

فلسفه عبادت از دیدگاه ابن‌سینا

سید مهدی سلطانی رنانی*

سید رحمان مرتضوی باباحیدری**

چکیده

فلسفه عبادت بیان چیهستی، چرایی و چگونگی مقوله عبادت است؛ بیانی که باید مبتنی بر یک سیستم فلسفی باشد. ابن‌سینا با طرح عبادت‌شناسی خود بر مبنای یک مابعدالطبیعه کامل و قوی، در حوزه فلسفه عبادت، فیلسوفی مؤسس و پیشگام محسوب می‌شود که عبادت‌شناسی او برآمده از خدانشناسی، جهان‌شناسی، و انسان‌شناسی اوست. ماهیت و حقیقت عبادت از دیدگاه ابن‌سینا معرفت و شناخت حق تعالی است، پس ابن‌سینا تعریفی کاملاً معرفت‌محور از عبادت ارائه می‌کند و موضع خود را در تلفیق حداکثری فلسفه و دین نشان می‌دهد. در عبادت‌شناسی ابن‌سینا، پاسخ سؤال از چرایی عبادت، مشابه سؤال از چرایی خلقت است و وضع عبادت برای فرد و جمع نیز دارای کارکردهایی مانند تکامل عقل و تعامل اجتماعی است. در باب چگونگی عبادت، ابن‌سینا به مؤلفه‌های عمل عبادی یعنی نیت، حرکات بدنی و تکرار نظر دارد و هر یک را با دیدی فلسفی، عمیق و هماهنگ با سیستم فلسفی خود تبیین می‌کند.

* پژوهشگر حوزه و دانشگاه و مدرس دانشگاه راغب‌اصفهانی. E-mail: soltani-mahdi-1358@yahoo.com

** دانش‌آموخته دوره کارشناسی ارشد فلسفه غرب دانشگاه اصفهان. E-mail: seyedrahan@gmail.com



این نوشتار مسائل فلسفه عبادت ابن سینا را با توجه به جایگاه آن در کل نظام فلسفی وی بررسی می‌کند.

واژگان کلیدی

ابن سینا، فلسفه، عبادت، فلسفه عبادت.

مقدمه

توجه به عبادت و فلسفه آن، یکی از بنیان‌های فکری ابن سینا را تشکیل می‌دهد که مبانی، ماهیت و قواعد آن متوجه تزکیه نفس و دستیابی به معرفت الهی است و گام‌های عملی آن نیز با زدودن نفس از پلیدی‌های شیطانی و تاریکی‌های درونی آغاز می‌شود. قرآن کریم و روایات دو منبع مهم و اساسی است که ابن سینا جهت تبیین و بررسی فلسفه عبادت به آن استناد نموده است و جزء خاستگاه‌های اصلی اندیشه ابن سینا در باب فلسفه عبادت به شمار می‌رود، که وی با روش اجتهادی و مبتنی بر تلقی فلسفی-عرفانی از این دو منبع اصیل به تبیین آن مبادرت می‌ورزد.

سخن از عبادت و فلسفه آن در بینش ابن سینا، موضوعی استطرادی و جدا از اصول توحیدی و معرفت‌شناسی نیست، بلکه از پیوستگی و همجواری ویژه‌ای برخوردار است. مسائل زیر در مقدمه مقاله، قابل توجه است:

۱. قرن بیستم قرن ظهور فلسفه‌های مضاف، مانند فلسفه علم، فلسفه هنر، فلسفه دین و... است. این فلسفه‌ها، نوید دهنده تعمیق فهم بشری از سایر حوزه‌های اندیشه هستند. در این میان فلسفه دین، وظیفه تشریح و تبیین مبانی دینی و معارف الهی را بر عهده دارد و فلسفه عبادت، به عنوان شاخه‌ای از این رشته، عرصه کاوش مقوله عبادت و عبادت‌شناسی فلسفی است. در فرهنگ ما - و شاید در همه جا - وقتی سخن از فلسفه عبادت به میان می‌آید، بی‌اختیار ذهن به طرف علل الشرایع‌ها و علل الشرایع‌نویس‌ها معطوف می‌گردد، درحالی‌که علل الشرایع‌نویسی، با احراز شرایطی، مانند نگاه فلسفی و یا مبتنی بودن بر یک متافیزیک،



تنها می‌تواند بخشی از فلسفه عبادت به حساب آید. فلسفه عبادت در معنای راستین خود سؤال از چیستی، چرایی و چگونگی عمل عبادی است؛ سؤالی که محدود به دین مشخص و عبادت خاصی نیست. از طرف دیگر پژوهشگری را می‌توان فیلسوف عبادت نامید که مباحث خود را بر اساس یک مابعدالطبیعه سازگار با مقوله عبادت، طرح کرده باشد. با این وجود و با توجه به اینکه فلسفه عبادت به این معنا در حال حاضر نیز جایگاه مناسبی، کسب نکرده است، اهمیت کار ابن‌سینا دو چندان می‌شود.

۲. ابن‌سینا واضع منظومه فلسفی عظیمی است که تمامی مباحث مابعدالطبیعی در دوران وی را در بر می‌گیرد. در مابعدالطبیعه ابن‌سینا مباحث خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی که شالوده فلسفه عبادت هستند، طرح می‌شود. خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی شیخ‌الرئیس کاملاً مستعد و پرورش‌دهنده فلسفه عبادت او هستند و عبادت‌شناسی همچون نتیجه منطقی این مباحث به شمار می‌رود.

در آثار ابن‌سینا دو رویکرد به الهیات و فلسفه اولی (فلسفه مابعدالطبیعه) وجود دارد: الف) آنچه در کتاب‌هایی مانند شفاء، نجات و دانشنامه علایی مشاهده می‌شود. در این نوشته‌ها ابن‌سینا فیلسوفی مشائی است که در صدد بنیان نهی مابعدالطبیعه‌ای بر می‌آید که در آن به ندرت امکان طرح مباحثی پیرامون عبادت و به طور کلی اشراق پدید می‌آید. ب) آنچه در آثار دوران کهولت او مثل اشارات و بخشی از رسائل وی مانند «رساله فی العشق» وجود دارد. ابن‌سینا در این نوشته‌ها آن فیلسوف خشک مشائی نیست و مابعدالطبیعه‌ای را ترسیم می‌کند که کاملاً سازگار با طرح فلسفه عرفان و فلسفه عبادت است. در این نظرگاه، ابن‌سینا خدا، انسان و جهانی را به تصویر می‌کشد که غرق در عشقند، همه اجزاء عالم، اعم از انسان و سایر موجودات، برای رسیدن به یگانه مبدأ عالم، در تلاطم هستند و بنابر ظرفیت وجودی‌شان راه رسیدن به این ساحت عالی را در پیش می‌گیرند. چنین مابعدالطبیعه عشق‌محوری است که بستری مناسب برای پرورش عبادت‌شناسی فلسفی و طرح مباحث عرفانی فراهم می‌آورد.



اما در مورد این ادعا که فلسفه عبادت شیخ الرئیس را می‌توان اولین عبادت‌شناسی فلسفی دانست، نگاهی گذرا به سنت‌های فلسفی قبل از ابن‌سینا، گویای همه چیز است. تا آنجا که به فلسفه یونان مربوط است، اساساً فلسفه عبادت در این نحله‌ها، سالبه به انتفاع موضوع است؛ زیرا در جایی که «هر شهر خدایی دارد، هر ده صنی و هر چیز رب النوعی»، اصولاً عبادت خدای واحد شخصی‌وار، نمی‌تواند جایگاهی داشته باشد. افزون بر این در آثار فیلسوفان بزرگ این دوران، یعنی افلاطون، ارسطو و افلوپین نیز نشانی از توجه به این مسأله وجود ندارد.

در قرون وسطای یهودی، مسیحی و اسلامی قبل از ابن‌سینا نیز وضع به همین قرار است؛ یعنی حتی مشاهیر این مکاتب، مثل فیلون، سن آگوستین و فارابی نیز به عبادت‌شناسی فلسفی عنایتی نشان نمی‌دهند. بنابراین ابن‌سینا با اختصاص بخش قابل توجهی از آثار خود به عبادت‌شناسی فلسفی، به حق، فیلسوفی مؤسس در حوزه فلسفه عبادت است و کارهای وی از اولین آثار دارای ارزش نظری در این رشته می‌باشد.

در این مقاله ابتدا نحوه‌ی ابتناء فلسفه عبادت ابن‌سینا بر حکمت نظری او، بررسی می‌گردد و سپس با طرح سه بخش چیستی، چرایی و چگونگی عبادت از منظر شیخ الرئیس، به آرای این فیلسوف بزرگ در این زمینه پرداخته خواهد شد. مقاله حاضر با روش مطالعه کتابخانه‌ای، اطلاعات را جمع‌آوری کرده و با تجزیه و تحلیل آنها به نتیجه دست یافته است. پس روش تحقیق، روشی توصیفی - تحلیلی است.

مبادی فلسفه عبادت ابن‌سینا

در این بخش می‌خواهیم با گزارشی بسیار کوتاه از مبادی فلسفه عبادت ابن‌سینا، چگونگی سازگاری و هماهنگی فلسفه عبادت با سایر بخش‌های فلسفه او و نحوه زایش عبادت‌شناسی فلسفی از دامن حکمت نظری سینوی را نشان دهیم. توجه به این نکته در اینجا مفید است که ابن‌سینا می‌کوشد تا ثابت کند بنا بر طبیعت امور انسان باید عابد باشد



و عبادت برای آدمی امری طبیعی و بنا بر طبیعت امور و خلقت انسان است. این رویه در نحوه تبیین مسائل مابعدالطبیعی توسط وی کاملاً به چشم می‌خورد و ما در بحث از مبادی فلسفه عبادت شیخ، بدان خواهیم پرداخت.

۱. خداشناسی

چنانکه در مقدمه اشاره شد، مقوله عبادت، با لحاظ ویژگی‌های آن در ادیان ابراهیمی، ناظر به پرستش خدای واحد شخصی‌وار است؛ یعنی بدون اصل موضوع قرار دادن وجود خدایی یگانه که بر اساس علم، اراده و رحمت، هستی و انسان را آفریده باشد، عبادت معنای کاملی نخواهد یافت؛ زیرا عبادت قبل از هر چیز تشکر از رحمت حق تعالی است، ولی اگر نظام هستی بر خلاف اراده و میل خالق، به وجود آمده باشد، این تشکر معنای خود را از دست خواهد داد. ابن‌سینا در کتاب «نجات»، خلقت هستی را این گونه به تصویر می‌کشد:

و پروردگار پیدایش تمام هستی را از خود تعقل می‌کند؛ بر این اساس که او مبدأ تمام هستی است و در ذاتش مانع یا ناخشنودی نسبت به پیدایش کل هستی وجود ندارد و ذاتش به این امر عالم است که کمال و برتری‌اش به گونه‌ای است که منشأ خیر و نیکویی است و این فیض از لوازم جلالت او که ذاتاً معشوق است، می‌باشد. (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۶۵۰)

بنابراین مبدأ نخستین، از پیدایش و فیضان کل هستی از جانب خود راضی است. او ذات خود را تعقل می‌کند؛ «ذاتی که در عالم هستی ذاتاً مبدأ نظام خیر است ... و نظام خیری که او تعقل می‌کند در عالم هستی تحقق می‌پذیرد...؛ [زیرا] حقیقت معقول در نزد او عیناً همان علم و اراده و قدرت است.» (همان) شیخ‌الرئیس این گونه خلقت را که از «علم عنایتی» حق تعالی برخاسته است و اراده وی هم ناشی از آن است، «عنایت» می‌نامد. او در جایی دیگر در همین کتاب فرایند عنایت را این گونه تبیین می‌کند: «خداوند نظام خیر را به بهترین وجه ممکن تعقل می‌کند. در نتیجه این نظام همچون یک نظام احسن به کامل‌ترین وجه ممکن تجلی می‌یابد.» (همان: ۶۶۹) بنابراین، خلقت بنا بر اختیار و اراده خداوند انجام می‌شود؛ اما باید به



تفاوت معنایی «اراده» که اختیار نیز با آن متجلی می‌شود، در هنگام حمل بر خداوند توجه داشت. لفظ اراده، چنان که از استدلال‌ات شیخ می‌توان نتیجه گرفت، بین خداوند و موجودات سافلی مثل انسان، مشترک لفظی است؛ زیرا اراده ممکنات همواره معطوف به غایت، هدف و قصدی غیر از خود ایشان است، اما چنان که شیخ در «المبدأ و المعاد» توضیح می‌دهد، «لا یَجُوزُ كُونُ الْكُلِّ عِنْدَهُ عَلَي سَبِيلِ قَصْدٍ مِنْهُ؛ پیدایش هستی از جانب خداوند ناظر به هیچ مقصودی نیست.» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۷۷؛ نک: همان، ۱۳۶۴: ۶۰۹) پس اراده حق تعالی معطوف به قصد یا نیتی جدای از ذات او نیست و چیزی بر آن تأثیر نمی‌نهد.

خداوند همان‌گونه که قادر و مختار به خلق عالم است. می‌تواند آن را خلق نکند و خلق عالم از طرف حق تعالی ناشی از لطف و کمال ذاتی اوست نه چیز دیگر؛ لطفی که در خور ستایش است و عبادت در برابر چنین لطفی است که معنا می‌یابد.

از طرف دیگر از نظر ابن سینا، هستی یافتن هستی از جانب خداوند، به این دلیل است که او ذاتاً معشوق است و فیض از لوازم ذات اوست. (همان، ۱۳۶۴: ۶۰۹) شیخ در اشارات می‌گوید: «الْأَوَّلُ عَاشِقٌ لِذَاتِهِ، مَعْشُوقٌ لِذَاتِهِ، عَشِقٌ مِنْ غَيْرِهِ؛ اول تعالی، عاشق و معشوق ذات خویش است و از جانب [هر آنچه] غیر خود، دوست داشته می‌شود.» (همان، ۱۹۹۳: ۴۱) معشوق بودن پروردگار، به معنای جذب فطری و درونی هر «غیر» و موجودی به سوی اوست. بنابراین عشق خداوند به خود در تمام هستی و درون هر چه می‌آفریند، سریان می‌یابد. این عشق سبب شوق و اشتیاق در تمام اجزاء عالم می‌شود و هر یک از آنان به نحوی در صدد تتمیم شوق و اشتیاق خود نسبت به سرچشمه عشق درونشان بر می‌آیند و به تلاش و تکاپو می‌افتند. این تلاش و تکاپو برای انسان عبادت اوست. (همان: ۴۱ و ۶۸؛ همان، بی‌تا: ۳۰۱ و ۳۰۲)

بنا بر آنچه بیان شد می‌توان گفت، خداشناسی ابن سینا بستر مناسبی برای پرورش فلسفه عبادت او فراهم می‌کند.



۲. جهان‌شناسی

ابن‌سینا جهانی را به تصویر می‌کشد که در آن هیچ موجودی خالی از عشق نیست^۱ تمامی موجودات عالم از هیولا گرفته تا بالاترین عقول در این عشق غوطه‌ورند. (همان، ۱۹۹۳: ۴۳-۴۶) عشق خداوند به خود به تمامی عالم سرایت می‌کند و در آنان شوق و اشتیاق برای رسیدن به سرمنشاء این عشق به وجود می‌آورد؛ شوق و اشتیاقی که آنان را به حرکت وامی‌دارد و سبب بقا و دوام همه هستنده‌های عالم می‌گردد. (همان، بی‌تا: ۳۰۷) به طور مثال «عشق ماده در پیوستگی دائمی‌اش به صورت تجلی می‌یابد.» (همان) این گزارش عشق‌محور از هستی، مبنای مناسبی برای طرح عبادت‌شناسی فلسفی است. اگر تمامی موجودات عالم غرق در عشق باشند و برای «تتمیم» آن تلاش کنند، انسان نیز، به عنوان بخشی از این موجودات و اشرف ایشان، نمی‌تواند خالی از آن باشد. بدین ترتیب حکم کل (عالم هستی) بر جزء (انسان) جاری می‌شود و این هستی‌شناسی عشق‌محور، زمینه لازم را برای تأسیس فلسفه عبادت فراهم می‌کند.

۳. انسان‌شناسی

در این بخش به چگونگی انسان‌شناسی سینوی و فلسفه عبادت او خواهیم پرداخت. از نظر ابن‌سینا، انسان طبیعتاً لذت‌جوست (همان، ۱۹۹۳: ۷) و هر لذتی سبب کمالی برای جوینده آن است (همان: ۳۱) و چون انسان برساخته از قوای مختلف است، کمالات متفاوتی نیز دارد؛ کمال شهوت در چیزی است و غضب در چیز دیگر. (همان) اما کمال جوهر عاقل در این است که «أَنْ تَتَمَثَّلَ فِيهِ جَلِيَّةُ الْحَقِّ الْأَوَّلِ قَدْرَ مَا يُمَكِّنُهُ أَنْ يَنَالَ مِنْهُ بِيَهَائِهِ الَّذِي يَخْصُهُ ثُمَّ تَتَمَثَّلُ فِيهِ الْوُجُودُ كُلُّهُ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ مُجَرِّدًا عَنِ الشُّوبِ، مُبْتَدَأً فِيهِ بَعْدَ الْحَقِّ الْأَوَّلِ بِالْجَوَاهِرِ الْعَقْلِيَّةِ الْعَالِيَةِ ثُمَّ الرُّوحَانِيَّةِ السَّمَاوِيَّةِ وَالْأَجْرَامِ السَّمَاوِيَّةِ ثُمَّ مَا بَعْدَ ذَلِكَ... فَهَذَا هُوَ الْكَمَالُ الَّذِي يَصِيرُ بِهِ جَوْهَرُ الْعَقْلِ؛ بِهَ انْدَاذِهِ أَيَّ كَيْفٍ ظَرْفِيَّتِ أَنْ رَا دَارَا سْتِ، جَلَوَاتِ حَقِّ دَرِ أَنْ تَمَثَّلَ يَابِد. پَسْ اَزْ أَنْ تَمَامِي وَجُود؛ يَعْنِي أَنْجَهْ بَعْدَ اَزْ حَقِّ اَوَّلِ



شروع می‌شود و با جواهر عقلی عالی، جواهر روحانی آسمانی، اجرام آسمانی و عقول بعد از آن ادامه می‌یابد، بی‌زنگار و چنانکه هست، در او متجلی شود. (همان)

بنا بر آنچه گفته شد شیخ ابتدا قوه ناطقه و کمال آن را از سایر قوای نفس و کمالات ایشان تمیز می‌دهد، سپس کمال این قوه را که مساوق کمال آدمی نیز هست، در رسیدن به خداوند و جلوه‌گاه عقول و جواهر عالی شدن می‌داند. ابن‌سینا استدلال خود را در جای دیگر این گونه پی می‌گیرد: «اما چون انسان خدای را به فکر خود شناخت ... و لطف او را تشخیص داد، به فکر درباره عالم می‌پردازد و جواهر عالی و روحانی و اجرام آسمانی را فناپذیر می‌یابد و در نفس ناطقه خویش مشابهنی به آنان می‌یابد. پس به تفکر در خالق می‌پردازد. خلق و امر را به دست او می‌بیند و فرود آمدن فیض را از عالم امر به عالم خلق می‌بیند. پس در پی درک مراتب آنان و مشتبه شدن به ایشان برمی‌آید و به تضرع، ذکر، روزه و نماز قیام می‌کند. (همان، بی‌تا: ۳۰۲ و ۳۰۳) بنابراین عبادت برای آدمی امری تکوینی و ضروری است و کسی که از عبادت چشم‌پوشد، در واقع راه رسیدن به کمال را برای خویش مسدود کرده است. پس شیخ‌الرئیس در انسان‌شناسی خود نیز زمینه مناسب برای طرح فلسفه عبادت را ایجاد می‌کند.

چیستی عبادت از منظر ابن‌سینا

نخستین پرسشی که درباره امری به ذهن می‌آید، پرسش از چیستی و ماهیت آن است. به همین ترتیب اولین بحثی که در بررسی فلسفه عبادت ابن‌سینا طرح می‌کنیم، درباره ماهیت و چیستی عبادت از نگاه اوست. با این وجود هر پاسخی که به این سؤال داده شود، بسیار تعیین‌کننده خواهد بود.

صریح‌ترین تعریف ابن‌سینا از عبادت در رساله «الکشف عن ماهیه الصلوه» آمده است.

شیخ‌الرئیس در این رساله عبادت را این گونه تعریف می‌کند: «فعلی هذا لا یحتاج الی تأویل قوله تعالی: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُون﴾. (ذاریات: ۵۶) ای ليعرفون لأنَّ العبادَه لَهی



المعرفة، أي عرفان واجب الوجود وَعَلِمَهُ بِالسِّرِّ الصَّافِي و قلب النَّقِيِّ و النَّفْسِ الْفَارِغَةِ؛ بنابراین آشکار است که مراد کلام حق تعالی در آیه «و من جن و انس را جز برای عبادت نیافریدم» از عبادت، عرفان است؛ زیرا عبادت همان معرفت، یعنی شناخت واجب الوجود و علم به ساحت مقدس او با ضمیری پاک، قلبی آراسته و نفسی پیراسته است.» (همان: ۳۰۳ و ۳۰۴) بدین ترتیب ابن‌سینا به گونه‌ای تلقی معرفت‌محور از عبادت ارائه می‌کند و حقیقت عبادت را معرفت خداوند می‌داند؛ تلقی‌ای که با نظر هگل در این باره قرابت خاصی دارد. (نک: هگل، ۱۹۹۹ م: ۳۵۱-۳۷۰)

ایجاد رابطه تساوی بین شناخت خداوند و عبادت که ابن‌سینا در نقل قول بالا بدان تصریح می‌کند، دو نتیجه منطقی در پی دارد:

۱. هرآنچه بتوان بر آن نام عبادت نهاد؛ یعنی هرآنچه بهره‌ای از عبادت حقیقی برده باشد، تا حدی بر معرفت ما نسبت به ذات خداوند می‌افزاید.
 ۲. تمام معارفی که منتهی به شناخت صفتی از صفات خدا و یا فعلی از افعال او می‌شوند، عبادت هستند. بدین ترتیب یکی از معانی تساوی معرفت و عبادت این است که حتی ارتکازات فلسفی نیز که منجر به شناخت خداوند می‌شوند، به خودی خود، گونه‌ای عبادت محسوب می‌شوند. با این اوصاف منظومه فلسفی ابن‌سینا و در رأس آن حکمه المشرقین مفقوده او، اوج «نیایش فیلسوف» خواهد بود؛ زیرا فلسفه قدسی سینوی اعم از اولی وسطی و سفلی، در واقع کاشف جلوات حق تعالی در عوالم اصغر و اکبر است و موضوع آن قبل از هرچیز صفتی از صفات خداوند و یا فعلی از افعال اوست. این نتایج خود مقدماتی برای نتیجه‌ای مهمتر هستند:
- اگر اساس دین عبادت است (نک: ابن‌سینا، بی تا: ۳۰۳-۳۰۶) و فلسفه‌ورزی - البته به معنایی که در فلسفه اسلامی مد نظر است - فی نفسه گونه‌ای عبادت به شمار می‌رود، پس در واقع هیچ جدایی و مفارقتی بین حکمت خالده فیلسوفان و دین پیامبران نیست و اگر تمایزی باشد، تنها محصول تفاوت روش‌هاست.



بنابراین می‌توان گفت عبادت برای ابن‌سینا، نوعی غده صنوبری و محل اتصال است که دین، فلسفه و عرفان را به هم پیوند می‌دهد. این گونه وحدت‌بینی، بین عبادت و معرفت نشانگر موضع ابن‌سینا در مقابل متدینین ضد فلسفه، فیلسوفان ضد دین، عارفان حکمت‌گریز و حکیمان مخالف اشراق، یعنی کسانی که نه معنای فلسفه را می‌فهمند و نه وحی و نه عرفان است. در عالم اسلام این پروژه پس از ابن‌سینا توسط سهروردی و بعد از وی، ملاصدرا و فیلسوفان مکاتب شیراز، تبریز و اصفهان پی‌گیری شد. بنا بر آنچه گفته شد هسته اصلی و حقیقت عبادت و عمل عبادی، ذات اقدس الهی و بُعد معرفت‌شناختی آن است.

چرایی عبادت

مرحله دوم در عبادت‌شناسی فلسفی، فهم چرایی و علت وضع عبادات است. در سیستم فلسفی شیخ‌الرئیس، مطابق با آیه شریفه «و من جن و انس را جز برای عبادت نیافریدم»، پرسش از چرایی عبادت اولاً و بالذات پاسخی همسان با پرسش از چرایی خلقت دارد. (نک: همان، ۳۰۳)

هدف خلقت آدمی و غایت قصوای او «رسیدن به وحدت با ذات احدیت» است (همان: ۲۹۷) در سیستم سینوی این وحدت، مساوی و مساوق ساحت عبادت حقیقی، یعنی شناخت مطلق خداوند است. پس چرایی عبادت در مرحله نخست، رسیدن به وحدت با ساحت خداوند است. توضیح مطلب اینکه خداوند خالق همه موجودات است و بازگشت همه موجودات به سوی اوست، ولی بازگشت انسان کامل از سنخ دیگری است. این بازگشت را ابن‌سینا «وحدت» می‌نامد و این عبادت است که انسان کامل را به چنین وحدت نابی می‌رساند. (همان)

در فلسفه‌العشق ابن‌سینا، همه اجزاء عالم در تکاپوی رسیدن به «اول عاشق و اول معشوق»؛ یعنی خداوند هستند، این تکاپو در انسان همان عبادت اوست، هر چه این تکاپو افزون‌تر باشد، انسان کامل‌تر است و به همین نحو ناب‌ترین وحدت‌ها، وحدت انسان کامل خواهد بود. (نک: همان: ۳۰۲-۳۰۳؛ ابن‌سینا، ۱۹۹۳م: ۴۰-۴۲)



بنابراین هدف خلقت و عبادت از منظر ابوعلی سینا یکسان است؛ امری که نشانگر جایگاه والای عمل عبادی نزد اوست.

در مرحله دوم، عمل عبادی دارای کارکردهای فردی و اجتماعی دیگری نیز هست. کار ویژه‌ای که ابن‌سینا برای عبادت در بعد فردی به تصویر می‌کشد این است: «شارع می‌دانست همه در مدارج عقل بالا نمی‌روند، به همین خاطر عبادات را وضع کرد تا آدمیان به بهائم شبیه نگردند.» (همان، بی‌تا: ۲۸۲) ابن‌سینا به درستی آگاه است که انسان بدون پرورش قوای عالی خود فرقی با حیوانات ندارد و عبادات شرعی را اولین مراحل می‌داند که طی آن روح به بیداری می‌رسد و عقل و اندیشه آدمی کمال می‌یابد (همان) و اولین روزنه‌ها به سوی عالم ملکوت را متابعت عبادات شرعی می‌گشاید. ابن‌سینا در علم‌النفس خود بیان می‌کند «نفس آدمی بسیط نیست که بتوان حکمی واحد بر آن جاری کرد؛ فانَّ الانسان لم يتشكل من شئ واحد حتى يكون له حكم واحد» (همان، ۱۹۹۳م: ۳۰ و ۳۱) نفس معجونی است از قوای شهویه، غضبیه و عاقله که هر یک کمال و لذت خود را می‌جویند و «گاهی شهوت آدمی را به خود می‌کشاند و گاه غضب.» در این میانه قوه عاقله بدون عبادات شرعی راهی به کمال نمی‌یابد. (همان) بدین ترتیب عبادات، حافظ مرزهای انسانیت هستند و روح و جسم آدمی را از تشبه به بهائم مصون می‌دارند.

در بعد جمعی نیز اعمال عبادی زمینه‌ساز تعامل اجتماعی و گسترش معنویت و اخلاق در اجتماع هستند. «انسان نمی‌تواند به نحو مستقل زندگی کند و نیازمند معامله و عدل است. شارع باید در صدد حفظ عدل و بقای زندگی اجتماعی برآید. پس لزوم شناخت شارع به عنوان «پاداش دهنده» و «عقوبت کننده» و به همین ترتیب شناخت حفاظت کننده این شناخت، یعنی عبادات ثابت و مشخص می‌گردد.» (همان: ۶۳ و ۶۴)

سخنان ابن‌سینا در مورد کارکردهای اعمال عبادی برای جامعه، فهم علمی و دقیق او را از حیات اجتماعی نشان می‌دهد. شیخ‌الرئیس به خوبی این حقیقت را درک کرده است



که بقای عدل^۲ در جامعه و تعامل اجتماعی، یعنی عنصری که جامعه را در ابعاد فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی به پیش می‌برد، بدون وحدت ایدئولوژی و برنامه‌ای مقبول برای حیات اجتماعی، مقدور نیست. در جوامعی که به عبادات توجه نمی‌شود، تعامل اجتماعی، معنویت و عاطفه کم‌رنگ‌تر است. در شهر مؤمنین همه اعضاء از خدایی واحد اطاعت می‌کنند و سر عبودیت بر آستان یک پروردگار می‌سایند. این عوامل، خود به خود، وحدت رویه اجتماعی ایجاد می‌کند و جامعه را به سوی کمال پیش می‌برند.

از طرف دیگر ابن سینا عبادات را متضمن بقای شریعت و گسترش جامعه دینی می‌داند. (نک: ابن سینا، ۱۳۷۶: ۴۹۲-۴۹۵) به نظر وی «پیامبر باید برای بقای شریعت خود چاره‌ای اندیشد... پس باید در شریعت کارهایی بر مردم لازم و واجب شمرده شود... بدین ترتیب عبادات وضع می‌شود.» (همان، ۱۳۶۴: ۷۱۴) این رأی ابن سینا نیز با اندک تأملی در جایگاه اجتماعی ادیانی که در آنها به عبادات ارزشی داده نمی‌شود و اعمال عبادی در درجه دوم اهمیت قرار دارد، تصدیق خواهد شد. در این اجتماعات، دین کارکرد خود را به تدریج از دست می‌دهد و عملاً به جمع و نسلی خاص محدود می‌شود و امکان بقا، توسعه و ترویج نمی‌یابد، زیرا حذف عبادت به معنای حذف عنصر قوام‌بخش و حفاظت‌کننده دین است.

چگونگی و مؤلفه‌های عمل عبادی

سومین پرسش اساسی که در باب عبادت قابل طرح است، پرسش از چگونگی و ارکان عمل عبادی است. در پاسخ به این پرسش باید گفت، عناصر خاصی عبادات را تشکیل می‌دهند و ابن سینا در مباحث خود به طور پراکنده این عناصر را بررسی می‌کند. آنچه مباحث وی را در این مورد قابل توجه می‌سازد، نگاه عمیق و فلسفی به این ارکان و عناصر و پیوستگی این استدلال‌ها با بخش‌های دیگر فلسفه اوست. بدین ترتیب استدلال‌ات او درباره هر یک از عناصر عبادت با کل سیستم هماهنگ است و پشتوانه‌ای به قوت مابعدالطبیعه سینوی دارد.



۱. نیت

بعد از حضور علت فاعلی، اولین علت وقوع امری، علت غایی است و به همین ترتیب اولین مرحله ورود به عبادت، قصد عبادت است.

ابن‌سینا نیت را این گونه تعریف می‌کند:

«نیت خالصه، تجرید ذات است برای اطلاع از خداوند.» (همان، بی تا: ۲۷۷) بدین ترتیب نیت روی‌گردانی و قطع توجه و التفات از غیر حق تعالی (تجرید) است و هر چه این انقطاع قوی‌تر و عمیق‌تر باشد (تجرید تام‌تر باشد)، نیت خالص‌تر است. در نتیجه عبادت، ارزش افزون‌تری خواهد داشت. (همان، ۱۳۷۶: ۴۹۴)

بنابراین نیت، قرار دادن خویش در مسیر تقرب است و این همان چیزی است که برای ابن‌سینا - البته با تأسی به روایات؛ ابن‌سینا همدلانه این حدیث را از پیامبر اکرم نقل می‌کند که «نیت مومن بهتر از عمل اوست.» - به خودی خود گونه‌ای عبادت محسوب می‌شود، بلکه آن را می‌توان معیار ارزش‌گذاری عمل عبادی خواند. (همان، ۱۳۶۵: ۹۴)

اینکه شیخ نیت را مترادف تجرید ذات می‌داند، بسیار جالب توجه است. وقتی ما از نیت برای انجام کاری سخن می‌گوییم، لزوماً گسستن از امور دیگر را در نظر نداریم، ولی به نظر ابن‌سینا عبادت و عمل عبادی وقتی محقق می‌شود که آدمی از شواغل رها گردد، پس در تحقق عبادت، نیت (گسستن از غیر خداوند) لازم است.

اگر عبادت برای ابن‌سینا غیر از پرواز اندیشه و شهود نباشد، پس نیت در واقع عاملی است که ریسمان «غضب و شهوت» را از پای عقل باز می‌کند و آن را به اهتزاز در می‌آورد. بنابراین هر چه نیت خالص‌تر باشد، شهود عقل، قوی‌تر و عبادت کامل‌تر خواهد بود. پس، نیت قصد هشیارانه فاعل عبادت برای انجام عمل عبادی است که به گسترش شعاع اندیشه و شهود منجر می‌شود.

۲. حرکات بدنی

عبادات به صورت مستقیم یا غیرمستقیم بر جسم آدمی اثر می‌نهند و حرکات بدنی در آنها نقشی اساسی ایفا می‌کنند. از نظر شیخ‌الرئیس، حرکات و افعالی که در عمل عبادی انجام



می‌شود، سبب رسوخ روحیه بندگی در انسان و تداوم معرفت به خداوند و معاد می‌گردد. (همان، ۱۳۷۶: ۴۹۱ و ۴۹۲) عبادتی مانند نماز شامل حرکاتی همچون قیام، رکوع، سجده و غیره است. انجام این حرکات در سالیان دراز و اوقات معین، خود به خود سبب پایداری ایمان و تازگی آن در جان آدمی می‌شود.

در توضیح این مطلب می‌توان گفت برای ابن‌سینا روح و جسم دو ساحت کاملاً جدا از یکدیگر نیستند و هر یک در دیگری اثر می‌نهد و از آن اثر می‌پذیرد. حرکات ضمن عمل عبادی نیز به همین نحو در روح اثر می‌گذارد و جان و روان آدمی را برای پذیرش ایمان مهیاتر می‌کنند و سبب رسوخ روحیه بندگی و عبودیت می‌گردند.

از طرف دیگر ابن‌سینا این حرکات را همچون صدفی می‌داند که گوهر عمل عبادی را در بر می‌گیرد و از نابودی و یا کم رنگ شدن آن جلوگیری می‌کند. (همان، ۱۳۶۴: ۷۱۸) این حرکات وجه دیدنی عمل عبادی هستند؛ یعنی آنچه از عمل عبادی در منظر عموم قرار دارد همین حرکات بدنی است. این ویژگی حرکات بدنی در عبادت‌ها سبب تقویت و حفظ گوهر و حقیقت عبادت در جامعه مومنین می‌شود و می‌توان آن را نخستین ویژگی جامعه دینی در مقابل غیردینی دانست؛ زیرا عبادت حقیقی امری دیرپاب است و رسیدن به آن برای همه میسر نیست؛ چون «آدمیان ظرفیت یکسانی ندارند، ولی همه می‌توانند حرکات حین عبادت را تجربه کنند. همین همگانی بودن، به عامل بقای عبادت و حفظ گوهر عبادت تبدیل می‌گردد. ابن‌سینا دلیل دیگری نیز برای دخالت جسم در عبادات ارائه می‌کند:

تجلی ظاهری ریاضت و عبادت که شامل حرکاتی به اشکال معین است، در واقع خشوع و خضوع جسم جزیی است در برابر فلک قمر که به واسطه عقل فعال در عالم دخل و تصرف می‌کند. (همان، ۱۳۷۶: ۳۰۵)

در نظر گرفتن کمال و طریق تکامل (خشوع در برابر فلک قمر) برای جسم آدمی، بسیار جالب توجه است و دخالت هیئت قدیم در این استدلال از اهمیت توجه و التفات ابن‌سینا به این مطلب نمی‌کاهد.



پس کارکرد دیگر حرکات بدنی، ارتقاء جسم و به کمال رساندن آن است؛ زیرا جسم نیز مانند سایر موجودات عالم در نظامی سلسله مراتبی به سوی پروردگار خویش در حرکت است و به نوبه خود در این راه تلاش می‌کند. بدین ترتیب ابن‌سینا حرکات بدنی یا متابعت عبادات شرعی را ناچیز نمی‌شمرد و برای آن جایگاهی ویژه و منحصر به فرد در نظر می‌گیرد.

۳. تکرار عمل عبادی

مؤلفه دیگر عبادت که ابن‌سینا توجه خاصی به آن دارد، تکرار و تداوم در عمل عبادی است. تکرار عاملی تعیین کننده در بقای ایمان در قلب مؤمنین و استواری پیروی از شریعت در جامعه است: ابن‌سینا در نهم کتاب اشارات چنین می‌گوید: «و کَرَّرْتُ عَلَيْهِمُ الْعِبَادَةَ لِيَسْتَحْفَظَ التَّذْكَيرَ بِالتَّكْرِيرِ: و تکرار در عبادت را بر آنان (مؤمنین) واجب نمود تا دین و یاد خود را با آن حفظ کند.» (همان، ۱۹۹۳ م: ۶۴؛ همان، ۱۳۷۶: ۲۹۱) پس تداوم ایمان قلبی منوط به تداوم توجه به آن است و این توجه به وسیله تکرار عبادات که در زمان‌های معین و به اشکالی معلوم صورت می‌پذیرد، به دست می‌آید. به نظر ابن‌سینا بدون تکرار در انجام عبادات، ذهن، به تدریج عبادت و به همین نحو سایر معارف الهی را از یاد می‌برد، حافظه دینی فرد و جامعه تحلیل می‌رود و دین کارکرد خود را از دست می‌دهد، پس تکرار، رکنی جدایی‌ناپذیر از عبادات است و هر چه این تداوم بیشتر باشد، تعلق خاطر به عبادت و آنچه عمل عبادی برای آن انجام می‌شود، یعنی ایمان قلبی، افزون‌تر می‌گردد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله نکات زیر قابل توجه است:

۱. عبادت‌شناسی ابن‌سینا برخاسته از مابعدالطبیعه عشق‌محور اوست و از درون سیستم او می‌زاید.



۲. عبادت از نظر شیخ‌الرئیس کاملاً مترادف شناخت و معرفت خداوند است و بالاترین عبادات با کسب درجات معرفه الله میسر است.
۳. از منظر ابن‌سینا علت وضع عبادات برای بشر، همسان با علت خلقت او، رسیدن به وحدت حداکثری با خداوند است.
۴. عبادات در بُعد جمعی، سبب وحدت رویه اجتماعی و گسترش مناسبات اخلاقی و دینی هستند.
۵. نیت به عنوان مؤلفه‌ای از عبادت، سبب جدایی جان از تعلقات و پیوستن آن به عالم معرفت خداوند می‌گردد.
۶. حرکات بدنی، عنصر تحکیم‌بخش ایمان قلبی، حافظ گوهر عبادت حقیقی و ارتقادهنده جسم به مراحل عالی است.
۷. تکرار در عمل عبادی، باعث تداوم معرفت به خداوند، دین و معاد می‌گردد.

پی‌نوشت‌ها

۱. فإذن جمله الموجودات لا تعری عن مَلایسَه کمال ما و مَلایسَتهَا له بالعشق. (ابن‌سینا، بی‌تا: ۳۷۶)
۲. به عنوان ایجاد‌کننده وحدت رویه اجتماعی.

منابع

۱. ابن‌سینا (حسین بن عبدالله سینا)، (۱۹۹۳م) *الأشارات و التَّهْیَات*، تحقیق سلیمان دینا، بیروت، مؤسسه النعمان.
۲. _____، (۱۳۷۶) *الالهیات من کتاب الشفا*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳. _____، (بی‌تا) *رسائل*، قم، نشر بیدار.
۴. _____، (بی‌تا) *فلسفه عشق از مجموعه رسائل*، قم، نشر بیدار.



۵. ———، (۱۳۶۳) *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
۶. ———، (۱۳۶۵) *معراج نامه*، تحقیق نجیب مایل هروی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۷. ———، (۱۳۶۴) *النجاة من الغرق فی بحر الاضلالات*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
8. Hegel, G.W, (1999) *History of philosophy*, trans: T.M.Knox and A.Miller. oxford.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی