



چیستی عقل عملی از نگاه رازی و اسپینوزا بر پایه کتاب قانون اخلاق

علی فضلی ✉

دانشیار، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران. نویسنده مسئول: a.fazli@iiict.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ‌ها: دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۱۱ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۶	
واژگان کلیدی: رازی اسپینوزا عقل نظری عقل عملی اراده	ماهیت عقل عملی چیست؟ این پرسشی است که ذهن فلاسفه اسلامی و غرب را به خود مشغول ساخته است و هر یک بر پایه دستگاه فلسفی خویش به آن پاسخ گفته‌اند. قطب‌الدین رازی و باروخ اسپینوزا از جمله فلاسفه اسلامی و غرب هستند که در مقام پاسخ آن برآمده‌اند. به دیده قطب‌الدین رازی عقل به اشتراک لفظی بر دو قوه عالمه و عامله اطلاق می‌شود، زیرا کار عقل نظری به‌نوعی تأثر از واقع است و هویت انفعالی دارد و کار عقل عملی به‌نوعی تأثیر درواقع است و هویت فعلی دارد. پس هر نوع ادراکی به عقل نظری برمی‌گردد و هر نوع رأیی از عقل نظری صادر می‌شود. کار عقل عملی نیز پدیدآوری رأی عقل نظری است. پس این دو عقل تباین دارند؛ یکی مبدأ علم است و دیگری مبدأ عمل. علم به‌طور جزئی به قوه عامله منتقل می‌شود و قوه عامله نیز طبق آن عمل می‌کند، اما از نگاه اسپینوزا اراده، شناخت تصدیقی است و تصدیق نیز حالتی از تصور تام است؛ پس اراده حالتی از تصور تام است و چون تصور تام همان عقل است؛ پس اراده همان عقل است. بر این اساس عقل در تفکر وی تنها عقل نظری است که فقط می‌شناسد و تصدیق و انکار می‌کند و دیگر عقل عملی را به آن معنا که فلاسفه پیشین می‌گفتند، نمی‌پذیرد. از این جهت عقل در این تفکر و با آن حدودمرز به دو قسم عقل عملی و عقل نظری تقسیم نمی‌شود، حتی شناخت نیکی و بدی نیز توسط عقل نظری صورت می‌گیرد. باوجوداین، از لابه‌لای سخنانش می‌توان به این نتیجه رسید که اگر سیستم حاصل از ترکیب عقل و عواطف و ارادات را عقل عملی یا عقل اخلاقی بنامیم، بر وجه درستی گام نهادیم. این تحقیق به روش توصیف تحلیلی و تبیین عقلی است که تاکنون پیشینه تطبیقی نداشته و همین تطبیق نوآوری آن محسوب می‌شود.

استناد: فضلی، علی (۱۴۰۵). چیستی عقل عملی از نگاه رازی و اسپینوزا بر پایه کتاب قانون اخلاق. *فلسفه تطبیقی*، ۳(۲). ۲۲-۱۳.
<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2075143.1050>

© ۱۴۰۵ (۲۰۲۶) نویسندگان مقاله، نشریه فلسفه تطبیقی، ناشر: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم انسانی (سمت).



What is practical reason from the perspective of Razi and Spinoza, based on the book *The Law of Ethics*

Ali Fazli ✉

Associate Professor, Institute for Islamic Culture and Thought, Tehran, Iran.
Corresponding author: a.fazli@iict.ac.ir

Article Info

History

Received: January 31, 2026
Accepted: May 16, 2026

Keywords

Razi
Spinoza
theoretical reason
practical reason
will

Abstract

What is the nature of practical reason? This is a question that has occupied the minds of Islamic and Western philosophers, and each has answered it based on their own philosophical system. Among the Islamic sages is Qutb al-Din al-Razi, and among the Western philosophers is Baruch Spinoza, who have come forward to answer it. In Qutb al-Din al-Razi's view, reason is a commonality of the two powers of knowledge and action; because the work of theoretical reason is in some way affected by reality and has a passive identity, and the work of practical reason is in some way affected by reality and has an active identity. However, from Spinoza's point of view, the will to know is a confirmation, and confirmation is also a state of complete conception. Therefore, the will is a state of complete conception, and since complete conception is the same as reason. Therefore, the will is the same as reason; accordingly, reason in his thinking is only theoretical reason that only knows and confirms and denies, and he does not accept practical reason in the sense that previous philosophers used to say.

Citation: Fazli, A. (2026). What is practical reason from the perspective of Razi and Spinoza, based on the book *The Law of Ethics*. *Comparative Philosophy*, 3(2), 13-22.
<https://doi.org/10.30487/cph.2026.2075143.1050>

© 2026 Authors, Comparative Philosophy.

Publisher: Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT)

