

واکاوی مفهوم عقل نظری و عقل عملی مبتنی بر رویکرد اسلامی

نسبیه نیک پور^۱

نرگس کشتی آرای^۲

سید حسین واعظی^۳

چکیده

عقل نظری و عقل عملی در بستر تاریخ در اسلام، از ارزش و اعتبار زیادی برخوردار است. با توجه به رویکرد اسلامی و واکاوی در اندیشه‌های فیلسوفان اسلامی این نتیجه حاصل می‌شود که هر یک از منظری خاص به این مقوله پرداخته‌اند. بنابر این تبیین آرای چند تن از این اندیشمندان اسلامی معاصر و غیر معاصر در مورد عقل نظری و عملی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در این مقاله به روش تحلیلی توصیفی سعی شده است به طور اختصار به اندیشه‌های ایشان پرداخته شود. نتایج حاصل از این مقاله نشان می‌دهد که آنها از دو دیدگاه به عقل نظری و عملی نظر کرده‌اند و در این اتفاق نظر دارند که عقل نظری را در چهار مرتبه هیولایی، بالملکه، بالفعل، و بالمستفاد در نظر می‌گیرند. و ادراک کلیات را جزو کارکردهای آن می‌دانند و عقل عملی را به چهار مرتبه تجلیه، تخلیه، تخلیه، و فنا تقسیم می‌کنند و کارکرد اصلی آن را تشخیص خوب و بد اعمال و رسید به خلق نیکو می‌دانند. اختلاف نظر آنها در نحوه ادراک مفاهیم به صورت کلی و جزئی و و ارتباط میان عقل نظری و عملی می‌باشد.

واژگان کلیدی

عقل، عقل نظری، عقل عملی، رویکرد اسلامی.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.

Email: nasibeh.nikpoor@khuisf.ac.ir

۲. دانشیار گروه علوم تربیتی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: narges.keshitariay@vatanmail.ir

۳. دانشیار گروه الهیات، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.

Email: vaezi1340@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۳/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۲۷

طرح مسأله

از آنجا که ابزار اصلی فیلسوف عقل است و نه تنها فیلسوف بلکه عالم علوم تجربی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، عالم علم حقوق، سیاست، کلام، فقه، اصول و همه شاخه‌های علوم او حتی مردم عادی از عقل استفاده می‌کنند، ضروری است این محور اصلی تفکر و اندیشه بررسی و تعریف شود و لذا بحث از عقل و اعتبار آن سابقه دیرینی دارد و تا عصر یونانیان باستان قابل پی‌گیری، است از منظر فیلسوفان، متکلمان و دیگر اندیشمندان مسلمان، عقل یکی از عمده‌ترین راه‌ها یا ابزارهای معرفت بشری است زیرا جایگاه عقل در معرفت بشری آن قدر مستحکم است که تنها از راه خود عقل می‌توان در اعتبار آن شک کرد یا آن را انکار نمود. نفی اعتبار آن از راه عقل و استدلال عقلی در واقع اثبات‌کننده اعتبار آن است به علاوه، حواس بر عقل مبتنی است، چنان‌که معیار ارزیابی تفسیرهای مکاشفات عرفانی عقل است. و تمیز صدق و کذب آنها از راه عقل انجام می‌پذیرد. به علاوه در معرفت دینی در بحث مرجعیت نیز به همراه وحی و سنت مورد استفاده قرار می‌گیرد (اعلانی، ۱۳۹۴: ۳۴).

عقل ارزش مندترین نیرویی است که خداوند در وجود انسان قرار داده و اندیشمندان اسلامی در آثارشان به بیان ویژگی‌های آن پرداخته‌اند و هر یک از منظرهای در مورد عقل و تقسیمات آن قلم فرسایی کرده‌اند. آنها و دارای تقسیمات و مراتبی دانسته‌اند که در حقیقت این تقسیم به اعتبار مُدرکات آن است عبارتند از:

۱. عقل نظری؛ قوه‌ای که امور دسته اول را درک می‌کند مثل علم به آسمان و زمین، که مبنای حکمت نظری است. وظیفه‌اش درک و شناخت واقعیت‌ها و قضاوت در باره‌ی آنهاست.

۲. عقل عملی؛ قوه‌ای که امور دسته دوم را درک می‌کند مانند علم به زیبایی عدالت و زشتی ظلم و همچنین، کنش و رفتار آدمی را مدیریت می‌کند و ویژگی‌اش درک باید‌ها و نباید‌هاست که مبنای حکمت عملی و اخلاق است.

برخی دانشمندان مسلمان ماهیت عقل نظری و عقل عملی را یکی داشته، و هر دو را از جنس درک و تعقل پنداشته‌اند با این تفاوت که مُدرک (درک شونده) اولی از

امور داشتن و مُدرک دومی از امور کنشی است. بر اساس مبنای مشهور، انسان در سایه عقل نظری به معارف و علوم روی می آورد و با کسب بصیرت، حقایق عالم را می یابد؛ چنان که به کمک عقل عملی، به نظر و ترتیب امور زندگی می پردازد و حالات شخصی و روابط اجتماعی خود را سامان می دهد. دانشمندان و صاحب نظران فلسفه و عرفان و اخلاق از عقل تعابیر و تقسیم بندی‌هایی ارائه نموده‌اند آنها در بحث از «عقل نظری و عقل عملی» به جای «عقل» از تعابیری مانند قوه نفسانی، نفس و علم نیز استفاده کرده‌اند (خیر اللهی، ۱۳۹۰: ۱۵۳-۱۵۲).

از آنجایی که اخلاق یکی از اقسام حکمت عملی و نتیجه تعقل عملی است. دیدگاه‌های فیلسوفان مسلمان در باب عقل نظری و عملی اهمیت به‌سزایی دارد. در این پژوهش سعی شده به بررسی برخی از دیدگاه‌های فیلسوفان معاصر و غیر معاصر اسلامی در باب عقل نظری و عملی پرداخته شود.

۱. هدف از تقسیم بندی عقل به عقل نظری و عقل عملی

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

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

- بررسی رابطهٔ اعجاب انگیز قلب با مغز؛ و اینکه چگونه با تأثیر حواس و عواطف و احساسات بر قلب، و تحریک خون در شریان‌ها و عروق قلبی، اراده فعال می‌شود و به تحریک عضلات و اعضای بدن اقدام و آدمی را در مسیری هدایت می‌کند که درک و فهم وی آن را می‌پسندد.

- شناخت تفاوت‌های میان آنچه معلوم بوده و هست و آنچه شایسته بوده و باید باشد، و بررسی رابطه بین آن دو.

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

- راهنمایی دقیق‌تر انسان در کنترل و تحلیل معلومات و سپس پاک‌سازی اعمال؛ چنان‌که این امر در هدف از تقسیمات فرعی و کوچک‌تری که برای عقل نظری و عملی صورت گرفته است آشکار می‌شود با توجه به ویژگی‌های بیان شده می‌توان دو دیدگاه و نظریه در مورد این تقسیم بندی برداشت کرد (هدایتی و شمالی، ۱۳۸۸: ۲۱۹-۲۱۷).

با توجه به این اهداف دیدگاه‌های اندیشمندان به عقل نظری و عملی از هر منظری متفاوت می‌باشد.

۲. دیدگاه مختلف اندیشمندان در مورد کارکردهای عقل نظری و عقل

عملی

دیدگاه‌های اندیشمندان در مورد عقل نظری و عملی طبق کارکردشان را می‌توان به دو دیدگاه دسته بندی کرد که در مورد هر دیدگاه نیز تبیین‌های مختلفی وجود دارد که عبارتند از:

۲-۱- دیدگاه اول

عده‌ای از اندیشمندان عقل عملی و نظری در حقیقت را یک قوه دانسته‌اند. 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. در مورد این دیدگاه تبیین‌های مختلفی از منظر دانشمندان وجود دارد که عبارتند از:

تبیین 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، حاج ملاهادی سبزواری، محقق اصفهانی، این دیدگاه را در معنای عقل عملی و نظری اتخاذ کرده‌اند.

تبیین دوم؛ این دسته از اندیشمندان 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 با 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 (شیبانی، ۱۳۸۸: ۲۶۶).

۲-۲- دیدگاه دوم

این اندیشمندان قائل به تکثیر قوا در 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 تبیین در میان اندیشمندان مسلمان به چشم می‌خورد:

تبیین اول؛ بزرگانی مانند ابن‌سینا، ملاصدرا 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 نظرو واقعیات نفس الامری 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 مربوط به کلیات است عقل نظری و دیگری قوه‌ای که مربوط به جزئیات است عقل عملی نام دارد.

تبین دوم؛ کسانی هستند که معتقدند وظیفه عقل نظری به طور ادراک است. هر نوع ادراکی به وسیله قوه-ای به نام عقل نظری صورت می‌گیرد. چه مدرک آن کلی باشد چه مربوط به عمل باشد چه غیر مرتبط با عمل. کار عقل نظری درک است. اما عقل عملی قوه عامه 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 قطب-الدین رازی، نراقی و ابن میثم بحرانی در شرح نهج البلاغه این دیدگاه را رد تعریف عقل عملی و نظری داشته‌اند (شیبانی، ۱۳۸۸: ۲۷۷).

می‌توان نتیجه گرفت که عقل نظری درک کننده است و منفعل و عقل عملی عقل ایجاد کننده است و قوانین اخلاقی حکم می‌کند.

۳. مراحل عقل نظری از منظر اندیشمندان اسلامی

اکثر اندیشمندان اسلامی، عقل عملی و نظری را به این مراحل تقسیم کرده‌اند که عقل نظری دارای چهار مرحله است که عبارتند از:

۳-۱- عقل هیولانی

این مرحله خالی از هر گونه صورت است و تنها استعداد پذیرش هر معقولی را دارد. عقل در این مرحله، چون هیولای اولاً که ذاتاً از کلیه صور جسمانی خالی است، فاقد صورت‌های عقلانی و تعقل است و صرفاً امکان تعقل معقولات نخستین را دارد. نفس در این مقام تنها از نظر ذات مجرد است و درجه تجرد، تجرد از طبیعت است. هرگاه معقولات نفس که بالقوه هستند بالفعل شوند، علم او به ذات خود نیز بالفعل می‌گردد. بدین دلیل تا وقتی نفس در مرتبه عقل بالقوه است، خود نیز معقول بالقوه است و تمام معقولات او نیز معقول بالقوه است و آنگاه که به مرتبه عقل بالفعل برسد، علم نفس به ذات خویش در

اوایل تکوین و حدوث و آغاز فطرت از باب قوه و استعداد است هر گاه معقولات نفس که بالقوه هستند بالفعل شوند، علم او به ذات خود نیز بالفعل می‌گردد. بدین دلیل تا وقتی نفس در مرتبه عقل بالقوه است، خود نیز معقول بالقوه است و تمام معقولات او نیز معقول بالقوه است و آنگاه که به مرتبه عقل بالفعل برسد، علم نفس به ذات خویش در اوایل تکوین و حدوث و آغاز فطرت از باب قوه و استعداد است (مظاهری، ۱۳۸۸: ۱۶).

