

نقش عقل عملی در کمال انسان

جمال سروش

چکیده

فلاسفه اسلامی نفس انسانی را مشتمل بر تمام قوای طبیعی، گیاهی و حیوانی دانسته و علاوه بر آن معتقدند که دو قوه ویژه به نام‌های عقل نظری و عقل عملی دارد. درباره عقل عملی و جایگاه آن در بین قوای نفس ناطقه و نیز کارکرد آن کمتر سخن گفته شده است. از این رو ما در این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی به این مهم پرداخته و به این نتیجه رسیده‌ایم که کیفیات اربعه، قوای طبیعی، نباتی و حیوانی (که تقریباً بیست و چهار قوه می‌شوند) در خدمت عقل عملی (در جایگاه بیست و پنجم) قرار می‌گیرند تا او نیز با سه کارکرد (انفعالات، استنباط صناعات و افعال اختیاری) و در چهار مرتبه (تهذیب ظاهر، تهذیب باطن یا تخلیه، تحلیه، فنا و اسفار اربعه) در خدمت عقل نظری باشد و عقل نظری را مهیا کند تا از مبادی عالیه منفعل شده و از مرتبه هیولانی به بالملکه، بالفعل و سپس مستفاد برسد و بدین وسیله با بیانی فلسفی روشن می‌شود که همه عالم در خدمت انسان است تا انسان با دو بال عقل نظری و عقل عملی به عالی‌ترین درجات کمال که همان قرب الهی است نائل گردد.

واژگان کلیدی: فلسفه، قوای نفس ناطقه، کمال، عقل عملی، عقل نظری

مقدمه

یکی از قوای موجود در انسان، قوه‌ای است به نام «عقل عملی» که کمتر درباره نقش و کارکرد آن در نفس در مقایسه با دیگر قوا بحث شده است. برای این منظور ابتدا از تمام قوای موجود در انسان - که افزون بر قوای خاص انسانی، قوای حیوانی و نباتی را هم دربرمی‌گیرد - و نقش آنها به اختصار بحث می‌کنیم تا مقدمه‌ای باشد برای توضیح جایگاه و نقش عقل عملی.

بیان چنین مقدمه‌ای از آن نظر ضروری است که تا دیگر قوا و تعداد و نقششان در کلیت نفس نزد ما معلوم نباشد، این احتمال هست که تنها قوه نفس را عقل عملی بدانیم یا ممکن است احتمال دهیم نفس، دو، سه، چهار، هشت، یازده، سیزده، بیست و چهار یا بیست و شش^۱ قوه یا کمتر و بیشتر دارد. بنابراین، تا تعداد قوا و جایگاه و نقش آنها - گرچه به اجمال - معلوم نشود، جایگاه و نقش عقل عملی هم نامعلوم خواهد ماند. از این رو، لازم است ابتدا همه قوا را به اختصار بیان کنیم و سپس با تفصیل بیشتری به بیان جایگاه و نقش عقل عملی در نفس پردازیم. این دیدگاه را از نظر فلاسفه اسلامی و عمدتاً در آثار شیخ الرئیس و صدرالمتهلین بررسی می‌کنیم.

۱. هر یک از این اعداد به تعدادی از قوای نفس اشاره دارد: دو، تعداد قوای نفس ناطقه است؛ سه تعداد قوای نفس نباتی است؛ چهار، هم تعداد کیفیات اربعه است و هم تعداد قوای طبیعی؛ و هشت جمع آن دو است؛ یازده جمع آن دو با سه قوه نفس نباتی است؛ سیزده تعداد قوای نفس حیوانی است؛ بیست و چهار جمع قوای قبل از نفس حیوانی با قوای نفس حیوانی است؛ و در نهایت بیست و شش جمع همه قوا از کیفیات اربعه است تا قوای نفس ناطقه.

قوا یا نفوس سه گانه

قوای نفسانی در تقسیم اولیه به سه قسم تقسیم می‌شوند:

الف) نفس نباتی که عبارت است از کمال اول برای جسم طبیعی آلی از آن نظر که تولید مثل و نمو و تغذیه دارد.

ب) نفس حیوانی که عبارت است از کمال اول برای جسم طبیعی آلی از آن نظر که ادراک جزئیات می‌کند و حرکت ارادی دارد.

ج) نفس انسانی که عبارت است از کمال اول برای جسم طبیعی آلی از آن نظر که افعال ناشی از اختیار فکری و استنباط به رأی انجام می‌دهد و امور کلیه را ادراک می‌نماید (ابن‌سینا، ۱۴۱۷ق، ص ۵۵). هر یک از نفوس یادشده خود قوایی دارند که هم‌اکنون بدان می‌پردازیم.

قوای نفس نباتی

نفس نباتی سه قوه دارد:

الف) غذایه: قوه‌ای است که جسمی را به شکل مشابه با آن جسمی که این قوه در آن است، تغییر می‌دهد تا آنکه به آن ملحق گردد و جانشین اجزای تحلیل رفته شود (همان، ص ۵۶)؛ یعنی اجزایی که در موجود زنده می‌میرند و از بین می‌روند، به جایگزین نیاز دارند و کار قوه مغذیه همین جایگزینی است. این قوه بر سه قسم است:

(۱) **محصله:** کار این قوه در گیاه، ساختن ماده اولیه برای اجزای نبات است که از آن به شیره گیاهی تعبیر می‌شود. همچنین کار این قوه در حیوان و انسان خون‌سازی است.

(۲) **ملصقه:** این قوه چسباننده و وارد کننده شیره یا خون به اجزای گیاه یا بافت‌ها و اعضای حیوان و انسان است.

(۳) **مغیره:** کار این قوه تغییر و تبدیل است و خود در حقیقت مجموعه‌ای از قوای گوناگون است که در گیاه یکی از آنها شیره را به پوست، و دیگری آن را به برگ، و سومی آن را به میوه تبدیل می‌کند. در بدن حیوان نیز کار این قوه تبدیل خون به بافت‌های گوشت یا چربی یا استخوان یا غضروف یا پوست یا ماهیچه و امثال آنهاست (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۴).

ب) قوه منمیه (یا نامیه یا مریه): قوه‌ای است که در جسمی که این قوه در آن است،

به واسطه جسمی که هم‌شکل با جسم مورد رشد است، در جهت طول و عرض و عمق به‌طور متناسب می‌افزاید تا آنکه به کمال رشد خود برسد (ابن‌سینا، ۱۴۱۷ق، ص ۵۶)؛ مثلاً نهال را به تنه و درخت تبدیل می‌کند یا بچه را نوجوان و نوجوان را جوان می‌سازد (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۴).

ج) قوه مولده: قوه‌ای است که از جسمی که متعلق به آن است، بخشی را که بالقوه شبیه آن جسم است، جدا می‌کند و سپس به کمک اجسام دیگری که شبیه جسم یادشده‌اند، در آن کارهایی نظیر تخلیق و تمزیح انجام می‌دهد، به‌طوری‌که آنها را شبیه بالفعل آن می‌سازد (ابن‌سینا، ۱۴۱۷ق، ص ۵۶).

