

فلسفه عبادت انسان از منظر ابن سینا^۱

فاطمه علی پور^۲

چکیده

میل و گرایش انسان به عبادت، ناشی از نیاز او به معشوق حقیقی و همراه با شوقی درونی است. از سوی دیگر در متون دینی بر تکلیف بودن اعمال عبادی تصریح شده است. مسئله این است که بر اساس اندیشه ابن سینا در مورد فلسفه و حقیقت عبادت، چه رابطه‌ای میان شوق به عبادت و تکلیف بودن آن وجود دارد.

بر اساس مبانی فلسفی ابن سینا حقیقت عبادت، ادراک و شناخت خداوند است؛ به گونه‌ای که تأملات فلسفی فی نفسه گونه‌ای عبادت به شمار می‌رود. ابن سینا در خصوص رابطه لذت و عبادت از نوعی مساوقت میان این دو سخن می‌گوید. او لذت را مانند ادراک، دارای مراتب چهارگانه حسی، تخیلی، وهمی و عقلی می‌داند که کامل‌ترین آن ادراک عقلی است و لذت عقلی بر لذت حسی رجحان دارد؛ زیرا متلذذ عقلی بر متلذذ حسی رجحان دارد. اوج ادراک عقلی، مرتبه ادراک و معرفت حق تعالی است و التذاد در این مرتبه با طاعت و عبودیت حق تعالی و تفکر در اوصاف الهی حاصل می‌شود.

از نظر ابن سینا عبادت ذو مراتب است؛ بدین نحو که پوسته و صورت عبادت تکلیف است و مغز و لب آن شوق و لذت عقلی است. برای کسانی که به لذات حسی و غیرعقلی اشتغال دارند و از لذات عقلی غافل هستند، تکلیف بودن عمل عبادی موجب مشقت است. در راهکاری که ابن سینا ارائه می‌دهد، تکلیف ساقط نیست و انسان با عمل به تکلیف عبادی از پوسته به مغز می‌رود و باید این لایه‌ها را رفت و تکرار کرد تا از لایه‌های سطحی عبادت به مغز و لب آن رسید.

واژگان کلیدی: فلسفه عبادت، لذت عقلی، تکلیف عبادی، کمال انسان، ابن سینا

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۱/۶/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۲/۲۴

۲- استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه پیام نور

طرح مسئله

توجه به عبادت و فلسفه آن، یکی از موضوعات مورد علاقه ابن سینا است 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. ابن سینا مباحث خود را بر اساس یک مابعدالطبیعه سازگار با مقوله عبادت طرح کرده است. 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 حکمت عبادت به شمار می‌رود. او با روش اجتهادی و مبتنی بر تلقی فلسفی - عرفانی از این دو منبع اصیل به توضیح فلسفه عبادت مبادرت ورزید.

در این پژوهش بر اساس پاسخ ابن سینا به پرسش از چیستی و فلسفه عبادت، این مسئله اساسی مطرح می‌شود که چه رابطه‌ای میان شوق به عبادت و تکلیف بودن آن وجود دارد؟ به تعبیر دیگر، اگر عبادت سخن گفتن با خداوند است و زبان عبادت زبان نیاز به معشوق حقیقی است و درون این نیاز به معشوق حقیقی یک شوقی وجود دارد، شوق برای رسیدن به بالاترین لذات، چرا برای اعمال عبادی عبارت تکلیف، مشقت و به سختی و دشواری افتادن، به کار می‌رود؟ به عبارت دیگر در فلسفه سینوی از کیف نفسانی لذت به ادراک ملایم طبع و از کیف نفسانی الم به ادراک غیر ملایم طبع تعبیر می‌شود و عبادت بهره‌مندی از بالاترین لذات است و از سوی دیگر در متون دینی از عبادت تعبیر به تکلیف می‌شود؛ از آن جایی که انجام تکلیف برای مکلف توأم با نوعی تکلف و دشواری است، تکلیف بودن عبادت با لذت عبادت چگونه قابل جمع است؟

با روشن شدن چیستی و چرایی عبادت و کارکردهای آن و نیز مبادی فلسفی عبادت یعنی خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی از منظر ابن سینا و دیدگاه خاص او در ماهیت لذت و الم و نیز رابطه عبادت با لذت عقلی، به پاسخ ابن سینا به پرسش اصلی این پژوهش دست خواهیم یافت.

چیستی عبادت

با یافتن پاسخ ابن سینا به پرسش از چیستی عبادت، اندیشه او در مورد رابطه لذت و عبادت آشکار می‌شود. صریح‌ترین تعریف ابن سینا از عبادت در رساله الکشف عن ماهیه الصلوه آمده است. او با استناد به آیه ۵۶ سوره ذاریات در مورد عبادت چنین می‌گوید:

«بنابراین آشکار است که مراد کلام حق تعالی از عبادت در آیه «و من جن و انس را جز برای عبادت نیافریدم»، معرفت است؛ زیرا عبادت همان معرفت، یعنی شناخت عقلی واجب‌الوجود و علم به ساحت مقدس او با ضمیری پاک، قلبی آراسته و نفسی پیراسته است» (ابن سینا، بی‌تا، ص ۳۰۳-۳۰۴). بدین ترتیب ابن سینا به گونه‌ای تلقی معرفت محور از عبادت ارائه می‌کند و حقیقت عبادت را معرفت خداوند و جایگاه این معرفت را عقل آدمی می‌داند. عقل چون برحسب گوهر ذات خویش متوجه حق و حقیقت است، عظمت و شکوه حقیقت را درک می‌کند و در برابر آن سر تعظیم فرود می‌آورد. تعظیم و تواضع در مقابل حقیقت، نوعی «نیایش» است و عقل پیوسته از این فروتنی برخوردار است و در منطق عقل برای غرور و تکبر جایی وجود ندارد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷، ص ۱۴).

