

تحلیل عقل نظری و عقل عملی در اندیشه فخر رازی

(از گونه‌شناسی کمالات قوا تا واکاوی ارتباط آنها در زیست سعادت‌مندان)

هاشم قربانی^۱

چکیده

جستار حاضر به تحلیل قوای نظری و عملی از حیث کمال محوری و شمارش و سطح‌بندی موارد عینی کمالات از دیدگاه فخر رازی می‌پردازد. این تحلیل در طراحی اخلاق‌نگاری فلسفی رازی اهمیت والایی دارد. هدف پژوهش دست‌یابی به سامانه فکری رازی در بازتعریف قوه نظری و عملی و گونه‌شناسی کمالات انسان و طراحی مؤلفه‌های زیست سعادت‌مندان است. روش این پژوهش، تحلیلی - عقلی، با به‌کارگیری شیوه مقایسه‌ای در برخی جایگاه‌هاست. بر پایه دیدگاه رازی، عقل عملی و نظری هر دو حیثیتی ادراکی‌اند؛ یکی شناخت امور ناظر بر واقع است و دیگری شناخت خیرها از حیث عمل به آنها.

با تحلیل کمالات این دو قوا، به طراحی دیدگاهی جامع از کمالات قوا با عنوان کمالات میانی و کمالات بنیادین پرداخته می‌شود. رازی کمالات بنیادین را در فراسوی تحلیل‌های اعتدال‌گروی ارسطویی و در پیوند با مؤلفه‌های دینی مطرح می‌سازد. ارزش‌مندی زیستن و سعادت‌مندی نزد رازی در بعد شناختی، فراتر از روش متأملانه عقلانی است و بر متعلق آن ناظر است و در بعد عملی بر منش اخلاقی استوار است. علاوه بر موارد مذکور، در این مقاله به برخی صورت‌بندی‌های ارتباط قوای نظری و عملی متناظر با تحلیل رازی نیز پرداخته‌ایم؛ از جمله: صورت‌بندی استنتاجی مبتنی بر بهره‌وری عقل عملی از احکام کلی عقل نظری، صورت‌بندی مبتنی بر تقسیم گزاره‌های اخلاقی حوزه عقل عملی به بی‌نیاز از تأمل و نیازمند به تأمل و صورت‌بندی مبتنی بر ارتباط فعل و نتیجه آن با شاخص‌های کلان معرفت‌الهی و قرب‌الهی.

واژگان کلیدی: قوای نظری و عملی، کمال، اخلاق، شناخت، سعادت.

۱. استادیار و عضو هیئت علمی دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ع)

طرح مسأله

بر پایه تصویرسازی اندیشمندان مسلمان، انسان از دو ساحت کلان سامان یافته است: یکی ساحت اندیشه‌ورزی و دیگری ساحت عمل. دیگر ساحت‌های خُرد، بدین دو بازگشت‌پذیرند. ارتباط میان این دو ساحت، به‌سان مسأله‌ای مهم در نظام‌های مختلف تفکر اسلامی محسوب می‌شود و کمال آن دو، چنان کمال انسان قلمداد می‌گردد. از لحاظ شاخص‌های معرفت‌شناختی و چگونگی فعالیت، از این دو ساحت کلان، دوگانه عقل نظری و عقل عملی طراحی می‌شود. خردورزی در تحلیل‌های دانش‌های فلسفی، به‌ویژه نزد اندیشمندانی نظیر ارسطو و ابن سینا از شاخص‌های مهم سعادت‌مندی انسان به‌شمار می‌رود؛ همچنان‌که رشد و تحول اخلاقی - معنوی از معیارهای سعادت‌مندی در نظام‌های معرفتی، به‌ویژه نزد مشرب‌های عرفانی مورد تأکید است.

شناسایی تحلیل‌های عقل نظری و عقل عملی اندیشمندان مسلمان، در اخلاق فلسفی اهمیت والایی دارد. توسعه وجودی انسان متکی بر رشد کمالات اوست و این تحول، در بعد شناختی - رفتاری مطرح می‌شود. تحلیل این مسأله، نه‌تنها به شناسایی نظریه‌های اخلاقی اندیشمندان مسلمان یاری می‌رساند، بلکه گویای دگرذیسی تاریخی جریان‌های اخلاقی در حوزه اخلاق فلسفی است. از طرف دیگر، طرحی برای زیست ارزشمند است؛ از ارزش‌مندی متأملانه و عقلانی تا منش اخلاقی. فخر رازی در آثار کلامی و تفسیری خود، تحلیل‌های متعددی از حوزه رفتار و عقل عملی و ارتباط آن با عقل نظری ارائه می‌دهد. رازی در تفسیر برخی آیات قرآن با رویکرد وجودشناختی و معرفت‌شناختی از قوای نظری و عملی و استکمال آنها می‌گوید.

در این جستار تلاش می‌شود با تحلیل عقل نظری و عملی در منظومه فکری رازی، بدین سؤالات پاسخ داده شود: کارکردهای عقل نظری و عقل عملی چیست؟ تلقی رازی از کمال قوای نظری و عملی چگونه است؟ آیا نزد رازی، کمال - که زمینه‌ساز سعادت است - تنها با دانایی همراه است یا تحول رفتاری نیز لازمه آن است؟ آیا صرف خردورزی ارزش بنیادین است یا متعلق آن در ارزش‌گذاری اهمیت دارد؟ ارتباط عقل عملی و عقل نظری چگونه است و چگونه بهره‌وری عقل عملی از عقل نظری طراحی می‌شود؟

عقل عملی و تمایز آن از عقل نظری در اندیشه رازی

اندیشمندان مسلمان در تصویرسازی از عقل نظری و عملی از لحاظ مدرکات و متعلقات آنها، دیدگاه‌های متفاوتی طراحی کرده‌اند:

۱. برخی اندیشمندان، آن دو را واگرای از هم تحلیل می‌کنند. نفس دو قوه مستقل دارد؛ یکی ناظر بر امور شناختی و دیگری معطوف بر افعال است. براساس این تصویر، گونه‌های مختلف ادراک، خواه در حیطه عمل انسان یا در حیطه‌ای فراتر از عمل انسان و ناظر بر امور غیراختیاری، در ساحت عقل نظری است. بهمنیار می‌نویسد: «... و یسمی عقلا عملیاً لأنّ بها تعمل النفس... و لیس من شأنها أن تدرك شيئاً، بل هی عمالة فقط... و القوّة التي تسمى عقلاً عملیاً هی عاملة لا مدرکة» (بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۷۸۹).

۲. در دیدگاه دیگر، هر دو از ادراک بهره‌مندند و هر دو مدرکند، اما متعلقات آنها متفاوت است. عقل نظری مدرک حقایق نفس‌الامری و بی‌ارتباط با اعمال اختیاری انسان است و عقل عملی مدرک امور اختیاری. فارابی می‌نویسد: «القوّة الناطقة... منها عملی و منها نظری... فالنظری هو الذي به یعلم الانسان الموجودات التي لیس شأنها أن نعملها نحن [کما یمکننا] و نغیّرها من حال إلى حال... و العملی هو الذي [به تمییز] الأشياء التي شأنها أن نعملها نحن و نغیّرها من حال إلى حال» (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۲۹).

۳. برخی نیز عقل نظری را ادراک‌گر کلیات - خواه کلیات معطوف بر رفتارهای اختیاری انسان در حوزه باید و نبایدها و خواه کلیات غیر مرتبط با عمل انسان در امور ناظر بر واقع - و عقل عملی را مدرک احکام جزئی استنباط شده از احکام عقل نظری تفسیر کرده‌اند. ابن‌سینا در اشارات می‌گوید: «فمن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبیر البدن و هی القوّة التي تختص باسم العقل العملی - و هی التي تستنبط الواجب - فیما یجب أن یفعل - من الأمور الإنسانیة الجزئیة

- لیتوصل به إلى أغراض اختيارية... و باستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۵۲). همچنین ابن سینا در رساله النفس (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۵۷؛ همو، ۱۹۷۵م، ص ۱۸۴) چنین دیدگاهی را پیش می‌نهد (در تفصیل این بحث رک: نیارکی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۷). اما دیدگاه رازی در کدام یک از این سه گانه می‌گنجد؟ قبل از ترسیمی اجمالی از تلقی رازی، ارائه گونه‌های حکمت و علوم در اندیشه او ضروری است. رازی حکمت را در دو ساحت علمی و عملی تفسیر می‌کند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۵۸؛ ج ۱۲، ص ۴۵۹)؛ هرچند کاربرد حداکثری آن را در حوزه عمل می‌داند (همان، ج ۲، ص ۴۲۲). در جای دیگر، رازی علوم را بر دو نوع نظری و عملی تقسیم می‌کند. مطابق با گفته رازی، شریف‌ترین علوم نظری، معرفت خداوند است (همو، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۷۹). در جایگاهی دیگر مقسم را علوم دینی قرار می‌دهد و با تقسیم آن به نظری و عملی، معرفت خداوند، ملائکه، کتب، رسل، روز واپسین را معارف نظری می‌داند و علوم عملی را در دو حوزه تهذیب اعمال ظاهر (فقه) و تهذیب احوال باطن تحلیل می‌کند (همو، ۱۴۲۰ق، ج ۱۷، ص ۳۱۳). در جای دیگر، حکمت را تنها علم به امور عملی تفسیر می‌کند و علم را اعم از حکمت می‌داند؛ زیرا علم است که گاه عملی و گاه نظری است (همان، ج ۲، ص ۵۴۳). در «المطالب العالیه» حکمت نظری را معرفت حقایق اشیاء و حکمت عملی را فعل داعی بر حصول منفعت و دفع ضرر تفسیر می‌کند (همو، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۷۹).

رازی به معناشناسی حکمت عملی می‌پردازد و وجود معانی مختلف آن را به اشتراک اسم می‌داند. در یک معنا، حکمت عملی ملکه‌ای است که از آن افعال متوسط (حد وسط فضایل اخلاقی) از میان افراط و تفریط صادر می‌شود (همو، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۸۶). وی می‌گوید حکمت عملی گاه در معنای علم اخلاق است، گاه در معنای خود خلق و گاه افعال صادر از خلق. حکمت عملی که قسیم حکمت نظری است، علم اخلاق است و حکمت عملی که یکی از فضایل خلقی سه‌گانه قرار داده می‌شود، خود خلق است (همان، ص ۳۸۶ - ۳۸۷). اما در تقسیم‌بندی متداول حکمت به نظری و عملی، مراد از حکمت عملی، خلق نیست، بلکه مراد از آن، معرفت انسان به ملکات خلقی از طریق قیاس و سنجش میزان آن، چیستی آن، فضیلت و رذیلت آن و چگونگی ایجاد آن بدون اکتساب و چگونگی اکتساب آن به‌همراه معرفت سیاست اجتماعی و خانواده است (همان، ص ۳۸۶).

متناظر با این علوم، دو قوه نظری و عملی لحاظ می‌شود که ابزار دست‌یابی و تحلیل آن دو گونه حکمتند. رازی در قوه عملی از تهذیب اعمال ظاهری و تهذیب باطن می‌نویسد و

ملاصدرا با تکمیل آن، دو مرحله دیگر را اضافه می‌کند؛ تهذیب ظاهر و تطهیر باطن، مشاهده معلومات و فنای نفس و تخلق به اخلاق الهی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۷). همان‌گونه که در این تحلیل‌ها مشاهده می‌شود، حیثیت علمی و شناختی در دو گانه نظری و عملی مشاهده می‌شود و تفاوت آنها به لحاظ گستره متعلقات است.

دیدگاه رازی در خصوص قوه نظری و عملی در دو ساحت قابل تحلیل است. در ساحت نخست، بر پایه تحلیل‌های ارائه شده در المطالب العالیه و مفاتیح الغیب بر شناختی بودن هر دو قوه تأکید می‌شود. رازی می‌گوید قوه نظری ناظر بر شناخت حق و قوه عملی معطوف بر شناخت خیر در جهت عمل بدان است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۱، ص ۸۷؛ ج ۴، ص ۵۹؛ همو، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۱۰۴). دیدگاه رازی در این ساحت، همچون دیدگاه فارابی است. در اندیشه رازی هر دو قوا از جنس ادراک و شناختی‌اند. بنابراین مدرک‌اند؛ اما یکی در حوزه امور ناظر بر واقع است و دیگری در حوزه اعمال اختیاری انسان.

از آنجایی که هر دو ادراکی‌اند، تفاوت قوا در حوزه مدرکات آنهاست. هرگاه این ادراک در حوزه مسائل نفس‌الامری باشد، مربوط به عقل نظری است و هرگاه در مورد اعمال اختیاری انسان و به‌ویژه اخلاق باشد، مربوط به عقل عملی است. از این رو چنین نیست که نفس انسان دارای قوای متمایز از یکدیگر باشد، بلکه انسان بعد شناختی دارد و بر اساس متعلق‌های این شناخت با معیار افعال اختیاری و امور غیراختیاری، دو نام مختلف به خود گرفته است. تحلیل رازی از افعال اختیاری انسان، گویای چنین مسأله‌ای است. رازی در افعال اختیاری بر مسأله آگاهی تأکید دارد و اساساً یکی از کلیدواژگان رازی در حوزه تحلیل افعال اختیاری، اصطلاح داعی است. این واژه در ادبیات اخلاقی رازی در معنای شناختی به‌کار گرفته شده است. وی با تفسیر، داعی بر آگاهی در سه سطح علمی، ظنی و اعتقادی بر آن است داعی فعل انسان، آگاهی فرد است از مصلحت راجح یا منفعت زائد در فعل (همو، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۹، ۲۱، ۲۴، ۳۱؛ همو، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۶۶۲-۶۶۳؛ ج ۴، ص ۷؛ ج ۱۳، ص ۱۱۱، ۱۳۲؛ قربانی و ابوالحسنی، ۱۳۹۸، ص ۱۶۷).

در این موضع، آگاهی و شناخت سه سطحی علمی، ظنی و اعتقادی به‌عنوان عامل بنیادین صدور فعل نزد رازی محسوب می‌شود و از آنجایی که افعال ارادی نزد رازی در حوزه عقل عملی تحلیل می‌شوند، می‌توان گفت صدور فعل، ضرورتاً همراه با شناخت و آگاهی است و این شناخت، چون منجر به صدور فعل می‌شود، نشانگر تفسیر رازی از عقل

عملی مبتنی بر ادراکی دانستن این قوه و نظارت آن بر افعال اختیاری با افزودن قید از حیث عمل بدان است. عقل عملی، حیثیت نفسانی است از آن جهت که با شناخت منافع و مضار افعال اختیاری انسان، بر وقوع یا عدم وقوع فعل حکم می‌کند.

همچنان که بیان شد، عقل عملی شناخت خیر از جهت عمل بدان است. بنابراین رازی در تحلیل عقل عملی، بر وجه شناختی آن تأکید دارد؛ اما شناختی که ناظر بر محقق ساختن فعل از حیث شمولیت آن بر خیر و منفعت باشد.

سطح دوم تحلیل رازی از عقل نظری و عملی، در المباحث المشرقیه است. رازی در این اثر، با گزارش دیدگاه ابن سینا، علی‌رغم ادراکی دانستن هر دو، این تقسیم‌بندی را از لحاظ ادراکات کلی و جزئی تحلیل می‌کند. براین اساس، ادراکات کلی در امور مختلف هستی‌شناختی و نیز اعمال اختیاری انسان در حوزه عقل نظری است و عقل عملی با استفاده از مقدمات کلی عقل نظری به استنتاج امور جزئی و در نهایت صدور فعل با شرایط خاصی که رازی تعریف می‌کند می‌پردازد. رازی در تعبیر مختلف، حوزه عملی را عمدتاً به اخلاق بازمی‌گرداند. وی می‌گوید انسان سامان‌یافته از دو قوه است: قوه نظری و قوه عملی. اولی بر علوم و معارف حقیقی استوار است و دومی بر اخلاق (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۷۰؛ ۹، ص ۴۱۹). بازدارندگی قوه نظری نیز مربوط به عقاید فاسد و بازدارندگی قوه عملی از اخلاق ناپسند است (همان، ج ۳۱، ص ۱۳۷).

وی در معناشناسی عقل عملی به سه امر اشاره می‌کند: قوه‌ای که به وسیله آن میان امور حسن و امور قبیح تمییز داده می‌شود، مقدماتی که از آنها امور حسن و قبیح استنباط می‌شود و افعالی که متصف به حسن و قبیح هستند. عقل عملی به اشتراک در این سه معنا به کار می‌رود (همو، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۳۶؛ بی تا، ص ۱۱۶). قوه عاقله نیز گاهی بر ادراکات این قوه اطلاق می‌شود، گاهی بر خود این قوه و گاهی هم بر جوهر مجرد از ماده و لواحق آن. در حالت نخست، بیشتر بر ادراکات نظری و اکتسابی ناظر است و در حالت دوم، نفس انسانی به حالات مختلفی اشاره دارد؛ گاه از حیث قابلیت ادراک حقایق اشیاء، داشتن علوم اولیات و چگونگی حصول نظریات به عقل هیولانی، بالملکه، بالفعل و بالمستفاد تقسیم می‌شود (همان‌ها). رازی در برخی مواضع، بنا بر تصویرسازی فلسفی از کیفیت ایجاد معقولات، قوه نظری را ارتسام صور معقولات حاصل از عالم مفارقات می‌داند و جوهر نفس انسان را به اعتبار آن استعداد قبول صور کلی مجرد تلقی می‌کند. او قوه عملی را قوه‌ای می‌داند که انسان

به واسطه آن در عالم جسمانیات تصرف می‌کند (همو، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۲۷ همو، ۱۴۰۶، ص ۷۷). ملاصدرا نیز چنین تصویری برای قوه عالمه و عامله پیش می‌نهد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۳۰).

تحلیل کمال انسان بر پایه عقل نظری و عملی

اندیشمندان مسلمان به این دو قوه اهمیت بسیاری قائل بودند و کمال و سعادت‌مندی انسان را در رشدیافتگی آنها می‌دانستند. نفس انسان بهره‌مند از دو قوه نظری و عملی است. بر پایه دیدگاه رازی، انسان با استکمال قوای نظری و عملی به کمال دست می‌یابد. هرچند این استکمال، فرآیندمحور است و درجات مختلفی از شدت و ضعف و زیادت و نقصان در آن وجود دارد (فخرالدین رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۰۲).

اما کمال قوه نظری و عملی در چیست؟ رازی معتقد است کمال انسان در آن است که حق را به دلیل حق بودن و خیر را به دلیل عمل کردن به آن بشناسد (همان، ج ۸، ص ۱۰۳؛ ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۵۸ و ۱۱۲؛ ج ۸، ص ۳۳۳؛ ج ۹، ص ۴۱۹؛ ج ۳۱، ص ۱۸). بنا بر این تعریف، شناخت هم بر متعلق قوه نظری ناظر است و هم بر متعلق قوه عملی: شناخت حق و شناخت خیر. در حالت نخست، علم و ادراک مطابق ملحوظ است و در دومی، فعل عدالت‌محور و صحیح (همو، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۵۸). ملاک سنجش قوه نظری، حقایقیت یا عدم حقایقیت آموزه‌های فاعل شناساست و معیار قوه عملی، اخلاقی و غیر اخلاقی بودن آنهاست (همو، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۳۰). از این‌رو کمال انسان در دو امر است که رازی از آنها تعبیر به قوای نفس می‌کند. کمالات قوا نزد رازی، امری اشتدادی و دارای درجات مختلف است. رازی در جایگاه‌های مختلف، به مواردی به‌عنوان کمالات قوای نظری و عملی اشاره دارد:^۱

۱. مسأله قابل توجه و مهم اینکه رازی هر دو قوه را دارای حیثیتی ادراکی می‌داند؛ قوه نظری، شناخت امور ناظر بر واقع و قوه عملی شناخت ناظر بر حوزه افعال اختیاری انسان از حیث عمل به آن. قید «از حیث عمل به آن» مورد تأکید رازی است. اما سؤال در این موضع (یعنی بخش تحلیل کمالات) آن است که کمال قوایی که چنین ویژگی‌هایی دارند در چیست؟ بنابراین در یک سطح می‌توان گفت کمال قوه نظری، «شناخت و معرفت صحیح» است و این با ویژگی ذاتی حیثیت شناختی آن متمایز است؛ همچنان‌که می‌توان گفت کمال قوه عملی در «رفتارهای نکو» است و این با ویژگی ذاتی حیثیت شناختی آن قوه متفاوت است. همچنین می‌توان ادعا کرد که عقل عملی، حیثیت شناختی نفس از حیث ناظر بودن آن بر افعال اختیاری انسان و کنش‌گری (از حیث عمل به آن) است. اما کمال آن در متحقق ساختن افعال نکو، به‌واسطه حیثیت ذاتی خود است.

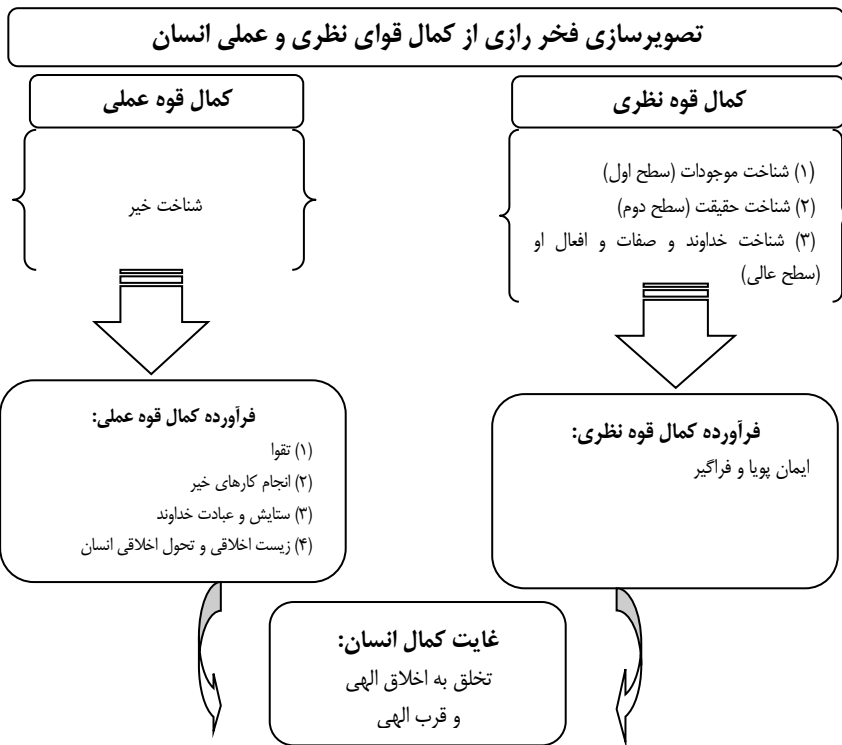
۱. علم و رفتارهای نکو: رازی در جایی می‌نویسد: استکمال قوه نظری به علم است و استکمال قوه عملی در رفتارهای نکو (همو، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۱۱۲؛ ج ۱۱، ص ۲۱۸).
۲. تعظیم در برابر امر خداوند و شفقت‌خواهی بر مردم: رازی در جای دیگر، کمال قوه نظری را تعظیم در برابر امر الهی و کمال قوه عملی را در شفقت بر مردمان تبیین می‌کند (همان، ج ۱۶، ص ۷۸؛ ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۳۰).
۳. معرفت موجودات و انجام افعال خیر و اخلاقی: کمال قوه نظری در معرفت موجودات است و والاترین شناخت‌ها، معرفت خداست. کمال قوه عملی در انجام افعال خیر و طاعات است و والاترین اعمال صالح، خدمت به خداوند است (همو، ۱۴۲۰ق، ج ۱۷، ص ۲۱۳). وی در جای دیگر می‌گوید: «کمال قوه نظری در معرفت موجودات با گونه‌های مختلف آن است؛ به نحوی که نفس انسانی، چنان آینه‌ای تجلی‌گاه قدس ملکوت و جلال لاهوت گردد. والاترین این شناخت‌ها، معرفت توحید خداوند است. سعادت قوه عملی انسان، تحول اخلاقی انسان است؛ اخلاقی که فاضله است و مبدأ افعال کامل می‌شود و برای صاحب آن، ملکه‌ای حاصل شود که به واسطه آن بر انجام عمل صالح توانمند باشد.
- اطاعت خداوند و خدمت به او والامر تبه‌ترین این سعادت است (همان، ج ۹، ص ۱۱۴؛ همو، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۰۴). استکمال قوه نظری به معرفت حق و استکمال قوه عملی به کار اخلاقی است (همو، ۱۹۸۶م، ج ۲، ص ۶۵؛ همو، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۱۱۲).
۴. ایمان و تقوا: ایمان کمال قوه نظری و تقوا کمال قوه عملی است (همو، ۱۴۲۰ق، ج ۱۷، ص ۲۷۵). براساس این امر، رازی ایمان را فرآورده شناخت می‌داند؛ زیرا عقل نظری بر شناخت امور ناظر بر واقع استوار است و مطابق با این تلقی، ایمان کمال آن محسوب می‌شود.
۵. شناخت حقیقت و شناخت خیر: کمال قوه نظری شناخت حقیقت و کمال قوه عملی شناخت خیر از جهت انجام آن است (همان، ج ۲۴، ص ۵۱۵؛ ج ۳۱، ص ۸۷ و ۸۸). والاترین شناخت‌ها ناظر بر خداوند سبحان است و افضل معارف معرفت به خدا و ایمان به خداوند و روز واپسین است. افضل خیرات در حوزه عقل عملی دو امر است: مراقبت در اعمال با ستایش و عبادت معبود و تلاش در رساندن منفعت بر خلق (همان، ج ۱۲، ص ۴۰۳؛ ج ۱۷، ص ۲۱۳). درجات قوه نظری و عملی نیز به لحاظ شدت و ضعف دارای

مراتب است (همان)؛ هرچند رازی قوه نظری را اشرف از قوه عملی می‌داند (همو، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۱۰). رازی توبه را به تطهیر قوه نظری از جهل و نماز و زکات را به تطهیر قوه عملی از آنچه شایسته آن نیست تعبیر می‌کند و معتقد است کمال سعادت، منوط به این معناست (همو، ۱۴۲۰ق، ج ۱۵، ص ۵۲۹).

۶. تجلی صور اشیاء و حقائق و دستیابی به ملکه اقدام اعمال صالح: کمال قوه نظری، تجلی صور اشیاء و حقایق آن برای انسان است؛ به نحوی که مبرای از خطا باشد. کمال قوه عملی نیز ایجاد ملکه‌ای برای انسان جهت انجام اعمال صالح است (همو، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۰۴).

رازی نهایی‌ترین غایت کمال را با دو واژه تام و فوق تمام در دو مرحله تحلیل می‌کند. بر پایه انسان‌شناسی رازی، کمال تام انسان در کمال قوای عملی و نظری است. اما در مرحله‌ای فراتر، از دگرخواهی در جهت تکمیل و به کمال رسانیدن آنها می‌گوید. براساس سازوکار مورد نظر رازی، این امر لزوماً شامل هدایت دیگری به سوی امور شایسته و پرهیز دادن از ناشایست‌هاست (همو، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۳۳۴).

براساس مصداق‌های شناسایی شده از چیستی کمال قوای نظری و عملی می‌توان چنین ترتیبی را از منظر رازی پیش نهاد: با توجه به اینکه رازی قوه عملی را در کنار قوه نظری، ادراکی محسوب می‌کند، کمال قوه عملی عبارت است از شناخت خیر؛ اما طوری که خود را در تحول اخلاقی نشان دهد و دارای نشانه‌هایی در زندگی فردی و اجتماعی همچون ستایش و عبادت خداوند، تقوای پیشگی و یاری‌رسانی به دیگران باشد. همچنین کمال قوه نظری مطابق دیدگاه رازی در سه سطح قابل تبیین است: شناخت موجودات، شناخت حقیقت و شناخت خداوند و صفات او. اما این شناخت، خود را در مؤلفه‌هایی همچون ایمان نشان می‌دهد. بنابراین رازی به فرآیند اشتدادی در تحلیل کمال قوا معتقد است؛ فرآیند کمال‌محوری که در قوه نظری، از شناخت موجودات آغاز می‌شود و تا شناخت خداوند پیش می‌رود و در قوه عملی، از انجام کار اخلاقی شروع می‌شود تا به تقوای پیشگی می‌رسد. اینان همگی کمالات قوای نفس‌اند اما حالتی اشتدادی دارند. جدول ذیل گویای تلقی رازی از کمال قواست:



بر این اساس می‌توان دو سطح از کمالات انسان را در دیدگاه فخر شناسایی کرد. سطح نخست تحلیل رازی از کمال، ناظر بر بُعد مرتبت نخست عقل نظری و عملی است و آن عبارت است از دستیابی به شناخت و معرفت و داشتن رفتار نکو. رازی حتی این رفتار نکو را بر پایه تحلیل ارسطویی مبتنی بر اعتدال تعریف می‌کند و بر دوری از افراط و تفریط به عنوان تحلیل قوه عملی تأکید دارد. اما در سطوح بالاتر و بیشتر سالکانه‌تر و عرفان‌گونه، کمال حقیقی همانا شناخت خداوند و قرب الی الله است و حتی در تحلیلی عارفانه‌تر کمال اقصا، خواستن خداوند برای خود خداوند صورت‌بندی می‌شود (همو، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۰۹) و این امر ایمانی زنده و پویا را به دنبال خواهد داشت. در گونه دوم، سپهر وجودی انسان گشوده‌تر می‌شود و با واقعیت‌های بنیادین هستی ارتباطی حضوری می‌گیرد و در این ارتباط، خود مصداقی از اسماء و صفات او می‌شود.

این کمالات بالادستی، خود، به‌سان معیارها و شاخص‌های کمالات پایین‌دستی و مرتبت نخست هستند و راهنمای نظری و عملی طی فرآیند و رسیدن به تحول شناختی - اخلاقی‌اند. چنین تحولی در اندیشه رازی، تنها از قیل اتصال به هستی مطلق و زیست خداگونه حاصل

می‌شود. این تحلیل عارفانه، حتی در بخش بعد عملی، از تحلیل‌های اعتدال محور ارسطویی گذر می‌کند و ماهیتی الهی به خود می‌گیرد و نقش آموزه‌های دینی و خداباوریِ حضوری در چنین تحلیل‌هایی از کمال قوه عملی برجسته می‌شود.

الگوی فخر رازی در سعادت‌مندی معطوف بر کمال قوه نظری و عملی

رازی کمال قوای علمی و عملی را به‌عنوان فضایل نفسانی مطرح می‌کند. در نظر او، فضایل به نفسانی، بدنی و خارجی تقسیم می‌شود. فضایل نفسانی دوگونه علمی و عملی دارد. معرفت، فضیلت علمی است. در فضایل عملی نیز به مواردی نظیر عفت و زهد، شجاعت، سخاوت، حسن خلق، دوری از تعلقات این‌جهانی اشاره دارد (همو، ۱۹۸۶م، ج ۲، ص ۳۱۳ - ۳۱۴).

ایشان در جایگاه دیگر، مراتب سعادات را به نفسانی، بدنی و خارجی تقسیم می‌کند. سعادات نفسانی به اموری که متعلق به قوه نظری و عملی است، تقسیم می‌شود. ذکاوت تام و حدس کامل و معارف در ساحت نخست، و عفت و شجاعت و حکمت و عدالت در قوه عملی‌اند. سعادات بدنی در سلامت، زیبایی و عمر طولانی همراه با بهجت و لذت است. کثرت اولاد صالح، فراوانی دوستان و اقوام، ریاست، نفوذ کلام، محبوبیت بین مردمان، حرف‌شنوی دیگران از او از جمله سعادات خارجی‌اند (همو، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۶۴ - ۶۵).

در جای دیگر می‌گوید: مراتب سعادات بشری چهار مرتبه است: نفسانی، بدنی، صفات بدنی غیر لازم و امور بیرون از بدن. مرتبت نخستین، همان کمالات نفسانی است. در این مقام باید گفت نفس دو قوه دارد: استعداد قبول صور موجودات از عالم غیب که قوه نظری نام دارد و سعادت این قوه در حصول معارف است که اشرف معارف معرفت به خداوند است و دومی، استعداد تصرف در اجسام این عالم که قوه عملی است و سعادت این قوه، در دستیابی به اعمال صالح است و اشرف اعمال صالح، عبودیت خداوند است (همان، ج ۱۹، ص ۱۷۰ - ۱۷۱). این تحلیل فراتر از تصویرسازی مبتنی بر اعتدال‌گرایی ارسطویی است. مرتبت دوم، سعادت بدنی است که معطوف بر سلامت جسمانی و کمالات قوای بدنی است. مرتبه سوم، سعادات متعلق به صفات عرضی بدنی است. رازی این قسم را در کمال آباء و اولاد می‌داند. در سعادت نوع چهارم نیز به مال و جاه اشاره می‌کند. در این میان،

گونه نخست و کمال دو قوه، سعادت حقیقی بنیادین هستند و مراتب دیگر در صورتی که در راستای سعادت حقیقی باشند، عنوان سعادت به خود خواهند گرفت (همان).

تحلیل رازی از سعادت بنیادین چیست؟ همانطور که گفته شد، نزد رازی کمال قوای نظری و عملی به عنوان فضایل نفسانی اند. اما از این میان، کدام یک سعادت بنیادین است؟ آیا دیدگاه رازی در سعادت حاصل از کمال قوا، ره یافتی انحصارگرایانه و تک بعدی دارد و کمال یکی از قوا را به دیگری تحویل می دهد؟ یا هر دو مورد تأکیدند؟ رازی قوه نظری را در شرف و رتبه و اصل، بر قوه عملی مقدم می داند. اما منظور رازی از شرافت و اصل بودن چیست؟ آیا قوه نظری و حوزه اندیشه ورزی، و مقام نظر و شناخت، کمال بنیادین و چونان سعادت اصیل است؛ آنچنان که در تفکر ارسطویی مد نظر است؟ و یا تحول اخلاقی نیز وجهی بنیادین در سعادت مندی دارد؟

گزارشی اجمالی از دیدگاه اندیشمندان جهت طرح نظریه رازی ضرورت دارد. بر پایه تلقی ارسطو، شناخت عقلانی بالاترین گونه کمال است. ارسطو در اخلاق نیکوماخوس، زیست متأملانه به معنای خردورزی را سعادت بنیادین و غیر ابزاری معرفی می کند:

«اگر سعادت فعلیتی است مطابق با فضیلت، پس عقلاً باید مطابق با عالی ترین فضیلت باشد. این فضیلت فضیلتی است که مربوط به شریف ترین جزء انسان است... تعقل عالی ترین جزء نفسانی ماست... فعالیت ناشی از حکمت، لذت بخش ترین فعالیت های مطابق با فضیلت است... فلسفه به سبب خلوص و ثباتش شامل بالاترین لذایذ است... بنابراین حیات، تأملی سعادت مندترین زندگی هاست» (ارسطو، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۲۶-۲۳۱).

مطابق با گزارش افلاطون، سقراط بر نقش انحصاری معرفت در سعادت مندی تأکید دارد. همچنین بر پایه گزارش کاپلستون، افلاطون در دیالوگ های دوره نخستین، تلقی همسان انگارانه ای میان فضیلت و معرفت طراحی می کند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۵۳). از سوی دیگر، برخی جریان های اندیشه ای در یونان باستان، بر تقدم فضایل اخلاقی تأکید می کردند. فرانکنا در گزارش خود از رواقیون و ره یافت آنها، از اولویت و تقدم فضایل اخلاقی می گوید (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۱۸۵).

اندیشمندان مسلمان نظیر فارابی، ابن سینا، ابن مسکویه، ملاصدرا و ... عمدتاً رویکردی جامع در سعادت مندی لحاظ می کردند (ر.ک: ابوالحسنی نیارکی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۴) و سعادت انسان را در کمال قوای نظری و عملی می جستند (ر.ک: فارابی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۹؛

ابن مسکویه، ۱۳۸۱، ص ۹۲؛ ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۱؛ همو، ۱۴۰۴، ص ۴۲۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱). اما در جایگاه‌های دیگر، سخن از تقدم کمال قوه نظری بر قوه عملی گفته‌اند. به‌عنوان مثال، فارابی در «تحصیل السعاده» بر تقدم قوه نظری بر عملی تأکید دارد (فارابی، ۱۴۱۳ق، ص ۷۶). ابن مسکویه حکمت در راستای سعادت‌مندی را دارای اولویت می‌داند (ابن مسکویه، ۱۳۸۱، ص ۱۴۲) و ملاصدرا بر جایگاه نخستین بودن آن تأکید دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳؛ ج ۹، ص ۱۲۸).

به نظر می‌آید بر پایه برخی شواهد، رازی سعادت‌مندی انسان را ناظر بر کمال هر دو قوا در نظر می‌گیرد و منظور او از اصل بودن قوه نظری، اولویت و شرافت آن نسبت به قوه عملی، با توجه به کیفیت متعلق قوه نظری و حیثیت تأثیرگذاری دانش در رفتار است؛ گویا با فقدان شناخت، تحول اخلاقی بنیادین در انسان ایجاد نمی‌شود. یک شاهد، تصریح رازی است.

وی می‌نویسد: «قوه نظری اصل و بنیاد است و شرافت رتبی بر قوه عملی دارد، اما خود مقدمه و زمینه قوه عملی و بهره‌وری از آن است» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۱۱۲؛ ج ۱۷، ص ۲۱۳). اما از سوی دیگر، رازی با توجه به تحلیل کمال قوای نظری و عملی و تفسیر آیات معطوف بر کمال انسان و نیز براساس طراحی الگویی که رازی در تصویرسازی کمال قوا داشت، تنها شناخت و دانایی را معیار سعادت‌مندی انسان نمی‌داند. بلکه سعادت‌مندی، در پی به فعلیت رسیدن کمالات قوای نظری و عملی به‌صورت توأمان و ناظر بر یکدیگر حاصل می‌شود.

هیچ‌گاه در اندیشه رازی، این تقدم کمال قوه نظری، به معنای نفی دخالت مؤثرات دیگر در سعادت‌مندی نیست. بلکه برای سعادت‌مندی، قوه عملی - که ناظر بر تحول اخلاقی است - شرطی ضروری است. شاهد دیگر را می‌توان ادراکی دانستن قوه عملی لحاظ کرد. کمال قوه عملی در دیدگاه رازی، شناخت است؛ اما شناخت خیری که بدان اقدام شود و منجر به تحولی اخلاقی گردد. عقل عملی فعالیت خود را با دست‌یابی به آگاهی در باب امور ناظر بر رفتار آغاز می‌کند. روشن است که در چنین مواجهه‌ای، اصالت با آگاهی و شناخت است؛ هرچند متعلق شناخت، رفتار اختیاری انسان باشد. اما از آنجایی که این شناخت ناظر بر اعمال اختیاری انسان است، فرآورده آن دست‌یابی به فضایل اخلاقی برای انسان و در نتیجه توسعه اخلاقی انسان خواهد بود. کمال قوه عملی نامیدن آن نیز براساس

همین وجه دوم است. اما وجه شناختی آن به‌سان عامل پیشران لازم، خود غایت و کمال قوه نظری محسوب می‌شود. از این روست که می‌توان شناخت را اصل دانست و تقدم رتبی برای آن قائل شد. از طرفی، با توجه به حالت تشکیکی ادراک نزد آدمیان، سعادت‌مندی هر فردی بر اساس شأن ادراکی اوست.

رازی در المطالب العالیة، شرافت حکمت نظری در برابر حکمت عملی را در متعلق آن تعریف می‌کند:

«الحكمة النظرية، و هي معرفة حقائق الأشياء و علم الله تعالى أكمل العلوم و أفضلها، فوجب أن تكون حكمته أفضل أنواع الحكمة» (همو، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۷۹).

بنابراین تقدم بنیادین حکمت نظری تنها به‌واسطه فضیلت‌مندی خردورزی نیست؛ آن‌چنان که مد نظر ارسطوست. بلکه این تقدم بنیادین به‌واسطه متعلق آن است و بر این اساس، عقل نظری بر عقل عملی شرافت و تقدم خواهد داشت.

شاهد دیگر، مصداق‌یابی است. یک نمونه آن، ارتباط میان حسدورزی و عدم شناخت است. وی معتقد است ردائل اخلاقی (نظیر بخل و حسدورزی) از عدم شناخت ناشی می‌شود و جهل علت اصلی بخل و حسدورزی است (همو، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۰۲). جهل، آفت قوه نظری است (همان، ج ۱۵، ص ۵۲۹). این امر، تأثیر مستقیم قوه نظری را در حوزه اخلاق نشان می‌دهد. گاهی تلقی نادرست فرد، زمینه‌ساز اقدامات غیراخلاقی می‌شود. ارتباط میان قوه نظری و عملی با عنوان‌هایی چون شناخت و اخلاق، مسأله‌ای مهم را پیش می‌نهد.

حال، این دو چه ارتباطی با یکدیگر دارند و تأثیرات آنها بر هم چگونه است؟

رازی معتقد است این امکان متصور است که فردی حق را بشناسد، اما شناختی از خیر و اخلاق نداشته باشد. در حالی که عکس آن امکان‌پذیر نیست (همان، ج ۲۴، ص ۵۱۵). بر این اساس، ارتباط لزومی میان شناخت و اخلاق در اندیشه رازی وجود ندارد و امکان و اگرایی آنها در کار است. اما این لزوم یک‌جانبه است؛ امکان شناخت حقیقت علی‌رغم فقدان شناخت خیر. در حالی که امکان‌پذیر نیست کسی به شناختی از اخلاق برسد، اما حق را نشناسد. سخن رازی از چند وجه انتقادپذیر است: اول آنکه میان زیست اخلاقی و شناخت عقلانی ارتباط‌های پیچیده و متقابلی وجود دارد. دیگر اینکه امکان وقوعی زیست اخلاقی علی‌رغم عدم شناخت از حق، در لایه‌هایی سطحی و نابیادین وجود دارد؛ هرچند منجر به تحول و رشد اخلاقی نگردد.

عقل نظری و عملی و چگونگی ارتباط آنها در صدور افعال اخلاقی

صورت‌بندی تحلیل [های] رازی از چگونگی ارتباط عقل نظری و عملی در صدور افعال اخلاقی نیازمند تصویری از اخلاق است. رازی در تعریف اخلاق به همان معنای سنتی اشاره دارد و می‌گوید: «ملکة تصدر بها عن النفس افعال بالسهولة من غير تقدم روية» (همو، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۸۵؛ بی‌تا، ص ۱۲۰). رفتارهای اخلاقی به‌مثابه اعمال ارادی و برپایه تحلیل مسبوقیت رفتار بر آگاهی، نیازمند آگاهی است. رازی در این موضع، بر درونی‌سازی و احاطه نفس انسان اشاره دارد؛ به‌گونه‌ای که نفس انسان بدون فرآیند و چیشش مراحل، فعل ویژه‌ای را صادر می‌کند. با عنایت بر این مسأله که عقل عملی بر افعال اختیاری انسان ناظر است، رازی برای انجام فعل اختیاری مراحل را طراحی می‌کند. رازی صدور فعل اختیاری انسان را در فرآیند چهار مرحله‌ای و به‌صورت ترتب لزومی و طبیعی تحلیل می‌کند (همو، ۱۴۲۰ق، ج ۱۹، ص ۸۶): آگاهی به منفعت و ملائمت فعل، میل جازم، اراده و سلامت اعضا و قدرت بر انجام فعل.

در صورت تحقق این امور، فعل از انسان صادر می‌شود (همو، ۱۴۰۷ق، ج ۹، ص ۴۰-۴۱). از این رو در افعال اخلاقی بنا بر تعریف سنتی مورد اشارت رازی، آگاهی که از مبادی فعل ارادی است، از دست نمی‌رود. بلکه به دلیل احاطه نفس و شناخت درجه بالای آن، فعل صادر می‌شود (همان). این آگاهی بر اساس قوه نظری تحلیل می‌شود و وجه ارتباطی اخلاق و شناخت را می‌توان از آن جست. رازی با افزودن مؤلفه میل جازم بر تأثیر انگیزشی، علاوه بر بعد شناختی در صدور فعل تأکید دارد. در حوزه کنش رفتاری، تأکید بر بعد شناختی به معنای سلب تأثیر هرگونه از عواطف نیست و عواطف نیز در فرآیند صدور رفتار مستتر است (توریل، ۱۳۸۹، ص ۷۶). در ذیل برخی از این صورت‌بندی‌ها تحلیل می‌شود:

الف) صورت‌بندی استنتاجی مبتنی بر بهره‌وری عقل عملی از احکام کلی عقل

نظری: رازی در المباحث، با استناد به ابن‌سینا می‌گوید: «انسان قوه‌ای دارد که مختص آرای کلی است و قوه‌ای دارد که مختص تأمل در امور جزئی معطوف بر چیزی است که شایسته انجام دادن و شایسته ترک کردن است و در آن، منفعت و مضرت و حسن و قبح ملحوظ است و در دو دسته کلی خیر و شر قرار می‌گیرند و در آن گونه‌ای قیاس و تأمل لحاظ می‌شود و غایت آن تأمل در امر جزئی معطوف بر آینده است» (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱ق،

ج ۲، ص ۴۱۳). این تحلیل گویایی از سنخ ادراک دانستن قوه عملی، اما ادراک جزئیات است. همان‌طور که رازی بدان اشاره دارد، بر پایه برخی آثار ابن سینا (همچون رساله النفس) نفس به وسیله عقل عملی، احکام جزئی مربوط به عمل را از احکام کلی از طریق نوعی قیاس و تأمل استنباط می‌کند. درحالی‌که استنباط احکام کلی در حوزه عقل نظری است. براین اساس و بر پایه سخن ابن سینا، «عقل عملی به توان استنباط و استنتاج نتایج ناظر بر بایستی‌ها اطلاق می‌شود» (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۱). ابن سینا می‌گوید عقل نظری با صدق و کذب در کلیات کار دارد و عقل عملی با خیر و شر در جزئیات. مبادی اولی از اولیات است و مبادی دومی از مشهورات، مقبولات، مجربات، و مظنونات (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۵۷).

بهره‌گیری عقل عملی و به‌ویژه حوزه اخلاق از ساحت عقل نظری و استنتاج و ساخت قیاس را می‌توان به‌سان فرآیند تلقی نمود؛ فرآیند این استنباط را می‌توان چنین بازنمایی کرد:

۱. رفتار ارادی آن‌هنگام تحقق پیدا می‌کند که آگاهی وجود داشته باشد؛ بنابراین برای انجام رفتار ارادی، آگاهی از خیر بودن آن شرط لازم است.

۲. آگاهی از خیر بودن یا خیر داشتن یک رفتار، یک داعی کلی است و از احکام کلی در ساحت عقل نظری استنباط می‌شود. رازی در این حوزه از مقدمه‌های اولیات، مشهورات، مقبولات، تجربیات و مظنونات یاد می‌کند. این امر بدین معناست که عقل عملی از طریق مقدمات کلی در ساحت عقل نظری رأی کلی را استنتاج می‌کند.

۳. بعد از آن، عقل عملی از احکام کلی حاصل از استنباط نخست، به انضمام مقدمات جزئی یا محسوس، احکام جزئی عقل عملی را استنباط می‌کند.

۴. سپس بر پایه آن نتایج جزئی رفتار می‌کند. بنابراین عقل عملی خواه در بعد ادراک و استنتاج امور جزئی عملی و خواه در تصرف در امور عملی، نیازمند و مبتنی بر عقل نظری است (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۱۳).

بنابراین نزد رازی این‌گونه نیست که هر یک از قوای عملی و نظری مستقلاً معرفتی برای انسان ایجاد کنند و ارتباطی باهم نداشته باشند. بلکه عقل عملی تابعی است از عقل نظری و با معرفت‌زایی آن جهت اقدام فعل، در ذیل معرفت‌زایی عقل نظری قرار می‌گیرد. این تحلیل، دیدگاه فخر در باب منشأ اعتبار گزاره‌های اخلاقی و فقهی - حقوقی را در

حوزه واقع‌گرایی قرار می‌دهد. رازی حوزه فعالیت عقل عملی را ساحت فقهی - حقوقی و اخلاق قرار می‌دهد (همو، ۱۴۲۰ق، ج ۱۷، ص ۳۱۳). براساس مباحث فلسفه اخلاق، سؤال از منشأ اعتبار آنها اهمیت دارد. ره‌یافت واقع‌گرایانه منشأ انگاره‌های فقهی - حقوقی و اخلاقی را امور نفس‌الامری می‌دانند. در واقع‌گرایی اخلاقی، باورمندی بر تحقق وجودی حقایق و اموری است که شاخص‌هایی در باب کیفیت درستی و نادرستی و خوبی و بدی ارائه می‌کنند (Dancy, 1998, p.534). درحالی‌که رویکرد ناواقع‌گرایی (همچون احساس‌گرایی و قراردادگرایی) منشأ الزامات اخلاقی و فقهی را بی‌ارتباط با امور نفس‌الامری لحاظ می‌کنند و آن را در اموری همچون قرارداد اجتماعی و امر الهی بی‌جویی می‌نمایند. اما براساس وجه انکشافی عقل نظری از امور نفس‌الامری، الزامات اخلاقی و فقهی متحقق می‌شود. امور نفس‌الامری با ارزش‌ها و الزامات فقهی - اخلاقی مرتبطند و این ارتباط، به‌واسطه حیثیت انکشافی عقل نظری از امور واقع و مدخلیت عقل و بعد ادراکی در صدور افعال اختیاری است.

ب) صورت‌بندی مبتنی بر تقسیم‌گزاره‌های اخلاقی حوزه عقل عملی به «بی‌نیاز به تأمل» و «نیازمند به تأمل»: رازی در تصویر دیگری، گزاره‌های اخلاقی حوزه عقل عملی را که وجهی شناختی دارند، همانند علوم نظری به بدیهی و نظری یا بی‌نیاز از کسب و نیازمند به کسب تقسیم می‌کند. در حوزه عقل عملی، آگاهی و شناخت برخی گزاره‌های اخلاقی، پایه و بی‌نیاز از تأمل نظری است و برخی دیگر، محتاج استدلال‌آوری.

رازی می‌گوید: افعال انسان گاه حسن هستند و گاه قبیح. آن حسن و قبح نیز گاه علم بدان بدون کسب حاصل می‌شود و گاه محتاج به کسب است. ازاین‌رو اکتساب آن نیازمند مقدماتی است که هم‌سازگار با او باشد (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۶۷). بر پایه این امر، اطلاق حسن و قبح به‌طور کلی و مفاهیم ارزشی - تجویزی حوزه اخلاق بر افعال، دارای بنیادهای روشن و آشکاری است و انسان با چیدمانی منطقی از آنها می‌تواند در فرآیندی استدلالی به احکام اخلاقی برخی دیگر از افعال برسد.

ج) صورت‌بندی مبتنی بر ارتباط فعل و نتیجه آن در سامانه در هم‌تنیده با شاخص‌های کلان معرفت الهی و قرب الهی: با توجه به طراحی برخی مقدمات و مسائل پراکنده در مورد فعل و نیز عقل نظری و عملی نزد رازی می‌توان مسائل پذیرش‌یافته رازی را چنین طراحی کرد:

۱. داعی فعل انسان، آگاهی فرد از مصلحت راجح یا منفعت زائد در فعل است.
۲. صدور فعل اختیاری دارای فرآیندی است که آگاهی یکی از الزامات آن به‌شمار می‌آید.
۳. در فرآیند صدور فعل، انگیزه (میل جازم) نقش تعیین‌کننده‌ای دارد؛ به‌ویژه در اراده؛ زیرا انگیزه در ساخت اراده برای تحقق دادن به فعل در اندیشه رازی ضرورت دارد.
۴. عقل نظری و عملی هر دو حیثیتی ادراکی دارند.
۵. نتیجه مطلوب فعل، دست‌یابی به مصلحت راجح یا منفعت است.
۶. مطلوبیت نتیجه اصل است و تحقق دادن فعل در گرو مطلوبیت نتیجه است. بنابراین هدف و نتیجه فعل در افعال ارادی، تعیین‌کننده رخداد آن و پیدایش انگیزه و اراده است.
۷. میان فعل و نتیجه حاصل از آن، ارتباط لزومی، ضروری، ذاتی، عقلی و طبیعی وجود دارد.
۸. انسان با قوه عقلی خود، از ارتباط میان فعل و نتیجه مطلوب آگاهی و ادراک دارد. از این‌رو صدور افعال اختیاری - که در حوزه عقل عملی است - نشأت گرفته از ادراک عقل نظری از ارتباط میان فعل و نتیجه است. در صورتی که عقل نظری به ادراکی ایجابی از تحقق فعل و رسیدن به مطلوب (مصلحت و منفعت) نائل شده و به چنین دریافتی رسید که انجام کار، مطلوبیت دارد، میل جازمی در او تحقق می‌یابد و در صورت سلامت قوا، فعل صادر می‌شود. تحقق عملی ادراکات و احکام کلی عقل نظری در حوزه اخلاق و روابط میان انسان در افعال اختیاری، به تحقق میل جازم و اراده ناشی از آگاهی بر وجود مصلحت و منفعت استوار است و چون این فرآیند براساس مسأله اراده انسان و در قالب افعال اختیاری آدمی است و از کاربست ادراکات کلی عقل نظری در موارد عینی سخن می‌گوید، از ارتباط عقل نظری و عملی می‌توان گفت. بنابراین ارتباطی ضروری میان فعل و نتیجه آن در کار است و ادراک این ارتباط، در حوزه عقل نظری است.
- هدف و نتیجه فعل، در سامانه‌ای درهم‌تنیده و در میان اهداف دیگر سنجش می‌شود. چگونه می‌توان حکمی اخلاقی بر آن نتیجه فعل صادر کرد؟ باید و نباید و درستی و نادرستی و خوب و بد آن چگونه قابل طراحی است؟ فخر در سامانه‌ای کل‌نگر، به‌ورزی انسان را در تحقق داشت اموری می‌داند که هر یک از آنها با فضیلتی غائی و بنیادین سنجش می‌شوند. آن فضیلت بنیادین معرفت الهی یا قرب الهی است. در صورتی که آن

نتیجه کنش انسانی، در راستای معرفت الهی باشد و بر فزونی ایمان و زیست تقواگرایانه بیانجامد، آن نتیجه مطلوبیت خواهد داشت. بنابراین فرآیند صدور افعال اختیاری انسان، به دنبال تحقق دادن به یک هدف و نتیجه است. اخلاق در جهت هدایت‌دهی ارزشی و تجویزی به اهداف و نتایج کنش‌های اختیاری انسان با معیارهای ناظر بر امور بنیادین خواهد بود؛ چراکه «تعریف‌ها و مفهوم‌سازی‌های اخلاق با این مفهوم پیوند دارد که چه چیزی برای انسان‌ها جنبه بنیادین دارند» (توریل، ۱۳۸۹، ص ۷۳).

رازی شأن ادراکی قوای نفس را با توجه به تطورات شدت و ضعفی آن، دخیل در سعه وجودی یا توسعه هستی‌شناختی وجود انسان می‌داند.^۱ از این‌رو ادراک عمیق و والاتر و شناخت ذوات مجرد، موجب فزونی سعه وجودی فرد می‌شود و این امر، رفتار او را غریب می‌کند و ممیزه‌های اخلاقی پیش می‌نهد؛ زیرا ابعاد وجودی انسان، تک‌سویه تحول نمی‌یابند. انسان سامانی است از شناخت و رفتار و تمام ریزمؤلفه‌های آن. بر پایه دیدگاه رازی، در صورتی که متعلق شناخت، خداوند و ذوات مجرد باشد و نیز این ادراک در فرآیندی صحیح عملیاتی گردد، با عنایت به توسعه وجودی آن، تحولی اخلاقی در انسان پدید خواهد آورد. انسان دارای بعد شناختی است. گاه این بعد بر اندیشیدن در امور نفس‌امری و واقعیت‌های بنیادین (مانند خداوند، جایگاه انسان در نظام هستی، مسأله فطرت، معناداری زندگی و ... (هستی و نیستی)) معطوف است و گاه در نحوه تحقق‌داشتن افعال اختیاری (باید و نباید و درستی و نادرستی و خوبی و بدی).

وظیفه بعد شناختی با دگردیسی متعلق‌ها متغیر نمی‌شود. انسان در حوزه اندیشیدگی نوع دوم، گاه خود را بی‌نیاز از مسائل گونه نخست می‌داند (دیدگاه‌های ناواقع‌گرایانه) و گاه خود را ملزم به یافتن ارتباط میان افعال اختیاری و کیفیت تحقق آنها با واقعیت‌های بنیادین می‌کند. به‌عنوان مثال، تا چه میزان انجام یک فعل اختیاری خاص، فرد را به‌عنوان کنش‌گر ناظر بر واقعیت‌های بنیادین قرار می‌دهد؟ از این‌رو، افعال اختیاری انسان جنبه‌ای

۱. امروزه و در حوزه روان‌شناسی اخلاق، دیدگاه‌های مختلفی در مورد ارتباط بین شناخت و اخلاق مطرح شده است. رشد اخلاقی مسأله مهمی برای این حوزه است و اندیشمندانی چون پیاز، کولبرگ، رست، نوسباوم و... دیدگاه‌های مختلفی طراحی کرده‌اند. طرح دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان که عمدتاً در رویکرد اخلاق فلسفی می‌گنجد، زمینه مناسبی برای تحلیل انتقادی و مقایسه‌ای آثار ایشان به‌وجود خواهد آورد (در این زمینه نک: کتاب رشد اخلاقی، ویراست ملانی کلین و جودیث اسمتانا و نیز کتاب روان‌شناسی اخلاق نوشته پروین کدیور).

هستی‌شناختی دارد و می‌توان به‌سان دیگر واقعیت‌ها به توصیف آن پرداخت و جنبه‌ای ارزش‌شناختی و تجویزی دارد و در آن به خوبی و بدی اعمال، درستی و نادرستی و باید و نبایدهای آنها پرداخته می‌شود. تعیین ملاک رفتارهای اختیاری با رویکرد ارزش‌شناختی، با توجه به تحقق‌داشت آگاهی و بعد شناختی در فرآیند صدور فعل است و از آنجایی که این آگاهی خود در حوزه عقل نظری است و بر پایه دیدگاه رازی، زیست خداوورانه و باورمندی و معرفت به خداوند ارزشمندترین گونه دانش نظری به‌شمار می‌آید، معرفت الهی و قرب الهی معیار تعیین‌کننده در کنش‌ها و رفتاری انسان خواهد بود.

تصویرسازی رازی از کمال و ناظر بودن آن بر قوای عملی و نظری براساس آیات قرآن

رازی معتقد است تصویرسازی‌های مختلف قرآن از کمال انسان، ناظر بر دو قوای نظری و عملی است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۵۸). در این جایگاه، به آیات مورد اشارت رازی از قرآن اشاره می‌شود. آیه «رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا» (شعراء (۲۶)، ۸۳) ناظر بر حکمت نظری و آیه «وَ أَلْحِنِّي بِالصَّالِحِينَ» (همان) مربوط به حکمت عملی است. ندای خداوند به حضرت موسی در آیه «إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا» در حکمت نظری و آیه «فَاعْبُدْنِي» در حکمت عملی است. سخن حضرت عیسی در آیه «إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ» (مریم (۱۹)، ۳۰) در حکمت نظری و آیه «وَ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا» (همان) در حکمت عملی است. کلام حضرت رسول اعظم ﷺ در آیه «فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» (محمد (۴۷)، ۱۹) در حکمت نظری و آیه «وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ» (همان) در حکمت عملی است. و نیز آیه «يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا» (نحل (۱۶)، ۲) ناظر بر حکمت نظری و آیه «فَاتَّقُونَ» در حکمت عملی است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۵۸).

بنابراین در تصویر رازی، این دوگانه‌های قرآنی، بر حکمت علمی و عملی ناظرند. بر اساس آیات فوق، حکم، توحید، جایگاه انسان، جایگاه ملائکه، امر خداوند، و ... اموری شناختنی‌اند و حقایق نفس‌الامری فراتر از حیطه اختیار انسان هستند. اما زیست صالحانه، عبادت الهی و سپاس‌گزاری نظیر نماز و صلاة، استغفار و نیز تقوا و پرهیزگاری اموری شناختنی و ناظر بر حیطه اختیاری انسانند. بنا بر دیدگاه رازی، چیدمان متناظر این دوگانه‌ها با یکدیگر، اشارت قرآنی بر رشد دو بعد کلان معرفتی - اخلاقی است. در برخی آیات نیز آیات ناظر بر حوزه عقل عملی، به‌عنوان لازمه استنتاجی آیات ناظر بر قوه نظری آمده است.

رازی در جایگاه دیگری این بحث را در قوای عملی و نظری مطرح می‌سازد و استكمال قرآنی انسان را در تحلیل آن دو می‌داند. آیه «كُلُّ آمَنٍ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ لَا نُنْفِرُكَ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ» به استكمال قوه نظری اشاره دارد و آیه «وَ قَالُوا سَمِعْنَا وَ أَطَعْنَا» به استكمال قوه عملی (همان، ج ۷، ص ۱۱۲). همچنین آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا» اشاره به کمال قوه نظری و آیه «وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» اشاره به کمال قوه عملی دارد (همان، ج ۱۷، ص ۲۱۳). در آیه ۶۳ سوره یونس، «آمَنُوا» اشاره به کمال قوه نظری و «كَانُوا يَتَّقُونَ» اشاره به کمال قوه عملی دارد (همان، ج ۱۷، ص ۲۷۵). در آیه «أَمَّنْ هَذَا الَّذِي يَزُزُّكُمُ إِنْ أَمْسَكَ رِزْقَهُ بَلْ لَجُّوا فِي عُتُوٍّ وَ نُفُورٍ» (ملک (۶۷)، ۲۱)، عبارت «لَجُّوا فِي عُتُوٍّ» به سبب حرص و رزی بر دنیا است و اشاره بر فساد قوه عملی دارد و «نُفُورٍ» به سبب جهل است که اشاره به فساد قوه نظری دارد (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۵۹۴). آیه «إِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَزُجُونَ حِسَابًا» (نبأ (۷۸)، ۲۷) بر فساد قوه عملی و آیه «وَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَابًا» بر فساد قوه نظری دلالت دارد (تفسیر، ج ۳۱، ص ۱۹). همچنین است آیه «إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ» بر فساد قوه عاقله و آیه «وَ لَا يَحْضُ عَلٰی طَعَامِ الْمِسْكِينِ» بر فساد قوه عملی ناظر است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۶۳۱). آیه «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى» (اعلی (۸۷)، ۱۴) اشاره بر تطهیر نفس از آنچه که شایسته آن نیست دارد؛ قوه نظری از جمیع عقاید فاسد و قوه عملی از جمیع اخلاق ناپسند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۱، ص ۱۳۷). آیه «وَ لَيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ» اشاره به کمال قوه نظری و آیه «وَ لَيَذَكَّرْ أُولُو الْأَلْبَابِ» اشاره به کمال قوه عملی دارد؛ زیرا فایده در این تذکار، اعراض از اعمال سخیف و اقبال به اعمال صالح است. سعادت‌مندی انسان نیز در گرو این دو نوع است (همان، ج ۱۹، ص ۱۱۴). آیه «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا» در قوه نظری و «وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» در قوه عملی و کمال آن است. آیه «وَ تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ» تلاش در تکمیل قوه نظری و آیه «وَ تَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ» در تکمیل قوه عملی است (همو، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۱۳). آیه «سَنُقَرِّبُكَ فَلَا تَنْسَى» در قوه نظری و آیه «وَ نُبَيِّرُكَ لِلْيُسْرَى» در قوه عملی است (همان، ج ۸، ص ۱۱۰).

لذا همچنان‌که از مصداق‌یابی قرآنی رازی برای عقل نظری و عملی آشکار است، بعد شناختی ناظر بر حقایق نفس‌الامری در حیطه عقل نظری قرار می‌گیرد. اما کنش رفتاری مبتنیافته بر مؤثرات شناختی در حیطه عقل عملی است. اما این دو، دوگانه منحاظ و مستقل نیستند. بلکه اصل، ارتقای وجودی انسان است و این ارتقا با بعد شناختی و رفتاری حاصل می‌شود؛ ابعادی که کاملاً به هم پیوسته و ناظر بر یکدیگرند.

نتیجه‌گیری

براساس آنچه در این جستار بیان شد، می‌توان به نتایج زیر دست یافت:

۱. رازی، کمال انسان را در کمال قوای عملی و علمی او می‌داند. رازی در آثار مختلف خود، متعلق‌های مختلفی را برای کمال آن دو پیش می‌نهد. در این جستار، ضمن شناسایی آنها، دسته‌بندی جامعی ارائه گردید و به این مسأله پرداخته شد که برخی کمالات ناظر قوا، به صورت فرآیندی هستند و برخی دیگر فرآورده نهایی و در حکم نشانه‌هایی برای زیست کمال‌گونه‌اند. کمال قوه عملی عبارت است از شناخت خیر؛ اما طوری که خود را در تحول اخلاقی نشان دهد و دارای نشانه‌هایی در زندگی فردی و اجتماعی (همچون ستایش و عبادت خداوند، تقوایب‌پیشگی و یاری‌رسانی به دیگران) باشد. همچنین کمال قوه نظری مطابق دیدگاه رازی در سه سطح قابل تبیین است: شناخت موجودات، شناخت حقیقت و شناخت خداوند و صفات و افعال او. اما این شناخت، خود را در مؤلفه‌هایی همچون ایمان و تعظیم در برابر خداوند نشان می‌دهد.

۲. اندیشمندان مسلمان به‌طور کلی، سه تصویر از چیستی عقل نظری و عقل عملی ارائه می‌دهند. دیدگاه رازی در عمده آثارش (همچون المطالب و المفاتیح)، اخذ حیثیت ادراکی برای هر دو قواست. اما در المباحث، با پیروی از ابن سینا، حیثیت ادراکی را با توجه به کلی و جزئی بودن آن تفسیر می‌کند. در اندیشه رازی، هر دو قوا از جنس ادراک و شناختی هستند. بنابراین مدرکند؛ اما یکی در حوزه امور ناظر بر واقع است و دیگری در حوزه اعمال اختیاری انسان.

رازی در افعال اختیاری بر مسأله آگاهی تأکید دارد و اساساً یکی از کلیدواژگان رازی در حوزه تحلیل افعال اختیاری، اصطلاح داعی است. این واژه در ادبیات کلامی - اخلاقی رازی در معنایی شناختی به‌کار گرفته شده است.

۳. الگوی رازی در سعادت‌مندی انسان، ناظر بر کمال هر دو قواست. اما مسأله مهم که دل‌مشغولی بسیاری از اندیشمندان بوده است، تمایز قائل شدن میان کمال قوا و اصل قرار دادن یکی بر دیگری است. رازی قوه علمی را اصل می‌داند. اما منظور او از اصل بودن قوه نظری، با توجه به کیفیت متعلق قوه نظری و حیثیت تأثیرگذاری دانش در عملکرد و رفتار است. گویا با فقدان شناخت، تحولی اخلاقی بنیادین در انسان ایجاد نمی‌شود. شواهد مختلف این امر در اندیشه رازی شناسایی و تحلیل شد. از این‌رو در اندیشه رازی، تنها

خردورزی فی نفسه، اصل سعادت‌مندی نیست. بلکه متعلق زیست متأملانه و زیست اخلاقی در کنار آن به‌عنوان ثمره و نتیجه دارای اهمیت است.

۴. صدور رفتارهای اخلاقی در حوزه عقل عملی و کیفیت ارتباط آن با عقل نظری در قالب سه صورت‌بندی تبیین شد: صورت‌بندی استنتاجی مبتنی بر بهره‌وری عقل عملی از احکام کلی عقل نظری، صورت‌بندی مبتنی بر تقسیم‌گزاره‌های اخلاقی حوزه عقل عملی به بی‌نیاز به تأمل و نیازمند به تأمل و صورت‌بندی مبتنی بر ارتباط فعل و نتیجه آن در سامانه در هم‌تنیده با شاخص‌های کلان معرفت الهی و قرب الهی.

۵. رازی در اثر تفسیری خود، آیات ناظر بر کمال انسان را با بهره‌گیری از عقل نظری و عقل عملی تفسیر می‌کند.

کتاب‌نامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). اشارات و تنبیهات با شرح خواجه طوسی. قم: نشر البلاغة.
۲. _____ (۱۴۰۰ق). الرسائل «رسالة النفس». قم: بیدار.
۳. _____ (۱۹۷۵م). الطبيعيات شفا (بخش نفس‌شناسی). به تحقیق قنواتی و سعید زائد. قاهره.
۴. _____ (۱۴۰۴ق). الهیات شفا. تحقیق سعید زائد. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۵. ابن مسکویه، احمد بن محمد (۱۳۸۱). تهذیب الاخلاق. علی اصغر حلبی. تهران: اساطیر.
۶. ابوالحسنی نیارکی، فرشته (۱۳۹۲). «استکمال علمی و اخلاقی انسان از منظر خواجه نصیرالدین طوسی». فصلنامه پژوهش‌نامه اخلاق، ۶ (۲۲)، ص ۱۹۲-۱۶۹.
۷. ارسطو (۱۳۸۱). اخلاق نیکوماخوس. ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
۸. بهمینار بن مرزبان (۱۳۷۵). التحصیل. به تصحیح شهید مرتضی مطهری. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
۹. توریل، الیوت (۱۳۸۹). تفکر، عواطف و فرآیندهای تعامل اجتماعی در رشد اخلاقی، در مجموعه دو جلدی رشد اخلاقی (کتاب راهنما). ویراسته ملانی کیلن و جودیت اسمتانا. ترجمه این بخش از علی‌رضا شیخ‌شعاعی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۰. حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴). کاوش‌های عقل عملی. چاپ دوم. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۱. فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۹۸۶م). الأربعین فی اصول الدین. (ج ۱، ۲). قاهره: مکتبه الکلیات الأزهریه.
۱۲. _____ (۱۴۲۰ق). تفسیر مفاتیح الغیب (ج ۳، ۴، ۷، ۱۳، ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۴ و ۳۱). چاپ سوم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۳. _____ (۱۴۰۴ق). شرحی الاشارات (ج ۲). قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۱۴. _____ (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقیه (ج ۱، ۲). چاپ دوم. قم: بیدار.
۱۵. _____ (۱۴۰۷ق). المطالب العالیه من العلم الإلهی (ج ۳، ۷، ۸، ۹). به تصحیح حجازی سقا. بیروت: دارالکتب العربی.

۱۶. _____ (۱۴۰۶ق). النفس و الروح و شرح قواهما. به تحقیق دکتر معصومی. تهران: افست تهران.
۱۷. _____ (بی تا). الهیات الملخص. نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی. شماره ثبت ۳۹۲۱.
۱۸. فارابی، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). تحصیل السعادة. بی جا.
۱۹. _____ (۱۴۰۵ق). فصول منتزعة. تحقیق فوزی نجا. چاپ دوم. تهران: مکتبه الزهراء.
۲۰. فرانکنا، ویلیام (۱۳۷۶). فلسفه اخلاق. ترجمه هادی صادقی. قم: طه.
۲۱. قربانی، هاشم و فرشته ابوالحسنی نیارکی (۱۳۹۸). «تحلیل پیش‌انگاره‌های معرفتی و غیر معرفتی رفتار در اندیشه فخر رازی». پژوهش‌نامه فلسفه دین، ۱۷ (۳۳)، ص ۱۸۷ - ۱۶۳.
۲۲. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه. (ج ۱) ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی. چاپ چهارم. تهران: سروش و علمی فرهنگی.
۲۳. کدیور، پروین (۱۳۹۴). روان‌شناسی اخلاق. چاپ دوم. تهران: آگه.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه. (ج ۱، ۳، ۸). چاپ سوم. بیروت: دار إحیا التراث العربی.
۲۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). شرح اصول الکافی (ج ۱). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
26. Dancy, Jonathan (1998), Moral Realism, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, v 6, Edward Craig (ed.), London: Routledge.