

# کمال عقل عملی به مثابه مقوم سعادت نهایی انسان از دیدگاه حکمت متعالیه

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۲

مسعود اسماعیلی\*

## چکیده

آیا غایت عقل عملی، مقوم سعادت نهایی است یا زمینه‌ساز آن؟ فیلسوفان اسلامی از دیرباز در مورد این پرسش، کمال و سعادت نهایی و برتر انسان را متشکل از کمال عقل نظری (نوعی شناخت) دانسته‌اند و غایت عقل عملی را زمینه‌ساز حصول چنان سعادت شمرده‌اند. ملاصدرا طبق این دیدگاه مشهور، کمال عقل عملی را در ابتدا، نوعی زمینه‌ساز سلبی - یعنی رافع موانع - در راستای حصول کمال عقل نظری یا همان سعادت برتر و نهایی قلمداد می‌کند که چنین نتیجه می‌دهد که وی عقل عملی را در مراتب صعودی انسان به ویژه پس از مرگ همراه انسان نمی‌داند. اما با توجه به مبانی وی در باب نفس، نمی‌توان مبنای مشهور یادشده را خالی از تضاد با مبانی اخیر وی در باب نفس دانست؛ از این رو ملاصدرا مبنای مشهور یادشده را به نظریه‌ای دیگر تحویل می‌برد و به نوعی از آن عدول می‌کند. وی در این دیدگاه جدید، رفع تعلق نفس به جسمانیات را نه به معنای سلبی محض بلکه به معنایی که باطن آن ثبوتی است، اخذ نموده، مراتب تجردی و عقلی عروج نفس را مقام جمعی استعلایی همه قوایی تلقی می‌کند که به نظر می‌رسد با استکمال نفس، از آنها رفع تعلق شده است. وی در دیدگاهی کامل‌تر، غایت نهایی نفس را مقام جمع و بالاتر از آن، فنا می‌شمرد که در آن مرتبه، همه قوای نفس کاملاً متحد و همگی فانی در ذات حق‌اند و حتی دوگانگی‌ای که در نظر دوم میان عقل عملی و نظری وجود داشت، در این مرتبه از بین می‌رود و نفس همان گونه و از همان حیث که عالم است، قادر و فاعل است یا هر دو جهت به وزان فنای ذات نفس در ذات حق، فانی‌اند.

واژگان کلیدی: سعادت، نفس، غایت عقل نظری، غایت عقل عملی، ملاصدرا.

## مقدمه

این پرسش از دیرباز در فلسفه اسلامی مطرح بوده است که ذات سعادت حقیقی و نهایی انسان از سنخ چیست و نسبت سعادت و شقاوت نهایی و حقیقی انسان با کمال عقل نظری و کمال عقل عملی چگونه است و آیا کمال عقل عملی، مقوم سعادت حقیقی و نهایی است یا تنها ممهّد آن؟ این پرسش آخر (آیا کمال عقل عملی، در سعادت نهایی انسان، حضور دارد یا تنها زمینه‌ساز آن است) به‌ویژه مورد دغدغه اصحاب علوم عملی مانند اخلاق و سیاست بوده که جست‌وجوی پاسخ آن از منظر حکمت متعالیه مسئله اصلی تحقیق پیش روست.

تفسیری مشهور از دیدگاه مشائین در باب سعادت انسان، نظریه آنها را به عنوان سعادت معرفتی و عقلی معرفی می‌کند که در آن، قوام سعادت به حصول رتبه عقل مستفاد برای قوه عقل نظری است و سعادت عقل عملی یا همان حصول ملکات نیک یا فضایل برای انسان، تنها نقشی تمهیدی در حصول آن غایت عقل نظری دارد؛ برای نمونه فارابی در این زمینه چنین عقیده دارد که سعادت [نهایی] انسان عبارت از کمالی است که با آن، انسان در وجودش تا ابد از ماده بی‌نیاز می‌شود و در زمره جوهرهای مجرد از ماده، در مقامی پایین‌تر از رتبه عقل فعال، در می‌آید و این از طریق افعال ارادی ناشی از هیئات و ملکات نفسانی خاصی حاصل می‌شود که برخی از آنها فکری و برخی از آنها بدنی است؛ اما این افعال ارادی و نیز ملکاتی که منشأ آن افعال اند - یعنی فضایل نفسانی - خیرها و کمالاتی هستند که به خاطر سعادت نهایی خیر محسوب می‌شوند و خیریت و مطلوبیت ذاتی ندارند (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۰۱). بر اساس همین نوع عبارات فارابی است که برخی پژوهندگان مانند دی‌بور عقیده دارند فارابی در بحث سعادت، جانب دانایی و اندیشه را بیشتر از عمل و فعالیت می‌گیرد و در موارد تراجم، جهت تعقل و علم را بر جهت تلاش و فعل ترجیح می‌دهد (العائی، ۱۹۹۸، ص ۲۲۲).

این سینا نیز در یک طبقه‌بندی، سعادت انسان را به دو بخش سعادت در قیاس با قوای نفس و سعادت در ارتباط با خود نفس تقسیم می‌کند و در ادامه، قسم دوم را به سعادت از حیث ذات نفس و از حیث ارتباط نفس با بدن دسته‌بندی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹). وی سعادت نفس از حیث ذات را در گرو مجرد کامل نفس [از ماده و لواحق آن] و رسیدن به مرتبه عقل می‌شمرد. وی هرچند سعادت یادشده را برای نفس، در نهایت به حصول عدالت برای نفس تفسیر می‌کند که

در ظاهر به سعادت همه قوا و جنبه‌های مختلف نفس مربوط می‌شود، گویی در این تفسیر، بیشتر ناظر به سعادت نفس در حیات دنیوی است؛ زیرا وی میان سعادت دنیوی و اخروی، سعادت مطلق (نهایی و اصیل) را سعادت اخروی می‌داند و سعادت دنیوی را سعادت مقید معرفی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۹۹۹م، ص ۵۵) و سعادت نفس در ارتباط با قوا و در ارتباط با بدن را در نهایت به حصول هیئت استعلانیه برای نفس نسبت به آنها و حصول هیئت اذعانیه و انقیادیه برای آنها نسبت به نفس می‌داند که این هیئت استعلانیه، در اثر ترک امیال و گرایش‌های قوا و بدن حاصل می‌شود و در پی این استعلای نفس [بر قوا و بدن] نفس پس از مفارقت از بدن، به لذت ابدی دست می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۹۹۹م، ص ۱۴۹). به تعبیر دیگر با حصول استعلای یادشده در دنیا، نفس از قوای حیوانی و بدن، تعالی و مجرد می‌یابد و در آخرت (عوالم پس از دنیا)، تنها این تعالی و مجرد بالفعل می‌شود و چون در دنیا این مجرد حاصل شده و نفس، وابستگی و تعلق و میل ذاتی به قوا و بدن ندارد، با مفارقت از آنها پس از مرگ، دچار عذاب نمی‌شود و به عقل محض بدل شده، به لذت و بهجت عقلی ابدی دست می‌یابد. عدالت که در عباراتی به عنوان سعادت نفس در نظر گرفته می‌شد و به نظر می‌رسید منظور از آن، دخالت اصیل کمال همه قوا در کمال نهایی و سعادت نفس است، در این منظر کامل‌تر، به عنوان همین هیئت استعلایی نفس ناطقه بر قوای آن در نظر گرفته می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۳۰/ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۹۳-۶۹۴). بدین ترتیب کمال نهایی نفس از منظر ابن‌سینا کمالی عقلی و برساخته از معرفت به حقایق هستی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۲۶/ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۸۶/ همو، ۱۳۷۵، ص ۳۴۵/ همو، ۱۳۸۳، ص ۸۰) که مربوط به قوه عقل نظری می‌شود. این دیدگاه کاملاً در راستای تحلیل و مقایسه وی در مورد کمال قوای نفس قرار دارد که کمال ذات نفس (نفس ناطقه) را - که کمالی عقلی و شناختی راجع به حقایق هستی است - بسیار برتر از کمال قوای دیگر می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۲۶؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۸۶؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۴۵ و همو، ۱۳۸۳، ص ۸۰) و راه درک این کمال و لذت را برداشتن زنجیرهای شهوت و غضب و دوری از گرفتاری عقل نظری به اضداد خود (انغمار در ادراکات و امیال غیرعقلی) می‌شمرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۲۶/ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۸۷-۶۸۸/ همو، ۱۹۸۰، ص ۵۹/ همو، ۱۳۸۳، ص ۱۰۳). بنابراین می‌توان گفت نقش قوای غیرعقلی و بدن در سعادت نهایی از دیدگاه بوعلی و بالطبع، نقش عقل عملی - از منظر وی - که نقشی مربوط به قوا و بدن است، تنها تمهیدی است و

اگر سعادت عملی، جزو سعادت شمرده شده، منظور از آن، سعادت دنیوی است نه سعادت مطلق و نهایی که در آخرت حاصل می‌شود. در تأیید این نتیجه می‌توان به این مبنای شیخ‌الرئیس اشاره نمود که از دیدگاه او، اگر فردی از حیث عقل نظری کامل باشد و از حیث عملی، دچار رذایل اخلاقی باشد، پس از مرگ، با توضیحاتی که توسط وی ارائه شده، دوره‌ای از پالایش را طی می‌کند و در نهایت به سعادت نایل می‌گردد؛ اما اگر فرد در دنیا، عقل نظری خود را کامل نکرده باشد، هرچه از نظر عملی کامل باشد، در آن دنیا، دچار مرتبه‌ای از عذاب و شقاوت - به نسبت کمال - نیافتگی عقل نظری - خواهد شد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۳۱/ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۹۵/ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۳). این شواهد نشان می‌دهد از نظر وی، سعادت و شقاوت نهایی و مطلق انسان، متقوم به سعادت و شقاوت عقل نظری است نه عقل عملی.

شیخ اشراق نیز سعادت و شقاوت حقیقی را سعادت و شقاوت آن‌جهانی می‌داند و کمال دنیوی را کمال مجازی می‌شمرد (سهروردی، ۱۹۷۷م، ص ۴۰۴). نظر نهایی وی در باب سعادت، ذومراتب بودن آن و عدم انحصار آن در سعادت عقلی است (سهروردی، ۱۹۷۶م الف، ص ۹۵). به عبارت دیگر وی به سعادت و همی نیز برای متوسطان قایل است که آن را در عالم صور معلقه یعنی عالم مثال، قابل تحقق می‌داند و البته سعادت عظمی برای مقربان را نیز تصویر می‌کند که آن را با ترسیم عالم عقلی مشابه با عالم عینی در نفس (سهروردی، ۱۹۷۶م الف، ص ۸۷/ سهروردی، ۱۳۷۳م الف، ص ۶۸) و اتصال عقلی به عقل فعال (سهروردی، ۱۹۷۶م الف، ص ۷۳) و تشبیه به مبادی عالییه (سهروردی، ۱۹۷۷م، ص ۴۴۳/ سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۲۳۷) و محبت و مشاهده انوار بالاتر و قرب نورالانوار (سهروردی، ۱۳۷۳م، ص ۴۶۲) قابل تحقق می‌داند. بنابراین شیخ اشراق هرچند سعادت نهایی و ابدی را - که نزد او سعادت اخروی است - منحصر در قوه عقل نظری نمی‌داند و قوای پایین‌تر از عقل - نظیر وهم و خیال - را در سعادت نهایی دخیل می‌بیند، اما سعادت عظمی و بالاتر را تنها با عقل نظری و معرفت و مشاهده هستی‌های برتر تعریف می‌کند. وی در مسیر سعادت‌یابی

نفس، همچون فیلسوفان مشائی، به لزوم تحقق تجرد نفس از مواد جسمانی\* (سهروردی، ۱۹۷۶ ب، ص ۲۲۵/شهرزوری، ۱۳۷۳، ص ۵۴۱) و حصول هیئت استعلائیة برای نفس نسبت به قوای حیوانی و بدنی قایل است (قطب شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۴۷۸/شهرزوری، ۱۳۸۵، ص ۵۹۷). بدین ترتیب می‌توان گفت دیدگاه شیخ اشراق نیز همچون مشائین، سعادت نهایی برتر را متشکل از معرفت و مشاهده - یا حتی اتحاد- نسبت به هستی‌های اعلی - همچون عقول و انوار قاهره و نورالانوار- می‌داند که سعادت از سنخ سعادت عقل نظری و قوای شناختی فراتر از آن است و لذا در ذات چنین سعادت، قوای دیگر و سعادت آنها - از جمله عقل عملی - دخیل نیستند؛ هرچند باز عقل عملی در حصول تجرد و هیئت استعلائیة برای نفس دخالت اساسی دارد، سعادت آن، تنها نقشی تمهیدی در سعادت عظمای اشراقی ایفا می‌کند. هرچند دیدگاه وی نسبت به دیدگاه فیلسوفان پیشین، این مزیت را دارد که وی جایی برای نفوس غیرکامل در سعادت اخروی و ابدی باز می‌کند، اما کماکان سعادت نهایی برتر را منحصر در نفوس کامل در قوای عقلی و شناختی می‌شمرد.

با توجه به پیشینه یادشده در فلسفه اسلامی، در مورد نسبت سعادت نهایی نفس و عقل عملی و کمال آن، این پرسش مهم قابل طرح است که «در دیدگاه صدرالمتألهین نسبت سعادت نهایی نفس با سعادت عقل عملی چگونه است و آیا دیدگاه صدرا نیز در این زمینه همچون دیدگاه دیگر فیلسوفان اسلامی است یا وی در این باب، دیدگاهی دیگر ارائه کرده است؟». در ادامه خواهیم دید که ملاصدرا در دو مرحله از دیدگاه مشهور فاصله می‌گیرد و دو مرتبه ارتقا نظر را طی می‌کند و در کل با دیدگاه مشهور - که در کلام وی نیز بازتاب یافته است - سه نظریه را ارائه می‌دهد که البته دیدگاه نهایی وی، مورد سوم است.

در مورد اینکه این سه دیدگاه ارا خود ملاصدرا تفکیک کرده است یا خیر، با توجه به عبارات و مواضعی از آثار وی که یک یا چندی از این دیدگاه‌ها را بیان نموده است، می‌توان چنین گفت که اغلب وی این سه نظر یا نظریه - به‌ویژه نظر اول و دوم و نیز گاه نظر دوم و سوم - را همراه با

\* این تجرد از ماده بارها در متون و عبارات فیلسوفان اسلامی به کار رفته است و به معنای رهایی یا کم‌توجهی نفس به وجه تعلقی خود به بدن مادی است که اصطلاحی در حکمت عملی و مباحث سعادت و سلوک محسوب می‌شود و استلزامی با مادی‌بودن ذات نفس ندارد. نزد فیلسوفان اسلامی به اجماع، ذات نفس انسانی، از ماده مجرد است و ملاصدرا نیز تنها مرتبه‌ای مثالی که دارای صفات مادی - و نه خود ماده - است، برای نفس آدمی قایل است (برای نمونه ر. ک: ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۸۸) که آن هم الی‌الابد در نفس دوام دارد.

یکدیگر ارائه می‌کند و البته در عبارات خود نشان می‌دهد از یک نظر به نظری دیگر استدراک می‌کند یا ارتقا می‌یابد. بنابراین هرچند این سه دیدگاه در آثار وی به عنوان سه مرحله کاملاً تفکیک شده مطرح نشده‌اند، وی در متن آثار خود به روشنی به اختلاف آنها و ارتقا از یکی به دیگری دلالت می‌نماید و در نتیجه جای تردیدی برای مخاطب باقی نمی‌ماند که نظر وی در دو مرحله متحول شده است.

در این نوشتار برای توضیح مقصود یادشده، ابتدا در ادامه، دیدگاه کلی صدرا در باب تعریف و چیستی سعادت انسان را بازگو می‌کنیم و سپس به دیدگاه اولیه و متوسط وی در ارتباط سعادت با عقل نظری و عملی می‌پردازیم و در نهایت نظر نهایی ملاصدرا را در مورد ارتباط سعادت با عقل عملی توضیح می‌دهیم.

به عنوان درآمدی بر این بحث در فلسفه ملاصدرا بیان تعریف وی از عقل نظری و عملی ضروری است. وی در تعریفی عقل نظری را ذات نفس (ملاصدرا، ۱۳۶۸ الف، ج ۹، ص ۱۷۶)، قوه درک‌کننده امور کلی نظری - یعنی اموری که صدق و کذب در مورد آنها معنادار است - و کلی عملی - اموری که خیر و شر یا حسن و قبح در مورد آنها معنادار است - و شأن آن را شأن اکتشاف می‌شمرد (با استفاده از: ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۱۵/ همو، ۱۳۶۸ الف، ج ۹، ص ۱۷۶/ همو، ۱۳۸۱ اب، صص ۲۵۸ و ۲۶۱/ همو، ۱۳۹۱، ص ۶۴) و عقل عملی را قوه مُدرک امور جزئی عملی می‌داند (با استفاده از: ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۱۵/ همو، ۱۳۸۱ اب، صص ۲۵۸ و ۲۶۱/ همو، ۱۳۶۸ الف، ج ۸، ص ۱۴۸) که این ادراک، رأی جزئی ناظر به متعلق عمل را پدید می‌آورد و در نهایت به تصرف و تدبیر بدن در راستای تحقق عمل بیرونی می‌پردازد (ملاصدرا، ۱۳۶۸ الف، ج ۸، ص ۱۴۸/ همو، ۱۳۸۱ اب، ج ۲، ص ۴۳۲). وی تذکر می‌دهد که عقل عملی برای افعال خود، به طور ضروری به قوای بدنی وابسته است؛ اما عقل نظری به طور ضروری به قوای بدنی وابسته نیست و لذا در آخرت، افعال معرفتی خود را بدون استعانت از بدن انجام می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۸۱ اب، ص ۲۶۱).

همچنین گزاره اولیه صدرالمُتألهین در باب هدف و غایت هر یک از این دو آن است که عقل نظری، استعداد استكمال بذاته نفس و حتی فراتر از آن را فراهم می‌کند و لذا غایت عقل نظری، رسیدن نفس به چنین استکمالی است و عقل عملی، استعداد احتراز نفس از آفات و آلودگی‌ها (موانع سعادت) و تصرف در مادون نفس (بدن و قوای بدنی) را محقق می‌کند و از این رو می‌توان گفت غایت عقل عملی،

تصرف در بدن و زایل نمودن موانع سعادت از نفس است (ملاصدرا، ۱۳۸۱ب، ص ۲۶۱)؛ هرچند عقل عملی در راستای این هدف، شناختی جزئی همراه با استنباط، انجام می‌دهد.

## ۱. سعادت

ملاصدرا سعادت را به طور کلی به دست‌یابی و نیل به آنچه نفس به آن گرایش دارد، به همراه شعور و معرفت جزئی به آن تعریف می‌کند. وی همچنین شقاوت را با فقدان چنان نیلی به همراه شعور به آن فقدان می‌شناساند (ملاصدرا، ۱۳۶۶ج، ص ۵۱۹). با توجه به این بیان از صدرا سعادت از نظر وی با لذت یکی است و می‌توان گفت وی در این تعریف از سعادت، لذت‌گراست؛ زیرا لذت در فلسفه صدرایی، عبارت از ادراک امر ملائم و سازگار با نفس و قوای آن است - از آن حیث که سازگار با نفس است - (ملاصدرا، ۱۳۶۸الف، ص ۱۴۲/ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۹۲) و امور مورد میل نفس، امور ملائم با آن محسوب می‌شوند؛ از این روست که وی در تعریفی دیگر، سعادت هر فرد را عبارت از ادراک آنچه ملائم و سازگار با ذات و موافق با طبیعت اوست، می‌داند و امر ملائم با هر چیزی را امری می‌داند که مقتضای خاصیت و خصوصیت وجودی آن است و کمال آن محسوب می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۱الف، ص ۱۶۴). می‌توان گفت امری که مقتضای خصوصیت چیزی است، در واقع امر حقیقتاً سازگار و ملائم با آن چیز به شمار می‌رود که این مطلب، در بیان حقیقت لذت نیز مؤثر است.

با توجه به توضیحات یادشده و با توجه به اینکه در فلسفه صدرایی امر ملائم با حقیقت نفس آدمی و بالاترین مراتب قوای او معرفت یقینی است (ملاصدرا، ۱۴۲۲اق، ص ۴۵۲) و لذیذترین امور نزد نفس، آن چیزی (ادراک حقیقی) است که برای بالاترین قوه آن یعنی قوه ناطقه، بهجت محسوب می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸الف، ص ۱۲۲)، صدرا اصل سعادت حقیقی را در منظری مصداق جویانه، علم و یقین تلقی می‌کند و اصل شقاوت را شک و جهل (ملاصدرا، ۱۳۹۰، ص ۱۹۶).

ملاصدرا در دیدگاه دیگری، سعادت را وجود معرفی می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۸ج، ص ۱۲۱/ همو، ۱۳۸۱ب، ص ۳۶۳) و لذا مبهج‌ترین ذوات و سعادت‌مندترین اشخاص را وجود و کمال بی‌نهایتی (خداوند) می‌داند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۴۴-۱۴۵) که واجد و شاهد خود است (ملاصدرا،

۱۳۶۳، ص ۲۶۷). علت این نوع موضع‌گیری صدرا در وجودی بودن هویت نفس و علم است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ب، ص ۲۲۳)؛ از این رو آنچه ملائم نفس است نیز وجود است و سعادت در نهایت به معنای وجود خواهد بود؛ وجودی که تحصل آن برای نفس، توسعه واقعی نفس را به همراه دارد؛ همچنین از آن رو که علم، سنخی از وجود است، سعادت نهایی دانستن آن برای نفس انسان، به معنای سعادت دانستن وجود و توسعه وجودی نفس - در اثر حصول علم حقیقی یقینی - است؛ از همین روست که ادراک یقینی یا مشاهده حضوری وجود مطلق (حق تعالی) بالاترین درجه کمال و سعادت شمرده شده است: «و لهذا یکون ادراک الحق و مشاهده جماله و جلاله عند العرفاء و الحكماء الالهیین اقصی الکمالات و الذّ السعادات» (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف، ص ۱۶۵).

ملاصدرا در مورد سعادت قوای نفس نیز بیانی دارد که در این موضع، از عائق‌ها (موانع) نیز سخن می‌گوید. به باور او سعادت هر قوه‌ای به رسیدن (نیل) به آنچه مقتضا و اثر ذات خود آن قوه است، تعریف می‌شود؛ البته به شرطی که مانعی بر سر راه این نیل نباشد: «من غیر عائق» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج، ص ۱۲۶). شرط عدم مانع، به این دلیل است که گاه، مقتضا و کارکرد خاص یک قوه، حاصل می‌شود، اما به دلیل وجود مانعی، از تحقق کمال و سعادت یا به تعبیری، لذت ویژه آن قوه بازداشته می‌گردد. این از آن روست که گویی هر قوه، برای خود، ادراکی دارد که وقتی متعلق آن ادراک، حصول مقتضای آن قوه باشد، لذت و سعادت آن قوه تحقق می‌یابد و در صورت وجود مانع، ادراکی صورت نمی‌گیرد و در نتیجه حصول مقتضای قوه موجب لذت و سعادت آن نمی‌شود. در راستای همین نوع تحلیل از سعادت قوای نفس است که صدرا کمال قوه شهویه را حصول مشتهای آن قوه، کمال غضبیه را تحقق غلبه و انتقام، و سعادت قوه وهمیه را حصول رجاء و تمنی می‌داند و همین سیر را در مورد حواس پنج‌گانه نیز پی می‌گیرد. مطلب یادشده از آن رو که دیدگاهی مشهور مطابق با مبنای مزبور - مبنی بر عدم دخالت سعادت و کمال خود قوای ادراکی مادون عقل و قوای عملی در سعادت نهایی انسان و نقش‌آفرینی آنها تنها در جهت رفع موانع سعادت نهایی - وجود دارد، در فهم رأی نهایی صدرالمتألهین بسیار حائز اهمیت است. البته در اندیشه صدرایی نیز همین نگرش سلبی به سعادت نیز بارها یافت می‌شود (برای نمونه ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج، ص ۱۲۸) که در قسمت نسبت سعادت و عقل عملی به تفصیل به آن می‌پردازیم و سپس دیدگاه نهایی ملاصدرا را در این زمینه تقریر خواهیم کرد.



## ۲. نسبت سعادت با عقل نظری و عملی؛ تبیین‌های اولیه و متوسط

در فلسفه صدرایی سعادت هر قوه از قوای انسان در یک نگاه کلی - چنان‌که گذشت - به مقتضا و خاصیت (اثر و کارکرد خاص) آن مربوط است. بنابراین در مورد تشخیص سعادت انسان به‌ویژه از منظر قوای خاص او، باید به خاص‌بودگی‌های او توجه ویژه‌ای داشت. از نظر ملاصدرا خاصیت انسان در دو ویژگی خلاصه می‌شود: ۱. تصور و احضار معانی مجرد و رسیدن (توصل) به معرفت امور عقلی مجهول - که کارکرد و ویژگی قوه عقل نظری است؛ ۲. تصرف در امور کلی و جزئی. تصرف به معنای تأثیر و دخالت ایجابی است و لذا تصرف در مورد امور کلی، تنها موجب حصول اعتقاد می‌شود و موجب فعل نمی‌گردد؛ اما تصرف در امور جزئی که نیازمند ضمیمه‌شدن ادراکات و آرای جزئی است، سبب فعل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۶۰۳). می‌توان این مطلب را چنین باز گفت که در فلسفه ملاصدرا شأن اختصاصی عقل نظری، قبول از مراتب مافوق است که شأنی علمی و مناسب با قوه علامه (ادراکی) می‌باشد و شأن اختصاصی عقل عملی، رقم‌زدن فعل در مراتب مادون (قوای بدنی)، در تناسب با قوه عماله است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۹۹). بنابراین باید توجه داشت خاصیت اول (تصور و احضار معانی و...)، شأن انفعالی و علمی و خاصیت دوم (تصرف در امور جزئی و کلی)، شأن فعلی و عملی است. البته تصرف در امور کلی که در زمره کارکردهای خاص عقل عملی برشمرده شد، به معنای دریافت علم کلی نیست؛ زیرا دریافت علم، از مقوله انفعال از عوالم فوق مادی است و انفعال، با تصرف - که از مقوله فعل است - تفاوت روشنی دارد؛ بلکه تصرف کلی به معنای صدور مقدمات حصول اعتقاد و علم یقینی است. در تحلیل دقیق این تصرف باید چنین گفت که عقل نظری در فلسفه اسلامی به‌ویژه در حکمت متعالیه، دارای مراتب چهارگانه است: ۱. عقل هیولانی، ۲. عقل بالملکه؛ ۳. عقل بالفعل؛ ۴. عقل مستفاد. عقل عملی نیز مراتبی چون ۱. تهذیب ظاهر، ۲. تهذیب قلب، ۳. تنویر قلب به صور علمی و معارف حق ایمانی ۴. فنا دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۶۰۹). در این مراتب، مرتبه سوم عقل عملی، تنویر قلب به صور علمی و معارف حق ایمانی شمرده شده است که با توجه به شأن غیرعلمی عقل عملی به‌ویژه دوربودن آن از حصول اعتقادات کلی می‌توان دریافت که تأکید در این مرتبه، بر تنویر است که نتیجه آن یعنی حصول صور علمی و معارف حقه، مرتبه‌ای از مراتب عقل

نظری خواهد بود: «ان الروح الانسانی، کمرآة، فإذا صقلت بصقالة العقل... و زالت عنه غشاوة الطبيعة، لاح له نور المعرفة و الايمان... و هو المسمى عند الحكماء بالعقل المستفاد» (فیض کاشانی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۴). این عبارت نشان می‌دهد نتیجه تهذیب نفس (دو مرتبه اول عقل عملی)، حالتی در نفس است که به دریافت و انعکاس نور علم و معرفت و ایمان منجر می‌شود و خود این علوم و معارف در نفس، مرتبه‌ای از عقل نظری را تحقق می‌دهند که در عبارت فوق، عقل مستفاد\* شمرده شده است. توضیح تفصیلی این بحث در جمع‌بندی نهایی ارائه خواهد شد.

بدین ترتیب روشن شد که سعادت هر موجودی مربوط به خاصه آن است و انسان دارای دو خاصه اصلی در عقل نظری و عملی است؛ از این رو در ادامه نسبت این دو خاصه را با سعادت بررسی می‌کنیم.

## ۲-۱. سعادت و عقل نظری

روشن شد که سعادت قوه عقل نظری نفس انسان، در نهایت، عقل مستفاد شدن است که این به معنای استكمال وجودی انسان با انحفاظ هویت شخصیه او از طریق اتصال و به هم پیوستگی اجزای این سیر تدریجی است (ملاصدرا، ۱۳۶۸ ج، ص ۹۵). آغاز این سیر، وجود مادی است که در توضیح آن گفته شده است که منظور، این «جثه میتة» (هیکل میرا) نیست؛ زیرا این، خارج از موضوع تصرف و رشد و کمال است (همان، ص ۹۹)؛ بلکه منظور از این نقطه آغاز، چیزی است که نسبت آن با نفس، نسبت ضوء به شمس است (همان) و از آن به حس یا مرتبه حسی نفس تعبیر می‌شود. پس از این مرتبه، سیر به مراتب ادراک خیالی و عقلی (رشد در مراتب چهارگانه عقلی) می‌رسد. این فرایند، تجرید نام دارد (همان). با این توضیحات روشن است که منظور از تجرید، چنان که مشهور است، اسقاط برخی صفات و ابقای برخی دیگر نیست؛ بلکه با حفظ هویت شخصیه انسان، تبدیل وجود ادنی به وجود اعلی است (همان). صدرا در این خصوص تصریح می‌کند: «النفس إذا استکملت و صارت عقلا بالفعل لیس بأن یسلب عنها بعض قواها كالحساسة و

\* در مورد این مطلب که چرا ملامحسن فیض کاشانی این مرتبه را مرتبه عقل مستفاد نامیده است، می‌توان نکاتی بازگفت. فی الجملة آنچه وی به عنوان عقل مستفاد نامیده است، در حالت کلی و علی الاطلاق، عقل بالفعل نامیده می‌شود و در صورتی که مقید به قید «همه» علوم و معارف حق گردد، عقل مستفاد خواهد بود.

