

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و هشتم، شماره پیاپی ۹۶
بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۱۵۰-۱۲۵

تحلیلی بر چیستی قوه عملی*

دکتر نجف یزدانی

استادیار دانشگاه آیت الله حائری میبد

Email: najaf_yazdani@yahoo.com

دکتر محمد سعیدی مهر

دانشیار دانشگاه تربیت مدرس تهران

Email: saeedimehr@yahoo.com

دکتر سید عباس ذهبی

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

Email: falsafeh100@gmail.com

چکیده

شناخت ابعاد وجودی نفس انسان از مسایل مهم در معرفت نفس و انسان شناسی است. فیلسوفان در علم النفس فلسفی به بیان مراتب نفس و قوای آن پرداخته‌اند به طوری که قدما این مساله را در مبحث طبیعات و متاخران در بخش الهیات مطرح می‌کنند. در این میان در رابطه با قوای نفس انسانی به بحث از عقل نظری و عملی یا قوه نظری و عملی پرداخته شده است. بحث از جایگاه عقل نظری و مراتب آن به تفصیل بیان گردیده اما در باب قوه عملی، دیدگاه واحدی اتخاذ نشده و شاهد رویکردهای مختلفی می‌باشیم. از آنجا که علاوه بر ادراکات، قوه عملی و شئون آن نیز در کمال انسانی تأثیر بسزایی دارد، سعی شده است به بررسی ابعاد مختلف این بعد از انسان پردازیم. چهار دیدگاه در تحلیل این قوه مطرح شده است: برخی آن را قوه شناخت و برخی آن را مبدا ادراک و انفعالات در نظر گرفته‌اند. عده‌ای نیز وجود چنین قوه‌ای را انکار کرده و در نهایت، دیدگاهی که این قوه را مبدا تحرکات، اراده و امور غیرشناختی انسان دانسته است. دیدگاه اخیر- که دیدگاه برگزیده‌ی این نوشتار هم هست- علاوه بر بعد معرفتی، یک بعد غیر معرفتی برای انسان قائل است که مبدا شئون غیرادراکی است.

کلیدواژه‌ها: قوه عملی، قوه نظری، اراده، نفس، عدالت

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۰۶/۲۱؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۴/۰۶/۳۰.

مقدمه

در اندیشه‌ی فیلسوفان مسلمان، انسان واجد دو ساحت است؛ نفس و بدن. ساحت نفس نیز برخوردار از سه مرتبه‌ی نباتی، حیوانی و انسانی است؛ که هر کدام قوایی مخصوص به خود را واجدند. نفس انسانی علاوه بر استعداد تحصیل قوای مادون خود، قابلیت برخوردار از کمالات بیشتری را نیز دارد. یکی از این کمالات، توان تفکر و تعقل است که ملاک تمایز انسان از حیوان شناخته شده و در تعریف ارسطویی از انسان، از آن به نطق تعبیر می‌شود. فیلسوفان مسلمان در بیان قوای نفس انسانی و تمایز آن با مراتب پایین نفس، قوه ناطقه را بیان کرده و برای آن، قوایی در نظر گرفته‌اند؛ از این قوا به تعبیر مختلفی همچون عقل نظری و عقل عملی، قوه مدرکه و محرکه عامله، قوه ادراکی و متصرفه، قوه نظریه و قوه عملیه، قوه عالمه و عامله، قوه علمیه و عملیه و قوه علامه و عامله یاد شده است. علاوه بر آن، تقسیم حکمت و فلسفه نظری و عملی نیز در کنار این مباحث مطرح گردیده که می‌توان نسبت آن را با عقل نظری و عملی مورد توجه قرار داد.

در این میان بحث‌ها و سوالاتی پیرامون قوه عملی در انسان صورت گرفته است؛ پرسش‌هایی از ماهیت قوه عملی، کارکرد و شوون و مراتب آن؛ و سوال از اینکه عقل عملی کارکرد ادراکی دارد یا غیر ادراکی؛ و چه قوایی در انسان از مراتب این قوه محسوب می‌شوند. بر این اساس در این مقاله، دیدگاه‌های مختلف پیرامون این بعد از انسان را بیان کرده و در مقام توضیح دیدگاهی بر می‌آییم که توانایی بهتری در بیان ابعاد وجودی انسان دارد؛ به طوری که می‌توان ادعا کرد ساحت‌های مختلف انسانی و قوای آن را پوشش می‌دهد. هدف اصلی در این مقاله، تحلیل قوه عملی در انسان می‌باشد؛ هر چند ممکن است در این باره لازم باشد از نظرات و بحث‌های بیان شده در مورد قوه نظری نیز بهره ببریم. اهمیت این بحث از این روست که با بررسی آن به شناخت بهتری از ساحت‌های وجودی انسان، دست یافته و در نتیجه به موفقیت بیشتری در رسیدن به استكمال انسان نایل می‌آییم که از نظر بسیاری از فیلسوفان، غایت فلسفه به شمار می‌آید.

رویکردهای مختلف در مورد عقل عملی

در آثار فیلسوفان اسلامی، تعاریف مختلفی از عقل عملی بیان شده است. با استقصای صورت گرفته در آثار حکما چهار برداشت مختلف از عقل عملی، به چشم می‌خورد.

دیدگاه اول: در مشهورترین نظر، عقل عملی را قوه‌ای دانسته‌اند که از سنخ ادراک و فهم بوده و شناسایی آنچه را که آدمی سزاوار است انجام دهد یا ترک کند را برعهده دارد. (ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، ۳۵۲/۲؛ همو، عیون الحکمه، ۴۲؛ ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ۲۰۰-۱۹۹) لازمه این دیدگاه آن است که اطلاق عقل در دو قسم نظری و عملی، معنای واحد داشته و در هر دو به معنای ادراکی به کار رود ولی از جهت متعلق ادراک با یکدیگر متفاوت باشند. در رابطه با چیستی مدرکات و معلومات قوه عملی به این معنا، تعابیر و تبیین‌های مختلفی بیان شده است که عبارت‌اند از:

الف: متعلق ادراک عقل عملی، اشیایی است که تحت اختیار انسان بوده و با اختیار او موجود یا معدوم می‌شوند. از این رو درک اموری که مربوط به افعال انسان و تحت تعلق قدرت آدمی است بر عهده این قوه می‌باشد. (شیرازی، درس‌های شرح منظومه، ۱۸۷۳/۲) برخی از اصولیین به این نظر اشاره کرده و بیان داشته‌اند که در انسان یک قوه ادراک وجود دارد که هرگاه به امور مربوط به عمل تعلق گیرد از آن به عقل عملی تعبیر می‌شود. مثل اینکه عقل درک کند که «اطاعت از خداوند حسن و معصیتش قبیح است». (غروی اصفهانی، ۲۷۱/۲ و ۳۱۱ و ۲۹۵/۱ و ۳۷۵) علامه مظفر نیز همین نظر را پذیرفته است. (مظفر، ۲۲۲) حاجی سبزواری اساس این نظر را به معلم اول، فارابی نسبت داده است. (شرح المنظومه، ۱۶۷/۵) شهید مطهری نیز با اشاره به این مساله و ابهام آن (۷۱۳/۱۳)، نظر خود را به تصریح بیان نکرده ولی از نقل اقوال دیگران و اشارات وی می‌توان ادراکی بودن عقل عملی در نزد وی را نتیجه گرفت. وی ادراک اموری که در خارج نیستند ولی انسان می‌تواند با اراده و اختیار خود آن‌ها را ایجاد کند را به عقل عملی نسبت می‌دهد. (مطهری، ۹۵/۷ و ۷۱۳/۲۳-۷۱۴)

ب: در تعبیر دیگری عقل عملی مربوط به امور جزئی است که به عمل مربوط می‌باشند تا با درک امور جزئی، از آن‌ها استفاده عملی شود؛ بنابراین متعلق عقل عملی امور جزئی هستند که به عمل می‌انجامند. (ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، ۳۵۳/۲) اما درک امور کلی مربوط به عمل و غیر عمل مربوط به قوه نظری است. ابن‌سینا در این باره می‌گوید: «بنابراین برای انسان قوه‌ای است که به آراء کلی اختصاص دارد و قوه دیگری که به تروی در امور جزئی اختصاصا

۱. وی در ادامه از گفتار نراقی در *جامع السعادات* که مطلق ادراک و ارشاد را مربوط به عقل نظری می‌داند اظهار تعجب می‌نماید و این نظر را خروج از اصطلاح می‌داند و می‌گوید گویا او از عقل عملی، نفس تصمیم و اراده عمل را اراده می‌کند و اراده را عقل می‌نامد که وضع جدیدی در لغت است. (مظفر، الجزء الثانی، ۲۲۳). شاید بتوان سخن مظفر را این گونه پاسخ داد که عقل در اینجا منظور قوه عملی است که دارای مراتب و قوایی است که یکی از آن‌ها اراده در انسان است.

دارد ... این دومی قوه‌ای است که مربوط به عمل است پس عقل عملی نامیده می‌شود.» (الشفاء «الطبیعیات»، ۱۸۴/۲) ابن‌سینا در جای دیگر چنین بیان می‌کند: و اما قوت عامله [آن] است که وی را عقل عملی خوانند و اخلاق نیک و بد از وی آید و استنباط صناعت؛ و هر آنکه وی قاهر باشد بر قوت شهوت و غضب و دیگر قوت‌ها، پس از وی قوت اخلاق نیکو آید؛ و هر آنکه وی مقهور شهوت و غضب باشد از وی اخلاق بد آید.» (رساله نفس، ۲۴؛ همو، المبدأ و المعاد، ۹۶ و ۲۹) صدرالمتألهین نیز در برخی از کتب خود همین نظر را اختیار نموده است. (الشواهد الربوبیه، ۲۰۰-۱۹۹؛ المبدأ و المعاد، ۲۶۰)

ج: متعلق عقل عملی امور متغیری است که دستخوش بی‌ثباتی، دگرگونی و تحول می‌شوند و معلومات آن غیر یقینی و متغیرند. در حالی که عقل نظری مربوط به درک اموری است که یقینی و ثابت بوده و با تغییر زمان و مکان، دگرگون نمی‌شوند. (غزالی، میزان العمل، ۷۵-۷۴)

دیدگاه دوم: در برخی موارد نیز عقل عملی، قوه‌ای معرفی شده که هم مبدا برخی حالات مختص به انسان همچون خجالت، خنده و گریه است و هم ادراک کننده احکام مربوط به اعمال انسانی همچون استنباط صناعات و ادراک حسن و قبح اعمال. (ابن‌سینا، النجاه، ۳۳۱-۳۳۰؛ همچنین نک. به: همو، الشفاء «الالهیات»، ۳۷) در این تلقی، عقل عملی هم مبدا ادراکی و هم مبدا امور غیرادراکی است.

