

---

## Examining the Perceptual Dimension of Practical Reason in Transcendent Wisdom

---



**Jamal Soroush** (corresponding author)

*Assistant Professor of Islamic Philosophy and Theology Department, University of  
Malayer, Malayer, Iran. [jsoroush@yahoo.com](mailto:jsoroush@yahoo.com)*

**Ehsan Torkashvand**

*Assistant Professor of Education Department, University of Malayer, Malayer, Iran.  
[torkashvand110@yahoo.com](mailto:torkashvand110@yahoo.com)*

### Abstract

The intellect, which is one of the sources of knowledge, is divided into theoretical and practical. There is no difference in the existence of theoretical intellect and its role in perceiving generalities, but there is a difference in the fact that practical intellect is independent of theoretical intellect and is evidence; Some philosophers deny the existence of practical reason independent of theoretical reason and some believe in it. Considering the appearance of Mulla Sadra's expressions, at first it seems that he considers the existence of practical intellect to be independent of theoretical intellect by two criteria (separation and contradictory existential verbs) and because of documents such concepts as inference, thought, Troy, conjecture and inspiration, Belief and judgment) that are associated with perception, attributes partial perception to it. However, in this paper, we came to this conclusion by descriptive-analytical method after minor (not cobra) damage in the two mentioned criteria and considering that all types of partial perceptions have appropriate powers (such as sense, imagination and delusion). That neither practical intellect has an existence independent of theoretical intellect, nor can a partial perception be invoked to it, and therefore we must consider Mulla Sadra to be of the same view.

**Keywords:** Intellect, Theoretical Intellect, Practical Intellect, Perceptual Dimension of Practical Intellect.

Type of Article: **Original Research**

Received date: 2021.1.31

Accepted date: 2021.12.19

DOI: [10.22034/jpiut.2021.44319.2758](https://doi.org/10.22034/jpiut.2021.44319.2758)

Journal ISSN (print): 2251-7960 ISSN (online): 2423-4419

Journal Homepage: [www.philosophy.tabrizu.ac.ir](http://www.philosophy.tabrizu.ac.ir)

One of the epistemological topics is the sources of knowledge, one of which is reason. In the source of reason, most of the theoretical reason is related to the function of general perception and practical reason is less considered. Therefore, in this article, we are trying to raise this issue. First we need to know how many groups of Islamic thinkers there are in this regard:

1. Some do not consider the basis of the existence of a paradigm for practical reason in the breadth of theoretical reason except validity.

2. Another group considers practical reason other than theoretical reason, but explicitly denies perceptual dignity from practical reason and considers it only the status of agency. For these two groups, practical intellect will not be a source of sources of knowledge.

3. The third category considers practical reason as other than theoretical reason and has also given it a perceptual status. For this group, theoretical intellect is the absolute proof of universals; And practical reason does things, some of which seem to be perceptual. This view can be seen in some of Mulla Sadra's words.

What needs to be mentioned and explained here are three things: first, the meaning of perception; Second, proving the existence of an independent practical intellect; And third, the proof that it is evidence.

a. According to Mulla Sadra, there are different types of perception. Therefore, the purpose of examining the perceptual dimension of practical reason is whether practical reason is the only factor or can benefit from perception? In the latter case, what kind of perception does practical reason possess?

b. To prove the existence of practical reason, the criterion of plurality must first be known. Perhaps the two criteria for multiplicity of powers (separation and actions of contradictory existence) can be considered practical reason as independent of theoretical reason.

c. In the functions that Mulla Sadra mentions for practical reason, concepts have been mentioned that can implicitly indicate its perceptual dimension.

### Assessment

The last two claims (Distinction and evidence) are criticized as follows:

a. There is a flaw in each of the criteria. Regarding the first criterion, it can be said that although it is possible for a human being to have the highest degrees of the other intellect in spite of one of the two intellects, he never lacks the absolute degrees of that intellect in all its degrees and levels. But the drawbacks of the second criterion: theoretical intellect does not do existential work so that due to its contradiction with the existential works of practical reason, it is appropriate to contradict it.

b. Evaluating the evidence of practical reason: Since practical reason deals with details, the ultimate perception that may be attributed to it is sensory and imaginary perception; But the point is that they have a trustee.

### Conclusion

With the mentioned analysis, we must remove Mulla Sadra from the third category and place him in the first category; In other words, Mulla Sadra, like Farabi, Molahadi Sabzevari, Mohaghegh Esfahani and the late Muzaffar, do not consider practical reason to be independent of theoretical reason and in its breadth, but believe in a reason with the function of general perception, which is called theoretical credit and practical credit. Becomes; If it belongs to perception, theoretical and developmental affairs, and observes reality and nuclei and non-existences, and is outside the will and authority of man, it is theoretical, and if it belongs to practical affairs and in the realm of human will and authority, and observes values and needs and It should not be, it is called action. In addition to reasoning and inference, whenever there is a need for general understanding, this single intellect is responsible for it; But if there was a need for a partial perception, the powers of the senses, the imagination, and the delusions were its sponsors, and there was no need to assume the existence of another power for it.

## References

- 0 Ibn Sina, Bu'ali Husayn ibn Abdullah (1363) *The Beginning and the Resurrection*, Tehran: Institute of Islamic Studies. (in persian)
- 0 Soroush, Jamal (2014) *Practical intellect and its function in practical wisdom from the perspective of Sadr al-Muta'allehin*, Qom: Imam Khomeini Institute. (in persian)
- 0 Suhrawardi, Shahabuddin Yahya (1372) *Collection of works by Sheikh Isbraq*, Tehran: Ministry of Culture and Higher Education. (in persian)
- 0 Shirazi, Sadr al-Din Muhammad ibn Ibrahim (1981) *The Transcendent Wisdom in the Four Mental Journeys*, Beirut: Dar Al-Ihyaa Al-Tarath Al-Arabi.
- 0 Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi (1375) *Explanation of the eighth volume of Al-Ajfar Al-Arba'a*, first part, research and writing: Mohammad Saeedi Mehr, Imam Khomeini Institute. (in persian)

۲





مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۶ / شماره ۳۸ / بهار ۱۴۰۱

## بررسی بعد ادراکی عقل عملی در حکمت متعالیه

جمال سروش (نویسنده مسئول)

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ملایر، ملایر، ایران

[jsorush@yahoo.com](mailto:jsorush@yahoo.com)

احسان ترکاشوند

استادیار گروه معارف دانشگاه ملایر، ملایر، ایران.

[torkashvand11@yahoo.com](mailto:torkashvand11@yahoo.com)

### چکیده

عقل که یکی از منابع معرفت است به نظری و عملی تقسیم می‌شود در وجود عقل نظری و نقشش در ادراک کلیات اختلافی نیست، اما در اینکه عقل عملی وجودی مستقل از عقل نظری دارد و مدرک است اختلاف است؛ برخی فلاسفه منکر وجود عقل عملی مستقل از عقل نظری و برخی قائل به آن هستند. با توجه به ظاهر عبارات ملاحظه‌شده ابتدا به نظر می‌رسد که وی به دو ملاک (انفکاک و افعال وجودی متناقض) وجود عقل عملی را مستقل از عقل نظری می‌داند و به دلیل اسناد مفاهیمی مانند (استنباط، فکر، تروی، حدس و الهام، اعتقاد و حکم) که ملازم ادراک هستند، ادراک جزئی را به آن نسبت می‌دهد. اما در این نوشتار به روش توصیفی - تحلیلی بعد از خدشه صغروی (نه کبروی) در دو ملاک مذکور و با توجه به این که همه انواع ادراکات جزئی قوای مناسب به خود (مانند حاسه، متخیله و متوهمه) را دارند به این نتیجه منتهی شدیم که نه عقل عملی وجودی مستقل از عقل نظری دارد و نه ادراکی جزئی به آن قابل استناد است و از این روی ملاحظه‌شده را باید قائل به همین دیدگاه بدانیم.

**کلید واژه‌ها:** عقل، عقل نظری، عقل عملی، بعد ادراکی عقل عملی.

نوع مقاله: علمی - پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۹/۲۸

## مقدمه

یکی از مباحث معرفت‌شناسی منابع معرفت است که عمده آنها عبارت است از: وحی، شهود، عقل و تجربه. در منبع بودن عقل، بیشتر مقصود عقل نظری با کارکرد ادراک کلیات است و عقل عملی کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد. به تعبیر دیگر درباره اینکه عقل عملی نیز منبع معرفت است و اگر هست چه کارکردی دارد و کارکردش چه تفاوتی با کارکرد عقل نظری دارد، بحث چندانی صورت نگرفته است. به عبارت سوم این بحث با این عنوان پیشینه‌ای صریح در کتب فلسفی مکاتب مهم فلسفی (مشاء، اشراق و حکمت متعالیه) و پیروان آنها ندارد و در پژوهش‌های معاصر هم به وضوح به آن پرداخته نشده است. از این رو در این نوشتار درصدد طرح این بحث هستیم. برای این منظور باید از باب مقدمه به این تقسیم اشاره کنیم که اندیشمندان اسلامی در این باره چند گروه می‌شوند:

۱. انکار عقل عملی مستقل از عقل نظری: برخ از اساس وجود منحاز برای عقل عملی در عرض عقل نظری قائل نیستند مگر به اعتبار. دو تقریر برای این گروه هست:

الف. متفاوت بودن دو قوه به اختلاف متعلق ادراک: نفس ما دارای دو قوه مجزای ادراکی نیست، بلکه تنها یک قوه ادراک‌کننده کلیات در نفس وجود دارد؛ اما چون متعلق ادراک متفاوت است، از این رو می‌توان عقل را به آن اعتبار، به دو قسم عقل نظری و عملی تقسیم کرد. اگر آن کلیاتی که عقل درک می‌کند تنها در حیطه نظر باشد و از اراده و اختیار انسان خارج باشد مثل علم به حقایق خارجی و علم به خدا و صفات ذاتی او، به آن، عقل نظری گفته می‌شود و اگر آن کلیات در حیطه عمل باشد و در قلمرو اراده و اختیار انسان باشد؛ مانند ادراک حسن عدل و قبح ظلم، خوبی توکل، نیکویی تسلیم و رضا، وجوب نماز و استحباب سحرخیزی و امثال آن، به آن، عقل عملی گفته می‌شود. به تعبیر دیگر عقل که کارش ادراک کلیات است اگر کلیات غیر ناظر به عمل را درک کند، نظری است و اگر کلیات ناظر به عمل را درک کند عملی نامیده می‌شود؛ ناظر و غیر ناظر به عمل بودن نه تفاوتی در مدرک ایجاد می‌کند و نه اختلافی در مدرک. استاد مصباح (۱۳۸۶: ۹۸) این دیدگاه را به فارابی (۱۹۹۵: ۱۰۶)؛ ملاهادی سبزواری (۱۳۸۳: ۳۸۷)؛ محقق اصفهانی (۱۴۲۹، ج ۲، ۲۷۱) و مرحوم مظفر (۱۳۷۴: ۱۲۶) نسبت داده و خود را پیرو آنها می‌داند.

ب. دیدگاه تبدیل: دیدگاه دیگری در تعریف عقل نظری و عقل عملی این است که ما در واقع دو قوه مجزا و مستقل نداریم؛ بلکه همان قوه‌ای که عقل نظری نامیده می‌شود، در شرایطی، عقلی عملی نام می‌گیرد. با این توضیح که هر نوع ادراکی اعم از آنکه مربوط به عمل باشد یا بی‌ارتباط با عمل، در حیطه عقل نظری است، حتی ادراکات جزئی مانند «باید به این فقیر کمک کرد». حال اگر شخص واقعاً و خارجاً به فقیر کمک کرد، در آن صورت همان قوه‌ای که پیش از این عقل نظری خوانده می‌شد، عقل عملی نام می‌گیرد (حائری یزدی، ۱۳۶۰: ۲۴۱-۲۴۲؛ ۱۳۶۱: ۱۰۰-۱۰۲)

در این دو تقریر طرح بحث منبع معرفت بودن عقل عملی سالیبه به انتفاء موضوع است؛ یعنی چنین عقلی نزد آنها وجود ندارد تا اینکه به بعد معرفتی آن بپردازیم، مگر اینکه در اینجا مسامحه کنیم و با بسنده کردن به تفاوت اعتباری بین عقل نظری و عقل عملی همان منبع بودن معرفتی که عقل نظری دارد (یعنی ادراک کلیات) را به عقل عملی نسبت دهیم؛ بدین سان آن چیزی که منبع معرفت است عقل یا به بیان دقیق‌تر عقل نظری است که یک حقیقت بیش نیست و عقل عملی حقیقت دیگری در عرض آن به شمار نمی‌رود تا منبع بودن معرفت آن جدا از منبع بودن معرفت عقل نظری به حساب آید.

