

کارکردهای عقل نظری و عملی از نگاه ابن سینا

محمد شبیبانی^۱

چکیده

انسان به عنوان اشرف مخلوقات دارای نفس ناطقه است و نفس ناطقه انسان دارای دو قوه عالمه و عامله است. قوه عالمه عقل نظری نامیده می شود که ناظر به رابطه نفس و عقل فعال است و قوه عامله عقل عملی نامیده می شود که ناظر به رابطه نفس و بدن است. اما در بین فیلسوفان اسلامی تعبیر و تفسیر واحدی راجع به عقل نظری و عملی وجود ندارد. در این نوشتار ابتدا می کوشیم که واژه عقل را از منظر معناشناسی بررسی کنیم و با اشاره به دیدگاه های مختلف فلسفی راجع به این دو قوه، نگرش ابن سینا در خصوص مراتب عقل نظری و عملی و کارکردهای هر یک بررسی کنیم. **کلیدواژه ها:** عقل، عقل نظری، عقل عملی، نفس ناطقه، ابن سینا.

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه تربیت معلم سبزواری

۱. مقدمه

عقل انسان و جایگاه و کارکردهای آن از دیرباز توجه اندیشمندان را به سوی خود جلب کرده و پرسش‌های فراوانی را پیش روی آنها قرار داده است: عقل چیست؟ اقسام آن کدام است؟ آیا اساساً می‌توان از تقسیم عقل سخن گفت؟ تقسیم عقل به نظری و عملی چه مبنایی دارد؟ عقل نظری و عملی، هر یک چه کارکردهایی دارند؟ آیا عقل انسان دارای مراتب است؟ و...

اینها و سؤالاتی از این قبیل، هرکدام پاسخ‌هایی از سوی حکمای اسلامی و از جمله ابن‌سینا دریافت کرده است. آنچه این نوشتار در پی آن است، بررسی کارکردهای عقل نظری و عملی از دیدگاه ابن‌سینا است که در بین فیلسوفان مسلمان جایگاه رفیعی دارد. روشن است که این بحث پس از اثبات و پذیرش این نکته است که از عقل انسان می‌توان بر اساس کارکردهای آن با عناوینی چون عقل نظری و عقل عملی یاد نمود. و چون کارکرد عقل، در اینجا نقش اساسی می‌یابد، بنابراین بررسی این کارکردها، می‌تواند ما را بیشتر با جایگاه و ماهیت عقل انسان آشنا کند و به تبع آن، ما را در مسیر خودشناسی یاری رساند، چرا که شناخت نفس بالاترین شناخت‌هاست.

۲. معنای لغوی عقل

عقل در لغت به معنای منع، نهی، امساک، حبس و جلوگیری آمده است. (جوهری، ۱۹۹۰، ج ۵، ص ۱۷۶۹؛ فیومی، ۱۴۱۴، ص ۴۲۲-۴۲۳؛ ابن‌فارس: بی‌تا، ج ۴، ص ۶۹؛ مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴)

در مراجعه به کتاب‌های لغت به نکاتی درباره عقل برمی‌خوریم که دارای دو جنبه معرفتی و ارزشی است. از جنبه معرفتی گاهی گفته می‌شود که عقل نقیض جهل است. (ابن‌فارس، بی‌تا، ج ۴، ص ۶۹) و یا گفته می‌شود که عقل قوه‌ای است که انسان با آن آماده قبول علم می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۳، ص ۵۷۷)

از جنبه ارزشی هم گاهی گفته می‌شود که عقل انسان را از گفتار و کردار زشت باز می‌دارد. (ابن‌فارس، بی‌تا، ج ۴، ص ۶۹) و یا اینکه عقل صاحب خود را از انحراف از راه راست باز می‌دارد. (جرجانی، ۱۳۰۶، ص ۶۵)

۳. معنای اصلاحی عقل

در اصطلاح فلسفی عقل به دو معنا به کار می‌رود:

۱. موجوداتی که ذاتاً و فعلاً مجرد هستند و به طور مستقل وجود دارند و نیازمند نفس و بدن نیستند. فلاسفه این عقول را براساس قاعده الواحد و قاعده امکان اشرف، به انحاء مختلف اثبات می‌کنند. این عقول، واسطه فیض الهی هستند و بین آنها رابطه علیت برقرار است. ابن‌سینا به عقول عشره قائل است. بدین ترتیب که از خدا تنها عقل اول صادر شده است و از عقل اول، عقل دوم و از آن عقل سوم تا عقل دهم که عقل فعال است، و از عقل فعال هم عالم طبیعت صادر شده است. این عقول، عقول طولی هستند و میان آنها رابطه علیت برقرار است. در این میان، رویکرد فلسفه مشاء به عقل بالانحص اینکه حرکت ارباب جهان مادی را درگرو تدبیر و تحریک عقل فعال می‌دانند، بسیار اهمیت دارد، هرچند بعدها در فلسفه اشراق، تعداد جواهر عقلی، کثرتی بسیار یافت و ملاصدرا به پیروی از شیخ اشراق و دفاع جدی از مثل افلاطونی حضور و گستردگی عقول طولی و عرضی رابه تمامی پهنه گیتی سرایت داد و عدد آنها را محدود ندانست، لیکن در عین حال، نقش عقول ده‌گانه مشائیان در هستی‌بخشی به جهان و تدبیر حیات بشری، توسط عقل فعال در فلسفه سینوی، امری انکار ناشدنی است. (ر.ک. ذبیحی، ۱۳۸۶، ص ۲۹۳)

