



Scientific-research Biannual Journal of
Islamic Philosophy

Vol. 11. Issue 2. successive No. 21. fall - winter 2026

**An Ontological Analysis of the Pervasive
Governance of Reason over the Levels of the
Soul and Body from the Perspective of
Transcendent Philosophy (*Hikmat
al-Muta'āliyah*) and Its Practical Implications¹**

Zeinab Ebadi², Abbas Javareshkian³, Seyyed Mortaza Hosseini Shahrudi⁴

ABSTRACT

One of the fundamental issues in anthropology and the philosophy of the soul is explaining how reason, as a higher and immaterial faculty, governs the lower levels of the soul and the body—such as faculties of perception and movement, and bodily actions. Drawing upon the principles of Transcendent Philosophy (*Hikmat al-Muta'āliyah*) and employing a descriptive-analytical method, this study examines how reason can direct and manage these lower faculties despite their material and inferior nature. Based on principles such as the primacy of existence (*aṣālat al-wujūd*), the unity and simplicity of the soul, the union of soul and body, and substantial motion (*ḥarakat jawhariyah*), it is shown that reason, as the highest level of the soul, possesses a pervasive, active, and graded presence across other dimensions, guiding them accordingly. This interpretation of reason as a dynamic and immanent presence within the soul's realms provides a philosophical framework for understanding human action in relation to its existential levels. Within this framework, bodily acts, illuminated by rationality, acquire degrees of transcendence and value, rising beyond mere behavior to a higher ontological rank. Such an approach, in contrast to dualistic perspectives, such as Peripatetic and Cartesian schools, offers a theoretical foundation for the renewed reconstruction of ethical, educational, and psychological concepts based on Transcendent Philosophy.

KEYWORDS: governance of reason, Transcendent Philosophy (*Hikmat al-Muta'āliyah*), existential pervasion, graded unity of the soul, union of soul and body, rationalization.

1. Received: 2025.July.17 Accepted: 2025.September.19

2. PhD Student in Transcendent Philosophy (*Hikmat al-Muta'āliyah*), Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran; Email: zeinab.ebadi213@gmail.com

3. Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran; Email: javareshki@um.ac.ir

4. Professor, Department of Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran; Email: shahrudi@um.ac.ir

زیب

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال یازدهم / شماره دوم / پیاپی ۲۱ / پاییز - زمستان ۱۴۰۴

تحلیل هستی‌شناختی حاکمیت سریانی عقل بر مراتب نفسانی و جسمانی انسان از منظر حکمت متعالیه و پیامدهای کاربردی آن^۱

زینب عبادی^۲، عباس جوارشکیان^۳، سیدمرتضی حسینی‌شاهرودی^۴

چکیده

یکی از مسائل اساسی در انسان‌شناسی و فلسفه نفس، تبیین چگونگی حاکمیت عقل به‌عنوان مرتبه‌ای عالی و مجرد بر مراتب مادون نفس و بدن، نظیر قوای ادراکی، تحریکی و افعال جسمانی است. مقاله حاضر با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه و با روش توصیفی-تحلیلی، به بررسی این مسئله می‌پردازد که عقل چگونه می‌تواند تدبیر و هدایت این مراتب مادون را بر عهده گیرد، در حالی که دارای ماهیتی مادی و فروترند. بر اساس اصولی چون اصالت وجود، وحدت و بساطت نفس، اتحاد نفس و بدن و حرکت جوهری، نشان داده می‌شود که عقل به‌عنوان عالی‌ترین مرتبه نفس، حضوری سریانی، فعال و ذومرتبه در سایر ساحت‌ها دارد و آن‌ها را هدایت می‌کند. این دیدگاه با تفسیر عقل به‌مثابه مرتبه‌ای حضوری و فعال در سایر ساحت‌های نفس، امکانی برای تبیین فلسفی کنش انسانی در پیوند با مراتب وجودی آن فراهم می‌سازد؛ تبیینی که در آن افعال جسمانی، در پرتو عقلانیت، واجد سطوحی از تعالی و ارزش می‌گردند و از سطح رفتار صرف به مرتبه‌ای متعالی ارتقا می‌یابند. چنین رویکردی، برخلاف تلقی‌های دوگانه‌انگار همچون مکاتب مشائی و دکارتی، زمینه‌ای نظری برای بازسازی نوین مفاهیم اخلاقی، تربیتی و روان‌شناختی بر اساس حکمت متعالیه فراهم می‌آورد.

کلیدواژگان: حاکمیت عقل، حکمت متعالیه، سریانی وجودی، وحدت ذومرتبه نفس، اتحاد نفس و بدن، عقلانی شدن.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۶/۲۸

۲. نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، رایانامه: zeinab.ebadi213@gmail.com

۳. دانشیار گروه فلسفه و حکمت، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، رایانامه: javareshti@um.ac.ir

۴. استاد گروه فلسفه و حکمت، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، رایانامه: shahrudi@um.ac.ir

مقدمه

یکی از مسائل بنیادین در فلسفه اسلامی، به‌ویژه در حوزه فلسفه نفس، تبیین نسبت عقل به‌عنوان قوه‌ای عالی و مجرد با مراتب مادون وجود انسان، یعنی قوای ادراکی، تحریکی، جوانحی، جوارحی و جسمانی است. این مسئله نه تنها از حیث هستی‌شناختی قابل طرح است، بلکه پیامدهایی وسیع در حوزه معرفت، تربیت، اخلاق، دین‌پژوهی و روان‌شناسی دارد. فهم دقیق این نسبت، شرط لازم برای درک چیستی افعال اختیاری، نحوه سلوک تربیتی، تحلیل ارزش‌های انسانی و تبیین نیت و عقلانیت در افعال مادی انسان است.

در نظام‌های فلسفی غیرصدرایی، همچون حکمت مشاء در جهان اسلام و فلسفه دکارتی در جهان غرب، تبیین رابطه عقل و بدن بر مبنای تغایر جوهری میان موجود مجرد و موجود مادی شکل می‌گیرد؛ از این‌رو، نسبت عقل با قوای نفسانی و افعال جسمانی، عمدتاً به‌صورت رابطه‌ای آلی، ابزارمند و تدبیری بیرونی فهم می‌شود. در این دستگاه‌ها، عقل مرتبه‌ای از حقیقت واحد انسانی نیست، بلکه نیرویی مستقل تلقی می‌شود که از بیرون، افعال بدنی را هدایت می‌کند، بی‌آنکه وحدت وجودی میان آن و مراتب مادون برقرار باشد (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۲۳۶؛ دکارت، ۱۳۸۱: ۹۷).

آنچه در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفته، صرفاً رابطه کلی نفس و بدن نیست؛ بلکه تمرکز بر مرتبه عقلی نفس انسانی است و بر تحلیل نحوه نسبت این مرتبه با قوا و بدن تأکید شده است. قوه عاقله در حکمت متعالیه که اتحاد نفس و بدن را بر پایه تشکیک وجودی تبیین می‌کند، به‌سبب تجرد و فعلیت خاص خود، با دشواری‌های بیشتری در تبیین نسبت با بدن روبه‌روست؛ به همین دلیل، این مقاله می‌کوشد با بازخوانی مبانی وجودی حکمت صدرایی، نشان دهد که چگونه می‌توان مسئله نسبت مرتبه عقلی با مراتب مادون را به‌گونه‌ای دقیق‌تر از مباحث صرفاً مربوط به «نفس و بدن» تحلیل کرد؛ به‌ویژه آنکه قوه عاقله در منظومه صدرایی، نه تنها مرتبه اشد و بالفعل نفس است، بلکه به‌دلیل نحوه تجرد خود، بیش از سایر قوا نیازمند تبیین تفصیلی نحوه حضور و سریان در افعال مادون است.

از این منظر، بحث حاضر تکمیل‌کننده پژوهش‌هایی است که درباره نفس و بدن صورت گرفته و در عین اشتراک موضوعی، بر پیچیدگی ویژه نسبت قوه عاقله با بدن و دشواری‌های هستی‌شناختی آن تمرکز می‌کند؛ دشواری‌هایی که در دستگاه‌های غیرصدرایی همچنان حل نشده باقی مانده و حتی در حکمت متعالیه نیز بدون تحلیل دقیق مراتب وجودی عقل قابل حل نیست.

