

مبادی عمل از دیدگاه فارابی و ملاصدرا*

□ احمد شه‌گلی^۱

چکیده

بحث مبادی عمل، یکی از اصلی‌ترین مسائل حوزه نظر و عمل است. فارابی و ملاصدرا در ضمن برخی از مباحث فلسفی به این موضوع پرداخته‌اند. فارابی و ملاصدرا در تبیین فرایند عمل معتقدند که افعال انسان به لحاظ مراحل و فرایند پیدایش، دارای یک‌سری مبادی است. این مبادی در یک نگاه کلی از بعید به قریب عبارت‌اند از: قوای مدرکه، قوه شوقیه، اراده و قوه عامله. قوای مدرکه، مبادی بعید و قوه شوقیه و اراده، مبدأ متوسط، و قوه عامله، مبدأ قریب فعالیت عملی انسان هستند. رابطه این سه قوا با یکدیگر به صورت ترتیبی و طولی است؛ به این صورت که قوه مدرکه سبب تحریک قوه شوقیه، و قوه شوقیه سبب اراده، و اراده عامل قوه عامله است. عمل نیز به عنوان یکی از افعال انسان، از مرحله نظر و معرفت تا مرحله عمل و عینیت، مراحل مذکور را می‌گذراند. با این حال، این دو حکیم در برخی از آراء در این زمینه تفاوت دارند.

در این پژوهش ضمن تبیین دیدگاه هر یک از این دو حکیم، به تحلیل و مقایسه آراء آنها پرداخته می‌شود.
واژگان کلیدی: مبادی عمل، عمل، انسان، فارابی، ملاصدرا.

مقدمه

یکی از مباحثی که امروزه در فلسفه مورد توجه قرار گرفته است، بحث از چیستی و ماهیت عمل است. یکی از مسائل بحث عمل، فرایند تحقق عمل است. بحث عمل به‌عنوان بحثی مستقل در فلسفه اسلامی مطرح نشده است، اما برخی مسائل آن در مباحث مختلف علم‌النفس و در ضمن دیگر مباحث مورد توجه قرار گرفته است. بر این اساس در این پژوهش در صدد تحلیل مبادی عمل بر اساس دیدگاه فارابی و ملاصدرا هستیم. این بحث از آنجا که یک طرف آن با بحث نظر ارتباط دارد، در ضمن بحث‌های مرتبط با نظر و عمل مطرح می‌شود. فارابی بحث نظر و عمل را در ضمن مباحث گوناگون مورد توجه قرار داده است. وی در طبقه‌بندی علوم، هندسه، اعداد، حساب و علم موسیقی را به نظری و عملی تقسیم کرده است (فارابی، ۱۳۶۳: ۵۱، ۳۱؛ اذکابی، ۱۳۷۸: ۱۶۸) و در بحث مدینه فاضله می‌گوید همان‌گونه که فلسفه به نظری و عملی تقسیم می‌شود، ملت نیز به نظری و عملی تقسیم می‌شود (جهامی، ۱۹۹۸: ۶۰۵). فارابی فضائل را به نظری و عملی تقسیم می‌کند و حکیم کامل کسی است که به فضائل نظری و عملی آراسته باشد (فارابی، ۱۴۱۳: ۱۸۳). این بحث در آثار ملاصدرا در ضمن مباحثی نظیر: علم‌النفس، مراحل ادراک، حکمت عملی و نیز در ضمن مباحث گوناگون به آن اشاره شده است. ملاصدرا بحث کمال (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۶۶) و نیز بحث فضیلت و سعادت (همان) را در دو سطح نظر و عمل تبیین کرده است. عمل از آنجا که در حکمت صدرایی در شکل‌گیری سعادت تأثیر بسزایی دارد، از این رو در مباحث مختلف اخلاقی، در ضمن موضوعاتی نظیر مراحل ادراک، قوای نفس، قوه نظری و عملی، تجسم اعمال به آن پرداخته شده است (همو، ۱۳۸۱: ۲۲۴-۲۲۶). بحث عمل و مبادی آن در امتداد مباحث نظر و عمل است. عمل به‌عنوان یک فعل جوارحی، مسبوق به مبادی انسان است. این مبادی از سنخ ادراکی، تحریکی است که

در فلسفه فارابی و ملاصدرا به آن پرداخته شده است. در این موضوع، هر یک از این دو حکیم ضمن وجود اشتراکاتی، در برخی از جهات نیز تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند. در این مقاله ضمن تبیین دیدگاه این دو حکیم، به مقایسه آراء آن‌ها پرداخته می‌شود.

۱. چیستی عمل از منظر فارابی و ملاصدرا

عمل گاه به هر گونه فعل اختیاری اعم از جوانحی و جوارحی اطلاق می‌شود. در این صورت اموری نظیر «نیت» و «ایمان» نیز نوعی عمل است (همو، ۱۳۶۳: ۲۱۶). کاربرد دیگر عمل، افعال جوارحی و بدنی است که مسبوق به اراده و اختیار انسان است. در اینجا مقصود از عمل، معنای دوم از عمل است. عمل در این معنا در برابر نظر قرار دارد. مقصود از نظر، علم و معرفت است و مقصود از عمل، رفتار و فعل جوارحی است. نظر ساحت معرفت و اندیشه آدمی را در بر می‌گیرد و عمل از سنخ کنش و رفتار است، بنابراین نظر علمی، و عمل عینی است. از دیدگاه ملاصدرا، ادراک مجرد است و موطن آن نیز نفس است و ابزارهای بدنی صرفاً معادات و آلات جهت تحقق ادراک هستند (همو، ۱۳۸۰: ۳۶۱). عمل به عنوان یک رفتار ارادی، ضرورتاً مسبوق به مبادی ادراکی است. اراده مسبوق به شوق و شوق نیز مسبوق به مبادی ادراکی است (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۲۳-۲۲۹). اگرچه هر عملی مسبوق به نظر است اما هر نظری ضرورتاً عمل ندارد. برخی از امور مثلاً گزاره‌هایی از سنخ معقولات ثانیه فلسفی (هر حادثی نیاز به محدث دارد)، صرفاً نظر و معرفت هستند، اما قابلیت عملی ندارند. در یک رابطه دو سویه، ابتدا عمل زاینده نظر است و هیچ عملی بدون نظر نیست؛ زیرا هر عملی در سیر نزولی خود همواره مسبوق به بکارگیری مبادی ادراکی با محوریت عقل عملی توسط قوه متخیله، واهمه و خیال است. از طرف دیگر، عمل انسان در سیر صعودی یعنی بعد از تحقق از قوه خیال تا واهمه را متأثر می‌کند و بستریهای جدید را برای قوای ادراکی فراهم می‌آورد. اعمالی ریاضتی به تصریح ملاصدرا علاوه بر اینکه قدرت تسلط و قهر نفس را بر بدن افزایش می‌دهد، در زلالی معرفت و پیدایش معارف جدید تأثیر فراوانی دارد؛ همان گونه که اعمال سیئه در پیدایش افکار منحرف مؤثر است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۵۹/۵). بنابراین یک رابطه دو طرفه است که هر یک از

