

ماهیت عقل عملی از دیدگاه فلاسفه اسلامی

رحمان احترامی^۱

چکیده

بحث از عقل عملی به عنوان یکی از اقسام قوه مختصه نفس انسان (عقل) همیشه در مباحث حکمت عملی مورد توجه فلاسفه اسلامی بوده است و نظریات نسبتاً متفاوتی در مورد چیستی و ماهیت آن ارائه شده است. دیدگاه‌های فیلسوفان اسلامی در مورد عقل عملی، در مقایسه آن با عقل نظری، در نگاهی کلی به سه دسته تقسیم می‌شود:

۱. عقل نظری و عقل عملی در ماهیت ادراکی یکی هستند و تفاوت آنها به متعلق ادراک برمی‌گردد نه اینکه دو عقل باشند.
 ۲. عقل نظری و عقل عملی، علاوه بر یگانگی در ماهیت ادراکی، در متعلق ادراک هم یکی هستند.
 ۳. عقل نظری مدرک است و عقل عملی محرک، و شأنی جز تحریک ندارد.
- در این مقاله، این سه دیدگاه به تفصیل بررسی خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: عقل، عقل عملی، عقل نظری، قوای نفس.

۱. دانش‌آموخته ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم.

مقدمه

از آنجایی که فیلسوفان اسلامی عقل عملی را یکی از قوای نفس ناطقه انسان می‌دانند، لذا برای تبیین بهتر ماهیت آن لازم است نگاهی خلاصه و کلی به نفس و قوای آن داشته باشیم. نفس از دیدگاه فیلسوفان اسلامی جوهری است که بالذات مجرد از ماده است، ولی در مقام فعل متعلق به ماده است؛ آنها فعل را همان رشد و به کمال رسیدن نفس می‌دانند. ابن‌سینا نفس را به «کمال اول لجسم طبیعی آلی، ذو حیاة بالقوة» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۳) تعریف می‌کند؛ یعنی نفس کمال اول برای جسم طبیعی است و بالقوه صاحب حیات است. منظور از کمال اول در اینجا کمالی است که تمام افراد نوع به طور فطری دارای آن هستند. وی در توضیح این تعریف می‌گوید:

نفس کمال برای جسم طبیعی است و کمال بر دو قسم است: کمال اول که نوعیت نوع به آن بستگی دارد، مانند شکل برای شمشیر و کمال دوم که افعال و انفعالاتی است که بعد از حصول نوعیت از شیء صادر می‌شود، مانند بریدن برای شمشیر و تمییز، رؤیت و احساس و حرکت برای انسان.

نوع در فعلیتش نیازی ندارد که این آثار بالفعل از او صادر شود. همین مقدار که مبدأ این آثار برای نوع حاصل شده باشد کافی است. با توجه به اینکه مبدأ، خود به فعلیت رسیده است، به طور بالقوه می‌تواند مصدر این آثار شود. پس کمال اول مبدأ افعال و آثار است و کمال دوم، خود افعال و آثاری است که از مبدأ صادر می‌شود. (همو، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۹-۱۰)

سهروردی در تعریف نفس ناطقه می‌گوید: «جوهری است که نمی‌توان به او اشاره حسی کرد و کارش تدبیر جسم است و خود و چیزهای دیگر را درک می‌کند». (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۳، ص ۸۷) وی در یکی دیگر از آثار خود نفس ناطقه را جوهری روحانی و قسمت‌ناپذیر می‌داند. (همو، ۱۳۵۵، ج ۲، ص ۴۲۵)

ملاصدرا در عین حال که میان نفس ناطقه که روح انسانی است، با روح حیوانی و قلب و غیر از اینها تمایز قائل می‌شود اما آن نوع تفکیک و جدایی که فلاسفه دیگر قائل شده‌اند را نمی‌پذیرد و می‌گوید:

روح علوی سماوی از عالم امر است و روح حیوانی بشری از عالم خلق بوده، و محل روح علوی است، اما روح حیوانی، جسم لطیف بوده، حامل قوای حس و حرکت است و این روح در سایر حیوانات هم منبع فیضان

قوای خاص است و روح علوی در روح حیوانی ساکن شده، آن را متطوّر به نفس می‌کند و این نفس از سکون روح به نفس و قلب تحقّق پیدا می‌کند و مراد از قلب همان قلب لطیفی است که محل آن همان قلب گوشتی موجود در بدن انسانی است که از عالم خلق است و آن قلب لطیف از عالم امر است. (شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۳۲۱)

۱. قوای نفس

به نظر فیلسوفان اسلامی، انسان از سه نفس نباتی، حیوانی و انسانی برخوردار است. (ابن‌سینا، بی‌تا، ۱۳۸۳، ص ۱۳) نفس نباتی سه قوه و در نتیجه سه کارکرد دارد. اول قوه غاذیه است که عمل هضم غذا را انجام می‌دهد. دوم قوه نموّ یا منمیه یا نامیه که عمل نشو و نما و زیاد کردن جسم از اوست و سوم قوه مولده که عمل تولید مثل را انجام می‌دهد. (همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۶۹)

نفس حیوانی دارای دو قوه محرکه و مدرکه است. با قوه محرکه، نفس به طور ارادی بدن را به حرکت وا می‌دارد و با قوه مدرکه، جزییات را درک می‌کند و نفس انسانی از دو قوه عالمه و عامله برخوردار است که به این دو قوه عقل نظری و عقل عملی نیز گفته می‌شود. (همو، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۲-۳۳)

بدین ترتیب دو قوه محرکه و مدرکه میان انسان و دیگر حیوانات مشترک است، اما دو قوه عالمه (عقل نظری) و عامله (عقل عملی) مختص آدمی است. نفس بر اساس قوه محرکه به طور ارادی بدن را به حرکت درمی‌آورد و با قوه مدرکه جزییات را درک می‌کند. این دو عمل یعنی تحریک ارادی و ادراک جزیی میان انسان و چارپایان مشترک است. اما نوع خاصی از ادراک یعنی ادراک کلیات و نوع خاصی از عمل، یعنی عمل بر اساس تأمل عقلانی وجود دارد که مختص انسان است.

۲. مفهوم عقل از دیدگاه فلاسفه اسلامی

عقل از لحاظ لغوی، لفظی عربی به معنای بستن و نگه داشتن است، وقتی گفته می‌شود «عَقَلَ البعیر» یعنی شترش را بست و «اعتقل لسانه» یعنی زبانش از سخن گفتن باز ماند. (راغب اصفهانی، ۱۴۲۷، ص ۵۷۸) ولی فلاسفه، گاه عقل را از جنبه وجودشناختی و گاه از جنبه معرفت‌شناختی مطالعه و بررسی کرده‌اند. گاهی به مراتب ادراک انسانی عقل گفته‌اند و گاه، در اصطلاحی دیگر، تنها به درک کلیات، و گاهی بر خود نیروی ادراک انسانی و گاه دیگر بر ادراک آن هم عقل اطلاق کرده‌اند. (شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۱۹)

عقل نزد فلاسفه، سرچشمه خیرات و برکات و شجره طیبه وجود آدمی است. «العقل ینبوع الخیر» (تمیمی، ۱۳۷۲، ص ۴۲۸) چنان‌که حکیم بزرگ بابا افضل کاشانی در این باب می‌فرماید: عالم درختی است که بار و ثمره آن مردم است و مردم درختی است که بار و ثمره آن خرد است و خرد درختی است که بار و ثمره آن لقای خداوند است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۰۲)

میرسید شریف جرجانی بعد از شمردن معانی مختلف عقل، می‌گوید:

و گفته‌اند عقل قوه‌ای است برای نفس ناطقه که حقایق اشیا بدان درک شود؛ عقل برگرفته از عقل زدن شتر است که خردمندان را از انحراف از راه درست باز می‌دارد و صحیح این است که جوهری است مجرد که امور غیبی را به وسایط و امور محسوس را از طریق مشاهده درک می‌کند. (جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۶۵)

ملاصدرا در شرح کتاب «العقل والجهل»/صول کافی، به معانی متعدد عقل اشاره می‌کند؛ به نحوی که عقل، در برخی معانی به صورت مشترک لفظی و در برخی دیگر به صورت مفهومی تشکیکی است. پاره‌ای از این معانی عبارت‌اند از:

۱. عقلی که در کتاب/الاهیات معرفی می‌شود و هیچ‌گونه تعلقی به چیزی جز مبدع خود یعنی خداوند ندارد، نه مانند عرض به موضوع وابسته است و نه مانند صورت به ماده و نه مانند نفس به بدن، و نه در او کمالی بدون فعلیت مانده و نه در ذات او جهتی از جهات عدم امکان قصور، جز آنکه به وجوب وجود خدای تعالی منجر باشد، دیده می‌شود و به همین جهت عالم او را عالم جبروت می‌نامند. عالمی که تمام نور و خیر است، عالم امر که کلمه‌الله است.

۲. غریزه‌ای که انسان را از حیوانات جدا کرده و او را آماده درک علوم نظری و مهیای انجام عملیات ذهنی می‌کند.

۳. عقلی که عموم متکلمان به کار می‌برند و می‌گویند این را «عقل قبول دارد و آن را قبول ندارد» و منظورشان امری است که در نظر ابتدایی همه یا اکثریت آن را می‌پذیرند و در بین آنها مشهور است.