ایجاد رابطه تساوی بین شناخت خداوند و عبادت (که ابن سینا بدان تصریح می‌کند) سه نتیجه منطقی در پی دارد:

۱- هر آنچه بتوان بر آن نام عبادت نهاد، یعنی هر آنچه بهره‌ای از عبادت حقیقی برده باشد، تا حدی بر معرفت ما نسبت به ذات خداوند می‌افزاید؛ از این رو، «اهل فکر و تأمل بیش از سایر مردم با دعا و نیایش آشنایی دارند» (همان، ص ۱۵).

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 می‌شود، به خودی خود، گونه‌ای عبادت محسوب می‌شود. با این اوصاف منظومه فلسفی ابن سینا اوج «نیایش فیلسوف» خواهد بود؛ زیرا فلسفه قدسی سینوی اعم از اولی و

وسطی و سفلی، در واقع کاشف جلوات حق تعالی در عوالم اصغر و اکبر است و موضوع آن پیش از هر چیز صفتی از صفات خداوند و یا فعلی از افعال اوست (همانجا).

۳- با تأملات فلسفی بهتر می‌توان به عظمت هستی پی برد. انسان هر اندازه به عظمت هستی راه پیدا کند، به همان اندازه نسبت به ناتوانی و حقارت خود در برابر پروردگار خویش آگاهی می‌یابد.

اگر اساس دین عبادت است (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۳۰۳-۳۰۶) تأملات فلسفی به خودی خود، گونه‌ای عبادت به شمار می‌رود و فیلسوف متأمل اهل نیایش است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷، ص ۱۵). پس در واقع هیچ جدایی و مفارقتی بین حکمت جاودان فیلسوفان و دین پیامبران نیست و اگر تمایزی باشد، تنها تفاوت روش‌هاست. بنابراین می‌توان گفت عبادت برای ابن‌سینا، نوعی 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 متدینان ضد فلسفه، فیلسوفان ضد دین، عارفان حکمت‌گریز و عقل‌گرایان مخالف اشراق است.

بنابر آنچه گفته شد هسته اصلی و حقیقت عبادت و عمل عبادی، ذات اقدس الهی و بعد معرفت‌شناختی آن است.

مبادی فلسفه عبادت

ابن‌سینا واضع منظومه فلسفی عظیمی است که تمامی مباحث مابعدالطبیعی دوران وی را در بر می‌گیرد. میان فلسفه عبادت و سایر بخش‌های فلسفه سینوی به عنوان یک سیستم، هماهنگی و انسجام مشهود است. او می‌کوشد تا ثابت کند که عبادت مطابق با طبیعت و خلقت انسان است. بر اساس مبادی فلسفه ابن‌سینا، چگونگی سازگاری و هماهنگی فلسفه عبادت با سایر بخش‌های فلسفه و نحوه زایش عبادت‌شناسی فلسفی از دامن حکمت نظری سینوی قابل تبیین است. در مابعدالطبیعه ابن‌سینا، مباحث خداشناسی و جهان‌شناسی و انسان‌شناسی به عنوان مبادی کاملاً مستعد و پرورش‌دهنده فلسفه عبادت هستند و عبادت‌شناسی هم‌چون نتیجه منطقی این مبادی به شمار می‌رود.

۱- خداشناسی

مقوله عبادت، با لحاظ ویژگی‌های آن در ادیان آسمانی، ناظر به پرستش خدای واحد شخص‌وار است؛ یعنی بدون اصل موضوع قرار دادن وجود خدایی یگانه که بر اساس علم، اراده و رحمت، عالم و انسان را آفریده باشد، عبادت معنای کاملی نخواهد یافت؛ زیرا عبادت سر تعظیم فرود آوردن در برابر حق و حقیقت است و رسیدن انسان به عجز و حقارت خویش در برابر عظمت نظام هستی، که اگر نظام هستی بر خلاف اراده 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، ص 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» (*همان‌جا*). 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 فرآیند عنایت را این گونه تبیین می‌کند که خداوند نظام خیر را به بهترین وجه ممکن تعقل می‌کند. در نتیجه این نظام هم‌چون یک نظام احسن به کامل‌ترین وجه ممکن تجلی می‌یابد. 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، چنان‌که 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، «پیدایش هستی از جانب خداوند ناظر به هیچ مقصودی نیست» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۷۷؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۶۰۹). پس اراده حق تعالی معطوف به قصد یا نیتی جدا از ذات او نیست و چیزی بر آن تأثیر نمی‌نهد. 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 ابن‌سینا، هستی یافتن هستی از جانب خداوند، به این دلیل است که او ذاتاً معشوق است و فیض از لوازم ذات اوست (همو، ۱۳۶۴، ص ۶۰۹). شیخ‌الرئیس در *اشارات* می‌گوید: «خداوند متعال عاشق و معشوق ذات خویش است و از جانب هر آنچه غیر خودش است، دوست داشته می‌شود» (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۶۱). معشوق بودن پروردگار، به معنای جذب فطری و درونی هر «غیر» و موجودی به سوی اوست. بنابراین عشق خدا به خود در تمام هستی و درون هر آنچه می‌آفریند، سریان می‌یابد. این عشق سبب شوق و اشتیاق در تمام اجزاء عالم می‌شود و هر یک از آنان به نحوی درصدد متمیم شوق و اشتیاق خود نسبت به سرچشمه عشق درونشان برمی‌آیند و به تلاش و تکاپو می‌افتند. این تلاش و تکاپو برای انسان عبادت اوست (همان، ص ۶۸۱ و ۶۸۲؛ همو، بی‌تا، ص ۳۰۱-۳۰۲). بنابراین خداشناسی ابن‌سینا تبیین‌کننده فلسفه عبادت اوست.