نظر و عمل نیز با یکدیگر تعامل دو طرفه دارند. نظر بر عمل و عمل بر نظر تأثیر می‌گذارد. عمل، نظر را تقویت می‌کند، نظر با هویت جدید، مبدأ شکل‌گیری عمل جدید می‌شود. علم از جهتی مبدأ عمل است و عمل نیز با تکرار سبب پیدایش علم می‌شود. عمل تکرار شده به دنبال خود ملکه و علم مؤکدی را به وجود می‌آورد که خود آن گویا یک نوعی از علم جدید است؛ زیرا در آن ملکه و علم مؤکد اثری حاصل می‌شود که در علم قبلی حاصل نمی‌شود. سپس این ملکه یا علم مؤکد نیز عمل جدیدی متناسب با خود پدید می‌آورد و به همین ترتیب آن عمل نیز در فرایند تکرار در علم تأثیر می‌گذارد. بدین ترتیب در یک رابطه دو طرفه هر یک از این دو بر یکدیگر تأثیر دارند. از طرف دیگر، بر اساس اصل سنخیت بین دو شیء، هر نظری با عمل خاص سنخیت دارد و هر عملی نظر خاص متناسب با عمل خاص را شکل می‌دهد. با توجه به اینکه مبادی یک شیء، نوعی علیت در آن شیء دارند و علت چیزی جزء مراتب آن شیء است، لذا مراتب نظر در تحقق عمل، جزء مراتب عمل است. اما وقتی عمل در برابر نظر قرار می‌گیرد، بین آن دو تفکیک و تمایز قائل می‌شویم و این مراتب ملاحظه نمی‌شود.

فارابی قوای انسان را به دو قسم تقسیم می‌کند: قسمی که مسئول عمل است و قسمی که مسئول ادراک است (فارابی، ۱۴۰۵: ۷۴). قسمی که مسئول عمل ادراک است، جنبه معرفتی دارد؛ قسمی دیگر که مسئول عمل است، هدف از آن عمل است. فارابی ادراک را در انسان و حیوان توسعه می‌دهد، عمل را نیز به نباتی، حیوانی و انسانی تقسیم می‌کند و کارکرد آن‌ها را عمل آن‌ها ذکر می‌کند. غرض از عمل نباتی، حفظ و نمو شخص و حفظ نوع و بقای آن با تولید است. غرض از عمل حیوانی که مشترک بین انسان و حیوان است، جذب نافع که اقتضای شهوت و دفع ضار که اقتضای خوف و غضب است، می‌باشد. عمل انسانی که صرفاً به انسان اختصاص دارد، مربوط به اختیار نیکو و جمیل برای مقصدی ابدی از رهگذر دنیای گذرا و مانع از غالب شدن سفه بر عقل است. این نوع از عمل از طریق عقلی به دست می‌آید که انسان در بکارگیری تجارب و معاشرت با نوع انسانی رهبری می‌کند (همان).

۲. مبادی عمل از دیدگاه فارابی

در تقسیم‌بندی رایج در فلسفه اسلامی، قوای نفس به نباتی، حیوانی و انسانی تقسیم می‌شود. قوای نفس نباتی به جاذبه، دافعه، هاضمه، ماسکه، و قوای نفس حیوانی به دو قوه مدرکه (علامه) و محرکه (عماله)، و قوه مدرکه نیز به حواس ظاهری و باطنی تقسیم می‌شود. حواس ظاهری به لامسه، ذائقه، شامه، سامعه و باصره، و حواس باطنی به حس مشترک، خیال، متصرفه (متخیله)، واهمه، حافظه، و قوه محرکه به باعثه (شوقیه) و عامله، و قوه باعثه به دو قسم شهویه و غضبیه تقسیم می‌شود. بر اساس تقسیم‌بندی اجمالی ذکرشده، تبیین این مبادی از دیدگاه فارابی چنین است:

الف) قوای ادراکی: مبدأ بعید فعالیت عملی، قوه مدرکه است. حس مشترک اولین مرحله از حواس باطنی است که از طریق حواس پنج‌گانه، ادراکات حسی را درک می‌کند. کار حس مشترک ادراک صور حسی است (همو، ۱۳۷۴: ۸۳). ادراک محسوسات، مشروط به حضور متعلق حس و محفوف به عوارض و مشخصات مادی است (همو، ۱۳۸۱: ۷۶-۷۷). از دیدگاه فارابی رئیس قوای حسی، حس مشترک است که ادراکات حسی در آن ذخیره می‌شوند و هر یک گزارش خاصی برای حس مشترک می‌فرستند (همو، ۱۳۷۴: ۸۴). پس از آنکه شیء خارجی از حواس ظاهری غایب شد، صورتی از آن در نزد قوه خیال باقی می‌ماند. قوه خیال حافظ صور حس مشترک و خزانه آن‌هاست (همو، ۱۴۰۵: ۷۸). یکی از قوای نفسانی که در تبیین فرایند عمل نقش اساسی دارد، قوه متخیله است. این قوه به ترکیب محسوسات با یکدیگر و تفصیل آن‌ها از یکدیگر می‌پردازد (همان: ۷۹). از دیدگاه فارابی قوه متخیله مادی است و جایگاه آن در قلب می‌باشد (همو، ۱۳۷۴: ۱۰۸). البته در برخی از آثار جایگاه آن در دماغ ذکر شده است (همو، ۱۴۰۵: ۷۸). قوه متخیله همواره اشیاء را در قالب عوارض و خصوصیات مادی نظیر کم، کیف و وضع ادراک می‌کند (همان: ۸۰). این قوه همان‌گونه که از حواس ظاهری تأثیر می‌پذیرد، از حواس باطنی نفس نیز متأثر می‌شود؛ به این گونه که نفس صوری را در درون حس مشترک می‌پذیرد و این صور را برای حس مشترک محسوس می‌کند. در این حالت، حس مشترک اصوات و تصاویری می‌بیند که دیگران