دیدگاه سوم: برخی دیگر با پذیرش این نکته که تمامی اقسام و انواع ادراک، مربوط به عقل نظری است معتقدند: «برای درک افعال جزئی و ایجاد آن‌ها، فرض قوه جدیدی لازم نیست؛ بلکه همان نیروی ادراکی که معانی کلی 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 علائم و اشتیاق به آن و سپس انقباض عضلات نیازمند نیست.» (مدرسی، ۲۶۹) خلاصه سخن این نویسنده این است که اولاً اسناد ادراک امور جزئی را به عقل عملی صحیح نمی‌داند و ثانیاً معتقد است نیازی به فرض عقل عملی نیست و نیروهای اجرایی را کافی می‌داند.

دیدگاه چهارم: معنای دیگر عقل عملی، قوه‌ای است که تفاوت ماهوی با عقل نظری داشته و تنها مبدا افعال و تحرکات نفس به شمار می‌رود. (ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، ۳۵۳/۲-۳۵۲؛ همچنین نک. به: همو، رساله احوال نفس، ۲۹) بر اساس این دیدگاه، ایمان، اراده، عواطف و انفعالات نفسانی از شئون آن به حساب می‌آیند که از جنس شناخت

نمی‌باشند. البته برخی آن را مرادف با قوه اراده گرفته‌اند (برنجکار، ۲۶/۱) که صحیح به نظر نمی‌رسد زیرا اراده تنها یکی از شئون عقل عملی است که انسان را به اعمال خویش تحریک می‌کند.

البته در این دیدگاه نیز بیان‌های مختلفی ارائه شده است که می‌توان برای آن سیری تکاملی در نظر گرفت. قطب‌الدین رازی از جمله حکمای معتقد به این نظر است که اطلاق عنوان «عقل» بر هر دو قوه (عملی و نظری) را از باب اشتراک لفظی می‌داند که یکی مصدر فعل و دیگری از نوع درک و انفعال است. (الاشارات و التنبیها، ۳۵۳/۲ و ۱۶۰/۳) البته وی در همه جا به این نظر پایبند نبوده و در بخش دیگری از کلام خود در حاشیه کتاب شرح الاشارات در بیان مراحل فعل اختیاری، ادراک صور برای نفس را مربوط به عقل عملی دانسته است. (الاشارات و التنبیها، ۴۱۲/۲) صورت کامل‌تر این دیدگاه مورد نظر نگارنده است که در ذیل توضیح و بررسی این دیدگاه بیان می‌شود.

بررسی دیدگاه‌های مذکور

بررسی دیدگاه اول: به کار بردن دو اصطلاح متفاوت برای دلالت بر قوه شناخت امور کلی یا هست و نیست‌ها و قوه ادراک باید و نبایدها و امور جزئی، فی نفسه اشکالی ندارد و ملاک تقسیم، رعایت شده است اما این تقسیم، تمام قوا و شئون انسانی را در بر نمی‌گیرد زیرا تنها به جنبه ادراکی انسان پرداخته است.

حدس ما در مورد این دیدگاه این است که شاید برخی در تقسیم حکمت و فلسفه به حکمت نظری و حکمت عملی، عقل عملی را همان حکمت عملی در نظر گرفته‌اند. در حالی که می‌توان تمام ادراکات جزئی و کلی را مربوط به عقل نظری دانست و حکمت نظری و عملی را از اقسام آن به شمار آورد.

نکته قابل توجه آن که اگر منظور از حکمت عملی مباحثی باشد که به صورت نظری مورد بحث حکیم قرار می‌گیرد، پس نمی‌توان غایت آن را تحقق عدالت و کمال نفس دانست. حال آن که غایت حکمت عملی، داشتن علومی برای انجام این افعال است و تعییرات حکما در مورد غایت عقل عملی (به عنوان نمونه نک. به: ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۲۸۵/۹) نشانگر آن است که بین عقل عملی و حکمت عملی خلط شده است زیرا تحقق عدالت و آراسته شدن به کمالات اخلاقی، غایت عقل عملی به معنای غیر ادراکی است نه غایت حکمت عملی؛ که در

ادامه به توضیح آن خواهیم پرداخت.

بررسی دیدگاه دوم: در مورد دیدگاه دوم نیز این نکته را باید بیان کرد که دلیلی بر این که عقل عملی هم از سنخ شناخت و هم غیرشناخت باشد، وجود ندارد. توضیح آن که در این تقسیم، ملاک تقسیم رعایت نشده است زیرا اگر وجه تفاوت را در شناختی و غیرشناختی بودن بدانیم، در این صورت نمی‌توان ادراک و فهم را به عقل عملی نسبت داد و اگر ملاک تفاوت این دو، وجود امر دیگری است، بدان اشاره نشده است. البته می‌توان این قول را با اعتبارات مختلف در مورد عقل عملی که ذکر آن خواهد آمد، مورد ملاحظه قرار داد؛ که در این صورت بازگشت این نظر به قول چهارم خواهد بود.

بررسی دیدگاه سوم: این دیدگاه دو ادعا را مطرح می‌کند؛ ادعای اول آن - مبنی بر ادراکی نبودن قوه عملی - با دیدگاهی که مورد نظر ماست همراه بوده و تمامی امور ادراکی را به قوه واحدی نسبت می‌دهد اما ادعای دوم، مستلزم نادیده گرفتن شئون دیگر نفس همچون اراده، امیال و ... است که عقل عملی تدبیر آن‌ها را بر عهده دارد. البته طرفدار این دیدگاه، با این که نیازی به فرض عقل عملی نمی‌بیند اما برای تحقق فعل، وجود حالت نفسانی شوق و تحریک عضلات را لازم می‌داند. حال می‌توان پرسید که حالات نفسانی شوق و اراده در مراتب قوای نفس، چه جایگاهی دارد. چاره‌ای نیست مگر اینکه این امور را از مراتب عقل (قوه) عملی در انسان بدانیم؛ بنابراین اگر چه با این دیدگاه در ادراک امور جزئی توسط عقل نظری موافقیم اما حذف عقل (قوه) عملی را نیز روا نمی‌داریم چرا که قوه عملی مبدا افعال مختلفی در انسان می‌باشد که در توضیح دیدگاه چهارم به آن می‌پردازیم.

بررسی دیدگاه چهارم: به نظر می‌رسد از میان چهار دیدگاه فوق، نظر چهارم قابل پذیرش تر است. برخی از حکما در نظرات خود به این دیدگاه اشاراتی نموده‌اند که با بسط و تکمیل این نظرات می‌توان به این دیدگاه دست یافت. بهمنیار و غزالی تصریح کرده‌اند که عقل عملی صلاحیت ادراکی ندارد. (غزالی، مقاصد الفلاسفه، ۳۹۵؛ همچنین نک: بهمنیار، ۷۹۰-۷۸۹) غزالی بر خلاف برخی از نظرات خود، در کتاب معیار العلم فی فن المنطق، عقل عملی را به گونه‌ای مورد بحث و بررسی قرار داده که علم و ادراکی بودن آن را سلب کرده و معتقد است: «عقل عملی قوه‌ای از نفس آدمی را تشکیل می‌دهد که مبدا تحریک بوده و از جنس نیروی شوقیه می‌باشد. نیروی شوقیه نیز چیزی از جزئیات امور را انتخاب و اختیار می‌کند که غایتی مظنون یا معلوم داشته باشد و این قوه محرکه که مبدا جنبش شوقیه است، از جنس علوم نبوده

و در زمره ادراکات قرار ندارد.» (معیار العلم فی المنطق، ۲۰۹)

قطب الدین رازی، صریحا در حاشیه خود بر اشارات ابن سینا، عقل عملی و عقل نظری را اشتراک اسم می‌داند. حایری یزدی در رابطه با نظر وی مطلبی نگاشته است که اگرچه خالی از اشکال نیست اما به نکته جالبی اشاره می‌کند. وی تحت عنوان اشتباه بزرگ، این چنین می‌گوید: «قطب الدین رازی می‌گوید با اینکه راستگویی جزیی، یک رای جزیی است، نتیجه استنباط عقل نظری است نه عملی. تا اینجا سخن او درست به نظر می‌رسد اما به نظر ما اشتباه او در این است که در پایان می‌گوید عقل عملی عامل اجرای فعل راستگویی است. در صورتی که خوب می‌دانیم که عقل از آن جهت که عقل و درک است چه نظری باشد چه عملی، عامل فعل و تحرک نیست. عامل فعل، پیوسته قوای اجرایی و عملی نفس است که در بدن، تاثیر طبیعی دارد نه در قوای شناخت نفس». (حائری، ۲۲۹)

عبارت فوق به این مطلب اشاره می‌کند که شان عقل عملی، شان شناختی نیست و همه اقسام معرفت با انحاء مختلفش مربوط به عقل نظری است و رازی نیز به این مطلب اشاره کرده است؛ اما نقد مولف محترم بر سخن وی صحیح به نظر نمی‌رسد زیرا رازی معتقد نیست که عقل عملی از مقوله شناخت است تا اشکال شود چیزی که درک و عقل است چطور مبدا فعل می‌شود. اطلاق عنوان عقل در اینجا به اشتراک اسم است و اشاره ای به درک ندارد و به این قوه جنبه شناختی نمی‌دهد. البته نظرات مختلفی در بیان دلیل اطلاق عنوان عقل به این قوه مطرح شده است که ذکر آن‌ها خواهد رفت. بنابراین عقل عملی همان قوه محرکه و عامله در انسان است که مراتب مختلفی دارد و عامل تحقق افعال نفسانی و جوارحی در انسان می‌باشد. شاهد بر این مدعا این است که در برخی موارد، خود حکما به جای استفاده از تعبیر عقل عملی اصطلاح قوه عامله را به کار برده‌اند. (ابن سینا، النجاه، ۳۳۰)