از همین رو حکمت متعالیه صدرالماتلهین با تکیه بر اصولی همچون اصالت وجود، وحدت و بساطت نفس، اتحاد نفس و بدن و حرکت جوهری، تصویری کاملاً متفاوت از رابطه عقل و بدن ارائه

می‌دهد. بر اساس این دیدگاه، عقل نه قوه‌ای مجزا، بلکه مرتبه‌ای عالی از نفس واحد بسیط است که در سایر مراتب وجودی نفس، به صورت ذومرتبه و تشکیکی سریان دارد. قوای ادراکی، تحریکی، جسمانی و جوانحی، اجزائی گسسته از نفس نیستند، بلکه شئونی از وجود آن هستند و همگی تحت حاکمیت وجودی عقل عمل می‌کنند.

با این مبنا، پرسش‌های اساسی متعددی مطرح می‌شود که پاسخ به آن‌ها مستلزم بازاندیشی در مبانی و بنیادهای فلسفه نفس است:

عقل به‌عنوان قوه‌ای مجرد و عالی، چگونه و بر اساس کدام مبانی بر قوای مادون ادراکی، تحریکی، جسمانی و جوارحی حاکمیت می‌یابد؟ آیا در نظام‌های فلسفی غیر صدرایی و دوگانه‌انگار، می‌توان از حاکمیت تدبیری عقل بر قوای مادون سخن گفت؟ آیا همه انسان‌ها به‌طور یکسان از قوای ادراکی و تحریکی بهره‌مندند یا تفاوت در درجات وجودی، موجب تمایز در کیفیت حیات آن‌ها می‌شود؟ کدام مبانی فلسفی می‌تواند امکان عقلانی‌شدن افعال مادی، مانند خوردن، خوابیدن یا سخن‌گفتن را تبیین کند؟

از منظر حکمت متعالیه، تبیین نسبت عقل با قوای مادون، تنها با پذیرش وحدت ذومرتبه و تشکیکی نفس ممکن می‌شود. در این چارچوب، «عقل» موجودی مستقل در برابر نفس نیست، بلکه مرتبه‌ای عالی و بالفعل نفس است که دو حیثیت نظری و عملی دارد. از آنجا که نفس حقیقتی واحد و بسیط است، فعلیت‌یافتن مرتبه عقلی آن، تنها در یک بخش از نفس منحصر نمی‌ماند، بلکه در همه مراتب ادراکی، تحریکی و حتی بدنی انسان سریان می‌یابد.

بر این اساس، عقل نظری و عقل عملی صرفاً قوای استنباط‌کننده یا تصمیم‌گیر نیستند، بلکه تجلّی مرتبه عقلی نفس در مقام ادراک و اراده‌اند و هرگاه این مرتبه به فعلیت برسد، آثار آن در سایر قوای نفس و در افعال جسمانی ظهور پیدا می‌کند؛ بدین‌سان، افعالی چون خوردن، خوابیدن یا حرکت‌کردن، اگر تحت جهت‌دهی و نیت عقلانی انجام شوند، نه تنها ارزش اخلاقی پیدا می‌کنند، بلکه از حیث هستی‌شناختی نیز ارتقای مرتبه وجودی می‌یابند؛ زیرا همان حقیقت واحد نفسانی که در مرتبه عقلی به فعلیت رسیده، در مراتب پایین‌تر نیز حضور و تأثیر وجودی دارد.

با وجود اشارات متعدد در آثار کلاسیک و معاصر فلسفه اسلامی به این مباحث، کمتر پژوهشی به‌صورت یکپارچه، فرآیندی و مبتنی بر تحلیل درون‌فلسفی، به تبیین چگونگی و چرایی حاکمیت عقل بر مراتب مادون نفس پرداخته است. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و با اتکا به منابع دست اول

تحلیل هستی‌شناختی حاکمیت سریانی عقل بر مراتب نفسانی و جسمانی انسان از منظر حکمت متعالیه و پیامدهای کاربردی آن

حکمت متعالیه، تلاش دارد با بازخوانی نظام هستی‌شناسی نفس انسانی، الگوی حاکمیت تدبیری، درونی و سریانی عقل را بر مراتب وجودی و ساحت‌های مختلف حیات انسان تبیین نماید. این تبیین می‌تواند زمینه‌ای برای بازسازی فلسفی و صورت‌بندی نوین آموزه‌های اخلاقی، معرفتی و تربیتی بر مبنای اصالت وجود، وحدت وجود و به تبع آن وحدت نفس و قوا و وحدت نفس و بدن فراهم آورد.

۱. مبانی هستی‌شناختی حاکمیت و سریان وجودی عقل در حکمت متعالیه

ویژگی ممتاز پژوهش‌های مسئله‌محور در حوزه حکمت متعالیه، ابتناء آن‌ها بر مبانی اختصاصی و بنیادین این مکتب، به‌ویژه اصل اصالت وجود است؛ بر این اساس، تبیین و تحلیل هستی‌شناختی نسبت عقل با مراتب مادون نفس و بدن و تحلیل سریان وجودی آن در تمامی ساحت‌های حیات انسان، بدون استناد به اصول محوری حکمت متعالیه، فاقد انسجام نظری و اعتبار فلسفی خواهد بود.

حکمت متعالیه با تکیه بر مجموعه‌ای از اصول هستی‌شناختی، چارچوبی منسجم برای فهم درونی، تدبیری و غیرمکانیکی حاکمیت عقل بر قوای مادون فراهم می‌آورد؛ مهم‌ترین این مبانی عبارت‌اند از:

۱-۱. اصالت وجود

اصالت وجود، بنیادی‌ترین اصل هستی‌شناختی در حکمت متعالیه و رکن محوری اندیشه ملاصدراست که تمامی ساختار مفهومی این مکتب، از جمله تبیین رابطه عقل با مراتب مادون نفس، بر آن استوار است. در چارچوب این اصل، وجود یگانه حقیقت اصیل است و آنچه در خارج تحقق دارد، وجود است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۹-۱۲)؛ در مقابل، ماهیت، امری اعتباری و فاقد عینیت خارجی تلقی می‌شود (همو، ۱۹۸۱: ۸۳/۳)؛ بر این اساس، تمایز مراتب وجودی نفس انسان، از جمله عقل، خیال، شهوت و قوای جوارحی، ناشی از اختلاف در شدت و ضعف وجودی آن‌هاست، نه از تغایر ماهوی یا جوهری.

از منظر ملاصدرا، غفلت از مسئله وجود، جهل در مسائل دیگر را نیز به دنبال دارد؛ به‌گونه‌ای که به صراحت اعلام می‌کند که جهل به مسئله وجود، برابر با نادانی به همه اصول معرفت است. (همو، ۱۳۶۰: ۱۴).

بر همین مبنا، تبیین حضور عقل در سایر مراتب نفس و حاکمیت آن بر افعال جوارحی، تنها در سایه اصالت وجود و لوازم آن، از جمله وحدت نفس است.

هرچند در فلسفه پیشاصدرایی، گاه به نقش وجود در تشخیص و فعلیت اشاره‌هایی دیده می‌شود، اما این توجه‌ها هرگز به‌صورت یک مبنای مستقل و منسجم هستی‌شناختی مطرح نشده بود و نظریه‌ای به‌نام

اصالت وجود، با لوازم آن - از جمله اعتباری بودن ماهیت و وحدت تشکیکی حقیقت وجود - به عنوان اصل سازمان دهنده دستگاه فلسفی شکل نگرفته بود؛ از همین رو، نوآوری ملاصدرا در اینست که اصالت وجود را برای نخستین بار به عنوان اصل بنیادین و دستگاه ساز طرح می کند و تمام مبانی دیگر خود را بر آن استوار می سازد؛ بنابراین، هرچند زمینه های پراکنده ای از توجه به اهمیت وجود در سنت های پیشین دیده می شود، لکن صورت بندی مستقل، منسجم و برهانی اصالت وجود، مختص حکمت متعالیه است و مفهوم اصالت وجود آن گونه که صدر المتألهین تبیین کرده، پیشینه ای در فلسفه پیش از او ندارد و از جمله نوآوری های ویژه اوست. نسبت این اصل با دیگر نوآوری های صدر، همچون نسبت بدیهیات با قضایای نظری است؛ همان گونه که صحت قضایای نظری از طریق ارجاع به بدیهیات سنجیده می شود، صحت نظریات خاص ملاصدرا نیز باید با معیار اصالت وجود ارزیابی گردد.