۳-۲- عقل بالملکه

از آن رو که این مرحله، مرحله حصول معقولات نخستین و استعداد تحصیل و فراگیری معقولات دومین (یا معقولات نظری) بر معنای معقولات نخستین است. در این مرحله عقل نظری حقایق ساده و ابتدایی چون «کل بزرگتر است از جزء» را درک می‌کند هر گاه نفس از مرتبه هیولانی ارتقا پیدا کرد، نخستین صور معقوله که تا کنون معقول بالقوه و در خزانه قوه متخیله محفوظ بوده‌اند در وی حاصل می‌شوند. اینها عبارتند از معقولات بالقوه و در خزانه قوه متخیله محفوظ بوده‌اند در وی حاصل می‌شوند. اینها عبارتند از معقولات اولیه و بدیهی که افراد بشر در فهم و ادراک آنها سهیم و مشترکند. این دومین مرحله از ارتقای نفس در مقام عقل نظری است که آن را عقل بالملکه می‌نامند. حصول معقولات اولیه و مفاهیم بدیهی در نفس، سبب اندیشه و تفکر در باره مسائل نظری خواهد بود و نفس را به تفکر و اندیشه در باره آنها برمی‌انگیزد تا بدین وسیله علوم و معقولات جدیدی را فرا گیرد و خود مقدمه‌ای برای رسیدن به کمالات مرحله بعد شود. بنابراین نخستین مرتبه از مراتب عقل نظری به نام قوه و هیولا است و مراتب پس از آن کمالات نامیده می‌شود. عقل بالملکه نسبت به عقل هیولانی کمال اول است؛ زیرا حصول معقولات بالکلمه در نفس، سبب حصول کمال جدیدی در نفس به نام کمال ثانی خواهد بود (بهشتی، ۱۳۸۰: ۱۰۲).

۳-۳- عقل بالفعل

آن مرحله توانایی استحضار معقولات دومین است که قبلاً تحصیل شده‌اند. این سیر فکری ممکن است از راه حدس انجام شود. در این مرحله، حضور معقول در ذهن، مستلزم توجه انسان است و بالطبع در مواردی که شخص به کار دیگری مشغول است، معقولات در

ذهن وی حضور ندارند. در این عقل، تنها به اثبات امور نظری می‌پردازد و دیگر به ماده نیازی ندارد. حصول معقولات اولیه و مفاهیم بدیهی در نفس و در مرتبه عقل بالملکه، علت اندیشه و تفکر در باره مسائل نظری است که خود نفس را به تفکر و اندیشه در باره آنها بر می‌انگیزد تا بدین وسیله معقولات جدیدی را فرا گیرد که برای او کمالات ثانی است. این کمالات ثانویه در واقع سعادت حقیقی انسان است که به وسیله آنها حیاتی بالفعل یعنی حیاتی علمی و عقلی نصیب او می‌گردد؛ حیاتی که در آن نیازی به ماده و آلات و قوای بدنی ندارد. این عدم نیاز به ماده ناشی از این است که صاحب این مرتبه از عقل نظری خود از جمله اموری گردیده است که از ماده و لوازم آن عاری و بری گشته و برای همیشه باقی و جاودان است. انسان از دو راه به این مرتبه از عقل نظری می‌رسد: یکی به وسیله افعال ارادی و تحصیل حدود وسطی به وسیله عقل بالملکه و استعمال و استعمال قیاسات و تعارف بویژه براهین و حدودی که او را به مطلوب هدایت و راهنمایی می‌کند و دیگری به وسیله فیضان نور و شعاع عقلی که به اراده و اختیار اونیست، بلکه به تدبیر و الهام الهی است. تمام معقولات اکتسابی خود را بدون زحمت و فکر و اندیشه در ذات خویش مشاهده کند؛ بدین معنا که آن معقولات اکتسابی ملکه ذهن فرد گشته است. همچون راننده‌ای که پس از کسب مهارت بدون نیاز به فکر، کنترل اتومبیل را در دست دارد. حصول این مقام و مرتبه در نتیجه تکرر مطالعه معقولات و کثرت مراجعه به مبدأ فیاض و اتصال به ساحت قدس الوهی است (مظاهری، ۱۳۸۸: ۲۰-۱۹).

۳-۴- عقل بالمستفاد

سرانجام، انسان در جریان رشد و استكمال به مرحله «عقل بالمستفاد» می‌رسد. در این مرحله، معقول در ذهن همواره حضور دارد. وجه تسمیه «عقل بالمستفاد» آن است که عقل آدمی با عقل فعال که از مبادی عالی و مافوق طبیعی است، متصل و از آن مستفاد می‌شود. عقل مستفاد همان عقل بالفعل است هنگامی که بتواند تمام معقولات و صور علمیه را به وسیله اتصال به مبدأ فعال در ذات وی مشاهده کند. در حقیقت عقل بالفعل، حصول و حضور کلیه معقولات به طور بالفعل در ذات عقل و عقل مستفاد مشاهده کلیه معقولات به طور بالفعل در ذات عقل و عقل مستفاد مشاهده کلیه معقولات در ذات عقل فعال است.

عقل مستفاد را از ان جهت عقل مستفاد گفته‌اند که نفس، آن معقولات را از مافوق خود یعنی عقل فعال استفاده می‌کند. پس انسان از این جهت، تمام و کمال و مرحله نهایی و صورت عالم وجود است که در سیر صعودی بدانجا منتهی و بدان مقام و مرتبه نائل می‌شود. اینجا به این نکته مهم اشاره می‌کند که غایت و مقصود نهایی از ایجاد عالم جسمانی و انواع کائنات و محسوسات این عالم، فقط آفرینش آدمی است و مقصود و هدف از آفرینش آدمی نیز رسیدن به مرتبه عقل مستفاد یعنی مشاهده معقولات و اتصال به ملاء اعلا است (همان: ۲۰)

ملاصدرا و ابن سینا و امام خمینی در این چهار مرحله اتفاق نظر دارند ولی ملاصدرا و ابن سینا مراحل دیگری رانیز در برخی از نوشته‌های خود اشاره کرده است. که در ادامه به آنها اشاره خواهد شد.