۲- جهان‌شناسی

ابن‌سینا جهانی را به تصویر می‌کشد که در آن هیچ موجودی خالی از عشق نیست. تمامی موجودات عالم از هیولا گرفته تا بالاترین عقول در این عشق غوطه‌ورند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۶۲). عشق خداوند به خود به تمامی عالم سرایت می‌کند و در آنان شوق و اشتیاق رسیدن به سرمنشأ این عشق را به وجود می‌آورد؛ شوق و اشتیاقی که آنان را به حرکت وادار می‌دارد و سبب بقا و دوام همه موجودات عالم می‌شود (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۳۰۷). به طور مثال «عشق ماده در پیوستگی دائمی‌اش به صورت، تجلی می‌یابد»

(همانجا). این تبیین عشق محور از هستی، مبنای مناسبی برای طرح عبادت‌شناسی فلسفی است. اگر تمامی موجودات عالم غرق در عشق باشند و برای «تتمیم» و «تکمیل» 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 عشق محور، زمینه لازم را برای فلسفه عبادت فراهم می‌کند.

۳- انسان‌شناسی

در این بخش نسبت انسان‌شناسی سینوی و فلسفه عبادت را بررسی خواهیم کرد.

از نظر ابن‌سینا، انسان طبیعتاً لذت‌جوست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۳۴) و هر لذتی سبب کمالی برای جوینده آن است (همان، ص ۳۴۳) و چون انسان برساخته از قوای مختلف است، کمالات متفاوتی نیز دارد؛ کمال شهوت در چیزی است و غضب در چیز دیگر (همانجا)؛ اما کمال جوهر عاقل در این است که به اندازه‌ای که ظرفیت آن داراست، جلوات حق در آن تمثل یابد. پس از آن تمامی وجود، یعنی آنچه بعد از حق اول شروع می‌شود و با جواهر عقلی عالی، جواهر روحانی آسمانی، اجرام آسمانی و امور بعد از آن ادامه می‌یابد، بی‌زنگار و چنان‌که هست، در او متجلی می‌شود (همانجا). بنابر 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 این‌گونه 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 مشابهتی به آنان می‌یابد؛ پس به تفکر در خالق می‌پردازد و 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 متشبه شدن به ایشان بر می‌آید و به تضرع، ذکر، روزه و نماز قیام می‌کند (همو، بی‌تا، ص ۳۰۲-۳۰۳). 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.

فلسفه تکلیف

فهم چرایی و علت وضع عبادات به عنوان تکلیف در عبادت‌شناسی فلسفی با چرایی خلقت انسان ارتباط دارد. انجام عمل عبادی برای انسان یک تکلیف به شمار می‌رود. واژه تکلیف مأخوذ از کلفت به معنی مشقت است (فرهیدی، ۱۴۲۶هـ. ص ۱۵۲). در کلام اسلامی تکلیف عبارت است از اعلام به غیر بر این‌که به خاطر رسیدن به منفعتی یا دفع ضرری باید کاری انجام دهد که انجام آن کار همراه با مشقت است و در حقیقت فقط خداوند است که تکلیف می‌کند و کسی جز او تکلیف‌کننده نیست.

در دیدگاه متکلمان، تکلیف امر به چیزی است که در آن برای انسان دشواری وجود داشته باشد (دُعیه، ۱۹۹۱م، ج ۱، ص ۳۵۳). همچنین در تعریف تکلیف گفته شده است که تکلیف، امر و الزام به چیزی است که در آن برای شخصی که مأمور به انجام آن می‌شود، سختی و دشواری وجود دارد و اساساً تکلیف آن است که دارای سختی و مشقت باشد (دُعیه، ۱۹۹۱م، ج ۱، ص ۳۵۵). حال این سؤال مطرح می‌شود که چرا انسان‌ها موظف به انجام تکالیفی هستند که انجام آن‌ها برای انسان مشقت به همراه دارد؟ در سیستم فلسفی شیخ‌الرئیس، مطابق با آیه شریفه «و من جن و انس را جز برای عبادت نیافریدم» (ناریات، ۵۶)، به این پرسش پاسخ داده می‌شود که اولاً و بالذات پاسخی همسان با پرسش از چرایی خلقت دارد (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۳۰۳). در سیستم سینوی هدف خلقت آدمی و غایت قصوای او «رسیدن به وحدت با ذات احدیت» است (همان، ص ۲۹۷). 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 (همان‌جا).

در فلسفه *العشقی* ابن‌سینا، همه اجزای عالم در تکاپوی رسیدن به «نخستین عاشق و نخستین معشوق»، یعنی خداوند هستند، این تکاپو در انسان همان عبادت اوست. هر چه این تکاپو افزون‌تر

باشد، انسان کامل تر است و به همین نحو ناب‌ترین وحدت‌ها، وحدت انسان کامل خواهد بود (همان، ص ۳۰۲-۳۰۳؛ همو، ۱۹۹۳م، ص ۴۰-۴۲).

بنابراین هدف خلقت و عبادت از منظر ابوعلی سینا یکسان است، امری که نشانگر جایگاه والای عمل عبادی نزد اوست. تکلیف بودن عمل عبادی برای انسان او را از بهائیم متمایز می‌سازد. «شارع می‌دانست همه در مدارج عقل بالا نمی‌روند، به همین خاطر عبادات را وضع کرد تا آدمیان به بهائیم شبیه نگردند» (همو، بی‌تا، ص ۲۸۲).

