



The Unity of Theoretical and Practical Reason in Light of Mullā Ṣadrā's Fuzzy Anthropology

Kokab Darabi¹ | Hāmid 'Alizādah²

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. Email: k.darabi@umz.ac.ir

2. Ph.D. Student in Transcendent Philosophy (Hikmat Muta'aliyah), Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: d.alizadeh63@gmail.com



Article Info

Article type:
Research Article

Received: 3 December 2025
Revised: 22 December 2025
Accepted: 29 December 2025
Available Online: 08 February 2026

Keywords

Fuzzy anthropology, theoretical reason, practical reason, principality of existence (*aṣālat al-wujūd*), graded existence (*tashkīk al-wujūd*), Mullā Ṣadrā.



Abstract

The relationship between the soul and the body is one of the most fundamental issues in philosophical anthropology. Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy, grounding reality in the principality of existence (*aṣālat al-wujūd*) as a unitary, graded, and fuzzy reality, offers a novel approach to this problem. In this view, the human being is a fluid, fuzzy reality in which the soul and the body constitute two levels of a single existence. The present study, employing a descriptive-analytical method and drawing on Mullā Ṣadrā's principal works, examines the consequences of this fuzzy anthropology for the relationship between theoretical and practical reason. The findings indicate that the foundation of Ṣadrīan philosophy rests on the principality of existence as a graded and fuzzy reality. The human being is a unitary, graded reality called "soul" from one aspect and "body" from another; the soul is the product of the body's substantial motion (*al-harakah al-jawharīyyah*), and their relation is one of union and ultimately unity. On the basis of the rule "the soul in its unity is all powers" (*al-naḥs fī waḥdatihā kull al-quwā*) and the fuzzy view of the human being, any absolute demarcation among the soul's faculties is eliminated. The conventional distinction between theoretical reason (the faculty of cognition) and practical reason (the faculty of motivation) is transformed: they are two dimensions of a single reality called "reason," just as soul and body are two levels of a single reality. Contemplation is the higher level of action, and action is the lower level of contemplation. The goal of both is one: existential perfection and nearness to God. The study concludes that Mullā Ṣadrā's fuzzy anthropology, by moving beyond Aristotelian binary logic, leads to the ontological unity of soul and body and, consequently, to the essential unity of theoretical and practical reason.

Cite this article: Darabi, K.; 'Alizādah, H. (2026). The Unity of Theoretical and Practical Reason in Light of Mullā Ṣadrā's Fuzzy Anthropology. *Islamic Philosophical Doctrines*, 21(38), 191-220. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7866.1684>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



Extended Abstract

Introduction

The relationship between the soul and the body is one of the most fundamental issues in philosophical anthropology. Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy, grounding reality in the principiality of existence (*aṣālat al-wujūd*) as a unitary, graded, and fuzzy reality, offers a novel approach to this problem. In this view, the human being is a fluid, fuzzy reality in which the soul and the body are two levels of a single existence. Despite previous research on Ṣadrian anthropology and several attempts to provide a fuzzy reading of his philosophy, no study has directly examined the consequences of this fuzzy view for the relationship between theoretical and practical reason. The main question of this research is: if we accept the human being as a unitary, fuzzy, and graded reality, can we still draw a sharp, dualistic boundary between theoretical and practical reason? The hypothesis is that Mullā Ṣadrā's fuzzy anthropology leads to the dissolution of the ontological distinction between the soul and the body and, consequently, to the essential and hierarchical unity of theoretical and practical reason. The aim of this research is to analyse the effect of Mullā Ṣadrā's graded and fuzzy view of human reality on his final conception of theoretical and practical reason.

Method

This research adopts a descriptive-analytical method grounded in a close reading of Mullā Ṣadrā's principal works, including *al-Asfār al-arbaʿah*, *Mafāṭīḥ al-ghayb*, *al-Shawāhid al-rubūbiyyah*, and *Sharḥ uṣūl al-Kāfi*. The term “fuzzy” is not employed here in its strict mathematical-logical sense; rather, it functions as a conceptual model articulated through three principles: the rejection of absolute dichotomies, the acceptance of continuity and spectrum, and the description of phenomena by degrees. Accordingly, the anthropological foundations of Ṣadrian philosophy are analysed at two levels: general principles—the principiality of existence (*aṣālat al-wujūd*), the gradation of existence (*tashkīk al-wujūd*), and substantial motion (*al-ḥarakah al-jawharīyyah*)—and specific principles—the rule that “the soul in its unity is all powers” (*al-naḥs fī waḥdatihā kull al-quwā*) and the corporeal origination of the soul (*al-ḥudūth al-jismānī*).

Findings

The findings show that the foundation of Mullā Ṣadrā's philosophy is based on the principiality of existence as a graded and fuzzy reality. From this perspective, the human being is a unitary, graded, fuzzy reality that is called “soul” from one aspect and “body” from another. The soul is the product of the body's substantial motion, and the relationship between the two is not dualistic but one of union (*ittiḥād*) and ultimately unity (*waḥdah*); the body is the lower, corporeal level of the soul, and the soul is the higher, spiritual level of the body.



Based on the rule that “the soul in its unity is all powers” and by relying on the fuzzy view of the human being, any absolute demarcation among the soul’s faculties is eliminated. The conventional distinction between theoretical reason (the faculty of cognition) and practical reason (the faculty of motivation) is transformed in Ṣadrīan thought. These two are not two separate faculties, but rather two dimensions or two levels of a single reality called “reason” (‘aql)—just as the soul and the body are two levels of a single reality. Contemplation (nazar) is considered the higher level of action, and action is the lower level of contemplation. Theoretical reason is concerned with the perception of universals and the truths of existence, while practical reason is the same rational reality at a lower level, manifested in the realm of bodily motivation and the particulars of action. The goal of both is one: attaining existential perfection and nearness to God.

For Mullā Ṣadrā, reason has a unitary identity: it both perceives truths and motivates toward them. The motivator and the perceiver are one.

Conclusion

This research has shown that Mullā Ṣadrā’s fuzzy anthropology, by moving beyond Aristotelian binary logic, leads to the ontological unity of the soul and the body and, consequently, to the essential unity of theoretical and practical reason. The substantial distinction between these two types of reason disappears and is replaced by a hierarchical, graded relationship. In this system, contemplation is the higher level of action, and action is the lower level of contemplation. Three important philosophical implications of this view are: (1) the integration of knowledge and action within an existential continuum; (2) the integrated existential perfection of the human being toward nearness to God; and (3) flexibility in explaining the multiple existential levels of the human being without resorting to dualism. This fuzzy perspective is not only a profound achievement in Islamic philosophy, but can also be effective in the dialogue between Islamic philosophy and contemporary philosophies as well as in the modern humanities.

Author Contributions

All authors had equal roles and approved the final version.

Data Availability Statement

This research is based exclusively on published philosophical texts. No new empirical data were collected or analysed. All sources are fully cited in the reference list.

Acknowledgements

The authors thank all those who contributed to the formation of this article.

Ethical Considerations

The authors affirm that, in writing this article, they have avoided any form of research misconduct, including data fabrication, falsification, and plagiarism.



Funding

This article has received no specific support from any funding agencies in the public, commercial, or non-profit sectors.

Conflict of Interest

The authors declare that they have no conflict of interest in writing this article.

Declaration of Generative AI and AI-Assisted Technologies in the Writing Process

In preparing this article, the authors used ChatGPT for the purpose of translating and editing the Persian abstract into English. After using this tool, the authors reviewed and edited the generated content and take full responsibility for the published content.



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

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، 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 صدرا 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 نازل و جسمانی نفس، و نفس مرتبه عالی و روحانی بدن است. بر این اساس و با تکیه بر اصل «النفس فی وحدتها کل القوی»، 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 صدرا 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 نازل نظر تلقی می‌شود. غایت هر دو نیز یکی است: رسیدن به کمال وجودی و قرب الهی. این تحقیق نشان می‌دهد که انسان‌شناسی فازی صدرا به وحدت وجودشناختی نفس و بدن و در پی آن، به وحدت هویتی عقل نظری و عملی منجر می‌شود.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۲
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۰۸
تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۱/۱۹

کلیدواژه‌ها

اندیشه فازی، صدرالمآلهین، نفس، بدن، عقل نظری، عقل عملی.

استناد: دارابی، کوکب؛ علیزاده، حامد. (۱۴۰۴). وحدت عقل نظری و عملی در پرتو انسان‌شناسی فازی ملاصدرا. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۲۱(۳۸)، ۱۹۱-۲۲۰.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7866.1684>





مقدمه

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 را شکل داده و مکاتب گوناگونی را پدید آورده است. در این میان، حکمت متعالیه ملاصدرا با بنیان‌گذاری منظومه‌ای نوین، نقشی ممتاز در غنابخشی و تعالی این عرصه ایفا کرده است. صدرالمآلهین با وام گرفتن از میراث 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، به این 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.

در سال‌های اخیر پژوهش‌های ارزنده‌ای درباره انسان‌شناسی صدرایی و نسبت نفس و بدن انجام شده است، از جمله مقاله «رابطه نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا» (یوسفی، ۱۳۹۰) و مقاله «بررسی تطبیقی اتحاد نفس و بدن از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا» (روحی؛ حسینی، ۱۴۰۴). نیز درباره عقل نظری و عملی نزد ملاصدرا مقالاتی وجود دارد، مانند مقاله «جایگاه عقل عملی در استكمال عقل نظری از منظر ابن‌سینا و ملاصدرا» (رئیمی و همکاران، ۱۴۰۳)، و حتی تلاش‌هایی برای خوانش فازی از فلسفه او صورت گرفته است مانند مقاله «بازخوانی دیدگاه ملاصدرا در مسئله علم با رویکرد منطق فازی» (کریمی و همکاران، ۱۴۰۳) و مقاله «تحلیل و بررسی زبان فازی حکمت متعالیه با تکیه بر معنای زبان و شهود صدرایی» (نظامی و همکاران، ۱۴۰۳)، 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 سلسله مراتبی عقل نظری و عملی می‌انجامد.

۱. 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 مطرح‌شده توسط برتراند راسل درباره 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 (بارت، ۱۳۸۹، ص. ۱۱۶).

در سال ۱۹۶۵، پروفیسور لطفعلی زاده (زاده ۱۲۹۹ ش)، استاد ایرانی‌الاصل دانشگاه برکلی و از پیشگامان این حوزه، مقاله‌ای با عنوان «مجموعه‌های فازی»^۳ در مجله اطلاعات و کنترل منتشر کرد. او در این مقاله از منطق چندارزشی یان لوکاسیه‌ویچ^۴ (۱۹۳۰) برای تحلیل مجموعه‌ها و گروه‌های اشیا بهره برد و نام «فازی» (به معنای مبهم و نامشخص) را بر این نوع از مجموعه‌ها نهاد و 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. در مقابل، منطق ارسطویی بر نظام دوازده‌گانه (صفر و یک، درست و

1. Fuzzy

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

3. Fuzzy Sets

۴. منطق دان معروف لهستانی



نادرست، سیاه و سفید) استوار است؛ نظامی که در آن 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 است 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 پابرجاست. اما مسئله اصلی این جاست که در تحلیل گزاره‌های منطقی و فلسفی، باید بتوان به سایه‌های نامحدود خاکستری نیز که میان سیاه و سفید جای دارند توجه کرد.

۲. 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 نقدی است بر منطق دوازده‌گانه 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 حقیقتی 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 نازل 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 حقیقتی 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 آن جاکه 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 غنابخشی به گفت‌وگوی فلسفه اسلامی با مفاهیم معاصر است.

۱-۲. 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 حدود جسمانی نفس.

۱-۱-۲. مبانی عام

۱-۱-۱-۲. 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 آن جاکه 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، مصداق



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.

۲-۱-۱-۲. تشکیک وجود

از دیدگاه صدرا، وجود حقیقتی واحد و در عین حال ذومراتب است که در انواع موجودات به صورت مشکک و با تفاوت‌های درجه‌ای (بر حسب کمال و نقص) جریان دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۱۲۰-۱۲۱ و ۲۵۷)، به گونه‌ای که هر مرتبه نسبت به مرتبه مافوق خود، ناقص‌تر (اخص) و نسبت به مرتبه مادون خود، کامل‌تر (اشد) 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 این‌که، 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 صیورت خود، نه تنها کمالات مراتب پیشین را حفظ می‌کند، بلکه به شکل متعالی‌تری آن‌ها را در خود جمع می‌سازد و افزون بر آن، کمالاتی ویژه و مختص به آن مرتبه را نیز کسب می‌نماید. از این رو، نفس انسان در عین بساطت و وحدت خود، جامع تمام قوا و مراتب پیشین است و همه کمالات نباتی، حیوانی و انسانی را در مرتبه‌ای برتر و یکپارچه در خود دارد.

۲-۱-۱-۳. 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 (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۳، ص. ۷۴). در عالم ماده، همه چیز در حال تغییر و حرکت است (مطهری، ۱۳۶۹، 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، مرتبه ضعیف‌تر یا شدیدتری دارد. اما اگر همین شدت و ضعف را درون یک وجود واحد در نظر بگیریم، بحث حرکت جوهری و اشتداد وجودی مطرح می‌شود. 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 است. لذا 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 دارند و از حالت ضعف به سوی شدت و کمال در سیرند (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 می‌یابد 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 (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۱۵۹). از آن جاکه هدف غایی آفرینش انسان جنبه معرفتی و علمی دارد، تکامل و حرکت وجودی نفس نیز با جنبه‌های ادراکی آن پیوند خورده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، 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 نتیجه‌اش 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 (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۶۹۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۲، ص. ۴۲۱).

البته باید تصریح کرد که این تکامل نفس، بنابر 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 عالمیه (ادراک) رخ می‌نماید و هم در قوه عاملیه (عمل). عمل مرتبه نازل و متجسم همان معرفتی است که در مرتبه عالی نفس حاضر است و این دو در واقع، دو وجه از یک حقیقت سیال‌اند. 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 بسان حرکتی است بی‌جهت. لذا در منظومه فکری صدرا، تکامل نفس فرایندی هم‌زمان نظری - عملی و اخلاقی - معرفتی است که در آن، نظر روح عمل است و عمل جسمانیت و تحقق خارجی نظر.

۲-۱-۲. مبانی خاص

۲-۱-۲-۱. 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 (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۸۴).

به عبارت دیگر، قوا شئون و جلوه‌های نفس‌اند و وجودی واحد را شکل می‌دهند، همان‌گونه که موجودات عالم شئون حضرت حق تعالی به شمار می‌روند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۵۵۳-۵۵۴). 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 (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۱۳۴-۱۳۵). نفس وجود واحدی دوشئون است که هر یک از شئون منشأ انتزاع قوه‌ای خاص می‌شود.



پس هر قوه شأنی از شئون نفس است که منشأ صدور فعلی قرار می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۱۳۴-۱۳۵). با این‌که نفس مجرد از بدن و قواست، اما با آن‌ها تباین ندارد و این به سبب نوع وحدت نفس است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۶، ص. ۳۷۷-۳۷۸).