۲. عقل به عنوان یکی از قوای نفس انسانی که با آن متحد است و در مقابل قوه خیال و قوه حس قرار دارد. عقل به این معنا قادر است کلیات را درک کند و به استنباط مسائل نظری بپردازد. نوعاً این عقل را به لحاظ مدرکات آن به عقل نظری و عقل عملی تقسیم کرده‌اند. ابن‌سینا می‌گوید: «والقوه المدرکه العالمه تختص بالکلیات الصرفه والقوه المحرکه العالمه تختص بما من شأن الانسان أن یعمله فیستنبط الصناعات الانسانیه و یعتقد القبیح و الجمیل فیما یفعل و یترک، كما أن النظریه تعتقد الحق و الباطل فیما تری و لكل واحدٍ من القوتین ظن و عقد و الظن ضعف الفعل و العقد قوه الفعل». (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۶)

عقل عملی تأمین کننده رابطه نفس با بدن است و عقل نظری و ساطت رابطه نفس با موجودات مافوق را به عهده دارد، دایره عقل عملی، جزئیات، و دایره عقل نظری، کلیات است؛ قوه عملی که عهده دار تصرف در امور جزئی است پس از دریافت کبرای کلی از عقل نظری و

تحقق صغرای آن در نفس، توسط نفس به قوای مادون فرمان عمل می‌دهد. مدار قوه نظری در آرا و اعتقادات، حق و باطل است و مدار عقل عملی در فعل و ترک، زشتی و زیبایی است و هر یک از این دو قوه دارای ظن و عقندند؛ ظن یعنی سستی و ضعف در فعل و عقد یعنی قوت و استحکام در فعل. مبادی قوه نظری از مقدمات اولیه و مبادی قوه عملی از مشهورات، مقبولات، مظنونات و تجربیات واهمه است، یعنی تجربیاتی که تام نیستند و ملحق به مظنونات‌اند. بررسی بیشتر این مطلب در ادامه خواهد آمد.

۴. عقل نظری و عقل عملی

فلاسفه نوعاً بر اساس مدرکات عقل، اصطلاح عقل نظری و عقل عملی را به کار می‌برند، آنها هنگامی که از عقل نظری سخن می‌گویند، قوه‌ای را در نظر می‌گیرند که به ادراک کلیات می‌پردازد و به شناخت‌هایی دست می‌یابد که در طریق عمل قرار نمی‌گیرد و مقصود آنان از عقل عملی نیز قوه‌ای است که به ادراک کلیات می‌پردازد، اما به شناخت‌هایی دست می‌یابد که در طریق عمل قرار می‌گیرد و انسان می‌تواند بر اساس آن خوب و بد اعمال را تشخیص دهد. ارسطو می‌گوید: عقل نظری قوه درک‌کننده امور نظری است و عقل عملی قوه درک‌کننده خوب و بد اعمال. ارسطو بر آن بود که تفاوت عقل نظری و عملی در غایت آنهاست، غایت عقل نظری، نظر است و غایت عقل عملی، عمل است. (ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۲۶۰)

فارابی می‌گوید: عقل نظری این است که به کمک آن انسان به شناخت‌هایی دست می‌یابد که در طریق عمل قرار نمی‌گیرد. و عقل عملی قوه‌ای است که انسان به واسطه آن و از طریق تجارب بسیار و مشاهده اشیاء محسوس، به مقدماتی دست می‌یابد که براساس آن پی می‌برد که 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، ۱۴۰۵، ص ۵۴-۵۵)

می‌توان گفت همه فلاسفه در اینکه عقل نظری، مدرک کلیات است، اتفاق نظر دارند. (ر.ک.: معلمی، ۱۳۸۰، ص ۱۶۴) به عبارت دیگر، همگان کارکرد عقل نظری را ادراک کلیات می‌دانند. مشهور فلاسفه درباره عقل عملی نیز همین نظر را دارند، اما در ادامه بحث روشن خواهد شد که برخی و از جمله ابن‌سینا در برخی کتاب‌های خویش دیدگاهی غیر از این دارند.

۵. عقل نظری و عقل عملی از دیدگاه ابن سینا

پیش از بیان نظر ابن سینا درباره عقل نظری و عقل عملی لازم است به دیدگاه وی درباره قوای نفس انسانی اشاره شود. وی قوای نفس انسانی را به حواس ظاهر و قوای باطن تقسیم می‌کند. **حواس ظاهر:** از این جهت که وجودشان ظاهر و محتاج به دلیل نیست متذکر اثبات و بیان کیفیت آنها در کتاب *اشارات و تنبیهات* نمی‌شود، اما در کتاب *شفا* به تفصیل درباره آنها سخن می‌گوید.

قوای باطنی: عبارت‌اند از: حس مشترک، خیال، وهم، متصرفه، ذاکره. از این پنج قوه دو قوه حس مشترک و وهم، دریافت‌کننده‌اند و دو قوه دیگر یعنی خیال و ذاکره، قوه دریافت‌کننده را برای حفاظت و نگهداری مفاهیم کمک می‌کنند. قوه متصرفه علاوه بر حفاظت، در صور جزئی و معانی جزئی نامحسوس تفصیل و ترکیب می‌نماید.

