

## دو تلقی از ریاضت نفس: تحلیل تطبیقی مبانی انسان‌شناختی ابن سینا و ملاصدرا

حامده راستایی<sup>۱</sup>

حسن کرمی<sup>۲</sup>

### چکیده

ابن سینا و ملاصدرا، هر دو برنامه‌ای منسجم برای ریاضت ارائه می‌دهند که در ظاهر اهداف مشابهی را دنبال می‌کند اما در پس این شباهت‌های ظاهری، تمایزی بنیادین نهفته است که از اختلاف در مبانی انسان‌شناسی (جوهر ثابت نفس در برابر وجود سیال و در حال صیروت) برمی‌خیزد. این مقاله با رویکردی تحلیلی-تطبیقی، ابتدا مبانی پنج‌گانه انسان‌شناسی دو حکیم (خاستگاه نفس، کمال نفس، نقش بدن، مراتب نفس، و رابطه با عقل فعال) را واکاوی کرده و سپس نشان می‌دهد که این تمایزات چگونه بر آسیب‌شناسی نفس و تجویز راهکار تأثیر می‌گذارد. در فلسفه سینوی، نفس جوهری ثابت است که بدن را به عنوان ابزاری موقت به کار می‌گیرد و مراتب نفس، حالات عارضی آن هستند. نتایج نشان می‌دهد که در فلسفه سینوی، نفس جوهری ثابت است که بدن را همچون ابزاری موقت به کار می‌گیرد؛ از این رو موانع کمال نفس (بیماری‌های نفسانی)، ماهیتی «انفعالی» داشته و به معنای مغلوب شدن و آلودگی این جوهر ثابت در برابر قوای بدنی است. در مقابل، از منظر ملاصدرا نفس محصول حرکت جوهری و حقیقتی در حال صیروت است؛ لذا موانع کمال در اینجا ماهیتی «فعال و وجودی» می‌یابند که همان اشتداد و تثبیت نفس در مراتب نازله و حیوانی است. این تفاوت مبانی سبب می‌شود اهداف سه‌گانه ریاضت (تخلیه، تحلیه، و تلطیف سر) در حکمت متعالیه تبیینی وجودشناختی بیابند و از یک برنامه پالایشی به ابزاری برای تکامل جوهری تبدیل شوند. ریاضت در نگاه ابن سینا یک فرآیند روانی برای تصفیه جوهر ثابت نفس است، اما در نگاه ملاصدرا، حرکتی هستی‌شناختی و وجودی برای شکوفایی و اشتداد نفس در مسیر اتحاد با عقل و عالم قدس است.

کلیدواژه‌ها: ریاضت، کمال نفس، ابن سینا، ملاصدرا، حرکت جوهری، انسان‌شناسی فلسفی، حکمت متعالیه.

<sup>۱</sup>. استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزش عالی آل طه، تهران، ایران.

<https://orcid.org/0000-0002-4809-0151> [H.rastai@aletaha.ac.ir](mailto:H.rastai@aletaha.ac.ir)

<sup>۲</sup>. - دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم. (نویسنده مسئول)

<https://orcid.org/0009-0004-1816-3825> [h.tehrani66@gmail.com](mailto:h.tehrani66@gmail.com)

ریاضت، به مثابه فنّ تهذیب و تربیت نفس برای تحقق غایات قصوای کمال و سعادت، همواره کانون توجه متفکران در حوزه‌های عرفان، فلسفه اخلاق و معارف دینی بوده است. ساختار و محتوای برنامه‌های ریاضتی، بازتاب‌دهنده نگرش بنیادین هر مکتب به چیستی نفس، قوای آن و مسیر استکمالی آن است. در این میان، ابن‌سینا و ملاصدرا، هر دو دستگاهی منسجم برای تبیین اهداف ریاضت ارائه می‌دهند که به ظاهر اهدافی مشابه را دنبال می‌کند.

با این حال در پس این شباهت ظاهری، تمایزی بنیادین نهفته است که از اختلاف در مبانی انسان‌شناسی این دو فیلسوف برمی‌خیزد. ابن‌سینا نفس را جوهری روحانی و ثابت می‌داند که وظیفه ریاضت، «پالایش» آن از کدورت‌های بدن است. در مقابل، ملاصدرا با طرح نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء»، نفس را موجودی سیال می‌داند که در بستر حرکت جوهری «صیوروت» یافته و وجودش را اشتداد می‌بخشد.

پژوهش‌های پیشین عموماً از این تمایز بنیادین غفلت کرده‌اند. برخی مانند موسوی (۱۳۹۴) و ناصری (۱۳۹۵) به واکاوی اقسام و درجات ریاضت با رویکردی دینی پرداخته‌اند و برخی دیگر همچون کهنسال (۱۳۹۶)، صرفاً دیدگاه ملاصدرا را به صورت مجزا بررسی کرده‌اند. برخی نیز به بررسی تطبیقی فناء فی الله از منظر ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا پرداخته‌اند (دهقانی و دیگران، ۱۴۰۰). این رویکردهای توصیفی، با تمرکز بر شباهت‌های ظاهری (مانند تخلیه و تحلیه)، این تصور را ایجاد کرده‌اند که ریاضت در هر دو نظام کارکردی واحد دارد. در نتیجه، این پرسش کلیدی مغفول مانده است که تفاوت بنیادین در هستی‌شناسی نفس (جوهر ثابت در برابر وجود سیال)، چگونه ماهیت و غایت ریاضت را از اساس دگرگون می‌سازد؟

نوآوری این مقاله برخلاف پژوهش‌های فوق، گذار از «همسان‌سازی» به «تحلیل تمایزها» و تبیین این نکته است که ریاضت در حکمت متعالیه، از یک برنامه اخلاقی-عرفانی صرف، به یک فرآیند هستی‌شناختی تبدیل می‌شود و استدلال می‌کند که اهداف به ظاهر مشابه ریاضت در دو نظام سینی و صدرایی، در عمل دو کارکرد کاملاً متفاوت را دنبال می‌کنند. ریاضت در نگاه ابن‌سینا یک فرآیند روان‌شناختی برای پالایش و بازگرداندن یک جوهر ثابت به سلامت اصلی‌اش است، حال آنکه در حکمت متعالیه، ریاضت به یک ابزار هستی‌شناختی برای تکامل و اشتداد وجودی نفسی سیال در مسیر صیوروت تبدیل می‌شود. برای اثبات این مدعا، این نوشتار ابتدا نشان خواهد داد که تشخیص بیماری نفس چگونه از یک «عارضه» در نگاه سینی به یک «نقص وجودی» در نگاه صدرایی تغییر می‌کند. سپس، اهداف سه‌گانه ریاضت را در یک تحلیل تطبیقی بازخوانی کرده و نشان می‌دهد که چگونه هر هدف، از یک برنامه پالایشی به ابزاری برای تکامل جوهری تبدیل می‌شود.