۲-۲-۱-۲. اصل جسمانیة الحدوث بودن نفس

صدرا با تکیه بر مبانی پیشین، به اثبات قاعده «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» می‌پردازد (ملاصدرا، 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، ص. 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 ابن‌سینا، نسبت نفس به بدن مانند رابطه مرغ به آشیانه است (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج. ۲، ص. ۲۸۶).

اما از نظر صدرا، 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 ذاتی جوهری می‌تواند از این نشئه نفسانی خارج شود، از حالت بالقوه به حالت بالفعل درآید و مجرد بالفعل گردد. ابن‌سینا از این حقیقت که انسان نیز در معرض حرکت جوهری است، غفلت کرده بود (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ص. ۳۳۹).

بنابراین، نفس انسان موجودی است جسمانی‌الحدوث، ولی پس از استکمال و خروج از قوه به فعل، و پس از طی مراتب کمال، موجودی است روحانی‌البقاء (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ص. ۳۲۶). به بیان دیگر، نفس در آخرین مرحله جسمانیت و اولین مرحله روحانیت قرار دارد و حادث است به حدوث بدن، نه با حدوث بدن. نفس در ابتدای حدوث همان بدن است و هیچ‌گونه



مغایرت و دوگانگی میان آن دو وجود ندارد؛ حدوث نفس همان حدوث بدن است. نفس تمام بدن است و انسان از نفس و مادهٔ بدنی حاصل می‌شود.

۳. تبیین نگاه فازی صدرا به ارتباط میان نفس و بدن

از نظر صدرا، نفس در آغاز حدوث امری جسمانی است و در فرایند تکاملی‌اش، با کمک حرکت جوهری اشتدادی، تا عقلانیت محض پیش می‌رود. ملاصدرا در تبیین رابطهٔ 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 نحوهٔ وجود او را تشکیل می‌دهد. در این مرحله، بدن مرتبهٔ نازل نفس است و سپس نفس در سیر صعودی، مراحل و مراتب گوناگونی را طی می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۱۱).

بنابراین، از منظر صدرا نفس حادث است به حدوث بدن، نه با حدوث بدن. نفس در ابتدای حدوث همان بدن است و هیچ‌گونه مغایرت و دوگانگی میان آن دو وجود ندارد. بدن و نفس امری واحد، اما ذومراتب و فازی‌اند؛ حدوث نفس همان حدوث بدن است و نفس تمام بدن است.

با توجه به حدوث جسمانی نفس، نفس در آغاز همان بدن و مرتبهٔ نازل آن است و بدن نیز مرتبه‌ای از مراتب نفس به شمار می‌رود. نفس مراتب وجودی متعددی را پشت سر می‌گذارد. حدوث و سیر تکوین نفس در عالم طبیعت از جسم آغاز می‌شود. پس از آن‌که جسم ابتدایی در نتیجهٔ تحولات ذاتی و استکمالی، به مرحلهٔ نطفهٔ انسانی رسید، در رحم جای می‌گیرد. در این مرحله، بالفعل گیاه و بالقوه حیوان است و به واسطهٔ 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 حد نفس قدسی و عقل بالفعل وجود داشته باشد، در اوان بلوغ (یعنی حدود چهل سالگی و در صورت مساعدت توفیق) به این مرتبه نائل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص. ۲۷۲).

بر اساس اصالت وجود و تشکیک وجود، نفس در تمام مراحل (نباتی، حیوانی، انسانی و عقلی)، هویت واحد خود را حفظ می‌کند و پیوسته حادث می‌شود تا به مجرد دست یابد. از نظر صدرا، یک حقیقت وجود دارد و آن حقیقت به یک اعتبار بدن و به اعتباری دیگر



نفس است. هستی از مادهٔ اولی آغاز می‌شود تا به مرتبهٔ عقل فعال می‌رسد. اگر هیولای اولی و نفس انسانی را به عنوان دو مرتبهٔ وجود در نظر بگیریم، می‌بینیم که این دو مرتبه، همان‌گونه که در هستی با یکدیگر مشترک‌اند، در هستی نیز متفاوت‌اند. بنابراین، نفس و بدن یک حقیقت واحد ذومراتب، تشکیکی و فازی هستند.

همان‌گونه که هر جوهری در ذاتش متحرک است، نفس نیز به عنوان یکی از انواع جوهر، دارای این نوع حرکت است و از پایین‌ترین مرتبهٔ خود (یعنی بدن) به سوی کمال جوهری خویش حرکت می‌کند تا به تدریج به بالاترین مراتب جوهری‌اش ارتقا یابد. لذا رابطهٔ 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 (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. 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 رابطهٔ میان نفس و بدن دارد و نه تنها به اتحاد نفس و بدن قائل است، بلکه فراتر از آن، آن‌ها را دارای حقیقت واحدی (وحدت) می‌داند. حقیقت انسان واقعی 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 رتبهٔ وجودی هر یک در دایرهٔ 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) (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص. ۳۲۶ و ۳۳۸) و در مرتبه‌ای دیگر، نفس تمام بدن است و بدن ظلّ نفس (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. 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 مشألیه «من» و واژه‌های هم‌معنای آن به صفت‌هایی چون متحرک، جالس و دیگر صفات جسمانی متصف می‌شوند بی‌آن‌که کاربرد «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 فی نفسه همان وجود تعلقی 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 باشند (ملاصدرا، 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 نازل نفس و نفس مرتبه عالی 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 مواجه هستیم. 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 فقط 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 واحدند، 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 آن جاکه صدراف 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 مرتبه‌ی عالی و کلی‌نگر (نظری) و دیگری ناظر به مرتبه‌ی نازل و متصل به تحریک بدن (عملی) است. اتحاد نفس و بدن به این معناست که نفس در مرتبه‌ی نازل عیناً بدن است و در مرتبه‌ی عالی مجرد می‌گردد. به تبع، عمل که متوجه بدن و عالم ماده است، مرتبه‌ی 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 مصداق 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 زمینه‌ساز 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 عینیت یافته و جسمانیت بخشیده شده خود 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 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 تعلق 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.

۴. دیدگاه نهایی صدرا درباره عقل نظری و عملی

۴-۱. دیدگاه‌های متفاوت در مورد ماهیت عقل عملی

در مورد ماهیت عقل عملی، پرسش‌های بنیادینی مطرح می‌شود که عمدتاً حول دو کارکرد محوری آن می‌گردد: نخست این‌که آیا عقل عملی صرفاً قوه محرک است یا آن‌که نقش ادراکی نیز دارد؛ 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 می‌کاوند. دو دیدگاه مهم در این باره وجود دارد:

۱. عقل عملی فقط محرک است و شأنی جز تحریک ندارد (بهمینار، ۱۳۷۵، ص. ۷۸۹-۷۹۰).
 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 الشواهد 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 اصطلاحی‌اش به معنای قوه شناخت و ادراک است (انطون، 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 به آن 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.

۴-۲. مراتب عقل نظری و عملی

۴-۲-۱. 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 به طور 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. ۵۱۹-۵۲۲).

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 مبدئی 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 (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۱، ص. ۲۴۹).

۴-۲-۲. 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 (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص. ۲۵۷؛ ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص. ۳۸۳).

۳-۴. کمال عقل نظری و عملی

کمال نهایی عقل نظری و عملی در منظومه فکری صدرالمتألهین، 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 می‌یابد و به قرب و شهود حق که بالاترین کمال انسانی است، دسترسی بیشتری خواهد یافت (ملاصدرا، 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 عالم (نظری) و عامل (عملی) هیچ‌گاه از هم جدا نمی‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۳، ص. ۴۱۸).

۴-۴. 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. صدرا قوام نفس انسانی و وجه امتیاز آن از نفس حیوانی را در داشتن همین دو قوه می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۱۹۹-۲۰۲). به اعتقاد وی، رأی کلی نزد عقل نظری است و رأی جزئی که آماده عملی شدن است، نزد عقل عملی (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۲۰۰).



نفس انسانی دارای دو قوه یا بُعد وجودی است: قوه عقل نظری (القوة العالمة) و قوه عقل عملی (القوة العاملة) (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۲۵۸). ملاصدرا تقسیم عقل به نظری و عملی را به اعتبار تصرفات نفس در امور کلی و جزئی می‌داند و می‌گوید: عقل نظری در انسان مختص به درک آرای کلی است و عقل عملی، مختص به درک امور جزئی، یعنی آنچه شایسته انجام است و آنچه باید ترک شود (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۲۶۱). از نظر صدرا، 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 صدرا، عقل نظری ناظر به مافوق خود است و عقل عملی ناظر به مادون خود (ملاصدرا، 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 بالاست، 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 آن که تمام افعالش را به کمک بدن و قوای آن انجام می‌دهد، هیچ گونه 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 (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج. ۱، ص. ۱۹۹-۲۰۲).

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

از دیدگاه صدرا، عقل عملی خادم عقل نظری است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص. ۲۴۰)، لذا کمال نهایی انسان تنها از طریق عقل نظری حاصل می‌شود (ملاصدرا، 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 درباره امور عملی و



چه غیرعملی، 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، ص. ۲۹-۳۰).
با توجه به بیانات فوق، صدرا در ظاهر، قول قدمای می‌پذیرد که عقل عملی هم مدرک است و هم محرک، و هم مدرک جزئیات است و هم کلیات. اما با توجه به مبانی فلسفی پیش‌گفته و با استناد به قاعده «النفس فی وحدتها کلّ القوی»، و این‌که صدرا حقیقت نفس را حقیقتی واحد 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 واحدی 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، چنین 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. 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 حقیقت واحد هستند و آن حقیقت به اعتباری بدن و به اعتباری دیگر نفس است، در این صورت، نظر مرتبه عالی عمل و عمل مرتبه نازل نظر است. نظر ساحت روحانی نفس است و عمل ساحت و بُعد جسمانی آن. همان‌طور که نفس و بدن را نمی‌توان کاملاً بدون تفاوت در نظر گرفت و 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 این‌که تفاوت رتبی دارند، ولی 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 و اشاره به این همانی آن دو نداشته است. لذا به رغم وحدت در اصل حقیقت، به جهت تفاوت تشکیکی، کارکرد آن‌ها نیز تمایز تشکیکی خواهد داشت.

با توجه به مبانی فلسفی تأثیرگذار بر انسان‌شناسی صدرایی و از آن جاکه انسان مراتب مختلفی را در بر می‌گیرد، آشکار می‌شود که نگاه صدرا به انسان نگاهی ذومراتب، تشکیکی، فازی است.

این نگاه فازی صدرا به انسان، مبتنی بر اصول خاص فلسفی اوست. اصالت وجود بنیادی‌ترین اصل حکمت متعالیه و مبنای اصلی نگاه تشکیکی و فازی صدرا 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 صدرا، وجود حقیقت واحد و مشکک است. بر این مبنا، مراتب عالی وجود شامل مراتب پایین وجودند. به همین جهت، نفس نیز کمالات مرتبه پایین خود (یعنی بدن) و سایر کمالات را داراست. به بیان دیگر، نفس انسان به دلیل بساطتش 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 نمی‌توان 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 می‌کند و لحظه به لحظه به تحصیل وجودی دست می‌یابد و از سعه وجودی کامل‌تری برخوردار می‌شود.

نفس در عین وحدت و بساطت، عین قوای ادراکی است. تمام قوا، مراتب و شئون نفس به نحو تشکیکی هستند و هویتی غیر از نفس ندارند و وجودی واحد را شکل می‌دهند که نفس در فرایند استکمال جوهری اش آن‌ها را تحصیل نموده است. نفس وجود واحد ذومراتبی است که هر یک از مراتب آن، منشأ انتزاع قوه‌ای خاص می‌شود. پس هر قوه مرتبه‌ای از مراتب نفس است که منشأ صدور فعلی قرار می‌گیرد.

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 می‌شود. بنابراین، نفس در این صعود، مراتبی را طی می‌کند 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 وجودش را تشکیل می‌دهد و در این مرحله، بدن مرتبه نازل آن است. سپس در سیر صعودی، مراحل و مراتب گوناگونی را سپری می‌کند. با توجه به حدوث جسمانی نفس، نفس در فرایند تکاملی خود، مراتب وجودی (نباتی، حیوانی، انسانی و عقلی) متعددی را پشت سر می‌گذارد 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 اش که همان عقلانیت محض است ارتقا یابد. بنابراین، نفس محصول حرکت جوهری بدن است و رابطه نفس و بدن رابطه‌ای اتحادی و بلکه فراتر از آن، رابطه‌ای وحدتی می‌گردد و دوگانگی و هرگونه جدایی 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 فقط 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 متواطی 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 و نباتیت 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 به ویژه 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 و 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 نازل تر و انضمامی تر آن است. در نهایت، این عقل است که به عنوان هویتی واحد، همه کارکردهای ادراکی و تحریکی را بر عهده دارد. بنابراین، در دیدگاه صدرای میان عقل نظری و عملی هیچ خط‌کشی مطلق وجود ندارد. ما با یک حقیقت به نام عقل روبه روییم که هم مدرک حقایق است و هم محرک به سوی آن‌ها. وحدت مدرک و محرک در این جا ریشه در اصالت وجود دارد. کسی که اصالت را به ماهیت می‌دهد، این دورا از هم جدا می‌بیند، اما صدرا با تکیه بر اصالت وجود، هر گونه مرزبندی جوهری و دوگانه‌انگارانه را کنار می‌گذارد. بر اساس دیدگاه صدرای، نفس و بدن دو حیثیت متباین نیستند، بلکه 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 عالی و روحانی همان حقیقت، و «عمل» به منزله مرتبه نازل و جسمانی آن ظاهر می‌گردد. از این منظر، عمل و نظر دو سوی واقعیت واحدند، 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 عالی‌اش معلول عملی را در مرتبه نازل و جسمانی اقتضا می‌کند.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با واکاوی مبانی انسان‌شناختی صدرالمتألهین 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 صدرای 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 کلّ القوى»، تقابل دوهویتی نفس و بدن را به رابطه‌ای اتحادی و سلسله مراتبی 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 حقیقتی واحد به نام «عقل» هستند. عقل نظری مرتبه‌عالی و تجربیدی این حقیقت است که متوجه ادراک کلیات و حقایق هستی می‌شود، و عقل عملی مرتبه‌نازل و تحقق‌یافته آن است که در قلمرو عمل و تحریک بدن ظهور می‌یابد. بنابراین، نظر و عمل در منظومه صدرا، دو روی یک سکه‌اند: نظر، روح و جهت‌دهنده عمل است، و عمل جسمانیت و تحقق خارجی نظر. این وحدت چند پیامد فلسفی عمیق دارد:

تلفیق معرفت و عمل: شناخت (نظر) و اقدام (عمل) در یک پیوستار وجودی قرار می‌گیرند. هر معرفتی مستلزم تحقیقی عملی است، و هر عملی، بدون پشتوانه معرفتی، فاقد جهت و معناست. **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 غایتی واحد یعنی «قرب الهی» هم‌راستا می‌گردند.

انعطاف در تبیین انسان: نگاه فازی به انسان قابلیت تبیین مراتب متعدد وجودی انسان از مرتبه جسمانی تا مجرد عقلی را فراهم می‌آورد، بدون آن‌که نیاز به تقلیل‌گرایی یا دوگانه‌سازی باشد. در مجموع، می‌توان گفت که انسان‌شناسی فازی ملاصدرا با عبور از منطق دوارزشی ارسطویی، الگویی پیچیده، سیال و یکپارچه از انسان ارائه می‌دهد که در آن، همه قوا و مراتب وجودی در وحدتی تشکیکی به هم پیوسته‌اند. این نگاه نه تنها در فلسفه اسلامی دستاوردی ژرف محسوب می‌شود، بلکه می‌تواند در گفت‌وگوی فلسفه اسلامی با فلسفه‌های جدید و نیز در علوم انسانی معاصر، به عنوان الگویی برای فهم یکپارچه از انسان مؤثر واقع گردد.

بنابراین حکمت متعالیه صدرا با بنیان‌گذاری انسان‌شناسی فازی، وحدت عقل نظری و عملی را نه به عنوان یک ادعای انتزاعی، بلکه به عنوان نتیجه‌ای ضروری از وحدت وجود شناختی نفس و بدن تبیین می‌کند. در این منظومه، عقل حقیقتی یکپارچه و ذومراتب است که هم می‌اندیشد و هم حرکت می‌آفریند، و غایت آن، رسیدن انسان به کمال وجودی و اتحاد با مبدأ فیاض هستی است.



ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

این پژوهش هیچ گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای تأمین مالی در بخش های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است.

مشارکت نویسندگان

همه نویسندگان نقش های برابری داشتند و نسخه نهایی را تأیید کردند.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

نویسندگان در تهیه این مقاله، از ابزار «چت جی پی تی» (ChatGPT) برای ترجمه و ویرایش چکیده فارسی به انگلیسی استفاده کرده اند. پس از به کارگیری این ابزار، نویسندگان محتوای تولید شده را بازبینی و ویرایش نموده و مسئولیت کامل محتوای منتشر شده را بر عهده می گیرند.

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می کنند که هیچ گونه تضاد منافی در نگارش این مقاله وجود ندارد.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان اعلام می کنند که اصول رفتار پژوهشی از جمله امانت داری، پرهیز از سرقت علمی، تحریف و سوء رفتار پژوهشی را رعایت کرده اند.

بیانیه دسترسی به داده ها

هیچ داده ای در دسترس نیست.



فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۳ش). **الإشارات والتنبیها**. تهران: دفتر نشر کتاب.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۵ش). **الشفاء؛ نفس، (تصحیح حسن حسن‌زاده آملی)**. قم: بوستان کتاب.
۳. الیاس، انطوان، (۱۳۵۸ش). **القاموس العصری**، (ترجمه مصطفی طباطبایی با عنوان فرهنگ نوین). تهران: اسلامیه.
۴. به‌آیین، یعقوب، (۱۳۸۳ش). **تفکر فازی. دانش و مردم**، ۵ (۸-۹)، ۴۶۶-۴۷۲.
۵. بهمنیار بن مرزبان، (۱۳۷۵ش). **التحصیل**، (تحقیق و تعلیق مرتضی مطهری. ج. ۲). تهران: دانشگاه تهران.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۸ش). **أجوبة المسائل**، (تصحیح و تحقیق عبدالله شکیبا). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۸ش). **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**. قم: مکتبه المصطفوی.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۳ش). **مفاتيح الغیب**، (تصحیح محمد خواجهوی). تهران: نشر مؤسسه فرهنگی.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۶ش). **شرح اصول کافی**، (تصحیح محمد خواجهوی). تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۱۰. بارت، کاسکو، (۱۳۸۹ش). **تفکر فازی**، (ترجمه علی غفاری. ج. ۵). تهران: انتشارات دانشگاه خواجه نصیرالدین طوسی.
۱۱. جواد، محسن، (۱۳۸۵ش). **نظریه ملاصدرا درباره عقل عملی. خردنامه صدرا**، شماره ۴۳.
۱۲. رئیس، محمداسلم؛ کشاورز، مرتضی؛ اخگر، محمدعلی، (۱۴۰۳ش). جایگاه عقل عملی در استكمال عقل نظری از منظر ابن سینا و ملاصدرا. **پژوهش‌های اعتقادی کلامی**، ۱۴ (۲)، ۱۶۳-۱۸۴. دسترس‌پذیر در: <http://kalam.saminattech.ir/Article/47188>
۱۳. روحی سراجی، غلامحسین؛ حسینی، شهاب‌الدین، (۱۴۰۴ش). بررسی تطبیقی اتحاد نفس و بدن از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا. **پژوهش‌های مابعدالطبیعی**، ۱۱ (۱)، ۲۶۹-۲۹۴. <https://doi.org/10.61882/mi.6.1.269>
۱۴. کریمی، نجمه؛ رامین، فرح؛ ساطع، نفیسه، (۱۴۰۳ش). بازخوانی دیدگاه ملاصدرا در مسئله علم با رویکرد منطق فازی. **ذهن**، ۲۵ (۱۰۰)، ۶۱-۹۵. دسترس‌پذیر در: https://zahn.iict.ac.ir/arti-cle_716264.html



۱۵. مجلسی، محمدباقر. (۱۹۸۳م). بحارالأنوار، (ج. ۶۴، ج. ۲). بیروت: مؤسسة الوفاء.
۱۶. ماهنامه علمی و پژوهشی شریف. (۱۳۷۲ش). دوره جدید، سال نهم، شماره پنجم، شهریور و مهر.
۱۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۹ش). حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، (ج. ۳). تهران: انتشارات حکمت.
۱۸. نظامی، آزاده؛ دانش شهرکی، حبیب‌الله؛ زندیه، مهدی. (۱۴۰۳ش). تحلیل و بررسی زبان فازی حکمت متعالیه با تکیه بر معنای زبان و شهود صدرايي. نقد و نظر در فلسفه و کلام، ۲۹ (۱۱۴)، ۱۹۵-۲۲۵.
<https://doi.org/10.22081/jpt.2024.69692.2145>
۱۹. یوسفی، محمدتقی. (۱۳۹۰ش). رابطه نفس و بدن در نگاه ملاصدرا. معرفت فلسفی، ۹ (۲)، پیاپی ۳۴، ۱۴۷-۱۸۰. دسترس پذیر در: <https://marefatfalsafi.nashriyat.ir/node/2361>



Resources

1. Bahmanyār ibn Marzbān. (1996). *Al-Taḥṣīl* (The attainment) (M. Muṭahharī, Ed.). Tehran: University of Tehran. [In Arabic]
2. Behāʾīn, Y. (n.d.). Tafakkur-e fāzī (Fuzzy thinking). *Dānesh va Mardum*, 8–9. [In Persian]
3. Ibn Sīnā (Avicenna), Ḥ. (1982). *Al-Ishārāt wa al-tanbīhāt* (Remarks and admonitions). Tehran: Daftar-e Nashr-e Ketāb. [In Arabic]
4. Ibn Sīnā (Avicenna), Ḥ. (2006). *Al-Shifāʾ: Al-Nafs* (The healing: The soul) (Ḥ. Ḥasan-zādah Āmulī, Ed.). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Arabic]
5. Ilyās, A. (1979). *Al-Qāmūs al-aṣrī* (The contemporary dictionary) (M. Ṭabāṭabāʾī, Trans.). Tehran: Islām. [In Arabic]
6. Jawādī, M. (2006). Nazariyyeh-ye Mullā Ṣadrā darbāreh-ye ‘aql-e ‘amalī (Mullā Ṣadrā’s theory of practical reason). *Kheradnāmeḥ-ye Ṣadrā*, 43. [In Persian]
7. Kosko, B. (2010). *Tafakkur-e fāzī* (Fuzzy thinking) (ʿA. Ghaffārī, Trans.). Tehran: Khwājah Naṣīr al-Dīn Ṭūsī University. [In Persian]
8. Majlisī, M. B. (1983). *Biḥār al-anwār al-jāmiʿah li-durar akhbār al-āimmah al-aṭḥār* (Oceans of lights: The comprehensive collection of the pearls of the reports of the pure imams) (Vol. 64). Beirut: al-Wafāʾ. [In Arabic]
9. Muṭahharī, M. (1990). *Ḥarakat va zamān dar falsafeh-ye Eslāmī* (Motion and time in Islamic philosophy). Tehran: Ḥekmat. [In Persian]
10. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. (1979). *Al-Ḥikmah al-mutaʿāliyah fī al-asfār al-ʿaqliyah al-arbaʿah* (The transcendent philosophy in the four intellectual journeys) (Vols. 1–9). Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī. [In Arabic]
11. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. (1982). *Sharḥ uṣūl al-Kāfī* (Commentary on the principles of al-Kāfī) (M. Khwājavi, Ed.). Tehran: Vezārat-e Farhang va Āmūzesh-e ʿĀlī. [In Arabic]
12. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. (1984). *Mafātīḥ al-ghayb* (Keys to the unseen) (M. Khwājavi, Ed.). Tehran: Muʾassaseh-ye Muṭālaʾāt va Taḥqīqāt-e Farhangī. [In Arabic]
13. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. (1999). *Ajwibat al-masāʾil* (Answers to questions) (A. Shakibā, Ed.). Tehran: Bunyād-e Ḥekmat-e Eslāmī-ye Ṣadrā. [In Arabic]
14. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), M. (2001). *Al-Shawāhid al-rubūbiyyah fī al-manāḥij al-sulūkiyyah* (Divine witnesses concerning the paths of spiritual wayfaring). Beirut: Muʾassasat al-Tārīkh al-ʿArabī. [In Arabic]