یبقی البعض کالعاقلة بل كلما تستكمل و ترتفع ذاتها كذلك تستكمل و ترتفع سائر القوى معها: هنگامی که نفس کامل شد و عقل بالفعل گردید، چنین نیست که برخی از قوای آن مانند قوه ادراک حسی، از آن جدا شود و برخی دیگر مانند قوه عاقله در آن باقی بماند؛ بلکه هرچه نفس کامل تر می شود و ذاتش ارتقای درجه می یابد، همراه با آن، همه قوایش نیز کامل تر می شود و ارتقا می یابد» (همان، ص ۱۰۰). وی همچنین ضمن تصریح و تأکید بر یکسان انگاری تکمیل و تجرید، در مورد آن عقیده دارد که این فرایند تکمیل و تجرید «جز با تبدیل این نشئه دوار نوشونده به نشئه باقی ثابت حاصل نمی شود» (همان، ص ۱۵۷). به عبارت دیگر آنچه در تجرید رخ می دهد، نوعی تبدیل استکمالی است نه تغییر انفکافی.

ملاصدرا شروط رخداد چنین تبدیلی را چنین برمی شمرد: اول شناخت آن و اعتقاد ایمانی به وقوع آن؛ دوم اینکه همین تبدیل غایت اصلی مورد قصد از وجود انسانی است که به مقتضای فطرت طبیعی خویش - اگر این فطرت از مسیر اصلی خود به سبب نادانی ها و ارتکاب بدی ها منحرف نشود - به آن توجه دارد. به بیان دیگر در این مسیر، نباید فطرت انسانی، از مسیر خود منحرف شده باشد که در غیر این صورت، انسان منحرف از فطرت، نمی تواند به این تبدیل توجه داشته باشد و آن را محقق سازد؛ سوم عمل به مقتضای فطرت طبیعی و حرکت به سمت آن غایت و عمل به آنچه رفتن در این مسیر را هموار و موانع حصول آن را برطرف می کند (همان). دو شرط ابتدایی یادشده، نظری و شرط نهایی، مربوط به ورطه عمل است. هرچند نتیجه این شرط سوم، سعادت عقل نظری است، حصول آن از راه به کارگیری عقل عملی رخ می دهد که این نکته پیش تر نیز در بیان عبارات فیض کاشانی ذکر گردید.

این اشتداد و استکمال یا تبدیل به گونه ای است که به تحقق صورتی جوهری در انسان می - انجامد که مبدأ و منشأ آن کیفیت ها و قوای اولیه است (ملاصدرا، ۱۳۶۸ ج، ص ۲۹۱). به عبارت دیگر نفس انسان با سیر جوهری استکمالی خود به جایگاه موجود عقلی فعالی می رسد که مبدأ و علت نفوس انسانی و قوای آن است و لذا همه این قوا در او به نحو اعلی و اشرف وجود دارد و با رسیدن نفس به آن جایگاه و اتحاد با آن عقل، عقلی فعال در آن پدید می آید که از تمامی آن شرف عقل فعال بیرونی برخوردار است و در نتیجه نفس، تمام قوای خود را به نحو اعلی و اشرف در خود خواهد داشت.

این حالت همان سعادت نفس است که در آن، نفس، وجود استقلالی مجردی می‌یابد و به همه معقولات و حقایق اشیا - همان طور که در واقع هستند - علم دارد (همان، ص ۱۲۸). بنابراین این علم عقلی و آن وجود تجربیدی که سعادت نفس را تشکیل می‌دهند، علمی حاوی حقیقت ادراکات حسی و خیالی و وجودی مشتمل بر وجود همه قوای آدمی در رتبه‌ای بالاتر خواهند بود. از نگاه صدرا سعادت حقیقی انسان تنها از همین جهت جزء ادراکی نفس حاصل می‌شود و گویی وی آنچه را که به عنوان سعادت عقل نظری انسان معرفی و تشریح شد، تنها سعادت اصلی و ذاتی نفس می‌داند: «أن الشرف و السعادة بالحقیقة إنما یحصل للنفس من جهة جزئها النظري الذي هو أصل ذاتها» (ملاصدرا، ۱۳۶۸ ج، ص ۱۳۱). به تعبیر دیگر از آن رو که عقل نظری و قوه ناطقه آدمی، جزء اصالی و مربوط به ذاتِ نفس است، بلکه بالاتر، اصل ذاتِ نفس است، سعادت نفس نیز سعادت این جزء یا مرتبه از نفس خواهد بود. این مطلب از آن جهت حائز اهمیت است که در نقطه مقابل محوریت عقل نظری در سعادت، عدم دخالتِ اصالیِ عقل عملی در سعادت قرار دارد که مباحث دیگری را نیز چون عدم جزئیت ذاتیِ عقل عملی برای نفس برمی‌انگیزد و در ادامه این نوشتار به آنها می‌پردازیم.

## ۲-۲. سعادت و عقل عملی

سعادت انسان - چنان‌که گذشت - به خاصه انسان در دو بعد نظری و عملی باز می‌گردد؛ از این رو برای رسیدن به سعادت، رعایت جانبِ هر دو بُعد لازم است (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ب، ص ۳۰۶). در صحنه عمل نیز سعادت انسان بدون وجود این دو قوه ممکن نیست (همو، ۱۳۶۷، ص ۳۱۸) و هر دو در سعادت نهایی مؤثرند و لذا در این جهت از بحث اختلافی وجود ندارد؛ همچنین در مورد ادراک عقل نظری و کلی بودن آن، تفاوتی در تقریر و تفسیر رأی ملاصدرا و دیگر فیلسوفان دید نمی‌شود. اما در مورد شأن ادراکی عقل عملی، وی به ادراک جزئی برای عقل عملی قایل است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۰۰) که جمع میان این دیدگاه با بحث تجرد نفس، در نظریه نهایی صدرا در باب نفس - با توجه به اثبات گزاره‌هایی چون «النفس جسمانية الحدوث و روحانية البقاء» و «النفس فی وحدتها کل القوی» در این نظریه - امکان داشته، قابل تبیین و استدلال است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۸ ب، ص ۲۲۲).

اما آنچه ممکن است موجب تفاوت و شاید اشتباهی در برداشت از آرای صدرا گردد، این است که در آثار وی دو دسته از عبارات، دو دیدگاه اثباتی و اسقاطی را در نسبت سعادت و عقل عملی ارائه می‌کنند که در ادامه به تشریح آنها می‌پردازیم.

## ۲-۱. سعادت و عقل عملی؛ دیدگاه اسقاطی

عقل نظری - چنان‌که گذشت - اصل ذات نفس است و استکمال آن، انسان را از جهت ذاتش، به سعادت می‌رساند (ملاصدرا، ۱۳۶۸ ج، ص ۱۳۱)؛ اما عقل عملی تنها از حیث اضافی نفس یعنی جهت تعلق نفس به بدن - که صدرای از این جهت به نفسیت نفس تعبیر می‌کند - جزء نفس است: «جزئها العملي الذي هو من جهة تعلقها بالبدن و إضافتها و نفسيتها» (همان). از این روست که ملاصدرا عقیده دارد نیاز انسان به عقل عملی دائمی نبوده، انسان پس از مرگ خود، فاقد قسمی از قوای خود است که ناظر به عمل و بدن است (همان، ص ۱۲۵)؛ زیرا انسان پس از مرگ فاقد جسم و بدن مادی هیولانی است و لذا جهت نفسانی ناظر به بدن نیز برایش بی‌معناست (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۰۱). شاهد این نکته آن است که حتی در نشئه دنیا نیز ممکن است اعمال انسان بدون دخالت قوای عملی صادر شود که پدیده‌ای چون چشم‌زخم از آن نمونه است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۶۰۲). این مطلب چنین نتیجه می‌دهد که نقش عقل عملی در سعادت، نقشی میانی و آلی است و در هویت شخصیه فرد و ذات او حضور ندارد. صدرای تصریح می‌کند: «...السعادة بالحقیقة إنما يحصل للنفس من جهة جزئها النظري... و أما ما يحصل لها بحسب جزئها العملي... فليس لها بحسبه من الاغبط إلا السلامة عن المحنة و البلاء و الطهارة... و الصفا... و الخلاص عن العقوبة... و ذلك بمجرد لا یوجب الشرف الحقیقی و الابتهاج العقلي...» (ملاصدرا، ۱۳۶۸ ج، ص ۱۳۱).

در نقد این دسته عبارات و دیدگاه یادشده از صدرالمتألهین می‌توان گفت امکان عملکرد نفس بدون بدن مادی = ولو به ندرت رخ دهد - به معنای تجرد ذاتی عقل عملی است و اینکه توقف کارکرد عقل عملی به بدن و جسم هیولانی، فقط در شرایط خاصی و در مراتبی ویژه است که این، تنها ناظر به فعل بودن عقل عملی را - در هر شرایطی - اثبات می‌کند و اینکه عقل عملی از مراتب مختلف عمل خود، درجه‌ای بالاتر دارد. صدرالمتألهین در عباراتی، خود، به این علو مرتبه عقل عملی و تجرد ذات آن تصریح نموده است: «... و الحاکم العقلي العملي لا بد أن یکون مرتبه

مرتبه‌المجرد ذاتاً المتعلق نسبة و إضافة إلى الصور الجزئية كما ذكرناه في باب الوهم و الموهومات أنه عقل مضاف إلى الحس...» (همان، ص ۸۵). صدرا در این عبارت به تجرد ذات عقل عملی تصریح نموده، تعلق آن را به مرتبه حس و ماده، تعلقی نسبی و اضافی می‌داند و این مطلب را به تجرد وهم که عقل نظری نازل و ناظر به حس است، تنظیر می‌کند. به طور کلی قوای عقل نظری و عملی نزد صدرا و جوهری از یک نفس واحدند که به جهت اختلاف وجه، به اسامی مختلف شناخته می‌شوند. نفس از جهت آنکه از او افعال و اعمالی صادر می‌شود که ناشی از رویه و مصلحت-سنجی است، عقل عملی یا نفس کاسب (نفس از آن جهت که چیزی به دست می‌آورد) نامیده می‌شود و از آن جهت که به معرفت موجودات دست می‌یابد و در دانش‌های عقلی تأمل می‌نماید، عقل نظری و نفس فاکر خوانده می‌شود و از آن وجه که نفس دارای قدرت حفظ و یادآوری است، نفس حافظ نامیده می‌شود و از آن حیث که از قدرت استنباط اصول معرفتی و کشف حقایق برخوردار می‌شود، به اسم نفس ناطقه یاد می‌شود و از جهت اینکه به لقای الهی متصل می‌گردد و به مشاهده حقایق الهی می‌پردازد، به روح القدس نام‌بردار است (ملاصدرا، ۱۳۹۰، ص ۳۱۴). بدین ترتیب از نظر صدرا ترکیب میان این امور، اتحادی است که به این معناست که این امور، بالذات واحدند و یک جوهر و ذات بیش ندارند و تنها اختلاف میان آنها تعدد صفتی و جهت‌ی است که تشکیکی را میان آنها از جهت میزان نقص و کمال و ظلمت و نور رقم می‌زند (همان).

از سویی حیث تعلقی یا نفسیت نفس و آلی بودن قوای عملی که نزد برخی فیلسوفان اسلامی به ارتباط نفس با اموری مادی در بیرون از خود از طریق ابزاری به نام عقل عملی تفسیر می‌شود، از نظر ملاصدرا به معنای ارتباط با چیزی در بیرون از نفس نیست؛ چراکه از نظر وی، جسم هیولانی مادی یا جثه میته که پس از مرگ، در این دنیا باقی می‌ماند و همراه با نفس به بقای انسانی ادامه نمی‌دهد، از حکم بدن حقیقی خارج است و اساساً خارج از تصرف حقیقی نفس بوده و لذا خارج از ذات انسان است؛ از این رو رابطه تصرفی و عملی حقیقی میان نفس و بدن، از طریق عقل عملی، رابطه‌ای است میان مراتبی اعلی از نفس با مراتب مادون آن که این مراتب مادون (مراتب جسمانی مثالی)، بدن حقیقی و تحت تصرف نفس محسوب می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸ ج، ص ۹۹). بنابراین این حیث تعلقی یا نفسیت نفس در نهایت در ذات نفس و حتی در اصل ذات آن، ریشه‌ای اندماجی دارد و می‌توان از این حیث نفس به یکی از شئون آن تعبیر نمود: «نسبته الی النفس، نسبة الضوء الی الشمس» (همان).

در بیان این دیدگاه در باب رابطه عقل نظری و عملی می‌توان از این بیان سبزواری بهره برد که «فهما [العقل النظری و العملی] مرتبتان من عقل واحد، لا انهما قوتان متبائنان» (همان، ص ۸۳، تعلیقه ۲) که به همین معناست که ذات این دو یکی است و هر دو درون ذات نفس انسان محسوب می‌شوند و تفاوت آنها تنها در متعلق آن دو است: متعلق عقل نظری اموری غیرمقدور برای تصرف نفس و متعلق عقل عملی، اموری مقدور برای تصرف نفس است؛ از این رو تفاوت این دو در امری خارج از ذات آنها (متعلق) است (همان).

## ۲-۲-۲. سعادت و عقل عملی؛ دیدگاه اثباتی

در تحلیلی دیگر صدرا در نسبت سعادت و عقل عملی، دیدگاهی اثباتی ارائه می‌دهد. پیش-درآمد این دیدگاه که در راستای یک دسته دیگر از عبارات وی قرار دارد، در نقد دیدگاه پیشین آمد. گویی صدرا از وضعیتی پیشامتعالیه به وضعیتی میانی و سپس به موضعی نهایی می‌رسد. این وضعیت میانی گاه ناظر به نقد دیدگاه اولیه (دیدگاه اسقاطی) است - که در ذیل دیدگاه پیش گذشت - و گاه ناظر به ارائه ایجابی یک دیدگاه جدید که در آن، قوای عملی نفس، در سیر صعودی آن محفوظ مانده، بلکه استکمال می‌یابند و بنابراین پس از مرگ نیز این قوا همراه با نفس، بقا خواهند داشت. وی تصریح می‌کند که «کذا النفس إذا استکملت و صارت عقلاً بالفعل لیس بأن یسلب عنها بعض قواها کالحساسة و ینقی البعض کالعاقلة بل کما تستکمل و ترتفع ذاتها كذلك تستکمل و ترتفع سائر القوی معها» (ملاصدرا، ۱۳۶۸ ج، ص ۱۰۰). در این عبارت ملاصدرا در سیر استکمالی نفس به عقل بالفعل - از مراتب نهایی کمال نفس - سلب برخی قوا - مانند قوای حسی - و ابقا برخی دیگر - مانند قوای عقلی - را رد می‌کند و آن را تصویر نادرستی می‌شمرد؛ از نظر وی در این مسیر آنچه رخ می‌دهد، استکمال و ارتقای همه قوای نفس - اعم از قوای عالی و دانی آن - است که نشان می‌دهد سعادت نهایی نفس، با همراهی تمامی قوای نفس - که گفته شد شامل قوای عملی نیز هست - و کامل شدن همه آنها رخ می‌دهد نه با کمال یک یا چند قوه خاص.

وی در فرازی دیگر، تجرید مدرک را که به نظر می‌رسد شرط سعادت انسان می‌شمرد و در تصور مشهور، همراه با حذف و اسقاط برخی قوای مادی یا نزدیک به مادی نفس دانسته می‌شود نه به اسقاط برخی قوای نفس بلکه به تبدیل آنها به وجود اعلی و اشرف می‌داند: «التجرید للمدرک

لیس عبارة عن إسقاط بعض صفاته و إبقاء البعض بل عبارة عن تبدیل الوجود الأدنى الأنقص إلى الوجود الأعلى الأشرف فکذلك تجرد الإنسان و انتقاله من الدنيا إلى الأخرى ليس إلا تبدیل نشأته الأولى إلى نشأة ثانية» (همان، ص ۹۹). به عبارت دیگر در سیر سعادت یابی نفس که با نام تجرید شناخته می شود، چه در این دنیا و چه پس از مرگ و در جهان دیگر، همه قوا با یکدیگر حرکت استکمالی دارند و وجود هر قوه ای به سوی وجود تجریدی تر همان قوه حرکت می کند و استکمال می یابد. بدین ترتیب، نه قوه ادراکی حسی که نزدیک ترین قوه شناختی به جهان مادی است و نه قوای عملی که در دنیا نزدیک ترین قوای انسان به جهان مادی اند، در مسیر تکامل و سعادت انسان، حذف نمی شوند؛ بلکه کمال و سعادت آنها مقوم کمال و سعادت نهایی انسان خواهد بود؛ همچنین پیش تر گذشت که از نظر حکیم سبزواری عقل نظری و عقل عملی، ذات واحدی دارند و تنها تفاوت آنها در متعلق ادراک است که متعلق یکی امور غیر مقدر برای نفس است و متعلق دیگری امور مقدر نفس (همان، ص ۸۳، تعلیقه ۲). با توجه به این همذات بودن روشن است که تقوم سعادت نهایی انسان به کمال عقل نظری به معنای تقوم آن به کمال عقل عملی نیز خواهد بود. البته با وجود همراهی عقل عملی در قوس صعود انسانی و استکمال آن به وزان استکمال نفس و عقل نظری، ملاصدرا عقیده دارد اصل سعادت نفس و بالاترین رتبه انسان در سیر تکاملی، توسط کمال نهایی عقل نظری ترسیم می گردد. از منظر او کماکان اصل سعادت معرفت است: «... معرفته تعالی و معرفة ملکوته أصل السعادة الحقيقية» (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ص ۴۸۴)؛ «ان اصل کل سعادة حقيقة هو العلم و اليقين... فاصل الثواب و العقاب الحقيقيين ينشئان من العلم و الجهل» (ملاصدرا، ۱۳۹۰، ص ۳۳۳). از این رو هر چند همه قوای عملی و نظری در استکمال و سعادت نهایی انسان کامل می شوند و سعادت حقیقی و نهایی انسان، ثمره اعمال و طاعات است - و از این جهت، قوه عملی در سعادت نهایی مؤثر است - اما معرفت یقینی نهایی یا همان مرتبه عقل مستفاد که اصل سعادت انسان را تشکیل می دهد، کمال عقل نظری و قوای ادراکی انسان است: «اصل السعادة الحقيقية للعبد ان يكون عقله مستفادا من الله...» (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ج، ص ۳۸۳). بدین ترتیب ملاصدرا تصریح می کند که مبدأ و منتهای سلوک، هر دو علم است (ملاصدرا، ۱۳۶۶ د، ص ۳۵۲) و معرفت، غایت هر عمل و حرکت و ثمره هر طاعت و عبادتی است و حاصل همه اعمال نیک و عبادات، صاف شدن آینه قلب از حجاب تاریکی های نفسانی است تا با آن، مستعد نقش پذیری به صورت مطلوب گردد (ملاصدرا، ۱۳۹۰، ص ۳۳۳).



### ۳. نسبت سعادت با عقل عملی و نظری؛ تبیین نهایی

در تبیین ابتدایی از نسبت سعادت با عقل عملی و نظری، روشن شد که برخی جهات مادی نفس،\* از جمله برخی قوا و شئون عملی انسان، باید در سیر استکمالی او به سوی سعادت حقیقی، حذف و اسقاط گردد. ملاصدرا در تبیین کامل‌تر و سازگارتری این حذف را نفی و به تبدیل و تکمیل آن جهات و قوای نفس تفسیر نمود؛ چراکه قوای ادراکی و عملی نفس، ولو به ماده تعلق داشته باشند، دارای مرتبه‌ای از تجرد (تجرد مثالی) اند و با کامل شدن آنها در سیر صعودی و تکاملی انسان، همراه وی خواهند بود. اما با وجود کمال یافتن قوای عملی در ضمن استکمال نفس و همراهی قوای عملی، اصل سعادت از دیدگاه حکمت متعالیه، در ادراک یقینی نهایی یعنی مرتبه عقل بالفعل و مستفاد که کمال عقل نظری است، تعریف می‌شود و بدین ترتیب هنوز می‌توان گفت کمال عقل عملی، سازنده اصل سعادت حقیقی انسان نیست. بنابراین به نظر می‌رسد ملاصدرا تا اینجا تنها اسقاط برخی قوا را در سیر صعودی و استکمالی انسان (نظر ابتدایی)، به کمال آن قوا و تبدیل آنها به مراتبی تجردی‌تر - نظر متوسط - بدل ساخته و کماکان، کمالات عملی و نیز کمالات غیرادراکی و غیرنظری را مراتب پایین‌تری از کمال نهایی انسان تلقی کرده است.