۲. انکار ادراک عقل عملی: گروهی دیگر عقل عملی را غیر از عقل نظری می‌دانند اما شأن ادراکی را به صراحت از عقل عملی نفی می‌کنند و تنها شأن عاملیت برای آن قائلند نزد این گروه عقل عملی منبعی از منابع معرفت نخواهد بود. ارسطو درباره عقل عملی می‌گوید: جزء دیگر دارای این توانایی است که بشنود یعنی اطاعت کند همان گونه که کودک سخن پدر را می‌شنود (ارسطو، ۱۳۸۵، NE1103a). بهمنیار می‌گوید: «شأن عقل عملی این نیست که چیزی را درک کند، بلکه تنها عمل می‌کند ... عقل عملی عمل کننده است و نه درک کننده» (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۷۸۹). غزالی در این باره می‌گوید: «قوه عامله نیز قوه‌ای است که بر اثر اشاره قوه عالمه عملیه منبعث می‌شود. این قوه را عقل عملی می‌نامند، اما عقل نامیدن آن تنها از باب اشتراک لفظی است؛ زیرا این قوه به هیچ وجه عهده دار ادراک نیست، بلکه تنها عهده دار حرکت است؛ البته بر حسب مقتضای عقل» (غزالی، ۱۹۶۱م: ۳۵۹). دیگر اندیشمندانی که این نظر یا مشابه آن را دارند از این



قرارند(ر.ک: سروش، ۱۳۹۱: ۶۰-۶۹)؛ ابوالبرکات بغدادی(۱۳۷۳، ج ۲: ۳۱۱)؛ شیخ اشراق در یکی از اقوالش(۱۳۷۲: ۴۲۲-۴۲۳)؛ ابن میثم بحرانی(۱۳۴۹: ۱۴)؛ قطب‌الدین رازی (۱۳۷۵، ج ۲: ۳۵۲-۳۵۳) و ملامهدی نراقی(۱۳۸۳، ج ۱: ۸۴ و ۹۲).

۳. دسته سوم عقل عملی را غیر از عقل نظری دانسته (برخلاف دیدگاه اول) و برای آن شأن ادراکی نیز قائل شده اند (برخلاف دیدگاه دوم). از نظر این گروه عقل نظری مدرک مطلق کلیات است چه کلیات مربوط به عمل و فعل اختیاری انسان مانند «حسن عدل و قبح ظلم» و چه کلیات مربوط به نظر و واقعیات نفس‌الامری؛ و عقل عملی کارهایی انجام می‌دهد که به نظر می‌رسد برخی از آنها از سنخ ادراک است. این دیدگاه در برخی کلمات ابن سینا(ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۳۰-۳۳۱) و ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه مشاهده می‌شود. از آنجا که کلمات ملاصدرا به نحوی شرح و بسط سخنان ابن سیناست، با محوریت آثار ملاصدرا به بررسی این مسئله می‌پردازیم. آنچه لازم است که در اینجا از ملاصدرا ذکر و تبیین شود سه چیز است: اول معنای ادراک؛ دوم اثبات وجود عقل عملی به صورت منحاظ و مستقل و در عرض وجود عقل نظری؛ و سوم اثبات مدرک بودن آن.

### معانی ادراک

از نظر ملاصدرا ادراک چهار نوع است: احساس، تخیل، توهم و تعقل. نوع اول (=احساس) مشروط به سه شرط است: الف. حضور ماده نزد ابزار ادراکی، ب. اکتناف و اقتران به هیئاتی مانند آبن، متی، وضع، کیف و کم. (گاهی از این شرط تعبیر می‌شود به عوارض ماده). ج. و اینکه مدرک جزئی باشد. نوع دوم (=تخیل) فاقد شرط اول است، نوع سوم (=توهم) فاقد دو شرط اول است و نوع سوم (=تعقل) هیچ کدام از شرایط سه گانه مذکور را ندارد. البته در حقیقت ادراک سه نوع است همان طور که عوالم سه نوع است و وهم گویی عقل ساقط از مرتبه خویش است(ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۶۰-۳۶۲). به تعبیر دیگر وهم، عقل مضاف به خیال یا حس است و مدرکاتش نیز معقولات مضاف به امور جزئیة حسیه یا خیالیة است(همو، ۱۳۶۳: ۱۳۹).



بنابراین مقصود از بررسی بعد ادراکی عقل عملی این است که آیا عقل عملی آن گونه که امثال بهمنیار می‌گویند به هیچ وجه بعد ادراکی ندارد و تنها عامل است یا می‌تواند بهره‌ای از ادراک داشته باشد؟ در صورت اخیر عقل عملی واجد کدام نوع از انواع چهارگانه بلکه سه‌گانه ادراک است؟

### اثبات وجود عقل عملی نزد ملاصدرا

برای اثبات وجود عقل عملی ابتدا باید ملاک تعدد قوا معلوم شود. وجوه گوناگونی به عنوان ملاک تعدد قوا و مبادی موجود در اشیاء تصور شده است. ابن‌سینا در این باره پنج وجه را ذکر کرده و به جز وجه اخیر بقیه را مردود شمرده است اما ملاصدرا هر پنج وجه را، پس از نقل، رد می‌کند (همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۵۷-۶۱) و سپس خود دو ملاک معتبر برای تعدد قوا ارائه می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، جزء اول: ۲۷۴).

وجه اول اختلاف مفاهیم است به این بیان که هر گاه دو یا چند مفهوم، بر شیء واحدی صدق کند، نشان دهنده آن است که برای هر یک از این مفاهیم، قوه خاصی در آن شیء وجود دارد؛ مثلاً چون دو مفهوم نامی و حساس بر حیوان صدق می‌کند، حاکی از آن است که در حیوان دو قوه نامی و حساس وجود دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۵۷-۵۸). اشکال ملاصدرا به این ملاک این است که شیء بسیط می‌تواند مصداق معانی متعددی باشد؛ مثلاً جوهر مفارق، مصداق دو مفهوم عاقلیت و معقولیت واقع می‌شود؛ یا مفاهیمی نظیر علم، قدرت، اراده و ... بر واجب تعالی صدق می‌کند بدون اینکه تکثری در جوهر مفارق یا خداوند متعال راه یابد (همان: ۵۸).

وجه دوم وجود و عدم افعال است؛ مثلاً از اینکه یک شیء گاهی حرکت می‌کند و گاهی ساکن است، فهمیده می‌شود که در آن شیء، دو قوه وجود دارد که یکی منشأ حرکت و دیگری منشأ سکون است (همان). ایراد ملاصدرا بر این ملاک این است که ممکن است وجود فعل، به واسطه وجود قوه باشد، ولی عدم فعل به سبب قوه دیگری نباشد؛ بلکه به واسطه عدم شرطی از شرایط تأثیر مبدء فعل باشد؛ یعنی مبدء فعل موجود است ولی چون شرایط لازم، برای عمل کردن، فراهم نیست، این مبدء عمل نمی‌کند و در نتیجه فعل محقق نمی‌شود (همان: ۵۸-۵۹).

وجه سوم اختلاف شدت و ضعف افعال نفسانی است؛ به عنوان مثال وجود یقین و ظن (که مرتبه ضعیفی از یقین است) در انسان دال بر وجود دو قوه مختلف است که یکی منشأ یقین و

دیگری منشأ ظن می‌شود. (همان: ۵۸). ملاصدرا در ردّ این ملاک می‌گوید مراتب شدت و ضعف نامتناهی است؛ پس باید بی‌نهایت قوه در انسان باشد که غیر قابل پذیرش است. (همان) وجه چهارم اختلاف سرعت و کندی افعال نفس است؛ به عنوان مثال گاهی برای رسیدن به مطلوب نیاز به استدلال داریم و در نتیجه به کندی به مطلوب می‌رسیم، ولی گاهی بدون استدلال و فقط با حدس به مطلوب می‌رسیم در نتیجه با سرعت به مطلوب منتقل می‌شویم. این سرعت و کندی دال بر وجود دو قوه مختلف در نفس است (همان). این ملاک نیز مانند ملاک قبل مستلزم پذیرش بی‌نهایت قوه در انسان است که غیر قابل قبول است (همان: ۵۹).

وجه پنجم اختلاف نوعی افعال است که این ملاک خود به چند صورت ممکن است: الف. با اشتراک در جنس قریب: برای مثال بیاض و سواد دو نوع مختلفند که در جنس قریب یعنی در کیف مبصر مشترکند و به خاطر اختلاف در نوع، ادراک هر یک نیاز به قوه خاصی دارد. ب. با اختلاف در جنس قریب و اشتراک در جنس متوسط: مثلاً رنگ، کیف مبصر است و صوت، کیف مسموع و از این رو هم در نوع و هم در جنس قریب با یکدیگر اختلاف دارند و فقط در جنس متوسط که کیف محسوس است مشترکند. در اینجا نیز به خاطر اختلاف در نوع و جنس قریب، ادراک هر یک از رنگ و صوت به قوه جداگانه‌ای نیاز دارد. ج. افعال علاوه بر اختلاف نوعی در جنس قریب، متوسط و بعید نیز با هم اختلاف دارند؛ مثل ادراک و تحریک که ادراک از مقوله کیف و تحریک از مقوله ان یفعل است (همان: ۵۸). ملاصدرا در نقد این ملاک می‌فرماید این ملاک به این دلیل مخدوش است که قائل آن با استناد به قاعده الواحد، قائل به تعدد قوا می‌شود که این قاعده اولاً جز در واحد حقیقی که از تمام وجوه واحد است جاری نمی‌شود؛ یعنی در نفس که دارای جهات و حیثیات امکانی متعددی است، جریان ندارد و ثانیاً قاعده اگر جاری شود، باید در واحد شخصی نیز جاری شود که آنگاه اگر ما رنگ سیاهی خاصی را در زمانی و سیاهی دیگری را در زمانی دیگر درک کردیم باید برای هر کدام از این دو درک، قوه خاصی قائل باشیم؛ در حالی که یک قوه است که همه سیاهی‌ها و بلکه همه رنگ‌ها را درک می‌کند (همان: ۵۹-۶۱).

ملاصدرا بعد از ردّ وجوه پنج‌گانه‌ی مذکور، خود دو طریق معتبر برای ملاک تعدد قوا ذکر

می‌کند:

طریق اول، انفکاک است به این بیان که اگر قوه‌ای از قوه دیگر انفکاک پیدا کند؛ مثلاً در ظرف وجود یک قوه، قوه دیگر موجود نباشد، معلوم می‌شود که این دو قوه غیر هم‌اند؛ مثلاً در نبات یا حیوان مشاهده می‌کنیم که ابتدا هم تغذیه هست و هم رشد؛ ولی بعداً تغذیه باقی است ولی رشدی در کار نیست؛ پس معلوم می‌شود که غذایه و نامیه دو قوه مغایر در نبات و حیوانند؛ چرا که اگر یک قوه می‌بودند، همواره می‌بایست با هم باشند(همان: ۶۱-۶۲).

طریق دوم، افعال وجودی متناقض است به این بیان که هر گاه دو فعل وجودی که ناقض یک‌دیگرند از موجود واحدی صادر شود، معلوم می‌شود که دو قوه وجود دارد. مثلاً از نبات و حیوان، دو فعل جذب و دفع صادر می‌شود و این دو فعل نمی‌تواند کار یک قوه باشد؛ چون یک قوه نمی‌تواند دو فعل منافی انجام دهد؛ پس دو قوه اثبات می‌شود که هر یک عهده‌دار یکی از این دو فعل است(همان: ۶۲).

حال با لحاظ دو ملاک اخیر آیا می‌توانیم عقل عملی را قوه‌ای متفاوت و مستقل و در عرض عقل نظری در نظر بگیریم؟ در صریح کلمات ملاصدار چنین ادعایی وجود ندارد اما شاید به دو ملاکی که ذکر شد بتوان عقل عملی را قوه‌ای مستقل از عقل نظری به حساب آورد به این بیان که در این دو قوه هم انفکاک هست و هم افعال وجودی متناقض. انفکاک به این معناست که می‌شود فرض کرد که در ظرف وجود عقل نظری عقل عملی غایب باشد و بالعکس؛ یعنی می‌شود که انسان با فرض داشتن ادراک کلیات که توسط عقل نظری انجام می‌شود تدبیر و استنباط صنایع و اعمال و تفکر و تروی در امور جزئی عملی ممکن و مستقبل نکند و یا با فرض چنین تدبیر و استنباطی فاقد ادراک کلی باشد. به تعبیر شرح منظومه: «آن دو (عقل) مانند دو جهت برای شی واحد (=نفس ناطقه) هستند و یکی از آنها از دیگری تخلف می‌کند؛ مانند کسی که در علم کامل است و گویی عقل عملی به ویژه کسبی آن را ندارد و مانند کسی که در علم کامل است و گویی عقل نظری به ویژه کسبی آن را فاقد است» (سبزواری، ۱۳۶۹-۷۹، ج ۵: ۶۶-۱۶۷). طبق ملاک دیگر (افعال وجودی متناقض) نیز وقتی کارهایی که به عقل نظری و عقل عملی نسبت داده می‌

شود را بررسی می‌کنیم تناقض را در آنها مشاهده می‌کنیم؛ چرا که کار عقل نظری در مرحله بالمستفاد تنها کاری از سنخ انفعال و اخذ است در حالی که کار عقل عملی از سنخ فعل است؛ و فعل و انفعال مانند جذب و دفع در نهایت تقابل و ضدیت است.

### اثبات مدرک بودن عقل عملی نزد ملاصدرا

در کلمات ملاصدرا گرچه به صراحت ادراک و مدرکیت، به عقل عملی بر خلاف عقل نظری نسبت داده نشده است؛ اما در کارکردهایش به مفاهیمی اشاره شده است که می‌تواند به صورت ضمنی دلالت بر بعد ادراکی آن داشته باشد (سروش، ۱۳۹۳: ۱۸۶-۲۰۹). برخی از آنها عبارت است از: فکر و رویت، حدس و الهام، اعتقاد و حکم که دال بر بعد ادراکی است. حال برخی از عبارات مربوطه را آورده و تحلیل می‌کنیم:

پس برای آن (=نفس ناطقه) به اعتبار آنچه مختص اوست که عبارت است از قبول از مافوقش و کار در مادونش دو قوه هست: علامه و عماله، پس به واسطه اولی تصورات و تصدیقات را درک می‌کند و به حق و باطل در اموری که می‌اندیشد و درک می‌کند معتقد می‌گردد و عقل نظری نامیده می‌شود، و به واسطه دومی صناعات انسانی را استنباط می‌کند و زیبا و زشت در کارهایی که انجام می‌دهد و ترک می‌کند را معتقد می‌شود، و عقل عملی نامیده می‌شود، و آن قوه ای است که فکر و رویه را در افعال و صنایع به کار می‌بندد؛ افعال و صنایعی که آنها را به قصد خیر یا به قصدی که گمان می‌کند خیر است اختیار می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۹۹-۲۰۰).

ملاصدرا در عبارتی دیگر عقل عملی را این گونه توضیح می‌دهد:

و قوه عامله که انسان را به حرکت درمی‌آورد یعنی قوای تحریکی و آلات عملی اش را به سمت کارهای جزئی به کار می‌گیرد. کار مذکور به وسیله فکر و رویه یا الهام و حدس بر مقضای آراء و اعتقاداتی است که مختص

آن کارهاست. و آن قوه، عقل عملی و قوه عملیه نامیده می‌شود(همو، ۱۴۲۲: ۲۴۱). بنابراین هم فکر و تروی کار عقل عملی است و هم تحریک؛ منتها فکر و تروی بی‌واسطه کار اوست و تحریک با واسطه فکر و رویت.

بدین‌سان عقل نظری تصورات را درک می‌کند، تصدیقات را هم درک می‌کند و هم حق و باطل (=درست و نادرست یا مطابق و غیر مطابق با واقع) بودنش را تشخیص می‌دهد. اما عقل عملی در افعال و صناعات بشری و برای هدفی که خیر است و یا آن را خیر می‌پندارد استنباط می‌کند، معتقد می‌شود و فکر و رویه می‌کند؛ اگر آن کار یا صنعت را زیبا تشخیص داد انجامش می‌دهد و اگر آن را زشت یافت ترکش می‌کند. واژه‌هایی مانند *استنباط، اعتقاد و فکر و رویه* گرچه مفهوماً مغایر ادراک (به انواع چهارگانه اش) هستند اما قطعاً ملازم آن (حداقل در سه نوع اولی آن) نیز هستند؛ بدین‌سان عقل عملی نیز مانند عقل نظری بعد درکی و معرفتی دارد با این تفاوت که: الف. مدرکات عقل نظری صرفاً در حوزه اندیشه است یعنی اموری که عقل نظری آنها را درک می‌کند قابلیت عمل ندارد در حالی که مدرکات عقل عملی در حوزه عمل است و عقل عملی درباره آنها می‌اندیشه تا آنها را انجام داده یا ترک کند. ب. مدرکات عقل نظری کلی و مدرکات عقل عملی جزئی است. ج. مدرکات عقل نظری صرفاً یا حق و درست و مطابق با واقع هستند و یا باطل و نادرست و غیر مطابق با واقع در حالی که در مدرکات عقل عملی بحث حق و باطل مطرح نیست بلکه بحث زشت و زیبا مطرح است. د. در مدرکات عقل نظری غایت مطرح نیست چرا که ناظر به هست ها و نیست ها و امور تکوینی است و امور تکوینی یا هستند و یا نیستند در حالی که مدرکات عقل عملی چون ناظر به بایدها و نبایدها و امور ارادی و اختیاری است، معطوف و منوط به غایت است؛ اگر انسان با عقل عملی کاری را مناسب غایتی خیر (واقعی یا پنداری) یافت آن کار در نظر وی زیبا جلوه کرده و انجامش می‌دهد و اگر آن کار را مناسب غایت مذکور نیافت در نظرش زشت جلوه کرده و ترکش می‌کند.

تا اینجا به اجمال، مدرکیت عقل عملی از نظر ملاصدرا روشن شد حال به تفصیل مفاهیم مذکور را مخصوصاً از بعد ادراکی مورد بررسی قرار می‌دهیم:

### ۱. فکر و رویت (یا تروی)

فکر و تروی به چه معناست؟ از نظر ملاصدرا فکر عبارت است از انتقال نفس از معلومات تصویری و تصدیقه حاضر در ذهن به مجهولات:

فکر انتقال نفس از معلومات تصویری و تصدیقه حاضر نزد نفس به مجهولات مستحضره است (یعنی مجهولاتی که انسان آنها را نزد خود حاضر کرده تا برایش معلوم گردد) ... و در بعضی از کتاب‌های شیخ الرئیس آمده که نقشی که فکر در نازل کردن علوم از نزد خدا دارد مانند نقش تضرع در نزول نعمت‌ها و حاجات از نزد پروردگار است. نیز در برخی رسائلش می‌گوید هنگامی که قوه عقلیه مشتاق صور عقلی می‌گردد طبعاً به مبدأ وهاب تضرع می‌کند پس اگر آن صور از طریق حدس برایش جاری شد او را کفایت می‌کند و گرنه به حرکتی از قوای دیگر پناه می‌برد که نفس را برای قبول فیض آماده می‌کند. آماده‌گی مذکور به این نحو است که بین نفس و صورتی که در عالم فیض است مشاکلت رخ می‌دهد و اگر با حدس، صور مذکور حاصل نشود با اضطراب حاصل می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۵۱۶)

در عبارات فوق با اینکه اسمی از عقل نظری و عقل عملی برده نشده اما با توجه به سایر عبارات ملاصدرا می‌توان این گونه بیان کرد که کار عقل نظری دریافت و ادراک مفاهیم و قضایا از مبادی عالیه است و نقش عقل عملی این است که با حدس یا فکر نفس را برای دریافت مذکور یاری می‌کند. تفاوت فکر با حدس در این است که حدس یکباره نفس را آماده می‌کند اما فکر مشتمل بر حرکات و اضطرابات است به این معنا که معلومات مناسب موجود نزد خود را در کنار هم قرار می‌دهد و به نتیجه می‌رسد و آن امر مجهول برای معلوم می‌گردد.