قابل توجه اینکه، قوه غذایی در خدمت نامیه، و نامیه در خدمت مولده، و مولده در خدمت حیوانیه قرار می‌گیرند؛ همچنان‌که قوای طبیعی یعنی جاذبه، ماسکه، هاضمه و دافعه نیز در خدمت قوای نباتی هستند و قوای نباتی هم با به کارگیری کیفیات چهارگانه (حرارت، برودت، رطوبت و یبوست) کارهای مربوط به خود را انجام می‌دهند (همان، ص ۷۰). حرارت برای استحاله و تحریک، برودت برای سکون و قرار، رطوبت برای رقت و شکل‌پذیری و یبوست برای قوام داشتن و حفظ شکل به کار می‌آیند.

قوای نفس حیوانی

تمام قوایی که تاکنون گفته شد (کیفیات اربعه، قوای طبیعی و قوای نباتیه) چون در خدمت نفس حیوانی‌اند، قوای آن هم به شمار می‌روند، ولی قوای اصلی نفس حیوانی، یا محرکه است یا مدرکه. قوای محرکه نیز یا باعثه است یا فاعله.

محرکه باعثه، که همان قوه نزوعیه شوقیه است، قوه‌ای است که انگیزه حرکت را ایجاد می‌کند و هرگاه صورت مطلوب یا نامطلوبی در خیال حیوان نقش بندد، این قوه فعال می‌شود و قوه فاعله را به تحریک عضلات وامی‌دارد. باعثه دارای دو شعبه شهویه و غضبیه است. قوه شهویه، قوه‌ای است که پس از تصور اموری که برای بدن سودمند است، منشأ تحریک برای نزدیک شدن به آن امور می‌گردد و هدف از این تحریک، رسیدن به لذت است؛ اما قوه غضبیه، قوه‌ای است که پس از تصور اموری که برای بدن زیان‌آورند، فعال شده، منشأ ایجاد حرکت برای دفع آن امور می‌گردد. هدف از این حرکت، غلبه و نابودی آن امور است (همان، ص ۵۷).

محرکه فاعله، قوه‌ای است که در تمامی اعصاب و عضلات بدن پراکنده است و وظیفه‌اش این است که آنها را به حرکت درآورد؛ مثلاً دست را کاملاً می‌بندد یا بازمی‌کند یا رهایش می‌گذارد (همانجا).

قوه مدرکه، یا امور خارجی را درک می‌کند یا امور داخلی را. قسم اول همان حواس پنج‌گانه یا هشت‌گانه است؛ چون برخی حواس ظاهری را عبارت می‌دانند از لمس، ذوق، شم، سمع و بصر، ولی عده‌ای لمس را مقسم و جنس برای چهار قوه دیگر به نام‌های (حرارت و برودت، رطوبت و یبوست، خشونت و ملاست، ثقل و خفت) می‌دانند و از این رو، تعداد حواس ظاهری تا هشت قوه افزایش می‌یابد. نخستین حسی که حیوان با داشتن آن، حیوان می‌شود، حس لمس (یا لامسه یا بساواپی) است. این حس از تمام حواس برای حیوان لازم‌تر است و اولین حسی است که پدید می‌آید. اموری که به واسطه لمس درک می‌شود عبارت‌اند از گرمی و سردی، تری و خشکی، سختی و سستی، نرمی و زبری. پس از حس لامسه، ذائقه (یا چشایی) قرار دارد و کارش حفظ بدن و انتخاب غذای خوب و مناسب از نظر طعم، برای بدن است. طعم‌هایی که به واسطه ذائقه درک می‌شوند عبارت‌اند از: شیرینی، تلخی، ترشی، تند، چربی، بدمزه و بی‌مزه بودن. پس از ذائقه، شامه (یا بویایی) و پس از آن، سامعه (یا شنوایی) و در نهایت باصره (یا بینایی) قرار دارد. از حواس یادشده دو حس لمس و ذوق برای ادامه حیات هر حیوانی ضرورت دارد؛ برخلاف دیگر حواس. از این رو، برخی حیوانات فاقد شامه یا سامعه یا باصره هستند (همان، ۵۸-۵۹).

مدرک امور داخلی حواس باطنی است که عبارت است از: (۱) حس مشترک؛ (۲) خیال؛ (۳) واهمه؛ (۴) حافظه؛ (۵) متصرفه.

حس مشترک قوه‌ای است که همه قوای ظاهری نتیجه ادراکات خود را در آن می‌ریزند و چونان حوضچه‌ای محل ادراکات حواس ظاهری است و به واسطه آن شخص قادر می‌شود دریابد این شیرینی در این شیء است و آن صدا از آن جسم مرئی است (نائیچی، ۱۳۷۸، ص ۱۴۸). حواس ظاهری در برابر حس مشترک مانند جاسوس‌هایی هستند که اخبار اطراف و اکناف را به وزیر پادشاه می‌رسانند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۰۵). در این تشبیه حس ظاهر به جاسوس، حس مشترک به وزیر، و نفس به پادشاه تشبیه شده است.

قوه خیال، حافظ صور ادراکی جزئی است؛ بدین معنا که پس از پدید آمدن صورت حسی در حس مشترک، صورت دیگری مشابه آن در قوه دیگری به نام خیال پدید می‌آید. این صورت حتی پس از قطع ارتباط اندام حسی با پدیده محسوس و زوال صورت حسی از حس ظاهری و حس مشترک باقی است (ابن سینا، ۱۴۱۷ق، ص ۶۱). ملاصدرا به تبع ابن سینا درباره حس مشترک و خیال می‌گوید «کانهما قوه واحده»؛ یعنی گویا یک قوه است که در حال شدت، احساس دارد و در حال ضعف، حفظ. پس این طور نیست که حس مشترک ادراک کند و بعد محصول ادراکش را به مخزنی به نام قوه خیال بریزد تا قوه خیال حافظ و خازن باشد، بلکه خود حس مشترک، هم احساس می‌کند و هم ضبط. اگر قوی باشد درکش در حد شهود، و اگر ضعیف باشد درکش در حد خاطره است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۸۶).

قوه وهمیه یا واهمه یا متوهمه معانی (در برابر صور) جزئی غیر محسوسه موجود در محسوسات را درک می‌کند؛ مثلاً گوسفند به مجرد دیدن گرگ، دشمنی آن را با خود درک می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۴).

قابل توجه اینکه در علم النفس تأکید کرده‌اند نقش وهم در حیوانات، همانند نقش عقل عملی در انسان است؛ بدین معنا که دیگر قوای موجود در حیوان در استخدام وهم‌اند، همان گونه که دیگر قوای موجود در انسان در خدمت عقل عملی او هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۲۰).