شیخ اشراق نیز در باب قوای نفس ناطقه انسانی و توضیح قوه عملی این گونه می‌گوید: «نفس انسانی را دو قوت است: یکی دریابنده و یکی در کارکننده و قوت دریابنده یا نظری است یا عملی و فرق میان این دو قوت آنست که نظری مقصور است بر علم بحت و [قوت] عملی اگر چه روی سوی عملی دارد از آن عمل، علمی لازم آید که بدانند که آن معلوم، کردنی است یا بجای گذاشتنی است و اما قوت کارکننده قوتی است که چون اشارت کند بعملی سوی آن عمل منبعت شود و این قوت را «عقل عملی» خوانند نه از بهر آن که او دریابنده است بل از بهر آن که او محرکست از دریابنده.» (سهروردی، ۴۲۳/۳-۴۲۲) از سخن شیخ اشراق

چنین بر می آید که ادراک امور نظری و عملی به قوه عالمه و امور غیرادراکی به قوه محرکه نسبت داده شده است.

جوادی آملی نیز اعتقاد به غیرادراکی بودن عقل عملی دارد. از نظر او «عقل عملی یعنی نیروی مدبر، مدیر و نیروی اجرایی که «عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان»، نه نیرویی که مسائل و حکمت عملی را درک می کند؛ زیرا درک همه مسائل، خواه نظری و خواه عملی، بر عهده عقل نظری است.» (مراحل اخلاق در قرآن کریم، ۱۸۸) وی اراده را از سنخ علم ندانسته و بیان می دارد: «اراده از سنخ علم نیست؛ بلکه مانند اخلاص، نیت و عزم، از سنخ عمل و از شئون عقل عملی است.» (مبادی اخلاق در قرآن، ۱۲۷) او در یک نتیجه گیری کلی چنین بیان می کند: «آن چه مربوط به گرایش و عمل است، جزء شئون عقل عملی و آن چه مربوط به درک و بینش است، جزء عقل نظری است.» (همانجا) و در جای دیگر به صورت جزئی تر به بیان عقل عملی و عقل نظری و متعلقات آن می پردازد: «علم و آگاهی مربوط به عقل نظری است ... متعلق عقل نظری، ادراک است و اموری از قبیل احساس، تخیل، توهم و تعقل، شئون دیگر آن هستند... متعلق عقل عملی، کار و فعل انسانی است؛ نظیر ایمان، اخلاص، عبادت، محبت، تولی، تبری و ...» (تبیین براهین اثبات خدا، ۷۵)

همانطور که بیان شد غالب عبارات ملاصدرا بر ادراکی دانستن عقل عملی دلالت دارد اما در عین حال ظاهر برخی سخنان وی از وجود دو قوه متباین حکایت می کند. ملاصدرا در مواردی، قوه ای که منشا اراده و عمل در انسان است را عقل عملی می نامد. وی معتقد است پس از تصور فعل و تصدیق به فایده آن، شوق در انسان پدید می آید و شدت این اشتیاق، موجب پیدایش اراده می گردد. این اراده در انسان از قوه ای ناشی می شود که آن قوه، بالاتر از قوه شوقیه حیوانی است و عقل عملی نام دارد. (الحکمه المتعالیه، ۳۵۴/۶) وی در توضیح اتحاد نفس با قوای مدرکه و محرکه خود در مراتب مختلف نفس نباتی تا انسانی، عقل عملی را در مرتبه بعد از جذب و دفع در نبات و قوه باعثه حیوانی قرار می دهد. (همان، ۱۵۰/۸)^۲ در جای دیگر نفس را همانند پرنده ای می داند که برای پرواز به دو بال نیازمند است و قوه عملی

۲. عبارت صدرالمتألهین چنین است: «فالنفس مع وحدتها تتضمن جميع القوى المدركة و المحركة المتخالفه نوعا عند ما ظهرت في نشأة البدن و هي متحدة عند ما كانت في النفس كاتحاد الحواس الخمس في الحس المشترك و اتحاد المدارك كلها في العقل النظري و كاتحاد القوى المحركة النباتيه - كالجذب و الدفع و غيرها في القوه النباتيه و اتحاد جميع القوى المحركة المبتوئه في الاعضاء - في القوه الباعثه الحيوانيه و العقل العملي في الانسان». و همچنین در تفسیر خود می نویسد: «ان فی الانسان قوه علمیه و قوه عملیه. و العلمیه منقسمه الی عقلیه و وهمیه. و العملیه منقسمه الی شهویه و غضبیه.» (تفسیر القرآن الکریم، ۳۲۳/۲)

در عرض قوه علمی، یکی از بال‌های نفس برای رسیدن به کمال می‌باشد. (ر.ک. به: ملاصدرا، المظاهر الالهیه، ۹۵)

نظر ابن‌سینا در باب اطلاق عقل عملی به اعتبارهای مختلف نیز حائز اهمیت است. این احتمال می‌رود که اگر در جایی ادراک جزئیات را به عقل عملی نسبت داده و در جای دیگر آن را مبدا گرایش و تحرک و امور غیرادراکی دانسته، به دلیل اعتبارهای مختلف قوه عملی است. سخن ابن‌سینا در این باره چنین است: «قوای نفس انسانی به قوه عامله و عالمه تقسیم می‌شود و هر کدامشان به طور اشتراک لفظی، عقل نامیده می‌شوند. عامله قوه‌ای است که مبدا محرک بدن انسان به سوی افعال جزئیه خاصه است با تامل و فکر طبق مقتضای اندیشه‌های او. برای قوه عامله در قیاس با قوه حیوانی و متخیله و متوهمه و در قیاس با خودش اعتباری است. اعتبار اولی همان قبول است که بواسطه آن هیات‌های مخصوص انسان در او پدید می‌آید که باعث سرعت فعل و انفعال او می‌شود مثل خجالت و حیا و خنده، گریه و مثل آن. اعتبار دومی و سومی مختص اوست هنگامی است که به تدبیر امور و استنباط صناعات انسانی مشغول است. اعتبار آخر آنست که بین عقل نظری و عملی آرای متعلق به اعمال او و بعنوان مشهورات است بوجود می‌آید. مثل دروغ قبیح است یا ظلم قبیح است، البته نه بصورت برهانی علم اخلاقی که در بین ما مشهور است به این قوه عملی منسوب است.» (الشفاء «الطبیعیات»، ۳۸/۲) ابن‌سینا در این عبارت به مشترک لفظی بودن اصطلاح عقل اشاره کرده است و مشترک لفظی درجایی است که لفظ واحد به دو معنای مختلف به کار رود. از این رو نمی‌توان عقل عملی را همانند عقل نظری منشا شناخت دانست زیرا شناختی دانستن عقل عملی به معنای اشتراک معنوی دانستن عقل است.

سوالی که می‌تواند در اینجا مطرح شود این است که اگر عقل عملی را مبدا تحریک بدانیم، نسبت آن با قوه محرکه‌ای که در قوای نفس بیان می‌شود، چیست و آیا عقل عملی به این معنا و شئون آن، در زمره قوای باعثه یا نزوعیه قرار می‌گیرند؟ به نظر می‌رسد همان‌طور که قوه مدرکه در مرتبه نفس انسانی دارای قوای نفوس مادون خود می‌باشد و علاوه بر آن‌ها دارای کمالات دیگری است، بر همین اساس قوه محرکه در نفس انسانی نیز می‌تواند این‌گونه باشد؛ یعنی علاوه بر قوای محرکه نفس حیوانی دارای کمالات دیگری در نفس انسانی است که اصطلاحاً به این مبدا در انسان، عقل عملی گفته می‌شود. توضیح آن که فلاسفه در قوای نفس انسانی قوای ادراکی در انسان را دارای مراتب کامل‌تری از قوای ادراکی نفس حیوانی می‌دانند

و برای آن اصطلاحاتی بیان کرده‌اند و البته در این امر تردیدی نیست که ادراکات انسانی بسیار کامل‌تر از حیوانات است؛ اما قوای تحریکی در انسان را در همان حد قوای تحریکی حیوان معرفی کرده و مراتب کامل‌تر آن را در بحث از قوای نفس انسانی بیان نکرده‌اند در حالی که نمی‌توان تردید داشت، همان‌گونه که بعد ادراکی در انسان می‌تواند کامل‌تر از حیوان باشد بعد گرایشی و تحریکی در انسان نیز می‌تواند مراتب بسیاری که کامل‌تر از نفس حیوانی‌اند، داشته باشد. نکته قابل توجه آن که اصراری بر به کاربردن لفظ عقل عملی وجود ندارد و اگر این اصطلاح بر اساس ادبیات سنتی استفاده می‌شود نباید ما را به اشتباه بیندازد که چطور عنوان عقل به کار برده می‌شود ولی کارکرد ادراکی برای آن در نظر گرفته نمی‌شود. آنچه مهم است در نظر گرفتن دو قوه ادراکی و غیر ادراکی در انسان است که دارای مراتب کامل‌تری در انسان نسبت به حیوان می‌باشد و توجه به بعد ادراکی نباید سبب غفلت و نادیده گرفتن بعد گرایشی در انسان شود.

حال این سوال مطرح می‌شود که اگر بر اساس این دیدگاه، عقل عملی، شان ادراکی ندارد چرا به آن عنوان عقل اطلاق می‌شود؟ در پاسخ به این سوال، دو توجیه بیان شده است: بیان اول از بهمنیار است که بعد از ذکر معنای عقل عملی، می‌گوید: «این نیرو عقل عملی نامیده می‌شود چون نفس به واسطه این نیرو عمل می‌کند و نام عقل بر آن نهادند زیرا هیئت است در ذات نفس نه در ماده و این نیرو رابطه بین نفس و بدن است و از شان آن نیست که ادراک کند، بلکه فقط عامل کار است.» (بهمنیار، ۷۸۹)^۲

توجیه دیگر از آن غزالی است. وی معتقد است اطلاق عنوان عقل بر این قوه، تنها به این دلیل است که به حسب طبیعت خود، به دستورات عقل گردن نهاده و در برابر او سر تعظیم فرود آورده است. بسیاری در میان مردم عاقل، کسانی که خطر و زیان پیروی از شهوات را به خوبی می‌شناسند ولی توانایی پرهیز و اجتناب از آن‌ها را ندارند این عجز و ناتوانی را نمی‌توان به ضعف در عقل نظری آن‌ها مرتبط ساخت. بلکه آنچه در اینجا سستی و فتور پذیرفته است، همان چیزی است که عقل عملی نامیده می‌شود. (غزالی، معیار العلم فی المنطق، ۲۰۹) سهروردی نیز به این نکته اشاره کرده است. (سهروردی، ۴۲۳/۳-۴۲۲)

بنابراین از نظر افرادی همچون غزالی اطلاق عنوان عقل عملی بر چنین قوه‌ای نباید موجب

۳. عبارت بهمنیار این چنین است: «و انما یسمى [العقل العملى] عقلاً لانها هیئته فی ذات النفس لا فی ماده و هی العلافه بین النفس و البدن، و لیس من شأنها ان تدرک شیئا بل هی عماله فقط.»

انحراف ذهن گردد، زیرا این اطلاق تنها به دلیل این است که این قوه از اوامر عقل پیروی می‌نماید. البته این قوه ممکن است به ضعف و سستی گراید در این صورت، تقویت آن از راه ریاضت و مبارزه با نفس میسر می‌گردد و در جایی که این قوه سست و ضعیف گردد، عقل نظری هر اندازه نیرومند باشد، نمی‌تواند ضعف آن را جبران کند.

حتی اگر کسی این توجیهاات را هم نپذیرد، اصراری در به کار بردن اصطلاح عقل در مورد این قوه نیست. مهم تمایز ساحت شناختی و غیرشناختی نفس انسانی است که قوه عملی، مبدا امور غیرشناختی بوده و دارای مراتب مختلف است، هر چند نام عقل عملی در مورد آن به کار برده نشود؛ بنابراین اصطلاح عقل در مورد این قوه نباید ما را به اشتباه بیندازد.^۴

مطلب دیگری که باید بدان توجه کرد، مراتب عقل عملی است. مراتب عقل عملی بر حسب مراتب استکمال عبارت‌اند از:

۱. تهذیب ظاهر به وسیله انجام عبادات و اجتناب از محرّمات و گناهان
 ۲. پاک کردن درون از رذایل یعنی تهذیب باطن و تطهیر قلب از ملکات رذیله
 ۳. مشاهده صورت‌های علمی و نورانی نمودن نفس به واسطه صور علمی و معارف ایمانی
 ۴. فنای نفس و مشاهده حضرت الهی. (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ۲۰۷)^۵
- توجه به مراتب ذکر شده نشان می‌دهد مرتبه سوم که عبارت از نورانی نمودن نفس به صور علمی است را نمی‌توان در زمره قوه عملی دانست زیرا این مرتبه به قلمرو معرفت ارتباط دارد. این احتمال می‌رود که سبزواری با آگاهی از این نکته، به بیان مراتب عقل عملی پرداخته است به طوری که همان نظر صدرا را بیان نموده با این تفاوت که مرتبه سوم را اتصاف نفس به فضایل اخلاقی می‌داند. وی این مراتب را این چنین بیان می‌کند: «مراتب عمل که به واسطه آن‌ها «عقل عملی» چهار می‌شود: «تجلیه»، «تخلیه»، و «تحلیه»، و «فنا» ست. اول، تهذیب ظاهر است. دوم، تهذیب باطن، از ملکات رذیله. سوم، آرایش یافتن به ملکات حمیده روحانین.

۴. همانطور که استفاده از اصطلاح هوش در هوش هیجانی حتی از ناحیه روانشناسانی که آن را کاملاً غیر شناختی می‌دانند نباید این تصور را ایجاد کند که این هوش جنبه ادراکی دارد. یکی از بحث‌هایی که با تفسیر برگزیده از قوه عملی قرابت زیادی دارد، هوش هیجانی در روانشناسی است. در مفهوم سنتی از هوش تنها از «هوش شناختی» (Cognitive Intelligence) بحث می‌شده است اما روانشناسان به تدریج به اشکالات مفهوم سنتی هوش پی برده و دریافته‌اند که جنبه‌های غیرشناختی هوش مورد غفلت واقع شده است. تلاش در جهت تکمیل مفهوم هوش، منجر به مطرح شدن بحث هوش هیجانی گردید. هوش هیجانی، بعد عاطفی، احساسی و به عبارتی بعد غیرشناختی انسان را مورد توجه قرار می‌دهد. (رک: گلمن، ۶۳)

۵. ملاصدرا در کتاب *مفاتیح الغیب* همین مراتب را بیان کرده است تنها با این تفاوت که در اینجا اصطلاح عقل عملی را به جای قوه عملی به کار برده است. (۵۲۳)

چهارم، انفصال از خود، بالکلیه و اتصال به حق، با قصر نظر بر ملاحظه جمال و جلال او که «فناء فی الله» و «بقاء بالله» گویند.» (سبزواری، اسرار الحکم، ۳۹۲-۳۹۱)

به همین سان علمای اخلاق سیر تکاملی انسان را در اخلاق، چهار مرحله می‌دانند و قرابت زیادی در مراتبی که فرد در علم اخلاق باید طی کند و البته از سنخ ادراک و معرفت صرف نیست با مراتب عقل عملی وجود دارد. در حقیقت یکی از شواهد بر این که عقل عملی صرفاً از جنس ادراک نیست، مراتبی است که در عقل عملی ذکر می‌شود و علمای اخلاق نیز به آن اشاره کرده‌اند: ۱. تخلیه یعنی پاکسازی و خالی کردن خود از خوی‌های ناپسند و آلودگی‌های عالم مادی ۲. تخلیه یعنی آراستن نفس به صفات پسندیده انسانی ۳. تجلیه یعنی انکشاف و ظهور یافتن صفات و کمالات انسانی ۴. فنا که وصول به کمال لایق و درخور انسانی است که خود را در خدا فانی می‌سازد و به چیزی جز خدا و خواست و رضای الهی نمی‌اندیشد. (نراقی، ۴۱) روشن است که منظور از اکتساب این مراتب، تنها تحصیل معرفت به آن‌ها نمی‌باشد و غایت اصلی که کمال قوه عملی نیز محسوب می‌شود، تحقق این مراتب در نفس آدمی است که غیرشناختی بوده و نشانگر استکمال قوه عملی در انسان است.

بر اساس آن چه ذکر شد باید گفت در حقیقت همان گونه که قوه تفکر انسان‌ها امری واحد بوده و مراتب مختلفی از ادراک حسی تا ادراک عقلی را در برمی‌گیرد و شناخت در حوزه‌های مختلف را بر عهده دارد، ساحت عاطفی و گرایشی نیز امری واحد بوده که دارای توانایی کنترل عواطف و گرایش‌ها در امور مختلف می‌باشد. از این رو یک قوه از انسان صرفاً شناختی بوده و دیگری قوه که مبدا گرایش، اراده و امور غیر ادراکی می‌باشد. البته اشکالی ندارد همان طور که مراتب ادراک و یا شناخت در حوزه‌های مختلف را نام‌گذاری می‌کنیم، برای مراتب گرایش و امور غیرشناختی در حوزه‌های مختلف نیز عناوین خاصی به کار ببریم. بر این اساس حتی شناخت امور معنوی، فضایل و رذایل اخلاقی و معرفت به عواطف و هیجانات، همگی از جنس ادراک بوده و مربوط به قوه شناختی انسان می‌باشند و توانایی انسان در کنترل هیجانات و یا به کارگیری به موقع آن‌ها و یا توانایی در ارتباط با دیگران و کنترل روابط بین افراد و گرایش به امور معنوی و تحقق فضیلت‌های اخلاقی مربوط به قوه غیرشناختی در انسان می‌باشند؛ از این رو قوه غیرشناختی نیز امری واحد بوده و تنها متعلقات آن متفاوت است. با پذیرش این قوه می‌توان توضیح داد که چرا انسان‌هایی که دارای بهره هوشی بالا در تفکر و استدلال‌اند لزوماً افرادی دارای انگیزه، کشش، ایمان و دیگر کنش‌های

مناسب نیستند؛ زیرا ضریب هوشی بالا و داشتن شناخت و آگاهی به معنای این نیست که حتما قوه‌ای که تدبیر کننده اخلاق و محبت و ایمان و افعال آدمی است، نیز در درجه بالایی باشد. به عنوان مثال کسی که قوانین خوشنویسی و یا شنا کردن را می‌داند اما توانایی انجام آن‌ها را ندارد، ضعف او در ادراک نیست بلکه نقص او در توانایی به کارگیری این شناخت است که امری است غیر معرفتی.