کارکردهای عبادت

عبادت و نیایش برای بشر، کارکردهای فردی و اجتماعی را در پی دارد. عبادت در بعد فردی موجب کمال عقلانی در انسان می‌شود. از منظر ابن‌سینا، انسان بدون پرورش قوای عالی خود فرقی با حیوانات ندارد؛ از این رو، عبادات شرعی را نخستین مرحله‌ای می‌داند که طی آن روح به بیداری می‌رسد و عقل و اندیشه آدمی کمال می‌یابد (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۲۸۲) و نخستین روزنه‌ها را به سوی عالم ملکوت، می‌گشاید.

ابن‌سینا در علم/نفس بیان می‌کند: «نفس آدمی بسیط نیست که بتوان حکمی واحد بر آن جاری کرد» (همو، ۱۹۹۳م، ص ۳۰-۳۱). نفس معجونی است از قوای شهویه و غضبیه و عاقله که هر یک کمال و لذت خود را می‌جویند و گاه شهوت، آدمی را به خود می‌کشاند و گاه غضب. در این میانه قوه عاقله بدون عبادات شرعی راهی به کمال نمی‌یابد (ابن‌سینا، ۱۹۹۳م، ص ۳۰-۳۱). بدین ترتیب عبادات، حافظ مرزهای انسانیت هستند و روح و جسم آدمی را از تشبه به بهائیم مصون می‌دارند.

از آن‌جا که فلسفه اولی و متافیزیک با علوم مدنی و اجتماعی کاملاً مرتبط شده‌اند و غایت قصوای همه آن‌ها سعادت بشر است، از این رو، ابن‌سینا مسائل مابعدالطبیعه را از زندگی مادی و اجتماعی بشر جدا نمی‌داند و علوم مربوط به زندگی اجتماعی را که برای تحصیل سعادت انسان است با

ماوراءالطبیعه مرتبط می‌داند؛ زیرا به نظر او نتیجه همه علوم مربوط به زندگی اجتماعی، سعادت بشر است؛ بنابراین، 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 «پاداش‌دهنده» و «عقوبت‌کننده» و به همین ترتیب شناخت حفاظت‌کننده این شناخت، یعنی عبادات ثابت و مشخص می‌شود» (همان، ص ۶۳-۶۴).

سخنان ابن‌سینا در مورد کارکردهای اعمال عبادی برای جامعه، فهم عملی و دقیق او را از حیات اجتماعی نشان می‌دهد. شیخ‌الرئیس به خوبی این حقیقت را درک کرده است که بقای عقل در جامعه و تعامل اجتماعی، یعنی عنصری که جامعه را در ابعاد فرهنگی و 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 و معنویت و عاطفه کمرنگ‌تر است. در شهر مؤمنین همه اعضا 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 می‌برد. اذکار و انواع عبادات و آداب و سنن واجب و مندوب به چند مصلحت وضع شده؛ ۱- برای حفظ قانون معاش و زندگانی؛ ۲- برای حفظ جسم و جان بشر از امراض و ناملایمات و زیان‌ها و مهالک؛ ۳- اشتغال نفوس به امور ملایم و مناسب بدن و روح؛ ۴- توجه بشر به عالم نامتناهی و یافتن قدرت و نیروی بی‌نهایت از آن عالم و در نتیجه وصول به مقام معرفت و عشق و شهود و فنای فی‌الحق و بقای بالله. می‌توان گفت مقصود اصلی از وضع عبادات همین مورد چهارم است (اللهی قمشه‌ای، ۱۳۵۵، ص ۳۰۵).

از طرف دیگر ابن‌سینا عبادات را متضمن بقای شریعت و گسترش جامعه دینی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص 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» (همو، ۱۳۶۴، ص ۷۱۴). این رأی ابن‌سینا نیز با اندک تأملی در جایگاه اجتماعی ادیانی که در آن‌ها به عبادت ارزشی داده نمی‌شود، 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 قوام بخش و حفاظت‌کننده دین است.

چگونگی عمل عبادی و مؤلفه‌های آن

در پاسخ به پرسش از چگونگی و ارکان عمل عبادی باید گفت، عناصر خاصی عبادت را تشکیل می‌دهند و ابن‌سینا در مباحث خود به طور پراکنده این عناصر را بررسی می‌کند. نگاه عمیق و فلسفی به این ارکان و عناصر موجب پیوستگی این استدلال‌ها با بخش‌های دیگر فلسفه او گردیده است. بدین ترتیب استدلال‌ات او درباره هر یک از عناصر عبادت با کل سیستم او هماهنگ است و پشتوانه‌ای به قوت مابعدالطبیعه سینوی دارد.

۱- نیت

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

ابن‌سینا نیت را این گونه تعریف می‌کند:

«نیت خالصه، تجرید ذات است برای اطلاع از خداوند» (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۲۷۷). بدین ترتیب نیت، روی‌گردانی و قطع توجه و التفات از غیر حق تعالی (تجرید) است و هرچه این انقطاع قوی‌تر و عمیق‌تر باشد (تجرید تام‌تر باشد)، نیت خالص‌تر است. در نتیجه عبادت، ارزش افزون‌تری خواهد داشت (همو، ۱۳۷۶، ص ۴۹۴).

بنابراین نیت، قراردادن خویش در مسیر تقرب است. ابن‌سینا با نقل حدیث پیامبر اکرم 6 که «نیت مؤمن بهتر از عمل اوست»، نیت را گونه‌ای عبادت می‌شمارد و یا حتی معیار ارزش‌گذاری عمل عبادی می‌خواند (ابن‌سینا، ۱۳۶۵، ص ۹۴).

این مسئله که 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 شود؛ 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 عملی 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

نیایش از عمیق‌ترین و ظریف‌ترین نیازهای فطری انسان است و در عین حال که آرامش می‌بخشد و در فعالیت‌های مغزی انسان نوعی شگفتی و انبساط ایجاد می‌کند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷، ص ۱۸)، به صورت مستقیم یا غیر مستقیم بر جسم آدمی اثر می‌نهد. 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 (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۹۱-۴۹۲). 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 می‌کند و سبب رسوخ روحیه بندگی و عبودیت می‌گردد (همو، ۱۳۶۴، ص ۲۱۸).