ابن سینا 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: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ...» (نور، ۳۵) خدا نور آسمانها و زمین است. مَثَلِ نُوْرٍ اَوْ چُونِ چراغدانى 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 هر چند بدان آتشی نرسیده باشد. روشنی بخشد. روشنی بر 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 «عقا 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 معقولات 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 حدس، «عقل بالملکه» نامیده می‌شود که همان «زجاجیه» (شیشه) است (شیبانی، ۱۳۸۸: ۴۲).

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 عانلی که نفس را از مقام «هیولانی» به مقام «عقل بالملکه» می‌رساند، «عقل فعال» می‌گویند. عقل فعال در آیه شریفه با کلمه «نار» قابل تطبیق است.

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. این مرتبه از کمال را می‌توان مرتبه پیغمبری دانست و آن قوه «عقل قدسی» نام دارد. به عقیده ابن سینا این مرتبه غالباً مخصوص انبیاست و آن بزرگواران شایسته‌ترین افرادی بودند که از عقل قدسی برای تحصیل مجهولات استفاده می‌کردند (همان، ۴۳-۴۴).

ملا صدرا مراتبی بالاتر از مراتب یاد شده نیز برای عقل نظری قائل است که به ترتیب از مرتبه بالاتر عبارتند از: عقل اجمالی یا قرآنی و عقل نفسانی یا تفصیلی. وی تفاوت این دو مرتبه را با مراتب پیشین این چنین بیان می‌کند که عقل قرآنی: «حقیقت واحدی است که موجود به وجود واحد عقلی است که با وحدت و وساطت تمام عقول و معقولات و

علوم و معلومات است و آن، مبدئی است که از آن معقولات مفصل صادر می‌شود و علم خداوند به موجودات که بر آنها پیشی دارد از این قبیل است برای اینکه کثرت در ذات و علم او که عین ذات اوست و آن بخشی از بخشهای او بندگان خاصش راست، لازم نیاید و کسب و فراچنگ آوردن رت در آن راهی نیست و اما (عقل نفسانی و فرقانی) همان معقولات مفصل است که از آن عقل بسیط قرآنی، مدد و یاری می‌گیرد و نسبت اولی به دومی (عقل قرآنی به عقل فرقانی) مانند نسبت دانه است به درخت و یا نسبت کیمیاست به زر (مظاهری، ۱۳۸۸: ۱۶)

۴. مراحل عقل عملی از منظر اندیشمندان اسلامی

عقل عملی نیز شامل چهار مرحله که عبارتند از:

تجلیه؛ یعنی عمل به شرایع نبوی و احکام الهی است.

تخلیه؛ از صفات پست اخلاقی است.

تحلیه؛ یعنی آراستگی به فضیلت‌های اخلاقی است.

فنا؛ خود فنا نیز سه مرتبه دارد: فنا در افعال الهی که همان مقام «محو» است. فنا در صفات که مقام «طمس» است و سرانجام، فنا در ذات اقدس احدیت است که به مقام «محق» شناخته می‌شود. سه مرتبه نخست، مراتب عملی و واپسین مرتبه، مرتبه دریافت بی-واسطه و قلبی یا شهود باطنی است (بهشتی، ۱۳۸۰: ۱۰۳).

همانطور که در مراحل عقل عملی مشخص است کارکرد عقل عملی و استفاده درست از آن باعث می‌شود اخلاق نیکو و اعمال پسندیده در انسان به صورت ملکه درآید و به فضیلت اخلاقی برسد و در مسیر به سوی کمال پیش رود و در نهایت به قرب الی الله دست یابد.

۵. عقل نظری و عملی از منظر نهج البلاغه

در آموزه‌های امام علی (ع) عقل به منزله نیروی مدرکه، و حسابگر، هم به فهم کلیات می‌پردازد و هم می‌تواند در جزئیات وارد شود؛ آن‌گاه با آمیختگی و پیوندی ظریف و دقیق که بین عقل و قلب وجود دارد، انگیزش نیز به معنای وسیع و همه جانبه‌اش، زمینه را برای الزام عملی و حرکت فراهم می‌کند. لذا یکی از تقسیمات معروف عقل، تقسیم آن به

عقل نظری و عملی است. شأن عقل نظری ادراک دانستنی‌ها و شأن عقل عملی ادراک خوبی و بدی رفتار و اعمال انسان است. در احادیث علوی، عقل نظری ناظر به مطلق علم و آگاهی، و همچنین مباحث خداشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی است. عقل عملی، وسیله‌ای برای مناسبات انسانی، اخلاق، سامان دادن به زندگی دنیوی است، تدبیر معاش، تشخیص سود و زیان، گمانه‌زنی، آینده‌نگری، بهره‌مندی از فرصت‌ها و حسن تدبیر، از آثار عقل عملی ذکر شده است. به عنوان نمونه، از مهم‌ترین و روشن‌ترین، مسائل بدیهی و ضروری در حوزه عقل عملی، حسن عدالت و زشتی ستم است. «عدالت هر چیز را در جای خود قرار می‌دهد.» (حکمت/۴۳۷) و عدل از پایه‌های معرفت دینی است (حکمت/۳۱). نیز پاسخ خوبی را به خوبی دادن و پاسخ بدی را به خوبی دادن است. برادر و دوست را به هنگام خطاکاری با نیکوکاری سرزنش کن، و شر او را با انعام و بخشیدن از خود دور ساز (حکمت/۱۵۸). در بیان امام (ع) باید انسان خویشتن را میزان و شاخص قرار دهد و همان‌گونه که ظلم را بر خود نمی‌پسندد به دیگری هم ستم روا نمی‌دارد، و نیکی بر دیگران را همان‌گونه که بر خویش می‌پسندد بر دیگران روا می‌داند، برای تثبیت علم باید عمل نمود (حکمت/۳۶۶). به آن معناست که اگر انسان طبق علم عملی، وظایف خود را انجام داد، آن علم باقی می‌ماند و گرنه فراموش می‌شود. آن خطاها ماهر اگر تمرین نکند هنر خطاطی از او گرفته می‌شود، چون علم نور است و باید به عمل نشیند (الهی و همکاران، ۱۳۹۴: ۶-۴).

از منظر امام علی (ع) کارکرد عقل نظری کسب دانش‌های نظری و تفکر در آنها است و وظیفه عقل عملی تشخیص خوب و بد رفتار و همچنین عمل به آن و اگر عمل نیاشد دانسته‌های عقل عملی دچار خطا می‌شوند.

۶. عقل نظری و عملی از منظر ملاصدرا

ملاصدرا می‌گوید نفس آدمی دارای دو قوه «عالمه» و «عامله» است. با اعتبار قوه عامله، که همان عقل عملی است. افعال انسانی به خوب و بد تقسیم می‌گردد و اعمال و صنایع خاص انسان پدیدار می‌شود. البته باید گفت که تشخیص حسن و قبح برخی افعال به اکتساب نیاز ندارد؛ مثل حسن عدل و قبح ظلم حال اینکه برخی دیگر نیازمند مقدمات

خاصی است، لذا کلمه عقل گاهی بر مقدماتی اطلاق می‌گردد که امور نیک و زشت از آنها استنباط می‌شود و گاهی بر خود افعال. وی عقل عملی را دارای دو صفت متضاد «جزیره» و «بلاهت» می‌داند که جزیره دران به معنای سرعت انتقال و تندروری اضافه بر حد اعتدال است به گونه‌ای که خود موجب انحراف آدمی از مسیر حق می‌گردد حال اینکه بلاهت عدم تحرک و کندی فکر است. در نتیجه آنچه مطلوب است رعایت حد وسط و اعتدال است که حکمت نامیده می‌شود. البته این حکمت از نوع اخلاق و اوصاف است و نه از نوع علوم و معارف که به حکمت عملی تقسیم می‌شود و به هر میزان در آدمی زیادتر شود. بویژه نوع نظری آن فضیلتش افزونتر است؛ پس باید گفت جوهر نفس از نظرات و فطرت خویش مستعد است که به وسیله عقل نظری راه کمال و سعادت را بییابد. از دیدگاه قوه عالمه، که همان عقل نظری است. کلمه عقل را گاهی بر همین قوه عالمه و گاهی بر ادراکات آن اطلاق می‌کنند. ادراکات قوه عالمه تصورات و تصدیقاتی است که یا بر اساس فطرت برای نفس حاصل می‌شود و یا به واسطه اکتساب. هم‌چنین موجب می‌شود که حق و باطل را در مورد آنچه ادراک و تعقل می‌کند، تشخیص دهد (مظاهری و همکاران، ۱۳۸۸: ۱۴-۱۵)

ملاصدرا گوهر اصلی آدمی را به عنوان موجودی برتر در عقل نظری و در ساحت شهودی آن می‌داند و بر این عقیده است که آدمی تا بدین مرتبه دست نیابد به بلوغ و کمال انسانی نخواهد رسید. به اعتقاد وی عقل نظری تنها قوه‌ای است که در فعالیت آن، جوهر انسانی و ذات فعال است و امور جسمانی که پایین تر از حد و منزلت آدمی هستند در فعالیت آن نقشی ایفا نمی‌کنند؛ لذا فعالیت عقل نظری به ارتباط و تعلق نفس به بدن نیازمند نیست و با جدا شدن نفس از بدن نیز ادامه می‌یابد. او عقل را نخستین آفریده و نزدیکترین بزرگترین و کاملترین مجعولات به سوی حضرت حق و دومین موجود در موجود بودن می‌داند. وی در خصوص جایگاه عقل می‌گوید: اصل عقل به منزله حیات در جهان دیگر است و نسبتش به دیگر صفات مانند نسبت قلب است در این جهان به دیگر اعضای بدن ... پس هر کس در آخرت عقل نداشته باشد مانند کسی است که در این جهان حیات ندارد؛ لذا در او فایده‌ای با حاصل شدن یکی از صفات نیکو مترتب نمی‌گردد؛ هم چنانکه فایده-

ای در حصول اعضا بر کسی که فاقد حیات است مترتب نشده و به جرگه جمادات می‌پیوندد و جز با مردگان مقایسه نشود (همان: ۲۲-۲۳).

۷. عقل نظری و عملی از منظر ابن سینا

برای اینکه تقسیم بندی ابن سینا در باره عقل نظری و عقل عملی را بررسی شود لازم است به دیدگاه وی در باره 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. قوای باطنی: عبارت اند از: حس مشترک، خیال، وهم، متصرفه، ذاکره. از این پنج قوه دو قوه حس مشترک و وهم، دریافت کننده اند و دو قوه دیگر یعنی خیال و ذاکره، قوه دریافت کننده را برای حفاظت و نگهداری مفاهیم کمک می‌کنند. قوه متصرفه علاوه بر حفاظت، در صور جزئی و معانی جزئی نامحسوس تفصیل و ترکیب می‌نماید. 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، بر اساس 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 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 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 (شیبانی، ۱۳۸۸: ۲۶۱).

مهم‌ترین محورهای ارتباط عقل عملی با بدن از منظر ابن سینا عبارتند از:

— ایجاد استعداد انفعالات انسانی؛ نفس ناطقه از طریق عقل عملی با بدن ارتباط برقرار می‌کند. از نظر ابن سینا جز ادراک فعل ویژه نفس مجرد و عقل نظری است هر آنچه از افعال و انفعالات در آدمی رخ می‌دهد، حاصل مشارکت عقل عملی و بدن مادی است.

- اداره قوای نفس حیوانی؛ از منظر شیخ قوا ذو مراتب هستند و هر مرتبه به مرتبه مافوق خود خدمت می‌کند. در این سلسله مراتب، عقل عملی مخدوم وهم و خیال است بدین وسیله سر سلسله حرکت در انجام افعال انسانی عقل عملی است. در حالی که اراده حیوانات گوش به فرمان قوه وهم و خیال است. تأکید ابن سینا در بیان این نقش عقل عملی بر محرکه بودن آن است و اصولاً وی هرگز از تعبیر مدرکه برای این قوه استفاده نکرده است. اما آیا این تحریک ملازم ادراک نیست؟ پاسخ به این پرسش مستلزم تحلیل چگونگی تحریک اراده توسط عقل عملی است و روشن شدن آن نیز منوط به بیان ارتباط دوم یعنی ارتباط عقل عملی با عقل نظری است. شیخ در یکی از رسایل خود حیوان غیر ناطق را از این جهت با انسان مقایسه کرده، به این نکته لطیف اشاره می‌کند که در حیوان غیر ناطق قوه محرکه هدف است و قوه حس و خیال در خدمت آن است؛ اما در حیوان ناطق، قوه محرکه ابزاری در خدمت مصالح نفس ناطقه است. اصولاً در انسان حرکت به فرمان نفس ناطقه صورت می‌گیرد و عقل عملی ادراک و اراده جزئی نفس حیوانی را به ادراک کلی عقل نظری پیوند می‌زند (ذولحسنی، ۱۳۹۳: ۵-۱۷).

ابن سینا عقل عملی را عامله و محرکه می‌داند. و آن را دارای ادراک جزئی می‌داند. که اراده را جهت انجام فعل تحریک می‌کند. عقل عملی مقدمات کلی را از عقل نظری می‌گیرد و در موارد جزئی نتیجه‌گیری می‌کند. وی عقل نظری را عامل ادراک کلی می‌داند.

۸. عقل نظری و عملی از منظر امام خمینی

حضرت امام، عقل را مبنای ایمان به معارف الهیه می‌داند. عقل باید فراتر از قوای نفسانی و غرایز حیوانی قرار گیرد تا در باب صلاح و سعادت دنیا و آخرت انسان در تمام حوزه‌ها بتواند تصمیم درست اتخاذ کند. تفکر و تعقل برای حضرت امام، آن‌چنان دارای اهمیت است که تفکر را شرط اول مجاهده با نفس می‌داند. در نگرش امام خمینی؛ وحی، فطرت، قلب، عقل و حس انسان به عنوان منابع شناخت مطرح شده است. او همچنین سایر علمای مسلمان معتقد است، حس انسان مُدرک است، اما کافی نیست و نقصان ادراک حسی به وسیله عقل جبران می‌شود. عقل نه تنها ادراک می‌کند و حقیقت امور را در می‌-

یابد، یعنی از طریق تفکر و تعقل، صاحب عقل به آگاهی و شناخت می‌رسد، عقل همراه با اختیار انسان به او قدرت گزینش و انتخاب می‌دهد و در نتیجه انسان اراده می‌کند و با اراده خود برمی‌گزیند. آن‌گاه به آنچه گزینش کرده‌است، به وسیله قلب ایمان می‌آورد. بر این اساس ادراک عقلی، مقدمه شهود قلبی است و این هر دو مکمل یکدیگرند این در حالی است که امام خمینی (ره) به یک منبع شناخت دیگر که منبع معرفتی بیرونی و در عین حال یقینی برای انسان به شمار می‌رود، قائل است. زیرا منابع شناخت درونی، انسان را به تنهایی کافی نمی‌داند و به نقصان ادراک انسان، با اتکای صرف به این سه منبع اذعان دارد. به عنوان مثال، به عدم امکان شناخت چیستی رابطه هستی با حق، اشاره می‌کند و عقل انسان را از درک ماورای طبیعت و بسیاری از امور دیگر نظیر روح عاجز می‌داند. این منبع اساسی، وحی الهی است که به وسیله انبیا، از جانب خداوند برای انسان‌ها فرستاده می‌شود و آرمان اصلی آن، ایجاد معرفت برای بشر، به ویژه شناخت حق تعالی و سایر حوزه‌هایی است که عقل بشر، بدون ارجاع به وحی، امکان دسترسی به آن‌ها را ندارد. در صورت اتصال ادراک و شناخت فطری و طبیعی انسان یعنی عقل و حس و قلب با ادراک و شناخت ماوراء طبیعی یعنی وحی، شناخت انسان کامل می‌شود و به همه ابعاد وجود، معرفت می‌یابد و از نظر او انسان‌های کامل، مانند پیامبران و امامان معصوم، مصداق بارز دارنده این نوع معرفت هستند (قربانی گلشن آبادی، ۱۳۸۹: ۸-۶).

امام خمینی ضمن تقسیم نفس به دو قوه‌ی ادراک که همان قوه‌ی نظری و قوه‌ی تحریک، که قوه‌ی عملی است معتقدند که این دو خود به دو شعب منقسم می‌شوند. هر دو شعب ادراک ناظر بر روش‌های تربیتی خاص خود می‌باشند. ایشان در بحث از رابطه‌ی این شئون تأکید دارند که در هر دو عمل لازم است و عقل نظری به عقل عملی بر می‌گردد و در نظری هم که درک و علم است، عمل لازم است؛ چون هر چیزی که در هر مرتبه از مراتب وجود واقع شود، به مرتبه‌ی دیگر آن سرایت می‌کند. معتقدند برای تحصیل سعادت انسان دو جهت لازم دارد: جهت اول این که عقل نظری را در مقام هیولانی و استعداد قبول حقایق نظام عالم و معقولات صرف به مقام فعلیت درآورد تا عقل هیولانی او، همانند هیولای عالم رو به فعلیت گذارد و حقایق نظام عالم را به آن نحوی که هست، ادراک و

تعقل کند. جهت دوم این که عقل، عملی باشد و جوارح و اعضا، اعمال صالحه انجام دهد، اعمالی که مناسب وجود انسانی باشد و باعث کدورات و ظلمات و احتجابات نباشد. اعمال جوارح و قوا اعمالی باشد که سازگار با روح و نفس انسانی باشد؛ چون عمل صالح همانند دواى صالح است. امام با استناد به آیهی «من عمل صالحا من ذکر أو انثی و هو مؤمن فلنحییبه حیاة طیبه» (نحل، ۹۷) می فرماید: «وجه و علت مفرد آورده شدن عمل صالح آن است که غیر از عمل واحد که عبارت از عمل الله باشد عملی سازگار مقام انسانی نیست، چنان که آیهی شریفه «إنما اعظکم بواحدہ» (سبأ، ۴۶) شاهد آن است، امام غایت عقل عملی را نیز در آخرین مرتبه اش فنای فی الله می دانند، و معتقدند کمال انسانی، به عقل عملی است نه به عقل نظری؛ چنان که گفتیم که ممکن است انسان، برهان داشته باشد ولی در مرتبهی کفر و شرک باقی بماند، ولی عقل عملی، همان ارجاع کثرت به وحدت عملاً و خارجاً است؛ لذا کمال انسان به عقل عملی اوست نه به عقل نظری (اصلاحی، ۱۳۸۹: ۱۳۲-۱۳۳).

از منظر امام عقل عملی عامل است که انسان را به کمال می رساند نه عقل نظری و شرط لازم برای عملکرد درست عقل نظری و عملی را پشتیبانی از منابع الهی و وحی می داند.

۹. عقل نظری و عملی از منظر منظر آیت الله جوادی عاملی

از منظر جوادی عاملی ویژگی های عقل نظری و عملی عبارتند از:

- عقل عملی؛ نیرویی که از آن به مدیر و مدبر تعبیر می شود و کار آن سیاست و تدبیر و فرماندهی امور شخصی است، عقل عملی است. البته شخصی که عقل عملی او مسلط بر قوا و شئون مملکت و جودى او می شود، این مدیریت و رهبری را می تواند اعمال کند. متعلق عقل عملی، کار و فعل انسانی نظیر ایمان، اخلاص، عبادت، محبت، تولی و تبری و ... است. ایمان پیوندی است که بین انسان و متعلق او حاصل می شود و این پیوند کار عملی انسان است و در نتیجه به عقل عملی مربوط می شود. حجت ادراکات عقلی در حکمت عملی از دو راه ثابت می شود.

۱- از راه تبیین و تنبیه یعنی قضایای مطروح در حکمت عملی با تجزیه و تحلیل

عقلی، تنبیه و تبیین می‌شوند.

۲- از طریق آیات قرآن و روایات معتبر (رضایی، نوروزی، ۱۳۹۳: ۴۵-۴۶).

- عقل نظری؛ راهنمای اندیشه بشر و مدرک هست و نیست، بود و نبود حقایق جهان تکوین حکمت نظری و باید و نباید اخلاقی، فقهی و حقوقی نشئه اعتبار حکمت عملی عقل نظری است؛ یعنی درک همه مسائل حکمت نظری و حکمت عملی به عهده عقل ناظری است. البته باید به این نکته اشاره کرد که حجت ادراکات عقل در حکمت نظری، با لذات و اعتبار آن نه از طریق عقل اثبات می‌شود و نه از طریق نقل، اثبات آن از طریق نقل مستلزم دور است؛ زیرا اصل اعتبارنقل به کمک عقل ثابت می‌شود. چون عقل است که می‌گوید خدا، وحی، نبوت، امامت و قیامت هست و باید به وحی اعتماد نمود. کار عقل نظری که اهل درایت و معرفت است، صرفاً ادراکی از قبیل احساس، تخیل، توهم و تعقل و ... است؛ این بدان معنی است که عقل نظری هیچ اولویت و آمریت و ولایتی ندارد. عقل نظری و عقل عملی در مراتب پایین هستی جدا از یکدیگر و در مراتب برتر هستی متحد با یکدیگرند (رضایی، نوروزی، ۱۳۹۳: ۴۵-۴۶).

آیت الله جوادی آملی معتقد است ادراک کننده تمام مسائل حکمت نظری و حکمت عملی، همان عقل نظری می‌باشد که هم بود و نبود را ادراک می‌کند و هم باید و نباید را می‌فهمد؛ اما عقل عملی تنها عهده‌دار تحقق بخشیدن مسائل حکمت عملی است و هر گز عهده‌دار ادراک نخواهد بود؛ گرچه بسیاری از صاحب‌نظران، عقل عملی را عهده‌دار ادراک مسائل حکمت عملی دانسته‌اند. اگر چه مدرک حکمت عملی و نظری، عقل نظری است، جمله‌های بدیهی این دو حکمت از یکدیگر متمایزند. به عبارت دیگر، در نظریه ایشان عقل عملی از مقوله علم نیست؛ بلکه از مقوله اراده است. مبنای گرایان در عقل عملی به دنبال اراده‌های بدیهی هستند تا اراده‌های دیگر را بر پایه آنها استوار کنند و به عبارت دیگر، بداهت در عقل عملی، یعنی خواستن‌هایی که ضروری باشند و به خواستن، همان حب ذاتی است که انسان با علم حضوری در درون خود می‌یابد. البته باید توجه داشت که امکان دارد به حیث علمی جمله‌های عملی توجه شود که در این صورت، آنها در زمره مسائل حکمت عملی خواهند بود (احمدی و مدرسی، ۱۳۹۵: ۱۱۰-۱۰۹).

استاد معنای عقل عملی را محرک و عقل نظری را مدرک می‌داند؛ اما اصطلاح تصدیق، یقین و برهان در حکمت عملی حکمت نظری را یکسان می‌داند و حکمت عملی را بر پایه حکمت نظری، منطقی و برهانی می‌شمارد.

نتیجه‌گیری

اکثریت اندیشمندان اسلامی از منظر دو دیدگاه به عقل نظری و عملی پرداخته‌اند. دیدگاه اول عقل عملی و نظری در حقیقت یک قوه دانسته‌اند. یعنی یک نیرو داریم که گاهی کارکرد خاصی دارد که به آن قوه به اعتبار این کارکرد خاص، عقل نظری می‌گوئیم و گاهی کارکرد دیگری دارد که به اعتبار آن کارکرد بدان عقل عملی اطلاق می‌شود. دیدگاه دوم قائل به تکثیر قوا در 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.

عقل نظری از دید اندیشمندان اسلامی دارای چهار مرتبه: هیولایی، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل بالمستفاد است که عقل هیولایی، که فاقد صورت‌های عقلانی و تعقل است و صرفاً امکان تعقل معقولات نخستین را دارد. عقل بالملکه، مرحله حصول معقولات نخستین و استعداد تحصیل و فراگیری معقولات دومین (یا معقولات نظری) بر معنای معقولات نخستین است. در این مرحله عقل نظری حقایق ساده و ابتدایی چون «کل بزرگتر است از جزء» را درک می‌کند. عقل بالفعل، تمام معقولات اکتسابی خود را بدون زحمت و فکر و اندیشه در ذات خویش مشاهده کند؛ بدین معنا که آن معقولات اکتسابی ملکه ذهن فرد گشته است. و هر زمان خواهد آن را احضار کند. در این مرحله، معقول در ذهن همواره حضور دارد. وجه تسمیه «عقل بالمستفاد» آن است که عقل آدمی با عقل فعال که از مبادی عالی و مافوق طبیعی است، متصل و از آن مستفاد می‌شود. عقل عملی را نیز شامل چهار مرحله تجلیه، فنا، تحلیه، تخلیه می‌داند.

ملاصدرا عقل عملی را دارای دو صفت متضاد «جزیره» و «بلاهت» می‌داند که جزیره دران به معنای سرعت انتقال و تندروی اضافه بر حد اعتدال است به گونه‌ای که خود موجب انحراف آدمی از مسیر حق می‌گردد حال اینکه بلاهت عدم تحرک و کندی فکر

است. در نتیجه آنچه مطلوب است رعایت حد و وسط و اعتدال است که حکمت نامیده می‌شود. و عقل نظری را باعث رسیدن به کمال انسان می‌داند. ابن سینا 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. عقل عملی از طریق دیدگاه‌های کلی عقل نظری، به احکام و مسائل جزئی دست می‌یابد. عقل نظری است که به ادراک کلیات می‌پردازد. امام خمینی راه سعادت انسان را توأم بودن عقل نظری و عملی می‌داند و عامل اصلی را عقل عملی با پشتوانه وحی در رسیدن به کمال است. جوادی عاملی نیز معنای عقل عملی را محرک و عقل نظری را مدرک می‌داند؛ اما اصطلاح تصدیق، یقین و برهان در حکمت عملی حکمت نظری را یکسان می‌داند و حکمت عملی را بر پایه حکمت نظری، منطقی و برهانی می‌شمارد.

فهرست منابع

۱. اعلائی، غلام‌حسین. (۱۳۹۱). تحلیل معرفت عقلانی مطرح شده در آیات قرآن کریم (بر اساس تفسیر المیزان) و دلالت‌های تربیتی آن بر برنامه‌دستی، پایان‌نامه دکتری دانشگاه آزاد خوراسگان.
۲. خیراللهی، زهرا. (۱۳۹۰). ماهیت عقل و توانایی آن در امر شناخت، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ۱۳(۲): ۱۴۹-۱۷۵.
۳. هدایتی محمدعلی، شمالی محمد. (۱۳۸۸). جستاری در عقل نظری و عقل عملی، معرفت فلسفی، ۶(۳): ۲۶۲-۲۱۳.
۴. شیبانی، محمد. (۱۳۸۸). کارکرد های عقل نظری و عملی از نگاه ابن سینا، پژوهش‌های فلسفی و کلامی، ۱۱(۲): ۲۷۳-۲۵۷.
۵. مظاهری، مهدی؛ نوروزی، رضا علی؛ نجفی، محمد. (۱۳۸۸). بایسته‌ها و پیامدهای تربیتی عقل نظری و مراتب آن در فلسفه ملاصدرا، تعلیم و تربیت اسلامی، ۱۷(۷۸): ۲۸-۹.
۶. بهشتی، سعید. (۱۳۸۰). آیین خرد پروری؛ پژوهشی در نظام تربیت عقلانی بر مبنای سخنان امام علی، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۷. الهی، فاطمه؛ مهدوی‌نژاد، علی؛ دلشاد‌تهرانی، مصطفی. (۱۳۹۴). جایگاه عقل در معرفت دینی از نگاه امام علی (ع)، پژوهشنامه علوی، ۶(۲): ۱-۲۷.
۸. قربانی گلشن‌آبادی، محمد. (۱۳۸۹). جایگاه عقل در اندیشه سیاسی حضرت امام خمینی (ره)، کنگره ملی بررسی اندیشه‌های فرهنگی و اجتماعی حضرت امام خمینی (ره).
۹. اصلانی یاسر. ۱۳۸۹. روش‌های تربیت عقلانی بر اندیشه امام خمینی (ره)، دانشور، ۱(۴۲): ۱۴۸-۱۲۹.
۱۰. احمدی، حسین؛ مدرسی، محمدرضا. (۱۳۹۵). بررسی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی در مسئله باید و نباید، پژوهش‌نامه اخلاق، ۹(۳۲): ۱۲۰-۱۰۵.
۱۱. رضایی، محمد جعفر؛ نوروزی، رضا علی؛ سپاهی، مجتبی. (۱۳۹۳). غایت‌شناسی تربیت عقلانی در ساحت فردی از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، ۲۲(۲۵): ۳۹-۵۷.
۱۲. ذولحسینی، فرزانه. (۱۳۹۳). جایگاه معرفت شناختی عقل عملی نزد ابن سینا، حکمت سینوی (مشکوت‌النور)، ۱۱(۳۵): ۵-۱۷.

