



# مطالعات اسلامی

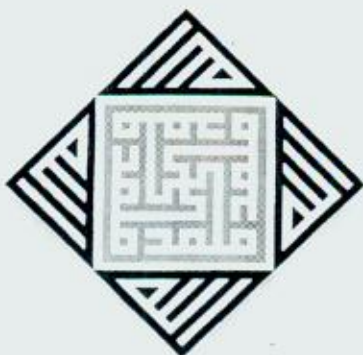
دو فصلنامه علمی - پژوهشی

نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی

۸۷/۲

پاییزه و زمستان ۱۳۸۷ - شماره ۸۷/۲ - سال شانزدهم - ۱۳۸۷

## فلسفه و کلام



مثل افلاطون از منظر ارسطو و ابن سینا - محمد علی نبوی

ردائیل اخلاقی و نسبت آن‌ها با ذات آدمی - سید علی حسینی نرعی

برهان نظیر و قانون دوم ترمودینامیک - دکتر فتح‌الله

جایگاه هومونیک سنتی در معرفت‌شناسی تاریخی ارتدوکس یوگوسلاوی - دکتر مهدی صلاح

شرطی انتقالی نزد متفکران مسلمان - دکتر سید ابوالفضل فلاحي

تئوریه فلاسفه درباره جیسمی و کارکرد عقل عملی - دکتر علی‌رضا پورمحمدی

یازش‌شناسی مرز تقویض از ولایت نگویسی در اندیشه شیعه - رضا بیروند - دکتر سید محمد باطنوی

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و سوم، شماره پیاپی ۸۷/۲،

پاییز و زمستان ۱۳۹۰، ص ۱۶۴-۱۴۱

### نظریه فلاسفه درباره چیستی و کارکرد عقل عملی\*

دکتر علی رضا نجف‌زاده

استادیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

Email: najafzadeh@ferdowsi.um.ac.ir

#### چکیده

فلاسفه امتیاز نفس انسانی از نفس حیوانی را به عقل نظری و عملی می‌دانند. اما در بیان چیستی این دو عقل در میان ایشان اختلاف نظر وجود دارد. با تأمل در کلمات ایشان حداقل چهار تفسیر درباره این دو عقل قابل استنباط است. این نوشتار پس از گزارش اقوال و بیان کارکردهای عقل عملی به ارزیابی آراء و تبیین نظریه مختار پرداخته است. قول مشهور در میان متأخران این است که در نفس انسانی بیش از یک عقل وجود ندارد که همه علوم و احکام کلی را ادراک می‌کند. اما چون این علوم بعضی نظری صرف بوده و به حقایق خارجی و نفس الامری اختصاص دارد به آن‌ها عقل نظری گفته می‌شود. اما بعضی دیگر چون احکام مربوط به اعمال اختیاری انسان است به آن‌ها عقل عملی گفته می‌شود. در این تفسیر امتیاز دو عقل از یکدیگر اعتباری و به مدرکات آن‌ها است. به باور این مقاله این تفسیر به رغم شهرت آن مورد نظر اساطین حکمت نبوده و با اشکالات متعدد مواجه است. اما اقوال دیگر با اندکی تسامح به تفسیر واحد و جامعی قابل ارجاع می‌باشند و آن این که فعل اولی و بالذات عقل عملی استنباط احکام جزئی عملی از احکام کلی عقل نظری است که چون این احکام در حاکمیت عقل بر قوای بدنی، سبب پیدایش اراده در نفس برای صدور افعال اختیاری و صنایع انسانی می‌گردد به عقل عملی قوه عامله نیز گفته می‌شود.

**کلید واژه‌ها:** عقل نظری، عقل عملی، احکام کلی.

---

\*. تاریخ وصول: ۱۳۸۹/۹/۱۶؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۹/۹/۱۵.

**مقدمه**

حکما حکمت را به دو بخش نظری و عملی تقسیم کرده‌اند. شناخت واقعیت‌های نفس‌الامری یعنی هست‌ها و نیست‌ها را بر عهده حکمت نظری و شناخت احکام مربوط به افعال اختیاری انسان یعنی باید‌ها و نباید‌ها را وظیفه حکمت عملی دانسته‌اند. ایشان در کنار این دو شاخه از علم به دو قوه در نفس انسانی نیز اعتقاد دارند که ابزار کسب آن دو شاخه از حکمت‌اند. از این دو قوه گاهی به عقل نظری و عملی و گاهی به قوای عالمه و عامله تعبیر می‌شود. فلاسفه برای این دو قوه اهمیت بسیار قائل بوده تا آنجا که قوام نفس انسانی و وجه امتیاز آن از نفس حیوانی را در داشتن همین دو قوه دانسته‌اند (ابن سینا، الشفاء، النفس، ص ۳۷ و ۱۸۴ و ملاصدرا، شواهد‌الریوییه، ص ۱۹۹ - ۲۰۲). به رغم آن که ایشان در وجود و اهمیت این قوا اتفاق نظر دارند، اما در مورد تبیین ماهیت و حوزه عمل هر یک از این دو عقل و به خصوص عقل عملی، و این که آن دو شاخه از حکمت از کدام عقل منبث می‌گردد، اتفاق نظری در میان آن‌ها مشاهده نمی‌گردد تا آنجا که گاهی در بیانات فیلسوف واحد نیز تفسیر واحدی در این باره وجود ندارد. با مرور اقوال ایشان حداقل چهار تفسیر متفاوت درباره ماهیت و کارکرد عقل نظری و عملی قابل استنباط است. این نوشتار به گزارش اقوال و ارزیابی آراء و تبیین نظریه مختار خواهد پرداخت.

**اقوال درباره ماهیت عقلی عملی**

اگر چه هدف اصلی این نوشتار بررسی ماهیت و عملکرد عقل عملی است، اما هر تعریفی از عقل عملی تعریف خاصی از عقل نظری را در پی خواهد داشت. عقل نظری قسیم عقل عملی است و اعتقاد به هر محدودیتی در حوزه عملکرد یکی، انفتاحی را در حوزه عملکرد دیگری به دنبال خواهد داشت. بنابراین به ناگزیر به بیان دیدگاه فلاسفه درباره هر دو عقل می‌پردازیم:

**تفسیر اول:** عقل عملی مانند عقل نظری دارای کارکرد ادراکی است: مطابق این تفسیر تفاوت میان دو عقل اعتباری بوده و آنچه یکی از این دو را از دیگری مشخص و ممتاز می‌دارد معلومات و مدرکات آن‌ها است. معلومات عقل نظری احکام مربوط به حقایق خارجی و نفس الامری است مثل: علم به خدا و صفات او. اما مدرکات عقل عملی احکام مربوط به افعال اختیاری انسان مانند ادراک حسن عدل و قبح ظلم می‌باشد. بر این اساس حکمت نظری از عقل نظری و حکمت عملی از عقل عملی نشأت می‌گیرد. از متقدمان ظاهراً فارابی به این تفسیر گرایش داشته است.<sup>۱</sup> او در *فصول منتزعه* گفته است:

«عقل عملی قوه‌ای است که انسان به واسطه آن و از طریق تجارب بسیار و مشاهده اشیاء محسوس به مقدماتی دست می‌یابد که بر اساس آن پی می‌برد چه کار باید کرد و چه کار نباید کرد. البته در اموری که انجام آن‌ها در اختیار ماست. این مقدمات نیز برخی کلی‌اند و برخی جزئی.» (فارابی، ص ۵۴-۵۵).

از متأخران حاج ملا هادی سبزواری نیز از همین قول جانبداری کرده است. او با آنکه در متن کتاب شرح منظومه به اقوال دیگر متمایل می‌شود و عقل نظری را با قوه مدرکه و عقل عملی را با قوه محرکه در حیوان تنظیم می‌کند و از آن‌ها به ترتیب به قوای علامه و عماله تعبیر می‌کند، ولی در حاشیه این کتاب از این قول روی گردانده و بر آن اعتراض می‌کند که میل و اراده و شوق و تحریک با عقل، که کار آن ادراک است، هیچ نسبتی ندارد. او می‌گوید:

«شأن عقل نظری و عقل عملی، تعقل و ادراک است، لکن شأن عقل نظری علوم صرفه است، علومی که ارتباط با عمل نداشته و مطلوب در آن‌ها خودشان است مانند:

۱ - مرحوم سبزواری نیز در شرح منظومه از قول فارابی نقل می‌کند که او گفته است: «قوه نظری قوه‌ای است که انسان به وسیله آن به اشیایی علم می‌یابد که شأنش عمل کردن بدان نیست و قوه عملی قوه‌ای است که به وسیله آن به اشیایی اطلاع حاصل می‌کند که شأنش عمل کردن انسان بدانها از روی اختیار و اراده است.» (سبزواری، شرح منظومه، ص ۳۱۰).

علم به وجود خداوند، وحدانیت و عینیت صفات او با ذاتش، علم به کروی بودن فلک و بساطت آن و امثال این دانش‌ها. اما شأن عقل عملی علوم مربوط به چگونگی عمل انسان است مانند علم به حسن توکل یا نیکویی تسلیم و صبر یا وجوب نماز و روزه و استحباب نماز شب و امثال این امور. هر دو عقل مجرد از ماده بوده و در قسمتی از مغز یا عضوی دیگر از بدن جای ندارند؛ و همین عقل است که در روایات از آن به: «ما عبد به الرحمان و اکتسب به الجنان» (کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱) یاد شده است و در علم اخلاق مورد توجه می‌باشد. پس [می‌توان نتیجه گرفت که] نفس ما دارای دو قوه ادراکی متباین یا پیوسته به یکدیگر نیست که یکی مدرکه و شأنش تعقل صرف باشد و دیگری محرکه و شأنش تحریک خالی از تعقل باشد. بلکه سخن درست این است که این دو عقل دو جهت از حقیقت واحد یعنی نفس ناطقه می‌باشند. البته مانعی ندارد که این دو چهره با هم اختلاف داشته باشند و تلازمی بین آن‌ها نباشد و از یکدیگر قابل تفکیک باشند. زیرا می‌توان کسی را فرض کرد که در علم به تنهایی کامل باشد در حالی که گویی در او عقل عملی و به خصوص قسم کسبی آن اصلاً وجود ندارد؛ و یا دیگری در عمل به تنهایی کامل باشد در حالی که گویی از هر عقل نظری و به خصوص قسم کسبی آن خالی است. (سبزواری، ص ۳۱۰).

این تفسیر از عقل نظری و عملی در میان بسیاری از دانشمندان معاصر به صورت اصطلاح رایج و مشهور درآمده است (نک: اصفهانی، ج ۲، ص ۳۱۱؛ مظفر، ج ۱، ص ۲۲۲؛ طباطبایی، ج ۲، ص ۱۵۳؛ مطهری، ص ۶۴؛ مصباح یزدی، ص ۹۸؛ سبحانی، ص ۴۶).

**تفسیر دوم:** عقل عملی قوه درک کننده هست ولی فقط احکام جزئی مربوط به عمل را درک می‌کند: بر اساس این نظریه ادراک کلیات، چه مربوط به افعال اختیاری انسان و چه مربوط به واقعیات نفس الامری، کار عقل نظری است. کار عقل عملی اندیشه و ترویج در جزئیات و استنباط حکم جزئی برای به کار بستن در عمل است.

ظاهر کلمات ابن سینا و ملاصدرا در بعضی از آثار ایشان گرایش به همین نظر است. شیخ‌الرئیس در *اشارات* (ص ۸۵) می‌گوید:

«یکی از قوای نفس انسان آن قوه‌ای است که نفس برای تدبیر بدن به آن نیاز دارد که از آن انحصاراً به نام عقل عملی یاد می‌شود؛ و همین قوه است که کارهای جزئی‌ای را که انجام آن برای آدمی واجب است از مقدمات بدیهی، مشهور یا تجربی استنباط می‌کند تا به هدف‌های اختیاری خویش نائل گردد، و در این کار از عقل نظری کمک می‌گیرد تا به رأی جزئی منتقل شود.»

از کلمات ابن سینا در سایر آثار او نیز استفاده می‌شود که او عقل عملی را قوه‌ای می‌داند که نفس به وسیله آن احکام جزئی مربوط به عمل را از احکام کلی عملی از طریق نوعی قیاس و تأمل استنباط می‌کند. اما استنباط احکام کلی بر عهده عقل نظری است. او می‌گوید:

«انسان قوه‌ای دارد که اختصاص به درک آراء کلی دارد؛ و قوه‌ای که مختص به تروی در امور جزئی است، اموری که به سبب نفع یا ضرر، زیبایی یا زشتی، خیر یا شری که دارند، شایسته است که بدانها عمل شود یا از آنها اجتناب گردد... به قوه درک کننده برای کلیات، عقل نظری و به قوه دوم عقل عملی می‌گویند. عقل نظری با صدق و کذب در کلیات کار دارد و عقل عملی با خیر و شر در جزئیات. اولی با واجب و ممتنع و ممکن (روابط بین قضایا) سر و کار دارد و دومی برای تشخیص زشت و زیبا است. مبادی اولی از اولیات است و مبادی دومی از مشهورات، مقبولات، مجربات و مظنونات است.» (ابن سینا، *رسالة النفس*، ص ۵۷ و *نفس شفا*، ص ۱۸۴).

اما ملاصدرا در کتاب *اسفار* در تعریف عقل نظری و عملی به ذکر عبارات ابن سینا در کتاب *نفس شفا* بسنده کرده است (ج ۹، ص ۸۲) لیکن در *شواهد الربوبیه* (ص ۲۰۰) بیان می‌دارد که: «الرأي الكلي عند النظري و الرأي الجزئي عند العملي المعد نحو المعمول» (رأی کلی در نزد عقل نظری است و رأی جزئی که آماده برای عمل شدن

است در نزد عقل عملی است). اما عقل عملی چگونه احکام جزئی مربوط به عمل را از احکام کلی عملی استنباط و آنها را برای عمل آماده می‌سازد، مسئله مهمی است که باید به آن پرداخته شود.

تفسیر سوّم: عقل عملی هم مدرکه است و هم عامله: از ظاهر کلمات بعضی از فلاسفه مثل خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات شاید بتوان استنباط کرد که ایشان هر آنچه مربوط به عمل است را از وظایف عقل عملی می‌داند. این قوه احکام مربوط به عمل، اعم از جزئی و کلی، را هم ادراک می‌کند و هم آنها را به اجرا می‌گذارد. اما وظیفه عقل نظری فقط ادراک امور نظری و معرفتی است. او در بخش منطقی تجرید (حلی، الجوهر النضید، ص ۲۳۳) فقط ادراک احکام کلی مربوط به عمل مثل: «عدل نیکو است» که به آرا محموده شهرت دارند را به عقل عملی نسبت می‌دهد. اما در شرح اشارات کلماتی را ذکر می‌کند که ظاهر آن دلالت بر این دارد که ایشان هم استنباط احکام کلی و هم احکام جزئی مربوط به عمل و بالاتر از آن عمل بر طبق این آراء را کار عقل عملی می‌داند. پس این قوه هم احکام مربوط به عمل را ادراک می‌کند و هم آنها را به اجرا می‌گذارد. او می‌گوید<sup>۱</sup>:

«انجام فعل اختیاری که مخصوص انسان است بدون ادراک آنچه در هر بابی شایسته انجام دادن است ممکن نیست؛ و این ادراکی کلی است که از مقدمات کلی عقل نظری که از اولیات، یا مجربّات، یا مشهورات یا ظنیّات هستند استفاده می‌شود؛ و چون عقل عملی احکام کلی مربوط به عمل را که (کلی‌اند و) اختصاص به جزئی دون جزئی

۱ - چون کلمات خواجه خالی از غموض و ابهام نیست عین عبارات او را نیز می‌آوریم: «فالشروع في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتأتى إلا بادرک ما ينبغي أن يعمل في كل باب. و هو إدراك رأي كلي مستنبط من مقدمات: کلیّة، أو اولیّة، أو تجربیّة، أو ذائعه أو ظنیّة يحکم بها العقل النظري و يستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الرأي الكلي من غير أن يختص بجزئي دون غيره، و العقل العملي يستعين بالنظري في ذلك. ثم إنه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئیه أو محسوسه إلي الرأي الجزئي الحاصل. فيعمل بحسبه و يحصل بعمله مقاصده في معاشه و معاده.»

دیگر ندارند را از مقدمات کلی عقل نظری استنباط کرد (از این حکم کلی که به منزله کبری است) با ضمیمه کردن مقدمات جزئی یا محسوس، احکام جزئی مربوط به عمل را استنباط کرده و بر طبق آن عمل می‌کند تا به مقاصد خویش در معاش و معاد نایل گردد.» (طوسی، شرح اشارات، ج ۲، ص ۳۵۳)

قابل توجه اینکه ظاهر کلمات ارسطو در کتاب نفس نیز حکایت از تمایل او به همین قول دارد. او در جایی می‌گوید:

«عقل نظری درباره هیچ امری که با عمل ارتباط دارد فکر نمی‌کند و درباره آنچه باید از آن پرهیز کرد یا در پی آن رفت هیچ چیز نمی‌گوید...» (ارسطو، ص ۲۵۸).

از این عبارت او شاید بتوان استنباط کرد که ادراک امور مربوط به عمل چون کار عقل نظری نیست پس کار عقل عملی است. اما او در ادامه عقل عملی را همراه شوق، عامل تحریک هم می‌داند. او می‌گوید:

«واضح شد که به هر حال دو قوه محرکه هست: شوق و عقل ... و مقصود ما عقل عملی است که در استدلال خود غایتی را منظور دارد، یا به عبارت دیگر، عقل عملی که به سبب غایت خود با عقل نظری متفاوت است. هرگونه شوقی نیز از لحاظ غایتی است زیرا که متعلق شوق است که مبدأ عقلی عملی است و آخرین حد فکر سر آغاز عمل است.» (ص ۲۶۰ - ۲۶۱).

**تفسیر چهارم:** عقل عملی فقط قوه عمل کننده است و هیچ جهت ادراکی در آن نیست: بر اساس این تفسیر عقل عملی قوه عمّاله است که نفس به واسطه آن در قوای بدنی تصرف کرده و کارهایش را انجام می‌دهد. اما علم و ادراک به طور مطلق وظیفه عقل نظری است. نفس با این قوه هم حقایق نفس الامری را درک می‌کند و هم احکام مربوط به اعمال اختیاری را با آن تشخیص می‌دهد؛ و بنابراین خاستگاه هر دو شاخه حکمت - یعنی حکمت نظری و حکمت عملی - عقل نظری است؛ و اگر مشخصه اصلی عقل ادراک کلیات باشد، نام عقل به این معنی فقط شایسته عقل نظری است. اما



به عقل عملی فقط از آن جهت عقل گفته می‌شود که هیئت و صورتی مجرد در نفس است و امری مادی و منطبع در بدن نیست و اطلاق عقل بر عقل نظری و عملی به اشتراک لفظی است.

بهمینار در *التحصیل* عباراتی دارد که حکایت از تمایل او به این تفسیر دارد. او اظهار می‌دارد که عقل نظری و عملی دو هیئت نفسانی هستند که نفس با این دو بر ادراک معقولات و تصرف در قوای بدنی توانا می‌گردد. با یکی به واهب الصور روی آورده و صور معقوله را از او دریافت می‌کند و با دیگری به سمت بدن متوجه گردیده و در قوای آن تصرف می‌کند. این دومی عقل عملی نامیده می‌شود چون نفس با آن عمل می‌کند و به آن عقل گفته می‌شود چون هیئتی مجرد در ذات نفس است و در ماده نیست و وظیفه او برقراری ارتباط بین نفس و بدن است و «لیس من شأنها أن تدرک شیئاً، بل هی عماله فقط» یا تأکید می‌کند که: «هی عامله لامدرکه» (بهمینار، ص ۷۸۹-۷۹۰).

قطب‌الدین رازی نیز در *المحاكمات* تصریح می‌کند که:

«قوه‌ای که نفس، اشیاء را با آن درک می‌کند عقل نظری است و قوه‌ای که مصدر افعال است عقل عملی می‌باشد... عقل نظری هم اموری که به عمل مربوط می‌شود مثل علم به آسمان و زمین را درک می‌کند و هم اموری که با افعال اختیاری انسان ارتباط دارد مانند علم به نیکویی عدل و زشتی ظلم را ادراک می‌کند. در نتیجه حکمت نظری و حکمت عملی هر دو نتیجه عقل نظری است و عقل عملی به کمک ادراکات عقل نظری، مصدر افعال است» (رازی، قطب‌الدین، ج ۲، ص ۳۵۲-۳۵۳).

همچنین مرحوم نراقی در *جامع السعادات* معتقد است ادراک و ارشاد به طور مطلق کار عقل نظری است، و به‌کارگیری همه قوا حتی عقل نظری - اگر بخواهد به صورت شایسته کارش را انجام دهد و گرفتار بلاهت یا جربزه نگردد - کار عقلی عملی است.

ادراک احکام حتی اگر مربوط به عمل باشد کار عقل نظری است و تنفیذ و اجرای این احکام بر عهده عقل عملی است. او می‌گوید:

«حق آن است که مطلق ادراک و ارشاد وظیفه عقل نظری است و آن به منزله صاحب نظر خیرخواهی است که عقل عملی آراء و اشارات او را تنفیذ و امضاء می‌کند و در به‌کارگیری قوه غضب و شهوت اوامر او را به اجرا می‌گذارد.» (نراقی، ج ۱، ص ۹۱).

قبل از ارزیابی اقوال به کارکردهایی که فلاسفه برای عقل عملی ذکر کرده‌اند می‌پردازیم:

#### کارکردهای عقل عملی از نظر فلاسفه

اکثر فلاسفه سه کار مهم برای عقل عملی ذکر کرده‌اند که اولی در رابطه با قوه حیوانی نزوعی و دومی در مقایسه با قوه حیوانی متخیله و متوهمه و سومی در رابطه با خودش می‌باشد. علاوه بر این‌ها فعالیت‌های دیگری را نیز ایشان برای عقل عملی ذکر کرده‌اند که به بیان همه آن‌ها می‌پردازیم.

۱- عقل عملی در ارتباط با قوای حیوانی نزوعی یعنی قوای شهوت و غضب سبب حدوث افعال و انفعالاتی مثل خجالت، حیا، خنده، گریه و... می‌گردد که مخصوص انسان است و در حیوانات یافت نمی‌شود؛ و سببیت آن به این صورت است که عقل عملی اگر به انجام کاری که اختیار کرده موفق نشود قوه غضبیه که همواره خواهان غلبه است خود را شکست خورده می‌یابد، در نتیجه از همراهی و ارتباط عقل عملی با قوه غضبیه هیئتی در نفس پدید می‌آید که منشأ حزن و گاهی گریه می‌گردد. اما بر عکس اگر عقل عملی در انجام آنچه که می‌خواسته موفق شود قوه شهویه احساس لذت می‌کند و در نتیجه از همراهی و ارتباط عقل با قوه شهویه هیئتی در نفس پدیدار می‌شود که منشأ خوشحالی و احیاناً خنده می‌گردد (ابن سینا، نفس شفا، ص ۳۷ و النجاة، ص ۱۶۴؛ و بهمنیار، التحصیل، ص ۷۹۰).

۲- عقل عملی با به خدمت گرفتن قوه حیوانی متخیله و متوهمه سبب حدوث صنایع انسانی مثل: کشاورزی، نجاری، خیاطی و غیره می‌شود. به این ترتیب که قوه خیال صور مخزون خود را بر عقل عملی عرضه می‌کند و به ترکیب و تفصیل آن‌ها می‌پردازد و عقل عملی با به خدمت گرفتن قوه متخیله و استفاده از تصرفات او به استنباط صنعتی که مخصوص انسان است می‌پردازد و به همین سبب افعال انسانی برخلاف افعال حیوانات تنوع می‌پذیرد و ابتکار و اختراع و صنایع گوناگون پدیدار می‌شود (نفس شفاء، ص ۳۷؛ التحصیل، ص ۷۸۵ و ۷۹۰؛ شواهد الربوبیه، ص ۱۹۹).

۳- اما اگر عقل عملی در ارتباط با خودش اعتبار شود، قوه‌ای است که در بین آن و عقل نظری آرائی متولد می‌شود مثل: «دروغ یا ظلم زشت است» که مربوط به عمل است. این احکام اخلاقی که عقل عملی بدون ارتباط با قوای حیوانی و به کمک عقل نظری صادر می‌کند از آراء مشهوره می‌باشند که از راه برهان بدست نیامده‌اند. اگر چه منعی ندارد که برهان هم بر آن‌ها اقامه شود، که اگر بشود جزء یقینیات خواهند بود (نفس شفاء، ص ۳۷؛ نجات، ص ۱۶۴؛ التحصیل، ص ۷۹۰). اما این که عقل عملی چرا و چگونه به کمک عقل نظری این احکام را استنباط می‌کند در ادامه از آن سخن خواهیم گفت.

۴- ایجاد ارتباط بین نفس و بدن و به عبارت دیگر تدبیر و سیاست بدن بر اساس احکام و ارشادات عقل نظری مهم‌ترین وظیفه عقل عملی است. یعنی این قوه در عین حال که در خدمت قوه عالم هی نفس است، بر قوای نفس حیوانی و نباتی و بدنی ریاست داشته، آن‌ها را به خدمت می‌گیرد و مطابق احکام عملی عقل نظری تدبیر و سیاست می‌کند. اگر قوای بدنی از عقل عملی اطاعت کنند، در نفس هیئت‌هایی حاصل می‌شود که همان فضایل اخلاقی‌اند؛ و اگر برعکس عقل از قوای نفس منفعل گردد، در نفس هیئت‌هایی حاصل می‌شود که رذایل اخلاقی‌اند و به همین جهت است که اخلاق را به عقل عملی نسبت می‌دهند. ابن سینا در این باره می‌گوید:

«واجب است که این قوه را بر حسب احکام قوه دیگری که بعد خواهیم گفت (یعنی احکام عقل نظری) بر تمام قوای بدن تسلط داد به قسمی که قوای بدن از آن منفعل شوند و او از قوای بدنی منفعل نگردد و باید آن قوا متبوع و مطاع این قوه باشند تا مبدا هیئت‌هایی که از امور طبیعی مستفاد است در آن حادث شود که این هیئت‌ها اخلاق رذیله نامیده می‌شوند؛ و این قوه باید هیچ‌گاه از بدن منفعل نگردد و اوامر قوای بدنی را پیروی نکند، و این قوه باید بر بدن تسلط داشته باشد تا شخص بتواند دارای اخلاق فضیلت باشد.» (نفس شفا، ص ۳۸).

۵- یکی از کارکردهایی که ابن سینا در بعضی از رساله‌های خود برای عقل عملی ذکر کرده این است که نفس انسانی علوم و معارف کلی را به واسطه عقل نظری از جواهر عالی عقلی و علوم و احکام جزئی را به واسطه عقل عملی و البته به معونت قوه متخیله از جواهر عالی نفسی دریافت می‌کند. او بعضی از مراتب و درجات نبوت را مربوط به همین همکاری عقل عملی و قوه متخیله می‌داند. نفس شریف پیامبر (ع) به سبب آن که قوه متخیله او قوی است، و حتی در بیداری واردات حواس نمی‌توانند او را به خود مشغول کرده و از خدمت به عقل عملی و توجه به عالم ملکوت بازدارند، وحی و الهاماتی که درباره احکام و شرایع جزئی است را به واسطه عقل عملی از نفوس عالی سماوی دریافت می‌کند. سپس قوه متخیله آن‌ها را به صورت اشکال، حروف و اصوات مسموع حکایت کرده و در نهایت در لوح حس مشترک منعکس ساخته تا مورد مشاهده یا استماع پیامبر قرار گیرند (نک: ابن سینا، الرسائل ۲، ص ۱۴۳ و رساله نفس، ص ۶۸ و ۶۹).

۶- ملاصدرا خوارق عاداتی که از انسان‌های کامل صادر می‌شود و همچنین کارهای شرورانه‌ای مثل «چشم زخم»<sup>۱</sup> که از نفوس شریر صادر می‌شود را کار عقل عملی می‌داند که بدون وساطت قوای بدنی انجام می‌دهد (شواهد الربوبیه، ص ۲۰۱).

۱ - چشم زخم: آسیب و زبانی است که از نگاه یا کلام کسی که به قول عوام چشم شور دارد به کسی یا چیزی

۷- ملاصدرا بر اساس نظریه‌ای که در کیفیت معاد جسمانی اظهار کرده است سعادت اصحاب یمین و شقاوت اصحاب شمال را در آخرت به نعمت‌ها و عذاب‌هایی می‌داند که مبدأ فاعلی آن‌ها تصورات جزیی عقل عملی است. «بهشت و درخت‌ها و نهرها و حور و قصور و دیگر نعمت‌های آن که (به عقیده او مرکب از ماده عنصری نیستند و) مجرد مثالی دارند از تصور جزیی قوه عقل عملی نفس و خواسته‌های آن نشأت می‌گیرند... همچنان که در مورد اهل شقاوت نیز چنین است و ایشان نیز به سبب اعمال زشتی که با جوارح خود مرتکب شده و گناهایی که کسب کرده‌اند، عقل عملی آن‌ها منشأ عذاب آن‌ها می‌گردد و تصورات جزیی عقل عملی ایشان به صورت آب جوشان و الم سوختن با آتش جهنم در می‌آید.» (شواهد الربوبیه، ص ۲۰۱).

### نقد و ارزیابی اقوال

نقد تفسیر اول: از اقوال چهارگانه پیشگفته تفسیر اول در بین متأخران از شهرت بیشتری برخوردار شده است تا آنجا که بعضی پنداشته‌اند اقوال دیگر برخلاف اصطلاح رایج و وضع اصطلاح جدید در باب عقل عملی است (مظفر، ج ۱، ص ۲۲۳). چنان که دیدیم بر اساس این تفسیر در نفس انسانی یک عقل بیشتر وجود ندارد که همه علوم را درک می‌کند. اما چون این علوم بعضی نظری صرف بوده و به حقایق نفس الامری - که هستی آن‌ها در اختیار انسان نیست - تعلق دارد، به آن عقل نظری گفته می‌شود؛ و قسم دیگر چون اختصاص به شناخت اموری دارد که در حوزه تدبیر و اراده انسان شکل می‌گیرند و از احکام عملی هستند به آن‌ها عقل عملی گفته می‌شود (اصفهانی، ج ۲، ص ۲۷۵ و ۳۱۱). پس حاصل آنکه عقل عملی به مانند عقل نظری کارکرد صرفاً ادراکی داشته و نسبت دادن هر گونه شوق، بعث، زجر، امر، نهی، تحریک و امثال این‌ها به عقل عملی، که از سنخ عقل است و مشخصه اصلی آن ادراک کلیات است، از نوع «اسناد الی غیر ماهوله» و نسبتی مجازی است (مصباح، ص ۹۷).

در نقد این تفسیر نکته های زیر قابل توجه است:

۱- این قول که تمایز دو عقل را اعتباری، و به مدرکات آنها می‌داند در بین اساطین حکمت مثل ابن سینا، بهمنیار، ملاصدرا و دیگران سابقه نداشته و برخلاف تفسیر ایشان است و بنابراین اگر خرق اصطلاحی باشد خود این قول است.

۲- دلیل حکما بر وجود دو قوه یا هیئت متمایز از یکدیگر به نام قوه عالمه و قوه عامله این است که بالبداهه نفس ما علوم و معارفی را از عالم بالا دریافت می‌کند. افزون بر آن در قوای مادون خود یعنی قوای بدنی نیز تصرف کرده و آنها را به سوی کارهای جزئی که به صلاح فرد یا جامعه است و از نوع صناعات یا افعال هستند، تحریک می‌کند. نفس از جهت اول مدرک و منفعل و از جهت دوم فاعل و متصرف است. اما چون حیثیت ادراک غیر از حیثیت فعل است پس اگر ادراک کار قوه عالمه نفس است که عقل نظری نامیده می‌شود، پس فعل باید کار قوه عامله نفس که عقل عملی نامیده می‌شود باشد.

۳- این اشکال که چون اسم عقل عملی، عقل است پس نمی‌شود هیچ فعالیت عملی را به آن نسبت داد، بازگشت اش به منع اصطلاح است نه اثبات یک واقعیت خارجی. زیرا در واقع یک فعالیت نفس ادراک کلیات است، خواه مربوط به عمل باشد و خواه نباشد، و این کار را نفس با قوه‌ای که عقل نظری نامیده می‌شود انجام می‌دهد. اما بالاخره قوه دیگری هم باید وجود داشته باشد که نفس با او به تدبیر و تحریک بدن بپردازد، و واضح است که اطلاق عقل بر این قوه وضع اصطلاحی بیش نیست و «لامشاحه فی الاصطلاح» و چنان که بهمنیار گفت به عقل عملی فقط از آن جهت عقل گفته می‌شود که هیئتی در نفس مجرد است نه در بدن؛ و چنان که شیخ‌الرئیس و دیگران تصریح کردند اطلاق لفظ عقل بر عقل نظری و عملی از باب اشتراک لفظ یا تشابه اسمی است. ابن سینا می‌گوید:

«قوای نفس ناطقه انسانی به دو دسته تقسیم می‌شوند: یکی قوه عالمه و دیگری قوه عامله است و هر یک از این دو قوه را به اشتراک لفظی یا بر سبیل تشابه اسمی عقل گویند. زیرا عقل عملی آن قوه‌ای را گویند که مبدأ تحریک بدن به سوی کارهای جزئی خاص است که از روی فکر و بر مقتضای آرای اصطلاحی (آرائی که به صلاح جامعه باشد یا آرائی که عقلاء بر آن صلح کرده باشند) انجام می‌شود... و اخلاق از آن جهت به عقل عملی منسوب است که نفس انسانی جوهری است واحد که نسبتی به مادون خود دارد و نسبتی به مافوق، و بر حسب هر یک از این دو جنبه دارای قوه‌ای است که با آن قوه ارتباط بین او و بین آن جنبه انتظام می‌یابد؛ و قوه عامله همان قوه‌ای است که به سیاست و تنظیم رابطه نفس با جهت مادون خود یعنی بدن اختصاص دارد.» (نفس شفا، ص ۳۷ و ۳۸).

۴- اگر نفس ناطقه به هیچ وجه - حتی به واسطه قوه‌ای که نام آن را عقل عملی می‌گذاریم - در ایجاد شوق و اراده و تحریک بدن به سوی افعال هیچ نقشی ندارد، پس عامل تحریک در انسان چیست؟ آیا مثل حیوانات قوه محرکه منحصر در قوای وهم خیالی و شهوت و غضب است؟ در این صورت وجه تمایز انسان از حیوانات چیست؟ شیخ‌الرئیس می‌گوید: علاوه بر حاکم حسی و خیالی که مشترک بین انسان و حیوان است، در انسان حاکم عقل نظری و حاکم عقل عملی هم وجود دارد. در حیوانات قوه اجماع و اراده بر تحریک اعضاء تابع احکام وهم و شهوت و غضب است، اما در انسان مبادی و عللی که قوه تصمیم و اجماع بر تحریک بدن به سوی افعال را بر عهده دارد منحصر در این‌ها نبوده و عقل عملی نیز افزون بر آن‌ها مبدأ تحریک می‌باشد (نفس شفا، ص ۱۸۵).

۵- از ویژگی‌های مخصوص به انسان ادراک کلیات و عمل بر اساس قوانین کلی است و این کار را نفس با قوه عقل عملی انجام می‌دهد (همان، ص ۱۸۴). از این مطلب در ادامه به تفصیل سخن خواهیم گفت.

در انتقاد از تفسیر اول به همین مقدار کفایت کرده به بررسی اقوال دیگر می‌پردازیم. نقد تفسیر دوم: این قول می‌گفت: عقل عملی قوه‌ای است که نفس به وسیله آن به تروی در جزئیات و استنباط احکام جزئی مربوط به عمل از احکام کلی عملی می‌پردازد، اما استنباط احکام کلی عملی و غیرعملی بر عهده عقل نظری است. افرادی مثل فخر رازی اشکال کرده‌اند که فلاسفه ادراک و تعقل در امور جزئی را کار قوای جسمانی مثل باصره، سامعه و متخیله می‌دانند و می‌گویند نفس و قوای مجرد آن مدرک جزئیات نیستند، اما نفس تا امور جزئی را ادراک نکند چگونه در آن‌ها تروی می‌کند؟ تروی عبارت است از تصرف در امور که گاهی با ترکیب و گاهی با تحلیل همراه است؛ و اگر نفس مدرک جزئیات نباشد چگونه می‌تواند در آن‌ها تصرف کند؟ (شرح عیون الحکمه، ص ۲۷۲).

اما اشکال او موجه نیست زیرا مقصود فلاسفه‌ای که گفته‌اند: نفس یا عقل جزئیات را درک نمی‌کند این نیست که نفس به هیچ وجه جزئیات را درک نمی‌کند بلکه ایشان می‌گویند: نفس کلیات را مستقیماً و بدون واسطه درک می‌کند، اما جزئیات را به واسطه آلات جسمانی درک می‌کند (طوسی؛ تلخیص المحصل، ص ۳۸۹). ولی در نهایت مدرک کلیات و جزئیات چیزی جز قوه عاقله نفس نیست؛ و بلکه بالاتر از این بر اساس قاعده: «النفس فی وحدتها کل القوی» برای باصره و سامعه و سایر حواس با قطع نظر از نفس، وجود و ادراکی نیست و بنابراین نفس بذاتها مدرک جزئیات است (ملاصدرا، سفار اربعه، ج ۸، ص ۱۲۴ و ۲۲۱ و ۲۳۲) چنان که ملاحظه می‌شود تفسیر دوم که مورد عنایت اکثر فلاسفه مسلمان بوده است با اشکال عمده‌ای به جز مشکل ناسازگاری با سایر اقوال – که باید به آن پرداخته شود – مواجه نبوده و با الزاماتی که در نقد تفسیر اول گفته شد هماهنگ است.

نقد تفسیر سوم: این قول می‌گفت: عقل عملی احکام کلی و جزئی مربوط به عمل را هم ادراک می‌کند و هم آن‌ها را به اجرا می‌گذارد پس این قوه هم مدرکه است و هم



عامله. اما اشکالی که این گفتار با آن مواجه است این که یک قوه چگونه می‌تواند دو فعلی که در جنس با یکدیگر اختلاف دارند، یکی از سنخ ادراک و دیگری از سنخ فعل است، را با هم انجام دهد؟ در حالی که فعل اولی و بالذات یک قوه نمی‌تواند بیش از یک فعل باشد (نگ: نفس شفا، ص ۲۷ و ما بعد)، مگر آن که در دفع اشکال بگوییم: فعل اولی و بالذات عقل عملی، ادراک احکام عملی است اما چون این ادراک در سلسله علل تحریک بدن یکی از مبادی بعید فعل به حساب می‌آید فلاسفه آن را قوه عامله نیز می‌نامند و در این صورت بر آن ایرادی وارد نبوده و با قول دوم قابل جمع است.

اما این سخن که عقل عملی هم مدرک احکام کلی و هم مدرک احکام جزئی مربوط به عمل باشد برخلاف سخنان صریح فیلسوفانی مثل ابن سینا و ملاصدرا و دیگران است که وظیفه عقل عملی را فقط استنباط احکام جزئی عملی می‌دانند؛ و همچنین برخلاف قول کسانی است که کار عقل عملی را فقط ادراک کلیات می‌دانند و ادراک جزئیات را بر عهده قوه متخیله می‌گذارند. مطلب دیگری نیز هست که این گفتار را تضعیف می‌کند و آن اینکه از گویندگان این قول اقوال دیگری نیز گزارش شده است. شیخ‌الرئیس از قول ارسطو نقل می‌کند که او حکم کلی را کار عقل نظری و افعال و تعقلات جزئی را کار عقل عملی دانسته است. ابن سینا می‌گوید: «و قد اشار المعلم الاول في كلامه في النفس الي اصل يتتبع به في هذا المعني اذ قال: إن لذلك، اي العقل النظري، الحكم الكلي و أما لهذا فالافعال الجزئية و التعقلات الجزئية، اي العقل العملي، و ليس هذا في إرادتنا فقط بل و في الإرادة التي تحدث عنها حركة السماء.» (النجاة، القسم الالهي، ص ۲۴۱).

کلمات خواجه نیز در شرح اشارات: اولاً؛ خالی از ابهام نیست. ثانیاً؛ با اظهارات او در آثار دیگرش هماهنگ نیست. چنان که گفتیم ایشان در بخش منطق تجرید ادراک احکام کلی عملی که به آراء محموده مشهورند را وظیفه عقل عملی می‌دانند و در رساله النفوس الارضیه کار عقل عملی را استنباط آراء جزئی که مبادی افعال اختیاری صنایع

و غیر صناعی هستند دانسته است و بنابراین نمی‌توان این گفتار را با اطمینان به ایشان نسبت داد.

نقد تفسیر چهارم: این قول که عقل عملی را فقط قوه عامله می‌دانست با مشکل تعارض با سایر اقوال مواجه است مگر آن که بگوییم در نظر ایشان کارکرد اولی و بالذات عقل عملی تدبیر بدن و تحریک قوای عامله است، و چون ساحت ادراکی این عقل مقدمه برای عمل می‌باشد، آن را بر اهمیت تلقی نکرده و بر ساحت عملی آن تأکید کرده‌اند؛ و إلا صاحبان این قول نیز در آثار خود استنباط صنایع و ادراک احکام جزئی عملی را، که ماهیت ادراکی دارند، از کارکردهای عقل عملی به حساب آورده‌اند (نک: بهمینار، ص ۷۹۰؛ نراقی، ج ۱، ص ۸۴).

### نتیجه‌گیری

- برای تبیین نظریه مختار در مورد چیستی عقل عملی توجه خواننده محترم را به موارد ذیل که به منزله مبانی نظریه بوده و مورد تأکید فلاسفه بود جلب می‌کنیم:
- ۱- ملاک امتیاز انسان از سایر موجودات طبیعی به داشتن نفس ناطقه است.
  - ۲- به عقیده فلاسفه این نفس علوم و معارف را از عالم بالا دریافت می‌کند و در عین حال در قوای مادون خود یعنی قوای بدنی تصرف می‌کند.
  - ۳- نفس از آن حیث که علوم را از واهب الصور دریافت می‌کند منفعل است، و از جهت تدبیر بدن و تصرف در آن فاعل است. اما چون افعال و فعل (ادراک و تصرف) از یک جنس نیستند هر دو نمی‌توانند فعل اولی و بالذات یک قوه باشند؛ و نفس چون بسیط است پس باید ادراک را با یک قوه و تدبیر و تصرف در بدن را با قوه متمایز از آن انجام دهد.
  - ۴- قوه‌ای که نفس با آن به ادراک کلیات می‌پردازد عقل نظری و قوه متصرف در بدن را عقل عملی نامیده‌اند و اطلاق عقل بر این دو به اشتراک لفظی یا تشابه اسمی است.

۵- افعال و صناعاتی که نفس انسانی با تصرف در قوای بدنی انجام می‌دهد به قول ابن سینا از «امور جزئی ممکنه مستقبله الوجودند». امور کلی، واجبات، ممتنعات یا امور مربوط به گذشته قابل ایجاد و انعدام خارجی نیستند. این امور ممکنه، بر اساس قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، تا وجودشان بر عدمشان رجحان بلکه ضرورت پیدا نکند موجود نمی‌شوند.

۶- در حیوانات به محض این که امری با طبع آنها ملایمت داشته و لذت آور باشد و مورد احساس یا تخیل قرار گیرد قوه شهویه برای طلب لذت، حیوان را به سمت آن تحریک و وجود آن را بر عدمش رجحان می‌بخشد. در امور منافر با طبع نیز قوه غضبیه که طالب غلبه است حیوان را به صورت جبری از امور تألم آور دور ساخته و عدم تحقق آنها را ضروری می‌سازد. اما در انسان وضع بدین منوال نیست. اگر چه قوای نفس حیوانی (یعنی حس و خیال و شهوت و غضب) در آدمی نیز وجود دارد، اما وجود نفس ناطقه و حکومت قوه عاقله او را از حکومت استبدادی غرایز رها نیده و دیگر صرف موافق بودن عملی با تمایلات او کافی نیست که او به اجرای آن مجبور باشد. انسان در حکومت عقل مختار و آزاد است و قدرت که آن را به «کون الفاعل بحیث یصح أن یفعل و یصح أن لا یفعل» تعریف کرده‌اند در او نمود پیدا کرده است. حکومت عقل، انسان را همواره بر سر دو راهی فعل و ترک نگه می‌دارد و تا ترجیح یک راه به تصویب نرسد اجازه حرکت نمی‌یابد. شک و تردید پیدا کردن در انجام کارها از ویژگی‌های آدمی است. او برای آن که از تردید خارج شود و یکی از دو راه را انتخاب کرده و بدان عمل نماید می‌بایست بداند که کدامیک از دو راه بر دیگری رجحان دارد. او کاری را اختیار می‌کند که آن را خوب و خیر بداند یا حداقل به خوب بودن آن گمان داشته باشد. اما برای آن که به خوب بودن کاری حکم کند باید به ترویج و تفکر عقلانی روی آورد. سنجش، مقایسه و مآل اندیشی کند و مصالح و مفاسد و نفع

و ضررهای آن عمل را از هر لحاظ در نظر آورد تا بالاخره عقل او رجحان و بلکه بالاتر ضرورت و بایستی آن را شناسایی کند.

۷- اما عقلی که این مهم را بر عهده دارد بدون تردید عقل نظری نیست. عقل نظری با امور جزئی سر و کار ندارد. به عقیده حکما کار عقل نظری ادراک کلیات است اعم از آن که مربوط به عمل باشد یا نباشد. اما قوه‌ای که وظیفه ترویج در امور جزئی را دارد عقل عملی است. عقل عملی قوه‌ای است که به استنباط کارهای جزئی که انجام آن‌ها برای آدمی واجب است تا به هدف‌های مورد نظر خود در معاش و معاد نایل آید می‌باشد. چنان که ابن سینا در تعریف آن گفت: «هي التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الانسانية الجزئية لتتوصل به إلي أغراض اختيارية من مقدمات أولية و ذائعة و تجريبية و باستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي إلي أن ينتقل به إلي جزئي.» (اشارات، ص ۸۵).

۸- عقل عملی برای تشخیص خوب و بد و زشت و زیبای افعال جزئی و استنباط «الواجب فيما يجب أن يفعل» ناگزیر است که از عقل نظری استمداد کند. استنباط رأی جزئی درباره امور جزئی فقط به وساطت مقدمات کلی عقل نظری و با نوعی قیاس و تأمل ممکن است. تا یک علم و اراده کلی وجود نداشته باشد عقل نمی‌تواند یک رأی و اراده جزئی و شخصی استنتاج کند. یعنی برای آن که آدمی حکم کند به خوبی و بایستی یک کردار یا گفتار خارجی، عقل باید از قبل به خوبی و بایستگی آن فعل حکم کرده باشد. برای مثال عقل از قبل باید حکم کرده باشد که: «هر عدل یا راست‌گویی خوب است.» اما عقل برای حکم به این قضیه نیازمند مبادی تصوری و تصدیقی است. این که معنای عدل، راست‌گویی یا خوبی چیست؟ و این که آیا منشأ خوب بودن عدل یا راست‌گویی عقل است یا شرع؟ و اگر عقل است عقل باید این حکم غیر بدیهی را از کدام مقدمات کلی: بدیهی، تجربی، مشهور یا... استنتاج کند؟ و امثال این امور همگی در شأن عقل نظری (فلسفه نظری اخلاق) است. اما وقتی عقل حکم کرد که «هر عدل

یا راست‌گویی خوب است» این رأی کلی یک اراده کلی را در نفس به وجود می‌آورد که تا زمانی که کلی است سبب صدور هیچ امر جزئی خاصی نمی‌گردد و به قول ابن سینا: «الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي»<sup>۱</sup> (اشارات، ص ۹۴).

پس هرگاه عقلی عملی که وظیفه اش تدبیر بدن و ریاست بر قوای مجریه است و همه قوای نفس حیوانی و نباتی خدمتکار او هستند (نفس شفا، ص ۴۱ و اسفار، ج ۸، ص ۱۳۱)، بخواهد صورت جزئی عملی مثل راست گفتن را در قالب الفاظی خاص و معین در خارج ایجاد کند، قیاسی را تشکیل می‌دهد که در تألیف آن از عقل نظری استمداد می‌کند یعنی کبرای قیاس که رأی و اعتقادی کلی می‌باشد مثل قضیه: «هر راست‌گویی خوب و بایسته است که انجام شود.» را از عقل نظری می‌گیرد. اما صغرای قیاس که قضیه‌ای جزئی یا محسوس است مثل قضیه: «این گفتار راست‌گویی است.» را عقل عملی از قوای مادون خود مثل قوه متخیله استفاده می‌کند (ملاصدرا، شواهد الربوبیه، ص ۲۰۱؛ ابن سینا، نفس شفا، ص ۱۸۴؛ رازی، المحاکمات، ج ۲، ص ۳۵۳).

۹- پس چون رأی جزئی که نتیجه قیاس است (در مثال بالا قضیه: این گفتار نیکو و بایسته است که انجام شود) حاصل آمد، قوای دیگر در افعال اختیاری خود از حکم قوه مرویه در جزئیات یعنی عقل عملی پیروی می‌کنند که اولین آن قوا قوه شوقیه باعثه است و آخرین آن‌ها قوه فاعله‌ای است که در عضلات وجود دارد و آن‌ها را برای انجام و مباشرت در فعل تحریک می‌کند.<sup>۲</sup> (شواهد الربوبیه، ص ۲۰۱؛ نفس شفا، ص ۱۸۵).

۱- دلیل آن هم این است که نسبت کلی به تمام افراد و جزئیات خود مساوی است و در این صورت اگر سبب پیدایش یک فرد معینی گردد در حالی که نسبت اش با آن فرد و سایر افراد مساوی است، لازم می‌آید آن فرد بدون سبب و مرجح تحقق پذیرد و این را عقل محال می‌داند. امام فخر رازی این دلیل را چنین تقریر کرده است: «في أن الرأي الكلي لا يكون علة لحصول افعال جزئية: برهانه أن الكلي مشترك بين جزئياته و المشترك نسبت به إلي كل واحد من جزئياته المندرجة فيه نسبة واحدة، فلو كان الرأي الكلي سبباً لوقوع جزئي معين مع أن نسبت به إليه كنسبته إلي غيره، لزم منه وقوع الممكن لا عن سبب و هو محال.» (المباحث المشرقيه، ج ۱، ص ۵۰۹).

۲- فلاسفه عموماً اراده را معلول قوه شوقیه نزوعیه می‌دانند. یعنی این قوه که دارای دو شعبه شهوت و غضب است در نفس شوقی را نسبت به عمل ایجاد می‌کند و سپس از اشتداد شوق در نفس انسانی اراده که آن را اجماع عزم می‌گویند ایجاد می‌شود. اما ملاصدرا در اسفار اراده را معلول قوه شوقیه ندانسته و آن را ناشی از قوه مافوق

به عبارت دیگر: عقل عملی پس از آن که به خوبی و بایستگی فعلی از امور جزئی ممکنه الوجودی که از صناعات یا افعال اختیاری هستند حکم کرد، مثال آن مصنوع یا فعل را به همان مقدار و هیئتی که خیر و بایسته تشخیص داده است در قوه خیال و حس مشترک ایجاد می‌کند. سپس اراده‌ای که از اشتداد شوق یعنی شهوت و غضب در نفس پدید می‌آید یا به قول صحیح‌تر اراده‌ای که از همین رأی جزئی حکم عقل عملی در نفس حادث می‌شود، قوه محرکه موجود در اوتار و رباطها (اعصاب حرکتی و زردپی‌ها) را تحریک می‌کند تا عضلات و جوارح را به حرکت درآورند و فعل مورد احساس یا تخیل در خارج محقق گردد؛ و به این ترتیب به قول فلاسفه أخص خواص انسان که ادراک کلیات و تصرف در آنها است (نفس شفاء، ص ۱۸۶ و شواهد الربوبیه، ص ۲۰۰) به ظهور می‌رسد. ادراک جزئیات و تصرف در مدرکات جزئی قوه متخیله و اراده منبعث از قوه شوقیه حیوانی مشترک بین انسان و حیوان است. اما آنچه انسان را از حیوان متمایز می‌سازد ادراک احکام و قوانین کلی توسط عقل نظری و عملیاتی کردن و به اجرا گزاردن آنها توسط عقل عملی است. عمل بر مبنای اندیشه و قوانین عام عقلی و اراده منبعث از احکام عقل عملی از ویژگی‌های مخصوص به انسان است و همین ویژگی است که او را دارای شخصیت اخلاقی می‌سازد و او را برای پذیرش شرایع، قوانین، تعالیم اخلاقی و معنوی آماده و نیازمند می‌سازد.

قوه شوقیه حیوانی یعنی عقل عملی دانسته است (اسفار، ج ۶، ص ۳۵۴) و در حاشیه بر الهیات شفاء اظهار می‌دارد که در حیوان نطقی (یعنی انسان) رئیس قوای عمل کننده عقل عملی است که از آن اراده ناشی می‌شود. در تمامی کارهای ارادی که از انسان سر می‌زند تحقق اراده لازم است ولی وساطت شوق حیوانی که به دو شعبه شهوت و غضب تقسیم می‌شود لازم نیست. این شوق فقط در افعالی که به داعی شهوت یا غضب صادر می‌گردند لازم است (ملاصدرا، حاشیه بر الهیات شفاء، ص ۱۶۴ و ۲۳۴).

**منابع**

- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، به اهتمام محمود شهابی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ ش.
- \_\_\_\_\_، *رساله نفس*، تصحیح دکتر موسی عمید، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱ ش.
- \_\_\_\_\_، *الرسائل*، رسالة النفس، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۰.
- ۵.
- \_\_\_\_\_، *الرسائل ۲*، رسالة في النفس و بقائها و معادها، به اهتمام حلمی ضیاء اولکن؛ استانبول، مطبعة ابراهیم خروز، ۱۹۵۳ م.
- \_\_\_\_\_، *الشفاء، الطبيعيات*، کتاب النفس، تحقیق ژرژ قنواتی و سعید زاید، قاهره، ۱۹۷۵ م.
- \_\_\_\_\_، *عیون الحکمه*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۳ ش.
- \_\_\_\_\_، *النجاة*، به کوشش محیی الدین صبری کردی، قاهره، ۱۹۳۸ م.
- اصفهانى، محمدحسین، *نهاية الدراية*، تحقیق احدی امیر کلائی و دیگران، قم، سیدالشهداء ۱۳۷۴ ش.
- ارسطو، *درباره نفس*؛ ترجمه و تعلیق علیمراد داودی، تهران؛ دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ ش.
- بهمنیار بن مرزبان، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *المباحث المشرقیه*، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ ق.
- \_\_\_\_\_، *شرح عیون الحکمه*، تحقیق احمد حجازیواحمد السقاء، تهران، مؤسسه الصادق (ع)، ۱۳۷۳ ش.
- رازی، قطب‌الدین محمد بن محمد؛ *المحاكمات* در حاشیه شرح اشارات خواجه، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.

سبحانی، جعفر، حسن و قبح عقلی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ ش.

سبزواری، حاج ملاهادی، شرح منظومه، تهران، چاپ سنگی، ۱۲۹۸ ق.

\_\_\_\_\_، تعلیقات بر الشواهد الربوبیه، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.

شیرازی، صدرالدین، الأسفار الأربعة، قم، انتشارات مصطفوی، ۹ ج، ۱۳۷۹ ق.

\_\_\_\_\_، التعلیقات علی الالهیات الشفاء، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۰۳ ق.

\_\_\_\_\_، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیه، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.

طوسی، خواجه نصیرالدین محمد بن محمد، شرح الاشارات و التنبیحات، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۳۴۳ ش.

\_\_\_\_\_، تلخیص المحصل، به اهتمام عبدا... نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی مک گیل، ۱۳۵۹ ش.

طباطبائی، محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۴ ق.

فارابی، ابونصر محمد بن محمد، فصول منتزعه، تحقیق فوزی متری نجار، انتشارات الزهراء، ۱۴۰۵ ق.

کلینی، ابوجعفر بن محمد بن یعقوب، الاصول من الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.

مطهری، مرتضی، فلسفه اخلاق، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۹ ش.

مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، نجف، دارالنعمان، ۱۳۸۶ ق.

مصباح یزدی، محمدتقی، فلسفه اخلاق، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۸ ش.



نراقي، محمد مهدي، جامع السعادات، بيروت، مؤسسه الاعلمي، ١٤٠٨ ق.