از طرف دیگر ابن‌سینا این حرکات را هم‌چون صدفی می‌داند که گوهر عمل عبادی را در بر می‌گیرد و از نابودی و یا کمرنگ شدن آن جلوگیری می‌کند (همان‌جا).

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 مؤمنین 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 یکسان ندارند، ولی همه می‌توانند حرکات حین عبادت را تجربه کنند. همین همگانی بودن، به عامل بقای عبادت و حفظ گوهر عبادت تبدیل می‌شود. ابن‌سینا دلیل دیگری نیز برای دخالت جسم در عبادت ارائه می‌کند که عبارت است از تکامل جسم به واسطه حرکات بدنی؛ زیرا جسم مانند سایر موجودات عالم در نظامی سلسله مراتبی به سوی پروردگار خویش در حرکت است و به نوبه خود در این راه تلاش می‌کند. او بر اساس هیئت قدیم استدلال می‌کند که همان‌طور که افلاک با ماهیتی جسمانی برای رسیدن به کمال و به شوق تشبه به عقل فعال حرکت می‌کند، جسم انسان نیز با حرکاتی که در حین انجام اعمال عبادی انجام می‌دهد، طریق تکامل را طی می‌کند (همو، ۱۳۶۶، ص ۳۲۵). پس کارکرد دیگر حرکات بدنی، ارتقا جسم و به کمال رساندن آن است. بدین ترتیب ابن‌سینا حرکات بدنی یا متابعت عبادات شرعی را ناچیز نمی‌شمرد و برای آن جایگاهی ویژه در نظر می‌گیرد. البته باید توجه داشت آن‌جا که دعا و نیایش حالت صوری و ظاهری به خود گرفته و کلمات از هرگونه محتوا و معنویت تهی می‌شود، شخص نیایش‌کننده دچار غرور شده، خود را با خداوند هم‌سخن می‌بیند. چنین شخصی در واقع به حوزه حقیقت دعا وارد نشده و مدعی این است که با خدا سخن می‌گوید. این ادعا متضمن نوعی غرور است و منشأ این غرور جز جهل و نادانی چیز دیگری

نیست. دعا اصل و اساس عبادت شناخته می‌شود و عبادت واقعی انسان مبتنی بر معرفت است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷، ص ۱۵).

۳- تکرار عمل عبادی

مؤلفه دیگر عبادت که ابن‌سینا توجه خاصی به آن دارد، تکرار و تداوم در عمل عبادی است. تکرار عاملی تعیین‌کننده در بقای ایمان در قلب مؤمنین و استواری پیروی از شریعت در جامعه است. ابن‌سینا در نمط نهم کتاب اشارات چنین می‌گوید «و تکرار در عبادت را بر آنان (مؤمنین) واجب نمود تا دین و یاد خود را با آن حفظ کند» (ابن‌سینا، ۱۹۹۳، ص ۶۴؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۲۹). 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 می‌شود.

فلسفه عبادات

سخن از عبادت و فلسفه آن در بینش ابن‌سینا، موضوعی استطرادی و جدا از اصول توحیدی و معرفت‌شناسی نیست، بلکه میان عبادت و فلسفه آن، با اصول توحیدی و معرفت‌شناسی هم‌جواری و پیوستگی ویژه‌ای وجود دارد. فلسفه عبادت بیان حقیقت عبادت است، بیانی که باید مبتنی بر یک سیستم فلسفی باشد.

در سیستم فلسفی ابن سینا عبادت‌شناسی بر مبنای یک مابعدالطبیعه کامل و قوی، برآمده از خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی است.

ابن سینا در اشارات و بخشی از رسائل مانند رساله فی‌العشق مابعدالطبیعه‌ای را ترسیم می‌کند که کاملاً سازگار با طرح فلسفه عبادت است. در این دیدگاه، ابن سینا خدا، انسان و جهانی را به تصویر می‌کشد که غرق در عشق‌اند، 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 عشق محوری است که بستری مناسب برای پرورش عبادت‌شناسی فلسفی فراهم می‌آورد.

ابن سینا از لذت و شادی‌ای که از ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی برای انسان حاصل می‌شود، تعبیر به بهجت می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۳۴).^۱ از نظر او بالاترین بهجت، شادی و لذت در عبادت و وصل به حق تعالی برای انسان حاصل می‌شود و ماهیت و حقیقت عبادت معرفت و شناخت حق تعالی است، پس ابن سینا تعریفی کاملاً معرفت‌محور از عبادت ارائه می‌کند. او ابتدا به تبیین ماهیت لذت و الم می‌پردازد و سپس برتری لذت عبادت و وصول به حق تعالی را اثبات می‌کند (همان‌جا).

ماهیت لذت و الم

ابوعلی سینا در بیان ماهیت لذت و الم چنین می‌گوید «لذت، دریافت و رسیدن به چیزی است از آن جهت که در نزد دریافت‌کننده کمال و خیر است و نیز الم و درد عبارت است از دریافت و رسیدن

۱- ابن منظور و راغب در معنی بهجت آورده‌اند: «زیبایی و خوشرنگ بودن چیزی که باعث نشاط در انسان می‌شود؛ مانند زیبایی گیاهان که باعث خوشحالی در انسان می‌شود» (ابن منظور، ۱۴۱۴ هـ ج ۱، ص ۵۰) و «چیزی که دارای منظره نیکوست که هر کس آن را ببیند، خوشحال می‌شود» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ هـ ج ۱، ص ۱۴۸).