مقدمه

از دیرباز ماهیت عقل به خصوص اقسامش، عقل عملی و عقل نظری مورد توجه فلاسفه بوده و استاد عابدی شاهرودی در کتاب *قانون اخلاق* و به تبع ایشان ما در کتاب *پیش‌انگاره‌های معرفت‌شناختی علم سلوک* با کنکاش اندیشه‌های فلاسفه سترگ از ابن مسکویه تا حکیم سبزواری و از دکارت تا کانت، در پی دریافت استخراج پاسخ آنان به این چند پرسش برآمدیم. سؤال اصلی این نوشته چیستی و هستی عقل عملی است که ذیل آن به چند پرسش باید پرداخت: رابطه عقل عملی با عقل نظری چیست؟ رابطه عقل عملی با شناخت چیست؟ رابطه عقل عملی با عمل چیست؟ رابطه عقل عملی با اراده و اختیار چیست؟ رابطه عقل عملی با حکمت عملی چیست؟ البته به گفته استاد عابدی شاهرودی «یکی از عبارات‌های معظم و پیچیده در فلسفه اسلامی عبارتی است که در تعریف عقل عملی ارائه شده است» (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵، ص ۹۴). آنچه در این نوشته به آن پرداخته می‌شود، تشریح دیدگاه دو فیلسوف تأثیرگذار در جهان، قطب‌الدین رازی و اسپینوزاست و در این تبیین نخست جایگاه وجودی عقل در انسان را مشخص می‌کند، سپس به اقسام عقل (عقل نظری و عقل عملی) می‌پردازد و مؤلفه‌های عقل عملی را توصیف، آن‌گاه نسبت عقل عملی با اراده و بعد از آن با عمل را تشریح می‌کند.

این تحقیق به روش توصیف تحلیلی و تبیین عقلی است که در قالب تطبیقی پیشینه ندارد، هرچند هر یک از آن فیلسوفان به صورت جداگانه در مقالات متعدد مورد بررسی قرار گرفته‌اند و تطبیق این دو اندیشه، نوآوری این تحقیق به شمار می‌آید.

عقل عملی از نگاه قطب‌الدین رازی

قطب‌الدین رازی در محاکمات بین *اشارات* شیخ‌الرئیس بوعلی سینا و *شرح اشارات* خواجه نصیر طوسی، تعلیقه‌ای دارد که تعریف متفاوتی از عقل عملی ارائه داده است (قطب‌الدین رازی، ۱۴۰۳، ص ۳۵۳-۳۵۲). بعدها برخی از حکمای بزرگ از این نظریه تأثیر پذیرفتند و آن را واگشودند. مانند علامه نراقی در *جامع السعادات* (نراقی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۹۲) و حکیم متأله جوادی آملی در آثار متعددشان مانند *رحیم مختوم* (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۸) حتی حکیم سبزواری در برخی بخش‌های *شرح منظومه* (حکیم سبزواری، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۱۶۱).

اما دیدگاه ایشان درباره عقل عملی:

اول: عقل عملی نزد پیشینیان قوه ادراکی - ارادی است که اموری را که آدمی سزاوار است انجام دهد یا ترک کند، می‌شناسد، اما محقق رازی با سلب کردن جنبه ادراکی و شناختی از عقل عملی، حتی رأی جزئی آن را نیز سلب کرد و هویتش را تنها اراده کردن و عمل کردن معرفی نمود. به دیده وی عقل به اشتراک لفظی بر دو قوه عالمه و عامله اطلاق می‌شود، زیرا کار عقل نظری به نوعی تأثر از واقع است و هویت انفعالی دارد و کار عقل عملی به نوعی تأثیر درواقع است و هویت فعلی دارد. از این روی، ادراک که دو قسم است: ادراک اموری که درباره عمل نیست و ادراک اموری که درباره عمل است، به عقل نظری برمی‌گردد. هرگونه ادراک چه کلی و چه جزئی و هرگونه استنباط چه کلی و چه جزئی کار عقل نظری است، حتی رأی جزئی عملی نیز از عقل نظری صادر می‌شود.

کار عقل عملی پدید آوردن این رأی جزئی است. بر این اساس این دو عقل تباین دارند: یکی مبدأ علم است و دیگری مبدأ عمل. علم به طور جزئی به قوه عامله منتقل می‌شود و قوه عامله نیز طبق آن عمل می‌کند. البته باید توجه داشت که قوه عامله قوه تصمیم‌گیری و گزینشگری است که طبق برنامه تنظیم شده از سوی عقل نظری عمل می‌کند. برخلاف تعریف مشهور که برنامه‌ریزی جزئی عملی را عقل عملی به کمک عقل نظری انجام می‌دهد. شاید به ذهن آید که پس چرا به قوه عامله عقل گویند؟ زیرا فرمان‌بردار و خدمت‌گزار مراتب مختلف ادراک عقل نظری است؛ وی در تصمیم‌گیری تابع عقل نظری است. اگر این قوه تابع آن نباشد، دیگر عقل عملی نامیده نمی‌شود.

دوم: فرایند پدیداری فعل اخلاقی در این نظریه به این صورت است که یک مقدمه کلی به عنوان کبرای قیاس داریم که «هر حُسن و نیکویی شایسته است که انجام گیرد». از این مقدمه کلی، مقدمه کلی دیگری به وسیله عقل نظری استنباط می‌شود که «سزاوار است راستی انجام گیرد». سپس عقل نظری از این دو کلی به رأی جزئی عملی می‌رسد که «این صدق و راستی جزئی شایسته است که انجام گیرد». آن‌گاه عقل عملی چون می‌خواهد صدق جزئی را در مرحله عمل اجرا کند، این کار را طبق علم به نیکی این صدق جزئی که عقل نظری آن را استنباط کرده، انجام می‌دهد و درواقع محقق می‌سازد؛ پس استنباط رأی کلی، سپس استخراج رأی جزئی عملی از خواص عقل نظری است، اما عقل عملی از آن‌پس که عقل نظری آن رأی جزئی را درباره فعل نیک صادر کرد، آن را از طریق راهکارهایی که اراده جزئی را برمی‌انگیزاند، تحقق می‌بخشد.

