

جایگاه قوه عملی در سعادت انسان

در پرتو آیات قرآن

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۰/۲۸ تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۰۲/۲۲

نجف یزدانی*

چکیده

یکی از ابعاد وجود انسان که کمتر به آن توجه شده، ساحت غیرشناختی نفس آدمی است. فیلسوفان اسلامی در ذیل قوه محرکه و قوه عملی انسان به طور پراکنده به توضیح این بعد از انسان پرداخته‌اند؛ اما دیدگاه واحدی درباره قوه عملی بیان نکرده‌اند. این مقاله ضمن پذیرش اهمیت شناخت و ارزشمندی قوه عاقله و نیز استناد شناخت حسن و قبح افعال به قوه نظری، تفسیر غیر شناختی از قوه عملی را قابل دفاع تر می‌داند. همچنین این پژوهش نشان می‌دهد با توجه به آیات قرآن، قوه عملی به عنوان مبدأ امور غیراداکی در انسان، جایگاه مهمی در سعادت آدمی دارد. نقش قوه عملی در حصول ایمان، ارتباط قوه عملی با فضایل و رذایل اخلاقی، نقش این قوه در تحقق عدالت و عمل صالح و تأثیر قوه عملی بر قوه نظری یا قوه شناختی از محورهایی است که در آیات قرآن به اهمیت قوه عملی اشاره دارد. با توجه به موارد ذکر شده، استكمال قوه عملی در سعادت نهایی انسان ضرورت می‌یابد و علاوه بر جنبه شناختی نفس باید به ابعاد غیر شناختی آن نیز توجه نمود.

واژگان کلیدی: قرآن، قوه عملی، نفس، ایمان، فضایل و رذایل اخلاقی.

مقدمه

تکامل آدمی در گرو شناخت قوای انسانی است که با تکامل آن قوا می‌توان به سعادت نهایی دست یافت. فیلسوفان اسلامی در مباحث نفس‌شناسی خود برای انسان، قوا و ابعاد را ذکر کرده‌اند که آموزه‌های دینی را می‌توان متناسب با این ساحت‌ها مورد توجه قرار داد. شکی نیست که در راستای کمال انسانی، قوه شناختی انسان اهمیت زیادی دارد؛ زیرا مقدمه شروع هر کار ارادی و هدف‌مند، قوه ادراکی است؛ اما آیا این قوه به تنهایی کفایت می‌کند؟ این نوشتار در صدد یافتن پاسخ به این پرسش‌هاست که غیر از قوه شناختی، مبدأ امور غیرشناختی در انسان چیست؟ در آیات قرآن چه میزان بر قوه غیرشناختی و کارکردهای آن توصیه شده است و چه افعالی ناشی از این بعد انسان‌اند؟

روشن است که انسان دیندار باید به دنبال اهداف تصویرشده در آیات قرآن جهت تکامل نفس خود باشد و در این راستا قوایی را که مبدأ این امورند، شناسایی کند. عدم شناخت صحیح این قوا- که مبدأ امور مورد تأکید قرآن است- سبب خواهد شد انسان از مسیر صحیح تکامل باز بماند. این نوشتار با تفکیک بعد شناختی انسان از ابعاد غیر شناختی، قوه عملی را به عنوان قوه‌ای غیر شناختی معرفی کرده، با توضیح مسائل و موضوعات مورد تأکید و مرتبط با قوه عملی نفس در آیات قرآن، اهمیت و جایگاه قوه غیر ادراکی نفس را مشخص می‌سازد.

۲۱۶

تیس

سال بیست و یکم / پاییز ۱۳۹۵

۱. روی کردهای مختلف در مورد عقل عملی

برای شناخت اهمیت و جایگاه قوه عملی یا عقل عملی، شناخت معانی به‌کاررفته برای آن ضرورت دارد؛ از این‌رو در ابتدا به بیان تعاریف مختلف برای این قوه می‌پردازیم. بررسی‌ها نشان می‌دهد در آثار حکما چهار برداشت مختلف از عقل عملی به چشم می‌خورد.

دیدگاه نخست: در مشهورترین نظر، عقل عملی را قوه‌ای دانسته‌اند که از سنخ

ادراک بوده، شناسایی آنچه را که آدمی سزاوار است انجام دهد یا ترک کند، بر عهده دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۵۲ / ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۹۹-۲۰۰). لازمه این دیدگاه آن است که اطلاق عقل در دو قسم نظری و عملی به معنای واحد ادراکی به کار رود؛ اما از جهت متعلق ادراک با یکدیگر متفاوت باشند. درباره چستی مدرکات قوه عملی، تعبیر و تبیین‌های مختلفی بیان شده است که عبارت‌اند از:

الف) متعلق ادراک عقل عملی، اشیا است که تحت اختیار انسان بوده، با اختیار او موجود یا معدوم می‌شوند؛ از این رو درک امور مربوط به افعال انسان و تحت تعلق قدرت آدمی بر عهده این قوه می‌باشد (شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۸۷۳). از این منظر 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» (مظفر، [بی‌تا]، الجزء الثانی، ص ۲۲۲). حاجی سبزواری اساس این نظر را به معلم اول، فارابی، نسبت داده است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۱۶۷).

ب) متعلق عقل عملی، امور جزئی هستند که به عمل می‌انجامند؛ به طوری که با درک این امور از آنها استفاده عملی شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۵۳)؛ 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 آرای کلی اختصاص دارد و قوه دیگری که به تروی در امور جزئی اختصاص دارد... این دومی قوه‌ای است که مربوط به عمل است؛ پس عقل عملی نامیده می‌شود (همو، ۱۴۰۴ (الف)، ج ۲، ص ۱۸۴ / ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۹۹-۲۰۰ و ۱۳۵۴، ص 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، با تغییر زمان و مکان، دگرگون نمی‌شوند (غزالی، ۱۳۷۴، ص ۷۴-۷۵).

دیدگاه دوم: در برخی موارد نیز عقل عملی، قوه‌ای معرفی شده که هم مبدأ برخی حالات مختص به انسان همچون خجالت، خنده و گریه است و هم ادراک‌کننده احکام

مربوط به اعمال انسانی همچون استنباط صناعات و ادراک حسن و قبح اعمال (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۳۳۰-۳۳۱/ر.ک: همو، ۱۴۰۴(الف)، ص ۳۷). در این تلقی، عقل عملی هم مبدأ ادراکی و هم مبدأ امور غیرادراکی است.

دیدگاه سوم: این دیدگاه با پذیرش این نکته که تمامی اقسام و انواع ادراک، مربوط به عقل نظری است، معتقد است «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، سپس ایجاد آن توسط نیروهای اجرایی بدن کافی است؛ زیرا حرکات اختیاری انسان به چیزی بیشتر از درک علائم و اشتیاق به آن، سپس انقباض عضلات نیازمند نیست» (مدرسی، ۱۳۷۶، ص ۲۶۹). این نظریه اولاً اسناد ادراک امور جزئی به عقل عملی را صحیح نمی‌داند؛ 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 دارد و تنها مبدأ افعال و تحرکات نفس به شمار می‌رود (ابن سینا، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۵۲-۳۵۳/ر.ک: همو، ۲۰۰۷، ص ۲۹). بر اساس این دیدگاه، ایمان، اراده، عواطف و انفعالات نفسانی از شئون آن به حساب می‌آیند که از جنس شناخت نیستند. البته برخی آن را مرادف با قوه اراده گرفته‌اند (برنجکار، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۶) که درست به نظر نمی‌رسد؛ زیرا اراده تنها یکی از شئون عقل عملی است که در تحقق اعمال انسان لازم است. 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 (ابن سینا، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۵۳ و ج ۳، ص ۱۶۰). البته وی در همه جا به این نظر پایبند نبوده، 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 (همان، ج ۲، ص ۴۱۲). صورت کامل‌تر این دیدگاه مورد نظر نگارنده است که در ذیل توضیح و بررسی این دیدگاه بیان می‌شود.

۲. بررسی دیدگاه‌های مختلف در مورد قوه عملی

بررسی دیدگاه اول: در مورد این دیدگاه باید گفت به کاربردن دو اصطلاح متفاوت برای دلالت بر قوه شناخت امور کلی یا هست و نیست‌ها و قوه ادراک امور جزئی و باید و نبایدها، فی نفسه اشکالی ندارد و ملاک تقسیم‌بندی، رعایت شده است؛ اما این تقسیم، تمام قوا و شئون انسانی را در بر نمی‌گیرد؛ زیرا تنها به جنبه ادراکی انسان پرداخته است. احتمال می‌رود برخی در تقسیم حکمت و فلسفه به حکمت نظری و حکمت عملی، عقل عملی را مرتبط با حکمت عملی در نظر گرفته و از این‌رو آن را ادراکی محسوب کرده‌اند؛ در حالی که می‌توان تمام ادراکات جزئی و کلی را مربوط به عقل نظری دانست و حکمت نظری و عملی را از اقسام آن - عقل نظری - به شمار آورد.

