



Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.9, No. 18
Autumn 2020 & Winter 2021

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

The study of the relationship between knowledge and perfection in human beings from the perspective of Sadr al- Motahallin

Mohammad Javad Pashaei¹
Abolfazl Kiashemshaki²

Abstract

Though Greek scholars are supposed to be considered as the first thinkers who dealt with the philosophical discussion regarding the ultimate perfection of man but Hakim Sadra Shirazi is one of the most prominent thinkers who have established a deep link between man's perfection and his cognition in a way that whenever man receive knowledge, his perfection is fulfilled too. In this research, first by dividing perfection into primary and secondary and applying human perfection to his secondary perfection, which is the actualization of human characteristics and complications after the realization of his essence, the nature of perfection has been

⁻¹ Assistant professor of shahed university of Tehran, corresponding author
mjppashaei@shahed.ac.ir

²- Associate Professor Amir Kabir University

a.kia45@gmail.com

Received: 06/10/2018

Reviewed: 10/11/2019

Revised: 06/07/2019

Accepted: 05/05/2020

analyzed. The main question of the research is what is the relationship between human perfection and his cognitive power? The hypothesis of the article is that by dividing human powers into theoretical and practical reason and creating an alliance between human perfection and the levels of his intellect, especially theoretical reason, the deep relationship between perfection and knowledge in man is revealed. The present research method is descriptive analytical approach.

Keywords: Knowledge, Perfection, Theoretical Intellect, Practical Reason, Sadr al-Motahalalin.

Problem Statement

Undoubtedly, the love of perfection in man is rooted in its very nature which is common to all human being. And he is less lazy in achieving that goal after ignoring the matching error. This issue, which is being pursued in many schools of thought, has also been a common problem in philosophical schools. And, at least, it must be traced back in Greek philosophy and great philosophers such as Socrates, Plato, and especially Aristotle. There is serious disagreement on the definition of the term perfection and according to Aristotle, some seek it in pleasures, some find it in social dignity. A group of philosophers, in their contemplation of the ultimate truths and others, have given it some examples, which, for example, in the case of illness, seek happiness in health and in times of distress, in the opening and increase of wealth. In the Islamic world, after Farabi and Avicenna, Fakhrazi, and Ibn Arabi and other Islamic mystics, Sadr al-Mutallini was one of the greatest philosophers to speak in detail and, in a different analysis, has made a deep connection between perfection and knowledge in man. The continuation of this analysis in Sadrian thought has gone so far as to refer to the end of philosophy for human being as being a scientific world similar to the external world. After the great emphasis of the religious text on the role of science toward human perfection, such as the inequality of those who know and do not know (Zemar-9), the excellency of the scholars (Majadleh -11), the austerity of the only scholars of God (Fathir-28) and Dozens of other examples appear to be that Sadra is one of the few philosophers who has considered the role of knowledge in human perfection philosophically and spoke of its ontological foundations. It should also not be forgotten that the concept of the perfect human being after the personal unity of existence, which is one of the most important issues of theoretical mysticism, also lends its greatness to the question of perfection and what it is in human ontology. On this basis, this study seeks to highlight the importance of perfectionism in the religious and philosophical tradition, from Sadra's perspective, by emphasizing its relation to the truth of knowledge. Subsidiary research questions include: What is human perfection? What is the ratio of perfection in man to his theory? What is the role of knowledge by presence in perfection?

Method

The method used in this study is descriptive-analytical.

Findings and Results

1 - Perfection in human being refers to something with which human attributes and states and everything related to it come to act. Rather, the evolution of man must be sought in the evolution of his soul and intellect.

2- By dividing human intellect into two theoretical and practical branches, the perfection of theoretical reason is realized by passing through the three stages of reason and attaining it to the rank of beneficiary. That is to say that reason is united in the rank of aptitude, in spite of the logic of active reason, and in this way, the form of the universe plays a role in one's life.

3. In each of the theories of theoretical reason, man is somehow knowledgeable. It is on this basis that these hierarchies are longitudinal and in the course of their evolution the human soul is transmitted to its ultimate, ie, profound intellect.

4. As the truth of knowledge is degraded, human perfection is also degradable, and so is the evolution of knowledge into human perfection.

5. Essentially, the evolution of the self into the profound intellect and its evolution to this time can only be achieved by uniting with the active intellect and uniting with it.

6. Although Sadra often refers to the perfection of theoretical reason as human perfection, but in view of his principles and the assertions he has made in some positions, the ultimate perfection of man must be, in the final sense, on the one hand and unity of reason on the one hand. Theoretical and practical reason of him as a condition for the realization of death on the other hand.

References

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Translated by Muhammad Hassan Lutfi, Tehran, Tarh e no: 2014. Persian.

Ibn sina, *al-Shifa, al-nafs*, Corrected by Said zaed, Qom, Ayatollah Marashi Najafi Library Publication; 1984. Arabic.

Ibn al-Fariz, A, *Maghaiis- Ol- loghah*, v.4, Qom, Islamic Information Office Press; 1984. Arabic.

Ibn Al-Manzur, *Lesan- ol- arab*, Beirut, Dar Al-Sader; 1994. Arabic

Khomeini, R, *Explanation of forty hadiths*, Tehran, Institute for Organizing and Publishing Imam Khomeini's Works; 2015. Persian.

2014年12月31日

123

Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.9, No. 18
Autumn 2020 & Winter 2021

پژوهش‌های هستی‌شناختی
دو فصلنامه علمی
نوع مقاله: پژوهشی

سال نهم، شماره ۱۸
پاییز و زمستان ۹۹
صفحات ۴۴۶-۴۲۳

بررسی رابطه علم با کمال در انسان از نگاه صدر المتألهین

محمد جواد پاشایی^۱

ابوالفضل کیاشمشکی^۲

چکیده

هرچند حکمای یونانی از نخستین اندیشمندانی‌اند که موضوع کمال در انسان را با رویکردی فلسفی به گفتگو نشست‌اند، اما صدر المتألهین در تحلیلی متفاوت و کم سابقه، پیوندی عمیق میان کمال انسانی و قوه عالمه او برقرار ساخته است؛ آن سان که با شکل‌گیری شناخت در انسان، کمال غایی او نیز تحقق می‌یابد. در این پژوهش ابتدا با تقسیم کمال به اولی و ثانوی و تطبیق کمال انسانی بر کمال ثانوی او که عبارت از فعلیت یافتن اوصاف و عوارض مختص انسانی پس از تحقق ذاتش باشد، به تحلیل سرشت کمال پرداخته شده است. پرسش اصلی پژوهش آن است که چه رابطه‌ای میان کمال انسان و قوه عالمه او برقرار است؟ و فرضیه مقاله بر آن است که با تقسیم قوای انسان به عقل نظری و عملی و ایجاد اتحاد میان کمال انسان و مراتب عقل او به ویژه عقل نظری، رابطه عمیق کمال و علم در انسان فاش می‌گردد. روی آورد این پژوهش روی آوردی تحلیلی توصیفی است. کلمات کلیدی: علم، کمال، عقل نظری، عقل عملی، صدر المتألهین.

mjpashaei@shahed.ac.ir
a.kia45@gmail.com

^۱ - استادیار گروه فلسفه و حکمت دانشگاه شاهد تهران، نویسنده مسئول

^۲ - دانشیار دانشگاه صنعتی امیرکبیر

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۷/۱۴

تاریخ داوری: ۱۳۹۸/۰۸/۱۹

تاریخ اصلاح: ۱۳۹۸/۰۴/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۱۶

۱- طرح مسأله

بی‌گمان عشق به کمال در انسان، از فطریاتی است که همگان بر آن سرشته شده و او در نیل به این مهم با چشم پوشی از خطای در تطبیق، کمتر از خود سستی می‌ورزد. برخی محققین در توصیف فطرت عشق به کمال در انسان، برآنند که «اگر در تمام دوره‌های زندگانی بشر قدم زنی و هر یک از افراد هر یک از طوایف و ملل را استنطاق کنی، این عشق و محبت را در خمیره او می‌یابی و قلب او را متوجه کمال می‌بینی. بلکه در تمام حرکات و سکنات و زحمات و جدیتهای طاقت فرسا، که هر یک از افراد این نوع در هر رشته‌ای واردند مشغول‌اند، عشق به کمال آنها را به آن واداشته، اگر چه در تشخیص کمال و آنکه کمال در چیست و محبوب و معشوق در کجاست، مردم کمال اختلاف را دارند...» (امام خمینی، ۲۰۱۵، ص ۱۸۱). این مسأله که با عنوان سعادت در بسیاری از مکاتب فکری بشر پی گرفته می‌شود، در مکاتب فلسفی نیز سکه‌ای رایج بوده و دست کم باید از دوره فلسفه یونان در فیلسوفان سترگی چون سقراط و افلاطون و به ویژه ارسطو، تبار آن را مورد بررسی قرار داد. این مفهوم که در تعریفش اختلافات فاحشی در گرفته است، بنا به گفته ارسطو، دسته‌ای در لذت و خوشی جستجویش می‌کنند، عده‌ای آن را در شرافت اجتماعی می‌یابند، گروهی چون حکیمان در اندیشه‌ورزی به حقایق واپسین و دیگرانی هم برایش مصادیقی چند در نظر می‌گیرند که مثلاً به هنگام مرض، سعادت را در تندرستی و به وقت تنگدستی، در گشایش و فزونی سرمایه جویا می‌شوند (رج: ارسطو، ۲۰۱۴، ص ۱۷). در جهان اسلام نیز پس از فارابی و بوعلی و فخر رازی و ابن عربی و سایر عرفای اسلامی، صدرالمتألهین از بزرگ‌ترین حکمای بوده که به تفصیل از آن سخن گفته و در تحلیلی متفاوت، پیوندی عمیق میان کمال و علم در انسان برقرار ساخته است. امتداد این تحلیل در اندیشه صدرایی تا بدانجا کشیده شده که از غایت دانش فلسفه به سیورورت انسان به جهانی علمی مشابه جهانی عینی یاد شده است. پس از تأکید فراوان نصوص دینی بر نقش علم نسبت به کمال آدمی، همچون نابرابری کسانی که می‌دانند و نمی‌دانند (زمر-۹)، رفعت بخشیدن به علم ورزان (مجادله-۱۱) خشیت تنها علما از خداوند (فاطر-۲۸) و دهها نمونه دیگر، چنین به نظر می‌رسد که صدرا از

معدود حکمایی بوده که به نقش علم در کمال آدمی به شکلی فلسفی توجه داده و با مبانی هستی‌شناختی خود از این ارتباط سخن گفته است. همچنین نباید از یاد برد که مفهوم انسان کامل پس از وحدت شخصی وجود، که از مهم‌ترین محورهای عرفان نظری به شمار می‌رود، نیز شکوه خود را وامدار مسأله کمال و چیستی آن در هستی‌شناسی انسانی است. بر همین پایه، این پژوهش بر آن است تا در ادامه اهمیت مسأله کمال در سنت دینی و فلسفی، زوایای آن را از منظر صدرای با تأکید بر ارتباطش با حقیقت علم عیان سازد.

۲- پیشینه

آنچه در این پژوهش مورد مذاقه قرار گرفته، بررسی چیستی کمال و مختصات آن در انسان با تأکید بر نسبتش با علم، به ویژه علم حضوری است که البته تلاش شده این همپوشانی با نظر به مبانی حکمت صدرایی به نمایش گذاشته شود. گرچه در سایر پژوهش‌های انجام گرفته حول کمال شناسی از منظر صدرای، بر نسبت علم با کمال تأکید رفته است؛ همچون مقالاتی از قبیل: «علم و نقش آن در کمال آدمی از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا» نوشته مرتضی شجاری و زهرا گوزلی، «رابطه سعادت و معرفت از دیدگاه ملاصدرا» نوشته جمعه خان افضلی، «کمال انسان از دید ملاصدرا» نگاشته محمود خیراللهی، «نقش علم و عمل در تکامل آدمی از نظر ملاصدرا» نوشته محمد ذبیحی و علی اله بداشتی و علی نجات رای زن، «جایگاه عقل نظری و عملی در سعادت از دیدگاه ملاصدرا و ارزیابی قرآنی آن» نوشته محسن ایزدی، لکن این پژوهش بر آن است تا ضمن بازنگاهی به نسبت میان کمال انسان و علم بر پایه حکمت صدرایی، در نگاهی جزئی‌تر به بیان نسبتش با علم حضوری که مهم‌ترین قسم علم بشمار می‌رود نیز بپردازد.

۳- مفهوم کمال

واژه کمال در لغت که اسم از ماده «ک م ل» است، بر ذوات یا صفاتی اطلاق می‌شود که اجزا یا محاسن و زیبایی‌هایش تمام شده باشد:

کمل الشیء کمولاً من باب قعد، و الاسم الکمال، و يستعمل فی الذوات و فی الصفات،

یقال: کمل إذا تمّت أجزاءه و کملت محاسنه (فیومی، ۱۹۲۸، ص ۷۴۳).

از آنجا که میان واژه‌های تمام و کمال به رغم قرابت معنایی شان، تمایزاتی نیز می‌توان قائل شد، لازم است که پیشتر به معنای تمام هم اشارتی داشت. گرچه دسته‌ای از لغت‌شناسان (جوهری، ۱۹۸۴، ج ۵، ص ۱۸۱۳؛ ابن منظور، ۱۹۹۴، ج ۵، ص ۴۳۶؛ فیروزآبادی، ۱۹۹۱، ص ۱۰۵۴) این دو واژه را به یک معنا گرفته و تفاوتی را میانشان قائل نشدند، اما با نظر داشت شواهدی از قرآن و نیز دیدگاه دسته دیگر از لغویون، مفهوم تمام مرتبه‌ای پایین‌تر از کمال داشته و اصولاً پس از شکل‌گیری اجزای اولیه یک شیء است که مفهوم کمال شکل می‌گیرد. به عبارتی، مفهوم تمام همان کمال اول شیء و اصطلاح کمال، همان کمال ثانی شیء از منظر فلسفی است که به صفات مکمل شیء و عوارض آن پس از تشکیل ذات اطلاق می‌شود. راغب در مفردات کمال را عبارت از حصول غرض یک شیء (طبیعتاً) پس حصول خود شیء می‌داند:

کَمَالُ الشَّيْءِ: حَصُولُ مَا فِيهِ الْغَرَضُ مِنْهُ. فَإِذَا قِيلَ: كَمُلَ ذَلِكَ، فَمَعْنَاهُ: حَصَلَ مَا هُوَ الْغَرَضُ مِنْهُ (راغب اصفهانی، بی تا، ج ۱، ص ۷۲۶).

اما تمام را به انتهای شیء به حدی می‌داند که اجزای داخلی‌اش حاصل شود و به چیزی خارج از آن نیاز نداشته باشد:

تَمَامُ الشَّيْءِ انْتِهَائُهُ إِلَى حَدٍّ لَا يَحْتَاجُ إِلَى شَيْءٍ خَارِجٍ عَنْهُ، وَالنَّاقِصُ: مَا يَحْتَاجُ إِلَى شَيْءٍ خَارِجٍ عَنْهُ (همان، ص ۱۶۸؛ زبیدی، ۱۸۸۹، ج ۸، ص ۱۰۳؛ فراهیدی، ۱۹۹۴، ج ۳، ص ۱۵۹۴).

بر این اساس، برای یک شیء می‌توان سه مرحله را تصور نمود. نقصان، تمام و کمال. نقصان در صورتی است که همه اجزای داخلی شیء حاصل نشده باشد. تمامیت پس از حصول تمام اجزاست و کمال آن گاهی است که آثار و اغراضی از بیرون شیء و بالاتر از تمامیت اجزاء برایش حاصل شده باشد.

اما در اصطلاح، کمال به آن چیزی اطلاق می‌شود که شیء با آن به فعلیت می‌رسد. حال این کمال خود به دو صورت است. چنانچه ذات یک نوع با چیزی به فعلیت برسد، کمال اول و اگر صفات یک نوع نه ذات نوع با آن چیز فعلی شود، کمال دوم رخ خواهد داد.

کمال اول را می‌توان به شکل برای شمشیر و یا نفس ناطق برای حیوان مثال زد و بریدن شمشیر و یا شاعریت برای انسان نمونه‌ای از کمال دوم خواهد بود (رک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۴؛ ابن سینا، ۱۹۸۴، ص ۲۱-۲۲).

حاصل آنکه:

۱- کمال اول به کمالی گفته می‌شود که مقوم نوع بوده و با آن نوع به فعلیت می‌رسد. این تعریف اگرچه توان تطبیق بر هر کدام از مقومات داخلی یک نوع که ماده و صورت باشد، را دارد، لکن با مثال‌هایی که جناب صدرا از این کمال یاد کرده است (شکل برای شمشیر و کرسی که جزء اخیر از مقومات نوع است) و نیز با صریح سایر کلمات ایشان، باید آن را متعین در صورت نوعیه و جزء اخیر مقومات نوع دانست: کمال کل شیء بما هو مقوم ذاته و محصل مادته و منوع جنسه (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۶۰).

اینکه علت این تعیین کدام است و چرا به رغم مقوم بودن ماده و علیت آن در فعلی شدن نوعیت نوع، کمال اول بر آن اطلاق نمی‌شود، پرسشی بی‌پاسخ است که جز با توجیه پیش رو و جاهت نمی‌یابد؛ بنابراین آنکه مراد از فعلیت تحصیل بوده و تنها صورت که اثری انحصاری را در تحصیل بخشی به ماده دارد می‌توان فعلیت را دانست و ماده که فعلیتش به قوه بودنش است، چنین لیاقتی را ندارد. (رک: همان، ج ۲، ص ۳۳)

۲- کمال ثانی به اعراض و صفاتی از شیء گفته می‌شود که پس از تحقق ذات، بر ذات عارض می‌گردد.

۳- با توضیحات یادشده باید واژه «تمام» لغوی را معادل «کمال اول» بمعنای مصطلحش و «کمال» به معنای لغوی را معادل «کمال ثانی» مصطلح دانست.

۴- کمال در انسان

با نظر به مقدمات پیش گفته، اساساً سخن از چیستی کمال انسان و چگونگی تحقق آن، ناظر به کمالات ثانوی و هر آن صفاتی است که انسان پس از تحقق ذاتش بدان می‌رسد و با آن ارزش‌های انسانی و فضایل روحی خود را تعالی می‌بخشد. به دیگر سخن؛ از میان

صفات و عوارضی که بر انسان عارض می‌شود، آن عوارضی اسباب کمال ثانوی انسان را رقم می‌زند که با آن انسانیتش به فعلیت می‌رسد و اختصاصات انسانی او ظاهر می‌گردد؛ برخلاف عوارض دیگری از او که ارتباطی با بعد انسانی او نداشته و با سایر موجودات از جمله حیوانات در این عوارض اشتراک دارد. به تعبیر سوم، در ترکیب کمال انسان، انسان وصف مشعر به علیت بوده و آن عوارضی از کمالات اختصاصی انسان تلقی می‌شود که مرتبط با ارزش‌های انسانی و فضایل روحی و دستگاه عقلانی او باشد. به سخنی دیگر، کمال در انسان به امری اطلاق می‌شود که با آن اوصاف و حالات انسانی و هر آنچه با آن مرتبط است (و نه اوصاف مشترکش با سایر موجودات از جمله حیوانات) به فعلیت برسد، بلکه تکامل انسان را در تکامل نفس ناطقه و کمال عقلی او باید جویا شد؛ زیرا قوه عاقله و نفس ناطقه انسان است که تنها ممیز او از سایرین بشمار می‌رود.

در یک تقسیم کلی قوه عاقله در انسان به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود که عقل نظری یا همان عالمه، قوه‌ای است که با آن ادراک کلیات صورت می‌پذیرد؛ اعم از اینکه این کلیات از جنس هست‌ها و نیست‌ها باشند و یا باید‌ها و نباید‌ها. و عقل عملی قوه مدرک جزئیات عملی انسان است که البته در ادراکات خود بی‌نیاز از عقل نظری هم نیست. در کنار اینکه سهمی از برانگیختگی هم در آن ملاحظه می‌گردد (ابن سینا، همان، ص ۶۱-۶۳).

بر این اساس، آن زمانی می‌توان تصویری دقیق از کمال در انسان به دست داد که چگونگی به فعلیت رسیدن عقل در هر دو پهنه عالمه (نظری) و عامله (عملی) بیشتر تبیین گردد.

۴-۱- کمال عقل نظری

عقل نظری بنابر یک تقسیم کلی به چهار مرتبه هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد می‌توان تقسیم می‌شود (ملاصدرا، همان، ج ۳، ص ۴۱۹). مراتب یادشده از عقل نظری، اولاً مراتبی طولی بوده است:

العقل الهیولانی... و هی أولى مراتب القوه و أضعفها... (همو، ۲۰۰۲، ص ۲۴۱). ثانیاً نفس

انسان در سیر تکاملی خود لازم است از هر مرتبه گذر کرده تا به عقل مستفاد نائل شود. اصولاً کمال عقل نظری از منظر حکیم شیرازی را باید در تحقق صورت‌های ادراکی و عقلی نفس سراغ گرفت، آن گونه که انسان جهانی عقلی، مضاهی و شبیه جهان عینی گردد. به دیگر سخن، آن گاهی انسان به کمال عقل نظری خود نائل می‌شود که مشابه نظام عینی در خارج، نظامی علمی در نفس او حاصل شود که تنها تفاوتشان در تحقق عینی و علمی آنهاست (جوادی آملی، ۲۰۰۷، جزء ۱، ج ۱، ص ۱۲۴). ترجمان فلسفی این مسأله که انسان به نظامی علمی مشابه نظام عینی تبدیل شود، چنان است که او در سیر کمالی خود از عقل هیولانی به درآمده و عقل بالملکه و بالفعل را پشت سر می‌نهد تا سرانجام به مرتبه عقل مستفاد دست می‌یابد و از آن رهگذر، صورت همه موجودات در جان او منقش می‌گردد:

و کمال النفس المجردة أما العلمی فبصیورتها عقلا مستفادا فیها صور جمیع الموجودات... (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۷؛ ۱۹۷۵، ص ۴۳۷؛ همو، ۱۹۸۴، ج ۱، ص ۱۹۲ و ج ۲، ص ۳۳۲). چگونگی این مشابهت علمی انسان با نظام عینی را در ادامه ذیل چگونگی وصول به عقل مستفاد بر خواهیم رسید که خلاصه آن اتحاد با عقل فعال است.

چگونگی وصول به عقل مستفاد

آنچه در اینجا باید بدان نظر داشت، چگونگی وصول نفس به عقل مستفاد و دست یابی او به این مقام است. به طور خلاصه باید گفت که در نگاه صدرایی، تکامل نفس به عقل مستفاد و تحول او به این مرتبه، تنها با اتحاد با عقل فعال و یکی شدن وجود لغیره‌اش با آن عقل صورت می‌پذیرد: «اعلم أن للعقل الفعال وجودا فی نفسه و وجودا فی أنفسنا فإن کمال النفس و تمام وجودها و صورتها و غایتها هو وجود العقل الفعال لها و اتصالها به و اتحادها معه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۴۰). حکیم سبزواری در تعلیقه خود بر چگونگی تبدیل نفس به عقل، معتقد است که وصول شیء به غایت خود به معنای انقلاب و تحول آن به غایتش است که آن هم بدون پذیرش اصل حرکت جوهری در تبدیل نفس به عقل، قابل دفاع نیست. به عبارتی برساخته بر حرکت جوهری صدرایی، نفس حقیقت واحد سیال ممتدی است که در مسیر تکاملش به عقل تبدیل شده و ماهیت نفسانی خود

را وامی‌گذارد: «فالنفس ما دامت لم تخرج من قوة الوجود الجسماني إلى فعلية العقل المفارق فهي صورة مادية على تفاوت درجاتها قربا و بعدا من نشأتها العقلية بحسب تفاوت وجوداتها شدة و ضعفا و کمالا و نقصا إذ الوجود مما يقبل الاشتداد...» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۴).

بر این اساس، آنچه کمال نهایی انسان در عقل نظری را توجیه می‌کند، تحول نفس به عقل مستفاد و تبدیل آن به مرتبه عقل (فعال) است. آنچه باقی می‌ماند، تحلیل چگونگی اتحاد نفس با عقل فعال است. در توضیح این اتحاد باید افزود که برای عقل فعال دو گونه وجود تصور می‌شود. یکی وجود لِنفسه آن که در فعل الهی از آن سخن می‌رود و دیگری وجود لغيره‌اش. وجود فی نفسه عقل فعال همان وجودی است که بدون سنجش با غیر برای او حاصل می‌گردد و وجود لغيره آن، همان وجود للمدرک یا وجودش برای نفس است. اتحادی که میان عقل فعال و نفس رخ می‌دهد، اتحاد وجود لغيره عقل با نفس است و چنین نیست که از رهگذر این اتحاد، نفس عین عقل فعال شود تا به همه صور موجود در آن واقف گردد. نفس به میزان استعداد وجودی خود با عقل فعال مرتبط می‌شود و با او اتحاد برقرار می‌کند (همان، ج ۳، ص ۳۳۵).

وجود عقل فعال برای نفس مدرک بدان معناست که به آن اندازه‌ای که نفس توان دریافت و شهود عقل فعال را دارد، با آن متحد می‌گردد.

حکیم سبزواری در انحای ارتباط نفس با عقل فعال سه دیدگاه بیان می‌کند که بر پایه آن، برخی قائل به افاضه می‌شوند و بر این اساس، عقل فعال در اثر اتصال روحانی با نفس، صور خود را به قدر طاقت نفس بر او افاضه می‌کند. برخی به اشراق نور عقل فعال بر نفس گرایش می‌یابند که نفس با این اشراق، به میزان طلب و استعداد خود، صور موجود در عقل فعال را شهود می‌کند و در نهایت هم قائلین به فنا با رهبری فکری صدرالمتألهین هستند که بر پایه این نظر، انسان با فنای در حق تعالی و بقای پس از فنا و با فروریختن کوه منیت خود، صور عالم و مظاهر هستی را به وساطت علم به علت آنها شهود می‌کند. (همان، ج ۸، صص ۳۹۸-۳۹۶)

برخی بزرگان معاصر در شرح دیدگاه صدرا در این باره معتقدند که علم انسان پس از

فناى الهى آن گونه‌اى است كه حقيقت شىء را در موطن اختصاصى همان شىء فهميده و حقيقت معلوم را بعينه در همان موطن مى‌يابد (ر.ج: جوادى آملى، همان، ج ۲، جزء ۵، ص ۲۶۹). بر همين پايه، وجود نفس انسان بر خلاف ساير جسمانيات، وجود ممتدى است كه بر اساس حركت جوهرى در حالت طبيعى متوقف نشده و سير خود را تا بلنداى مجرد برزخى ادامه مى‌دهد و حتى در پاره‌اى از موارد به اين نقطه هم بسنده نكرده با گذر از نشئه برزخى، پا در نشئه عقلى مى‌نهد و با عقل فعال اتحاد مى‌يابد و تبديل وجودى پيدا مى‌كند. بدین ترتیب، انجام نفس چنین می‌شود كه در قوس صعودى خود با مبدء فاعلى‌اش متحد شده و مبدء و منتهايش يكي مى‌گردد (رك: مصباح يزدى، ۲۰۱۴، جزء دوم، ص ۴۱۹-۴۲۹).

بنابراين:

اولاً: كمال عقل نظرى به گذر از مراتب سه گانه عقل و وصول به مرتبه مستفاد است. ثانياً: عقل در مرتبه مستفاد، با وجود لغيره عقل فعال متحد شده و از اين رهگذر، صور عالم در جان آدمى نقش مى‌گيرد.

ثالثاً: از اتحاد ميان عقل مستفاد و عقل فعال بايد به نقش برجسته علم حضورى توجه عميق داشت؛ زيرا تمام آنچه در تحقق علم حضورى ضرورت دارد، در اين مجال مصداق پيدا كرده است. از يك سو حضور دو شىء نزد يكدیگر و از سوي ديگر اتحاد ميان آنها كه از مقومات حضور و علم حضورى بشمار مى‌رود. پرواضح است كه اتحاد حاصل ميان عقل مستفاد و فعال پيشتر به سبب وجودى بودن طرفين اين اتحاد بوده و بدون نظر به تساوق ميان هستى و علم نمى‌توان از ماجراى اتحاد، دفاع قابل قبولى به دست داد. اين مسأله آن زمانى شدت مى‌يابد كه از ميان تحليل سه گانه پيش گفته ارتباط نفس با عقل فعال، تحليل فنا را برگزيده و معتقد شويم كه راه مورد نظر صدرالمتألهين پس از اتصال تام نفس به مبدء اعلى براى شهود هر شىء، طريق مشاهده شىء در موطن آن شىء بوده است. به تعبيري نفس، پس از فناى از ذات خود و بقا به حق و مستغرق شدن در مشاهده ذات الهى، به خدمت معلوم مى‌رود و اشيا را هم چنان كه هستند، به فراچنگ خود در مى‌آورد. در واقع، نفسى كه با عقل فعال متحد و به آن (عقل فعال) تحوّل پيدا كرده است، نسبتش با صور ادراكى خود، عينا نسبت علت و معلولى است كه آن علت با علم حضورى به

معلولش علم پیدا کرده است.

در یک سخن، کمال عقل نظری با شهود حضوری صور عالم در موطن خود تحقق پیدا می‌کند که در این فرآیند از حضور معلولی وجود اشیا نزد عالم و وجودی بودن این حضور نمی‌توان غفلت ورزید.

رابعاً: در مراتبی چون عقل بالملکه و بالفعل که به واقع مراتب غیر نهایی کمال انسان به شمار می‌روند، می‌توان به کارکرد علم حضوری نیز اشاره داشت. به عبارتی استبعادی ندارد که نفس در این مراتب در کنار علم حصولی، با علم حضوری نیز به بدیهیات و اولیات دست یابد و نفس معلوم را در نزد خود شهود کند. بدون شک شدت این حضور با معرفت شهودی موجود در عقل مستفاد برابر نبوده و مرتبه‌ای نازل‌تر از آن به حساب می‌آید. همچنانکه بسیاری از انسان‌ها برغم اینکه به ندرت به مقام عقل مستفاد و حتی بالفعل نائل می‌شوند، انبوهی از معارف را با علم حضوری دریافت می‌کنند.

تأکید می‌شود که هر کجا از علم حضوری عالم به مشهودی سخن می‌رود، لاجرم وجودی بودن این علم نیز مسلم بوده و اساساً تحقق علم حضوری بدون تحقق وجود معلوم نزد عالم همان اندازه بی‌معناست که ذاتی یک شیء از آن بازستاده شود.

۴-۲- کمال عقل عملی

«عقل عملی» (که در بین کلمات صدرالمتألهین به عناوینی چون: قوه عملی تعقلی (ملاصدرا، همان، ج ۱، ص ۲۰)، قوه عامله یا عمّاله (همان، ج ۳، ص ۴۱۸) و قوه عملی (همو، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۴۲۸) شناخته می‌شود) عبارت از قوه‌ای در نفس است که اولاً: مدرک امور جزئی عملی بوده و ثانیاً: با علوم عملی، قوای خود را تدبیر می‌کند؛ بنابراین که به تعبیر بوعلی، عقل عملی در کنار ادراک، محرکیت به مبدت عمل هم دارد:

فالعامله قوه هی مبدا محرک لبدن الانسان الی الافاعیل الجزئیة الخاصة بالرویه... (ابن سینا، ۱۹۸۴، صص ۲۶۷ و ۲۶۸). این قوه با ادراک احکام مربوط به افعال جزئی انسان که البته از کلیات عقل نظری بهره می‌گیرد، به استنباط بایدها و نبایدهای جزئی پرداخته و حکم به حسن و قبح رفتارهای ویژه می‌کند. بر همین پایه، تفاوت عقل نظری و عملی

را از نگاه صدرایی باید چنین دانست که عقل نظری مدرک صدق و کذب قضایای نظری است و در مقابل، عقل عملی خیر و شر رفتارهای جزئی انسان را ادراک می‌کند. چه اینکه عقل عملی در افعال خود پیوسته به قوای بدنی نیازمند است در حالی که عقل نظری نیاز همیشگی به بدن نداشته و در شرایطی چون نشئه آخرت از این قوا مستغنی می‌گردد (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۸۲؛ ۱۹۷۵، ص ۲۶۱).

با بیان این مقدمه چنین فهمیده می‌شود که دخالت عقل عملی در کمال انسان، استقلال نبوده و تنها نقشی ابزاری ایفا می‌کند. ریشه این مسأله را باید از آنجا دانست که از منظر صدرایی، ذات نفس را قوه نظری آن تشکیل می‌دهد و شرافت نفس هم به حسب بعد نظری آن شکل می‌گیرد؛ و این درحالی است که قوه عامله، در ذات و ماهیت نفس داخل نبوده و تنها در صورت اضافه نفس به بدن می‌توان از هویت و اهمیت قوه عملی سخن گفت. همان‌گونه که بر این اساس باید قوه عملی را در کارکرد خود نیازمند قوای بدنی دانست (ملاصدرا، ۱۹۷۵، ص ۳۶۶).

بر پایه این مسأله و از آنجا که حقیقت انسان از عالم علوی بوده و پس از تعلق آن به بدن و عالم سفلی، عنوان نفس بر او اطلاق می‌گردد؛ بعد عملی نفس جایگاهی اساسی در سعادت حقیقی انسان ندارد؛ هر چند بی ارتباط با سعادت او هم نیست؛ سعادت که صدرا آن را از سنخ سعادت وهمی و خیالی معرفی می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۷۵، ص ۳۶۶). با نظر داشت این مسأله، کمال حقیقی انسان به واقع کمال عقل نظری او بوده که عقل عملی نقشی زمینه ساز را در این مجال بازی می‌کند (همو، ۱۹۷۵، ص ۲۶۱؛ همو، ۱۹۸۲، ص ۲۸۸).

بنابراین کمال عقل عملی عاملی زمینه ساز برای کمال عقل نظری بوده و با تکامل خود بساط تعالی عقل نظری را فراهم می‌آورد. از یاد نبریم که عقل عملی بر خلاف عقل نظری افزون بر شأن ادراکی اش، حظ و سهمی از عمل هم دارد که نوعی باعثیت و تحریک است. و اشتراکشان در اسم عقل به اشتراک لفظی است: و کل واحدة من القوتین تسمى عقلاً با اشتراک الاسم... (ابن سینا، ۱۹۸۴، ص ۶۱). بدیهی و روشن است که زمینه سازی عقل عملی نیز برای خود سازوکاری دارد که از آن رهگذر عقل عملی به کمال خود نزدیک می‌گردد. لذا صدرا در تحلیل این کمال بر آن است که کمال عقل عملی

اكتساب ملكه اعتدال و مراعات حد ميانه در بين قواي حيواني نفس است كه با چيرگي نفس انساني بر اين قوا و ايجاد اعتدال ميان آنها، آمادگي پذيرش كمال علمي براي انسان فراهم مي‌گردد؛ زيرا تا زماني كه نفس انسان مغلوب شهوات و خواسته‌هاي اين قوا باشد، آزادي در تكامل عقلي خود نخواهد داشت. شايسته است اين مسأله را در مجالي ديگر دنبال كنيم تا از چارچوب اين پژوهش خارج نشويم (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۰ و ج ۹، صص ۱۲۷ و ۲۸۵؛ همو، ۱۹۸۷، ج ۶، ص ۲۸۳؛ همو، ۲۰۰۲، ج ۱، ص ۴۲۱؛ همو، ۱۹۸۱، ص ۱۹۱). البته صدررا در برخي كلمات خود كمال نهايي نفس را عبارت از فنايي مي‌داند كه از كمال عقل در هر دو ساحت نظري و عملي حاصل مي‌شود. به اين مسأله در ادامه اشاره خواهد شد.

۵- علم؛ به‌مثابه عامل اصلي تحقق كمال در انسان

گذشت كه كمال حقيقي انسان به واقع همان كمال عقل نظري او بوده و عقل عملي تنها نقشي زمينه ساز را در اين مجال ادا مي‌كند. نفس انسان پس از پشت سر نهادن يك يك مراتب عقل نظري يعني عقل هيولاني، بالملكه و بالفعل، به عالي ترين مرتبه آن يعني مستفاد مي‌رسد كه اساساً تكامل نفس به عقل مستفاد و تحول او به اين مرتبه، تنها با اتحاد با عقل فعال و يكي شدن با او صورت مي‌پذيرد. از آنجا كه در مراتب سه گانه عقل بالملكه، بالفعل و مستفاد از كار كرد علم نمي‌توان غافل شد، ويژگي هاي علم و به ويژه علم حضوري را عيان تر مي‌توان در مراتب كمال انساني نشان داد. در فاز اول يعني عقل بالملكه كه با آن قدرت درك اوليات و بديهيات ايجاد مي‌شود، سخن از كار كرد علم امر پيچيده اي به نظر نمي‌رسد. اگر هم بخواهيم نقش علم حضوري را در اين مرحله نشان دهيم، بحث را با ارجاع بديهيات به علم حضوري بايد دنبال نمود. اين مطلب در بديهياتي چون وجدانيات به آساني قابل اثبات است؛ بنا برآنكه قضايای وجداني هم از نظر مفاهيم تصويري به كار رفته در آنها و هم از جهت تصديق نسبت در آنها، برگرفته از حالات و افعال درون نفس‌اند و به علم حضوري بازگشت مي‌كنند. در بديهيات اوليه نيز چون اين‌گونه قضايای از مفاهيم فلسفي تشكيل مي‌گردند، نقش علم حضوري را به صورت

روشنی می‌توان بازجست؛ زیرا نخستین مفاهیم فلسفی مانند «احتیاج» و «استقلال» و سپس «علت» و «معلول» از معلومات بلاواسطه و وجدانیاتی انتزاع می‌شوند که مطابقت آنها با منشأ انتزاعشان را می‌توان با علم حضوری دریافت. به دیگر سخن؛ نفسی که قابلیت دریافت بدیهیات اولی و نیز وجدانیات را پیدا می‌کند، چنان است که پیشتر این مفاهیم را با عمق جانش پیوند زده و در درونش دریافت کرده است. این مرتبه که از مراتب اولی کمال انسانی است، به نوعی با علم قرین است که بدون آن، اساس این مرتبه فرو می‌ریزد.

در مرتبه بعدی مراتب کمالی انسان (یعنی عقل بالفعل که توانمندی استحضار علوم نظری در هر زمان دلخواه حاصل است و انسان افزون بر بدیهیات، اکتسابیات را نیز درک می‌کند) بی شک علم و به ویژه علم حضوری باید حضور برجسته ای داشته باشد. این دعوا را به چند لحاظ می‌توان ثابت نمود؛ زیرا اولاً: قابلیت درک بدیهیات در این مرتبه نیز وجود دارد. ثانیاً: نفس به مدد علم حضوری به نحو عمیق تری به معارف اعم از بدیهی و نظری دست می‌یابد. در عقل مستفاد که همه کمالات علمی و صور ادراکی در نفس حاضر است و نفس با آن عالمی عقلی بسان عالم عینی می‌گردد، به نحو شدیدتری باید از کارکرد علم و نیز علم حضوری سخن گفت؛ زیرا نفس با گذار از عقل منفعل، با عقل فعال به اندازه سعه وجودی خود متحد شده و در قامت عقل فعال، خالق صور ادراکی می‌شود و این بدین معناست که نفس در این مرتبه، نفسیت خود را از دست داده و از هر قوه و استعدادی تهی می‌گردد. نفس در این مرتبه، که منتهای کمال وجودی اوست، به فعلیت تام رسیده و مادامی که علت وجودی او باقی است، او نیز باقی و ابدی می‌گردد. نفس پس از اتصال تام به مبدء اعلی هر شیئی را در موطن خود شهود می‌کند و پس از فنای از ذات و بقا به حق و مستغرق شدن در مشاهده ذات الهی، اشیا را هم چنان که هستند، در خارج می‌بیند.

حاصل آنکه انسان در هر کدام از مراتب عقل نظری خود به نوعی با علم (حضوری) همراه بوده و به دنبال احکام آن را نیز در آنها به نظاره می‌نشیند. بر همین پایه است که این مراتب مراتبی طولی بوده و نفس انسان در سیر تکاملی خود با گذر از هر مرتبه به نهایتش یعنی عقل مستفاد واصل می‌گردد. بدیهی است که با اشتدادی بودن حقیقت

علم، کمال انسان نیز اشتداد پذیر بوده و این چنین با تحول در علم در کمال نیز دگرگونی حاصل می‌شود.

اتحاد با عقل فعال، شرط حصول عالی‌ترین مرتبه کمال

نفس انسان پس از پشت سر نهادن یک یک مراتب طولی عقل نظری که هر کدام استکمال یافته از مراتب پیشینی خود است، به عالی‌ترین مرتبه یعنی مستفاد می‌رسد و اساساً تکامل نفس به عقل مستفاد و تحول او به این مرتبه، تنها با اتحاد با عقل فعال و یکی شدن با او صورت می‌پذیرد تا از آن رهگذر صورت همه موجودات در او نقش بندد. در تبیین اتحاد نفس با عقل فعال از منظر حکمت متعالیه باید نظر داشت که نفس انسان در بدو تکوین خود، عقلی هیولانی است که تنها استعداد تعقل دارد و با افاضه صورت‌های عقلی از عقل فعال، بالفعل صاحب مقام تعقل می‌گردد. او که در مراحل آغازین تفکر، به دشواری معقولات را اکتساب می‌کند، اما بتدریج با ایجاد ملکه رجوع به عقل فعال، از این دشواری گذر کرده و به آسانی از عقل فعال فیض می‌گیرد. گرچه در این مراحل، نفس قابل صورت‌های عقلی و عقل فعال فاعل آنهاست، لکن با تبدیل نفس به عقل فعال به برکت اتحاد با او، خود فاعل این صورت‌ها شده و توانایی انشای صور عقلی را پیدا می‌کند (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۹۸). البته باید گفت که قصه اتحاد، به مرتبه نهایی عقل نظری اختصاص نداشته و در مراتب دیگر آن نیز می‌توان به سرایش این قصه پرداخت؛ بنابراینکه تبدیل عقل هیولانی با بالملکه در سایه اتحاد آنها با یکدیگر بوده و عقل بالملکه نیز در واقع با اتحاد با عقل بالفعل به آن تبدیل می‌گردد (همو، ۱۹۸۷، ج ۲، ص ۳۳۹؛ همو ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۶۱ و ج ۸، ص ۳۹۵). به سبب همین خاصیت تکاملی نفس و تبدیل او از قوه به فعل و در نهایت تبدیل او به مجرد تام عقلی می‌توان در تفاوت عقل فعال و مستفاد چنین گفت که عقل مستفاد صورتی مجرد است که پیشتر با ماده قرین بوده و با تحولش از آن جدا گردید، لکن عقل فعال صورتی است که هیچ‌گاه با ماده مقترن نبوده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۶۱).