۴. عقل به معنایی که در کتاب اخلاق بیان می‌شود و منظور از آن بخشی از نفس است که به تدریج و با مراقبت در انسان ایجاد می‌شود که به اراده خود، تجربه‌هایی به دست می‌آورد و می‌داند که چه باید بکند و چه نباید بکند.

۵. آن معنایی که عموماً عقل را در آن معنا به کار می‌برند و آن عبارت است از خوش‌ذهنی و تیزهوشی، حتی اگر در مورد اغراض دنیوی باشد.

۶. عقلی که در کتاب *النفس* مطرح می‌شود که چهار قسم است: عقل بالقوه، بالملکه، بالفعل، مستفاد. (شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۶)

بنابراین، می‌توان گفت قوه‌ای از نفس انسان که او را از دیگر حیوانات جدا می‌کند، قوه ناطقه (عقل) نام دارد (شماره ۲) و با توجه به تعریف عقل، هم از لحاظ لغوی و هم از لحاظ اصطلاحی، می‌توان دو کارکرد عقل انسان، در ارتباط با مدرکات را در بیان بزرگان رصد کرد؛ که یکی از آنها مربوط به نظر و اندیشه است و دیگری در مورد امور عملی؛ البته اینکه آیا واقعاً عقل انسان یکی است و یا دو تا و یا اینکه این ثنویت عقل چگونه تفسیر شده در ادامه بیشتر بررسی خواهد شد.

در کتاب‌های فلسفی تقسیمات متعددی برای عقل ذکر شده است. مهم‌ترین تقسیمی که برای عقل بشری بیان شده، تقسیم عقل، به عقل نظری و عقل عملی است؛ این نوشتار هم، در پی بررسی نظرات بزرگان فلسفه اسلامی در رابطه با ماهیت عقل عملی است، اما برای رسیدن به آن هدف فوق باید نگاهی هرچند مختصر به تعریف عقل نظری داشته باشیم.

۲. ۱. عقل نظری

فیلسوفان اسلامی عقل نظری را قوه مدرکه هست‌ها می‌دانند. به نظر آنها، عقل نظری از معارفی بحث می‌کند که هیچ‌گونه ارتباطی با اعمال ما نداشته و تنها واقعیت‌هایی را کشف کرده و با خارج تطبیق می‌دهد، خواه ما موجود باشیم و اعمال زندگی فردی و اجتماعی را انجام دهیم یا نه؛ مانند تصدیق به اینکه عدد چهار زوج است و عدد یک نصف دو است و عالم موجود است و در عالم، زمین، آفتاب و ماه وجود دارد. حال این علوم و تصدیقات یا بدیهی است و یا نظری منتهی به بداهت است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۵۳) چنانچه معلم اول در مورد حکمت نظری، که محصول به کارگیری عقل نظری است، می‌گوید:

ما در حکمت نظری، آنچه می‌جوئیم مبادی و علل موجودات است از آن جهت که موجود می‌باشند و همان‌طوری که برای تندرستی و سلامت مزاج علتی است و نیز موضوعات ریاضی مبادی اولیه و عناصر و عللی دارند، در فلسفه اولی نیز ما به دنبال مبادی هستیم. (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۲۳۷)

ابن‌سینا در مورد یافته‌های عقل نظری می‌گوید:

علوم نظری محصول توجه ذاتی نفس (عقل) به جهان بالاتر است و ارزش یافته‌های آن حقیقی است، یعنی حقایق عینی را بر انسان کشف می‌کنند و بر ماست که آن را بدانیم. (ابن‌سینا، ۱۹۵۳، ص ۱۳۰)

بنابراین، در مجموع می‌توان گفت قوه‌ای از نفس ناطقه انسانی که در پی یافتن آن‌گونه از معرفت‌ها و شناخت‌ها، که مربوط به هستی و مراتب آن از واجب تا ممکن، و از مجرد تا مادی است، عقل نظری نامیده می‌شود؛ معارفی که در آنها خود معرفت کمال است نه عمل و هدف آن شناختن هستی و قوانین کلی و عمومی حاکم بر آن است و از قلمرو عمل و به کار بستن بیرون است.

۲.۲. عقل عملی

عبارت‌های بزرگان درباره ماهیت عقل عملی، سنخ واحدی ندارد. ولی به طور اجمالی می‌توان گفت که عقل عملی، عقلی است که ادراکات آن، حقایق مربوط به امور اختیاری است، البته این نظر مورد اتفاق علما نیست؛ و لذا برای رسیدن به معنای واقعی عقل عملی و اینکه آیا واقعاً جدای از عقل نظری است و لفظ عقل به اشتراک لفظ به هر دوی آنها اطلاق می‌شود و یا غیر آن، نیازمند بررسی اقوال دانشمندان اسلامی در این مورد هستیم. شایان ذکر است که این نوشتار فقط در پی بررسی ماهیت خود عقل عملی از حیث ادراک یا عدم آن است. لذا بررسی ماهیت مدرکات عقل عملی از حیث حقیقی بودن و یا اعتباری بودن و شرح و تبیین استدلال هر یک از آن دیدگاه‌ها از قلمرو این مقاله خارج است و نیازمند مقاله مستقلی است.

۳. دیدگاه‌های مختلف درباره عقل عملی و رابطه آن با عقل نظری

نگاه اجمالی

دیدگاه‌های متفکران اسلامی در این باره را می‌توان به سه دسته کلی تقسیم کرد:

۱. عقل عملی غیر از عقل نظری است، ولی هر دو ماهیت ادراکی دارند و تفاوت آنها به متعلق ادراک برمی‌گردد. متعلق ادراک آن یا کلی و جزئی است و یا فقط جزئی، و در صورت اول یا حقیقی است و یا اعتباری.
۲. عقل عملی غیر از عقل نظری است و ماهیت آنها نیز متفاوت است؛ چراکه عقل نظری مدرک است و عقل عملی محرک و شأنی جز تحریک ندارد و فقط قوه عامله و متحرکه است.

۳. عقل نظری و عقل عملی – علاوه بر یگانگی در ماهیت ادراکی – از جهت متعلق ادراک هم یکی هستند؛ و اساساً عقل عملی همان عقل نظری است که با واسطه هستی یافتن معقول و عملی شدن آن، موصوف به عقل عملی می‌شود.

نگاه تفصیلی

۳.۱. نظریه اول (عقل نظری و عملی، هر دو ماهیت ادراکی دارند و اختلاف آنها در متعلق ادراک است)

بیشتر فیلسوفان اسلامی – چنان که خواهد آمد – قائل به این دیدگاه هستند. آنها اولاً ماهیت ادراکی برای عقل عملی قائل هستند و آن را قوه مدرکه در ناحیه عملیات انسان معرفی می‌کنند و ثانیاً عقل عملی را از ناحیه مدرکات غیر از عقل نظری می‌دانند؛ ولی با این وصف، خود این فیلسوفان راجع به سنخ مدرکات عقلی عملی از حیث کلی یا جزئی بودن آنها و یا حقیقی یا اعتباری بودن آنها، با هم اختلاف نظر دارند؛ ولی از آنجایی که در قول به ماهیت ادراکی عقل عملی با هم مشترک هستند، لذا در یک قسم کلی ارائه می‌شوند که اقسام داخلی چندگانه دارد. بنابراین، اینکه عقل عملی مدرک کلیات و جزییات است و یا اینکه فقط مدرک جزییات است به دو قسم تقسیم می‌شود:

الف. عقل عملی مدرک کلیات و جزییات است (حقیقی یا اعتباری)

مدافعان این دیدگاه، برخی مدرکات عقل عملی را کلی و جزئی و حقیقی می‌دانند و برخی دیگر مدرکات آن را کلی و اعتباری می‌دانند:

۱) عقل عملی همانند عقل نظری مدرک کلیات و جزییات است و مدرکات آن، همانند عقل نظری حقیقی است. یعنی در هر دو، مدرکات کلی و حقیقی است و فرق آنها به این است که متعلق ادراک در یکی فقط شأن معلوم شدن (عقل نظری) و در دیگری شأن معلوم شدن و مورد عمل واقع شدن دارد (عقل عملی) و کمال آن به همین است که بدان عمل شود و گرنه علم بی‌فایده می‌شود.

از مدافعان این دیدگاه می‌توان به فارابی اشاره کرد، چراکه هم شأن ادراکی برای عقل عملی قائل است و هم شأن کلی برای مدرکات آن. وی معارف بشری را به دو دسته تقسیم کرد: معارفی که فقط شأن دانستن دارند؛ مانند «عالم حادث است» و معارفی که علاوه بر دانستن، شأن عمل کردن نیز دارند؛ مثل اینکه «عدل حسن

است» یا «نیکی به پدر و مادر، حسن است». وی مدرک دسته اول را عقل نظری و مدرک دسته دوم را عقل عملی می‌دانست. (فارابی، ۱۹۸۷، ص ۶۳-۶۴)

فارابی عقل عملی را قوه‌ای می‌داند که انسان به واسطه آن و از طریق تجارب بسیار و مشاهده اشیای محسوس، به مقدماتی دست می‌یابد که بر اساس آن پی می‌برد که چه باید کرد و چه نباید کرد. البته در اموری که انجام آنها در اختیار ماست. این مقدمات نیز برخی جزیی‌اند و برخی کلی (همو، ۱۹۹۳، ص ۵۴) وی دو بخش برای عقل عملی قائل است؛ بخش مهارتی و بخش فکری (همو، ۱۹۸۷، ص ۵۷-۵۸) وی در مورد بخش فکری عقل می‌گویند:

قوه‌ای است که به واسطه آن به کارهایی که می‌خواهیم انجام دهیم، می‌اندیشیم؛ زمانی که میل داریم بدانیم آیا انجام دادنش ممکن است یا نه؟ و اگر ممکن است، چگونه باید آن را انجام دهیم. (عثمان بکار، ۱۳۸۱، ص ۱۵)

از دیگر مدافعان این دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی است؛ چراکه وی عقل نظری را مدرک کلیات و عقل عملی را نه تنها مدرک می‌داند، بلکه آن را مدرک کلیات و جزییات می‌داند. وی در شرح عبارتهای ابن‌سینا در *اشارات* می‌نویسد:

قوای نفس به اعتبار تأثیرش در بدن و به اعتبار تأثر آن از فوق، به دو نوع عقل عملی و نظری تقسیم می‌شود که اطلاق عقل بر این قوا یا از باب اشتراک لفظی و یا از باب تشابه این دو با یکدیگر است.

تا اینجا گفته‌های وی با دیدگاه‌های ابن‌سینا همگرایی دارد؛ اما در مقام توضیح، مطلب را به نحوی طرح می‌کند که از گفته‌هایش چنین استنباط می‌شود که وی مدرک آن مدرکاتی که در حوزه عمل است، چه کلیات آن باشد و چه جزییات آن، را عقل عملی می‌نامد. برخلاف ابن‌سینا که -چنانچه خواهد آمد- مدرک عقل عملی را فقط جزیی می‌داند.

خواجه نصیرالدین طوسی در توضیح مطلب می‌گوید: هر عمل اختیاری که از انسان صادر می‌شود تا آن را قبلاً تصور و درک نکرده باشد، انجام نمی‌دهد. آنچه را قبل از عمل ادراک می‌کند عبارت است از:

۱. ادراک مقدمات کلی، مثل اینکه هر فعل نیکویی واجب است انجام داده شود.
۲. ادراک آرای کلی مثل اینکه عدل نیکوست و ظلم قبیح است که این به عهده عقل عملی است و عقل عملی در این ادراک، از عقل نظری کمک می‌گیرد تا آن عبارت باشد از ادراک

مقدمات کلی و اینها را کبرای قیاسش قرار می‌دهد؛ آن وقت نتیجه می‌گیرد که عدل خوب است و سزاوار است رعایت شود.

۳. ادراک آرای جزئی از راه به جا آوردن مقدمات جزئی و یا محسوس مثل اینکه می‌گوید این عمل به خصوص مطابق عدل است و هر عملی که مطابق عدل شد شایستگی انجام شدن دارد؛ پس سزاوار است این عمل انجام شود. بعد از این مقدمات شروع می‌کند به انجام دادن آن عمل تا مقاصد خودش را در امر معاش و معاد دنبال کند. (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۲-۳۵۳) در نتیجه، می‌توان از بیان فوق استفاده کرد که طوسی مدرک مدرکات در حوزه عمل را عقل عملی می‌نامد.

وی همچنین معتقد است عقل عملی به آنچه که درک کرده است عمل می‌کند تا به مقاصد خود برسد. عقل نظری را مدرک امور غیرمربوط به اعمال اختیاری انسان و عقل عملی را مدرک اموری مربوط به اعمال اختیاری انسان می‌داند و توضیح می‌دهد که عقل نظری برای استكمال خود تحت مافوق خود است و از مبادی عالیه تأثیر می‌پذیرد و عقل عملی در مادون خود که بدن است تأثیر می‌گذارد و به همین جهت (تعدد عقل عملی و نظری) حکمت را به دو شاخه نظری و عملی قابل تقسیم می‌داند و هدف و مقصد عقل نظری را مبادی عالی و مقصد عقل عملی را تدبیر بدن و مادون خود می‌داند و نیز دو عقل را موجود نمی‌داند، بلکه نفس را به دو اعتبار به دو نام می‌خواند. (همو، بی‌تا، ص ۵۷-۵۸)

سبزواری نیز در مواردی این نظریه را اختیار کرده است. از عبارات وی در حاشیه شرح منظومه استفاده می‌شود که عقل نظری و عملی هر دو مدرک کلیات و دو جنبه نفس ناطقه است؛ وی اسناد فعل را به عقل از باب «فاعل بالعنایه» می‌داند که علم، علت فعل است (نه اینکه عقل عملی را محرک قلمداد کند). (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۱۶۶) وی در حاشیه‌های خود بر/سفر نیز این قول را برگزیده و می‌گوید که همان‌طور که معلم ثانی (فارابی) فرموده، عقل عملی در مورد اینکه چه چیزی خوب است و شایسته انجام دادن است و در مقابل چه چیزی ناشایست است و نباید انجام پذیرد، وارد عمل شده و تشکیل قیاس می‌دهد و کبرای کلی را که خود ادراک کرده است بر موارد جزئی تطبیق می‌دهد. (شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۱۸)

سبزواری نیز مانند طوسی تأکید می‌کند که عقل نظری و عقل عملی دو قوه متباین از همدیگر نیستند، بلکه آنها دو مرتبه از یک عقل واحدند. (همان، ج ۹، ص ۸۳)

البته وی در شرح *شواهد*، ذیل کلام ملاصدرا کلامی دارد که با بیان وی در حاشیه شرح منظومه سازگار نیست. وی در آنجا می‌گوید: کار عقل عملی تروی در جزئیات است (همو، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۶۶۳) که نظریه ابن‌سیناست.

از دیگر مدافعان این قول، محمدباقر صدر است. وی می‌گوید:

عقل نظری و عقل عملی هر دو مدرک کلیات هستند؛ البته عقل نظری مدرک آنچه که در واقع است و ارتباطی با اختیار انسان ندارد و عقل عملی مدرک آنچه که شایسته است انجام گیرد و نیز اشاره می‌کند که در واقع عقل عملی نیز واقع را ادراک می‌کند با این فرق که آنچه عقل عملی درک می‌کند واقعی است که بذاته استدعای عمل را دارد، برخلاف مدرکات عقل نظری. (صدر، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۲۰)

همچنین، محمدباقر صدر اشاره می‌کند که عقل عملی هنگام صدور حکم (شرعی) به تنهایی عمل نمی‌کند، بلکه در این امر از عقل نظری کمک می‌گیرد؛ البته این به معنای عدم درک کلیات نیست، بلکه در مورد حکم شرعی، چون عقل نظری قواعد کلی، مثل قاعده ملازمه و ... را درک می‌کند، عقل عملی با کمک قواعد عقل نظری، دست به تشکیل قیاس و استدلال می‌زند. (همان، ص ۱۲۱)

محمدباقر صدر در این نظر تنها نیست، بلکه به تعبیر ابورغیف، عامه علمای شیعه، آنهایی که جزء المدرسة العقلیه هستند (در مقابل مکتبه الاعتبار)، همه قائل‌اند که مدرکات عقل عملی، حقایقی هستند که در لوح واقع ترسیم شده‌اند. (ابورغیف، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۰۹)

سبحانی نیز این نظر را پذیرفته است. وی می‌گوید:

تفاوت دو عقل، امری اعتباری بوده و اختلاف به اعتبار مدرک است؛ لکن مدرک یک حقیقت بیش ندارد و آن قوه عاقله است که کارش ادراک و استنباط است و در نتیجه منظور از کلمه عقل در عنوان مسئله حسن و قبح، عقل عملی است، نه عقل نظری. (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۵۸)

از دیگر مدافعان این قول، مصباح یزدی است؛ وی می‌گوید:

ما نیز به تبع بزرگانی چون فارابی، ملاهادی سبزواری و محقق اصفهانی، معتقدیم که اختلاف عقل نظری و عقل عملی، به نوع مدرکات عقل بستگی دارد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۸)

اگر مسئله ادراک شده از امور عملی نباشد، مثل علم به حقایق خارجی و علم به خدا و صفات ذاتی او، عقل را به این اعتبار عقل نظری می‌نامیم؛ اما اگر مدرک از امور عملی باشد، مانند ادراک حسن عدل و قبح ظلم، خوبی توکل و ... عقل را به این اعتبار می‌توان عقل عملی نام نهاد. (همو، ۱۳۸۱، ص ۹۸)

وی می‌گوید:

حقیقت آن است که عقل قوه‌ای ادراکی است که مشخصه اصلی آن ادراک کلیات است و هیچ‌گونه میل و گرایشی در آن نیست و اصولاً قوه عقل از سنخ تمایلات و غرایز نیست و اگر هم گاهی میل و گرایشی به عقل نسبت داده می‌شود، نسبتی مجازی و «اسناد الی غیر ما هو له» است و عقل هیچ‌گونه بعث، زجر، نهی و امری ندارد، فرمان دادن و به حرکت در آوردن مربوط به عقل نیست. (همان، ص ۹۷)

به نظر مصباح یزدی مفاهیم بایندی و نبایندی اخلاقی و حقوقی و ... از سنخ مفاهیم فلسفی و معقولات ثانی فلسفی هستند که منشأ انتزاع خارجی دارند؛ راه رسیدن عقل عملی به آن حقایق مربوط به عمل، استدلال از طریق ایجاد رابطه ضروری و علی بین انجام دادن یا ترک کار خاصی در مقایسه با هدف معین، یا همان راه ضرورت بالقیاس الی غیر در فلسفه است. (همان، ص ۶۱)

۲) عقل عملی همانند عقل نظری مدرک کلیات است، با این تفاوت که مدرکات عقل نظری حقیقی و واقعی است ولی مدرکات عقل عملی/اعتباری است.

از مدافعان این قول می‌توان به شیخ محمد اصفهانی اشاره کرد. اصفهانی در شرح خود بر *کفایة الاصول «نهایة الدرایة»* مطرح می‌کند که اختلاف عقل نظری و عقل عملی در مدرکات است، نه در نفس آنها؛ بدین معنا که اگر مدرک شیئی باشد که شایستگی تعلق علم را دارد، از مدرکات عقل نظری و اگر شایستگی فعل و ترک را داشته باشد، از مدرکات عقلی که داخل در احکام عقل عملی است می‌باشد؛ به تعبیر دیگر این تقسیمی از ناحیه متعلق است و خود عقل دو قسم ندارد.

محقق اصفهانی تأکید می‌کند که قوه عاقله دارای بعث (برانگیختن) و زجر (بازداشتن) و نیز اثبات شیئی برای شیء دیگر نیست؛ بلکه شأنش صرفاً تعقل شیئی است که از غیر ناحیه جوهر عاقل ثابت است. (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۳۱۱) همان‌طور که ملاحظه می‌شود، تا اینجا اصفهانی با مدافعان دیدگاه اول هم‌نظر است. ولی در عین

حال تأکید می‌کند که مدرکات عقل عملی برگرفته از آرای بدیهی مشترک بین عقلاست که گاهی «قضایای مشهوره» و گاهی «آرای محموده» نامیده می‌شوند. یعنی حقیقتی و رای اتفاق و اعتبار عقلا ندارند؛ مثلاً وی در مورد معصیت می‌گوید که آن عقاب دارد، چراکه هتک مولا و ظلم به آن محسوب می‌شود و بعد اشاره می‌کنند که البته این حکم از قضایای مشهوره است. یعنی عقلا این چنین اعتبار کرده‌اند که ظلم باشد. (همان، ص ۴۲) البته وی و شاگردانش، چنان که خواهد آمد، سعی در ارائه انگیزه‌های همه‌گیر و دائمی برای این اعتبار دارند؛ مثل حفظ نوع انسانی و ... بنابراین، وجه تفاوت دیدگاه وی در مقایسه با دیدگاه امثال فارابی و خواجه نصیرالدین طوسی، این است که وی مدرکات عقل عملی را از اعتبارات می‌داند؛ حتی ام‌القضایای آنها یعنی حسن عدل و قبح ظلم را. لذا صریحاً اشاره می‌کنند که واقعیتی برای قضایای مشهوره غیر از توافق آرای عقلا بر روی آنها وجود ندارد؛ و در نتیجه نمی‌توانند در براهین به کار گرفته شوند. (همان، ص ۳۱۱)

محمدحسین طباطبایی نیز به تبع استادش؛ این قول را پذیرفته است. وی عقل را مدرک حق و باطل در نظریات و خیر و شر و منافع و مضار در عملیات می‌داند و مدرک هر دو را عقل می‌داند و تفاوت را به ادراکات برمی‌گرداند؛ و می‌گوید:

لفظ «عقل» از این باب بر ادراک اطلاق می‌شود که در ادراک عقد قلبی به تصدیق هست و انسان را به این جهت عاقل می‌گویند و به این خصیصه ممتاز از سایر جانداران می‌دانند که خدای سبحان انسان را فطرتاً این چنین آفریده که در مسایل فکری و نظری حق را از باطل و در مسایل عملی خیر را از شر و نافع را از مضر تشخیص دهد و آنگاه در آنچه مربوط به مسایل نظری و خارج از مرحله عمل است، تنها نظر دهد و حکم کند و در آنچه که مربوط به مسایل عملی است و مربوط به عمل است حکمی عملی کند و ترتیب اثر عملی بدهد و همه این کارهایی را که می‌کند بر طبق مجرای می‌کند که فطرت اصلی او آن را تشخیص داده و این همان عقل است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۴۹)

وی مدرکات عقل نظری را دارای مطابق واقعی می‌داند و در مقابل، مدرکات عقل عملی را صرف اعتبار و جعل و قرارداد، معرفی می‌کند. طباطبایی در این باره می‌گوید:

یک عده ادراک‌هایی دیگر داریم که تنها در موردی به آنها می‌پردازیم که بخواهیم به کارش بگیریم و آنها را وسیله و واسطه به دست آوردن

کمال و یا مزایای زندگی خود کنیم و اگر دقت کنید، هیچ فعلی از افعال ما خالی از آن ادراکات نیست، از قبیل اینکه کارهایی زشت و کارهایی دیگر خوب است، کارهایی هست که نباید انجام داد و کارهای دیگری هست که باید انجام داد و عمل خیر را باید رعایت کرد و عدالت خوب و ظلم زشت است، این در باب تصدیقات و اما در باب تصورات مانند تصور مفهوم ریاست و مرئوسیت، عبدیت و مولویت و امثال آن و این گونه ادراکات مانند قسم اول از امور خارجی، که منفصل و جدای از ما و از فهم ما است حکایت نمی‌کند، بلکه ادراکاتی است که از محوطه عمل ما خارج نیست و نیز از تأثیر عوامل خارجی در ما پیدا نمی‌شود، بلکه ادراکاتی است که خود ما با الهام از احساسات باطنی خود برای خود آماده می‌کنیم، احساساتی که خود آنها هم مولود اقتضایی است که قوای فعاله ما و جهازات عامله ما دارد و ما را وادار به اعمالی می‌کند. (همان، ص ۱۱۵)

مطهری نیز، به پیروی از طباطبایی، معتقد است عقل نظری و عملی هر دو مدرک کلیات هستند و ادراکات آنها نه تنها اختلاف دارند، بلکه اختلاف آنها ماهوی است. وی می‌گوید ادراکات عقل نظری از سنخ اخبار از واقعیت و دیگری از سنخ انشا و قرارداد است. یعنی ادراکات عقل نظری حکایت از حقایق و واقعیت‌ها می‌کند و بیان واقع است و ادراکات حقیقی هستند، ولی ادراکات عقل عملی هیچ حکایت‌گری‌ای ندارند و صرف اعتبار و جعل و قرارداد هستند. (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۳، ص ۷۱۲)

شایان ذکر است که این مطلب که «آیا واقعاً مطهری نظریه طباطبایی را در مورد اعتباری بودن ادراکات عقل عملی پذیرفته یا نه؟» بیشتر جای تأمل دارد. ولی نظر مشهور این است که اصل وجود ادراکات اعتباری، مورد قبول مطهری است. (جوادی، ۱۳۸۲، ش ۳۰-۳۱، ص ۶۰) وی اصل سخن طباطبایی را که حُسن و قبح اعتباری است و به حکم اعتباری بودن در ظرف احساس خاضی بروز و ظهور می‌یابد و با فروکش کردن آن احساسات، وجودش را از دست می‌دهد، می‌پذیرد؛ اما می‌گوید چون در نهاد انسان، من علوی وجود دارد که همواره و در همه انسان‌ها احساسات یکسانی را ایجاد می‌کند و هرگز این احساسات فروکش نمی‌کند، حُسن و قبح اعتباری ثابت و جاودانی خواهیم داشت. (همان، ص ۶۳)

مطهری بر همین مبنا، به تبعیت از طباطبایی، رابطه تولیدی بین ادراکات نظری و عملی را نفی می‌کند؛ زیرا یکی از سنخ اخبار و بیان واقع است و دیگری از سنخ انشا و قرارداد. (همو، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۳۹۹-۴۰۰)

مظفر نیز، به تبع استاد خود محقق اصفهانی، به این نظریه معتقد است و اختلاف عقل نظری و عملی را در ناحیه ادراکات می‌داند و می‌گوید: عقل نظری مربوط به درک اموری می‌شود که شأنشان دانستن است و ذاتاً نیازمند عمل نیستند. اما، عقل عملی مربوط به درک اموری است که صلاحیت عمل کردن را دارند. به تعبیر دیگر، مدرک «عقل عملی» امور عملی و مدرک «عقل نظری» امور غیرعملی است. (مظفر، ۱۳۸۰، ص ۲۳۱)

وی معتقد است عقل (عملی) بعث، زجر، امر و نهی ندارد مگر به این معنا که باعث ایجاد اراده شده و از آن طریق منجر به ایجاد فعل می‌شود. (همان، ص ۲۳۲)

وی عقل عملی را مدرک کلیات می‌داند و برای مدرکات عقل عملی، واقعیتی و رای تطابق آرای عقلا قائل نیست. یعنی برخلاف مدرکات نظری که از واقعیات نفس‌الامری حکایت می‌کنند، مدرکات عقل عملی از واقعی و رأی درک عقلا و تطابق آرای عقلا حکایت ندارند. البته وی مدرک عقل عملی را مسبوق به مدرکات عقل نظری می‌داند. یعنی عقل وقتی کمال و یا نقص یک چیز (مثل علم، شجاعت، عدل، ظلم و جهل) را درک کرد، به حسن و قبح (به معنای ینبغی و لاینبغی) حکم می‌کند؛ یعنی مدرکات عقل عملی و نظری را به طور کلی بی‌ارتباط با یکدیگر نمی‌داند و به یک معنا، رابطه استنتاجی را بین آنها می‌پذیرد. (همان)

ب. عقل عملی فقط مدرک جزییات است.

در این نظریه نیز اختلاف عقل عملی و عقل نظری بر سر مدرکات آنهاست، ولی گذشته از حقیقی بودن آنها، اختلاف بر سر نوع مدرکات به لحاظ کلی و جزیی بودن را نیز دارند. بدین بیان که ادراک کلیات با عقل نظری است؛ حتی کلیات مربوط به عمل. علم و قضاوت ما راجع به «العدل حسن» بنا بر این تعریف، مربوط به عقل نظری است و رأی دادن در جزییات کار عقل عملی است. انسان قبل از انجام کار، کلیاتی را تطبیق می‌کند. مثلاً می‌داند که انسان باید غذا بخورد و سپس می‌گوید: من هم باید غذا بخورم. این قضیه جزیی که «من باید غذا بخورم» جزیی و مربوط به عقل عملی است، اما ادراک اینکه «انسان باید غذا بخورد» با اینکه مربوط به عمل است ولی مربوط به عقل نظری است نه عقل عملی. پس در این نظر هر دو را از سنخ

ادراک می‌دانند، ولی یکی از سنخ جزییات عملی است و دیگری ادراک کلیات اعم از عمل و غیرعمل.

بنا بر این دیدگاه، عقل نظری و عقل عملی:

۱. هر دو مدرک هستند.

۲. در متعلق ادراک متفاوت‌اند.

۳. عقل نظری مدرک کلیات مطلق است.

۴. عقل عملی مدرک جزییات مربوط به اعمال اختیاری انسان است.

ارسطو می‌گوید:

عقل (عملی) نه درباره موجودات ازلی و لایتغیر بحث می‌کند و نه درباره اموری که دستخوش صیوروت قرار می‌گیرند، بلکه عقل (عملی) منحصراً درباره اموری که موضوع آن در معرض شک و سنجش (تصمیم) واقع می‌شوند حکم می‌کند. همچنین عقل عملی در زمینه امور مربوط به فرزاندگی (حکمت عملی) حکم می‌کند، هرچند عقل و فرزاندگی یک چیز نیستند. فرزاندگی در واقع امر و ناهی است در صورتی که عقل قاضی و ناقد است. (ارسطو، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۱)

به نظر ارسطو، عقل، ماهیات و جزییاتی را که ماهیات در ضمن آنها و به وجود آنها موجودند، درک می‌کند. البته ماهیات را بدون واسطه و جزییات را از طریق حس درک می‌کند و به لحاظ درک بی‌واسطه عقل از ماهیات، آن را عقل نظری می‌گویند و با توجه به حکم عقل بر مصادیق جزیی مبنی بر اینکه کدام خیر است و کدام شر، آن را عقل عملی می‌گویند و همین حکم عقل عملی است که موجب شوق به چیزی یا نفرت از آن می‌گردد و در نتیجه منتهی به عمل می‌شود. البته عقل عملی اگرچه به نحوی با جزیی سر و کار دارد، ولی خیر و شر را از آن جهت که خیر و شر هستند، درک می‌کند و خیر و شر از این لحاظ، امور معقول هستند نه امور محسوس و جزیی. یعنی خیر و شر با این نگاه، همچون حق و باطل هستند که مدرک عقل نظری‌اند. (کرم، بی‌تا، ج ۲، ص ۸)

ابن سینا اولین کسی است که در میان متفکران اسلامی این نظریه را اختیار کرده است. وی معتقد است عقل نظری مربوط به درک اشیای موجودی است که وجود یا عدم آنها در حوزه اختیار و قدرت انسان نیست؛ اشیایی که در متن واقع وجود دارند و در حیطه فعل و تغییرات آدمی قرار نمی‌گیرند. اما، عقل عملی مربوط به درک اشیایی است که با اختیار و فعل، موجود یا معدوم می‌شوند و تحت تعلّق قدرت آدمی قرار دارند. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۴)

وی در *شفاء* می‌گوید:

عقل نظری مربوط به تصرف در امور کلیه است؛ و امور کلی، هرچند درباره عمل باشند، ولی صرف اعتقادند و منجر به عمل نمی‌شوند، مثل علم کلی به کیفیت ساخت خانه. از این علم و اعتقاد کلی، به تنهایی، خانه‌ای در خارج ساخته نمی‌شود؛ چراکه علم کلی اختصاصی به این خانه یا آن خانه ندارد. آنچه فعل و عمل را درست می‌کند علم به امر جزئی است؛ و عقل عملی مربوط به این امور است. عقل عملی - با ترویج در امور جزئی - نفع و ضرر، زیبایی و زشتی، خیر و شر و انجام دادن یا ندادن کاری را بررسی می‌کند. (همان)

ابن‌سینا مشابه مطالب فوق را در کتاب *عیون/الحکمه* نیز ذکر می‌کند، ولی با کمی

تفاوت. وی می‌گوید:

از جمله حیوانات انسان است که دارای نفس ناطقه است. نفس ناطقه دارای خواصی است. برخی از این خواص از باب ادراک است، برخی از باب فعل و برخی از باب انفعال. از میان این سه، تنها ادراک مختص به انسان (ادراک کلیات) بدون نیاز به بدن از نفس صادر می‌شود. افعال و انفعالات نفس به کمک بدن از نفس صادر می‌گردد. اما افعالی که با مشارکت بدن و قوای بدنی از نفس صادر می‌شود؛ عبارت است از تعقل و رویه در امور جزئی در کارهایی که سزاوار است عمل شود یا سزاوار نیست عمل شود، به حسب اختیار. استنباط صناعات عملی و تصرف در آنها مانند کشاورزی و نجاری به همین باب تعلق دارد. اما انفعالات، حالت‌هایی هستند که پس از استعدادها و آمادگی‌هایی که با مشارکت نفس ناطقه بر بدن عارض می‌شوند، پدید می‌آیند. مانند استعداد خنده، گریه، خجالت، حیا، رحمت، رأفت و الفت. (همو، ۱۹۸۰، ص ۴۰)

تفاوتی که میان این دو تبیین از عقل عملی وجود دارد این است که در تبیین اول که در *شفاء* و *نجا* ذکر شده است، کارکرد سوم عقل عملی، ادراک آرای که به اعمال تعلق می‌گیرد بیان شده و این آرا می‌تواند آرای کلی مربوط به عمل، همچون «ظلم قبیح است» باشد، یا آرای جزئی مربوط به عمل، همچون «این کار قبیح است و نباید انجام شود». در حالی که در تبیین دوم که در *عیون/الحکمه* آمده است، تنها آرای جزئی مربوط به عمل مطرح است.

به هر حال، بر اساس سخنانی که در *شفاء*، *نجات* و *عیون/الحکمة* ذکر شده است، انفعالات مختص به انسان و استنباط صنایع انسانی و ادراک حسن و قبح اخلاقی، سه کارکرد عقل عملی است. از این میان، کارکرد اول، عملی است و دو کارکرد اخیر ادراکی‌اند، هرچند مربوط به عمل هستند. بنابراین، عقل عملی قوه‌ای صرفاً عملی یا ادراکی نیست، بلکه هم عمل‌کننده است و هم ادراک‌کننده. اما از آنجا که مدرکات او مقدماتی برای انجام اعمال‌اند، به آن قوه عامله می‌گویند.

شیخ در رساله *حدود* نیز به مدرک بودن عقل نظری و عقل عملی اشاره می‌کند و عقل نظری را مدرک کلیات – کلیات مربوط به اعمال اختیاری انسان و کلیات مربوط به غیر افعال – و عقل عملی را مدرک جزئیات مربوط به اعمال اختیاری انسان می‌داند. در ضمن اشاره می‌کند که عقل عملی در ادراکات جزئی خود نیاز به عقل نظری دارد و از ادراکات کلی او کمک می‌گیرد. (همو، ۱۹۸۹، ص ۲۴۰)

وی در کتاب *اشارات* تنها به کارکرد سوم عقل عملی (جنبه ادراکی در جزئیات) اشاره کرده و تفسیر خاصی از آن ارائه می‌کند؛ وی گوید:

از جمله قوای نفس، قوه‌ای است که نفس به جهت تدبیر بدن نیازمند آن است و نام عقل عملی مخصوص همین قوه است. کار این قوه استنباط آن دسته از کارهای انسانی و جزئی است که واجب است انجام شود تا اینکه آدمی به اغراض اختیاری خود نائل شود. این استنباط، از مقدمات کلی اولی و مشهور است و تجربی عقل نظری است. (همو، ۱۳۸۱، ص ۲۴۱)

از دیدگاه‌های ابن‌سینا در *اشارات* چنین استفاده می‌شود که عقل عملی قوه‌ای است که نفس به وسیله آن احکام جزئی مربوط به عمل را از احکام کلی عملی استنباط می‌کند. اما استنباط احکام کلی عملی بر عهده عقل نظری است. بدین ترتیب عقل نظری گذشته از اینکه احکام کلی حکمت نظری را استنباط می‌کند، استنباط احکام کلی حکمت عملی را نیز بر عهده دارد. آنچه بر عهده عقل عملی است، استنباط احکام جزئی عملی از احکام کلی عملی است. برای مثال، این احکام که «عدالت نیکو است» و «ظلم قبیح است» و «راست‌گویی خوب است» – خواه این احکام را احکام اولی بدانیم خواه از مشهورات و خواه احکامی که آدمی بر اساس تجارب خویش بدان‌ها دست یافته است – احکامی هستند که عقل نظری آنها را استنباط می‌کند. وقتی عقل نظری این احکام را صادر کرد، هر یک از این احکام به منزله کبرای قیاس لحاظ می‌شوند که پس از منضم شدن صغری به آن، عقل عملی حکم جزئی استنباط می‌کند.

برای مثال، از دو مقدمه: «این عمل عدل است» و «عدل نیکو است»، نتیجه می‌گیرد که «این عمل نیکو است».

حاصل دیدگاه‌های ابن‌سینا چنین است:

۱. عقل نظری مدرک کلیات (مطلقاً) و عقل عملی مدرک جزئیات مربوط به عمل است.
۲. عقل عملی، آرای جزئی خود را به کمک عقل نظری از آرای کلی به دست می‌آورد و استنتاج می‌کند.
۳. عقل عملی را به اعتبار اینکه مدرک آرای است که منجر به عمل می‌شوند قوه محرکه و عامله نیز می‌خواند.

۴. غایت عقل نظری را رسیدن به همه حقایق و دریافت فیض الاهی و دخول به مرتبه عقل مستفاد دانسته و غایت عقل عملی را تدبیر بدن و اصلاح نفس و تهذیب آن و رسیدن به عدالت می‌داند.

ملاصدرا از دیگر کسانی است که این نظریه را اختیار کرده است. وی تقسیم عقل به نظری و عملی را به اعتبار تصرفات نفس در امور کلی و امور جزئی می‌داند و می‌فرماید که عقل نظری در انسان مختص درک آرای کلیه است و عقل عملی مختص درک امور جزئی از آنچه که شایسته انجام هستند و ترک آنچه که باید ترک شوند، می‌باشد. (شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۵۴، ص ۲۶۱)

ملاصدرا در برخی موارد قوه‌ای را که منشأ اراده و عمل در انسان می‌شود عقل عملی می‌نامد. وی معتقد است: پس از تصور فعل و تصدیق به فایده آن، شوق در انسان پدید می‌آید و شدت این اشتیاق، موجب پیدایش اراده می‌شود. این اراده در انسان از قوه‌ای ناشی می‌شود که آن قوه، فوق شوقیه حیوانی است و عقل عملی نام دارد. (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۵۴)

ملاصدرا عقل نظری را قوه عالمه و عقل عملی را قوه عامله می‌نامد و برای هر کدام از این دو قوه (عقل نظری و عملی) کارکردهایی را بیان می‌کند. عقل نظری که متوجه عالم بالاست موجب ارتباط میان نفس و عالم مفارقات است. این ارتباط موجب می‌شود که نفس از عالم عقول و مفارقات، علوم و حقایق را به دست آورد، اما وظیفه و کارکرد عقل عملی که متوجه مادون است، عبارت است از تدبیر بدن به نحوی که بر سایر قوای حیوانی سیطره یابد. قوه عملی ضمن اینکه تمام افعال خود را به کمک بدن و قوای آن انجام می‌دهد، هیچ‌گونه انفعالی نسبت به بدن ندارد. کمال عقل عملی

اشراف بر سایر قوای حیوانی است. وی عقل عملی را در ادراکات خود محتاج به عقل نظری می‌داند. (همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۹۹-۲۰۲)

۳.۲. نظریه دوم: (عقل نظری مدرک است و عقل عملی محرک و شأنی جز تحریک ندارد و فقط قوه عامله و متحرکه است)

در این دیدگاه، عقل نظری و عقل عملی، هر کدام ماهیتی جدای از دیگری دارند و تفاوت آنها به اختلاف در مدرک‌ها یا نحوه علم و درک محدود نمی‌شود؛ بلکه اختلاف عقل عملی و نظری به عمل و نظر است. عقل عملی اصلاً ادراکی نیست و قوه‌ای است که شأن آن عمل است و عقل نظری تنها قوه‌ای است که شأنش ادراک - اعم از ادراکات کلی و جزئی و اعم از ادراکات متعلق به عمل و غیرعمل - است.

بهمنیار مدافع این قول است. وی معتقد است نفس انسان نسبت به اشیا نوعی ادراک دارد و در بدن نیز تصرفاتی انجام می‌دهد. لذا به این لحاظ دو قوه و دو نیرو برای نفس اثبات کرده است: یکی مبدأ ادراک و دیگری مبدأ تحریک. وی حکمت را خروج نفس انسان در بخش علم و عمل می‌داند و در بخش علم، نفس انسان موجودات را آن‌گونه که هستند تصور و تصدیق می‌کند و به حقایق آن‌گونه که هستند عالم می‌شود و در جانب عمل، نفس به خلق و صنعت عدالت نائل می‌شود. (بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۷۸۹-۷۹۰)

قطب‌الدین رازی (صاحب محاکمات) نیز از مدافعان این قول است. وی معتقد است نفس، ادراکی نسبت به اشیا دارد و تصرفی در بدن می‌کند. لذا از این دو لحاظ، دو قوه و نیرو برای نفس اثبات کرده است: یکی مبدأ ادراک از ملاً اعلی و دیگری مبدأ فعل در عالم ادنی. لذا نفس از یک جهت، متأثر از بالاست و از جهتی دیگر، مؤثر در مادون است و قوه مدرک را عقل نظری و قوه محرک و عامل را عقل عملی می‌خواند. سپس اضافه می‌کند که خود عقل نظری بر حسب متعلق ادراک به دو قوه یا وجه تقسیم می‌شود: (۱) ادراک اموری که به عمل تعلق دارند؛ (۲) ادراک اموری که وابسته به عمل نیستند. حکمت عملی بر وجه یا قوه اول و حکمت نظری بر وجه یا قوه دوم استوار است. شایان ذکر است که عقل عملی مصدر فعل به حساب می‌آید و کار آن انجام دادن عمل است. البته، چون عمل و فعل بدون علم صورت نمی‌گیرد، عقل عملی از عقل نظری کمک می‌گیرد و پس از استنباط کلی، که عقل نظری درباره سزاواری فعل انجام می‌دهد، اقدام به انجام مصادیق آن کلی به نحو جزئی می‌کند. (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۲-۳۵۳)

به باور قطب‌الدین رازی، اطلاق عنوان «عقل» بر هر دو قوه (عملی و نظری) از باب اشتراک لفظی است؛ چون این دو قوه با یکدیگر متفاوت‌اند: یکی مصدر فعل و دیگری از نوع درک و انفعال است. گفتنی است که به سبب تشابه لفظی یادشده، عقل نظری و عقل عملی دو قوه نفس به حساب می‌آیند. (همان)

غزالی نیز درباره عقل عملی تعبیر به قوه عامله می‌کند و تصریح دارد که این قوه، هیچ ادراکی ندارد و تنها شأن حرکتی دارد. (غزالی، ۱۹۹۶، ص ۳۵۹) وی در کتاب *معیار/العلم* می‌نویسد: «و اما العقل العملي فقوة للنفس، هي مبدأ التحريك للقوة الشوقية إلى ما تختاره من الجزئيات، وهذه قوة محرّكة وليست من جنس العلوم». عقل عملی قوه‌ای برای نفس است که مبدأ تحریک قوه شوقیه نفس به سوی جزئی هست که آن را اختیار کرده است و این قوه (عقل عملی) از جنس ادراکی نیست بلکه محرک است. (همو، ۱۴۱۰، ص ۲۷۷)

برخی گفته‌اند نراقی نیز به نظریه سوم معتقد است و هرگز برای عقل عملی حیثیت ادراکی قائل نشده است. (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۵۳) وی در کتاب یادشده، مطلق ادراک و ارشاد را برای عقل نظری و عامل و منفذ و امضاکننده احکام عقل نظری را عقل عملی می‌داند و اشارات او در قوه غضب و شهوت تأثیر می‌گذارد و قول کسانی که را که ادراک فضایل و ردایل اعمال را شأن عقل عملی می‌دانند، نمی‌پذیرد. (نراقی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۹۱)

وی عقل نظری را مستعد کسب نظریات و ذخیره آنها و مشاهده استحضار آنها و عقل عملی را مستعد برای تزیین ظاهر به سوی تزیین باطن می‌داند. (همان)

البته باید اشاره کرد که اگرچه نراقی درک و ارشاد را از عقل عملی سلب می‌کند و آنها را مربوط به عقل نظری می‌داند، ولی به نظر نمی‌رسد که مراد مطلق درک باشد؛ بلکه درک به نحو کلی، فضایل و ردایل است. گفتنی است که خود وی اندیشه و سنجش را از کارکردهای عقل عملی می‌داند و تصریح می‌کند که این عقل از حیث نسبتی که با عقل (نظری) دارد سبب‌ساز حصول آرای کلیه متعلق به اعمال می‌شود. (همان)

۳.۳. نظریه سوم: (عقل نظری و عقل عملی در ماهیت و متعلق ادراک یکی

هستند)

در این دیدگاه، عقل نظری و عقل عملی – علاوه بر یگانگی در ماهیت ادراکی – از جهت متعلق هم یکی هستند؛ و اساساً عقل عملی همان عقل نظری است که به واسطه هستی یافتن معقول و عملی شدن آن، موصوف به «عقل عملی» می‌شود.

به نظر حائری یزدی، انسان با عقل نظری، علاوه بر مسایل نظری، مسایل عملی را نیز درک می‌کند؛ همچنین، هرگاه شناخت نظری به اندیشه درباره عملی عاقلانه منتهی شود (چراکه معتقدیم که اندراج جزئیات در کلیات و حتی استنباط آرای جزئی از کلیات، جز روش‌ها و روندهای عقل نظری است) این عقل واسطه تحریک قوا و عضلات می‌شود و نیروهای عماله انسان تحت تدبیر عقل به کار و حرکت در می‌آیند. چنین عقلی در سلسله علت‌های عمل واقع می‌گردد؛ و به سبب همین تأثیرپذیری قوای عمل‌کننده از عقل نظری، همان تعقل و شناخت نظری به «عقل عملی» موصوف می‌شود. اما، هرگاه معقولات نظری به عمل منتهی نشوند، عقل در حالات نظری خود باقی می‌ماند و موصوف به جنبه عملی نمی‌شود. (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۵، ۴۵، ۱۱۵، ۱۱۹، ۲۱۸، ۲۲۴)

وی در این باره می‌گوید:

دوگونگی عقل (عقل نظری و عقل عملی) را می‌توان با دوگونگی علم (تصور و تصدیق) مقایسه کرد. آنچه موجب فصل و امتیاز این دو علم از یکدیگر می‌شود، حکم و عدم حکم است، که اصلاً از گونه علم انفعالی و علم به شمار نمی‌آید؛ زیرا حکم، عبارت است از: اذعان به نسبت یا قطع و انتزاع نسبت، که تنها عمل ذهنی به شمار می‌رود و هرگز در عداد علم مطلق یا علم انفعالی نیست. اما با اینکه حکم، اصلاً داخل در گروه علم نیست، فصل ممیز علوم تصویری و تصدیقی است ... تنها چیزی هم که موجب دوگونگی عقل می‌شود، تحرک و عمل جوارحی عامل فعل است؛ هرچند، اجرا و عمل از گونه درک نیست. اگر معقولات عقل نظری به تحریک اعضای بدن منتهی گردد، این تحریک، هرچند از گونه تعقل و اندیشه نیست (بلکه از مقوله فعل است)، در تنويع و تقسیم عقل به نظری و عملی، دخالت فصلی و بنیادی دارد. (همان، ص ۲۲۹)

وی همچنین خاطر نشان می‌کند که عقل از آن جهت که عقل و درک است - نظری یا عملی - عامل فعل و تحرّک نیست (عامل فعل، همیشه، قوای اجرایی و عملی نفس است). (همان)

سید رضی شیرازی نیز در این باره می‌نویسد:

باید توجه داشت که هر دو دسته از ادراکات، مربوط به عقل و قوه عاقله است ... اینک به قسمتی از آن عقل عملی می‌گویند، مانند علم فعلی و علم انفعالی است، چراکه دو گونه علم داریم: یکی فعلی و دیگری انفعالی. علمی که علّت معلوم در خارج است به آن علم فعلی گویند، مثل علم بنا به بنا؛ اما علم انفعالی آن علمی است که انسان صورت علمی را از خارج می‌گیرد. پس، اینجا که می‌گوییم عقل عملی نظیر علم فعلی است، چون مربوط به عمل است، به آن عقل عملی می‌گویند. (شیرازی، سید رضی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۷۳)

یکی از محققان در این باره اشاره می‌کند که برای درک افعال جزئی و بعد ایجاد آنها، فرض قوه جدیدی لازم نیست؛ بلکه همان نیروی ادراکی که سایر معانی کلی و جزئی را درک می‌کند، برای درک افعال جزئی عملی و آنچه مربوط به آن است و سپس ایجاد آن توسط نیروهای اجرایی بدن کافی است؛ زیرا حرکات اختیاری انسان به چیزی بیشتر از درک ملائم و اشتیاق به آن و سپس انبساط و انقباض عضلات نیازمند نیست ... انسان در ادراکات - و احکام عقل نظری - به نیروهایی چون حس، خیال، وهم، حافظه، عقل و نیروهای متصرفه نیازمند است و فلاسفه به حساب ادله‌ای که در نزد آنان تمام بوده، این نیروها را به عنوان قوای ادراکی انسان که در بیشتر آنها حیوان هم شریک است، پذیرفته‌اند. با در نظر گرفتن این نیروها، تمام افعال اختیاری انسان توجیه می‌شود و نیازی نیست نیروی مجزای دیگری را به عنوان عقل (عملی) بپذیریم. (مدرسی، ۱۳۷۶، ص ۲۶۹)

۴. جمع‌بندی مباحث مربوط به عقل نظری و عقل عملی و قول مختار

در جمع‌بندی مباحث و دیدگاه‌های ارائه‌شده، همان‌طور که حکما گفته‌اند، باید گفت که: چنین نیست که قوای نفس مانند مجمع‌الجزایری جدا از هم باشند، بلکه نفس جوهر مجردی است که ذاتاً مجرد از ماده و فعلاً متعلق به آن است و لذا تمام قوای نفس از لحاظ وجودی، با هم متحد هستند و این سخن که برخی گفته‌اند «النفس فی وحدتها کل القوا» ناظر به این مطلب است. البته نفس انسان در عین وحدت، صورت‌گیری‌ها و نموده‌ها و جلوه‌های مختلفی از خود بروز

می‌دهد؛ گاه در جلوه ادراکی و گاه جلوه شوقی و گاه عشق و گاه اراده و ... ظاهر می‌شود. لذا در بحث خودمان نیز به یقین می‌توان گفت که ادراک و تحریک، دو کار مهم نفس است و خود ادراک نیز به ادراک امور مربوط به اعمال، ادراک امور مربوط به غیر اعمال، ادراک امر کلی و ادراک جزئیات قابل تقسیم است. و در اینکه آیا به دلیل تعدد فعل و یا متعلق فعل، باید نفس را دارای قوای متعدد دانست شکی نیست، ولی در اینکه این قوا جدا از نفس و تحت تدبیر آن باشند می‌توان تردید کرد. لذا اگر نظریات مختلف ارائه شده را به جعل اصطلاح از ناحیه قائلان، وصف کنیم، اغراق نکرده‌ایم؛ چراکه ممکن است کسی قوه مدرکه را مطلقاً عقل نظری و قوه محرکه را عقل عملی بخواند، چنان‌که دیدگاه سوم این اصطلاح را برگزید؛ و یا اینکه عقل عملی و نظری را هم در ماهیت ادراک و هم در متعلق ادراک یکی بداند؛ همان کاری که نظریه دوم آن را برگزید و یا نفس را به اعتبار ادراک امور کلی، عقل نظری و به اعتبار ادراک جزئی، عقل عملی بنامد و برای قوه محرکه نام دیگری برگزیند، چنان‌که عده‌ای از مدافعان نظریه اول، آن را برگزیدند و یا اینکه عقل نظری و عقل عملی را از لحاظ ادراکی ماهیتاً یکی بداند و هر دوی آنها را مدرک کلیات معرفی کند و یا بقیه نظریه‌هایی که مطرح شد.

بنابراین، به نظر می‌رسد اصلی‌ترین و مهم‌ترین اختلاف دیدگاه به لحاظ لوازم و نتایج، دیدگاه اصفهانی و شاگردان وی است که متعلق ادراک عقل عملی را اعتباری و جزو مشهورات صرفه می‌دانند، در مقابل نقطه اشتراک بقیه آرا و نظریات که مدرکات عقل عملی را حقیقی می‌دانند. چراکه اگر متعلق ادراک را حقیقی بدانیم، تمام ادراکات مربوط به قواعد کلی عملی، اعم از اخلاقی و فقهی، حقوقی و ... حقیقی‌اند؛ در نتیجه استنباط‌های منطقی و عقلی در مورد امور عملی مبتنی بر حقایق هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و جهان‌شناختی خواهد بود؛ به عبارت دیگر، «بایدها و نبایدها» بر «هست‌ها و نیست‌ها» مبتنی خواهند شد، آن هم ابتدای منطقی و تولیدی و استنتاجی، نه ابتدا به معنای مبدأ و منشأ و پشتوانه جعل و اعتبار. ولی اگر قائل به اعتباری بودن مدرکات عقل عملی باشیم، نخواهیم توانست پلی بین «هست و نیست‌ها» و «باید و نبایدها» برقرار کنیم و در نتیجه رابطه تولیدی بین آنها قطع خواهد شد که البته این دیدگاه از نسبت در «بایدها و نبایدها» سر در خواهد آورد و انگیزه‌های عام مطرح‌شده در دیدگاه محقق اصفهانی مثل بقای نوع انسان‌ها و ... نخواهد توانست مفاسد آن را جبران کند. اما پرسشی که در این میان مطرح است و مدافعان حقیقی بودن مدرکات عقل عملی باید به آن پاسخ دهند این است که نفس انسان چگونه در مورد چیزهایی که محسوس او نیست انگیزه پیدا می‌کند؛ مثلاً حُسن رعایت حقوق خداوند تبارک و

تعالی و یا حُسن بقای نوع انسانی و یا قبیح عدم آن به خطر ظلم را چگونه درک می‌کند؛ به عبارت دیگر، چگونه و با چه ابزار ادراکی‌ای به حقایق ارزشی بیرون از خودش پل می‌زند؟ لذا به نظر می‌رسد که توجیه اعتباری بودن ادراکات از جانب محقق اصفهانی و طباطبایی، به خاطر حل این پرسش مطرح شده، ولی همچنان که گفته شد، این دیدگاه مفاسدی را به دنبال دارد. بنابراین، به نظر می‌رسد دیدگاه مطهری (سروش، ۱۳۶۰، ص ۴۱۷) در قائل شدن به منی علوی برای انسان که به نظر می‌رسد برای جمع بین این دو دیدگاه (حقیقی و اعتباری) - در راستای شعار معروف الجمع مهما امکن اولی من الطرح - و در نتیجه برای احتراز از نتایج دیدگاه اعتباری، مطرح شده، به جا باشد که عبارة أخرای معارف فطری و گرایش‌های تغییرناپذیر نهادینه شده در وجود انسان توسط ذات باری تعالی است. یعنی بنا بر این نظر، مطابق قضایای ارزشی اعتباری و مشهوره صرفه نیست، بلکه حقیقتی از سنخ هست‌های فطری در نهاد بشر است؛ به عبارت دیگر، حقایق اعم از درون‌نفسی و برون‌نفسی است و حقایق برون‌نفسی نفس‌الامر قضایای نظری و حقایق درون‌نفسی نفس‌الامر قضایای عملی است. مثلاً حقیقت درون‌نفسی حُسن عدل مطابق قضیه بایستگی حفظ نوع انسانی و حقیقت فطری توحید (درون‌نفسی) مطابق قضیه بایستگی ایمان است. البته با توجه به دیدگاه مطهری، که در سطور فوق به آن اشاره شد، می‌توان گفت طبق این نظر، دیگر لازم نیست همانند شهید، این معارف گرایش‌انگیز را عبارات منی علوی بدانیم؛ چراکه به نظر می‌رسد هیچ اشکالی نداشته باشد که خود این معارف را از سنخ وجودات انفسی بدانیم و راه عقل عملی، برای استنباط از این حقایق را، استنتاج از طریق ضرورت بالقیاس الی الغیر معرفی کنیم. یعنی ضرورت انجام دادن یا ترک کار خاصی در مقایسه با هدفی معین؛ نظری که مصباح یزدی بدان قائل است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۵۹) بنابراین، می‌توان گفت که عقل عملی عبارت است از: قوه دراکه نفسانی که متعلق آن اعمال اختیاری انسان است و مدرکات آن کلی و جزئی و مطابق ادراکات آن، حقایق درون‌نفسی (منی علوی) است.

فهرست منابع

۱. ابن‌سینا، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبيهات* (شرح خواجه نصیر طوسی)، قم، نشر البلاغه، الطبعة الاولى، ج ۲.
۲. -----، ۱۳۸۱، *الاشارات والتنبيهات*، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.
۳. -----، ۱۹۵۳، *رسائل ابن‌سینا (رساله عیون الحکمه)*، جامعه الاستنبول (کلیه الآداب).
۴. -----، ۱۴۰۴، *شفا (طبیعیات)*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی نجفی.

۵. -----، ۱۹۸۰، *عیون الحکمه*، بیروت، دار القلم، الطبعة الثانية.
۶. -----، ۱۹۸۹، *کتاب الحدود*، قاهره، الاهیئه المصریه، الطبعة الثانية.
۷. -----، ۱۴۱۲، *نجات*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، بیروت، دار الجبل، الطبعة الاولى، ج ۲.
۸. -----، بی تا، *رساله نفس*، همدان، انتشارات بوعلی، چاپ دوم.
۹. ابو رغیف، سید عمار، ۱۴۱۸، *الاسس المنطقیه*، بیروت، منشورات دار الثقلین، الطبعة الاولى، ج ۱.
۱۰. ارسطو، ۱۳۸۱، *خلاق نیکوماخوس*، ابوالقاسم پورحسینی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ج ۲.
۱۱. -----، ۱۳۷۸، *خلاق نیکوماخوسی*، محمدحسن لطفی تبریزی، تهران، انتشارات طرح نو، چاپ اول.
۱۲. -----، ۱۳۷۸، *درباره نفس*، علی مراد داوودی، تهران، حکمت، چاپ چهارم.
۱۳. اصفهانی، محمدحسین، ۱۳۷۴، *نهایة الدرایة*، بی جا، انتشارات سیدالشهدا، ج ۲.
۱۴. اصفهانی، راغب، ۱۴۲۷، *مفردات الفاظ القرآن*، قم، طلیعه النور، چاپ دوم.
۱۵. برنجکار، رضا، ۱۳۸۰، «عقل عملی در آثار ابن سینا»، در: *نامه مفید*، ش ۲۵.
۱۶. بکار، عثمان، ۱۳۸۱، *طبقه بندی علوم از نظر حکمای مسلمان*، جواد قاسمی، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی (ع)، چاپ اول.
۱۷. بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل، تحقیق و تعلیق*، مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۱۸. جرجانی، میرسید شریف، ۱۳۷۰، *التعریفات*، تهران، ناصر خسرو، چاپ چهارم.
۱۹. جوادی، محسن، ۱۳۸۲، «توجیه جاودانگی اصول اخلاقی بر مبنای نظریه اعتباریات از دیدگاه شهید مطهری»، در: *قبسات*، ش ۳۰ - ۳۱.
۲۰. حایری یزدی، مهدی، ۱۳۸۴، *کاوش های عقل عملی*، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم.
۲۱. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۶۲، *معرفت نفس*، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۲.
۲۲. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۲، *حسن و قبح عقلی*، نگارش: علی ربانی گلپایگانی، قم، انتشارات مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول.
۲۳. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۶، *رسائل حکیم سبزواری*، تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، قم، اسوه، چاپ دوم.
۲۴. -----، ۱۳۶۹، *شرح المنظومه*، تعلیق حسن حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب، چاپ اول.
۲۵. سروش، عبدالکریم، ۱۳۶۰، *یادنامه شهید مطهری*، تهران، سازمان انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۲۶. سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۹۷، *مجموعه مصنفات (هیاکل النور)*، تصحیح و مقدمه سید حسین نصر، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ج ۳.

۲۷. -----، ۱۳۹۷، مجموعه مصنفات (یزدان‌شناخت)، تصحیح و مقدمه هنری کرین، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ج ۲.
۲۸. شیرازی، سید رضی، ۱۳۸۳، درس‌های شرح منظومه حکیم سبزواری، تهران، انتشارات حکمت، ج ۲.
۲۹. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۹۸۱، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالث.
۳۰. -----، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیه*، تحقیق جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.
۳۱. -----، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تحقیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۳۲. -----، ۱۴۲۸، *تعلیقه علی الاهیات شفاء*، تصحیح و تحقیق؛ نجفقلی حبیبی، بیروت، مؤسسة تاریخ العربی، الطبعة الاولى، ج ۱.
۳۳. -----، ۱۳۸۳، *شرح اصول کافی*، تصحیح محمد خواجه‌ای، ج ۱، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.
۳۴. طباطبائی، محمدحسین، ۱۴۱۷، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ج ۸.
۳۵. -----، ۱۳۶۲، *شیعه در اسلام*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۶. غزالی، ابی حامد، ۱۹۹۶، *مقاصد الفلاسفه*، تحقیق سلیمان دینا، قاهره، دارالمعارف مصر.
۳۷. -----، ۱۴۱۰، *معیار العلم فی المنطق*، تهران، دارالکتب العلمیه.
۳۸. فارابی، ۱۹۸۷، *التنبیه علی سبیل السعاده*، تحقیق: جعفر آل یاسین، بیروت، دارالمناهل.
۳۹. -----، ۱۹۹۳، *فصول منتزعه*، بیروت، دار المشرق، الطبعة الثانية.
۴۰. کرم، یوسف، بی تا، *تاریخ الفلسفه الیونانیه*، بیروت، دار القلم.
۴۱. مدرسی، سید محمدرضا، ۱۳۷۶، *فلسفه اخلاق*، تهران، سروش، چاپ دوم.
۴۲. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۲، *آشنایی با علوم اسلامی*، تهران، انتشارات صدرا، ج ۲.
۴۳. -----، ۱۳۸۴، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ دوم، ج ۲۲ و ج ۱۳.
۴۴. -----، ۱۳۸۷، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ پنجم، ج ۷ و ج ۶.
۴۵. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۳، *ترجمه و شرح برهان شفاء*، تحقیق محسن غرویانی، تهران، امیرکبیر، ج ۱.
۴۶. -----، ۱۳۸۱، *فلسفه اخلاق*، تهران، انتشارات بین‌الملل.
۴۷. مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۰، *اصول الفقه*، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.
۴۸. معلمی، حسن، ۱۳۸۴، *فلسفه اخلاق*، قم، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ اول.
۴۹. -----، ۱۳۸۰، *مبانی اخلاق در فلسفه غرب و در فلسفه اسلامی*، تهران، مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.