سوم: با توجه به تعریف عقل نظری و عقل عملی، صاحب محاکمات بر این باور است که چون ادراک امور واقعی و عملی به گونه مطلق به عقل نظری برمی‌گردد، پس حکمت و فلسفه، چه حکمت عملی و چه حکمت نظری به عقل نظری برمی‌گردد. بر این پایه حکیم متأله آیت‌الله جوادی آملی در دروس الهیات شفا که هنوز به چاپ نرسیده، درباره حکمت عملی و نظری و نسبت آن دو با عقل عملی و نظری می‌فرماید:

«اگرچه به ریاضیات و طبیعیات نیز حکمت گویند، لیک حکمت مطلق و فلسفه محض فقط الهیات بالمعنی الاعم است و حکیم مطلق آن است که در فلسفه محض نظر دارد و صاحب نظر باشد. مانند افلاطون، معلم اول، معلم ثانی، شیخ‌الرئیس و صدرالمآلهین. لیک آن کس که در ریاضیات یا طبیعیات می‌اندیشد، حکیم ریاضی یا حکیم طبیعی نام دارد و حکمت آنان نیز مضاف است؛ یعنی حکمت ریاضی و حکمت طبیعی. در هر صورت به همه این علوم حکمت و فلسفه گویند، چه مطلق باشند و چه مضاف. این علوم بر دو قسم‌اند: فلسفه نظری و فلسفه عملی.^۱

ایشان در ادامه می‌فرمایند: باید توجه داشت که نظری و عملی گاهی پسوند حکمت هستند؛ یعنی حکمت نظری و حکمت عملی و گاهی پسوند عقل هستند؛ یعنی عقل نظری و عقل عملی. این دو متفاوت‌اند با دو گونه اصطلاح و با دو نوع تعریف.

عقل نظری و عقل عملی کاری به علوم ندارد. نفس آدمی جوهر بسیطی است که دو جهت دارد: یک جهت متوجه عقول و مفارقات و مجردات است و یک جهت نیز متوجه تدبیر بدن. درواقع این دو جهت دو قوه و نیروی نهفته در نفس ناطقه‌اند که نیروی اول فیض‌ها و علم‌ها را از بالا دریافت می‌کند و می‌فهمد که به آن عقل نظری گویند و کارش قانون‌گذاری است؛ یعنی قوه مقننه و قوه علامه و نیروی بینش است. قوه و نیروی دوم نیز آن فهمیده‌ها را در طبیعت یعنی در زندگی و جامعه عملی می‌کند که به آن عقل عملی گویند و کارش اجراست؛ یعنی قوه مجریه و قوه عماله و نیروی کنش است. متعلق عقل نظری ادراک است و اموری از قبیل احساس، تخیل، توهم و تعقل شئون گوناگون آن هستند و متعلق عقل عملی کار و فعل انسانی است؛ نظیر ایمان، اخلاص، عبادت، محبت، تولی و تبری».

با توجه به این، هر آنچه به تعقل برمی‌گردد، گاهی حکمت نظری و گاهی حکمت عملی است و حکمت عملی و نظری دو بخش از ادراکاتی هستند که در حوزه عقل نظری قرار دارند. در حکمت نظری، تعقل متوجه هستی‌هایی است که با صرف نظر از اراده انسانی وجود دارند و حکمت عملی ناظر به هستی‌هایی است که با اراده انسان موجود می‌شوند. پس عقل عملی کاری به دو حکمت عملی و نظری ندارد. ازاین‌رو، بحث حکمت نظری و عملی و بحث عقل نظری و عملی دو مسئله هستند که در مواقع خاص با یکدیگر مرتبط می‌شوند.^۲

۱. ملاک تفسیم حکمت به حکمت نظری و عملی گاهی به تعلق و عدم تعلق علم به کیفیت و چگونگی عمل است، گاهی به توقف و عدم توقف حصول علم به ممارست عمل است و گاهی در وجود و عدم عمل اختیاری است.

۲. ر.ک. واثقی، میثم. (۱۳۹۶). «مدرسه فلسفی استاد جوادی آملی»، مجله حکمت / سر، س ۹، ش ۲، پاییز و زمستان.

عقل عملی از نگاه اسپینوزا

اسپینوزا فلسفه‌ای آفرید که مابعدالطبیعه و اخلاق و سلوک را در هم تنید. شاید بتوان گفت که علی‌رغم وجود نقدها، فلسفه وی نمونه‌ای فریبا از دانش عقلی سلوک است و می‌تواند یکی از الگوها برای تولید این دانش باشد و به برخی از اصول وی توجه ویژه نشان داد و آن را پس از پرداخت در ساختار خاصی قرار داد. در این نوشته کوتاه به مهم‌ترین کتاب وی *اخلاق از راه برهان هندسی* توجه شده است (اسپینوزا، ۱۴۰۲).

اما دستگاه وی در ترسیم جایگاه عقل در اخلاق و سلوک:

