

تبیین حرکت اشتدادی ارادی نفس در فلسفه ملاصدرا

محمدجواد نصر آزادانی*

سید محمدعلی دیباجی**

حبیب‌الله دانش‌شهرکی***

چکیده

اعتقاد به حرکت جوهری اشتدادی در عالم ماده یکی از مبانی بنیادی ملاصدرا در تفکر فلسفی است که بر اساس آن تمام موجودات عالم ماده، از جمله نفس انسان، در ذات و جوهر خود متحرک‌اند و حرکت نحوه وجود سیال و لازمه جدانشدنی آنها است. صدرا با توجه به اعتقاد به وجود اراده در نفس انسانی و امکان انجام‌دادن حرکات و افعال وی بر اساس اراده مبتنی بر عقل عملی، چگونگی حرکت اشتدادی نفس انسانی در مرحله انسانیت را تبیین می‌کند و با تبیین غایت‌مندی افعال ارادی انسان، غایت حقیقی اشتداد و تکامل نفس انسانی را، اتحاد با عقل فعال می‌داند. در نظر وی، هرچند بسیاری از انسان‌ها با سوء اراده خویش از نیل به این غایت باز می‌مانند اما به هر حال اشتداد نفس در خصوص آنها نیز منتفی نیست و چنین انسانی با اراده و انتخاب‌های نادرست خویش به تحصیل و شدت وجودی یکی از قوایش اقدام می‌ورزد.

کلیدواژه‌ها: حرکت جوهری، ملاصدرا، نفس، اراده.

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم (نویسنده مسئول: gomgashteh1989@gmail.com)

** دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تهران، پردیس فارابی (dibaji@ut.ac.ir)

*** استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم (daneshshahraki@qom.ac.ir).

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۳/۲۲

مقدمه

یکی از بنیادی‌ترین و مهم‌ترین ابداعات فلسفی ملاصدرا نظریه حرکت جوهری است که بر اساس آن تمام موجودات عالم ماده در ذات و جوهر خود متحرک‌اند. ابعاد اعتقاد به این نظریه بر بسیاری از مسائل فلسفی، از جمله علم‌النفوس سایه افکنده و افق‌های جدیدی در حل بسیاری از مسائل پیچیده فلسفی گشوده است.

در مسئله نفس نیز، صدرا برخلاف فلاسفه پیشین قائل به حرکت جوهری آن است؛ به عبارت بهتر، وی با این اعتقاد که همه افراد، از پیامبران گرفته تا سایر خلائق، جوهریت واحد، و ذات یکسانی دارند و تفاوت آنها فقط از طریق عوارض است، مخالف است و معتقد است نفس انسانی، جوهری جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقاء است و با حرکت جوهری اشتدادی دم به دم به کمالات وجودی دست می‌یابد و در پرتو این استکمال جوهری شأنیت ارتقا به مرتبه عقل فعال را نیز پیدا می‌کند.

در آثار صدرا درباره حرکت جوهری نفس و مراتب آن مباحث مفصلی صورت پذیرفته است اما ابهاماتی نیز در تحلیل فرآیند حرکت جوهری انسان وجود دارد که یکی از مهم‌ترین آنها این است که: آیا بین حرکت جوهری انسان و سایر موجودات تفاوتی هست یا اینکه حرکت جوهری انسان بسان سایر موجودات عالم ماده است؟ و اگر تفاوتی هست منشأ این تفاوت چه ویژگی‌ای در وجود انسان می‌تواند باشد که حرکت وی را از سایر موجودات متمایز می‌کند؟ ابهام فوق از آنجا ناشی می‌شود که وی پایان حرکت نفس را در خصوص نفوس انسانی به صورتی متفاوت بیان کرده است، درباره برخی انسان‌ها اتحاد با عقل فعال را به عنوان انتهای حرکت جوهری نفس در عالم ماده بیان کرده، و درباره برخی هم پایان حرکت جوهری‌شان را حیوان بالفعل یا شیطان بالفعل معرفی می‌کند. به عبارت دیگر، نزد وی، هرچند انسان‌ها حرکت جوهری‌شان را به سرمایه یکسان آغاز می‌کنند اما در پایان به انواع مختلف تبدیل خواهند شد و هر کدام نوع خاص به خود را خواهند داشت.

چنین نگرشی درباره نفوس انسانی جز با اعتقاد به ویژگی‌ای در انسان که حرکت او را از سایر موجودات متمایز می‌کند ممکن نخواهد بود و آن حرکت ارادی مبتنی بر عقل است.

تحقیق پیش رو در نظر دارد با تحلیل حقیقت اراده انسان و غایت‌مندبودن افعال ارادی وی، حرکت جوهری ارادی اشتدادی نفس را تبیین کند و فرآیند تکامل اشتدادی هر یک از انسان‌های سعادت‌مند و شقی را باز گوید.

پیش از ورود به بحث اصلی و بیان تفاوت حرکت جوهری نفس با سایر موجودات ضروری است توضیحی اجمالی درباره مبنای حرکت جوهری و همچنین معنای «اشتداد» در کلمات صدرای بیان کنیم.

حرکت جوهری

یکی از مسائلی که در بحث حرکت، محل اختلاف واقع شده، مسئله حرکت در جوهر است. محل نزاع در بحث حرکت جوهری این است که آیا علاوه بر برخی از اعراض که اتفاق بر تحقق حرکت در آنها وجود دارد، در جوهر و ذات اشیا، که محل اعراض هستند نیز حرکت واقع می‌شود یا اینکه جواهر اشیا، ساکن‌اند و حرکت در آنها ممکن نیست؟ ابن‌سینا و تابعینش فقط حرکت در برخی از اعراض را پذیرفته‌اند و حرکت در جوهر را محال می‌دانند. دلیل اصلی آنها بر امتناع حرکت جوهری شبهه عدم بقای موضوع در حرکت جوهری و لزوم فعلیت انواع غیرمتمنهای در صورت تحقق حرکت در جوهر است که به صورت مفصل در کتاب *شفاء* بیان شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۱: ۹۸-۹۹؛ جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، بخش سوم از ج ۳: ۵۳-۵۵).

اما صدرا با مناقشه در استدلال قائلان به امتناع حرکت جوهری، ادله فراوانی نیز در اثبات حرکت جوهری اقامه کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۴۴؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۷: ۲۸۹-۲۹۸). اعتقاد صدرا به حرکت جوهری و اثبات آن و مناقشه در امتناع آن، تا حد بسیاری در مبنای وی در بحث اصالت وجود و وجودی‌شدن حرکت نزد او ریشه دارد. توضیح مطلب اینکه، فلاسفه سابق بر صدرا عموماً مباحث حرکت را در ضمن طبیعیات مطرح می‌کردند و نوع نگاه آنها به حرکت نگاهی مقولی و ماهوی بود؛ اما در فلسفه صدرا حرکت از طبیعیات به الاهیات انتقال یافت، موجود به دو قسم ثابت و سیال تقسیم شد و حرکت از عوارض تحلیلی موجود سیال به شمار آمد و سیلان عین نحوه موجود مادی قلمداد شد.

بر این اساس، طبق نگاه صدرا، موجود سیال چیزی نیست که حرکت در آن رخ دهد، بلکه هستی آن عین سیلان است و با جعل بسیط متحرک، حرکت نیز جعل می‌شود و جعل متحرک جعل حرکت هم هست. از سخنان فوق چنین نتیجه‌گیری می‌شود که حرکت و شدن در مقابل بودن به معنای هستی نیست، بلکه حرکت و شدن خود نوعی هستی و بودن است (همان، ج ۳: ۶۱ و ۷۴).

این نوع جهت‌گیری در فلسفه صدرا تأثیر بسزایی در رد مناقشات حرکت جوهری دارد، چراکه حرکت از مقولات ماهوی نیست تا نیازمند موضوعی به عنوان محل مستغنی باشد. همچنین، با توجه به مبنای اصالت وجود و وجودی‌دانستن حرکت، هر مقوله‌ای که در آن حرکت رخ می‌دهد در حین حرکت دارای فرد واحد است؛ اما فردی ممتد و سیال به طول مدت زمان؛ هرچند انواع ماهیت از مراحل مختلف وجود سیال از طریق بستن مرزهای آن انتزاع می‌شود، اما وجود انواع بالفعل از ماهیات لازم نمی‌آید. زیرا اصل با وجود است و وجود واحد متصل تدریجی است که اجزای نامحدود بالقوه در آن حضور دارند و چون بالقوه هستند حصر نامتناهی در بین دو حاصر پیش نمی‌آید (همان، ج ۳: ۸۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳: ۵۶-۵۸).

حرکت جوهری و مسئله اشتداد

یکی از مباحث مهم دیگری که نقش مهمی در تسهیل تبیین حرکت جوهری اشتدادی نفس دارد این است که: آیا هر حرکتی لزوماً اشتدادی و تکاملی است؟ یا حرکت می‌تواند تنقصی و غیرتکاملی یا یکنواخت نیز باشد؟

برای پاسخ به این پرسش لازم است ابتدا معنای تکامل و اشتداد در حرکت روشن شود. یکی از معانی تکامل و اشتداد را می‌توان به واسطه رابطه قوه و فعل تبیین کرد؛ به این صورت که با توجه به تعریفی که از حرکت بیان شده، حرکت خروج از قوه به فعل است و قوه فقدان چیزی و فعلیت وجدان آن است؛ پس حرکت از فقدان و عدم و ناداری به سمت دارایی و وجدان جلو می‌رود و در حرکت همیشه افزایش و فزون و کمال تحقق می‌یابد. به دیگر سخن، اگر مرتبه قوه هر حرکتی را با فعلیت آن مقایسه کنیم بین این قوه و آن فعلیت رابطه نقص و کمال برقرار است و فعلیت کمال آن قوه است و در نتیجه حرکت هم به معنای تکامل آن قوه است (صدرالمطلبین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۸۰-۸۱).

معنای دیگر اشتداد آنجا است که رابطه قوه و فعلیت در نظر گرفته نشود، بلکه رابطه فعلیت‌ها با یکدیگر لحاظ شود؛ به این صورت که وقتی فعلیت‌ها با یکدیگر مقایسه می‌شوند، اگر فعلیت بعدی نسبت به فعلیت قبلی نوعی افزایش داشته باشد و اشد و اکمل از آن باشد آن را تکامل و اشتداد می‌گویند که البته این به معنای انباشت فعلیت‌ها بر روی هم نیست، بلکه همان‌طور که خواهد آمد، در اشتداد، مرتبه فعلیتی که در این «آن» پیدا می‌شود در همین «آن» معدوم می‌شود؛ ولی همیشه هر فعلیتی، استعداد فعلیت کامل‌تری را دارد که با زوال فعلیت سابق ایجاد می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۸۱۱؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۲۵ و ۸۴).

اما تکامل به معنای اول قطعاً در همه حرکات، اعم از جوهر و عرض، حتی در حرکات مکانی و وضعی نیز وجود دارد؛ چراکه خروج از قوه به فعل در همه حرکات وجود دارد و اگر خصوصیت خروج از قوه به فعل نباشد تغییری که پدید می‌آید حرکت نخواهد بود.

اما راجع به تکامل به معنای دوم باید گفت هر حرکتی لزوماً اشتدادی به این معنا نیست و همان‌طور که هر فعلیتی می‌تواند حامل استعداد فعلیتی اشد از خود باشد، می‌تواند حامل فعلیتی برابر خود و حتی ناقص‌تر از خود نیز باشد. لذا در مثل حرکات مکانی و همچنین سیبی که به سمت خرابی حرکت می‌کند یا درختی که خشک می‌شود هرچند تکامل به معنای اول صدق می‌کند ولی تکامل به معنای دوم وجود ندارد، چراکه در مثال سیب و درخت فعلیت لاحق ناقص‌تر از فعلیت سابق است و در حرکات مکانی دو فعلیت برابر یکدیگرند.

صدرا در خصوص نفس، قطعاً به وقوع تکامل و حرکت اشتدادی به معنای دوم، به‌ویژه به حرکت جوهری اشتدادی، اعتقاد دارد و آن را مبنای حل برخی از مشکلات قرار می‌دهد، از جمله با استناد به حرکت اشتدادی در جوهر ثابت می‌کند که نفس از آن جهت که به بدن مادی متعلق است و مجرد تام نیست مشمول حرکت جوهری اشتدادی است. بر اساس آن، مسائلی چون اتحاد عاقل و معقول، معاد جسمانی و ... را حل می‌کند که محل اختلاف پیشینیان او از حکما بوده است. در نتیجه وی اگر از حرکت جوهری نفس سخن می‌گوید قطعاً اشتداد به معنای دوم مد نظر او است که در عبارات بعدی به آن اشاره خواهد شد (همان، ج ۸: ۳۶۸؛ غروی، ۱۳۷۷-۱۳۷۸: ۱۵۲).

نفس و حرکت جوهری

ابن‌سینا و تابعانش معتقدند جوهر نفس ثابت است و هیچ‌گونه تغییری در آن راه ندارد؛ نه تغییر دفعی به نحو کون و فساد؛ زیرا نفس مجرد است و در مجرد تغییر راه ندارد؛ و نه تغییر تدریجی که با حرکت جوهری تحول یابد؛ چون افزون بر استحاله، تغییر در مجردات حرکت جوهری نیز محال است؛ خواه در نفس باشد خواه در جواهر دیگر. بنابراین، در جوهر نفس هیچ تغییری وجود ندارد و تغییراتی که در آن مشاهده می‌شود فقط از نوع حرکت در اعراض‌اند؛ از این‌رو حرکت عرضی نفس خواه تکاملی باشد و خواه تنازلی انکارپذیر نیست. مثلاً نفس جاهلی که با به‌کارگیری ابزار شناخت عالم شده، یا بر علمش افزوده می‌شود در جوهرش تغییری رخ نمی‌دهد، بلکه اعراض و صفاتش تغییر می‌کند. یعنی دارای اعراضی می‌شود که پیش از آن فاقد آنها بوده است، یا نفس عالمی که در اثر پیری علمش کم یا زایل می‌شود این تغییر، در جوهر نفس نیست بلکه در اعراض آن است. یعنی نفس صفتی داشته و اکنون آن را از دست داده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج: ۸، ۲۴۵).

معنای حرکت جوهری نفس نزد ملاصدرا

وی نفس را جسمانیة‌الحدوث می‌داند. در نظر وی، نفس در آغاز موجودی مادی است، به گونه‌ای که با جسم اتحادی وجودی دارد و لذا قوه و استعداد دارد. زیرا قوه‌داشتن از شئون ماده است و با وجود قوه و استعداد حرکت را در ذات و جوهر خویش خواهد پذیرفت و در جوهرش و به تبع در اعراضش حرکت امکان‌پذیر است. بر اساس دیدگاه وی، نفس امر ثابتی نخواهد بود که از اول عمر تا پایان آن هیچ‌گونه حرکتی نکرده باشد، بلکه با حرکت جوهری اشتدادی دم به دم به فعلیت و تحصیل وجودی دست می‌یابد و به تدریج، مراحل حدوث جسمانی، تجرد برزخی و تجرد عقلانی را یکی پس از دیگری طی می‌کند.

صدرا مراتب وجودی نفس را از حیث تقدم و تأخر در حدوث به این صورت بیان می‌کند:

مراحل جمادی

اولین مرتبه‌ای که از مراتب اشتداد جوهری نفس انسانی در آثار صدرا بیان شده مرتبه جمادیت است. در برخی از آثار وی، مرحله قبل از نفس نباتی خود به سه مقطع تقسیم شده است که عبارت‌اند از: لاشیئیت محض، صورت عنصری و صورت معدنی.

طبق نظر وی، نفس نباتی انسانی در حرکت جوهری اشتدادی از صورت جمادی معدنی که حافظ ترکیب و مزاج موجود در نطفه است، برآمده که خود تکون یافته از صورتی عنصری است و صورت عنصری نیز از ماده‌ای هیولانی تشکیل یافته است.

نبات

هنگامی که آدمی به صورت جنین در رحم مادر قرار دارد در مرتبه نفس نباتی است. او بالفعل وجودی نباتی است، اما بالقوه حیوان است، چراکه نه حس دارد و نه حرکت. فصل نفس نباتی تولد، رشد و تولید مثل است و فصل ممیزش از سایر نباتات قوه حیوانی است که در چنین نفسی موجود است. نفی حرکت از نفس نباتی نفی حرکت ارادی است.

حیوان

از زمان تولد و حضور در دنیا تا بلوغ صوری و طبیعی به رتبه نفوس حیوانی راه یافته و حیوان بالفعل و انسان نفسانی بالقوه است. در این مرحله، نفس دارای حرکت ارادی می‌شود و می‌تواند جزئیات را درک کند. مراد از بلوغ صوری این است که نفس بتواند با تفکر و تأمل همراه با به کار انداختن عقل عملی اشیا را درک کند.

انسان

مرتبه بعدی زمانی محقق می‌شود که نفس از درجه حیوانی عبور کند و به مرتبه بلوغ طبیعی و صوری برسد. در این صورت انسان نفسانی بالفعل و انسان ملکی یا شیطانی بالقوه است. از آغاز بلوغ طبیعی، نفس به واسطه تفکر و درک کلیات، ناطقه می‌شود.

ملک یا شیطان

اگر توفیق انسان را یاری کند و مسیر حق و راه توحید را بپیماید و نیز اگر عقل وی با علم کامل شود و خردش با تجرد از اجسام پاک گردد بالفعل به مرتبه انسان ملکی می‌رسد؛ اما اگر از راه راست گمراه شود و راه ضلالت و جهالت را بپیماید، از جمله حیوانات و اهریمنان می‌شود. این مرتبه، مرتبه انسان شیطانی بالفعل است (همو، ۱۳۶۳: ۴۰۷-۴۰۸؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۳۵).

