

عقلانیت عملی صحیح و سقیم

از دیدگاه علامه محمدحسین طباطبایی (ره)

جواد محمودزاده*

حسین هوشنگی**

زهیر انصاریان***

چکیده

عقلانیت علاوه بر توصیف امور نظری، وصف کنش هم قرار می‌گیرد. هر کنشی در انسان برخاسته از عقل عملی اوست؛ اما اگر توجه عقل عملی به نحو افراطی معطوف به یکی از قوای فروتر، یعنی شهوت، غضب یا وهم شود، عقل انسانی تابع آن قوه است و عقلانیت سقیم شکل می‌گیرد. اگر عقل عملی در توجه به قوای حیوانی، به حکم عقل نظری عمل کند عقلانیت صحیح شکل می‌گیرد؛ لذا عقل عملی در وضعیت دوگانه‌ای قرار دارد. در عقلانیت سقیم، عقل عملی ممکن است تابع شهوت، غضب یا وهم واقع شود و اعتبارات ملایم با آن‌ها را ایجاد کند. کنش برخاسته از عقلانیت معطوف به شهوت، غضب و وهم به ترتیب عبارت است از: جذب امور خوشایند و سازگار، دفع امور ناخوشایند، نیل به امور اعتباری از قبیل تملک. در عقلانیت صحیح، کنش‌های ملایم با شهوت،

* دانشجوی دکتری معارف اسلامی، الاهیات و ارشاد، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران (نویسنده مسئول):
(mahmoodzadeh.javad72@gmail.com).

** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الاهیات و معارف اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران
(h.hooshangi@yahoo.com).

*** عضو هسته حکمت عملی وابسته به مجمع عالی حکمت، قم، ایران (porseshgarisu@gmail.com).

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۰۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۸

غضب و وهم به مقداری است که مزاحم کمال اخیر عقل نباشد. این مقدار به مدد عقل عملی و با حکم عقل نظری تعیین می‌شود.

کلیدواژه‌ها: عقلانیت عملی، عقلانیت صحیح و سقیم، کنش، اعتباری.

مقدمه

مسئله عقلانیت عملی در فلسفه به ملاک‌ها و شروطی اشاره دارد که یک فعل را واجد وصف عقلانی بودن می‌کند. فقط یکی از زوایای وجود انسان را عقل او تشکیل می‌دهد. انسان از ابعاد مختلف دیگری هم برخوردار است و یک فعل ممکن است برخاسته از هر یک باشد. ارائه هر ملاکی در باب عقلانیت عملی وابسته به دیدگاه هستی‌شناسی و انسان‌شناسی است. مسئله مطرح در این حوزه این است که چون جوهره وجود انسان را عقل او تشکیل می‌دهد، آیا دوگانه عقلانیت و غیرعقلانیت در باب افعال انسان درست است یا اینکه ممکن است این دوگانه را نپذیریم و به جای آن به عقلانیت فراگیر در کنش و البته تقسیم آن به صحیح و سقیم قائل شویم؟ مبنای این پژوهش، پذیرش نگرش دوم است و البته اگر عوامل بیماری عقل مشخص شود، ملاک عقلانیت صحیح یا سلیم هم مشخص می‌گردد. پژوهش حاضر عوامل بیماری عقل را تبیین می‌کند و با اثبات این مطلب، غیرمستقیم برای عقلانیت هم ملاک پیش می‌نهد.

اهمیت این پژوهش در ارائه ملاک برای صحیح یا سقیم بودن عقلانیت معطوف به عمل با توجه به آرای محمدحسین طباطبایی است. روش این تحقیق تحلیلی توصیفی است. مبنای این است که سنت فلسفی محمدحسین طباطبایی منقطع از گذشته نیست و کوشیده‌ایم دیدگاه محمدحسین طباطبایی در باب کنش و عقبه آن، با مراجعه به آثار وی، به‌خصوص رساله نبوات و منامات، استخراج، و با استمداد از سنت فلسفی مشایی و صدرایی، بازسازی و تبیین شود.

مفهوم «عقلانیت» از مفاهیم نو در فلسفه علوم اجتماعی است. پرسش اساسی در این حوزه این است که: چه زمانی افعال انسان، متصف به عقلانی بودن می‌شود و ملاک تمییز افعال معقول از غیرمعقول چیست؟ در واکنش به این پرسش، پاسخ‌های گوناگونی داده شده است. این پاسخ‌ها با توجه به مبانی معرفت‌شناختی هر مکتب فکری متفاوت می‌شود. به طور کلی، این مکاتب را می‌توان در دو مکتب کلی احصا کرد:

الف. مکاتبی که به عقلانیت فراگیر در کنش انسانی قائل‌اند.

ب. مکاتبی که به عقلانیت محدود و خط‌کشی شده در کنش انسانی قائل‌اند.

گروه اول معتقدند تمامی افعال انسان‌ها در هر عصر و مکانی به معقولیت متصف‌اند. انسان‌ها افعالشان را تحت هر شرایطی مبتنی بر فرآیندی معقول و مستدل نزد خود انجام می‌دهند. لازمه این دیدگاه، نفی هر گونه پیش‌داوری ارزشی در باب افعال انسان‌هاست. حتی افعالی هم که به نظر ما نامعقول به نظر می‌رسند، باز نزد فاعل آن، معقول هستند و ما باید ضمن پرهیز از داوری و نقد، در صدد فهم این فرآیند معقول باشیم. فیلسوفان چندفرهنگی، همانند برابان فی و همچنین پسامدرن‌ها، تا حدی چنین مایه‌های نسبی‌گرایانه‌ای دارند (قره‌باغی، ۱۳۸۱: ۲۲۱).

گروه دوم معتقدند افعال انسانی ممکن است تحت شرایطی خاص از عقلانیت به دور باشد. در حقیقت، عقلانی بودن هر فعل نیازمند ملاک است. عده‌ای این ملاک را تناسب فعل با غایت آن می‌دانند؛ چراکه هر فعلی در راستای تحصیل غایت خاصی است. اگر انجام‌دادن فعل، غایت مد نظر را محقق کند آن فعل عقلانی است (فی، ۱۳۸۴: ۱۴۰-۱۵۰). در این دیدگاه، خود غایت در معرض داوری و قضاوت قرار نگرفته و دوگانه عقلانی یا غیرعقلانی در آن نیست. اما عده‌ای دیگر، علاوه بر تناسب فعل با غایت، خود غایت را نیز می‌سنجند.

در سنت فلسفی مسلمانان بین عقلانیت در مقام نظر با عقلانیت در مقام عمل تمایز وجود دارد و عقلانیت عملی ضمن اینکه در باب تمامی افعال انسان ساری و جاری است، به دو دسته صحیح و سقیم تقسیم می‌شود. دیدگاه محمدحسین طباطبایی هم در همین چارچوب درخور بررسی است.