حافظه (یا ذاکره یا مسترجعه) قوه‌ای است که معانی درک شده از سوی واهمه در آن ذخیره می‌شود. در واقع نسبت حافظه به واهمه، مانند نسبت خیال به حس مشترک است و همان طور که مدرکات حس مشترک (صور محسوسه) در قوه خیال نگهداری می‌شوند، مدرکات واهمه (معانی) نیز در حافظه بایگانی می‌گردند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۶۳).

متصرفه قوه‌ای است که نفس به واسطه آن در صور مخزون در خیال، و در معانی مخزون در حافظه و در معقولات و به نحو ترکیب یا تفصیل تصرف می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۱۴). این قوه هنگامی که برای تصرف در صور خیالی جزئی و معانی وهمی جزئی موجود در حافظه به کار می‌رود، وهم آن را به کار می‌گیرد و به این اعتبار به آن «متخیله» می‌گویند؛ و هنگامی که برای تصرف در معقولات و امور کلی به کار می‌رود، عقل آن را به کار می‌گیرد و به این اعتبار «مفکره» نامیده می‌شود. آشکار

است که نفس آن را بر طبق حکم وهم یا عقل به کار می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۳).

قوای نفس انسانی

تمام ۲۴ قوه‌ای که تاکنون بیان شد، به نوعی قوای نفس ناطقه هم هستند؛ چون انسان در عین اینکه انسان است، حیوان و نبات و جسم نیز می‌باشد؛ ولی قوای اصلی و ویژه نفس ناطقه به دو قوه عامله و عالمه تقسیم می‌شود و به هر کدام از این دو قوه به اشتراک لفظی و اسمی و یا به مجاز و تشبیه عقل گفته می‌شود (همو، ۱۴۱۷ق، ص ۶۳-۶۴)؛ یعنی به آنها عقل عملی و عقل نظری می‌گویند.

قوه علمامه یا عقل نظری، قوه‌ای است که نفس با آن ماهیات امور کلیه را از آن نظر که کلیه است، درک می‌کند (همو، ۱۴۰۰ق، ص ۸۸). این عقل به نفس انسانی اختصاص داشته، توجه‌اش به مافوق است و نفس بدین طریق به فیض الهی می‌رسد. عقل یادشده چهار حالت دارد:

الف) ابتدا بالقوه است و هیچ کار و تصویری ندارد، بلکه تنها استعداد درک معقولات را دارد. در این حالت به آن عقل هیولانی می‌گویند؛ مانند نفس طفل که حتی اجتماع نقیضین را هم درک نمی‌کند، اما قابلیتش را دارد.

ب) عقل بالملکه که به تصوّرات و تصدیقات ضروری علم پیدا می‌کند و بدین‌وسیله نفس، مستعد اکتساب نظریات می‌شود.

ج) عقل بالفعل که نظریات برای نفس حاصل می‌شود، ولی آن نظریات بالفعل حاضر و مشاهد نیستند، بلکه هر گاه نفس بخواهد، آنها را به مجرد التفات و توجه ذهن، احضار می‌کند.

د) عقل مستفاد که در این مرحله دیگر به احضار نظریات نیازی نیست؛ چراکه نظریات در این مرحله بالفعل حاضر و حقیقتاً مشاهد هستند (همان، ص ۵۶).

قوه عمّاله یا عقل عملی قوه‌ای که مبدأ تحریک قوه شوقیه می‌گردد تا جزئیاتی را برای غایتی مظنون یا معلوم اختیار کند (همو، ۱۹۸۹م، ص ۸۸). پیش از شرح و بسط عقل عملی و جایگاه و نقش آن در نفس، به ترتیب قوای یادشده به لحاظ خدمت و ریاست

اشاره می‌کنیم که در هدف این نوشتار نقشی کلیدی دارد.^۱

۱. در خصوص عقل نظری و عملی و تفاوت آن دو، سه جهت قابل فرض و بیان است: اختلاف در متعلق، فعل و هدف. حال توضیح هر یک:

الف) اختلاف در موضوع و متعلق ادراک با فرض اینکه هر دو مدرک‌اند؛ با دو تفسیر:

(۱) اختلاف در غیر فعل اختیاری یا فعل اختیاری بودن مدرکات: کار هر دو ادراک است؛ عقل نظری ادراک کلیات غیرمربوط به افعال اختیاری انسان، و عقل عملی ادراک امور مربوط به افعال اختیاری انسان را برعهده دارند. طبق این تلقی، حکمت نظری محصول عقل نظری و حکمت عملی محصول عقل عملی است. حال این دیدگاه خود دربرگیرنده دیدگاه‌های فرعی بسیاری است:

یک- قائل به اینکه دو عقل باشد با:

۱. دو نوع ادراک ماهیتاً متفاوت (مثل کانت)

۲. دو نوع ادراک از سنخ واحد (مثل فارابی که می‌گوید: تفاوت مدرکات اعتباری است؛ چراکه شأن یکی این است که فقط معلوم واقع شود و شأن دیگری این است که هم معلوم واقع شود و هم معمول.)

دو- یا یک عقل با:

۱. دو نوع ادراک ماهیتاً متفاوت (مثل محقق طوسی، محقق اصفهانی، مرحوم مظفر، علامه و شهید مطهری که می‌گویند: ادراک‌ها یا واقعاً و حقیقتاً و به لحاظ ماهوی دو تا هستند؛ چراکه یکی از سنخ هست‌ها و نیست‌ها و امور اخباری است، و دیگری از سنخ باید‌ها و نباید‌ها و امور انشائی، قراردادی و جعلی. یکی ادراکی حقیقی است و دیگری ادراکی اعتباری؛ در یکی صدق و کذب معنا دارد و در دیگری بی‌معناست.)

۲. یا یک عقل با دو نوع ادراک از سنخ واحد (مثل ملاصدرا و استاد مصباح)

(۲) اختلاف در کلیت و جزئیت مدرکات: عقل نظری مدرک کلیات است؛ چه کلیات مربوط به عمل و چه کلیات به غیر اعمال اختیاری انسان، و عقل عملی تنها مدرک جزئیات مربوط به عمل است. (مانند ظاهر برخی کلمات ارسطو، ابن‌سینا و ملاهادی سبزواری و تصریح استاد جوادی آملی. تحلیلات ما در این مقاله با این دیدگاه سازگار است و این احتمال منتفی نیست که برخی کلمات ابن‌سینا و ملاصدرا را نیز بر آن حمل کنیم.)

