



Two Conceptions of Spiritual Discipline (*Riyāḍah*): A Comparative Analysis of the Anthropological Foundations of Avicenna and Mullā Ṣadrā

Hāmedeh Rastāī¹ | Ḥasan Karamī²

1. Assistant Professor, Department of Philosophy, Āl Tāhā Institute of Higher Education, Tehran, Iran. Email: h.rastai@aletaha.ac.ir
2. Corresponding Author, Graduate of Level Four (Ph.D. equivalent), Qom Seminary, Qom, Iran. Email: h.tehrani66@gmail.com



Article Info

Article type:

Research Article

Received: 17 July 2025
Revised: 3 October 2025
Accepted: 20 October 2025
Available Online: 25 October 2025

Keywords:

Spiritual Discipline (*Riyāḍah*), Soul (*Nafs*), Avicenna (*Ibn Sīnā*), Mullā Ṣadrā, Substantial Motion (*al-Ḥarakah al-Jawhariyyah*), Purification, Existential Perfection, Active Intellect.



Abstract

Avicenna and Mullā Ṣadrā both provide coherent programs for spiritual discipline (*Riyāḍah*) that apparently pursue similar goals. Yet beneath these outward similarities lies a fundamental distinction rooted in their differing anthropological foundations: the soul as a static substance versus the soul as a fluid being in a state of becoming (*Ṣayrūrah*). Employing an analytical-comparative approach, this article first examines the fivefold anthropological principles of the two philosophers (the origin of the soul, the perfection of the soul, the role of the body, the levels of the soul, and its relation to the Active Intellect). It then demonstrates how these distinctions affect the pathology of the soul and the prescription of healings. In Avicennian philosophy, the soul is a static substance that employs the body as a temporary instrument, and the levels of the soul are its accidental states. Consequently, the obstacles to the soul's perfection (psychic diseases) have a "passive" nature, meaning the domination and contamination of this static substance by bodily faculties. In contrast, from Mullā Ṣadrā's perspective, the soul is the product of substantial motion (*al-Ḥarakah al-Jawhariyyah*) and a reality in a constant state of becoming. Thus, obstacles to perfection acquire an "active and existential" nature, namely the intensification and consolidation of the soul at lower, animal levels of existence. This fundamental difference gives the threefold goals of spiritual discipline—emptying (*Takhlīyah*), adornment (*Tahliyah*), and the refinement of the innermost soul (*Talṭīf al-Sirr*)—an ontological interpretation in Transcendent Philosophy, transforming them from a merely purificatory program into tools for substantial perfection. Spiritual discipline in Avicenna's view is a psychological process for purifying the static substance of the soul, while in Mullā Ṣadrā's view it is an ontological and existential movement for the flourishing and intensification of the soul on the path toward union with the Intellect and the sacred realm.

Cite this article: Rastāī, H.; Karamī, H. (2025). Two Conceptions of Spiritual Discipline (*Riyāḍah*): A Comparative Analysis of the Anthropological Foundations of Avicenna and Mullā Ṣadrā. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(37), 263-288. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7699.1668>





Extended Abstract

Introduction

Spiritual discipline (Riyāḍah), as a method for purifying and cultivating the soul with the aim of realizing the ultimate ends of perfection and happiness, has always held a central place in the reflections of thinkers in the fields of mysticism, moral philosophy, and religious sciences. The structure and content of ascetic programs reflect each school's fundamental conceptions of the nature of the soul, its faculties, and its path toward perfection.

Within this framework, two prominent philosophers of the Islamic world, Avicenna and Mullā Ṣadrā, offer coherent frameworks for explaining the goals of spiritual discipline, which at first glance appear to pursue similar objectives. Yet behind this apparent similarity lies a fundamental divergence rooted in their differing anthropological foundations. Avicenna considers the soul to be an immaterial, unchanging substance, for which the function of spiritual discipline is to “purify” the soul from the contaminations of the body. In contrast, Mullā Ṣadrā (the founder of the Transcendent Philosophy), relying on the doctrine of the soul as of a “corporeal origination and spiritual subsistence” (*Jismānīyah al-Ḥudūth wa Rūḥānīyah al-Baqā*), regards the soul as a dynamic entity that emerges within the framework of substantial motion (*al-Ḥarakah al-Jawhariyyah*) and, in the process of becoming, its very existence intensifies and reaches perfection.

Previous studies have often overlooked this fundamental distinction. Therefore, a crucial question remains unanswered: how does the radical difference in the ontology of the soul (a static substance versus a dynamic existence) fundamentally transform the nature and ultimate goal of spiritual discipline?

The innovation of this article lies in moving beyond a “harmonizing” approach toward an analysis of differences, demonstrating that in Transcendent Philosophy spiritual discipline is transformed from a merely ethical-mystical program into an ontological process. The article argues that the seemingly similar goals of spiritual discipline in Avicennian and Ṣadrian systems actually pursue two entirely different functions. From Avicenna's perspective, spiritual discipline is a psychological process that leads to the purification and restoration of a static substance to its original state of health. But in Transcendent Philosophy, spiritual discipline becomes an ontological tool for the perfection and existential intensification of the dynamic soul on its path of becoming.

To explain this claim, the research first shows how the diagnosis of the soul's malady shifts from a “superficial condition” in Avicenna's view to an “existential deficiency” in the Ṣadrian framework. Then, through a comparative analysis, it re-examines the threefold goals of spiritual discipline and demonstrates how each of these goals is transformed from a purificatory program into a means of substantial perfection.



Method

Adopting an analytical-comparative approach, this article first examines five anthropological foundations of the two philosophers: the origin of the soul, the perfection of the soul, the role of the body, the levels of the soul, and its relation to the Active Intellect (al-‘aql al-fa‘‘āl). It then demonstrates how these distinctions affect the pathology of the soul and the prescription of healings.

Findings

The apparent similarity between the goals of spiritual discipline (Riyāḍah) in the philosophical systems of Avicenna and Mullā Ṣadrā conceals a fundamental divergence rooted in their distinct anthropological foundations. The point of departure of this divergence lies in their differing definitions of the soul: a static, immaterial substance in Avicenna’s philosophy versus a dynamic entity with corporeal origination in Transcendent Philosophy.

This fundamental difference also transforms other key components of anthropology, including the role of the body—a temporary instrument for Avicenna, the site of the soul’s origination for Mullā Ṣadrā; the interpretation of the soul’s levels—accidental states in Avicenna, existential degrees in Ṣadrīan thought; and the position of the Active Intellect—an external source of knowledge for Avicenna, the ultimate goal of becoming and existential union with the soul for Mullā Ṣadrā.

Consequently, the three famous goals of spiritual discipline—i.e., purification (Taṭhīr), adornment (Taḥlīyah), and refinement of the most-inner soul (Tahdhīb al-Sirr)—acquire essentially different functions in the two systems. In Avicenna’s philosophy, these goals constitute a purificatory program for preparing a static substance; in Transcendent Philosophy, they are tools for existential perfection and intensification.

Conclusion

In Avicenna’s philosophy, the soul is a static substance that employs the body as a temporary instrument. Accordingly, the obstacles to the soul’s perfection (psychic diseases) have a “passive” nature, meaning that they arise from the domination and contamination of this static substance through bodily faculties. Hence, spiritual discipline in the Avicennian system is a psychological process aimed at purifying and restoring the static substance of the soul to its original state of health.

In contrast, from Mullā Ṣadrā’s perspective, the soul is the product of substantial motion and a reality in a constant state of becoming. Thus, the obstacles to perfection acquire an “active and existential” nature, namely the intensification and consolidation of the soul at lower, animal levels of existence. Accordingly, in Transcendent Philosophy, spiritual discipline acquires an ontological function and becomes a tool for perfection, existential intensification, and the soul’s becoming on its path toward union with the Active Intellect and the sacred realm.

This fundamental difference gives the threefold goals of spiritual discipline—purification, adornment, and refinement of the inner-most soul—an ontological interpretation in



Transcendent Philosophy, transforming them from a merely purificatory program into tools for substantial perfection. Thus, if spiritual discipline in Avicenna's view is a psychological process for cleansing a static substance, in Mullā Ṣadrā's thought it is an ontological and existential movement for the flourishing and intensification of the soul on the path toward union with the Intellect and the sacred realm. This way, Mullā Ṣadrā, by shifting the focus from "purifying" to "perfection," opens new horizons for the rational explanation of the relationship between bodily actions and spiritual happiness.

Author Contributions

All authors contributed equally to the conceptualization of the article and the writing of the initial draft and subsequent versions, including the revised and edited versions.

Data Availability Statement

No data are available.

Ethical Considerations

The authors have refrained from data fabrication, falsification, plagiarism, and any form of research misconduct.

Funding

This article has received no specific financial support from funding agencies in the public, commercial, or non-profit sectors.

Conflict of Interest

The authors declare that they have no conflict of interest.



دو تعلق از ریاضت نفس: تحلیل تطبیقی مبانی انسان‌شناختی ابن‌سینا و ملاصدرا

حامده راستایی^۱ | حسن کرمی^۲

۱. استادیار، گروه فلسفه، مؤسسه آموزش عالی آل طه، تهران، ایران. رایانامه: H.rastai@aletaha.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم، قم، ایران. رایانامه: h.tehrani66@gmail.com

چکیده

ابن‌سینا 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؛ 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 نازل و حیوانی است. این تفاوت مبنایی سبب می‌شود اهداف سه‌گانه ریاضت (تخلیه، تحلیل، و تلطیف سر) در حکمت متعالیه تبیینی وجودشناختی بیابند و از یک برنامه پالایشی به ابزاری برای تکامل جوهری تبدیل شوند. ریاضت در نگاه ابن‌سینا یک فرایند 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.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴ / ۶ / ۲۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴ / ۷ / ۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴ / ۷ / ۲۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴ / ۸ / ۴

کلیدواژه‌ها

ریاضت، کمال نفس، ابن‌سینا، ملاصدرا، حرکت جوهری، انسان‌شناسی فلسفی، حکمت متعالیه.

استناد: راستایی، حامده؛ کرمی، حسن. (۱۴۰۴). دو تعلق از ریاضت نفس: تحلیل تطبیقی

مبانی انسان‌شناختی ابن‌سینا و ملاصدرا. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۲۰(۳۷)، ۲۶۳-۲۸۸.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7699.1668>





مقدمه

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 و فنایی اشکوری (۱۳۹۴) و ناصری و احمدپور (۱۳۹۵) به واکاوی اقسام و درجات ریاضت با رویکردی دینی پرداخته‌اند و برخی دیگر همچون کهنسال و حجازی (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 همکاران، 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 فرایند هستی‌شناختی تبدیل می‌شود و استدلال می‌کند که اهداف به ظاهر مشابه ریاضت در دو نظام سینوی و صدرایی، در عمل دو کارکرد کاملاً متفاوت را دنبال می‌کنند. ریاضت در نگاه ابن‌سینا یک فرایند 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 صیورورت تبدیل می‌شود. برای اثبات این مدعا، این نوشتار ابتدا نشان خواهد داد که تشخیص بیماری نفس چگونه از یک «عارضه» در نگاه سینوی 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.

۱. تمایز در مبانی انسان‌شناختی: اصول چهارگانه

نقطه عزیمت برای فهم تفاوت میان نگرش ابن‌سینا و ملاصدرا به ریاضت، بازگشت به مبانی انسان‌شناختی هریک از دو فیلسوف است. همان‌طور که در مقدمه اشاره شد، اختلاف در برنامه تربیتی نفس، نه یک تفاوت روینایی، بلکه محصول دو رویکرد بنیادین متفاوت درباره چیستی و سرنوشت انسان است. در این بخش، چهار 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، فرایندی از جنس «تحصیل معرفت» برای یک جوهر ثابت است یا «صیورورت وجودی» و تکامل خود آن جوهر؟ نزد ابن‌سینا، کمال نفس ناطقه در تبدیل شدن به یک «عالم عقلانی» است به‌گونه‌ای 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، ص. ۶۹۰). ابن‌سینا سعادت حقیقی را محصول تحقق دو ساحت می‌داند: (۱) 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، ص. ۴۶۶)؛ (۲) کمال عملی: مشارکت نفس با بدن و کسب فضائل اخلاقی از طریق اعمال مبتنی بر عدالت (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۹).

در نگرش عرفانی، کمال فلسفی به اوج خود می‌رسد و غایت عارف، طلب انحصاری



«حق نخستین» و رویگردانی کامل از «ماسوی‌الله» است (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۳۵۷). این غایت، به دو شکل متجلی می‌شود: (۱) ساحت معرفت: شهود توحیدی که در آن تمام صفات کمالی مستغرق در ذات حق دیده می‌شوند و تنها او کمال مطلق است (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۳۶۳)؛ (۲) ساحت عمل: پاک شدن اراده و قلب از هر تعلق غیرحق و طلب انحصاری او (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۳۵۷). بر اساس این نگرش، نفس به‌عنوان 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 نقطه‌ی غایی سعادت، به وحدت می‌رسند.

ملاصدرا نیز مانند ابن‌سینا، کمال حقیقی نفس را در دو ساحت «علم» و «عمل» جست‌وجو 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 وَ اَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ» (شعراء/۸۳)، واژه «حُكْم» را ناظر به حکمت نظری و دریافت حقایق یقینی هستی و «الحاق به صالحین» را به حکمت عملی و کسب فضائل اخلاقی 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 انبیا است که در نظام سینوی نیز به‌عنوان ارکان سعادت نهایی پذیرفته شده است. تفاوت کلیدی اما در تعریف ماهیت کمال نهفته است. درحالی‌که نزد ابن‌سینا کمال نفس به معنای اکتساب فضائل به‌عنوان صفاتی عارضی بر جوهری ثابت است، در نظام صدرایی کمال به معنای ساختن خود وجود نفس است. به عبارت دیگر، در نظام فلسفی ملاصدرا، علم و عمل صرفاً عوارضی نیستند که بر نفس حمل شوند، بلکه خود مراتب وجودی نفس هستند که در فرایند 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 تُجْرَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (یس/۵۴)، استدلال می‌کند که حقیقت و کمال نهایی انسان چیزی جز مجموعه‌ی اندیشه‌ها و اعمال او نیست. بنابراین در حکمت متعالیه علم و عمل وجود اخروی او را می‌سازند؛ چنان‌که هر فکر یا عمل عقلانی صورت نوری و ملکی به نفس می‌بخشد و هر عمل شهوانی جوهر آن را به حقیقتی ظلمانی و شیطانی مبدل می‌سازد (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۶۵۰؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۲۹۵). بر این اساس، کمال نفس در اینجا به معنای وسعت یافتن گستره وجودی و اتحاد با درجات عالی هستی است؛ جایی که انسان دیگر نه فاعل عمل بلکه خود عمل است.



شاهد این مدعا آیه شریفه «هُم دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ وَ اللَّهُ 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، بی‌آنکه 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 توسعه حقیقت وجودی او خواهند بود (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۱۲۷).

۱-۲. نقش بدن: ابزار کمال یا مبدأ تکون؟

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 مبدأ 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 (ابن سینا، ۱۹۸۷، ص. ۴۱). بر اساس دیدگاه شیخ‌الرئیس، 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 حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً إِنْ أَرَادْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً» (انسان/۱) 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 به‌کارگیری 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، تعلق دوگانه ابزاری از بدن را به طور بنیادین تغییر داد. پیشتر، فلاسفه مشائی و پیروان ابن‌سینا 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 به‌کارگیری اصل حرکت جوهری این فرایند را از یک «افاضه از بالا» به یک «صیوروت 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 فرایند نه چیزی اضافی و عارض بر بدن، بلکه «اوج کمال» و «صورت نوعیه» جدید همان ماده جسمانی است. استشهد ملاصدرا به آیه شریفه «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً» دقیقاً برای تأیید همین معناست. این آیه نشان می‌دهد که انسان در ابتدا «شیء غیرمذکوری» است که هیچ فعلیتی ندارد و فاقد صفات کمالی مانند «سمیع» و «بصیر» بودن است. فرایند خلقت از نطفه، در واقع، فرایند اعطای تدریجی این فعلیت‌هاست.

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

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

ابن‌سینا 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، لواحه و مطمئه شناخته می‌شوند، نقشه راه سلوک را ترسیم می‌کنند. ابن‌سینا 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 عبارت‌اند 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 «امارة بالسوء» نام دارد و به برخی بدی‌ها امر می‌کند و برخلاف 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 «فَاللَّهُمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس/۸) 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 (نک: ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص. ۱۲۰).

۳. **نفس لوامه:** 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 مطمئنه:** مرتبه نهایی و ثمره سلوک که در آن، نفس به سبب اتصال به خداوند به آرامش رسیده و از خاطرات مذموم منقطع می‌گردد «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً» (فجر/۲۷-۲۸).

ابن سینا یکی از غایات و اهداف ریاضت را تطویع نفس اماره در برابر نفس مطمئنه می‌داند؛ 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 مطمئنه نیز، مرتبه عالی و شدید 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 واهب‌الصور، جبرائیل و روح‌الامین 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 ابن‌سینا، عقل فعال مبدأ فاعلی است که بعد از استعداد مزاج، نفس ناطقه را به بدن افاضه می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۰). پس از آن نیز در مراحل رشد و شکوفایی نفس همواره حضور دارد. در این تلقی، نفس و عقل فعال دو جوهر متمایزند و ریاضت و سلوک، ابزارهایی برای آماده‌سازی نفس هستند تا بتوانند نور معرفت را از این منبع بیرونی به بهترین شکل ممکن دریافت کنند.

در فلسفه ملاصدرا نیز، عقل فعال مرتبه‌ای از عقول مفارقه 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 تجرد 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 قلّه 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 انسان‌شناختی 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 صیوروت وجودی، اتحاد کامل با عقل فعال است. استناد ملاصدرا به ملائکه حافظ و مدبر (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۳۵۸)، در واقع تبیین همین فرایند 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 سینیوی و صدرایی

در نظام‌های فلسفی ابن سینا و ملاصدرا، کارآمدی ریاضت به مثابه «درمان»، مستقیماً به تعریفی که هریک 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 دورویکرد 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.

۱-۲. نگرش سینیوی: آسیب به مثابه «غفلت و انغمار»

در نظام فکری ابن سینا، هرچند نفس پدیده‌ای حادث است، اما وجود عقلی نفس ناطقه - نه نفس به‌عنوان نفس، بلکه نفس در حیثیت عقلانی خود - دارای خاستگاهی ملکوتی است. ابن سینا در قصیده عینیه (ابن سینا، ۱۴۰۵، 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 و رقاء ذات تعزز و تمنع

ملاصدرا در تفسیر این قصیده، مراد ابن سینا 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؛ ملاصدرا، 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 منشأ و خاستگاه آن از تبار عقل است و انتهای سیر و سیورورت 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، ص. ۲۸۸). در وضعیت سلامت، نفس همچون حاکمی است که بدن و قوای آن (شهو 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، ۲۰۰۷، ص. ۱۴۸) و دوم، «افزایش کدورت» که جوهر نفس را آلوده کرده و سنخیت آن را با عالم قدس از بین می‌برد (ابن‌سینا، ۱۳۷۰، ص. ۴۲). بنابراین، بیماری نفس در فلسفه سینوی، یک فساد عارضی و یک اختلال عملکردی است که بر جوهری سالم و ثابت عارض می‌شود. از این‌رو، 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 سینوی که آسیب نفس را اسارت یک جوهر حاکم و از پیش کامل می‌داند، در حکمت متعالیه، آسیب‌شناسی نفس اساساً به فرایند «شدن» و سیورورت وجودی آن بازمی‌گردد. در این نگاه، نفس یک «مسافر» است که بر اساس اصل «جسمانیة الحدوث 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 عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ 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؛ چراکه 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 فرایند وجودی است و سبب می‌شود نفس انسان که قوه رسیدن به کمالات عالییه 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: **﴿أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلَّ هُمْ أَضْلُ﴾**. 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 (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۷؛ ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص. ۵۲).

۳. تحلیل تطبیقی اهداف و غایات ریاضت در دو مکتب

بر اساس دو آسیب‌شناسی متمایزی که در بخش پیشین تبیین شد، دو رویکرد متفاوت نسبت به تربیت نفس شکل 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 سینوی و صدرایی، جهت‌گیری متفاوتی پیدا کنند. در ادامه، ابتدا خوانش سینوی 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 پیش‌گفته، ابن‌سینا 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 ناپایداری و بی‌ارزش بودن و ناخالصی لذات دنیاست. ابن‌سینا 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 (ابن‌سینا، 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 تمییز 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 توهّمات و امیال زودگذر.

بنابراین این مرحله به منظور جلوگیری از افزایش کدورت، درصدد خاتمه دادن به طغیان نفس اماره و استقرار حاکمیت نفس مطمئنه است؛ نفسی که به تعبیر ابن‌سینا، بر محور اعتقاد صحیح و شرع عمل کرده و در پی سعادت ابدی است (ابن‌سینا، بی‌تا، ص. ۱۱۴). او ابزار اصلی برای پیروزی در این نبرد را «عبادت همراه با تفکر» می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۳۶۰) و برای تبیین کارآمدی این روش، یک تحلیل روان‌شناختی دقیق ارائه می‌دهد:

۱. **انصراف توجه:** نفس انسان به طور طبیعی نمی‌تواند هم‌زمان بر دو امر متمرکز شود. همان‌گونه که التفات شدید به یک امر شگفت‌انگیز (مانند توجه زنان مصری به جمال یوسف) می‌تواند 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 می‌سازد.

۲. **ایجاد ملکه:** ابن‌سینا در شفا با اشاره به آیه «حسنات، سیئات را از بین می‌برند» (هود/۱۱۴) فلسفه عبادت را ایجاد ملکه‌ای در درون انسان می‌داند که موجب اعراض و رویگردانی از باطل و توجه به حق می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۴۶۱)؛ بدین معنا که تداوم بر عبادت متفکرانه، به مرور زمان «ملکه» یا عادت راسخ در نفس ایجاد می‌کند. این ملکه، همان هیئت استعلائی و حاکمیت تثبیت‌شده عقل است که بدن و قوای آن را از افعال خلاف سعادت بازمی‌دارد. از این مرتبه ریاضت به عنوان تحلیه یاد می‌شود.

مرحله سوم آمادگی برای وصول: هدف سوم ریاضت (تلطیف سرّ)، فراتر از درمان، به آماده‌سازی نهایی نفس می‌پردازد و در پی آن است که نفس، تناسب و سنخیت لازم را برای کسب معارف و اتصال به جواهر عالیّه عالم ملکوت از دست ندهد. در واقع از آنجاکه نفس به مرور زمان در اثر غرق شدن در مادیات مکدر می‌شود و توانایی و استعداد خود را برای دریافت انوار و تصاویر عالم ملکوت از دست می‌دهد، ریاضت، با پاک‌سازی کدورت‌ها، آن را تصفیه کرده تا آمادگی لازم برای کسب حکمت و اتصال به عقل فعال و مبدأ اعلایا باز یابد و به کمال نهایی خود دست یابد. در این حالت، «سرّ» لطیف شده و آماده دریافت بی‌واسطه



فیوضات عالم قدس می‌گردد؛ این تلطیف، همان آماده‌سازی نفس برای اتصال به عقل فعال و دریافت بی‌واسطه فیوضات الهی است. به همین دلیل ابن‌سینا در تبیین فلسفه زیارت اولیاء، صفای باطن را مهم‌ترین عامل می‌داند؛ زیرا نفس زائر در مواجهه با نفس صافی و رهاشده از تن ولی خدا، از شواعل دنیوی دور شده و برای پذیرش انوار حق مهیا می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۶۰ الف، ص. ۳۳۸). از این مرتبه به عنوان تجلیه یاد می‌شود.

۳-۲. ریاضت به مثابه ابزار تکامل جوهری

در نظام صدرایی، ریاضت نه صرفاً زدودن آلودگی‌های عرضی نفس، بلکه سازوکاری برای تبدیل تدریجی مراتب وجودی انسان است و با جهت‌دهی آگاهانه به اراده و اعمال، حرکت جوهری نفس را از مرتبه حس و خیال به مرتبه عقل و تجرد کامل سوق می‌دهد. هر عمل عبادی و هر مهار شهوت، به منزله افزایش شدت وجودی و احیای بعد نوری نفس است که آن را از حدود حیوانی رها کرده و به مرتبه عقول نزدیک می‌سازد (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۳۶۰). بدین سان، ریاضت در حکمت متعالیه نه ابزاری سرکوبگر، بلکه نیرویی «وجودساز» است که از رهگذر تزکیه و تعقل، انسان را در مسیر اتحاد با عقل فعال و مبدأ هستی پیش می‌برد. این همان تحقق وعده الهی است که فرمود: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (شمس/۹-۱۰)؛ چراکه 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 حقایق، با آن‌ها متحد شده و وجود انسان بر اثر این معارف توسعه می‌یابد. به تعبیر او:

” ذهن خلایق از ابتدا، سرشتی ناملایم و رام نشده، 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 آسان‌گشت 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 مرحله نظام‌مند



ترسیم می‌کند. این مراتب چهارگانه، فرایندی طولی و اشتدادی است که تمام ساحت‌های وجودی سالک را، از اصلاح ظواهر و جوارح تا عمیق‌ترین لایه‌های سرّ و در نهایت مقام فنا فی الله، در بر می‌گیرد:

۱. **تهذیب ظاهر (شریعت و ادب):** اولین و مبنایی‌ترین مرحله، تهذیب ظاهر و مشتمل بر پایبندی 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 تصفیّه 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 از 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. **فنا فی نفس (وصول به کمال نهایی):** چهارمین و آخرین مرتبه و نهایت سیر الی الله، فناء النفس عن ذاتها (فنا فی 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 نمی‌ماند تا خود را ناظر یا فانی شونده بداند؛ بلکه تمام هستی او در پرتو عظمت حق مستهلک می‌شود. این نقطه، اوج سلوک در مسیر نفس انسانی است (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص. ۵۲۳).

نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف واکاوی نسبت میان اهداف ریاضت و کمال نفس در دو نظام فلسفی



ابن‌سینا و ملاصدرا نشان داد که در پس شباهت‌های ظاهری برنامه‌های سلوکی، تمایزی بنیادین نهفته است که از مبانی انسان‌شناسی این دو حکیم نشئت می‌گیرد. نقطه عزیمت این تمایز، تعریف متضاد از ماهیت نفس است: جوهری ثابت و مجرد در نگاه سینوی، در برابر وجودی سیال و جسمانی‌الحدوث در حکمت صدرایی.

این تفاوت بنیادین، سایر ارکان انسان‌شناسی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در فلسفه سینوی، بدن ابزاری موقت است که باید کنترل شود؛ مراتب نفس (اماره، لوامه، 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 نمی‌پذیرد. در مقابل، حکمت متعالیه بدن را مبدأ تکون نفس می‌داند؛ مراتب نفس را درجات طولی خود وجود نفس در مسیر حرکت جوهری می‌شمارد؛ و عقل فعال را غایت نهایی سیورورت و اتحاد وجودی نفس تعریف می‌کند. در نتیجه، اهداف سه‌گانه مشهور ریاضت (تخلیه، تحلیه، و تلطیف سر) نیز در دو نظام، معنایی کاملاً متفاوت می‌یابند. در خوانش سینوی، این اهداف یک برنامه پالایشی برای زدودن رذائل، کسب فضائل و آماده‌سازی جوهر ثابت نفس جهت شهود حقایق ملکوتی است. اما در بازخوانی صدرایی، این اهداف به ابزاری برای تکامل وجودی تبدیل می‌شوند: «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 ابن‌سینا یک فرایند روان‌شناختی برای تصفیه جوهر ثابت نفس است، حال آنکه در حکمت متعالیه به یک ابزار هستی‌شناختی برای اشتداد و تکامل وجودی نفسی سیال در مسیر اتحاد با عالم قدس تبدیل می‌شود. بدین ترتیب، حکمت متعالیه با تغییر رویکرد از پالایش ظرف به تکامل مظروف، افق‌های نوینی را در تبیین عقلانی تأثیرات متقابل اعمال جسمانی بر سعادت روحانی می‌گشاید.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

مقاله هیچ‌گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای مالی در بخش‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است.



مشارکت نویسندگان

همه نویسندگان به طور برابر در مفهوم‌سازی مقاله و نگارش پیش‌نویس اولیه و نسخه‌های بعدی آن، اعم از نسخه بازبینی شده، ویرایش شده و... مشارکت داشته‌اند.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش در این مقاله از ابزارهای هوش مصنوعی استفاده نشده است.

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که هیچ‌گونه تعارض منافع ندارند.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی و هرگونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده‌اند.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۰ الف). *رسالة فی تاثیر الزیارة* (ترجمه ضیاء‌الدین دری). تهران: نشر مرکزی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد* (تصحیح عبدالله نورانی). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مگ‌گیل.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۰). *رسالة الطیر* (شارح سهلان ساوی). تهران: نشر الزهرا.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵). *النفس من کتاب الشفاء* (تصحیح حسن حسن‌زاده آملی). قم: انتشارات بوستان کتاب.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۶). *إلهیات من کتاب الشفاء* (تصحیح حسن حسن‌زاده آملی). قم: انتشارات بوستان کتاب.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت* (تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه). تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۱). *الإشارات و التنبیها* (تصحیح مجتبی زارعی). قم: انتشارات بوستان کتاب.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۵). *القصيدة المزدوجة*. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۹. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۹۸۷). *الإنصاف*. کویت: وكالة المطبوعات.
۱۰. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۲۰۰۷). *أحوال النفس مبحث عن القوى النفسانية* (تصحیح احمد اهوانی). پاریس: دار بیبلیون.
۱۱. دهقانی، امین؛ معلمی، حسن؛ و اسماعیلی، مسعود. (۱۴۰۰). بررسی تطبیقی فناء فی الله از منظر ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا. *آموزه‌های فلسفه اسلامی*. ۱۶ (۲۸)، ۱۱۱-۱۳۹.
۱۲. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۸۳). *أسرار الحكم فی المفتاح و المختتم*. قم: مطبوعات دینی.
۱۳. کهنسال، علیرضا؛ و حجازی، مهرداد. (۱۳۹۶). تبیین ریاضت باطل و آثار آن از منظر فلسفه اسلامی با تأکید بر حکمت صدرایی. *آموزه‌های نوین کلامی*. ۱ (۲).
۱۴. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۵. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۰). *أسرار الآیات و أنوار الیونات*. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
۱۶. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۱). *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.



۱۷. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۳). **مفاتیح الغیب**. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۸. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۶). **تفسیر القرآن الکریم**. قم: بیدار.
۱۹. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۸۱). **کسر أصنام الجاهلیة**. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۲۰. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۸). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**. قم: مکتبة المصطفوی.
۲۱. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۱). **ایفاظ النائمین**. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۲۲. موسوی، سید ابوالفضل، و فنایی اشکوری، محمد. (۱۳۹۴). جایگاه ریاضت در تربیت اخلاقی از منظر قرآن و حدیث. **پژوهشنامه اخلاق**، ۸ (۳۰).
۲۳. ناصری، محمود، و احمدپور، علی. (۱۳۹۵). ریاضت؛ اقسام، درجات و مراتب آن. **عرفان اسلامی**، ۱۳ (۴).



Resources

The Holy Qur'ān.

1. Al-Sabzavārī (2004). *Asrār al-ḥikam fī al-muftataḥ wa al-mukhtatam* (Secrets of wisdoms in the beginning and the end). Qom: Maṭbū'āt-e Dīnī. [In Persian]
2. Dehqānī, Amīn; Ḥasan Mo'alleṃī; Mas'ūd Esmā'īlī. (2021). "A Comparative Study of Fanā' fī Allāh from the Perspectives of Avicenna, Suhrawardī, and Mullā Ṣadrā." *Islamic Philosophical Doctrines*, 16(28), pp. 111–139. <https://doi.org/10.30513/ipd.2021.2697.1224> [In Persian]
3. Ibn Sīnā (1981). *Risālah fī tāthīr al-ziyārah* (Treatise on the effect of visitation) (Z. Darī, Trans.). Tehran: Markazī Publishing. [In Arabic]
4. Ibn Sīnā (1984). *Al-Mabdā wa al-ma'ād* (The origin and the return) ('A. Nūrānī, Ed.). Tehran: Institute of Islamic Studies, University of Tehran – McGill University. [In Arabic]
5. Ibn Sīnā (1985). *Al-Qaṣīdah al-muzdawijah* (The double ode). Qom: Maktabat Āyat Allāh al-Mar'ashī al-Najafī. [In Arabic]
6. Ibn Sīnā (1987). *Al-Inṣāf* (The impartial judgment). Kuwait: Wakālat al-Maṭbū'āt. [In Arabic]
7. Ibn Sīnā (1991). *Risālat al-ṭayr* (Treatise on the bird) (Sahlān Sāwī, Commentary). Tehran: Al-Zahrā Publishing. [In Arabic]
8. Ibn Sīnā (1996). *Al-Nafs min kitāb al-Shifā'* (The soul from The Book of Healing) (Ḥ. Ḥasan-zādah Āmulī, Ed.). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Arabic]
9. Ibn Sīnā (1997). *Al-Ilāhiyyāt min kitāb al-Shifā'* (Metaphysics from The Book of Healing) (Ḥ. Ḥasan-zādah Āmulī, Ed.). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Arabic]
10. Ibn Sīnā (2000). *Al-Najāh min al-gharaq fī baḥr al-ḡalālāt* (Deliverance from drowning in the sea of errors) (M. T. Dānish-Pazhūh, Ed.). The University of Tehran. [In Arabic]
11. Ibn Sīnā (2002). *Al-Ishārāt wa al-tanbīhāt* (Remarks and admonitions) (M. Zāre'ī, Ed.). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Arabic]
12. Ibn Sīnā (2007). *Aḥwāl al-nafs: A study on the psychic faculties* (A. Ahwānī, Ed.). Paris: Dār Biblīyūn. [In Arabic]
13. Kohansāl, 'A. R., & Hijāzī, M. (2017). An explanation of false asceticism and its effects from the perspective of Islamic philosophy with emphasis on Ṣadrian wisdom. *New Theological Teachings*, 1. [In Persian]
14. Mullā Ṣadrā (1975). *Al-Mabdā wa al-ma'ād* (The origin and the return). Tehran: Anjuman-e Ḥekmat va Falsafeh-ye Īrān. [In Arabic]



15. Mullā Ṣadrā (1981). *Asrār al-āyāt wa anwār al-bayyināt* (The secrets of the verses and the lights of clear proofs). Tehran: Anjuman-e Ḥekmat-e Islāmī-ye Īrān. [In Arabic]
16. Mullā Ṣadrā (1982). *Al-Shawāhid al-rubūbiyyah fī al-manāhij al-sulūkiyyah* (Divine witnesses on spiritual paths). Tehran: Markaz-e Nashr-e Jāme'ī. [In Arabic]
17. Mullā Ṣadrā (1982). *Īqāz al-nā'imīn* (The awakening of the sleepers). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Persian]
18. Mullā Ṣadrā (1984). *Mafātīḥ al-ghayb* (Keys to the unseen). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]
19. Mullā Ṣadrā (1987). *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm* (Commentary on the noble Qur'ān). Qom: Bīdār. [In Arabic]
20. Mullā Ṣadrā (1989). *Al-Ḥikmah al-muta'āliyah fī al-asfār al-'aqliyyah al-arba'ah* (The transcendent philosophy in the four intellectual journeys). Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī. [In Arabic]
21. Mullā Ṣadrā (2002). *Kasr aṣnām al-jāhiliyyah* (The breaking of the idols of ignorance). Tehran: Bunyād-e Ḥekmat-e Islāmī-ye Ṣadrā. [In Arabic]
22. Mūsavī, S. A., & Fanā'ī-Eshkewarī, M. (2015). The status of ascetic discipline in moral education from the perspective of the Qur'ān and ḥadīth. *Ethics Research Journal*, 8(30), 7-22. [In Persian]
23. Nāṣirī, M., & Aḥmadpūr, 'A. (2016). Ascetic discipline: Its types, degrees, and levels. *Islamic Mysticism*, 13(4). [In Persian]