مطلب دیگر آنکه قائلان به این دیدگاه، غایت قوه عملی را تحقق عدالت و کمال نفس دانسته‌اند و اگر منظور از حکمت عملی مباحثی باشد که به صورت نظری مورد بحث حکیم قرار می‌گیرد، نمی‌توان چنین غایتی برای آن در نظر گرفت (برای نمونه ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۸۵)؛ از این‌رو به نظر می‌رسد بین عقل عملی و حکمت عملی خلط شده است؛ زیرا تحقق عدالت و آراسته‌شدن به کمالات اخلاقی، غایت عقل عملی به معنای غیر ادراکی است نه غایت حکمت عملی.

بررسی دیدگاه دوم: در مورد دیدگاه دوم نیز این نکته را باید بیان کرد که دلیلی بر اینکه عقل عملی هم از سنخ شناخت و هم غیرشناختی باشد، وجود ندارد. توضیح آنکه در این تقسیم، ملاک تقسیم رعایت نشده است؛ زیرا اگر وجه تفاوت را در شناختی و غیر شناختی بودن بدانیم، در این صورت نمی‌توان ادراک و فهم را به عقل عملی نسبت داد و اگر ملاک تفاوت این دو، وجه دیگری است، بدان اشاره نشده است.

بررسی دیدگاه سوم: این دیدگاه دو ادعا را مطرح می‌کند؛ ادعای نخست آن - مبنی بر ادراکی نبودن قوه عملی - با دیدگاه برگزیده، همراه بوده، تمامی امور ادراکی را به قوه واحدی نسبت می‌دهد؛ اما ادعای دوم، مستلزم نادیده‌گرفتن شئون دیگر نفس همچون اراده، عواطف و... است که عقل عملی تدبیر آنها را بر عهده دارد. البته طرفدار این دیدگاه، با اینکه نیازی به فرض عقل عملی نمی‌بیند، برای تحقق فعل، وجود حالت نفسانی شوق و تحریک عضلات را لازم می‌داند. اکنون 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 اگرچه با این دیدگاه در ادراک امور جزئی توسط عقل نظری موافقیم، حذف قوه عملی را نیز روا نمی‌داریم؛ چراکه قوه عملی مبدأ 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 پذیرش‌تر است. برخی از حکما در نظریات خود به این دیدگاه اشاراتی نموده‌اند که با بسط و تکمیل این نظریات می‌توان به این دیدگاه دست یافت. بهمنیار و غزالی تصریح کرده‌اند که عقل عملی صلاحیت ادراکی ندارد (غزالی، ۱۳۶۳، ص ۳۹۵. ر.ک: بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۷۸۹-۷۹۰). غزالی بر خلاف برخی از نظریات 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، معتقد است: «عقل عملی قوه‌ای از نفس آدمی را تشکیل می‌دهد که مبدأ 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 مبدأ جنبش شوقیه است، از جنس علوم نبوده و در زمره ادراکات قرار ندارد» (غزالی، ۱۹۹۳، ص ۲۰۹).

قطب‌الدین رازی صریحاً در حاشیه خود بر اشارات *ابن‌سینا* عقل عملی و عقل نظری را اشتراک اسم می‌داند و به این مطلب اشاره کرده است که شأن عقل عملی، شناختی نیست و همه اقسام معرفت با انحاء مختلفش مربوط به عقل نظری است؛ 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 این مدعا آن است که در برخی موارد، خود حکما به جای استفاده از تعبیر عقل عملی اصطلاح قوه عامله را به کار برده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۳۳۰). *شیخ اشراق* نیز در باب قوای نفس ناطقه انسانی و توضیح قوه عملی این‌گونه 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 آن است که نظری مقصور است بر

علم بحت و [قوت] عملی اگرچه روی سوی عملی دارد، از آن عمل، علمی لازم آید که بدانند که آن معلوم، کردنی است یا به جای گذاشتنی است و اما قوت کارکننده قوتی است که چون اشارت کند به عملی سوی آن عمل منبعث شود و این قوت را «عقل عملی» خوانند نه از بهر آن که او دریابنده است بل از بهر آنکه او محرک است از دریابنده (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۴۲۳-۴۲۲).

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 به غیرادراکی بودن عقل عملی اعتقاد دارد. از نظر وی «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» (جوادی آملی، ۱۳۸۶ (الف)، ص ۱۸۸). وی اراده را از سنخ علم ندانسته، بیان می دارد: «اراده از سنخ علم نیست، بلکه مانند اخلاص، نیت و عزم، از سنخ عمل و از شئون عقل عملی است» (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۲۷). او در یک نتیجه گیری کلی چنین بیان می کند: «آنچه مربوط به گرایش و عمل است، جزو شئون عقل عملی و آنچه مربوط به درک و بینش است، جزو عقل نظری است» (همان، ص ۱۲۷) 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...» (همو، ۱۳۸۶ (ب)، ص ۷۵).

فیلسوفان اسلامی در نفس شناسی به این امر پی برده اند که نفس دارای دو قوه ادراکی و تحریکی متفاوت است؛ اما در مورد تقسیم قوای نفس به قوه نظری و عملی، برخی به جای آنکه حکمت نظری و عملی را به عقل نظری و امور غیر شناختی را به قوه عملی نسبت دهند، حکمت نظری را به عقل نظری و حکمت عملی را به عقل عملی منتسب دانسته اند. البته تقسیم ادراک به ادراک نظری و عملی مانعی ندارد؛ ولی این تقسیم صرفاً از سنخ شناخت بوده، ابعاد غیر شناختی را پوشش نمی دهد. این سخن

قابل پذیرش است که حسن و قبح افعال، عقلی است و تردیدی نیست که مبدأ ادراکی یک فعل، عقل بوده و شناخت خوب و بد امور و اساساً شناخت هر امری بر عهده عقل است، چه نام آن را عقل نظری بگذاریم چه عقل عملی؛ اما برای تحقق احکام عقل، تنها ادراک کافی نیست و مراحل غیر شناختی نیز همچون اراده وجود دارد که نمی‌توان این مراحل غیرادراکی را بدون قوه در نظر گرفت یا در همان سطح قوه محرکه حیوانی محدود کرد. اکنون می‌توان این پرسش را مطرح کرد که مبدأ امور نفسانی غیر معرفتی در انسان چیست؟ به عبارت دیگر در مراحل تحقق یک فعل، علم به فایده فعل، شوق، اراده و سپس تحریک اعضا و جوارح انسانی وجود دارد که علم و تصور بر عهده عقل نظری و عمل اعضا و جوارح بر عهده قوه عامله است؛ اما حلقه‌های بین این دو از شئون و مراتب کدام قوه محسوب می‌شوند؟ به نظر می‌رسد باید مبدأ تمام این امور غیر معرفتی را قوه عملی (عقل عملی) با مراتب مختلف بدانیم. در واقع 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، یعنی شهویه و غضبیه، دارای کمالات دیگری در نفس انسانی است که اصطلاحاً به این مبدأ در انسان، عقل عملی گفته می‌شود. فیلسوفان در قوای نفس انسانی، قوای ادراکی در انسان را دارای مراتب کامل‌تری از قوای ادراکی نفس حیوانی می‌دانند که از ادراکات حسی تا عقلی را شامل می‌شود 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، 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 بسیار کامل‌تری از نفس حیوانی داشته باشد و از مراتب شهویه و غضبیه تا گرایش‌ها متعالی را در بر گیرد. نکته قابل توجه آنکه اصراری بر به‌کاربردن 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 کامل تری در انسان نسبت به حیوان بوده و توجه به بعد ادراکی نباید سبب غفلت و نادیده گرفتن بعد گرایشی و غیر شناختی در انسان شود.

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، قوه عملی (یا عقل عملی) را دارای مراتب مختلفی بدانیم که هم اراده و انفعالات و حالات نفسانی از شئون آن هستند و هم تحریک اعضای بدنی برای تحقق فعل را بر عهده دارد. این قوه مربوط به گرایش‌های انسان و از سنخ انگیزه‌هاست و اموری همچون عدل، تقوا، ایمان و .. از شئون آن هستند. قطعاً در مواردی همچون ایمان، تقوا و... حیثیت شناختی وجود دارد و قوه ادراکی انسان مقدمات شناختی آن را می‌شناسد؛ اما سخن در این است که در تحقق این امور، مراحل غیر معرفتی نیز وجود دارد که باید قوه‌ای در نفس مبدأ این امور غیر معرفتی باشد.

از این رو با پذیرش این مطلب که 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، 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. برخی به این موضوع پرداخته، تمایز ارسطویی انسان از حیوان را پذیرفته‌اند و گفته‌اند: «می‌گویند انسان حیوان ناطق است، نمی‌دانم چرا نگفته‌اند که انسان حیوان عاطفی یا احساسی است. شاید آنچه فارق انسان از حیوان باشد، احساس و عاطفه باشد نه عقل. چه بسا دیده‌ایم که گریه‌ای عقل به خرج می‌دهد، ولی هرگز ندیده‌ایم بخندد یا گریه کند. شاید خنده یا گریه گریه درونی باشد، ولی از طرفی شاید خرچنگ هم، در دل خودش، معادلات دو مجهولی حل می‌کند» (اونامونو، ۱۳۸۸، ص ۳۳). این سخن اگرچه به معنای کلی پذیرفته نیست، حاکی از توجه و تأکید بر تمایز ساحت‌های غیر عقیدتی انسان از حیوان است.

توجه به این پرسش نیز مهم است که اگر بر اساس این دیدگاه، عقل عملی، شأن ادراکی ندارد، چرا به آن عنوان عقل اطلاق می‌شود؟ در پاسخ به این پرسش، دو توجیه بیان شده است: بیان نخست 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 هیئتی است در ذات نفس نه در ماده و این نیرو رابطه بین نفس و بدن است و از شأن آن نیست که ادراک کند، بلکه فقط عامل کار است» (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۷۸۹).

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. بسیارند 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، ۱۹۹۳، ص ۲۰۹). سهروردی نیز به این نکته اشاره کرده است (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۴۲۳-۴۲۲).

بنابراین از نظر افرادی همچون غزالی اطلاق عنوان عقل عملی بر چنین قوه‌ای نباید موجب انحراف ذهن گردد؛ زیرا این اطلاق تنها به دلیل این است که این قوه از اوامر عقل پیروی می‌کند. 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 توجیها را هم نپذیرد، اصراری در به‌کاربردن اصطلاح عقل در مورد این قوه نیست. مسئله مهم تمایز ساحت شناختی و غیر شناختی نفس انسانی است که قوه عملی، مبدأ امور غیر شناختی بوده و دارای مراتب مختلف است، هرچند نام عقل عملی در مورد آن به کار برده نشود.

به نظر می‌رسد به همان اندازه که در دین بر اهمیت قوه نظری و علم‌آموزی تأکید شده، به جنبه‌های عاطفی، گرایشی و غیر شناختی انسان نیز توجه شده است. اگر تعقل

و تفقه هم‌ردیف دینداری ذکر گردیده، حدیث «هل الدین الا الحب» نیز به اهمیت بعد عاطفی انسان اشاره دارد؛ بنابراین لازم است با توجه به آیات قرآن به اموری که جنبه‌های غیر شناختی داشته، قوه عملی منشأ تحقق آنهاست، بپردازیم.

۳. جایگاه قوه عملی در قرآن و اهمیت آن

با توجه به دیدگاه‌های ذکرشده در مورد عقل عملی و بیان دیدگاه برگزیده، به نظر می‌رسد در قرآن، عقل عملی یا به تعبیری قوه عملی جایگاه رفیعی دارد؛ حتی در برخی موارد می‌توان آن را در جایگاه بالاتری از عقل نظری قرار داد؛ از این رو به مواردی که این اهمیت و جایگاه را نشان می‌دهد، اشاره می‌کنیم:

۳-۱. جایگاه قوه عملی در مساله ایمان

قرآن کریم در موارد متعددی به ایمان و نقطه مقابل آن، یعنی کفر اشاره کرده است: «مؤمنان کسانی هستند که به خدا و ملائکه و کتاب‌ها و رسولان الهی ایمان دارند» (بقره: ۲۸۵) و «هر که به خدا و فرشتگان و پیامبران و روز قیامت کفر بورزد، محققاً به گمراهی دوری افتاده است» (نساء: ۱۳۶). پرسش اصلی در اینجا معنای ایمان است که با شناخت معنای آن می‌توان به جایگاه عقل عملی در ایمان پی برد. اندیشمندان مسلمان حقیقت ایمان را به صورت‌های مختلفی تفسیر کرده‌اند که به طور خلاصه از این قرار است: علم و آگاهی، معرفت کشف و شهودی، اعتقاد و باور قلبی، جزم و اذعان قلبی، گرایش قلب و گردن نهادن به یک مطلب، عواطف و حالات قلبی، اطاعت عملی، مجموع باور قلبی، اقرار و اطاعت، باور قلبی توأم با کشف عرفانی و یقین علمی (ر.ک: صادق‌زاده قمصری، ۱۳۸۳، ص ۱۱۲-۱۳۷).

بررسی این دیدگاه‌ها مجال مفصلی می‌طلبد؛ اما آنچه بیشتر با بحث حاضر مربوط می‌شود، مساوی‌انگاری معرفت و ایمان است که از عبارت برخی فیلسوفان، همچون ملاصدرا، بر می‌آید؛ برای نمونه ملاصدرا می‌نویسد: «علوم الهی همان ایمان به خدا و صفات اوست» (ملاصدرا، ۱۳۶۳ (ب)، ص ۳). همچنین آنجا که در تعریف حکمت

می‌گوید: «بدان این قسم از حکمتی که در پی شروع آن هستیم، با فضیلت‌ترین جزء آن است که همان ایمان حقیقی به خدا، آیات او و روز آخرت می‌باشد» (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۷). ظاهراً ملاصدرا در این بیان، وجود عناصر عاطفی و احساسی را نادیده گرفته است. چنین روی‌کردهایی در میان فیلسوفان که از میان ابعاد وجودی انسان بیشتر - و گاه تنها - بر عقل و قوه شناخت تأکید دارند، عجیب و دور از انتظار نیست. استاد مطهری در این باره به این مطلب اشاره می‌کند که از نظر فیلسوفان جوهر انسان فقط عقل اوست و گوش، چشم، حافظه و سایر قوا، ابزاری برای عقل به شمار می‌آیند (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۱۸۶). وی معتقد است از نظر اسلام عقل تنها شاخه‌ای از وجود انسان است و نه تمام هستی او. شهید مطهری از میان فیلسوفان به ملاصدرا اشاره و بیان می‌کند که معمولاً در کتب فلسفی ما حتی آثار ملاصدرا که تا اندازه‌ای ذوق عرفانی دارد، ایمان اسلامی فقط به شناخت، تفسیر می‌شود؛ در حالی که در اسلام، ایمان حقیقی چیزی بیش از شناخت است. البته رکن و جزء مهم ایمان، شناخت است؛ ولی اموری چون گرایش، تسلیم، خضوع، علاقه و محبت هم در ایمان مورد توجه می‌باشد (همان، ص ۱۸۷). مطهری در ادامه نیز بدون اینکه از ملاصدرا نامی ببرد، به اظهارات او چنین اشاره می‌کند: «اینکه بسیاری از حکمای ما در تفسیر آیات «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ثم رددناه اسفل سافلین» * الا الذین امنوا و عملوا الصالحات» (تین: ۱-۶) می‌گویند «الذین امنوا» اشاره به حکمت نظری است و «عملوا الصالحات» ناظر به حکمت عملی، باید گفت نه؛ حکمت نظری جزء ایمان است و در ایمان چیزی بالاتر از شناخت در ایمان وجود دارد - که همان تسلیم و گرایش است» (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۱۸۹). به این ترتیب استاد مطهری با وجود تأیید حجیت عقل و توانایی آن در دستیابی به معرفت، معادله تساوی ایمان و شناخت را بر هم می‌زند و در تحقق ایمان، ابعاد عاطفی را هم دخیل می‌داند؛ از این‌روست که حتی برخی مفهوم تصدیق در معنای ایمان را به گونه‌ای بیان کرده‌اند که ابعاد عاطفی و ارادی را نیز در بر گیرد: «گاهی ایمان مساوی تصدیق بیان می‌شود؛ اما باید دقت داشت که ماهیت واقعی تصدیق [در ایمان] صرفاً عبارت از این نیست که نسبت صدق در ذهن برابر یک خبر یا مخبر حاصل شود بدون اینکه توأم با قبول و اذعان باشد. بر عکس، تصدیق اذعان و

پذیرش ارادی خبر است؛ به حدی که می‌توان آن را بحق تسلیم خواند» (ایزوتسو، ۱۳۸۰، ص ۱۱۰-۱۱۱). روشن است که عنصر تسلیم اگرچه نیازمند معرفت است، خود امری غیر شناختی بوده، از قوه‌ای غیرادراکی نشأت می‌گیرد؛ بنابراین لازم است بین اصطلاح تصدیق به عنوان اصطلاحی منطقی و اصطلاح تصدیق در مباحث کلامی تفاوت گذاشت (ر.ک: همان، ص ۱۱۱). تصدیق در ایمان، گره‌زدن یک معرفت با دل (عقد بالقلب) است و علاوه بر معرفت در ایمان، اختیار، گزینش آزادانه و اراده وجود دارد (همان، ص ۱۹۰)؛ بنابراین ایمان یک فعل قلبی (جوانحی) و اختیاری است که با علم و عقیده متفاوت بوده و گاهی با وجود علم انسان به امری، ایمان به آن وجود ندارد (مصباح، ۱۳۷۷، ص ۷۷). عنصر اراده و اختیار نیز امر غیر شناختی بوده و مبدأ آن قوه غیر شناختی در نفس می‌باشد و ارزش ایمان نیز به همین ارادی و اکتسابی بودن آن است. در واقع عناصر عاطفی و ارادی در ایمان، نزد بسیاری از متکلمان مورد توجه بوده است، اما مبدئی برای آن در نظر نگرفته‌اند؛ برای نمونه مرجئه، ایمان را مرتبط با حاق ضمیر انسان انگاشته، کلماتی همچون حب خدا و تسلیم در برابر او را به عنوان عناصر ذاتی ایمان در کنار معرفت و اقرار ذکر کرده‌اند که نماینده حالات عاطفی‌اند (ایزوتسو، ۱۳۸۰، صص ۱۴۳ و ۱۵۳) و جالب آنکه حتی برخی از مرجئه که ایمان را مطلقاً معرفت می‌دانند، مراد از معرفت را حب خدا و تسلیم در برابر او بیان می‌کنند (همان، ص ۱۴۳). مطلب مهم در این میان آن است که اگر منشأ شناخت در ایمان، قوه عاقله با مراتب مختلف آن است، ابعاد عاطفی در ایمان مربوط به کدام قوه از نفس آدمی است. شکی نیست که نمی‌توان این گرایش‌ها را به مرتبه تحریکی نفس انسانی در مرتبه حیوانی آن نسبت داد؛ زیرا این گرایش‌ها در انسان به مراتب، بالاتر و کامل‌ترند؛ بنابراین باید این ابعاد عاطفی را از شئون قوه غیر شناختی نفس به حساب آورد.

با توجه به آنچه ذکر شد، می‌توان گفت در ایمان علاوه بر لزوم شناخت که قوه معرفتی عهده‌دار آن است، وجود عناصر غیر شناختی مانند تسلیم، خضوع و... لازم است که منشأ این امور بر اساس آنچه گفته شد، قوه عملی یا اصطلاحاً عقل عملی می‌باشد؛ بنابراین ایمان محصول نهایی قوه عملی بر اساس نظر منتخب است و نظریه‌ای که قوه عملی را شناختی می‌داند، در تحلیل ایمان ناکام است. به همین جهت ایمان

متعلق عقل عملی معرفی شده 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...» (جوادی آملی، ۱۳۸۶ (ب)، ص ۷۵)؛ بنابراین اعمالی مانند ایمان، اعتقاد، عزم، اخلاق، اراده، نیت، محبت و مانند آن، که اصطلاحاً اعمال جوانحی نامیده می‌شوند، همگی از شئون عقل یا قوه عملی هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۶ و ۱۳۸۶ (ج)، ج ۱-۱، ص ۱۵۴ و ۱۳۸۶ (ب)، ص ۷۶).

ذکر این نکته نیز درخور توجه است که در برخی موارد، امور جوانحی و غیر معرفتی به قلب یا دل انسان نسبت داده شده‌اند؛ به این صورت که برخی گفته‌اند در روح انسان دو مرکز و دو کانون موجود است که هر یک از این دو، منبع یک نوع فعالیت و تجلیات روحی است. نام یکی از این دو کانون، عقل یا خرد و نام آن دیگری قلب یا دل است. فکر، اندیشه، منطق، استدلال، علم و فلسفه از تجلیات کانون عقل است و بعضی دیگر از تجلیات روحی مانند خواستن، شیفته‌شدن، آرزوکردن و به‌حرکت‌آوردن، از کانون دل سرچشمه می‌گیرد (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۷۷۱)؛ اما با توجه به آیات قرآن می‌توان پی برد که هم اموری که مربوط به ادراک است، به قلب نسبت داده شده است (حج: ۴۶ / اعراف: ۱۷۹ / محمد: ۲۴ / انعام: ۲۵) و هم ابعاد غیر شناختی نفس از حالت‌های انفعالی تا گرایش‌ها با قلب مرتبط دانسته شده‌اند (حدید: ۱۶ / زمر: ۴۵ / آل عمران: ۱۰۳ / انفال: ۶۳ / ابراهیم: ۳۷ / توبه: ۸)؛ بنابراین منظور از قلب، نفس ناطقه است که هم قوای شناختی و هم قوه غیر شناختی نفس را شامل می‌شود.

۲-۳. نقش قوه عملی در تحقق فضایل و رذایل اخلاقی

یکی از ویژگی‌های پیامبر اکرم ﷺ در قرآن، خلق عظیم معرفی شده است: «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۴) و در قرآن فضایل اخلاقی فراوانی همچون احسان (نحل: ۹۰)، تواضع (فرقان: ۶۳)، خلوص (بینه: ۵)، صبر و شکیبایی (بقره: ۱۵۴)، عفت و پاکدامنی (نور: ۳۰-۳۱) و... مورد سفارش قرار گرفته است و رذایل بسیاری همانند بخل و تنگ‌نظری (اسرا: ۱۷ / نساء: ۳۷)، حسد (بقره: ۱۰۹)، ریا و خودنمایی (نساء: ۳۸)، طمع

(احزاب: ۳۲)، غضب (بقره: ۹۰) و... نکوهش شده است؛ از این رو گفته می‌شود کمال نفس از جهت عملی، اتصاف به فضایل اخلاقی مثل عفت، کرامت، شجاعت و همچنین خالی کردن عرصه نفس از رذایلی مثل شهوت، حسد، بخل، کبر و ترس می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۵۸۴).

خلق به ملکه‌ای نفسانی تعبیر شده که سبب صدور افعال به‌آسانی و بدون نیاز به تفکر و تأمل می‌شود؛ خواه آن ملکه از فضایلی مانند عفت، شجاعت و امثال آن باشد و خواه از رذایلی همچون حرص، جبن و امثال آن؛ ولی اگر مطلق ذکر شود، فضیلت و خلق نیکو از آن فهمیده می‌شود. در واقع امور نفسانی را قبل از ثبات و استحکام و در بدو تکوین، حال و بعد از ثبات و استحکام، ملکه می‌نامند (ر.ک: همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۷ و ج ۴، ص ۱۱۰). ملکه، حالت و کیفیتی نفسانی است که دیر و به‌کندی زوال می‌پذیرد و در مقابل، حال، کیفیتی نفسانی است که به‌سرعت از میان می‌رود. سبب وجود خلق یا مزاج است یا عادت به کاری که با فکر و تأمل یا با تکلف و پایداری بر آن انجام می‌شود (ر.ک: همان، ج ۴، ص ۱۱۵ و ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۲۹)؛ از این رو گفته‌اند «خلق بر دو گونه است: طبیعی و عادی. طبیعی آن است که اصل مزاج بدن مقتضی آن باشد به صورتی که نفس فایض شده را حالتی و کیفیتی مفطور به او می‌باشد؛ اما عادی به کثرت تکرار و تمرین عادت شود» (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۶۶۷).

فیلسوفان با توجه به قوای نفس، اقسامی را برای خلیات بیان کرده‌اند؛ اما خلق دارای انشعاب‌ها و شاخه‌های فراوانی است که شمارش همه آنها دشوار است. به همین دلیل دسته‌ای از فضایل اخلاقی به منزله اجناس و دسته‌های دیگر به منزله انواع و اصناف به شمار می‌روند و فضیلت‌های اخلاقی ذکر شده، محدود به مواردی که فیلسوفان گفته‌اند، نیست. فیلسوفان با برشمردن رئوس خلق‌های زیبا و زشت، برای بیان فضیلت آن بر اعتدال بین قوای مختلف نفس تأکید می‌کنند؛ به عبارتی از نظر آنها خلقی زیباست که حد اعتدال بین افراط و تفریط در بهره‌مندی از قوای نفسانی باشد و در مقابل، طرفین آن که انحراف از اعتدال است، رذیله اخلاقی محسوب می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۸۸). از سوی دیگر فلاسفه قوای نفس را قوه عقل، غضب، شهوت و قوه عامله بیان کرده‌اند؛ در نتیجه از اعتدال قوه عقل، حکمت، از اعتدال قوه

غضب، شجاعت، از اعتدال قوه شهوت، عفت و از تهذیب قوه عامله، عدالت حاصل می‌شود (ر.ک: همان، ج ۹، ص ۹۰-۹۱)؛ بنابراین چهار فضیلتی که به منزله اجناس شناخته می‌شوند، به ترتیب عبارت‌اند از: حکمت، شجاعت، عفت و عدالت.

پرسش مهم در این میان آن است که آیا تحقق فضایل و دوری از رذایل، صرفاً با شناخت حاصل می‌شود یا تکامل ابعاد دیگر نفس انسان نیز لازم است؟ پاسخ آن است که برای پیراستن خود از رذایل و مزین شدن به اوصاف اخلاقی، کارکرد صحیح قوه عملی با تفسیر منتخب لازم است؛ چراکه انحراف قوه عملی و عدم کارکرد این قوه، سبب سرکشی قوای شهویه و غضبیه و نهایتاً منجر به تحقق رذیلت‌های اخلاقی می‌گردد. بر این اساس راه مقابله با شیطان نیز علاوه بر قوه عاقله که شناخت را بر عهده دارد، قوه عملی نیز می‌باشد؛ زیرا علاوه بر وهم، شهوت و غضب نیز دو کانال متأثر از شیطان می‌باشد که لازم است مسخر عقل عملی قرار گیرند؛ از این رو برای تحقق فضایل اخلاقی علاوه بر وجود معرفت صحیح به عنوان مقدمه یک عمل، عوامل دیگری همچون اعتدال در امور نفسانی لازم است که لاجرم باید آنها را مربوط به قوه‌ای غیر معرفتی دانست. این فضایل اخلاقی از قوه شناخت ناشی می‌شود؛ اما آنچه آنها را به معنای حقیقی محقق می‌سازد، عقل عملی است که با به‌کارگیری شناخت‌ها، قوای شهویه و غضبیه را کنترل می‌کند و با تعدیل گرایش‌های انسانی که همه منتسب به عقل عملی‌اند، یک فضیلت اخلاقی محقق می‌شود (برنجکار، ۱۳۸۵، ص ۲۸-۲۹). نکته قابل توجه آنکه اگر قوه شهوت و غضب را مربوط به قوه عملی و از شئون آن بدانیم، در این صورت فضایل و رذایل آنها به عقل عملی - که دیگر صرفاً قوه عاقله نیست - مربوط می‌شود؛ بنابراین بهتر آن است که عقل عملی را قوه غیر شناختی با مراتب مختلف از مرتبه شهوت و غضب تا گرایش‌های متعالی بدانیم که در حالت اعتدال آن، قوای شهوت و غضب کنترل می‌شوند. مطلب دیگر آنکه فیلسوفان تحقق فضایل و ترک رذایل در حکمت عملی را یکی از مراتب عقل عملی بیان کرده‌اند. از نظر آنها مراتب عقل عملی بر حسب مراتب استکمال عبارت‌اند از:

۱. تهذیب ظاهر که با انجام دادن عبادات و اجتناب محرمات و دوری از گناهان

حاصل می‌شود.

۲. پاک کردن درون از رذایل، یعنی تهذیب باطن و تطهیر قلب از ملکات رذیله و اخلاق ذمیمه.

۳. مشاهده صورت‌های علمی و نورانی نمودن نفس به واسطه صور علمی و معارف ایمانی.

۴. فنای نفس و مشاهده حضرت الهی (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۰۷).

توجه به مراتب ذکرشده نشان می‌دهد مرتبه سوم را نمی‌توان در زمره قوه عملی به معنای غیرادراکی دانست؛ زیرا این مرتبه به قلمرو معرفت ارتباط دارد. این احتمال هست که سبزواری با آگاهی از این نکته، در مورد مراتب عقل عملی همان نظر ملاصدرا را بیان نموده است؛ اما مرتبه سوم را اتصاف نفس به فضایل اخلاقی می‌داند. وی این مراتب را اینچنین بیان می‌کند: «مراتب عمل که به واسطه آنها "عقل عملی" چهار می‌شود: "تجلیه"، "تخلیه"، "تحلیه" و "فنا" است. اول تهذیب ظاهر است. دوم تهذیب باطن از ملکات رذیله. سوم آراسته‌شدن به ملکات حمیده روحانیان، به سبب ملکه اتصال به آنها. 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، ۱۳۸۳، ص ۳۹۲-۳۹۱).

علمای اخلاق نیز سیر تکاملی انسان در اخلاق را چهار مرحله عنوان کرده‌اند که این مراحل، قرابت زیادی با مراتب ذکرشده برای عقل عملی دارد که از سنخ ادراک و معرفت صرف نیستند. این مراتب از نظر عالمان اخلاق عبارت‌اند از: ۱. تخلیه، یعنی پاکسازی و خالی کردن خود از خوی‌ها و عادات ناپسند؛ ۲. تحلیه، یعنی آراستن نفس به صفات پسندیده و مطلوب انسانی؛ ۳. تجلیه، یعنی ظهور صفات و کمالات انسانی؛ ۴. فنا، یعنی وصول به کمال لایق و درخور انسانی که خود را در خدا فانی می‌سازد و به چیزی جز خدا و خواست و رضای الهی نمی‌اندیشد (نراقی، ۱۳۸۹، ص ۴۱). روشن است که منظور از اکتساب این مراتب، تنها تحصیل معرفت آنها نیست، بلکه تحقق این مراتب در نفس آدمی است که غیر شناختی بوده و نشان‌دهنده استکمال قوه عملی در انسان است. افرادی که با وجود معرفت، عقل یا قوه عملی آنها پرورش لازم پیدا نکرده، برای نمونه در هنگام کنترل خشم، توانایی تسلط بر خود را ندارند، درواقع در ساحت

عقل عملی به معنای غیر شناختی آن دچار 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، دراختیارداشتن نفس در هنگام غضب، رغبت، همگی ناظر به شئون عقل (یا قوه) عملی هستند و با تفکیک قوه شناختی از قوه غیر شناختی به‌خوبی قابل فهم و توجیه‌اند.

۳-۳. نقش قوه عملی در تحقق عدالت

عدالت در لغت به معنای استوا یا استقامت می‌باشد و در قرآن ملازم و نزدیک به تقوا بیان شده است: «اعدلوا هو اقرب للتقوی: عدالت پیشه نمایید که به پرهیزگاری نزدیک‌تر است» (مائده: ۷). انسان بر اثر فضیلت عدالت، انجام واجبات و ترک محرمات را به صورت ملکه‌ای در خود به وجود می‌آورد. درواقع عدالت یک ویژگی روحانی و معنوی است که انسان را از ارتکاب معاصی و تخلف از فرمان‌های خداوند باز داشته، اجازه نمی‌دهد مؤمن از تقوا فاصله بگیرد.

در قرآن لفظ عدل با کاربردهای گوناگون به کار رفته است: «او عدل ذلک صیاماً» (مائده: ۹۵) و در جای دیگر: «و لن تستطیعوا ان تعدلوا بین النساء و لو حرصتم» (نساء: ۱۲۹) که مراد از آن عدالت در محبت و علاقه قلبی است، یا در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «و لایقبل منها شفاعة و لایؤخذ منها عدل» (بقره: ۴۸) یا «و ان تعدل کلّ عدل لایؤخذ منها» (انعام: ۷۰) و «ثمّ الذین کفروا برّبهم یعدلون» (انعام: ۱). در قرآن به عدالت اجتماعی نیز اشاره شده است که در اینجا محل بحث نیست؛ برای نمونه قرآن کریم فلسفه تشکیل حکومت‌ها و بعثت انبیا را اقامه قسط و عدل می‌داند (بقره: ۱۱۳ / حدید: ۲۵).

معنای فضیلت عدالت فردی با دیدگاه برگزیده در مورد قوه عملی انسان نیز قابل تبیین است. فیلسوفان دو دیدگاه در مورد معنای عدالت بیان کرده‌اند: ۱. در دیدگاه اول، عدالت به عقل عملی نسبت داده شده، اما با توجه به نظریات متفاوت نسبت به عقل عملی، تفسیرهای مختلفی نیز از عدالت بیان شده است:

الف) برخی، فضیلت عدالت را به عقل عملی به معنای قوه ادراک‌کننده نسبت داده‌اند. خواجه نصیر در این باره می‌گوید:

نفس را دو قوت است: یکی ادراک به ذات و دیگری تحریک به آلات و هر یک 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، [بی تا]، ص ۷۲).

ابراهیمی دینانی در توضیح نظر *خواجه طوسی* می‌گوید: «وجه اینکه 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 و فضیلت شجاعت و عفت نیز به ترتیب مربوط به دو قوه دیگر است» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹، ص ۵۱۰-۵۱۱). بر این اساس عدالت مربوط به اعتدال در قوه عملی به معنای ادراکی است.

ب) در تفسیر دیگر، عقل عملی مبدأ شناختی و ادراکی تلقی نشده و عدالت، اعتدال نیروی عقل عملی به معنای غیرادراکی معرفی شده است (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۶۸ و ج ۴، ص ۱۶). عدالت طبق این تفسیر عبارت است از «انقیاد و پیروی عقل عملی از عقل نظری در همه کارها و تصرفات خود، یا مهارکردن 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 به‌کار 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، ۱۳۸۹، ص ۹۷). در اینجا قوه عقل عملی مبدئی محسوب شده که تسلط دو قوه شهوت و غضب را بر عهده دارد و شهوت و غضب امری غیر از عقل عملی دانسته شده است.

۲. بر اساس دیدگاه دوم عدالت عبارت است از اجتماع همه قوا و اتفاق آنها بر اطاعت از عقل، به طوری که تنازع از بین رفته، فضیلت مخصوص هر یک حاصل شود. هیئتی که از این طریق حاصل می‌شود، در صورتی که در حد اعتدال باشد، عدالت نامیده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۰۵ و ر.ک: سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۵۵۵).

به نظر می‌رسد دیدگاه صحیح، تفسیر دوم از دیدگاه اول (انقیاد و اطاعت قوه عملی از قوه عاقله) می‌باشد که مستلزم اتفاق قوا و تسلط قوه عملی بر دو قوه خشم و شهوت است و دیدگاه دوم لازمه این تفسیر محسوب می‌شود؛ زیرا زمانی که قوه عملی کار خود را به نحو صحیح انجام دهد، با کنترل غضب و شهوت انسان، کیفیتی حاصل می‌شود؛ به گونه‌ای که همه قوا اجتماع یافته، حق هر قوه‌ای ادا می‌گردد و اگر عدالت، نتیجه تهذیب در قوه عملی به معنای ادراکی باشد، امری شناختی بوده، نمی‌توان آن را به تسلط و انقیاد شهوت و غضب تعریف نمود؛ در حالی که تعریف ذکرشده برای عدالت، بیشتر از آنکه از سنخ ادراک باشد، غیر ادراکی است. بر این اساس تحقق عدالت فردی منوط به کارکرد صحیح قوه غیر شناختی نفس است که با ایجاد اعتدال در بین قوای شهوی و غضبی به عنوان شاخه‌ای از قوه تحریکی و سایر قوا، چنین فضیلتی محقق می‌گردد.

۴-۳. جایگاه قوه عملی در عمل صالح

از دیدگاه قرآن، عمل صالح ارتباط تنگاتنگی با ایمان دارد و کاربست و نقش انسان ساز آن مورد تأکید می‌باشد. در آیات قرآن گاهی عمل صالح در کنار ایمان بیان شده است: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا» (مریم: ۹۶/ تین: ۶) که ثمره این عمل به خود فرد بر می‌گردد: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» (فصلت: ۴۶)؛ حتی ذره‌ای از این اعمال نیز به انسان باز خواهد گشت (زلزله: ۷). عمل صالح در آیات قرآن مصادیق متعدد و گوناگونی همچون امانت و درستی (نساء: ۵۸)، انفاق و بخشش (آل عمران: ۹۲)، ایثار و فداکاری (احزاب: ۲۳)، جهاد و پیکار (بقره: ۲۱۸)، صدق و راستی (توبه: ۱۱۹ و مائده: ۱۱۹)، صدقه و احسان

(بقره: ۲۸۰)، وفای به عهد (آل عمران: ۷۶ و نحل: ۹۱) و... را شامل می‌شود. قرآن تمام انسان‌ها را زیان‌کار معرفی می‌کند جز مأمنانی که کار شایسته انجام داده و یکدیگر را به حق و صبر سفارش می‌کنند (عصر: ۱-۳). اگرچه در تحقق تمامی این افعال، معرفت لازم است و قوه شناختی، مورد توجه می‌باشد؛ اما لازمه تحقق یک فعل، وجود عناصر غیرشناختی و واسطه‌های دیگری است که بخشی از آنها بر عهده عقل عملی با تفسیر منتخب می‌باشد. مراحل شکل‌گیری فعل ارادی و مبادی و مقدمات آن را می‌توان چنین بیان کرد:

۱. تصور فعل؛
۲. تصدیق به فایده فعل، خواه تصدیق یقینی، ظنی یا وهمی؛
۳. شوق به انجام یا ترک فعل؛
۴. اراده یا شوق مؤکد و غالب؛
۵. نیروی حرکتی بدن یا قوه منبعثه که در اعصاب و عضلات است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۱۴/ ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۱۱-۴۱۲).

از نظر 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 مبدأ گرایش و شوق به وجود آمده، قوه خاصی در نظر گرفته و آن را ناشی از قوه شهویه یا غضبیه دانسته‌اند؛ اما اگر مبدأ ادراکی اراده، عقلی باشد، آیا شوق و میلی که در پی چنین ادراک عقلی حاصل می‌شود، ناشی از قوه مخصوصی است؟ فیلسوفان در پاسخ به این پرسش، قوه مخصوصی را بیان نکرده‌اند. علی‌رغم اینکه گفته‌اند اگر مبدأ شناخت، عقلی باشد شوق ایجاد شده نیز متناسب آن بوده و دارای مرتبه بالاتری است؛ اما از قوه‌ای که مبدأ این شوق است، ذکری به میان نیامده است. واضح‌تر آنکه 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 سؤال 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

عاقله نسبت داد؛ زیرا این قوه مربوط به شناخت است، در حالی که شوق حاصل شده، از مقوله گرایش و تمایلات می‌باشد. دلیل نادیده گرفتن این امر، آن است که فیلسوفان قوای ادراکی در انسان را کامل‌تر از حیوان می‌دانند؛ اما چنین دیدگاهی را در مورد بعد گرایشی انسان بیان نکرده‌اند. ابن‌سینا قوایی را که حیوانات و انسان‌ها از آنها برخوردارند، ذیل دو قوه محرکه و مدرکه خلاصه کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۰۸/ ر.ک: همو، ۱۴۰۴، (طبیعیات)، صص ۷ و ۳۳) و قوه محرکه را مشتمل بر قوه شوقیه و قوه غضبیه دانسته است (ر.ک: همو، ۱۴۰۴، (الاهیات)، صص ۲۳، ۱۷۳ و ۱۸۵)؛ اما با وجود اینکه بعد از گرایش و امیال در نفس انسانی تکامل بیشتری نسبت به قوای گرایشی حیوان همچون شهوت و غضب داشته، دارای مراتب کامل‌تری است، اما قوه خاصی برای آن در نظر نگرفته است؛ از این رو اگر عقل عملی را در عرض عقل نظری، مبدأ بعد عاطفی و گرایشی انسان لحاظ کنیم، دیدگاه جامع‌تری نسبت به ابعاد انسان ارائه کرده‌ایم. اراده و شوق مؤکد در انسان نیز مربوط به قوه عملیه است که از مقوله گرایش است نه ادراک؛ بنابراین در مراتب تحقق یک عمل از معرفت تا تحقق عمل واسطه‌هایی وجود دارد که این واسطه‌ها مربوط به قوه عملی‌اند و برای تحقق عمل صالح اگرچه معرفت صادق و حق نیاز است، اما معرفت به‌تنهایی کافی نبوده، باید به واسطه‌های غیر معرفتی متناسب با عمل صالح نیز توجه شود.

انگیزه و نیت عمل نیز نقش مهمی در اعمال صالح دارد که مربوط به قوه عملی است. تحقق عمل صالح تنها به حسن فعلی آن نیست، بلکه علاوه بر آن، باید انگیزه و قصد فاعلی نیز شایسته و حسن باشد. آیاتی در قرآن هدایت را مربوط به کسانی می‌داند که انگیزه رضایت و خشنودی خداوند در آنها وجود دارد (مائده: ۱۶/ بقره: ۲۰۷) و در روایات نیز ارزش اعمال همسان با ارزش نیت بیان شده که در حدیث معروف «انما الاعمال بالنیات» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۷، ص ۲۱۱) به آن اشاره شده است؛ از این رو اگر انگیزه درستی در میان نباشد، آن کار از دیدگاه قرآن ارزشمند نخواهد بود و به همین سبب هجرت و جهادی که به خاطر خدا باشد، ارزشمند است (ممتحنه: ۱) و در مقابل انفاق به انگیزه ریا باطل و بی‌ثمر خواهد بود (بقره: ۲۶۴/ نساء: ۳۸)؛ اما انگیزه و شناخت را باید از جنس شناخت دانست یا غیر شناخت یا

ترکیبی از هر دو؟ نیت یک فعل درونی و جوانحی است که در قلب آدمی رخ داده و مرتبط با قلب است (مصباح، ۱۳۷۷، ص ۱۳۲) و به نظر می‌رسد در نیت و انگیزه، نوعی گرایش و میل درونی نهفته است که منشأ آن قوه عملی به معنای غیر شناختی آن می‌باشد؛ برای نمونه زمانی که گفته می‌شود نیت و انگیزه شخص، رضای خداست، یعنی می‌خواهد و میل دارد که کار را در جهت خشنودی او انجام دهد. روشن است که داشتن انگیزه متعالی نیز علاوه بر شناخت، تنزیه و سالم‌سازی ابعاد گرایشی و عاطفی انسان را می‌طلبد که مربوط به ساحت غیر عقیدتی انسان بوده و منشأ آن قوه عملی می‌باشد.

۵-۳. تأثیر گذاری قوه عملی بر قوه نظری

تأثیر عقل یا قوه عملی بر عقل نظری مسئله دیگری است که در اینجا قابل طرح می‌باشد. امروزه بخشی از این مبحث تحت عنوان تأثیر گناه بر معرفت مورد بحث جدی محققان است. در این زمینه آیات گوناگونی مسئله حجاب و مانع بودن گناه برای معرفت را مطرح می‌سازند. قرآن، گاه از زنگاری که گناه ایجاد می‌کند، سخن می‌گوید: «کلا بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسون» (مطففین: ۱۴) و گاه به پرده‌ها و مهرهایی که بر قلب و روح انسان می‌نهد، اشاره می‌کند (اعراف: ۱۰۰ / غافر: ۳۵) از نظر قرآن، گناهان سبب می‌شود که اسبابی که مسیر ورود معرفت به جان انسان‌هاست، به اراده الهی مسدود شده و انسان از درک حقایق و معارف محروم گردد. قرآن می‌فرماید: «و لقد ذرانا لجهنم کثیراً من الجن و الانس لهم قلوب لایفقهون بها و لهم اعین لایبصرون بها و لهم آذان لایسمعون بها اولئک کالانعام بل هم اضل اولئک هم الغافلون» (اعراف: ۱۷۹)؛ ما بسیاری از جن و انس را برای جهنم آماده کرده‌ایم، اینها کسانی هستند که دل دارند، اما به دل خود که باید حق را از باطل تمیز دهند، تمیز نمی‌دهند و چشم دارند که باید با آن حق و باطل را ببینند، نمی‌بینند و گوش دارند که باید با آن حق را حق بشنوند و باطل را باطل، اما نمی‌شنوند، آنان مثل چهارپایانند، بلکه وضع آنها بدتر است و گمراه‌ترند و غافلان، همین طایفه‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۷۰)

به تعبیر ملاصدرا نفس انسان، همچون لوح سفیدی است که قابلیت پذیرش نقوش گوناگون را دارد و گناهان بسان جوهر سیاهی است که این قابلیت را از او می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۴۳). ملاصدرا این مسئله را این‌گونه تبیین می‌کند: «از جمله قسم دوم، اخلاق زشت است که مانع از رسیدن نفس‌ها به کمال‌های عقلی می‌شوند؛ مانند بخل، ترس، اسراف، کبر و عجب، هم‌چنین کارهای زشت مانند ظلم، قتل دشمنانه (قتل عمد)، زنا، غیبت، سخن‌چینی، فحش و شبیه اینها» (همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۶۱). وی اخلاق زشت و اعمال ناشایست را عاملی در باطل شدن یا در حجاب آمدن قوای نفس از کمال لایق آن معرفی کرده، رذایل اخلاقی و معصیت‌ها را بزرگ‌ترین موانع رسیدن نفس به کمال می‌داند و یکی از مهم‌ترین شرایط رسیدن به نورانیت معرفت و ایمان را پاکی از معصیت و شهوات معرفی می‌کند (همان، ص ۲۴). آنچه از تأثیر گناه بر معرفت گفته شد، به این معناست که گناه به عنوان امری حاکی از عدم کارکرد صحیح قوه عملی بر اساس تفسیر ذکرشده، مانعی برای درک حقیقت است.

یکی دیگر از تأثیرات قوه عملی بر قوه نظری آن است که قوه عملی هم‌چنین با تعدیل قوای تحریکی نفس و ایجاد ملکه تقوا، سبب تمایز حق از باطل می‌گردد. علامه طباطبایی با بیان آیتی در این زمینه ثمره تقوا را خردمندی بیان می‌کند: «ان تتقوا الله يجعل لکم فرقانا» (انفال: ۲۹)؛ «و تزودوا فان خیر الزاد التقوی و اتقون یا اولی الالباب» (بقره: ۱۹۷) و «و اتقوا الله لعلکم تفلحون» (آل عمران: ۱۳۰) (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۷۰-۲۷۱).

بر این اساس معنای تأثیر قوه عملی بر قوه نظری روشن می‌گردد. بر مبنای دیدگاه منتخب، معنای این تأثیرگذاری آن است که عقل عملی به معنای مبدأ تحریکات بر عقل نظری (مبدأ ادراک) تأثیر دارد؛ یعنی در مسیر شناخت، آرزوها، امیدها، غضب و حالات نفسانی که همه از سنخ عقل عملی به معنای غیرادراکی‌اند، بر عقل نظری تأثیرگذارند؛ برای مثال کسی که تعصب می‌ورزد و عقل عملی او این امر را کنترل نمی‌کند، نمی‌تواند در جرگه معرفت و شناخت حقایق وارد شود و با وجود سلامت دستگاه عقل نظری و دریافت و تشخیص مصالح و مفاصل امور، به سبب فساد دستگاه عقل عملی،

تسلیم حق و حقیقت نشده، راه انکار را پیش می‌گیرد؛ بنابراین با توجه به این توضیح، همه حالات جوانحی و جوارحی انسان که مربوط به عقل عملی‌اند، بر عقل نظری تأثیرگذارند. تعبیر *ملاصدرا* و بسیاری از فیلسوفان دیگر در اینجا صریحاً بر نقش عقل عملی بر عقل نظری تأکید دارد و موارد گوناگونی که *ملاصدرا* از تأثیر عقل عملی بر عقل نظری سخن گفته، متناسب با این دیدگاه است؛ لذا می‌توان رابطه بین عقل نظری و عملی را دوسویه دانست؛ یعنی هرچه عقل نظری اوج بگیرد، عقل عملی کمک داده می‌شود و از سوی دیگر هرچه عقل عملی که تدبیرکننده عواطف و احساسات و... است و مقولاتی مانند خوف، رجاء، رضا، شوق، اراده، محبت، تسلیم و... از شئون آن به حساب می‌آیند، کار خود را بهتر انجام دهد، عقل نظری نیز بهتر می‌تواند به تفکر و استدلال پردازد.

۳-۶. نقش قوه عملی در پذیرش یا انکار دعوت پیامبران

بهبانهای که کفار در باب عدم پذیرش دعوت انبیا مطرح کرده‌اند، تبعیت و پیروی از عقاید گذشتگانشان است که از تعصب، تکبر و میل به داشتن عقاید اکثریت و پیشینیان نشأت می‌گیرد: «و چون به آنان گفته شود از آنچه خدا نازل کرده است پیروی کنید، می‌گویند نه، بلکه از هر چیزی که پدران خود را بر آن یافته‌ایم، پیروی می‌کنیم. آیا هرچند پدرانشان چیزی را درک نمی‌کرده و به راه صواب نمی‌رفته‌اند [باز هم درخور پیروی هستند؟]» (بقره: ۱۷۰) یا «و می‌گویند: پروردگارا، ما رؤسا و بزرگ‌تران خویش را اطاعت کردیم و ما را از راه به در کردند. پروردگارا، آنان را دو چندان عذاب ده و لعنتشان کن لعنتی بزرگ» (احزاب: ۶۷-۶۸). در واقع میل به باورهای پیشینیان و تعصب‌ورزیدن به آن، حالتی است که بر عقاید انسان تأثیر سوء دارد و همه امت‌های گذشته به آن عادت کرده بودند و پیامبران توان و همت خود را در زایل نمودن این امر گذاشته‌اند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۵، ص ۸۸۹). این، بدان سبب است که آدمی همواره تمایل به حفظ و پیروی از آرای گذشتگان داشته، احساس آرامش و دل‌بستگی و انس گرفتن به باورها و ترس از تزلزل در اعتقاداتش

سبب می‌شود به پذیرش تقلیدی باورها سوق یابد؛ در حالی که این حالت تسلیم در مقابل گذشتگان یک حالت ضد عقل محسوب می‌شود (همو، ۱۳۸۸، ج ۲۲، صص ۵۴۵ و ۷۰۱).

تکبر نیز مانعی برای پذیرش دعوت پیامبران در قرآن معرفی گردیده است که حاصل عدم تعدیل قوای نفس و کارکرد ناصحیح قوه غیر شناختی در انسان است: «به‌زودی کسانی را که بدون حق در زمین تکبر می‌ورزند، از آیات خود منصرف می‌کنم، به طوری که هر آیات و معجزه‌ای ببینند، ایمان نیاورند و هر راه و رشدی پیش پایشان ببینند آن را انتخاب نکنند، در عوض هر راه خطایی که ببینند آن را راه خود بگیرند. این بدان جهت است که گفتیم از در تکبر آیات ما را تکذیب کردند و به‌کلی از آن غافل بودند» (اعراف: ۱۴۶). آیات دیگری نیز به این مسئله اشاره دارند: «ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَ سُلْطَانَ مُبِينٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَاسْتَكْبَرُوا وَ كَانُوا قَوْمًا عَالِينَ» (مومنون: ۴۵-۴۶). این روحیه در مقابل دعوت انبیا نشان‌دهنده رابطه تکبر و سنت پرستی می‌باشد: «فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَ كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ» (فصلت: ۱۵) و «وَ إِذَا تَتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَ لَّىٰ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا فَبَسَّرَهُ بَعْدَ ابِّ الْأُلْمِ» (لقمان: ۷) و در صورت رسوخ ویژگی تکبر، انسان در مقابل تمام دلایل روشن و محکم معرفتی می‌ایستد و آنها را انکار می‌کند (غافر: ۳۵ / اعراف: ۱۴۶).

علل ذکر شده در باب عدم قبول دعوت انبیا، همگی اموری غیر معرفتی بوده، از عدم پرورش قوه غیر شناختی انسان ناشی می‌شود؛ برای نمونه قوم بنی‌اسرائیل در برابر دعوت حضرت موسی یقین معرفتی داشتند: «جحودوا بها و استیقنتها» (نمل: ۱۴)؛ اما تکبر که ناشی از عدم کارکرد صحیح قوه عملی است، سبب شد با وجود یقین، زیر بار این دعوت نروند. همین امیال نادرست مربوط به قوه عملی، حتی سبب استهزا و مسخره انبیا نیز می‌گشت (روم: ۱۰)؛ از این رو لازم است در تربیت و تکامل انسان، به اخلاق شکل‌گیری امیال توجه بیشتری شود که این امر تکامل ابعاد غیرادراکی را می‌طلبد.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه بیان شد، می‌توان گفت انسان دارای دو بعد ادراکی و غیرادراکی است که به اصطلاح قدما مدرکه و محرکه نامیده می‌شود. علی‌رغم بعد ادراکی نفس که مبدأ شناخت همه امور- هم هست‌ها و نیست‌ها هم باید‌ها و نباید‌ها- است، ابعاد دیگر غیر شناختی نیز نقش مهمی در سعادت آدمی دارند. فیلسوفان در تحلیل قوای نفس، دو قوه عملی و نظری را بیان کرده‌اند و در باب قوه عملی دیدگاه‌های مختلفی را ارائه کرده‌اند. دیدگاهی که قوه عملی را مبدأ امور غیر شناختی قرار می‌دهد، نگاه جامع‌تری به ابعاد وجود انسان داشته، مورد تایید و تأکید آیات می‌باشد؛ چراکه در قرآن کریم به مواردی همچون ایمان، فضایل و رذایل نفسانی، عدالت، عمل صالح، تأثیر امور غیر معرفتی بر معرفت و نقش عوامل غیر معرفتی در عدم پذیرش دعوت انبیا اشاره شده است که تبیین آنها بدون توجه به بعد غیرادراکی نفس، یعنی قوه عملی امکان‌پذیر نیست. قرآن کریم بر نقش علم و معرفت تأکید داشته، همواره به علم آموزی و تعقل توصیه می‌کند؛ اما این امر نباید سبب شود آدمی از ابعاد و قوای دیگر غافل شود؛ قوایی که نقش سرنوشت ساز در سعادت و کمال انسانی دارند. ارتباط قوه عملی با ایمان نشان می‌دهد تنها معرفت سبب تحقق ایمان نیست و انسان موظف است در کنار عنصر شناخت به رشد بعد غیرشناختی خود مبادرت ورد؛ چراکه در صورت عدم تکامل این بعد، معرفت به تنهایی کارساز نبوده، گاه ممکن است علی‌رغم وجود معرفت، ایمان محقق نشود. فضایل و رذایل اخلاقی، حصول فضیلت عدالت فردی و تحقق عمل صالح نیز موضوعات مهم دیگری هستند که در آیات قرآن مورد توجه قرار گرفته، تحقق آنها وابسته به عمل کرد قوه عملی نفس می‌باشد؛ به گونه‌ای که با تدبیر این قوه و ایجاد اعتدال بین قوای مادون خود، فضایل اخلاقی و ملکه عدالت حاصل می‌شود و با عدم استقامت و تکامل این قوه غیرادراکی، رذایل اخلاقی ایجاد می‌گردند. افزون بر این برای تحقق اعمال صالح علاوه بر معرفت، واسطه‌هایی همچون انگیزه، شوق و اراده لازم است که منشأ آنها قوه عملی نفس است. اهمیت دیگر قوه عملی به دلیل تأثیری است که بر قوه نظری دارد که در صورتی عدم پرورش کافی، سبب عدم دستیابی به معرفت

صحیح خواهد شد. علی‌رغم تأکید بر معرفت و نقش مقدماتی آن در آیات قرآن، نقش نهایی و مستقیم در سعادت آدمی را جنبه‌های غیر معرفتی نفس بر عهده دارد که مبدأ آن بعد غیر عقیدتی نفس، یعنی قوه عملی است و از این‌رو لازم است در امر تربیت و تکامل انسان به قوه عملی یا اصطلاحاً عقل عملی (مبدأ امور غیر شناختی) نیز توجه ویژه‌ای شود.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ نصیرالدین طوسی: فیلسوف گفتگو؛ تهران: هرمس، ۱۳۸۹.
۲. ابن سینا؛ الشفاء (الطبیعیات)؛ ج ۲، النفس، تحقیق سعید زاید و الاب قنواتی؛ قم: مکتبه آیةالله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۳. _____؛ الشفاء (الالهیات)؛ به تحقیق سعید زاید و الاب قنواتی؛ قم: مکتبه آیةالله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۴. _____؛ النجاه؛ به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
۵. _____؛ المبدأ و المعاد؛ تهران: موسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
۶. _____؛ رساله نفس؛ با مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید؛ همدان: دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
۷. _____؛ الاشارات و التنبیها مع الشرح للمحقق الطوسی و شرح الشرح؛ طهران: المطبعة الحیدریه، ۱۳۷۷ق.
۸. ایزوتسو، توشی‌هیکو؛ مفهوم ایمان در کلام اسلامی؛ ترجمه زهرا پورسینا؛ چ دوم، تهران: سروش، ۱۳۸۰.
۹. اونامونو، میگل؛ درد جاودانگی (سرشت سوگناک زندگی)؛ ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی؛ چ هشتم، تهران: ناهید، ۱۳۸۸.
۱۰. برنجکار، رضا؛ «مقاله عقل و معرفت عقلی»، دانشنامه امام علی علیه السلام؛ ج ۱، زیر نظر علی‌اکبر رشاد؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.
۱۱. بهمنیار، ابن‌المرزبان؛ التحصیل؛ تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله؛ مراحل اخلاق در قرآن کریم؛ چ هفتم، قم: اسراء، ۱۳۸۶ (الف).
۱۳. _____؛ تبیین براهین اثبات خدا؛ قم: چ پنجم، اسراء، ۱۳۸۶ (ب).
۱۴. _____؛ رحیق مختوم؛ ج ۱-۱، چ سوم، قم: اسراء، ۱۳۸۶ (ج).
۱۵. _____؛ مبادی اخلاق در قرآن؛ چ ششم، قم: اسراء، ۱۳۸۷.
۱۶. _____؛ حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه؛ چ هفتم، قم: اسراء، ۱۳۸۹.
۱۷. سبزواری، ملاحادی؛ شرح المنظومه؛ تهران: نشر ناب، ۱۳۶۹.
۱۸. _____؛ اسرار الحکم؛ مقدمه صدوقی سها؛ قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
۱۹. سهروردی، یحیی؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ ج ۳، تصحیح و تحشیه و مقدمه حسین نصر؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.

۲۰. شیرازی، سیدرضی؛ **درس‌های شرح منظومه حکیم سبزواری**؛ چ دوم، تهران: حکمت، ۱۳۸۷.
۲۱. صادق زاده قمصری، فاطمه؛ «بررسی دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان درباره حقیقت ایمان»؛ **مجله حکمت سینوی**، ش ۲۶-۲۷، پاییز و زمستان ۱۳۸۳.
۲۲. شیخ صدوق؛ **عیون اخبار الرضا**؛ ج ۲ جلد در یک مجلد، تهران: انتشارات جهان، ۱۳۷۸ق.
۲۳. طباطبایی، محمد حسین؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۴. _____؛ **نهایه الحکمه**؛ ج ۱، ترجمه و شرح علی شیروانی؛ چ پنجم، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
۲۵. غزالی، ابوحامد؛ **مقاصد الفلاسفه**؛ ترجمه محمد خزائلی؛ تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۲۶. _____؛ **میزان العمل**؛ ترجمه کسمایی؛ تهران: سروش، ۱۳۷۴.
۲۷. _____؛ **معیار العلم فی المنطق**؛ بیروت: دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۳م.
۲۸. فیاض لاهیجی، ملاعبدالرزاق؛ **گوهر مراد**؛ تهران: سایه، ۱۳۸۳.
۲۹. گلن، دانیل؛ **هوش هیجانی**؛ ترجمه نسرین پارسا؛ تهران: رشد، ۱۳۸۰.
۳۰. مجلسی، محمد باقر؛ **بحار الانوار**؛ بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
۳۱. مدرسی، سیدمحمدرضا؛ **فلسفه اخلاق: پژوهش در بنیان‌های زبانی، فطری، تجربی، نظری و دینی اخلاق**؛ تهران: سروش، ۱۳۷۶.
۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی؛ **اخلاق در قرآن**؛ ج ۱، به قلم علی شیروانی؛ چ اول، قم: انتشارات پارسایان، ۱۳۷۷.
۳۳. مطهری، مرتضی؛ **مجموعه آثار**؛ ج ۲۳، انسان کامل، چ اول، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۳.
۳۴. _____؛ **مجموعه آثار**؛ ج ۱۵، فلسفه تاریخ (۴)، چ دوم، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۴.
۳۵. _____؛ **مجموعه آثار**؛ ج ۲۲: تعلیم و تربیت در اسلام، چ پنجم، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۸.
۳۶. ملاصدرا؛ **شرح الهدایه الاثیریہ**؛ بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۲ق.
۳۷. _____؛ **الشواهد الربوبیہ**؛ مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۳۸. _____؛ **مفاتیح الغیب**؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳(الف).
۳۹. _____؛ **المشاعر**؛ تصحیح هانری کربن؛ تهران: طهوری، ۱۳۶۳(ب).
۴۰. _____؛ **الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه**؛ الطبعة الثانیه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.

۴۱. _____؛ شرح اصول کافی؛ تصحیح محمد خواجه‌جوی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
۴۲. _____؛ تفسیر القرآن الکریم؛ با مقدمه و اشراف محمد خامنه‌ای؛ چ اول، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹.
۴۳. مظفر، محمدرضا؛ اصول فقه؛ قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، [بی‌تا].
۴۴. نراقی، مهدی؛ علم اخلاق اسلامی (ترجمه جامع السعادات)؛ ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی؛ تهران: حکمت، ۱۳۸۹.