

Examining the Functions of Practical Reason in the Process of Issuing Intentional Action in Transcendental Wisdom

Keramat Varzdar^{*}, Fateme Sadat Ketabchi^{}**

Abstract

Introduction

Mulla Sadra differentiates between "action" and "intentional action". He considers the intentional action as an action, which is caused by second-order consciousness of the purpose of the action (Mulla Sadra 1981, 2/223). His interpretation of this second-order consciousness is "awareness of purpose" (Mulla Sadra undated, 69). According to him, the voluntary Agent is different from the intentional Agent. An intentional Agent is an Agent who not only intends to perform the action, but also has second-order consciousness of the purpose of the action (Mulla Sadra, 1354, 134); That is, he knows what he is doing and what purpose he is trying to achieve. This second-order consciousness leads to the transformation of action into intentional action and the feeling of free will.

It seems that this ability is specific to the human soul and the faculties that is specific to this soul. The basic issue of this research is the analysis of the role of "practical reason" as a consciousness-creating factor in this process - that is, the process of converting a "voitional act" into an "intentional action" - in Mulla Sadra's philosophy. For this purpose, by searching in the works of Mulla Sadra, the authors try to evaluate

^{*} Lecturer in the Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran, Tehran, Iran
(Corresponding Author), keramat.varzdar@ut.ac.ir

^{**} Lecturer in the Department of Islamic Philosophy and Theology, Imam Sadiq University (AS), Tehran, Iran, Fateme_ketabchi@ut.ac.ir

Date received: 2022/01/23, Date of acceptance: 2023/03/06



Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

the functions of "practical reason" in the process of issuing action and reveal its position as an "consciousness-creating factor" among the principles of action.

Methods and Material

The research method of this paper is descriptive-analytical method. In this way, by referring to the different works of Mulla Sadra, the authors try to provide a complete description of his opinions. Then, by analyzing his opinions based on logical requirements, it is tried to discover the functions of practical reason in the process of intentional action in Mulla Sadra's philosophy.

Results and Discussion

The element of "second-order consciousness", which is the condition for turning a voluntary action into an "intentional action", is one of the characteristics of the human soul, and animals lack such an element (Mulla sadra 1981, 6/312). In other words, animal souls have perception through their faculties; but they don't have second-order consciousness to their faculties and their perceptions; but the human soul has the ability to aware of the "self" and "its faculties" as a part of its perception (Mulla sadra 1981, 6/251). This feature is achieved by "reason faculty" for this soul (Mulla sadra 1363, 133-132). It seems that practical reason with three functions transforms voitional act into intentional action and brings second-order consciousness to a person.

The first function of practical reason is the positive function. According to Mulla Sadra, the only faculty that creates particular mental forms is not the "imaginal faculty"; Rather, the practical reason has also the ability to create them (Mulla sadra 1363, 516-516). According to him, the affirmation of benefits is done in the imaginary level by the imaginal faculty and in the rational level by the practical reason (Mulla sadra 1382, 2/1037). The rational level here does not mean general mental forms, because Mulla Sadra points out that decision of doing an action always require partial mental forms (Mulla sadra 1363, 516) and he states also that practical reason is the ability to perceive practical mental forms (Mulla sadra 1360, 200).

The second function of "practical reason" refers to the judgment about the practical mental forms that the imaginal faculty has acknowledged their usefulness. In his sensory and imaginary encounters with the real world, a person creates images of action. When the imaginal faculty creates a practical image in the imagination and decides to issue it based on nature of body; practical reason evaluates its acceptance,

and it judges the goodness and badness of that partial practical judgment based on general normative patterns (Mulla sadra 1354, 261).

The third function of "practical reason" in the process of issuing an intentional action is managing the imaginary passions of a person towards performing an action. This role-playing actually occurs at a time when the imaginal faculty orders the performance of action A and in this way, arouses the lust or anger of a person to do it. This function is different from the previous function; because the practical reason in the previous function used to make judgments about the decision of the imaginal faculty; But in this function, practical reason manage lust or anger which is the result of the decision of the imaginal faculty. Mulla Sadra referred to this function as "caring" (Mulla sadra 1981, 3/419).

Conclusion

In transcendental wisdom, the Reason is a self-aware power; this means that it can rationalize itself and achieve second-order self-consciousness. The Reason rationalizes not only itself, but also other perceptive and practical powers. Rationalizing here is not the understanding of the general mental form, but the acquisition of second-order consciousness.

According to Mulla Sadra, "intentional action" is different from "voluntary action" because "intentional action" is an action that is the result of the will along with the "second-order consciousness of the agent" for the purpose of the action. According to the this explanation, the element of "second-order consciousness" is an element that is obtained by adding "practical reason" to the principles of action; Therefore, "intentional action" is a voluntary action in which "practical reason" plays a role in its process.

Practical reason with three different functions brings second-order consciousness to the human soul: imagining particular and practical mental forms, acknowledging its usefulness and managing perceptual and motivational other faculties.

Keywords: Practical Reason, Intentional Action, Voitional act, Second-Order Consciousness, Imaginal Faculty, Mulla Sadra.

Bibliography

Mulla Sadra. 1981. *Al-asfar al-Arba'a*, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Mulla Sadra. 1363. *Mafātih al-ghayb*, Edited by Mohammad Khajawi, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research, Iranian Wisdom and Philosophy Association.

Mulla Sadra .undated, *Iqaz al-na'imīn [Awakening of the Dormant]*, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research, Iranian Society of Wisdom and Philosophy.

Mulla Sadra. 1354. *al-Mabda'wa'l-ma'ad*, Tehran: Iranian Wisdom and Philosophy Association.

Mulla Sadra. 1382. *Sharh al-ilahiyyat min Kitāb al-Shifa' [Commentary on the Metaphysics of the Cure]*, ed. Najafquli Habibi. Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation.

Mulla Sadra .1360. *Al-Shawahid al-rububiyya fi manahij al-sulukiyya [Divine Witnesses along the Spiritual Path]*, ed. by Seyyed Jalal Ashtiani, Mashhad: Al-Maqruz al-Jami'i publishing house.



بررسی کارکردهای عقل عملی در فرآیند صدور «عمل» در حکمت متعالیه

کرامت ورزدار*

فاطمه سادات کتابچی**

چکیده

چکیده: مسئله‌ی اصلی این پژوهش، روشن ساختن جایگاه عقل عملی در فرآیند صدور عمل، و هدف آن، کشف کارکردهای «عقل عملی» در این فرآیند، در حکمت متعالیه به روش توصیفی-تحلیلی است. بر اساس یافته‌های این پژوهش، صدرالمتألهین بین «عمل» و «فعل ارادی» تمایز قائل می‌شود. از نظر وی «عمل» فعلی است که محصول اراده‌ی همراه با «آگاهی مرتبه دوم عامل» به غرض فعل است. عنصر «آگاهی مرتبه دوم» عنصری است که با افزوده شدن «عقل عملی» به مبادی فعل حاصل می‌شود؛ بنابراین «عمل» فعلی است ارادی که «عقل عملی» در فرآیند آن نقش آفرینی می‌کند. از نظر صدرالمتألهین «عقل عملی» به عنوان عنصر آگاهی ساز در فرآیند صدور عمل سه کارکرد دارد. اولین کارکرد، تصور عمل عقلانی و تصدیق به فایده‌ی آن است؛ در این کارکرد «عقل عملی» در جایگاه مبدأ تصویری و تصدیقی عمل و در کنار متصرفه قرار می‌گیرد. دومین و سومین کارکرد «عقل عملی» به مدیریت قوای ادراکی و تحریکی باز می‌گردد. هرگاه «عقل عملی»، در فرآیند صدور یک فعل، دست‌کم یکی از این سه نقش را ایفا کند، فعل، مُبدل به «عمل» می‌شود. در این پژوهش آشکار می‌شود عقل عملی برخلاف نظر سایر پژوهشگران، توانایی توأمان ادراکات کلی و جزئی را داراست. همچنین نظریه‌ی «وحدت نفس و قوا» تأثیری در بحث فرآیند صدور عمل و کارکرد عقل عملی ندارد و

* مدرس گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، keramat.varzdar@ut.ac.ir

** مدرس گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق(ع)، Fateme_ketabchi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۰۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۵



تفسیر «عقل عملی» به «مرتبه‌ی عقلانی نفس» یا «تعین عقلانی نفس» صرفاً منجر به تغییر ادبیات بحث می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: عقل عملی، عمل، فعل ارادی، آگاهی مرتبه‌دوم، ملاصدرا.

۱. مقدمه و طرح مسئله

کنکاش در کنش‌های آدمی نشان می‌دهد تمامی کنش‌های وی دارای لوازم یکسان نیستند. برخی رفتارها دارای لوازمی همچون پاسخگویی عامل نسبت به انجام آن و مسئولیت‌پذیری است، درحالی‌که در دیگر کنش‌ها چنین لوازمی یافت نمی‌شود (Sneddon, 2006: 67 – 96). «عرف مشترک»، (common sense) دسته‌ی اول از رفتارها را «کنش قصدی» (intentional action) یا «عمل» می‌نامد (Bunnin; Yu, 2004: 10); اما این تعریف، ماهیت ذاتی «عمل» را برای مخاطب آشکار نمی‌سازد. «عمل» به لحاظ ساختاری چه ویژگی‌هایی دارد که از سایر کنش‌های آدمی متمایز می‌شود و لوازمی همچون مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی را با خود به همراه می‌آورد؟

برخی از متفکرین «احساس آزادی آدمی در انتخاب را» فصل مقوم عمل می‌دانند (Frankfurt, 2003:158). به بیان دیگر، مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی نسبت به عمل از این امر ناشی می‌شود که آدمی باور دارد در لحظه‌ی انجام عمل الف می‌توانست الف را انجام ندهد (Strawson, 2005: 742-744). بنخاطر همین «احساس آزادی» آدمی مسئولیت اخلاقی و حقوقی برخی از کنش‌های خود را می‌پذیرد و نسبت به این کنش‌ها به خود، خانواده، جامعه و... پاسخگوست (مطهری، ۱۳۹۰: ۲۳۹).