به چیزی که نزد دریافت کننده شر و آفت باشد» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۳۷). در تعریف او دو نکته مورد توجه است: یکی دریافت کمال و خیر و دیگری رسیدن به آن. بنابراین لذت با دریافت کمال و خیر بدون رسیدن به آن امکان پذیر نیست و وصول و نیل به آن بدون ادراک و دریافتن تحقق نمی یابد. پس لذت، دریافت و حصول لذیذ و رسیدن به آن است، و این قید که «نزد دریافت کننده خیر باشد» به جهت آن است که گاهی یک چیز نسبت به چیزی کمال و خیر است ولی دریافت کننده اعتقاد به کمال و خیر بودن آن ندارد، در این صورت از دریافت و وصول به آن لذت نمی برد. و گاهی به عکس یک چیز نسبت به چیز دیگر کمال و خیر نیست ولی دریافت کننده اعتقاد به کمال و خیر بودن آن دارد، در این صورت از دریافت و وصول به آن لذت خواهد برد. به این جهت کمال و خیر بودن را نسبت به دریافت کننده اعتبار کرده است و معتقد است که خیر و شر دارای معنای اضافی و نسبی هستند و به همین جهت خیرات را نسبت به سه قوه شهوت و غضب و عقل می سنجد. آنچه پیش قوه شهوت خیر است، خوراک ملایم و پوشاک مناسب است و آنچه نزد قوه غضب خیر است، پیروزی و چیرگی است. و آنچه نزد عقل نظری خیر است، شناختن حق از باطل است. و آنچه نزد عقل عملی خیر است، شناختن زیبایی و عمل به مقتضای آن می باشد. از خیراتی که به کمک عقل و به مشارکت سایر قوا به دست می آید، با این عبارت «و از خیرات عقلی رسیدن به شکر و ستایش و ثنای فراوان و بزرگواری است، و خلاصه آن که همت خردمندان در این باره گوناگون است» یاد کرده است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۳۹-۳۴۰).

ابن سینا در پاسخ به این پرسش مقدر که چرا برخی از مردم از این لذات و خیرات عقلی دوری می کنند، می گوید: «خیری که به چیزی اضافه شود، همان کمال خاص آن چیز است که به استعداد نخستین خواهان اوست؛ زیرا یک چیز گاهی دارای دو استعداد است که یکی بر دیگری عارض می گردد، ولی آنچه اشیاء به استعداد ثانوی به سوی آن روی می آورند، نسبت به ذات آن خیر نخواهد بود. مثلاً آدمی به مقتضای فطرت ذاتی خود برای به دست آوردن فضایل آماده است، سپس هر گاه حالتی در او پدید آید که به دنبال ردایل برود، این خواستن ردایل به حسب استعداد ثانوی خواهد بود. پیداست که چنین امری خود به خود خیر نیست» (همان، ص ۳۴۱). انسان به حسب استعداد اولیه خود

طالب لذات و خیرات عقلی است ولی به خاطر مشغولیت به امور حسی و وهمی استعداد ثانوی بر وی عارض می‌شود؛ از این رو، از مطلوب حقیقی غافل می‌شود.

لذت عقلی در عبادت

ابن‌سینا معتقد است که لذت مانند ادراک دارای مراتب چهارگانه حسی، تخیلی، وهمی و عقلی است که لذت عقلی کامل‌ترین لذات است.

مشهور نزد مردم آن است که لذات و خوشی‌های برتر همان خوشی‌ها و لذات حسی است و عامه مردم عقیده دارند که لذت فقط به دریافت‌های حسی ادراک می‌شود و وجود لذاتی را که به حس در نمی‌آیند، انکار می‌کنند و به خیالات بی اساس مربوط می‌دانند و یا آن خوشی‌ها را در برابر خوشی‌های حسی ناچیز می‌شمارند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۳۴). ابن‌سینا پس از نقل این سخن بیان می‌کند که لذات باطنی از جهات مختلف به مراتب قوی‌تر از لذات حسی است و با ذکر چند نمونه به اثبات این ادعای خود می‌پردازد؛ برای نمونه در نزد انسان خردمند غلبه و پیروزی بر دشمن در هر چیزی بر لذات حسی رجحان دارد و به همین جهت اشخاص برای رسیدن به این هدف از لذات دست برمی‌دارند، و توجه خود را برای رسیدن به لذات توهمی معطوف می‌دارند و یا انسان‌های بخشنده و بزرگوار، انعام و بخشش را بر لذات حسی ترجیح می‌دهند، و به همین جهت تحمل گرسنگی در نظر آنان به مراتب گواراتر است؛ از آن جهت که مستحقی را دستگیری نمایند. بنابراین هر چه نزد شخص مقدم باشد، آن چیز نسبت به آن شخص لذیذتر خواهد بود. پس وقتی لذات باطنی بر لذات حسی رجحان و برتری داشته باشد، لذات عقلی به مراتب لذیذتر از لذات حسی خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۳۵). ولی آنان که سعادت را فقط به لذات حسی اختصاص داده‌اند، معتقدند که سعادت تنها در خوردن، نوشیدن و نکاح است (همان، ص ۳۳۷).

ابن‌سینا لذت عقلی مخصوص فرشتگان و عقول را با لذت حسی در چارپایان مقایسه می‌کند و می‌گوید: «کمال عقلی، سعادت و شادمانی تعقلی که برای فرشتگان و عقول است، به هیچ وجه قابل

مقایسه با سعادت چارپایان نیست و این گواه بر آن است که لذت عقلی از سایر لذات قوی‌تر است (همان‌جا).