۲-۱. وحدت و بساطت وجود

یکی از لوازم انفکاک ناپذیر اصل اصالت وجود، پذیرش بساطت و وحدت وجود است (همو، ۱۹۸۱: ۲۹۲/۲). اگر وجود، حقیقتی اصیل، بسیط و یگانه باشد، ناگزیر همه موجودات تجلیات و مظاهر تشکیکی آن خواهند بود؛ به تبع این نگرش، عقل و مراتب مادون ادراکی (از خیال و وهم تا قوای بدنی) مراتب مختلف یک حقیقت بسیط تلقی می شوند، در چنین ساختاری، حاکمیت عقل نه امری بیرونی و آلی، بلکه امری وجودی، درونی و ناشی از شدت مرتبه عقلی در قوس صعودی نفس است. امکان تبیین و تحلیل فلسفی سریان عقل در مراتب مادون و ساحت های گوناگون حیات انسانی، تنها در پرتو پذیرش وحدت و بساطت وجود فراهم می شود؛ چراکه بر اساس این مبنا، عقل به عنوان مرتبه ای اشرف، به نحو ذومرتبه و تشکیکی در تمام مراتب وجودی نفس حضور دارد.

۳-۱. وحدت و بساطت نفس

بر مبنای اصالت و وحدت وجود، نفس انسانی نیز به مثابه حقیقتی واحد، بسیط و ذومراتب در نظر گرفته می شود. ملاصدرا از این حقیقت با تعبیر «النفس فی وحدتها کلّ القوی» یاد می کند (همان، ۵۱/۸)؛ به این معنا که قوای مختلف نفس نظیر عقل، خیال، شهوت، غضب و قوای جسمانی، نه موجوداتی مستقل، بلکه شئون و مراتب یک وجود واحدند؛ بر این اساس، عقل به عنوان اشرف مراتب نفس، به صورت ذومرتبه و تشکیکی در مراتب مادون حضور دارد و آن ها را از درون تدبیر می کند.

این تلقی از وحدت وجودی نفس، در تقابل بنیادین با دیدگاه مشائیان قرار دارد که قوای نفسانی را موجوداتی متکثر، مستقل و گاه از سنخ اعراض می‌دانستند (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۳۲۶/۱). ملاصدرا با نقد این تلقی و با استناد به مبانی ای همچون حرکت جوهری و اتحاد نفس و بدن، نشان می‌دهد که مراتب مختلف نفس، از مرحله نباتی تا عقلانی، تجلیات گوناگون یک حقیقت واحد و بسیط‌اند؛ بر این اساس، حاکمیت عقل بر مراتب مادون، نه از طریق سلطه‌ای بیرونی، بلکه صرفاً در پرتو وحدت وجودی و ذومرتبه بودن نفس قابل فهم و تبیین است.

۴-۱. اتحاد نفس و بدن

اتحاد نفس و بدن از دیگر مبانی حکمت متعالیه است که تحلیل نسبت عقل با قوای جسمانی و بدنی بدون پذیرش آن امکان پذیر نیست. برخلاف نگاه‌های دوگانه‌انگار مشائی و دکارتی که نفس و بدن را دو جوهر متباین می‌دانند و رابطه آن‌ها را مکانیکی یا تسخیری تصور می‌کنند، حکمت متعالیه بر آنست که نفس و بدن، دو حیث از یک حقیقت‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۰۶/۹-۱۰۷؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۳۹)؛ بدن، مرتبه نازل‌تر و مادی‌تر از وجود نفس است و به واسطه همین اتحاد وجودی، فعل بدنی، نه حرکتی مستقل از ادراک و نیت، بلکه تجلی بیرونی ادراکات نفس در مرتبه‌ای خاص است. صدرالمآلهین تصریح می‌کند که بدن نمی‌تواند منشأ درد یا لذت باشد، مگر آنکه با نفس متحد باشد، چرا که در غیر این صورت، ادراک و تأثر بدنی از ادراکات نفسی، ممتنع خواهد بود (همو، ۱۹۸۱: ۱۳۴/۸)؛ بدین ترتیب، اتحاد نفس و بدن، مبنای فلسفی تبیین حضور و تدبیر عقل در افعال جوارحی و جسمانی است؛ زیرا بدن به مثابه مرتبه‌ای از نفس، واجد نوعی ادراک مناسب با وجود خویش است و از عقل در حد استعداد خود بهره‌مند می‌گردد؛ این اتحاد وجودی، مبنایی ضروری برای سریان عقل در مراتب پایین‌تر و تحقق حاکمیت عقل بر افعال بدنی است.

۵-۱. حرکت جوهری

حرکت جوهری از ابتکارات اختصاصی حکمت متعالیه و یکی از ارکان اساسی در تبیین پویایی وجود انسان است. این اصل، امکان سریان تدریجی عقل در مراتب مادون نفس را به صورت وجودی و ذومرتبه فراهم می‌سازد. از منظر حکمت متعالیه، چون جوهر نفس در ذات خود در حال حرکت و اشتداد است، مراتب پایین‌تر آن، از جمله قوای ادراکی، تحریکی و جسمانی، به طور درونی در مسیر تجرد و عقلانیت

قرار دارند. بدین‌سان، حضور عقل در این مراتب، نه امری بیرونی، بلکه نتیجه اشتداد وجودی نفس در بستر حرکت جوهری آن است؛ حرکتی که امکان نفوذ و تدبیر عقل را در قوای سافل به‌صورت تدریجی و وجودی تبیین می‌کند (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۴۴۴/۳).

۲. تحلیل هستی‌شناختی فرآیند حاکمیت عقل بر مراتب مادی و نفسانی نفس انسانی

پس از تبیین مبانی نظری حکمت متعالیه، اکنون می‌توان به بررسی چگونگی سریان و حاکمیت عقل بر مراتب مادون وجود انسان پرداخت. همانطور که بیان شد بر اساس مبانی صدرایی، نفس انسانی، با همه مراتب خود، حقیقتی واحد، بسیط و دارای مراتب تشکیکی است؛ بدین معنا که همه قوای نفس -از عقل گرفته تا خیال، حس، شهوت و غضب- نه اجزائی مستقل، بلکه شئون و ظهورات یک وجود واحدند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۳۵۵)؛ عقل نیز نه قوه‌ای منفصل از سایر قوا، بلکه مرتبه‌ای عالی از نفس واحد انسانی است که با سایر مراتب وجودی، از جمله قوای ادراکی، تحریکی، جوانحی، جوارحی و جسمانی، وحدت تشکیکی و ذومرتبه دارد.

پرسش و مسئله اصلی آن است که عقل چگونه می‌تواند به نحو تدبیری و وجودی، بر قوایی که به ظاهر مادی و جسمانی اند حاکمیت یابد؟ اگر عقل مرتبه‌ای عالی از وجود نفس است، چگونه در مراتب نازل‌تر سریان می‌یابد و افعالی همچون خوردن، حرکت دادن اعضا و یا حتی حالات جوانحی مانند شوق و اراده را در بر می‌گیرد؟

پاسخ به این پرسش‌ها و تحلیل وجودی از حاکمیت عقل، تنها در چارچوب حکمت متعالیه و با اتکا به مبانی آن، قابل تبیین است و در مکاتب غیر صدرایی مانند حکمت مشاء و فلسفه دکارت، عقل گرچه بر قوای مادون سلطه دارد، اما این سلطه از سنخ تدبیر بیرونی و عرضی است و مبتنی بر تغایر جوهری میان نفس و بدن؛ ابن‌سینا نفس ناطقه را جوهری مجرد و مستقل از بدن می‌داند که تنها به صورت «مدبّر» و «مستعمل» با بدن ارتباط دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۰۵)؛ به عبارت دیگر، عقل را مانند یک مدیر خارجی می‌بیند که افعال بدن را اداره می‌کند، بدون آنکه در درون آن‌ها سریان وجودی داشته باشد؛ وی همچنین قوای نفس (ادراکی و تحریکی) را گاه به صورت اعراض قائم به نفس و گاه اجزای نفس تلقی می‌کند، اما وحدت وجودی و تشکیکی میان آنها را نمی‌پذیرد (همو، ۱۴۱۷: ۲۳۳) این تلقی مستلزم آن است که عقل نتواند به‌صورت ذومرتبه در مراتب دیگر سریان داشته باشد؛ زیرا با فرض تباین ذاتی میان جوهر مجرد و جوهر مادی، هیچ‌گونه نسبت اتحادی یا سنخیت وجودی میان آن دو برقرار

نمی‌شود. در چنین نظامی، عقل یا نفس ناطقه، تنها می‌تواند از بیرون بدن «تدبیر» کند، نه آنکه در مراتب مادون خویش حضور و سریان وجودی داشته باشد.

از آنجا که وجود مادی و وجود مجرد هیچ اشتراک وجودی ندارند، تبیین اثرگذاری و حاکمیت واقعی عقل بر افعال بدنی یا قوای نفسانی ممکن نیست؛ زیرا تأثیر وجودی، نیازمند سنخیت و اشتراک وجودی است و دو جوهر متباین بالذات، فاقد چنین سنخیتی هستند.

به همین سبب، در نگرش مشائی، نسبت عقل و بدن صرفاً ابزاری و استعمالی باقی می‌ماند و نمی‌تواند توضیح دهد که چگونه ادراک، نیت یا انگیزش عقلانی در ساحت بدنی تجسم می‌یابد یا چگونه افعال مادی می‌توانند ارتقای وجودی پیدا کنند. همچنین بر اساس مبنایی که به شدت با حرکت جوهری مخالف است و حرکت نفس را یک حرکت عرضی می‌داند، ذات نفس نیز ثابت فرض می‌شود و امکان تبیین چگونگی ارتقای نفس از مراتب نباتی و حیوانی تا مرتبه عقلانی فراهم نمی‌شود.

در سنت فلسفی غرب نیز نمونه برجسته‌ای از دوگانه‌انگاری را می‌توان در فلسفه دکارت یافت؛ در این دستگاه نیز همانند نگرش مشائی، رابطه عقل و بدن به صورت مکانیکی و دوگانه‌انگارانه تصویر شده و امکان تبیین تأثیر عقل مجرد بر افعال مادی، فاقد پشتوانه فلسفی کافی است؛ دکارت عقل را «جوهر اندیشنده غیر مادی» و بدن را «جوهر امتداددار مادی» می‌داند، اما هیچ تبیین قانع‌کننده‌ای برای این که چگونه این دو جوهر از سنخ‌های کاملاً متفاوت می‌توانند بر هم اثر بگذارند، ارائه نمی‌دهد (دکارت، ۱۳۸۶: ۳۲۵) و به این سؤال پاسخ نمی‌دهد که اگر ذهن غیر مادی است، چگونه می‌تواند باعث حرکت ماده شود؟ چه سازوکاری این انتقال علی را ممکن می‌سازد؟ (دکارت، ۱۳۸۱: ۹۷). بر مبنای این دیدگاه نمی‌توان نشان داد که چگونه یک جوهر غیر مادی می‌تواند در یک بافت فیزیکی عمل کند.

این در حالی است که در حکمت متعالیه، بر اساس مبانی یاد شده، می‌توان به صورت درونی و پیوسته، فرآیند حاکمیت عقل را از مراتب عالی تا افعال جسمانی توضیح داد؛ فرآیندی که در آن، حتی فعل مادی نیز می‌تواند تابع ادراکات عقلانی باشد.

هدف این پژوهش، تحلیل هستی‌شناختی این فرآیند است؛ فرآیندی که در آن عقل از طریق نسبت وجودی و اتحادی خود با مراتب مادون، نه صرفاً به صورت امری دستوری یا مکانیکی، بلکه به صورت درونی و سریانی، در تمامی افعال و شئون انسانی نفوذ می‌یابد؛ بر این اساس، افعال مادون - از جوارحی و جسمانی گرفته تا تحریکی و جوانحی - تحت تدبیر عقل قرار می‌گیرند و بر حسب درجه تجرد و مرتبه وجودی خود، ادراکات عقلی را دریافت و این ادراکات در آن‌ها تجلی می‌یابند.

در این چارچوب، عقل به عنوان عالی‌ترین مرتبه وجودی نفس، در مراتب مادون خود، از جمله قوای ادراکی، تحریکی، جوانحی و جوارحی، به نحو ذومرتبه و سریانی حضور دارد؛ توضیح آنکه در نظام تشکیکی نفس، هر مرتبه‌ای نسبت به مراتب مادون خویش، نوعی احاطه و تقدم وجودی دارد؛ عقل، به عنوان عالی‌ترین و اشرف مراتب نفس، جامع کمالات مراتب دانی است و از این رو، تنها مرتبه‌ای است که می‌تواند بر همه قوای ادراکی، تحریکی و حتی بدنی حاکمیت وجودی فراگیر و سریانی داشته باشد. بر این اساس، حاکمیت عقل ناشی از صرف «مرتبه بودن» نیست، بلکه ناشی از شدت و اشرفیت وجودی آن است؛ یعنی عقل به سبب قوت وجودی خود در مراتب ادنی سریان دارد، در حالی که مراتب پایین‌تر، چون فاقد جامعیت و شدت وجودی‌اند، تنها نسبت به شئون مادون خود اثرگذارند و قادر به تدبیر مراتب بالاتر نیستند؛ بدین سان، هرچند همه قوا مراتب یک حقیقت واحدند، لکن تنها مرتبه عقلی است که به سبب اشرفیت و جامعیت وجودی، تدبیر حاکمیتی و سریانی بر تمام مراتب نفس دارد؛ بنابراین، حاکمیت عقل بر قوای مادون به این معنا نیست که عقلی جداگانه از بیرون بر آن‌ها اعمال سلطه می‌کند، بلکه عقل، از آن جهت که مرتبه‌ای اشد از مراتب دیگر نفس است، در آن‌ها سریان دارد و آن‌ها را از درون تدبیر می‌کند (صدرالمتاألّهین، ۱۹۸۱: ۱۳۳/۸؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۰۱).

ملاصدرا تأکید می‌کند که هر موجودی دارای فعلیت واحدی است و بر همین اساس، مرتبه طبیعی وجود انسان، یعنی بدن و قوای جسمانی نیز مرتبه‌ای از مراتب نفس‌اند، نه چیزی غیر از آن (همو، ۱۹۸۱: ۱۰۷/۹-۱۰۶)؛ بنابراین، نمی‌توان از فعل بدنی سخن گفت، مگر آنکه آن فعل، متعلق به یک نفس واحد باشد که در تمامی مراتب خویش، از عقل تا بدن حضور دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۳۵۵؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۸: ۲۸۵/۱). چنین تلقی‌ای از نفس، زمینه‌ساز تبیین مفهومی متفاوت از حاکمیت عقل است؛ این حاکمیت، ناشی از وحدت وجودی عقل با سایر قوای نفس است؛ به تعبیر دیگر، از آنجا که عقل و قوا در طول یکدیگر و در مراتب تشکیکی یک حقیقت واحد قرار دارند، عقل قادر است از درون و بر حسب شدت وجودی خود، سایر قوا را تدبیر کند. این سریان، تابع قابلیت و درجه وجودی هر مرتبه از مراتب مادون است؛ یعنی هر مرتبه به اندازه ظرفیت وجودی خود از عقل بهره‌مند می‌شود.

این دیدگاه، افزون بر آن که پاسخ‌گوی پرسش بنیادین نسبت میان عقل مجرد و افعال مادی است، زمینه‌ساز بازاندیشی در مفهوم «عقلانی بودن» نیز می‌شود؛ زیرا اگر عقل در قوای تحریکی و جوارحی سریان دارد، آنگاه افعال مادی همچون خوردن، خوابیدن یا سخن گفتن، در صورت صدور از مرتبه عقلانی نفس، می‌توانند دارای حیثیت عقلانی و حتی عبادی شوند (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۲۰۱؛ همو،

۱۳۶۶: ۳۸۲/۲).

بر همین اساس، در حکمت متعالیه، مفهوم «حاکمیت عقل» به معنای حضور فعال عقل در تمام مراتب نفس و هدایت آن‌ها از درون بر اساس سنخیت وجودی است؛ این حضور، نه تنها از سنخ تغایر و سلطه نیست، بلکه جلوه‌ای از وحدت ذومرتبه قوای نفس در قوس صعود و حرکت جوهری آن است؛ بنابراین، عقل نه تنها فاعل شناخت و تصمیم، بلکه مرجع تدبیر، هدایت و تعیین کیفیت افعال سایر قوای مادون نیز هست، مشروط بر آنکه نفس به مرتبه عقلانی نائل شده باشد.

در نتیجه، حاکمیت عقل در منظومه صدرایی، تنها زمانی قابل تبیین است که حاکم و محکوم را به مثابه دو مرتبه از یک حقیقت در نظر بگیریم، نه دو موجود منفصل و متباین. تنها در پرتو این وحدت وجودی و تشکیکی است که می‌توان به نحو فلسفی و منسجم، از حاکمیت عقل بر مراتب مادی و نفسانی انسان سخن گفت.