پیشینه پژوهش

پیش از این، پژوهش‌های درخور توجهی در این زمینه نگاشته شده است، از جمله: مقاله «فلسفه عمل در حکمت متعالیه» (میرهادی، ۱۳۹۷) که در آن نویسنده با استناد به آثار ملاصدرا، حقیقت عمل را نه حرکات بدن، بلکه صورت باطنی نهفته در آن می‌داند. حقیقت عمل از نظر او صورت باطنی عمل است که امکان اتحاد با نفس و فعلیت‌بخشیدن به ملکات نفسانی را فراهم می‌آورد. شکل‌گیری ملکات، شهود قلبی حق، ساخته‌شدن ذات و سعادت‌مندی یا شقاوت‌مندی دلایلی است که از نظر ملاصدرا باید اعمال را به قصد آن‌ها انجام داد. مقاله «نظام فکری علامه طباطبایی: عقل‌گرایی اعتدالی و ایمان‌ورزی خردمندانه» (همی و دهباشی، ۱۳۹۴) هم دو جهت‌گیری متفاوت محمدحسین طباطبایی در دفاع از عقل‌گرایی را بیان می‌کند. جهت‌گیری اول در تقابل با جریان‌های افراطی تجربه‌گراست و جهت‌گیری دوم نیز در تقابل با جریان‌های ظاهرگرای دینی است.

مقاله «مختصات عقلانیت فطری از منظر علامه طباطبایی» (جلالوند و دیگران، ۱۳۹۷) هم ضمن بیان تعریف مبسوطی از عقل و انواع آن نشان می‌دهد روش صحیح عقل برای دستیابی به شناخت حقیقی امور، ارائه حجت‌ها و براهین کشف‌شده عقلی در پرتو فطرتی است که تجلی‌گاه حق است. ادراک توأم با سلامت فطرت و نیز ادراک عقلی برخاسته از تهذیب نفس، دو لازمه این عقلانیت فطری در نظر محمدحسین طباطبایی است. در مقاله «بازتاب متضاد عقلانیت در نظریه فرهنگی ماکس وبر و علامه طباطبایی» (اسلامی تنها، ۱۳۹۰) هم نویسنده معتقد است درون‌مایه عقلانیت در اندیشه ماکس وبر بازتاب دیدگاهی صرفاً عمل‌گرایانه و خودسرانه است، یعنی انتخاب مناسب‌ترین وسیله برای رسیدن به هدف. اما در اندیشه محمدحسین طباطبایی، عقلانیت با فطرت اصیل و سالم ملازم است و در نهایت انسان را به حیات طیبه می‌رساند. در مقاله‌ای دیگر با عنوان «عقلانیت در نظر علامه طباطبایی» (فیروزجایی، ۱۳۸۳) نگارنده معتقد است عقلانیت در نظر ایشان هماهنگی با فطرت انسانی است. وی ضمن اشاره به دیدگاه طباطبایی در تفکیک دو قوه عقل نظری و عقل عملی به ادراکات هر یک اشاره می‌کند و طباطبایی را در هر دو عرصه، واقع‌گرا می‌داند. رابطه عقلانیت با دین موضوع دیگری است که در این مقاله به آن اشاره شده است. از منظر طباطبایی، عقلانیت منور به نور دین، بسیار گسترده‌تر و مطمئن‌تر است.

وجه نوآوری و امتیاز مقاله پیش رو در مقایسه با پژوهش‌های پیشین در این است که:

۱. معطوف به عقلانیت عملی در اندیشه طباطبایی است.
۲. با استناد به آثار طباطبایی در بستر اندیشه حکمای اسلامی پیش از ایشان، عقلانیت عملی را به صورت ابتکاری در دو دسته صحیح و سقیم بررسی می‌کند.
۳. ضمن بیان اقسام عقلانیت عملی سقیم و نیز صحیح، پیامدهای هر یک در کنش را نیز بیان می‌کند.

۱. چیستی عقلانیت عملی در سنت فلسفه اسلامی

عقلانیت عملی به نقش مؤثر قوه عقل عملی در فرآیند صدور فعل اشاره دارد. عقل عملی مبدأ هر فعلی در انسان است. تمام افعال انسانی برآیند یک قیاس در نفس هستند. کبرا، قضیه‌ای حقیقی و کلی است و مستقیماً به عمل منجر نمی‌شود و از حیطه عقل عملی هم خارج است. اما صغرا، قضیه‌ای جزئی و مربوط به حسن و قبح و باید و نباید است. نتیجه نیز تابع اخس دو مقدمه، و قضیه‌ای اعتباری خواهد بود. کبرا از عقل نظری اخذ می‌شود، اما صغرا مرتبط با عقل عملی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸۳/۹). ابن‌سینا در شفا به این مطلب اشاره می‌کند:

انسان از قوه‌ای مخصوص آرای کلی، و قوه دیگری مخصوص اندیشه در امور جزئی برخوردار است. امور جزئی از قبیل آنچه نافع است و باید انجام داد یا آنچه مضر است و باید ترک کرد، یا اموری که نیکو یا قبیح، خیر یا شر است؛ و این با نوعی از قیاس و تأمل صحیح یا معیوب صورت می‌پذیرد. پس این قوه، یعنی عقل عملی، از قوه‌ای که بر کلیات احاطه دارد کمک گرفته، مقدمه کبرا را در جایی که نتیجه جزئی بدهد به کار می‌گیرد^۱ (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب: ۱۸۴/۲).

عقل عملی با امور اعتباری از قبیل واجب، حرام، مباح، حُسن، قبح، خیر و شر سر و کار دارد (طباطبایی، ۱۳۵۷: ۶۷/۲) و با تولید آن‌ها، آرای کلی مربوط به عقل نظری را به مرحله عمل درمی‌آورد. عقل عملی از دو حیثیت برخوردار است: حیثیت اول مرتبط با قوه بالاتر خود، یعنی عقل نظری، است. حیثیت دوم هم مرتبط با قوای حیوانی، یعنی وهم، غضب و شهوت، است. اعتباراتی که عقل عملی تولید می‌کند و به واسطه آن اعتبارات وارد مرحله تصرف در اشیای بیرونی می‌شود چه بسا متأثر از حکم قوه بالاتر یا پایین‌تر باشد. همین در درک وی از اموری که حَسَن یا قبیح، نافع یا ضار، واجب یا حرام است، تأثیر می‌گذارد. جایگاه طبیعی و تکوینی قوه عقل عملی، تسلط و تسخیر قوای حیوانی است و به شکل زیر نمایش داده می‌شود:



۱. «فتكون للانسان اذن قوه تختص بالآراء الكلية وقوة أخرى تختص بالروية في الأمور الجزئية، فيما ينبغي أن يفعل و يترك مما ينفع و يضر، و مما هو جميل و قبيح و خير و شر و يكون ذلك بضرب من القياس والتأمل صحيح أو سقيم ... و تكون هذه القوة استمدادها من القوة التي على الكليات، فمن هناك تأخذ المقدمات الكبرى فيما تروى و تنتج في الجزئيات».

عقل عملی در ارتباط با قوای پایین‌تر در جایگاه مخدوم قرار دارد و قوای حیوانی، خادم وی محسوب می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۹۵۳: ۱۲۰/۲). در چنین شرایطی، عقل عملی بدون اینکه از قوای حیوانی منفعل شود، آرای اعتباری را تولید می‌کند و آن‌ها را در جایگاه صغرا برای قیاس مذکور قرار می‌دهد؛ مثلاً عقل عملی با استمداد از عقل نظری حکم می‌دهد که «ظلم قبیح است و ترک آن واجب». اگر عقل عملی متأثر از قوای فروتر نباشد، آنگاه صغرای همانند «خوردن این غذا در حالت سیری ظلم است» را ضمیمه کبرای کلی می‌کند و چنین حکم می‌دهد:

صغرا: خوردن این غذا در حالت سیری ظلم است. (از عقل عملی)^۱

کبرا: ظلم قبیح است و ترک آن واجب. (عقل عملی و نظری)

نتیجه: خوردن این غذا در حالت سیری قبیح است و ترک آن واجب.

چنین فعلی را می‌توان برخاسته از عقلانیت صحیح و سلیم دانست. چراکه هر دو مقدمه‌اش برخاسته از عقل است. به خصوص که در مقدمه اول، یعنی صغرا، عقل عملی بدون اثرپذیری از قوای فروتر حکم صادر کرده است.^۲

۱. این قضیه نیز برخاسته از قیاس دیگری است که شکل منطقی‌اش چنین است: «هذا الأكل، أكل على الشبع و كل أكل على الشبع ظلم، فهذا الأكل ظلم».

۲. با توجه به کلام ابن‌سینا درباره قیاس نهفته در عقبه فعل می‌توان عقلانیت در کنش را منوط به صحت هر دو مقدمه قیاس دانست. مقدمه اول، یعنی صغرا، از عقل عملی است و در این مقاله به تفصیل بدان پرداخته شده، و دست‌کم یکی از شروط عقلانیت در کنش، توجه عقل عملی به عقل نظری و تأثیرناپذیری آن از قوای حیوانی است. اما مقدمه دوم، یعنی کبرا، نیز باید از عقل نظری اخذ شود و اگر مأخذش هم یا قوه دیگری باشد، آن فعل ممکن است از وصف عقلانیت خارج شود. نکته درخور توجه اینکه عقل نظری در دیدگاه برخی از حکما هرگز در احکامش دچار خطا نمی‌شود. لذا اگر حکم از عقل نظری باشد حتماً صادق خواهد بود. اما در عین حال چه‌بسا همین عقل به‌کلی نادیده گرفته شود و حکم هم جایگزینش گردد. لذا اگر در جایی کبرا خطا از کار درآمد، آن حکم عقل نبوده، بلکه حکم دیگری جایگزینش شده است. مثلاً چه‌بسا هم به حسن هر فعلی که عامه مردم می‌پسندند حکم کند. در این صورت عقل عملی، مصداق جزئی یعنی یکی از این افعال مشهور، مثلاً تبسم داشتن یا قهقهه کردن، را ضمیمه حکم و هم کرده، زمینه صدور فعل را صادر می‌کند. بر این اساس، دورترین فعل از عقلانیت، فعلی است که نه کبرا از عقل نظری و نه صغرا حاصل عقل عملی اصیل و مستقل باشد، اما چنانچه کبرا حکم عقل نظری باشد، ولی عقل عملی در تشخیص صغرا مشوب به تصرف قوای حیوانی شود، باز هم حکم عقلانی نیست، اما شدت نسبت به نمونه قبلی کمتر است، چراکه عقل عملی صرفاً در تطبیق مصداق جزئی بر کلی خطا کرده و چنانچه متوجه خطا شود مسیر نزدیک‌تری برای رسیدن به عقلانیت در کنش دارد.

اما چنانچه عقل عملی به قوای حیوانی توجه، و از آن‌ها تبعیت کند چه بسا موضوع صغرا را ملایم با یکی از این قوای فروتر قرار دهد و در تطبیق دچار غلط و اشتباه شود؛ مثلاً ممکن است در آن لحظه توجه نفس به قوه چشایی معطوف شود و عقل عملی را به تولید اعتباراتی در راستای کمال آن قوه وادارد و بگوید: «خوردن این غذا لذیذ و نیکوست، ولو اینکه از روی سیری باشد». عقلی که از قوه چشایی منفعل شده است، این حکم را ضمیمه کبرای کلی «هر آنچه لذیذ و نیکو باشد انجام‌دانش ضروری است» می‌کند و سپس وارد مرحله صدور فعل می‌شود:

صغرا: خوردن این غذا لذیذ و نیکوست، ولو اینکه از روی سیری باشد. (از عقل عملی منفعل از قوه چشایی)
کبرا: هر آنچه لذیذ و نیکو باشد انجام‌دانش ضروری است. (از عقل عملی با استمداد از عقل نظری)
نتیجه: خوردن این غذا ضروری است، ولو اینکه از روی سیری باشد.

بدین ترتیب عقلانیت عملی دایر مدار وضعیت دوگانه عقل عملی در ارتباط با قوه بالاتر و قوای فروتر است و تسلط آن بر قوای حیوانی یا انفعال از آن‌ها، نقش اساسی در تشخیص و تعیین موضوع صغرا دارد.

۲. اقسام عقلانیت عملی در اندیشه طباطبایی

عقل عملی با تولید آرای اعتباری زمینه صدور فعل را فراهم می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۴۷/۲). این آرای اعتباری برخاسته از احساسات درونی انسان است (همان: ۱۶۷/۲) و انسان آن‌ها را واسطه نقص و کمالات ثانوی خود قرار می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۹۶ الف: ۳۴۰). این آرای اعتباری اموری از قبیل وجوب، حرمت، اباحه، حسن، قبح، متابعت از علم و... هستند. مهم‌ترین وظیفه عقل عملی تشخیص مصداق درست و ضمیمه آن به امر کلی است. عقل عملی در تشخیص موضوع صغرا ممکن است تحت تأثیر و تسلط قوای حیوانی قرار گیرد یا بر آن‌ها مسلط شود و طبق حکم عقل نظری عمل کرده، قوای حیوانی را به منظور غایات بالاتر مقید کند. در حقیقت، گرچه جایگاه تکوینی قوه عقل عملی، اشراف و احاطه بر شهوت، غضب و وهم است (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۸۰۷)، اما به هر دلیل ممکن است این رابطه خادم و مخدومی دچار خدشه شود و عقلی که خود مخدوم بود، اکنون خادم قوای حیوانی گردد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب: ۳۸/۲). اما اگر جایگاه

۱. ابن‌سینا در نفس شفا، دو حالت متضاد را برای عقل عملی به تصویر می‌کشد. حالت اول تسلط عقل عملی بر قوای فروتر از خود، و در نتیجه شکل‌گیری فضائل اخلاقی است؛ و حالت دوم هم تسلط قوای فروتر بر عقل عملی و در نتیجه شکل‌گیری رذایل اخلاقی است.

اصیل خود را حفظ کند اعتبارات وی بر حسب احکام عقل نظری خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ الف: ۱۳۰/۸).^۱ اگر عقل عملی بر قوای حیوانی مسلط شود توجهش به آن قوا به مقداری خواهد بود که لازمه حفظ حیات طبیعی برای استکمال نفس است^۲ (طباطبایی، ۱۳۹ ب: ۴۰۷).

با توجه به این دو بیان طباطبایی می‌توان دو وضعیت متضاد برای عقل عملی در نظر گرفت:

۱. عقل عملی، احکام قوای حیوانی را بر طبق حکم عقل نظری قرار دهد.

۲. عقل عملی در برابر حکم قوای حیوانی منفعل شود.

وضعیت اول را می‌توان عقلانیت صحیح و سلیم نامید، چراکه عقل عملی اصالتاً و به نحو مستقل دست به تولید اعتبار زده و با ترتیب قیاسی صحیح، کنش را صادر می‌کند. اما وضعیت دوم در واقع عقلانیت سقیم و بیمار است،^۳ چراکه عقل عملی از وضعیت طبیعی و رتبه مخدومی خود خارج شده و در جایگاه تابع و خادم برای قوای فروتر قرار گرفته است و به حکم ایشان عمل می‌کند. عقل عملی در چنین اوضاع و احوالی همانند قاضی‌ای است که مبتنی بر مدارک اشتباه و تحریف‌شده حکم صادر می‌کند^۴ (طباطبایی، ۱۳۵۷: ۱۰۷/۲).

۱. «و أما النفس الإنسانية فتقسم إلى عاملة و عالمة فالعاملة هي التي بها تدبير البدن و كمالها في أن يتسلط على سائر القوى الحيوانية و لا يكون فيها هيئة إذ غاية انتهازية لهذه القوى بل يدبرها على حسب حكم القوة النظرية؛ و اما نفس انسانی به دو قوه عالمة و عامله تقسیم می‌شود و قوه عامله، همان قوه‌ای است که بدن را تدبیر می‌کند و کمال آن در تسلط بر همه قوای حیوانی و نبود هیئت و وابسته به آن است، چراکه غایت قوه عامله، غلبه بر این قواست، بلکه غایتش در این است که این قوای حیوانی را بر اساس احکام عقل نظری تدبیر کند».

۲. «و حينئذ يكون تصرف قواه غير العقل و عوقها عن كمال القوة العقل على الاطلاق بمقدار يلزم في كمال القوة العقل من التعلق بعالم الطبيعة و المادة و التلوث بلوازمها فيكون السلطان حينئذ في جميع القوى و عليها للقوة العقل».

۳. تعبیر «عقلانیت صحیح و سقیم» برخاسته از کلام ابن‌سینا در شفاست. از منظر وی، عقل عملی با ترتیب یک قیاس، کنش را صادر می‌کند. این قیاس ممکن است صحیح یا سقیم باشد. بر این اساس، می‌توان عقلانیت عملی را در دو دسته صحیح و سقیم قرار داد. اکنون عین عبارت ابن‌سینا را ذکر می‌کنیم: «و قوة أخرى تختص بالرؤية في الأمور الجزئية، فيما ينبغي أن يفعل و يترك مما ينفع و يضر، و مما هو جميل و قبيح و خير و شر، و يكون ذلك بضرب من القياس و التأمل صحیح أو سقیم» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب: ۱۸۴).

۴. «لكن ربما تسلط بعض القوى على الإنسان بغلبته على سائر القوى كالشهوة والغضب فأبطل حكم الباقي أو ضعفه، فخرج الإنسان بها عن صراط الاعتدال إلى أودية الإفراط والتفريط، فلم يعمل هذا العامل العقلي فيه على سلامته، كالقاضي الذي يقضي بمدارك أو شهادات كاذبة منحرفة محرفة، فإنه يحيد في قضائه عن الحق و إن قضى غير قاصد للبطل، فهو قاض و ليس بقاض، كذلك الإنسان يقضى في مواطن المعلومات الباطلة بما يقضى، و أنه و إن سمى عمله ذلك عقلاً بنحو من المسامحة، لكنه ليس بعقل حقيقة لخروج الإنسان عند ذلك عن سلامة الفطرة و سنن الصواب».

۲. ۱. عقلانیت عملی سقیم و پیامدهای آن در کنش

عقلانیت سقیم بر مدار اصلی‌ترین قوای حیوانی، یعنی شهوت، غضب و وهم، تبیین می‌شود. هر یک از قوای مذکور چنانچه بر عقل عملی غالب شود احکام عقل عملی را به سوی امور ملایم با خود سوق می‌دهد و در نتیجه، اعتبارات و اذعاناتی را تولید می‌کند که موافق حکم آن قوه باشد^۱ (طباطبایی، ۱۳۹۶ ب: ۴۱۳). در چنین انسان‌هایی اعتباراتی از قبیل حُسن و وجوب بر افعالی قرار می‌گیرد که معطوف به یکی از این قوای حیوانی باشد. در حقیقت، انسان آن چیزی را حَسَن و نافع می‌بیند که ملایم با یکی از این قوا باشد و فعلی را بر خود واجب و لازم می‌داند که با قوه مد نظر سازگار باشد و از تولید اعتباراتی که منافی با آن قوه است اجتناب می‌کند، مگر به مقداری که به کمال قوه خاصی که محل توجه است بینجامد یا لازمه بقای طبیعت او باشد (طباطبایی، ۱۳۹۶ ب: ۳۵۳، ۴۱۴، ۳۹۷). با ذکر مثال می‌توان سخن طباطبایی را بهتر درک کرد. فردی که توجهش به قوه چشایی تشدید شود دائم به دنبال غذای لذیذ است و پیوسته می‌گوید: «فلان غذا، حَسَن و نیکوست و باید (واجب است) آن را خورد». چنین فردی، اگر افعال دیگری از قبیل خوابیدن، کارکردن، درس خواندن و... را انجام دهد، همه را در راستای کمال قوه چشایی می‌بیند و وجوب و حُسن افعال غیر مرتبط با قوه چشایی نزد وی مقید است؛ مثلاً می‌گوید: «من باید کار کنم و پول در بیاورم و خرج کنم، اما وجوب کارکردن، پول درآوردن و خرج کردن تا آنجاست که بتوانم غذاهای خوشمزه بخورم و بخورم». در چنین فردی وجوب افعال مذکور و حُسن آن مطلق نیست، بلکه مقید است. کارکردن و... به حدی واجب و نیکوست که به کمال قوه چشایی، یعنی چشیدن غذاهای لذیذ، بینجامد. اما اگر آن قید تحقق پیدا نکرد و افعال مذکور مانع کمال قوه چشایی شد وجوب و حُسن آن‌ها هم مرتفع می‌شود.

وضعیت مذکور برخاسته از نوعی عقلانیت بیمار است، چراکه عقل عملی در حکم خود تابع حکم عقل نظری نیست، بلکه کاملاً منفعل از قوای حیوانی است.

شاید این اشکال مطرح شود که وضعیتی را که در آن عقل عملی تحت انقیاد قوای فروتر قرار دارد، از اساس نمی‌توان عقلانیت دانست؛ پس چطور بر آن عقلانیت اطلاق می‌شود؟ در جواب می‌توان گفت:

۱. «قد عرفت ملخص حال الانسان عند غلبة احکام القوة البدنية عليه و ان الغالب منها يصرف القوة العقل نحوہ فیولد آراء و اذعانات موافقة لحکم تلك القوة و ان العدة من اقسامها ثلاثة: من الغالب عليه الشهوة و من الغالب عليه الغضب و من الغالب عليه احکام الوهم والباقي مرکب منهما».

۱. طبق مبانی حکمای مشهور از قبیل فارابی (فارابی، ۱۴۰۵: ۵۴/۲۹-۵۵)، ابن‌سینا^۱ (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۵۴-۵۵)، صدرالدین شیرازی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۲۶۱)^۲ و البته طباطبایی کلیه افعال انسانی برخاسته از عقل عملی است. لذا انتساب افعال، حتی افعال متأثر از قوای حیوانی به عقل عملی (طباطبایی، ۱۳۵۷: ۲۵۱/۲) محذوری ایجاد نمی‌کند.

۲. در سخنان طباطبایی و نیز سخنان برخی از حکمای گذشته از جمله فارابی^۳ و ابن‌سینا هم تصریحاتی در باب تبعیت عقل از قوای فروتر وجود دارد و به برخی از آن‌ها اشاره شد.

۳. عقلی که در احکام خود معصوم و مصون از خطاست، عقل نظری است (فارابی، ۱۴۰۸: ۲۲۰/۱)^۴. اما همان‌طور که گذشت عقل عملی ممکن است متأثر از قوای حیوانی حکم کند. سخنان طباطبایی در رساله منامات و نبوات که منبع اصلی مباحث این مقاله است، مطلق و کلی است. وی بدون تفکیک عقل نظری از عملی، قوه نطقی را در شرایطی تابع قوای فروتر معرفی می‌کند. اگر سخنان وی را با توجه به سنت فکری صدرالدین شیرازی و مشائیان و همچنین دیگر آثار ایشان تفسیر کنیم، منظور ایشان از قوه نطقی، ناطقه عملی است، چراکه تولید اعتبارات اساساً بر عهده عقل عملی است (طباطبایی، ۱۳۵۷: ۲۶۷/۵).

۱. «فالشئ فی الإنسان الذی تصدر عنه هذه الأفعال یسمى نفساً ناطقة؛ وله قوتان: إحداهما معده نحو العمل و وجهها إلى البدن و بها یمیز بین ما ینبغی أن یفعل و بین ما لا ینبغی أن یفعل، و ما یحسن و یقبح من الأمور الجزئیة؛ و یقال له العقل العملی، و یتکمل فی الناس بالتجارب والعادات».

۲. «فلانسان إذن قوتان: قوة تختص بالأراء الكلية والاعتقادات، و قوة تختص بالرؤية فی الأمور الجزئیة مما ینبغی أن یفعل و یتروک من المنفعة والمضرة، و مما هو جمیل و قبیح، و مما هو خیر و شر».

۳. فارابی در وصف انسان‌هایی که عقل عملی‌شان تابع شهوتشان است می‌گوید: «و از جمله این‌ها کسانی هستند که نهایت اراده او، افعال شهوت است، پس قوا و افعال غضبی‌اش را ابزارهایی قرار می‌دهد تا به وسیله آن‌ها به افعال شهوت برسد، در نتیجه قوای بالاتر خود را خادم برای قوای پست‌تر قرار می‌دهد و این بدان سبب است که قوه ناطقه‌اش را خادمی برای قوه غضبی و شهوی قرار می‌دهد، سپس قوای غضبی‌اش را خادمی برای قوه شهوانی‌اش قرار می‌دهد و تفکرش را صرف استنباط آن چیزی می‌کند که افعال غضب و افعال شهوت بدان انجام شود و افعال قوای غضبی و ابزارهایش را صرف آن چیزی می‌کند که با آن به لذت‌هایی از قبیل خوردنی و نوشیدنی و لذت جنسی و سایر آشیایی که بر آن غالب می‌شود، برسد (فارابی، ۱۹۹۶: ۱۱۸).

۴. عصمت عقل نظری در احکامش از اصول پذیرفته‌شده نزد حکمای برجسته اسلامی است؛ مثلاً فارابی در المنطقیات می‌گوید: «ان الحسن من المحسوسات مثل العقل من المعقولات، ثم نجعل العقل یصیب ابدأ فی حکمه علی المعقولات، والحسن یغلط احياناً فی حکمه علی المحسوس» (فارابی، ۱۴۰۸: ج ۱: ۲۲۰).

طباطبایی ضمن بیان مهم‌ترین قوای فروتر عقل، یعنی وهم، غضب و شهوت، انسان‌ها را از حیث وابستگی و تبعیت عقل از هر یک، در دسته‌بندی سه‌گانه‌ای قرار می‌دهد:

۱. افرادی که عقل عملی‌شان تابع شهوت است.

۲. افرادی که عقل عملی‌شان تابع غضب است.

۳. افرادی که عقل عملی‌شان تابع وهم ایشان است.

هر یک از این افراد افعالی را حَسَن می‌پندارند و صدورش را بر خود واجب می‌کنند که ملایم با قوه متبوع و محل توجهشان باشد. به تدریج صور ملایم با آن قوه در نفس رسوخ می‌کند و توجه نفس بدان‌ها تشدید می‌شود، به طوری که انصراف از آن‌ها و توجه به صور منافی با آن‌ها برای نفس دشوار می‌نماید. نتیجه این امر شکل‌گیری ملکات خاصی پیرامون آن قوه مذکور است که صدور و وجوب آن فعل را با تقید کمتری تحقق می‌بخشد (طباطبایی، ۱۳۹۶ ب: ۳۹۲-۳۹۳).

اکنون مهم‌ترین وجوه و مصادیق عقلانیت بیمار را از منظر طباطبایی با تفصیل بیشتری بیان می‌کنیم.

۱.۱. پیامدهای عقلانیت معطوف به شهوت در کنش

قوه شهوت در انسان مبدأ هر کنشی در راستای جذب ملایمات مادی است^۱ (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۲۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۶ ب: ۴۱۳). این ملایمات را حواس خمسۀ انسان درک می‌کند. انسان با قوه چشایی طعم غذاهای خوب را می‌چشد و با لامسه اشیای نرم را درک می‌کند. با شنوایی نغمه‌های دلکش را می‌شنود و با بینایی منظره‌های زیبا را می‌نگرد. وقتی صورت این امور در نفس انسان حاضر شود قوه شهوت مبدأ میل به آن‌ها یا یکی از آن‌ها خواهد بود.

عقلانیت معطوف به شهوت به علت در دسترس بودن، آسان‌ترین و عمومی‌ترین درجه عقلانیت در انسان است و معمولاً انسان‌های با همت کم و فطرت پست بدان اذعان می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۹۶ ب: ۴۰۹). چنین انسان‌هایی اغلب از نظرها ساقط و از خاطرها فراموش شده‌اند (همان: ۴۱۳).

۱. محمدحسین طباطبایی می‌گوید: «الشهوية جل فعلها جلب اللذة؛ مهم‌ترین فعل قوه شهوت، طلب لذت است».

قوة شهوت فروع متعددی دارد. شاید بتوان شایع‌ترین آن را در قوة ذائقة و لامسه معطوف به قوای تناسلی دانست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ الف: ۱۸۵/۷)؛^۱ چراکه اگر شهوت ناشی از اکل و شرب نباشد حیات شخص انسان بقا نمی‌یابد (مطهری، ۱۳۹۴: ۱۷۵/۲-۱۷۶). همچنین، اگر شهوت ناشی از جماع نباشد حیات نوع انسان‌ها بقا نمی‌یابد (ابن‌سینا، ۱۹۵۳: ۲۷۷/۳)؛^۲ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ الف: ۱۸۵/۷).^۳ حاضرکردن این صور شهوانی سبب می‌شود انسان کنش‌های مشقت‌وار فراوانی را که در مسیر تحقق آن صور وجود دارد تحمل کند؛ اما اگر این توجه از حد اعتدال بگذرد موجب می‌شود کمالات سایر قوا در معرض غفلت قرار گیرد، به گونه‌ای که شهوت سلطان و مخدوم شود و سایر قوا در خدمت او قرار گیرد و چه بسا به حدی بینجامد که قوة بالاتر از آن، یعنی غضب، به کلی زایل شود یا فقط مقدار کمی از آن باقی بماند^۴ (فارابی، ۱۹۹۶: ۱۱۸). وضعیت مذکور سبب می‌شود افعالی از قبیل خوردن، آشامیدن، رابطه جنسی و... از حد اعتدال بگذرد و به افراط منجر شود.

۲.۱.۲. پیامدهای عقلانیت معطوف به غضب در کنش

کارکرد اصلی قوة غضب، دفع امور مزاحم و منافر است (طباطبایی، ۱۳۹۶ ب: ۴۱۳؛ ابن‌سینا، ۲۰۰۷: ۱۵۹).^۵ این قوه همان نفس درنده‌خوی انسان است و مبدأ افعالی در راستای دفع امور ناخوشایند است. کمال این قوه، با صرف نظر از سایر قوا، در قهر و غلبه است و با غلبه بر دیگران شاد می‌شود. لذا قهر و غلبه برایش خیر است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۴۱۹). وجود این قوه تا حدی جنبه مقدمه‌ای دارد، چراکه دفع امور منافر به منظور جلب و جذب امور ملایم است. دومی مطلوب بنفسه، و اولی مطلوب لغيره است. «مهم‌ترین فعل غضب، دفع است و فعل دفع به

۱. «و أتم حالات النفس الشهوانية أن تكون موجودة أبدا تتناول شهواتها و تتمتع بلذاتها التي هي مادة وجود أشخاصها من غير عائق و لا منغص فهي أبدا عاشقة للأكل والجماع لا غير».

۲. ابن‌سینا می‌گوید: «و أيضاً لا بد في بقاء العالم من استعمال القوى الشهوانية اذا اتصل بقاء الانواع بها».

۳. «و أتم حالات النفس الشهوانية أن تكون موجودة أبدا تتناول شهواتها و تتمتع بلذاتها التي هي مادة وجود أشخاصها من غير عائق و لا منغص فهي أبدا عاشقة للأكل والجماع لا غير».

۴. «و أما صاحب التمتع باللذات فيعرض له مع هذه شهرة و محبة للمأكول والمشروب والمنكوح. فمن هؤلاء من يغلب عليه اللين والترفة فتتفسخ قوته الغضبية حتى لا يوجد فيه منها شيء أصلا أو مقدار يسير».

۵. «والمحرّكة هي القوة الشوقية و هي ... و إما محرّكة الى دفع مكروه حيواني و هي القوة الغضبية؛ و قوه محرّك، همان قوه شوقی است و آن ... یا محرّك به سمت دفع مكروهی حیوانی است و آن همان قوه غضبی است».

منظور حصول امر دیگری است، لذا به خاطر امر دیگری مطلوب است»^۱ (طباطبایی، ۱۳۹۶ ب: ۴۱۳). در حقیقت، تا امور منافذ دفع نشوند امور ملایم قابل تحصیل یا بقا نخواهند بود.

اگر این قوه به کلی در انسان متروک شود انسان این توانایی بر غلبه و استیلا را از دست می‌دهد (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۵۲۰/۲).^۲ اما اگر این قوه بر عقل انسان حاکم شود افعال انسان رنگ و بوی درندگی و درنده‌خویی پیدا می‌کند و چون این قوه، نسبت به شهوت، شدت بیشتری دارد انسان را در معرض ضرر و زیان بسیار بیشتری قرار می‌دهد (اسفراینی نیشابوری، ۱۳۸۳: ۵۰۵). اگر توجه انسان به این قوه تشدید شود به تدریج صور افعال ملایم با غضب از قبیل ترفع، اقدام به امور هولناک، نابودکردن دشمنان، حقد، حسد، سخن‌چینی، سب و شتم، سرعت در انتقام، غیبت، ضیق صدر، افشای سرّ و خیانت (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۳۱/۴) و... در نفس انسان حَسَن پنداشته می‌شود و انسان در هر موقعیت و فرصتی در صدد تحقق آن‌هاست. چنین انسانی پیوسته با خودش می‌گوید: «باید بر دیگران قهر و غلبه کنم»، «باید هر مانعی را برطرف کنم»، «نباید اجازه دهم کسی بر من غالب شود». توجه به این صور، هرچند کمال قوه غضبی را تأمین می‌کند، سبب می‌شود انسان از صور مربوط به سایر قوا و کمالات آن‌ها باز بماند.

۲.۱.۳. پیامدهای عقلانیت معطوف به وهم در کنش

قوه وهم در انسان، مُدرک معانی جزئیّه است و از این جهت، متعلّق آن و امور ملایم با آن در رتبه بالاتری نسبت به شهوت و غضب قرار دارد. مرتبه وهم در انسان، آخرین و بالاترین مرتبه نفس حیوانی است، به طوری که صدرالدین شیرازی آن را به نوعی تنزل عقل می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ الف: ۲۱۵/۸)^۴ و به دلیل شباهت افعال برخاسته از آن با افعال شیطانی، به آن «نفس شیطانی» هم می‌گویند.

معانی جزئی، اموری مفارک از ماده و در عین حال آمیخته به عوارض آن است. لذا تقاضای این امور از درجه سخت‌تری برخوردار است. از این‌رو افرادی که رسیدن به حد اعلای کمالات وهمی را ممکن می‌دانند

۱. «والغضبیه جل فعلها دفع ما والدفع يستعمل لیصفی امر آخر فیکون مطلوباً لغيره».

۲. «فعدن قوت القوة الغضبیه قوت النفس ذلک الاستیلاء».

۳. «و من تفاریع الغضبیه: «الصبر»... و یقابل هذه الأشياء، «الحقد» و «الحسد» و «سرعة الانتقام» و «السّتیمة» و «التمیمة» و «الغیبة» و «إذاعة السر» و «ضیق الصدر» و «الخيانة»».

۴. «واعلم أن الوهم عندنا و إن كان غیر القوى التي ذكرت إلا أنه ليس له ذات مغایرة للعقل بل هو عبارة عن إضافة الذات العقلية إلى شخص جزئی و تعلقها به و تدبیرها له فالقوة العقلية المتعلقة بالخیال هو الوهم».

و در راستای آن می‌کوشند بسیار اندک‌اند و معمولاً صاحبان آن نیز از رتبه اجتماعی بالاتری برخوردارند (طباطبایی، ۱۳۹۶ ب: ۴۱۰)،^۱ هرچند مراتب نازل آن مطلوب همه یا اغلب انسان‌ها و حتی انسان‌های پست و ذلیل است و پاره‌ای از امور و همی هستند که انسان‌ها حاضرند همه خواسته‌های نفسانی‌شان را در راه رسیدن به آن‌ها فدا کنند^۲ (همان). این معانی و همی عمدتاً اموری اعتباری از قبیل ثروت، کثرت اولاد، ریاست و شهرت است که با توجه به شواهد و استقرا می‌توان حب مال را عمومی‌ترین آن‌ها دانست، چراکه بیش از سایر امور محل ابتلای عموم مردم است (همان: ۴۱۵).

کمال قوه واهمه و بالاترین حظ وی در نیل به این معانی و همی و تملک اسباب خارجی آن است و چون قوه واهمه، مشرف و مسلط بر دو قوه شهوت و غضب است و به نوعی رئیس آن‌ها محسوب می‌شود با استخدام این دو قوه می‌کوشد به کمال خود نائل گردد (همان: ۴۱۳؛ ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۴۱). به نظر می‌رسد قوه و هم، آن هنگام که شهوت را استخدام می‌کند، می‌کوشد امور ملایم با شهوت را در راستای اهداف و همی و اعتباری خود به کار بگیرد؛ مثلاً ثروت خود را به نمایش می‌گذارد تا دیگران به او احترام کنند؛ یا ثروت خود را به دیگران می‌بخشد و به اصطلاح تطمیع می‌کند تا بتواند به ریاست برسد. لباس زیبا می‌پوشد تا نظر همه را به خود جلب کند و همه جا از او یاد شود. اما آن هنگام که قوه و هم، غضب را استخدام می‌کند، می‌کوشد کنش اصلی غضب را که دفع امور ناسازگار است، به کار گیرد تا به اهداف و همی خود نائل شود؛ مثلاً برخی از دشمنان خود را به طرز فجیعی هلاک می‌کند تا کسی مزاحم ریاست او نشود. نمایش قدرت برگزار می‌کند تا همه از او اطاعت کنند و در یک کلام با تهدید پیش می‌رود.

در مجموع، کنش‌هایی از قبیل تکاثر، تفاخر، فریب، تطمیع، تهدید، خدعه، مغالطه، سفسطه، جدل،

فتنه‌انگیزی و... همه برخاسته از و هم انسانی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ الف: ۱۸۵/۷).

۲.۲. عقلانیت صحیح و پیامدهای آن در کنش

عقلانیت صحیح و سلیم به شرایطی اشاره دارد که عقل عملی در اعطای وجوب و حرمت و حُسن و قبح به افعال قوای حیوانی حکم قوه بالاتر، یعنی عقل نظری، را در نظر می‌گیرد (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۸۰۷) و تحت تأثیر

۱. محمدحسین طباطبایی در نبوات و منامات بدین مطلب اشاره می‌کند: «فالناس فی هذه الدرجات علی اختلاف کثیر والساقط الهمه الدنی الفطره یذعن بالشهوة والمتوسط بالغضب والعالی بالامور الوهمیه» (طباطبایی، ۱۳۹۶ ب: ۴۱۰-۴۰۹).

۲. «فکل دنی النفس مستذل من الناس یری لطبعه جاها و لوازم من الوهمیات یفدی فی سبیل جمع مشتهیات و غلباته».

قوای فروتر واقع نمی‌شود. نتیجه این امر صدور افعال ملایم با قوای حیوانی به میزانی است که به کمال قوه بالاتر، یعنی عقل نظری، لطمه‌ای نزنند؛ مثلاً عقل نظری حکمی کلی با عنوان «عدل واجب و حسن است» دارد. عقل عملی موظف است صغرا و مصداق جزئی عدل را تأمین کند تا با ضمیمه به قضیه کلی بالا فعل صادر شود. عقل عملی اگر به حکم عقل نظری و غایت آن عمل کند چه بسا غذا خوردن در اوضاع و احوال خاصی را منافی با کمال عقل نظری بداند و برعکس غذا خوردن در اوضاع و احوال دیگری را ملایم با عقل نظری بشمرد؛ مثلاً عقل عملی با لحاظ کمال عقل نظری می‌گوید خوردن این غذا در گرسنگی عدل است. نتیجه دو مقدمه بالا این قضیه می‌شود: «خوردن این غذا در گرسنگی واجب و حسن است». این قضیه منتج به فعل «خوردن هنگام گرسنگی» می‌شود که فعلی معقول است، چراکه عقل عملی در تطبیق مصداق جزئی بر کبرای کلی تحت تأثیر قوای حیوانی واقع نشده، بلکه به حکم قوه بالاتر، یعنی عقل نظری، عمل کرده است.

وقتی عقل عملی بر محور حکم عقل نظری قوای حیوانی را تدبیر کند، وجوب و حسن افعال ملایم با شهوت، غضب و وهم، مقید به کمال عقل نظری در ادراک معقولات می‌شود، به گونه‌ای که اگر هر یک از افعال نام‌برده با کمال عقل نظری منافی باشد، برچسب حسن و وجوب بر آن زده نمی‌شود، بلکه قبیح شمرده می‌شود. نتیجه این امر شکل‌گیری نوعی اعتدال میان این قوای متضاد است (همان: ۷۹۰). در این اعتدال، افعال شهوت بر مدار ملکه عفت شکل می‌گیرد و منشأ صدور افعالی از قبیل قناعت، حیا، کرم، سخاوت و... می‌شود. افعال غضبی هم بر مدار ملکه شجاعت قرار می‌گیرد و مبدأ افعالی از قبیل غیرت، حلم، کتمان سرّ، سکون، وقار و... می‌شود.^۱ در نتیجه ضبط قوه وهم تحت سلطه عقل عملی هم فنون و هنرهای گوناگون و صناعات مختلف شکل می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب: ۳۷/۲).

نتیجه

وقتی عقلانیت در حیطه نظر مطرح می‌شود امور نظری را می‌توان به دو دسته عقلانی یا غیرعقلانی تفکیک کرد، اما وقتی در حیطه عمل مطرح می‌شود دوگانه عقلی و غیرعقلی کم‌رنگ شده، بحث از صحت و سقمش مطرح می‌شود، چراکه عقل عملی تنها مبدأ کلیه افعال انسان است، خواه در پس آن فعل، استدلالی صحیح یا سقیم نهفته باشد. اینکه قیاس منتج به صدور فعل سقیم باشد، در اثر دخالت قوای حیوانی از قبیل شهوت،

۱. برای آشنایی بیشتر با فضایل تحت عفت، شجاعت و حکمت نک: شهرزوری، ۱۳۸۳: ۴۷۹-۴۸۷.

غضب و وهم رخ می دهد و البته میزان دخالت هر کدام از قوای مذکور هم مناط قول به تشکیک در عقلانیت عملی است. وقتی عوامل بروز سقم در قیاس منتج به صدور فعل مشخص شد، ملاک صحت در عقلانیت عملی هم به تبع مشخص می شود.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷). رسالة احوال النفس، پاریس: دار بیبلیون.
- _____ (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۴۰۰). رسائل ابن سینا. قم: بیدار.
- _____ (۱۴۰۴ الف). الشفاء (الالهیات). قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
- _____ (۱۴۰۴ ب). الشفاء (الطبیعیات)، ج ۲، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
- _____ (۱۹۵۳). رسائل ابن سینا، ج ۲، استانبول: دانشکده ادبیات استانبول.
- اسفرائینی نیشابوری، محمد بن علی (۱۳۸۳). شرح کتاب النجاة لابن السینا، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- اسلامی تنها، اصغر (۱۳۹۰). «بازتاب متضاد عقلانیت در نظریه فرهنگی ماکس وبر و علامه طباطبائی»، در: معرفت فرهنگی اجتماعی، ش ۶، ص ۵-۳۴.
- بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵). التحصیل، تهران: دانشگاه تهران.
- جالوند، مهدی؛ طاهری، اسحاق؛ سعیدی مهر، محمد (۱۳۹۷). «مختصات عقلانیت فطری از منظر علامه طباطبائی»، در: عقل و دین، س ۱۰، ش ۱۸، ص ۷-۲۸.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرزوری، محمد بن محمود (۱۳۸۳). رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانية، تصحیح، تحقیق و مقدمه: نجف قلی حبیبی، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ والمعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۹۸۱ الف). الاسفار، ج ۷ و ۸، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۹۸۱ ب). تعلیقات سبزواری بر اسفار، ج ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۵۷). المیزان، ج ۲ و ۵، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- _____ (۱۳۹۴). مجموعه رسائل، ترجمه: سید هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۹۶ الف). رسالة الاعتباریات من مجموعة رسائل العلامة الطباطبائی، قم: باقیات.

-
- _____ (۱۳۹۶ ب). رسالة المنامات والنبوات من مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي، قم: باقيات.
 - _____ فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۵). فصول منتزعة، تهران: مكتبة الزهراء.
 - _____ (۱۴۰۸). المنطقيات، ج ۱، قم: مكتبة آية الله المرعشي.
 - _____ (۱۹۹۶). السياسة المدنية، بيروت: مكتبة الهلال.
 - _____ فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱). المباحث المشرقية في علم الالهيات والطبيعات، ج ۲، قم: بيدار.
 - _____ فی، برایان (۱۳۸۴). فلسفه امروزین علوم اجتماعی، ترجمه: خشایار دیهیمی، تهران: نشر نو.
 - _____ فیروزجایی، رمضان (۱۳۸۳). «عقلانیت در نظر علامه طباطبائی»، در: ذهن، س ۵، ش ۱۷، ص ۶۵-۸۰.
 - _____ قره‌باغی، علی اصغر (۱۳۸۱). تبارشناسی پست‌مدرنیسم، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
 - _____ مطهری، مرتضی (۱۳۹۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱ و ۲، تهران: صدرا.
 - _____ میرهادی، سید مهدی (۱۳۹۷). «فلسفه عمل در حکمت متعالیه»، در: حکمت معاصر، س ۹، ش ۱، ص ۱۴۱-۱۵۵.
 - _____ همتی، عصمت؛ دهباشی، مهدی (۱۳۹۴). «نظام فکری علامه طباطبائی: عقل‌گرایی اعتدالی و ایمان‌ورزی خردمندانه»، در: حکمت معاصر، س ۶، ش ۳، ص ۱۲۱-۱۴۱.