

وحدت عقل نظری و عملی در پرتو انسان‌شناسی فازی ملاصدرا

کوکب دارابی^۱ | حامد علیزاده^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی علامه حسن‌زاده آملی (ره)، دانشگاه

مازندران، بابلسر، ایران. رایانامه: k.darabi@umz.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه:

d.alizadeh63@gmail.com

چکیده

این پژوهش با هدف تحلیل تأثیر نگاه تشکیکی و فازی ملاصدرا به حقیقت انسان بر دیدگاه نهایی وی درباره عقل نظری و عملی انجام شده است. روش تحقیق توصیفی-تحلیلی و با مراجعه به متون اصلی صدرایی است. یافته‌ها نشان می‌دهد که بنیاد فلسفه صدرایی بر «اصالت وجود» به مثابه حقیقتی مشکک و ذومراتب (فازی) استوار است. از این منظر، انسان نیز حقیقتی واحد، ذومراتب و فازی است که به یک اعتبار «نفس» و به اعتباری دیگر «بدن» نامیده می‌شود. نفس محصول حرکت جوهری بدن است و رابطه این دو نه دوگانگی، بلکه «اتحاد» و در نهایت «وحدت» است؛ بدن مرتبه نازله و جسمانی نفس، و نفس مرتبه عالی و روحانی بدن است. بر این اساس و با تکیه بر اصل «النفس فی وحدتها کل اقوی»، این مقاله استدلال می‌کند که نگاه فازی به انسان، مانع از خط‌کشی مطلق میان قوای نفس می‌شود. در نتیجه، تمایز رایج بین عقل نظری (قوه مدرک) و عقل عملی (قوه محرک) در اندیشه صدرای دگرگون می‌گردد. این دو، دو بُعد یا دو مرتبه از یک حقیقت واحد به نام «عقل» هستند؛ همان‌گونه که نفس و بدن دو مرتبه از یک حقیقت واحدند. بنابراین، نظر مرتبه عالی عمل، و عمل مرتبه نازله نظر تلقی می‌شود. غایت هر دو نیز یکی است: رسیدن به کمال وجودی و قرب الهی. این تحقیق نشان می‌دهد که انسان‌شناسی فازی صدرای، به وحدت وجودشناختی نفس و بدن و در پی آن، به وحدت هویتی عقل نظری و عملی منجر می‌شود.

کلیدواژه‌ها: اندیشه فازی، صدرالمتألهین، نفس، بدن، عقل نظری، عقل عملی.

۱- بیان مسأله

موضوع رابطه نفس و بدن، به عنوان یکی از بنیادی‌ترین و پردامنه‌ترین مسائل انسان‌شناسی فلسفی، از دیرباز کانون تأمل اندیشمندان بوده است. این دغدغه از معرفت‌خواهی سقراطی تا جستارهای پیچیده معاصر، همواره محوری اساسی در سپهر تفکر بشری شکل داده و مکاتب گوناگونی را پدید آورده است. در این میان، حکمت متعالیه ملاصدرا با بنیان‌گذاری منظومه‌ای نوین، نقشی ممتاز در غنا بخشیدن و تعالی این عرصه ایفا کرده است. صدرالمتهلین با وام گرفتن از مباحث پیشینیان و آفرینش ایده‌های بدیع، «خودشناسی» یا شناخت نفس را سنگ بنای هر معرفت راستینی، به ویژه شناخت اعلی مراتب هستی، می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۲۴).

مبنای فلسفه صدرایی، اصالت وجود است که خود حقیقتی واحد، ذومراتب و تشکیک‌پذیر است. این ویژگی، به حکمت متعالیه وجهی «فازی» می‌بخشد؛ بدین معنا که در تحلیل پدیده‌ها، به جای دوگانه‌های مطلق (سیاه/سفید)، طیفی از مراتب و درجات (طیف خاکستری) را می‌پذیرد. بر این اساس، فهم دقیق دیدگاه صدرا در مسئله کلیدی ارتباط نفس و بدن، تنها از طریق بررسی مبانی فلسفی او و تحلیل انسان‌شناسی مبتنی بر آن مبانی ممکن می‌گردد.

اگرچه در سال‌های اخیر پژوهش‌های ارزنده‌ای درباره انسان‌شناسی صدرایی و نسبت نفس و بدن مانند مقاله «رابطه نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا» (یوسفی، معرفت فلسفی، سال هفتم، زمستان ۱۳۹۰، شماره ۲، پیاپی ۳۴، صص ۱۴۷-۱۸۰) و مقاله «بررسی تطبیقی اتحاد نفس و بدن از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا» (روحی و حسینی، پژوهش‌های مابعدالطبیعی، سال ششم، شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴، صص ۲۹۴-۲۹۹) و نیز درباره عقل نظری و عملی نزد وی مانند «جایگاه عقل عملی در استكمال عقل نظری از منظر ابن سینا و ملاصدرا» (رئسی و همکاران، پژوهش‌های اعتقادی و کلامی، سال چهاردهم، شماره ۵۴، تابستان ۱۴۰۳، صص ۱۶۳-۱۸۴) صورت گرفته و حتی تلاش‌هایی برای خوانش فازی از فلسفه او مانند مقاله «بازخوانی دیدگاه ملاصدرا در مسأله علم با رویکرد منطق فازی» (کریمی و همکاران، نشریه علمی ذهن، دوره بیت و پنجم، شماره ۱۰۰، زمستان ۱۴۰۳، صص ۶۱-۹۶) و مقاله «تحلیل و بررسی زبان فازی حکمت متعالیه با تکیه بر معنای زبان و شهود صدرایی» (نظامی و همکاران، نقد و نظر، سال ۲۸، تابستان ۱۴۰۳، شماره ۲، پیاپی ۱۱۲، صص ۱۹۵-۲۲۵) انجام شده است، اما مقاله‌ای که ناظر به پرسش‌های اساسی مقاله حاضر باشد یافت نشد به همین جهت نقطه کانونی و نوآوری این مقاله، بررسی پیامدها و تأثیرات مستقیم همین «نگاه فازی» به انسان، بر دیدگاه نهایی صدرا درباره ماهیت و نسبت عقل نظری و عقل عملی است. پرسش اصلی این است: آیا با پذیرش انسان به مثابه حقیقتی واحد، فازی و ذومراتب (که در آن نفس و بدن در وحدتی تشکیکی قرار دارند)،

می‌توان همچنان مرزی قاطع و دوگانه میان عقل نظری و عملی ترسیم کرد؟ این مقاله در پی اثبات این فرضیه است که انسان‌شناسی فازی صدرا، به انحلال تمایز هستی‌شناختی میان نفس و بدن و در نتیجه، به وحدت هویتی و سلسله‌مراتبی عقل نظری و عملی می‌انجامد.

۲- منطق فازی (منطق مبهم)

در دنیای امروز، منطق فازی^۱ (که از واژه‌ای انگلیسی به معنای «مبهم» و «نامشخص» گرفته شده)^۲ به عنوان یکی از رویکردهای نوین در علم منطق مطرح است. شکل‌گیری این منطق در آغاز سده بیستم، متأثر از دو رویداد مهم بود: نخست، پارادوکس‌های منطق کلاسیک توسط برتراند راسل درباره‌ی منطق ارسطویی؛ راسل معتقد بود که منطق سنتی، به عادت، فرض را بر دقت نمادها می‌گذارد و از همین رو «تنها برای یک زندگی ماورای طبیعی معتبر است، نه برای این زندگی خاکی» (بارت، ۱۳۸۹، ص. ۱۱۶). دوم، کشف اصل عدم قطعیت توسط ورنر هایزنبرگ در فیزیک کوانتوم که باور جزمی به قطعیت در علوم را متزلزل کرد و نشان داد حتی در فیزیک، حقیقت گزاره‌ها ممکن است تابع درجات باشد (همان).

در سال ۱۹۶۵، پروفیسور لطفعلی زاده (زاده ۱۲۹۹ ه. ش)، استاد ایرانی‌الاصل دانشگاه تبرکلی و از پیشگامان این حوزه، مقاله‌ای با عنوان «مجموعه‌های فازی»^۳ در مجله «اطلاعات و کنترل» منتشر کرد (ماهنامه علمی و پژوهشی شریف، ۱۳۷۲). او در این مقاله از منطق چندارزشی یان لوکاسیه‌ویچ^۴ (۱۹۳۰) برای تحلیل مجموعه‌ها و گروه‌های اشیاء بهره برد و نام «فازی» (به معنای مبهم و نامشخص) را بر این نوع از مجموعه‌ها نهاد. بدین ترتیب منطق فازی را به طور رسمی بنیان گذاشت.

هدف منطق فازی، ارائه چارچوبی برای مواجهه با واقعیت‌ها و مفاهیم نسبی، دارای شدت و ضعف، نامشخص، مبهم و غیردقیق است؛ مفاهیمی همچون خوب و بد، زیبا و زشت، قوی و ضعیف، منظم و نامنظم و نظایر آن. در مقابل، منطق ارسطویی بر نظام دو ارزشی (صفر و یک، درست و نادرست، سیاه و سفید) استوار است؛ نظامی که در آن

1. Fuzzy

۲. ریشه‌های منطق فازی در منطق کلاسیک هم موجود است. آنجا که در مورد مفاهیم متواپی و مشکک صحبت می‌کنیم. البته مفهوم بما هو مفهوم، مشکک نیست بلکه این مصداق و ما به‌ای مفاهیم است که می‌تواند مشکک باشد. با این توضیح، مفاهیم در منطق قدیم، یا جزیی هستند و یا کلی و مفاهیم کلی یا متواپی هستند و یا مشکک. مفاهیم و حقایق مشکک، اموری هستند نسبی و دارای شدت و ضعف.

3. Fuzzy Sets

۴. ماهنامه‌ی علمی و پژوهشی شریف، دوره‌ی جدید، سال نهم، شماره‌ی پنجم، شهریور و مهر ۱۳۷۲.
۵. منطق‌دان معروف لهستانی

صدق هر گزاره تنها به دو ارزش ایجاب یا سلب محدود می‌شود. اما منطق فازی که گاه «منطق خاکستری» نامیده می‌شود، به دلیل سروکار داشتن با امور تشکیکی و نسبی، امکان بی‌نهایت ارزش میان‌بین را فراهم می‌آورد. این منطق با ارزش‌گذاری نسبی گزاره‌ها و مفاهیم، تطابق بیشتری با دنیای واقعی دارد و توانسته نگرش انسان به واقعیت‌های جهان را متحول کند. ادعای اصلی آن این است که بسیاری از حقایق و پدیده‌های جهان، به دلیل پیوستگی و تشکیکی بودن، با منطق ارسطویی که همه چیز را تنها در چارچوبی ثابت از «درست یا نادرست» می‌بیند، قابل توصیف و ارزش‌گذاری نیستند.

گزاره‌های دربردارنده مفاهیم نسبی زمینه ارزش‌گذاری فازی در صدق و کذب را فراهم می‌آورد؛ زیرا اگر جهات، کیفیت یا کمیت آن‌ها را دقیقاً مشخص کنیم، از دو حالت سلب یا ایجاب خارج نخواهند بود و ام‌القضایا یا قاعده امتناع تناقض در هر گزاره‌ای پدیدار می‌گردد. اما مسئله اصلی اینجاست که در تحلیل گزاره‌های منطقی و فلسفی، باید بتوان سایه‌های نامحدود خاکستری را نیز (که میان سیاه و سفید جای دارند) مورد توجه قرار داد.

۳. نگاه فازی صدرا به ارتباط میان نفس و بدن

بهتر است تبیین شود که "چگونه معنای منطقی فازی به هستی‌شناسی صدرایی تسری یافته است؟" پاسخ به این پرسش در گرو فهم یک انتقال مفهومی از حوزه منطق گزاره‌ها به حوزه ساختار واقعیت است. در منطق فازی، ارزش صدق گزاره‌ها در یک طیف پیوسته بین صفر و یک قرار می‌گیرد و این نقیضی است بر منطق دوارزشی ارسطویی که جهان را تنها در قالب سیاه و سفید می‌دید. این الگوی بنیادین - یعنی نفی مرزهای مطلق و پذیرش طیف‌های پیوسته - است که از منطق فازی استخراج و به هستی‌شناسی ملاصدرا تسری داده شده است.

در حکمت متعالیه، حقیقت وجود، واحد اما "مشکک" و ذومراتب است. این بدان معناست که مراتب مختلف هستی - از ماده تا عقل - نه موجوداتی جداگانه و متباین، بلکه جلوه‌های یک حقیقت واحد با درجات متفاوت از شدت و ضعف هستند. این ساختار، دقیقاً منطق "طیف" را به جای منطق "دوگانه" می‌نشانند. برای نمونه، رابطه نفس و بدن نه رابطه دو موجود جدا (مانند مرغ و قفس)، بلکه وحدت وجودی یک حقیقت در دو مرتبه نازل و عالی است. بدن، مرتبه نازله و جسمانی نفس، و نفس، مرتبه عالی و روحانی همان بدن است. همین الگو در نسبت عقل نظری و عملی نیز جاری است: این دو، دو قوه جداگانه نیستند، بلکه دو بُعد یا دو مرتبه از یک حقیقت واحد به نام "عقل" هستند.

بنابراین صرف "تشکیکی بودن" برای استفاده از واژه فازی به معنای دقیق ریاضی - منطقی آن کافی نیست، زیرا منطق فازی به گزاره‌ها و ارزش صدق آن‌ها مربوط است، نه به ساختار عینی وجود. اما آنچه این تسری را در این مقاله موجه می‌سازد، استفاده از "فازی" در معنایی فلسفی و گسترده به عنوان یک الگوی مفهومی است. این الگو بر سه اصل

استوار است: ۱. نفی دوگانه‌های مطلق ۲. پذیرش پیوستگی و طیف ۳. توصیف پدیده‌ها با درجات. از آنجا که نظام هستی‌شناختی صدرا واجد همه این ویژگی‌هاست، می‌توان از "انسان‌شناسی فازی" یا "هستی‌شناسی فازی" در اندیشه او سخن گفت. هدف این تسری، نه خلط دو حوزه، بلکه بهره‌گیری از زبانی نو برای تبیین ساختار سیال و یکپارچه حکمت متعالیه و غنابخشیدن به گفت‌وگوی فلسفه اسلامی با مفاهیم معاصر است.

۱-۳. مبانی انسان‌شناسی صدرایی

دیدگاه صدر المتألهین درباره چگونگی ارتباط نفس و بدن، بر اصول مشخص فلسفی او استوار است. مهم‌ترین مبانی صدرا در تبیین این رابطه را می‌توان در دو دسته اصول عام و اصول خاص جای داد:

- اصول عام: شامل اصالت وجود و فروعات آن مانند تشکیک وجود و حرکت وجودی.
- اصول خاص: شامل اصولی چون وحدت قوای نفس و حدوث جسمانی نفس.

۱-۱-۳. مبانی عام

۱-۱-۱-۳. اصالت وجود

اصالت وجود، بنیادی‌ترین اصل حکمت متعالیه است و همه مسائل این حکمت (از جمله انسان‌شناسی صدرایی) به گونه‌ای با آن پیوند دارد. از منظر صدرا، «از آنجا که حقیقت هر موجودی، عبارت است از وجود خاص آن موجود، لذا خود وجود برای عینی و خارجی بودن، از خود آن چیز، بلکه از همه چیز، شایستگی بیشتری دارد» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۸-۳۹).

به بیان دیگر، در جهان خارج، جز وجود چیزی حقیقت ندارد و واقعیت عینی، معضلی مفهوم وجود است، نه ماهیت. بر همین اساس، نفس نیز با نظر به وجود اضافی و تعلقی‌اش، عین اضافه و مدبر بدن است، نه با نظر به ماهیتش.

۱-۱-۲-۳. تشکیک وجود

از دیدگاه صدرا، وجود حقیقتی واحد و در عین حال ذومراتب است که در انواع موجودات به صورت تشکیک و با تفاوت‌های درجه‌ای (بر حسب کمال و نقص) جریان دارد (همان، صص ۱۲۱-۱۲۰ و ۲۵۷). به گونه‌ای که هر مرتبه، نسبت به مرتبه مافوق خود، ناقص‌تر (أَخْسَر) و نسبت به مرتبه مادون خود، کامل‌تر (أَشَدُّ) است و همه کمالات مرتبه پایین‌تر را به شکلی برتر دارا می‌باشد. رابطه نفس و بدن نیز بر پایه همین نظریه تبیین می‌شود. اگر بدن و نفس انسانی را به عنوان دو مرتبه از وجود در نظر بگیریم، وجه اشتراک و وجه تمایز آن‌ها هر دو به یک چیز بازمی‌گردد و آن وجود است. توضیح بیشتر این که بر اساس اصل تشکیک وجود، حقیقت وجود واحد است اما به صورت مراتب شدید و

ضعیف در می‌آید. نفس و بدن دو شیء جداگانه با دو ماهیت متفاوت نیستند، بلکه دو مرتبه و درجه از یک حقیقت وجودی واحد هستند. بنابراین وجه اشتراک نفس و بدن این است که هر دو «وجود» دارند و از یک حقیقت سرچشمه می‌گیرند. وجه تمایز آنها نیز به خود «وجود» بازمی‌گردد، اما نه به معنای دو وجود جداگانه، بلکه به معنای تفاوت در درجه و شدت تحقق آن وجود واحد. بدن، مرتبه نازل، مادی و ضعیف‌تر از این وجود است و نفس، مرتبه عالی، مجرد و شدیدتر همان وجود.

نفس انسان در آغاز حدوث، جدایی از بدن ندارد؛ بلکه نفس، همان بدن است که در جریان حرکت جوهری و اشتداد وجودی، تکامل یافته و حاصل آمده است. در این سیر صعودی، نفس از مرتبه طبیعی و جسمانی آغاز می‌کند و با پیوستگی و سیالیتی ذاتی، مرتبه به مرتبه شدت می‌گیرد تا به مجرد عقلانی و استقلال وجودی دست یابد. بر این اساس، نفس در هر مرحله از صیوریت خود، نه تنها کمالات مراتب پیشین را حفظ می‌کند، بلکه به شکل متعالی‌تری آنها را در خود جمع کرده و افزون بر این کمالاتی ویژه و مختص به آن مرتبه را نیز کسب می‌نماید. از این رو، نفس انسان در عین بساطت و وحدت خود، جامع تمام قوای مراتب پیشین است و همه کمالات نباتی، حیوانی و انسانی را در مرتبه‌ای برتر و یکپارچه در خود دارد.

۳-۱-۱-۳. حرکت وجودی

به نظر صدرا، موجودات مادی، وجودهایی سیال هستند که در هر لحظه وجودی نو و جدید می‌یابند. در واقع، حرکت وصفی نیست که از بیرون بر وجود مادی افزوده شود، بلکه از عوارض ذاتی و تحلیلی وجود سیال است (همو، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۷۴). در عالم ماده، همه چیز در حال تغییر و حرکت است (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۱: ص ۴۰). حرکت یا اشتداد وجودی، مبتنی بر اصل تشکیک است و بدون پذیرش تشکیک، طرح آن ممکن نیست. وحدت تشکیکی با توجه به کل هستی مطرح می‌شود، که در آن یک وجود در مقایسه با وجود دیگر از مرتبه ضعیف‌تر یا شدیدتری برخوردار است. اما اگر همین شدت و ضعف را درون یک وجود واحد در نظر بگیریم، بحث حرکت جوهری و اشتداد وجودی مطرح می‌گردد؛ بر این اساس، یک شیء واحد به مثابه یک واحد مشکک دارای مراتبی از شدت و ضعف می‌شود.

حرکت جوهری، به عنوان جنبشی اضطراری، به همه موجودات عالم طبیعت تعلق دارد. اما حرکت وجودی یا اشتداد وجودی (که همانند حرکت ارادی برآمده از علم و عمل است) از مختصات انسان می‌باشد. بنابراین، انسان افزون بر حرکت جوهری، به حرکت وجودی نیز متحرک است.

بر اساس این اصل، جهان به سوی کمال غایی خود—که همان مبدأ هستی است—در حرکت است و موجودات متغیر، در ذات خود اشتداد داشته و از حالت ضعف به سوی شدت و کمال در سیر هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳: ص ۳۲۴).

در مراتب اشتدادی، مابه‌الاشتراک عین مابه‌الامتیاز است؛ با این تفاوت که یک مرتبه، شدیدتر و کامل‌تر از مرتبه دیگر است. بنابراین، نفس نیز با حرکت جوهری اشتدادی، در هر لحظه به فعلیت وجودی تازه‌ای دست یافته و از سعه وجودی کامل‌تری برخوردار می‌شود. پس این تغییر، ذاتی و جوهری نفس است و نفس، محصول حرکت جوهری بدن می‌باشد.

صدرا بر مبنای حرکت جوهری، غایت تکامل انسانی را رسیدن به مقام قرب الهی می‌داند که در این دنیا محقق نمی‌شود. کمال مطلق و غایت نهایی، همان تکامل انسان است (همان، ج ۹، ص ۱۵۹). از آنجا که هدف غایی آفرینش انسان، جنبه معرفتی و علمی دارد، تکامل و حرکت وجودی نفس نیز با جنبه‌های ادراکی آن پیوند خورده است (همان، ج ۱، ص ۲۰). زیرا همان‌طور که در تعریف فلسفه نیز آمده است استکمال نفس انسانی به وسیله معرفت به حقایق موجودات حاصل می‌گردد و این معرفت است که نتیجه اش تشبه به باری تعالی و قرب به او می‌شود به همین سبب، اختلاف نفوس انسانی ناشی از تفاوت ادراکات آن‌هاست. به بیان دیگر، غایت طبیعت، خلقت انسان است و غایت انسان، معرفت؛ معرفت به حقایق عالم عقل و مشاهده زیبایی آن عالم. رسیدن به این غایت، زمانی ممکن است که انسان از تعلقات مادی فاصله گیرد تا عقل او بتواند بی‌حجاب، به مشاهده معقولات نایل آید (همو، ۱۳۶۳، ص ۶۹۳؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۴۲۱).

البته باید تصریح کرد که این تکامل نفس، بر مبنای دیدگاه صدرا، به دلایلی که پیشتر اشاره شد، هرگز به بُعد معرفتی و نظری محدود نمی‌شود. از آنجا که نفس حقیقتی بسیط و واحد است که در عین وحدت، تمام قوا و مراتب وجودی را در بر می‌گیرد، تکامل آن نیز حرکتی یکپارچه و همه‌جانبه است. حرکت جوهری، دگرگونی در تمامیت وجود نفس است و ظهور این دگرگونی، هم در قوه عالمه (ادراک) رخ می‌نماید و هم در قوه عامله (عمل). عمل، مرتبه نازله و متجسم همان معرفتی است که در مرتبه عالی نفس حاضر است و این دو در واقع دو وجه از یک حقیقت سیالند. غایت نهایی این سیر، رسیدن به قرب الهی است که مشروط به «تشبه» به ذات حق در صفات علمی و عملی هر دو است. معرفت بدون تهذیب اخلاقی و عمل صالح، همچون نوری است در پس ابرهای غلیظ شهوات، و تهذیب بدون معرفت، همچون حرکتی است بی‌جهت. بنابراین، در منظومه فکری صدرا، تکامل نفس، فرآیندی همزمان نظری-عملی و اخلاقی-معرفتی است که در آن، نظر روح عمل است و عمل، جسمانیت و تحقق خارجی نظر.

۳-۱-۲. مبانی خاص

۳-۱-۲-۱. اصل کل القوی بودن نفس

بر اساس اصل «النفس فی وحدتها کل القوی»، مدرک تمام ادراکات منسوب به قوای انسانی و محرک تمام حرکات صادر شده از قوای محرکه حیوانی، نباتی و طبیعی، همان نفس ناطقه است که در عین وحدت و بساطت، جامع جمیع قوا و عین آنهاست؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت: نفس همان قواست و قوا همان نفس است. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۸۴)

به عبارت دیگر، قوا شئون و جلوه‌های نفس هستند و وجودی واحد را شکل می‌دهند؛ همان گونه که موجودات عالم، شئون حضرت حق تعالی به شمار می‌روند (همو، ۱۳۶۳، ص. ۵۵۴-۵۵۳).

بنابراین از نظر صدرا، از آنجا که نفس، جوهری مجرد و ملکوتی است، وحدتی ظلی (همانند وحدت و جامعیت خداوند) دارد که همه قوا را در بر می‌گیرد. نفس در همه قوا و شئون گوناگون، به صورت‌های متنوعی تجلی می‌کند (همو، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۱۳۵-۱۳۴).

نفس، وجود واحدی دوشئون است که هر یک از شئون آن منشأ انتزاع قوه‌ای خاص می‌شود. پس هر قوه، شانی از شئون نفس است که منشأ صدور فعلی قرار می‌گیرد (همان، با اینکه نفس مجرد از بدن و قواست، اما با آنها تباین ندارد و این به سبب نوع وحدت نفس است (همان، ج. ۶، ص. ۳۷۷-۳۷۸)).

۳-۱-۲-۲. اصل جسمانیة الحدوث بودن نفس

صدرا با تکیه بر مبانی پیشین، به اثبات قاعده «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» می‌پردازد (همو، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۳۴۷).

از دیدگاه ابن‌سینا، نفس ذاتاً مجرد است و از همین رو، تغییر و تکامل جوهری نمی‌پذیرد؛ اما به علت فعالیت‌های ادراکی و تحریکی‌اش، تکامل عرضی می‌یابد؛ زیرا روحانی‌الحدوث و روحانی‌البقاء است (ابن‌سینا، ۱۳۸۵، صص. ۳۳، ۲۸۶، ۳۰۳).

به عقیده مشائیان، برای تعلق نفس به بدن در آغاز، زمینه‌ای لازم است که قابلیت پذیرش آن را داشته باشد. اگر چنین زمینه‌ای فراهم نباشد، فیض از فیاض مطلق صادر نمی‌شود و حتی در صورت صدور، به دلیل عدم قابلیت زمینه، ظهور نمی‌یابد. برای افاضه نفس به بدن نیز باید بدنی پدید آید و استعداد دریافت نفس را پیدا کند تا نفس به آن افاضه شود. به همین جهت، نفس نمی‌تواند قدیم باشد، بلکه حادث به حدوث بدن و روحانی‌الحدوث خواهد بود (ملاصدرا،

۱۳۷۸، ص. ۱۳). از دیدگاه ابن سینا، نسبت نفس به بدن، مانند رابطه مرغ به آشیانه است (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج. ۲، ص. ۲۸۶).

اما از نظر صدرای، نفس جوهری مستقل است که نخست به صورت جسم ظاهر می‌گردد و آنگاه از طریق حرکت وجودی، به نفس نباتی، حیوانی و سرانجام به نفس ناطقه انسانی تبدیل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص. ۲۵۹). نفس با حدوث جسمانی، تنها به سبب حرکت ذاتیه جوهریه می‌تواند از این نشئه نفسانی خارج شده، از حالت بالقوه به حالت بالفعل درآید و مجرد بالفعل گردد. این حقیقت که انسان نیز در معرض حرکت جوهری است، از سوی ابن سینا مورد غفلت واقع شده بود (همو، ۱۳۶۶، ص. ۳۳۹).

بنابراین، نفس انسان موجودی است جسمانی‌الحدوث، ولی پس از استکمال و خروج از قوه به فعل، و پس از طی کردن مراتب کمال، موجودی است روحانی‌البقاء (همان، ص. ۳۲۶). به بیان دیگر، نفس در آخرین مرحله جسمانیت و اولین مرحله روحانیت قرار دارد. حادث است به حدوث بدن، نه با حدوث بدن. نفس در ابتدای حدوث، همان بدن است و هیچ گونه مغایرت و دوگانگی میان آن دو وجود ندارد؛ حدوث نفس، همان حدوث بدن است. نفس تمام بدن است و انسان، از نفس و ماده بدنی حاصل می‌شود.

۴- تبیین نگاه فازی صدرای به ارتباط میان نفس و بدن

از نظر صدرای نفس در آغاز حدوث، امری جسمانی است و در فرآیند تکاملی خود، با کمک حرکت جوهری اشتدادی، تا عقلانیت محض پیش می‌رود. وی در تبیین رابطه نفس و بدن می‌گوید: بدن چیزی بیرون از نفس نیست، بلکه هویتی نفسانی دارد و این دو با یکدیگر اتحاد دارند. نفس در ابتدای حدوث چنان است که تعلق به بدن، هویت و نحوه وجود او را تشکیل می‌دهد؛ در این مرحله، بدن مرتبه نازله نفس است و سپس نفس در سیر صعودی، مراحل و مراتب گوناگونی را طی می‌کند (همان، ج. ۸، صص. ۱۱).

بنابراین، از منظر صدرای نفس حادث است به حدوث بدن، نه با حدوث بدن. نفس در ابتدای حدوث، همان بدن است و هیچ گونه مغایرت و دوگانگی میان آن دو وجود ندارد. بدن و نفس، امری واحد اما ذومراتب و فازی هستند؛ حدوث نفس همان حدوث بدن است و نفس، تمام بدن است.

با توجه به حدوث جسمانی نفس، نفس در آغاز همان بدن و مرتبه نازله آن است و بدن نیز مرتبه‌ای از مراتب نفس به شمار می‌رود. نفس مراتب وجودی متعددی را پشت سر می‌گذارد. حدوث و سیر تکون نفس در عالم طبیعت از جسم آغاز می‌شود. پس از آنکه جسم ابتدایی در نتیجه تحولات ذاتی و استکمالی، به مرحله نطفه انسانی رسید، در رحم جای می‌گیرد. در این مرحله، بالفعل گیاه و بالقوه حیوان است و به واسطه همین قوه، از سایر نباتات متمایز

می‌شود. در هنگام تولد، بالفعل حیوان و بالقوه انسان است و سرانجام در آغاز بلوغ صوری، بالفعل انسان می‌گردد. حال اگر در او استعداد رسیدن به حدّ نفس قدسیه و عقل بالفعل وجود داشته باشد، در اوان بلوغ (یعنی حدود چهل سالگی و در صورت مساعدت توفیق) به این مرتبه نایل می‌شود (همو، ۱۳۸۲، صص ۲۷۲).

بر اساس اصالت وجود و تشکیک وجود، نفس در تمام مراحل (نباتی، حیوانی، انسانی و عقلی)، هویت واحده خود را حفظ می‌کند و پیوسته حادث می‌شود تا به تجرد دست یابد.

از نظر صدرایک حقیقت وجود دارد و آن حقیقت، به یک اعتبار بدن و به اعتباری دیگر نفس است. هستی از ماده اولی آغاز می‌شود تا به مرتبه عقل فعال می‌رسد. اگر هیولای اولی و نفس انسانی را به عنوان دو مرتبه وجود در نظر بگیریم، می‌بینیم که این دو مرتبه، همان گونه که در هستی با یکدیگر مشترک‌اند، در هستی نیز با یکدیگر متفاوت‌اند. بنابراین، نفس و بدن یک حقیقت واحد ذومراتب، تشکیکی و فازی هستند.

همان گونه که هر جوهری در ذات خود متحرک است، نفس نیز به عنوان یکی از انواع جوهر، دارای این نوع حرکت است و از پایین‌ترین مرتبه خود (یعنی بدن) به سوی کمال جوهری خویش حرکت می‌کند تا به تدریج به بالاترین مراتب جوهری خود ارتقا یابد. لذا رابطه نفس و بدن، رابطه‌ای اتحادی است و دوگانگی و هرگونه جدایی وجودی میان آن‌ها از بین می‌رود. بر این مبنا، وجود جسمانی با حرکت جوهری و اشتداد وجودی، مرحله به مرحله بر فعلیت‌هایش افزوده می‌شود و از وجود مادی محض به سوی وجود مجرد محض حرکت می‌کند. بنابراین بر اساس حرکت جوهری، نفس محصول حرکت جوهری بدن است؛ به عبارت دیگر، نفس تمام بدن است و بدن ظلّ نفس (همو، ۱۳۶۸، ج ۸، صص ۱۱ و ۱۲). نفس در مراتب و مراحل گوناگون، با بدن‌های متناسب با همان عالم، وحدت دارد.

صدرا با توجه به مبانی فلسفی‌اش، نگاهی فازی به رابطه میان نفس و بدن دارد و نه تنها به اتحاد نفس و بدن قائل است، بلکه فراتر از آن، آن‌ها را دارای حقیقت واحده‌ای (وحدت) می‌داند. حقیقت انسان، واقعیتی واحد است که مراتب از هستی در آن تحقق دارد؛ شدت مرتبه شدید در وجود است و ضعف مرتبه ضعیف نیز در وجود. پس تفاوت نفس و بدن را باید ناشی از رتبه وجودی هر یک در دایره وجودی انسان دانست. این تفاوت (برخلاف تفاوت‌های ماهوی) وحدت را از بین نمی‌برد. بنابراین نفس و بدن اتحاد وجودی دارند و تنها زمانی که نفس در جریان استکمال جوهری و اشتداد وجودی به عقل تحول یافت، این جسم مادی رها می‌شود.

در نتیجه، در نگاه ملاصدرا سخن از ارتباط نفس و بدن نیست، بلکه سخن از جوانب گوناگون چیز واحدی است. نفس همان بدن و بدن همان نفس است و از آنجا که انسان مراتب مختلفی را در بر می‌گیرد، آشکار می‌شود که نگاه

صدرا به انسان، نگاهی ذومراتب، تشکیکی، فازی و مبهم است. بدن در یک مرتبه، جسم مرکب از عناصر اربعه است (بدنی مادی و محسوس) (همو، ۱۳۸۲، صص. ۳۲۶ و ۳۳۸) و در مرتبه‌ای دیگر، نفس تمام بدن است و بدن ظل نفس (همو، ۱۳۶۸، ج. ۸، صص. ۱۱ و ۱۲).

دلیل صدرا بر اتحادی بودن ترکیب نفس و بدن چنین است: از نظر وی، نفس آدمی به صفاتی که وابسته به بدن است توصیف می‌شود و آنچه به صفت چیزی متصف شود، عین آن است؛ بنابراین نفس عین بدن است. صغرای این قیاس از آن جهت ثابت است که مشارالیه «من» و واژه‌های هم‌معنای آن، به صفت‌هایی چون متحرک، جالس و دیگر صفات جسمانی متصف می‌شوند، بی‌آنکه استعمال «من» در چنین مواردی مجاز یا استعاره باشد. کبرای قیاس نیز از آن رو ثابت است که یک صفت نمی‌تواند دو موصوف داشته باشد؛ زیرا وجود هر عرضی، فی‌نفسه همان وجود تعلق آن به موضوعش است و ممکن نیست وجود یک عرض، وابسته به دو موضوع مختلف باشد — مگر آنکه آن دو چیز، به یک وجود موجود باشد (همو، ۱۳۶۸، ج. ۲، ص. ۲۸۷).

با این توضیحات روشن شد که از منظر صدرا، انسان حقیقت واحدی است که ذومراتب، تشکیکی و فازی است و این حقیقت به یک اعتبار بدن و به اعتباری دیگر نفس نامیده می‌شود. نفس، فرآورده حرکت وجودی بدن است و رابطه‌اش با بدن، رابطه‌ای اتحادی و بلکه فراتر از آن، رابطه‌ای وحدتی است. در چنین تفسیری، نفس و بدن دو حیثیت متفاوت ندارند؛ بلکه بدن مرتبه‌ای از مراتب نفس است و هویتی نفسانی دارد و این دو، وجودی واحد را شکل می‌دهند و از هم جدا نیستند. به بیان دیگر، بدن مرتبه نازله نفس و نفس مرتبه عالی‌تر آن است؛ بدن ساحت جسمانی انسان و نفس ساحت روحانی اوست.

اکنون که دوگانگی وجودی میان نفس و بدن زدوده شد، با حقیقت واحدی به نام انسان مواجهیم. بنابراین باید تفسیری از عقل نظری و عملی ارائه دهیم که با این حقیقت واحد تناسب و همخوانی داشته باشد. لازم به توضیح است که اتحاد نفس و بدن در حکمت متعالیه تنها یک مسئله انسان‌شناختی مستقل نیست، بلکه زیربنای هستی‌شناختی ضروری برای تبیین وحدت عقل نظری و عملی است. دلیل این امر آن است که نفس و بدن، دو مرتبه از یک وجود واحد هستند، و این ساختار تشکیکی و اتحادی، الگویی بنیادین برای فهم تمام قوا و شئون نفس، از جمله عقل نظری و عملی، فراهم می‌آورد. اگر نفس و بدن را دو حقیقت جداگانه و متباین در نظر بگیریم (مانند دیدگاه مشایی)، آنگاه قوای نفس نیز به تبع آن، اموری مجزا و مستقل از بدن و شاید حتی از یکدیگر تصور می‌شوند. در این صورت، عقل نظری (به عنوان قوه‌ای مجرد و کلی‌نگر) و عقل عملی (به عنوان قوه‌ای مرتبط با بدن و جزئیات عمل) نیز دوگانه‌ای مطلق خواهند بود.

اما از آنجا که صدرا نفس و بدن را دو مرتبه از یک حقیقت می‌داند، تمامی قوای منسوب به نفس نیز در همان حقیقت واحد شأنیّت می‌یابند. بنابراین، عقل نظری و عملی نیز دو امر جدا و مستقل نیستند، بلکه دو جهت یا دو تجلی از یک «عقل» واحدند که یکی ناظر به مرتبه عالی و کلی نگر (نظری) و دیگری ناظر به مرتبه نازل و متصل به تحریک بدن (عملی) است. اتحاد نفس و بدن به این معناست که نفس در مرتبه نازل، عیناً بدن است و در مرتبه عالی، مجرد می‌گردد. به تبع، عمل (که متوجه بدن و عالم ماده است)، مرتبه نازل نظر (که متوجه معقولات کلی است) می‌شود. بدون پذیرش این اتحاد، سخن گفتن از وحدت عقل نظری و عملی در سطحی هستی‌شناختی (و نه صرفاً عملکردی) با چالش مواجه می‌شود.

البته، قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» و نیز تشکیک مراتب نفس به تنهایی می‌توانند تمایز سنتی میان این دو قوه را محدود کنند و بر وحدت آنها در حقیقت نفس تأکید نمایند. اما طرح مسئله اتحاد نفس و بدن دو مزیت کلیدی دارد: نخست، این اتحاد صدرا عینی و ملموس از همان اصل کلی تشکیک و اتحاد را در اختیار می‌گذارد و آن را از سطح انتزاعی به یک مسئله انضمامی (انسان) پیوند می‌زند. دوم و مهم‌تر، اتحاد نفس و بدن زمینه ساز ارتباط ناگسستنی نظر و عمل می‌گردد. اگر نفس و بدن یکی نباشند، ممکن است عقل عملی صرفاً به عنوان ابزاری مجزا برای اجرای فرامین عقل نظری تفسیر شود (رابطه‌ای خدمت‌گزارانه، نه اتحادی). اما در پرتو اتحاد، عمل، عینیت‌یافته و جسمانیت‌بخشیده شده‌ی خودِ نظر است. هر معرفتی، ضرورتاً تحقق عملی متناسب با مرتبه وجودی خود را طلب می‌کند.

در نتیجه، گرچه مباحث وحدت قوا و تشکیک نفس به خودی خود می‌توانند پایه‌ای برای نزدیک کردن عقل نظری و عملی باشند، اما اتحاد نفس و بدن به عنوان سنگ محک و الگوی عینی این وحدت عمل می‌کند. این اتحاد تضمین می‌کند که وحدت عقل نظری و عملی، صرفاً یک وحدت انتزاعی در تعریف قوا نباشد، بلکه وحدتی وجودی و انضمامی باشد که ریشه در وحدت بنیادین وجود انسان دارد. بدون در نظر گرفتن این مبنا، همچنان ممکن است تصور شود که این دو قوه در نفس متحدند، اما نفس خود از بدن جداست و بنابراین عمل (که به بدن نعلق دارد) از جنس نظر (که مجرد است) نخواهد بود. ملاصدرا با گره زدن این دو بحث (اتحاد نفس و بدن، و وحدت عقل نظری و عملی)، منظومه‌ای یکپارچه ارائه می‌دهد که در آن، وحدت در همه سطوح، از وجود گرفته تا قوا و افعال، جریان دارد.

۱-۵. دیدگاه‌های متفاوت در مورد ماهیت عقل عملی

در مورد ماهیت عقل عملی، پرسش‌های بنیادینی مطرح می‌شود که عمدتاً حول محور دو کارکرد محوری آن می‌گردد: نخست این که آیا عقل عملی صرفاً یک قوه محرک است یا آن که دارای نقش ادراکی نیز می‌باشد؛ و دوم، در صورت دارا بودن جنبه ادراکی، آیا موضوع ادراک آن امور کلی است یا جزئی. این پرسش‌ها ماهیت و قلمرو فعالیت عقل عملی را در تمایز و ارتباط با عقل نظری مورد کندوکاو قرار می‌دهند.

دو دیدگاه مهم در این باره وجود دارد:

۱. عقل عملی فقط محرک است و شأنی جز تحریک ندارد (بهمنیار، ۱۳۷۵، صص. ۷۹۰-۷۸۹).

۲. عقل عملی هم مدرک است و هم محرک؛ اما تنها احکام جزئی مربوط به عمل را درک می‌کند. بر این اساس، ادراک کلیات—خواه مربوط به افعال اختیاری انسان و خواه مربوط به واقعیات نفس‌الامری—کار عقل نظری است.

کار عقل عملی، اندیشیدن در جزئیات و استنباط حکم جزئی برای به کار بستن در عمل است.

نمی‌توان بدون درک حقیقت کلی حکم جزئی صادر کرد. باید یک حقیقت کلی و یک حقیقت جزئی در کنار هم

باشند تا عملی از آن حاصل شود. صدرا نیز در سواهد الربوبیه می‌گوید: «رأی کلی نزد عقل نظری است و رأی جزئی

که آماده عملی شدن است، نزد عقل عملی» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۲۰۰).

در نقد دیدگاه نخست باید گفت: عقل در معنای اصطلاحی خود به معنی قوه شناخت و ادراک است (انطوان، ۱۳۵۸،

ص ۴۵۱). بنابراین، اگر بگوییم عقل عملی صرفاً محرک است و نه مدرک، خود عنوان «عقل عملی» دچار مشکل

می‌شود. افزون بر این، اگر تنها محرک باشد، باید درکی از فرامین عقل نظری داشته باشد تا بتواند بدان عمل کند.

چگونه ممکن است قوه‌ای مدرک نباشد و در عین حال محرک باشد؟ پس این سخن که عقل عملی فقط محرک

است، نه با وجه تسمیه آن (قوه شناخت) سازگاری دارد و نه با وظیفه عملی که انجام می‌دهد (که همانا اجرای

دستورات عقل نظری است).

برایند دیدگاه ملاصدرا در تبیین و استنتاج از قول قدما چنین به نظر می‌رسد که وی با پذیرش ابتدایی دیدگاه حکما،

بر محرک بودن و مدرک بودن در دو ساحت امور جزئی و امور کلی برای نفس اذعان دارد.

۲-۵. مراتب عقل نظری و عملی

۱-۲-۵. مراتب عقل نظری

نفس انسانی در آغاز، نسبت به علوم و معارف از هر جهت بالقوه است که در این حال «عقل هیولانی» نامیده می‌شود.

سپس با درک اولیات، به مرتبه «عقل بالملکه» می‌رسد و با درک کلیات و قدرت بر تفکر و استنباط، به مرتبه «عقل

بالفعل» ارتقا می‌یابد. اما در این مرحله هنوز به حدی نرسیده است که همواره همه صور عقلی را حاضر داشته و ملازم تمام مسائل علمی باشد؛ بلکه ادراک صور عقلی و استنباط مسائل کلی در این حال، به اراده و توجه نفس بستگی دارد. اما هنگامی که نفس به‌طور کلی و دائمی متوجه عالم عقول کلی گردد و اتصال کامل یابد و حقایق را با چشم ملکوتی، در ذات خویش یا در ذات مبدأ عقلانی خود مشاهده کند، به مرتبه «عقل مستفاد» می‌رسد. در این حالت، انسان به نهایت درجه کمال خود دست می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۵۲۲-۵۱۹).

صدرا برای عقل نظری دو مرتبه برتر نیز قائل است: یکی «عقل اجمالی یا قرآنی» و دیگری «عقل نفسانی یا تفصیلی». عقل قرآنی حقیقت واحدی است که موجود به وجود واحد عقلی است و با وحدت و بساطتش، تمام عقول و معقولات و علوم و معلومات را در بر می‌گیرد. این عقل، مبثی است که معقولات مفصل از آن صادر می‌شود. اما عقل نفسانی (فرقانی)، همان معقولات مفصل است که از آن عقل بسیط قرآنی مدد و یاری می‌گیرد (همو، ۱۳۶۶، ج. ۱، ص. ۲۴۹).

۵-۲-۲. مراتب عقل عملی

از نظر صدرا، عقل عملی نیز بر حسب استکمال، دارای چهار مرتبه است:

۱. تهذیب ظاهر با اطاعت از دستورات شرع.

۲. تطهیر قلب و زدودن صفات ناپسند.

۳. کسب صفات خوب (فضایل اخلاقی).

۴. فنای نفس از ذات خویش (صدرا، ۱۹۸۱، ص. ۲۰۷؛ ۱۳۸۰، ص. ۳۸۳).

۵-۳. کمال عقل نظری و عملی

کمال نهایی عقل نظری و عملی در منظومه فکری صدرالمآلهین، به مثابه دو وجه از حقیقت واحد نفس، در غایتی مشترک و یگانه تعریف می‌شود: رسیدن به قرب الهی و شهود حق. این کمال، نه محصول رشد جداگانه یا مستقل هر یک از این دو قوه، بلکه برآمده از سیر استکمالی یکپارچه و هماهنگ آن‌هاست. عقل نظری با ادراک حقایق هستی و معارف کلی، مسیر شناخت را می‌گشاید و عقل عملی با تهذیب نفس و زدودن موانع وجودی، زمینه شفافیت و قابلیت نفس برای دریافت این معارف را فراهم می‌آورد.

با سیر استکمالی و جوهری نفس و حرکت از قوه به فعل (از عقل بالقوه تا عقل مستفاد) و رسیدن به فعلیت تام و اتصال و اتحاد وجودی با مبدأ فیاض (عقل فعال)، افزون بر تقویت عقل نظری، باید عقل عملی را نیز تقویت نمود. با

رشد عقل نظری و عقل عملی، انسان نیز اشتداد و قوت وجودی یافته و به قرب و شهود حق (که بالاترین کمال انسانی است) دسترسی بیشتری خواهد یافت (همو، ۱۳۶۳، ص. ۵۱۵).

بنابراین، با هماهنگی عقل عملی و عقل نظری، سیر تکاملی نفس از هیولای اولی تا اتحاد با عقل فعال محقق می‌شود. عقل نظری می‌تواند واقعیات نظام هستی را درک کند و عقل عملی با دور نمودن نفس از آسیب‌ها، آن را شفاف می‌سازد تا بهتر و آسان‌تر با عوالم بالا ارتباط برقرار کند و علوم و معارف را دریافت نماید. در نتیجه، غایت هر دو، امری واحد است و آن رسیدن به شهود حق و قرب الهی است. از این منظر، قوای عالمه (نظری) و عامله (عملی) هیچ‌گاه از هم جدا نمی‌شوند (همو، ۱۳۶۸، ج. ۳، ص. ۴۱۸).

۵-۴- تبیین عقل عملی و نظری بر مبنای اتحادی بودن رابطه نفس و بدن

به اعتقاد حکمای اسلامی، وجه تمایز نفس انسانی از نفس حیوانی، عقل نظری و عملی است. صدرای قوام نفس انسانی و وجه امتیاز آن از نفس حیوانی، یادداشتن همین دو قوه می‌داند (همو، ۱۳۶۰، صص. ۲۰۲-۱۹۹). به اعتقاد وی، رأی کلی نزد عقل نظری است و رأی جزئی که آماده عملی شدن است، نزد عقل عملی (همان، ص. ۲۰۰).

نفس انسانی دارای دو قوه یا بُعد وجودی است. قوه عقل نظری (عالمه) و قوه عقل عملی (عامله) (همو، ۱۳۵۴، ص. ۲۵۸). ملاصدرا تقسیم عقل به نظری و عملی را به امتیاز تصرفات نفس در امور کلی و جزئی می‌داند و می‌گوید: عقل نظری در انسان، مختص به درک آرای کلیه است و عقل عملی مختص به درک امور جزئی (یعنی آنچه شایسته انجام است و آنچه باید ترک شود) می‌باشد (همان، ص. ۲۶۱). از نظر صدرای، اراده (که فعل عقل عملی است) ادراکات و حرکات را به هم پیوند می‌زند و همین عقل عملی است که حلقه رابط و وابستگی بدن به نفس به شمار می‌رود و تأثیرات نفس بر بدن از طریق آن محقق می‌شود. میل، غضب و شوق در انسان نیز وابسته به اراده اوست.

به عقیده صدرای، عقل نظری ناظر به مافوق خود است و عقل عملی ناظر به مادون خود (همو، ۱۳۸۱، ج. ۲، ص. ۴۳۱). بنابراین، عقل عملی تأمین‌کننده رابطه نفس با بدن است و عقل نظری وساطت رابطه نفس با موجودات مافوق را بر عهده دارد.

عقل نظری که متوجه عالم بالا است، موجب ارتباط میان نفس و عالم مفارقات می‌شود. این ارتباط سبب می‌گردد نفس از عالم عقول و مفارقات، علوم و حقایق را به دست آورد. اما وظیفه و کارکرد عقل عملی (که متوجه مراتب پایین‌تر است) عبارت است از تدبیر بدن به نحوی که بر سایر قوای حیوانی احاطه یابد. قوه عملی، با آنکه تمام افعال خود را به کمک بدن و قوای آن انجام می‌دهد، هیچ‌گونه انفعالی نسبت به بدن ندارد. کمال عقل عملی، اشراف بر

سایر قوای حیوانی است. صدرا عقل عملی را در ادراکات خود، نیازمند عقل نظری می‌داند (همو، ۱۳۸۲، ج ۱، ص. ۱۹۹-۲۰۲).

عقل عملی همواره و در تمام افعال خود محتاج به قوای بدنی است، اما عقل نظری تنها در ابتدای امر و پیش از رسیدن به مراتب کمال، محتاج به بدن و همچنین محتاج به عقل عملی خواهد بود (همو، ۱۳۵۴، ص. ۲۶۱).

از دیدگاه صدرا، عقل عملی خادم عقل نظری است (همو، ۱۳۸۲، ص. ۲۴۰)؛ لذا کمال نهایی انسان تنها از طریق عقل نظری حاصل می‌شود (همو، ۱۳۶۸، ج ۹، ص. ۱۳۱). به نظر می‌رسد مراد صدرا این است که درک کلی تنها از رهگذر انضمام رأی جزئی (که کار عقل عملی است) می‌تواند به صورت فعلی درآید. آرای کلی همواره کار عقل نظری است، چه در آره امور عملی و چه غیر عملی؛ اما رأی جزئی در حوزه امور عملی کار عقل عملی است که منتهی به انجام فعل می‌شود و آرای جزئی دیگر، در قلمرو عقل نظری باقی می‌ماند (جوادی، ۱۳۸۵، صص. ۲۹-۳۰).

با توجه به بیانات فوق، صدرا در ظاهر، قول قدما را می‌پذیرد که عقل عملی هم مدرک است و هم محرک، و هم مدرک جزئیات است و هم کلیات. اما با توجه به مبانی فلسفی پیش گفته و با استناد به قاعده «النفیس فی وحدتها کل القوی» (و اینکه صدرا حقیقت نفس را حقیقتی واحده می‌داند) دیگر نمی‌توان میان قوای مختص نفس انسانی (قوه عقل نظری و عملی) خط‌کشی نمود و تفاوت قائل شد و گفت که یکی نظر را درک می‌کند و دیگری عمل را. از آنجا که حقیقت نفس، تشکیکی و فازی است و هم عقل عملی و هم عقل نظری مدرک کلیات هستند، تفاوتی اساسی میان آن‌ها باقی نمی‌ماند. عقل هویت واحده‌ای دارد که مدرک حقایق است و این حقیقت عقل، خودش محرک نیز هست. محرک و مدرک یکی است. کسی که اندیشه اصالت ماهوی داشته باشد، محرک و مدرک را جدا می‌کند؛ اما صدرا که اصالت وجودی می‌اندیشد، خط‌کشی ندارد.

عقل در لسان شرع نیز هم حیثیت عملی دارد و هم نظری؛ در شرع میان این دو تفاوت نگذاشته‌اند. روح عمل، نیت است و نیت نیز مساوی با معرفت است. لذا نیت اگر بخواهد متجسم شود و نمود بیرونی پیدا کند، به عمل تبدیل می‌شود. عملی که نیت نداشته باشد، فایده‌ای ندارد. هویت و حقیقت عمل به حیثیت نیت آن بازمی‌گردد: «إنما الأعمال بالنیات» (مجلسی، ۱۹۸۳، ج ۶۴، ص. ۱۱۱).

وقتی از نظر صدرا، نفس و بدن دو حیثیت متفاوت ندارند، بلکه یک حقیقت واحده هستند و آن حقیقت به اعتباری بدن و به اعتباری دیگر نفس است، در این صورت نظر، مرتبه عالیه عمل و عمل، مرتبه نازله نظر است. نظر، ساحت روحانی نفس است و عمل، ساحت و بُعد جسمانی آن.

لازم به توضیح است همان طور که نفس و بدن را نمی توان کاملاً بدون تفاوت در نظر گرفت به عبارت دیگر بدن و سایر مراتب نفس همگی اصل حقیقت واحد (نفس) را دارند اما تفاوت رتبی تشکیکی میان بدن و سایر مراتب نفس برقرار است بر همین اساس نظر و عمل نیز با این که تفاوت رتبی دارند اما اصل حقیقت عقل عملی و نظری یکی است بنابراین با توجه به مرتبه خویش کارکرد متمایزی خواهند داشت و از همین حیث ملاصدرا به دو بعد عقل نظری و عملی اشاره کرده است و اشاره به این همانی آن دو نداشته است لذا علی رغم وحدت در اصل حقیقت به جهت تفاوت تشکیکی کارکرد آنها نیز تمایز تشکیکی خواهد داشت.

با توجه به مابقی فلسفی تأثیرگذار بر انسان شناسی صدرایی و از آنجا که انسان مراتب مختلفی را در بر می گیرد، آشکار می شود که نگاه صدرای به انسان، نگاهی ذومراتب، تشکیکی، فازی است.

این نگاه فازی صدرای به انسان، مبتنی بر اصول خاص فلسفی اوست. اصالت وجود، بنیادی ترین اصل حکمت متعالیه و مبنای اصلی نگاه تشکیکی و فازی صدرای به انسان است؛ چراکه وجود، حقیقتی فازی است. بر این اساس، حقیقت عینی مصداق مفهوم وجود است، نه ماهیت. لذا نفس نیز با نظر به وجود اضافی خود، عین تعلق و اضافه به بدن است، نه با نظر به ماهیت خود.

از دیدگاه صدرای، وجود حقیقت واحد و مشکک است. بر این مبنای، مراتب عالی وجود، شامل مراتب پایین وجود هستند. به همین جهت، نفس نیز کمالات مرتبه پایین خود (یعنی بدن) و سایر کمالات را داراست. به بیان دیگر، نفس انسان به خاطر بساطت خود، همه قوا را داراست.

حرکت جوهری یا وجودی (که به تعبیری همان اشتداد وجودی است) مبتنی بر اصل تشکیک است و بدون نگاه تشکیکی و فازی به انسان، نمی توان اشتداد وجودی نفس را مطرح نمود. بر این اساس، موجودات متغیر در ذات خود اشتداد دارند و بنابراین، حقیقت تشکیکی نفس با حرکت جوهری اشتدادی، از حالت ضعف به سوی شدت و کمال سیر نموده و لحظه به لحظه به تحصل وجودی دست یافته و از سعه وجودی کامل تری برخوردار می شود. نفس، در عین وحدت و بساطت، عین قوای ادراکی است. تمام قوا، مراتب و شئونات نفس به نحو تشکیکی هستند و هویتی غیر از نفس ندارند و وجودی واحد را شکل می دهند که نفس در فرآیند استکمال جوهری خود، آن ها را تحویل نموده است. نفس، وجود واحد ذومراتبی است که هر یک از مراتب آن، منشأ انتزاع قوه ای خاص می شود. پس هر قوه، مرتبه ای از مراتب نفس است که منشأ صدور فعلی قرار می گیرد.

بر مبنای اتحاد نفس با قوای خود و قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی»، هر کمالی که برای قوه عقل ثابت شود، برای خود نفس نیز ثابت می شود. بنابراین، نفس در این صعود، مراتبی را طی می کند تا جامع تمام کمالات گردد.

بدن چیزی بیرون از نفس نیست، بلکه هویت نفسانی دارد و بدن نیز مرتبه‌ای از مراتب نفس است. این دو با هم اتحاد دارند. نفس در ابتدای حدوث چنان است که تعلق به بدن، هویت و نحوه وجود او را تشکیل می‌دهد و در این مرحله، بدن مرتبه نازل‌تر آن است. سپس در سیر صعودی، مراحل و مراتب گوناگونی را سپری می‌کند. با توجه به حدوث جسمانی نفس، نفس در فرآیند تکاملی خود، مراتب وجودی (نباتی، حیوانی، انسانی و عقلی) متعددی را پشت سر گذاشته و به کمک حرکت جوهری اشتدادی، از پایین‌ترین مراتب خود (یعنی بدن) به سوی کمال جوهری خود حرکت می‌کند تا به تدریج به بالاترین مراتب جوهری خویش (که همان عقلانیت محض است) ارتقا یابد. بنابراین، نفس محض در حرکت جوهری بدن بوده و رابطه نفس و بدن، رابطه‌ای اتحادی و بلکه فراتر از آن، رابطه‌ای وحدتی می‌گردد و دوگانگی و مرگ‌به‌جدایی وجودی میان آن‌ها از بین می‌رود.

حقیقت انسان، واقعیتهای واحد است که مراتبی از هستی در آن تحقق دارد؛ شدت مرتبه شدید در وجود است و ضعف مرتبه ضعیف نیز در وجود. پس تفاوت نفس و بدن را باید ناشی از رتبه وجودی هر یک در دایره وجودی انسان دانست. این تفاوت (برخلاف تفاوت‌های ماهوی) وحدت را از بین نمی‌برد. پس نفس و بدن اتحاد وجودی دارند و تنها هنگامی که نفس در جریان استکمال جوهری و اشتداد وجودی به عقل تحول یافت، این جسم مادی رها می‌شود. با توجه به حرکت جوهری نفس، انسان هر لحظه در حرکت و تحول است تا نفس خود را بسازد. نفس چیزی متواپی و ثابت نیست. انسان برخلاف دیگر موجودات، در یک رتبه و مقوله مشخص جای نمی‌گیرد؛ بلکه دارای مراتب و مدارج تشکیکی است و می‌تواند ماهیات مختلفی نظیر حیوانیت، نباتیت و... را برای خود به دست آورد و در مسیر تکامل، چنان سیر می‌نماید که حتی از نفسیت خود خارج می‌شود و در مراتبی، حتی عقل قرار می‌گیرد.

با توجه به مبانی فلسفی فوق و به‌ویژه با توجه به قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی»، دیگر نمی‌توان برای قوه عقل نظری و عملی خط‌کشی نمود و تفاوت قائل شد و گفت که یکی نظر را درک می‌کند و دیگری عمل را. با روشن شدن این نکته که حقیقت نفس، حقیقتی تشکیکی و فازی است، و با توجه به این واقعیت که هم عقل عملی و هم عقل نظری مدرک کلیات هستند، دیگر تفاوت ماهوی و اساسی‌ای میان آن دو باقی نمی‌ماند. هر دو وجهی از یک حقیقت ادراکی واحدند. در این منظومه، اگر ادراک به امور جزئی نیز تعلق گیرد، این امر نه خروج از دایره عقل، بلکه تجلی عقل در مرتبه نازل‌تر و انضمامی‌تر آن است. در نهایت، این عقل است که به عنوان هویتی واحد، همه کارکردهای ادراکی و تحریکی را بر عهده دارد. بنابراین، در دیدگاه صدرا میان عقل نظری و عملی هیچ خط‌کشی مطلق وجود ندارد. ما با یک حقیقت به نام عقل روبرویم که هم مدرک حقایق است و هم محرک به سوی آنها.

وحدت مدرک و محرک در اینجا ریشه در اصالت وجود دارد؛ کسی که اصالت را به ماهیت می‌دهد، این دو را از هم جدا می‌بیند، اما صدرا با تکیه بر اصالت وجود، هرگونه مرزبندی جوهری و دوگانه‌انگارانه را کنار می‌گذارد..

بر اساس دیدگاه صدرا، نفس و بدن دو حیثیت متباین نیستند، بلکه یک حقیقت واحد و تجزیه‌ناپذیر را تشکیل می‌دهند؛ حقیقتی که به یک اعتبار «بدن» و به اعتباری دیگر «نفس» نامیده می‌شود. در پرتو این وحدت وجودی، «نظر» به مثابه مرتبه عالیه و روحانی همان حقیقت، و «عمل» به منزله مرتبه نازله و جسمانی آن ظاهر می‌گردد. از این منظر، عمل و نظر دو سوی یک واقعیت واحد هستند، نه آنکه عمل صرفاً خادم یا زمینه‌ساز نظر باشد، بلکه خود، تجسد و تحقق عینی همان نظر در سطحی پایین‌تر است. بر این اساس، هر معرفت و بینش نظری، ضرورتاً متضمن تحقق عملی متناسب با خود است و نمی‌توان تصور کرد که نظر حقیقی‌ای وجود داشته باشد، بی‌آنکه تجلی عملی و انضمامی از آن پدید آید. این رابطه‌ای ضروری و هم‌ارز با رابطه علی و معلولی است، زیرا نظر در مرتبه علی و عالی خود، معلول عملی را در مرتبه نازله و جسمانی اقتضا می‌کند.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با واکاوی مبانی انسان‌شناختی صدرالمعانی نشان داد که نگاه فازی و تشکیکی به حقیقت انسان، نه تنها گسست سنتی میان نفس و بدن را از میان می‌برد، بلکه به وحدتی عمیق‌تر و منسجم‌تر در تبیین قوای ادراکی و تحریکی انسان منجر می‌شود. بر اساس نظام فلسفی صدرا که بر «اصالت وجود» به مثابه حقیقتی واحد، ذومراتب و مشکک استوار است، انسان نیز حقیقتی فازی و سیال است که در آن «نفس» و «بدن» دو مرتبه از یک وجود واحد تلقی می‌گردند. این وحدت وجودشناختی، با تکیه بر اصولی چون «حرکت جوهری»، «تشکیک وجود» و قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی»، تقابل دوهویتی نفس و بدن را به رابطه‌ای اتحادی و سلسله‌مراتبی تبدیل می‌کند.

در چنین چارچوبی، تمایز جوهری میان «عقل نظری» و «عقل عملی» نیز رنگ می‌بازد. عقل نظری و عملی نه دو قوه مستقل و متباین، بلکه دو بُعد یا دو مرتبه از یک حقیقت واحد به نام «عقل» هستند. عقل نظری، مرتبه عالیه و تجریدی این حقیقت است که متوجه ادراک کلیات و حقایق هستی می‌شود، و عقل عملی، مرتبه نازله و تحقق‌یافته آن است که در قلمرو عمل و تحریک بدن ظهور می‌یابد. بنابراین، نظر و عمل در منظومه صدراپی، دو روی یک سکه‌اند: نظر، روح و جهت‌دهنده عمل است، و عمل، جسمانیت و تحقق خارجی نظر. این وحدت، چند پیامد فلسفی عمیق دارد:

۱. **تلفیق معرفت و عمل:** شناخت (نظر) و اقدام (عمل) در یک پیوستار وجودی قرار می گیرند؛ هر معرفتی مستلزم تحقق عملی است، و هر عملی، بدون پشتوانه معرفتی، فاقد جهت و معناست.

۲. **تکامل وجودی یکپارچه:** سیر تکاملی انسان نه صرفاً نظری است و نه صرفاً عملی، بلکه حرکتی یکپارچه است که در آن رشد عقلانی و تهذیب اخلاقی در راستای یک غایت واحد (یعنی «قرب الهی») هم راستا می گردند.

۳. **انعطاف در تبیین انسان:** نگاه فازی به انسان، قابلیت تبیین مراتب متعدد وجودی انسان (از مرتبه جسمانی تا مجرد عقلی) را فراهم می آورد، بدون آن که نیاز به تقلیل گرایی یا دوگانه سازی باشد.

در مجموع، می توان گفت که انسان شناسی فازی ملاصدرا، با عبور از منطق دوازده گانه ارسطویی، الگویی پیچیده، سیال و یکپارچه از انسان ارائه می دهد که در آن، همه قوا و مراتب وجودی در وحدتی تشکیکی به هم پیوسته اند. این نگاه نه تنها در فلسفه اسلامی دستاوردی ژرف محسوب می شود، بلکه می تواند در گفت و گوی فلسفه اسلامی با فلسفه های جدید و نیز در علوم انسانی معاصر، به عنوان الگویی برای فهم یکپارچه از انسان مؤثر واقع گردد. بنابراین حکمت متعالیه صدرا، با بنیان گذاری انسان شناسی فازی، وحدت عقل نظری و عملی را نه به عنوان یک ادعای انتزاعی، بلکه به عنوان نتیجه ای ضروری از وحدت وجود شناختی نفس و بدن تبیین می کند. در این منظومه، عقل، حقیقتی یکپارچه و ذومراتب است که هم می اندیشد و هم حرکت می آفریند، و غایت آن، رسیدن انسان به کمال وجودی و اتحاد با مبدأ فیاض هستی است.

منابع

- ۱- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۳)، الاشارات و التنبیها، تهران: دفتر نشر کتاب.
- ۲- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۵)، الشفاء؛ نفس، تصحیح حسن زاده ی آملی، قم: بوستان کتاب.
- ۳- الیاس، انطوان، (۱۳۵۸)، القاموس العصری، فرهنگ نوین، مصطفی طباطبایی، تهران: اسلام.
- ۴- به آیین، یعقوب، تفکر فازی، دانش و مردم، شماره ی ۹ و ۸، سال پنجم
- ۵- بهمنیار بن مرزبان، (۱۳۷۵)، التحصیل، تحقیق و تعلیق مرتضی مطهری، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
- ۶- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۸)، اجوبه المسائل، تصحیح و تحقیق عبدالله شکیبا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۷- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۸)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الأربعة، قم: مکتبه المصطفوی.

۸- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران: نشر مؤسسه فرهنگی.

۹- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۶)، شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجوی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)

۱۰- بارت، کاسکو، (۱۳۸۹)، تفکر فازی، ترجمه علی غفاری، چاپ پنجم، ۹: انتشارات دانشگاه خواجه نصیرالدین طوسی.

۱۱- جوادی، محسن، (۱۳۸۵)، نظریه ملاصدرا درباره عقل عملی، خردنامه صدرا، شماره ۴۳،

۱۲- مجلسی، محمدباقر، (۱۹۸۳)، بحار الأنوار، جلد ۶۴، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الوفاء.

۱۳- ماهنامه علمی و پژوهشی شریف، (۱۳۷۲)، دوره جدید، سال نهم، شماره پنجم، شهریور و مهر.

۱۴- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۹)، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، چاپ سوم، تهران: انتشارات حکمت.