نمی‌بینند (همان: ۸۵). این قوه رابط بین حس و ناطقه است. از یک طرف از صور حسی تأثیر می‌پذیرد و به فعالیت در بین آن‌ها می‌پردازد و از طرف دیگر، این قوه داده‌های عقلی را محاکات می‌کند (همو، ۱۳۷۴: ۱۰۳). قوه دیگر در فعالیت‌های ادراکی، قوه متصرفه است. این قوه از این جهت که توسط عقل بکار گرفته می‌شود، مفکره، و اگر توسط واهمه بکار گرفته شود، متخیله نامیده می‌شود (همو، ۱۴۰۵: ۷۸). یکی دیگر از قوا، قوه واهمه است. کار قوه واهمه، حکم کردن و ادراک معانی است. معانی جزئی توسط قوه وهم در حافظه خزینه می‌شود (همان: ۱۵۲). در افعال حیوانات، قوای ادراکی و تحریکی صرفاً با ریاست قوه واهمه به فعالیت می‌پردازند و مبدأ همه آن‌ها وهم است. اما در انسان به جهت قوه ناطقه، قوه واهمه و ابزار و آلات آن (متخیله، خیال) تحت عقل به فعالیت می‌پردازند. یکی دیگر از قوای نفس انسانی، قوه ناطقه است. از طریق قوه ناطقه، امکان تعقل معقولات، علوم و صناعات تحصیل می‌شود و افعال جمیل از قبیح تشخیص داده می‌شود. فارابی این قوه را به دو قسم تقسیم می‌کند: قوه ناطقه نظری و قوه ناطقه عملی. ناطقه نظری قوه‌ای است که به واسطه آن علوم که ضرورتاً به آن‌ها عمل نمی‌شود، درک می‌شود و ناطقه عملی به قوه‌ای گفته می‌شود که به ادراک آنچه که به آن عمل می‌شود، می‌پردازد (همان: ۱۰۶).

ب) قوه شوقیه: پس از حصول ادراک، شوق و اشتیاق نسبت به شیء حاصل می‌شود و قوه شوقیه نسبت به انجام آن برانگیخته می‌شود؛ بنابراین قوه شوقیه تابع قوه مدرکه است. قوه نزوعیه میل و گرایش، شوق و نفرت از چیزی یا به چیزی است. محبت، نفرت، رضا، قساوت، رحمت، بغض، خوف و ترس و... به واسطه این قوه انجام می‌شود. آلات این قوه بخش مختلف اعضای بدن است؛ مثلاً دست برای زورگویی و پا برای مشی بکار گرفته می‌شود (همان: ۲۸-۲۹). این قوه به دو قسم شهویه و غضبیه تقسیم می‌شوند. شهویه قوه‌ای است که جلب سود و نفع یا آنچه تصور نافع می‌شود، می‌کند. لذت، شادی و محبت از آثار قوه شهویه است. قوه غضبیه دفع ضرر و آسیب یا آنچه تصور ضرر است، می‌کند. خشم، کینه، خوف و تنفر از آثار قوه غضبیه است (همان).

ج) اراده: پس از شوق به انجام کار، اراده نسبت به آن پیدا می‌شود. از دیدگاه

فارابی قوه شوقیه منشأ پیدایش اراده می‌شود. وقتی اراده را تحلیل می‌کنیم، در می‌یابیم اراده، اشتیاق به چیزی یا نفرت از چیزی است؛ خواه آن چیز با حس، خواه از طریق تخیل یا خواه با قوه ناطقه ادراک شده باشد و در این هنگام، حکم به انجام فعل یا ترک آن می‌کند و این حکم به ترک فعل مسبوق به فعالیت قوه نزوعیه است (همو، ۱۳۷۴: ۸۴-۸۵). زمانی که صور حسی، خیالی و عقلی برای انسان پدیدار شد، در انسان تأمل و تذکر و شوق و استنباط و گرایش یا کراهت نسبت ادراکات و استنباطات حاصله نسبت به آن‌ها حاصل می‌شود. فارابی این تمایل و گرایش و شوق به ادراکات را اراده می‌نامد. این اراده عنوان عامی است که اگر نسبت به ادراکات حسی و خیالی باشد؛ با عنوان عام «اراده» نام‌گذاری می‌شود که بین انسان و حیوان مشترک است و اگر از قوه ناطقه باشد، اختیار نامیده می‌شود. بنابراین اراده اعم از اختیار است (همان: ۱۰۰). از دیدگاه فارابی مبدأ شوق و میل، یا احساس است یا تخیل و یا عقل. مبدأ احساسی و تخیلی در حیوانات وجود دارد و در انسان مبدأ عقلی وجود دارد و از همین جا تفاوت انسان از حیوان روشن می‌شود. حیوان اراده دارد و افعال خود را بر اساس احساس و تخیل انجام می‌دهد، ولی اختیار ندارد. اما انسان عقل دارد و بر اساس عقل از روی اختیار افعال خود را انجام می‌دهد (همو، ۱۳۷۹: ۲۲۳-۲۲۹). از دیدگاه فارابی اراده گرایش مسبوق به احساس یا تخیل است. اما اختیار مسبوق به قوه عاقله است که مربوط به عقل عملی و با رویه و تأمل همراه است. بر این اساس، حیوان اراده دارد ولی اختیار ندارد. عبارت فارابی در این مورد چنین است:

«فالإرادة هی نزوع إلی ما ندرکه عن الإحساس والتخیل، أما الاختیار فهو نزوع عما ندرکه عن رویة ونطق» (همان: ۱۲).

د) قوه فاعله: پس از تصور، تخیل، ایجاد شوق و عزم بر انجام کار (اراده)، قوه فاعله برانگیخته می‌شود. قوه فاعله منشأ حرکت عضلات و اعضای جسمانی بدن می‌شود. اعمال انسان بر اساس اینکه منتهی به تحریک عضلات و در نهایت تحریک عضوی از بدن بشود یا نه، به اعمال جسمانی و غیر جسمانی تقسیم می‌شوند. در حرکات جسمانی، مبادی عمل از طریق قوه فاعله که در اندام‌ها پخش است و کار آن حرکت دادن عضلات است، به حرکت جسمانی منتهی می‌شود، اما در حرکات غیر

جسمانی شامل قوه محرکه یا فاعله منبث در عضلات نیست (ذاکری، ۱۳۹۴: ۱۹۸). فارابی شوق را از حیث متعلق به دو قسم تقسیم می‌کند: شوق به علم به چیزی و شوق به عمل به چیزی. این شوق قسم دوم، یا با کل بدن یا با قسمتی از بدن انجام می‌شود. شوق با قوه نزوعیه و اعمال بدنی با قوایی که خدمت‌گذار قوه نزوعیه است، انجام می‌شود. این قوا متفرق در اعضای بدن و برای تحقق فعل است که با اراده به حرکت درمی‌آیند. فارابی قوای پخش‌شده در اعضای بدن را جسمانی و خادم قوه نزوعیه رئیسیه در قلب می‌داند. اگر آنچه که گرایش به آن پیدا می‌شود، علم به چیزی باشد، گاه از طریق قوه ناطقه و گاه متخیله و گاه احساس انجام می‌شود. اگر اشتیاق به چیزی باشد، از طریق ناطقه صورت می‌گیرد، در این صورت با فکر و تأمل و استنباط انجام می‌شود. اگر اشتیاق از ناحیه احساس باشد، در این صورت فعل حاصله، مرکب از فعل نفسانی و بدنی می‌شود و اگر اشتیاق از ناحیه متخیله حاصل شود، در این صورت قوه متخیله از طرق و انحایی نظیر القاء تمنی، ترجی و خوف و... انجام می‌شود (فارابی، ۱۳۷۴: ۸۶-۸۵).

تطبیق مراحل: از دیدگاه فارابی مبدأ مستقیم افعال انسانی، عقل عملی است. در دیدگاه فارابی شأن عقل نظری شناخت واقعیات، و شأن عقل عملی عمل است. قوه عملی برای خدمت به قوه نظری است و قوه نظری خودش به چیز دیگر خدمت نمی‌کند، بلکه قوه‌ای است که با آن انسان به سعادت می‌رسد (همو، ۱۴۰۸: ۴۱۶/۱). براساس این دیدگاه، عقل بر اساس تفاوت در نوع مدرکات و غایت، به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود. مقصود از این تقسیم‌بندی، وجود دو قوه مستقل عقلی در نفس ناطقه نیست، بلکه یک عقل با دو کارکرد است. عقل نظری ادراکات کلی، و عقل عملی امور جزئی را درک می‌کند. شأن عقل نظری این است که بداند و کار عقل عملی این است که بداند و عمل کند. عقل نظری از آنجا که کلی است، صرفاً علم کلی و اراده کلی به وجود می‌آورد و این دو به جهت کلیت نمی‌توانند مبدأ عمل شوند، بلکه باید جزئی شوند تا مبدأ عمل گردند. این عقل با قیاس و استنباط به نتایج جزئی می‌رسد و برای عملی ساختن، قوای حیوانی را با ریاست قوه واهمه به کار می‌گیرد. بنابراین در افعال انسانی، عقل نظری با بکارگیری عقل عملی، زمینه را برای

تحقق رأی جزئی و عمل فراهم می‌آورد (همو، ۱۴۱۳: ۳۷). فارابی علوم مستعد عمل را علوم عملی می‌داند (همو، ۱۴۰۸: ۳۲۳-۳۹۰). در شرح کتاب *فصول الحکمه* فارابی^۱ بر اساس آن عقل نظری امور کلی مربوط به باید و نبایدها را درمی‌یابد و عقل عملی جزئیات و مصادیق این کلی را. در این صورت، مبدأ بعید افعال عقل نظری است. بر اساس این کتاب، ابتدا عقل نظری به مقدمه کلی «هر امر نیکویی شایسته است که انجام شود»، حکم می‌دهد. سپس حکم کلی دیگری از این حکم استنباط می‌شود و آن اینکه «صدق سزاوار است که انجام شود». سپس عقل عملی از طریق این آراء کلی، واجد حکم جزئی صدق می‌شود. بنابراین عقل عملی از طریق رأی کلی، رأی جزئی را به دست می‌آورد و قیاس آن به این صورت است:

مقدمه اول: این صدق است؛

مقدمه دوم: هر صدقی سزاوار است انجام شود؛

نتیجه: پس این صدق باید انجام شود.

این یک رأی جزئی است که از طریق عقل عملی با تأمل در مقدمات بدیهی، قضایای مشهوره و تجربی به دست می‌آید. هر فعلی که شخص بر انجام آن تصمیم می‌گیرد، ناشی از اختیار جمیل است ولو اینکه این اختیار جمیل فقط به حسب شخص باشد و نه به حسب عقل و شرع. در این صورت نیز آن شخص آن فعل را برای خود جمیل می‌بیند و آن را اختیار می‌کند؛ برای مثال، کسی که شخصی را به قتل می‌رساند، این در راستای هدف دنیوی او و برای آن شخص نیکوست، اما در واقع بر اساس عقل و شرع مورد تأیید نیست (فارابی، ۱۳۸۱: ۱۳۲-۱۳۵). عقل عملی با بکارگیری واهمه و متخیله، صورت و تراکیب متناسب با فعل جزئی انجام می‌دهد. در انسان واهمه نیز توسط عقل عملی به کار گرفته می‌شود. عقل عملی با بکارگیری واهمه و واهمه نیز با بکارگیری متخیله به تجزیه و ترکیب صور و معانی، سبب اعمال می‌شود. قوه واهمه تصویری را از عملی که باید در خارج تحقق پیدا کند، در اختیار قوه خیال قرار می‌دهد. تا اینجا مربوط به مبادی ادراکی عمل است. پس از قرار گرفتن صور در قوه

۱. شارح سیداسماعیل شنب‌غازانی است.

خیال، زمینه برای عملکرد شوقیه فراهم می‌شود. قوه شوقیه پس از بررسی مخزونات قوه خیال، انبعاث و میلی در او برای انجام فعالیت برانگیخته شد. پس از پیدایش شوق، اراده انسان به انجام عمل و سپس به دنبال نهایه شدن اراده، قوه فاعله برای انجام عمل به کار گرفته می‌شود و عمل در خارج تحقق پیدا می‌کند.

۳. مبادی عمل در فلسفه ملاصدرا

مبادی عمل در فلسفه ملاصدرا به لحاظ تقریر برخی از مباحث با فارابی مشترک است. این مبادی چنین است.

الف) قوای مدرکه: عملکرد این قوا چنین است که تصوراتی از حواس خمسه یعنی حواسی نظیر باصره، سامعه، حاسه و... وارد حس مشترک می‌شود. حس مشترک مانند مخزنی است که از حواس ظاهری، تصویر وارد آن می‌شود. این صور بعد از غیبت محسوسات خارجی در قوه خیال باقی می‌مانند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۵۶/۸). قوه خیال مخزن صور حس مشترک است. این قوه صور حاصله از حس مشترک را در خود حفظ می‌کند (همو، ۱۳۸۰: ۲۴۵). قوه دیگری که در فرایند ادراک مؤثر است، قوه متصرفه است. قوه متصرفه جایگاه مستقلی ندارد. کار قوه متصرفه ترکیب و تفصیل صور است. اگر این قوه توسط قوه واهمه در معانی و صور جزئی بکار گرفته شود، متخیله، و اگر توسط عاقله در معانی معقول به کار گرفته شود، مفکره یا متفکره (همو، ۱۳۸۲: ۵۸۸/۲). فعالیت بعدی را قوه متخیله انجام می‌دهد. کار این قوه ترکیب و تجزیه صور و ایجاد صور جدید است (همو، ۱۳۸۰: ۴۲۵). این قوه در شکل‌گیری صنایع، اشعار، هنر و فنون نقش اساسی دارد (همان: ۴۴۰). قوه دیگر، قوه واهمه است. وظیفه این قوه ادراک معانی جزئی (محبت، عداوت و...) و خزانه آن، حافظه است (همو، ۱۹۸۱: ۵۶/۸). ملاصدرا قوه واهمه را رئیس قوای حیوانی و این قوا را جنود و خادم قوه واهمه می‌داند (همو، ۱۳۸۲: ۱۹۵/۱). بعد از قوای حیوانی، از مبدأ عقل نظری و عملی در فرایند عمل لازم است بحث شود. عقل از اختصاصات نفس ناطقه است که به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود. مقصود از این تقسیم‌بندی، وجود دو قوه مستقل عقلی در نفس ناطقه نیست، بلکه یک عقل است با دو کارکرد و چنان که ملاصدرا اشاره

کرده، هیچ یک از این دو منفک از دیگری نیستند (همو، ۱۹۸۱: ۴۱۸/۳). ملاصدرا کارکرد قوه عاقله را ادراک تصورات و تصدیقات، و کارکرد قوه عملی را بکارگیری قوای تحریکی و ابزارهای عملی برای انجام افعال جزئی با فکر، حدس و الهام که مناسب با افعال جزئی باشد، می‌داند (همو، ۱۴۲۲: ۲۴۱). در این دیدگاه، عقل نظری مدرک کلیات اعم از کلیات مربوط به حقایق و هست‌ها و کلیات مربوط به افعال انسانی، باید‌ها و نباید‌هاست. عقل عملی امور جزئی زمینه‌ساز برای عمل را درک می‌کند. مطابق این رأی وقتی کاری را انجام می‌دهیم، کلیات مربوط به حسن و قبح را عقل نظری درک می‌کند، سپس عقل عملی، رأی کلی را به یک مورد جزئی تطبیق می‌دهد و از طریق مبادی مربوط به شوق و اراده، زمینه تحقق عمل را فراهم می‌آورد. عبارت ملاصدرا چنین است:

«ویكون الرأى الكلى عند النظرى والرأى الجزئى عند العملى المعدّ نحو المعمول»
(همو، ۱۳۸۲: ۱۹۹-۲۰۰).

بر همین اساس، ملاصدرا کار عقل نظری را مشاوره و اندرز، و کار عقل عملی را اجرا و انجام می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۹۰/۹). بنابراین رأی کلی اعم از امور عملی و غیر عملی مربوط به عقل نظری است و رأی جزئی منتهی به عمل مربوط به عقل عملی است. بر اساس این نگاه، عقل عملی خادم عقل نظری است (همان: ۱۳۰/۸)؛ زیرا عقل نظری با بکارگیری عقل عملی، زمینه عمل را فراهم می‌آورد و همواره دانی خادم عالی است (همو، ۱۳۸۲: ۱۹۹-۲۰۰). عقل نظری کبرای کلی قیاس را درک می‌کند، برای مثال ظلم قبیح است و سپس اینکه این کار ظلم است، کار عقل عملی است. بر این اساس، عقل نظری مدرک است و عقل عملی مدرک و مبدأ عمل است. عقل عملی با انطباق کلی بر مصداق جزئی، مبدأ عمل را فراهم می‌آورد. این دو عقل وجودی جدا و مستقل از یکدیگر ندارند (همو، ۱۹۸۱: ۴۱۸/۳). بنابراین از دیدگاه ملاصدرا کار عقل نظری ادراک تصورات و تصدیقات است و کار عقل عملی بکارگیری قوای تحریکی و آلات عملی با فکر و حدس و الهام برای انجام افعال جزئی است (همو، ۱۴۲۲: ۲۴۱).

ب) قوه شوقیه: پس از حصول ادراک، شوق نسبت به شیء خارجی حاصل

می‌شود، از این رو قوه شوقیه نسبت به انجام عمل برانگیخته می‌شود. بنابراین قوه شوقیه تابع قوه مدرکه و قوه شوقیه متصل به قوه خیال است. «تلك الباعثة هي القوة الشوقية وهي متصلة بالقوة الخيالية» (همو، ۱۹۸۱: ۵۵/۸). سنخ شوق غیر از ادراک است و گاه ادراک نسبت به چیزی وجود دارد، اما اشتیاق به وجود نمی‌آید، مانند ادراک غذا توسط دو شخص و تفاوت اشتیاق افراد یا تفاوت اشتیاق یک شخص واحد در زمان‌های مختلف نسبت به غذا. انسان‌ها گاهی با وجود اینکه نسبت به چیزی ادراک واحد دارند، اما شوق آن‌ها متفاوت است، این موارد دلالت بر غیریت شوق با ادراک دارد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۶۸).

ج) اراده: بین حکما درباره وحدت یا کثرت شوق و اراده (اجماع، عزم) اختلاف نظر وجود دارد. عده‌ای اراده را همان شوق مؤکد می‌دانند، لذا آن را قوه‌ای جداگانه نمی‌دانند و عده‌ای بین اراده و شوق قائل به تمایز هستند. از دیدگاه ابن سینا شوق غیر از اراده است؛ زیرا گاه انسان به خوردن چیزی (دارو) شوق ندارد، اما آن را اراده می‌کند یا شوق به چیزی دارد، اما آن را به جهت مضرات و نهی پزشک اراده نمی‌کند (همان: ۲۷۰). ملاصدرا این رأی ابن سینا را می‌پذیرد. از دیدگاه ملاصدرا شدت یافتن شوق سبب شکل‌گیری اراده می‌شود. در واقع اراده همان شوق اکید است و تغایر بین این دو به حسب شدت و ضعف می‌باشد. دلیل بر تغایر بین شوق و اراده این است که گاه شوق حاصل می‌شود، اما اراده تحقق پیدا نمی‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۴/۶؛ همو، ۱۳۸۰: ۲۳۴). بنابراین اراده کمال شوق است (کاتبی قزوینی، ۱۳۵۳: ۶۸۱). البته ملاصدرا شوق را میل طبیعی، و اراده را میل اختیاری می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۷۷/۶-۳۷۸). بر همین اساس، شوق مربوط به قوه حیوانی و اراده مربوط به عقل عملی است (همان: ۳۵۴/۶). شوق از آنجا که اختیاری نیست، مقدمه انفعالی، و اراده از آنجا که انتخابی است، مقدمه فعلی بر آن اطلاق می‌شود (مطهری، بی‌تا: ۶۲۲/۶).

د) قوه فاعله: قوه فاعله نزدیک‌ترین قوه برای انجام فعل است. این قوه غیر از شوق و اراده است؛ زیرا گاه شوق و اراده وجود دارد، اما قدرت جسمانی بر انجام کار وجود ندارد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۶۸). از دیدگاه ملاصدرا پس از حصول شوق و اراده قوه محرکه برانگیخته می‌شود و عضلات را برای انجام عمل بکار می‌گیرد:

«بل الظاهر أنه إذا غلب الشوق تحقّق الإجماع بالضرورة ومبادئ الأفعال الاختيارية ينتهي إلى الأمور الاضطرارية التي تصدر من الحيوان بالإيجاب، فإن اعتقاد اللذة أو النفع يحصل من غير اختيار فيتبعه الشوق فيطبعه القوة المحركة اضطراراً فهذه أمور مترتبة بالضرورة» (صدرالدين شيرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۴/۴).

تطبیق مراحل: تحقق عمل انسان دارای یک قوس صعود و یک قوس نزول است که در اینجا سعی می شود بر این اساس مدل شکل گیری عمل تبیین شود. قوس صعود عمل روند شکل گیری تصورات و معانی کلی است که از پایین به بالا و از حواس به قوه عاقله صعود می کند. قوس نزول از بالا به پایین یعنی از مبادی بعید تا مبدأ قریب شکل گیری عمل را شامل می شود. ملاصدرا از مدل مفهومی قوس صعود و نزول برای چگونگی صدور انسان از حق تعالی و بازگشت به سوی آن استفاده کرده است (همان: ۳۴۲/۶). در قوس صعود ابتدا تصوراتی از حواس ظاهری (باصره، سامعه، لامسه، ذائقه، شامه) وارد حس مشترک می شود. حس مشترک مانند مخزنی است که از صور حسی وارد آن می شود، این صور در قوه خیال ذخیره می شود. قوه خیال به جهت نقش آن در اختزان صور، موقعیت مهمی در ارائه صور به قوه متخیله، واهمه و مفکره دارد. این قوا با مراجعه به خزینه این قوه، صور مورد نظر خود را از آن برمی دارند و تحت اشراف عقل نظری شروع به تجزیه و ترکیب صور می کنند. عقل نظری از طریق صور مختلف، تصدیقات و قضایا را به وجود می آورد که از همین جا فرایند استنتاج و استنباط ذهن شروع می شود. در این فرایند از حواس تا عقل نظری که اوج این قوس است، هر یک از قوا فعالیت خاصی انجام می دهند. در نتیجه این فرایند، قضیه ای مانند «عدالت خوب است»، شکل می گیرد. تا اینجا مربوط به قوس صعود عمل انسانی است. اما قوس نزول عمل که از عقل نظری شروع می شود نیز چنین است: از نظر ملاصدرا عقل نظری به عنوان مبدأ نهایی فعل، در تدارک مقدمات کبروی برای عقل عملی مشارکت می کند. بر اساس دیدگاه ملاصدرا عقل نظری مدرک کلیات اعم از کلیات مربوط به حقایق کلیات مربوط به افعال انسانی است. عقل عملی امور جزئی زمینه ساز برای عمل را درک می کند. مطابق این رأی وقتی کاری را انجام می دهیم، کلیات مربوط به حسن و قبح را عقل نظری درک می کند، سپس عقل عملی، رأی کلی را به یک مورد جزئی

تطبیق می‌دهد و از طریق مبادی مربوط به شوق و اراده، زمینه تحقق عمل را فراهم می‌آورد. عقل نظری از آنجا که کلی است، از طریق عقل عملی که جزئی است، اقدام به عمل می‌کند. برای مثال عقل عملی می‌گوید این عمل مصداق عدالت است. عقل نظری پس از تصور و تصدیق، در قالب یک کبرای کلی، قضیه «عدالت خوب است» را بیان می‌کند، سپس برای اجرای آن عقل عملی را بکار می‌گیرد. ملاصدرا در مورد فرایند استمداد عقل عملی از عقل نظری و دستور عقل عملی به مراتب مادون می‌نویسد:

«فإذا أحکمت هذه القوّة (قوّة العملیّ) تبعت حکمها حركة القوّة الإجماعیّة إلى تحریک البدن كما كانت تتبع أحكام قوّة أخرى فی الحيوان -أو تكون هذه القوّة استمدادها من القوّة التي على الکلیّات فمن هناك تأخذ المقدمات الکلیّة الکبریّة فیما یروی وینتج فی الجزویّات فالقوّة الأولى للنفس الإنسانیّة قوّة تنسب إلى النظر فیقال عقل نظریّ وهذه الثانیة قوّة تنسب إلى العمل فیقال عقل عملیّ- وتلك للصدق والکذب وهذه للخیر والشرّ فی الجزئیّات» (همان: ۸۴/۹).

پس از تبیین نقش عقل عملی، نوبت به نقش قوای حیوانی در شکل‌گیری عمل می‌رسد. عقل عملی با بکارگیری قوه واهمه و قوه واهمه نیز با بکارگیری قوه جزئیّه، زمینه عملی شدن فعل را فراهم می‌آورد. قوه واهمه تصویری از کار پردازش شده متخیله را در اختیار قوه خیال قرار می‌دهد، قوه خیال واسطه بین قوای ادراکی و تحریکی در قوس نزول ادراکات جهت عملی شدن آنهاست. بعد از اینکه تصویر جزئی‌شده در قوه خیال قرار گرفت، قوه شوقیه متناسب با تلائم یا عدم تلائم با کار، شوق به انجام عمل پیدا می‌کند. قوه شوقیه در وجود، تابع قوه حاسه، متخیله و ناطقه با مراتب مختلف هر یک است و در هر یک از این موارد، میل و گرایش به سوی موافق و گریزی از سوی آنچه مخالف است، وجود دارد. وقتی که شوق حالت اشتداد به خود می‌گیرد، به عزم و اراده تبدیل می‌شود. پس از عزم و اراده در انجام عمل، قوه عامله قوای عضلانی را برای بکارگیری اعضای بدنی جهت تحقق بخشیدن به عمل بکار می‌گیرد. در اینجا فعل هویت عینی و عملی به خود می‌گیرد. ملاصدرا در *اسفار سیر* این مراحل به اختصار چنین بیان می‌کند:

«أَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا قَصَدَ إِلَى إِحْدَاثِ فِعْلٍ أَوْ حَرَكَةٍ مِنْهُ، فَلَا بَدَّ لَهُ مِنْ عِلْمٍ وَهُوَ تَصَوُّرُ ذَلِكَ الْفِعْلِ وَالتَّصَدِيقُ بِفَائِدَتِهِ ثُمَّ لَا بَدَّ لَهُ مِنْ إِرَادَةِ وَعَزْمٍ لَهُ ثُمَّ لَا بَدَّ لَهُ مِنْ شَوْقٍ إِلَيْهِ ثُمَّ لَا بَدَّ لَهُ مِنْ مِيلٍ فِي أَعْضَائِهِ إِلَى تَحْصِيلِهِ» (همان: ۳۴۲/۶).

از دیدگاه ملاصدرا آنچه مباشر تحقق عمل است، عقل عملی با استمداد از عقل نظری است. قوای عقل عملی در بدن پراکنده است (همو، ۱۳۸۷: ۹۵). این عقل دائماً به بدن نیاز دارد؛ زیرا بدن وسیله تحقق افعال و اعمال آن است. اما عقل نظری احتیاج به بدن دائمی ندارد، بلکه در برخی از امور مانند ادراک ذات و ادراک عقلی محتاج بدن نیست (همو، ۱۴۲۲: ۱۸۳؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۸۵/۲). این مراحل، سیر وجودی عمل است. این عمل، خواه خیر و خواه شر، خواه اخلاقی و خواه غیر اخلاقی باشد، این مراحل طی می‌شود و از این جهت تفاوتی وجود ندارد. از نظر ملاصدرا قوه تشخیص خیر و شر، خوب و بد در انسان قرار داده شده است و اگر عقل عملی، درک درستی از ماهیت عمل غیر اخلاقی داشته باشد و از آثار زیانبار آن اطلاع داشته باشد، مثل اینکه کسی بداند اکل مال حرام، سبب سقوط انسان می‌شود، آن را انجام نخواهد داد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۱۶۱). در مواردی که می‌داند و خلاف علم خود عمل می‌کند، در این صورت صرفاً بر اساس قوای حیوانیه شوقیه عمل می‌کنند و مبدأ عقلانی نخواهد داشت.

۴. اشتراکات دیدگاه ملاصدرا با فارابی

اشتراکات ملاصدرا با فارابی در موارد زیر است:

۱. دیدگاه ملاصدرا با فارابی در مشارکت عقل نظری به عنوان مبدأ نهایی عمل انسانی مشترک است. در دیدگاه فارابی، شأن عقل نظری شناخت واقعیات، و شأن عقل عملی عمل است و عقل عملی برای خدمت به قوه نظری است. عقل نظری از آنجا که کلی است، صرفاً علم کلی به وجود می‌آورد و این به جهت کلیت نمی‌تواند مبدأ عمل شود، بلکه باید جزئی شود. در اینجا عقل عملی با قیاس و استنباط به نتایج جزئی می‌رسد و برای عملی ساختن، قوای حیوانی را با ریاست قوه واهمه به کار می‌گیرد (فارابی، ۱۴۱۳: ۳۷). مطابق رأی نهایی ملاصدرا، رأی جزئی که مربوط به عمل و مبدأ

عمل است، کار عقل عملی است و کار عقل نظری ادراک کلیات است؛ اعم از اینکه مربوط به امور هست‌ها باشد یا امور باید و نبایدها. به نظر می‌رسد هر دو فیلسوف بیان مشترکی از عقل نظری و عملی دارند. این دیدگاه در برابر کسانی قرار دارد که عقل نظری را از سنخ ادراک و عقل عملی را از سنخ تحریک می‌دانند. اولی قوه عالمه و دومی قوه عامله است. بهمنیار اطلاق عقل را بر این دو از قبیل اشتراک لفظی می‌داند (بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۷۵: ۷۸۹؛ غزالی، ۱۹۶۱: ۲۷۷؛ فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۳۶۶/۱).

۲. در مورد سیر عمل که از قوای ادراکی و سپس شوقیه و اراده و قوه فاعله شروع می‌شود، از حیث فرایند طولی عمل در هر دو دیدگاه یکسان است. همچنین در بحث کارکرد هر یک از قوای جزئیة مانند قوه متخیله، قوه واهمه، خیال نیز با توجه به تبیین یکسانی که از نقش این قوا دارند (به جز در مواردی که در بخش تمایزات اشاره می‌شود) نیز تفاوت آشکاری وجود ندارد.

۳. فارابی و ملاصدرا هر دو بر نقش عمل در پیدایش ملکات و حالات نفسانی تأکید دارند. از دیدگاه فارابی در مقدمات مشهوره نظیر احسان به محسن، شکر منعم و اکرام والدین و... صرف یادگیری نظری آن‌ها کفایت نمی‌کند، بلکه به لحاظ عملی باید به صورت عادت درآید و بر آن مواظبت صورت گیرد تا تمکن و استقرار در نفوس واقع شود (فارابی، ۱۴۰۸: ۴۲۲/۱). از دیدگاه فارابی با تکرار مداوم اعمال نیکو، استعدادها بالقوه انسان بالفعل می‌شود و با استمرار این حالت، انسان از ماده بی‌نیاز می‌شود و در این صورت مانند عقل می‌شود و به مرتبه بالای سعادت نایل می‌گردد (همو، ۱۳۷۴: ۵۱). از دیدگاه ملاصدرا نیز نفس عمل بدنی، در تحقق ملکات نقش مهمی دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۶). وقتی عملی به مرحله ملکه نرسیده، بدن به واسطه تکرار آن عمل، واسطه در تبدیل ملکات به احوال است. عمل از جهت وجود آن در عالم حرکات، بقا و ثباتی ندارد و با فنا آن فانی می‌شود؛ اما عمل به جهت ارتباط آن با بدن و تأثیر بدن بر نفس، تأثیری در نفس نیز می‌گذارد (همو، ۱۳۷۵: ۲۴۶).

۴. از نگاه هر دو فیلسوف، عقل عملی از طریق بدن فعالیت‌های عملی خود را انجام می‌دهد. بدن در این نگاه با اینکه یک شیء مادی است و لکن با فعالیت‌های اعدادی خود نظیر فعالیت‌های حواس، زمینه را برای انتزاع و تجرید معقولات و

فعالیت‌های نظری فراهم می‌آورد. بنابراین بدن به عنوان یک ابزار، یکی از کارکردهای آن فراهم کردن زمینه برای فعالیت‌های نظری است. اما اگر نفس قوی گردید، می‌تواند بدون ابزار بدن صورت‌های ادراکی را ایجاد و ترکیب کند.

۵. تمایزات دیدگاه ملاصدرا با فارابی

تمایزات دیدگاه ملاصدرا با فارابی در موارد زیر است:

۱. یکی از تفاوت‌های دیدگاه ملاصدرا با فارابی بحث تجرد قوای جزئیة نظیر واهمه، خیال و متخیله است. این موضوع سبب تفاوت در تبیین مجاری عمل می‌شود. از دیدگاه ملاصدرا علم و معرفت به طور کلی مجرد است و هر گونه فعالیت در این حوزه، فعالیت تجردی است. بر اساس دیدگاه فارابی، بخشی از مبادی شکل‌گیری عمل به اعتبار کار قوه، مادی است و موطن آن بدن است. از دیدگاه ملاصدرا همه قوا جزء نفس هستند و فعل آن‌ها نیز منسوب به نفس می‌باشد. برخی از قوا مادی‌اند و برخی مجرد و قوای ادراکی همگی مجردند.

۲. یکی دیگر از تفاوت این دو حکیم، تفاوت دیدگاه آن‌ها در بیان سهم هر یک از نفس و بدن نسبت به عمل است. از دیدگاه فارابی قوای جزئیة نظیر واهمه، خیال و متخیله مادی هستند، بنابراین موطن آن بدن است. البته کار قوا نیز به نفس نسبت داده می‌شود، زیرا قوا مسخر نفس‌اند، اما در هر صورت نفس غیر از قواست و قوای جزئی ادراکی نیز مربوط به نفس حیوانی‌اند. از دیدگاه ملاصدرا همه قوا جزء نفس هستند و فعل آن‌ها نیز منسوب به نفس می‌باشند. برخی از قوا مادی‌اند و برخی مجرد، قوای ادراکی همگی مجردند پس موطن آن‌ها نفس است. اما در مورد عمل، وقتی که عمل در برابر نظر قرار می‌گیرد، یعنی امر غیر از ادراک، پس شامل قوه فاعله و کنش‌هایی که به وسیله بدن تحقق می‌یابد، می‌شود. قوه فاعله، قوه مادی منبث در عضلات است و بر اساس هر دو دیدگاه مادی است. وضعیت عضلات بدنی که این قوه منشأ حرکت آن‌ها می‌شود نیز روشن است. اینها نیز اموری مادی‌اند.

۳. یکی دیگر از تمایزات دیدگاه ملاصدرا، در بحث کیفیت نقش قوای جزئیة است؛ مثلاً ملاصدرا قوه واهمه را قوه‌ای مستقل در کنار سایر قوای حیوانی نمی‌داند،

بلکه این قوه رئیس قوای حیوانی و سایر قوا ابزار این قوه‌اند. این تحلیل از رابطه قوه واهمه با سایر قوای جزئی، مستنبط از آراء ملاصدراست (همو، ۱۳۶۳: ۵۰۷). ملاصدرا قوه خیال را حافظ صور می‌داند و معتقد است این قوه مدرک نیست، بلکه کمک‌کننده به ادراک است (همو، ۱۳۸۹: ۲۱۰/۸).

۴. یکی دیگر از تفاوت‌های رویکرد فارابی و ملاصدرا، تفاوت اهمیت عمل در این نگاه است. در فلسفه ملاصدرا عمل جایگاهی مهم و بسیار اساسی دارد و این موضوع با سعادت و شقاوت آدمی پیوند برقرار کرده است (همو، ۱۹۸۱: ۳-۲/۱). ملاصدرا به واسطه رویکرد دینی او، به عمل و کیفیت آن تأکید و توجه دارد. از دیدگاه ملاصدرا عمل سبب صفا و سلامت قلب می‌شود. وی عمل همراه با خلوص نیت و بدون تعصب و غرض نفسانی را رهایی از جنود شیطان می‌داند (همو، ۱۳۶۱: ۲۴۷/۵). از دیدگاه ملاصدرا رسیدن به مقام رفیع، متوقف بر دو رکن علم و عمل است (همو، ۱۹۸۱: ۳-۲/۱). اما در فلسفه فارابی اگرچه مباحثی پیرامون عمل وجود دارد، در مقایسه با فلسفه ملاصدرا، به اقتضای رویکرد مشائی وی، کمتر به این بحث توجه شده است. در این رویکرد، عمل در مقایسه با نظر اهمیت چندانی ندارد. عمل امری عرضی است و در برابر نظر و امور نظری و کلی، اهمیت کمتری دارد.

نتیجه‌گیری

در تبیین چیستی عمل، یکی از مباحث مهم بحث رابطه نظر و عمل است. بحث از مبادی عمل نیز به همین ترتیب از اهمیت بسزایی برخوردار است. فارابی و ملاصدرا در ضمن مباحث مختلف در مورد عمل بحث کرده‌اند. در فلسفه ملاصدرا عمل در شکل‌گیری هویت انسان اهمیت ویژه‌ای دارد و این مقوله با سعادت و هویت انسان پیوند خورده است. در فلسفه فارابی عمل تأثیر کمتری در شکل‌گیری هویت انسان دارد. در فلسفه فارابی و ملاصدرا، عمل به عنوان فعل ارادی جوارحی انسان مسبوق به مبادی زیر است: مبادی ادراکی، شوقیه و ارادی و قوه فاعله. این مبادی با ترتیب طولی، زمینه عینیت‌بخشی به اعمال را در خارج محقق می‌کند. عقل عملی مبدأ عمل انسانی است که با معاونت عقل نظری، زمینه تحقق عمل را فراهم می‌آورد. عقل نظری

در قالب یک قضیه کلی، کبرای کلی را تدوین می‌کند و عقل عملی با فهم کبرای قضیه، قوای جزئیة را جهت عمل بکار می‌گیرد. بنابراین عقل عملی قوه‌ای است که جهت عملیاتی کردن اعمال، اقدام می‌کند. از دیدگاه فارابی بخشی از مبادی شکل‌گیری عمل به اعتبار کار قوه، مادی است و موطن آن بدن است؛ در حالی که از دیدگاه ملاصدرا همه قوا جزء نفس و مراتب نفس هستند. اما در مورد عمل، وقتی که عمل در برابر نظر قرار می‌گیرد، عمل غیر از نظر است، پس شامل قوه فاعله و کنش‌های بدنی مسبوق به اراده است. قوه فاعله قوه مادی جاری در عضلات است. از دیدگاه ملاصدرا، نسبت بین قوه واهمه و سایر قوای حیوانی، متفاوت از فارابی است و مجرد قوای ادراکی، تبیین ماهیت عمل را متفاوت می‌کند.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الشفاء، الطبيعيات*، تصحیح ابراهیم زائد و عبدالحمید صبره، قم، مکتبه آيةالله المرعشي النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲. همو، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۵ ش.
۳. اذکابی، پرویز، «علم الحیل و فنون آن»، *مجله تحقیقات اسلامی*، شماره‌های ۲-۱، سال سیزدهم، ۱۳۷۸ ش.
۴. بهمنیار بن مرزبان، ابوالحسن، *التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
۵. ذاکری، مهدی، *درآمدی به فلسفه عمل*، تهران، سمت، ۱۳۹۴ ش.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۷. همو، *الشواهد الربوبیة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۸. همو، *المبدأ والمعاد*، تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰ ش.
۹. همو، *المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة*، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۷ ش.
۱۰. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۱ ش.
۱۱. همو، *شرح الهدایة الاثریة*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۲. همو، *کسراصنام الجاهلیة*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱ ش.
۱۳. همو، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمثلهین*، تصحیح حامد ناجی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۱۴. همو، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۵. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، *معیار العلم فی فن المنطق*، مصر، دار المعارف، ۱۹۶۱ م.
۱۶. همو، *مقاصد الفلاسفه*، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره، دار المعارف، ۱۹۶۱ م.
۱۷. فارابی، ابونصر محمد بن محمد، *آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها*، مقدمه و شرح و تعلیق علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۳۷۴ ق.
۱۸. همو، *احصاء العلوم*، چاپ دوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۹. همو، *الاعمال الفلسفیة*، بیروت، دار المناهل، ۱۴۱۳ ق.
۲۰. همو، *المنطقیات للفارابی*، قم، مکتبه آيةالله المرعشي النجفی، ۱۴۰۸ ق.
۲۱. همو، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۲۲. همو، *فصوص الحکم*، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۴۰۵ ق.
۲۳. همو، *فصوص الحکمة و شرحه*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.
۲۴. همو، *فصول منتزعه*، چاپ دوم، تهران، مکتبه الزهراء علیها السلام، ۱۴۰۵ ق.
۲۵. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبيعیات*، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۴۱۱ ق.
۲۶. کاتبی قزوینی، نجم‌الدین علی بن عمر، *حکمة العین و شرحه*، شرح شمس‌الدین محمد بن مبارکشاه میرک بخاری، مقدمه و تصحیح جعفر زاهدی، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۳ ش.
۲۷. مطهری، مرتضی، *سیر فلسفه در اسلام*، تهران، صدرا، بی تا.