صدرالمتألهین این احساس آزادی را ناشی از آگاهی مرتبه‌دوم به غرض فعل می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲ / ۲۲۳). تعبیر وی از این آگاهی مرتبه‌دوم «شعور به مقصود» (همو، بی تا الف: ۶۹) یا نیت (میرهادی، ۱۳۹۷: ۱۴۷) است. از نظر وی فاعل بالاراده با فاعل بالقصد متفاوت است. فاعل بالقصد فاعلی است که نه تنها از انجام فعل خود غرض دارد بلکه به غرض خود از انجام فعل نیز آگاهی مرتبه‌دوم دارد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۳۴); یعنی می‌داند در حال انجام چه کاری و برای رسیدن به چه هدفی است و همین آگاهی مرتبه‌دوم منجر به تبدیل فعل به عمل و احساس آزادی در انتخاب در وی می‌شود (بلانین، حاج‌حسینی، ۱۳۹۳: ۱۹). قید «آگاهی مرتبه دوم»، فاعل بالقصد را اخص از فاعل بالاراده می‌کند؛ بدین معنا که هر فاعل بالقصدی فاعل بالاراده است اما چنین نیست هر فاعل بالاراده‌ای - نظیر کودکان، مجانین و

بررسی کارکردهای عقل عملی ... (کرامت ورزدار و فاطمه سادات کتابچی) ۲۸۳

حیوانات - فاعل بالقصد باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲ / ۲۲۵). تمایز در فاعل‌ها به افعال سرایت پیدا می‌کند. «عمل» فعلی است که ناشی از اراده‌ی آگاهانه‌ی فاعل، یعنی معلول فاعل بالقصد است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۳۴)؛ درحالی‌که «فعل ارادی» ناشی از فاعل بالاراده است چه این فاعل آگاهی مرتبه‌ی دوم به غرض داشته باشد یا نداشته باشد؛ به همین خاطر، «عمل» اخص از «فعل ارادی» است و گنش‌های سایر حیوانات «ارادی» است اما «عمل» محسوب نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۱۲).

باتوجه به فقدان ویژگی «آگاهی مرتبه‌دوم به غرض فعل»، در افعال حیوانات، به نظر می‌رسد این توانایی مختص نفس ناطقه‌ی انسانی و ماحصل قوایی است که مختص به این نفس است. مسئله‌ی اساسی این پژوهش واکاوی نقش «عقل عملی» به عنوان عنصر آگاهی ساز در این فرآیند - یعنی فرآیند صدور فعل و مبدل کردن «فعل ارادی» به «عمل» - در فلسفه‌ی صدرالمتألهین است؛ بدین منظور با کنکاش در آثار صدرالمتألهین به روش توصیفی-تحلیلی تلاش می‌شود تا کارکردهای «عقل عملی» در فرآیند صدور عمل مورد ارزیابی قرار گیرد و جایگاه آن به عنوان «عامل آگاهی ساز»، در بین مبادی عمل آشکار گردد.

روشن ساختن ساختار و مبادی «عمل» در علوم همچون اخلاق کاربردی و روانشناسی ضرورت دارد؛ زیرا هدف از اخلاق کاربردی تلاش در جهت بهبود رفتارهای اخلاقی فرد است و این امر جز با کنکاش در علل عمل و یافتن نقص‌های علی و برطرف کردن آنها حاصل نمی‌گردد. سلامت روان و بهبود عملکرد فرد به عنوان غایت دانش روانشناسی نیز جز با درک صحیح از مبادی عمل میسر نیست. با توجه به اهمیت بحث، نگارندگان این پژوهش درصددند تا با واکاوی آرای صدرالمتألهین در باب فرآیند صدور عمل، این فرآیند را بر اساس نقش و جایگاه عقل عملی در نظر این اندیشمند و فیلسوف بزرگ جهان اسلام مورد بررسی قرار دهند و زمینه را برای پژوهش‌های نقادانه در حوزه‌های مختلف «فلسفه‌ی عمل» در حکمت متعالیه فراهم آورند.

۲. پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌های متعددی در حوزه‌ی چیستی و کمال عقل عملی در حکمت متعالیه صورت گرفته است؛ اما هیچ یک از این پژوهش‌ها به جایگاه عقل عملی در بین مبادی صدور عمل و همچنین کارکردهای آن توجهی نداشته‌اند. وفائیان و قراملکی (۱۳۹۶) معتقدند درک امور جزئی عملی توسط قوه‌ی خیال صورت می‌گیرد. درحالی‌که جوادی در پژوهش خویش

(۱۳۸۵) به نقش عقل عملی در ادراک جزئیات عملی اشاره کرده است. ذریه، بیدهنندی و شانظری (۱۳۹۶) در پژوهش خود علاوه بر واکاوی مفهوم عقل، به معانی متفاوت «عقل عملی» در حکمت متعالیه پرداخته‌اند. تفکیک «عقل عملی» از «قوه‌ی عالمه‌ی عملی» از دستاوردهای ارزشمند این پژوهش است. افشون و افشار کرمانی (۱۳۹۷) نیز با تأکید بر کارکرد عقل عملی در ادراک جزئیات، به تأثیر عقل عملی از نظری پرداخته‌اند. از نظر این دو، عقل عملی در ادراک سعادت به‌عنوان غایت افعال اخلاقی و همچنین احکام کلی اخلاقی موهون عقل نظری است. رجائی در پژوهش خود (۱۳۹۷) به کارکرد ادراکی و تحریکی عقل عملی از منظر صدرالمتألهین اشاره کرده است و آن را از منظر آیات و روایات مورد ارزیابی قرار داده است. شیبانی (۱۳۸۸) در پژوهشی دیگر به‌طور کلی سه‌کارکرد - انفعالات، ابداع صنایع، ادراک خوب و بد اعمال - را برای عقل عملی برشمرده است؛ اما به نقش آن در فرآیند صدور عمل توجهی نداشته است. فطربانی و شریف‌فخر (۱۳۹۸) از زاویه‌ای دیگر به این مسئله پرداختند و کمال عقل نظری و عملی را در حکمت متعالیه بررسی کرده‌اند. از نظر این دو، کمال عقل نظری رسیدن به مرتبه‌ی عقل مستفاد و کمال عقل عملی فنای فی الله است. همین مسئله را می‌توان در پژوهش حسینی شاهرودی و پورافغان (۱۳۹۴) دید. در تمایز این پژوهش از پژوهش‌های مذکور می‌توان گفت هیچ‌یک از این پژوهش‌ها به کارکرد عقل عملی به‌عنوان عنصر آگاهی‌ساز توجه نکرده‌اند. در این پژوهش آشکار می‌گردد عقل عملی با ایفای نقش در صدور فعل، آگاهی مرتبه دوم یا معرفت مرکب برای آدمی حاصل می‌کند و در نتیجه فعل را مبدل به عمل می‌سازد. همچنین برخلاف دیدگاه تحویلی‌انگاری برخی از پژوهش‌های مذکور که کارکرد ادراکی عقل عملی را منحصر در جزئیات یا کلیات می‌کنند در این پژوهش آشکار می‌گردد عقل عملی توانایی ادراک توأمان جزئیات و کلیات را دارد؛ بدین صورت که عقل عملی بالذات تنها جزئیات عملی را ادراک می‌کند و به‌واسطه‌ی عقل نظری کلیات را ادراک می‌کند. در واقع عقل عملی با درک شرایط جزئی از طرفی و درک اصول کلی اخلاقی (توسط عقل نظری) از طرف دیگر در این اصول تصرف کرده و منطبق با شرایط جزئی که فرد در آن قرار گرفته است این اصول را به‌کار می‌برد و احکام جزئی صادر می‌کند. تحلیل کارکردهای سه‌گانه‌ی عقل عملی در فرآیند صدور عمل، نحوه‌ی تقابل عقل عملی و متصرفه در این فرآیند و بررسی تأثیر نظریه‌ی وحدت نفس و قوا بر کارکرد عقل عملی و وجه تمایز دیگر این پژوهش از تمامی پژوهش‌های مذکور است که حاصل تأملات نگارندگان این پژوهش است.

