرده و آن را به فردی و خانوادگی و سیاسی تقسیم نموده است.^(۳۴)

با این حال، همان‌گونه که گذشت، تبیین تقسیم یادشده با نظم و نسق تازه امری است که در دوران اسلامی به آن پرداخته شده است. در این نوشتار، کوشش خواهد شد تا آرای تعدادی از اندیشمندان اسلامی در این باره - از زمان مسکویه، ابن‌سینا و بهمنیار تا زمان معاصران - به بحث و بررسی گذاشته شود.^(۳۵)

هدف از تقسیم «عقل» و کاربرد آن

درست است که پرداخت به قوای نفس از زاویه «نظری» و «عملی» (و انقسام عقل به این دو بخش)، در مسیر حرکت پرسرعت علم و با وجود کنجکاوی روزافزون بشر، امری عادی به نظر می‌رسد؛ اما می‌توان انگیزه‌های ذیل را نیز برای آن مطرح دانست:

الف) تحلیل قدرت انسان، به عنوان جانشین پروردگار از این جهت که در بسیاری از موارد پس از علم و بررسی معلوم به ویژگی کشاندن آن به عرصه هستی و خلق و ایجادش توانمند است، مشابه رابطه وجودی اصیلی که میان آفریدگار جهان هستی و جهان حکمفرماست.

ب) بررسی رابطه رازآلود و شگفت‌آور قلب با مغز؛ و اینکه چگونه با تأثیر حواس و عواطف و احساسات بر قلب، و تحریک خون در شریان‌ها و عروق قلبی، اراده فعال می‌شود و به تحریک عضلات و اعضای بدن اقدام و آدمی را در مسیری هدایت می‌کند که درک و فهم وی آن را می‌پسندد؟

ج) بازشناسی تمایز میان آنچه معلوم بوده و هست و آنچه شایسته بوده و باید باشد، و بررسی رابطه بین آن دو. (۳۶)

د) تحلیل این حالت انسان که در عین درک خیر بودن امری یا شر بودن کاری، از انجام دادن آن خیر صرف نظر می‌کند یا آن شر را حریصانه انجام می‌دهد.

ه) راه‌نمایی دقیق‌تر انسان در کنترل و بازتکانی معلومات و سپس تهذیب و پاک‌سازی اعمال؛ چنان‌که این امر در هدف از تقسیمات فرعی و کوچک‌تری که برای عقل نظری و عملی صورت گرفته است آشکار می‌شود.

تعریف و تناسبات عقل نظری و عقل عملی

نگارنده در نوشتار حاضر به دنبال تعریف عقل نظری و عقل عملی، و شناخت تفاوت‌های این دو عقل با یکدیگر است. پرواضح است که دستیابی به این هدف، از راه مراجعه به دیدگاه‌های اندیشمندان (و تحلیل و بررسی گفتار آنان)، به طرز دقیق‌تر صورت می‌پذیرد؛ ولی همان‌طور که در سطور بعد بیان خواهد شد، کلمات این اندیشمندان از نسق واحدی برخوردار نیست: بعضی این بحث را با تمرکز بر قوه و عقل،

برخی بر اساس نوع مُدرک و متعلق عقل، و تعدادی بر مبنای آثار و نتایج ارائه نموده‌اند. به نظر می‌رسد که ترتیب ذیل برای جمع‌بندی در تعریف «عقل نظری» و «عقل عملی»، و تفاوت میان این دو، سودمندتر باشد.

عقل و تنوع استعمالات

جستار روشمند برای پژوهش در هر موضوعی مرهون رعایت ترتیب منطقی مطالب است. بر این اساس، منطقدانان به منظور شناخت علوم و مسائل آن، شش پرسش اساسی را مطرح ساخته و آنها را به ترتیب زیر طبقه‌بندی کرده‌اند:

- (۱) تحلیل مفهوم و بیان «ما» شارحة‌الاسم؛
- (۲) پرسش از هستی و تحقق و بیان هلیه بسیطه؛
- (۳) تحلیل ماهوی و بیان «ما» حقیقی؛
- (۴) پرسش از چگونگی خواص و احکام و بیان هلیه مرکبه؛
- (۵) پرسش از سبب تحقق یا «لم» ثبوتی؛
- (۶) پرسش از دلیل تحقق یا «لم» اثباتی.

بنابراین، پیش از پرداختن به اقسام نظری و عملی عقل، مناسب است که تعریفی روشن از خود «عقل» ارائه شود؛ ولی چون از یک سو، ادعا شده که عقل در استعمالات خود، مشترک لفظی است و به حسب تقسیمات مختلف، معانی و کاربردهای متفاوتی دارد، و از سوی دیگر، مقاله حاضر درباره خصوص عقل نظری و عقل عملی است، ما ابتدا به بیان خصوص این نوع عقل می‌پردازیم، و بحث مهم تبیین عقل (به معنای جامع آن) و تحلیل عقل دینی را به گفتار دیگری وامی‌گذاریم. حکیم سبزواری می‌نویسد: «بدان‌که لفظ "عقل" لفظی است مشترک اشتباه‌انگیز، چه گاه عقل گویند و عقل مناط تکلیف را که در بالغین به هم می‌رسد خواهند؛ و گاه گویند و عقل عملی را خواهند؛ و گاه گویند و عقل نظری را خواهند و...» (۳۷)

از مجموع تعاریفی که درباره موضوع این بحث وجود دارد، دو دیدگاه به دست می‌آید:

(۱) «عقل» در هر دو قسم (نظری و عملی) به یک معناست و تفاوتی ماهوی بین آن دو وجود ندارد.

(۲) «عقل» نظری ماهیتاً با عقل عملی تفاوت دارد و اطلاق عنوان «عقل» بر هر دو از باب اشتراک لفظی است.

دیدگاه‌های سه‌گانه

چنان‌که گذشت، برخی از دانشمندان «عقل» را در هر دو قسم نظری و عملی یکی دانسته و تفاوتی ماهوی بین آن دو قائل نشده‌اند. براساس این نظریه، که طرفداران بی‌شماری دارد، هم عقل نظری و هم عقل عملی از سنخ ادراک و فهم می‌باشند. البته، صاحبان این نظریه به دو گروه تقسیم شده‌اند:

گروه نخست بر این عقیده‌اند که این دو عقل، با اینکه از جهت ماهیت ادراکی یکی‌اند، ولی از جهت متعلق ادراک با هم متفاوت‌اند؛ یعنی تفاوت این دو از جهت معلوم و مُدرک است، نه از جهت علم و ادراک. به تعبیری دیگر، یک منبع ادراکی با متعلقات خود به دو طریق می‌تواند اشتغال داشته باشد که در ادامه، به توضیح آن می‌پردازیم. ناگفته نماند که خود این گروه، بار دیگر - بر اساس تبیین مدرکات - به دسته‌های مختلفی تقسیم می‌شود که در بحث از مدرکات، به معرفی آن دسته‌ها خواهیم پرداخت. گروه دوم بر این نظرند که این دو عقل اساساً یکی‌اند، هم از جهت درک و هم از جهت مُدرک؛ تنها اگر مدرک عقل نظری به عمل بینجامد، به سبب تنوع، از این فرایند به «عقل عملی» تعبیر می‌شود.

همچنین، چنان‌که گذشت، برخی از اندیشمندان بر این باورند که عقل نظری ماهیتاً با

عقل عملی تفاوت دارد و واژه «عقل» در هر دو به یک معنا نیست. در مباحث آینده، از هریک از این نظریه‌ها به ترتیب با عنوان دیدگاه نخست، دیدگاه دوم، و دیدگاه سوم یاد خواهد شد.

مدرکات عقل نظری و عقل عملی و تفاوت‌ها

اندیشمندانی همچون محقق اصفهانی و مظفر^(۳۸) تصریح می‌کنند که تفاوت بین عقل نظری و عقل عملی بر اساس تفاوت مدرکات آن دو است. با این حال، در توضیح مدرکات، تبیین‌های گوناگونی دیده می‌شود:

تبیین اول: عقل نظری مربوط به درک اشیای موجودی است که وجود یا عدم آنها در حوزه اختیار و قدرت انسان نیست؛ اشیایی که در متن واقع وجود دارند و در حیطه فعل و تغییرات آدمی قرار نمی‌گیرند. اما، عقل عملی مربوط به درک اشیایی است که با اختیار و فعل، موجود یا معدوم می‌شوند و تحت تعلق قدرت آدمی قرار دارند. از نمونه‌های این تبیین عبارت‌اند از: ابن‌سینا در قسم منطق شفا و مرحوم نراقی در جامع السعادات^(۳۹). همچنین، شهرزوری در رسائل الشجره می‌گوید:

وجه الحصر فی القسمین هو ان الامور اما ان لا يتعلّق بأفعالنا و اعمالنا، أي لیس لقدرتنا تأثیر لا فی وجودها و لا فی عدمها، و لا تقدر ان نوجدها علی شکل آخر، غیرالشکل الذی لها، و الذی هذا حاله هو المسمی بالحکمة النظرية. و اما الذی يتعلّق بأعمالنا و افعالنا، أي لقدرتنا تأثیر فی وجودها و عدمها کالاخلاق و التدابیر و السياسات البشرية فی ما ینبغی ان نفعل و نعمل و ما لا ینبغی، فان لقدرتنا تأثیراً فی وجودها و عدمها... فهذا هو المسمی بالحکمة العملية.^(۴۰)

تبیین دوم: عقل نظری مربوط به درک امور کلیه است؛ چه امور کلی‌ای که درباره عمل باشند و چه امور کلی‌ای که صرف اعتقاد به حساب آیند و منجر به عمل نشوند. اما، عقل

عملی مربوط به درک امور جزئی است؛ اموری که به عمل می‌انجامند.

ابن‌سینا معتقد است: ^(۴۱) عقل نظری مربوط به تصرف در امور کلیه است؛ و امور کلی، هرچند درباره عمل باشند، ولی صرف اعتقادند و منجر به عمل نمی‌شوند، مثل علم کلی به کیفیت ساخت خانه. از این علم و اعتقاد کلی، به تنهایی، خانه‌ای در خارج ساخته نمی‌شود؛ چراکه علم کلی اختصاصی به این خانه یا آن خانه ندارد. آنچه فعل و عمل را درست می‌کند علم به امر جزئی است؛ ^(۴۲) و عقل عملی مربوط به این امور است. عقل عملی - با ترویج در امور جزئی - نفع و ضرر، زیبایی و زشتی، خیر و شر، و انجام دادن یا ندادن کاری را بررسی می‌کند. وی در اشارات نیز درباره عقل عملی چنین می‌گوید: ^(۴۳) عقل عملی از قوای نفس انسانی است که به علت نیاز نفس به تدبیر بدن فعالیت می‌کند و کار آن استنباط امور جزئی است. عقل عملی در این استنباط، به کمک عقل نظری، با انجام فرایندی (در رأی کلی) به رأی جزئی منتقل می‌شود. خواجه نصیرالدین طوسی این فرایند را این‌گونه توضیح می‌دهد: ^(۴۴) عقل عملی با کمک مقدماتی از عقل نظری، به استنباط رأی کلی در مورد آنچه شایسته است که انجام گیرد، دست می‌یازد؛ آن‌گاه، پس از استنباط رأی کلی در امور شایسته، از راه مقدمات جزئی یا حسّی به رأی جزئی می‌رسد (تطبیق کلی بر مصادیق) و طبق آن عمل می‌کند (یا عمل می‌شود). بدین ترتیب، براساس نظر خواجه نصیرالدین، عقل عملی در ابتدا به درک کلی می‌رسد؛ ولی، در فرایندی که پس از این درک روی می‌دهد، تطبیق بر مصادیق می‌کند و به رأی جزئی منتهی می‌شود. ابوالبرکات بغدادی هم بر همین نظر رفته است:

و اما الافعال العقلية فقسموها على قوتين: عقلية نظرية، و هي محصلة الآراء و

المعاني الكلية؛ و عقلية عملية و مصرفتها بحسب الغايات و المقاصد النظرية. ^(۴۵)

ملاصدرا نیز تقسیم عقل به نظری و عملی را به اعتبار تصرفات نفس در امور کلی و امور جزئی می‌داند و می‌نویسد:

فلانسان اذن قوتان: قوت تختص بالآراء الكلية و الاعتقادات و قوت تختص بالرؤية في الامور الجزئية مما ينبغي ان يفعل و يترك... (۴۶)

تبیین سوم: عقل نظری مربوط به درک اموری می‌شود که شأنشان دانستن است و ذاتاً نیازمند عمل نیستند. اما، عقل عملی مربوط به درک اموری می‌باشد که صلاحیت عمل کردن را دارند. به تعبیر دیگر، مُدْرَك «عقل عملی» امور عملی، و مُدْرَك «عقل نظری» امور غیر عملی است. ابن‌سینا در المبدأ و المعاد،^(۴۷) راغب اصفهانی در تفصیل النشأتین،^(۴۸) ملاحضاتی سبزواری در تعلیقه‌ای بر کلام خویش،^(۴۹) محقق اصفهانی در شرح کفایة الاصول^(۵۰) و مرحوم مظفر در اصول خویش^(۵۱) همین تعبیر را دارند.

ابن‌سینا، در الهیات شفا، فایده علوم نظری را حصول عقل بالفعل می‌انگارد و غایت آن را حصول رأی و اعتقاد می‌داند، که مربوط به کیفیت عمل یا کیفیت مبدأ عمل - از آن حیث که مبدأ و مقدمه عمل است - نمی‌شود:

ان النظرية هي التي يطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس لحصول العقل بالفعل... فتكون الغاية فيها حصول رأی و اعتقاد ليس رأياً و اعتقاداً في كيفية عمل أو كيفية مبدأ عمل، من حيث هو مبدأ عمل. (۵۲)

شایان ذکر است که آیت‌الله مصباح، در شرح بخشی از عبارت فوق («لیس رأياً و اعتقاداً في كيفية عمل او كيفية مبدأ عمل»)، چنین نتیجه‌گیری می‌کند: بنابراین، حالات و ملکات نفسانی، اگر از جهت نحوه وجود مورد بحث قرار گرفتند (مثلاً این ملکات چه ماهیتی دارند یا داخل در کدام یک از مقولات ده‌گانه مشهور می‌باشند)، باید در علوم نظری جای گیرند؛ ولی اگر از جهت مبدأ عمل اختیاری مورد بحث قرار گرفتند (مثل اینکه این ملکه مبدأ فلان عمل خوب می‌باشد و، از این رو، شایسته بلکه بایسته است که در نفس انسان تحقق داشته باشد و یا به عکس، و یا اینکه بحث کنیم که چگونه فلان ملکه را به دست آوریم تا منشأ افعال خوب گردد و یا چگونه فلان ملکه را از نفس زائل کنیم تا منشأ افعال

بد نگردد) باید در علوم عملی گنجانیده شوند. (۵۳)

ایشان، همچنین، در جای دیگری می‌گویند:

معتقدیم که اختلاف عقل نظری و عقل عملی به نوع مدرکات عقل بستگی دارد: اگر مسئله ادراک شده از امور عملی نباشد،... عقل را به این اعتبار عقل نظری می‌نامیم؛ اما اگر مدرک از امور عملی باشد،... عقل را به این اعتبار می‌توان عقل عملی نام نهاد. (۵۴)

تبیین چهارم: عقل نظری مربوط به درک اموری است که یقینی و ثابت‌اند: از ازل تا ابد بوده و هستند، و با تغییر زمان و مکان دگرگون نمی‌شوند. اما، معلومات عقل عملی دستخوش بی‌ثباتی، دگرگونی، و نسبیّت می‌باشند. غزالی در *میزان العمل*، چنین رأیی را می‌پذیرد. (۵۵)

مطابق با این تبیین، عقل دوگونه درک دارد: (۱) درکی که از ثبوت و اتقان محکمی برخوردار است و موجب می‌شود که انسان با قاطعیت مطلقی داوری کند، نظیر علم به پروردگار متعال، و همچنین علمی مانند هندسه و ریاضی؛ (۲) درکی که مربوط به تدبیر عمل و تحقق آن در خارج است. در این حال، درک تابعی از یافته‌های فراهم آمده از بیرون ذهن است؛ یافته‌هایی که با تغییر آنها، درک در معرض دگرگونی و بازسازی قرار می‌گیرد؛ گرچه ممکن است بگوییم که در همین صورت دوم نیز هر مدرکی با توجه به شرایط خاص اجرایی و تحقق آن در محدوده قیود مناسبش، خود از اطلاق و ثبات برخوردار است. برای نمونه، بذل مال به سائلی که از اولویت پرداخت برخوردار است همیشه نیکوست و فضیلت شمرده می‌شود.