البته چنان‌که بارها گفته شد، نباید از این نکته غفلت داشت که معنای اتحاد عقل

مستفاد با عقل فعال، اتحاد با وجود لِنفسه آن نیست، بلکه عقل مستفاد به تعبیر صدرا با وجود « فی أنفُسنا لأنفُسنا» ی عقل فعال یا همان وجود لغیره‌اش متحد می‌گردد (همان، ج ۹، ص ۱۴۰).

۶- نظر نهایی صدرا درباره کمال انسان

هرچند صدرالمتألهین در مواضعی بسیار، از کمال عقل نظری به مثابه کمال انسانی یاد می‌کند و تبدیل به عقل فعال و به دنبال آن فاعلیت نسبت به صور را از مراتب عالی انسانی بر می‌شمارد، لکن با نظر به مبانی وی و نیز تصریحاتی که خود در مواضع دیگرش داشته است، کمال نهایی انسان را باید به فناء فی الله از یک سو و اتحاد عقل نظری و عملی به مثابه شرط تحقق فناء در او، از سوی دیگر دانست. علت این اتحاد، از ظهور وحدت در قوای انسان صغیر به دنبال غلبه وحدت در عالم کبیر ناشی شده است: «رابعها [مراتب العقل العملي] أن يفنى عن نفسه و يرى الأشياء كلها صادرة من الحق راجعة إليه، و هناك التخلق باخلاق الله... و هذا آخر الدرجات لكلا العقلين فيتحدان في هذه الغاية، و ليس وراء عبادان قربة» (همو، ۲۰۰۴، ج ۱، ص ۲۲۸).

چهارمین مرتبه عقل عملی فناء نفس است که با آن اشیا را صادر از حق می‌بیند و آنجا تخلّق به اخلاق الهی صورت می‌گیرد و این آخرین درجه از درجات دو عقل نظری و عملی است که در این غایت باهم متحد می‌گردند.

در تصویر نهایی صدرا از کمال انسان، عقل ثمره نهایی وجود نفس نبوده بلکه خود بسان درختی است که ثمره آن لقای پروردگار است: «فالعالم بمنزلة شجرة ثمرتها «الإنسان»، و الإنسان كشجرة ثمرتها «العقل النظري»،... و هو أيضا كشجرة ثمرتها «العقل الفعال» و «الروح القدسی»، الذی یکاد زیتها یضیء و لو لم تمسسه نار، و هذا الروح القدسی كشجرة ثمرتها «لقاء الله الواحد القهار» (همو، ۱۹۸۷، ج ۵، ص ۱۵۵).

وی معتقد است که نفس ناطقه پس از پشت سر نهادن مراتب عقل نظری (یعنی عقل هیولانی و بالملکه و بالفعل) و رسیدن به مرتبه عقل مستفاد و اتحاد با آن که به دریافت صورت های عقلی می‌پردازد و نیز با طرح مراتب چهارگانه عقل عملی (تجلیه، تحلیه، تخلیه و فناء) و پشت سر نهادن آنها، در نهایت با اتحاد این دو قوا و مراتبشان به مقام

فناى فى الله دست مى‌يابند و اين يعنى فناى فى الله، كمال هر دو قوه عقل نظرى و عملى به شمار مى‌رود. اين انسان كه در لسان حكماى الهى و عرفا از او به انسان كامل تعبير مى‌شود، انساني است كه در واپسين مراتب تكامل انساني به مبدا اصيل خود يعنى حق تعالى باز مى‌گردد و سيرش را با او به پايان مى‌رساند: «هو لغايه هي فيضان الكمال النفسى...وغايته البارى تعالى» (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۸۰).

بر پايه اين تحليل، آخرين آثار كثرت در سرزمين وجودى انسان افول کرده و با يكي شدن قواى نفسانى در او، آثار وحدت از او سربر مى‌آورد و به دنبال آن علم و عملش يكي مى‌شوند، آن سان كه هر عملى از علم يقينى او ناشى مى‌شود و هيچ علمى بدون عمل باقى نخواهد ماند. به عبارتى نفس در اين مرحله از فاعليت بالقصدى كه فعل آن مسبوق به اراده و اراده‌اش نيز مسبوق به علم است، به فاعل بالتجلى‌اى تبديل مى‌گردد كه علم و اراده و فعلش با هم يكي شده و علمش به وجود شىء، همان ايجادش در خارج و حضورش نزد نفس خواهد بود.

حاصل سخن آنكه انسان پس از مراحل آغازين تكامل خود، بر اثر حركت جوهرى به وجود ربطى خود درك حضورى پيدا کرده و تعلقش به حق سبحان را از عمق وجودش حضور مى‌كند كه شهود اين تعلق، ترجمان ديگرى از حقيقت فنا است (رك: همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۳۱).

نتيجه‌گيرى

۱- كمال اول به كمالى گفته مى‌شود كه مقوم نوع بوده و با آن نوع به فعليت مى‌رسد و كمال ثانى به اعراض و صفاتى از شىء گفته مى‌شود كه پس از تحقق ذات، بر ذات عارض مى‌گردد.

۲- كمال در انسان به امرى اطلاق مى‌شود كه با آن اوصاف و حالات انساني و هر آنچه با آن مرتبط است به فعليت برسد، بلكه تكامل انسان را در تكامل نفس ناطقه و كمال عقلى او بايد جويوا شد.

۳- با نظر به تقسيم عقل در انسان به دو قوه نظرى و عملى، كمال عقل نظرى با گذر از

مراتب سه گانه عقل و وصول آن به مرتبه مستفاد تحقق می‌یابد. چه اینکه عقل در مرتبه مستفاد، با وجود لغیره عقل فعال متحد شده و از این رهگذر، صور عالم در جان آدمی نقش می‌گیرد.

۴- انسان در هرکدام از مراتب عقل نظری، به نوعی با علم مقترن است. بر همین پایه است که این مراتب مراتبی طولی بوده و نفس انسان در سیر تکاملی خود با گذر از هر مرتبه به نهایتش، یعنی عقل مستفاد واصل می‌گردد.

۵- با اشتدادی بودن حقیقت علم، کمال انسان نیز اشتداد پذیر بوده و این چنین با تحول در علم در کمال انسان نیز دگرگونی حاصل می‌شود.

۶- اساساً تکامل نفس به عقل مستفاد و تحول او به این مرتبه، تنها با اتحاد با عقل فعال و یکی شدن با او صورت می‌پذیرد.

۷- کمال عقل عملی عاملی زمینه‌ساز برای کمال عقل نظری بوده و با تکامل خود بساط تعالی عقل نظری را فراهم می‌آورد.

۸- گرچه صدرا غالباً از کمال عقل نظری به مثابه کمال انسانی یاد می‌کند، لکن با نظر به مبانی وی و نیز تصریحاتی که خود در برخی مواضع داشته است، کمال نهایی انسان را باید به فناء فی الله از یک سو و اتحاد عقل نظری و عملی به مثابه شرط تحقق فناء در او از سوی دیگر دانست.

مشارکت نویسندگان

نویسنده اصلی مقاله اینجانب محمد جواد پاشایی هستم و آقای دکتر کیشمشکی مسئولیت ارزیابی مقاله را به عهده داشته‌اند.

تشکر و قدردانی

از آنجا که این مقاله مستخرج از رساله دکتری اینجانب بوده است از آقای دکتر کیشمشکی که مسئولیت ارزیابی نهایی این مقاله را به عهده گرفتند کمال سپاس و قدرشناسی را دارم.

تعارض منافع

هیچ‌گونه تعارض منافع توسط نویسندگان بیان نشده است.

معرفی نویسندگان



محمد جواد پاشایی استادیار گروه فلسفه و حکمت دانشگاه شاهد تهران است. ایشان دوره کارشناسی ارشد خود را در سال ۸۸ در دانشگاه قم با رشته مدرسی الهیات گذراندند و در سال ۹۵ مقطع دکتری رشته مدرسی معارف را در دانشگاه معارف به اتمام رساندند. تاکنون بیش از ۱۲ مقاله پژوهشی و تخصصی از ایشان در نشریات معتبر داخلی و خارجی به چاپ رسیده است. رتبه برتر کارشناسی ارشد سال ۸۸، پژوهشگر برتر دانشگاه معارف در سال ۹۴ و ارزیابی کتب و مقالات علمی مختلف در دانشگاه‌ها و نشریات داخلی، تدریس حدود یک دهه در دانشگاه‌های بزرگ کشور در گروه‌های فلسفه و معارف، برخی از افتخارات و فعالیت‌های ایشان بشمار می‌رود.

Pashaei, m, assistant professor, philosophy, shahed university, Tehran, Iran
mjpashaei@shahed.ac.ir



حجت الاسلام و المسلمین دکتر ابوالفضل کیاشمشکی دانشیار دانشگاه صنعتی امیرکبیر است. ایشان تحصیلات حوزوی را نزد اساتیدی همچون حضرات آیات: جواد تبریزی، حسین وحید خراسانی، سید محمود هاشمی شاهرودی و عبدالله جوادی آملی پیگیری کرد. او تحصیلات دانشگاهی خود را در مقطع دکتری رشته الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران به اتمام رساند. همکاری با

پژوهشکده فرهنگ و اندیشه و انجمن معارف اسلامی از جمله فعالیت‌های وی است. او علاوه بر تدریس دروس حوزوی به تدریس دروس دانشگاهی نیز مشغول است و تا کنون چندین جلد کتاب و ده‌ها مقاله پژوهشی به رشته تحریر درآورده است.

Kiashemshaki, a, Associate Professor, philosophy, Amirkabir university, Tehran, Iran

shemshak@aut.ac.ir

منابع و مأخذ

- Ibn sina, *al-Shifa, al-nafs*, Corrected by Said zaed, Qom, Ayatollah Marashi Najafi Library Publication; 1984. Arabic.
- Ibn al-Fariz, A, *Maghaiis- Ol- loghah*, v.4, Qom, Islamic Information Office Press; 1984. Arabic.
- Ibn Al-Manzur, *Lesan- ol- arab*, Beirut, Dar Al-Sader; 1994. Arabic
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Translated by Muhammad Hassan Lutfi, Tehran, Tarh e no: 2014. Persian.
- Javadi Amoli, A, *Rahig Makhtom*, Qom, Esra; 2007. persian
- _____, *Human Dar Islam*, Introduction and Footer by Hamid Parsania, Tehran, Raja publication; 1993. Persian.
- Johari, E, *Sehah-ol-loghah*, Beirut, Dar al-Elm al-Mlaine; 1984. Arabic.
- Khomeini, R, *Explanation of forty hadiths*, Tehran, Institute for Organizing and Publishing Imam Khomeini's Works; 2015. Persian.
- Raghab Esfahani, *Al mofradat*, Research by Mohammad Seyed Kilani, Tehran, Al-Maktabah al-Razwiyyah; BITA. Arabic.
- Zobeidy, MM, *Taj-ol-aros*, Beirut, Library of Life House; 1889. Arabic.
- Shirazi, S, *Asrar ol Ayat*, Tehran, Islamic Association of Islamic Wisdom and Philosophy; 1981. Arabic.
- _____, *Tafsir e Quran*, Qom, Bidar; 1987. Arabic.
- _____, *Asfar*, Mohammed Hussein Tabatabaei footnote, Beirut, Dar Al-Ahyaa Arab Heritage; 1981. Arabic.
- _____, *Sharh e osol kafi*, Corrected by Mohammad Khajavi, Tehran, Institute for Cultural Studies and Research; 2004. Arabic.
- _____, *Sharh e Hedayeh Asiryeh*, Corrected by Mustafa foladkar, Beirut, Institute of Arabic History; 2002. Arabic.
- _____, *kasr Asnam Al Jaheliiah*, Tehran, sadra Islamic Wisdom Foundation; 2002. Arabic.
- _____, *Al- Arshiih*, Correction of Gholam Hossein Ahani, Tehran, Mola Publication; 1982. Arabic.
- _____, *Majmoe Rasael e Falsafi*, Tehran, Hekmat; 2000. Arabic.
- _____, *The Origin and Resurrection*, Tehran, Iranian Association of Wisdom and Philosophy; 1975. Arabic.
- _____, *Mafatih-ol-Gheib*, Corrected by Mohammad Khajavi, Tehran, Institute for Cultural Studies and Research; 1984. Arabic.
- Farahidi, Khalil, *Al Ein*, Qom, Islamic Publishing Foundation; 1994. Arabic.
- Fayrouz Abadi, M, *Al Ghamos-ol-Mohit*, Beirut, Dar Al-Ahyaa Arab Heritage; 1991. Arabic.

Mesbah Yazdi, MT, *Shrh e Asfar*, Research and Documentation Mohammad Saeedi Mehr, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute; 2014. Persian.

Faiiomi, A, *Al-Masbah Al-Menir*, Ghahereh, Amirieh publication; 1928. Arabic.

How to cite this paper:

Mohammad Javad Pashaei, Abolfazl Kiashemshaki (2020- 2021). The study of the relationship between knowledge and perfection in human beings from the perspective of Sadr al-Motahallin. *Journal of Ontological Researches*, 9(18), 423-446. Persian.

DOI: 10.22061/orj.2020.1391

URL: http://orj.sru.ac.ir/article_1391.html



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit <https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.