۳. تحلیل فرآیند تبعیت قوای تحریکی و جوارحی از قوای ادراکی و عقلانی

یکی از مسائل محوری در تحلیل و تبیین هستی‌شناختی فرآیند حاکمیت عقل، چگونگی ارتباط و تبعیت قوای تحریکی و جوارحی (که ماهیتی مادی دارند) از قوای ادراکی و عقلانی (که ماهیتی مجرد و عالی دارند) است. به طور معمول در اغلب نظام‌های حکمی، به ویژه در میان حکمای مسلمان، به تبعیت قوای تحریکی و جوارحی از قوای ادراکی و جوانحی اشاراتی شده است، اما هیچکدام به تبیین فرآیند این تبعیت پرداخته و به این پرسش مهم پاسخ نداده‌اند که ارتباط تدبیری قوای مجرد با قوای مادی چگونه و بر چه مبنایی صورت می‌گیرد؟ به طور مثال، آنجا که من اراده می‌کنم دستم را بالا ببرم، این اراده که مجرد است و از سنخ قوای جوانحی است، چگونه دست مادی را بالا می‌برد و علت اصلی آن شناخته می‌شود؟ به عبارت دیگر، جوهر مجرد چگونه با جوهر مادی مرتبط می‌شود و فعل و انفعالات آن را تدبیر می‌کند؟ آیا می‌توان در چارچوب مبانی غیرصدرایی همچون کثرت تبیینی وجود، انفکاک و غیریت میان نفس و قوا و دوگانگی نفس و بدن (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۲۳۲؛ همو، ۱۳۷۵: ۱۵۷)، پاسخی فلسفی به این‌گونه پرسش‌ها ارائه داد؟ حقیقت آنست که در پرتو چنین مبانی‌ای، نه تنها امکان تبیین عقلانی و منسجم در خصوص این ارتباط وجود ندارد، بلکه اصولاً با فرض کثرت تبیینی و تفکیک وجودی میان مراتب نفس، سخن گفتن از سریان وجودی عقل در سایر مراتب جوانحی و جوارحی بی‌معناست و هرگونه ادعای نظری در این زمینه، ناسازگار با پیش‌فرض‌های فلسفی آن نظام خواهد بود. این در حالی

است که بر مبنای وحدت و بساطت نفس و نیز وحدت نفس و بدن که از اختصاصات حکمت متعالیه است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۰۶/۹-۱۰۷؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۳۹) امکان ارائه تبیینی فلسفی و وجودی از فرآیند تبعیت قوای تحریکی و جوارحی مادی از قوای ادراکی و جوانحی غیرمادی فراهم می‌گردد؛ تبیینی که فراتر از تقریرات ظاهری و نقلی، در چارچوبی هستی‌شناختی و منسجم قابل دفاع است.

بر مبنای وحدت نفس و قوا، قوای ادراکی و تحریکی نفس، به‌گونه‌ای وحدت‌تشیکی و ذومرتبه دارند؛ بدین معنا که این قوا، اجزای گسسته و مستقل از یکدیگر نیستند، بلکه مراتب و شئون از یک حقیقت بسیط‌اند؛ از این‌رو، قوه تحریکی در وجود انسان، تابع نحوه و درجه‌ای از ادراک است که توسط قوای عقلانی، خیالی یا وهمی حاصل شده است (همو، ۱۹۸۱: ۱۳۳/۸).

بر این اساس، هر فعل اختیاری که از انسان صادر می‌شود، مسبوق به ادراکی پیشینی است. علامه طباطبایی در نه‌ایة الحکمة با تصریح به این مسئله، سه مبدأ برای افعال اختیاری معرفی می‌کند:

۱. صورت علمی فعل که می‌تواند از ادراک خیالی، وهمی یا عقلی نشأت گرفته باشد؛

۲. شوق و اراده که میل به انجام یا ترک فعل است؛

۳. قوه فاعله که همان قوای عضلانی بدن‌اند و به منزله اجراکننده نهایی اراده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷:

۶۱/۲)

هیچ فعل اختیاری‌ای بدون حضور و نقش فعال قوای ادراکی مانند خیال، وهم و عقل عملی قابل تصور نیست؛ این قوا از طریق تصویرسازی یا ادراکات کلی و جزئی، محرک قوای باعث می‌گردند و در ادامه نیز، موجب فعلیت یافتن افعال خارجی در قوه فاعله می‌شوند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۵۵/۸)؛ به بیان دیگر، هرگاه صورتی خیالی یا عقلی از یک فعل در ذهن مرتسم شود، همان صورت، منشأ پیدایش شوق و اراده خواهد شد و در نهایت، فعل مادی جوارحی از آن ناشی می‌گردد.

از این‌رو، فاعل مختار، تنها هنگامی به انجام فعلی برانگیخته می‌شود که آن فعل را با غایتش به نحو جزئی درک و تصور کرده باشد. این ادراک جزئی، یا از سنخ احساس است یا تخیل؛ و چون ادراک حسی مشروط به حضور محسوس بالعرض می‌باشد و پیش از تحقق فعل، چیزی در خارج نیست که مورد احساس قرار گیرد، در نتیجه ادراک جزئی فعل، از طریق تخیل تحقق می‌یابد؛ بنابراین، هیچ فعل اختیاری‌ای خالی از عنصر تخیل نیست؛ گرچه در برخی موارد، فاعل صرفاً به واسطه تخیل، به انجام فعل برانگیخته می‌شود، چنان‌که در کودکان دیده می‌شود که تنها با تخیل برخی حرکات، نسبت به آن‌ها شوق پیدا کرده و اقدام می‌کنند؛ و گاه در مواردی دیگر، فاعل در آن صورت تخیلی تأمل می‌کند و به

سنجش سود و زیان آن می‌پردازد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۷۷/۲)؛ بنابراین در هر حالت، مبدأ تمام افعال اختیاری، صورت علمی است که یا صرفاً به شیوه حضور آن صورت در قوه متخیله است و یا در حالتی فراتر، آن صورت علمی تحت تدبیر قوای ادراکی بالاتر، نظیر واهمه و عاقله قرار می‌گیرد؛ چگونگی و کیفیت این فرآیند بر اساس حرکت نفس در مراتب سه‌گانه حیات نباتی، حیوانی و انسانی صورت می‌گیرد. نفس پس از عبور از مرحله نباتی، واجد دو قسم قوای ادراکی و تحریکی می‌شود؛ قوه تحریکی دارای دو قسم باعثه و فاعله است؛ قوه باعثه یا همان شوقیه، به عنوان علت غایی فاعله با قوه خیالیه متصل است و هر صورتی، اعم از مطلوب یا مهربوب که در خیال مرتسم شود، بر مبنای همان تصویر، قوای فاعله که شامل دو قسم غضبیه و شهویه است را به حرکت وامی‌دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۵۵/۸). قوه مدرکه نیز به دو قسم ظاهری و باطنی تقسیم می‌شود؛ مدرکه ظاهری، همان حواس پنجگانه یا هشتگانه است؛ اما مدرکه باطنی، یا مدرک جزئیات است یا کلیات؛ مدرک جزئیات یا از حواس ظاهری است یا حواس باطنی؛ حس باطنی یا صرفاً شأن ادراکی دارد یا علاوه بر شأن ادراکی، در مدرکات تصرف نیز می‌کند؛ آنکه صرفاً مدرکه است، یا مدرک صور و معانی جزئی است و یا مدرک صور و معانی کلی؛ مدرک صور جزئی، حس مشترک نام دارد و خزانه آن خیال است و مدرک معانی کلی، واهمه نام دارد و خزانه آن حافظه است. اما قوه متصرفه، قوه‌ای است که در صور و معانی ذخیره شده در آن دو خزانه - خیال و حافظه - تصرف می‌کند و صور و معانی جدید می‌سازد؛ این قوه اگر در خدمت واهمه قرار گیرد، متخیله و اگر در خدمت عاقله باشد، مفکره نام دارد (همان، ۵۶).

بر این اساس، قوای تحریکی تابع قوای ادراکی از قبیل خیال، وهم و عقل عملی است (همو، ۱۳۶۰: ۱۸۸)؛ عملکرد قوای تحریکی و فاعلی در نفس، تابع ادراکات، دریافت‌ها و منشآت قوای ادراکی از قبیل عاقله، واهمه و متخیله است؛ اگر قوای تحریکی بر مبنای ادراکات قوای ادراکی مادون از قبیل متخیله، واهمه و... باشد، مرتبه حیات نیز بر همان مبنا خواهد بود (همو، ۱۹۸۱: ۵۵/۸)؛ اساساً قوای ادراکی به جهت شدت وجودی و درجه تجردی که دارند، محیط بر قوای مادون بوده و بر آنها تسلط سریانی دارند (همان)؛ البته ذکر این نکته ضروری است که احاطه‌ای که در اینجا مطرح است، از سنخ احاطه یک جوهر مفارق و منفصل بر جوهر دیگر نیست، بلکه همانطور که پیش‌تر بیان شد، نفس انسانی حقیقت واحد و بسیطی است که با بدن متحد است و دارای شئون و مراتب متکثر و مختلف از مرتبه ماده اسفل تا عاقله اعلی می‌باشد که همگی آنها با هم وحدت ذومرتبه دارند؛ بر این اساس، قوای تحریکی و جوارحی که تحت احاطه قوای عالی ادراکی هستند، خود نیز بهره‌ای از ادراک را ولو به نحو بسیار

ضعیف‌تر و در حد مرتبه وجودی خود دارا می‌باشند و به جهت همین وحدت است که قوای نباتی و حیوانی انسان نسبت به قوای نباتی و حیوانی سایر حیوانات متفاوت و عالی‌تر است، همچنان که جسم انسان با اجسام دیگر متفاوت است و احکام خاص خود را دارد؛ بر اساس همین مبناست که گفته شده: «الأعمال بالنیات» و «لکل امرأ ما نوى»، یعنی رکن اساسی در اعمال جوانحی و جوارحی انسان، «نیت» است. ارزش، آثار و لوازم اعمال انسان نیز بر مبنای نیت که یک امر ادراکی، روحانی و معنوی است، پردازش و محاسبه می‌شود (همو، ۱۳۶۶: ۳۸۲/۲)؛ برای مثال، فرآیند خوردن غذا که یک عمل مادی و غریزی است، در انسانی که هنگام تناول غذا، متذکر نام خدا شده و به قصد قوت گرفتن در راه عبادت، این فعل را انجام می‌دهد، با انسانی که بدون ذکر نام و یاد خدا و صرفاً به قصد برآوردن غریزه حیوانی خود اقدام به تناول غذا می‌کند، کاملاً متفاوت خواهد بود و آثار و لوازم متفاوتی نیز در ابعاد جسمانی، روحانی، مادی و معنوی خواهد داشت (همو، ۱۹۸۱: ۱۶۷/۷).

بر این اساس، عملکرد قوای تحریکی و جوارحی نفس، تابع درجه و مرتبه انسان در قوای ادراکی است؛ اگر انسان به مراتب عقل عملی و عقل نظری دست یابد، عملکرد قوای تحریکی و جوارحی نیز مبنای ادراکات عقلی خواهد بود و اگر به این مرتبه نرسد، تمام عملکردش بر مبنای واهمه و متخیله خواهد بود؛ همانگونه که اعمال اغلب انسان‌ها بر مبنای خیال و وهم است و نه آراء و احکام عقل نظری و عقل عملی و اگر نفس انسانی از مرتبه خیال و وهم بالاتر نرود و به مرتبه عقلانی نرسد، قوای تحریکی و جوارحی نیز تابع وهم و خیال خواهند بود و حیات عقلی تحقق پیدا نمی‌کند.

البته ذکر این نکته نیز بسیار مهم است که هنگامی که از نقش و جایگاه قوای ادراکی و جوانحی در اعمال جوارحی سخن گفته می‌شود به این معنا نیست که صرف تصور، به عمل خارجی منتهی می‌شود، بلکه ادراکی به عمل منتهی می‌شود که به مرتبه معرفت رسیده باشد، چرا که معرفت غیر از دانش است.

۴. تحلیل فرآیند حاکمیت عقل بر قوای مادون و سریان آن در ساحت‌های مادی و نفسانی

اکنون که تبعیت سریانی و وحدت‌مند قوای تحریکی از قوای ادراکی روشن شد، نوبت به تبیین فرآیند حاکمیت تدبیری و سریانی قوه عاقله بر سایر مراتب نفس در بستر حیات عقلی می‌رسد. همانگونه که پیش‌تر بیان گردید، قوه عاقله واجد دو ساحت نظری و عملی است (همو، ۱۳۵۴: ۲۶۱)؛ در این میان، توجه به این نکته ضروری است که عقل، چه در بُعد نظری و چه در بُعد عملی، در اصل شأنی از شئون ادراک است و آنچه عقل عملی را از عقل نظری متمایز می‌سازد، صرفاً قلمرو ادراکات آن است، نه خروج

آن از دایره قوای مدرکه و ورود به ساحت قوای محرکه یا جوارحی.

از همین رو، ظهور ادراکات عقل عملی در ساحت‌های تحریکی و جوارحی به صورت افعال خارجی، نتیجه وحدتی وجودی است که بر اساس اصل وحدت و بساطت نفس، میان قوه عاقله و سایر قوای مادون برقرار است (همو، ۱۳۸۱: ۱۶۹)؛ به بیان دیگر، قوای تحریکی، خود شئونی از نفس‌اند و عقل عملی نیز به دلیل وحدتی که با عقل نظری دارد، آراء و احکام کلی عقل نظری را در فرآیند استنباط احکام جزئی و تشخیص حسن و قبح افعال، به کار گرفته و نتایج آن را در اختیار قوای تحریکی قرار می‌دهد (همو، ۱۳۶۰: ۲۰۱).

قوای تحریکی، اعم از باعث و فاعله، به واسطه همین وحدت تشکیکی با عقل عملی، قادرند مدرکات آن را - به اندازه ظرفیت وجودی خویش - دریافت کرده و همان ادراکات جزئی را به عنوان منشأ حرکت و انگیزش در فرآیند فعل اختیار نمایند؛ به عبارت دقیق‌تر، تا زمانی که قوای تحریکی و جوارحی نفس، دریافت‌های عقل عملی را به نحوی متناسب با مرتبه وجودی خود درک نکنند، امکان صدور فعل از آن‌ها وجود نخواهد داشت (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۷۸/۲)؛ از این رو، مقصود از سخن گفتن از مراتب عقل عملی، همان آراء و احکام جزئی است که این قوه با استعانت از عقل نظری استنباط کرده و در اختیار مراتب پایین‌تر نفس، یعنی قوای تحریکی و جوارحی، قرار می‌دهد. تمام مراحل این فرآیند از ابتدا تا انتها، بر مبنای وحدت و بساطت نفس و به تبع آن، بر مبنای وحدت ذومرتبه عقل با سایر قوا شکل می‌گیرد.

بر همین مبنای، در الگوی حیات عقلی در حکمت متعالیه، عقل عملی با اتکا به وحدتی که با عقل نظری دارد، در مرحله نخست، نفس را به درک حسن و قبح افعال و اهتمام به تهذیب ظاهر و امثال تکالیف شرعی رهنمون می‌شود و در مرحله دوم، فرآیند تهذیب باطن را سامان می‌دهد و این مسیر را تا مرز تحلیه و فنا از انانیت نفس ادامه می‌دهد؛ بدین ترتیب، روشن می‌شود که فرآیند حاکمیت و تدبیر قوه عاقله بر مراتب مادون نفس، اعم از قوای جوانحی و جوارحی، صرفاً در پرتو پذیرش وحدت ذاتی نفس با قوا قابل تبیین است؛ چراکه تنها در پرتو این وحدت است که می‌توان عقل را در تمامی مراتب نفس، از اعلا تا اسفل، دارای سریان تدبیری و هدایت‌گر دانست.

حکمای مشائی که از حاکمیت عقل بر قوای دیگر سخن گفته‌اند، در واقع، از مبانی فلسفی خویش عدول کرده‌اند؛ زیرا در نظرگاه ایشان، بر اساس اصل مغایرت نفس و قوا و دوگانگی نفس و بدن، امکان تبیین حاکمیت عقل - که جوهری مجرد است - بر جوارح مادی وجود ندارد. بنابراین بدون التزام به اصل وحدت و بساطت نفس و به‌ویژه بدون پذیرش وحدت تشکیکی وجود که از نوآوری‌های اساسی حکمت

متعالیه است، نمی‌توان سازوکاری فلسفی برای ارتباط و تدبیر میان جوهرهای مجرد و مادی فراهم آورد؛ هرچند اصل چنین ارتباطی مورد قبول اکثر حکمای مسلمان نیز باشد.

بر این اساس، سریان عقل در ساحت‌های مادی و نفسانی انسان، نه صرفاً به معنای اشراف عقل بر سایر قوا، بلکه به معنای حضور وجودی، تدبیری و درونی عقل در تمامی مراتب نفس است. عقل، به مثابه اشرف مراتب وجودی نفس، در مراتب مادون خود - اعم از جوانحی، تحریکی و جوارحی - به نحو ذومرتبه و متناسب با شدت و ضعف وجودی آن مراتب، حضور دارد و آن‌ها را از درون هدایت و تدبیر می‌کند. قوای مادی بدن و افعال ظاهری انسان نیز، در پرتو این وحدت تشکیکی، دیگر عناصر منفصل و صرفاً فیزیولوژیک نیستند، بلکه تجلی‌گاه تدبیر عقلانی‌اند، به شرط آن‌که نفس به مرتبه عقلانی ارتقاء یابد. بنابراین، حاکمیت عقل بر مراتب مادون، از سنخ سلطه بیرونی یا فرماندهی مکانیکی نیست، بلکه نوعی سریان وجودی عقل در قوا است؛ سریانی که تنها در پرتو اصل وحدت و بساطت نفس و با پذیرش ساختار تشکیکی آن قابل تبیین است. در چنین نگاهی، تمام ساحت‌های حیات انسانی - حتی رفتارهای مادی و بدنی - می‌توانند آینه‌دار عقلانیت و عبودیت باشند.

۵- عقلانی‌شدن افعال مادی در پرتو سریان و حاکمیت وجودی عقل

یکی از ثمرات بنیادین نظریه حاکمیت وجودی عقل بر مراتب مادون نفس، تبیین عقلانی‌شدن افعال مادی انسان است. این تبیین، صرفاً پاسخی اخلاقی یا عرفانی نیست، بلکه تحلیلی هستی‌شناختی و مبتنی بر ساختار وجودی نفس انسانی است که بر اصولی چون وحدت و بساطت نفس، تشکیک مراتب وجود، اتحاد نفس و بدن و حرکت جوهری استوار است.

مطابق با این مبانی، افعالی که از بدن انسان صادر می‌شوند - نظیر سخن‌گفتن، حرکات بدنی، خوردن، خوابیدن و مانند آن - بسته به مرتبه‌ای از مراتب نفس که در آن تحقق یافته‌اند، می‌توانند از سنخ افعال عقلانی، خیالی یا وهمی باشند؛ بنابراین، صرف تحقق یک فعل در ساحت مادی بدن، دلیلی بر عقلانی یا بی‌ارزش بودن آن نیست؛ بلکه آنچه حقیقت آن فعل را شکل می‌دهد، نیت و ادراک پیشینی است که در مراتب عالی‌تر نفس - اعم از عقل عملی، وهم یا خیال - تحقق یافته است (همو، ۱۴۱۷: ۶۱/۲).

بدن در این نگاه، نه یک جوهر مستقل، بلکه مرتبه‌ای از مراتب نفس است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۳۳/۸)^۱ که خود نیز واجد نوعی ادراک متناسب با مرتبه وجودی‌اش است. در نتیجه، فعل جوارحی

۱. بل الحق أن الإنسان له هوية واحدة ذات نشأة ومقامات ویتبدی وجوده أولاً من أدنى المنازل ویرتفع قليلاً إلى درجة العقل والمعقول

-اگرچه در ظاهر، حرکتی مادی و عضلانی است، اما- در واقع، صورت تجسم‌یافته نیتی است که در ساحت‌های بالاتر از بدن، یعنی در مراتب ذهنی و ادراکی، تحقق یافته است؛ از همین رو، تفاوت واقعی افعال انسان‌ها، حتی در صورت‌های ظاهری یکسان، از تفاوت در مبادی و منشأ ادراکی آن‌ها ناشی می‌شود. به تعبیر علامه حسن‌زاده آملی، فعل انسان به همان مرتبه‌ای وابسته است که ادراک در آن تحقق یافته است؛ اگر در مرتبه عقل واقع شود، فعل، عقلانی است؛ اگر در خیال یا وهم واقع شود، فعل نیز همان قدر ارزش دارد؛ بنابراین، ممکن است سخن گفتن یا حتی نگاه کردن یک انسان، عقلانی و فعلی الهی باشد و در انسان دیگر، صرفاً یک حرکت و همانی» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۸: ۳۱۰/۱).

از منظر حکمت متعالیه، این تفاوت در ارزش فعل، تفاوتی حقیقی و وجودی است، نه صرفاً اعتباری یا قراردادی؛ نیت هم به‌عنوان یک فعل جوانحی و ادراکی، در فعل مادی سریان پیدا می‌کند و آن را به لحاظ وجودی، دگرگون می‌سازد؛ به همین سبب، خوردن و آشامیدن انسانِ عاقل که به قصد قربت انجام می‌گیرد، از افعال حیوانی متمایز و حتی در شمار عبادات قرار می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۹).

شواهد زیست‌شناختی و بیولوژیکی امروز نیز نشان می‌دهند که کیفیت ادراک، نیت، انگیزش و معنا، تأثیراتی واقعی و سنجش‌پذیر بر فیزیولوژی بدن، رفتارهای عصبی و هورمونی و عملکرد سلولی دارند، اگر این شواهد تجربی با رویکردی دقیق‌تر و در چارچوب روش‌شناسی وجودی حکمت متعالیه مورد تحلیل قرار گیرند، نه تنها تأییدی تجربی بر این دستگاه فلسفی خواهند بود، بلکه می‌توانند افقی نوین در نسبت میان علم طبیعی و معرفت فلسفی بگشایند. این رویکرد، علم را از سطح صرفاً مکانیکی و کمی، به ساحتی کیفی، وجودی و وابسته به ادراکات انسانی ارتقا می‌دهد.

از همین منظر است که در حکمت متعالیه، اگر نفس بسیط انسانی که با بدن اتحاد دارد، مصبوغ به صبغه عقلانی شود، تمامی قوای مادون، اعم از ادراکی، تحریکی، جوانحی و جوارحی نیز صبغه عقلانی خواهند یافت و ظهور افعال آنان نیز تغییری ماهوی خواهد کرد (همو، ۱۹۸۱: ۱۶۷/۷). برای نمونه، روایاتی که خواب مؤمن را از سنخ عبادت می‌دانند، بر همین مبنا تفسیر می‌شوند؛ زیرا فعلی مادی همچون خواب، اگر از مرتبه‌ای عقلانی در نفس نشأت گیرد، واجد ارزش وجودی و معنوی می‌شود. این مطلب با اصل اتحاد عاقل و معقول، متخیل و متخیل‌فیه، حاس و محسوس در حکمت متعالیه نیز هماهنگ است. آنچه در مراتب عالی نفس ادراک می‌شود، با نفس متحد شده و در اثر حرکت

كما أشار سبحانه هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً إلى قوله إنا شاكراً وإنا كفوراً ولو لم يكن للنفس مع البدن رابطة اتحادية لا كرابطة إضافية شوقية...

جوهری، در جوهر وجودی انسان سریان می‌یابد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۵: ۳۰)؛ بدین‌سان، اگر نفس به مرتبه عقل نائل شود، ادراکات عقلانی با همه مراتب وجود انسان - حتی بدن - متحد شده و آن‌ها را مصبوغ به صبغه عقل می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۳۹). در نتیجه، افعال مادی در انسان، تنها زمانی فعل انسانی و عقلانی محسوب می‌شوند که مسبوق به نیت عقلانی باشند؛ در غیر این صورت، همان افعال، در سطح وهم، خیال یا شهوت باقی می‌مانند. این تمایز، صرفاً رفتاری یا ظاهری نیست، بلکه در سطح هستی‌شناختی، تمایزی اصیل و واقعی است؛ تمایزی که تنها با پذیرش سریان وجودی عقل در مراتب مادون نفس و ساختار تشکیکی نفس انسانی در حکمت متعالیه قابل تبیین است.

۶. پیامدهای کاربردی نظریه حاکمیت عقل بر ساحت‌های نفسانی و جسمانی

یافته‌های این پژوهش، افزون بر تبیین نظری نسبت عقل و قوای مادون در چارچوب حکمت متعالیه، پیامدهای کاربردی مهمی در عرصه‌های مختلف حیات انسانی دارد که برخی از مهم‌ترین آن‌ها به شرح زیر است:

۶-۱. بازتعریف افعال انسانی بر مبنای نیت عقلانی

از آنجا که بر مبنای حاکمیت سریانی عقل، افعال مادی تحت تدبیر مرتبه عقلی نفس انجام می‌گیرند، ارزش‌گذاری هر فعل تابع نیت و ادراک عقلانی پیشینی آن است؛ بر این اساس، ارزش‌گذاری افعال مادی انسان نه صرفاً بر اساس ظاهر آن، بلکه بر اساس نیت و ادراک پیشینی آن در مراتب عالی نفس انجام می‌گیرد. این تلقی می‌تواند مبنای نوینی برای اخلاق فضیلت‌محور و بازتعریف معنای «عمل اخلاقی» فراهم آورد.

۶-۲. بازسازی الگوی تربیت عقل‌محور

چون مراتب مادون نفس تحت حاکمیت عقل، به تدریج فعلیت می‌یابند، تربیت حقیقی باید حرکت نفس از وهم و خیال به فعلیت عقلانی را هدف قرار دهد؛ بر این اساس، در نظام تربیتی صدرایی، ارتقاء مراتب نفس از خیال و وهم به عقل نظری و عملی، هدف اصلی تربیت تلقی می‌شود. این رویکرد می‌تواند جایگزینی بنیادین برای تربیت صرفاً رفتاری یا هیجانی باشد و الگوی تربیت عقلانی و نیت‌محور را به جای روش‌های کنترل بیرونی بنشانند.