ب) اختلاف در فعل و کارکرد: عقل نظری فقط مدرک (افعال و غیرافعال) است و عقل عملی تنها محرک است و شأنی جز تحریک ندارد و به تعبیر دیگر، عقل عملی قوه عامله و محرکه است. (مانند بهمینیار، صاحب محاکمات و مرحوم نراقی)

ج) اختلاف در هدف: عقل نظری نظر به مافوق دارد و عقل عملی نظر به مادون. عقل نظری به دنبال رسیدن به مبادی عالی و دریافت فیض است و عقل عملی به دنبال تدبیر بدن و اصلاح امور مربوط بدان. یکی برای رسیدن به همه حقایق و تبدیل به عالم عقلی مشابه عالم عینی است و دیگری به دنبال اعتدال و عدالت است و هر دو در نهایت سعادت انسان را به دنبال دارند. قابل توجه اینکه تفاوت در هدف با دو تفاوت دیگر قابل جمع است؛ یعنی در طول آنهاست و نه در عرض آنها. (برای اطلاع بیشتر در این باره نک:

معلمی، ۱۳۸۰، ص ۱۶۳-۱۹۶؛ سروش، ۱۳۹۳، ص ۱۲۹-۱۴۶)

ترتیب قوا به لحاظ خدمت و ریاست

بین کیفیات اربعه و همه قوای طبیعی و نباتی و حیوانی و انسانی - که همه آنها در انسان موجود است - کدام قوه در خدمت دیگری است؟ کدام قوه خادم و مرئوس است و کدام قوه مخدوم و رئیس؟ با بیان این رابطه، جایگاه هر یک از قوا و اهمیت آن مشخص می‌شود و می‌توان از آن نتیجه گرفت سیر صعودی و کمالی انسان و غایت و سعادت نهایی او از سوی کدام قوه حاصل می‌شود و هر یک از قوا چه نقشی در این رستگاری برعهده دارند.

روابط میان قوا دو گونه است: درونی و بیرونی. مقصود از روابط درونی، روابطی است که میان خود قوای انسانی، حیوانی، نباتی، طبیعی و کیفیات اربعه، و مقصود از روابط بیرونی، روابط کلی میان قوای انسانی با حیوانی، نباتی، طبیعی و کیفیات اربعه است.

روابط بیرونی بدین شرح است: کیفیات اربعه خادم قوای طبیعی، و قوای طبیعی خادم قوای نباتی، و قوای نباتی خادم قوای حیوانی، و قوای حیوانی خادم قوای انسانی هستند. اما روابط درونی بدین شرح است: در میان کیفیات اربعه، یبوست و رطوبت، خادم برودت، و برودت خادم حرارت، و حرارت خادم قوای طبیعی هستند. در میان قوای طبیعی دافعه، خادم ماسکه و جاذبه، و ماسکه و جاذبه خادم هاضمه، و هاضمه خادم قوای نباتی شمرده می‌شوند. در میان قوای نباتی، غذایه، خادم نامیه، و نامیه خادم مولده، و مولده خادم قوای حیوانی می‌باشند. در میان قوای حیوانی قوه محرکه، خادم شهوت و غضب، و شهوت و غضب خادم قوه شوقیه هستند. از سوی دیگر، حواس خمس خادم حس مشترک، و حس مشترک خادم قوه خیالیه، و قوه شوقیه و خیالیه هر دو خادم قوه متخیله‌اند، و قوه متخیله و ذاکره، خادم قوه واهمه، و واهمه نیز خادم قوای انسانی هستند. اما در میان قوای انسانی، عقل عملی خادم عقل هیولانی، و عقل هیولانی خادم عقل بالملکه، و عقل بالملکه خادم عقل بالفعل، و عقل بالفعل نیز خادم عقل مستفاد به شمار می‌آیند (همو، ۱۴۱۷ق، ص ۶۸-۶۹).

تا کنون جایگاه قوا و از جمله عقل عملی در نفس به اختصار معلوم شد؛ اکنون می‌کوشیم جایگاه یادشده را در خصوص عقل نظری و به‌ویژه عقل عملی بررسی کنیم.

عقل عملی

عقل عملی قوه‌ای است که برای عمل فراهم شده است و توجه‌اش به بدن است و نفس به وسیله آن میان آنچه سزاوار است انجام شود و بین آنچه سزاوار نیست انجام شود تمییز می‌دهد؛ یعنی به وسیله عقل عملی انسان نیک و بد کارهای جزئی را تشخیص می‌دهد. چنین عقلی در انسان با تجربه و عادت تکمیل می‌شود (همو، ۱۹۸۰م، ص ۴۲). این عقل رئیس قوایی است که متوجه بدن است، ولی دیگر قوای متوجه بدن از آن منبعث می‌گردد (همو، ۱۴۰۴ق، ص ۱۸۶). عقل عملی که مخدوم تمام قوای حیوانی است، خود در خدمت عقل نظری است؛ زیرا اساساً فلسفه وجودی بدن و تعلق نفس به بدن این است که عقل نظری تکمیل شود و تزکیه گردد و این عقل عملی است که مدبر غلظه یادشده است (همو، ۱۳۷۲، ص ۳۴۲).

کارکرد عقل عملی

تا اینجا تا حدودی مفهوم و تعریف عقل عملی معلوم شد؛ اما کارکرد و نقش آن چیست؟ اگر عقل عملی در انسان نبود، چه اموری را نمی‌توانست انجام دهد؟ پاسخ را ابتدا به‌اجمال و سپس به‌تفصیل پی‌می‌گیریم. پاسخ اجمالی این است: شأن طبیعی و ذاتی عقل عملی این است که فقط کار کند، نه اینکه کار منظمی انجام دهد، تا نفس آن را بر هر نظامی که خود می‌خواهد به کار گیرد و اگر این‌گونه نبود، انسان نیز مانند دیگر حیوانات کارهایش متنوع نبود و در نتیجه، فنون و صناعات در زندگی انسان حضور نداشت (بهمنیارین مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۷۸۵)؛ چنان‌که گریه و خنده و دیگر انفعالات نفسانی و نیز آرای مشهوره در انسان نبود.

البته موفقیت عقل عملی در نقش خود مشروط به سلامت مزاج و اعتدال طبع قوای مادون هم می‌باشد؛ یعنی قوای مادون عقل عملی اگر سلامت مزاج و اعتدال طبیعت داشته باشند، از عقل عملی پیروی می‌کنند، ولی اگر از حد اعتدال خارج شوند، دیگر کارهایشان مشوش خواهد بود و عقل عملی هم نمی‌تواند آنها را مدیریت کند و در نتیجه، جنون و هوس و دیگر امراض نفسانی رخ می‌دهد. به بیان دیگر، وقتی قوه‌ای از قوای بدنی مادون عقل عملی فاسد شود، گویی نابود شده است و وقتی چیزی نابود شود، چطور عقل عملی می‌تواند سیاست خود را درباره آن اعمال کند؟ (همان، ص ۷۹۰-۷۹۱)

اما برای روشن شدن پاسخ تفصیلی لازم است ابتدا ارتباطات سه گانه عقل عملی را بیان کنیم. ابن سینا در این باره می گوید:

فالعامة قوة هي مبدأ محرك لبدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية، على مقتضى آراء تخصصها اصلاحية، ولها اعتبار بالقياس الى القوة الحيوانية النزوعية، واعتبار بالقياس الى نفسها. وقياسها الى القوة الحيوانية النزوعية، أن تحدث فيها هيئات تخص الانسان، تتهيأ بها لسرعة فعل وانفعال، مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء وما أشبه ذلك. وقياسها الى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة، هو أن تستعملها في استنباط التدابير في الامور الكائنة والفاصلة، واستنباط الصناعات الانسانية. وقياسها الى نفسها ان فيما بينها وبين العقل النظري تتولد الآراء الذائعة المشهورة، مثل ان الكذب قبيح، والظلم قبيح، لا على سبيل التبرهن وما أشبه ذلك من المقدمات المحدودة الانفصال عن الأوليات العقلية المحضة في كتب المنطق وإن كانت إذا برهن عليها صارت من العقلية أيضا على ما عرفت في كتب المنطق (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۷ و ۶۴-۶۵).^۱

عقل عملی سه نسبت دارد: نسبتی با قوه حیوانیه نزوعیه، نسبتی با قوه حیوانیه متخیله و متوهمه، و نسبتی با خودش. اعتبار عقل عملی به نسبت قوه حیوانی شوقیه از نوع ارتباطی است که از قوه حیوانی در انسان ملکات و صفاتی مخصوص به انسان پدید می آید که وی را برای سرعت در کار و انفعال، مثل خجالت و حیا و خنده و گریه و امثال آن آماده می کند. اعتبار این قوه برای قوه حیوانیه متخیله و متوهمه از نوع ارتباطی است که وقتی قوای یادشده اشتغال به تدبیر در امور روزمره - که پدید می آیند و از بین می روند - یافت و به استنباط صنایع انسانی پرداخت، این قوه به وی روی می آورد (قوه عامله در اختیار واهمه قرار می گیرد). اعتبار این قوه برای خودش از نوع ارتباطی است که بین عقل نظری و عقل عملی وجود دارد؛ به اینکه آراییی از آن

۱. افزون بر منبعی که در متن آمد، در دیگر آثار ابن سینا عبارت فوق آمده؛ منها عبارت شفاء از همه آنها کامل تر است. برخی از آن آثار عبارت است از: ابن سینا، ۱۳۷۲، ص ۳۳۱-۳۳۰؛ ۱۹۵۳م، ص ۱۱۸-۱۱۷؛ ۲۰۰۷م، ص ۶۳.

دو متولد می‌شود که مربوط به اعمال و رفتار است و این آراء، شهرت و عمومیت کسب کرده‌اند، ولی نه از راه برهان. مثل اینکه دروغ زشت و ستم بد است و نظیر آنها از مقدمات که از اولیات عقلیه محض در کتب منطقی به طور یقین جدا هستند؛ گرچه وقتی مبرهن شوند، از مقدمات یقینی عقلی می‌گردند و در قیاس برهانی به کار گرفته می‌شوند (همو، ۱۴۰۴ق، ص ۳۷).

به تعبیر دیگر:

و للعقل العملي وظائف ثلاث: فهو حين يضاف إلى القوة الحيوانية النزوعية يحدث عنه هيئات انفعالية مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء. وحين يضاف إلى المتوهمة، يستفيد منه الإنسان في التدابير الكائنة الفاسدة و في استنباط الصناعات المختلفة. وحين يضاف إلى العقل النظري يتولد عنه الآراء الذائعة مثل أن الكذب قبيح (همو، ۲۰۰۷م، ص ۲۹).

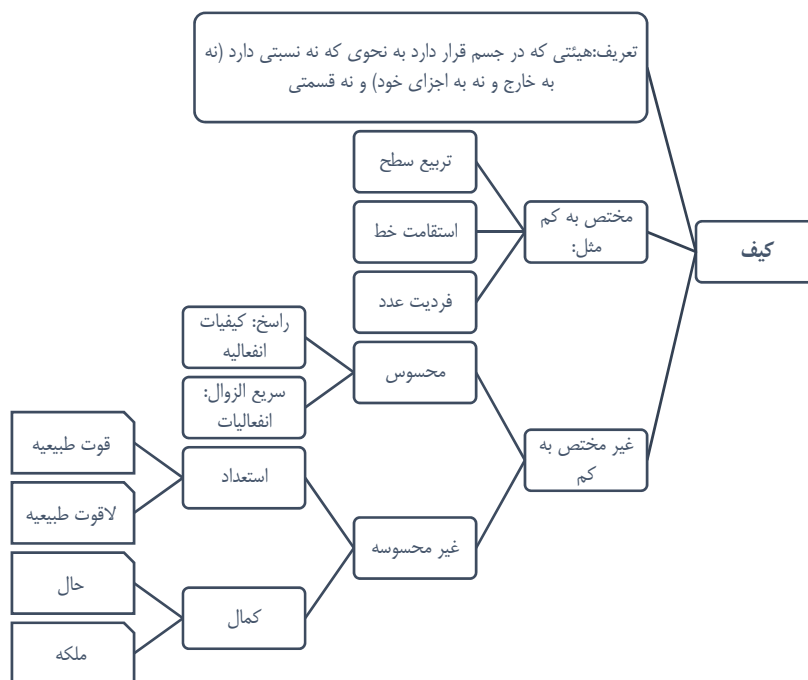
عقل عملی سه وظیفه دارد: هنگامی که به قوه حیوانیه نزوعیه اضافه می‌شود، از او هیئات انفعالیه مثل خجالت و حیا و خنده و گریه حادث می‌شود؛ و هنگامی که به متوهمه اضافه می‌شود، انسان از آن در تدابیر کائنه و فاسده و در استنباط صناعات مختلف بهره می‌گیرد؛ و هنگامی که به عقل نظری اضافه می‌شود، آرای مشهوره مثل زشتی دروغ از او صادر می‌گردد.

اکنون هر یک از کارکردهای فوق را بیشتر توضیح می‌دهیم:

انفعالات

چون انفعالات از اقسام کیف هستند، ابتدا تمام اقسام کیف را برمی‌شماریم تا ویژگی قسم انفعال معلوم شود. کیف عبارت است از هیئتی که در جسم قرار دارد؛ به نحوی که نه نسبتی دارد (نه به خارج و نه به اجزای خود) و نه قسمتی. هیئت یادشده یا مختص به کم است؛ مثل چهارگوشی برای سطح، و استقامت برای خطر، و فردیت برای عدد. یا غیرمختص به کم. غیرمختص به کم هم یا محسوس است یا نامحسوس. قسم محسوس که حواس از آن منفعل می‌گردد، یا راسخ است؛ مثل زردی طلا و شیرینی عسل که به آن کیفیات انفعالیه می‌گویند، و یا سریع‌الزوال است که به آن انفعالیات می‌گویند؛ مثل قرمزی خجالت و زردی ترس. اما نامحسوس نیز دو قسم است: یا استعداد کمال است یا خود

کمال. استعداد یا استعداد مقاومت و ابای از انفعال است که قوت طبیعی نامیده می‌شود؛ مثل مصحاحیه (کسی که بیشتر صحیح است و مریض نمی‌شود) و صلابت، و یا استعداد سرعت اذعان و انفعال است که لاقوت طبیعی نامیده می‌شود؛ مثل ممرضیه (کسی که بیشتر مریض است) و لین، و اما کمال نیز اگر ثابت باشد، ملکه است؛ مثل علم و صحت، و اگر سریع‌الزوال باشد، حال نامیده می‌شود؛ مثل غضب حلیم و مرض مصحاح، و فرق است میان صحت و مصحاحیه؛ چون مصحاحیه گاهی صحیح نیست و ممرض گاهی صحیح است (همو، ۱۳۷۲، ص ۱۵۵-۱۵۶).