با تامل در احادیث و تعالیم دینی می‌توان فهمید که شان عقل عملی، فقط دانستن نیست، بلکه عمل کردن و امور غیرادراکی انسان را نیز شامل می‌شود. برای مثال احادیثی از قبیل «عقل، آن است که آن چه را می‌دانی، بگویی و به آن چه می‌گویی، عمل کنی» و «عقل آن است که میانه‌روی نموده، اسراف نکنی، وعده بدهی و از آن تخلف نورزی و چون خشمگین گشتی، بردباری‌ات را حفظ کنی» (تمیمی آمدی، ۵۴) به این مطلب اشاره دارد. این که عقل یعنی در هنگام خشم و غضب، بردباری پیشه کنیم نشان می‌دهد که منظور، عقل عملی است که عهده دار تدبیر انسان است. زیرا بسیاری از افراد هستند که با وجود ضریب هوشی بالا، عقل عملی آن‌ها در کنترل خشم هنگام عصبانیت، کار خود را به خوبی انجام نمی‌دهد، در واقع آن‌ها در ساخت عقل عملی به معنای غیرشناختی آن دارای نقصان‌اند؛ بنابراین ویژگی‌هایی چون میانه‌روی، عمل به وعده، حلم، عمل به گفته‌ها، بردباری، راستگویی، دنیاستیزی، حفظ زبان، پرهیز از گناه و نزاهت از عیوب، کاستن از آرزوها، در اختیار داشتن نفس در هنگام غضب، رغبت، همگی ناظر به شئون عقل (یا قوه) عملی هستند و با تفکیک قوه شناختی از قوه غیرشناختی به خوبی قابل فهم و توجیه‌اند. البته باید توجه داشت که قطعا برای تحقق موارد ذکر شده حیثیت شناختی لازم است چرا که در تحقق یک فعل، همه قوای نفس نقش داشته و تحقق آن منوط به تعاون قوای مدرکه و محرکه است. اما سخن در این است که در تحقق این امور، وجود اموری غیر معرفتی نیز ضروری است که مبدا آن نمی‌تواند همان قوه ادراکی باشد؛ زیرا گاه با وجود معرفت به بسیاری از فضایل اخلاقی، به دلیل نبود عناصر دیگر، این صفات متحقق نمی‌شوند. بنابراین منظور مورد نظر، حذف بعد شناختی نیست بلکه در نظر گرفتن ابعاد دیگر است که مبدایی غیر شناختی دارند.

فیلسوفان در نفس شناسی خود به این امر پی برده‌اند که نفس دارای دو قوه ادراکی و تحریکی متفاوت است اما در مورد تقسیم نظری و عملی، برخی به جای آن که حکمت نظری و عملی را به عقل نظری نسبت دهند، حکمت نظری را به عقل نظری و حکمت عملی را به

عقل عملی منتسب دانسته‌اند اما زمانی که مراتب عقل عملی را بیان می‌کنند، این مراتب را از سنخ فراگیری و شناخت ندانسته بلکه در فحوای کلام، انتظاری غیرشناختی داشته‌اند. البته تقسیم ادراک به ادراک نظری و عملی مانعی ندارد ولی این تقسیم صرفاً از سنخ شناخت بوده و ابعاد غیرشناختی را پوشش نمی‌دهد. حال اگر بپذیریم مبدا حکمت نظری و عملی (ادراک امور کلی و جزئی) عقل نظری است، این پرسش مطرح می‌شود که مبدا گرایش‌ها و امور نفسانی غیر معرفتی همچون اراده چیست؟ به عبارت دیگر در مسیر علم به فایده فعل، شوق و اراده و سپس تحریک اعضا و جوارح انسانی، علم و تصور بر عهده عقل نظری است و عمل اعضا و جوارح بر عهده قوه عامله، اما حلقه‌های بین این دو از شئون و مراتب کدام قوه محسوب می‌شوند؟ پاسخ این است که باید مبدا تمام این امور غیر معرفتی را قوه عملی (عقل عملی) با مراتب مختلف بدانیم. بنابراین در نگاه برخی فیلسوفان این غفلت وجود دارد که ادراکات جزئی را به بعد عملی و تحریکی انسان نسبت داده‌اند در حالی که بهتر است تمامی ادراکات را به عقل نظری نسبت داده و قوه عملی (یا عقل عملی) را دارای مراتب مختلفی بدانیم که هم اراده و انفعالات^۶ و حالات نفسانی از شئون آن هستند و هم تحریک اعضاء بدنی برای تحقق فعل را به عهده دارد. این قوه مربوط به گرایش‌های انسان و از سنخ انگیزه‌هاست و اموری همچون عدل، تقوا، ایمان و.. از شئون آن هستند و بیشتر صبغه عملی دارد.^۷

بنابراین اگر بپذیریم قوای نفس انسانی هم در بعد ادراکی کامل تر از قوای حیوانی‌اند و هم در بعد گرایشی و ارادی، نباید تنها امتیاز انسان از حیوان را در شناخت و معرفت او دانست بلکه گرایش‌ها و ساحت عاطفی انسان نیز قابل مقایسه با حیوان نیست. مگر اینکه دلیل مان این باشد که چون همه چیز از معرفت آغاز می‌شود پس ملاک تمایز را بر آن بنهیم. بدین ترتیب همانطور که شناخت‌های انسانی متمایز از شناخت‌های حسی و وهمی حیوان است، گرایش‌های انسانی نیز تمایز مهمی از حیوان دارد. این نکته ای است که برخی به آن پرداخته و تمایز ارسطویی انسان از حیوان را پذیرفته‌اند و گفته‌اند: «می‌گویند انسان حیوان ناطق است،

۶. در باب انفعالات نفسانی ذکر این نکته لازم است که اموری مثل درد، خوشحالی که در زمره انفعالات نفسانی قرار دارند، از لوازم قوه عملی و غیر معرفتی انسان است. (به عنوان نمونه رک: شیرازی، دره / الناح، ۷۱۸ و ۷۱۷) البته انفعالات نفسانی اگر چه مربوط به قوای محرکه و عملی نفس‌اند اما تحقق آن‌ها تلازم وجودی با قوه ادراکی دارد زیرا وجود درد در انسان با ادراک درد و احساس آن یکی است و بین این دو اینهمانی وجودی برقرار می‌باشد. معنا ندارد درد باشد اما علم به آن نباشد؛ اما این امر سبب عدم انتساب انفعالات نفسانی به قوای غیر ادراکی نمی‌گردد.

۷. البته تردیدی نیست که تا معرفت نباشد ایمان حقیقی شکل نمی‌گیرد و نظریه ایمان گروهی از نظر نگارنده قابل پذیرش نیست. اما به نظر می‌رسد علاوه بر شناخت، عنصر غیرشناختی نیز در حقیقت ایمان دخیل می‌باشد که مبدا آن، مبدایی غیر ادراکی است و به همین جهت ایمان از شئون قوه عملی دانسته شده است.

نمی‌دانم چرا نگفته‌اند که انسان حیوان عاطفی یا احساسی است. شاید آن چه فارق انسان از حیوان باشد احساس و عاطفه باشد نه عقل، چه بسا دیده‌ایم که گربه‌ای عقل به خرج می‌دهد، ولی هرگز ندیده‌ایم بخندد یا گریه کند، شاید خنده یا گریه گربه درونی باشد، ولی از طرفی شاید خرچنگ هم در دل خودش، معادلات دو مجهولی حل می‌کند. (اونامونو، ۳۳) این سخن اگرچه به معنای کلی پذیرفته نیست اما حاکی از توجه و تاکید بر تمایز ساحت‌های غیرعقیدتی انسان از حیوان است.

ارتباط اراده و عدالت با قوه عملی و تأثیر آن بر قوه عاقله

۱. اراده از مراتب قوه عملی

یکی از موارد موثر در تحقق فعل آدمی، عنصر اراده است. اراده عنصری است که با فراهم آمدن مقدماتش، نسبت تحقق یا عدم تحقق فعل را از حد امکان بیرون آورده و به یکی از دو جانب، قطعیت و وجوب می‌دهد. (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۱۱۲/۴؛ همچنین نک: ابن‌سینا، الشفاء «الالهیات»، ۱۷۴) در حقیقت اراده به عنوان عنصر تعیین بخش که فعلی نفسانی است، معرفی می‌شود که در ناحیه ضرورت بخشی و وجوب آن، یکی از دو طرف فعل تحقق می‌یابد. (شهرزوری، ۴۱)

ویژگی دیگری که فلاسفه در مورد اراده در افعال انسانی بدان توجه کرده است، نشات گرفتن اراده از دو مبدا شوق و عقل است. از این رو، تفاوت مفهومی شوق و اراده را یادآور شده‌اند، به گونه‌ای که انسان گاه اراده‌اش به انجام کار تعلق می‌گیرد بدون آن که شوقی در او باشد همانند خوردن داروی تلخ و گاه بالعکس به کاری شوق دارد، اما به دلیل ضرر یا قبیحی که در آن می‌بیند انجام آن فعل را اراده نمی‌کند. (ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، ۴۱۲/۲؛ همچنین نک: ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۱۱۳/۴؛ همو، مفاتیح الغیب، ۲۶۹) البته هنگامی که انسان امری خلاف میل خود را به خاطر ترجیح عقلانی اراده می‌کند، نمی‌توان گفت هیچ شوقی وجود ندارد بلکه در نهاد او شوقی که حاصل تدبیر عقلانی است، بر شوق و امیال دیگر غلبه می‌کند. بنابراین شوق را به طور کلی مقدمه ضروری اراده دانسته‌اند. (فارابی، ۷۸؛ ملاصدرا، شرح الهدایه الاثیری، ۲۴۰) بنابراین اراده همیشه همراه شوق است هر چند کیفیت این شوق‌ها متفاوت است.

تعبیر دیگری از اراده در کلام سبزواری در حاشیه اسفار چنین است: «اراده، شوق شدید به

کسب مراد و جزء اخیر علت تامه است.» (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۳۲۳/۸) وی در جای دیگر درباره مبدا اراده می‌افزاید: «میل و شوق شدیدی که از عقل عملی نشات می‌گیرد، اراده نامیده می‌شود» (همان، ۲۴۰/۹؛ همچنین نک: سبزواری، شرح المنظومه، ۶۴۸/۳) تمایز شوق از شوق موکد در افعال انسانی قابل فهم است چرا که فعل انسان برآیند گرایش‌ها و تدبیرهای گوناگونی است که می‌تواند شوق‌های مختلفی را در او برانگیزد و در چنین حالی شوق به تنهایی برای صدور فعل کافی نیست. بنابراین، شوق اکید را به معنی نسبی شدت نباید گرفت. بلکه باید آن را غلبه قطعی یک شوق بر گرایش‌های مخالف آن محسوب کرد و این همان اراده است. (ابن سینا، الشفاء «الالهیات»، ۱۷۴) و این سخن شبیه به تعبیر تعیین بخشی ملاصدرا از اراده است که ذکر آن به میان رفت.

با توجه به توضیحات داده شده مراحل شکل‌گیری فعل ارادی و مبادی و مقدمات آن را می‌توان چنین بیان کرد:

۱- تصور فعل ۲- تصدیق به فایده فعل ۳- شوق به انجام یا ترک فعل ۴- اراده ۵- نیروی حرکتی بدن یا قوه منبعته که در اعصاب و عضلات است. (ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۱۱۴/۴؛ همچنین نک: ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ۴۱۲/۲-۴۱۱)

بعد از بیان نظر فلاسفه در باب اراده، نسبت قوه عملی با آن می‌تواند مورد تامل قرار گیرد. بیان شده است که در اراده همیشه عنصر شوق و ادراک وجود دارد. از نظر برخی فیلسوفان در مواردی که پشتوانه ادراکی اراده در حد وهم و خیال باشد، شوق و میل انسانی متناسب با این ادراکات، ایجاد شده و در حد گرایش‌های شهوی و غضبی است. در این مرتبه حکما برای مبدا گرایش و شوق به وجود آمده، قوه خاصی در نظر گرفته و آن را ناشی از قوه شهویه یا غضبیه دانسته‌اند. اما این سوال مطرح می‌شود که اگر مبدا ادراکی اراده، عقلی باشد، آیا شوق و میلی که در پی چنین ادراک عقلی حاصل می‌شود، ناشی از قوه مخصوصی است؟ بسیاری از فیلسوفان در پاسخ به این سوال قوه خاصی را بیان نکرده‌اند. علی‌رغم اینکه گفته‌اند اگر مبدا شناخت، عقلی باشد شوق ایجاد شده نیز متناسب آن بوده و دارای مرتبه بالاتری است اما از قوه‌ای که مبدا تمایل و شوق به وجود آمده می‌باشد، ذکری به میان نیامده است. واضح‌تر آن که فیلسوفان معتقدند در جایی که انسان امری خلاف میل شهویه خود را به خاطر ترجیح عقلانی اراده می‌کند، نمی‌توان گفت هیچ شوقی وجود ندارد بلکه در نهاد او شوقی که حاصل تدبیر عقلانی است بر شوق و امیال دیگر غلبه می‌کند. اما سوال این است که چرا برای این

شوق و گرایش (همانند شوقی که در پی وهم یا خیال است) قوه‌ای در نظر نگرفته‌اند؟ روشن است که نمی‌توان آن را به قوه عقلی نسبت داد زیرا که قوه عاقله مربوط به شناخت است؛ در حالی که شوق حاصل شده از مقوله گرایش و تمایلات می‌باشد. دلیل نادیده گرفتن این امر، ممکن است این باشد که فلاسفه قوای ادراکی در انسان را کامل‌تر از حیوان می‌دانند و معتقدند نفس انسانی در بعد ادراک علاوه بر داشتن قوای ادراکی حیوان، دارای کمالات دیگری در قلمرو شناخت می‌باشد و برای آن‌ها مراتبی ذکر می‌کنند و مبدا همه این مراتب را قوه نظری می‌دانند اما چنین دیدگاهی را در مورد بعد گرایشی انسان بیان نکرده‌اند. ابن‌سینا قوای خاصی را که حیوانات و انسان‌ها از آن‌ها برخوردارند به نفس حیوانی و انسانی نسبت داده و آثار این نفس را ذیل دو قوه محرکه و مدرکه خلاصه کرده است. (ابن‌سینا، الشفاء «الطبیعیات»، ۲/۳۳ و ۷) حکما قوه محرکه را مشتمل بر قوه شوقیه و قوه عامله دانسته‌اند. (همان، ۲/۱۸۵ و ۱۷۳ و ۳۳) به این ترتیب با آنکه بعد گرایش و امیال در نفس انسانی تکامل بیشتری نسبت به قوای گرایشی حیوان همچون شهوت و غضب داشته و دارای مراتب کامل‌تری است، اما قوه خاصی برای آن در نظر نگرفته‌اند. به همین سبب ما قوه عملی در انسان را مبدا تمام مراتب گرایشی انسان می‌دانیم همان‌گونه که قوه نظری یا عقل نظری مبدا تمام مراتب ادراکی در انسان بیان شده است. اگر شناخت و ادراک در انسان کامل‌تر می‌گردد گرایش‌ها و نیز به گونه‌ای فاحش تکامل می‌یابد. اگر شناخت انسان از قوه حس شروع می‌شود و تا مرتبه عقل مستفاد و قدسی ادامه می‌یابد در گرایش‌ها و نیز از شهوت و غضب شروع شده و تا عشق پاک انسانی امتداد می‌یابد. نتیجه آن که نگاه جامعی در مورد قوای نفس در نظر گرفته نشده است. البته این اشکال به کسانی وارد است که شان عقل عملی را ادراکی می‌دانند ولی آن‌هایی که عقل عملی را قوه‌ای می‌دانند که مبدا گرایش در انسان است، عقل عملی را در عرض عقل نظری، مبدا بعد عاطفی انسان لحاظ کرده‌اند که به نظر می‌رسد دیدگاه جامع‌تری می‌باشد. اگر چه ملاصدرا در همه جا عقل عملی را به معنای مبدا گرایشی به کار نبرده است اما در برخی عبارات خود به این نکته اشاره دارد: «پس هنگامی که شوق نفسانی قوی گشته و شدت یابد اراده ایجاد می‌گردد و اراده که اجماع نامیده می‌شود، حاصل می‌شود و این اراده در انسان از عقل عملی می‌باشد که قوه‌ایست فوق قوه شوقیه حیوانی که به شهوت و غضب تقسیم می‌شود.» (الحکمه المتعالیه، ۶/۳۵۴)^۸ ملاصدرا در عبارت فوق، اراده را مربوط به عقل عملی دانسته است. احتمال

۸. صدرا چنین نوشته است: «فإذا قوى الشوق النفساني و اشتد اهتزت القوه الاراديه و حصلت الاراده المسماه بالاجماع و هذه

این که در اینجا مراد از عقل عملی، مبدا ادراکی باشد، منتفی است زیرا وی اراده را ناشی از قوه‌ای می‌داند که از نظر او بالاتر از قوه شوقیه حیوانی است و این فوقیت، زمانی معنا پیدا می‌کند که هر دو از یک سنخ باشند؛ اگرچه این تعبیر صدرا با دیگر نظرات او در این باره سازگاری ندارد. بنابراین اگر میل و شوق در حیوان مربوط به قوه شوقیه است که به دو قوه شهویه و غضبیه منشعب می‌شود، اراده و شوق غالب در انسان نیز مربوط به قوه عملیه است که از مقوله گرایش است نه ادراک.

ملاصدرا در حاشیه بر الهیات شفا نیز تا حدی به این مساله اشاره کرده است. وی شوق و وهم را مبدا قوای فعلی و ادراکی در حیوان بیان کرده و سپس همتای آن را در انسان بیان می‌کند. به اعتقاد وی هم عرض شوق در حیوان که مبدا قوه فعلیه است در انسان ابتدا عقل عملی بعد اراده و بعد شوقی است که از آن شهوت و غضب منشعب می‌شوند. عقل عملی در این عبارت را نیز نمی‌توان به معنای مبدا ادراکی دانست زیرا عقل عملی را در تناسب با قوه شوقیه مطرح کرده‌اند. (الحاشیه علی الالهیات الشفاء، ۱۶۴)^۹

اگر چه تفسیر مبدا گرایشی بودن عقل عملی از سخن ملاصدرا قابل برداشت است اما با کل منظومه معرفتی او سازگار نیست؛ زیرا وی در موارد دیگری عقل عملی را مبدا شناختی دانسته و در برخی موارد نیز مبدا ادراکی بودن عقل عملی ظهور بیشتری دارد: «بدان که برای حرکات اختیاریه مبادی مرتبه‌ای هست و از همه دورتر از عالم حرکت، خیال یا وهم است در حیوان، و عقل عملی است به استخدام آن دو در انسان و فلک، و بعد از آن قوه شوقیه است که در قوای محرکه رییس است.» (المبدا و المعاد، ۲۳۴ و همچنین نک. به: همو، شرح الهدایه، ۱۸۳) البته اگر توجیه ابن‌سینا مبنی بر اطلاق‌های متعدد در مورد عقل عملی به لحاظ اعتبارهای مختلف مورد قبول قرار گیرد، می‌توان عبارات مختلف ملاصدرا را با هم سازگار دانست؛ هر چند چنین توجیهی را خود ملاصدرا تصریح نکرده است.

۲. عدالت لازمه قوه عملی

معنای فضیلت عدالت با دیدگاه برگزیده در مورد قوه عملی انسان نیز مربوط می‌باشد. دو

الاراده فی الانسان من قوه هی فوق القوه الشوقیه الحیوانیه- التي تشعب الی الشهوه و الغضب و هی العقل العملی». ۹. عین عبارت صدرا چنین است: «فإن الشوق فی الحیوان بما هو حیوان رئیس القوی الفعلیه كما ان الوهم فیهِ رئیس القوی الادراکیه و اما فی الحیوان النطقی بما هو حیوان ناطق فریسه‌ها بعد العقل العملی الاراده و بعدها الشوق المنشعب الی الشهوه و الغضب و بعده القدره المباشره للفعل و هو تحریک العضلات و لیسان کل فعل ینفعله الانسان مما یحتاج فیهِ الی توسط شوق حیوانی بل ذلک فی افعال الشهویه و الغضبیه».

دیدگاه در مورد معنای عدالت بیان شده است: ۱. بنا به دیدگاه اول، عدالت به عقل عملی نسبت داده شده اما این که منظور از عقل عملی چیست، سبب تفسیرهای مختلفی شده است.

الف: برخی در تحلیل خود فضیلت عدالت را به عقل عملی به معنای قوه ادراک عملی نسبت داده‌اند. خواجه نصیر در این باره می‌گوید: «نفس را دو قوت است یکی ادراک بذات و دیگری تحریک به آلات و هریک منشعب می‌شود به دو شعبه. اما قوه ادراک به قوه نظری و قوه عملی. و اما قوه تحریک به آلات به قوه دفع یعنی غضبی و قوه جذب یعنی شهوی... پس فضایل نیز چهار بود از تهذیب قوه نظری و آن حکمت بود. از تهذیب قوه عملی و آن عدالت بود. از تهذیب قوه غضبی و آن شجاعت بود. از تهذیب قوه شهوت و آن شجاعت بود.» (طوسی، ص ۷۲) ابراهیمی دینانی در توضیح نظر خواجه طوسی این طور بیان کرده است: «وجه این که اجناس فضایل در چهار مورد خلاصه شده است، این است که نفس انسانی دارای دو قوه ادراک و تحریک است. ادراک بالذات دو قسم است که یکی ادراک نظری و دیگری ادراک عملی خوانده می‌شود. قوه تحریک نیز دو قسم است که قوه دفع و جذب نام دارد. در نتیجه اگر هر یک از این چهار نیرو در موضوع خود بر وجه اعتدال عمل کند، یک فضیلت تحقق می‌یابد. فضیلت حکمت نتیجه تهذیب قوه ادراک نظری و فضیلت عدالت نتیجه تهذیب و اعتدال در قوه ادراک عملی و فضیلت شجاعت و عفت نیز به ترتیب مربوط به دو قوه دیگر است.» (ابراهیمی دینانی، ۵۱۱-۵۱۰) بر این اساس عدالت مربوط به اعتدال در قوه ادراک عملی است.

ب: البته در تفسیر دیگر عقل عملی مبدا شناختی و ادراکی تلقی نشده و عدالت به اعتدال در نیروی عقل عملی به معنای غیر معرفتی در نظر گرفته شده است. (سهروردی، ۶۸/۳ و ۱۶/۴) عدالت بنا بر این تفسیر عبارت است از «انقیاد و پیروی عقل عملی از عقل نظری در همه کارها و تصرفات خود، یا مهار کردن غضب و شهوت تحت رهبری و دستور عقل و شرع. عدالت حالت و قوه‌ای است برای نفس که خشم و شهوت را اداره و تدبیر می‌کند و آن دو را به مقتضای حکمت راه می‌برد و آن‌ها را در به کار انداختن و بازداشتن بر حسب اقتضا، در اختیار دارد. مراد از حالت و قوه در اینجا نیروی تسلط و برتری داشتن عقل عملی است نه خود قوه عملی.» (نراقی، ۹۷) در اینجا قوه عقل عملی مبدائی محسوب شده است که تسلط دو قوه شهوت و غضب را بر عهده دارد و شهوت و غضب امری غیر از عقل عملی دانسته شده است.

۲. در دیدگاه دوم عدالت عبارت است از اجتماع همه قوا و اتفاق آنها بر فرمانبرداری از عقل، به طوری که کشمکش از بین برود و فضیلت مخصوص هر یک حاصل شود. هیاتی که از این طریق حاصل می‌شود و حق هر قوه را ادا می‌کند در صورتی که در حد اعتدال باشد عدالت است. (طباطبایی، ۱/۴۰۵ و همچنین نک: سبزواری، اسرار الحکم، ۵۵۵)

به نظر می‌رسد دیدگاه صحیح، تفسیر دوم از دیدگاه اول (انقیاد و اطاعت عقل عملی از قوه عاقله) است که مستلزم اتفاق قوا و تسلط و سیاست عقل عملی بر دو قوه خشم و شهوت است و دیدگاه دوم لازمه این تفسیر محسوب می‌شود؛ زیرا هنگامی که قوه عملی کار خود را به نحو صحیح انجام دهد و غضب و خشم انسان کنترل شود کیفیتی حاصل می‌شود به گونه‌ای که همه قوا اجتماع یافته و حق هر قوه‌ای ادا می‌شود و اگر عدالت نتیجه تهذیب در قوه ادراک عملی باشد، از سنخ ادراک بوده و از این رو نمی‌توان آن را به تسلط و انقیاد شهوت و غضب تعریف نمود و تعریف ذکر شده برای عدالت بیشتر از آن که در زمره ادراک باشد، غیرادراکی است.

سخن صدرا نیز با این تفسیر سازگارتر است. وی چهار قوه را ذکر کرده و حسن خلق را ناشی از اعتدال این چهار قوه بیان می‌کند: «همان طور که انسان را صورت و شکلی ظاهری است که زیباییش به زیبا بودن تمام (اعضای چهره) و اعتدال آنها است و زشتیش به زشت بودن برخی از آنها است چه رسد به تمام آنها، همین طور صورت باطنی هم دارای ارکانی است که باید همگی زیبا و خوب باشند تا خلق و خو، نیکو گردد و حکمت و حریت حاصل شود و او چهار معناست: قوه علم، قوه غضب، قوه شهوت و قوه عقل و عدالت بین این امور.» (الحکمه المتعالیه، ۸۸/۹؛ همچنین نک: سبزواری، اسرار الحکم، ۴۵۷) از عبارت صدرا برمی‌آید که منظور او از قوه علم، عقل نظری است که ادراک تمامی امور را بر عهده دارد زیرا در ادامه می‌گوید «اما اعتدال و نیکویی قوه علم این است که به گونه‌ای شود که فرق بین سخن راست و دروغ و بین حق و باطل بودن اعتقادات و خوب و بد بودن اعمال را ادراک نماید.» (الحکمه المتعالیه، ۸۹/۹) و قوه عدل و عقل را قوه‌ای می‌داند که ضبط و کنترل شهوت و غضب را بر عهده دارد. (همانجا و همچنین ر.ک: همو، شرح الهدایه الاثیری، ۴۵۳)

نکته قابل توجه آن که اگر قوه شهوت و غضب را مربوط به عقل عمل دانسته و از شئون آن بدانیم، در این صورت فضائل و رذایل آنها به عقل عملی - که دیگر صرفاً قوه عاقله نیست - مربوط می‌شود. بنابراین بهتر آن است که عقل عملی را قوه غیرشناختی و دارای مراتب

مختلف بدانیم که شهوت و غضب نیز که گرایش به امری است از مراتب عقل عملی محسوب شوند و در برخی مراتب همین قوه است که در حالت اعتدالش، قوای شهوت و غضب کنترل می‌شود.

۳. تاثیرگذاری قوه عملی بر عقل نظری

با پذیرش غیرادراکی بودن عقل عملی و تفکیک عقل نظری و عملی در دیدگاه چهارم بهتر می‌توان تاثیرگذاری این دو بر یکدیگر را تبیین نمود. اعتقاد به تاثیر عقل نظری بر عملی امری روشن است زیرا هر چیزی با معرفت شروع می‌شود و بر اساس رویکردهای مختلف قابل تبیین می‌باشد. دیدگاهی که عقل نظری و عملی را از مقوله ادراک پنداشته و هر دو عقل را از سنخ بینش و ادراک دانسته و تفاوت آن‌ها را تنها در متعلقاتشان دیده است، درباره تاثیر عقل نظری بر عملی معتقد است ادراک ما نسبت به هست و نیست، بر ادراک ما بر باید و نباید تاثیرگذار می‌باشد. در این بیان تفکر کردن نسبت به یکی، تابع ادراک دیگری است، زیرا جهان‌بینی‌ها بر ایدئولوژی‌ها تاثیر می‌گذارند و ایدئولوژی‌ها تابع جهان‌بینی‌اند.

بر اساس دیدگاه چهارم نیز تاثیرگذاری عقل نظری بر عقل عملی روشن است به این معنا که ادراکات ما در دو حوزه حکمت نظری (هست و نیست) و حکمت عملی (باید و نباید) بر عقل عملی که مبدا تحریک افعال انسانی است، تاثیر می‌گذارند و تابع بودن عقل عملی واضح است یعنی اجرای کارهای جوانحی و جوارحی درست و صحیح، منوط به درک و تشخیص درست حقایق است.

اما مساله دیگری که در اینجا مورد نظر می‌باشد، سوال از تاثیر عقل عملی بر عقل نظری است. مطابق دیدگاه اول، معنای تاثیر عقل عملی بر نظری، این گونه می‌شود که ادراک اموری که مربوط به اعمال اختیاری‌اند، بر ادراک اموری که مربوط به هست و نیست‌اند تاثیر می‌گذارد و البته این سخن چندان معنادار و قابل پذیرش نیست.

اما بر مبنای دیدگاه دوم معنای این تاثیرگذاری آن است که عقل عملی به معنای مبدا تحریکات نیز بر عقل نظری (مبدا ادراک) تاثیر دارد و تبیین این تاثیرگذاری در این دیدگاه راحت‌تر است. تعبیر صدرا و بسیاری از فیلسوفان دیگر در این جا صریحا بر نقش عقل عملی بر عقل نظری تاکید دارد و در موارد گوناگونی که ملاصدرا از تاثیر عقل عملی بر عقل نظری

سخن گفته، متناسب با این دیدگاه است.^{۱۰} علاوه بر این مراتب ذکر شده برای عقل عملی نشان می‌دهد که عقل عملی از سنخ ادراک نیست. بنابراین در دیدگاه چهارم به راحتی می‌توان توضیح داد که چیزی که مبدا تحریکات است، بر مبدا ادراکات تاثیر می‌گذارد یعنی در مسیر شناخت، آرزوها، امیدها، غضب و حالات نفسانی که همه از سنخ عقل عملی (در دیدگاه چهارم) هستند، بر عقل نظری تاثیرگذارند و این سخن در روایات نیز تاکید شده است. به این معنا که اگر عقل عملی انسان خوب عمل نکند و خشم و غضب و شهوت انسان کنترل نشود و یا انسان بالعکس میل به شناخت حقایق نداشته باشد، عقل نظری او نمی‌تواند شروع به کار کند. کسی که تعصب نشان می‌دهد، نمی‌تواند در جرگه معرفت و شناخت حقایق وارد شود و با وجود سلامت دستگاه عقل نظری و دریافت و تشخیص مصالح و مفاسد امور، به سبب فساد دستگاه عقل عملی، تسلیم حق و حقیقت نشده و راه انکار را پیش می‌گیرد.

لذا می‌توان رابطه بین عقل نظری و عملی را دو سویه دانست یعنی هر چه عقل نظری اوج بگیرد، عقل عملی کمک داده می‌شود و از سوی دیگر هر چه عقل عملی که تدبیر کننده عواطف و احساسات و ... است و مقولاتی مانند خوف، رجاء رضا، شوق، اراده، محبت، تسلیم و... از شئون آن به حساب می‌آیند، بهتر کار خود را انجام دهد، عقل نظری می‌تواند بهتر به تفکر و استدلال بپردازد.

ملاصدرا معتقد است قبل از رسیدن نفس ناطقه به کمال شایسته خود، دو قوه عقل نظری و عقل عملی جدا می‌باشند اما پس از رسیدن به مرتبه کمال عقلی، دو قوه مزبور به قوه واحدی تبدیل می‌گردند. (الشواهد الربوبیه، ۲۰۰) اگر دو قوه عقل نظری و عملی را مربوط به حوزه ادراک در نظر بگیریم آن گاه سخن از اتحاد آن‌ها معنا ندارد زیرا از ابتدا هم دو قوه وجود نداشته و تنها متعلقات آن‌ها متفاوت بوده‌اند. اما اگر سخن صدرا را براساس دیدگاه دوم که عقل نظری مبدا ادراک و عقل عملی مبدا تحریک است، معنا کنیم، آن گاه می‌توان گفت با تکامل انسان، این دو به وحدت می‌رسند و آنجاست که علم او عین عمل و عمل او عین علم

۱۰. ملاصدرا در جایی حکمت عملی را سبب استکمال قوه عملی می‌داند (شرح الهدایه الاثیری، ۷) و در مواردی که صدرا از کمال قوه عملی یا عقل عملی سخن گفته‌اند منظورشان صرفاً برخورداری ادراکاتی در باب عمل و اعمال اخلاقی نبوده است بکه مرادشان ملبس شدن و تحقق این فضایل در نفس بوده است و خود این امر را نیز در کمال قوه نظری موثر می‌دانند که عدم تحقق آن‌ها و پیروی از رذایل مانع از فعلیت کمال قوه نظری می‌گردد. ملاصدرا مکرر در کتب خود به ویژه در تفسیر قرآن و شرح اصول کافی خود به این نکته اشاره کرده است. (برای مثال رک: ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۸۶۲؛ همو، شرح اصول کافی، ۳۱۶۱ و ۳۱۹).

می‌گردد.

نتیجه‌گیری

در مورد حقیقت قوه عملی در انسان در نظرگاه فیلسوفان و حکیمان اسلامی تحلیل‌های مختلفی بیان شده است. برخی با مبدا ادراکی دانستن قوه عملی، کارکرد شناختی برای آن قایل شده‌اند. این نظر تا این حد قابل قبول است که عقل انسان دو سنخ متعلق و مدرک دارد که این دو از جهات مختلفی با هم متمایزند و تعابیر مختلف در تحلیل این دیدگاه نیز به این جهات اشاره می‌کند؛ جهاتی مثل کلی یا جزئی بودن متعلقات آن‌ها یا توجه به بالا یا مادون داشتن. بنابراین مزیت این دیدگاه این است که تقسیم بندی را با حیثیات مختلف در مورد قوه اندیشه انسان بیان کرده است. اما در عین حال می‌توان گفت تحلیل قائلان به این دیدگاه ناقص بوده و به بیان دیگر به قوا و ابعاد نفس انسانی به طور منسجم نپرداخته و از این رو تصویر کامل و جامعی از نفس انسانی ارائه نداده‌اند.

دیدگاه دوم نیز علی‌رغم اینکه به نحوه سیر از نظر تا عمل پرداخته اما قوه عملی در انسان را مستقلاً بیان نکرده است.

دیدگاه دیگر به نفی عقل عملی پرداخته و به این مطلب توجه داشته است که می‌توان تمامی ادراک و شناخت‌ها را به قوه نظری نسبت داد و نیازی به ادراکی دانستن قوه شناختی دیگر نیست. اما در این دیدگاه نیز بعد گرایشی و تحریکی انسان توضیح داده نشده است. دیدگاه برگزیده در این مقاله دیدگاهی است که متعلق عقل نظری را ادراک دانسته است و اموری از قبیل احساس، تخیل، توهم و تعقل، شئون گوناگون آن محسوب می‌شوند (امور مربوط به بینش) و متعلق عقل عملی (مبدا تحریک)، کار و فعل انسانی اعم از نفسانی و غیرنفسانی است (امور مربوط به کنش) که تصویری جامع از ابعاد انسان را ارائه می‌دهد. بر این اساس اراده انسانی نیز از شئون این قوه بوده و فضیلت عدالت در گرو اعتدال در این قوه از انسان است. بنابر نظر اتخاذ شده در مورد عقل عملی، در حقیقت سخن از تاثیر عوامل غیر معرفتی بر معرفت، بحث از تاثیر قوه عملی بر عقل نظری را دربر می‌گیرد.

منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، نصیرالدین طوسی: *فیلسوف گفتگو*، تهران، هرمس، ۱۳۸۹.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات مع الشرح للمحقق الطوسي و شرح الشرح*، طهران، المطبعة الحیدریه، ۱۳۷۷ ق.

_____، *الشفاء*، به تحقیق سعید زاید و الاب قنوتی، قم، مکتبه آیة الله المرعشی، ۱۴۰۴ ق.

_____، *المبدا و المعاد*، تهران، موسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.

_____، *النجاه*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.

_____، *رساله احوال النفس*، پاریس، دار بیبیون، ۲۰۰۷ م.

_____، *رساله نفس*، با مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.

_____، *عیون الحکمه*، مقدمه و تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۰ م.

اصفهان‌ی، محمدحسین، *نهایه الدراییه*، قم، انتشارات سیدالشهدا، ۱۳۷۴.

اونامونو، میگل، *درد جاودانگی* (سرشت سوگناک زندگی)، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، ناهید، چاپ هشتم، ۱۳۸۸.

آمدی، عبد الواحد بن محمد، *غررالحکم و دررالکلم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.

برنجکار، رضا، «مقاله عقل و معرفت عقلی»، *دانشنامه امام علی (ع)*، جلد اول، زیر نظر علی اکبر رشاد، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.

بهمنیار بن مرزبان، *التحصیل*، تهران، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.

جوادی آملی، عبدالله، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم، اسراء، چاپ پنجم، ۱۳۸۶.

_____، *مبایده اخلاق در قرآن*، قم، اسراء، چاپ ششم، ۱۳۸۷.

_____، *مراحل اخلاق در قرآن کریم*، قم، اسراء، چاپ هفتم، ۱۳۸۶.

حائری یزدی، مهدی، *کاوش‌های عقل عملی*، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم، ۱۳۸۴.

سبزواری، هادی بن مهدی، *اسرار الحکم*، مقدمه صدوقی سها، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.

_____، *شرح المنظومه*، تهران، نشر ناب، ۱۳۶۹.

سهروردی، عمر بن محمد، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و تحشیه و مقدمه حسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.

شهرزوری، محمد بن محمود، *رسائل الشجره الالهیه فی علوم الحقائق الربانیه*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴.

- شیرازی، رضی، *درس‌های شرح منظومه حکیم سبزواری*، تهران، حکمت، چاپ دوم، ۱۳۸۷.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحاشیه علی الالهیات الشفاء*، قم، بیدار، بی‌تا.
- _____، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثانیه، ۱۹۸۱ م.
- _____، *الشواهد الربوبیه*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
- _____، *المبدا و المعاد*، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- _____، *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.
- _____، *تفسیر القرآن الکریم*، با مقدمه و اشراف محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول، ۱۳۸۹.
- _____، *شرح اصول کافی*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
- _____، *شرح الهدایه الاثیریہ*، بیروت، موسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۲.
- ق.
- _____، *مفاتیح الغیب*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- طباطبایی، محمدحسین، *نهایه الحکمه*، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم، بوستان کتاب، چاپ پنجم، ۱۳۸۰.
- غزالی، محمد بن محمد، *معیار العلم فی المنطق*، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۳ م.
- _____، *مقاصد الفلاسفه*، ترجمه دکتر محمد خزائلی، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- _____، *میزان العمل*، ترجمه کسمایی، تهران، سروش، ۱۳۷۴.
- فارابی، محمد بن محمد، *کتاب السیاسه المدنیه*، بیروت، مکتبه الهلال، ۱۹۹۶ م.
- قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود، *دره التاج*، به کوشش محمد مشکوه، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.
- گلمن، دانیل، *هوش هیجانی*، ترجمه نسرین پارسا، تهران، رشد، ۱۳۸۰.
- مدرسی، محمدرضا، *فلسفه اخلاق: پژوهش در بنیان‌های زبانی، فطری، تجربی، نظری و دینی اخلاق*، تهران، سروش، ۱۳۷۶.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۱۳، تهران، انتشارات صدرا، چاپ ششم، ۱۳۸۰.
- _____، *مجموعه آثار*، ج ۲۳، تهران، انتشارات صدرا، چاپ اول، ۱۳۸۳.

- _____، *مجموعه آثار*، ج ۷، تهران، انتشارات صدرا، چاپ هشتم، ۱۳۸۲.
- مظفر، محمدرضا، *اصول فقه*، قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی تا.
- نراقی، مهدی بن ابی ذر، *علم اخلاق اسلامی* (ترجمه جامع السعادات)، ترجمه سیدجلال الدین مجتبی، تهران، حکمت، ۱۳۸۹.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *اخلاق ناصری*، تهران، انتشارات کتابفروشی علمیه اسلامیة طهران، چاپ مروی، بی تا.