



Analysis and Explanation of the Hierarchical Unity of Theoretical and Practical Intellect in Transcendent Philosophy and Its Implications

Zeinab Ebadi¹, Abbas Javareshkian² , Seyed Morteza Hoseynishahrudi³ 

¹ Ph.D. Student in Transcendental Theosophy, Department of Islamic Philosophy and Theosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. zeinab.ebadi213@gmail.com

² Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (**Corresponding Author**). javareshki@um.ac.ir

³ Professor, Department of Islamic Philosophy and Theosophy, Morteza Motahari Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. shahrudi@um.ac.ir

Abstract

In many prevailing approaches, particularly in certain non-Sadrian schools, the theoretical and practical intellects are often examined as two independent and separate faculties, and the ontological and epistemological relationship between them is not clearly explained. The central concern of this study is to analyze and explain the relationship between the theoretical and practical intellects, along with its implications, on the basis of the distinctive principles of Transcendent Philosophy (Hikmat al-Muta‘aliyah), such as the primacy of existence (asālat al-wujūd), the unity of existence, and the unity of the soul and its faculties. In this framework, the relationship departs from dualistic perspectives and is instead presented as a unified, hierarchical structure. The core question addressed in the article is how the unity of the theoretical and practical intellect, and its implications for the analysis of the relation between “is” and “ought,” can be explained according to Sadrian principles, and whether such unity can be affirmed without these foundations. Using a descriptive–analytical method, the study demonstrates that, according to the principles of Transcendent Philosophy, the theoretical and practical intellects are two cognitive aspects of a single reality, whose levels are realized in a correlative and mutually reinforcing manner along the path of the perfection of the rational soul. The findings indicate that this unity provides a philosophical framework for systematically linking “is” and “ought” as well as “knowledge” and “value”—a link that, in addition to its epistemic dimension, extends into existential, ethical, and educational domains.

Keywords: Theoretical Intellect, Practical Intellect, Hierarchical Unity, Transcendent Philosophy, Is, Ought.

Received: 2025/08/19; **Revision:** 2025/10/25; **Accepted:** 2025/10/28; **Published online:** 2025/11/08

□ Ebadi, Z., Javareshkian, A. & Hoseynishahrudi, S. M. (2025). Analysis and Explanation of the Hierarchical Unity of Theoretical and Practical Intellect in Transcendent Philosophy and Its Implications. *Journal of Religious Thought*, 25(4), 65-79.

 <https://doi.org/10.22099/jrt.2025.54046.3273>

□ Copyright © The Author



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Introduction and Problem Statement

This study investigates the relationship between the theoretical and practical intellects within the framework of *Transcendent Philosophy (Hikmat-e Muta'aliyah)* and aims to clarify the ontological and epistemological foundations of their hierarchical unity. Unlike dualistic approaches that regard the two intellects as distinct and separate faculties, Mulla Sadra demonstrates that they are two epistemic modes of one unified and simple reality—the rational soul. Their difference is analytical and gradational rather than ontological. The study concludes that this unity provides a coherent philosophical explanation for the intrinsic relation between “is” and “ought,” and between “knowledge” and “value,” with significant ethical and educational implications.

In the history of Islamic philosophy, various perspectives have been proposed regarding the relationship between the theoretical and practical intellects. In the Peripatetic tradition, philosophers such as Ibn Sīnā held that both belong to the same genus; however, their claim of unity is inconsistent with the very metaphysical premises of that school—namely, the *discrete plurality of existents* and the *duality of the soul and its faculties*. Based on such presuppositions, a real and existential unity between the intellects cannot be justified. In contrast, Mulla Sadra reinterprets the relation of the intellects on the basis of the *primacy of existence (asālat al-wujūd)*, *gradation of being (tashkīk al-wujūd)*, and *unity of the soul and its faculties (ittihād al-naḥs wa quwāhā)*. Accordingly, both intellects are regarded as hierarchical modes (*shu'ūn dhū al-martabah*) of the same immaterial and simple soul. This interpretation allows for a coherent understanding of the dynamic connection between cognition and volition and between theoretical knowledge and moral action.

Methodology

This study has been conducted using a **descriptive-analytical** and **inferential** approach. Through a philosophical analysis of Sadrian works, the theoretical framework of the unity of the two intellects has been reconstructed based on the principle of the *primacy and unity of existence*. Furthermore, by means of comparative analysis, the coherent Sadrian model has been contrasted with the deficiencies of non-Sadrian systems founded upon the duality of the soul and its faculties.

Discussion

Within the Sadrian system, the theoretical and practical intellects are not separate entities but complementary aspects of a single cognitive reality. Theoretical intellect apprehends universals and existential truths, whereas practical intellect perceives moral values and volitional judgments; yet both share a unified ontological ground.

This hierarchical unity implies that the relationship between “is” and “ought” is not external or imposed but *intrinsically existential*. Every moral “ought” to emerge from an ontological “is” apprehended by the same intellectual faculty. Consequently, the unity of the intellects provides a metaphysical foundation for bridging knowledge and action, grounding ethics in being itself.

Moreover, this unity carries deep implications for education and moral development. Since both intellects are existentially unified, intellectual illumination (*ta'līm*) and moral purification (*tarbiyah*) represent two concurrent aspects of one perfectional process. Human maturity, therefore, is achieved through the simultaneous cultivation of cognitive and volitional dimensions within the unified reality of the soul.

Conclusion

The hierarchical unity of the theoretical and practical intellects in *Transcendent Philosophy* is a necessary outcome of the *principality and unity of existence* and the *simplicity of the soul*. This unity provides a coherent framework for explaining the inseparable relation between knowledge and moral action, as well as between being and obligation. Every ethical imperative is thus rooted in ontological reality as grasped by the same intellect. Consequently, *Hikmat-e Muta'aliyah* offers an integrated model of human education in which intellectual and ethical perfections advance together as expressions of a single existential ascent of the soul.



تحلیل و تبیین وحدت ذومرتبه عقل نظری و عقل عملی در حکمت متعالیه و آثار و لوازم آن

زینب عبادی^۱، عباس جوارشکیان^۲ ID، سید مرتضی حسینی‌شاهرودی^۳ ID

^۱ دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

zeinab.ebadi213@gmail.com

^۲ دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسؤول).

javareshki@um.ac.ir

^۳ استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

shahrudi@um.ac.ir

چکیده

در رویکردهای رایج به‌ویژه در برخی مکاتب غیرصدرايي، عقل نظری و عقل عملی، اغلب به‌عنوان دو قوه مستقل بررسی می‌شوند و نسبت وجودی و شناختاری میان این دو به روشنی تبیین نمی‌گردد. هدف اصلی این پژوهش، تبیین و تحلیل رابطه عقل نظری و عقل عملی و نیز آثار و لوازم آن براساس مبانی اختصاصی حکمت متعالیه همچون اصالت وجود، وحدت وجود و وحدت نفس با قواست. پرسش محوری آن است که وحدت عقل نظری و عملی و پیامدهای آن در تحلیل نسبت «باید» و «هست»، چگونه براساس مبانی حکمت صدرايي قابل تبیین است و آیا بدون این مبانی می‌توان از چنین وحدتی سخن گفت؟ این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی نشان می‌دهد که براساس مبانی حکمت متعالیه، عقل نظری و عقل عملی دو شأن ادراکی از یک حقیقت واحدند و مراتب آن‌ها به‌صورت تلازمی و هم‌افزا در مسیر استكمال نفس ناطقه تحقق می‌یابد. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که این وحدت، چارچوبی فلسفی برای تبیین پیوند نظام‌مند میان «هست» و «باید» و نیز «دانش» و «ارزش» را فراهم می‌سازد؛ پیوندی که افزون بر ساحت معرفتی، در ابعاد وجودی، اخلاقی و تربیتی نیز دارای امتداد است.

واژگان کلیدی: عقل نظری، عقل عملی، وحدت ذومرتبه، حکمت متعالیه.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۲۳؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۰۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۰۶؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۸/۱۷

□ عبادی، زینب؛ جوارشکیان، عباس؛ حسینی‌شاهرودی، سید مرتضی (۱۴۰۴). تحلیل و تبیین وحدت ذومرتبه عقل نظری و عقل عملی در حکمت متعالیه و آثار و لوازم آن. *اندیشه دینی*، ۲۵(۴)، ۶۵-۷۹.

 <https://doi.org/10.22099/jrt.2025.54046.3273>



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

۱. مقدمه

در طول تاریخ اندیشه فلسفی، عقل نظری و عقل عملی به عنوان دو ساحت از قوه ناطقه، همواره مورد توجه بوده‌اند و درباره هویت نوعی، حدود کارکرد، و تمایز میان آن‌ها، آراء و دیدگاه‌های متنوعی از سوی فیلسوفان ارائه شده است. با این وجود، آنچه در بخش قابل توجهی از این مباحث مغفول مانده است، تبیین نسبت وجودی و معرفتی میان عقل نظری و عقل عملی و نیز نحوه ابتدای این نسبت بر مبنای فلسفی است. اغلب آثار صرفاً به توصیف تفاوت‌های کارکردی یا موضوعی میان این دو قوه پرداخته‌اند. اما بررسی فلسفی و نظام‌مند تعامل شناختی آن‌ها، به‌ویژه تحلیل نسبت و پیوندهای بنیادین میان ادراکات و دریافت‌های هر کدام را به بحث نگذاشته‌اند. واکاوی نسبت میان عقل نظری و عقل عملی، به‌ویژه برپایه مبانی هستی‌شناختی و نفس‌شناختی حکمت متعالیه و تبیین نسبت اتحادی میان آن‌ها، می‌تواند راه‌گشای بسیاری از چالش‌های موجود در عرصه فلسفه اخلاق، به‌ویژه در نسبت میان «هست» و «باید» باشد. افزون بر این، واکاوی این نسبت، توان آن را دارد که با تبیینی فلسفی‌تر از پیوند میان تعلیم و تربیت و همچنین دانش و ارزش، افق‌های نوینی پیش‌روی نظریه‌پردازی در حوزه آموزش و پرورش بگشاید.

در یک دسته بندی کلی دیدگاه‌های مطرح شده درباره عقل نظری و عقل عملی را می‌توان به این صورت بیان کرد:

الف) دیدگاهی که عقل نظری و عقل عملی را دو قوه جداگانه با دو کارکرد متفاوت علمی و عملی می‌داند. براساس این دیدگاه، عقل نظری مربوط به حوزه ادراک و عقل عملی مربوط به حوزه عمل است که واژه «عقل» میان این دو مشترک لفظی است. در این دیدگاه علم و ادراک به‌طور مطلق وظیفه عقل نظری است و عقل عملی هیچ‌گونه هویت و کارکرد ادراکی نداشته و صرفاً قوه عماله‌ای است که نفس به‌واسطه آن در بدن تصرف می‌کند. بهمنیار در کتاب التحصیل با بیان عباراتی به این نظر متمایل شده است^۱ (بهمنیار، ۱۳۷۵ ش، ص ۷۸۹). همچنین قطب‌الدین رازی در المحاکمات و ملا احمد نراقی در جامع السعادات به تمایز نوعی و کارکردی عقل عملی و عقل نظری تصریح می‌کنند (رازی، ۱۴۰۳ ق، ص ۳۵۲؛ نراقی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱، ص ۹۱).

ب) دیدگاه دیگر هر دو قسم عقل نظری و عقل عملی را دارای هویت و کارکرد ادراکی می‌داند و تمایزشان را به سنخ ادراکات هر کدام ارجاع می‌دهد. در این دیدگاه عقل نظری و عقل عملی هر دو قسیم یکدیگرند و آنچه یکی را از دیگری متمایز و جدا می‌سازد، معلومات و مدرکات آن‌هاست. عده‌ای به‌طور کلی عقل نظری را مسئول ادراک کلیات و عقل عملی را مدرک جزئیات می‌دانند (ابن‌سینا، ۱۹۷۵، ص ۱۸۴؛ ملاصدرا، ۱۳۸۶ ش، ص ۲۰۰). در این میان برخی ادراک کلیات را اعم از کلیات مربوط به واقعیات نفس‌الامری و کلیات مربوط به افعال اختیاری را وظیفه عقل نظری می‌دانند و عقل عملی را عهده‌دار ادراک احکام جزئی مربوط به عمل می‌دانند. اما برخی دیگر وظیفه عقل نظری را تنها ادراک کلیات مربوط به امور معرفتی، و وظیفه عقل عملی را ادراک کلیات و جزئیات مربوط به عمل می‌دانند (طوسی، ۱۳۴۳ ش، ج ۲، ص ۳۵۳). همچنین به اعتقاد برخی، عقل نظری مربوط به ادراک هستی‌ها، و عقل عملی مربوط به ادراک بایستی‌ها است. به عبارت دیگر، عقل نظری مدرک امور تکوینی و غیراختیاری، و عقل عملی به ادراک افعال اختیاری انسان می‌پردازد (فارابی، ۱۴۰۵ ق، ص ۳۸).

پرسش‌های اصلی این بحث به‌گونه‌ای اساسی به این شرح شکل می‌گیرند: نخست آنکه، براساس مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، نسبت عقل نظری و عقل عملی چگونه قابل تبیین است و نحوه تعامل کارکردی این دو قوه به چه صورت است؟ همچنین، ادراکات عقل نظری با ادراکات عقل عملی چه ارتباطی دارند و این پیوند بر کدام مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی استوار است؟ پرسش دیگر آن است که آیا در این دیدگاه‌ها به تعامل شناختاری میان عقل نظری و عقل عملی توجه شده است؟ و اگر برخی حکما همچون ابن‌سینا بدان اشاره داشته‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۸۱ ش، ص ۸۵)، آیا باتوجه به مبانی هستی‌شناختی ایشان، مانند تباین وجودات و عدم وحدت و بساطت نفس، امکان تبیین این تعامل وجود دارد؟ درمقابل، از منظر حکمت متعالیه و برمبنای اصول خاص صدرایی، نسبت عقل نظری و عقل عملی چگونه در قالب «وحدت ذومرتبه» قابل تبیین است؟ و در این چارچوب، تعامل شناختاری این دو قوه، به‌ویژه نسبت میان هست‌ها و باید‌ها، چه جایگاهی می‌یابد؟

۲. بررسی و تحلیل نسبت میان عقل نظری و عقل عملی

تبیین و تحلیل نسبت میان عقل نظری و عقل عملی، باید مبتنی بر مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی نظام فلسفی خاص آن باشد. نمی‌توان نسبت میان این دو قوه را به‌صورت مستقل از چارچوب فلسفی خاص هر دیدگاه و فارغ از پیش‌فرض‌ها و ساختار درونی آن،

۱. و إنما یسمی عقلاً لأنها هیئة فی ذات النفس لا فی مادّة، و هی العلاقة بین النفس و البدن، و لیس من شأنها أن تدرک شیئاً، بل هی عمالّة فقط و لا یمتنع أن یشتمل علی العلاقة بین النفس و البدن بقوّة لها بدنیّة.

تحلیل و ارزیابی کرد. از این رو، هرگونه فهم و داوری درباره نحوه ارتباط یا تمایز عقل نظری و عقل عملی، تنها در بستر همان منظومه فکری و با اتکاء به مبانی پذیرفته شده در آن اعتبار خواهد داشت. تلاش برای ارائه تحلیلی فرامنظومه‌ای از این نسبت، بدون توجه به مبادی و مبانی خاص هر مکتب، به خلط مبانی و استنتاج‌های نادرست می‌انجامد. بنابراین، دیدگاه‌هایی که برای عقل نظری و عقل عملی، هویتی مستقل و متمایز از یکدیگر قائل‌اند (رازی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۵۲؛ نراقی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۹۱)، در مواجهه با پرسش‌های بنیادینی که به نحوه ارتباط، تعامل یا تفکیک میان عقل نظری و عقل عملی مربوط می‌شود، ناگزیرند تبیین‌های خود را بر پایه مبانی پیشینی و اصول پذیرفته شده خویش سامان دهند. پرسش‌هایی نظیر اینکه اگر عقل نظری و عقل عملی دو قوه مستقل و متمایز از یکدیگرند، آیا می‌توان از وجود نوعی ارتباط و تعامل میان آن‌ها سخن گفت؟ اگر چنین ارتباطی پذیرفته شود، بنیان هستی‌شناختی و نفس‌شناختی این ارتباط چیست و چگونه تبیین‌پذیر است؟ افزون بر این، آیا بدون پذیرش مبانی‌ای همچون وحدت وجود، اصالت وجود و به تبع آن، وحدت نفس و قوا، می‌توان امکان ارتباط یا تعامل میان دو قوه‌ای که یکی واجد هویتی علمی و دیگری برخوردار از هویتی عملی است را به صورت معقول و برهانی تبیین کرد؟ این‌ها پرسش‌هایی اساسی و چالش‌برانگیز برای دیدگاه‌های یادشده به شمار می‌آیند که پاسخ‌گویی به آن‌ها، نیازمند انسجام نظری و پابندی به اصول فلسفی آن منظومه خاص است.

دیدگاه‌هایی که برخلاف رویکرد نخست، برای هر دو قوه عقل نظری و عقل عملی هویت ادراکی قائلند و هر دو را از سنخ قوای ادراکی می‌دانند (ابن سینا، ۱۹۷۵، ص ۱۸۴؛ ملاصدرا، ۱۳۸۶ش، ص ۲۰۰)، باید در چارچوب مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مورد پذیرش خود، نسبت میان این دو قوه را به‌ویژه در بُعد تعامل شناختی آن‌ها به‌گونه‌ای روشن و منسجم تبیین نمایند. برای مثال، ابن سینا در جایی عقل نظری و عقل عملی را دارای وحدت نوعی و اختلاف صنفی می‌داند و تصریح می‌کند که تفاوت میان این دو، از سنخ تصنیف است نه تنويع. به عبارت دیگر، عقل نظری و عقل عملی را دو صنف از یک نوع تلقی می‌کند (ابن سینا، ۱۳۸۱ش، ج ۳، ص ۸۵). باین حال، چنین ادعایی مستلزم آن است که این دیدگاه بر مبنای اصول هستی‌شناختی خود، به‌ویژه باور به کثرت تباینی وجود و در پی آن، انکار وحدت نفس و قوای آن، به این پرسش مهم پاسخ دهد که چگونه می‌توان در چارچوب فلسفه مشاء که به تباین وجودی اشیاء و فقدان تشکیک در وجود ملتزم است، از وحدت نوعی عقل نظری و عقل عملی سخن گفت؟

درواقع، این ادعا با مبنای مشائی در باب کثرت تباینی وجود، ناسازگار است؛ چراکه عقل نظری و عقل عملی، فارغ از تمایز در موضوعات و کارکردها، واجد تفاوت‌هایی اساسی در نحوه ادراک و عمل‌اند، و اگر این تفاوت‌ها از سنخ اختلاف نوعی نباشند، تنها در پرتو نظریه تشکیک وجود و تلقی ذومراتب و ذوجوه بودن قوه عاقله می‌توان از وحدت نوعی و اختلاف صنفی سخن گفت. در غیر این صورت، اگر وحدت مورد ادعا بر مبنای کثرت تباینی وجود تفسیر شود، اساساً آن وحدت از نظر فلسفی معنای محصلی نخواهد داشت.

درمقابل، تبیین نسبت میان عقل نظری و عقل عملی در چارچوب حکمت متعالیه و براساس مبانی خاص حکمت صدرایی، به نحو دقیق و فلسفی قابل تبیین و صورت‌بندی است. در این نظام فلسفی، بر مبنای اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود، و به تبع آن وحدت نفس و قوای آن، عقل نظری و عقل عملی هر دو از قوای ادراکی نفس ناطقه به‌شمار می‌آیند و با نفس متحدند. بر این اساس، تمایز میان این دو قوه نه به صورت ثنویت خارجی و ماهوی، بلکه از نوع تمایز تحلیلی، شأنی و مرتبه‌ای است که بر مبنای اصالت وجود و لوازم آن قابل تبیین است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۸۴). در نظام حکمت متعالیه، عقل نظری و عقل عملی هر کدام شأنی از شئون نفس ناطقه بسیط و واحد انسان‌اند و در یک ساختار وجودی ذومرتبه و دوشأن، در عین تمایز، واجد نوعی اتحاد نیز هستند. از این رو، وحدت این دو قوه تنها در پرتو مبانی هستی‌شناختی حکمت متعالیه، نظیر اصالت و وحدت وجود و وحدت نفس و قوا، به‌طور فلسفی و برهانی قابل دفاع است. بر مبنای دستگاه فلسفی مشاء که مبتنی بر کثرت تباینی و انکار تشکیک وجود است، توانایی تبیین منسجم و برهانی این وحدت وجود ندارد؛ و در آن دستگاه اختلاف میان عقل نظری و عقل عملی، اختلافی خارجی و غیرقابل تاویل به وحدت وجودی تلقی می‌شود.

۳. مبانی هستی‌شناختی و نفس‌شناختی وحدت ذومرتبه عقل نظری و عقل عملی

آنچه موجب تمایز دیدگاه صدرایی درباره نسبت عقل نظری با عقل عملی از سایر دیدگاه‌ها شده است، ابتناء بر مبانی هستی‌شناختی و نفس‌شناختی اختصاصی حکمت متعالیه است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

۳-۱. اصالت وجود

اصالت وجود مهم‌ترین اصل فلسفی است که تمام فلسفه ملاصدرا از جمله وحدت عقل نظری و عقل عملی، مبتنی بر آن است. بدون فهم درست این اصل که از ابتکارات ملاصدرا است، امکان فهم دیگر مسائل و موضوعات از جمله نفس‌شناسی و به تبع آن نسبت عقل نظری و عقل عملی در حکمت متعالیه امکان پذیر نیست. ملاصدرا معتقد است که آگاهی‌ناداشتن انسان از مسأله وجود، نادانی از سایر اصول معارف و

ارکان را در پی خواهد داشت (ملاصدرا، ۱۳۸۶ش، ص ۱۴). اصل بودن، یعنی چیزی دارای تحقق، عینیت و آثار است و در غیر این صورت، اعتباری است. براین اساس، آنچه منشأ آثار بوده و متن خارج را بدون هیچ قید و واسطه‌ای پر کرده است، همان وجود است (طباطبایی، ۱۴۳۴ق، ص ۱۸).

۲-۳. وحدت و بساطت وجود

اصلت وجود، بساطت و وحدت آن را نیز در پی دارد. بساطت و وحدت وجود از لوازم و فروعات انفکاک‌ناپذیر اصلت وجود هستند و مبنای اصلی وحدت و بساطت نفس و به تبع آن وحدت عقل نظری و عقل عملی نیز همین اصلت، وحدت و بساطت وجود است. هنگامی که اصلت وجود و به تبع آن بساطت وجود اثبات شود، وحدت وجود نیز اثبات می‌شود؛ چراکه غیر از وجود چیز دیگری نیست و این وجود، حقیقت بسیطی است که هیچ دویتی را در خود و کنار خود بر نمی‌تابد (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۲).

۳-۳. وحدت و بساطت نفس

بر مبنای اصلت، وحدت و بساطت وجود، نفس نیز از مصادیق یا مظاهر وجود واحد بسیط است. بنابر قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» که لازمه و فرع اصلت، وحدت و بساطت وجود است، نفس نیز حقیقت واحدی است که دارای نشئات و مقاماتی است که از ابتدای وجود و ظهورش، در اثر حرکت جوهری مراتب مختلف را از پایین به بالا به تدریج طی می‌کند. قوای نفس، همان مراتب وجود و شئون نفس‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۵۱). پیش از ملاصدرا، مسأله نفس و قوای آن و به‌طور کلی ارتباط نفس و بدن به‌گونه دیگری تقریر می‌شد که محل اشکال بود. حکمای مشاء بر این باور بودند که هریک از قوای نفسانی وجود خاص خود را دارند و معمولاً آن‌ها را از سنخ اعراض می‌دانستند. اما ملاصدرا براساس اصلت وجود رابطه نفس و بدن و قوای آن را یک رابطه اتحادی و بدون هیچ انفکاک می‌داند و برخلاف مشائیان نفس را کل القوی و مجمع وحدانی و مبدأ و غایت آن‌ها می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۵۱).

۴. عقل نظری و عقل عملی دو شأن از شئون نفس ناطقه

در نظام حکمت متعالیه، نفس انسان یک حقیقت واحد و بسیط است که مراتب وجودی خود را به‌صورت تدریجی، از قوه به فعل، تحقق می‌بخشد. سیر تکامل نفس در سه مرتبه نباتی، حیوانی و انسانی صورت می‌پذیرد. در مرتبه نباتی، نفس متکفل افعالی چون تغذیه، رشد و تولید مثل از طریق قوای غاذیه، نامیه و مولده است؛ در مرتبه حیوانی، با بهره‌مندی از قوای ادراکی و تحریکی، به ادراکات ظاهری و باطنی و تحریک ارادی می‌پردازد؛ و در مرتبه انسانی، با فعلیت‌یافتن قوه عاقله، به مرتبه ناطقه ارتقاء می‌یابد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، صص ۵۳-۵۶). قوه عاقله که به مرتبه انسانی اختصاص دارد، مرجع ادراک کلیات و تشخیص افعال اختیاری به‌شمار می‌رود و مشتمل بر دو شأن اساسی است: عقل نظری، که به ادراک معقولات و تشخیص هست‌ها و نیست‌ها می‌پردازد، و عقل عملی، که متکفل درک باید و نبایدها و صدور احکام مربوط به رفتارهای اختیاری و اخلاقی انسان است (اردبیلی، ۱۳۹۲ش، ج ۳، صص ۳۶۵-۳۶۶).

براساس اصل وحدت و بساطت نفس، این دو شأن نه دو قوه مستقل، بلکه دو جلوه از حقیقت واحد نفس ناطقه‌اند که باهم متحدند و تفاوت آن‌ها تحلیلی و از حیث تشان و متعلق ادراک است. این تفاوت، از سنخ کثرت در عین وحدت و بر مبنای تشکیک در مراتب وجود قابل تبیین است (ملاصدرا، ۱۳۸۶ش، ص ۱۲۴). بنابراین، عقل نظری و عقل عملی با وجود تمایز شانی و تحلیلی، در ذات خود متحدند و وحدت آن‌ها، از نوع وحدت ذومرتبه است.

۱-۴. وحدت نوعی عقل نظری و عقل عملی در حکمت متعالیه

عقل نظری و عقل عملی هرکدام شانی از شئون نفس ناطقه محسوب می‌شوند که در عین وحدت نوعی و وجودی، واجد نوعی کثرت و دوگانگی شانی هستند. دوگانگی میان عقل نظری و عقل عملی در نشئه طبیعت که قلمرو کثرت و تمایز است، رخ می‌دهد. بالاین‌حال، حتی در این مرتبه نیز این دو شأن از قوه عاقله، به‌صورت هم‌افزا و در پیوندی وجودی عمل می‌کنند، به‌گونه‌ای که نمی‌توان آن‌ها را از یکدیگر جدا دانست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۱۸). از این‌رو، عقل عملی و نظری در هیچ مرتبه‌ای بی‌نیاز از یکدیگر نیستند.

ممکن است این پرسش مطرح شود که چگونه می‌توان از وحدت ذومرتبه عقل نظری و عقل عملی سخن گفت، درحالی‌که برخی از عبارات ملاصدرا، به‌ویژه در تحلیل نشئه پس از طبیعت، بر انفکاک این دو دلالت دارد؟ (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۳۱؛ ۱۳۸۱ش، ص ۱۶۷). پاسخ این است که از منظر مبانی صدرایی، مانند اصلت وجود، اتحاد نفس و بدن، جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن نفس و نیز اصل حرکت جوهری، مراد ملاصدرا از این سخنان، انفکاک حقیقی میان عقل نظری و عملی نیست؛ بلکه اشاره به تکرر شئون نفس در مرتبه طبیعت دارد. برای مثال در نشئه طبیعت، عقل عملی ادراکات جزئی را از طریق حواس ظاهری به‌دست می‌آورد؛ اما در عالم مثال، حس و خیال

به وحدت می‌رسند و حتی تمایزهای شأنی و تشکیکی نیز از میان می‌رود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۲؛ حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۹). در نشئات بالاتر نیز، مراتب حسی و عقلانی، بیش از پیش در وحدت ادراکی با یکدیگر جمع می‌شوند. درواقع، هرچه مراتب وجودی و وحدت و بساطت نفس بیشتر شود، عقل نظری و عملی نیز به‌عنوان دو شأن از شئون نفس ناطقه، وحدت وجودی عمیق‌تری می‌یابند. در نشئه طبیعت، این دو به‌عنوان ابعادی از حقیقت بسیط نفس ظاهر می‌گردند که با وجود تمایز کارکردی، در وحدت وجود ریشه دارند. اما در عوالم عالی‌تر که شدت وجود و بساطت فزونی می‌یابد، این دو ساحت ادراکی در پرتو حرکت جوهری و بقای روحانی نفس، به وحدتی تام و وجودی دست می‌یابند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۲۰۰؛ ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۷۸).

بنابراین، مطابق مبانی حکمت متعالیه، عقل نظری و عقل عملی، با وجود تفاوت در شأن و مرتبه، باهم وحدت نوعی و وجودی دارند و وحدتی که جز بر مبنای اصالت وجود و به تبع آن، وحدت نفس و قوا، قابل فهم و تبیین نیست.

۴-۲. وحدت کارکردی عقل نظری و عقل عملی

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که با در نظر داشتن این وحدت دومرتبه، تمایز کارکردی میان این دو شأن از شئون نفس، چگونه قابل تبیین است؟ در باب تمایز کارکردی عقل نظری و عقل عملی دیدگاه‌های متعددی وجود دارد؛ اما براساس اصالت وجود و لوازم آن، عقل نظری و عقل عملی نه به‌عنوان دو قوه مستقل، بلکه دو حیثیت و شأن تحلیلی از یک حقیقت بسیط، یعنی نفس ناطقه به‌شمار می‌روند. درواقع، این تقسیم، صرفاً تحلیلی است و نه عینی و خارجی. یعنی عقل نظری و عقل عملی هر دو از شئون ادراکی نفس ناطقه و از سنخ قوای مدرکه هستند. براین اساس، در گام نخست باید تصریح کرد که هر دو ساحت عقل نظری و عقل عملی، کارکرد ادراکی دارند؛ گرچه ممکن است در نگاه ابتدایی، عقل عملی از سنخ قوای تحریکی به‌نظر برسد، اما در تحلیلی عمیق‌تر، آن نیز مانند عقل نظری از سنخ قوای ادراکی است. تفاوت میان این دو در نوع مدرکات، سنخ، سطح، متعلق ادراک و قلمرو فعالیت آن‌هاست (انصاری شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۴، صص ۳۲۶-۳۲۷). عقل نظری مدرک تصورات و تصدیقات، و صادرکننده آراء کلی در حوزه هستی و عدم و مفاهیم صدق و کذب است. درحالی‌که عقل عملی، مدرک مفاهیم ارزشی نظیر خیر و شر و حسن و قبح بوده و احکام کلی و جزئی مرتبط با بایدها و نبایدهای اخلاقی و انسانی را صادر می‌کند. عقل عملی برای ارائه احکام جزئی مربوط به حوزه اعمال و صنایع انسانی از دریافت‌های هستی‌شناختی عقل نظری، یعنی هست‌ها و نیست‌ها، بهره می‌برد و این بهره‌گیری را در قالب قیاس استثنائی صورت می‌دهد، به‌گونه‌ای که کبرای قیاس را از عقل نظری اخذ و به صغری که خود مدرک آن‌ها است، منضم و نتیجه نهایی را درباره بایستگی یا عدم بایستگی یک فعل صادر می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۹۹). برای نمونه، اگر کسی از ما درباره وجود یک امر سوال کند، در صورتی که آن امر موجود باشد و ما به حقیقت آن گواهی دهیم، گفته می‌شود: «هذا صدق، فهذا حسن». سپس نتیجه چنین می‌شود: «کل حسن یجب أن یؤتی به، فهذا یجب أن یؤتی به». در این قیاس، حکم «صدق» از سنخ ادراکات عقل نظری، و حکم «حسن» از سنخ ادراکات عقل عملی است (انصاری شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۳۲۶). رأی نهایی، محصول تعامل شناختاری و وحدت دومرتبه عقل نظری و عقل عملی است.

این رأی جزئی که حاصل استنباط عقل عملی است، به‌واسطه وحدت دومرتبه‌ای که عقل عملی با قوای فاعله و شوقیه دارد، موجب تحریک این قوا و نهایتاً صدور فعل خواهد شد. ازاین‌جهت، عقل عملی را «قوه عامله» نیز نامیده‌اند؛ چراکه به استنباط احکام مربوط به افعال و صنایع انسانی، حسن و قبح آن‌ها، و در نهایت به ایجاد انگیزش برای انجام یا ترک آن‌ها می‌پردازد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۲۰۰).

بنابراین، عقل نظری و عقل عملی به‌عنوان دو شأن از شئون قوه عاقله، از حیث کارکردی نیز وحدت دومرتبه دارند؛ بدین معنا که هر دو از سنخ ادراک‌اند، اما تفاوتشان در درجه، مرتبه و نوع این ادراک است. عقل نظری به‌جهت اتصال به مفارقات و مبادی عالیه، در مرتبه‌ای بالاتر قرار دارد و عقل عملی، به‌دلیل شأن تدبیری‌اش نسبت به قوای مادون، در مرتبه‌ای فروتر واقع شده و در حقیقت خادم عقل نظری است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۲۰۰؛ ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۰).

۵. مراتب عقل نظری در حکمت متعالیه

عقل نظری و عقل عملی دارای مراتبی‌اند که در مسیر تکامل، متناظر و هماهنگ با یکدیگرند؛ به‌گونه‌ای که هر مرتبه از یکی، زمینه‌ساز رشد و ارتقای دیگری است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۱۶). این مراتب صرفاً مفاهیم انتزاعی نیستند؛ بلکه ساحت‌های وجودی از فرآیند تعقل انسان‌اند که هر مرحله از یکی، مقدمه‌ای برای تعالی دیگری تلقی می‌شود. فهم این مراتب، و تحلیل ساختار تناظری آن‌ها براساس مبانی حکمت متعالیه، می‌تواند افق‌های نوینی در تبیین و طراحی الگوی حیات عقلانی در ساحت‌های گوناگون زندگی انسان بگشاید؛ الگویی که با تکیه بر انسجام درونی میان عقل نظری و عملی، امکان ارائه منظومه‌ای هماهنگ از دانش و کنش را در اختیار انسان قرار می‌دهد.

۵-۱. مرتبه عقل هیولانی (استعداد عقلی)

عقل هیولانی، نخستین مرتبه عقل است که در آن نفس، قوه‌ای محض و فاقد هرگونه صورت عقلی است؛ اما استعداد پذیرش همه معقولات را دارد. چنان که هیولای اولی حامل قابلیت دریافت صور مادی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۲۹؛ ۱۳۶۰ش، ص ۲۹۴).

۵-۲. مرتبه عقل بالملکه

در این مرتبه، نفس با ادراک بدیهیات و معقولات اولیه، توانایی انتزاع مفاهیم کلی و تنظیم مبادی استدلال را می‌یابد و بدین‌وسیله از قوه صرف به فعلیت نسبی می‌رسد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۱؛ ۱۳۶۰ش، ص ۲۹۶؛ ۱۴۳۰ق، ص ۶۰۷).

۵-۳. مرتبه عقل بالفعل

در این مرتبه، نفس انسانی با استفاده از معقولات اولیه و بدیهی که در مرحله بالملکه به‌دست آمده، ازطریق ترتیب قیاسات، استدلال و تأمل ارادی، به فعلیت ادراکی می‌رسد و بخشی از معقولات نظری را بالفعل در می‌یابد. درعین‌حال، این فعلیت صرفاً حاصل تلاش فکری نیست، بلکه به‌واسطه فیضان نور و تأیید عقل فعال کامل می‌شود. بدین‌سان، نفس قادر می‌گردد معقولات را بدون زحمت اندیشه و به نحو مشاهده درونی درک کند. ازاین‌رو، عقل بالفعل مرحله‌ای است که عقل انسانی در آن به ادراک پایدار و حضور معقولات در ذات خود نائل می‌شود و آمادگی اتصال به عقل فعال را می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۲۰۶؛ ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۰).

۵-۴. مرتبه عقل مستفاد

در این مرتبه که غایت سیر عقلانی است، نفس، معقولات و صور علمیه را به‌وسیله اتصال به عقل فعال در ذات وی مشاهده می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش، ص ۲۰۶).

۶. مراتب عقل عملی

الف) مرتبه اول (تجلیه): تهذیب ظاهر به‌واسطه توجه و عمل به شرایع الهی و آداب نبوی که انسان به‌لحاظ ظاهری مقید به اعمال شرعی می‌شود.

ب) مرتبه دوم (تخلیه): تهذیب باطن و پاک کردن قلب از ملکات ظلمانی و خواطر شیطانی و حالات زشت نفسانی.

ج) مرتبه سوم (تحلیه): آراستن باطن به فضایل و تنویر آن به‌صورت‌های علمی و معارف حقه ایمانی.

د) مرتبه چهارم (فنا): فناء نفس از ذات خویش و برداشتن نظر و توجه از غیر خداوند و حصر نظر بر او و عظمتش (ملاصدرا، ۱۳۵۴ش، ص ۲۷۶؛ ۱۳۶۰ش، ص ۲۰۷؛ ۱۳۶۳ش، ص ۵۲۳).

۷. تناظر تلازمی مراتب عقل نظری و عقل عملی

باتوجه به مطالب قبل، روشن می‌گردد که رشد عقلانی انسان در نظام فلسفی حکمت متعالیه، ازطریق تناظر و هم‌افزایی وحدتمند میان دو ساحت ادراکی نفس، یعنی عقل نظری و عقل عملی، تحقق می‌یابد؛ براین‌اساس، می‌توان فرایند سیر و تحول عقل در مراتب چهارگانه نظری و عملی را به‌صورت تحلیلی بررسی کرد و به این پرسش بنیادین پاسخ داد که ساختار و کیفیت تناظر تلازمی و وحدتمند میان مراتب عقل نظری و عقل عملی چگونه قابل تبیین است؟

نخست باید تصریح کرد که مقصود از این تناظر، تناظری تحلیلی و شائی است، نه تمایزی که بر انفصال وجودی یا استقلال حقیقی دلالت کند. در حکمت صدرایی، نفس انسانی حقیقتی واحد و بسیط است که دارای شئون مختلف ادراکی است و این شئون، در عین تمایز، با یکدیگر متحد و در هم‌تنیده‌اند. ازاین‌رو، می‌توان مراتب عقل نظری و عقل عملی را در چارچوب وحدت ذومرتبه‌ای تحلیل کرد که به‌طور تلازمی و هم‌افزا در نفس محقق می‌شوند.

مرتبه نخست عقل عملی که به «تجلیه» یا تهذیب ظاهر ازطریق التزام به شرایع و آداب دینی اختصاص دارد، با مرتبه نخست عقل نظری یعنی «عقل هیولانی» متناظر است. در این مرحله، عقل عملی ازطریق آموزه‌های شریعت الهی به ادراک ابتدایی از حسن و قبح افعال می‌پردازد و زمینه را برای تعالی مراتب دیگر عقل فراهم می‌آورد (ملاصدرا، ۱۳۵۴ش، ص ۲۷۳). شاخصه مشترک این دو مرتبه، استعدادی بودن و قوه‌مندی آن‌ها است؛ بدین‌معنا که هر دو در آغاز مسیرند و قوه‌ای بالقوه برای دریافت کمالات در مراتب بالاتر محسوب می‌شوند.

با ارتقای عقل عملی از مرحله تجلیه به مرحله دوم، یعنی «تخلیه» که شامل تهذیب باطن و تخلیه آن از ملکات رذیله است، تناظر آن با مرتبه دوم عقل نظری، یعنی «عقل بالملکه» برقرار می‌شود. در این مرتبه، عقل به ادراک اصول و بدیهیات اولیه نائل می‌شود و آمادگی لازم برای پردازش و استنتاج معارف نظری پیچیده‌تر را کسب می‌کند.

مرتبه سوم عقل عملی، موسوم به «تخلیه»، ناظر به آراستن باطن به فضایل اخلاقی و معارف ایمانی است. این مرتبه با عقل بالفعل در عقل نظری متناظر است؛ مرحله‌ای که در آن، نفس توانایی بالفعل درک معارف نظری و ادراک حقایق را داراست و قادر به ترتیب قیاسات و دستیابی به نتایج یقینی است.

در نهایت، مرتبه چهارم عقل عملی که به «فنا» یا فنای از خود در برابر حق مطلق اختصاص دارد، با مرتبه عقل مستفاد در عقل نظری متناظر است. در این مرحله، عقل به واسطه اتصال به عقل فعال و فیضان نور الهی، معقولات را نه از طریق تلاش فکری، بلکه به صورت شهودی و حضوری ادراک می‌کند (جوادی، ۱۳۸۵، ص ۳۳).

بدین ترتیب، در تمام مراتب، عقل نظری و عقل عملی در ساختاری تلازمی و وحدتمند به یکدیگر مرتبط‌اند. هرگونه پیشرفت در مراتب عقل نظری، مستلزم پیشرفت در مراتب متناظر عقل عملی است و بالعکس. به عبارت دیگر، در هر کدام از مراتب عقل عملی، قدرت نفس به واسطه سعه وجودی و رسیدن به کمال عقلی که از طریق تجلیه، تخلیه و تحلیه به دست آورده است، در مسیر داوری و استنباط احکام کلی و جزئی افزایش پیدا می‌کند و از خطا و چیرگی قوه واهمه و متخیله بر عقل، مصونیت بیشتری پیدا می‌کند. در این حالت بسیاری از حقایق به واسطه ارتقای وجودی حاصل از تهذیب نفس و معرفت، برای انسان نمایان شده و مسیر شکوفایی و تزکیه نفس و راه رسیدن به مراتب بالاتر عقل عملی و نظری هموار می‌شود. قدرت نفس در داوری و استنباط احکام کلی و جزئی افزایش یافته و از غلبه قوای واهمه و متخیله بر عقل مصون می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۱۸). از آنجاکه در حکمت متعالیه، علم و ادراک هم‌سنخ با وجود تلقی می‌شوند، هرگونه ارتقای عقلانی در مراتب ادراک نظری، به گسترش سعه وجودی نفس و شرح صدر بیشتر در سیر اخلاقی و عملی منجر می‌شود. از این منظر، حرکت در مراتب عقل نظری نه تنها معرفتی، بلکه وجودی است. این رشد وجودی، عقل عملی را در استنباط احکام ارزشی و تحقق حیات اخلاقی یاری می‌رساند.

۸. آثار و لوازم وحدت دومرتبه عقل نظری و عقل عملی

پس از تبیین مسأله وحدت دومرتبه عقل نظری و عقل عملی بر مبنای اصول بنیادی و اختصاصی حکمت متعالیه، همچون اصالت و وحدت وجود، وحدت و بساطت نفس، اکنون شایسته است به برخی از آثار و لوازم این وحدت اشاره شود. در این بررسی، نخست به تبیین لوازم پیامدهای وجودی این وحدت در مهم‌ترین مسأله فلسفه اخلاق یعنی نسبت میان «باید» و «هست» و گزاره‌های توصیفی و تجویزی پرداخته می‌شود و سپس حوزه تعلیم و تربیت و نسبت میان آموزش و پرورش مشخص می‌گردد.

۸-۱. نسبت «هست» و «باید»

تشخیص و صدور احکام کلی در حوزه هستی‌شناسی، از جمله احکام مربوط به هست‌ها و نیست‌ها، و صدق و کذب گزاره‌ها، در قلمرو کارکرد عقل نظری قرار دارد. صدور احکام کلی و جزئی ناظر به بایدها و نبایدها و خیر و شر، بر عهده عقل عملی است (حائری، ۱۳۸۴، ص ۲۰). پرسش این است که بر مبنای وحدت دومرتبه عقل نظری و عقل عملی، چه نسبتی میان این دو ساحت برقرار است؟ به عبارت دیگر، چگونه می‌توان رابطه معرفت‌شناختی و وجودشناختی میان احکام توصیفی عقل نظری و احکام تجویزی عقل عملی برقرار کرد؟ آیا بایدها و نبایدهای عقل عملی بر مبنای ادراکات عقل نظری شکل می‌گیرند؟ اگر چنین است، این فرآیند چگونه تبیین‌پذیر است؟ آیا بدون پذیرش وحدت کارکردی و وجودی عقل نظری و عقل عملی، می‌توان از ابتناء «باید»‌ها بر «هست»‌ها سخن گفت؟

بر اساس مبانی هستی‌شناختی حکمت متعالیه، به‌ویژه اصالت و وحدت وجود، وحدت و بساطت نفس، و به تبع آن وحدت دومرتبه عقل نظری و عقل عملی، تنها بر مبنای وحدت دومرتبه عقل نظری و عقل عملی است که می‌توان از تعامل، نسبت و ابتناء دریافت‌های عقل عملی بر دریافت‌های عقل نظری سخن گفت. در غیر این صورت بر مبنای تباین وجودی مشائی، غیریت و دوئیت نفس و قوا و به تبع آن، تمایز تباینی کارکرد عقل نظری و عقل عملی، نمی‌توان فرایند ابتناء بایدها و نبایدهای عقل عملی را بر هست‌ها و نیست‌های عقل نظری استوار ساخت. اگر عقل عملی نتواند ادراکات و گزاره‌های عقل نظری را ادراک کند چگونه می‌تواند در تشکیل قیاس، از گزاره‌های آن استفاده کند؟ در حکمت متعالیه این مسأله روشن است؛ چراکه بر اساس مبانی آن، نفس یک حقیقت واحد و بسیط است که شئون و مراتب گوناگون دارد. بنابراین، عقل نظری و عقل عملی، وحدت دومرتبه دارند و عقل عملی خادم عقل نظری و مرتبه‌ای از آن است (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ص

۲۰۰). عقل نظری برای اینکه دریافت‌های استعلائی و هستی‌شناختی خود را به متن حیات انسانی نازل کند، نیازمند واردشدن به محیط جزئیت و ادراک جزئی مباشر با قوه باعته و قوه فاعله است. عقل عملی به دلیل وحدت ذومرتبه‌ای که با عقل نظری دارد، این امکان را برای عقل نظری فراهم می‌آورد تا دریافت‌ها و احکام کلی‌اش را در حیات عقلی انسان جاری و ساری کند. یعنی عقل عملی به عنوان جزء عقلی مباشر با تدبیر بدن که ریاست قوای مادون را بر عهده دارد، هرگاه بخواهد صورت جزئی عملی مانند «سخن راست گفتن» را در قالب یک حکم باید شناختی به صورت واضح و متمایز ایجاد و صادر نماید، براساس وحدتی که با عقل نظری و نیز قوای مادون، نظیر حس و متخیله دارد، طی یک فرایند منطقی، قیاسی استثنائی را تشکیل می‌دهد که کبرای آن یک رای کلی و هستی‌شناختی و صغرای آن یک حکم جزئی و یا محسوس است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۱؛ ۱۳۸۶، ش، ص ۲۰۱). به طور مثال برای داوری درباره بایستگی یا عدم بایستگی فلان گفتار، قیاسی به این شکل ترتیب می‌دهد: مقدمه اول: هر راست گویی خوب و بایسته است که انجام شود. مقدمه دوم: این گفتار راست است. نتیجه: این گفتار راست بایسته است که گفته شود (نجف زاده، ۱۳۹۰، ش، ص ۱۶۰).

در این قیاس بر مبنای وحدت و بساطت نفس و به تبع آن، وحدت ذومرتبه عقل نظری و عقل عملی، مقدمه اول که یک حکم کلی و مربوط به حوزه هست‌ها است، با مقدمه دوم که یک حکم جزئی و مربوط به حوزه صدق و کذب است، به ادراک عقل عملی می‌رسند و این گونه نیست که عقل عملی بدون اینکه گزاره کلی را ادراک کند، آن را از عقل نظری اخذ و به گزاره جزئی خود منضم و نتیجه‌گیری کند؛ بلکه بر مبنای وحدتی که با عقل نظری دارد، خود نیز مدرک آن گزاره کلی است. بنابراین، تمام بایدها و نبایدهایی که عقل عملی صادر می‌کند، بر هست و نیست‌هایی مبتنی است که خود، مدرک آن‌ها است. بر این اساس، نسبت میان باید و نبایدها و هست‌ها و نیست‌هایی که در حکمت نظری و عملی از آن‌ها سخن گفته می‌شود نیز یک نسبت اتحادی است که تنها بر پایه مبانی خاص صدرایی، از قبیل اصالت وجود و وحدت آن، وحدت و بساطت نفس، می‌توان از آن سخن گفت. در این فرایند، عقل عملی صرفاً ناقل و منضم‌کننده گزاره توصیفی به گزاره تجویزی نیست؛ بلکه خود نیز مدرک گزاره توصیفی است. از این منظر، بایدها و نبایدهای صادره از عقل عملی، همگی مبتنی بر هست و نیست‌هایی هستند که عقل عملی، خود آن‌ها را با مشارکت عقل نظری ادراک می‌کند. بر این اساس، نسبت میان «باید» و «هست» در حکمت متعالیه، نسبتی اتحادی است که تنها در پرتو مبانی خاص این حکمت همچون وحدت وجود و وحدت نفس قابل تبیین است. در مقابل، مکاتب فلسفی غیر صدرایی، از جمله جریان‌های معرفت‌شناختی و معناشناختی در فلسفه تحلیلی، با پذیرش گسست معرفتی میان توصیف و تجویز، امکان صدور «باید» از «هست» را منکر می‌شوند (وارنوک، ۱۳۸۰، ش، ص ۲۳۸)؛ موضعی که به ویژه در نقد هیوم نسبت به استنتاج باید از هست نمایان شده است.

اما حکمت متعالیه با تکیه بر پیوستگی وجودی و معرفتی مراتب ادراک انسانی، امکان تبیینی نو، نظام‌مند و وجودی از نسبت «هست» و «باید» را فراهم می‌سازد. در این چارچوب، «باید» نه بر ساخته‌ای قراردادی یا تحمیلی، بلکه تبلوری از مرتبه‌ای وجودی و هستی‌شناختی است که در قلمرو عقل عملی به فعلیت می‌رسد. به تعبیر دیگر، هر مرتبه‌ای از ادراک نظری، متضمن یک الزام عملی در ساحت عقل عملی است. در نتیجه، تمایز مفهومی میان «هست» و «باید» به معنای گسست وجودی میان آن‌ها نیست، بلکه بازتاب تفاوت مراتب و شئون عقل و نفس ناطقه در فرایند ادراک و تحقق انسانیت است.

۸-۲. پیامدهای وحدت عقل نظری و عقل عملی در تعلیم و تربیت

بر اساس وحدت ذومرتبه عقل نظری و عقل عملی، رشد و تعالی عقل انسانی، امری یکپارچه، هم‌افزا و در تناظر میان مراتب ادراکی عقل نظری و عملی صورت می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ش، ص ۲۷۳). این گونه نیست که عقل انسان تنها در بعد نظری یا عملی رشد کند، بلکه حرکت در هر کدام از مراتب عقل نظری، حرکت در مراتب عقل عملی را در پی دارد و بالعکس. این تناظر وحدتمند، ناشی از وحدت و بساطت نفس در حکمت متعالیه است. از این رو، هرگونه تعالی در ساحت نظری نفس، در عرصه کنش اخلاقی، تربیتی و دینی نیز بروز و ظهور خواهد یافت.

در حوزه تعلیم و تربیت، این پیوند بنیادین میان عقل نظری و عملی، امکان تبیین وحدت‌گرایانه‌ای از رابطه میان تعلیم به مثابه انتقال معرفت و تربیت به مثابه تهذیب و پرورش نفس فراهم می‌آورد. در این دستگاه معرفتی، تعلیم و تربیت دو ساحت جداناپذیر از فرایند واحد تعالی انسانی‌اند. به همین دلیل، تصور توسعه تعلیم مستقل از تربیت، یا برعکس، نادرست و برخاسته از دیدگاه‌های دوگانه‌انگارانه نسبت به حقیقت نفس و قوای آن است. تعلیم بدون تربیت، نه تنها ناکامل است، بلکه در بلندمدت ممکن است به انحراف در هدایت انسان نیز بینجامد؛ چراکه معرفت بدون تهذیب، توان اخلاقی و هدایت‌کنشی لازم را نخواهد داشت.

از حیث تجویزی نیز، این مبنا پیامدهای مهمی برای طراحی نظام تعلیم و تربیت دارد. ساختارها، سیاست‌ها و راهبردهای آموزشی باید براساس درک وحدت‌گرایانه از عقل، طراحی و بازبینی شوند. این رویکرد اقتضا دارد که علاوه بر ارائه دانش نظری، شرایط و زمینه‌های شکوفایی عقل عملی، از جمله تهذیب نفس، پرورش فضایل اخلاقی، التزام به عمل دینی و شریعت نیز فراهم گردد. هدف نهایی تعلیم و تربیت، بر مبنای این نگرش، صرفاً انتقال مفاهیم نظری یا ارتقاء توانمندی‌های شناختی نیست، بلکه تحقق حیات عقلانی- اخلاقی و وحدتمند در ساحت وجودی انسان است. حیاتی که از تناظر میان مراتب ادراکی و عملی نفس ناطقه پدید می‌آید و تمامیت و توازن را در شخصیت انسانی محقق می‌سازد.

تبیین این وحدت‌بنیادین، چه در سطح توصیفی، به معنای تحلیل ساختار نفس و قوای آن، و چه در سطح تجویزی، به معنای تدوین الگوی مطلوب تعلیم و تربیت، تنها در پرتو مبانی حکمت صدرایی، نظیر اصالت و وحدت وجود، وحدت و بساطت نفس، و اتحاد قوا، قابل درک و تبیین است. مکاتب فلسفی مبتنی بر اصالت ماهیت یا قائل به کثرت تبیینی در قوا و شئون نفس، قادر به ارائه تبیینی سازوار، منسجم و نظام‌مند از این وحدت نیستند و اگر اشاراتی به این هم‌افزایی در دیدگاه‌های دیگر یافت شود، غالباً برخلاف مبنای آن مکاتب بوده و فاقد پشتیبانی نظری مستحکم و سازگار است.

۸-۳. نقد و بررسی

ممکن است این اشکال مطرح شود که بسیاری از گزاره‌های عقل نظری از طریق آموزش در اختیار افراد قرار می‌گیرد و دانش‌آموختگان از محتوای آن‌ها آگاهی دارند؛ با این حال، آثار و نتایج چنین دانشی در ساحت عقل عملی، به‌ویژه در تهذیب ظاهر و باطن و تربیت اخلاقی، به‌وضوح مشاهده نمی‌شود. پرسش این است که آیا صرف وحدت ذومرتبه عقل نظری و عقل عملی، می‌تواند تضمین‌کننده تحقق هم‌زمان تعالی در هر دو ساحت باشد؟

در بررسی این پرسش باید میان دانشی که حقیقتاً از سنخ عقل نظری است و دانشی که صرفاً نام آن را یدک می‌کشد، تمایز قائل شد. بسیاری از علوم متداول که در نظام‌های آموزشی تدریس می‌شوند، درواقع از سنخ ظنون و اوهام و فاقد استناد به براهین یقینی‌اند. امیرالمؤمنین علی(ع) درباره چنین دانش‌هایی می‌فرماید:

«رُبَّ عَالِمٍ قَدْ قَتَلَهُ جَهْلُهُ، وَ عِلْمُهُ مَعَهُ لَا يَنْفَعُهُ» (نهج البلاغه، حکمت ۱۰۷).

همچنین رشد و تعالی عقل عملی به‌صورت تشکیکی و بر مبنای تناظر با مراتب عقل نظری صورت می‌پذیرد. بدین معنا که اگر عقل نظری در مراحل ابتدایی خود، نظیر عقل هیولانی یا عقل بالملکه، باقی مانده باشد، عقل عملی نیز در مراتب اولیه خود، مانند تهذیب ظاهر و تهذیب باطن، سیر خواهد کرد. بنابراین، صرف انتقال گزاره‌ها و قیاسات عقل نظری از طریق آموزش، به‌خودی خود موجب ارتقاء عقل عملی نمی‌گردد؛ بلکه ضروری است عقل نظری به مرتبه «بالفعل» برسد که شاخصه اصلی آن، فعلیت و حضور مداوم قیاسات و براهین نظری در نفس است (ملاصدرا، ۱۳۸۶ش، ص ۲۰۶). تنها در این صورت است که عقل عملی نیز امکان ارتقاء یافته و می‌تواند نقش فعال و مستمر در سوق دادن نفس به‌سوی عمل خارجی ایفا کند.

در نظام حکمت متعالیه، عقل نظری و عقل عملی در نفس کامل، به وحدت می‌رسند، به‌گونه‌ای که مرزی میان «علم» و «عمل» باقی نمی‌ماند. نفس در این مرتبه، هر آنچه را اراده کند به فعل درمی‌آورد و آنچه را درک می‌کند، بلافاصله در مقام عمل متجلی می‌سازد. همان‌گونه که درباره مفارقات و ذات باری تعالی گفته می‌شود: «إِنَّمَا عِلْمُهُ فِعْلُهُ» (ملاصدرا، ۱۳۸۶ش، ص ۲۰۰؛ کبیر، ۱۳۹۰ش، ص ۸۴۴). بنابراین آموزش صرف، بدون آنکه قوای عاقله به مرتبه‌ای از شهود و حضور درونی دست یابند، نمی‌تواند عامل تهذیب نفس و رشد عقل عملی باشد. از این‌رو، نظام‌های تعلیم و تربیت برای دستیابی به نتایج عملی، باید بیش از صرف انتقال اطلاعات، بر فعلیت‌یافتن عقل نظری تمرکز داشته باشند.

۹. نتیجه

تبیین وحدت ذومرتبه عقل نظری و عقل عملی در حکمت متعالیه، مبتنی بر اصول بنیادینی چون اصالت و وحدت وجود، وحدت و بساطت نفس، و اتحاد نفس و قوای اوست. در این چارچوب، عقل نظری و عقل عملی نه دو قوه مستقل، بلکه دو شأن ادراکی از یک حقیقت بسیط‌اند که به‌صورت تشکیکی و تلازمی در نفس انسان تحقق می‌یابند. این وحدت در چارچوب دستگاه فلسفی صدرایی، با محوریت اصل «النفس فی وحدتها کل القوی»، به‌صورت منسجم و تکیه بر مبانی فلسفی و هستی‌شناختی تبیین می‌شود. مکاتب مبتنی بر اصالت ماهیت یا تباین وجودات با چالش‌های جدی در ارائه تبیینی مشابه روبه‌رو هستند.

در پرتو این مبانی، پیوند میان ادراکات کلی عقل نظری و احکام جزئی عقل عملی، پیوندی وجودی و ذومرتبه است؛ به گونه‌ای که بایدها و نبایدهای اخلاقی در عقل عملی، بر هست‌ها و نیست‌های درک‌شده توسط عقل نظری استوارند. بنابراین، نسبت میان «هست» و «باید» نه رابطه‌ای اعتباری، بلکه اتحادی واقعی و مبتنی بر وحدت وجودی ساحت‌های ادراک است.

از پیامدهای مهم این وحدت، امکان طراحی نظام تعلیم و تربیت برپایه نگرشی وحدت‌گرا به نفس انسانی است؛ نظامی که در آن، رشد عقلانی و اخلاقی دو مسیر مستقل تلقی نمی‌شوند، بلکه به‌عنوان فرآیندی هم‌افزا، در تعامل پیوسته عقل نظری و عقل عملی تحقق می‌یابد. در این چارچوب، تعلیم به‌مثابه انتقال معرفت، و تربیت به‌مثابه تهذیب و فعلیت‌بخشی به قوا، در ساختاری واحد و هماهنگ سامان می‌یابند. بنابراین، حکمت متعالیه با ارائه تبیینی فلسفی از وحدت عقل نظری و عملی، بستری برای تبیین پیوند نظام‌مند میان معرفت، ارزش و تربیت فراهم می‌سازد؛ پیوندی که نه تنها مبنای نظری دارد، بلکه در ساحت وجودی انسان نیز امتداد می‌یابد.

یادداشت‌ها

نویسندگان هیچگونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.



منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱ش). *الاشارات و التنبيهات*. قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۷۵). *الشفاء (طبیعیات، نفس)*. (تحقیق: قناتی و سعید زاید). قاهره: المكتبة العربية.
- اردبیلی، عبدالغنی (۱۳۹۲ش). *تقریرات فلسفه امام خمینی (ره)*. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- انصاری شیرازی، یحیی (۱۳۹۰ش). *شرح منظومه*. قم: بوستان کتاب.
- بهمنیار بن مرزبان، ابوالحسن (۱۳۷۵ش). *التحصیل*. (تصحیح: مرتضی مطهری). تهران: دانشگاه تهران.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴ش). *کاوش‌های عقل عملی*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۸ش). *عیون مسائل نفس و شرح آن*. قم: قائم آل محمد (ص).
- جوادی، محسن (۱۳۸۵ش). *نظریه ملاصدرا درباره عقل عملی*. خردنامه صدرا، (۴۳)، ۳۲-۳۹.
- رازی، قطب‌الدین (۱۴۰۳ق). *المحاکمات در حاشیه شرح اشارات خواجه*. تهران: دفتر نشر کتاب.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۳۴ق). *نهایه الحکمه*. قم: موسسه نشر اسلامی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۴۳ش). *شرح الاشارات و التنبيهات*. تهران: دفتر نشر کتاب.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق). *فصول منتزعه*. (تصحیح: فوزی متری نجار). تهران: انتشارات الزهراء.
- کبیر، یحیی (۱۳۹۰ش). *بنیاد حکمت برتر: ترجمه، شرح و تحقیق شواهد الربوبیه صدرالدین محمد شیرازی*. قم: بوستان کتاب.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۰ش). *الشواهد الربوبیه*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۸۱ش). *کسر اصنام الجاهلیه*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۳ش). *مفاتیح الغیب*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران و موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۵۴ش). *المبدأ و المعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۸۶ش). *الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه*. قم: بوستان کتاب.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۴۳۰ق). *مفاتیح الغیب*. بیروت: موسسه التاريخ العربی.
- نجف‌زاده، علی‌رضا (۱۳۹۰ش). *نظریه فلاسفه درباره چیستی و کارکرد عقل عملی*. جستارهایی در فلسفه و کلام، ۴۳(۲)، ۱۴۱-۱۶۴.
- DOI: <https://doi.org/10.22067/philosophy.v43i2.4147>
- نراقی، محمد مهدی (۱۴۰۸ق). *جامع السعادات*. بیروت: موسسه الاعلمی.
- وارنوک، مری (۱۳۸۰ش). *فلسفه اخلاق در قرن بیستم*. (ترجمه و تحشیه: ابولقاسم فنایی). قم: انتشارات بوستان کتاب.

References

- Ansari Shirazi, Y. (2011). *Commentary on Manzuma*. Qom: Bostan Ketab. [In Persian]
- Ardabili, A. GH. (2013). *Lectures on the Philosophy of Imam Khomeini (RA)*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Bahmanyar ibn Marzban, A. H. (1996). *Al-Tahsil*. (Edit: M. Motahhari). Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Farabi, A. N. (1985). *Fusul al-Muntaqa*. (Edit: F. Mitri al-Najjar). Tehran: Zahra Publications. [In Persian]
- Haeri Yazdi, M. (2005a). *Investigations on Practical Reason*. Tehran: Iranian Society of Wisdom and Philosophy. [In Persian]
- Hassan Zadeh Amoli, H. (2009). *Oyun Masael Nafse va sharhe An*. Qom: Qaem Al-Muhammad. [In Persian]
- Ibn Sina, H. A. (Avicenna) (1984). *Al-Shefa*. (Research: Ghanavati & Zayed). Cario: Al-maktab al-Arabiya.
- Ibn Sina, H. A. (Avicenna) (2002). *Al-Isharat wa al-Tanbihat*. Qom: Bostan Ketab. [In Persian]
- Jawadi, M. (2006). Mulla Sadra's Theory about Practical Intellect. *Khordnameh Sadra*, (43), 29-32. [In Persian]
- Kabir, Y. (2011). *The Foundation of Supreme Wisdom: Translation, Commentary and Research on Shawahid al-Rububiyyah*. Qom: Bostan Ketab. [In Persian]

- Najafzade, A. R. (2011). Philosophers' View concerning the Quiddity and Function of Practical Intellect. *Essay in philisopy and Kalam*, 43(2), 141-164. [In Persian]. DOI: <https://doi.org/10.22067/philosophy.v43i2.4147>
- Naraghi, M. M. (1987). *Jame Sadat*. Beirut: al-Aama.
- Razi, Q. (1982). *Al-Mohakemat fi Sharhe Esharat Khdje*. Tehran: Nashre Ketab. [In Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1975). *Al-Mabda' wa al-Ma'ad*. Tehran: Iranian Society of Wisdom and Philosophy. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1981). *Al-Hikmat al-Muta'aliya fi al-Asfar al-Arba'a al-Aqliyya*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1982). *Shawahid al-Rububiyyah*. Tehran: Islamic Philosophy Foundation. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1984). *Mafatihe al-Ghaybe*. Tehran: Iranian Society of Wisdom and Philosophy. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (2000). *Al- Mafatih al-Ghayb*. Beirut: Dar ehya al-Turath al-Arabi. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (2002). *Kasre Asnam*. Tehran: Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (2007). *Al-Shawahid al-Rububiyyah*. Qom: Bostan Ketab. [In Persian]
- Tabatabai, S. M. H. (1995). *Nihayat al-Hikmah*. Qom: al-Nashr al-Islami. [In Arabic]
- Tusi, Kh. N. (1964). *Al-Esharat va Tanbihat*. Tehran: Nashre Ketab. [In Arabic]
- Varnook, M. (2001). *Falsafe Akhlagh*. (Edit: A. fanaei) Qom: Bostan Ketab. [In Persian]