البته، تعبیر دیگری نیز درباره «نظری» و «عملی» نقل شده است؛ مثلاً *ملاصدرا* در شرح خود بر *الهیات شفا*، در تقسیم علوم به نظری و عملی، به دو تبیین دیگر اشاره می‌کند: (۵۶) الف) علوم عملی مربوط به کیفیت عمل، و علوم نظری نامربوط به کیفیت

عمل هستند. مقصود از «کیفیت عمل» می‌تواند چگونگی پیاده کردن مدرکات کلی و تطبیق آنها برای تحقق در موارد خاص باشد؛ همچنین، مراد از آن می‌تواند علم به چگونگی انجام کار و مهارت در تحقق آن باشد.^(۵۷) (ب) علوم عملی علمی هستند که تحصیل آنها متوقف بر ممارست و تمرین عملی است؛ ولی در علوم نظری چنین توقّفی وجود ندارد.

آنچه بااهمیت به نظر می‌رسد این است که وفاق چهار تعبیر مذکور را نمی‌توان دور از واقعیت دانست، و ممکن است - البته با قدری تسامح - بین آنها چنین جمع‌بندی نمود: عقل نظری به درک اموری می‌پردازد که دانستنی‌اند؛ این عقل از واقعیاتی گزارش می‌دهد که منجر به عمل نمی‌شوند، واقعیاتی که از دسترس تصرف و اعمال قدرت انسان به دور هستند. اما، عقل عملی مربوط به امور عملی است؛ به طوری که به جهت جزئی بودن، تحت تصرف و تغییر و ایجاد و انعدام انسان قرار می‌گیرد.

رابطه عقل نظری و عقل عملی

از نظر کسانی که عقل نظری و عقل عملی را در ماهیت ادراک یکسان و در متعلق و مُدرک متفاوت می‌دانند، گفت‌وگو دربارهٔ تعامل بین «عقل نظری» و «عقل عملی» - که به تسامح از آنها تعبیر به «دو عقل» می‌شود - سودمند است. در ضمن، تبیین این رابطه به ویژه از نگاه کسانی که تفاوت مدرکات این دو را بر اساس رأی کلی و جزئی تعبیر کرده‌اند واضح‌تر است. مسکویه تعامل این دو عقل را به طرز زیبایی بیان کرده و هر کدام را مکمل دیگری دانسته است:

فاذا الكمال الاول النظرى منزلته منزلة الصورة و الكمال الثانى العملى منزلته منزلة
المادة، و ليس يتم احدهما الا بالآخر، لأن العلم مبدأ و العمل تمام؛ و المبدأ بسلامت
يكون ضائعاً، و التمام بلامبدأ يكون مستحيلاً.^(۵۸)

همچنین، همان‌طور که گذشت، ابن‌سینا در اشارات دربارهٔ عقل عملی می‌نویسد: «... و باستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلّي الى ان ينتقل به الى الجزئي.»^(۵۹) خواجه نصیرالدین طوسی، در توضیح همین عبارت، می‌گوید:^(۶۰) عقل عملی با کمک مقدماتی از عقل نظری، به استنباط رأی کلی در مورد آنچه شایسته است که انجام گیرد، دست می‌یازد؛ سپس، بعد از این استنباط کلی، از راه مقدمات جزئی یا حسّی به رأی جزئی می‌رسد و (با تطبیق کلی بر مصادیق) طبق آن عمل می‌کند.

ابن‌سینا در *طبیعیات شفا* نیز مشابه این تعریف را پذیرفته است.^(۶۱)

ملاصدرا هم تفکیک این دو عقل را نپذیرفته و گفته است: «... و العاملة من هذه النفس لاتنفك عن العالمة و بالعكس.»^(۶۲)

یکی از نویسندگان تبیین واضحی را از رابطهٔ بین عقل نظری و عقل عملی ارائه می‌دهد:

خلاصهٔ مطلب اینکه فرق انسان و حیوان در این است که انسان کلی را درک می‌کند و آن را بر امور جزئی تطبیق می‌کند، و تطبیق کلی بر جزئی بدون تصرف طرفین صورت نمی‌گیرد. این خاصیت انسان است؛ اینکه کلی را درک می‌کند و بعد نقشهٔ عمل را پیاده می‌کند عبارت است از: عقل عملی. اما کار حیوان کار آلات است و در آنجا درک نیست؛ یعنی همان‌طور که چشم فقط مشاهده می‌کند و حکمی ندارد، کبرایی را بر صغرای تطبیق نمی‌کند، حیوان نیز همین‌طور است.^(۶۳)

نویسندهٔ دیگری سه نظریه را دربارهٔ رابطهٔ بین این دو عقل مطرح می‌کند: نظریهٔ نخست بین آن دو پیوند محکمی مثل علت تامه نسبت به معلولش قائل است و در نتیجه عقل نظری را سبب تحقق عقل عملی می‌داند؛ نظریهٔ دوم بین آن دو ربطی از نوع مقتضی قائل است و اعتقاد دارد که حکمت‌های نظری علت تامه برای حکمت عملی نیستند، بلکه در این بین به اسباب و وسائط دیگری هم نیاز است (ما این دو نظریه را در بحث «برتری در

عقل نظری و عقل عملی» پی می‌گیریم؛ نظریه سوم قائل به هیچ پیوندی بین آن دو نیست و هر کدام را منتهی به قضایای بدیهی مربوط به خود می‌داند.^(۶۴)

توجیه عمل در عقل عملی

یکی از مسائل بسیار مهم، در بحث حاضر، تبیین تحقق عمل در کارکرد عقل عملی است. قاعدتاً، حلّ این مسئله در نزد کسانی که ماهیت هر دو عقل را ادراکی و یکسان می‌دانند به گونه‌ای مشکل‌تر است تا کسانی که ماهیت عقل عملی را صرف قوه فعل می‌دانند. پس مناسب است که این بحث را بر اساس سه دیدگاه یادشده در مبحث «دیدگاه‌های سه‌گانه» ارائه دهیم:

دیدگاه نخست

براساس این دیدگاه - همان‌طور که گذشت - عقل در هر دو قسم ماهیت ادراکی دارد و تنها تفاوت آن، در نظر و عمل، در متعلق و مدرک است؛ اجمالاً اینکه مدرک عقل عملی از امور عملی، و مدرک عقل نظری مربوط به امور غیرعملی است. از نظر صاحبان این دیدگاه، در عقل عملی، آمیختگی علم و عمل وجود دارد؛ مثلاً این‌سینا در قسم *منطق شفا*، پس از تقسیم معرفت و فلسفه به نظری و عملی، مقصود از عقل عملی را معرفت در ضمن عمل می‌داند.^(۶۵)

همچنین در *الهیات شفا*، پس از تقسیم فلسفه به نظری و عملی، درباره فلسفه عملی می‌گوید:

... و ان العملية هي التي يطلب فيها أولاً استكمال القوة النظرية بحصول العلم التصوري والتصديقي بأمور هي بأنها اعمالنا ليحصل منها ثانياً استكمال القوة العملية بالاخلاق.^(۶۶)

گفتنی است که ملّامهدی نراقی، در شرح خود بر این عبارت از شفا، همین استفاده را می‌کند: از نظر ابن‌سینا، حقیقت عقل عملی مرکب از علم و عمل است؛ و اگر هم به آن عقل و علم عملی گفته می‌شود، از باب تسمیة کل به اسم جزء است.^(۶۷) ناگفته نماند که ابن‌سینا در کتاب حدود، در آشکارترین تعبیری که مربوط به بحث ما می‌شود، می‌گوید:

فالعقل النظرى قوّة للنفس تقبل ماهيات الامور الكلية من جهة ما هي كلیة، و العقل

العملی قوّة للنفس هي مبدأ التحريك للقوّة الشوقية الى ما يختار من الجزئيات.^(۶۸)

همچنین، در المبدأ و المعاد، از قوّه و عقل عملی این‌گونه یاد می‌کند: «و القوّة المحركة العاملة تختص بما من شأن الانسان ان يعمله فيستنبط الصناعات الانسانية.»^(۶۹) از کلمات محمد شهرزوری نیز همین استفاده را می‌توان کرد: عقل عملی شأن ادراکی توأم با عمل دارد. شهرزوری پس از بیان تفاوت مدرکات در عقل نظری و عملی، به غایت آن می‌پردازد و می‌گوید: «فالحاصل ان غاية النظرى هو الحق الصرف و غاية العملی هو الخیر المحض.»^(۷۰)

ملّاصدرا که هر دو عقل را از سنخ علم می‌داند، در عقل عملی، مطلوب از این عمل را ایجاد یا عدم ایجاد آن معلوم معرفی می‌کند.^(۷۱)

لاهیجی از قوّه عملی به عنوان نیرویی یاد می‌کند که نفس را مهبای دست زدن به افعال و اعمال می‌سازد.^(۷۲)

کاتبی قزوینی، پس از تعریف «حکمت»، به آمیختگی علم و عمل در حکمت عملی اشاره می‌کند.^(۷۳)

ملّاهادی سبزواری در اسرارالحکم همین رأی را برگزیده است.^(۷۴)

وی همچنین، در تعلیقه‌ای بر کلام خویش، قوّه محرکه را نیز توأم با تعقل می‌داند:

فليس العقلان كقوتين متبائتين او كضميمتين، احديهما كالمدركة عاقلة، و الاخرى

كالمحرکة خالية عن التعقل، بل هما كجهتين لشيء واحد هو النفس الناطقة و
العاقلة. (۷۵)

علّامه مجلسی پس از بیان دو اصطلاح از عقل - که گویا مراد وی از آن دو اصطلاح همان عقل نظری و عملی بوده است - به شاهد خوبی در این باره اشاره کرده و در خصوص دومی گفته است: اینکه گاهی انسان با درک خیریت کاری یا شرّیت امری، باز از انجام آن خیر صرف نظر می کند یا آن شرّ را از روی ولع انجام می دهد، شاهد خوبی است که عقل عملی صرفاً از جنس علم به خیر و شرّ نیست. (۷۶)

تاکنون - به اجمال - از آمیختگی ادراک با عمل، در عقل عملی، سخن گفتیم؛ ولی آنچه در دیدگاه مورد بحث (دیدگاه نخست) مهم به نظر می رسد، همانا، تبیین این آمیختگی و توجیه عمل در عقل عملی است. ابن سینا در طبیعیات شفا معتقد است: عقل عملی، با درکی که منجر به تروی و انتقال به جزئیات می شود، قوه ای را برای حرکت دادن بدن تحریک می کند. گفتنی است که او بعداً این قوه را «قوة شوقیه» می نامد: «فاذا حکمت هذه القوة [أى القوة العملية] تبع حکمها حركة القوة الاجتماعية الى تحريك البدن» (۷۷) وی در قسمت دیگری از طبیعیات شفا تصریح می کند که قوای مدرکه فقط به کار حکم و ادراک می پردازند و شوق و اراده هرگز به این قوا مربوط نمی شود. (۷۸)

با این حال، در کتاب حدود، عقل عملی را آغاز تحریک شوق می داند: «و العقل العملى قوة للنفس هي مبدأ التحريك للقوة الشوقية الى ما يختار من الجزئيات». (۷۹)

همچنین، غزالی (در احیاء العلوم) از قوه شوقیه به «باعث دینی» تعبیر، و وجود آن را در انسان - همراه با معرفت های نظری - از وجوه امتیاز این مخلوق بر حیوان قلمداد می کند. در مجموع، از سخنان غزالی در بخش های گوناگون کتاب یاد شده چنین برمی آید که: عقل عملی با هدایت انسان به مصالح، مفاسد، و عاقبت امور، او را بر ترک مضرها و انجام نافع ها توانمند می سازد؛ بدین صورت که شوق و اراده او را برای ترک هوای نفس

و شهوت تحریک می‌کند، سپس این اراده و شوق اعضای بدن را به مقتضای حکم عقل به حرکت درمی‌آورد. این اراده و باعث، فرمانبردار عقل عملی است؛ از این رو، اگر خداوند متعال این اراده و باعث را نمی‌آفرید، احکام عقلی همه ضایع می‌شدند.^(۸۰)

ملاصدرا معتقد است: عقل عملی، با حصول آرا و احکام جزئی، قوای دیگری را به دنبال می‌آورد که سبب حرکت بدنی و در نتیجه تحقق فعل می‌شود: (۱) قوه شوقیه (که به آن «باعثه» می‌گویند)؛ (۲) قوه فاعلیه (که به آن «محرکه» می‌گویند).^(۸۱)

او همچنین در شرح الهدایة الاثیریة، در این باره، می‌نویسد:

و قوه عامله یحرک الانسان اى يستعمل قواه التحریکیة و الآلة العملیة الى الأفعال الجزئیة بالفکر و الرویة او بالإلهام و الحدس على مقتضى آراء و اعتقادات تخصها، اى تلك الأفعال، و تسمى تلك القوه «العقل العملی و القوه العملیة».^(۸۲)

مرحوم مظفر نیز در اصول خود می‌نویسد:

و معنى حکم العقل على هذا [أى: على معنى العقل العملی] ليس ألا ادراك ان الشیء مما ینبغى ان یفعل او یترك، و ليس للعقل انشاء بعث و زجر و لا أمر و نهى ألا بمعنی ان هذا الادراك یدعوا لعقل الى العمل، اى یكون سبباً لحدوث الارادة فى نفسه للعمل و فعل ما ینبغى.^(۸۳)

دیدگاه دوم

در این دیدگاه، عقل نظری و عقل عملی - علاوه بر یگانگی در ماهیت ادراکی - از جهت متعلق هم یکی‌اند؛ و اساساً عقل عملی همان عقل نظری است که به واسطه هستی یافتن معقول، و عملی شدن آن، موصوف به «عقل عملی» می‌شود. بر اساس این دیدگاه، که مربوط به یکی از اندیشمندان معاصر است، انسان با عقل نظری - علاوه بر مسائل نظری - مسائل عملی را نیز درک می‌کند؛ همچنین، هرگاه شناخت نظری به اندیشه درباره

عملی عاقلانه منتهی شود (چراکه بر این باوریم که اندراج جزئیات در کلیات، و حتی استنباط آرای جزئی از کلیات، جزء روش‌ها و روندهای عقل نظری است) این عقل واسطه تحریک قوا و عضلات می‌شود و نیروهای عماله انسان تحت تدبیر عقل به کار و حرکت درمی‌آیند. چنین عقلی در سلسله علت‌های عمل واقع می‌گردد؛ و به سبب همین تأثیرپذیری قوای عمل‌کننده از عقل نظری، همان تعقل و شناخت نظری به «عقل عملی» موصوف می‌شود.^(۸۴) اما، هرگاه معقولات نظری به عمل منتهی نشوند، عقل در حالات نظری خود باقی می‌ماند و موصوف به جنبه عملی نمی‌شود.^(۸۵)

از نظر برخی، این دیدگاه اصطلاح تازه‌ای است که با تفسیرهای دیگران سازگار نیست؛^(۸۶) در حالی که به نظر نمی‌رسد دیدگاه یادشده از چنین غرابتی برخوردار باشد، بلکه به عکس می‌توان آن را شکل تصحیح‌شده برخی از آرای پیش از آن دانست. برای مثال، قطب‌الدین رازی در شرحی که بر اشارات ابن‌سینا نوشته، گفته است که عقل نظری علاوه بر اینکه به درک کلی از سزاواری فعل می‌رسد، آرای جزئی مربوط به عمل را نیز می‌یابد؛ منتها منبعث برای عمل نمی‌شود. از نظر وی، آن عقلی که به خاطر علم به آن جزئی، عمل را هم انجام می‌دهد، همان عقل عملی است.^(۸۷) این در حالی است که همان‌گونه که خود این اندیشمند خاطر نشان می‌کند،^(۸۸) عقل از آن جهت که عقل و درک است - حال چه نظری و چه عملی باشد - عامل فعل و تحرک نیست (عامل فعل، همیشه، قوای اجرایی و عملی نفس است).

هرچند به نظر بعید نمی‌رسد که گفتار قطب‌الدین رازی را هم در حاق خود، موافق با همین دیدگاه دوم دانست که با قدری تسامح ادا شده است، چراکه بی‌توجهی به عدم مباشرت عقل در عمل، توسط ایشان دور از انتظار است.

به هر روی، براساس این دیدگاه، توجیه عمل در عقل عملی نیز همانند دیدگاه نخست انجام می‌گیرد و از فرایند جدیدی برخوردار نیست.

دیدگاه سوم

در این دیدگاه، عقل نظری و عقل عملی هر کدام ماهیتی جدای از دیگری دارند، و تفاوت آنها به اختلاف در مُدرک‌ها یا نحوه علم و درک محدود نمی‌شود؛ بلکه یکی از سنخ ادراک، و دیگری از سنخ فعل است. چنان‌که گذشت، براساس متن *اشارات ابن‌سینا*، عقل نظری و عقل عملی هر دو از قوای ادراکی نفس‌اند، منتها مُدرک عقل عملی - برخلاف عقل نظری - مربوط به فعل است و در نهایت به نحو جزئی فهم می‌شود. با وجود این، *خواجه نصیرالدین طوسی*، در شرح خود بر این قسمت *اشارات*، اطلاق عنوان «عقل» را بر عقل عملی و عقل نظری از باب اشتراک لفظی یا مشابه آن تلقی می‌کند و می‌نویسد: «و العقل يطلق على هذه القوى، باشتراك الاسم أو ما يشابهه.»^(۸۹)

این عبارت با یگانگی عقل در هر دو قسم، و یکسانی ماهیت ادراکی آن دو موافق نیست. همین معنا را *قطب‌الدین رازی* در شرح خود بر *اشارات* مورد توجه قرار می‌دهد و می‌گوید: نفس انسانی هم اشیا را ادراک و هم در بدن تصرف می‌کند؛ از جهت اول متأثر از مبدأ اعلی، و از جهت دوم مؤثر در عالم ادنی است. قوه‌ای که کار اول نفس را انجام می‌دهد و اشیا را درک می‌کند عقل نظری است و قوه‌ای که مأموریت دوم را محقق می‌سازد و منشأ صدور افعال برای نفس می‌شود عقل عملی است.^(۹۰) همچنین، خود عقل نظری بر حسب متعلق ادراک به دو قوه یا وجه تقسیم می‌شود: (۱) ادراک اموری که به عمل تعلق دارند؛ (۲) ادراک اموری که وابسته به عمل نیستند. حکمت عملی بر وجه یا قوه اول، و حکمت نظری بر وجه یا قوه دوم استوار است. شایان ذکر است که عقل عملی مصدر فعل به حساب می‌آید و کار آن انجام دادن عمل است. البته، چون عمل و فعل بدون علم صورت نمی‌گیرد، عقل عملی از عقل نظری کمک می‌گیرد و پس از استنباط کلی، که عقل نظری درباره سزاواری فعل انجام می‌دهد، اقدام به انجام مصادیق آن کلی به نحو جزئی می‌کند.^(۹۱)

به باور قطب‌الدین رازی، اطلاق عنوان «عقل» بر هر دو قوه (عملی و نظری) از باب اشتراک لفظی است؛ چون این دو قوه با یکدیگر متفاوت‌اند: یکی مصدر فعل، و دیگری از نوع درک و انفعال است. گفتنی است که به سبب تشابه لفظی یادشده، عقل نظری و عقل عملی دو قوه نفس به حساب می‌آیند.

البته، همان‌گونه که بعضی از نویسندگان یادآور شده‌اند،^(۹۲) از عبارات قطب‌الدین چنین بر نمی‌آید که عقل عملی صرفاً شأن فعلی و عملی دارد و از هر ادراکی خالی است؛ چگونه می‌تواند چنین باشد، در حالی که خود او تصریح می‌کند که: «فهو (العقل العملي) إنما يفعل بواسطة استخراج ذلك الجزئي من الرأي الكلي كأنه يقول: هذا صدق و كل صدق ينبغي ان يؤتى به، و هذا رأى جزئي ادراكه العقل النظري أيضاً.»؟ بنابراین، عقل عملی - همچون عقل نظری - از ادراکات برخوردار است؛ اما مقصود قطب‌الدین نمایان‌سازی شأن اساسی دو قوه یادشده است (که یکی در مأموریت اصلی خود عهده‌دار ادراک است و دیگری وظیفه عمل و صدور فعل را بر عهده دارد).

شاید این برداشت که «عقل عملی خالی از ادراک است»، بر اثر شباهت فراوان کلمات قطب‌الدین رازی به گفتار غزالی (در مقاصد الفلاسفة) شکل گرفته باشد؛ زیرا غزالی - همچون قطب‌الدین - نفس انسانی را به دو قوه عامله و عالمه تقسیم می‌کند که خود نیروی عالمه به دو قوه نظری و عملی منقسم می‌شود. غزالی درباره قوه عامله تصریح می‌کند که این قوه هیچ ادراکی ندارد و تنها شأن حرکتی دارد:

و تسمى العاملة عقلاً عملياً، و لكن تسميتها عقلاً بالاشتراك، فانها لا ادراك لها، و إنما لها الحركة فقط، و لكن بحسب مقتضى العقل.^(۹۳)

او همچنین، در کتاب معیار العلم، می‌نویسد:

و اما العقل العملي فقوة للنفس، هي مبدأ التحريك للقوة الشوقية الى ما تختاره من الجزئيات، لأجل غاية مظنونة أو معلومة. وهذه قوه محرّكة و ليست من جنس

العلوم، و انما سميت عقلية لأنها مؤتمرة للعقل مطيعة لآثاراته بالطبع.^(۹۴)

از ظاهر بلکه صریح کلام غزالی در میزان العمل، چنین استفاده می‌شود که عقل عملی از علم و درک خالی نیست. غزالی پس از اینکه معلوم عقل نظری را از سنخ علوم یقینی و ثابت می‌داند، درباره حکمت (و عقل) عملی، می‌گوید:

... لان معلوماتها كالزئبق تنقلب و لا تثبت... بهذا تسوس القوة الغضبية و الشهوانية و

تقدر حركاتها بالقدر الواجب في الانقباض و الانبساط و هي العلم بصواب الافعال.^(۹۵)

همچنین، ظاهر کلام کسانی که شأن عقل و قوه عملی را «محرکه بودن» عنوان کرده‌اند - ممکن است - توهم تهی بودن عقل عملی از درک را ایجاد کند؛ ولی با نظر به بقیه کلمات این افراد، معلوم می‌شود که آنها نیز برای عقل عملی شأن درکی قائل‌اند. برای مثال، ابن‌میثم بحرانی می‌نویسد:

اما العملية فهي قوة محرّكة لبدن الانسان الى الافاعيل الجزئية على مقتضى آراء...

تحكم بها القوة النظرية... والقوة العملية تستعين بالقوة النظرية في ذلك الى أن

تنتهي الى الرأي الجزئي الحاصل فتعمل بحسبه و تحصل مقاصدها في طرفي

المعاش و المعاد.^(۹۶)

گفته‌اند که مرحوم نراقی نیز در جامع السعادات، هرگز، برای عقل عملی حیثیت ادراکی قائل نشده است.^(۹۷) وی در کتاب یادشده، از مطلق «ادراک» برای عقل نظری یاد کرده و

درباره آن گفته است که همانند نصیحت‌کننده‌ای خردمند، عقل عملی را راهنمایی می‌کند.^(۹۸)

مرحوم مظفر، با نقل بخشی از کلمات مرحوم نراقی، سخت از گفتار وی شگفت‌زده می‌شود و علاوه بر آنکه این نظریه را مخالف رأی ابن‌سینا می‌داند، آن را خروج از اصطلاح می‌پندارد.^(۹۹)

این در حالی است که اگرچه مرحوم نراقی درک و ارشاد را از عقل عملی سلب می‌کند، و آنها را مربوط به عقل نظری می‌داند، ولی به نظر نمی‌رسد که مراد وی نفی

مطلق درک باشد؛ بلکه درک به نحو کلی فضائل و رذائل است. گفتنی است که خود وی اندیشه و سنجش را از کارکردهای عقل عملی می‌داند و تصریح می‌کند که این عقل از حیث نسبتی که با عقل (نظری) دارد سبب‌ساز حصول آرای کلیه متعلق به اعمال می‌شود. (۱۰۰)

به هر روی، بهمینار که قبل از اندیشمندان یاد شده می‌زیسته، در تعبیری صریح، عقل عملی را فاقد هرگونه درکی دانسته است؛ البته اگر نتوان مقصود او را نیز بر مطلب پیش‌گفته حمل کرد:

وَأَمَّا يَسْمَى [العقل العملي] عقلاً لَأَنَّهَا هَيْئَةٌ فِي ذَاتِ النَّفْسِ لَا فِي مَادَّةٍ، وَ هِيَ الْعِلَاقَةُ بَيْنَ النَّفْسِ وَ الْبَدَنِ، وَ لَيْسَ مِنْ شَأْنِهَا أَنْ تَدْرِكَ شَيْئاً بَلْ هِيَ عَمَالَةٌ فَقَط. (۱۰۱)

فواید و آثار عقل نظری و عقل عملی

با صرف نظر از برداشت‌های مختلفی که از دو اصطلاح «عقل نظری» و «عقل عملی» صورت گرفته و در مقاله حاضر بیان شده‌اند، این مطلب که به هر صورت عقل نظری مربوط به امور دانستی، و عقل عملی مربوط به امور عملی است، مورد وفاق می‌باشد و ما را به طرح و بررسی دیدگاه‌های گوناگون درباره آثار و فواید عقل نظری و عقل عملی سوق می‌دهد:

الف. مسکویه، پس از معرفی دو قوه عالمه و عامله، می‌گوید: آدمی با نیروی اول به معارف و علوم گرایش می‌یابد، نظریات و اعتقادات خویش را تصحیح می‌کند، و به بصیرت درستی می‌رسد، سپس به آخرین مرتبه علوم یعنی علم الهی دست پیدا می‌کند و از اطمینان و سکون قلبی برخوردار می‌شود؛ همچنین، با نیروی دوم به نظم و ترتیب امور می‌پردازد، بدین صورت که با تنظیم قوای نفسانی اخلاق خویش را به گونه‌ای پالایش می‌کند که افعال صادر از آن، هم از جهت شخصی و هم از جهت مدنی، از انتظام

و ترتیب سزاواری برخوردار باشند. ناگفته نماند که مسکویه در نتیجه‌گیری نهایی خود درباره عقل نظری و عقل عملی چنین می‌نویسد:

فاذا انتهیت الى هذه الرتب، فقد صرت عالماً وحدك، و استحققت أن تسمی عالماً صغيراً، لان صور الموجودات كلها قد حصل في ذاتك فصرت انت هي بنحو ما ثم نظمتها بافعالك على نحو استطاعتك فصرت فيها خليفة لمولاك.^(۱۰۲)

ب. از نظر ابن‌سینا، در منطق شفا، نتیجه هر دو عقل - همانا - تکمیل نفس است؛ منتها در عقل نظری فقط با دانستن و در عقل عملی هم با دانستن و هم با عمل: «... فالنظرية غايتها اعتقاد رأى ليس بعمل، و العملية غايتها معرفة رأى هو فى عمل.»^(۱۰۳) وی همچنین می‌گوید: «و الغاية فى الفلسفة النظرية معرفة الحق، و الغاية فى الفلسفة العملية معرفة الخير.»^(۱۰۴) شهید مطهری از این عبارت ابن‌سینا در منطق شفا استفاده می‌کند و می‌گوید: نظر درست آن است که ما مبنای تقسیم به نظری و عملی را برحسب اختلاف موضوعات ندانیم؛ چراکه موضوع حکمت عملی با موضوع حکمت نظری تفاوت اساسی‌ای ندارد که بتواند ملاک تقسیم واقع شود. وی می‌نویسد:

بلکه آنچه در این تقسیم مبنای قرار گرفته است، «هدف» و «منظور» از این علوم است. در حکمت نظری، هدف از علم خود علم است، یعنی هدف از علم رفاه و کمال و فضیلت یافتن استعداد عقلانی بشر است و این همان چیزی است که احیاناً در تعریف «حکمت» آورده می‌شود: «صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني»؛ اما هدف حکمت عملی، عمل است.^(۱۰۵)

همچنین، از کلام ابن‌سینا در الهیات شفا چنین برمی‌آید که استکمال قوه نظری نفس در علوم نظری مطلوب بالذات، و در علوم عملی مطلوب بالغير است:

... و ان العملية هي التي يطلب فيها اولاً استكمال القوة النظرية بحصول العلم التصوري و التصديقي بامور هي هي بأنها اعمالنا ليحصل منها ثانياً استكمال القوة العملية بالاخلاق.^(۱۰۶)

بدین ترتیب، «تکمیل نفس» در علوم نظری به این است که فقط بداند و در علوم عملی به آن است که بداند تا عمل کند.^(۱۰۷)

ج. غزالی هدف عقل عملی را شناخت تنظیم اعمال در جهت مصالح آخرت می‌داند، ولی شگفت‌انگیز است که هدف عقل نظری را شناخت احوال همه موجودات می‌پندارد! او می‌گوید: در پرتو عقل نظری، در آیینۀ نفس‌هایمان، شکل همه موجودات نقش می‌بندد؛ همین که نفس ما استعداد قبول این صور را دارد بیانگر کمال نفس است، که در دنیا فضیلت به حساب می‌آید و در آخرت سبب سعادت است.^(۱۰۸)

غزالی همچنین، در میزان‌الععمل، می‌گوید:

للفس قوتین: احدهما تلی جهة فوق و هی الّتی بها تتلقى حقائق العلوم الکلّیة
الضروریة و النظریة من المملأ الاعلی... و القوّة الثانیة هی الّتی تلی جهة تحت... و بها
تدرك النفس الخیرات فی الاعمال و تسمی العقل العملی و بها یسوس قوی نفسه و
یسوس أهل بلده و أهل منزله.^(۱۰۹)

د. از نظر ابن‌میثم بحرانی، کمالی که نفس در پرتو عقل نظری و عملی به دست می‌آورد «حکمت» شمرده می‌شود. او می‌گوید:

لما كان للفنفس الانسانیة قوتان: قوّة نظریة و قوّة عملیة، كذلك وجب ان یكون لكلّ
واحدة من هاتین القوتین کمال یخصها، و استکمال النفس بتلك الکمالات فی
القوتین یسمی حکمة. فرسم الحکمة اذاً استکمال النفس الانسانیة بتصور الامور و
التصدیق بالحقائق النظریة و العملیة علی قدر الطاقة الانسانیة.^(۱۱۰)

ه. مسلماً صدرا در اسفار، هنگام پرداختن به نتیجه این دو عقل، به دیدگاهی همانند دیدگاه‌های پیشین اشاره کرده؛^(۱۱۱) ولی در برخی دیگر از تألیفات خویش، به تبیین دیگری پرداخته است. او در شرح الهدایة الاثیریة کمال حاصل از عقل عملی را تجرّد نفس از بدن و قوای آن می‌داند که محصولش کرامات و معجزات است.^(۱۱۲) همچنین،

در جای دیگری، می‌گوید:

كمال القوة النظرية و هو ان تصفو النفس صفاء تكون شديدة الشبه بالعقل لتصل به من غير كثير تفكر و تعمل، حتى يفيض عليها العلوم من دون توسط تعليم بشرى، بل يكاد أرض نفسه الناطقة اشرفت بنور ربّها، و زيت عقله المنفعل لغاية الاستعداد يضيء بنور العقل الفعّال الذي ليس هو بخارج عن حقيقة ذاته، و ان لم تمسه نار التعليم البشرى... من جهة جزئها العملي و قواها التحريكية لتؤثر في هيولا العالم بازالة صورة و نزعها عن المادّة و بايجادها و كسوتها ايّاه [فيحصل الكرامات و المعجزات].^(۱۱۳)

ضمناً، در *الشواهد الربوبية*، تعبیر زیبایی دارد:

حكمة مشرقية: النفس عند بلوغها الى كمالها العقلي و استغنائها عن الحركات و الافكار، يصير قوتها واحدة فيصير علمها عملاً و عملها عملاً.^(۱۱۴)

برتری در عقل نظری و عملی

بسیاری از اندیشمندان، زمانی که عقل نظری و عقل عملی را با یکدیگر سنجیده‌اند، عقل و حکمت نظری را ارزشمندتر از عقل و حکمت عملی دانسته‌اند. این برتری به چند گونه بیان شده است:

راغب اصفهانی با تمسک به حدیثی - که البته مسند آن در مجامع دیگر یافت نشده - علم را بنیاد ساختمان عمل دانسته و گفته است که علم برتر از عمل است، ولی بی‌نیاز از آن نیست.^(۱۱۵)

غزالی عقل عملی را کامل‌کننده عقل نظری دانسته است: «... و هذا الثاني كالكمال و التتمة للأول»^(۱۱۶) و ملاًصدرا عقل عملی را خدمتگزار عقل نظری پنداشته است.^(۱۱۷)

حکیم سبزواری در تعلیق خود بر گفتار ملاًصدرا (در *الشواهد*)، کار عقل عملی را

استنباط آرای جزئی از کلیاتی دانسته است که به وسیله عقل نظری درک می‌شوند؛ از این رو، وی نیز مبنا را همان عقل نظری تلقی کرده است.^(۱۱۸)

همان‌طور که پیشتر گفتیم، مرحوم نراقی عقل نظری را مرشد و ناصحی دانسته است که عقل عملی را در تصرفاتش دستگیری می‌کند.^(۱۱۹) همچنین، از تعابیر برخی از اندیشمندان، مثل خواجه نصیرالدین طوسی،^(۱۲۰) قطب‌الدین رازی،^(۱۲۱) ملاصدرای،^(۱۲۲) لاهیجی^(۱۲۳) و غزالی،^(۱۲۴) استفاده می‌شود که عقل نظری با ادراک از ملأ اعلی، اثرپذیر از مافوق است؛ ولی عقل عملی با تأثیرگذاری بر بدن، متصرف در عالم ادنی است. بدین ترتیب، این گروه از اندیشمندان به اثبات اشرفیت عقل نظری در مقایسه با عقل عملی پرداخته‌اند؛ چون علوم حاصل از عقل نظری از توجه نفس به عالم عقول و مبادی عالی به دست می‌آیند، ولی عقل عملی نفس را متوجه تدبیر بدن و عالم طبیعت می‌کند. بنابراین، عقل نظری موجب ترقی نفس، و قبول فیضان صور عالی می‌شود؛ حال آنکه عقل عملی به تنزل نفس می‌انجامد.

ابن‌سینا در الهیات شفا می‌گوید:

... و ان العملية هی الّتی یطلب فیها اولاً استکمال القوّة النظریة... لیحصل منها

استکمال القوّة العملیة.^(۱۲۵)

بر این اساس، کمال عقل عملی غایت کمال عقل نظری است. آقاجمال خوانساری پس از بیان اشکال و پاسخی درباره اینکه در علوم عملی ابتدا استکمال قوّه نظری طلب می‌شود،^(۱۲۶) به اشکال دیگری که مستفاد از عبارت ابن‌سیناست می‌پردازد و می‌گوید: بنابراین، علوم نظری در کمال قوّه عملی دخالت دارند، و این مستلزم آن است که عقل نظری با کامل شدن موجب کمال عقل عملی شود؛ و چون همیشه هر چیزی با رسیدن به غایتش کامل می‌شود، در اینجا لازمه‌اش این است که عالی (که همان قوّه نظریه و علوم نظری است)، به وسیله سافل (که همان قوّه عملیه و علوم عملی است)، استکمال یابد!

او سپس پاسخ می‌دهد که وقتی کمال هر دو، بازگشت به کمال نفس می‌کند، محذوری نیست که یکی غایت کمال دیگری شود. (۱۲۷)

یکی از دانشمندان، اشکال یادشده را به گونه دیگری پاسخ می‌دهد:

در علوم عملی، غایت نهایی همان استکمال قوه عملی است که این غایت متوقف بر استکمال قوه نظری نفس است؛ در حالی که در علوم نظری، غایت همان استکمال قوه نظری نفس است و بس. به تعبیر دیگر، استکمال قوه نظری نفس، در علوم نظری، مطلوب بالذات است؛ حال آنکه این استکمال در علوم عملی مطلوب للغير است. (۱۲۸)

ملاصدرا در شرح هدایه شرافت عقل نظری را تنها از جهت موضوع می‌داند و می‌گوید: عقل نظری، چون مربوط به معارف الهیه و علوم قدسی است، بلندمرتبه‌تر از عقل عملی قلمداد می‌شود؛ وگرنه اساساً منزلت علم پایین‌تر از عمل می‌باشد، چون علم وسیله و عمل مقصود است و همان‌طور که می‌دانیم، وسیله همیشه پست‌تر از مقصود است. (۱۲۹)

با وجود این، ممکن است که عقل و حکمت عملی را برتر از عقل و حکمت نظری تلقی کنیم؛ زیرا، گرچه عقل نظری پایه‌های فکری و بنیادهای معرفتی عمل را استوار می‌کند، اما فرد به دنبال سلوک با عقل عملی است که به اندازه‌ای از تهذیب و تکامل می‌رسد که با فیض آن می‌تواند در راه شناخت پروردگار، از درکی عالی‌تر و صحیح‌تر برخوردار شود و با مشاهده و معاینه، به حقایق هستی دست پیدا کند. (۱۳۰)

مراحل و تقسیمات عقل نظری و عقل عملی

در ابتدای این مقاله، گفتیم که اساس تقسیم عقل به نظری و عملی را باید به یونان باستان متعلق دانست؛ اما گفتنی است که تقسیمات فرعی مشهوری که برای هرکدام از عقل نظری و عملی ذکر شده، مربوط به دوران اسلامی است. البته، اندیشمندان یونان باستان

نظیر ارسطو - در تألیفات خویش - از طبیعیات، ریاضیات، مابعدالطبیعه و امثال اینها سخن گفته‌اند؛ ولی تنظیم این دانش‌ها تحت آن قسم شاید مربوط به قرن‌ها پس از ارسطو و پیروان او باشد.

به هر روی، اندیشمندان عقل نظری را به چهار مرحله تقسیم کرده‌اند: هیولانی یا بالقوه، بالملکه، بالفعل، و بالمستفاد یا مضاعف.^(۱۳۱) «عقل هیولانی» مرتبه استعداد و قوه محض نفس برای ادراک معقولات است. در این مرحله، قوه عاقله از هر صورت عقلی و از هرگونه فضیلتی خالی است؛ با این حال، قابلیت ادراک و پذیرش صور اشیا را دارد. برای مثال، می‌توان به نوزاد انسان اشاره کرد؛ اگر نوزاد را «عاقل» می‌خوانند، مرادشان همین عقل بالقوه است؛ یعنی در او استعداد تعقل وجود دارد (اگرچه این استعداد مثلاً در بذر گندم وجود ندارد). این مرحله از عقل نظری را عقل هیولانی می‌گویند؛ زیرا این عقل به هیولای اول، که در ذات خود از جمیع صور خالی است (ولی قابلیت تبلس صور را دارد)، شبیه است.

«عقل بالملکه» مرتبه‌ای از نفس است که به تدریج بر اثر وارد شدن سلسله‌ای از محسوسات به ذهن، و زیاد شدن تجارب رشد می‌کند؛ در این صورت، اولین چیزی که برای عقل فعلیت پیدا می‌کند، بدیهیات اولیه (اعم از تصویری و تصدیقی) است، که آماده اکتساب نظریات می‌شود.

«عقل بالفعل» عقلی است که در مسیر رشد، از مراحل هیولانی و بالملکه عبور می‌کند و علاوه بر حصول اولیات، به سبب تکرار اکتساب، نظریات نیز برای آن مخزون می‌شود. گرچه این ادراکات نظری بالفعل برای آن حاصل نبوده و مورد مشاهده نیست؛ ولی طوری است که هرگاه اراده کند، به مجرد التفات، بدون احتیاج به کسب جدید، برای آن حاضر می‌شود. این مرتبه، که از شش تا نه سالگی در کودک آغاز می‌شود، قدرت استدلال را در کودک پرورش می‌دهد؛ به طوری که ذهن وی آن بدیهیات اولیه را

مبنا قرار می‌دهد و با صغری و کبری درست کردن از آنها به نتایج نظری می‌رسد. «عقل بالمستفاد» مرحله تام و کامل عقل هیولانی است. در این مرحله، بر اثر پیوند عقل با عقل فعال، صور تمام اشیا و موجودات برای آن حاضر و حاصل می‌شود؛ از این رو، دیگر برای حضور معلومات برای آن به توجه و التفات نیازی نیست. به عبارت دیگر، عقل تمام علوم نظری و اکتسابی‌ای را که درک کرده است، بالفعل، حاصل می‌کند و حاضر می‌یابد، و اساساً حالت غیابی برای آن وجود ندارد (چنان‌که برای پیامبران و اولیای الهی این‌گونه است).

ناگفته نماند که عقل عملی نیز به چهار مرتبه تقسیم شده است: الف) تهذیب ظاهر، که با به کار بستن شرایع الهی و امتثال اوامر و اجتناب از نواهی و محرمات حاصل می‌شود.

ب) تهذیب باطن و تطهیر قلب از ملکات رذیله و اخلاق ذمیمه، آراسته شدن به شیم حسنه و صفات کریمه، و نفی هر آنچه عقل را از توجه به عالم ملکوت مشغول سازد.

ج) تجلی نفس به صور قدسیه و اتصال به عالم ملکوت.

د) مقصور گردانیدن نظر به جمال و جلال الهی (فنا شدن از نفس، و همه چیز را صادر از حق و راجع به او دیدن). (۱۳۲)

همچنین، برخی عقل نظری را به سه دسته تقسیم کرده‌اند: (۱) یا درباره درک چیزی است که در تعقل و تحقق احتیاج به ماده ندارد، و آن «علم الهی» است؛ (۲) یا فقط در تحقق (یعنی وجود خارجی) احتیاج به ماده ندارد، و آن «علم ریاضی و تعلیمی» است؛ (۳) یا هم در تعقل و هم در خارج نیازمند ماده است، و آن «علم طبیعی» است. در ضمن، عقل عملی را نیز به سه دسته تقسیم نموده‌اند: (۱) یا درباره خصوص مصالح شخصی است، تا به فضائل آراسته و از رذائل پاک گردد، و آن «علم اخلاق» نامیده می‌شود؛ (۲) یا مربوط به مصالح خانه و خانواده است که به آن «علم تدبیر منزل» گفته می‌شود؛ (۳) یا درباره مصالح جامعه است که به آن «علم سیاست» اطلاق می‌شود. (۱۳۳)

نظر برگزیده

پس از آنچه درباره عقل نظری و عملی مورد ملاحظه قرار گرفت، برای رسیدن به نظر مختار، به دو مقدمه دیگر هم نیازمندیم:

عقل و درک کلیات و جزئیات

اندیشمندان حکمت و فلسفه، قوای نفس انسان را به سه قسم نباتی (غذایی و نامیه و مولده)، حیوانی، و انسانی تقسیم کرده‌اند. سپس، با تقسیم قوه حیوانی به محرکه و مدرکه، قوه مدرکه را درک‌کننده جزئیات دانسته و درک صور جزئی را مربوط به حس مشترک و درک معانی جزئی را مربوط به وهم پنداشته‌اند.^(۱۳۴) آنگاه، خزانه حس مشترک را خیال و خزانه وهم را حافظه در نظر گرفته‌اند و چنان‌که اشاره شد، انسان و حیوان را در این درک مشترک دانسته‌اند.^(۱۳۵) آنان، در ادامه، درک کلیات را از ویژگی‌های انسان‌ها دانسته و آن را به عقل سپرده‌اند؛^(۱۳۶) همچنین، کلیات را اموری مجرد دانسته و به مجرد بودن نفس انسانی رأی داده‌اند.^(۱۳۷) بدین ترتیب، معقولات با کلیات مترادف شده است.

با این حال، به نظر می‌رسد که عقل به تبع نفس ناطقه انسانی، علاوه بر اینکه به درک کلیات می‌پردازد، مدرک جزئیات نیز به حساب می‌آید؛ گرچه کلیات را بالذات، و جزئیات را با آلات جسمانی درک می‌کند.^(۱۳۸) لاهیجی می‌گوید:

نفس در جمیع ادراکات محتاج باشد به ماده؛ اما در ادراکات جزئی، حاجتش به ماده و آلت دانسته شد (قوای سامعه و...) و اما در ادراک عقلی، به سبب آنکه تا نفس ادراک جزئیات نکند، مفهومات کلیه برای او حاصل نشود، و مفهومات کلیه - اگرچه در نفس مرتسم شود نه در آلت - اما آن مفهومات از مطالعه صور محسوسه حاصله در آلات در ذات نفس درآید.^(۱۳۹)

قلب

قرآن کریم وسیله عقل ورزی در انسان را قلب و دل معرفی می‌کند: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (حج: ۴۶)؛ آیا آنها در زمین سیر نکردند تا قلب‌هایی داشته باشند که با آنها عقل ورزی کنند، یا گوش‌هایی که با آنها (ندای حق را) بشنوند، چراکه چشم‌های ظاهر نابینا نمی‌شود، بلکه دل‌هایی که در سینه‌ها جای دارد بینایی را از دست می‌دهد؟! همچنین، در توصیف اهل جهنم، می‌فرماید: ﴿... لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (اعراف: ۱۷۹)؛ آنها دل‌هایی دارند که با آن عقل ورزی و تفقه نمی‌کنند و چشمانی دارند که با آن نمی‌بینند و گوش‌هایی دارند که با آن نمی‌شنوند، آنها همچون چهارپایان اند - بلکه گمراه‌تر - آنها همانا غافلان اند.

براساس قرآن کریم، آنچه انسان می‌یابد یا آن را درک می‌کند وارد «صدر» می‌شود و پس از آن، در قلب - که میان صدر قرار دارد - جای می‌گیرد: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (حج: ۴۶)؛ و خداوند متعال انسان را نسبت به ما فی الصدور در بوتۀ امتحان می‌کشد تا ورودی‌های به قلب از خلوص و پاکی برخوردار شود. همچنین، می‌فرماید: ﴿وَلِيُبَيِّنَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحَّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (آل عمران: ۱۵۴).

واژه «قلب» در معنای ظاهری، همان عضو صنوبری است که در انقلاب و تپش، خون را در بدن به جریان می‌اندازد؛ از آنجا که قلب نقش مهمی در ادامه حیات دارد، در معنای «جان» نیز به کار می‌رود. شاید این آیات ناظر به همین معنا باشد: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ (انفال: ۲۴)؛ ﴿إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ﴾ (توبه: ۱۱۰)؛ ﴿وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ﴾ (احزاب: ۱۰).

همچنین، واژه «قلب» در معنای غیرظاهری به محلی اطلاق می‌شود که آنچه درک می‌گردد به آن وارد می‌شود: ﴿كَذَلِكَ نَسُكُّهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ﴾ (حجر: ۱۲) و آدمی آنچه

را درک نموده است، کسب می‌کند: ﴿وَلَكِنْ يُوَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ (بقره: ۲۲۵) و در برابر آن، احساس مسئولیت پیدا می‌کند: ﴿وَلَكِنْ مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ (احزاب: ۵) یکی از تفاوت‌های قلب با صدر در همین امر است. همچنین، قلب از جایگاه بینشی و گرایشی جدی و عمیقی برخوردار است و از این جهت هم باز با صدر متفاوت می‌شود. در قلب، احساسات و عواطف و تغییر و تحوّل‌های زیادی وجود دارد که از عهده صدر بر نمی‌آید؛ نظیر: رأفت و رحمت؛ (۱۴۰) اطمینان؛ (۱۴۱) خضوع؛ (۱۴۲) خشیت و انابه و بازگشت به حق؛ (۱۴۳) محکم شدن؛ (۱۴۴) الفت یافتن؛ (۱۴۵) خیردار شدن؛ (۱۴۶) تطهیر و پاک گشتن؛ (۱۴۷) هدایت؛ (۱۴۸) مورد امتحان واقع شدن برای حفظ بیشتر؛ (۱۴۹) تزیین و محبت به خوبی‌ها؛ (۱۵۰) نرمی؛ (۱۵۱) مرض‌دار شدن؛ (۱۵۲) انحراف؛ (۱۵۳) کوری؛ (۱۵۴) مهر و قفل شدن؛ (۱۵۵) اغفال؛ (۱۵۶) شک؛ (۱۵۷) نفاق؛ (۱۵۸) انصراف از حق؛ (۱۵۹) انکار حق؛ (۱۶۰) انحراف؛ (۱۶۱) پرده و حجاب؛ (۱۶۲) زنگار؛ (۱۶۳) سختی و سنگینی؛ (۱۶۴) قساوت؛ (۱۶۵) غیظ؛ (۱۶۶) تنفر؛ (۱۶۷) اباء؛ (۱۶۸) رعب؛ (۱۶۹) ترس؛ (۱۷۰) غل و صفات رذیله؛ (۱۷۱) خشونت؛ (۱۷۲) تزیین به بدی‌ها؛ (۱۷۳) حسرت؛ (۱۷۴) حمیت جاهلیت؛ (۱۷۵) اشراب از حجت‌های ناروا؛ (۱۷۶) پراکندگی قلوب؛ (۱۷۷) لهو و بی‌خبری؛ (۱۷۸) فرو رفتن در جهل و بی‌خبری. (۱۷۹)

از مجموع این آیات استفاده می‌شود که قلب جایگاه تغییر و تحوّل‌های روحی و احساسات و عواطف است: ردّ و انکار، قبول و اثبات، تمایل و تنفر، استواری و اطمینان، قساوت و انحراف. بنابراین، در کارگاه عقل - که همانا قلب و صدر - قرار دارند - عقل‌ورزی با مجموعه‌ای از گرایش‌ها و بینش‌ها به نتایج و برداشت‌های خود می‌رسد. گفتنی است که واژه «عقل» در بسیاری از آیات قرآنی، در همین معنای توأم با گرایش و قلب به کار رفته است. علّامه طباطبائی، ذیل آیه شریفه ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (بقره: ۲۴۲)، نوشته است: «لفظ العقل علی ما عرفت یطلق علی الادراک من حیث ان فیه عقد القلب بالتصدیق، علی ما جبل الله سبحانه الانسان.» (۱۸۰)

همچنین، یکی از دانشمندان گفته است:

از مطالعه در آیات و روایات به دست می‌آید که غالباً عقل در مواردی به کار می‌رود که ادراک و فهم با عواطف و احساسات آمیخته گردد و به دنبال آن عمل باشد. مثلاً اگر قرآن در بسیاری از بحث‌های خداشناسی، نمونه‌هایی از نظام شگفت‌انگیز این جهان را بیان کرده و سپس می‌گوید: این آیات را بیان می‌کنیم «لعلکم تعقلون»: (تا شما تعقل کنید)، منظور این نیست که تنها اطلاعاتی از نظام طبیعت در مغز خود جای دهید؛ زیرا علوم طبیعی اگر کانون دل و عواطف را تحت تأثیر قرار ندهند، و هیچ‌گونه تأثیری در ایجاد محبت و دوستی و آشنایی آفریدگار جهان نداشته باشند، ارتباطی با مسائل توحیدی و خداشناسی نخواهند داشت.^(۱۸۱)

پس از بیان این مقدمات، باید بگوییم که از نظر ما، عقل با نیروی خود تمام ادراکاتی را که در تعاریف گذشته بر عهده دو قسم نظری و عملی گذاشته شد انجام می‌دهد؛ هم درک کلیات می‌کند و هم تروی در جزئیات. در این راستا، عقل به فهم کمال می‌پردازد و این امر بديهی را می‌یابد که آنچه انسان را به کمال می‌رساند، باید انجام گیرد. عقل، همچنین، با کشف روابط بین اشیا می‌یابد که چه کاری در مسیر تحقق کمال و هدف آرمانی‌اش سودمند است و چه امری آن را از مطلوبش دور می‌سازد. زمانی که این تجزیه و تحلیل‌ها به قلب وارد شود و آمیزه‌ای از معقولات و عواطف شکل بگیرد، جنبه انگیزشی کار فعال می‌شود. در این ساحت، قلب سلیم - که در آن، امیال مشترک حیوانی در خدمت امیال و گرایش‌های مثبت و مختص انسانی قرار گرفته است - با گرایشی نورانی و پاک به استقبال مدرکات می‌رود و آنها را برای تحقق هرچه صواب‌تر مهیا و آماده حرکت می‌کند؛ چنان‌که قلب آلوده هم که مغلوب محرک‌های دیگری چون شهوت و غضب است، آن معقول را با تحریک‌های حیوانی و شهوانی به خیالات تبدیل می‌کند و به انحراف می‌کشاند.

بنابراین، آدمی صرفاً ماشین معقول نیست؛ بلکه دستگاه عاقله انسان با قلب کار

می‌کند. در این فرایند، عقل به راهنمایی می‌پردازد، از هست‌ها پرده برمی‌دارد، اطلاعات ناظر به واقع را تأمین می‌کند، نفع و ضرر و خیر و شر و زشتی و زیبایی‌ها را - هم در مقیاس کلی و هم در پهنه جزئی - نشان می‌دهد، و خوبی و بدی‌ها را محاسبه می‌کند.^(۱۸۲) گفتنی است که این مدرکات فهم‌شده و نیز محاسبه‌شده، همچون بذری (در سرزمین قلب)، به رشد مناسب خود می‌رسد. قرار است که قلب، فراخور مزاج و خلق و خوی و شرایط تربیتی دیگر، در زمینه تحقق آن مدرک به صاحب خود انگیزه دهد و وی را آماده حرکت کند. بدین ترتیب، بین ادراکات و گرایش‌ها، مزج می‌گردد و الزامات ایجاد می‌شود.^(۱۸۳)

نتیجه‌گیری

عقل نظری و عقل عملی، در کلمات دانشمندان فلسفه و اخلاق و کلام و حکمت، گاهی بر اساس موضوع و مُدرک، گاهی بر اساس نتیجه و غایت، و گاهی بر اساس نحوه درک و علم، تعریف و تبیین شده است. در این میان، برخی بین عقل نظری و عقل عملی هیچ‌گونه تفاوت ماهوی قائل نشده و هر دو را اساساً از سنخ درک و تعقل دانسته‌اند؛ اما، برخی دیگر معتقدند: این دو در ماهیت متباین هستند؛ یکی از جنس درک، و دیگری از سنخ فعل است. در دیدگاه اخیر، اطلاق عنوان «عقل» به عقل نظری و عقل عملی را از باب اشتراک لفظی می‌دانند. برطبق دیدگاه نخست، توجیه «عمل» برای عقل عملی بدین‌گونه است که این عقل با تحصیل آرا و احکام جزئی، شوق و اراده انسان را تحریک می‌کند و در نتیجه این تحریک، اعضا و نیروهای محرکه بدن به حرکت درمی‌آیند.

به نظر ما، اساس این تقسیم همگونی واضحی با معارف کتاب و سنت ندارد: عقل به منزله نیروی مدرکه، و حسابگر، هم به فهم کلیات می‌پردازد و هم می‌تواند در جزئیات تروی کند؛ آن‌گاه با آمیختگی ظریف و دقیقی که بین عقل و قلب وجود دارد، انگیزش نیز به معنای وسیع و همه‌جانبه‌اش، زمینه را برای الزام عملی و حرکت فراهم می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- ابوعلی مسکویه، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ص ۵۷.
- ۲- ابن سینا، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، ص ۹۶ / همو، الشفاء، ج ۲، ص ۱۸۴.
- ۳- بهمنیاربن مرزبان، التحصیل، تعلیقه مرتضی مطهری، ص ۷۸۹.
- ۴- ابوحماد غزالی، مقاصد الفلاسفه، تحقیق سلیمان دینا، ص ۳۵۹ / همو، معیار العلم فی المنطق، ص ۲۷۷.
- ۵- فخر رازی، المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۳۶۶. وی در توضیح مناسبی می‌گوید: «یجب ان یعلم ان الانسان له قوتان: عاملة و عاقلة؛ فاما العاملة فلاشک ان الافعال الانسانية قد تكون حسنة و قد تكون قبيحة، و ذلك الحسن و القبح قد يكون العلم به حاصلًا من غير كسب و قد يحتاج فيه الى كسب. فاکتسابه انما يكون بمقدمات ثلاثها. فاذا يتحقق هاهنا ثلاثة امور: احدها: القوة التي يكون بها تمييز بين الامور الحسنة و بين الامور القبيحة. و ثانيها: المقدمات التي منها تستنبط الامور الحسنة و القبيحة. و ثالثها نفس الافعال التي توصف بانها حسنة أو قبيحة؛ و اسم العقل واقع على هذه المعاني الثلاثة باشتراك الاسم. و اما القوة العاقلة فاعلم ان الحكما تارة يطلقون اسم العقل على ادراكات هذه القوة و تارة على نفس هذه القوة».
- ۶- ابن میثم بحرانی، شرح علی المائة لاميرالمؤمنين عليه السلام، ص ۱۴.
- ۷- همان، ص ۱۷.
- ۸- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، مع شرح الخواجه نصيرالدين طوسي و المحاكمات لقطب‌الدين محمدبن محمد الرازي، ج ۲، ص ۴۱۰.
- ۹- نظام‌الدين عبيد زاکانی، اخلاق الاشراف، ص ۶۱.
- ۱۰- ملاًصدرا (صدرالدين محمدبن ابراهيم شيرازي)، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۸، ص ۱۳۰ / همو، الشواهد الربوبية، ص ۱۹۹ و ۲۰۷.
- ۱۱- ملاًصدرا، شرح الهداية الاثريه، ص ۴۵۶ / همو، المبدأ و المعاد، ص ۶۰۴. همان‌گونه که اشاره شد، در انتخاب کلمه جزء نفس، به جای قوه، تسامحی تعبیری صورت گرفته است؛ چنان‌که سعیدبن هبه‌الله بغدادی، در الحدود و الفروق (ص ۷۳) می‌گوید: «و الفرق بين القوة و النفس: ان النفس مجتمع قوى كثيرة متعينة كالنفس النباتية؛ فانها مجتمع قوى كثيرة: غازية و نامية و مولدة، و كل من هذا على انفرادها تدعى قوة».
- ۱۲- عبدالرزاق فياض لاهيجي، گوهر مراد، ص ۱۵۰ و ۱۵۹. همچنين، بغدادی در الحدود و الفروق (ص ۵۹) می‌گوید: «و الفرق بين النفس الناطقة و العقل: ان الصورة تسمى نفساً ناطقة اذا تناولت الامور المعقولة، و تسمى عقلاً اذا أدركت حقائقها».
- ۱۳- ملاًهادی سبزواری، شرح المنظومه، ج ۵، ص ۱۶۳.
- ۱۴- ابوحماد غزالی، مقاصد الفلاسفه، ص ۱۳۴.

- ۱۵- همو، *میزان العمل*، ص ۷۵.
- ۱۶- علی کاتبی قزوینی، *حکمة العین*، ص ۲۷.
- ۱۷- محمد شهرزوری، *رسائل الشجرة الالهيه*، ص ۲۱.
- ۱۸- ملاًصدرا، *شرح الهدایة الاثیریة*، ص ۷.
- ۱۹- ملاً محمد مهدی نراقی، *جامع السعادات*، ج ۱، ص ۹۲.
- ۲۰- ملاًهادی سبزواری، *شرح المنظومه*، ج ۵، ص ۱۶۳.
- ۲۱- ابن سینا، *الشفاء*، ج ۱، ص ۱۲ / همو، *الالهیات من کتاب الشفاء*، ص ۱۱. وی در *منطق شفا* در خصوص وجه تقسیم فلسفه به این دو می گوید: «ان الغرض فی الفلسفة ان یوقف علی حقائق الاشیاء کلها علی قدر ما یمکن الانسان ان یقف علیه. و الاشیاء الموجودة اما اشیاء موجودة لیس وجودها باختیارنا و فعلنا، و اما اشیاء وجودها باختیارنا و فعلنا. و معرفة الامور التي من القسم الاول تسمى فلسفة نظریة و معرفة الامور التي من القسم الثاني تسمى فلسفة عملیة.»
- ۲۲- راغب اصفهانی، *تفصیل النشأتین و تحصیل السعادتین*، ص ۱۰۱. همچنین، استاد مرتضی مطهری در *شرح اشارات ابن سینا (مجموعه آثار)*، ج ۱، ص ۲۳۱، با تقسیم علوم به این دو عنوان، می گوید: «از کلمات بوعلی مجموعاً این سه نکته استفاده می شود: (۱) علوم نظری محصول توجه ذاتی نفس (عقل) به جهان بالتر است، و غایت نفس (عقل) از این توجه این است که به صورت عقل بالفعل درآید؛ و علوم عملی محصول توجه نفس (عقل) به تدبیر بدن است. و غایت هر دو کمال نفس است؛ ولی غایت اولی که علم حقیقی است کمال نفس است به اینکه بداند، و غایت دوم که علم اعتباری و قراردادی است کمال نفس است به اینکه بداند که خوب عمل کند. (۲) آرا و عقاید در علوم عملی ابزار و وسیله اند برای نفس، که چگونه عمل کند و به هدف های عملی خود برسد، برخلاف آرا و عقاید نظری. (۳) آرا و عقاید عملی قراردادی و اعتباری می باشند و به تعبیر خود شیخ، «اصطلاحی» می باشند...»
- ۲۳- ابن سینا، *حدود یا تعریفات*، ص ۱۲ / همو، *الاشارات و التنبیهات*، ج ۲، ص ۳۸۷.
- ۲۴- ابو حامد غزالی، *میزان العمل*، ص ۷۵.
- ۲۵- ابوالبرکات بغدادی، *المعتبر فی الحکمه*، ج ۲، ص ۳۱۱.
- ۲۶- ابن سینا، *الاشارات و التنبیهات*، مع شرح نصیرالدین طوسی، تحقیق سلیمان دینا، ج ۲، ص ۳۸۷.
- ۲۷- ملاًصدرا، *الحکمة المتعالیه*، ج ۸، ص ۱۳۰.
- ۲۸- ملاً محمد مهدی نراقی، *جامع السعادات*، ج ۱، ص ۸۴.
- ۲۹- شیخ محمدحسین اصفهانی، *نهاية الدراية*، ج ۲، ص ۹.
- ۳۰- محمد رضا مظفر، *اصول الفقه*، ج ۱، ص ۲۰۵.

جستاری در عقل نظری و عقل عملی □ ۲۴۹

- ۳۱- سید محمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۲، ص ۲۴۹.
- ۳۲- آیت الله مصباح، در شرح *الهیات شفا* (ج ۱، ص ۳۰)، به این مطلب تصریح می‌کند. با این حال، به نظر می‌رسد، برطبق بعضی از اقوالی که در ادامه به آنها اشاره می‌شود، این تغییر مشهود است.
- ۳۳- ارسطو، *در باره نفس*، ترجمه علی مراد داودی، ص ۲۶۰.
- ۳۴- فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی، ج ۱، ص ۳۹۲-۳۹۴. ارسطو در کتاب *متافیزیک* (مابعدالطبیعه)، یک تقسیم ثلاثی ارائه می‌دهد و دانش و اندیشه را به نظری، عملی، و سازنده تقسیم می‌کند. مراد وی از «نظری» دانشی است که نه عملی است و نه سازنده؛ بلکه صرف «چئی» و «هست» را توضیح می‌دهد. وی، همچنین، درباره «عملی» می‌گوید: «مبدأ کرده‌ها در کننده است که همانا اختیار یا گزینش سنجیده است، زیرا آنچه کرده شده و آنچه گزیده شده یکی است» (ص ۱۹۴). در ضمن، درباره «سازنده» می‌گوید: «مبدأ چیزهای ساخته شده در خود سازنده است که یا عقل است یا هنر (فن) و یا گونه‌ای از توانمندی» (ص ۱۹۴). او صاحبان اندیشه‌های سازنده - یعنی هنرمندان و استادکاران و صاحبان فن - را فرزانه‌تر از اندیشمندان عملی می‌داند که با تجربه محض سروکار دارند، چراکه معتقد است: سازندگان از دانش بیشتری برخوردارند؛ آنان هم هستی و تجربه، و هم دلیل و علت را می‌شناسند. البته، فهم نوشته‌های ارسطو در کتاب یادشده دشوار است، چنان‌که از ابن سینا نقل کرده‌اند که او چهل بار آن را بدون آنکه بفهمد خوانده است! (فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ص ۳۳۱). ولی به نظر نمی‌رسد که گفته ارسطو با تقسیم ثنایی مشهور منافاتی داشته باشد؛ چون مراد او از دانش سازنده همان علوم تولیدی است که هدف آن انتفاع از دانش، و تولید چیزی یا تأمین و فراهم کردن اثر و نتیجه معرفت است. این در حالی است که در تقسیم نظری و عملی، معرفت به خودی خود جست‌وجو می‌شود، نه برای به دست آوردن تولیدات و نتایج معرفت.
- ۳۵- در مقاله حاضر، از بیان مفصل تعریف و تحلیل فلاسفه متأخر غرب از این تقسیم صرف‌نظر می‌کنیم و آن را به فرصتی دیگر وامی‌گذاریم.
- ۳۶- مثلاً آیت الله مصباح معتقد است که اگر کسی گزاره‌ها و احکام اخلاقی را از سنخ قضایای انشایی بداند و آنها را حاکی از امور واقعی نشمارد، ضرورتاً باید ملتزم به وجود دو قوه ادراکی در نفس انسان شود: (۱) قوه‌ای که هست‌ها و نیست‌ها، و واقعیات را درک می‌کند؛ (۲) نیرویی که الزام‌ها و دستورها، و باید‌ها و نبایدها را می‌فهمد (محمدتقی مصباح، *فلسفه اخلاق*، ص ۹۵).
- ۳۷- ملّاهادی سبزواری، *رسائل حکیم سبزواری*، تعلیقه سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۲۴۸.
- ۳۸- ر.ک: شیخ محمدحسین اصفهانی، *نهایة الدراية*، ج ۲، ص ۹ / محمدرضا مظفر، *اصول الفقه*، ج ۱، ص ۵۰.
- آیت الله مصباح نیز به همین مطلب اعتقاد دارد (محمدتقی مصباح، *فلسفه اخلاق*، ص ۹۸).
- ۳۹- پیشتر، در پی‌نوشت‌های شماره ۱۹ و ۲۱، گذشت.

۴۰- محمد شهرزوری، *رسائل الشجرة الالهية*، ص ۲۱. همچنین، در میان متأخران، مهدی حائری همین تعبیر را به کار برده است. وی در کتاب *کاوش‌های عقل عملی* (ص ۱۵) می‌نویسد: «بخش نظری، حکمتی است که درباره هستی‌های نامقدور، کاوش‌های نظری به عمل می‌آورد؛ و بخش عملی، حکمتی است که از هستی‌های مقدور گفت‌وگو می‌کند.» بنابر قول کاپلستون در کتاب *کانت* (ص ۱۶۶)، از میان فلاسفه غرب، کانت رابطه عقل نظری و عملی را این‌طور بیان می‌کند: «عقل نظری متوجه به سوی معرفت است؛ در حالی که عقل عملی متوجه به سوی اختیار و ترجیح است، برحسب قانون اخلاقی.» برخی، از این سخن کانت، این‌گونه استفاده کرده‌اند که وی ماهیت عقل عملی را از عقل نظری جدا می‌داند و آن را از نوع ادراک نمی‌پندارد؛ در حالی که از کلمات دیگر او استفاده می‌شود که وی برای عقل عملی نیز همان ماهیت عقل نظری را قائل است و منشأ تقسیم را دوگانگی متعلق می‌داند. کاپلستون می‌گوید: «عقل عملی، عقل از جنبه عملی آن است؛ به عبارت دیگر، در نهایت، فقط یک عقل واحد است که اطلاعات آن از یکدیگر متمایزند. و هرچند عقل بالمآل یکی است، اما با متعلقات خود به دو طریق می‌تواند اشتغال داشته باشد: یکی اینکه متعلق خود را تعیین بخشد، در حالی که متعلق مزبور در اصل از منشأ دیگری غیر از خود عقل ناشی شده باشد؛ یا اینکه متعلق خود را واقعیت بخشد. اول معرفت عقل نظری است و دومی عملی.... لذا، کانت می‌گوید که هرچند عقل در مقام نظری خود مشتغل به متعلقات قوه شناسایی است، در مقام عمل، مشتغل به مبانی تعیین و تقدیر اراده است؛ یعنی قوه‌ای که یا اعیان مقابل و مطابق با مفاهیم را ایجاد می‌کند یا تصمیم به ایجاد آنها دارد (خواه قدرت جسمانی برای این کار کافی باشد خواه نباشد)، یعنی علیت آن را ایجاد می‌نماید.» به علاوه، امروزه، در فلسفه اخلاق می‌گویند: «قوه‌ای که هست‌ها و نیست‌ها را درک کند عقل نظری، و نیرویی که کار آن درک الزام‌ها و دستورهایی باشد که در قالب بایدها و نبایدها بیان می‌شوند عقل عملی است» (محمدتقی مصباح، *فلسفه اخلاق*، ص ۹۵ / عبدالله جوادی آملی، *شریعت در آینه معرفت*، ص ۴۰۶).

۴۱- ابن سینا، *الشفاء*، ج ۲، ص ۱۸۴.

۴۲- سعیدبن هبة الله بغدادی، *الحدود و الفرق*، ص ۳۹.

۴۳- ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، تحقیق سلیمان دینا، ج ۲، ص ۳۸۷.

۴۴- همان.

۴۵- ابوالبرکات بغدادی، *المعتبر فی الحکمة*، ج ۲، ص ۳۱۱.

۴۶- ملأصدرا، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۳۶۸ / همو، *الشواهد الربوبية*، ص ۱۹۹. با وجود این، آیت‌الله جوادی آملی برخلاف تعبیر یادشده می‌گوید: «در مباحث جهان‌شناختی، که مربوط به حکمت نظری است، مصادیق و صغریات قضایای کلی حکمت عملی تأمین می‌شود. پس از تأمین این مصادیق و به تناسب آنهاست که احکام مربوط به حکمت عملی، که در حوزه اوامر و نواهی و در محدوده بایستی‌ها و بایستی‌هاست، صادر می‌شود» (عبدالله جوادی آملی، *شریعت در آینه معرفت*، ص ۴۰۶).

- ۴۷- ابن سینا، المبدأ والمعاد، ص ۹۶.
- ۴۸- راغب اصفهانی، تفصیل النشأتین، ص ۱۰۱.
- ۴۹- ملأهادی سبزواری، شرح المنظومة، ص ۱۶۶.
- ۵۰- شیخ محمدحسین اصفهانی، نهاية الدراية، ج ۲، ص ۹.
- ۵۱- محمدرضا مظفر، اصول الفقه، ج ۱، ص ۲۰۵.
- ۵۲- ابن سینا، الالهيات من كتاب الشفاء، ص ۱۲.
- ۵۳- محمّدتقی مصباح، شرح الهیات شفا، ج ۱، ص ۳۵.
- ۵۴- همو، فلسفه اخلاق، ص ۹۸. بی‌مناسبت نیست که شرح خواجه نصیرالدین طوسی بر سوره «عصر» را نقل کنیم: «بسم الله الرحمن الرحيم، و العصر، ان الانسان لفي خسر:» أي الاشتغال بالامور الطبيعية و الاستغراق بالنفوس البهيمية. «أنا الذين آمنوا»: أي الكاملين في القوة النظرية. «و عملوا الصالحات»: أي الكاملين في القوة العملية. «و تواصوا بالحق»: أي الذين يكملون اخلاق الخلائق بالخلاتق بالمعارف النظرية. «و تواصوا بالصبر»: أي الذين يكتملون اخلاق الخلائق و يهدّبونها» (ملأهادی سبزواری، شرح المنظومه، تعلیقه حسن حسن‌زاده آملی، ص ۱۶۵).
- ۵۵- ابوحامد غزالی، میزان العمل، ص ۷۴-۷۵.
- ۵۶- ملأصدرا، شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا، ج ۱، ص ۶. شهید مطهری این گفتار ملأصدرا را نقل می‌کند (مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۷، ص ۲۲۷).
- ۵۷- شاید، سخن دیگر ملأصدرا در الشواهد الربوبية (ص ۱۹۹)، ناظر به همین معنا باشد. وی در کتاب یادشده، پس از آنکه از دو قوه نظری و عملی به ترتیب با عنوان علامه و عماله یاد می‌کند، می‌نویسد: «فبالاولی تدرك التصورات والتصديقات و يعتقد الحق و الباطل فيما يعقل و يدرك، و یسمى بالعقل النظری. و بالثانية يستنبط الصناعات الانسانية و يعتقد الجميل و القبيح فيما يفعل و يترك، و یسمى بالعقل العملي.»
- ۵۸- ابوعلی مسکویه، تهذیب الاخلاق، ص ۵۷.
- ۵۹- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، تحقیق سلیمان دینا، ج ۲، ص ۳۸۷.
- ۶۰- همان.
- ۶۱- ابن سینا، الطبيعيات من الشفاء، ج ۲، ص ۱۸۴.
- ۶۲- ملأصدرا، الحكمة المتعالية، ج ۳، ص ۴۱۸.
- ۶۳- سیدرضی شیرازی، درس‌های شرح منظومه حکیم سبزواری، ص ۱۸۷۶.
- ۶۴- عبدالله الاسعد، دروس فی علم النفس الفلسفی، ص ۱۰۶.
- ۶۵- ابن سینا، الشفاء، ج ۱، ص ۱۲.
- ۶۶- همو، الهیات من كتاب الشفاء، ص ۱۱.

- ۶۷- ملامهدی نراقی، شرح الالهيات من كتاب الشفاء، ج ۱، ص ۱۶.
- ۶۸- ابن سینا، حدود یا تعریفات، ص ۱۲.
- ۶۹- همو، المبدأ و المعاد، ص ۹۶.
- ۷۰- محمد شهبزوری، رسائل الشجرة الالهية، ص ۲۱.
- ۷۱- ملامصدر، شرح الهدایة الاثرية، ص ۷.
- ۷۲- عبدالرزاق فیاض لاهیجی، گوهر مراد، ص ۱۵۹.
- ۷۳- علی کاتبی قزوینی، حکمة العین، ص ۲۷.
- ۷۴- ملامهادی سبزواری، اسرار الحكم، ج ۱، ص ۳.
- ۷۵- همو، شرح المنظومة، ص ۱۶۶.
- ۷۶- محمداقرا مجلسی، مرآة العقول، ج ۲، ص ۲۵.
- ۷۷- ابن سینا، الشفاء، ج ۲، ص ۱۸۴.
- ۷۸- همو، الطبيعيات من الشفاء، ص ۳۴۴.
- ۷۹- همو، حدود یا تعریفات، ص ۱۲.
- ۸۰- ابو حامد غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۹۳ و ۱۶۳؛ ج ۳، ص ۱۵.
- ۸۱- ملامصدر، المبدأ و المعاد، ص ۳۶۸ / ابن سینا در الشفاء (ج ۸، ص ۵۳) این قوا را چنین توضیح می دهد: «و معنی الباعثة انها علة غائية، و هي اشرف العلل الأربع كما علمت، و تلك الباعثة هي القوة الشوقية، و هي متصلة بالقوة الخيالية، و لها شعبتان (قوة شهوانية و قوة غضبية)... و اما القوة المحركة على انها فاعلة فهي قوة تنبعث في الاعصاب و العضلات.»
- ۸۲- ملامصدر، شرح الهدایة الاثرية، ص ۲۴۰.
- ۸۳- محمدرضا مظفر، اصول الفقه، ج ۲، ص ۲۰۵.
- ۸۴- همچنین، مرحوم سبزواری در تعلیقه ای که بر کلام خویش نوشته (شرح المنظومه، ص ۱۶۶)، گفته است: «و الفعل و التأثير المنسوبان اليه [العقل العملي] هي كما في العلم الفعلي، اعني العلم الذي هو علة المعلوم.»
- گفتنی است که یکی دیگر از محققان معاصر می نویسد: «باید توجه داشت که هر دو دسته از ادراکات مربوط به عقل و قوه عاقله است... اینکه به قسمتی از آن عقل عملی می گویند، مانند علم فعلی و علم انفعالی است که قبلاً گفته شد دو گونه علم داریم: یکی فعلی و دیگری انفعالی. علمی که علت معلوم در خارج است به آن علم فعلی گویند، مثل علم بتا به بنا؛ اما علم انفعالی آن علمی است که انسان صورت علمی را از خارج می گیرد. پس، اینجا که می گوئیم عقل عملی نظیر علم فعلی است، چون مربوط به عمل است، به آن عقل عملی می گویند» (سیدرضی شیرازی، درس های شرح منظومه حکیم سبزواری، ج ۲، ص ۱۸۷۳).

جستاری در عقل نظری و عقل عملی □ ۲۵۳

همچنین، نویسنده دیگری در این باره می‌گوید: «... برای درک افعال جزئی و بعد ایجاد آنها، فرض قوه جدیدی لازم نیست؛ بلکه همان نیروی ادراکی که سایر معانی کلی و جزئی را درک می‌کند، برای درک افعال جزئی و آنچه مربوط به آن است، و سپس ایجاد آن توسط نیروهای اجرایی بدن کافی است؛ زیرا حرکات اختیاری انسان به چیزی بیشتر از درک ملاتم و اشتیاق به آن، و سپس انبساط و انقباض عضلات نیازمند نیست... انسان در ادراکات - و احکام عقل نظری - به نیروهایی چون حس، خیال، وهم، حافظه، عقل و نیروهای متصرفه نیازمند است و فلاسفه به حسب ادله‌ای که در نزد آنان تمام بوده، این نیروها را به عنوان قوای ادراکی انسان که در بیشتر آنها حیوان هم شریک است پذیرفته‌اند. با در نظر گرفتن این نیروها، تمام افعال اختیاری انسان توجیه می‌شود و نیازی نیست نیروی مجزای دیگری را به عنوان عقل بپذیریم» (سید محمدرضا مدرسی، *فلسفه اخلاق*، ص ۲۶۹).

۸۵- مهدی حائری یزدی، *کاوش‌های عقل عملی*، ص ۱۵، ۴۵، ۱۱۵، ۱۱۹، ۲۱۸ و ۲۲۴. وی در کتاب یادشده (ص ۲۳۰)، توضیح می‌دهد که: «دوگونگی عقل (عقل نظری و عقل عملی) را می‌توان با دوگونگی علم (تصور و تصدیق) مقایسه کرد. آنچه موجب فصل و امتیاز این دو نوع علم از یکدیگر می‌شود حکم و عدم حکم است، که اصلاً از گونه علم انفعالی و علم به شمار نمی‌آید؛ زیرا حکم عبارت است از: اذعان به نسبت یا قطع و انتزاع نسبت، که تنها عمل ذهنی به شمار می‌رود و هرگز در عداد علم مطلق یا علم انفعالی نیست. اما با اینکه حکم اصلاً داخل در گروه علم نیست، فصل ممیز علوم تصویری و تصدیقی است... تنها چیزی هم که موجب دوگونگی عقل می‌شود تحرک و عمل جوارحی عامل فعل است؛ هرچند اجرا و عمل از گونه درک نیست. اگر معقولات عقل نظری به تحریک اعضای بدن منتهی گردد، این تحریک، هرچند از گونه تعقل و اندیشه نیست (بلکه از مقوله فعل است)، در تنوع و تقسیم عقل به نظری و عملی دخالت فصلی و بنیادی دارد.»

۸۶- صادق لاریجانی، «جزوه فلسفه اخلاق»، ص ۱۳.

۸۷- ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، مع شرح الخواجه نصیرالدین طوسی و المحاکمات لقطب‌الدین محمد بن محمد الرازی، ج ۲، ص ۴۱۰.

۸۸- مهدی حائری یزدی، *کاوش‌های عقل عملی*، ص ۲۲۹.

۸۹- ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، مع شرح نصیرالدین طوسی، تحقیق سلیمان دینا، ج ۲، ص ۳۸۷.

۹۰- همو، *الاشارات و التنبيهات*، مع المحاکمات لقطب‌الدین محمد بن محمد الرازی، ج ۲، ص ۴۱۰.

۹۱- همان.

۹۲- سید محمدرضا مدرسی، *فلسفه اخلاق*، ص ۲۶۶. حاصل کلام وی، در کتاب یادشده چنین است: آقای حائری در کتاب *کاوش‌های عقل عملی* (ص ۲۲۹)، از این عبارت قطب‌الدین رازی استفاده نموده و گفته است که این فیلسوف عقل عملی را فقط عامل اجرا می‌داند و جنبه ادراکی برای آن در نظر نمی‌گیرد؛ در حالی که به واقع، سخن قطب‌الدین رازی در *محاکمات* دلالتی بر مدعای مزبور ندارد.

- ۹۳- ابو حامد غزالی، مقاصد الفلاسفه، تحقیق سلیمان دینا، ص ۳۵۹.
- ۹۴- همو، معیار العلم فی المنطق، ص ۲۷۷.
- ۹۵- همو، میزان العمل، ص ۷۴.
- ۹۶- ابن میثم بحرانی، شرح علی المائة، ص ۱۴.
- ۹۷- سید محمدرضا مدرّسی، فلسفه اخلاق، ص ۲۶۶. به گفته بهمنیار در التحصیل، غزالی در مقاصد الفلاسفه و از متأخران مرحوم نراقی در جامع السعادات، عقل عملی اصلاً حیثیت ادراکی ندارد.
- ۹۸- ملّا محمد مهدی نراقی، جامع السعادات، ج ۱، ص ۹۱. به نظر می‌رسد که مرحوم نراقی در این تعبیر، به واسطه مرحوم فیض کاشانی (در المحجّة البیضاء)، متأثر از کلام غزالی در احیاء علوم الدین باشد. غزالی نوشته است: «و اما قوّة العدل فهو ضبط الشهوة و الغضب تحت اشارة العقل و الشرع فالعقل مثاله مثال الناصح المشیر و قوّة العدل هی القدرة، و مثالها مثال المنفذ الممضی لاشارة العقل» (احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۸۴).
- ۹۹- محمدرضا مظفر، اصول الفقه، ج ۱، ص ۲۰۵.
- ۱۰۰- ملّا محمد مهدی نراقی، جامع السعادات، ج ۱، ص ۸۴.
- ۱۰۱- بهمنیارین مرزبان، التحصیل، ص ۷۸۹.
- ۱۰۲- ابوعلی مسکویه، تهذیب الاخلاق، ص ۵۷. همچنین، زاکانی که گویا به همین عبارات مسکویه نظر داشته، پس از تعریف «حکمت» (و تقسیم آن به علمیه و عملیه)، گفته است: «یعنی در نفس ناطقه دو قوّه مرکوز است و کمال او به تکمیل آن دو منوط: یکی قوّه نظری و یکی قوّه عملی. قوّه نظری آن است که شوق او به سوی ادراک معارف و نیل به علوم باشد تا بر مقتضای آن شوق، کسب معرفت اشیا - چنانکه حق اوست - حاصل کند؛ بعد از آن، به معرفت مطلوب حقیقی و غرض کلی که انتهای جمله موجودات است - تعالی و تقدس - مشرف می‌شود تا به دلالت آن معرفت به عالم توحید بل به مقام اتحاد رسد، و دل او ساکن گردد که: «الا یذکر اللّٰه تطمئن القلوب»، و غبار شبهت و رنگ شک از چهره ضمیر او و آیینۀ خاطر او سترده گردد، چنانکه شاعر گفته است: «به هر کجا که درآید، یقین گمان برخاست». و قوّه عملی آن باشد که قوا و افعال خود را مرتب و منظوم گرداند، چنانکه با یکدیگر مطابق و موافق شوند، تا به واسطه آن مساوات، اخلاق او مرضیه گردد. هرگاه این علم و عمل بدین درجه در شخص جمع آید، او را انسان کامل و خلیفه خدا توان گفت و مرتبه او اعلی مراتب نوع انسان باشد؛ چنانکه حق تعالی فرمود: «یؤتی الحکمة من یشاء و من یؤت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً» (زاکانی، اخلاق الاشراف، ص ۶۱).
- ۱۰۳- ابن سینا، الشفاء، ج ۱، ص ۱۲.
- ۱۰۴- همان.
- ۱۰۵- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۷، ص ۲۲۹. وی در همان کتاب (ص ۲۳۰)، درباره نتیجه این دو عقل، چنین می‌نویسد: برای نفس، دو نوع کمال وجود دارد: یکی اینکه تعقلاتش درباره هستی به صورت بالفعل درآید و

جستاری در عقل نظری و عقل عملی □ ۲۵۵

جهانی گردد مشابه جهان عینی؛ و به عبارت دیگر، نسخه‌ای عملی از جهان عینی بشود. و کمال دیگرش این است که به صورت قدرت قاهره‌ای، بر بدن و خواهش‌ها و تمایلات بدنی درآید و تحت راهنمایی‌های عقل نظری، بدن و شئون بدنی (یعنی زندگی فردی و اجتماعی) را که تحت تدبیر اوست رهبری کند. و چنان‌که قبلاً از شیخ نقل کردیم، به عقیده این حکما، در همه علوم، هدف تکمیل نفس است؛ منتهای امر گاهی تکمیل نفس به اینکه فقط بداند، و گاهی تکمیل نفس به اینکه بداند که عمل کند.»

همچنین، تهانوی در تعریف عقل نظری و عقل عملی می‌گوید: «فالقوة التي بها تتأثر وتستفيض من المبادئ العالية لتكتميل جوهرها من التعقّلات تسمى قوة نظرية و عقلاً نظرياً، و التي بها تؤثر في البدن و تتصرف فيه لتكتميل جوهره تسمى قوة عملية و عقلاً عملياً، و ان كان ذلك ايضاً عائداً الى تكمیل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم و العمل» (محمّدعلی بن علی تهانوی، کشف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۱۰۳۰).

۱۰۶- ابن سینا، *الالهيات من كتاب الشفاء*، ص ۱۱.

۱۰۷- همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۹۶.

۱۰۸- ابو حامد غزالی، *مقاصد الفلاسفة*، ص ۱۳۴.

۱۰۹- همو، *میزان العمل*، ص ۷۴.

۱۱۰- ابن میثم بحرانی، *شرح علی المائة*، ص ۱۷.

۱۱۱- ملأصدرا، *الحكمة المتعالية*، ج ۸، ص ۱۳۰.

۱۱۲- همو، *شرح الهداية الاثيرية*، ص ۴۵۶.

۱۱۳- همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۶۰۴.

۱۱۴- همو، *الشواهد الربوبية*، ص ۱۹۹. حکیم سبزواری، ذیل حدیث «الصورة الانسانية هي أكبر حجج الله على خلقه»، چنین می‌نویسد: «الصورة ما به الشيء بالفعل، و أحد خدّية - و هو الايمن - عقله النظري، و الآخر - و هو الايسر - عقله العملي» (حکیم سبزواری، *شرح الاسماء*، ص ۶۷).

همچنین، یکی از نویسندگان در همین باره چنین می‌گوید: «در نهایت، هر دو حکمت نظری و عملی به یک نتیجه منجر می‌شود؛ زیرا در حکمت نظری که علم به احوال موجودات و کیفیت پیدایش و سرنوشت نهایی آنان می‌باشد، در نهایت، حکیم به وجود خداوند و اینکه او مبدأ پیدایش تمام هستی است پی می‌برد و می‌یابد که سراسر وجودات ممکنه - همه - مخلوق و در دست حق می‌باشند، که هر لحظه عنایت خداوند آنها را مدد می‌رساند و در صورتی که لحظه‌ای عنایت حق از آنان برداشته شود، هیچ باقی نخواهند ماند... در حکمت عملی نیز نتیجه چنین خواهد بود؛ زیرا وقتی انسان به وظایف خود آشنا باشد، و برطبق آن کردار و رفتار خود را تنظیم نمود، به مراتب فنا می‌رسد و همه موجودات را در پرتو نور خداوند هیچ می‌انگارد و همه را پرتوی از الطاف او می‌شمارد» (سیدمحمدرضا مدرّسی، *فلسفه اخلاق*، ص ۱۲).

- ۱۱۵- راغب اصفهانی، تفصیل النشأتین، ص ۱۰۱.
- ۱۱۶- ابوحامد غزالی، میزان العمل، ص ۷۵.
- ۱۱۷- ملأصدرا، الشواهد الربوبية، ص ۱۹۹. البته وی در این باره، کلامی در اسفار دارد که خاتمه آن روشن نیست (الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۱۳۰).
- ۱۱۸- همان، ص ۶۶۳.
- ۱۱۹- ملأ محمد مهدی نراقی، جامع السعادات، ج ۱، ص ۹۱.
- ۱۲۰- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، مع شرح نصیرالدین طوسی، تحقیق سلیمان دینا، ج ۲، ص ۳۸۷.
- ۱۲۱- همو، الاشارات و التنبيهات، مع المحاکمات لقطب الدین محمد بن محمد الرازی، ج ۲، ص ۴۱۰.
- ۱۲۲- ملأصدرا، شرح الهدایة الاثریة، ص ۲۴۰.
- ۱۲۳- عبدالرزاق فیاض لاهیجی، گوهر مراد، ص ۱۵۰.
- ۱۲۴- ابوحامد غزالی، میزان العمل، ص ۷۴.
- ۱۲۵- ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، ص ۱۱.
- ۱۲۶- آقاجمال خوانساری، الحاشیة علی الشفاء، ص ۱۵.
- ۱۲۷- همان. همچنین، ر.ک: ابن سینا، الالهیات من الشفاء، ص ۲۶۷.
- ۱۲۸- محمدتقی مصباح، شرح الهیات شفاء، ص ۳۵.
- ۱۲۹- ملأصدرا، شرح الهدایة الاثریة، ص ۷.
- ۱۳۰- ر.ک: سید محمدرضا مدرسی، فلسفه اخلاق، ص ۱۳.
- ۱۳۱- ر.ک: عبدالرزاق فیاض لاهیجی، گوهر مراد، ص ۱۶۰ / آقاجمال خوانساری، الحاشیة علی الشفاء (الطبیعیات)، ص ۲۲۴ / سیدرضی شیرازی، درس های شرح منظومه حکیم سبزواری، ج ۲، ص ۱۸۷۸ / یارعلی کردفیروزجایی، نوآوری فلسفه اسلامی، ص ۴۷۲ / ابوحامد غزالی، مقاصد الفلاسفة، ص ۳۶۲ / فخر رازی، المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۳۶۷ / ابوحامد غزالی، معیار العلم فی المنطق، ص ۲۷۸.
- ۱۳۲- این تقسیم کم و بیش با کلام لاهیجی در گوهر مراد (ص ۶۲) مطابقت دارد. البته وی در مرتبه دوم، پس از بیان پاکی از ذائل و آراستگی به فضائل، می گوید: «و نفی کردن از خاطر هر چه را شاغل بود از توجه به عالم ملکوت، تا میسر شود اتصال به مبادی عالی و مجردات عقلیه.» همچنین، مرتبه سوم را ملکه کردن اتصال به عالم ملکوت بیان می کند. این در حالی است که دیگران از جمله ملأصدرا (شرح الهدایة الاثریة، ص ۲۴۰ / الشواهد الربوبیة، ص ۲۰۷) و تهانوی (کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۱۰۳۰)، از مرتبه دوم به «تهذیب الباطن عن الملكات الرذیلة و الاخلاق الرذیلة الظلمانیة»، و از مرتبه سوم به «تنویر النفس بالصفات المرضیة و الصور القدسیة» تعبیر کرده اند. نویسنده کتاب دروس فی علم النفس الفلسفی مراتب عقل نظری را به زبان امروزی، و با ترسیم نمودار،

جستاری در عقل نظری و عقل عملی □ ۲۵۷

- بیان داشته (ص ۹۹)؛ همچنین، مراحل عقل عملی را چنین برشمرده است: تجلیه، تخلیه، تحلیه و فناء (ص ۱۰۴).
- ۱۳۳- ابن سینا، *الشفاء*، قسم منطوق، ج ۱، ص ۱۴.
- ۱۳۴- ملأصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۸، ص ۵۳.
- ۱۳۵- عبدالرزاق فیاض لاهیجی، *گوهر مراد*، ص ۱۵۰.
- ۱۳۶- ر.ک: ابوالفضل کیاشمشکی، *راز رستاخیز و کاوش های عقل نظری*، ص ۶۶ / ملأصدرا، *الشواهد الربوبیة*، ص ۱۵۵ / ابن سینا، *النجاة من الغرق*، ص ۱۷۰.
- ۱۳۷- مهدی حائری، *سفر نفس*، به کوشش عبدالله نصری، ص ۵۷.
- ۱۳۸- ابن سینا، *الاشارات و التنبیها ت*، *مع الحاکمات لقطب الدین محمد بن محمد الرازی*، ج ۲، ص ۲۰۹. ملأصدرا در *الحکمة المتعالیة* می نویسد: «ان النفس الناطقة فی الانسان هی المدركة للجزئیات و کلیات جمیعاً، فلها أن تحکم بالکلی علی الجزئی كما بالجزئی علی الجزئی» (ص ۶۶)؛ «ان النفس هی المدرك العاقل الشام الذائق الماشی النالی المتغذی المشتهی الغضبان و غیر ذلك؛ و هی الفاعلة لهذہ الافاعیل الكثيره بآلات مختلفة، و لها ایضاً أفعال و انفعالات بلا آلة كتصوُّرها لذاتها و تصوُّرها للاولیات» (ص ۶۵). همچنین، یکی از محققان گویا از مدرکات جزئی به حسّی تعبیر کرده و در تفاوت بین آن دو گفته است: «میان مدرکات عقلی و حسّی، فرقی هایی است: یکی اینکه مدرک های عقلی، کلی و مدرک های حسّی، جزئی است. دیگر اینکه مدرک های حسّی، به دلیل جزئی بودن، نه حدّ می پذیرند و نه حدّ واقع می شوند؛ ولی مدرک های کلی، به دلیل کلی بودن، هم حدّ می پذیرند و هم می توانند از اجزای حدود واقع شوند - البته مشروط به اینکه دارای جنس و فصل باشند. سوم اینکه مدرک های حسّی، اگر در قالب قضیه درآیند، به دلیل محسوس بودن، نه برهان می پذیرند و نه در براهین مورد استفاده قرار می گیرند؛ حال آنکه مدرک های عقلی، به دلیل کلی بودن، هم می توانند در براهین مورد استفاده واقع شوند و هم، در صورتی که از بدیهیات نباشند، برهان می پذیرند» (احمد بهشتی، *تجربید*، ص ۲۶۸).
- ۱۳۹- عبدالرزاق لاهیجی، *گوهر مراد*، ص ۱۵۱. در این باره، ر.ک: اکبر داناسرشت، *ترجمه کتاب روان شناسی شفا*، ص ۲۱۳. همچنین، یکی از نویسندگان، با پی گیری نظر ابن سینا درباره نحوه پیدایش مفاهیم کلی، سرانجام آن را برگرفته از ادراک حسّی می داند و می گوید: «به بیان بوعلی، در مورد ادراکات حسّی، تجریدی ناقص از صورت شیء خارجی صورت می گیرد؛ ولی در مرحله بعد، یعنی ادراک خیالی، تجرید کامل تر شده و در نهایت عقل به کمک تصاویر حسّی و خیالی، تجرید را کامل می گرداند که حاصل آن صورتی است عقلی و مفهومی کلی که کاملاً از ماده و خواص آن مجرّد می باشد. بر این اساس، تصوّرات یا مفاهیم کلی، محصول تجرید ذهن یا عقل می باشد که گاه از این تجرید تعبیر به "انتزاع" می شود» (ابوالفضل کیاشمشکی، *راز رستاخیز و کاوش های عقل نظری*، ص ۶۶).
- ۱۴۰- حدید: ۲۷.



۱۴۱-نحل: ۱۰۶.

۱۴۲-حج: ۵۴.

۱۴۳-ق: ۳۳.

۱۴۴-انفال: ۱۱.

۱۴۵-آل عمران: ۱۰۳.

۱۴۶-انفال: ۷۰.

۱۴۷-احزاب: ۵۳.

۱۴۸-تغابن: ۱۱.

۱۴۹-حجرات: ۳.

۱۵۰-حجرات: ۷.

۱۵۱-زمر: ۲۳.

۱۵۲-احزاب: ۲۳.

۱۵۳-توبه: ۱۱۷.

۱۵۴-حج: ۴۶.

۱۵۵-غافر: ۳۵.

۱۵۶-کهف: ۲۸.

۱۵۷-توبه: ۴۵.

۱۵۸-توبه: ۷۷.

۱۵۹-توبه: ۱۲۷.

۱۶۰-نحل: ۲۲.

۱۶۱-تحریم: ۴.

۱۶۲-اسراء: ۴۶.

۱۶۳-مطففین: ۱۴.

۱۶۴-یونس: ۸۸.

۱۶۵-بقره: ۷۴.

۱۶۶-توبه: ۱۵.

۱۶۷-زمر: ۴۵.

۱۶۸-توبه: ۸.

۱۶۹- آل عمران: ۱۵۱.

۱۷۰- نازعات: ۸.

۱۷۱- حشر: ۱۰.

۱۷۲- آل عمران: ۱۵۹.

۱۷۳- فتح: ۱۲.

۱۷۴- آل عمران: ۱۵۶.

۱۷۵- فتح: ۲۶.

۱۷۶- بقره: ۹۳.

۱۷۷- حشر: ۱۴.

۱۷۸- انبیاء: ۳.

۱۷۹- مؤمنون: ۶۳.

۱۸۰- سید محمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۲، ص ۲۴۹.

۱۸۱- عبدالله نصری، *مبانی انسان شناسی در قرآن*، ص ۲۶۵ (به نقل از: ناصر مکارم شیرازی و همکاران، *تفسیر نمونه*، ج ۲، ۱۵۳). همچنین، در *احیاء العلوم* (ج ۳، ص ۸) پس از بیان اهمیت بازشناسی چهار اصطلاح نفس، روح، قلب، و عقل - و اشاره به اینکه بسیاری از فحول علما به مراد از این اسامی احاطه کامل ندارند - می‌گوید: «اللفظ الاول لفظ القلب، و هو يطلق لمعنيين: احدهما اللحم الصنوبري الشكل المودع في الجانب الايسر من الصدر... والمعنى الثاني. هو لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسماني تعلق، و تلك اللطيفة هي حقيقة الانسان، و هو المدرك العالم العارف من الانسان و هو المخاطب و المعاقب و المعاتب و المطالب، و لها علاقة مع القلب الجسماني. و قد تحيرت عقول اكثر الخلق في ادراك وجه علاقته...» ضمناً، در بیان لفظ چهارم (یعنی عقل)، می‌گوید: «و هو ايضا مشترك لمعان مختلفة.» همچنین، در معنای دوم، می‌گوید: «فيكون هو القلب اعنى تلك الطيفة.»

۱۸۲- در روایتی زیبا، عقلی که در میان قلب قرار دارد، به چراغی مثال زده شده است که در میان اتاق قرار دارد و اطراف را روشن می‌کند (محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۱، ص ۹۱ / محمدبن علی بن بابویه قمی، *عِلل الشرايع*، ج ۱، ص ۱۲۱). در این روایت، حضرت علی عليه السلام از قول پیامبر اکرم صلى الله عليه وآله نقل فرموده‌اند که: «... ألا و مثل العقل في القلب كمثل السراج في وسط البيت.»

۱۸۳- غزالی در *احیاء العلوم* (ج ۳، ص ۹۳)، بعد از بیان دو اصطلاح ویژه خود، یعنی «باعث دینی» و «باعث هوی» (که در کنار معرفت و مصلحت‌اندیشی‌ها، پس از جهاد و غلبه هرکدام، سبب عمل و برانگیزنده قوای محرکه انسان می‌شود)، میدان این جهاد و غلبه را قلب آدمی می‌داند: «و ليفهم ان القتال قائم بين باعث الدين و باعث الهوى،

والحرب بينهما سجال، و ساحة هذا القتال قلب العبد.» او در بخش دیگری از همان کتاب (ج ۳، ص ۱۵)، ذیل فصلی با عنوان «بیان خاصیه قلب الانسان»، می‌گوید: اگر خداوند - در کنار عقل - این برانگیزاننده را نمی‌آفرید، احکام عقلی همه ضایع می‌شد. وی، سپس، نتیجه می‌گیرد که قلب آدمی به درک و اراده ویژه شده و به خاطر آن از سایر حیوانات ممتاز گشته است: «و لو خلق الله العقل المعرف بعواقب الامور، و لم يخلق هذا الباعث المحرك للاعضاء، على مقتضى حكم العقل، لكان العقل ضائعاً على التحقيق. فاذن قلب الانسان اختص بعلم و ارادة ينفك عنها سائر الحيوان.»



- منابع
- ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، مع شرح الخواجه نصيرالدين الطوسي و المحاكمات لقطب الدين محمد بن محمد الرازي، تهران، مؤسسه مطبوعات ديني، ۱۴۲۲ق.
 - ، *الاشارات و التنبيهات*، مع شرح نصيرالدين طوسي، تحقيق سليمان دينا، بيروت، مؤسسة النعمان، ۱۴۱۳ق.
 - ، *الالهيات من كتاب الشفاء*، تحقيق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ۱۴۱۸ق.
 - ، *الشفاء*، قم، مكتبة آية الله مرعشي نجفی، ۱۴۰۴ق.
 - ، *الطبيعيات من الشفاء*، چ سنگی.
 - ، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
 - ، *النجاة من الغرق في بحر الضلالات*، تهران، دانشگاه تهران، چ دوم، ۱۳۷۹.
 - ، *حدود يا تعريفات*، ترجمه محمد مهدي فولادوند، تهران، سروش، چ دوم، ۱۳۶۶.
 - ارسطو، *درباره نفس*، ترجمه علی مراد داوری، تهران، حکمت، چ چهارم، ۱۳۷۸.
 - ، *متافيزيك (مابعدالطبيعه)*، ترجمه شرف الدين خراساني، تهران، گفتار، ۱۳۶۶.
 - اصفهانی، راغب، *تفصيل النشأتين و تحصيل السعادتین*، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۴۱۹ق.
 - اصفهانی، محمدحسين، *نهاية الدراية*، بيروت: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۸ق.
 - الاسعد، عبدالله، *دروس في علم النفس الفلسفي*، قم، سيدة المعصومة، ۱۴۲۸ق.
 - بحرانی، ابن ميثم، *شرح على المائة كلمة لاميرالمؤمنين (ع)*، قم، جامعه مدرسين، چ سوم، ۱۴۲۷ق.
 - بغدادی، ابوالبركات، *المعتبر في الحكمه*، اصفهان، دانشگاه اصفهان، چ دوم، ۱۴۱۵ق.
 - بغدادی، سعيد بن هبة الله، *الحدود و الفروق*، قم، مجمع البحوث الاسلامية، ۱۴۱۶ق.
 - بهشتی، احمد، *تجريد، شرح نمط هفتم از كتاب الاشارات و التنبيهات*، قم، بوستان كتاب، ۱۳۸۵.
 - تهانوی، محمد علی بن علی، *كشاف اصطلاحات الفنون*، هند، چاپ كلكته، بی تا.
 - جوادی آملی، عبدالله، *شريعة در آينه معرفت*، تهران، رجا، ۱۳۷۲.
 - حائری، مهدي، *سفر نفس*، تقریرات مهدي حائری، به كوشش عبدالله نصری، تهران، نقش جهان، ۱۳۸۰.
 - ، *كاوش های عقل عملی*، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، چ دوم، ۱۳۸۴.
 - خوانساری، آقا جمال، *الحاشية على الشفا (الطبيعيات)*، قم، كنگره بزرگداشت آقاحسين خوانساری، ۱۳۷۸.
 - ، *الحاشية على الشفاء (الالهيات)*، قم، كنگره بزرگداشت مرحوم آقاحسين خوانساری، ۱۳۷۸.
 - داناسرشت، اكبر، *ترجمه كتاب روان شناسی شفا*، تهران، چاپخانه بانک بازرگانی، چ سوم، ۱۳۴۸.
 - رازی، فخر، *المباحث المشرقيه*، قم، بيدار، چ دوم، ۱۴۱۱ق.
 - سبزواری، ملاهادی، *اسرار الحكم*، تعلیقه ابوالحسن شعرانی، تهران، اسلاميه، ۱۳۵۱ش.
 - ، *رسائل حکيم سبزواری*، تعلیقه سيد جلال الدين آشتیانی، قم، اسوه، چ دوم، ۱۳۷۶.
 - ، *شرح الاسماء او شرح دعاء الجوشن الكبير*، تهران، دانشگاه تهران، چ دوم، ۱۳۷۵.
 - ، *شرح المنظومه*، تعلیقه حسن حسن زاده آملی، قم، ناب، ۱۴۲۲ق.

- شهرزوری، محمد، *رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقائق الربانية*، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۷۳.
- شیرازی، سیدرضی، *درس های شرح منظومه حکیم سبزواری*، تهران، حکمت، ۱۳۸۳.
- طباطبائی، سید محمدحسین، *المیزان*، قم، اسماعیلیان، چ پنجم، ۱۴۱۲ق.
- عبید زاکانی، خواجه نظام الدین، *اخلاق الاشراف*، تهران، اساطیر، ۱۳۷۴.
- غزالی، ابوحامد، *احیاء العلوم الدین*، بیروت، دار قتیبه، ۱۴۱۲ق.
- —، *معیار العلم فی المنطق*، تهران، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق.
- —، *مقاصد الفلاسفه*، تحقیق سلیمان دینا، قاهره، دارالمعارف مصر، ۱۹۶۱م.
- —، *میزان العمل*، تهران، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۹ق.
- فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، *گوهر مراد*، تهران، سایه، ۱۳۸۳.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران، سروش، چ دوم، ۱۳۶۸.
- کاتبی قزوینی، علی، *حکمة العین*، با شرح محمدبن مبارکشاه بخاری، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۳.
- کرد فیروزجایی، یارعلی، *نوآوری های فلسفه اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
- گیاشمشکی، ابوالفضل، *راز رستخیز و کاوش های عقل نظری*، تهران، انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۸۲.
- مجلسی محمدباقر، *مرآة العقول*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چ سوم، ۱۴۱۲ق.
- مدرسی، سید محمدرضا، *فلسفه اخلاق*، تهران، سروش، چ دوم، ۱۳۷۶.
- مرزبان، بهمنیارین، *التحصیل*، تعلیقه مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران، چ دوم، ۱۳۷۵.
- مسکویه، ابوعلی، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، قم، بیدار، چ پنجم، ۱۴۱۳ق.
- مصباح، محمدتقی، *شرح الهیات شفا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
- —، *فلسفه اخلاق*، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، چ سوم، ۱۳۸۶.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۷۸.
- مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چ سوم، ۱۳۶۸.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چ پنجم، ۱۳۶۷.
- ملأصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، تهران، دارالمعارف الاسلامیه، ۱۳۸۳ق.
- —، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، با حواشی ملأهادی سبزواری و تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چ دوم، ۱۳۶۰.
- —، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چ سوم، ۱۴۲۲ق.
- —، *شرح الهدایة الاثیریة*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۲ق.
- —، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چ چهارم، ۱۴۱۰ق.
- نراقی، ملأ محمد مهدی، *جامع السعادات*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چ ششم، ۱۴۰۸ق.
- —، *شرح الالهیات من کتاب الشفاء*، قم، کنگره محققان نراقی، ۱۳۸۰.
- نصری، عبدالله، *مبانی انسان شناسی در قرآن*، تهران، مؤسسه مرحوم فیض، ۱۳۷۲.