۳. گزارشی اختلافات در باب ماهیت «عقل عملی»

بررسی کارکرد عقل عملی در فرآیند صدور عمل مشروط به شناخت ماهیت این عقل و روشن شدن جایگاه آن در میان سایر قوای ادراکی و تحریکی انسان است. تقسیم‌بندی قوای نفس نباتی و حیوانی در حکمت متعالیه تفاوت‌چندانی با تقسیم‌بندی سایر حکمای اسلامی ندارد. از نظر صدرای نفس انسانی که متکامل‌ترین نفس در بین نفوس سه‌گانه است کمالات سایر نفوس و قوای آنها را برخوردار است؛ به همین جهت قوای نفس انسانی در تقسیم‌بندی ابتدایی به قوای نباتی، حیوانی و انسانی تقسیم می‌شود. قوای نفس نباتی شامل چهار قوه‌ی ماسکه، هاضمه، دافعه و جاذبه است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۷۳/۸ - ۷۴). قوای نفس حیوانی به دو قسمت علامه و عماله تقسیم می‌شود (همو، ۱۳۶۳: ۵۰۰). قوه عماله خود به سه قسم باعثه (شوقیه)، عامله و فاعله تقسیم می‌شود و قوه‌ی عامله خود به دو قسم قوه‌ی شهویّه و غضبیّه تقسیم می‌شود (همو، ۱۳۶۰: ب: ۱۳۶). قوه‌ی علامه به ده قوه‌ی ادراکی منقسم می‌گردد. این ده قوه شامل پنج حس ظاهری و پنج حس باطنی است که عبارت است از: حس مشترک، خیال، متخیله (متصرفه)، واهمه و حافظه (همو، ۱۳۶۰: الف: ۱۹۳).

قوه‌ی مختصّ نفس انسانی، قوه‌ی عاقله است که خود به دو قسم علامه و عماله تقسیم می‌شود (سبزواری، ۱۳۶۹: ۵ / ۱۶۷). قوه‌ی علامه با نام «عقل نظری» و دیگری با نام «عقل عملی» شناخته می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۱۴). در باب ماهیت «عقل عملی»، تمایز یا عدم تمایز آن از «عقل نظری» و کارکرد ادراکی یا تحریکی آن، بین متفکرین اختلاف وجود دارد. برخی بر این باورند از آنجا که عقل نظری قوه‌ی ادراکی و عقل عملی قوه‌ی تحریکی است این دو عقل، دو قوه‌ی مجزاً محسوب می‌شوند (رازی، ۱۳۷۵: ۳۵۵ - ۳۵۴) درحالی‌که برخی دیگر بر این باورند عقل نظری و عملی یک قوه‌اند و تفاوت آن دو صرفاً در متعلق اندیشه است (اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳ / ۱۹۵). صدرالمتألهین در آثار خویش به تفکیک دو قوه تصریح می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: الف: ۲۰۱؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۱۴؛ همو، ۱۳۵۴: ۲۶۱)؛ البته این تفکیک به معنای تباین محض دو عقل از یکدیگر نیست؛ بلکه این دو عقل از آن جهت که به لحاظ وجودی به توانایی‌هایی ذاتی خود نفس باز می‌گردند، در عین تمایز با یکدیگر تعامل گسترده دارند (اکبریان، ۱۳۸۹: ۱۹).

اختلاف دیگر به کارکرد ادراکی یا تحریکی «عقل عملی» باز می‌گردد. برخی از متفکران بر این باورند کارکرد عقل عملی صرفاً تحریکی است و برخی دیگر کارکرد آن را در ادراک منحصر می‌کنند و دسته‌ای دیگر قائل به کارکرد توأمان ادراکی و تحریکی برای این قوه هستند.

همچنین در باب کارکرد ادراکی عقل عملی نیز بین متفکرین اختلاف وجود دارد. برخی بر این باورند که عقل عملی صرفاً به ادراکات کلی هنجاری می‌پردازد؛ برخی کارکرد ادراکی آن را منحصر در ادراکات هنجاری جزئی می‌کند و دسته‌ای دیگر به جمع این دو باور دارند. با توجه به این مطلب، می‌توان اختلافات مذکور در باب عقل عملی را در پنج نظریه دسته‌بندی کرد:

۱. عقل نظری مُدرکِ تمامی کلیات است و عقل عملی صرفاً شأن تحریکی دارد (سبزواری، ۱۳۶۹: ۵ / ۱۶۹ - ۱۶۸).

۲. عقل نظری مُدرکِ تمامی کلیات است و عقل عملی شأن ادراکی و تحریکی دارد؛ اما ادراکات عقل عملی منحصر در جزئیات مربوط به عمل است (حائری یزدی، ۱۳۸۴: ۲۲۸ - ۲۲۷).

۳. هر دو عقل صرفاً شأن ادراکی دارند و ادراکات آنها صرفاً کلی است؛ بدین معنا که عقل نظری، مُدرکِ کلیات توصیفی - «هست/نیست» - است و عقل عملی مُدرکِ کلیات هنجاری - «باید/نباید» - است (مظفر، بی تا: ۲۹۶ - ۲۹۵).

۴. هر دو عقل صرفاً شأن ادراکی دارند؛ اما عقل نظری صرفاً کلیات توصیفی را ادراک می‌کند و عقل عملی کلیات و جزئیات هنجاری را ادراک می‌کند (فارابی، ۱۴۰۵: ۵۵ - ۵۴).

۵. عقل نظری مُدرکِ تمامی کلیات توصیفی و هنجاری است و عقل عملی صرفاً احکام هنجاری جزئی را صادر می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۶۱).

۴. بررسی تحلیلی دیدگاه صدرالمتألهین در باب ماهیت عقل عملی

صدرالمتألهین در آثار خویش به شأن ادراکی عقل عملی تصریح کرده است (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۲۰۱؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۱۵؛ همو، ۱۳۵۴: ۲۶۱). وی مبدأ ادراک امور هنجاری از قبیل خیر و شر، یا زیبایی و زشتی را عقل عملی می‌داند (همان). همچنین در مبدأ و معاد تصریح می‌کند که «عقل عملی» خیر و شر را به نحو جزئی و در جزئیات ادراک می‌کند (همو، ۱۳۵۴: ۲۶۱)؛ بنابراین از نظر صدرالمتألهین نظریه‌ی اول و سوم قابل قبول نیست.

وی در مفاتیح الغیب قوه‌ی تحریکی را همان «قوه‌ی شوقیه» می‌داند و بر این باور است وظیفه‌ی عقل عملی صرفاً صدور حکم هنجاری در باب پیدایش یک عمل است (همو، ۱۳۶۳: ۵۱۶ - ۵۱۵) همچنین در شرح هدایه تصریح می‌کند عقل عملی خود یک قوه‌ی تحریکی نیست بلکه قوای تحریکی را در جهت مقصود خویش بکار می‌گیرد (همو، بی تا ب: ۲۴۱). از

نظر وی مبدأ اراده از قوه‌ای فوق قوه‌ی شوقیه برمی‌خیزد. این قوه‌ی فوقانی در حیوان متخیله و در انسان عقل عملی است؛ بنابراین عقل عملی شأنی پیش از قوای تحریکی همچون شهوت و غضب دارد و در رتبه‌ی مبادی تصدیقی فعل قرار می‌گیرد (همو، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۵۴). به بیان دیگر، سه قوه‌ی ادراکی خیال، وهم و عقل عملی قوه‌ی شوقیه را با صدور احکام خود فعال می‌سازند (همو، ۱۳۶۳: ۵۰۰)؛ بنابراین عقل عملی صرفاً قوه‌ی ادراکی است؛ اما احکام صادر شده از آن منجر به فعال شدن قوه‌ی شوقیه در وجود آدمی می‌شود. در نتیجه اگر منظور از شأن تحریکی، تصدیق به فایده‌ی فعل باشد عقل عملی با تصدیق به فایده، قوه‌ی شوقیه را فعال می‌سازد؛ اما اگر منظور از شأن تحریکی، تحریک خود عقل و به راه انداختن قوه‌ی فاعله در عضلات فرد باشد چنین نظری مورد قبول صدرالمتألهین نیست و نظریه دوم نیز از نگاه وی مردود است.

داوری در باب اینکه صدرالمتألهین به کدامیک از دو نظریه چهارم و پنجم باور دارد چندان آسان نیست. وی در برخی آثار خویش بر این باور است که عقل عملی، هم در کلیات و هم در جزئیات تصرف می‌کند (همو، ۱۳۶۳: ۵۱۶). لازمه‌ی چنین سخنی پذیرش ادراکات کلی برای عقل عملی است زیرا تصرف عقل عملی در امری به نام الف مشروط بر ادراک الف توسط آن است؛ بنابراین اگر عقل عملی در کلیات و جزئیات تصرف می‌کند، از توانایی ادراک کلیات برخوردار است؛ اما وی در اکثر آثار خویش، عقل عملی را صرفاً مُدرک جزئیات عملی می‌داند (همو، ۱۳۶۰ الف: ۲۰۰؛ ۱۳۵۴: ۲۵۸؛ ۱۹۸۱: ۱ / ۲۱) و بر این باور است عقل عملی در ادراکات کلی، از عقل نظری استفاده می‌کند (همو، ۱۳۵۴: ۲۵۸) و عقل عملی را از خادمین عقل نظری محسوب می‌کند (همو، ۱۹۸۱: ۸ / ۱۳۱).