ابن سینا در ضمن تعریف هر یک از این قوا، جایگاه و ترتیب آنها را در مغز بیان می‌کند و سپس به ذکر دلیل برای هر یک می‌پردازد و آنگاه در فصل دهم از کتاب *اشارات و تنبیهات* به ذکر قوای عاقله نفس می‌پردازد. وی در این فصل، توضیحاتی درباره اقسام و شاخه‌های خرد انسانی و نیروی عقل و اندیشه می‌دهد و می‌گوید نفس انسانی که می‌تواند تعقل کند و بیندیشد، جوهری است دارای قوا و کمالات مخصوص به خود. یکی از این قوا، قوه‌ای است که نفس، در تدبیر بدن به آن نیازمند است. این همان قوه و نیرویی است که آن را "عقل عملی" می‌نامیم. انسان با این قوه، بایستگی‌هایی را در مورد رفتار و کردار جزئی خود، براساس مقدمات بدیهی یا مشهود، و یا تجربی به دست می‌آورد. انسان با به اجرا گذاشتن آن بایستگی‌ها به اغراض و هدف‌های انتخابی خود می‌رسد. عقل عملی در تعیین بایستگی‌ها در اعمال و رفتار انسان، علاوه بر مقدمات بدیهی، تجربی و مشهور خود، از عقل نظری نیز کمک می‌گیرد. عقل عملی از طریق دیدگاه‌های کلی عقل نظری، به احکام و مسائل جزئی دست می‌یابد. یکی دیگر از قوای نفس، قوه‌ای است که نفس آدمی در تکمیل جوهر خود از آن بهره می‌گیرد و به کمک آن خود را به مرتبه "عقل بالفعل" ارتقاء می‌بخشد. و این همان عقل نظری است که به ادراک کلیات می‌پردازد.

در کتاب *شفا* در تعریف عقل نظری و عملی می‌گوید: «قوه نخستین نفس انسانی به نظر نسبت داده شده و عقل نظری خوانده شود؛ و قوه دومین او به عمل نسبت داده می‌شود و عقل

عملی نام دارد؛ کار آن واجب و ممتنع، و کار این قبیح و جمیل و مباح است. مبادی آن از مقدمات اولیه است؛ و مبادی این از مشهورات و مقبولات و مظنونات و تجربیات واهی و سستی است که از مظنونات حاصل می‌شود، که غیر از تجربیات وثیقه است؛ و برای هر یک از این دو قوه رأی و گمانی است. پس رأی اعتقادی است که شخص به آن جازم باشد؛ و گمان اعتقادی است که با تجویز وقوع طرف مخالف، میلی به آن پیدا شده باشد». (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۲۷ - ۱۲۸)

وی همچنین در کتاب *شفا* درباره پیدایش علوم از عقل نظری و اخلاق از عقل عملی می‌گوید: «نفس انسانی جوهر واحدی است که به دو جنبه که یکی در زیر و دیگری در روی اوست نسبت دارد و برحسب هر یک از این دو جنبه دارای قوه است که با آن قوه علاقه بین او و بین آن جنبه انتظام می‌یابد، و قوه عملیه برای علاقه است که برای سیاست امری که در زیر نفس قرار دارد، که عبارت از بدن است، در او می‌باشد؛ اما قوه نظریه قوه ایست که برای علاقه به جنبه‌ای که روی نفس است برای نفس است و به توسط این نیرو، از مافوق خود مستفید می‌شود؛ و منفعل می‌گردد؛ و صورتی قبول می‌کند، پس برای نفس ما دو وجه است یکی به سوی تن، و واجب است که با این وجه هیچ اثری از جنس مقتضیات تن را قبول نکند و دیگری به مبادی عالیه، و واجب است که با این وجه از آنها دائم‌القبول و دائم‌التأثیر باشد. اخلاق از جهت وجه سفلی و توجه به تن پیدا می‌شود و علوم از جهت وجه علوی». (همان) و در بخش دیگر می‌گوید: «واجب است که این قوه (عقل عملی) را بر حسب احکام دیگری که بعد خواهیم گفت بر تمام قوای بدنی تسلط داد به قسمی که قوای بدنی از آن منفعل شوند و او از قوای بدنی منفعل نشود؛ و باید انسان متبوع و مطاع این قوه باشد نه قوای بدن؛ مبدا هیئتی که از امور طبیعی مستفاد است در آن حاصل شود و این هیئت‌هاست که اخلاق رذیله نامیده می‌شود؛ و باید هیچ‌گاه از بدن منفعل نشود و اوامر تن را پیروی نکند؛ و این قوه باید که بر بدن تسلط داشته باشد تا شخص بتواند دارای اخلاق فضیله شود». (همان)

ابن سینا در *عیون/الحکمه* می‌گوید: «نفس ناطقه دو قوه دارد، یکی از آن دو زمینه عمل را فراهم می‌کند. این قوه به بدن مرتبط است و به وسیله آن میان آنچه سزاوار عمل کردن است و آنچه سزاوار نیست عمل شود و میان خوب و بد در جزئیات تمیز داده می‌شود. این قوه عقل عملی نام دارد. قوه دوم، نفس را آماده نظر می‌کند. این قوه به عالم بالا مرتبط است و فیض

الهی را دریافت می‌کند و به ادراک معقولات و کلیات نایل می‌گردد که عقل نظری نامیده می‌شود». (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۳۶۲)

۶. مراتب عقل نظری

فیلسوفان اسلامی و از جمله ابن‌سینا، عقل نظری را دارای چهار مرتبه می‌دانند:

۱. **عقل هیولانی**: این مرتبه خالی از هر گونه صورت است و تنها استعداد پذیرش

هر معقولی را دارد.

۲. **عقل بالملکه**: در این مرحله نفس ناطقه از قابلیت محض عبور کرده، معقولات

اولیه و بدیهی را دریافت می‌کند. حصول این معقولات نخستین، عقل بالملکه

است؛ زیرا کمال اول برای قوه عاقله از حیث بالقوه بودن آن است.

۳. **عقل بالفعل**: زمانی که عقل به کمک معقولات اول و بدیهی، معقولات اکتسابی

را تحصیل کند، عقل بالفعل نام دارد؛ زیرا هر وقت که بخواهد می‌تواند آن را تعقل

کند بدون آنکه نیاز به اکتساب دوباره آنها باشد.

۴. **عقل بالمستفاد**: این مرحله نیز عین مرتبه عقل بالفعل به اعتبار مشاهده آن

معقولات در هنگام اتصال به مبدأ فعال و استفاده از مافوق خود است.

ابن‌سینا در اینجا یک کار ذوقی انجام داده است. وی این اصطلاحات را با آیه ۳۵ سوره

نور در قرآن تطبیق می‌دهد. خداوند در این آیه می‌فرماید:

«الله نور السموات و الارض مثل نوره کمشکوة فیها مصباح المصباح فی زجاجة کأنها

کوکب دری یوقد من شجرة مبارکة زیتونة لا شرقیة و لا غربیة یکاد زیتها یضیء ولو لم تمسسه

نار نور علی نور یهدی الله لنوره من یشاء و یضرب الله الأمثال للناس و الله بکل شیء علیم.»

خدا نور آسمان‌ها و زمین است. مثل نور او چون چراغانی است که در آن چراغی، و آن

چراغ در شیشه‌ای است. آن شیشه گویی اختری درخشان است که از درخت خجسته زیتونی

که نه شرقی است و نه غربی، افروخته می‌شود. نزدیک است که روغنش - هرچند بدان آتشی

نرسیده باشد - روشنی بخشد. روشنی بر روی روشنی است، خدا هر که را بخواهد با نور

خویش هدایت می‌کند، و این مثل‌ها را خدا برای مردم می‌زند و خدا به هر چیزی داناست.

نخستین مرتبه این قوه (عقل) داشتن توان و استعداد درک معقولات است که گروهی آن

را "عقل هیولانی" می‌نامند. این همان "مشکات" یا چراغ است. به دنبال آن، مرتبه دیگری است که در آن مرتبه، نیروی عقلانی نفس می‌تواند به معقولات اولی دست یابد و بدین وسیله آماده درک معقولات ثانیه شود. (وی معلومات بدیهی را معقولات اولی و معلومات نظری را معقولات ثانیه می‌نامد) اگر نفس از معلومات اولی و بدیهی خود (به واسطه فکر) به معلومات نظری و ثانوی انتقال یابد، در صورتی که ضعیف باشد، همان "شجره زیتون" است. و اگر به جای تفکر و روش‌های فکری، با حدس قوی مسائل نظری را به دست آورد همانند "زیت" (روغن) خواهد بود. نفس در این حالت (یعنی در حالتی که بتواند معقولات ثانوی و نظریات را به کمک بدیهیات به دست آورد) چه با فکر این عمل را انجام دهد، چه با حدس، "عقل بالملکه" نامیده می‌شود که همان "زجاجه" (شیشه) است.

اما آن نیرو و قوه گرانبایه نفس را که به درجه قوه قدسیه می‌رسد، با ادامه آیه که می‌فرماید: «یکاد زیتها یضییء ولو لم تمسسہ نار» تطبیق داده است.

پس از این مرحله، نفس قوه و کمال دیگری به دست می‌آورد. کمال نفس این است که برای او معقولات به صورت مشهود و نمایان پدید آیند. این مطلب در آیه فوق با عبارت «نور علی نور» تطبیق می‌کند. اما مرحله دیگر (قوه) این است که نفس بتواند تمامی معقولاتی را که به دست آورده است، هر زمان که بخواهد، بدون نیاز به کسب و کوشش جدید، به صورت ادراکی واضح و روشن احضار کند. به این مرحله در آیه فوق با تعبیر «مصباح» اشاره شده است. این کمال را "عقل مستفاد" می‌گویند و این "قوه" را "عقل بالفعل" می‌نامند. آن عامل و فاعل که نفس را از مرحله و مقام "ملکه" بیرون آورده و به مقام "فعلیت" تام هدایت می‌کند، و همچنین عاملی که نفس را از مقام "هیولانی" به مقام "عقل بالملکه" می‌رساند، "عقل فعّال" می‌گویند. عقل فعّال در آیه شریفه با کلمه "نار" قابل تطبیق است. (ابن سینا، ۱۳۶۸-۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۸۷)

ابن سینا، علاوه بر مراتب چهارگانه عقل نظری که بیان شد به عقل دیگری عقیده دارد که آن را "عقل قدسی" می‌نامد؛ وی عقل قدسی را بالاتر از عقل بالملکه دانسته و معتقد است کسی به این مرتبه از عقل می‌رسد که قوه حدس در او بسیار شدید باشد و در تحصیل

مجهولات غالباً حدس را به کار برد تا صورت‌هایی که در عقل فعال است یک باره در نفس او نقش بندد.^۱ (۱)

ابن‌سینا در بیان شدت و ضعف کمی در حدس گوید: بعضی از مردم از جهت کمی از حدس به کلی بی‌بهره‌اند یا کم‌بهره‌اند و بعضی دیگر به طور متوسط از آن سهمی برده‌اند؛ و معدودی هم به طور کافی از آن استفاده می‌کنند. بنابراین، همان گونه که در جهت نقصان حدس، اشخاصی را می‌توان یافت که به کلی از آن بی‌بهره بوده و هیچ حدسی نداشته باشند، همچنین در جهت فزونی ممکن است افرادی باشند که همه یا اکثر مجهولات خود را از طریق حدس به وسیله عقل فعال دریابند بدون آنکه پیش کسی تعلیم گیرند و یا مجهولات خود را به وسیله معلومات از راه فکر به دست آورند.

این مرتبه از کمال را می‌توان مرتبه پیغمبری دانست و آن قوه "عقل قدسی" نام دارد. به عقیده ابن‌سینا این مرتبه غالباً مخصوص انبیاست و آن بزرگواران شایسته‌ترین افرادی بودند که از عقل قدسی برای تحصیل مجهولات استفاده می‌کردند. (همان)

۷. تعاریف عقل نظری و عملی

طیف تعاریفی که برای عقل نظری و عملی ارائه شده است را می‌توان در یک تقسیم اولیه دو قسم دانست:

۱. فرق بین حدس و فکر در این است که در فکر و اندیشه ناگزیر از دو حرکت هستیم: یکی حرکت از مطلوب (مجهول) به سوی مخزونات ذهنی (معلومات) خود، تا از میان آنها مقدمات لازم را به دست آوریم و معمولاً این مقدمات حد وسط‌هایی هستند که قضایای معلوم ما را به قضیه مجهول پیوند می‌زنند. و یا اموری هستند که به منزله حد وسط‌اند و به ما کمک می‌کنند تا در حرکت دوم خود، از معلوم به مجهول برسیم. این دو حرکت را فکر و اندیشه می‌نامند. حرکت فکری گاهی با این مقدمات به مطلوب خود می‌رسد و گاهی نیز از به دست آوردن نتیجه ناکام می‌ماند. و اما به حرکتی (از معلوم به مجهول) حدس می‌گویند که در آن حد وسط به صورت دفعی و سریع (به دنبال یک حرکت و شوق و یا بدون شوق و حرکت) در ذهن پدید می‌آید. با پدید آمدن این حد وسط، مطلوب ما (که این حد وسط کسب آن است) به دست می‌آید.

یک قوه با دو کارکرد: گروهی که معتقدند عقل عملی و نظری در حقیقت یک قوه‌اند. یعنی یک نیرو داریم که گاهی کارکرد خاصی دارد که به آن قوه به اعتبار این کارکرد خاص، عقل نظری می‌گوییم و گاهی کارکرد دیگری دارد که به اعتبار آن کارکرد بدان عقل عملی اطلاق می‌شود. مانند هنرپیشه‌ای که دو نقش ایفا می‌کند. این دیدگاه خود اقسامی دارد که در ادامه بیان می‌شود. بنابراین در اصطلاح می‌گویند اینجا تفاوت عقل نظری و عملی در مدرکات آنهاست که در حقیقت عقل اینجا به معنای قوه درک کننده است. (مظفر، بی‌تا، ص ۲۹۶-۲۹۵) اما این گروه نیز خود دو دسته‌اند:

دسته اول کسانی هستند که معتقدند اگر مسأله ادراک شده مربوط به امور عملی باشد به این معنا که از اموری باشد که دانستن آن برای عمل کردن است، مانند حسن عدل و قبح ظلم، توکل، تسلیم و رضا و این امور که انسان به آنها علم می‌یابد که عمل کند، در این صورت بدان عقل عملی می‌گویند، یعنی قوه‌ای که کار آن درک اموری است که شایسته عمل کرده‌اند. اما اگر مسئله ادراک شده از امور عملی نباشد مانند علم به خدا، یا صفات ذاتی او، در این صورت عقل را عقل نظری می‌گویند. بزرگانی مانند فارابی (سبزواری، بی‌تا، ص ۳۱) حاج ملا هادی سبزواری (همان)، محقق اصفهانی (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۹۵) و مظفر این دیدگاه را در معنای عقل عملی و نظری اتخاذ کرده‌اند.

دسته دوم با اینکه می‌پذیرند عقل عملی و نظری اختلاف ماهوی ندارند و در واقع یک قوه بیشتر نداریم، اما اختلاف آن دو را در این می‌دانند که قوه‌ای که عقل نظری و مدرک است در برخی شرایط خاص عقل عملی نام می‌گیرد. به این بیان که به طور کلی هر ادراکی چه مربوط به کلیات باشد چه مربوط به جزئیات و یا چه مربوط به عمل باشد چه نباشد، در حیطه عقل نظری است. ما تنها یک قوه داریم و آن عقل نظری است اما اگر حکم این عقل در خارج منتهی به عمل بشود این قوه نام عقل عملی به خود می‌گیرد. در غیر این صورت بر نظری بودن باقی خواهد ماند. به عنوان مثال، در عقل انسان یک ادراک کلی پدید می‌آید که احسان به فقیر خوب است. این یک ادراک نظری است. هنگامی که انسان به یک فقیر برخورد می‌کند عقل انسان آن کلی را بر یک مصداق جزئی تطبیق می‌کند، به این ترتیب که اگر احسان به فقیر خوب است و این شخص یک فقیر است پس این گزاره به دست می‌آید که باید به این

شخص کمک کرد. این تطبیق نیز از احکام عقل نظری است. تا اینجا هنوز از حوزه نظریات خارج نشده‌ایم. اما به محض اینکه اقدام به عمل می‌کنیم و پولی به فقیر می‌دهیم دیگر از حوزه نظری خارج شده و به حیطه عمل وارد می‌شویم. بنابراین، این جهش و حرکت برای عمل باعث می‌شود تمام آن مراحل استنتاجی نظری به عقل عملی تبدیل شوند. (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۷-۲۲۸)

۲. دو قوه با دو کارکرد: دیدگاه دوم دیدگاهی است که قائل به تكثر قوا در عقل عملی و نظری است. به این معنا که عقل عملی و نظری را دو قوه مجزا می‌داند که هر کدام کارکرد خاص خود را دارند. اینجا نیز دست‌کم دو دیدگاه در میان اندیشمندان مسلمان به چشم می‌خورد:

دسته اول بزرگانی مانند ابن‌سینا، بهمنیار، ابوالبرکات بغدادی، ملاصدرا و عبدالرزاق لاهیجی که بر این باورند که عقل نظری، مطلقاً کلیات را ادراک می‌کند، چه کلیاتی که مربوط به اعمال و افعال اختیاری انسان است مانند حسن عدل و قبح ظلم و چه کلیات مربوط به نظر و واقعیات نفس‌الامری مانند خدا و صفات ذاتی الاهی. اما کار عقل عملی، اندیشه در امور جزئی است برای استفاده عملی از آن. مانند اینکه باید به این فقیر خاص کمک کرد. نتیجه این دیدگاه این است که انسان دو قوه دارد: یکی قوه‌ای که مخصوص ادراک کلیات است (عقل نظری) و دیگری قوه‌ای که مربوط به جزئیات عملی است (عقل عملی). (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۹۶)

دسته دوم کسانی هستند که معتقدند وظیفه عقل نظری به طور کلی ادراک است. هر نوع ادراکی به وسیله قوه‌ای به نام عقل نظری صورت می‌گیرد. چه مدرک آن کلی باشد چه جزئی، چه مربوط به عمل باشد چه غیر مرتبط با عمل. کار عقل نظری درک است. اما عقل عملی قوه عامله است. و کار آن صرفاً عمل است. به طور کلی اینها دو قوه کاملاً مستقل برای نفس هستند. مانند قوه غضبیه و شهویه و هیچ نوع اشتراکی با هم ندارند. بزرگانی چون قطب‌الدین رازی در *المحاکمات*، (سبزواری، بی‌تا، ص ۳۱۰) نراقی در *جامع السعادات* و ابن‌میثم بحرانی در *شرح نهج البلاغه* این دیدگاه را در تعریف عقل عملی و نظری داشته‌اند. می‌توان دیدگاه کانت در عقل عملی و نظری را نیز نظر دیگری در این قسم دانست. کانت می‌گوید: عقل به دو طریق می‌تواند با متعلقات خود سر و کار داشته باشد؛ یکی اینکه متعلق خود را تعیین بخشد در حالی که متعلق مزبور در اصل از منشاء دیگری غیر از خود عقل ناشی

شده است. دیگر اینکه متعلق خود را واقعیت بخشد. اولی معرفت عقل نظری است و دومی معرفت عقل عملی. عقل در نقش نظری خود عینی را که در شهود عرضه شده است تعیین یا تقوم می‌دهد. یعنی بر امری که از منشأ دیگری غیر از خود آن حاصل می‌شود عمل می‌کند. ولی در نقش عملی خود منشأ به وجود آمدن متعلقات خویش است و مشتمل به اختیارات و ترجیحات اخلاقی است نه به اطلاق مقولات بر معروضات شهود حسی. می‌توان گفت که سر و کار آن با ایجاد ترجیحات یا تصمیمات اخلاقی است بر حسب قانونی که ناشی از خود اوست.

به بیان دیگر، عقل در نقش نظری تنها درک‌کننده است و منفعل. اما در عقل عملی عقل واضع و ایجادکننده قوانین اخلاقی است. در این صورت حکم‌کننده است. (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۳۱۸-۳۱۹)

۸. کارکردهای عقل نظری

چنان‌که اشاره شد تقریباً همه فیلسوفان اسلامی و از جمله ابن‌سینا، کارکرد عقل نظری را ادراک کلیات می‌دانند که می‌توان این کارکردها را چنین بر شمرد.

۱. ایجاد ارتباط میان نفس و مفارفات برای کسب علوم و حقایق
۲. ادراک تصورات و تصدیقات
۳. تصرف در امور کلی
۴. تشخیص صدق و کذب
۵. تشخیص وجوب و امکان و امتناع
۶. شناخت مبادی هستی از قبیل خدا، صفات او و...

۹. کارکردهای عقل عملی

درباره کارکردهای عقل عملی میان فلاسفه اسلامی سه دیدگاه وجود دارد: دیدگاه مشهور؛ دیدگاه قطب‌الدین رازی؛ و دیدگاه ابن‌سینا.

دیدگاه مشهور: مشهور فلاسفه چنان‌که گفتیم کارکرد مهم عقل عملی را ادراک کلیاتی می‌دانند که به مقام عمل مربوط می‌شود. ادراک حسن و قبح افعال مانند اینکه عدل خوب و حسن است، ظلم بد و قبیح است و... برعهده عقل عملی است و یا به عبارت بهتر، عقل را بر

اساس این نوع کارکرد، عقل عملی نامیده‌اند.

دیدگاه قطب‌الدین رازی: قطب‌الدین رازی عقل عملی را مصدر افعال و آن را برابر با اراده می‌داند. بر اساس این دیدگاه هر گونه ادراک از عقل عملی سلب می‌گردد. وی در این باره می‌گوید: «قوه‌ای که نفس، اشیا را با آن درک می‌کند، عقل نظری و قوه مصدر افعال عقل عملی است». (رازی، ۱۴۰۳، ص ۳۵۳، ۳۵۲)

سپس ادامه می‌دهد: «عقل نظری، هم اموری را که به عمل مربوط نمی‌شود درک می‌کند، و هم اموری را که به عمل تعلق دارد. در نتیجه حکمت نظری و عملی نتیجه عقل نظری است، و عقل عملی به کمک ادراکات عقل نظری، مصدر افعال است». (همان)

بر اساس این نظریه، عقل عملی، قوه محرکه بدن است که قوای درونی بدن را تحریک می‌کند. یعنی پس از آنکه مراتب ادراک از کلی و جزئی به پایان رسید، نوبت عقل عملی می‌رسد. برخی از صاحب‌نظران معتقدند که شیخ‌الرئیس در این زمینه پیش‌تاز است، او برای اولین بار چنین تعبیری از عقل عملی را مطرح ساخته است. (سبحانی، ۱۳۶۸، ص ۴۰)

البته به جز قطب‌الدین، نراقی نیز در *جامع السعادات* همین نظریه را برگزیده است، وی می‌گوید: «ادراک و ارشاد، وظیفه عقل نظری است و به منزله صاحب‌نظر خیرخواه است و عقل عملی آرا و اشارات او را اجرا می‌کند». (نراقی، ج ۱، ص ۷۵)

شاید بتوان از ظاهر برخی کلمات بهمنیار، ملاصدرا، و بعضی معاصرین نیز، دیدگاه فوق را استنباط کرد. (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۷۸۹-۷۹۰؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۳۵۴؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، بخش ۱، ص ۱۲۲) نتیجه پذیرش دیدگاه قطب‌الدین رازی آن است که حکمت عملی و حکمت نظری، دو شاخه از عقل نظری بوده و هر دو از عقل نظری سرچشمه می‌گیرند. وی در توضیح این مطلب می‌گوید: «از آنجا که ادراک به دو قسم تقسیم می‌گردد:

۱- ادراک اموری که مربوط به عمل نمی‌شود.

۲- ادراک اموری که مربوط به عمل است.

از این جهت عقل نظری دارای دو وجه می‌باشد. از یک جهت اموری را ادراک می‌کند که

مربوط به عمل نیست، مانند آسمان و زمین؛ و مبنای حکمت نظری بر همین قوه و جهت است. از جهت دیگر اموری را ادراک می‌کند که مربوط به عمل است، مانند علم به حسن عدل و قبح ظلم؛ و مبنای حکمت عملی بر همین قوه و جهت می‌باشد؛ زیرا مرجع حکمت عملی

هم ادراک و علم است». (ابن سینا، ۱۳۶۸-۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۷)

دیدگاه ابن سینا: ابن سینا در آثار مختلف خود بیان‌های گوناگونی در این باره دارد که به طور خلاصه می‌توان گفت وی سه کارکرد برای عقل عملی قائل است:

۱. انفعالات: ابن سینا انفعالات را حالتی می‌داند که تحقق آنها پس از استعدادها و آمادگی‌هایی است که با مشارکت نفس ناطقه بر بدن عارض می‌شوند، مانند استعداد خنده، گریه، خجالت، حیا، رحمت، رأفت و الفت. (ابن سینا: ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۷)
۲. استنباط صنایع انسانی و تصرف در آنها مانند کشاورزی، نجاری، و... (همان)
۳. ادراک حسن و قبح در موارد کلی و جزئی: ابن سینا در *شفاء و نجات* کارکرد ادراکی عقل عملی را در دو حوزه آراء کلی و آراء جزئی دانسته است. در صورتی که در کتاب *عیون الحکمه* کارکرد ادراکی عقل عملی را تنها در حوزه آراء جزئی اثبات کرده است. برای روشن شدن بیشتر بحث، برخی عبارات ابن سینا را از کتاب‌های *شفاء*، *نجات*، *عیون الحکمه*، رساله *نفس*، و *اشارات* نقل می‌کنیم.

در کتاب‌های *شفاء* و *نجات* آمده است: «عقل عملی، مبدا تحریک‌کننده بدن انسان به افعال جزئی برآمده از رویه و تفکر است». (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۷) (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۳۳۰)

سپس ابن سینا در توضیح کارکردهای عقل عملی می‌گوید: «عقل عملی سه اعتبار و جهت دارد که بر اساس هر یک از این جهات، اعمال خاصی از انسان صادر می‌شود: جهت اول در مقایسه با قوه حیوانی نزوعی، جهت دوم در مقایسه با قوه حیوانی متخیله و متوهمه و جهت سوم در مقایسه با خودش». (همان)

«عقل عملی در مقایسه با قوه حیوانی نزوعی سبب حدوث حالتی هم چون خجالت، حیا، خنده و گریه می‌شود که مختص انسان است. عقل عملی در اثر فعل و انفعالی که به سرعت در انسان رخ می‌دهد آماده می‌شود تا این گونه حالات را در انسان تولید کند.

عقل عملی در مقایسه با قوه حیوانی متخیله و متوهمه، قوه‌ای است که قوه حیوانی متخیله و متوهمه را برای استنباط تدابیر در امور حادث و فاسد شدنی و استنباط صنایع انسانی به کار می‌گیرد. عقل عملی در مقایسه با خودش، قوه‌ای است که با کمک عقل نظری، به آرایبی که به اعمال تعلق دارد و مشهورات نامیده می‌شود، دست می‌یابد، مثل اینکه دروغ و ظلم، قبیح و زشت است». (همان)

ابن‌سینا مشابه این مطالب را در کتاب *عیون الحکمه* نیز آورده است. وی در *رساله نفس*، از میان این سه کارکرد، تنها به کارکرد دوم و سوم اشاره کرده است: «قوه عامله، آن است که وی را عقل عملی خوانند و اخلاق نیک و بد از او می‌آید و استنباط صناعت». (همو، ۱۳۳۱، ص ۲۴) ابن‌سینا در آخرین کتاب خود، اشارات، تنها کارکرد سوم عقل عملی را آورده و تفسیر خاصی از آن ارائه کرده است:

« از جمله قوای نفس، قوه ای است که نفس به جهت تدبیر بدن به آن نیاز دارد و نام عقل عملی مخصوص همین قوه است. کار این قوه استنباط آن گروه از کارهای انسانی و جزئی است که باید انجام شود تا انسان به اهداف اختیاری خود برسد. این استنباط، از مقدمات کلی اولی و مشهورات و تجربی عقل نظری است». (ابن‌سینا، ۱۳۶۸، ج ۲، ۱۳۷۵، ص ۳۵۲-۳۵۳)

بنا بر آنچه ذکر شد عقل عملی احکام جزئی مربوط به عمل را از احکام کلی عملی استنباط می‌کند. اما استنباط احکام کلی عملی بر عهده عقل نظری است. مثلاً اینکه «عدالت نیکو است» یا «ظلم قبیح است» توسط عقل نظری به دست می‌آید، اما اینکه «این عمل عدل است» صدور این حکم جزئی بر عهده قوه واهمه است، اما کار عقل عملی ضمیمه کردن آن به کبرای کلی «هر عدلی نیکو است» می‌باشد که نتیجه می‌شود «این عمل نیکو است»، بنابراین استنباط این حکم جزئی بر عهده عقل عملی است. اما همواره ادراک چنین حکم جزئی‌ای با کمک عقل نظری صورت می‌گیرد. به طور کلی می‌توان با ملاحظه آثار ابن‌سینا سخنان وی را در باب کارکردهای عقل عملی به چهار دسته تقسیم کرد:

۱. کارکردهای سه‌گانه (انفعالات، استنباط صنایع انسانی، ادراک خوب و بد اعمال) (کتاب‌های *شفاء و نجات*)

۲. کارکردهای سه‌گانه با این تفاوت که کارکرد سوم به استنباط احکام جزئی مربوط به عمل تفسیر شده است. (کتاب *عیون الحکمه*)

۳. کارکردهای دوگانه. (*رساله نفس*)

۴. کارکرد واحد منحصر در کارکرد سوم آن هم به معنای استنباط احکام جزئی مربوط به عمل. (کتاب *اشارات*) (برنجکار، ۱۳۸۳، ص ۹۱-۹۲)

با توجه به آثار ابن‌سینا می‌توان گفت وی، هر سه کارکرد را برای عقل عملی می‌پذیرد، اما در هنگام بیان به مناسبت مسئله مورد بحث گاه به یک کارکرد و گاه به دو یا هر سه کارکرد

عقل عملی اشاره می‌کند. اما با مراجعه به کتاب‌های *شفا* و *اشارات* شاید بتوان گفت از نظر ابن‌سینا کارکرد سوم، مهم‌ترین کارکرد عقل عملی است. از این رو وی در کتاب‌های فوق کارکرد فی‌نفسه عقل عملی را ادراک حسن و قبح افعال دانسته است. در پایان می‌توان گفت سخنان ابن‌سینا دیدگاه مستقلی را در باب کارکردهای عقل عملی عرضه می‌کند که با دو دیدگاه پیشین از جهاتی متفاوت است.

منابع

۱. ابن‌سینا، ۱۴۰۴، *الهیات شفا*، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی‌المرعشی‌النجفی.
۲. ابن‌سینا، ۱۳۶۸، *ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات*، حسن ملکشاهی، تهران، سروش، ج ۱ و ۲.
۳. ابن‌سینا، بی‌تا، *شرح عیون الحکمه*، تحقیق: احمد حجازی، احمد السقا، قاهره، مکتبه الانجلوا المصریه.
۴. ابن‌سینا، ۱۴۰۴، *الشفاء الطبیعیات*، الفن السادس، کتاب النفس، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی‌المرعشی‌النجفی.
۵. ابن‌سینا، ۱۳۶۴، *النجاة*، تهران، انتشارات مرتضوی.
۶. ابن‌سینا، ۱۳۳۱، *رساله نفس*، تصحیح موسی عمید، تهران، انجمن آثار ملی.
۷. ابن‌سینا، ۱۳۶۳، *روانشناسی شفا*، اکبر داناسرشت، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم.
۸. ابن‌سینا، ۱۳۶۳، *المبدأ والمعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، با همکاری دانشگاه تهران، چاپ اول.
۹. ارسطو، ۱۳۶۶، *درباره نفس*، علیمراد داوودی، تهران، انتشارات حکمت.
۱۰. اصفهانی، محمدحسین، ۱۳۸۴، *نهایه الدرایه فی شرح الکفایه*، تحقیق ابوالحسن قائمی، قم، مؤسسه آل‌البیت.
۱۱. ابن‌فارس، احمد، بی‌تا، *معجم مقاییس اللغه*، ج ۴.
۱۲. برنجکار، رضا، ۱۳۸۳، *حکمت و اندیشه دینی*، تهران، انتشارات نبأ، چاپ اول.
۱۳. بهمنیار، ابوالحسن، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

۱۴. حائری یزدی، مهدی، ۱۳۸۴، *کاوش های عقل عملی، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.*
۱۵. جرجانی، علی بن محمد، ۱۳۰۶، *التعريفات، مصر، الخیریه.*
۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۹۹۰، *الصحاح، بیروت، دارالعلم للملایین، ج ۵.*
۱۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه، قم، نشر اسراء، ج ۱.*
۱۸. ذبیحی، محمد، ۱۳۸۶، *فلسفه مشاء با تکیه بر اهم آراء ابن سینا، تهران، سمت.*
۱۹. رازی، قطب‌الدین، ۱۴۰۳، *حاشیه اشارات، تهران، دفتر نشر کتاب.*
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۳، *مفردات الفاظ القرآن، دمشق، دار العلم.*
۲۱. معلمی، حسن، ۱۳۸۰، *مبانی اخلاق در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.*
۲۲. سبحانی، جعفر، ۱۳۶۸، *حسن و قبح عقلی، نگارش علی ربانی گلپایگانی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.*
۲۳. سبزواری، ملا هادی، بی تا، *شرح منظومه حکمت فلسفه.*
۲۴. صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، *اسفار، قم، انتشارات مصطفوی، ج ۶.*
۲۵. فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵، *فصول منتزعه، تحقیق فوزی متری نجار، تهران، انتشارات الزهرا.*
۲۶. قیومی، ۱۴۱۴، *المصباح المنیر، قم، دار الهجره.*
۲۷. قرآن کریم، ۱۳۷۶، محمد مهدی فولادوند، تهران، نشر دارالقرآن الکریم.
۲۸. کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۵، *تاریخ فلسفه، اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی سروش.*
۲۹. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۱، *فلسفه اخلاق، تحقیق و نگارش: احمد حسین شریفی، چاپ و نشر بین‌الملل.*
۳۰. مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴، قم.
۳۱. مظفر، محمد رضا، بی تا، *المنطق، قم، انتشارات دارالعلم.*
۳۲. نراقی، احمد، *جامع السعادات، ج ۱.*