تا کنون معلوم شد انفعالات، کیفیات و احوالی هستند غیرمختص به کم، ولی محسوس و سریع‌الزوال. اما چگونه حاصل می‌شوند و چند حالت هستند؟ پاسخ ابن‌سینا چنین است: انفعالات احوالی هستند که به دنبال استعدادهایی می‌آیند که با مشارکت نفس ناطقه عارض بدن می‌شود؛ مثل استعداد وی برای خندیدن و گریه کردن و خجالت کشیدن و حیا و رحمت و رأفت (همو، ۱۹۸۰م، ص ۴۱).

فخر رازی در شرح عبارت فوق می‌گوید: انسان یا حالتی را که داخل در وجود نشده

است در نظر می‌گیرد یا حالتی را که داخل در وجود شده است. قسم اول هم دو حالت دارد: یا انسان معتقد است در آن حالت ضرر یا نفع است یا چنین اعتقادی بدان حالت ندارد. اگر معتقد شود در آن حالت ضرری متوجه او می‌شود و درعین حال معتقد باشد قدرت بر دفع آن دارد، میل جازمی به دفع در قلبش پدید می‌آید که اسم آن غضب است و هنگام حصول این تصور و این میل به دفع، بدن انسان گرم و در خون قلب جوشش حاصل می‌شود. اما اگر معتقد باشد از دفع ناتوان است، خوف در قلبش پدید می‌آید و آرامش قلبی در درون قلب پنهان می‌شود و رنگ چهره‌اش به کبودی و رصاصیه تغییر می‌کند. اما اگر به گونه‌ای باشد که معتقد باشد گاهی می‌تواند ضرر را دفع کند و گاهی نمی‌تواند، مخلوطی از غضب و خوف در ظاهر بدنش پدید می‌آید.

اما قسم دوم و آن اینکه معتقد باشد امر مستقبل در فرض حصول نافع است و درعین حال متوجه به او نیست، در قلبش میل جازم حاصل می‌شود به اینکه حتماً آن را تحصیل کند و این حالت همان شهوت است و اگر معتقد باشد آن امر نافع متوجه اوست، حالت فرح و سرور حاصل می‌شود و آن شادی قلبی او در خارج هم معلوم می‌شود و هر قدر آن فرح قوی‌تر باشد، آن انبساط هم زیباتر است و در این هنگام بدن گرم می‌شود و رنگش زیبا و آثار صلاح حال بر چهره‌اش ظاهر می‌گردد. اینها در اعتبار حالاتی بود که داخل در وجود نشده بود.

اما قسم دوم که انسان حالتی را که موجود شده در نظر می‌گیرد، پس یا او آن حالت را نیکو می‌داند یا زشت یا نه نیکو و نه زشت. اگر معتقد باشد آن حالت نیکوست، به سبب آثار نفعی که از آن حالت انتظار می‌رود، شاد می‌گردد، و اگر آن را زشت بداند دچار حزن و اندوه می‌شود و خون قلبش به باطن قلبش می‌رود (یعنی خون در ظاهر کمتر می‌آید و بشاشت در چهره دیده نمی‌شود) و اگر آن را قبیح نداند، خون قلبش به ظاهر بدن کشیده می‌شود و اگر مخلوطی از این دو اعتقاد را داشته باشد (یعنی در حسن و قبح حالت تردید داشته باشد) انبساطات و انقباضات بر پوست صورتش متوالی می‌شود و این حالت همان خجالت است.

این اشاره‌ای بود به ضبط این احوال و بدان که شادی گاهی خنده به همراه دارد، به دلیل اینکه حرارت موجب تمدد عضلات می‌گردد؛ همان‌طور که ناراحتی و ترس گاهی گریه به دنبال دارد، به دلیل اینکه وقتی آرامش قلبی به داخل قلب می‌رود و روح انسان

دچار گرفتگی می‌شود، برودت بر ظاهر بدن مستولی و موجب گرفتگی و کدورت می‌شود و وقتی این گرفتگی بر جرم دماغ و مغز مستولی می‌گردد، رطوبت از آن خارج می‌شود و بر چشم‌ها جاری می‌گردد؛ یعنی گریه رخ می‌دهد. این حکم اکثری در این باب است.

حال که این را دانستی، پس می‌گوییم اگر اعتقاد خیر و شر و نافع و ضار درباره چیزی نباشد، رغبت و نفرت هم حاصل نمی‌شود و تا رغبت و نفرت نباشد، این اعراض نفسانی (یعنی غضب، شهوت، شادی، ترس، اندوه و خجالت) نیز در جوهر نفس پدید نمی‌آید و بلکه حصول این اعراض در جوهر نفس است که موجب حصول تغییرات مزاجیه در جوهر بدن می‌شود (فخر رازی، ۱۳۷۳، ص ۲۷۳-۲۷۵).

با توضیحاتی که گذشت، این نکته قابل استنتاج است که همه انفعالات ما (اعم از حالات و اعراض نفسانی و تغییرات مزاجی) منحصر به آنچه گفته شد نیست، بلکه اینها شاخص‌ها بودند و چه بسا حالات دیگری هم باشد که در عرض حالات یادشده یا ترکیبی از دو یا چند حالت از حالات پیش‌گفته باشد و در نتیجه تغییرات مزاجی هم متفاوت باشد و این نشان‌دهنده پیچیدگی وجود انسان و قدرت خداوند متعال است. نکته دیگر اینکه، همه اینها مختص انسان و معلول همکاری عقل عملی با قوه حیوانیه نزوعیه یا باعثه است و از این رو، حیوان هیچ‌یک از حالات و تغییرات مزاج یادشده را ندارد.

صناعات

دومین کارکرد عقل عملی، استنباط صناعات عملی و تصرف در آنهاست؛ مثل دریانوردی، کشاورزی، نقاشی و نجاری (ابن‌سینا، ۱۹۸۰م، ص ۴۱). قوه واهمه و متخیله با فعالیت‌های خود در تدبیر امور روزانه سهمی وافر دارند. قوه واهمه و متخیله با به کارگیری صور خیالیه برای سامان بخشیدن به امور روزانه و تسهیل در کارهای انسان طرح‌ها و نقشه‌ها می‌کشند. همین طرح‌ها و نقشه‌ها و خیالات و فرضیات گوناگون است که به کشف و ابداع در زمینه کشت و زرع و صنعت و معدن و دیگر زمینه‌های گسترده حیات دنیوی انجامیده است. متصرفه که تحت تدبیر واهمه کار می‌کند، از صور و معانی نقش‌های بدیع و شگفت‌آور در پهنه زندگی می‌آفریند (نائیجی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۴).