کمال جوهر عاقل در آن است که ذات واجب‌الوجود و حق نخستین تا جایی که وصول به آن ممکن باشد با روشنی و تجلی خاص خود در آن متمثل شود. بنابراین، جوهر عاقل به این دریافت‌ها و کمالات خود متلذذ خواهد بود و این همان لذت عقلی است. تعقل واجب‌الوجود که یک دریافت مجرد از ماده است و لذتی که از آن حاصل می‌شود، به هیچ وجه با بهره‌مندی از یک لقمه چرب و شیرین قابل مقایسه نیست و لذت عقلی از جهت کمیت و کیفیت بر لذات حسی و حیوانی رجحان دارد. برتری لذت عقلی بر لذت حیوانی از سه جهت است:

- ۱- لذات حسی تغییرپذیر و دگرگون‌شدنی و غیرثابت است، در صورتی که لذات عقلی ثابت و تغییرپذیر است.
- ۲- لذات عقلی به متابعت از ادراکات خود به کنه معقولات و اشیا تعلق دارد، در صورتی که لذات حسی به ظواهر اشیا است.
- ۳- لذات حسی محصور و معدود است، در صورتی که لذات عقلی نامحدود و نامتناهی است (همان، ص ۳۴۲).

دلیل عدم بهره‌مندی از لذات عبادی

در تعریفی که ابن‌سینا از لذت ارائه کرد، لذت به دو شرط تحقق می‌یابد: یکی حصول کمال و دیگر ادراک و شعور به آن. هر وقت ادراک کمال ضعیف شود، لذت بردن از آن هم ضعیف خواهد شد. ادراک کمال در حصول لذت نقش حیاتی دارد، به گونه‌ای که کسانی که از ادراک ضعیف‌تری برخوردار هستند، از انجام اعمال عبادی لذت کم‌تری می‌برند. ادراک بالاتر یعنی معرفت بالاتر و عبادت واقعی انسان مبتنی بر نوعی معرفت است. هر چه ادراک بالاتر باشد، حصول لذت عبادت بالاتر خواهد بود و کسانی که اصلاً از عبادت لذت نمی‌برند، مانند بیمارانی هستند که شیرینی را دوست ندارند. ابن‌سینا در مورد این گونه افراد می‌گوید: «در این حال شیرینی برای بیمار لذیذ نیست؛

زیرا فاقد شرط اول است، چه بیمار از جهت آن که خیر بودن شیرینی را احساس نمی‌کند، در حقیقت کمالی برای او حاصل نشده است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۳۸).

علاوه بر این ابن‌سینا معتقد است که دریافت‌کننده لذت باید از ضد، سالم بوده و از شواغل و مانع آزاد باشد. در مورد ادراک لذت عبادت نیز انسان باید از ضد، سالم بوده و از شواغل و موانع آزاد باشد. ارتکاب گناهان و تیره شدن قلب در انسان می‌تواند از موانع لذت بردن از عبادت باشد. همچنین مشغولیت به امور حسی و پست می‌تواند مصداق وجود ضد در عبادت به‌شمار آید که در نتیجه آن فرد از ادراک لذت عبادت غافل می‌شود (همان، ص ۳۴۳). به عبارت دیگر نفس به واسطه اشتغال به محسوسات از توجه به معقولات باز می‌ماند (همان، ص ۳۴۹).

ابن‌سینا تصریح می‌کند که صرف داشتن علم یقینی به وجود لذت یا به وجود الم و درد موجب شوق به سوی لذت و احتراز از درد و الم نخواهد بود، بلکه رسیدن به عین‌الیقین و داشتن احساس لذت یا الم و درد، باعث شوق به سوی لذت و دوری جستن از درد و الم است. اگر انسان به مرتبه عین‌الیقین برسد و حقایق عالم عقلی را مشاهده کند، این امر باعث شوق به سوی لذات عقلی و عبادی می‌شود (همان، ص ۳۴۴). بنابراین، لذت عبادت برای همه میسر نمی‌شود و کسانی که به مرتبه عین‌الیقین رسیده باشند، ادراک عقلی بالاتری دارند و از لذت عبادی بالاتری بهره‌مند می‌شوند و شوق بالاتری برای وصول به خداوند دارند. از این رو، وضع عبادات و تعلیمات انبیا و به ویژه اکمل آن‌ها خاتم‌النبین 6 در طبقات امت، مختلف و در همه یکسان نیست و با آن‌که تمام یا اکثر مردم را تحت تأثیر قرار می‌دهد، همه را به یک درجه تربیت نخواهد کرد؛ زیرا درجات نفوس و استعدادات عقول مردم و مراتب هوش آن‌ها و مقدار طوع و رغبت و اطاعت آن‌ها متفاوت است (اللهی قمشه‌ای، ۱۳۵۵، ص ۳۰۶). البته کسانی که ذوق و شوق به عبادت ندارند، باید به تکالیف عبادی عمل کنند؛ زیرا عبادت ذو مراتب است؛ بدین نحو که پوسته و صورت عبادت تکلیف است و مغز و لب آن شوق و لذت عقلی است و برای کسانی که به لذات حسی و غیرعقلی اشتغال دارند و از لذات عقلی غافل می‌شوند، تکلیف بودن مؤلفه‌های عمل عبادی موجب مشقت است؛ زیرا باید توجه خود را از لذات حسی متوجه لذت عقلی کنند؛ در حالی که آنان با عالم حس انس گرفته‌اند. این افراد باید همواره به

تکالیف عبادی عمل کنند. تکرار در عمل عبادی، باعث تداوم معرفت به خداوند می‌شود و انسان با عمل به تکالیف عبادی از پوست به مغز می‌رود و همین‌طور لایه‌ها را طی می‌کند تا از لایه‌های سطحی عبادت به مغز و لب عبادت که همانا شوق و لذت عقلی است، برسد.

انسان‌های متعالی و اولیای الهی که به مراتب بالای ادراک عقلی و مشاهدات ربانی رسیده‌اند، به همان میزان که به معرفت عین‌الیقینی دست یافته‌اند، از لذت عقلی و عبادی بالاتری بهره‌مند هستند. آنان هم پوسته و ظاهر عبادت را که عمل به تکلیف است، درمی‌یابند و هم به مغز و لب عبادت که همانا شوق و ذوق الهی است، رسیده‌اند.

نتیجه‌گیری

۱- بر اساس خداشناسی و جهان‌شناسی و انسان‌شناسی ابن‌سینا، عبادت از درون فلسفه عشق محور او برمی‌خیزد. از نظر ابن‌سینا عبادت مترادف شناخت و معرفت انسان به خداوند است و بالاترین عبادات با کسب درجات معرفت الهی میسر است؛ از این رو، با تأملات فلسفی بهتر می‌توان به عظمت هستی پی برد؛ زیرا انسان هر اندازه به عظمت هستی راه پیدا کند، به همان اندازه به عجز و حقارت خود در برابر پروردگار خویش واقف می‌گردد و این خود پاسخ به چرایی عبادت و علت وضع عبادات و تکلیف بودن آن‌ها را نیز در پی دارد. بر اساس تعریف معرفت محور از عبادت، بیان فلسفه عبادت و پاسخ به سؤال از چرایی عبادت، مشابه پاسخ سؤال از چرایی خلقت انسان خواهد بود.

۲- علت وضع عبادات برای بشر، همسان با علت خلقت او، رسیدن به وحدت حداکثری با خداوند است. عبادات در بعد جمعی، سبب وحدت رویه اجتماعی و گسترش مناسبات اخلاقی و دینی هستند. نیت به عنوان مولفه‌ای از عبادت، سبب جدایی جان از تعلقات و پیوستن آن به عالم معرفت خداوند می‌گردد. حرکات بدنی، عنصر تحکیم بخش ایمان قلبی، حافظ گوهر عبادت حقیقی و ارتقادهنده جسم به مراحل عالی است.

۳- ابن سینا در خصوص رابطه لذت و عبادت و در پاسخ به این پرسش که چگونه عبادت هم تکلیف است و هم لذت، صحبت از نوعی مساوقت میان این دو می‌کند. او لذت را مانند ادراک دارای مراتب چهارگانه حسی، تخیلی، وهمی و عقلی می‌داند که کامل‌ترین آن ادراک عقلی است و لذت عقلی بر لذت حسی رجحان دارد؛ زیرا متلذذ عقلی بر متلذذ حسی رجحان دارد. ادراک عقلی، مرتبه ادراک و معرفت حق تعالی است و التذاذ در این مرتبه با طاعت و عبودیت حق تعالی و تفکر در اوصاف الهی حاصل می‌شود. لذت عبادت از لذات عقلی و متلذذ حق تعالی است. اگر ادراک ضعیف باشد، لذت نیز ضعیف خواهد بود. از این رو، کسانی که در ادراک عقلی ضعیف هستند، از اعمال عبادی لذت کمتری می‌برند و کسانی که از اعمال عبادی لذتی نمی‌برند، در واقع حقیقت کمال عبادت را ادراک نکرده‌اند و شوق وصول به آن را ندارند. آنان که ادراک عقلی بالاتری دارند و به حق‌الیقین رسیده‌اند، لذات عقلی را می‌چشند و شوق بیش‌تری برای عبادت و وصول به حق تعالی دارند.

۴- از منظر ابن سینا عبادت ذو مراتب است؛ بدین نحو که پوسته و صورت عبادت، تکلیف است و مغز و لب آن شوق و لذت عقلی است و برای کسانی که به لذات حسی و غیرعقلی اشتغال دارند و از لذات عقلی غافل می‌شوند، تکلیف بودن مؤلفه‌های عمل عبادی موجب مشقت است؛ زیرا باید توجه خود را از لذات حسی متوجه لذت عقلی کنند؛ در حالی که آنان با عالم حس انس گرفته‌اند. این افراد باید همواره به تکالیف عبادی عمل کنند؛ زیرا تکرار در عمل عبادی، باعث تداوم معرفت به خداوند می‌شود و دارای کارکردهایی هم‌چون تکامل عقل و تعامل اجتماعی است و انسان با عمل به تکالیف عبادی از پوست به مغز می‌رود و همین‌طور لایه‌ها را طی می‌کند تا از لایه‌های سطحی عبادت به مغز و لب عبادت که همانا شوق و لذت عقلی است، برسد.

منابع و مأخذ

- ✓ ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۷)، *نیایش فیلسوف (مجموعه مقالات)*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی
- ✓ ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الاشعار و التنبيهات*، شرح خواجه نصیر و قطب‌الدین رازی، ج ۳، قم، نشر البلاغه
- ✓ _____ (۱۹۹۳م)، *الاشعار و التنبيهات*، تحقیق سلیمان دنیا، بیروت، مؤسسه النعمان
- ✓ _____ (۱۳۷۶)، *الالهيات من كتاب الشفا*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
- ✓ _____ (۱۳۶۳)، *المبدا و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل
- ✓ _____ (۱۳۶۵)، *معراج نامه*، تحقیق نجیب مایل هروی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی
- ✓ _____ (بی تا)، *مجموعه رسائل*، قم، نشر بیدار
- ✓ _____ (۱۳۶۴)، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تحقیق محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
- ✓ ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴هـ)، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر
- ✓ دُغیم، سمیع (۱۹۹۸م)، *موسوعه مصطلحات علم الکلام الاسلامی*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، چاپ اول
- ✓ فراهیدی، ابی عبدالرحمن الخلیل بن احمد (۱۴۲۶هـ)، *کتاب العین*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، چاپ دوم
- ✓ الهی قمشهای، محیی‌الدین مهدی (۱۳۵۵)، *حکمت الهی عام و خاص*، تهران، انتشارات اسلامی

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.