۳-۶. تقویت مسئولیت‌پذیری اخلاقی

از آنجا که افعال بدنی، ظهور نیت‌ها و ادراکات عقلی‌اند، مسئولیت اخلاقی انسان به کیفیت ادراک و فعلیت عقلانی او نیز سرایت می‌کند؛ بر این اساس، اگر تمامی افعال بدنی بازتاب نیت‌های عقلانی باشند، فرد مسئول کیفیت ادراکات و نیت‌های درونی خود نیز خواهد بود. بدین‌سان، مسئولیت اخلاقی صرفاً محدود به ظاهر رفتار نخواهد بود، بلکه تا مراتب جوانحی و عقلانی نفس امتداد می‌یابد.

۴-۶. پی‌ریزی روان‌شناسی صدرایی مبتنی بر وحدت نفس

بر مبنای حاکمیت سریانی عقل، قوای نفس، شئون از یک حقیقت واحدند و تحت حاکمیت وجودی عقل عمل می‌کنند؛ بنابراین روان‌شناسی سازگار با این دیدگاه، وحدت تشکیکی نفس را مبنا قرار می‌دهد و امکانی برای پایه‌گذاری روان‌شناسی‌ای فراهم می‌آورد که قوای ادراکی، تحریکی و بدنی را نه به‌صورت گسسته، بلکه به‌مثابه مراتب وجودی یک نفس بسیط می‌بیند. چنین رویکردی می‌تواند بنیانی برای روان‌درمانی‌های وجودی، نیت‌محور و معناگرای جدید قرار گیرد.

۵-۶. بازنگری در سبک زندگی عقل‌مدار

چون افعال بدنی در صورت جهت‌یابی عقلانی، ارتقای وجودی پیدا می‌کنند، لذا سبک زندگی می‌تواند صحنه فعلیت‌یابی دائمی عقل باشد؛ بر این اساس، اگر حتی افعالی نظیر خوردن، خوابیدن، سخن گفتن و راه رفتن نیز، در صورت پیوند با نیت عقلانی، از سطح افعال غریزی به افعال عقلانی و عبادی ارتقا یابند، آن‌گاه می‌توان سبک زندگی را نه فقط از منظر بهداشت جسم یا رضایت روانی، بلکه به‌مثابه عرصه‌ای برای فعلیت‌یافتن مراتب عقلانی نفس تعریف کرد.

۶-۶. تبیین وجودی مفاهیم دینی و اخلاقی در پرتو وحدت عقل، اخلاق و دین

از آنجا که عقل مرتبه‌عالی نفس و منشأ تدبیر مراتب مادون است، مفاهیم دینی مانند نیت، اخلاص، عبادت و تزکیه در پرتو فعل عقلانی، تبیینی وجودی پیدا می‌کنند؛ به عبارت دیگر، نظریه حاکمیت وجودی عقل، پلی مفهومی میان فلسفه نفس، اخلاق عملی و آموزه‌های دینی ایجاد می‌کند. در این چارچوب، مفاهیم دینی نظیر «نیت»، «اخلاص»، «عبادت» و «تزکیه» قابلیت تحلیل وجودی و فلسفی پیدا می‌کنند و از سطح آموزه‌هایی صرفاً توصیه‌ای فراتر می‌روند.

در مجموع، نظریه حاکمیت عقل در حکمت متعالیه، با ارائه الگویی وحدت‌گرایانه و درونی از

ساختار وجود انسان، امکان تبیین نظام‌مندی از رشد، کمال و تربیت انسان را در اختیار می‌گذارد که فراتر از تقسیم‌بندی‌های دوگانه‌انگار غربی و مبتنی بر منظری وجودشناختی، یکپارچه و غایت‌مدار است.

۶-۷. تحول در صورت‌بندی و روش‌شناسی علوم بشری

با توجه به اینکه در حکمت متعالیه، ادراکات به‌عنوان مراتب وجودی نفس و تحت حاکمیت عقل فهمیده می‌شوند، معرفت صرفاً حاصل فرایندهای حسی یا تجربی نیست، بلکه تجلّی حضور مراتب عقلی در نفس است؛ از این‌رو، بنیان علوم بشری نیز باید متناسب با این ساختار وجودی تفسیر شود و از رویکردهای تقلیل‌گرایانه مادی به سوی رویکردی عقل‌محور، وجودی و تشکیکی دگرگون گردد. به عبارت دیگر، نظریه حاکمیت وجودی عقل و وحدت ذومرتبه مراتب نفس، زمینه‌ساز بازنگری بنیادین در صورت‌بندی علوم بشری، اعم از علوم انسانی، تجربی، فیزیولوژیکی، بیولوژیکی و تکنولوژیکی است. بر اساس این دیدگاه، معرفت امری صرفاً ابزاری یا تجربی نیست، بلکه جلوه‌ای از مراتب وجودی نفس است؛ در نتیجه، روش‌شناسی علوم نیز باید از نگاه مادی-تحلیلی به سمت رویکردی وجودی، عقل‌محور و تشکیکی تحول یابد؛ رویکردی که در آن، ساحت‌های شهودی، عقلی، خیالی و حسی به‌صورت طولی و ذومرتبه درک می‌شوند.

۷. نتیجه‌گیری

بر پایه مبانی حکمت متعالیه، حاکمیت عقل بر مراتب مادون نفس از سنخ حاکمیت وجودی، درونی و ذومرتبه است. عقل به‌عنوان عالی‌ترین مرتبه وجودی نفس، در سایر مراتب -از جمله قوای جوارحی و جسمانی- سریان دارد و آن‌ها را از درون و متناسب با ظرفیت وجودی‌شان تدبیر می‌کند. این تحلیل برخلاف دیدگاه‌های دوگانه‌انگار مانند حکمت مشاء در جهان اسلام و فلسفه دکارت در جهان غرب است که رابطه عقل و بدن را صرفاً آلی و مکانیکی می‌دانند.

در پرتو این نگاه، افعال مادی انسان با نیت عقلانی، می‌توانند از سطح غریزی فراتر رفته و ارزش عقلانی یا حتی عبادی بیابند. بر این اساس، تربیت و تعالی انسان، تنها با تغییر رفتار ظاهری حاصل نمی‌شود، بلکه نیازمند ارتقاء وجودی نفس به مرتبه عقلانی است.

این نظریه، زمینه‌ای برای بازاندیشی در مباحثی چون اختیار، مسئولیت اخلاقی، تربیت و سبک زندگی عقل‌محور فراهم می‌سازد و تصویری وحدت‌گرایانه، پویا و عقل‌مدار از انسان ارائه می‌دهد.

منابع

۱. ابن‌سینا (۱۴۱۷)، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. — (۱۳۸۱)، *الاشارات والتنبيهات*، قم، نشر البلاغه.
۳. اردبیلی، عبدالغنی (۱۳۹۲)، *تقریرات فلسفه امام خمینی (قدس سره)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۴. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۸)، *عیون مسائل نفس و شرح آن*، قم: قائم آل محمد.
۵. — (۱۳۹۵)، *اتحاد عاقل به معقول*، قم: بوستان کتاب.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، *رحیق مختموم*، قم: اسراء.
۷. دکارت، رنه (۱۳۸۱)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران، سمت.
۸. — (۱۳۸۶)، *اعتراض‌ها و پاسخ‌ها*، ترجمه علی موسایی افصلی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. علامه طباطبائی، محمدحسین (۱۴۱۷)، *نهایة الحکمة*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۰. — (۱۳۸۶)، *نهایة الحکمة*، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم: بوستان کتاب.
۱۱. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم قوام، شیرازی، (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. — (۱۳۶۰)، *شواهد الربوبیة*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۳. — (۱۳۶۱)، *العرشیة*، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، تهران: انتشارات مولی.
۱۴. — (۱۳۶۳)، *المشاعر*، تصحیح و ترجمه عماد الدوله، بدیع الملک، تهران: طهوری.
۱۵. — (۱۳۸۱)، *کسر اصنام الجاهلیة*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۶. — (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران- مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگ.
۱۷. — (۱۳۵۴)، *المبدأ والمعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۸. — (۱۳۶۶)، *شرح اصول کافی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۱۹. — (۱۳۸۶)، *الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیة*، قم: بوستان کتاب.
۲۰. — (۱۴۳۰)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
۲۱. — (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تهران: حکمت.

۳۰۸  سال یازدهم / شماره دوم / پیاپی ۲۱ / پاییز - زمستان ۱۴۰۴

۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰)، شرح جلد هشتم/سفر، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، مجموعه آثار، تهران: صدرا.