ملکات خلقی

سومین و مهم‌ترین کارکرد عقل عملی که در تعامل با عقل نظری حاصل می‌شود، صدور افعال اختیاری است که بدین وسیله می‌تواند به بالاترین درجات کمال و سعادت برسد. این کارکرد که از باب فعل است و با مشارکت بدن و قوای بدنی از نفس صادر می‌شود، عبارت است از تعقل و رؤیت در امور جزئی که انسان در آنها اختیار دارد و سزاوار است انجام دهد یا ترک کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۷-۳۹).

عقل عملی با کمک عقل نظری به آرایشی که به اعمال تعلق دارد، دست می‌یابد؛ مثل اینکه دروغ و ظلم قبیح و زشت است. این آراء که آرای محموده و مقبولات نام دارد، از جمله ویژگی‌های انسان است که مشارکت مصلحت‌آمیز وی، او را وادار می‌کند از بعضی افعال دوری کند و به انجام دادن بعضی دیگر گرایش یابد و این خود موجب شده است انسان از ابتدای زندگی باورهایی را بپذیرد که در طول زندگی در قلب او نفوذ می‌کند و مبنای بسیاری از افعال او می‌شود و این ویژگی، عنایت خداوند برای نظام یافتن زندگی اجتماعی، و مختص نوع انسان است. پس اگر دیگر حیوانات هم از بعض افعال دوری می‌کنند و به سوی بعض افعال ترغیب می‌شوند، به دلیل اعتقاد نیست، بلکه به دلیل هیئات نفسانی است که بر اساس عادت پدید آمده یا امری غریزی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۸۰).

استنباط اعمال نیز مانند استنباط صنایع از آن نظر که حکم جزئی عملی مستنبط از حکم کلی عقل نظری را در پی دارد، از مصادیق کارکرد عقل عملی است. به تعبیر دیگر، این دو کارکرد (یعنی استنباط صنایع و اعمال) در حقیقت عبارت‌اند از فکر و تعقل و رؤیت و استنباط در امور جزئی که این امور جزئی یا صنایع هستند یا غیرصنایع، که غیرصنایع مربوط به افعال اخلاقی می‌شود (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۰۰).

مراتب عقل عملی

تفصیل مراتب عقل عملی را که در کتب اخلاق آمده، ملاصدرا در چهار مرتبه و بدین صورت برمی‌شمارد:

نخستین مرتبه عقل عملی، تهذیب ظاهر است به اینکه انسان نوامیس و شرایع الهیه و احکام و آداب نبویه (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۲۳) که عبارت است از نماز و روزه و صدقات و

صله ارحام و شرکت در جمعه و جماعات و اعیاد مسلمین و دیگر عبادات را به کار بندد (همو، ۱۳۵۴، ص ۲۷۵) و در یک کلام، واجبات را انجام دهد و محرمات را ترک کند (همو، ۱۳۶۶، ص ۲۲۴). گاهی از این مرتبه به «تجلیه» نیز تعبیر می‌کنند. (سبزواری، ۱۴۲۲ق، ص ۳۱۳)

دومین مرتبه عقل عملی، تهذیب باطن و تطهیر قلب از رذیلت‌های اخلاق و ملکات پست ظلمانی و خواطر شیطانی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۲۳) که در نتیجه آن نفس مانند آینه‌ای صاف می‌شود و حقایق در آن متجلی می‌گردد (همو، ۱۳۶۶، ص ۲۲۴).

سومین مرتبه عقل عملی این است که انسان نفس ناطقه خویش را با صورت‌های علمی قدسی (همو، ۱۳۵۴، ص ۲۷۵) و معارف حقه ایمانی بیاراید و نورانی کند و به تعبیر دیگر، به مشاهده همه یا اکثر معلومات بنشیند (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۲۳). گاه گفته می‌شود کمال عملی نفس (یعنی کمال نفس به حسب عقل عملی) به «تخلیه» از رذیلت‌های اخلاق و «تحلیه» به مکارم اخلاق است که می‌تواند به مجموع دو مرتبه دوم و سوم از مراتب عقل عملی اشاره داشته باشد (همو، ۱۳۵۴، ص ۳۲۸).

چهارمین مرتبه عقل عملی، مرتبه فناء است که انسان خود را کنار می‌گذارد و همه چیز را صادر از خدا و راجع به او می‌بیند. به تعبیر دیگر، انسان در این مرتبه به غیر خدا توجه نمی‌کند و تمام التفاتش معطوف به پروردگار متعال و کبریا و ملکوت اوست و متخلق به اخلاق الهی می‌گردد و در این مرتبه است که سفر انسان به خدای متعال خاتمه می‌یابد و غایت هر دو عقل نظری و عملی یکی می‌شود (همان، ص ۲۷۶). خود فناء نیز سه مرتبه دارد: فناء در افعال الهی که همان مقام «محو» است؛ فناء در صفات الهی که مقام «طمس» است؛ و سرانجام، فناء در ذات اقدس احدیت که به مقام «محق» شناخته می‌شود.^۱

پس از مراتب چهارگانه‌ای که ذکر شد، مراتب و مراحل بسیار دیگری هم هست که

۱. مرحوم سبزواری در شرح منظومه مراتب عقل عملی و مراتب فناء را در دو بیت این‌گونه به نظم درآورده است: «تجلیه تخلیه و تحلیه* ثم فناء مراتب مرتقیه* محو و طمس، محق ادر العملا* تجلیه للشرع ان یمتثلا». (نک: سبزواری، ۱۴۲۲ق، ص ۳۱۳)

از مراتب قبل کمتر نیست؛ منتها این مراتب قابل فهم و درک به صورت شفاهی و از طریق تعبیر نیست و انسان باید خود به علم حضوری آنها را بیابد و خلاصه آن این است که انسان‌های کامل بعد از اینکه به مرتبه فناء رسیدند و به حق واصل شدند، سفرهای دیگری دارند که یکی از آنها سفر در حق است که در آن به سیر در اسماء و صفات الهی می‌پردازند، و سفر دیگر سفر از حق، ولی به وسیله حق و به حول و قوه اوست؛ یعنی خود خدا آنها را به سوی خلق برمی‌گرداند تا از خلق دستگیری کنند، و سفر چهارم از خلق به حق با حق است (همانجا).

به‌طور کلی تمام کارکردهای یادشده به استنباط و حکم جزئی عملی مستنبط از حکم کلی نظری برمی‌گردند و بدین ترتیب، عقل عملی در همه اعمال اختیاری انسان نقش دارد، ولی وقتی انسان در مسیر کمال و سعادت و قرب الهی قرار می‌گیرد، کارکردهای ذیل از سوی عقل عملی به ترتیب و در طول هم پدیدار می‌شود:

- رعایت احکام: انجام تکالیف ظاهری شریعت که در این مرحله، انجام تمام واجبات و ترک تمام محرمات و در یک کلام عدالت صغرا نتیجه کارکرد عقل عملی (یعنی نتیجه استنباط و حکم جزئی مستنبط از حکم کلی نظری) است و موجب تطهیر ظاهر انسان می‌شود.

- اخلاق: عقل عملی می‌تواند (باز با کارکرد خاص خود، یعنی از طریق استنباط و حکم جزئی مستنبط) ملکاتی برای انسان پدید آورد که به واسطه آنها کارهای مناسب آن ملکه به سهولت از وی صادر شود؛ درحالی‌که در مرحله قبل کارها به سختی و صعوبت و کلفت انجام می‌شد. با این کارکرد باطن انسان از رذیلت‌ها و پستی‌های اخلاقی پاک می‌شود و انسان به عدالت کبری می‌رسد و متخلق به اخلاق الهی می‌گردد.

- عرفان: عقل عملی با استنباط و ادراک خاص و جزئی خود، انسان را به فناء در حق و بالاتر از آن رهنمون می‌کند.

بنابراین فقه، مقدمه، و اخلاق و عرفان نتیجه یا عمق و باطن آن است و اعتقادات که کارکرد عقل نظری است، ریشه این امور است که اگر نباشد، این سه کارکرد از عقل عملی صادر نمی‌شود. از این‌روست که امهات مسائل دین را در سه بخش اعتقادات، احکام و اخلاق قرار داده‌اند و این سه در طول هم هستند؛ یعنی انسان با عقل نظری وارد

اعتقادات می‌شود، و در ادامه با استنباطات و ادراکات جزئی عقل عملی ابتدا در مسیر شریعت و سپس در راه اخلاق، و در نهایت در طریق عرفان گام برمی‌دارد و به ترتیب عدالت صغرا و سپس عدالت کبرا و در نهایت فنا و قرب الهی را احراز می‌کند.

جمع بندی

از مباحث این نوشتار روشن شد مجموع همه قوای اصلی و فرعی انسان (از کیفیات اربعه و قوای طبیعی گرفته تا قوای نباتی، حیوانی و انسانی) ۲۶ قوه است و عقل عملی در جایگاه بیست و پنجم قرار گرفته است تا مخدوم تمام قوای مادون خود باشد و خادم عقل نظری. نیز معلوم شد کارکرد عقل عملی از سنخ فعل است و چیزی جز تدبیر بدن نیست تا مقدمه‌ای باشد برای کارکرد انفعالی عقل نظری و تأثیر آن از مبادی عالیه. تدبیر یادشده عمدتاً به سه کارکرد انفعالات، صناعات و افعال اختیاری تحلیل می‌شود. صرف نظر از کارکرد نخست - که جنبه انفعالی دارد و چگونگی جمع آن با صبغه فعلی داشتن نقش عقل عملی در تحقیق مستقلی قابل بررسی است - هر دو کارکرد دیگر در واقع استنباط است؛ منتها یکی استنباط در صناعات و حرف و کارهای روزمره است و دیگری استنباط در غیرصناعات؛ یعنی در افعال اختیاری که سازنده ملکات اخلاقی انسان است و انسان را به سعادت و قرب و رضوان الهی یا به شقاوت و بعد از رحمت الهی می‌کشاند.

بدین‌سان، در نتیجه این تحقیق این حقیقت که «غایت آفرینش عالم انسان است و غایت آفرینش انسان خداست» با زبانی فلسفی و در ضمن بیان کارکرد و نقش عقل عملی تبیین گردید؛ همان حقیقتی که در آیات^۱ و روایات^۲ و کلمات عرفا و شعرا نیز با تعابیر گوناگون بیان شده است.

۱. مانند آیه (وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ)؛ خلق نکردم جن و بشر را مگر برای آنکه مرا عبادت کنند» (ذاریات (۵۱)، ۵۵) و آیه (إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ)؛ ما همه برای خداییم و همه به سوی او برمی‌گردیم» (بقره (۲)، ۱۵۶).

۲. مانند روایت قدسی «یا إنسان خلقت الأشياء لأجلك و خلقتك لأجلي، و كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن اعرف فخلقت الخلق لاعرف؛ ای انسان، همه چیز را برای تو آفریدم و تو را برای خود، و من گنج پنهانی بودم، پس دوست داشتم شناخته شوم، پس آفریدم تا شناخته شوم» (هاشمی خوئی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۱، ص ۱۲۷).

منابع

- قرآن
- نهج البلاغه
۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة من الغرق في بحر الضلالات. تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
 ۲. _____ (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها. قم، نشر البلاغة.
 ۳. _____ (۱۳۶۳). مبدأ و معاد. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
 ۴. _____ (۱۴۱۷ق). النفس من كتاب الشفاء. قم: مكتب الاعلام الاسلامي، مركز النشر.
 ۵. _____ (۱۴۰۴ق). طبيعيات شفاء: نفس (ج ۲). قم، مكتبة آية الله المرعشي.
 ۶. _____ (۲۰۰۷م). رسالة في النفس و بقائها و معادها. باريس: داربيليون.
 ۷. _____ (۱۹۸۹م). الحدود. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، چاپ دوم.
 ۸. _____ (۱۹۸۰م). عيون الحكمة. بيروت: دارالقلم، چاپ دوم.
 ۹. _____ (۱۹۵۳م). رسائل ابن سینا (ج ۲). استانبول: دانشکده ادبیات استانبول.
 ۱۰. بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵). التحصیل. با تصحیح و مقدمه مرتضی مطهری. تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
 ۱۱. سبزواری، هادی (۱۴۲۲ق). شرح المنظومه. با تصحیح حسن زاده آملی. تهران: نشر ناب.
 ۱۲. سروش، جمال (۱۳۹۳). عقل عملی و کارکرد آن در حکمت عملی از دیدگاه صدرالمتألهین. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 1.

۱۳. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶). شرح اصول الکافی. تصحیح و ترجمه محمد خواجوی. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۴. _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقاتی فرهنگی.
۱۵. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. مشهد: المركز الجامعي للنشر، چاپ دوم.
۱۶. _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۷. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت، داراحیاء التراث، چاپ سوم.
۱۸. فخررازی، محمدبن عمر (۱۳۷۳). شرح عیون الحکمة (ج ۲). تهران: مؤسسه الصادق.
۱۹. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۹). علم النفس فلسفی. تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۲۰. معلمی، حسن (۱۳۸۰). مبانی اخلاق در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۱. نائیجی، محمدحسین (۱۳۸۷). ترجمه و شرح کتاب نفس شفاء. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۲۲. هاشمی خوئی، میرزا حبیب الله (۱۴۰۰ق). منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة (ج ۱). تهران: مکتبه الاسلامیة، چاپ چهارم.