اول: انسان از دو واقعیت متمایز و مرتبط به نام نفس و بدن ترکیب نشده، بلکه طبیعت و واقعیت واحدی است که دارای دو حیث و دو جهت است؛ یعنی نفس و بدن. آن طبیعت واحد از آن حیث که تحت صفت فکر و اندیشه و تصور لحاظ شود، نفس و به تعبیری من نام دارد و از آن حیث که تحت صفت بُعد یعنی طول و عرض و عمق لحاظ شود، بدن نام دارد. پس انسان ترکیبی از دو حیث فکر و بُعد است که متحدند به نحوی که بدن وجه بیرونی نفس و نفس وجه درونی بدن است. هر یک از این دو حیث دارای نظامی ویژه هستند که در نظام فکر، تصورها، تصدیق‌ها، حکم‌ها و عاطفه‌ها با نظام بُعد موازی هستند. کارکردها و واکنش‌ها در نفس با صفت فکر تعریف می‌پذیرند. شناخت، تصور، تصدیق، اراده و عشق از آن‌رو که از سنخ فکرنده، به وسیله عناصری که از سنخ فکرنده می‌باید تعریف شوند و بدین جهت به نفس که نهاد تفکر است، تعلق دارند، اما در نظام بُعد حرکت‌ها، سکون‌ها، صورت‌های خیالی و میل‌های بدنی با رابطه‌ها و علت‌های خود برقرارند. همه این‌ها به بدن تعلق دارند و تحت صفت بُعد قابل تعریف هستند. البته در تفسیر نسبت این دو جهت، یعنی نفس و بدن، چه نسبت اتحادی و چه نسبت تأثیری و تأثیری، پیچیدگی‌ها و ابهاماتی وجود دارد که محققان به آن پرداختند و از دایره بحث ما خارج است (اسپینوزا، ۱۴۰۲، بخش ۲، قضیه ۱۰ تا ۱۳).

دوم: نفس دو کارکرد کلی دارد: یکی شناخت و دیگری عاطفه. ساحت شناخت، ساحت درک، فهم، تصور، تعقل، تخیل و تصدیق و انکار نفس است. این ساحت سه مرتبه دارد: شناخت خیالی، شناخت استدلالی و شناخت شهودی که هر یک تعریف و مؤلفه‌های خاص به خود دارد، اما ساحت عاطفه، ساحت کشش‌ها و واکنش‌های نفس مانند عشق، نفرت، کرامت، شهامت، شادی و اندوه است. این ساحت دو مرتبه دارد: عواطف فعالی و عواطف انفعالی.

سوم: شناخت خیالی شناخت ناقص است که نه از ملاک عقل، بلکه از حس یا قوه خیال پدید می‌آید و به آن شناخت پریشان تجربی و تخیلی می‌نامند. این شناخت اگرچه خاستگاه تجربی مفاهیم مشترک است، اما چون برآمده از نظم نیست و به تعبیری یک شناخت تهی از نظم است و فقط جنبه‌های مبهم صورت‌های خیالی را نشان می‌دهد، شناختی ناقص است. این صورت‌های مبهم در اندیشه اسپینوزا امور عامه و مفاهیم کلیه نام دارند که عمومیت و کلیت آن‌ها برآمده از ابهام آن‌هاست. درواقع شناخت خیالی یک تصور ناقص و تصدیق ناقص است که منشأ احکام متناقض و موجب خطاهای معرفتی نفس و عامل انحطاط اخلاقی و بردگی انسان در برابر احساسات و عواطف بد و شر است (اسپینوزا، ۱۴۰۲، قضیه ۴۰).

نکته قابل توجه آنکه تصور با صورت خیالی فرق دارند. صورت خیالی از آن حیث که از راه حواس بدنی پدید می‌آید، حالتی از بُعد است و تصور چون حالتی از فکر است، یکسره با صورت خیالی مغایر است؛ پس تخیل حتی هنگامی که کلی مبهم می‌شود، تخیل است و تصور نیست. بر این پایه که صورت مثلث یا دایره آن‌گاه که بسان شکلی که از راه حس آمده، لحاظ شود، صورت خیالی است، اما آن‌گاه که بسان تصور تام لحاظ شود و خط و زاویه و نسبت در آن‌ها چونان معقول مشترک و البته مستقل از ویژگی‌های داده‌شده از راه حواس اندیشنده شود، از سنخ تصور است و حالتی تعین‌یافته توسط حالات فکر است. بدین گونه روشن می‌شود که هرگونه درکی تصور تام نیست. تصور تام فقط ادراک عقلی است. از این‌رو، شناخت و ادراک مساوی تصور تام نیست؛ یعنی هر تصور تامی شناخت است، ولی هر

شناختی تصور تام نیست، بلکه می‌تواند تخیل باشد؛ بنابراین شناخت خیالی تصور ناقص است که از سطح تخیل فرامی‌رود و تحت دستور عقلی در نمی‌آید و عامل بردگی انسان است.

چهارم: شناخت استدلالی شناخت تامی است که از برهان عقلی برمی‌آید و به خواص مشترک اشیاء تعلق می‌گیرد؛ یعنی از سنخ مفاهیم مشترک بین اشیاء و بین جزء و کل اشیاء است. این شناخت چهار نشانه دارد: یکی روشنی و تمایز تصور است؛ مانند تصور مثلث قائم‌الزاویه و تصور دایره که هر کدام تصویری روشن است و به روشنی از دیگری تمایز دارد؛ دوم مشترک بودن تصور است، هم نسبت به جزء و کل و هم نسبت به هر ذهن. مانند امتدادهای سه‌گانه (طول و عرض و عمق) که در همه اجسام و ابدان مشترک است؛ سوم به خودبسنده بودن تصور است، به نحوی که ذهن از درگیری با جزئیات پراکنده بی‌نیاز است و به این شیء و آن شیء مشروط نیست؛ چهارم نظم داشتن تصور است، به این معنا که ادراک آن طبق انضباط باشد و در گرو شرایط و اوضاع پراکنده نباشد؛ برای نمونه از یک‌سو رنگ‌ها و شکل‌های گوناگون اشیاء را در نظر می‌آوریم و از دیگر سو مفاهیم مشترک آن‌ها از قبیل رنگ‌ها و شکل‌ها چونان حالت‌هایی از بدن و پیرامون آن ادراک می‌شوند. پس روشنی، تمایز، انضباط و غیرمشروط بودن به این‌وآن ویژگی و نشانه شناخت استدلالی است. این شناخت تصور تام و تصور تام تصدیق درست است، بلکه معیار شناسایی قضایای درست از قضایای نادرست است. اهمیت این شناخت در دستگاه اخلاقی اسپینوزا آن است که مهار عواطف را در دست می‌گیرد و انسان را از عواطف بد و شر رها می‌سازد (اسپینوزا، ۱۴۰۲، ص ۶۶).

پنجم: شناخت شهودی شناخت تامی است که از تصور تام ماهیت بالفعل برخی از صفات خدا نشئت می‌گیرد و از طریق آن صفات به عنوان منشأ چیستی و علت هستی هر یک از اشیاء و احوال و احکام آن‌ها، به ماهیت اشیاء می‌رسد. به بیان دیگر، چون خدا هم علت هستی اشیاء است و هم علت چیستی آن‌ها، پس فهم ذوات اشیاء همان فهم اشیاء از حیث ارتباط چیستی و هستی آن‌ها به خداست؛ پس فهم تام اشیاء همان فهم اشیاء از حیث پیدایش آن‌ها از سبب سرمدی خداست. این فهم بسیار بهجت‌خیز و لذت‌انگیز است و این لذت، همراه با تصور خداست، به عنوان علت آن. این شناخت و فهم منشأ و ملاک تحقق واقعی اخلاق و باعث اتصاف کائنات ممکن به اخلاق است و انسان را به گونه کامل از بردگی عواطف شر نجات می‌دهد و رها می‌سازد. این نوع نگاه به روح اعمال اخلاقی ما را در علم سلوک به ماهیت اعمال سلوکی که با درک از خدا قوام می‌گیرد، رهنمون می‌کند (اسپینوزا، ۱۴۰۲، ص ۱۱۲). چنان‌که در «پیش‌انگاره‌های وجود شناختی علم سلوک» به آن پرداختیم و تفاوت فعل سلوکی با فعل اخلاقی را متذکر شدیم (فضلی، ۱۴۰۴).

مقصود از این شناخت شهودی، نه به معنای رؤیت مستقیم است و نه به معنای شناخت بی‌واسطه و بی‌میانجی حدود وسطی، بلکه به معنای شهود عقلی است و شهود عقلی کشف برهانی احکام صفات خدا و سپس کشف برهانی اشیای جزئی از طریق شناخت آن احکام است. پس شناخت شهودی در فرهنگ اسپینوزا شناختی از طریق برهان لمّی است؛ یعنی کشف عقلی ماهیت اشیا از طریق احکام صفات الهی. از این رو، اگر علم برهانی فقط یک علم کلی و بدون انطباق بر مصادیق باشد، شناخت استدلالی یعنی نوع دوم است، ولی اگر علم برهانی همراه با انطباق بر مصادیق باشد، به نحوی که حد وسط برهان که ملاک آن است، از طریق تصور تام احکام صفات خدا شناخته شود، شناخت شهودی است.

ششم: دستگاه عواطف را از دو جنبه باید در نظر گرفت: یکی از آن جنبه که احوال بدن هستند و این تعیین بُعدی دربردارنده خاستگاه بدنی آن‌هاست؛ دوم از آن جنبه که نفس آن‌ها را تصور می‌کند که از این جهت به حوزه فکری تعلق دارند و به صورت عاطفه‌های شادی و اندوه و خواهش و اشتقاق‌های آن‌ها بروز می‌کنند.

اگر عواطف را از حیث برخاستگی از تصورها تقسیم کنیم، عواطف می‌توانند هم از تصوره‌های برآمده از حس و خیال برانگیخته شوند و هم از تصوره‌های برآمده از عقل و اگر عواطف را از حیث کنش و واکنش تقسیم کنیم، به دو قسم عواطف فعال و کنشگر یا منفعل و واکنش‌گر تقسیم می‌شوند، زیرا علت‌ها بر دو قسم‌اند: علت تام و علت ناقص. علت تام آن است که بتوان معلول را توسط آن به‌طور روشن و متمایز شناخت و علت ناقص آن است که معلولش را

نتوان فقط توسط آن شناخت. انسان اگر علت چیزی در خود یا بیرون خود باشد، به گونه‌ای که فقط به توسط طبیعت انسان قابل شناسایی متمایز باشد، در این صورت فعال و کنشگر است و اگر فقط علت ناقص چیزی باشد، در این صورت منفعل و واکنش‌گر است؛ پس عواطف انسان دو گونه هستند: عواطف فعال و عواطف منفعل. در واقع عواطف منفعل نتیجه تصورات ناقص هستند و عواطف فعال نتیجه تصورات تام. تصمیمی که از ترکیب شناخت ناقص و عواطف برمی‌خیزد، تصمیم‌های پریشان و نادرست و تصمیمی که از ترکیب شناخت تام و عواطف برمی‌خیزد، تصمیم‌های درست است.

عواطف فعال عواطفی هستند که از فهم نفس و شناخت عقل برمی‌آیند و به استواری نفس استناد دارند و عواطف عقلی نام دارند که خود بر دو قسم شهامت و کرامت تقسیم می‌شوند. شهامت خواستی است که هر انسانی می‌کوشد بر طبق آن فقط به حکم عقل وجودش را نگه دارد و کرامت خواستی است که هر انسانی می‌کوشد به حکم عقل بر طبق آن به دیگران یاری رساند. بر این پایه اخلاق به دو بخش تقسیم می‌شود: اخلاق صیانت ذات که شهامت و فروغ آن را در برمی‌گیرد و اخلاق خدمت به دیگران که کرامت و فروغش را پوشش می‌دهد.

شایان توجه آنکه عواطف اصلی در نفس بر سه نوع‌اند: خواهش و شادی و اندوه. دیگر عواطف از ساقه‌ها و شاخه‌ها و ترکیب‌های این سه هستند. البته عاطفه اندوه فقط به طور ناب انفعالی است، اما عاطفه‌های خواهش و شادی هم از گونه انفعال هستند و هم از گونه فعل. این عواطف سه گانه می‌توانند خیر و خوب باشند مانند محبت و خدمت و می‌توانند شر و بد باشد مانند نفرت و خشم. نکته طلایی آنکه شادی حقیقی به شناخت استدلالی و شهودی خدا برمی‌گردد.

انسان‌ها نیز از حیث عواطف به دو دسته تقسیم می‌شوند: یکی انسانی که عواطف بر او سلطه دارند. چنین انسانی با آنکه خوب و بد را می‌شناسد به وسیله چیرگی عواطف مجبور می‌شود که بد را انجام دهد؛ دیگری انسانی که او بر عواطف سلطه دارد. این انسان خوب و بد را می‌شناسد و بدون جبر عواطف، از خوب پیروی می‌کند، بلکه برخلاف عواطف بد دست به عمل می‌زند (اسپینوزا، ۱۴۰۲، ص ۲۸۲).

نکته‌ای که جای توجه دارد آنکه این سنخ بحث از عواطف می‌تواند الگوی مناسبی برای طرح ماهیت و اقسام عواطف و احساسات سلوکی و عرفانی باشد. البته با یک‌سری تغییرات بر پایه مبانی سلوکی.

هفتم: ماهیت اراده و میل و خواهش در فرهنگ فلسفی اسپینوزا معانی متمایزی دارند. با این توضیح که اراده به عنوان احوال نفس به دو معناست: یکی به معنای تصدیق و انکار که از تصور تام و شناخت عقلی، چه استدلالی و چه شهودی، برمی‌آید و در رده احوال فعال نفس محسوب می‌شود. دیگری به معنای میل یا خواهش که از تصور ناقص و شناخت خیالی برمی‌آید و از دایره شناخت عقلی بیرون است و در رده احوال منفعل نفس به شمار می‌آید و لذا از سنخ عواطف انفعالی است. اراده به معنای اول، اراده معقول و اراده به معنای دوم، اراده غیر معقول نام دارند؛ یعنی اگر اراده از حیث نفس باشد و از شناخت عقلی برآید، اراده معقول و اگر از حیث بدن باشد و از شناخت خیالی برآید، اراده غیر معقول و پریشان نام دارد که به این اراده غیر معقول میل و خواهش گویند. البته اگر جنبه تصور بودنش منظور نشود، میل است و اگر جنبه تصور بودنش منظور شود، خواهش است. به بیان دیگر، میل یک عاطفه است، اما در بدن بسان یک کشانه بدنی عمل می‌کند و تحت تأثیر آن بخش‌های این اندام به حرکت و سکون واداشته می‌شوند، اما هنگامی که این کشانه به آگاهی درمی‌آید و تحت نظام تصورها به نفس راه می‌یابد، دیگر میل نام ندارد، بلکه عاطفه‌ایست به نام خواهش. در یک سخن، اراده شناخت تصدیقی است و تصدیق نیز حالتی از تصور تام است؛ پس اراده حالتی از تصور تام است و چون تصور تام آن گونه که خواهیم گفت، همان عقل است. پس اراده همان عقل است، ولی خواهش، اراده و تصدیق نیست، بلکه عاطفه انفعالی است (اسپینوزا، ۱۴۰۲، بخش ۲، قضیه ۴۸).

نکته‌ای که باید توجه داشت آنکه اولاً از نگاه اسپینوزا اراده کلی و نامحدودی که از علل تعیین کننده آزاد و رها باشد، وجود ندارد، بلکه اراده همیشه جزئی و محدود است و از احوال نفس جزئی محسوب می‌شود؛ ثانیاً شناخت استدلالی و شهودی منشأ پیدایش اراده‌های عقلی شده و جهت یافته در نظام معقول می‌شود و سیستم عواطف تحت شناخت در راستای راهبردهای شناخت تام نظم عقلی می‌یابد و اراده‌ها برحسب شناخت تام و عواطف عقلی شده و انتظام یافته تعین می‌یابد.

هشتم: نفس از حیث ادراک و شناخت دو بخش دارد: بخش متغیر و زوال پذیر ادراکات نفس که به وجه بدنی ربط دارد و بخش ثابت ادراکات نفس که به وجه عقلی ربط دارد. نفس از حیث این وجه که حالت خاصی از فکر است و عقل نام دارد، به شناخت استدلالی و شهودی دست می‌یابد. از این رو، عقل همان شناخت و تصدیق خواص اشیا در رده شناخت استدلالی و ذوات اشیا در رده شناخت شهودی و صفات خدا و احوال صفاتش در رده شناخت شهودی الهی است. بر این اساس عقل در تفکر اسپینوزا تنها عقل نظری است که فقط می‌شناسد و تصدیق و انکار می‌ورزد و دیگر عقل عملی را به آن معنا که فلاسفه پیشین می‌گفتند، نمی‌پذیرد. از این جهت عقل در این تفکر و با آن حدود مرز به دو قسم عقل عملی و عقل نظری تقسیم نمی‌شود؛ حتی شناخت نیکی و بدی نیز توسط عقل نظری صورت می‌گیرد و اوست که به عنوان منشأ دانایی اراده‌ها را تعین می‌بخشد و عاطفه‌ها را تدبیر می‌کند و حرکات و رفتارهای بدن را به سوی انجام نیکی وامی‌دارد. از این رو با بازپژوهشی در اندیشه اسپینوزا آن گونه که استاد عابدی شاهرودی فرمودند، می‌توان گفت: «اگر سیستم حاصل از ترکیب عقل و عواطف و ارادات را عقل عملی یا عقل اخلاقی بنامیم، اشکالی در تفسیر نظریه اسپینوزا پدید نمی‌آید». (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵، ص ۲۳۰).

نکته‌ای که در اینجا باید به آن توجه ویژه داشت، شناخت عقل نظری یعنی دانایی در نظریه وی، خاستگاه افعال نیک است؛ همان گونه که عدم شناخت عقلی یعنی نادانی خاستگاه افعال بد است. ادراک درست موجب کردار درست و ادراک نادرست موجب کردار نادرست است.

نهم: شناخت تام عقلی به عنوان پایه اخلاق آن گاه خود را در رفتارها و کردارها نشان می‌دهد که در فرایندی سازمند مهار عواطف بد را در دست بگیرد و نفس را از بردگی در برابر آن عواطف نجات دهد و رها سازد. با این توضیح که هر یک از فکر و بعد دارای نظامی ویژه هستند و نظام احوال بدن با نظام احوال نفس هماهنگی دارد و این هماهنگی پایه است برای رهبرد عقل به آزادی ممکن و معقول از عواطف و سپس مهار آن‌ها طبق نظام معقول در نفس و بدن. نهاد اصلی برای آزادی عقل و مهار عواطف، شناخت تام عقلی یعنی شناخت استدلالی و شهودی است. بدون شناخت تام نفس با انبوهی از تصورات مبهم یعنی تصورات ناقص و خیالی درگیر می‌شود. هر کدام از آن تصورات خیالی با عاطفه‌ای مربوط است. بر این اساس انبوهی از عملکردهای عواطف همراه با انبوهی از تصورات مبهم تاخت و تاز می‌کنند و انسان را منفعل می‌سازند و وی را دچار پریشانی می‌کنند و انسان را برده عواطف می‌سازند و از نیل به سعادت باز می‌دارند و به تباهی می‌کشانند و این بردگی و عدم بردگی، خود را در نهاد تصمیم‌گیری نشان می‌دهد؛ یعنی اگر شناخت ناقص در نظام تصمیم‌گیری پایه قرار گیرد و عواطف انفعالی و بد بر آدمی یورش برند، اراده از نوع اراده پریشان و غیر معقول شکل می‌گیرد، ولی اگر شناخت تام در این نظام، پایه قرار گیرد و عواطف نیک و عقلی حاکم گردند، اراده از نوع اراده معقول شکل می‌گیرد. البته هر چه شناخت‌ها و تصورات تام قوی‌تر و شدیدتر گردد، شناخت‌ها و تصورات ناقص را بیش از پیش کم اثر بلکه بی‌اثر می‌کند، اما در اینجا حلقه‌ای مفقود است، زیرا صرف شناخت تام نمی‌تواند عاطفه‌ها را سامان دهد و عاطفه‌های بد را کنترل کند و بی‌اثر سازد. اینجا است که دو قانون طرح می‌شود؛ اول آنکه چنانچه عاطفه جزئی منفی و بد از تصور نادرست و شناخت ناقص برمی‌خیزد، عاطفه جزئی مثبت و خوب نیز از تصور درست و شناخت تام برمی‌خیزد؛ دوم آنکه هر عاطفه جزئی بد به وسیله عاطفه جزئی خوب اما قوی کم اثر یا بی‌اثر می‌شود. چنانچه اگر عاطفه بد دیگری آید و قوی‌تر باشد، این عاطفه خوب را از میان برمی‌دارد؛ برای مثال نگرانی

حاصل از گمان بیماری که پس از آگاهی از عدم بیماری، از میان می‌رود و به حس خوب سلامتی بدل می‌گردد. پس انسان برای مهار عواطف بد باید به عواطف خوب دست یابد و عواطف خوب را نیز باید از طریق تصورات تام به دست آورد، ولی برای رهایی کامل و یکسره عواطف بد چه باید کند و به سعادت تام برسد؟

اینجاست که اسپینوزا بحث عشق الهی را که برترین، شدیدترین و قوی‌ترین عاطفه عقلی است، مطرح می‌کند. به دیده‌ی وی وقتی شناخت شهودی به خدای سبحان حاصل شد، عشق الهی پدید می‌آید و عشق الهی به‌عنوان قوی‌ترین عاطفه‌ها، تمامی عواطف بد را تحت تأثیر و سلطه کامل خود قرار می‌دهد و آن‌ها را یکسره بی‌اثر و نابود می‌کند و انسان را به گونه کامل از رنج عواطف بد نجات می‌دهد. افزون بر آن دو عاطفه فعال عقلی یعنی شهامت و کرامت را در عالی‌ترین مرتبه خویش قرار می‌دهد. پس عشق الهی هم موجب ارتقای عواطف فعال مثبت است و هم موجب نابودی عواطف منفی است. این نظریه ما را به یاد آن نظریه برجسته عرفان اسلامی می‌اندازد که معرفت عشق می‌آفریند؛ یعنی معرفت توحیدی سرچشمه محبت الهی است. اگر این معرفت قوی گردد، آن‌گاه محبتش شدید شود که محبت شدید نیز همان عشق است و این عشق است که همه امیال منفی نفسانی را از بین می‌برد و همه اراده‌های عقلی را سوئه الهی می‌بخشد و همه اعمال مثبت را به‌عنوان منجیات، الهی می‌سازد (اسپینوزا، ۱۴۰۲، بخش ۴، قضیه ۱۴). بر این اساس می‌توان از دیدگاه اسپینوزا بهره برد و در جهت شکل‌دهی دستگاه عرفان عملی استفاده کرد.

نتیجه‌گیری

چیستی دو قسم عقل عملی و عقل نظری از زمان‌های طولانی مورد توجه فلاسفه بوده و استاد عابدی شاهرودی در کتاب *قانون اخلاق* با کنکاش در اندیشه‌های فلاسفه بزرگ در پی دریافت استخراج پاسخ آنان به این چند پرسش برآمده‌اند؛ ماهیت و کمال عقل عملی چیست؟ نحوه وجود عقل عملی در انسان چیست؟ رابطه عقل عملی با عقل نظری چیست؟ رابطه عقل عملی با شناخت چیست؟ رابطه عقل عملی با عمل چیست؟ رابطه عقل عملی با اراده و اختیار چیست؟ رابطه عقل عملی با حکمت عملی چیست؟ این نوشته این پرسش را به دو فیلسوف بزرگ، قطب‌الدین رازی و اسپینوزا عرضه داشت.

آنچه از اندیشه این دو بزرگ به دست آمده آن است که ادراک را از آن عقل نظری منحصر ساخته‌اند، اما نسبت به عقل عملی دیدگاه خاصی دارند. به دیده قطب‌الدین رازی کار عقل نظری به‌نوعی تأثر از واقع است و هویت انفعالی دارد و کار عقل عملی به‌نوعی تأثیر درواقع است و هویت فعلی دارد. اولی مبدأ علم است و دومی مبدأ عمل. علم به‌طور جزئی به قوه عامله منتقل می‌شود و قوه عامله نیز بر طبق آن عمل می‌کند. به بیانی، هر نوع ادراکی به عقل نظری برمی‌گردد. کار عقل عملی نیز پدید آوردن رأی عقل نظری است، اما از نگاه اسپینوزا اراده شناخت تصدیقی است و تصدیق نیز حالتی از تصور تام است. پس اراده حالتی از تصور تام است و چون تصور تام همان عقل است. پس اراده همان عقل است؛ بر این اساس عقل در تفکر وی تنها عقل نظری است که فقط می‌شناسد و تصدیق و انکار می‌ورزد و چندان عقل عملی را نمی‌پذیرد و قسمی مقابل عقل نظری قبول ندارد. به دیده وی شناخت نیکی و بدی نیز از سوی عقل نظری صورت می‌گیرد، اما این به معنای نفی کامل عقل عملی نیست. چه اینکه از لابه‌لای سخنانش می‌توان به این نتیجه رسید که اگر سیستم حاصل از ترکیب عقل و عواطف و ارادات را عقل عملی یا عقل اخلاقی بنامیم، بیراهه نرفتیم.

با توجه به این می‌توان دو دیدگاه را مقایسه کرد. از نگاه رازی عقل بر دو قسم متمایز نظری و عملی تقسیم می‌شوند، اما از نگاه اسپینوزا یک عقل بیشتر وجود ندارد و آن هم عقل نظری است. کارکرد اصلی عقل از نگاه رازی در ساحت نظری ادراک حقایق و در ساحت عملی تحریک و هدایت عمل است، اما از نگاه اسپینوزا کارکرد عقل نظری شناخت و تصدیق حقایق و اخلاق است. در این دو اندیشه اراده با قوه عامله در ارتباط است، اما از نگاه اسپینوزا اراده

جدا از عقل نیست که همان تصدیق عقلی است. منشأ حکم اخلاقی از نگاه رازی تعامل عقل نظری و عقل عملی است، ولی از نگاه اسپینوزا منشأ آن عقل نظری است. عقل عملی نیز در نگاه رازی قوه‌های مستقل از عقل نظری است که فعال است و هویت اخلاقی – عملی دارد، اما از نگاه اسپینوزا قوه‌ای مستقل از عقل نظری نیست، بلکه برآیند نظام عقل، عاطفه و تمایل است. رابطه علم و عمل نیز در نگاه رازی خطی است؛ یعنی علم، حکم و بعد عمل، اما از نگاه اسپینوزا رابطه درهم‌تنیده دارند. شناخت کامل به‌خودی‌خود محرک و جهت دهنده عمل است.

منابع

- اسپینوزا. (۱۴۰۲). *باروخ، اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جوادی، عبدالله. (۱۳۸۲). *رحیق مختوم*. قم: نشر اسراء.
- سبزواری، هادی. (۱۴۲۲ق). *شرح منظومه، تصحیح مسعود طالبی، تعلیقه حسن حسن‌زاده آملی*. قم: نشر ناب، طوسی، نصیرالدین. (۱۴۰۳ق). *شرح الاشارات و التنبیها، المحاکمات*. قم: دفتر نشر کتاب.
- عابدی شاهرودی. (۱۳۹۵). *علی، قانون اخلاق*. قم: نشر طه.
- فضلی، علی. (۱۴۰۱). *پیش‌انگاره‌های هستی‌شناختی علم سلوک*. تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فضلی، علی. (۱۴۰۴). *پیش‌انگاره‌های معرفت‌شناختی علم سلوک*. تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- نراقی، مهدی. (۱۳۹۴). *جامع السعادات*. قم: نشر قائم آل علی.
- واثق، میثم. (۱۳۹۶). «مدرسه فلسفی استاد جوادی آملی»، *مجله حکمت/سرا*، س ۹، ش ۲، پاییز و زمستان.