تبیین مراتب تکامل و اشتداد نفس

در توضیح مراتب فوق باید گفت، واقعیت نفس واقعیت جوهری ممتدی است و اجزایی فرضی دارد که به نحو پیوسته و متصل، یکی پس از دیگری، حادث می‌شوند، به طوری که اولاً حدوث هر یک مشروط به زوال دیگری است؛ و ثانیاً، همواره جزء حادث کامل‌تر از جزء زایل است و درجه وجودی برتری دارد، آنچنان که مراحل و اجزای اولیه این واقعیت دارای آثار و خواص صور عنصری‌اند و با زوال آنها مراحل دیگری به نحو پیوسته به آنها حادث می‌شوند که افزون بر خواص مزبور خواص صور معدنی را نیز دارند و با زوال آنها مراحل دیگری به نحو پیوسته به آنها حادث می‌شوند که افزون بر خواص عنصری و معدنی خواص گیاهی هم دارند. مراحل اخیر گرچه همگی مراحل گیاهی نفس‌اند هم‌درجه نیستند، بلکه همواره هر مرحله‌ای از مرحله پیشین از نظر وجودی برتر و قوی‌تر است و در حقیقت واقعیت مزبور در آخرین مرحله از مراحل گیاهی‌اش نوع کاملی از گیاه است، مانند دیگر گیاهان کامل، که فصل ممیزش از دیگر انواع کامل گیاه این است که بالقوه حیوان است، برخلاف آنها که چنین نیستند. با زوال آخرین مرحله گیاهی به نحو پیوسته به آن مرحله دیگری حادث می‌شود که افزون بر خواص عنصری، معدنی و گیاهی، خودآگاه هم هست؛ یعنی درک حضوری از خود دارد. البته مقصود از خودآگاهی نازل‌ترین و ضعیف‌ترین مرتبه خودآگاهی است و چون هر ادراکی مشروط است به مجرد مدرک، آن واقعیت مزبور نوعی مجرد مثالی هم دارد. با تحقق این مرحله مجرد نفس یا نشئه حیوانی آن آغاز می‌شود؛ اما حرکت جوهری نفس با حدوث نشئه حیوانی‌اش پایان نمی‌پذیرد، یعنی همچنان پیوسته مرحله‌ای از واقعیت مزبور که حادث شده است زایل، و به جای آن مرحله دیگری از آن حادث می‌شود که افزون بر خواص مرحله زایل، خواص دیگری هم دارد، تا آنجا که مرحله‌ای حادث می‌شود که افزون بر آثار و خواص عنصری، معدنی و گیاهی همه قوای حیوانی را، اعم از مدرکه و محرکه، دارا است و در حقیقت نوع کاملی از حیوان است که فصل ممیز آن از دیگر انواع حیوان کامل این است که بالقوه انسان است.

به نظر صدرا، انسان در بدو تولد این‌گونه است. در ادامه اگر زمینه فراهم شد و کوشش لازم به عمل آمد، با زوال این مرحله به نحو پیوسته به آن مرحله دیگری حادث می‌شود که افزون بر همه خواص یادشده دارای نازل‌ترین مراتب ادراک عقلی خالص نیز هست. با حدوث این مرحله

نشئه عقلی نفس آغاز می‌شود؛ اما باز هم حرکت مزبور می‌تواند ادامه یابد و مراحل دیگری از واقعیت مزبور حادث شوند که تجرد عقلی بالاتری دارند تا جایی که این واقعیت متحرک با وصول به غایت نهایی‌اش، که همان اتحاد با عقل فعال است، برسد (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۳: ۳۰۰-۳۰۴).

حرکت جوهری ارادی نفس

چنان که گذشت، صدرا غایت حرکت جوهری اشتدادی نفس را برای برخی انسان‌ها، وصول به عقل فعال و اتحاد با آن معرفی می‌کند و برای برخی دیگر آن را حیوانیت بالفعل می‌داند. تبیین این نوع جهت‌گیری راجع به تکامل اشتدادی انسان جز با تحلیل افعال ارادی و غایت‌مندی آن میسر نخواهد بود، که در این بخش به صورت مفصل به آن می‌پردازیم. اما ابتدا برای روشن شدن معنای حرکت ارادی اشاره‌ای به معنای «اراده» در کلمات صدرا می‌کنیم.

اراده از نظر ملاصدرا

وی در برخی از عبارات/سفرار، اراده را به کیف نفسانی تعریف کرده و آن را همچون الم و لذت دانسته است: «اراده در حیوان از کیفیات نفسانی است» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴: ۱۱۳). همچنین، در بیشتر آثار خود در تبیین اراده می‌گوید بعد از قوه شوقیه و قبل از قوه فاعله، قوه دیگری است که مبدأ عزم و اجماع است و آن اراده نامیده می‌شود. وی فرق بین شوق و اراده را در شدت و ضعف شوق، و اراده را کمال شوق می‌داند (همو، ۱۳۶۰: ۱۸۹؛ همو، ۱۳۵۴: ۲۳۴).

البته تمایز شوق، از شوق مؤکد در افعال انسانی قابل فهم است؛ از آن جهت که فعل انسان برآیند گرایش‌ها و تدابیر گوناگونی است که می‌تواند شوق‌های مختلفی را در او برانگیزاند و در چنین حالتی شوق به‌تنهایی برای صدور فعل کافی نیست، بنابراین شوق اکید را، به معنای نسبی شدت نباید گرفت، بلکه باید آن را غلبه قطعی یک شوق بر گرایش‌ها و تمایلات مخالف آن محسوب کرد که در واقع این غلبه حاصل قوت یکی از قوای سه‌گانه شهویه، غضبیه و عاقله است که مبدأ این شوق است؛ یعنی هر یک از قوای سه‌گانه که قوت یابد گرایش او غلبه یافته، شوق حاصل از آن شدت می‌یابد و فعل مطابق این گرایش انجام می‌شود و این همان اراده است (همو، ۱۳۶۳: ۵۰۳).

به هر حال، از مجموع کلمات وی استفاده می‌شود که اراده را به معنای عزم یا تصمیم و قصد انجام‌دادن کار گرفته است که با توجه به عبارات ذکرشده در چند سطر قبل، عبارت دیگر همان شوق مؤکد است.

فرق بین اراده انسان با اراده حیوان

حاصل کلمات بخش قبل این شد که اراده، عبارت است از شوق مؤکدی که بر سایر گرایش‌ها و تمایلات فرد غلبه یافته است. حال اگر این شوق شدید مبدئی عقلانی داشته باشد و در راستای حکم عقل عملی باشد، اراده انسانی خواهد بود، ولی اگر مبدأ شهوانی یا برخاسته از قوه غضبیه باشد و به دنبال تخیل لذت و تصدیق به فایده آن باشد، اراده حیوانی خواهد بود. به عبارت بهتر، در انسان این قابلیت هست که اراده‌اش بر اساس سنجش عقلانی صورت گیرد، به خلاف حیوانات دیگر که اراده آنها در پی تخیل لذت و شوق به آن، که مطابق با قوه شهویه یا غضبیه است، حاصل می‌گردد و چون آنها فاقد عقل‌اند، لذا صرفاً بر اساس «میل و خواست شهوانی» رفتار می‌کنند. بنابراین، معنای «شوق به انجام‌دادن فعل» در حیوان نسبت به معنای آن در انسان، معنایی اخص است. روشن است که در صورت وجود میل به انجام‌دادن فعل برای حیوان و «نبودن میل مخالف اقوا»، حصول اراده و اقدام به انجام‌دادن فعل برای حیوان گریزناپذیر است (سبزواری، ۱۳۶۰: ۶۶۶).

صدرا در بیان مطلب فوق می‌گوید:

تصور، تصدیق به فایده، شوق، عزم (شوق اکید) که منشأ آن، قوه‌ای فوق قوه شوقیه است که همان عقل عملی است، منشأ صدور فعل ارادی در انسان هستند؛ اما در حیوان اشتداد قوه شوقیه منشأ فعل ارادی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۵۴).

غایت‌مندی افعال ارادی

در بخش‌های قبل، مراد از اراده و کیفیت صدور افعال ارادی روشن شد. در این بخش به ویژگی افعال نفس انسانی، که غایت‌مندبودن افعال ارادی آن است، اشاره می‌کنیم و سپس با تبیین مراد از کمال حقیقی و پنداری، فرآیند حرکت جوهری اشتدادی ارادی نفس به سوی کمال حقیقی‌اش را می‌کاویم و در انتها به نقش اراده نیز در این فرآیند اشاره می‌کنیم.

مراد از غایت‌مندی افعال ارادی انسان

غایت به دو معنا استعمال می‌شود:

۱. ما الیه الحركة: که به منتهای حرکت گفته می‌شود و همان غایت بالذات فعل و حرکت است.

۲. ما لاجله الحركة: که مقصود بالاصالة فاعل است و کمالی است که به واسطه آن فعل برای

فاعل حاصل می‌شود (همان، ج ۸: ۸۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۰۸).

درباره افعال ارادی انسان وقتی گفته می‌شود غایت‌مندند معنای دوم نیز مد نظر است؛ توضیح مطلب اینکه، از مطالبی که درباره افعال ارادی و اختیاری مطرح کردیم روشن شد که وقوع چنین کارهایی متوقف به علم و اراده فاعل است و در فاعل‌هایی همچون انسان که فاعل بالقصد است، تصور و تصدیق به فایده و نتیجه‌ای که بر کار قصدی مترتب می‌شود، یعنی لذت، فایده، خیر و کمالی که از آن حاصل می‌شود، شوق وی را برای انجام‌دادن کار برمی‌انگیزد. پس تصمیم بر انجام‌دادن کار متوقف بر شوقی است که اصالتاً بر نتیجه کار و بالتبع به خود آن تعلق می‌گیرد و چون نتیجه کار مطلوب بالاصالة است و خود کار مطلوب بالتبع، از این‌روی آن را «غایت» و علم و محبت به آن را «علت غایی» می‌نامند.

لذا در افعال انسان، علاوه بر غایت به معنای اول غایت به معنای دوم نیز محقق است؛ به عبارت دیگر، هرچند حرکتی که فاعل‌های ارادی انجام می‌دهند نهایی دارد، اما علاوه بر آن کمال و مطلوبی را دنبال می‌کنند که ممکن است ضمن این فعل به آن نایل شوند و چه بسا هم نایل نشوند و لزوماً چنین نیست که غایت بالذات حرکت همان مطلوب بالاصالة فاعل باشد (صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۵۱). لذا درباره غایت و کمال حقیقی در افعال ارادی، نکته دیگری که باید بررسی کرد این است که: منظور از کمال و مطلوبی که در هر فعل ارادی وجود دارد چیست؟ آیا سنخ این کمال در موجودات مختلف به یک شکل است یا اینکه هر موجودی که به نحوی از اراده برخوردار است سنخ کمال مربوط به خود را دارد؟

۱. این مطلب درباره خدا و مجردات تام منتفی است، چراکه تمام کمالات را بالفعل دارند. لذا هرچند منشأ افعال در آنها نیز ناشی از میل است اما میل به کمال مفقود نیست، بلکه میل به کمال موجود منشأ صدور افعال می‌شود.

برای تبیین مطلب باید نگاهی به تعریف «کمال»، «خیر»، و «سعادت» که واژگانی مترادف در کلام صدر است و همچنین مراتب آن داشته باشیم.

تعریف سعادت و کمال

وی در برخی عبارات «سعادت» را به این صورت تعریف کرده است: «سعادت هر قوه نیل به چیزی است که مقتضای طبع آن بوده و به حصول کمال آن است و کمال هر قوه‌ای از نوع یا جنس همان قوه است» (همان، ج ۹: ۱۲۶). در برخی عبارات دیگر، سعادت هر قوه‌ای را به ادراک امر ملائم با آن قوه تفسیر می‌کند (همو، ۱۳۶۰: ۲۴۹).

لذا طبق تعاریف وی از «سعادت» و «کمال» در موجودی همچون انسان، که از قوای متعددی برخوردار است، کمال هر قوه‌ای به ادراک لذت ملائم با آن قوه است. مثلاً وی کمال شهوت را حصول مشتتهایش، و کمال قوه غضبیه را غلبه و انتقام، و کمال وهم و سعادتش را رجاء، و کمال هر یک از حواس پنج‌گانه را ادراک متعلق محسوس آنها می‌داند و طبیعتاً با توجه به اینکه انسان از وجود قوه‌ای همچون قوه عاقله نیز برخوردار است، سنخی از سعادت و کمال را هم مخصوص به این قوه دارا خواهد بود. نکته مهم دیگر این است که هر کدام از قوا وجودش اقوا باشد، کمالش اعلا، و مطلوبش ضروری‌تر، و لذتش اشد است و گرچه همه قوا در تعریف لذت و کمال مشترک‌اند، اما با توجه به اینکه درجات و مراتبشان مختلف است، کمالات آنها هم ذومراتب خواهد بود. لذا نفس ناطقه که درجه وجودی بالاتری نسبت به سایر نفوس دارد، قوه آن هم که قوه عاقله است طبیعتاً از درجه وجودی بالاتری برخوردار است و کمال مطلوب و مخصوص آن هم کمال به مراتب بالاتری خواهد بود (همان: ۲۵۰).

وی درباره کمال مخصوص نفس ناطقه انسانی می‌گوید:

کمال ویژه نفس ناطقه انسانی در این است که در اثر استکمال وجودی با عقل فعال اتحاد یابد، صور کلی موجودات و نظام اتم عالم در او نقش بندد و به همه طبایع اجسام و عناصر این عالم تا آخرین مرتبه از مراتب وجود علم پیدا کند و در نتیجه اتحاد با عقل فعال و ارتسام صور کلی موجودات در وی، نفس او عالم عقلی و جهان علمی شود، که همه ماهیات و حقایق اشیا در وجود او تحقق یافته‌اند و سرانجام به سرای ابدیت و مقر اصلی خویش بازگردد (همان).

تبیین مراد از کمال حقیقی و پنداری (خیر حقیقی و پنداری)

در بخش‌های قبل بیان شد که از طرفی انسان فاعلی ارادی است و فاعل‌های ارادی فعل را برای رسیدن به غایت و کمالی انجام می‌دهند، و از طرف دیگر کمال به معنای ادراک امر ملائم با طبع است و لذا هر قوه‌ای سنخ متفاوتی از کمال نسبت به قوه دیگر دارد و هر چقدر وجود قوه شدیدتر باشد کمال آن هم به تناسب آن کامل‌تر خواهد بود.

نکته دیگر اینکه، فلاسفه از جمله ملاصدرا، به دو نوع کمال و خیر در آثار خود اشاره کرده‌اند:

۱. خیر و سعادت حقیقی؛ ۲. خیر مظنون و پنداری. در آثار ایشان خیر حقیقی نیل به کمال متناسب با هر قوه است، به خلاف خیر پنداری که به زعم فاعل مرید خیر و کمال است، هرچند در حقیقت کمال آن قوه را محقق نکند.

موجودی همچون انسان که دارای قوه عاقله است با توجه به اینکه قوه عاقله وجه فارق او از سایر حیوانات است و برتری او را نسبت به سایر حیوانات می‌رساند، خیر حقیقی‌اش وقتی محقق می‌شود که در تکامل قوه عقلانی خود قدم بگذارد و آن را به فعلیت برساند. به عبارت دیگر، با توجه به اینکه درجه وجودی انسان از سایر موجودات بالاتر است، کمال منتظر از انسان هم بالاتر خواهد بود و هرچند انسان مرید همواره در پی کسب کمال است، اما لزوماً معلوم نیست این کمال، سعادت حقیقی او باشد و چه بسا انسان در طلب امری باشد که گمان به خیریت آن دارد، هرچند در حقیقت نیل به این امر در مسیر کسب کمال حقیقی او نباشد. لذا کمالی که در اثر انجام‌دادن کار ارادی حاصل می‌شود گاهی کمال نهایی انسان بما هو انسان یا مقدمه‌ای برای رسیدن به آن است و در این صورت در اصطلاح فلاسفه «خیر حقیقی» نامیده می‌شود، و گاهی فقط با یکی از قوا و نیروهای او ملایمت دارد؛ هرچند مزاحم کمالات دیگر و کمال نهایی وی باشد و در مجموع به زبان فاعل تمام شود و در این صورت «خیر مظنون» نامیده می‌شود. هرچند همین کمال برای موجودی همچون حیوان و برای قوای حیوانی انسان خیر حقیقی محسوب شود (همو، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۵۳).

از باب نمونه، نتیجه طبیعی‌ای که بر خوردن غذا مترتب می‌شود کمالی است برای قوه نباتی که بین انسان و حیوان و نبات مشترک است و لذتی که از آن حاصل می‌شود کمالی است برای

قوه‌ای که آن را درک می‌کند و میان حیوان و انسان مشترک است؛ اما اگر غذا خوردن با نیت صحیح و به منظور کسب نیرو برای انجام دادن وظایف الهی انجام شود موجب کمال انسانی هم می‌شود و در این صورت وسیله‌ای برای کسب خیر حقیقی هم خواهد بود، ولی اگر صرفاً برای التذاذ حیوانی باشد، مخصوصاً اگر از مأكولات حرام استفاده شود، فقط موجب کمال برای بعضی از قوای شخص می‌شود و به کمال نهایی وی زبان می‌زند و در نتیجه کمال حقیقی انسان را به بار نمی‌آورد و از این‌روی «خیر پنداری» یا «خیر مظنون» نامیده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۰۵).

کیفیت حصول کمال حقیقی برای انسان

همان‌طور که در بخش پیشین بیان شد، غایت مطلوب و کمال انسان، کمال عقلی است و با توجه به اینکه نفس ناطقه دارای دو قوه نظری و عملی است، این کمال عقلی مشمول هر دو قوه خواهد شد، البته برای هر یک از این دو، در مسیر تکامل مراتبی وجود دارد که در کلمات فلاسفه به صورت مبسوط بیان شده است. اما آنچه اکنون در مقام بحث از آنیم این است که: جایگاه عقل نظری و عقل عملی در حصول کمال حقیقی انسان، نزد ملاصدرا به چه صورت است؟ آیا این دو قوه در عرض هم‌اند یا یکی خادم و تابع دیگری است؟ و در صورت اصیل بودن عقل نظری نقش عقل عملی و کمالات آن در حصول کمالات عقل نظری به چه صورت خواهد بود؟ پاسخ به این پرسش‌ها می‌تواند تا حدودی بیانگر نقش اراده در حرکت جوهری انسان باشد. لذا شایسته است بحث مختصری در این زمینه داشته باشیم.

نگاه صدرا به جایگاه عقل نظری و عملی در حقیقت نفس

صدرا ذات نفس را قوه نظری آن دانسته و معتقد است شرف و فضیلت نفس به حسب جنبه نظری آن است؛ اما جنبه عملی نفس در ذات نفس داخل نیست و از جهت اضافه نفس به بدن است که می‌توان جنبه عملی نفس را در نظر گرفت. به عبارت دیگر، جوهر و ذات انسان از نوع عقل و از عالم بالا است و همین جوهر است که از لحاظ تعلق آن به بدن مادی و عالم جسمانی

۱. عقل نظری: قوه‌ای که به واسطه آن نفس کلیات را تصور و تصدیق می‌کند و نیز به حق و باطل بودن آنها معتقد می‌شود. به عبارت دیگر، عقل نظری موظف به تصدیق و تکذیب کلیات یا معرفت وجوب، امکان و امتناع آنها است (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴: ۲۶۱؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹: ۸۳).

نام نفس نیز به آن اطلاق می‌شود. قوه نظری مقوم هویت اصلی انسان است، اما قوه عملی آن در قوام نفس بودن هویت انسان نقش دارد. لذا وی قوه عملی را خادم نظری معرفی می‌کند و معتقد است عقل نظری در کثیری از امور، عقل عملی را به کار می‌گیرد (همو، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۳۱؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۰۰؛ همو، ۱۳۵۴: ۲۵۸ و ۳۶۶).

همچنین، وی کمال اصیل عقلانی را هم مربوط به قوه نظری عقل می‌داند و غایت قصوای خلقت انسان را عقل مستفاد و مشاهده عقلیات و اتصال به مبدأ اعلا معرفی می‌کند:

غایت و مقصود نهایی از ایجاد عالم جسمانی و انواع کائنات و محسوسات این عالم خلقت انسان بوده و غایت و مقصود از خلقت انسان نیل به مقام و مرتبه عقل مستفاد، یعنی مشاهده معقولات و اتصال به ملأ اعلا بوده است (همو، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۲۸؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۲۲).

با توجه به اینکه محوریت اصلی در سعادت و کمال از آن عقل نظری شد، اکنون جای پاسخ به این پرسش می‌رسد که: نقش عقل عملی در تکامل حقیقی انسان به چه صورت است؟ در تبیین این مطلب باید گفت صدرا به تأثیری تبعی برای قوه عملی و استکمال آن در کمال حقیقی انسان قائل است.

توضیح مطلب اینکه، عقل عملی عبارت است از قوه‌ای که کار آن استنباط جزئی از حسن و قبح افعال آدمی است و انسان به واسطه این قوا می‌تواند افعالی را که خیر است یا گمان می‌کند خیر است استنباط کند و با توجه به وجود قوای حیوانی در وجود انسان و نیاز بدن به آنها، کمال نفس انسانی از جهت قوه عملی به این است که بر این قوای حیوانی چیره شود و آنها را تدبیر کند؛ به این معنا که اعتدال در میان آنها ایجاد کند و از زیاده‌روی و کوتاهی در هر یک از این قوا بپرهیزد؛ چراکه تا زمانی که یکی از قوای حیوانی در حالت افراط و تفریط باشند، نفس انسانی برده و ابزار دست این قوا خواهد بود و در نتیجه زمینه تکامل عقلانی برای او وجود نخواهد داشت. لذا طبق نظر صدرا، کمال عقل عملی برای انسان به دست آوردن عدالت است که همه فضایل اخلاقی را در بردارد و با رسیدن به این مرتبه و تصفیه قلب و پالایش آن به واسطه اعمال، زمینه برای تکامل و رشد عقل نظری ایجاد می‌شود.

حاصل آنکه، طبق نظر صدرا، هدف اصلی از عبادات و طاعات، طهارت و صفای قلب است و طهارت و صفای قلب حقیقتاً کمال نیست؛ زیرا طهارت و صفا یعنی نداشتن کدورت‌ها، و اینها امور عدمی هستند و عدمی کمال نیست. لذا از نظر وی، هدف از طهارت حصول انوار ایمان است، یعنی اشراق نور معرفت به خدا و افعال و کتب و رسلش و روز آخرت، که به واسطه عقل فعال صورت می‌گیرد. پس مراد اتصال به عقل فعال است و این همان کمال عقل نظری از نظر صدرا است. بدین ترتیب وی کلام نورانی «فَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ» (زمر: ۲۲) را چنین تشریح می‌کند: «شرح صدر غایت حکمت عملی است و نور غایت حکمت نظری، و حکیم الاهی جامع هر دوی اینها است و همو است مؤمن حقیقی در زبان شریعت» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۳۹؛ سروش، ۱۳۹۳: ۲۲۶-۲۲۷؛ عبداللهی، ۱۳۹۰: ۲۲۷-۲۳۶).

جایگاه اراده در تحصیل کمالات عقل عملی و نظری

از بخش‌های قبل این نتیجه حاصل شد که تکامل حقیقی انسان تکامل در حیطه عقل نظری است و نیل به آن هم در مرتبه بالایش (اتحاد با عقل فعال) بر تکامل عقل عملی متوقف است. از همین جا می‌توان به نقش اراده در تکامل حقیقی انسان پی برد؛ چراکه تکامل عقل عملی که زمینه‌ساز تکامل حقیقی انسان است، در گرو انجام‌دادن افعال ارادی است، به این معنا که طی کردن مراتب عقل عملی که عبارت است از تجلیه، تخلیه، تحلیه، فنا و کسب صفات و فضایل اخلاقی، جز به واسطه انتخاب و اراده مبتنی بر حکم عقل عملی میسر نخواهد بود و از طریق انتخاب‌های صحیح و اراده‌های صواب است که انسان می‌تواند رشد عقلانی داشته باشد و در پرتو آن به مقامات والای کمال برسد و مظهر عالم عقلی شود.

نکته دیگر آنکه، هرچند در نظر صدرا عقل نظری به مافوق توجه دارد و در پرتو افاضه آن کلیات را ادراک می‌کند و لذا نیاز به انجام‌دادن کار ویژه‌ای از جانب آن نیست و صرف قرارگرفتن در معرض مبادی عالیه و انفعال در برابرشان برای افاضه بسنده می‌کند، اما به هر حال این افاضه نیز به حصول مقدماتی از جانب انسان نیاز دارد که آن هم در حوزه افعال ارادی انسان است. مثلاً سیر از مجهول به سمت معلوم و سامان‌دهی استدلال متشکل از صغرا و کبرا در حوزه افعال ارادی انسان داخل است.

در نتیجه در حصول کمالات عقل نظری و تبدیل عقل هیولانی به بالملکه و بالفعل و مستفاد نیز اراده و افعال ارادی تأثیر مقدمی و اعدادی دارد و نقش افعال ارادی را در این حوزه نیز نمی‌توان نادیده گرفت.

چگونگی تکامل اشقیا بر مبنای حرکت جوهری اشتدادی

همان‌طور که در میان مباحث قبل بیان شد، حرکت جوهری اشتدادی به صورت طبیعی به استکمال نفس انسانی کمک می‌کند، اما در دایره اختیار انسان، حرکت ارادی مبتنی بر شعور و آگاهی شکل گرفته و مسیر کمال جوهری را به سوی کمال تکوینی توأم با ارزش یا ضدارزش تغییر می‌دهد؛ یعنی برخی کمالات هست که در عین کمال تکوینی وجودی، ارزشی نیز هست و سعادت انسان را تأمین می‌کند، چنان‌که در مقابل آن کمالاتی داریم که هرچند از لحاظ تکوینی کمال محسوب می‌شود، اما از لحاظ ارزشی کمال نیست و ضدارزش تلقی می‌شود، مانند حرکت ارادی به سوی شقاوت. از این‌رو، حرکت اشتدادی با استکمال جوهری نفس انسان از لحاظ کمال اولیه تطابق دارد؛ چراکه صدرا حتی شقاوت‌پیشگان را از نوعی کمال اولی و تحصیل وجودی برخوردار می‌داند. به عبارت دیگر، اگر مسیری که انسان بر اساس حرکت ارادی خویش انتخاب می‌کند در راستای تکامل عقلانی‌اش باشد در اینجا به کمال حقیقی خود دست می‌یابد؛ کمال و سعادت که منطبق با سعادت ارزشی نیز هست؛ اما اگر حرکت ارادی در راستای تکامل عقلانی که کمال حقیقی انسان است صورت نپذیرد هرچند در اینجا، انسان از نیل به خیر حقیقی و سعادت ارزشی محروم مانده و راه شقاوت را انتخاب کرده است، اما به هر حال حرکت ارادی اشتدادی در حق او منتفی نیست و چنین انسانی نیز با اراده و انتخاب‌های نادرست خویش به تحصیل و شدت وجودی یکی از قوایش اقدام می‌ورزد.

حاصل آنکه، تعبیری همچون «تکامل وجودی» و «اشتداد وجودی» منافاتی با ردایی که بسیاری از انسان‌ها کسب می‌کنند و انحطاط آنها ندارد؛ چراکه این عده نیز در ابعاد شیطانی، سبعی و بهیمی قوی‌تر شده‌اند. به عبارت دیگر، این عده نیز که زمانی بالقوه شیطان یا حیوان

بوده‌اند با استفاده ناصواب از واهمه، غضب و شهوت خود به شیاطین و درندگان و چهارپایانی بالفعل تبدیل شده‌اند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۲۲ و ج ۹: ۱۷؛ محمدرضایی، ۱۳۸۹: ۹۲).

نتیجه

با توجه به مطرح کردن مبنای حرکت جوهری از جانب صدرا، تمام موجودات عالم ماده، از جمله نفس انسانی، مشمول این نوع حرکت‌اند. حرکت جوهری نفس، از نظر صدرا، حرکتی اشتدادی است، به این معنا که واقعیت نفس، واقعیت جوهری ممتدی است و اجزایی فرضی دارد که به نحو پیوسته و متصل، یکی پس از دیگری، حادث می‌شوند؛ به طوری که اولاً حدوث هر یک مشروط به زوال دیگری است؛ و ثانیاً، همواره جزء حادث کامل‌تر از جزء زایل است و درجه وجودی برتری دارد. در نتیجه حرکت جوهری اشتدادی، نفس، دم به دم به فعلیت و تحصیل وجودی دست می‌یابد و به تدریج مراحل حدوث جسمانی، تجرد برزخی و تجرد عقلانی را، یکی پس از دیگری، طی می‌کند.

در آثار صدرا پایان حرکت جوهری اشتدادی در خصوص نفوس انسانی به صور مختلف بیان شده است. درباره برخی انسان‌ها اتحاد با عقل فعال به عنوان انتهای حرکت جوهری نفس در عالم ماده بیان شده، و درباره برخی هم پایان حرکت جوهری حیوان بالفعل یا شیطان بالفعل معرفی شده است. به عبارت دیگر، نزد وی هر چند انسان‌ها حرکت جوهری‌شان را به سرمایه یکسان آغاز می‌کنند، اما در پایان به انواع مختلف تبدیل خواهند شد و هر کدام نوع خاص به خود را خواهند داشت.

این نوع جهت‌گیری در آثار صدرا جز با اعتقاد به حرکت ارادی اشتدادی در خصوص انسان‌ها امکان‌پذیر نخواهد بود، به این معنا که پس از نیل به مقام انسانیت و اعطای عقل از جانب خداوند، افعال ارادی انسان است که در تکامل و اشتداد وجودی وی نقش دارد.

ویژگی افعال ارادی این است که فاعل‌های ارادی، آن فعل را برای رسیدن به غایت و کمالی انجام می‌دهند و با توجه به اینکه کمال به معنای ادراک امر ملائم با طبع است، هر قوه‌ای سنخ متفاوتی از کمال نسبت به قوه دیگر دارد و هر چقدر وجود قوه شدیدتر باشد کمال آن هم به تناسب آن کامل‌تر خواهد بود.

لذا انسان که از نعمت قوه عاقله برخوردار است تکامل حقیقی‌اش در گرو فعلیت‌بخشیدن به کمالات مختص به این قوه است که در عبارات صدرا اتحاد با عقل فعال معرفی شده است، کمالی که حصولش جز با انجام‌دادن افعال ارادی در راستای نیل به این هدف میسر نخواهد بود و هرچند بسیاری از انسان‌ها به واسطه سوء اراده قدم در مسیر تکامل حقیقی خود نمی‌گذارند، اما به هر حال آنها هم در مسیر اشتداد و تکامل قوای حیوانی خود هستند و در نتیجه حرکت تکاملی اشتدادی درباره آنها نیز منتفی نخواهد بود.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴)، *الشفاء*، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، *رحیق مختوم*، قم: اسراء.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۰)، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیة*، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- سروش، جمال (۱۳۹۳)، *عقل عملی و کارکرد آن در حکمت متعالیه از دیدگاه صدرالمتهلین*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- صدر المتهلین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۵۴)، *المبدأ والمعاد*، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- _____ (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مشهد: مرکز الجامعی النشر.
- _____ (۱۳۶۱)، *العرشیة*، تصحیح: غلامحسین آهنی، تهران: مولا.
- _____ (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح و تعلیق: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۲)، *نهاية الحکمة*، صححها و علق علیها: غلامرضا الفیاضی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- عبداللهی، مهدی (۱۳۹۰)، *کمال نهایی انسان و راه تحصیل آن از دیدگاه فلاسفه اسلامی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵)، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، تهران: سمت.
- غرویان، محسن (۱۳۷۷-۱۳۷۸)، «آیا حرکت جوهری اشتدادی است؟»، در: *قیسات*، ش ۱۰-۱۱، ص ۱۵۷-۱۵۰.
- محمدرضایی، محمد (۱۳۸۹)، «استکمال جوهری نفس انسانی از منظر ملاصدرا»، در: *خردنامه صدر*، ش ۶۲، ص ۷۸-۹۴.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶)، *آموزش فلسفه*، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.