قبل از توضیح بیشتر معنای حدس تفاوت فکر با تروی را هم باید مشخص کنیم. ملاصدرا در این باره می‌گوید: «تروی معرفتی است که بعد از فکر زیاد به دست می‌آید» (همو، ۱۳۶۳: ۱۴۱؛ ۱۹۸۱، ج ۳: ۵۱۸).

## ۲. حدس و الهام

ملاصدرا حدس را در کنار فکر به عنوان کارکرد عقل عملی ذکر می‌کند. مقصود وی از حدس چیست؟ پاسخ ملاصدرا این گونه است:

شکی نیست که فکر جز به یافتن چیزی که متوسط بین دو طرف مجهول است و بدان وسیله نسبت مجهول (در قضیه) معلوم می‌گردد تمام نمی‌گردد. همان طور که در باب حدود و تعاریف هم این گونه است (یعنی همان طور که در قضایا، حد وسط کارگشاست در حدود نیز این گونه است)؛ چرا که حد و برهان در حدود و اطراف مانند هم هستند. نفس هنگامی که مجهول است گویی در تاریکی محض قرار گرفته و نیازمند راهنما یا روزنه ای است تا موضع قدم هایش را روشن کند و آن موضع همان حد وسط بین دو طرف است و آن روزنه حدس دفعی آن موضع است. پس حدس عبارت است از استعداد نفس نسبت به اینکه آن حد وسط را به سرعت دریابد (همو، ۱۹۸۱، ج ۳: ۵۱۶).

بنابراین در فکر و رویت، عقل عملی قوه متصرفه را به کار می‌گیرد و دو حرکت انجام می‌دهد؛ یکی به سوی مبادی که حد وسط تلقی می‌شود می‌رود و دوم از مبادی به مراد و مطلوب می‌رسد؛ در حالی که در حدس به مجرد التفات به مطالب و بدون دو حرکت مذکور، حدوسط به دست می‌آید و مجهول، معلوم می‌گردد (بحرانی، ۱۳۴۹: ۱۶). بنابراین فکر اگر سریع تر عمل کند حدس است و اگر کندتر عمل کند تروی است. و این هر سه کار عقل عملی است و هر سه صبغه و بعد معرفتی و ادراکی دارند.



ناگفته نماند مقصود ملاصدرا از الهام که گاهی آن را در کنار حدس می‌آورد همان حدس است: «بدان که علوم لازم و ضروری نیستند، و گاهی اوقات در باطن انسان به وجوه گوناگونی حاصل می‌شوند، بعضی اوقات به انسان هجوم می‌آورند به نحوی که گویی از آن جهت که نمی‌داند به وی القا می‌شود، چه بعد از شوق و طلب باشد یا نه، که به آن حدس و الهام گفته می‌شود» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۸۴-۴۸۵).

### ۳. اعتقاد (رأی و ظن)

یکی دیگر از کارکردهایی که ملاصدرا برای عقل عملی ذکر می‌کند اعتقاد است که آن را به رأی و ظن تقسیم می‌کند. از آنجا که رأی همان تروی است یا با آن قرابت دارد از این رو جهت تکمیل بحث به کارکرد اعتقاد و اقسام آن نیز اشاره می‌کنیم تا بعد ادراکی عقل عملی در این نقش واضح تر شود. ملاصدرا معتقد است که هر دو قوه (عقل نظری و عقل عملی) دارای رأی و ظن هستند؛ اعتقاد اگر قوی و مورد جزم باشد رأی نامیده می‌شود و اگر ضعیف و غیر مجزوم باشند به نحوی که طرف دیگر هم احتمال داده شود ظن به شمار می‌رود (همو، ۱۹۸۱، ج ۹: ۸۳)؛ اما رأی چیزی جز همان فکر و تروی یا نتیجه آن نیست چرا که ملاصدرا آن را این گونه تعریف می‌کند: «رأی عبارت است از جستجوی از مقدماتی که امید می‌رود با آنها به نتیجه مطلوب رسید و گاهی به قضیه و نتیجه‌ای که از رأی حاصل می‌شود نیز اطلاق رأی می‌شود» (همو، ۱۳۶۳: ۱۴۱). اگر معنای اول را در نظر بگیریم رأی همان فکر است و بنابراین مانند فکر ملازم با ادراک است؛ اما اگر معنای اخیر را در نظر بگیریم (=قضیه حاصل از رأی و نه جستجو) صیغه ادراکی و بعد معرفتی اش روشن تر است. آنگاه با توجه به این که رأی به هر دو عقل نظری و عملی قابل اسناد است این سؤال مطرح است که تفاوتشان در چیست؟ پاسخ این است که: «رأی اگر کلی باشد کار عقل نظری است و اگر جزئی عملی مستنبط از کلی نظری، کار عقل عملی است» (همو، ۱۳۵۴: ۲۵۸). ناگفته نماند رأی جزئی که به عقل عملی نسبت داده می‌شود علاوه بر قیود: جزئیت، عملی و مستنبط از کلی نظری بودن، دو قید دیگر نیز دارد: «اول اینکه ناظر به ممکنات است؛ زیرا واجبات و ممتنعات ضروری هستند و حتماً باید باشند یا ضرورتاً نباید باشند؛ بنابراین تروی و تأمل در ایجاد یا ترکشان

معنا ندارد. ثانیاً در مورد امور مستقبل است چرا که تروی در امور گذشته هم عبث و بی‌معناست» (همان: ۲۶۱).

#### ۴. حکم

ملاصدرا با اشاره به (حاکم نظری و حاکم عملی) حکم و حاکمیت را نیز مانند رأی به هر دو عقل نسبت می‌دهد (همو، ۱۹۸۱، ج ۹: ۸۳). حکم و تصدیق به اشتراک لفظی به دو معنا اطلاق می‌شود: یکی فهم صدق قضیه است که امری بسیط و از سنخ ادراک است و دیگری لازمه و مقتضای آن است که فعلی از افعال نفس است و عبارت است از اقرار و اعتراف و اذعان. حال مقصود از اقرار و اعتراف و اذعان چیست؟ اگر مقصود از این مفاهیم، ایمان باشد (که ظاهراً همین طور است) آنگاه همان‌طور که ملاصدرا ایمان را کار عقل نظری می‌داند (همو، ۱۳۶۶: ۲۲۵). حکم به معنای ایمان را هم باید به عقل نظری نسبت دهد و دیگر نمی‌تواند حکم به این معنا را به عقل عملی نسبت دهد (گرچه این سخن مخدوش است و با اختیاری بودن ایمان ناسازگار). بنابراین حکمی که از نظر ملاصدرا می‌تواند کارکرد عقل عملی باشد حکم به معنای اول است؛ یعنی حکمی که کار عقل عملی است مانند حکمی که از عقل نظری صادر می‌شود به معنای فهم صدق قضیه و ادراک است با این تفاوت که حکم عقل نظری کلی است اما حکم عقل عملی، جزئی عملی مستنبط از کلی نظری. حکم تنها به همین معناست که بعد ادراکی دارد.

#### ارزیابی تعدد عقل

بعد ادراکی عقل عملی در دو بخش مطرح و اثبات شد؛ اول اینکه عقل عملی در عرض عقل نظری وجودی مستقل دارد. دوم اینکه عقل عملی بعد ادراکی دارد. حال هر کدام از بخش‌های مذکور قابل بررسی و ارزیابی و نقد است:

الف. ارزیابی تعدد دو عقل به ملاک انفکاک و تناقض وجودی: به هر کدام از ملاک‌ها خدشه‌ای وارد است. نسبت به ملاک اول این نقد قابل طرح هست که گرچه ممکن است که انسان با وجود یکی از دو عقل، فاقد درجات بالای عقل دیگر باشد اما هیچ‌گاه فاقد مطلق آن عقل در همه درجات و مراتبش نیست؛ به عبارت دیگر هر دو عقل در همه انسان‌ها وجود دارد؛ منتها ممکن

است یک عقل در فردی ضعیف‌تر از عقل دیگر باشد و در فردی دیگر قوی‌تر. به عبارت سوم عقل عملی همواره نیازمند به عقل نظری است و عقل نظری گرچه مراتب برترش به صعوبت حاصل می‌شود اما نازل‌ترین مرتبه آن که عقل هیولانی است در همه افراد انسان موجود است و مرتبه عقل بالملکه نیز با درک بدیهیات به سهولت در انسان به فعلیت می‌رسد (همو، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۱۹-۴۲۰). بدین‌سان این دو عقل هیچ‌گاه در ظرف دیگری مفقود نیستند که دلیل بر تغایرشان باشد. اما اشکال ملاک دوم: درست است که در نظر بدوی انفعال و فعل که به ترتیب کار عقل نظری و عملی است، مانند جذب و دفع دو کار وجودی متناقض هستند؛ اما وقتی دقت می‌کنیم گویی عقل نظری از آنجا که مخدوم عقل عملی و قوای مادون است کاری وجودی انجام نمی‌دهد؛ بلکه همه کارها توسط عقل عملی و قوای مادون انجام می‌شود؛ بعد از اینکه آنها کارشان را به درستی انجام دادند عقل نظری و به تعبیر دقیق‌تر نفس در مرتبه عقل نظری مهیا می‌شود که علوم را از مبادی عالی‌ه دریافت کند. مانند آینه‌ای که ابتدا به دلیل داشتن غبار چیزی را منعکس نمی‌کند. همین که فردی غبار را از رویش بزدايد بدون اینکه خود آینه کاری انجام دهد، هر آنچه مقابلش است را منعکس می‌کند. تعبیر قبول و انفعال در کلمات ملاصدرا مؤید این تحلیل است (همان، ج ۸: ۲۸۶). بدین‌سان عقل نظری کاری وجودی انجام نمی‌دهد که طبق ملاک دوم و به دلیل تناقضش با کارهای وجود عقل عملی مقتضی مغایرت با آن باشد. اگر این تحلیل درست باشد آنگاه باید بگوئیم که تنها یک عقل وجود دارد در دو مرتبه عملی و نظری و با تفاوتی اعتباری. اگر در مرتبه عملی به وظایف خود عمل کند، مشمول فیوضات مبادی عالی‌ه می‌گردد که در این هنگام از آن تعبیر به عقل نظری می‌شود.

### ارزیابی مدرک بودن عقل عملی

صرف نظر از ارزیابی قبل که به این نتیجه منتهی شد که تعدد و تغایری بین عقل نظری و عقل عملی نیست تا نوبت به بررسی بعد ادراکی عقل عملی شویم، اشکال دیگر این است از آنجا که عقل عملی با جزئیات سروکار دارد نهایت ادراکی که ممکن است به آن منتسب باشد ادراک حسی و خیالی (و وهمی طبق نظر غیر ملاصدرا) است؛ اما نکته اینجاست که مگر این دو (یا سه) نوع ادراک جزئی خود متولی ندارند تا لازم باشد که به عقل عملی نسبت داده شوند؟ پاسخ مثبت است؛

متولی ادراک حسی، قوه حس و متولی ادراک خیالی، قوه متخیله و متولی ادراک وهمی، قوه متوهمه (نزد غیر ملاصدرا) یا عقل نظری مضاف (نزد ملاصدرا) است. دیگر ادراکی باقی نمی ماند تا به عقل عملی (به فرض وجود داشتنش در عرض عقل نظری) نسبت داده شود. آری می توان گفت که همه آن قوای دوگانه یا سه گانه کارشان را در ذیل مدیریت عقل عملی انجام داده و در خدمت او هستند همان طور که عقل عملی در خدمت عقل نظری است (سروش، ۱۳۹۳: ۱۲۰).

### نتیجه گیری

با توجه به ظاهر برخی عبارات ملاصدرا در وهله اول به نظر می رسد که ایشان اولاً به ملاک تعدد قوا (انفکاک و تناقض افعال وجودی) عقل عملی را منحاز و مستقل از عقل نظری می داند و ثانیاً ادراک جزئی را نیز به آن نسبت می دهند اما با دقت در دو ملاک مذکور به این نتیجه رسیدیم که آن دو، گرچه به لحاظ کبروی درست و قابل قبول است اما به لحاظ صغروی بر عقل نظری و عقل عملی قابل انطباق نیست. در گام بعد حتی اگر عقل عملی وجودی منحاز از عقل نظری داشته باشد، نمی تواند متولی ادراک جزئیات باشد؛ چرا که درک جزئی اگر از سنخ حسی باشد توسط قوه حاسه و اگر از سنخ خیالی باشد توسط قوه متخیله و اگر از سنخ وهمی باشد توسط قوه متوهمه (به نظر مشهور) یا عقل مضاف یا عقل ساقط (به نظر ملاصدرا) درک می شود و دیگر خلائق باقی نمی ماند که توسط عقل عملی (به فرض وجود) پر شود. با تحلیل مذکور باید ملاصدرا را از قائلان دسته سوم که ابتدای بحث مطرح کردم و به مقتضای آن وی را قائل به وجود منحاز عقل عملی با کارکرد ادراکی دانستیم، خارج کرده و در دسته اول (تقریر الف) قرار دهیم؛ یعنی قاعدتاً ملاصدرا نیز مانند فارابی، ملاحادی سبزواری، محقق اصفهانی و مرحوم مظفر، عقل عملی را مستقل از عقل نظری و در عرض آن نمی دانند بلکه قائل به یک عقل با کارکرد ادراک کلیات هستند که به اعتباری نظری و به اعتباری دیگر عملی نامیده می شود؛ اگر متعلق ادراک، امور نظری و تکوینی و ناظر به واقع و هستها و نیستها و خارج از اراده و اختیار انسان باشد، نظری است و اگر متعلقش امور عملی و در قلمرو اراده و اختیار انسان و ناظر به ارزش و بایدها و نبایدها باشد، عملی نامیده می شود. در ضمن استدلال و استنباط، هر گاه نیاز به ادراک کلی باشد همین عقل واحد عهده دار

آن است؛ اما اگر نیازی به ادراک جزئی بود قوای حاسه، متخیله و متوهمه متکفل آن بوده و نیازی به فرض وجود قوه دیگری برای آن باقی نمی ماند.

### پی نوشت ها

۱. عبارت ملاحظه بدین قرار است: فلها باعتبار ما یخصها من القبول عما فوقها و الفعل فیما دونها فوتان علامه و عماله فیالأولی تدرك التصورات و التصدیقات و یعتقد الحق و الباطل فیما یعقل و یدرك و یرسمی بالعقل النظری. و بالثانیة یستنبط الصناعات الإنسانیة و یعتقد الجمیل و القبیح فیما یفعل و یترك و یرسمی بالعقل العملی و هی التي یستعمل الفكر و الرویة فی الأفعال و الصناعات مختاره للخیر أو ما یظن خیرا.
۲. اصل عبارت ملاحظه بدین گونه است: و قوه عامله یحرك الإنسان أی یستعمل قواه التحریکیة و آلاته العملیة إلى الأفعال الجزئیة بالفکر و الرویة أو بالإلهام و الحدس علی مقتضى آراء و اعتقادات تخصها، أی تلك الأفعال و تسمى تلك القوة العقل العملی و القوة العملیة.

### منابع

- 0 ابن سینا، ابوعلی حسین ابن عبدالله (۱۳۷۹) *التجاء من العرق فی بحر الضلالات*، تصحیح: محمدتقی دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
- 0 ابن سینا، بوعلی حسین بن عبدالله (۱۳۶۳) *المبدأ و المعاد*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- 0 ارسطو (۱۳۸۵) *اخلاق نیکوماخوس (NE)*، ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی، تهران: طرح نو.
- 0 اصفهانی، محمدحسین (۱۴۲۹ق) *نهایه الدرايه فی شرح الکفایه*، ج ۲، بیروت: مؤسسه آل‌البتیت (ع) لاحیاء التراث.
- 0 بحرانی، کمال‌الدین بن میثم بن علی (۱۳۴۹) *شرح مآه کلمه لأمیرالمؤمنین*، تصحیح میرجلال‌الدین الحسینی الارموی، قم: جامعه مدرسین.
- 0 البغدادی، ابوالبرکات (۱۳۷۳) *المعتبر فی الحکمه*، ج ۲، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- 0 بهمنیار بن مرزبان، ابوالحسن (۱۳۷۵) *التحصیل*، ج ۲، تهران: دانشگاه تهران.
- 0 حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۰) *کاوش‌های عقل نظری*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- 0 حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۱) *کاوش‌های عقل عملی: فلسفه اخلاق*، تهران: انجمن اسلامی فلسفه و حکمت اسلامی.
- 0 الرازی، قطب‌الدین (۱۳۷۵) *المحاكمات بین شرحی الاشارات*، قم: نشر البلاغه.

- 0 سبزواری، حاج ملاحادی (۱۳۶۹-۷۹)، شرح منظومه، ج ۵، تهران: نشر ناب.
- 0 سبزواری، حاج ملاحادی (۱۳۸۳) / *اسرار الحکم*، قم: مطبوعات دینی.
- 0 سروش، جمال (۱۳۹۳) *عقل عملی و کارکرد آن در حکمت عملی از دیدگاه صدر المتألهین*، قم: مؤسسه امام خمینی.
- 0 سه‌روردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲) *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، به تصحیح و مقدمه هنری کربین و حسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- 0 شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳) *مفاتیح‌الغیب*، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- 0 شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (۱۴۲۲) *شرح الهدایه الأثریه*، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- 0 شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰) *الشواهد الربوبیه*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- 0 شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶) *شرح اصول الکافی*، تصحیح و ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- 0 شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱) *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- 0 الغزالی، ابوحامد محمدبن محمد (۱۹۶۱) *مقاصد الفلاسفه*، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره: دارالمعارف.
- 0 فارابی، محمدبن محمد ابونصر (۱۹۹۵) *آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها*، بیروت: مکتبه الهلال.
- 0 مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶) *فلسفه اخلاق*، تهران: چاپ و نشر بین‌الملل.
- 0 مصباح، محمدتقی (۱۳۷۵) *شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه*، جزء اول، تحقیق: محمد سعیدی مهر، انتشارات مؤسسه امام خمینی.
- 0 مظفر، محمدرضا (۱۳۷۴) *أصول الفقه*، ج ۲، قم: اسماعیلیان.
- 0 نراقی، ملامهدی (۱۳۸۳) *جامع السعادات*، نجف: منشورات جامعه النجف الدینیة.