ملاصدرا دوباره با ارتقای نظر خود در دیدگاهی نهایی به جای نظر متوسط یادشده، این مطلب را بازگو می‌کند که اصل سعادت، متشکل از کمال همه قواست؛ زیرا در مرتبه نهایی استکمال نفس که مرتبه فنای ذاتی است، همه قوای انسان، به یک چیز تبدیل می‌شود و قوای عملی و نظری عین یکدیگر خواهد بود: «یصیر قوتها واحده، فیصیر علمها عملاً و عملها علماً» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۰۰). بدین ترتیب به بیان صدرا «کل نفس عبارت از سمع و بصر و قوا و جوارح می‌گردد و

\* منظور از جهات مادی نفس در مباحث حکمت عملی و سعادت، جهات تعلقی نفس به بدن مادی است که بارها در متون فلاسفه اسلامی مورد اشاره قرار گرفته است و ضرورت تجرید نفس به عنوان یک حرکت و تغییر سلوکی در مسیر سعادت، به همین جهات مادی اشاره دارد؛ از این رو این تعبیر و تعابیر مشابه در بحث حکمت عملی به معنای وجود مادیت در خود ذات نفس نیست. البته چون دیدگاه صدرا در این زمینه از یک دیدگاه شبه‌مشائی آغاز می‌شود و عقل عملی نزد مشائین - لاقلاً بخش جزءنگر و عامله آن - جزو قوای نفس و امری مادی است؛ لذا تعبیر جهات مادی نفس با توجه به مباحث پیشین - که سخن از مبنایی شبه‌مشائی بود - معنایی خاص‌تر نیز می‌تواند داشته باشد. باز روشن است که این دیدگاه، دیدگاهی اولیه نزد ملاصدراست که اغلب چنین دیدگاه‌هایی نزد او از اساس برای عبور دادن مخاطب به دیدگاهی عالی‌تر و دقیق‌تر طراحی شده‌اند.

عین بدن خواهد بود... و [در این حالت] بدن عین نفس است»\* (ملاصدرا، ۱۳۹۰، ص ۱۵۹).  
 در نتیجه انسان در مرتبه سعادت نهایی، تبدیل به جوهر وحدانی مدرک محرک خواهد شد: «فإذن فی الانسان شیء واحد هو المدرک والمحرک» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ص ۲۲۲).

این رخداد در نفس از آن روست که با تشدید جهت وحدت در مراتب وجود، جمعیت بیشتری رخ می‌دهد و در واقع آنچه در مراتب پایین‌تر با کثرت موجود بود، در مراتب بالاتر با وحدت و جمعیت شدیدتری موجود است. مفاد قاعده بسیط الحقیقه که طبق تصریح بزرگان، به صورت تشکیکی قابل تطبیق بر مراتب مختلف هستی است، همین است که هرچه وحدت و بساطت بیشتری در مراتب وجود باشد، جامعیت و جمعیت بیشتری نسبت به مراتب مادون در آنها تحقق دارد و هر مرتبه بالاتر که بسیط‌تر از مراتب مادون بوده، موجودات بیشتری را در خود - به وصف وحدت - جمع می‌کند (احسانی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۴)، به این دلیل است که ملاصدرا تصریح می‌کند جهت وحدت و جمعیت نفس، در این حالت، غلبه می‌یابد و جهت کثرت و تفرقه در آن تقلیل می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۰۰) و در پی آن، نفس به کمال معرفت دست یافته، وسوسه‌ها و امیال غیر واقعی و هم‌ازاله می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۱، الف، ص ۱۳۱). در واقع با غلبه یافتن جهت وحدت و بساطت نفس، اصل وجودشناختی بسیط الحقیقه در وجود آن مؤثر خواهد بود و جهت جمعیت و جامعیت نفس نسبت به قوای مادون که شامل قوا در مرتبه اعلی و اشرف است، فعلیت می‌یابد و نفس در مرتبه کمال حقیقی خود، به نحو وحدت و بساطت، جامع همه قوای خود به کامل‌ترین وجه خواهد بود (سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۱۸۲).

تمثیلی نیز که صدرا در این راستا ارائه می‌کند، جالب توجه است. وی نفس انسانی را همچون پرنده‌ای تصویر می‌کند که قوای نظری و عملی‌اش بسان دو بال او هستند و پره‌های این دو بال، فروع دو قوه نظری و عملی‌اند که در هنگام پرواز نهایی، هر دو قوه آن، با اشتغال بر همه فروعشان، پرواز سعادت را تجربه می‌کنند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۶۹۶).

شایان ذکر است فیض کاشانی نیز همین تبیین را به عنوان ایضاح و تفسیر نهایی سعادت می‌پذیرد (فیض کاشانی، ۱۴۲۸، ص ۴۳۱) و به کلیت متعلق دریافت عقل نظری، در قبال جزئیت

\* عبارت توسط مؤلف مقاله ترجمه شده است.

دریافت عقل عملی، برتری نمی‌دهد (فیض کاشانی، ۱۳۷۷، ص ۹۱۲). فیض این نکته را چنین تبیین می‌کند که عقل کلی‌یاب است و تا شرع نباشد، ادراک آن جزئی نمی‌شود و در نتیجه علمش ناقص می‌ماند. بنابراین از نظر وی عقل نظری برای تکمیل ادراکات خود نیازمند عقل عملی است و بالعکس و لذا ادراک هیچ یک بر دیگری مطلقاً رجحان ندارد (همان). این نظر فیض مؤید بلکه مفهّر دیدگاه نهایی صدر است که گویی آنچه را در سعادت نهایی انسان رخ می‌دهد، بدون راجح و مرجوح، کمال همه قوا در اتحاد با یکدیگر می‌داند.

چنان‌که در مراتب رشد عقل عملی و نظری گذشت، از نظر ملاصدرا عقل عملی در مرتبه دوم به اصلاح و تخلیه (بیرون‌راندن اوصاف بد) می‌پردازد و در مرتبه سوم، ضمن تخلیه (پذیرش اوصاف نیک)، محل صور علمی نیز می‌شود که این، آغاز همان اتحادی است که میان قوه علمیه و عملیه شکل می‌گیرد. این مرحله همان مرحله‌ای است که از نظر صدرا نفس ناطقه یا همان عقل نظری، در مرتبه قلب، به نور عقل عملی منور می‌شود و به واسطه حواس روحانی مندرج در عقل عملی، شهودهایی صوری دریافت می‌کند: «منبع هذه المکاشفات [الصوریة] هو القلب الإنسانی أي نفسه الناطقة المنورة بالعقل العملي المستعمل لحواسه الروحانية» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۱۵۰). این همان مرتبه‌ای است که در آن، حواس ظاهری با ارتقا، به اصل خود که حواس روحانی است، می‌پیوندد و در مرتبه‌ای بالاتر یعنی در مقام روح - که این قوا بذاته قوای اویند - متحد می‌شوند (همان، ص ۱۵۱). وی تصریح می‌کند این همان مقام عقل است که به سبب بسیط الحقیقه بودن طبق قاعده مزبور، کل موجودات و از جمله، حواس و عقل عملی است: «و الروح یشاهد جمیع ذلک بذاته لأن هذه الحقائق یتحد فی مرتبه عند کونه فی مقام العقل لأن العقل کل الموجودات کما بیناه فی العلوم النظرية و أقمنا البرهان علیه» (همان). در همین مرتبه، عقل نظری نیز به کشفی معنوی مناسب خود دست می‌یابد که در دو وضعیت متفاوت، شهود روحی یا الهام نامیده می‌شود که این هم در مرتبه‌ای بالاتر یعنی در مقام روح به شهود روحی مبدل می‌شود و در این صورت، تمامی مراتب باطنی و جسمی انسان تحت تأثیر آن منور می‌گردد (همان). بدین ترتیب از نظر صدرا در مرتبه آغازین اتحاد که همان مقام تخلیه نفس به صفات نیک و صور علمی است، نفس انسانی به اتحاد، هم مشاهدات عقل عملی را دارد و هم مشاهدات عقل نظری و در مرتبه‌ای بالاتر که همان مقام اتحاد قوا در مقام روح است، همه این مشاهدات به یکدیگر می‌پیوندد. در واقع این

مرتبۀ روحی اتحادی، همان مرتبۀ چهارم عقل عملی یعنی فناست که منظور از این فنا، نه فنای ذاتی بلکه فنای افعالی و صفاتی است و در آن افعال انسان در مرتبۀ روحی تطهیر و فانی می‌گردند که شهود صوری روحی اثر چنین فنایی است. همچنین در همین مرتبۀ روحی، مرتبۀ چهارم عقل نظری که همان عقل مستفاد است، رخ می‌دهد و تمامی صور علمی به شهود وحدانی روحی، در نفس حاصل می‌شود (العقل کل الاشياء). در این مرتبۀ عقل نظری همان عقل فعال می‌شود که تمامی صور علمی را در خود دارد؛ لذا در این مرتبۀ عقل نظری نیز مانند عقل عملی، نوعی فنای افعالی البته در مورد صور علمی عقل نظری - که شبیه افعال عقل عملی اند - رخ می‌دهد که در آن صور عقل نظری، در صور عقل فعال، مستغرق و فانی می‌شوند. به عبارت دیگر در مرحلۀ چهارم (عقل مستفاد)، عقل نظری، همان عقل فعال می‌شود که با پذیرش کلی جهات عقل فعال، جهت فنایی در عقل عملی تحقق می‌یابد که مرتبۀ متصادق با آن مرتبۀ چهارم عقل نظری است. در واقع در مرتبۀ روحی، نوعی اتحاد میان عقل نظری و عملی رخ می‌دهد که با وجود این اتحاد خصوصیات و کارکرد هر دو عقل حفظ می‌شود و لذا در این مرتبۀ بیشتر، اتحادی تفصیلی میان این دو برقرار است. این همان جمعیتی است که در بالا گفته شد که طبق آن، نفس در مرتبۀ ای واحد، هم مدرک است و هم محرک و فعال.

اما بالاتر از این مراتب روحی اتحادی و فنائی (فنا فی افعالی)، به تصریح صدرای مرتبۀ فنای ذاتی است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۱۵۰) که کلیه این شهودها و کشفیات در آن مرتبۀ به اتحاد کامل می‌رسند. گذشت که جهت فنایی افعالی در عبارات ملاصدرا مرتبۀ نهایی عقل عملی دانسته شده است که بر مقام روحی و کمال نهایی دو جهت نظری و عملی تطبیق می‌شود؛ اما در فنای ذاتی خود حقیقت این دو قوه - که صفاتی از نفس محسوب می‌شوند - به تبع فنای ذاتی نفس در ذات حق، کاملاً مستهلک در صفات حق می‌شوند و بدین ترتیب نه تنها میان آن دو اتحاد برقرار می‌شود، بلکه بالاتر موضوع تفرقه و کثرت میان آن دو - یعنی ذات این دو قوه - و کثرت میان آنها و نفس - یعنی ذات نفس و دو صفت آن - منتفی می‌گردد و وحدتی کامل پدید می‌آید که اثر آن، شهود فنایی (تجلی ذاتی) است. به تعبیر ملاهادی سبزواری مرتبۀ نهایی کمال انسانی که در آن فنای ذاتی رخ می‌دهد، همان مرتبۀ مشاهده و معرفت حقیقی است که این مشاهده و فنا، به تصریح عارفان به عنوان مرتبۀ نهایی عمل و عقل عملی شمرده شده است و جامع هر دو کمال نظری (علم) و عملی

(قدرت) در مرتبه استهلاکی و فنایی است: «یرشدک إلى هذه جعلهم الشهود آخر أعمال العقل العملي... ويعبرون عن الفناء\* بأن يری کل علم مستهلكاً في علمه وکل قدرة مستهلكة في قدرته و هكذا في الباقي الصفات العليا بل کل وجود مستهلكاً تحت وجوده فآخر العمل أيضاً الشهود الذي هو کمال المعرفة» (ملاصدرا، ۱۳۶۸ ج، ص ۲۸۵). به عبارت دیگر در مرتبه نهایی کمال انسانی در حکمت متعالیه (فنای ذاتی) با فناى ذاتی و صفاتی نفس، هم قدرت که صفت نماینده عقل عملی است و هم علم که صفت نماینده عقل نظری است، در صفات حق مستهلك می شود و لذا مشاهده و معرفت فنایی حاصل در این مرتبه، با وحدتش، هم غایت عقل نظری است و هم غایت عقل عملی. البته روشن است که غایت نهایی نفس، فناى ذاتی است که با تحقق آن و فناى وجود نفس در وجود حق، فناى صفاتی هم رخ می دهد و در توحید محض، معرفتی (تجلی ذاتی) حاصل می شود که کمال همه قوا و وجود انسان است.

البته به لحاظ اسفار عرفانی، این سعادت و کمال می توانست در عبارات صدرها به مراتب بقای بعد الفناء نیز برسد که در این زمینه عبارت و نظری روشن تر از وی یافت نشد. در صورتی که سعادت نفس در مراتب بقایی تصویر گردد، نهایی بودن کمال عقل عملی به جهت تصرف حقانی نفس در کثرات، روشن تر می بود. به عبارت دیگر همان طور که در مراتب کمالات فنایی می پذیریم که عقل عملی نیز مانند عقل نظری، غایتی شهودی و معرفتی دارد که هم کمال عمل است و هم کمال نظر، در مراتب کمالات بقایی نیز - اگر تحلیل های فلسفی صدرایی به آن سو نیز پیش می - رفت - باید می پذیرفتیم که غایت عقل نظری به وزان غایت عقل عملی، تصرف و عمل حقانی در کثرات است.

## جمع بندی

غایت و کمال عقل عملی چه نسبتی با سعادت نهایی انسان دارد و آیا این کمال مقوم سعادت نهایی است یا زمینه ساز آن؟ این، مسئله ای است که از دیرباز، فیلسوفان اسلامی در آن، دیدگاه دوم

\* البته ملاحظه سبزواری این فنا را که در ادامه آن را فناى ذاتی می شمرد، همان مرتبه چهارم کمال عقل عملی در بیان ملاصدرا می داند که از نظر نگارنده، با توجه به عبارات صدرها صحیح نیست.

را برگزیده‌اند و کمال و سعادت نهایی و برتر انسان را متشکل از کمال عقل نظری (نوعی شناخت) دانسته‌اند و غایت عقل عملی را رفع مانع برای حصول چنان هدفی برای حیات انسان شمرده‌اند. ملاصدرا طبق این دیدگاه مشهور در فلسفه اسلامی، کمال عقل عملی را در ابتدا نوعی زمینه‌ساز سلبی - یعنی رافع موانعی چون تعلق نفس به ماده و اشتغال به مادیات و... - در راستای حصول کمال عقل نظری - که مقوم سعادت نهایی انسان است - قلمداد می‌کند. بدین ترتیب به نظر می‌رسد غایت عقل عملی، آماده‌ساختن نفس از طریق رفع تعلق و وابستگی نفس به مادیات و جسمانیات، برای مواجهه مستقیم با حقایق تجردی و عقلی است که چنین نتیجه می‌دهد که وی عقل عملی را در مراتب صعودی انسان به‌ویژه پس از مرگ همراه انسان نمی‌داند. اما با توجه به مبانی صدرالماتألهین در باب نفس و اشتغال ذات نفس بر جنبه اضافی آن نسبت به بدن (عقل عملی) و تجردی‌دانستن قوای مادون عقل نظری و قول به وحدت نفس و قوای نظری و عملی آن (النفس فی وحدتها کل القوی) که موجب رأی به واجدیت نفس بر مرتبه مثالی - که منطبق بر بدن مادی است - می‌گردد، نمی‌توان مبنای مشهور یادشده را خالی از تضاد با مبانی اخیر وی در باب نفس دانست؛ از این رو ملاصدرا نیز خود در صدد برآمده است مبنای مشهور - در باب نقش عقل عملی در سعادت نهایی انسان - را به نظریه‌ای دیگر تحویل ببرد و در نهایت از نظریات گذشته عدول نماید. وی در این تأمل دوباره یا تکمیلی، رفع تعلق نفس به جسمانیات را نه به معنای سلبی محض بلکه به معنایی که باطن آن ثبوتی است، اخذ نموده، مراتب تجردی و عقلی عروج نفس را مقام جمعی استعلایی همه قوای تلقی می‌کند که به نظر می‌رسد با استکمال نفس، از آنها رفع تعلق شده است؛ از این رو رفع ید نفس از قوای مادون عقل نظری، در واقع تملک نفس بر قوای کامل تر و تقویت آنها در نفس مستکمل است. بدین ترتیب عقل عملی، آنچه در مسیر سعادت نفس فرو می‌نهد، مراتب هیولانی خود است (جنبه سلبی) که حقیقت این فرو نهادن، حصول یا فعلیت یافتن مراتب مثالی و عقلی آنهاست (جنبه ایجابی). لذا در این دیدگاه ملاصدرا آشکارا عقل عملی را همراه با نفس در جایگاه سعادت ابدی و نهایی می‌داند و کمال آن را جزئی دانی از کمال نهایی انسان تلقی می‌کند؛ به عبارت دیگر انسان می‌تواند با کمال عقل عملی خود، در مرتبه عالم مثال و حتی مراتبی نازل از عالم عقل، به سعادت برسد که این منافاتی با برخورداری از مراتب بالاتر کمال، در مراتب عالم عقل ندارد. البته سعادت برتر انسان در این دیدگاه، همان کمال عقلی شناختی است که غایت عقل نظری بوده، بالاتر از مرتبه کمال عقل عملی در عالم مثال است و لذا غایت عقل عملی، مقوم سعادت نهایی و اعلای انسان - معرفت و علم که مربوط به عالم عقل است - نخواهد بود.

با این توضیحات روشن شد که دیدگاه اولیه ملاصدرا در رابطه عقل عملی با سعادت نهایی انسان با مبانی خاص نفس شناختی حکمت متعالیه در باب نفس و رابطه آن با قوا، قابل جمع است؛ بدین شرح که منظور از اسقاط برخی قوا و کمالات آنها در مراتب سعادت نهایی انسان، رفع جنبه‌های هیولانی و مادی این قوا و کمالات آنهاست که با ارتقای نفس به مراتب بالاتر، جنبه‌های تجردی و عالی تر آن قوا رشد یافته و بالفعل می‌گردد و لذا نفس هیچ‌گاه هیچ یک از قوای خود را از دست نمی‌دهد. بدین ترتیب عقل عملی به عنوان قوه‌ای صرفاً اعدادی و غایت آن به مثابه امری صرفاً زمینه‌ساز برای سعادت نهایی و خارج از آن نگریسته نمی‌شود و عقل عملی و غایت آن، نقشی تقویمی در ذات مستکمل به سعادت نهایی البته نه در مرتبه سعادت برتر - خواهد داشت.

اما ملاصدرا در دیدگاهی کامل تر غایت نهایی نفس را مقام جمع و بالاتر از آن، فنا می‌شمرد که در آن مرتبه، همه قوای نفس کاملاً متحد و همگی فانی در ذات حق‌اند و حتی دوگانگی‌ای که در نظر دوم میان عقل عملی و نظری وجود داشت، در این مرتبه از بین می‌رود و نفس همان گونه و از همان حیث که عالم است، قادر و فاعل است یا هر دو جهت به وزان فنای ذات نفس در ذات حق، فانی‌اند.

می‌توان سه دیدگاه ملاصدرا را که در آنها نسبت سعادت نهایی با غایت عقل عملی به گونه‌های متفاوت

بیان شده، بدین نحو بازنمایی کرد:

عنوان	غایت عقل نظری	غایت عقل عملی	نسبت غایت عقل عملی با عقل نظری	غایت نهایی نفس (سعادت حقیقی)	نسبت غایت عقل عملی با سعادت حقیقی	نسبت غایت عقل نظری با سعادت حقیقی
دیدگاه اولیه صدرا (دیدگاه اسقاطی)	علم و معرفت	تجربید	تجربید (غایت عقل عملی) ابزار حصول معرفت (غایت عقل نظری) است، اما با آن هم‌ساخت نیست. عقل عملی نیز در نفس، جهتی متفاوت از عقل نظری بوده، مغایر با آن است.	علم و معرفت	غایت عقل عملی (تجربید) تنها جنبه ابزاری برای کمال نهایی انسان دارد و در مرتبه سعادت حقیقی، حاضر نیست. خود عقل عملی نیز در نفس، جهتی مغایر با جهت ذاتی نفس (عقل نظری) دارد و لذا در مرتبه سعادت نهایی نفس، ساقط می‌شود.	غایت عقل نظری (معرفت)، عین ذات کمال نهایی است و لذا در مرتبه سعادت حقیقی، حاضر است (خود عقل نظری نیز جهت ذاتی نفس بوده، در مرتبه سعادت نهایی نفس باقی است).

عنوان	غایت عقل نظری	غایت عقل عملی	نسبت غایت با عقل نظری	نسبت غایت با عقل عملی (حقیقی)	غایت نهایی نفس (سعادت حقیقی)
دیدگاه متوسط صدرا (دیدگاه اثباتی)	علم و معرفت	تجربید	تجربید (غایت عقل عملی)، ابزار حصول معرفت (غایت عقل نظری) است، اما با آن هم‌سنخ و هم‌رتبه نیست و لذا رتبه معرفت از تجربید بالاتر است.	تجربید (غایت عقل نظری) جزئی (معرفت)، عالی از غایت نهایی نفس است و در آن مرتبه عالی از نفس واصل به غایت نهایی حضور دارد و لذا از مرتبه دانی سعادت (تجربید که غایت عقل عملی است) بالاتر - و بلکه نتیجه آن در مرتبه بالاتر - است.	علم و معرفت
			عقل عملی با عقل نظری	غایت عقل عملی (تجربید)، جزئی دانی از غایت نهایی نفس است و تنها در نفس واصل به غایت نهایی حضور دارد؛ اما خود مرتبه‌ی عالی کمال (علم و معرفت) یا خود سعادت نهایی نیست و در این مرتبه عالی از سعادت حضور ندارد. خود عقل عملی نیز در نفس، چون جهتی تجردی و هم‌سنخ با ذات نفس دارد و در مراتب سعادت نهایی نفس، همراه نفس است و ساقط نمی‌شود؛ اما جزو مراتب دانی و مثالی نفس است نه مراتب عالی نفس که مربوط به سعادت نهایی است.	
			نسبت غایت با عقل نظری حقیقی	نسبت غایت با عقل حقیقی	



عنوان	غایت عقل نظری	غایت عقل عملی	نسبت غایت با عقل نظری	غایت نهایی نفس (سعادت حقیقی)	نسبت غایت عقل عملی با سعادت حقیقی	نسبت غایت عقل نظری با سعادت حقیقی
دیدگاه نهایی صدرا (دیدگاه اتحادی)	مشاهده و فناء	مشاهده و فناء	همان طور که غایت عقل نظری، مشاهده و فناء در ذات حق است، غایت عقل عملی نیز مشاهده و فناء در ذات حق است. لذا غایت نهایی عقل عملی و نظری بر هم منطبق می شود و کمال نهایی (مشاهده و فناء)، هم واجد جهات نظری است و هم واجد جهات عملی. عقل عملی نیز در نفس، به همان کمال و مراتبی می رسد که عقل نظری می رسد و لذا عقل عملی در رتبه نهایی عقل نظری، همراه با آن و ملازم آن است.	مشاهده و فناء	تمام قوای نفس در مرتبه اعلی (سعادت نهایی) به اتحاد می رسند و قوای عملی و قوای علمی، در هم مندمک می گردد ولذا به مشاهده ای کامل می رسد که در آن، هم عملی وجود دارد هم نظری. به عبارت دیگر، مرتبه سعادت نهایی نفس، همان مرتبه غایت نهایی عقل نظری و عملی است و لذا در آن مرتبه از نفس، عقل عملی حاضر است.	تمام قوای نفس در مرتبه اعلی (سعادت نهایی) به اتحاد می رسند و قوای عملی و قوای علمی، در هم مندمک می گردد ولذا به مشاهده ای کامل می رسد که در آن، هم جهات نظری وجود دارد هم عملی. به عبارت دیگر، مرتبه سعادت نهایی نفس، همان مرتبه غایت نهایی عقل نظری و عملی است و لذا در آن مرتبه از نفس، عقل عملی حاضر است.

همان طور که گفته شد، دیدگاه اختصاصی صدرا با توجه به مبانی نفس شناختی وی نمی تواند نظر اول باشد؛ اما روشن شد که وی این دیدگاه را به دیدگاه دوم تحویل می برد و با آن جمع می کند و لذا تهافتی میان دیدگاه اول (با این رویکرد تحویلی) و دیدگاه دوم وجود ندارد؛ همچنین در مورد

دو دیدگاه بعدی می‌توان چنین گفت که چنانچه فردی به مرتبه نهایی کمال برسد، دیدگاه سوم بر او قابل تطبیق است و چنانچه در مراتب پایین‌تر باشد، دیدگاه دوم بر او صدق می‌کند. به هر حال سعادت نهایی و برتر انسان از نظر وی همان دیدگاه سوم است که برخی به آن دست می‌یابند و برخی دست نمی‌یابند. همچنین این نکته قابل ذکر است که دیدگاه نهایی ملاصدرا با دیدگاه فیلسوفان اسلامی پیش از وی، همان تفاوتی را دارد که دیدگاه نهایی و متوسط او با دیدگاه اولیه اش دارد. البته در مورد نسبت دیدگاه شیخ اشراق با ملاصدرا این نکته نیز قابل ذکر است که سهروردی نیز برای نفوس متوسطان که به کمال نهایی عقلی (همچون مشاهده و فنا) دست نیافته‌اند، جایی در سعادت نهایی باز می‌کند و کمال قوای پایین‌تر از عقل نظری را تا حدی در سعادت ابدی این گونه افراد دخیل می‌داند. البته به نظر می‌رسد دیدگاه سهروردی در باب سعادت نهایی برتر، باز همان نقایصی را از خود بروز می‌دهد که دیدگاه مشائین نسبت به نظریه صدرا دارد.

## منابع

۱. ابن سینا (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیہات مع الشرح لنصیرالدين الطوسی و شرح الشرح لقطب الدين الرازی. ج ۳، قم: نشر البلاغة.
۲. ابن سینا (۱۴۰۴ق). الشفاء- الالهيات. قم: مكتبة آيت الله مرعشي.
۳. ابن سینا (بی تا). الفرق بين الروح و النفس و قوى النفس و ماهية النفس. بی جا.
۴. ابن سینا (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.
۵. ابن سینا (۱۳۷۹). النجاة من الغرق في بحر الضلالات. تهران: دانشگاه تهران.
۶. ابن سینا (۱۳۸۳). الهيات دانشنامه علایی. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۷. ابن سینا (۱۳۸۳). رساله نفس. تصحیح موسی عمید، همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه همدان.
۸. ابن سینا (۱۹۸۰م). عیون الحکمة. بیروت: دار القلم.
۹. احسانی، احمد بن زین الدین (۱۳۸۵). شرح المشاعر. ج ۲، بیروت: مؤسسه البلاغ.
۱۰. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹). شرح المنظومة. ج ۵، قم: نشر ناب.
۱۱. سهروردی، شهاب الدین (۱۹۷۶م الف). التلویحات. مجموعه مصنفات، تصحیح هانری کربن، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۲. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۰). اللمحات. مجموعه مصنفات، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۳. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۳ الف). پرتونامه. مجموعه مصنفات، تصحیح سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۴. سهروردی، شهاب الدین (۱۹۷۶م ب). حکمة الاشراف. مجموعه مصنفات، تصحیح هانری کربن، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۵. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۳ ب). کلمات ذوقیه یا رساله الابراج. مجموعه مصنفات، تصحیح سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۶. سهروردی، شهاب الدین (۱۹۷۷م). یزدان شناخت. مجموعه مصنفات، تصحیح سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۱۷. شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۵). رسائل الشجرة الالهية فى علوم الحقائق الربانية. تصحيح نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۸. شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۳). شرح حکمة الاشراف. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۹. العاتى، ابراهیم (۱۹۹۸م). الانسان فى فلسفة الفارابى. بيروت: دارالنبوغ.
۲۰. فارابى، محمد بن محمد (۱۹۹۵م). آراء أهل المدينة الفاضلة. بيروت: دار و مكتبة الهلال.
۲۱. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۸۳). انوار الحكمة. تصحيح محسن بيدارفر، قم: بيدار.
۲۲. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۷۷). علم اليقين. ج ۲، تصحيح محسن بيدارفر، قم: بيدار.
۲۳. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۲۸ق). عين اليقين. تصحيح فالح عبدالرزاق عبيدى، بيروت، دار الحوراء.
۲۴. قطب‌الدین شیرازی (۱۳۸۰). شرح حکمة الاشراف. تهران: دانشگاه تهران و مؤسسه تحقیقات اسلامی دانشگاه مکیل.
۲۵. ملاصدرا (۱۳۶۷). اسرار الآيات. اصفهان: نشر علویه همایونی.
۲۶. ملاصدرا (۱۳۹۰). اکسیر العارفين. در: مجموعه رسائل فلسفی، ج ۳، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۷. ملاصدرا (۱۳۶۸ الف). الاسفار الاربعة. ج ۴، قم: مكتبة المصطفوى.
۲۸. ملاصدرا (۱۳۶۸ ب). الاسفار الاربعة. ج ۸، قم: مكتبة المصطفوى.
۲۹. ملاصدرا (۱۳۶۸ ج). الاسفار الاربعة. ج ۹، قم: مكتبة المصطفوى.
۳۰. ملاصدرا (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية. تصحيح سيدجلال الدين آشتياني، تهران: مركز نشر دانشگاهی.
۳۱. ملاصدرا (۱۳۶۶ الف). تفسير القرآن الكريم. ج ۱، تصحيح محمد خواجهوى، قم: بيدار.
۳۲. ملاصدرا (۱۳۶۶ ب). تفسير القرآن الكريم. ج ۶، تصحيح محمد خواجهوى، قم: بيدار.
۳۳. ملاصدرا (۱۳۶۶ ج). شرح أصول الكافي. ج ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۴. ملاصدرا (۱۳۶۶ د). شرح أصول الكافي. ج ۴، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۵. ملاصدرا (۱۴۲۲ق). شرح الهداية الاثيرية. بيروت: مؤسسة التاريخ العربی.

۳۶. ملاصدرا (۱۳۸۱ الف). کسر اصنام الجاهلیة. تصحیح محسن جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۷. ملاصدرا (۱۳۹۱). الحکمة العرشية. در: مجموعه رسائل فلسفی، ج ۴، تصحیح اصغر دادبه، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۸. ملاصدرا (۱۳۸۱ ب). المبدأ و المعاد. تصحیح محمد ذبیحی و جعفر شانظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۹. ملاصدرا (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تصحیح محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انجمن حکمت و فلسفه ایران.