## - مبانی انسان‌شناختی ریاضت: دو خوانش سینی و صدرایی

### ۱. تمایز در مبانی انسان‌شناختی: پنج اصل کلیدی

نقطه عزیمت برای فهم تفاوت میان نگرش ابن‌سینا و ملاصدرا به ریاضت، بازگشت به مبانی انسان‌شناختی هر یک از دو فیلسوف است. همان‌طور که در مقدمه اشاره شد، اختلاف در برنامه تربیتی نفس، نه یک تفاوت روبنایی، بلکه محصول دو رویکرد

بنیادین متفاوت درباره چستی و سرنوشت انسان است. در این بخش، پنج اصل کلیدی که شالوده این دو نگرش را تشکیل می‌دهند، به صورت تطبیقی مورد بررسی قرار می‌گیرند تا نشان داده شود تفاوت نگرش در انسان‌شناسی، مسیر متفاوتی را برای تربیت و تکامل نفس ترسیم می‌کند.

#### ۱-۱. کمال نفس: تحصیل معرفت یا اشتداد وجودی؟

علیرغم اینکه نزد ابن‌سینا و ملاصدرا کمال نهایی نفس در گرو تحقق هم‌زمان حکمت نظری (علم) و حکمت عملی (عمل) است، اما در پس این هم‌سویی ظاهری، تفاوتی بنیادین در تعریف «مسیر» و «ماهیت کمال» نهفته است. پرسش محوری این است که آیا این کمال، فرآیندی از جنس «تحصیل معرفت» برای یک جوهر ثابت است یا «صیورت وجودی» و تکامل خود آن جوهر؟ نزد ابن‌سینا، کمال نفس ناطقه در تبدیل شدن به یک «عالم عقلانی» است به گونه‌ای که صورت نظام هستی و خیر مطلق در آن منعکس شود. هدف نهایی این مسیر، اتحاد با حُسن، خیر و جمال حق مطلق و تبدیل شدن به جزئی از جوهر الهی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۶۹۰). ابن‌سینا سعادت حقیقی را محصول تحقق دو ساحت می‌داند:

کمال نظری (علمی): تبدیل شدن نفس به عالمی عقلی است؛ بدین معنا که صورت کل جهان و نظام معقول حاکم بر آن در نفس نقش بندد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ۴۶۶).

کمال عملی: مشارکت نفس با بدن و کسب فضائل اخلاقی از طریق اعمال مبتنی بر عدالت (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۹).

در نگرش عرفانی، کمال فلسفی به اوج خود می‌رسد و غایت عارف، طلب انحصاری «حق نخستین» و رویگردانی کامل از «ماسوی الله» است (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ۳۵۷). این غایت، به دو شکل متجلی می‌شود:

ساحت معرفت: شهود توحیدی که در آن تمام صفات کمالی مستغرق در ذات حق دیده می‌شوند و تنها او کمال مطلق است (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ۳۶۳).

ساحت عمل: پاک شدن اراده و قلب از هر تعلق غیر حق و طلب انحصاری او (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۳۵۷).

بر اساس این نگرش، نفس به عنوان یک جوهر ثابت، فضائل و معارف را «تحصیل» و «کسب» می‌کند تا به سعادت نهایی خود دست یابد و کمال نظری (شهود توحیدی) و کمال عملی (عشق انحصاری به حق)، در نقطه غایی سعادت، به وحدت می‌رسند.

ملاصدرا نیز مانند ابن‌سینا، کمال حقیقی نفس را در دو ساحت «علم» و «عمل» جستجو می‌کند و برای تثبیت این دیدگاه به مبانی قرآنی تمسک می‌جوید. او با استناد به دعای ابراهیم (ع) در آیه شریفه «رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَالْحَقِّنِي بِالصَّالِحِينَ»<sup>۳</sup>، واژه «حُکَم» را ناظر به حکمت نظری و دریافت حقایق یقینی هستی و «الحاق به صالحین» را به حکمت عملی و کسب فضائل اخلاقی

۳. شعرا: ۸۳

تفسیر می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۱۶۴). بدین ترتیب ملاصدرا نشان می‌دهد که این الگوی دوگانه سعادت (تلفیق علم و عمل)، نه صرفاً یک نظریه فلسفی، بلکه حقیقتی قرآنی و منطبق با دعای انبیاء است که در نظام سینوی نیز به عنوان ارکان سعادت نهایی پذیرفته شده است.

تفاوت کلیدی اما در تعریف ماهیت کمال نهفته است. در حالی که نزد ابن‌سینا کمال نفس به معنای اکتساب فضائل به عنوان صفاتی عارضی بر جوهری ثابت است، در نظام صدرایی کمال به معنای ساختنِ خودِ وجودِ نفس است؛ به عبارت دیگر در نظام فلسفی ملاصدرا، علم و عمل صرفاً عوارضی نیستند که بر نفس حمل شوند بلکه خودِ مراتبِ وجودیِ نفس هستند که در فرآیند حرکت جوهری، هویت او را می‌سازند و حقیقت او را استکمال می‌بخشند.

او با استناد به آیاتی نظیر «قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ» (هود: ۴۶) و: «وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (یس: ۵۴)، استدلال می‌کند که حقیقت و کمالِ نهایی انسان، چیزی جز مجموعه‌ی اندیشه‌ها و اعمال او نیست. بنابراین در حکمت متعالیه علم و عمل وجودِ اخروی او را می‌سازند؛ چنان که هر فکر یا عملِ عقلانی، صورتِ نوری و ملکی به نفس می‌بخشد و هر عمل شهوانی، جوهر آن را به حقیقتی ظلمانی و شیطانی مبدل می‌سازد (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۶۵۰؛ همو، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۹۵). بر این اساس کمال نفس در اینجا به معنای وسعت یافتنِ گستره‌ی وجودی و اتحاد با درجاتِ عالی هستی است؛ جایی که انسان دیگر نه فاعلِ عمل بلکه خودِ عمل است. شاهد این مدعا آیه شریفه‌ی «هُم دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ» (آل عمران: ۱۶۳) است که حقیقت انسان را به عنوان درجه معرفی کرده است؛ تعبیر «هُم» یعنی آنان درجات‌اند، و این درجه‌ها را به خود انسان و اعمال او نسبت داده است. ملاصدرا، بی‌آن که به صراحت از آیه یاد کند، با اشاره‌ای کوتاه به تعبیر «هم درجات» به این معنا توجه می‌دهد که علم و عمل سبب گسترش سرزمین وجود انسان و توسعه‌ی حقیقت وجودی او خواهند بود (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۲۷).

## ۱-۲. نقش بدن: ابزارِ کمال یا مبدأِ تَکَوُّن؟

با وجودی که هر دو حکیم بر نقش ضروری بدن در مسیر کمال نفس تأکید می‌کنند اما آیا بدن، ابزاری موقت برای نفس است یا مبدأِ تکوینی آن به شمار می‌رود؟ در فلسفه سینوی، هرچند نفس در ذات خویش مجرد است؛ لکن در مقام فعل و برای رسیدن به کمالات خویش، به بدن به عنوان ابزار و مرکب، محتاج و نیازمند است. در واقع بدن به نفس کمک می‌کند تا بتواند از طریق حواس، ادراکات جزئی را کسب کرده و با انجام افعال اختیاری، فضائل اخلاقی را تحصیل نماید (ابن‌سینا، ۱۹۸۷ م: ۴۱). بر اساس دیدگاه شیخ الرئیس، اگرچه مجاورت نفس و بدن برای تربیت نفس و رشد و شکوفایی لازم است، اما رابطه این دو رابطه‌ای عارضی و موقتی است؛ همچون رابطه ناخدا با کشتی. در چنین ساختاری، کارکرد ریاضت، «مدیریت» و «کنترل» این ابزار (بدن) است تا مانعی برای کمال جوهر مستقل نفس نباشد.

ملاصدرا با بازتعریف رابطه نفس و بدن، این تلقی را دگرگون می‌سازد و معتقد است بدن صرفاً ابزار نیست، بلکه مبدأ و زمینه تکون خود نفس است. بدین معنا که نفس در چارچوب حرکت جوهری، از تکامل خود ماده جسمانی و از مرتبه نطفه آغاز می‌شود و به تدریج مراتب کمالی خود را طی می‌کند تا به تجرد برسد. در این زمینه او با استشهاد به آیه شریفه «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينَ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً إِنْ أَرَادْتَ خَلْقَنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ أَشْجَحُ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً»<sup>۴</sup> تأکید می‌کند بر اساس این آیه، انسان در ابتدا موجودی ناچیز است و هنگام ورود به عالم طبیعت هیچ بهره‌ای از علم و فضیلت ندارد و بدن به عنوان مرکب و خادم او، راه کمال را برایش هموار می‌سازد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ص ۱۹۷). بر اساس این رویکرد، بدن با ابزارهای خود، زمینه را نه فقط برای کسب علم، بلکه برای «شدن» و «وجود یافتن» خود نفس فراهم می‌کند. بنابراین، رابطه نفس و بدن در حکمت متعالیه، رابطه‌ای ذاتی و جوهری است، نه عارضی؛ بنابراین، کارکرد ریاضت در این دیدگاه، نه صرفاً کنترل بدن، بلکه به کارگیری ظرفیت‌های وجودی بدن در جهت اشتداد جوهر نفس است.

لازم به ذکر است نظریه ملاصدرا درباره رابطه نفس و بدن، که بر پایه اصل حرکت جوهری استوار است، تلقی دوگانه و ابزاری از بدن را به طور بنیادین تغییر داد. پیشتر، فلاسفه مشائی و پیروان ابن سینا، عموماً قائل به «حدوث روحانی» نفس بودند؛ به این معنی که نفس ناطقه، موجودی مجرد است که از عالم عقول یا نفس‌های فلکی (عالم امر) بر بدن مستعد، افاضه یا نازل می‌شود. بر اساس این دیدگاه، بدن صرفاً «قابلی» برای دریافت نفس است؛ اما ملاصدرا، با به کارگیری اصل حرکت جوهری، این فرآیند را از یک «افاضه از بالا» به یک «صيرورت از درون» تبدیل می‌کند. حرکت جوهری به این معناست که خود جوهر وجود، از همان ابتدا (نطفه) در حال تحول و شدت‌یابی (اشتداد وجودی) است. این تحول مستمر، جسم را از مرتبه جمادی، نباتی و در نهایت حیوانی عبور می‌دهد. نفس ناطقه در این فرآیند، نه چیزی اضافی و عارض بر بدن، بلکه «اوج کمال» و «صورت نوعیه» جدید همان ماده جسمانی است. استشهاد ملاصدرا به آیه شریفه «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينَ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً» دقیقاً برای تأیید همین معناست. این آیه نشان می‌دهد که انسان در ابتدا «شیء غیر مذکوری» است که هیچ فعلیتی ندارد و فاقد صفات کمالی مانند «سمیع» و «بصیر» بودن است. فرآیند خلقت از نطفه، در واقع، فرآیند اعطای تدریجی این فعلیت‌هاست.

بر این اساس، بدن دیگر صرفاً مرکب یا زندان نفس نیست؛ بلکه مبدأ فاعلی (مشتأ پیدایش) و زمینه تکون خود نفس است. حواس، اندام‌ها و قوای جسمانی، ابزارهایی هستند که نه تنها برای کسب علم، بلکه برای «وجود یافتن» خود نفس ضروری هستند. (ن.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۴۵) این دیدگاه، کارکرد ریاضت‌های دینی و عرفانی را نیز دگرگون می‌کند؛ چرا که اگر نفس از ماده برآمده باشد، هدف ریاضت نه قهر و سرکوب بدن به کارگیری ظرفیت‌های وجودی آن در جهت کمال

۴. انسان: ۱

است. ریاضت به معنای کنترل، تصفیه و استفاده از قوای جسمانی (مانند چشم، گوش و زبان) است تا این قوا از صورت مادی و حیوانی خود، به صورت مجرد و انسانی تبدیل شده و باعث اشتداد جوهر نفس گردند.

### ۳-۱. مراتب نفس: تغییر حالات یا تکامل وجود؟

ابن سینا و ملاصدرا هر دو بر این باورند که نفس انسان، با وجود وحدت ذاتی، شئون و اطوار گوناگونی دارد. این مراتب که غالباً با عناوین قرآنی نفس اماره، لوّامه و مطمئنّه شناخته می‌شوند، نقشه راه سلوک را ترسیم می‌کنند. ابن سینا و ملاصدرا، هر دو از این اصطلاحات در خصوص نفس استفاده کرده‌اند. با این حال، تبیین ماهیت این مراتب در دو نظام فکری، حاکی از یک تمایز بنیادین است. این مراتب عبارتند از:

۱. نفس اماره: حیثیتی از نفس، که به مقتضای طبع خویش در عالم ماده عمل می‌کند و به سمت شهوات و سایر قوای حیوانی گرایش دارد. نفس بدین اعتبار «اماره بالسوء» نام دارد و به برخی بدی‌ها امر می‌کند و بر خلاف طینت و فطرت الهی، وی را به سمت بدی سوق می‌دهد. (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۷۲۱)

۲. نفس ملهمه: طور دیگری از نفس که از جانب عقل و مبدأ الهی، الهامات خیر را دریافت می‌کند و به عنوان راهنمای درونی عمل می‌کند. خداوند متعال در آیه «فَاللَّهُمَّ فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا»<sup>۵</sup> به الهامات و ارشادات الهی نسبت به انسان اشاره دارد. خداوند متعال با القاء علم در قلب و نفس انسان، راهنمایی و هدایت نفس را متکفل می‌شود. (ن.ک: ملاصدرا: ۱۳۸۱، ص ۱۲۰)

۳. نفس لوّامه: وجهی از نفس که پس از انجام فعل قبیح به واسطه اتصال و تناسبی که با عالم ملکوت دارد خود را سرزنش و ملامت می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۱۲۲)

۴. نفس مطمئنّه: مرتبه نهایی و ثمره سلوک که در آن، نفس به سبب اتصال به خداوند، به آرامش رسیده و از خاطرات مذموم منقطع می‌گردد. یا أَيَّتْهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ\* ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً<sup>۶</sup>

ابن سینا، یکی غایات و اهداف ریاضت را تطويع نفس اماره در برابر نفس مطمئنّه میدانند. بدین معنا که نفس سرکش در برابر نفسی که از الهامات ربانی بهره برده است، تمکین نموده و تابع و مطیع ارشادات الهی گردد. (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۳۶۰)

بر اساس دیدگاه ابن سینا، جوهر نفس ثابت و هدف ریاضت، تغییر حال و غلبه دادن حالت عقلانی بر حالات حیوانی است لکن ملاصدرا این مراتب را نه حالات عارضی، بلکه درجات و مراتب طولی خود وجود نفس می‌داند. در حکمت متعالیه، نفس یک وجود سیال است که در بستر حرکت جوهری، از مرتبه‌ای به مرتبه بالاتر تکامل می‌یابد. بنابراین نفس اماره، مرتبه نازل و ضعیف وجودی نفس است که هنوز در عالم طبیعت و کثرات جسمانی گرفتار است. نفس مطمئنّه نیز، مرتبه عالی و شدید

۵ - شمس: ۸

۶ - فجر: ۲۷-۲۸

وجودی نفس است که در آن، نفس از کثرات عالم ماده عبور کرده و با نائل آمدن به مجرد کامل عقلی، وجودش با عالم عقل متحد شده است. بنابراین، سلوک و ریاضت در این دیدگاه، ارتقاء و تکامل بخشیدن به خود حقیقت وجودی نفس است.

#### ۴-۱. رابطه نفس و عقل فعال

در هر دو نظام فلسفی، اگرچه عقل فعال (که با عناوینی چون واهب الصور، جبرائیل و روح الامین نیز شناخته می‌شود) نقشی محوری در ایجاد و هدایت نفس ناطقه دارد، اما ماهیت این رابطه، نقطه اوج تمایز میان این دو نگرش است؛ از دیدگاه ابن سینا، عقل فعال مبدأ فاعلی است که بعد از استعداد مزاج، نفس ناطقه را به بدن افاضه می‌کند (ابن سینا، ۱۳۶۲، ص ۱۱۰). پس از آن نیز در مراحل رشد و شکوفایی نفس همواره حضور دارد؛ چنان که فکر و اندیشه، حاصل اتصال نفس با عقل فعال است (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۹۸). در این تلقی، نفس و عقل فعال دو جوهر متمایزند و ریاضت و سلوک، ابزارهایی برای آماده‌سازی نفس هستند تا بتواند نور معرفت را از این منبع بیرونی به بهترین شکل ممکن دریافت کند.

در فلسفه ملاصدرا نیز، عقل فعال مرتبه‌ای از عقول مفارقة و یکی از بزرگ‌ترین حقایق عالم هستی، واسطه فیض میان عقل کلی و نفوس انسانی و سرچشمه افاضه علم، صورت‌ها و ادراکات به عالم انسانی و طبیعت به شمار می‌رود که نور معرفت از آن بر ذهن و جان انسان می‌تابد. اما ملاصدرا برخلاف مشائیان که اتصال با عقل فعال را تنها نوعی دریافت صور عقلی می‌دانند، این پیوند را اتحادی وجودی و حضوری می‌انگارد. به باور او علم و ادراک، نه انعکاس مفاهیم در ذهن، بلکه نحوه‌ای از وجود است؛ بدین معنا که هرگاه انسان چیزی را درک می‌کند، وجود او با آن شیء متحد می‌شود و مرتبه‌ای از هستی را در خویش می‌یابد. از این رو، اتصال به عقل فعال یعنی بالا رفتن و مجرد یافتن وجود انسان تا جایی که در مرتبه‌ای از هستی، به عقل فعال یا عقل بالفعل بدل گردد. این اتصال برای ملاصدرا نهایت سیر تکاملی نفس است که در پرتوی تزکیه، تعقل، و شهود عرفانی حاصل می‌شود و انسان را از مرحله حس و خیال به قله‌ی عقل و سپس به آستانه شهود الهی می‌رساند. اهمیت این اتصال در آن است که تمام معرفت‌های حقیقی، علوم یقینی و شهودات باطنی از پرتو عقل فعال سرچشمه می‌گیرند و انسان عاقل با پیوستن به آن، خود، مبدأ علم و ادراک می‌شود و به جمع میان فلسفه و عرفان دست می‌یابد. بر همین اساس ملاصدرا معتقد است که در دو ساحت می‌توان از عقل فعال سخن گفت: یکی در اصل وجود عقل فعال که ساحتی الهیاتی است و یکی در باب کیفیت تحقق عقل فعال در نفس انسان که ساحتی انسانی است. در ساحت دوم، از عقل فعال از آن حیث بحث می‌گردد که کمال حقیقی انسان و تمامیت نفس انسان در آن نهفته است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۴۰).

بر این اساس حکمت متعالیه، ضمن پذیرش نقش هدایت‌گرانه عقل فعال و ملائکه (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۳۲۵)، این رابطه را بر اساس حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول، بازتعریف می‌کند. در این نظام فلسفی، عقل فعال صرفاً یک منبع بیرونی نیست، بلکه غایت تکاملی خود وجود نفس است؛ بدین معنا که نفس انسان یک «عقل بالقوه» است که در سیر حرکت جوهری خود، از مراتب حس و خیال عبور کرده و به تدریج به «عقل بالفعل» تبدیل می‌شود. اوج این صیورورت وجودی، اتحاد کامل با عقل فعال است. استناد ملاصدرا به ملائکه حافظ و مدبر (ملاصدرا، ۱۳۵۴ ص ۳۵۸)، در واقع تبیین همین فرآیند استکمال



درونی است که در آن، نفس به اصل و حقیقت نوری خود بازمی‌گردد و با آن یکی می‌شود. بنابراین، ریاضت در این دیدگاه، نه فقط آماده‌سازی برای دریافت فیض، بلکه تحول جوهری نفس برای رسیدن به مرتبه وجودی عقل فعال است.

## ۲. موانع کمال نفس در حکمت سینوی و صدرایی

در نظام‌های فلسفی ابن‌سینا و ملاصدرا، کارآمدی ریاضت به مثابه «درمان»، مستقیماً به تعریفی که هر یک از «بیماری نفس» ارائه می‌دهند، وابسته است. آیا بیماری نفس، یک اختلال عملکردی است که بر جوهری سالم عارض می‌شود، یا نقصی بنیادین در خود هویت و وجود نفس؟ پاسخ متفاوت به این پرسش، نقطه عزیمت دو رویکرد متمایز به ریاضت است: یکی مبتنی بر «پالایش» و دیگری استوار بر «تکامل». در ادامه، این دو تلقی از بیماری نفس به صورت تطبیقی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

### ۲.۱. نگرش سینوی: آسیب به مثابه «غفلت و انغمار»

در نظام فکری ابن‌سینا، هرچند نفس پدیده‌ای حادث است، اما وجود عقلی نفس ناطقه - نه نفس به عنوان نفس، بلکه نفس در حیثیت عقلانی خود - دارای خاستگاهی ملکوتی است. ابن‌سینا در قصیده‌ی عینیّه (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۲۳)، از نفس با عنوان «ورقاء»، به معنای کبوتری بلندپرواز یاد می‌کند که از جایی بس والا به مرتبه‌ای پایین‌تر فرود آمده است.

هبطت الیک من المحل الأرفع  
ورقاء ذات تعزز و تمنع،

ملاصدرا در تفسیر این قصیده، مراد ابن‌سینا از «مکان ارفع» - که نفس از آن مرتبه نزول کرده است - را عالم نوری می‌داند؛ عالمی که از هرگونه شباهت و سنخیت با عالم اجسام منزّه است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۷۵؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۶۱). سبزواری نیز با عنایت بدین اشعار، «ورقاء» را نفس ناطقه انسانی می‌داند که از عقل کل صادر شده است و معتقد است که غایات و نهایت سیر نفس، نهفته در بدایات است و منظور از بدایت، همان وجودی نوری و عقل کل است که نفس از آن صادر شده است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۵۸) با این بیان روشن می‌شود که نفس هرچند با حدوث بدن حادث گردد؛ اما بدایت و منشاء و خاستگاه آن، از تبار عقل است و انتهای سیر و صیورورت آن نیز باید بدانجا ختم گردد.

در انسان‌شناسی سینوی، سلامت نفس در گرو برقراری یک رابطه سلسله‌مراتبی و طبیعی است. نفس ناطقه، اگرچه همزمان با استعداد یافتن بدن حادث می‌شود، اما جوهری کاملاً مجرد و از عالم ملکوت است که برای کسب کمالات، به ابزاری به نام «بدن» نیازمند است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ۲۸۸). در وضعیت سلامت، نفس همچون حاکمی است که بدن و قوای آن (شهوت و غضب) را برای رسیدن به اهداف متعالی خود مدیریت می‌کند. بیماری زمانی رخ می‌دهد که این حاکمیت طبیعی دچار اختلال شده و به تعبیر خود ابن‌سینا، نفس دچار «انغمار» یا غرق‌شدگی در امور بدنی گردد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ص ۴۶۷). این غرق‌شدگی، جوهر ثابت نفس را دچار دو عارضه اساسی می‌کند: نخست، «نسیان موطن اصلی» که سبب می‌شود نفس هدف غایی خود را فراموش کرده و به لذات فانی مشغول شود (ابن‌سینا، ۲۰۰۷م: ۱۴۸). دوم، «افزایش کدورت» که جوهر نفس را آلوده کرده و



سنخیت آن را با عالم قدس از بین می‌برد (ابن سینا، ۱۳۷۰، ص ۴۲). بنابراین، بیماری نفس در فلسفه سینیوی، یک فساد عارضی و یک اختلال عملکردی است که بر جوهری سالم و ثابت عارض می‌شود. از این رو، ریاضت نیز باید در پی «رفع این عارضه» و «پالایش این کدورت» باشد.

## ۲.۲. خوانش صدرایی: آسیب به مثابه «توقف در سیورورت»

برخلاف نگرش سینیوی که آسیب نفس را اسارت یک جوهر حاکم و از پیش کامل می‌داند، در حکمت متعالیه، آسیب‌شناسی نفس اساساً به فرآیند «شدن» و سیورورت وجودی آن بازمی‌گردد. در این نگاه، نفس یک «مسافر» است که بر اساس اصل «جسمانیة الحدود و روحانیة البقاء»، سفر خود را از مراتب نازل وجود آغاز کرده و به واسطه حرکت جوهری، به سوی کمال نهایی خود در حال سیورورت است؛ بنابراین آسیب در این نگاه، یک نقص وجودی است، نه یک عارضه بیرونی، که دو جلوه اصلی دارد:

جلوه نخست، «توقف» در این سفر و «فراموشی مقصد» است. برخلاف فراموشی خاستگاه در نگاه سینیوی، مشکل اصلی در حکمت متعالیه، غفلت از غایت نهایی است. ملاصدرا با اشاره به آیه «إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» تأکید می‌کند که این ملاقات، یک قانون تکوینی و تخلف‌ناپذیر است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۸۷)؛ خواه نفس خود را مهذب کرده باشد و خواه با اعمال سیئه به شقاوت رسیده باشد. این فراموشی مقصد، همان نسیانی است که در آیه «وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسِيَ وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا» به آن اشاره شده و موجب از کار افتادن قوای باطنی و از دست دادن نور بصیرت می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۶۲۰).

جلوه دوم، که از توقف نیز خطرناک‌تر است، «انحراف» یا «اشتداد نزولی» است؛ چرا که از منظر ملاصدرا، کمال نهایی انسان و غایت سیر عرفانی و عملی، رسیدن به مقام عقل فعال و اتحاد با آن است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۴۵) چنین حرکتی، حرکت صعودی است؛ در مقابل، اشتداد نزولی حالتی است که نفس، به جای حرکت به سوی کمال عقلی و تجرد، در اثر غلبه قوای طبیعی و حیوانی (مانند شهوت و غضب)، در مسیر انحطاط قرار می‌گیرد. این نزول، تنها یک عقب‌گرد اخلاقی نیست؛ بلکه یک فرآیند وجودی است و سبب می‌شود نفس انسان که قوه رسیدن به کمالات عالیه را داراست، با تمرکز بر لذات مادی و پیروی از صفات نفسانی که در مرتبه پایین‌تر وجود قرار دارند (مانند صفات حیوانی و بهیمی)، صورت باطنی خود را به آن مراتب نزدیک کند. به عبارت دیگر، همان‌طور که صعود، به تدریج صورت ملک‌ی یا عقلی به نفس می‌دهد، نزول نیز صورت شیطانی یا حیوانی به آن می‌بخشد. این حرکت هرچند نوعی فعلیت یافتن قوای بهیمی و سبعی و شیطانی است؛ اما در مقایسه با حرکتی که به سمت کمال مطلوب انسانی یعنی رسیدن به صورت الهی است، نقص محسوب شده و از آن حیث می‌توان آن را نزولی به شمار آورد، با اشتداد این حرکت نزولی، انسان نه تنها از افق انسانیت فاصله می‌گیرد، بلکه با تنزل از کمالات فطری، به قهقرا رفته و به پست‌ترین مراتب وجود (اسفل سافلین) سقوط می‌کند. این حرکت هرچند نوعی فعلیت یافتن قوای بهیمی

است، اما در مقایسه با کمال انسانی، سقوط محسوب می‌شود. زیرا بر اساس اصل اتحاد نفس با عمل، اشتغال به این شهوات صرفاً آلودگی نیست، بلکه حقیقتاً جوهر نفس را به ماهیتی حیوانی مبدل می‌سازد؛ همان‌گونه که قرآن کریم می‌فرماید: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ». در چنین نظام فلسفی، ریاضت دیگر صرفاً «پالایش» یک جوهر ثابت نیست، بلکه به مثابه یک «نیروی محرکه» عمل می‌کند تا این مسافر متوقف شده یا منحرف را دوباره به مسیر صعودی بازگرداند و وجود او را در جهت کمال انسانی اشتداد بخشد (ن.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۷؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۵۲).

### ۳. تحلیل تطبیقی اهداف و غایات ریاضت در دو مکتب

شکل بر اساس دو آسیب‌شناسی متمایزی که در بخش پیشین تبیین شد، دو رویکرد متفاوت نسبت به تربیت نفس می‌گیرد. اگر آسیب نفس، از جنس اسارت و آلودگی یک جوهر کامل باشد، هدف ریاضت، «آزادسازی» و «پالایش» خواهد بود. اما اگر آسیب، از جنس «توقف» در یک مسیر تکاملی باشد، هدف ریاضت «حرکت بخشی» و «تکامل وجودی» است. این تمایز بنیادین، سبب می‌شود اهداف سه‌گانه مشهور در ریاضت (تخلیه، تحلیه، و تجلیه) در دو نظام فکری سینی و صدرایی، جهت‌گیری متفاوتی پیدا کنند. در ادامه، ابتدا خوانش سینی از این اهداف مورد بررسی قرار خواهد گرفت و سپس نشان داده خواهد شد که چگونه این اهداف در حکمت متعالیه، معنایی نوین می‌یابند.

#### ۳-۱. ریاضت به مثابه برنامه درمانی سه‌مرحله‌ای

بر اساس آسیب‌شناسی پیش گفته، ابن سینا ریاضت را به عنوان برنامه درمانی سه‌مرحله‌ای برای بازگرداندن نفس به سلامت اصلی خود طراحی می‌کند:

مرحله اول (مقابله با انحراف در طلب): هدف اول ریاضت یعنی «پالایش نفس از تعلق به ماسوی الله»، مستقیماً عارضه نخست (انحراف در طلب و نسیان) را هدف می‌گیرد؛ ابزار اصلی در این مرحله، تحقق «زهد حقیقی» است. راه ایجاد زهد در نفس سالک توجه و التفات به ناپداری و بی‌ارزش بودن و ناخالصی لذات دنیاست. ابن سینا لذات دنیوی را لذاتی ناپایدار و خسیس می‌داند که قابل مقایسه با لذات عقلی و مقامات معنوی نیست و معتقد است مقایسه بین لذات دنیوی که لذاتی از سنخ لذات حیوانی است با لذات ملکوتی مقایسه‌ای قبیح است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۸۶). این زهد، با تعدیل شهوت و هواپرستی، گرایش شدید نفس به لذایذ مادی را مهار کرده با قطع پیوند نفس با ماسوی الله، حالت تخدیر را از بین می‌برد و نفس را برای تمرکز بر غایت اصلی‌اش آماده می‌سازد. از این مرحله به عنوان تخلیه یاد می‌شود.

مرحله دوم (مقابله با کدورت): هدف دوم ریاضت یعنی استقرار حاکمیت عقل، به درمان عارضه دوم (کدورت نفس) می‌پردازد و تلاش می‌کند نفس در مرتبه عقلانی خویش، تسلیم و تابع مراتب پایین‌تر خود، یعنی قوای وهمی و خیالی نشود. ریاضت در این مرحله، با تضعیف استیلای وهم و خیال، قدرت تمیز و حکم عقل را تقویت کرده و تضمین می‌کند که تصمیمات و گرایش‌های نفس بر اساس منطق و حقیقت عقلانی شکل گیرند، نه بر مبنای توهمات و امیال زودگذر.

بنابراین این مرحله به منظور جلوگیری از افزایش کدورت، درصدد خاتمه دادن به طغیان نفس آماره و استقرار حاکمیت نفس مطمئنه است؛ نفسی که به تعبیر ابن سینا، بر محور اعتقاد صحیح و شرع عمل کرده و در پی سعادت ابدی است (ابن سینا، بی تا: ۱۴). او ابزار اصلی برای پیروزی در این نبرد را «عبادت همراه با تفکر» می داند (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۳۶۰) و برای تبیین کارآمدی این روش، یک تحلیل روانشناختی دقیق ارائه می دهد:

۱. انصراف توجه: نفس انسان به طور طبیعی نمی تواند همزمان بر دو امر متمرکز شود. همان گونه که الثفات شدید به یک امر شگفت انگیز (مانند توجه زنان مصری به جمال یوسف) می تواند نفس را از بدن و احساس درد غافل کند، اشتغال عمیق و باتوجه به عبادت نیز، توجه نفس را از علایق و شهوات پست بدنی منصرف می سازد.

۲. ایجاد ملکه: ابن سینا در شفا با اشاره به آیه «حسنات، سیئات را از بین می برند»<sup>۷</sup> فلسفه عبادت را ایجاد ملکه ای در درون انسان می داند که موجب اعراض و رویگردانی از باطل و توجه به حق می گردد (ابن سینا، ۱۳۷۶، ۴۶۱)؛ بدین معنا که تداوم بر عبادت متفکرانه، به مرور زمان «ملکه» یا عادت راسخ در نفس ایجاد می کند. این ملکه، همان هیئت استعلائی و حاکمیت تثبیت شده عقل است که بدن و قوای آن را از افعال خلاف سعادت باز می دارد. از این مرتبه ریاضت به عنوان تحلیه یاد می شود.

مرحله سوم آمادگی برای وصول: هدف سوم ریاضت (تلطیف سر)، فراتر از درمان، به آماده سازی نهایی نفس می پردازد و در پی آن است که نفس، تناسب و سنخیت لازم را برای کسب معارف و اتصال به جواهر عالیه عالم ملکوت از دست ندهد. در واقع از آن جا که نفس به مرور زمان در اثر غرق شدن در مادیات مکدر می شود و توانایی و استعداد خود را برای دریافت انوار و تصاویر عالم ملکوت از دست می دهد، ریاضت، با پاکسازی کدورت ها، آن را تصفیه کرده تا آمادگی لازم برای کسب حکمت و اتصال به عقل فعال و مبدأ اعلا را باز یابد و به کمال نهایی خود دست یابد. در این حالت، «سر» لطیف شده و آماده دریافت بی واسطه فیوضات عالم قدس می گردد؛ این تلطیف، همان آماده سازی نفس برای اتصال به عقل فعال و دریافت بی واسطه فیوضات الهی است. به همین دلیل ابن سینا در تبیین فلسفه زیارت اولیاء، صفای باطن را مهم ترین عامل می داند؛ زیرا نفس زائر در مواجهه با نفس صافی و رها شده از تن ولی خدا، از شواغل دنیوی دور شده و برای پذیرش انوار حق مهیا می گردد (ابن سینا ۱۳۶۰ الف) ص ۳۳۸. از این مرتبه به عنوان تجلیه یاد می شود.

### ۲-۳- ریاضت به مثابه ابزار تکامل جوهری

در نظام صدرایی، ریاضت نه صرفاً زدودن آلودگی های عرضی نفس، بلکه سازوکاری برای تبدیل تدریجی مراتب وجودی انسان است و با جهت دهی آگاهانه به اراده و اعمال، حرکت جوهری نفس را از مرتبه حس و خیال به مرتبه عقل و تجرد کامل سوق می دهد. هر عمل عبادی و هر مهار شهوت، به منزله افزایش شدت وجودی و احیای بُعد نوری نفس است که آن را از حدود حیوانی رها کرده و به مرتبه عقول نزدیک می سازد. (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۳۶۰) بدین سان، ریاضت در حکمت متعالیه نه ابزاری سرکوبگر، بلکه نیرویی «وجود ساز» است که از رهگذر تزکیه و تعقل، انسان را در مسیر اتحاد با عقل فعال و مبدأ

<sup>۷</sup> -هود: ۱۱۴

هستی پیش می‌برد. این همان تحقق وعده الهی است که فرمود: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا»<sup>۸</sup>؛ چرا که تزکیه در این نگاه، عین تکامل وجودی و فلاح است. بنابراین در اندیشه ملاصدرا نفس با ریاضات علمی و عملی، مستعد پذیرش حقایق عالم خواهد شد و پس از ادراک این حقائق، با آنها متحد شده و وجود انسان بر اثر این معارف توسعه می‌یابد. به تعبیر او «ذهن خلایق از ابتدا، سرشتی ناملایم و رام‌نشده، بلکه سخت و غلیظ دارند؛ لذا توانایی درک معقولات محض (حقایق ناب) را آن‌گونه که هستند، ندارند. این همان چیزی است که از آن به «فطرت اولی» تعبیر می‌شود. به همین دلیل، اولیاء حکمت و فرزندان حقیقت (عارفان)، خود را با ریاضت‌هایی که (ذهن را) ملایم و نرم می‌کند، تربیت کرده و با معالجات اصلاح‌گر، نفس‌هایشان را درمان نمودند تا بر آنها آسان گشت که در دریای معارف الهی فرو روند و در حقایق ربوبی تعمق کنند و مبدأ اعلی را به نحوی که شایسته مخلوق است، مشاهده نمایند» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۹). بر اساس این مبانی، ملاصدرا مسیر نهایی سلوک و کمال عملی انسان را در قالب چهار مرحله‌ی نظام‌مند ترسیم می‌کند. این مراتب چهارگانه، فرآیندی طولی و اشتدادی است که تمام ساحت‌های وجودی سالک را، از اصلاح ظواهر و جوارح تا عمیق‌ترین لایه‌های سرّ و در نهایت مقام فناء فی‌الله، در بر می‌گیرد:

۱. تهذیب ظاهر (شریعت و ادب): اولین و مبنایی‌ترین مرحله، تهذیب ظاهر و مشتمل بر پابندی دقیق به شریعت الهی و آداب نبوی و اساس هرگونه کمال دیگر است؛ زیرا تا زمانی که انسان در سطح افعال ظاهری (عبادات، معاملات و ترک محرمات) بر اساس هدایت الهی عمل نکند، بستر لازم برای تصفیه باطن فراهم نمی‌شود. این مرحله، حکم فیزیک و قواعد اولیه برای ورود به دنیای سلوک را دارد.

۲. تهذیب باطن (تطهیر قلب): مرحله دوم به صورت مستقیم به قلب و باطن انسان می‌پردازد و شامل تطهیر باطن و پاکسازی قلب از اخلاق و ملکات رذیله ظلمانی (مانند حسد، کبر، حرص و بخل) و همچنین دفع خواطر شیطانی است. در واقع پس هماهنگ شدن افعال ظاهری با شریعت، نوبت به قوای درونی و از بین بردن ریشه‌های ناپاک ملکات اخلاقی می‌رسد. این مرحله، همان مبارزه‌ای است که در روایات از آن به «جهاد اکبر» تعبیر می‌شود.

۳. تنویر باطن (تجلی علم و ایمان): پس از پاکسازی قلب، نوبت به مرحله‌ای می‌رسد که باطن از حالت «خلاء» خارج شده و با انوار الهی پر می‌شود. این مرحله تنویر (روشن‌سازی) قلب به واسطه صور علمی و معارف حقیقی ایمانی است و در آن، ایمان صرفاً نه یک باور قلبی، بلکه نوعی «علم» و «مشاهده درونی» است. این همان مرحله‌ای است که به واسطه آن، انسان کم‌کم از مرحله «ایمان تقلیدی» خارج شده و وارد مرتبه «یقین شهودی» می‌گردد.

۴. فنای نفس (وصول به کمال نهایی): چهارمین و آخرین مرتبه و نهایت سیر الی‌الله، فناء النفس عن ذاتها (فنای نفس از ذات خویش) است؛ یعنی قصر نظر و التفات (توجه و تمرکز) از غیر خدا به سوی مشاهده پروردگار متعال، عظمت و کبریای او. در

این مرحله، دیگر هیچ "من" مستقلی برای سالک باقی نمی ماند تا خود را ناظر یا فانی شونده بداند؛ بلکه تمام هستی او در پرتو عظمت حق مستهلک می شود. این نقطه، اوج سلوک در مسیر نفس انسانی است (ن.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۵۲۳)

### نتیجه

این پژوهش با هدف واکاوی نسبت میان اهداف ریاضت و کمال نفس در دو نظام فلسفی ابن سینا و ملاصدرا نشان داد که در پس شباهت های ظاهری برنامه های سلوکی، تمایزی بنیادین نهفته است که از مبانی انسان شناسی این دو حکیم نشأت می گیرد. نقطه عزیمت این تمایز، تعریف متضاد از ماهیت نفس است: جوهری ثابت و مجرد در نگاه سینیوی، در برابر وجودی سیال و جسمانی الحدوث در حکمت صدرایی.

این تفاوت بنیادین، سایر ارکان انسان شناسی را تحت تأثیر قرار می دهد. در فلسفه سینیوی، بدن ابزاری موقت است که باید کنترل شود؛ مراتب نفس (اماره، لواحه، مطمئنه) حالات عارضی بر یک جوهر ثابت هستند؛ عقل فعال، منبعی بیرونی برای فیض و معرفت است و اتصال به عقل فعال از رهگذر حرکت جوهری نفس سامان نمی پذیرد. در مقابل، حکمت متعالیه بدن را مبدأ تکون نفس می داند؛ مراتب نفس را درجات طولی خود وجود نفس در مسیر حرکت جوهری می شمارد؛ و عقل فعال را غایت نهایی صیورورت و اتحاد وجودی نفس تعریف می کند.

در نتیجه، اهداف سه گانه مشهور ریاضت (تخلیه، تحلیه، و تلطیف سر) نیز در دو نظام، معنایی کاملاً متفاوت می یابند. در خوانش سینیوی، این اهداف یک برنامه پالایشی برای زدودن ردائل، کسب فضائل و آماده سازی جوهر ثابت نفس جهت شهود حقایق ملکوتی است. اما در بازخوانی صدرایی، این اهداف به ابزاری برای تکامل وجودی تبدیل می شوند: «تخلیه» به معنای حرکت صعودی از مرتبه حیوانی، «تحلیه» به معنای تحقق فعلی مرتبه عقلانی در ذات نفس، و «تلطیف سر» معادل اتحاد وجودی با عقل فعال است.

بنابراین، یافته نهایی این پژوهش آن است که ریاضت در نگاه ابن سینا یک فرآیند روان شناختی برای تصفیه جوهر ثابت نفس است، حال آنکه در حکمت متعالیه به یک ابزار هستی شناختی برای اشتداد و تکامل وجودی نفسی سیال در مسیر اتحاد با عالم قدس تبدیل می شود. بدین ترتیب، حکمت متعالیه با تغییر رویکرد از پالایش ظرف به تکامل مظروف، افق های نوینی را در تبیین عقلانی تأثیرات متقابل اعمال جسمانی بر سعادت روحانی می گشاید.

- ۱- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۰) (الف). رساله فی تاثیر الزیارة. ترجمه: ضیاء الدین دری. تهران: نشر مرکزی.
- ۲- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. تصحیح: عبدالله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل.
- ۳- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۰). رساله الطیر. شارح: سهلان ساوی. تهران: نشر الزهرا.
- ۴- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵). النفس من کتاب الشفاء. تصحیح حسن حسن زاده آملی. قم: انتشارات بوستان کتاب.
- ۵- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۶). الهیات من کتاب الشفاء. تصحیح حسن حسن زاده آملی. قم: انتشارات بوستان کتاب.
- ۶- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. تهران: تصحیح: محمدتقی دانش پژوه. دانشگاه تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ.
- ۷- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۱). الاشارات و التنبيهات. تصحیح: مجتبی زارعی. قم: انتشارات بوستان کتاب.
- ۸- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۵ ق). القصيدة المزدوجة. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ۹- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۹۸۷ میلادی) الانصاف، کویت، و کاله المطبوعات
- ۱۰- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۲۰۰۷ میلادی). أحوال النفس مبحث عن القوى النفسانية. تصحیح: احمد اهوانی. پاریس: دار بیلینون.
- ۱۱- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (بی تا). معراج نامه. تصحیح: بهمن کریمی. رشت: نشر عروه الوثقی.
- ۱۲- دهقانی، امین، حسن معلمی، مسعود اسماعیلی. (۱۴۰۰). بررسی تطبیقی فناء فی الله از منظر ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا، دوره ۱۶، تیر، شماره ۲۸، صص ۱۱۱-۱۳۹.
- ۱۳- سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۸۳). أسرار الحكم فی المفتاح و المختتم. قم: مطبوعات دینی.
- ۱۴- طوسی، نصیرالدین. (۱۴۰۳ قمری). شرح الإشارات و التنبيهات للطوسی (مع المحاکمات). قم: دفتر نشر کتاب.
- ۱۵- کهنسال، علیرضا، مهزاد حجازی. (۱۳۹۶). تبیین ریاضت باطل و آثار آن از منظر فلسفه اسلامی با تاکید بر حکمت صدرایی. آموزه های نوین کلامی. دوره ۱ پاییز و زمستان.
- ۱۶- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ۱۷- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۰). أسرار الآيات و أنوار البینات. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
- ۱۸- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۱). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکیه. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- ۱۹- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۳) مفاتیح الغیب. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۲۰- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار.
- ۲۱- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۸۱). کسر أصنام الجاهلیة. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- ۲۲- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. قم: مکتبه المصطفوی.
- ۲۳- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۱). ایقاظ النائین. تهران: وُسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ۲۴- موسوی، سید ابوالفضل، محمد فنایی اشکوری. (۱۳۹۴) جایگاه ریاضت در تربیت اخلاقی از منظر قرآن و حدیث. پژوهشنامه اخلاق. سال هشتم زمستان، شماره ۳۰.
- ۲۵- ناصری، محمود، علی احمدپور (۱۳۹۵) ریاضت؛ اقسام، درجات و مراتب آن، عرفان اسلامی سال ۱۳ پاییز ۱۳۹۵ شماره ۴.
- ۲۶-