به نظر می‌رسد راهکار جمع این دو نظر این است که از نظر صدرالمتألهین «عقل عملی»، بالذات و بدون واسطه صرفاً مُدرک جزئیات هنجاری است؛ اما مُدرکات کلی هنجاری را به واسطه‌ی «عقل نظری» ادراک می‌کند. در واقع در فلسفه‌ی صدرالمتألهین تمام ادراکات کلی، متعلق به «عقل نظری» است و «عقل عملی» کلیات مربوط به اصول هنجاری را بواسطه‌ی عقل نظری ادراک می‌کند. شواهدی در نوشته‌های صدرالمتألهین وجود دارد که این تبیین را تأیید می‌کند. به عنوان مثال، وی در توضیح نظر ابن سینا در این باب، به ادراک باواسطه‌ی کلیات توسط عقل عملی تصریح می‌کند (همو، ۱۹۸۱: ۹ / ۸۳). از نظر وی عقل نظری قوه‌ای است که معقولات را از مبادی عالیّه دریافت می‌کند درحالی‌که عقل عملی صرفاً وظیفه‌ی تدبیر امور جزئی را برعهده دارد (همو، ۱۳۵۴: ۲۶۱). این امر نشان می‌دهد ادراک معقولات از هر سنخی

بالذات متعلق به عقل نظری است. وی در اسفار بیان می‌کند که عقل نظری رو به سوی آسمان دارد و عقل عملی رو به سوی زمین (همو، ۱۹۸۱: ۱ / ۲۱ - ۲۰). با توجه به اینکه ادراک کلیات با افاضه‌ی مبادی عالی صورت می‌گیرد، این تعبیر نشان می‌دهد آنچه مُدرک و دریافت‌کننده‌ی کلیات است عقل نظری است و عقل عملی از این دریافت‌ها استفاده می‌کند و آنها را در مدیریت مادون بکار می‌برد.

بنابراین «عقل عملی»، بالذات فقط جزئیاتِ هنجاری را ادراک می‌کند و از طریق صدور احکام جزئی هنجاری قوه‌ی شوقیه را فعال می‌سازد؛ اما «عقل عملی» جزئیاتِ هنجاری را به واسطه‌ی تصرف در ادراکات کلی عقل نظری به دست می‌آورد؛ به همین خاطر وی بواسطه‌ی برخورداری از ادراکات عقل نظری، مُدرک کلیاتِ هنجاری نیز هست اما نه بدون واسطه بلکه به واسطه‌ی عقل نظری. بنابراین عقل عملی در فلسفه‌ی صدرالمتألهین قوه‌ای است که جزئیاتِ هنجاری مربوط به اعمال انسانی را ادراک می‌کند؛ در نتیجه وی قائل به پنجمین نظریه از بین نظریات مذکور است.

۵. سلطنت قوه‌ی متصرفه در پیدایش فعل ارادی حیوانی

پس از روشن شدن ماهیت «عقل عملی» برای بررسی جایگاه آن در فرآیند صدور عمل ابتدا باید به مبادی و فرآیند صدور فعل ارادی پرداخت و پس از آن کارکرد عقل عملی در این فرآیند و تبدیل فعل ارادی به عمل را کشف کرد. از نظر صدرالمتألهین، افعال ارادی حیوان در اثر همکاری قوای ادراکی و تحریکی تحقق می‌پذیرد؛ بدین صورت که قوای ادراکی مواد تصویری و تصدیقی انجام یک عمل را در اختیار قوای تحریکی قرار می‌دهند و قوای تحریکی شوق به انجام آن عمل را در وجود آدمی برمی‌انگیزانند تا در نهایت این شوق به اراده ختم شده و فعل ارادی حاصل گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۵۶).

در بین قوای ادراکی حیوان، پنج حس ظاهر، مواد ادراکی قوای باطنی را فراهم می‌آورند بدین معنا که اگر آدمی از حواس ظاهری بهره‌مند نبود، حواس باطنی متعلق برای ادراک نداشتند. در بین حواس باطنی حس مشترک صرفاً به ادراک همزمان ادراکات حسی می‌پردازد و خیال به ذخیره‌سازی این ادراکات حسی می‌پردازد. همچنین قوه‌ی واهمه صرفاً به ادراک معانی جزئی اشتغال دارد و حافظه مسئولیت ذخیره‌سازی ادراکات وهمی را برخوردار است. قوه‌ی اصلی در مبدئیت افعال ارادی حیوانی قوه‌ی متصرفه است (همو، ۱۹۸۱: ۸ / ۵۶). قوه‌ی متصرفه با تصرف در صور خیالی و ادراکات وهمی صور جدیدی را خلق می‌کند (همان). این

قوه به اعتبار اینکه در خیال و صورت‌های تصرف می‌کند، متخیله و به اعتبار اینکه در امور وهمی تصور می‌کند، متوهمه نامیده می‌شود (همو، ۱۳۶۰ الف: ۱۹۴؛ همو، ۱۳۵۴: ۲۴۹)؛ بنابراین «تخیل» و «توهم» دو کارکرد یک قوه به نام «متصرفه» است.

متصرفه با تصرف در صورت‌های خیالی و معانی جزئی وهمی، صورت‌های جدیدی خلق می‌کند که برخی از آنها ناظر به انجام اعمال توسط حیوان است. از طرفی، «طبع حیوان» از طریق قوای حسّی ادراک می‌شود و حیوان تصویری نسبت به طبع خویش از طریق قوای حسّی خود دارد. صورت ساخته‌شده توسط متصرفه در نسبت‌سنجی با طبع حیوان قرار می‌گیرد. اگر صورت عملی ملائم با طبع حیوان باشد، یا ضرری را از طبع حیوان دفع کند، متصرفه تصدیق به فایده انجام فعل می‌کند. سپس این تصور و تصدیق آن در اختیار قوه‌ی شوقیه قرار می‌گیرد و این امر منجر به برانگیختگی حیوان می‌شود و این برانگیختگی در صورت شدت یافتن به اراده تبدیل شده و فعل صادر می‌شود (همو، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۵۶). این تحلیل نشان می‌دهد سلطنت در قوای حیوانی از آن قوه‌ی متصرفه است، زیرا خلق صورت فعل، نسبت‌سنجی با طبع و حکم به فایده‌ی آن در حیوان از آن متصرفه است و مابقی قوای ادراکی حیوان صرفاً نقش اعدادی و نه فاعلی در فرآیند صدور یک فعل دارند.

۶. فرآیند گام به گام تحقق فعل ارادی حیوانی در فلسفه‌ی صدرالمتألهین

با توجه به مطالب گفته‌شده می‌توان فرآیندی سه‌گانه را به شکل اجمالی و فرآیندی شش‌گانه را به شکل تفصیلی در پیدایش یک فعل ارادی در حیوان ترسیم کرد. فرآیند اجمالی سه‌گانه چنین است:

گام اول: قوه‌ی متصرفه با تصرف در صور خیالی و ادراکات جزئی وهمی - که توسط قوای حسّی از خارج گرفته شده‌است - تصویری نوین را که مشابه آن در جهان خارج وجود ندارد پدید می‌آورد. برخی از آفرینش‌های قوه‌ی متصرفه امور عملی هستند؛ بدین معنا که متصرفه با تصرف در صور و معانی جزئی، تصویری دال بر انجام یک فعل را خلق می‌کند. این تصویر نوین به بایگانی خیال منتقل شده و مبدأ تصویری یک عمل را تشکیل می‌شود. بنابراین در تشکیل تصور یک عمل نه قوه نقش اعدادی و یک قوه نقش فاعلی را ایفا می‌کند.

گام دوم: پیدایش یک عمل، مشروط به تصدیق فایده‌ی آن است. در نفس حیوانی عمل مفید امری است که ملائم با طبع حیوان باشد و امر مضر امری است که منافز طبع آن باشد.

نفس حیوانی از طریق قوای ظاهری و باطنی به طبع خویش آگاهی دارد. هنگامی که متصرفه تصویری از یک فعل خلق می‌کند، این تصویر در بایگانی خیال با «طبع حیوانی» نسبت‌سنجی می‌شود. این نسبت‌سنجی و صدور حکم به فایده‌ی انجام چنین عملی نیز کار قوه‌ی متصرفه است. به بیان دیگر متصرفه نه تنها تصویر یک عمل را می‌آفریند، بلکه این تصویر را با امور ملایم و منافر طبع می‌سنجد و حکم به ملایمت این تصویر با طبع یا منافرت آن می‌دهد. اگر تصویر فعل ملایم با طبع و یا دورکننده‌ی امور منافر باشد، متصرفه حکم به فایده‌ی آن می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۶۱).

گام سوم: پس از تصدیق به فایده، قوای تحریکی در وجود حیوان فعال می‌شود. در واقع علت فعال شدن قوای تحریکی در وجود حیوان تصدیق به فایده‌ی فعل است. با تحریک قوه‌ی شوقیه، حیوان انگیزه و میل به انجام یک کار را پیدا می‌کند. اگر مانعی در پیدایش آن فعل پدید نیاید و یا اینکه موانع برطرف گردد، میل حیوان تشدید می‌گردد و مبدل به اراده می‌گردد و حیوان به انجام آن عمل مبادرت می‌ورزد. از نظر صدرالمتألهین «اراده» یک قوه‌ی مستقل محسوب نمی‌شود بلکه «اراده» تحویل به قوه‌ی شوقیه می‌شود. قوه‌ی شوقیه یک قوه‌ی متواطی نیست بلکه آدمی گاهی شوق فراوان به انجام یک کار الف دارد و گاهی شوق اندکی به انجام کار ب دارد. در هنگامی که شوق به انجام یک کار تشدید می‌شود این شوق تشدید به «تصمیم» و «اراده» مبدل می‌شود. در لحظه‌ی «تصمیم» فرد اراده می‌کند که آن کار را انجام بدهد بدین معنا که اگر مانعی بیرونی پیش روی آدمی نباشد آن کار انجام می‌شود (همو، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۵۶)؛ بنابراین اراده خود یک قوه‌ی مستقل در بین قوای نفس محسوب نمی‌شود و به «شوق اکید» تحویل برده می‌شود (همو، ۱۳۵۴: ۲۳۴).

باتوجه به گام‌های سه‌گانه، فرایند صدور یک فعل ارادی به شکل تفصیلی چنین ترسیم می‌شود:

۱. قوای نه‌گانه مواد خام ادراک را در اختیار متصرفه قرار می‌دهد.
۲. متصرفه با تصرف در مواد خام جزئی تصویری از یک عمل را می‌آفریند.
۳. این تصویر توسط متصرفه با طبع حیوان نسبت‌سنجی می‌شود و حکم به فایده‌ی انجام این فعل توسط متصرفه صادر می‌شود.
۴. پس از تصدیق به فایده، قوه‌ی باعثه فعال می‌شود بدین صورت اگر تصدیق به ملایمت طبع صورت گرفته باشد منجر به برانگیختن شهوت می‌شود.

بررسی کارکردهای عقل عملی ... (کرامت ورزدار و فاطمه‌سادات کتابچی) ۲۹۱

۵. اگر تصدیق مذکور، به دور کردن امرِ منافر صورت گرفته باشد منجر به برانگیختن قوه‌ی غضب می‌گردد.

۶. برانگیختگی شهوانی یا غضبی در صورت نبود مانع در وجود حیوان تشدید می‌شود و این امر به اراده مبدل می‌شود.

۷. با حصول اراده، قوه‌ی فاعله با تحریک عضلات فعل را پدید می‌آورد (همو، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۵۶).

۷. نقش عقل عملی به‌عنوان عنصر آگاهی‌ساز در فرآیند صدور عمل

پیش از این گذشت که صدرالمتألهین میان «عمل» و «فعل ارادی» تفاوت قائل می‌شود. از نظر وی، عمل فعلی است ارادی که عامل به غایت آن، «آگاهی مرتبه دوم» دارد. از نظر وی افعال ارادی حیوانی و برخی افعال ارادی انسان همچون افعال ارادی مجانبین، برخی افعال ارادی کودکان و افعال عبث همچون بازی کردن با ریش و... عمل محسوب نمی‌شود؛ زیرا هرچند چنین افعالی از اراده و تصور غایت حاصل می‌شوند اما عامل به غایت چنین افعالی «آگاهی مرتبه‌ی دوم» ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۱۲). به بیان دیگر هر «فعل ارادی» مشروط به وجود علت غایی است اما تنها در برخی از افعال ارادی، عامل به غایت عمل، آگاهی مرتبه‌ی دوم دارد و آن «فعل ارادی»، «عمل» محسوب می‌شود. صدرالمتألهین در شرح هدایه به تمایز «تخیل» و «شعور به تخیل» اشاره می‌کند (همو، بی تا ب: ۲۸۴). از نظر وی در افعال عبث، تخیل از غایت به‌مثابه «علت غایی» وجود دارد و آنچه مفقود است «شعور به تخیل» است. این «شعور به تخیل» همان «آگاهی مرتبه‌ی دوم» به غایت خیالی فعل است.

عنصر «آگاهی مرتبه دوم» که شرط تبدیل یک فعل ارادی به «عمل» است، از خصوصیات نفس ناطقه است و حیوانات فاقد چنین عنصری هستند (همو، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۱۲). به بیان دیگر نفوس حیوانی از طریق قوای خویش دارای ادراک هستند؛ اما از این توانایی برخوردار نیستند که «قوای ادراکی خود را به همراه مُدرکاتشان» متعلق ادراک خود قرار دهند؛ اما نفس ناطقه این توانایی را دارد که «خود» و «قوای ادراکی خویش را به همراه مُدرکاتشان» متعلق ادراک خود قرار دهد (همو، ۱۹۸۱: ۶ / ۲۵۱). این ویژگی به دلیل وجود «قوه‌ی عاقله» برای نفس ناطقه حاصل می‌شود (همو، ۱۳۶۳: ۱۳۳ - ۱۳۲). درواقع، قوه‌ی عاقله، خود و همچنین سایر قوای ادراکی را متعلق ادراک قرار می‌دهد و آنها را تعقل می‌کند. منظور از این تعقل همان حصول «آگاهی مرتبه‌ی دوم» است زیرا از نظر صدرالمتألهین نفس ناطقه خود و قوای ادراکی خود را

تعقل می‌کند (همو، ۱۳۶۳: ۵۲۷) و روشن است که «خود» یا همان مدلول واژه‌ی «من» امری کلی نیست، پس منظور از تعقل، در اینجا ادراک کلیات نیست، بلکه پیدا شدن «خودآگاهی» است. با تفسیر «تعقل» به «خودآگاهی» می‌توان تمایز افعال حیوانی و انسانی را چنین بازنویسی کرد. حیوان به افعال خود علم دارد اما علم حیوان، خودآگاه نیست درحالی‌که انسان به فعل خود آگاهی دارد و همچنین به آگاهی خود نسبت به عملش نیز آگاهی دارد (همو، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۱۲).

بنابراین «عمل» در وجود آدمی همواره مسبوق به خودآگاهی عامل از غرض عمل است و این خودآگاهی مشروط به نقش آفرینی قوه‌ی عاقله است. از آنجا که از نظر صدرالمتألهین عقل نظری صرفاً مدرک کلیات است و اعمال همواره به موقعیت‌های جزئی تعلق می‌گیرند، خودآگاهی نسبت به «عمل» توسط «عقل عملی» برای آدمی حاصل می‌شود. به بیان دیگر مادامی که عقل عملی انسان، نقشی در پیدایش یک فعل نداشته‌باشد، آن فعل «عمل» نامیده نمی‌شود؛ زیرا آدمی به آن فعل و غرض آن فعل آگاهی مرتبه‌دوم ندارد؛ یعنی آگاهی ندارد که درحال انجام چه عملی است و با این عمل به دنبال تحقق چه غرضی است. با توجه به این توضیح می‌توان «عمل» را با استفاده از نقش «عقل عملی» تعریف کرد. عمل فعل ارادی انسانی است که مسبوق به نقش آفرینی و اشراف «عقل عملی» در آن است.

به نظر می‌رسد در حکمت متعالیه عقل عملی با سه کارکرد، فعل ارادی را مبدل به «عمل» می‌سازد و آگاهی مرتبه‌دوم را برای آدمی به ارمغان می‌آورد. کارکرد اول این قوه، خلق صورت‌های عملی و تصدیق به فایده‌ی آن است. کارکرد دوم به قضاوت عقل عملی در باب احکام متصرفه باز می‌گردد و کارکرد سوم مدیریت شوق‌های ناشی از قوه‌ی متصرفه است. در ادامه به تفصیل به هر یک از این سه کارکرد پرداخته می‌شود.

۱.۷ کارکرد اول عقل عملی در فرآیند صدور عمل

اولین کارکرد عقل عملی، کارکرد ایجابی این قوه در پیدایش یک عمل است. از نظر صدرالمتألهین تنها قوه‌ی سازنده‌ی صورت‌های عملی متصرفه نیست؛ بلکه عقل عملی نیز در کنار متصرفه، توانایی ساختن صورت‌های جزئی و همچنین تصدیق به فایده‌ی آنها را دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۱۶ - ۵۱۵). از نظر وی تصدیق به فایده در دو مرتبه‌ی خیالی و وهمی کار متصرفه و در مرتبه‌ی عقلانی توسط عقل عملی پدید می‌آید (همو، ۱۳۸۲: ۲ / ۱۰۳۷). منظور از مرتبه‌ی عقلانی، صورت‌ها و احکام کلی نیست زیرا صدرالمتألهین در مفاتیح الغیب اشاره می‌کند که حکم در باب «عمل» همواره نیازمند مواد جزئی است (همو، ۱۳۶۳: ۵۱۶) و در

الشواهد الربوبیه تصریح می‌کند که عقل عملی توانایی ادراک جزئیات عملی و صدور حکم در این باب را دارد (همو، ۱۳۶۰ الف: ۲۰۰)؛ بلکه منظور از مرتبه‌ی عقلانی، صدور احکام جزئی عملی است که ریشه در احکام عام هنجاری «عقل نظری» دارد. در واقع عمل عقلانی، عملی است که ناشی از تصور و تصدیق عقل عملی است اما این تصور و تصدیق در اثر تصرف عقل عملی در احکام عقل نظری به دست می‌آید (همو، ۱۳۶۳: ۵۱۶). عقل عملی به واسطه‌ی اشرافی که بر قوای حسّی دارد، از طریق این قوا موقعیت جزئی را مشاهده می‌کند. سپس از طریق الگوهای هنجاری کلی که از «عقل نظری» وام می‌گیرد به خلق صورت عملی و تصدیق به فایده‌ی آن در تناسب با موقعیت جزئی می‌پردازد و قوه‌ی شوقیه را تحریک می‌کند تا عمل متناسب با آن موقعیت متحقق شود. به عنوان مثال:

«علی در هنگام عبور از خیابان با نیازمندی مواجه می‌شود که به شدت گرسنه است. «عقل عملی: با مشاهده‌ی چنین موقعیتی در الگوهای هنجاری کلی همچون «کمک به ممنوع زیباست»؛ «انفاق امری حسن است» تصرف می‌کند و با جزئیت بخشیدن به آنها یک حکم جزئی و خودآگاهانه با این مضمون صادر می‌کند: «من باید به این فقیر کمک کنم». این حکم جزئی قوه‌ی شوقیه علی را تحریک می‌کند و در صورت نبود مانع این حکم شدید می‌شود و مبدل به اراده می‌گردد؛ در نتیجه علی به این فقیر کمک می‌کند».

این مثال نشان می‌دهد عقل عملی در فرآیند ایجاد تصاویر عملی و حکم به فایده‌ی آنها با متصرفه اختلاف دارد. مبنای متصرفه در آفرینش صورت‌ها، صرفاً ترکیب صورت‌های حسّی بر اساس لذت طبع است درحالی‌که که غایت الغایات عمل عقلانی، کسب فضیلت از طریق آماده کردن شرایط برای حصول کمالات عقل نظری و کسب ملکات نیکوست (همو، ۱۳۸۲: ۱ / ۱۰) و این غایت الغایات، از طریق خلاصی نفس از قیود دنیوی امکان‌پذیر است (همو، ۱۳۸۱: ۱۶۱). عقل عملی برای رسیدن به این غایات، در آفرینش صورت‌های عملی تابع قواعد هنجاری عقل نظری است و از آنها وام می‌گیرد. همچنین، عقل عملی در معیار تصدیق به خیریت و حسن فعل نیز با متصرفه اختلاف دارد. ملاک متصرفه در تصدیق به فایده، «انطباق با طبع» است درحالی‌که عقل عملی در تصدیق به فایده از گزاره‌های کلی هنجاری استفاده می‌کند؛ به همین خاطر صدرالمتألهین معتقد است عقل عملی در کارکرد خویش از عقل نظری استمداد می‌جوید (همو، ۱۳۶۳: ۵۱۵). در واقع، «عقل عملی» بدون یاری عقل نظری توانایی کارکردی خویش را از دست می‌دهد (همو، ۱۳۵۴: ۲۵۸) زیرا کارکرد «عقل عملی» مشروط به تصرف در مُدرکات عقل نظری است. این قوه با تصرف در تصورات کلی عقل نظری، تصاویری جزئی

می‌آفریند و با تصرف در تصدیقات کلی عقل نظری، تصدیقات و احکام جزئی ناظر به حُسن فعل صادر می‌کند (همو، ۱۳۶۰ الف: ۲۰۰).

در این کارکرد، عقل عملی یک قوه‌ی سازنده‌ی عمل و فعال محسوب می‌شود؛ بدین معنا که با خلق صورت عمل و تصدیق به فایده‌ی آن تأثیر فعلی بر مادون خویش دارد (همو، ۱۳۵۴: ۳۰۱). در واقع عقل عملی با این نقش بدن و قوای بدنی را در اختیار می‌گیرد و با ایجاد شوق و تشدید آن، مبدأ اراده و عمل بدنی محسوب می‌شود (همو، ۱۳۸۱: ۱۶۱). صدرالمُتألّهین شوقی را که ناشی از تصدیق عقل عملی باشد، شوق عقلانی (همو، ۱۳۵۴: ۲۳۴) و اراده‌ی ناشی از آن را اراده‌ی عقلانی (همو، ۱۳۶۳: ۵۰۳) می‌نامد. به تبع، عمل ناشی از آن «عمل عقلانی» نام دارد.

۲.۷ کارکرد دوم عقل عملی در فرآیند صدور عمل

دومین کارکرد «عقل عملی» به قضاوت در باب احکام عملی بازمی‌گردد که متصرفه به فایده‌ی آنها تصدیق کرده‌است. در مواجهه‌های حسّی و خیالی آدمی با جهان واقع، تصویرهایی از عمل طبق فرآیندی که پیش از این بیان شد توسط متصرفه ایجاد می‌شود. هنگامی که قوه‌ی متصرفه تصویر عملی را در خیال ایجاد می‌کند و نسبت به صدور آن بر اساس طبع حکم می‌کند؛ عقل عملی به دلیل اشراف به آن، متصرفه و تصدیق آن را مورد ارزیابی قرار می‌دهد و نسبت به حُسن و قُبْح آن حکم جزئی عملی، بر اساس الگوهای عام هنجاری قضاوت می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۶۱). از نظر صدرالمُتألّهین رئیس قوای ادراکی و تحریکی آدمی عقل عملی است (همو، ۱۳۸۲: ۲ / ۱۰۳۷). ریاست نسبت به قوای ادراکی به همان ارزیابی عقل عملی نسبت به مُدرکات دیگر قوا باز می‌گردد که خودآگاهی نسبت به آن مُدرک را با خود به همراه می‌آورد. به بیان دیگر سیطره‌ی «عقل عملی» بر متصرفه منجر به این می‌گردد که «عقل عملی» به قضاوت در باب حُسن و قُبْح یا خیر و شر صدور اعمال ناشی از تصدیق متصرفه پردازد (همو، ۱۳۵۴: ۲۶۱). در مواجهه عقل عملی با حکم متصرفه سه صورت قابل فرض است: تشخیص حُسن، تشخیص قُبْح، تشخیص جواز (همو، ۱۳۶۳: ۵۱۶). در حالت اول و سوم مخالفتی بروز نمی‌کند؛ اما در صورتی که چنین عملی مخالف احکام عام هنجاری باشد، عقل عملی تصدیق به فایده‌ی آن را زیر سؤال می‌برد و اجازه نمی‌دهد تا متصرفه با پرورش آن تصور و تصدیق به فایده‌ی آن، قوه‌ی شوقیه را تحریک کند.

برای روشن شدن این بحث می‌توان از مثال زیر بهره بُرد:

«عقل نظری علی این حکم کلی را صادر کرده است که «صداقت امری نیکوست» و «هر انسانی باید صادق باشد». با اضافه شدن این گزاره که «علی انسان است» علی توسط عقل عملی خود درمی‌یابد که باید صادق باشد و نباید دروغ بگوید. فرض می‌کنیم علی در شرایطی قرار گرفته‌است که در ازای گرفتن مبلغی هنگفت، می‌تواند برای رفع اتهام از فردی، در دادگاه حاضر شود و شهادت دروغ دهد. فرض کنیم متصرفه با تصویرسازی‌های فراوان از آینده‌ی پر از نعمت علی، حکم به فایده‌ی انجام این کار می‌دهد. در اینجا عقل عملی علی نقش آفرینی می‌کند و به محض خطوط چنین فکری در ذهن علی و پیش از اینکه میلی در وجود علی نسبت به انجام این کار پدید بیاید با تصدیق قبح چنین فعلی حکم متصرفه را نقض می‌کند و مانع از تحریک قوه‌ی شوق و شهوت علی به انجام این کار می‌شود. در نتیجه علی بلافاصله از انجام این کار منصرف می‌شود».

در این حالت دو اتفاق قابل فرض است: ۱- قدرت تصدیق عقلانی عقل عملی بر قدرت تصدیق متصرفه چیره می‌گردد و پیش از ایجاد شوق در وجود عامل، فرد از انجام آن کار منصرف می‌شود ۲- عقل عملی مغلوب متصرفه شده و شوق نسبت به ایجاد آن در عامل حاصل می‌گردد. در صورت ایجاد چنین شوقی، «عقل عملی» با کارکرد سوم خویش تلاش می‌کند تا مانع از تشدید شوق و حصول اراده گردد.

۳.۷ کارکرد سوم عقل عملی در فرآیند صدور عمل

سومین کارکرد «عقل عملی» در فرآیند صدور یک عمل، مدیریت شوق‌های خیالی انسان نسبت به انجام یک عمل است. این نقش آفرینی در واقع در زمانی پدید می‌آید که متصرفه با تصویرسازی عملی جزئی الف، حکم به فایده‌ی طبیعی الف می‌دهد و از این طریق شوق شهوانی یا غضبی آدمی را برای انجام آن پدید می‌آورد.

این کارکرد با کارکرد پیشین متفاوت است؛ زیرا عقل عملی در کارکرد پیشین به قضاوت در باب حکم متصرفه می‌پرداخت؛ اما در این کارکرد عقل عملی به مدیریت شوق ناشی از حکم متصرفه می‌پردازد. صدرالمتألهین از این کارکرد به «مواظبت و مراقبت» یاد کرده‌است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳ / ۴۱۹). از نظر وی، عقل عملی بر افعال آدمی نظارت می‌کند تا خلقت و ملکه در انسان حاصل شود. وی نسبت اعمال و عقل عملی را همسان نسبت مبادی تصویری و تصدیقی و عقل نظری می‌داند (همو، ۱۹۸۱: ۳ / ۴۱۹).

در این مرحله، عقل عملی با آگاهی مرتبه‌ی دوم، آدمی را متوجه این شوق می‌کند. با حصول این آگاهی، سه حالت قابل فرض است: اگر انجام عمل الف تنافری با اصول کلی اخلاقی نداشته باشد، عقل عملی صرفاً عنصر آگاهی‌دهنده محسوب شده و مانع تشدید شوق نمی‌شود. اگر شوق ایجاد شده با اصلی اخلاقی تطابق داشته باشد، عقل عملی شوق آدمی به انجام آن را تقویت می‌کند و اگر انجام الف امری خلاف قواعد اخلاقی باشد از تشدید شوق شهوانی یا غضبی به انجام الف مقابله می‌کند (همو، ۱۳۶۰ الف : ۱۸۸).

در هر سه صورت، عقل عملی این آگاهی درجه‌دوم نسبت به شوق را به آدمی هدیه می‌دهد و همین امر منجر به تبدیل یک «فعل ارادی» به «عمل» در این مرتبه است. در واقع، پس از ایجاد شوق به یک عمل، عقل عملی با دادن آگاهی درجه‌ی دوم به آدمی برای وی روشن می‌سازد که او در شوق به انجام چه عملی پیدا کرده‌است و قضاوت دوگانه و یا عدم قضاوت خود را به آدمی اعلان می‌کند. در حالت اول «عقل عملی» نسبت به شوق ایجاد شده سکوت می‌کند و در حالت دوم شوق را تشدید می‌کند؛ اما مهم‌ترین حالت، حالت سوم است.

پیش از این بیان شد که اگر متصرفه حکم به انجام عملی دهد که مخالف اصول هنجاری است عقل عملی با این تصدیق مخالفت می‌کند. اگر این مخالفت بر حکم متصرفه غالب شود آدمی پیش از آنکه شوق به انجام آن کار را پیدا کند، از انجام آن منصرف می‌شود؛ اما اگر حکم متصرفه بر حکم عقلانی غالب شود شوق به انجام آن کار در آدمی پدید می‌آید. هرچند متصرفه در این حالت قوه‌ی شوق را فعال ساخته‌است، اما فعال‌سازی شوق به معنای حصول اراده و مغلوبیت تام «عقل عملی» نیست؛ زیرا ملاصدرا حصول اراده را مشروط به تشدید شوق می‌داند. به بیان دیگر ممکن است شوق به انجام یک کار حاصل شود اما عقل عملی با شوق حاصل شده مخالفت کند. تلاش «عقل عملی» در مخالفت با صدور عمل تا لحظه‌ی تحقق اراده ادامه دارد؛ اما در صورت شکست کامل «عقل عملی»، اراده حاصل شده و فعل قبیح صادر می‌شود. برای روشن شدن بحث می‌توان مثال پیشین را چنین بازنویسی کرد:

«علی فردی فقیر است و توانایی تهیه‌ی منزلی راحت و همچنین خوراکی‌های خوشمزه را ندارد. رفیق علی به علی پیشنهاد می‌دهد در صورت قبول این پیشنهاد به وی منزلی هدیه کند و او را به لحاظ مالی چنان تأمین کند که وی هر روز در بهترین رستوران‌های تهران غذای لذیذ و خوشمزه میل کند. در اینجا قوه‌ی متصرفه که انجام این کار را مناسب با طبع می‌داند انجام آن را تصدیق می‌کند و عقل عملی علی با این تصدیق مخالفت می‌کند؛ اما حکم متصرفه غالب شده و قوه‌ی شوق و شهوت را برانگیخته می‌سازد اما عقل عملی که این عمل را مخالف با احکام

کلی اخلاقی می‌داند با این شوق به مخالفت برمی‌خیزد و از تشدید شوق شهوانی و تبدیل آن به اراده جلوگیری می‌کند».

۸. فرآیندهای چهارگانه صدور عمل در حکمت متعالیه

با روشن شدن نقش عقل عملی در فرآیند صدور فعل ارادی در وجود آدمی و تبدیل آن به عمل می‌توان فرآیندی چهارگانه را در صدور عمل در وجود آدمی ترسیم کرد. در ترسیم این فرآیندهای چهارگانه تنها به فرآیندهایی پرداخته می‌شود که در آنها عمل صادر می‌شود. به بیان دیگر این فرآیندها در نهایت منجر به صدور عمل می‌شود. در مورد سوم و چهارم می‌توان عکس مغلوبیت عقل عملی بر متصرفه و یا بالعکس را تصور کرد که در این صورت عملی پدید نخواهد آمد.

فرآیند اول: متصرفه با ایجاد یک تصویر از عمل و تصدیق به فایده‌ی آن یکی از قوای تحریکی را برانگیخته می‌کند و عقل عملی در این هنگام در ارزیابی خود، نسبت به انجام آن عمل سکوت می‌کند؛ برانگیختگی قوه‌ی تحریکی در صورت نبود موانع فیزیکی و تعارض با شوق دیگر، تشدید می‌شود و مبدل به اراده می‌گردد و عمل حاصل می‌شود.

فرآیند دوم: عقل عملی در یک موقعیت جزئی حکم به صدور عملی می‌کند و متصرفه که آن را خلاف طبع نمی‌داند سکوت می‌کند، این حکم شوق برخاسته از عقل را در وجود آدمی برانگیخته می‌کند و در صورت نبود موانع فیزیکی این شوق تشدید می‌گردد و مبدل به اراده شده و عمل حاصل می‌شود.

فرآیند سوم: متصرفه با تصویرسازی و صدور تصدیق به فایده، یکی از قوای شهوت یا غضب را برانگیخته می‌کند؛ اما عقل عملی صدور آن فعل را خلاف اصول اخلاقی تشخیص می‌دهد. در نهایت عقل عملی مغلوب شوق حیوانی می‌شود و عمل حاصل می‌شود.

فرآیند چهارم: عقل عملی صدور فعل را تصدیق می‌کند و شوق عقلی را در وجود آدمی برانگیخته می‌کند؛ متصرفه آن را خلاف طبع تشخیص می‌دهد و با تحریک قوای شهوانی مانع از تشدید شوق عقلانی به آن می‌شود؛ در نهایت شوق عقلانی غلبه پیدا می‌کند و مبدل به اراده می‌شود و فعل حاصل می‌شود.

۹. فرآیندهای صدور عمل بر اساس وحدتِ نفس و قوا

برخی از اندیشمندان معاصر بر این باورند در دیدگاه نهایی صدرالمتألهین قوای نفس به مراتب نفس تحویل برده می‌شود و از آنجا که نفس دارای سه مرتبه‌ی عقلی، خیالی و حسّی است قوای نفس در حکمت متعالیه بر مبنای وحدت تشکیکی نفس به سه قوه‌ی عقلی، مثالی و حسّی محدود می‌شود (وفاییان و فرامرز قراملکی، ۱۳۹۵: ۳۱-۳۳). همچنین برخی دیگر بر مبنای وحدت شخصی نفس، بر این باورند که قوای نفس چیزی جز تجلیات و شئون نفس نیست و اساساً اصل تفکیک قوای نفس از اساس باطل است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۳: ۸۲). بر این اساس قوای نفس از جمله متصرفه و عاقله قوایی منفک و مستقل از نفس نیستند، بلکه این قوا در واقع مراتب نازل خودِ نفس یا تجلیات نفس‌اند.

به نظر می‌رسد پذیرش وحدت تشکیکی یا شخصی نفس تأثیری در باب فرآیند صدور اعمال ندارد. در واقع با بازگرداندن قوای نفس به وحدت تشکیکی یا وحدت شخصی نفس در اصل مسئله تغییری حاصل نمی‌شود و صرفاً ادبیات بحث تغییر می‌کند. بر این اساس، اگر بخواهیم فرآیند صدور عمل را بر اساس وحدت تشکیکی بازنویسی کنیم، با چنین رویکردی مواجه می‌شویم:

«نفس در مرتبه‌ی نازله‌ی خویش به ادراک محسوسات می‌پردازد و در مرتبه‌ی خیالی خویش آنها را حفظ می‌کند و در همان مرتبه به دلیل خلاقیت خود قادر به آفرینش صورت‌های خیالی می‌شود. آفرینش صورت‌های خیالی نفس که حکایت از صدور یک عمل دارند با مرتبه‌ی نفس در مقام طبع نسبت‌سنجی می‌شود و در صورت انطباق با طبع، نفس را در مراتب عملی خویش به هیجان درمی‌آورد و مرتبه‌ی شهوانی یا غضبی نفس را تحریک می‌کند. پس از این تحریک مرتبه‌ی عقلانی نفس فعال می‌شود و به قضاوت در باب این شوق می‌پردازد. در اینجا سه اتفاق می‌افتد: اگر مرتبه‌ی عقلانی نفس به حصول عمل رضایت دهد عمل حاصل می‌شود؛ اما اگر مرتبه‌ی عقلانی نفس با تحریک صورت گرفته موافق نباشد بین مرتبه‌ی عالی و دانی نفس تعارض پیش می‌آید. بر این اساس اگر مرتبه‌ی عقلانی بر مرتبه‌ی حسّی-خیالی برتری پیدا کند فعلی صادر نمی‌شود و اگر مرتبه‌ی عقلانی در برابر مرتبه‌ی پایین‌تر شکست بخورد، مرتبه‌ی اراده متحقق شده و فعل صادر می‌شود و...».

تفاوت عمل و فعل ارادی صرف نیز به نقش مرتبه‌ی بالاتر نفس در فرآیند صدور آن فعل باز می‌گردد؛ بدین معنا که نفس در مرتبه‌ی عالی خویش دارای خودآگاهی است ایفای نقش توسط مرتبه‌ی عالی نفس در صدور یک فعل منجر به تبدیل فعل به عمل می‌شود؛ اما اگر در

فرآیند صدور یک فعل، مرتبه‌ی عالی نفس نقشی ایفا نکند به تبع، آدمی آگاهی درجه‌ی دوم به فعل خویش نخواهد داشت و چنین فعلی، عمل نامیده نمی‌شود.

این تقریر بر اساس وحدت تشکیکی نفس و تفسیر قوای نفس به مراتب نفس صورت گرفت. در باب وحدت شخصی نفس و تفسیر قوا به تعینات نیز کمابیش با چنین تفسیری مواجه خواهیم بود. تقریر فرآیند صدور فعل از نفس بر اساس وحدت شخصی چنین است:

« نفس خود را در تعینات متفاوت به ظهور می‌رساند. نفس در تعیین حسّی به ادراک محسوسات می‌پردازد و در تعیین خیالی مدرکات را حفظ و در تعیین متخیله در آنها تصرف می‌کند و صورت‌های حاکی از عمل می‌سازد؛ این صورت‌ها نفس را در تعیین‌های حرکتی و شوقی به شوق درمی‌آورد و نفس در تعیین شهوت و غضب فعال می‌شود. حال تعیین عقلی نفس وارد کار می‌شود و جنگ تعیین‌ها که در واقع جنگ نفس با نفس است آغاز می‌گردد و نتیجه همان چیزی است که در بالا ذکر شد و در صورت پیروزی هر تعیین اراده‌ی مناسب با خواست آن تعیین پدید می‌آید، و عمل مناسب با آن اراده پدید می‌آید. نفس در تعیین عاقله دارای خودآگاهی است و در صورتی که در فرآیند صدور یک فعل، تعیین عاقله نقش ایفا کند آن فعل، عمل است و در غیر اینصورت چنین فعلی عمل نامیده نمی‌شود.»

چنانکه ملاحظه می‌شود با تبدیل قوای نفس به مراتب یا تعینات نفس تفاوتی در فرآیند صدور عمل پدید نمی‌آید و صرفاً قوای نفس به مراتب یا تعینات نفس تفسیر می‌شوند. در واقع تمام ویژگی‌هایی که در فرآیند صدور یک فعل به قوای مستقل و منفک از نفس منسوب می‌شد، در این تفاسیر به مراتب یا ویژگی‌ها و تعینات خود نفس منسوب می‌شود و در فرآیند صدور عمل به جای قوا از مراتب یا تعینات نفس استفاده می‌کنیم.

۱۰. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در حکمت متعالیه، قوه‌ی عاقله قوه‌ی خودآگاه است؛ بدین معنا که می‌تواند خود را موضوع تعقل خود قرار دهد و به خود آگاهی مرتبه‌دوم پیدا کند. عنصر عاقله نه تنها خود، بلکه سایر قوای ادراکی و تحریکی و متعلقات ادراکی یا تحریکی این قوا را موضوع تعقل خویش قرار می‌دهد که نتیجه‌ی آن حصول آگاهی مرتبه‌دوم برای نفس است.

از نظر صدرالمتألهین «عمل» متمایز از «فعل ارادی» است زیرا «عمل» فعلی است که محصول اراده‌ی همراه با «آگاهی مرتبه‌دوم عامل» به غرض فعل است. با توجه به توضیح بالا، عنصر «آگاهی مرتبه‌دوم» عنصری است که با افزوده شدن «عقل عملی» به مبادی فعل حاصل

می‌شود؛ بنابراین «عمل» فعلی است ارادی که «عقل عملی» در فرآیند آن نقش آفرینی می‌کند و در صدور آن مداخلت دارد.

عقل عملی با سه‌کارکرد متفاوت، آگاهی مرتبه‌دوم را برای نفس به ارمغان می‌آورد: تصور عمل عقلانی و تصدیق به فایده‌ی آن، مدیریت قوای ادراکی و مدیریت قوای تحریکی باز می‌گردد. صدرالمتألهین معتقد است «عقل عملی» نسبت به ادراکات عملی قوه‌ی متصرفه آگاهی و اشراف دارد و نسبت به تصدیقات عملی این قوه قضاوت می‌کند. همچنین «عقل عملی» به شوق‌های آدمی نیز آگاهی و اشراف دارد و به مدیریت قوای تحریکی و شوق‌های عملی آدمی می‌پردازد. منبع تغذیه «عقل عملی» در تصدیقاتش، عقل نظری است؛ بدین معنا که «عقل عملی» با تصرف در گزاره‌های کلی هنجاری «عقل نظری»، آنها را بسته به موقعیت جزئی، بکار می‌گیرد.

در این پژوهش آشکار شد که نظریه‌ی «وحدت نفس و قوا» تأثیری در بحث فرآیند صدور عمل و کارکرد عقل عملی ندارد، زیرا با پذیرش چنین تفسیری از نسبت نفس و قوا، «عقل عملی» به «مرتبه‌ی عقلانی نفس» یا «تعین عقلانی نفس» تفسیر می‌شود و تمام احکام آن به مرتبه یا تعین نفس منسوب می‌گردد، در نتیجه این تفسیر صرفاً منجر به تغییر ادبیات بحث می‌گردد.

کتاب‌نامه

اصفهانی، محمدحسین (۱۳۷۴) *نهایة الدراية فی شرح الکفایة*، تحقیق ابوالحسن قائمی، قم: موسسه آل البیت.

افشون غلامرضا، افشار کرمانی عزیز الله (۱۳۹۷) *تأثیر عقل نظری بر عقل عملی در صدور رفتارهای اخلاقی از منظر ملاصدرا*، تهران: پژوهش‌های معرفت‌شناختی، سال هفتم، ش ۱۵، ص ۲۴ - ۷.

بلانیان محمدرضا، حاج حسینی مرتضی (۱۳۹۳) *فرآیند حصول شناخت آدمی در فلسفه صدرالمتألهین شیرازی*. حکمت معاصر، سال پنجم، ش ۱، ص ۲۴ - ۱.

جوادی محسن (۱۳۸۵) *نظریه‌ی ملاصدرا درباره عقل عملی*، تهران: *خردنامه صدرا*، سال دوازدهم، ش ۴۳، ص ۳۲ - ۲۹.

حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴) *کاوش‌های عقل عملی*، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.

حسن زاده‌آملی، حسن (۱۳۹۳) *دروس معرفت نفس*، چاپ دهم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

بررسی کارکردهای عقل عملی ... (کرامت ورزدار و فاطمه سادات کتابچی) ۳۰۱

- حسینی شاهرودی سید مرتضی؛ پورافغان عظیمه. (۱۳۹۴) نسبت کمال عقلانی (اتحاد با عقل فعال) با کمالات اخلاقی از نظر ملاصدرا. حکمت معاصر، سال ششم، ش ۲، ص ۵۸ - ۴۳.
- ذریه محمدجواد، بیدهندی محمد، شانظری جعفر (۱۳۹۶) واکاوی معناسناختی عقل نظری و عملی از نظرگاه ملاصدرا، تهران: خردنامه صدرا، سال بیست و سوم، ش ۹۰، ص ۱۰۸ - ۹۱.
- رازی، قطب‌الدین (۱۳۷۵) المحاکمات بین شرحی الاشارات، قم: نشر البلاغه.
- رجایی، محمدحسین (۱۳۹۷) دیدگاه ملاصدرا درباره عقل عملی و داوری آن بر اساس آموزه‌های قرآن و حدیث، تهران: آئین حکمت، سال ۱۰، ش ۳۵، ص ۵۸ - ۳۵.
- سبزواری، محمدهادی (۱۳۶۹) شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن زاده‌آملی، تهران: نشر ناب.
- شیبانی، محمد (۱۳۸۸) کارکردهای عقل نظری و عملی از نگاه ابن سینا، قم: پژوهش‌های فلسفی - کلامی، سال یازدهم، شماره ۲، ص ۲۷۴ - ۲۵۷.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵) فصول منتزعه، تحقیق فوزی متری نجار، تهران: انتشارات الزهرا.
- فطریانی حنیف، شریف‌فخر فاطمه (۱۳۹۸) رابطه‌ی عقل نظری و عملی در مرتبه‌ی کمال نهایی انسان از دیدگاه ملاصدرا، تهران: نشریه کلام حکمت، سال دوم، ش ۳، ص ۶۹ - ۵۷.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰) آزادی معنوی، چاپ چهل و نهم، تهران: صدرا.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰ الف) الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح سید جلال آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰ ب) اسرار الآیات، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه‌ی ایران.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱) الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (بی تا) الرسائل، قم: مکتبه المصطفوی.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳) مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۲) شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۱) کسر الاصنام الجاهلیه، تصحیح محسن جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۵۴) المبدأ و المعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (بی تا الف) ایقاظ النائمین، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن حکمت و فلسفه ایران.

۳۰۲ حکمت معاصر، سال ۱۳، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (بی تا ب) شرح هدایة الأثریة، تصحیح محمدمصطفی فولادکار، بیروت: موسسة التاريخ العربی.

مظفر، محمدرضا (بی تا) المنطق، قم: انتشارات دارالعلم.

میرهادی، سید مهدی (۱۳۹۷) فلسفه عمل در حکمت متعالیه. حکمت معاصر، سال نهم، ش ۱، ص ۴۴-۲۹.

وفائیان محمد حسین، فرامرز قراملکی احد (۱۳۹۵) تبیین جایگاه و کارکرد قوه خیال در صدور رفتار و افعال عاقلانه از انسان با تأکید بر مبانی نفس شناسی صدرالمتألهین، اخلاق و حیانی، قم، شماره ۱۱. وفائیان محمد حسین، فرامرز قراملکی احد (۱۳۹۶) کارکردشناسی خیال در فرآیند «غایت اندیشی» و «غایت‌گزینی» در مبادی صدور فعل، حکمت معاصر، سال هشتم، ش ۱، ص ۴۵-۶۶.

Bunnin Nicholas, Yu Jiyuan (2004), *the Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Oxford.

Frankfurt, Harry (2003) *Alternative Possibilities and Moral Responsibilities*, in Gary Watson, Free Will. Oxford University Press.

Sneddon Andrew (2006) *Action and Responsibility*, New York: Springer Dordrecht.

Strawson, Galen (2005) *Free Will*, from the shorter Routledge encyclopedia of philosophy. Routledge university press.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی