

باطن و حقیقت عبادت از منظر ابن سینا و ملاصدرا

زهرا سعید تهرانی^{*}، فاطمه صادق زاده قمصری^۲

چکیده

عبادت به عنوان هدف خلقت انسان، امری است که ضرورت دارد از منظر فلسفی بررسی شود تا حقیقت آن، تبیین شود. مسئله پژوهشی این است که حقیقت عبادت چیست و چه ارتباطی میان ظاهر باطن و حقیقت عبادت وجود دارد و آیا سطوح عبادت در میان همه انسان‌ها یکسان است. حقیقت عبادت با کمک مبانی سینوی و صدرایی تبیین فلسفی می‌شود. ابن سینا و ملاصدرا در رابطه با حقیقت عبادت اتفاق نظر دارند، با این تفاوت که صدرا با توجه به مبانی غنی فلسفی‌اش، همچون اصالت وجود و تشکیک وجود، می‌تواند جایگاه عبادت را در نظام فلسفی خود دقیق‌تر تبیین کند. از منظر هر دو فیلسوف، عبادت ظاهر و باطنی دارد. ظاهر عبادت، موجب تزکیه نفس می‌شود و نفس تزکیه شده استعداد راه یافتن به حقیقت عبادت، یعنی معرفت به حق را پیدا می‌کند. با توجه به دیدگاه ابن دو فیلسوف، معرفت با عبادت رابطه‌ای دوسویه دارد. انسان با تفکر در خود و هستی، به نیاز وجودی‌اش نسبت به معبود پی می‌برد و با اراده و اختیارش، در برابر معبود سر تعظیم فرود می‌آورد. پس معرفت ابتدایی منجر به انجام عبادت ظاهری می‌شود و عبادت ظاهری نیز به تزکیه نفس می‌انجامد. نفس تزکیه شده در نهایت قابلیت این را می‌یابد که به معرفت حق تعالی یعنی عبادت حقیقی نائل شود.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، باطن، حقیقت، عبادت، عشق، معرفت، ملاصدرا

۱- نویسنده مسئول: دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

z.s.tehrani2006@chmail.ir

sadeqzadeh@isu.ac.ir

۲- دانشیار گروه فلسفه دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۰۷/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۹

بیان مسئله

مسئله عبادت و خضوع در برابر معبود، از ابتدای خلقت انسان تاکنون، مورد توجه بوده است. انسان به‌عنوان موجودی که نیازمند و وابسته به وجودی مستقل است، خود را نیازمند به پرستش و عبادت معبود می‌یابد. عبادت در برابر خالق، آن‌چنان اهمیت دارد که در قرآن کریم هدف از خلقت انسان، عبادت معرفی شده است.^۱ در واقع عبادت، امری است که انسان به‌موجب آن به کمال و غایت نهایی خود می‌رسد، به‌همین جهت پرداختن به آن اهمیت دارد؛ اما به‌راستی عبادت، در نظام هستی چه حقیقتی دارد که غرض از حیات انسان بوده است؟ از آنجا که نگاه فلسفی می‌تواند انسان را به فهم بطن و حقیقت امور برساند، ضرورت دارد حقیقت عبادت از منظر فلسفی بررسی شود.

فلاسفه اسلامی همچون ابن‌سینا و ملاصدرا با بیان مبانی خداشناسی و هستی‌شناسی و انسان‌شناسی در نظام فلسفی خود، می‌توانند به‌درستی جایگاه عبادت را در نظام هستی تبیین کنند. محققان متأخر با بهره‌مندی از آثار ابن‌سینا و ملاصدرا درباره عبادت آثاری نگاشته‌اند؛ از جمله: مقاله «فلسفه عبادت از دیدگاه ملاصدرا» که با تکیه بر مبانی جهان‌شناسی و انسان‌شناسی و خداشناسی صدرایی، ضمن پرداختن به مسائلی همچون مقوله نظر و عمل، تمایز میان عبادت تکوینی و تشریحی و چرایی وضع عبادت، به بیان فلسفه عبادت از دیدگاه ابن‌فلسوف پرداخته شده است (مرتضوی باباحیدری، ۱۳۹۲، ص ۱۵۱-۱۶۷). از دیگر آثار می‌توان به مقاله «فلسفه عبادت از دیدگاه ابن‌سینا» اشاره کرد که در آن، ضمن بیان مبادی عبادت از منظر ابن‌فلسوف، از چیستی و چرایی و چگونگی عمل عبادی سخن گفته می‌شود (سلطانی رنالی، مرتضوی باباحیدری، ۱۳۸۱، ص ۹۹-۱۱۵)؛ همچنین مقاله «فلسفه عبادت انسان از منظر ابن‌سینا» که در آن، نویسنده به چگونگی جمع بین دو مقوله شوق به عبادت و تکلیف‌بودن آن از منظر ابن‌سینا می‌پردازد (علی‌پور، ۱۳۹۲، ص ۵-۲۲).

به نظر می‌رسد در این مقالات، محوریت با رویکرد فلسفی به این حکم تشریحی است؛ به‌عبارت‌دیگر، دیدگاه ابن‌سینا یا ملاصدرا، به‌عنوان دو فیلسوف، در رابطه با عبادت که امری تشریحی است، مطرح شده است. تمایز مقاله حاضر با این مقالات، رویکرد متفاوت آن است. این مقاله درصدد بیان فلسفه عبادت به‌عنوان امری تشریحی نیست؛ بلکه می‌خواهد عبادت را به‌عنوان یک فعل انسانی، از نظر فلسفی تحلیل کند تا به موجب این تحلیل، باطن و کنه عبادت مشخص شود؛ به‌عبارت‌دیگر، در مقالات نام‌برده‌شده، مبانی سینوی و صدرائی ذکر شده است، اما مسئله مقاله حاضر متفاوت و بالتبع، نتیجه‌گیری آن نیز متفاوت است. همانطور که اشاره شد در آن دو مقاله هدف، تبیین عبادت

۱- «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات/۵۶).

به‌عنوان امری تشریحی، با کمک مبانی سینوی و صدرائی است، اما در این مقاله، عبادت، فعل انسان شمرده است و این فعل فارغ از بحث شریعت، در فلسفه بررسی شده است و به این سؤال‌ها پاسخ داده شده است که: آیا عبادت فقط ظاهری است یا باطنی هم دارد و اگر دارد حقیقت آن چیست و چطور ظاهر با باطن ارتباط دارد؟ و براین اساس، چه تفاوتی میان عبادت عابدان با عبادت دیگران وجود دارد؟ بر اساس این رویکرد، می‌توان مسائل اصلی و فرعی مقاله حاضر را بدین ترتیب بیان کرد: حقیقت عبادت چیست؟ آیا عبادت فقط همین اعمال ظاهری است که در شرع به آن پرداخته شده است یا باطنی هم دارد؟ و اگر باطنی دارد، عبادت ظاهری چگونه جسم و روح انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد و او را آماده پذیرش حقیقت عبادت می‌کند؟ آیا همه انسان‌ها می‌توانند به حقیقت عبادت دست پیدا کنند؟ چه تفاوتی میان عبادات نفوس مختلف وجود دارد و عامل این تفاوت در چیست؟

با توجه به توضیحات بیان شده، روشن شد که نگارنده درصدد است، برای پاسخ به سؤالات ذکر شده، «حقیقت عبادت» را با کمک مبانی سینوی و صدرایی تحلیل کند. تمرکز بر این مسئله، موجب می‌شود که دستاورد این مقاله متمایز از مقالات نام‌برده شده باشد. برای پاسخ به این مسائل، ابتدا دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا درباره حقیقت عبادت، بیان می‌شود و سپس با تکیه بر مبانی سینوی و صدرائی، جایگاه عبادت حقیقی در نظام فلسفی ابن دو فیلسوف، تبیین می‌شود و در انتها به تفاوت میان عبادت عابدان پرداخت می‌شود.

عبادت حقیقی از منظر ابن سینا

ابن سینا تعریف معینی از عبادت بیان نمی‌کند، اما می‌توان تعریف متناسب با دیدگاه وی را ضمن بررسی دیدگاه او درباره نماز به دست آورد. او مهمترین عبادت، یعنی نماز را نمونه‌ای در نظر می‌گیرد و آن را تحلیل می‌کند و بیان می‌کند که سایر اوامر شرعی نیز به همین سبک و سیاق تبیین می‌شوند/ابن سینا، ۱۴۰۰هـ ص ۳۱۰).

ابن سینا بیان می‌کند: انسانی که نماز می‌خواند، مدارج عقلی را طی می‌کند و به عمق اسرار ازلی اشراف پیدا می‌کند و برکات و فیوضات قدسی از آسمان قضا به سوی نفس ناطقه‌ای که شایستگی بندگی دارد، نازل می‌شود/همان، ص ۳۰۷-۳۰۸). پس ابن سینا محصول نماز را که اهم عبادات است، معرفت بیان می‌کند، معرفتی که می‌تواند انسان را به عمق حقائق ازلی برساند؛ اما نماز که مجموعه

اعمال اعضای بدن است، چگونه می‌تواند انسان را در درک معارف یاری رساند؟ ابن‌سینا ضمن تقسیم نماز به دو قسم ظاهر و باطن به این مسئله این‌گونه پاسخ می‌دهد:

۱. ظاهر نماز از منظر وی همان اعمالی است که شارع مقدس آن را در قالب هیئتی مثل قیام و رکوع و سجود بر مکلف واجب کرده و قاعدهٔ ایمان قرار داده است/همان، ص ۳۰۴. پس ظاهر نماز، چیزی جز اعمال ظاهری نماز نیست که در صورت انجام، انسان را به وادی ایمان وارد می‌کند.
۲. باطن نماز که از آن با عنوان حقیقت نماز نیز تعبیر می‌کند، معرفتی است که انسان نسبت به وحدانیت خداوند، وجوب وجودش، و تنزیه ذات مقدس و صفات او، برایش حاصل می‌شود/همان، ص ۳۰۴. باطن نماز، درواقع همان محصولی است که ابن‌سینا برای عبادت در نظر می‌گیرد که همان معرفت یافتن به ذات اقدس الهی است.

ابن‌سینا معتقد است جسم انسان ابزاری برای نفس اوست. قسم ظاهری نماز، مرتبط با جسم است؛ چراکه حرکات بدنی را شامل می‌شود. قسم باطنی نماز، مرتبط با نفس است؛ چراکه حصول معرفت متعلق به نفس است. پس می‌توان نتیجه گرفت ظاهر نماز، ابزاری برای رسیدن به باطن نماز است و درواقع تمرین و ریاضت بدن است و این خود اثر و نشانی از نماز حقیقی به شمار می‌رود/همان، ص ۳۰۵-۳۰۴. با توجه به این بیان می‌توان نتایج زیر را استنباط کرد:

۱. ظاهر نماز نشان از این دارد که این اعمال ظاهری بی‌هدف نیست و بطنی دارد.
۲. رسیدن به باطن نماز، جز از طریق ریاضت‌دادن به بدن از طریق ظاهر نماز حاصل نمی‌شود.
۳. نفس با کمک ظاهر نماز و ریاضت‌های بدنی آمادهٔ پذیرش باطن نماز می‌شود.

ابن‌سینا در نیز به این مضمون اشاره می‌کند. او عبادت عارف را یکی از مقدمات سیر و سلوک معرفی می‌کند و آن را ریاضتی می‌داند که منجر به رسیدن به حق می‌شود/همو، ۱۳۷۵، ص ۱۴۵؛ اما عبادت ظاهری چگونه نفس را آمادهٔ پذیرش باطن عبادت می‌کند و چرا به‌عنوان مقدمه معرفی شده است؟ ابن‌سینا بیان می‌کند که هر عملی که انسان انجام می‌دهد، منشأ پیدایش صفاتی در نفس می‌شود که به دلیل بقاء نفس ناطقه، آن صفات باقی می‌ماند، ولی خود عمل چون عرض است از بین می‌رود/ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۱۵۷. پس اعمال انسان منشأ اثر هستند و در وهلهٔ نخست این آثار به خود انسان بازمی‌گردد. برهمن اساس ابن‌سینا معتقد است کسی که نماز بخواند، از قوای حیوانی و آثار طبیعی آن نجات می‌یابد/همو، ۱۴۰۰ هـ، ص ۳۰۸-۳۰۷؛ یعنی ظاهر نماز، که انجام اعمالی برای ریاضت‌دادن نفس است، منجر به پیدایش صفاتی در نفس می‌شود. پیدایش این صفات نفس را از اسارت در قوای حیوانی نجات می‌دهد؛ به عبارت دیگر، نماز و سایر عبادات ظاهری، نفس انسان را تزکیه می‌کند، یعنی قوای حیوانی او را تعدیل می‌کند و عقل را بر قوای انسان مسلط می‌گرداند.

حاصل تزکیه نفس، آمادگی و ظرفیت نفس برای دریافت باطن عبادات است. در واقع انسانی که ظاهر عبادت را انجام داده و در اثر آن، نفسش تزکیه شده است، این قابلیت را پیدا می‌کند که معرفت حق به او افزوده شود و به بطن عبادت برسد. روشن است که هرچه این عبادات عمیق‌تر و باکیفیت‌تر باشد، تقوای انسان بیشتر می‌شود و هرچه نفس منزّه‌تر باشد، معارف بیشتری را دریافت می‌کند؛ پس عبادت از نظر ابن سینا عبارت از مجموعه‌ای از اعمال ظاهری و باطنی است. اعمال ظاهری متعلق به بدن است و منجر به ریاضت بدن می‌شود. ریاضت کشیدن بدن، صفاتی را در نفس ایجاد و آن را تزکیه می‌کند. به این ترتیب، نفس برای دریافت باطن عبادت که چیزی جز رسیدن به معرفت معبود نیست، مهیا می‌شود.

عبادت حقیقی از منظر ملاصدرا

ملاصدرا نیز همچون ابن سینا معتقد است که عبادت ظاهر و باطنی دارد و باطن عبادت به معرفت می‌انجامد. او معتقد است از آنجایی که خلقت انسان با سایر موجودات متفاوت است، پس بدیهی است عبادتی که برای او در نظر گرفته شده متناسب با خلقتش و خاص او است. شریعت را همچون انسان دارای ظاهری مشهور و باطنی مستور می‌داند، که ظاهر او همان جسم محسوس اوست و باطن و حقیقت او همان روح اوست (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۷۵-۳۷۶).

ظاهر عبادت از نظر او همان قوانین شریعت و بایده‌نویادهایی است که در قالب احکام، تشریح شده است. غرض از این قوانین، به‌کارگیری قوای نفسی و بدنی در راهی است که این قوا به خاطر آن خلق شده است. باطن عبادت از نظر او بندگی حکیمانه و فرمان‌بری ملکوتی است، به این معنا که انسان به حقایق معرفت یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۳۸۳۶).

ملاصدرا برخلاف ابن سینا که تبیین خود را از حقیقت عبادت با مثال جزئی نماز انجام داد، کل شریعت را مدنظر قرار می‌دهد و آن را دارای ظاهر و باطن می‌داند، اگرچه هر دو در نهایت از این تقسیم‌بندی، به یک نتیجه واحد می‌رسند.

صدرا معتقد است کسی که فقط به ظاهر شریعت توجه کند، صرفاً اعمال محسوس زوال‌پذیر را انجام می‌دهد و پیوسته بدن خود را در حرکات ناشی از انجام عبادات به تعب می‌اندازد. او در واقع جسدی را بدون توجه به روح آن پرورش می‌دهد که چون فاقد بطن است نزد خدا بی‌ارزش است و بدین ترتیب نتیجه عبادات که همان نیل به قرب جوار الهی است برای او حاصل نمی‌شود، چراکه او

از حقیقت دین و ایمان به خدا بی‌خبر است و شریعت را در خدمت امیال و هوای نفس خود گرفته است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۷۵-۳۷۶).

ملاصدرا نیز به این مضامین اشاره دارد. وی از بحث ریاضت شروع می‌کند و عبادات را یکی از اقسام ریاضت معرفی می‌کند. وی برای هر کدام از طاعات و عبادات بدنی، روح و جسمی قائل شده است. مقصود از جسم عبادات، همان حرکات و سکنتات محسوس و ظاهری است، اما مقصود از روح عبادات، همان اخلاص کامل و نیت باطنی عابد است و مشخص است که روح عبادات، مقصود بالذات است و جسم آن، مقصود بالعرض است. وی در ادامه بحث خود، همچون ابن‌سینا نماز را افضل عبادات بدنی معرفی می‌کند و تصریح می‌کند که باطن نماز، یا به تعبیر دیگر روح نماز، همان معرفت به خداوند است. صدرا در ذیل آیه «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (عنکبوت/۴۵)، منظور از جسم و روح عبادات را بیان می‌کند. مقصود از آیه همان جسم نماز است، به این معنا که اگر انسان، حرکات و سکنتات محسوسی را که به آن نماز اطلاق می‌شود انجام دهد، تأثیرش این است که از فحشاء و منکر بازداشته می‌شود، اما ادامه آیه ذکر را برتر معرفی کرده است: «وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ». صدرا مقصود از این قسمت آیه را، روح عبادات معرفی می‌کند و می‌گوید علت اینکه «ذکر» به وصف «اکبر» توصیف شده است، ذکر قلبی است نه آنچه لقلقه زبان است و از آنجاکه قلب اشرف اعضای وجودی انسان است، طاعت آن هم افضل طاعات محسوب می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۶۸۷-۶۹۰).

از نظر صدرا، کثرت عبادت اگر بدون توجه به باطن آن باشد، بی‌فایده است و آنچه اهمیت دارد، کیفیت عبادت است. عبادت باکیفیت، عبادتی است که نفس با انجام دادن آن، از ظاهر به باطن سوق پیدا می‌کند و اگر جز این باشد، تنها جسمش را به سختی انداخته و نفسش را در اسارت قوای حیوانی باقی گذاشته است.

پس معرفت به عنوان حقیقت عبادت در نگاه ملاصدرا، امری است که در اهمیت آن همین بس که اگر حاصل نشود، انسان گمراه می‌شود، حتی اگر کثرت در ظواهر عبادت داشته باشد، چراکه معرفت حاصل از عبادت، باعث می‌شود که انسان سعه وجودی یابد و به قرب برسد و بدون معرفت رشد انسان اتفاق نمی‌افتد. اکنون باید دید ملاصدرا چگونه ارتباط میان ظاهر و باطن عبادت را مطرح می‌کند؟

انسان از آنجاکه موجودی دوبعدی است، امیال متفاوتی در او وجود دارد. بعد جسمانی او به عالم ماده میل دارد و بعد روحانی‌اش اشتیاق قرب به کمال مطلق را دارد. در این میان انسان باید تلاش کند بین این دو بعد تعدیل برقرار کند و نباید اجازه دهد امیال جسمانی، او را از رسیدن به سعادت

حقیقی‌اش بازدارد. اگر امیال نفسانی انسان بر بعد روحانی‌اش غلبه پیدا کند، دیگر قادر نخواهد بود به باطن عبادت که معرفت است دست یابد. ملاصدرا در رساله سه اصل بیان می‌کند اگر گناه زیاد شود و کدورت و ظلمت در دل انسان رسوخ یابد، دل انسان به گونه‌ای می‌شود که از استعداد انکشاف علوم در وی اثری باقی نمی‌ماند و قوتش باطل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۴۰، ص ۲۹). برعکس اگر انسان امیالش را تحت لوای عقل کنترل کند، می‌تواند به معارف والا دست یابد. ملاصدرا معتقد است کسی که عملش درست باشد احوال قلبش اصلاح می‌شود و اصلاح احوال قلب بستری برای دریافت انوار معارف و حکمت فراهم می‌سازد (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۵۱).

ملاصدرا نیز همچون ابن‌سینا، معتقد است ظاهر عبادت منجر به تزکیه نفس، و تزکیه نفس مقدمه‌ای برای رسیدن به باطن عبادت می‌شود. صدرا با بیانی مفصل تر و ذکر هدف عبادت، این امر را بیشتر توضیح می‌دهد. او بیان می‌کند که محبت به دنیا سردسته همه گناهان است، پس هر حکمی از احکام شرع همواره جنبه عالی انسانی را تقویت می‌کند و غرض از وضع احکام این است که شهوات و امیال نفسانی مطیع و خادم عقل باشند تا نفس برای ارتحال به عالم آخرت و احراز سعادت اخروی آماده شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۶۸).

همین بیان در کتاب مبدأ و معاد هم وجود دارد: «و غرض عبادات، رسانیدن خلق به جوار باری تعالی و به سعادت لقای آن حضرت و ارتقاء از حضيض نقص به کمال و از هبوط اجساد دنیّه به شرف ارواح است» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۹۲). همچنین بیان می‌کند: «پس هر آنچه بدان امری شده‌ای، به تقویت جنبه عالیّه تو و حفظ جانب الله تعالی و اعلاء کلمه حق و رفض باطل برمی‌گردد، و هر آنچه از آن نهی شده‌ای، به اعراض از جنبه سافله و محاربه اعداء الله و اتباع شیاطین داخلی و خارجی برمی‌گردد» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۹۴). بنابراین، ظاهر عبادت اگرچه مقصود بالذات شارع نیست و غرض مهم‌تر در باطن آن وجود دارد، اما نقش کلیدی در رساندن انسان به باطن و جان عبادت یعنی معرفت ایفا می‌کند، به گونه‌ای که انسان جز با اطاعت از فرامین الهی به معرفت حقیقی نخواهد رسید، چراکه ظاهر عبادات، نفس حیوانی سرکش انسان را رام می‌کند و فرصت تعقل و دریافت معارف الهی را برای نفس روحانی او فراهم می‌کند.

اکنون که مقصود از حقیقت عبادات و رابطه ظاهر با باطن آن، نزد هر دو فیلسوف روشن شد، این مسئله مطرح می‌شود که آیا هر نمازی انسان را به باطن نماز و کسب معرفت می‌رساند؟ به عبارت دیگر، آیا عبادت همه انسان‌ها، یکسان است؟ و اگر یکسان نیست، منشأ این تفاوت در چیست؟ در ادامه به این پرسش از منظر ابن‌سینا و فیلسوف، پاسخ داده می‌شود.

سطوح و مراتب عبادت در میان عارف و غیر عارف

ابن سینا همهٔ عابدان را در کسب معرفت و رسیدن به حقیقت عبادت موفق نمی‌داند. وی تنها عارف را عابد حقیقی به شمار می‌آورد، چراکه بیان می‌کند زهد و عبادت غیر عارف در واقع معاملهٔ کالای دنیوی با کالای اخروی است، اما زهد عارف تکبر و بی‌اعتنایی به غیر حق و تنزه و پاکی از چیزهایی است که باطن و درون او را از حق باز می‌دارد و عبادت عارف ریاضتی است برای نفس او تا آن را از غرور به سوی حق بکشاند/ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۴۳).

ابن سینا عارف و غیر عارف را در طریق شریعت می‌داند، اما بیان می‌کند که غیر عارف عبادتش را به دلیل امید یا ترس انجام می‌دهد و همچون کودکی که به دنبال بازی، و روی‌گردان از کارهای جدی است، تنها با لذات ناقص آشنا است و به همان‌ها اشتیاق دارد و از لذت‌های معنوی و کامل، غافل است؛ اما عارف، لذات جسمانی را که به‌عنوان پاداش الهی وعده داده شده است، لذات حادقلی می‌داند و لذت حادکثری، یعنی وصول به حق مدنظر اوست/ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۴۳، ۱۴۵).

ملاصدرا نیز همچون ابن سینا همهٔ عابدان را لایق وصول به حقیقت عبادت نمی‌داند، چراکه عابدانی هستند که به ظاهر عبادت اکتفا می‌کنند و صرفاً صورت‌پرستی می‌کنند. ملاصدرا معتقد است این افراد عبادت و زهدشان را برای اجر و پاداش و معامله انجام می‌دهند و به غرض حقیقی عبادت پی نبرده‌اند، از جهت اینکه چیزی را با شیء حقیر دیگری معاوضه می‌کنند و لذت آخرت را بیشتر و بادوام‌تر نمی‌یابند و شأن آنها وصول به عشق مولی نیست/ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۱۴۰). در واقع، این عابدان صورت‌پرست، با معرفتی ناقص به عبادت پرداختند، یعنی به نیاز وجودی خود و عشق فطری نهادشان پی نبرده‌اند و معبودشان را به‌عنوان معشوق حقیقی به‌درستی نشناخته‌اند و از شریعت تنها چیزی که دریافتند، اوامر و نواهی بوده که به موجب اطاعت از آنها به بهشت برین می‌رسند و همین فهم حادقلی از شریعت موجب می‌شود عبادتشان محدود به الفاظ و حرکات محسوس شود و از آنجا که غایت هر چیز از جنس همان و شبیه به آن است، غایت عبادات ظاهری‌شان چیزی جز لذات حسی در بهشت اخروی نخواهد بود/ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۱۴۰).

ملاصدرا با استناد به آیهٔ «فاذکرونی اذکرکم» (بقره/۱۵۲)، بیان می‌کند که مراد از ذکر همان معرفت خدا است نه ذکر زبانی، و همچون ابن سینا عرفا را تنها کسانی می‌داند که به ذکر زبانی اکتفا نکرده‌اند/ملاصدرا، ۱۳۴۰، ص ۱۲، ۱۴۰).

پس روشن شد که از منظر ابن سینا و ملاصدرا، عبادات نفوس با یکدیگر متفاوت است. اگر انسان به‌ظاهر عبادات اکتفا کند و به‌کنه آن التفات نداشته باشد، عباداتش در حد سطح و مجموعه‌ای از

حرکات محسوس باقی می‌ماند، اما اگر از ظاهر عبادت فراتر رود و به روح عبادات توجه کند، به عبادت عرفا یعنی حقیقت عبادت دست یافته است. این سؤال را که چرا با عنوان عارف و غیرعارف، عبادات این نفوس از یکدیگر متمایز شده‌اند، می‌توان با توجه به مبانی هر دو فیلسوف پاسخ داد.

تبیین فلسفی حقیقت عبادت نزد ابن سینا و ملاصدرا

با توجه به تعریف هر دو فیلسوف از حقیقت عبادت و ارتباط ظاهر با باطنش و تفاوت عبادت عارف با غیرعارف، و با در نظر گرفتن مبانی خداشناسی و هستی‌شناسی و انسان‌شناسی سینوی و صدرایی، حقیقت عبادت از منظر فلسفی، تبیین می‌شود. از طریق آشنایی با نگاه این دو فیلسوف در رابطه با خداوند، جهان هستی و انسان، می‌توان به درستی دیدگاهشان را در این زمینه تبیین کرد. بدیهی است که در این مجال، ذکر تمام مبانی در سه حیطة نام برده شده، میسر نیست و تنها به مبانی اشاره می‌شود که برای تبیین فلسفی حقیقت عبادت بتواند راه‌گشا باشد؛ به همین جهت هر مبنا با عنوان خاص نام‌گذاری شده است که نشان می‌دهد جزء کدام‌یک از مبانی خداشناسی و هستی‌شناسی و انسان‌شناسی است.

مبانی فلسفی ابن سینا

در این قسمت مبانی مرتبط با بحث حقیقت عبادت از منظر ابن سینا بیان می‌شود. این مبانی در سه حوزه خداشناسی و هستی‌شناسی و انسان‌شناسی عبارت‌اند از:

۱. عاشق و معشوق بودن کمال مطلق

ابن سینا بیان می‌کند که واجب‌الوجود که مبدأ همه پدیده‌ها است، تحت هیچ جنسی قرار نمی‌گیرد و هیچ حد و برهانی ندارد، و حقیقتی منزّه از کم و کیف و ماهیت و متی و حرکت است، نه مثل دارد، نه شریک و نه ضد. از همه حیثیت‌ها واحد است، زیرا نه به اجزای بالفعل بخش‌پذیر است، نه مانند حقایق متّصل اجزای فرضی و وهمی دارد، و نه دارای اجزای عقلی است، به این معنا که ذاتش از معانی عقلی گوناگون ترکیب نیافته و واحد است، از آن جهت که وجودش شریک و همتایی ندارد؛ پس واجب‌الوجود با همه این وجوه و معانی، واحد است؛ زیرا او وجود کاملی است که در کمالش هیچ حالت بالقوه‌ای ندارد (ابن سینا، ۱۳۶۹، ص ۶۰۴) و موجودی که از هرگونه نقصی بری باشد و از جمیع

جهات واحد باشد، جمال محض و روشنایی محض است که سرچشمه همه زیبایی‌ها و اعتدال-هاست (بن‌سینا، ۱۳۶۹، ص ۵۹۰). این صفات واجب‌الوجود موجب می‌شود که معشوق واقع شود، و از آن‌جایی که ذات او فاقد حجاب و مدرک خودش است، بنابراین او عاشق است و در عین حال معشوق نیز است. ابن‌سینا در رساله‌العشق خود به این مطلب اشاره کرده است (همو، ۱۴۰۰ هـ ص ۱۸۴-۱۸۵).

ابن‌سینا مبدأ پیدایش هستی را ادراک ذات الهی می‌داند و بیان می‌کند فعل حق تعالی به‌عنوان مبدأ نخستین اولاً و بالذات تعقل ذات خودش است، ذاتی که مبدأ خیر است و موجودات هستی به بهترین وجه خود به عرض ذاتش تعقل می‌شوند و تعقل آنها بدون آنکه نیاز به اراده زائد بر ذاتش داشته باشد به پیدایش آنها می‌انجامد، پس وجود همه موجودات از فیض او است (بن‌سینا، ۱۳۶۹، ص ۶۵۰). از آنجاکه واجب‌الوجود عاشق ذات خود است و نظام هستی نیز از تعقل ذات خود او تحقق یافته است، پس واجب‌الوجود به هستی نیز که فیض ذات او است، عشق می‌ورزد.

۲. سریان عشق در هستی

تمام مراتب هستی، از عقول گرفته تا عالم ماده، سلسله ممکنات را تشکیل می‌دهند. از آنجاکه موجود ممکن بنا بر قاعده «کل ممکن زوج ترکیبی» از وجود و ماهیت تشکیل شده است، و از آنجاکه ماهیت برعکس وجود که منشأ خیر است، منشأ نقصان است، این ممکنات به واسطه جنبه وجودی که در آنها است، همواره مشتاق به خیر هستند. ابن‌سینا این اشتیاق ذاتی و ذوق فطری را که سبب بقاء وجود ممکنات است، عشق می‌نامد (بن‌سینا، ۱۴۰۰ هـ ص ۳۱۷)؛ پس واجب‌الوجود معشوق تمام موجودات است و هر یک از موجودات به اندازه استعداد خود تجلی ذات معشوق هستند. در این میان انسان نیز به‌عنوان یکی از موجودات جهان، عاشق معبود است، اما برخلاف سایر موجودات که عشقشان تکوینی است، او باید علاوه بر آن عشق تکوینی، اشتیاق خود را به‌صورت ارادی نیز دنبال کند تا از نقص به‌سوی کمال حرکت کند و جلوه‌گاه صفات حق شود. این فرایند در انسان همان عبادت معبود است که او را در جهانی که ابن‌سینا تفسیر می‌کند، یعنی جهانی که غرق در عشق است، یکی از تجلیات معشوق قرار می‌دهد. پس طلب خیر و کمال مطلق که بر پایه هستی‌شناسی ابن‌سینا است، یکی از مبانی فلسفی است که عبادت بر اساس آن معنا پیدا می‌کند، چراکه عبادت سر تعظیم فرودآوردن در برابر موجودی برتر است. در واقع عبادت برای انسان بستری می‌شود تا از قافله هستی عقب نماند و عشق خود را به ذات حق ابراز دارد. ابن‌سینا با اشاره به کمال محض بودن

واجب‌الوجود و عشق حاصل از ادراک آن و به تبع آن، اشتیاق برای وصول به آن، بستر مناسبی را برای تبیین عبادت در فلسفه‌اش ایجاد می‌کند.

۳. کمال‌طلبی انسان

ابن‌سینا در *رسالة‌العشق* بیان می‌کند که نفوس ناطقه انسانی به خاطر وجه تجردی روحانی و لطافت ذاتی که دارد، همیشه اوقات مشتاق به امور احسن و اجمل است (*ابن‌سینا، ۱۴۰۰ هـ، ص ۳۸۶*). پس انسان طبیعتاً لذت‌جو است و لذت ادراک ملائم است از آن حیث که ملائم است، به عبارت دیگر، لذت هر قوه‌ای عبارت است از به‌دست‌آوردن کمال آن قوه، پس لذت حس در درک محسوسات ملائم است و لذت نفس ناطقه در آن است که بالفعل دارای علم عقلانی باشد (*ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۷۰*)؛ پس انسان به‌واسطه جنبه تجردی که دارد، کمال‌طلب است و از آنجا که واجب‌الوجود، خیر مطلق است، نفسی که او را درک کند، چون امری ملائم با طبعش را درک کرده است، عاشق او می‌شود؛ به عبارت دیگر، انسان به‌عنوان تنها موجودی که به سبب قوه ناطقه‌اش، لذتش در ادراک امور خیر است، با تفکر در هستی، به عشق فطری خود به کمال مطلق پی می‌برد و برای وصول به آن به تکاپو می‌افتد. این شور و اشتیاق انسان برای نیل به مطلوب، مبنای انسان‌شناسانه مناسبی را برای تبیین عبادت فراهم می‌کند.

مبانی فلسفی بیان‌شده را می‌توان در سه گزاره زیر خلاصه کرد:

۱. واجب‌الوجود به‌عنوان خیر و کمال مطلق ذاتاً عاشق و معشوق خود است.
۲. عشق خدا به ذات خود در هستی سریان می‌یابد و انسان در جهانی که عشق محوریت آن را تشکیل می‌دهد، قادر است خود را در جرگه عاشقان قرار دهد و تجلی حق شود.
۳. نفس انسان به‌واسطه جنبه روحانی وجودش، از ادراک کمال لذت می‌برد و به عشق تکوینی خود به کمال مطلق پی می‌برد.

بر اساس گزاره‌های یادشده، نفس ناطقه انسان از طریق اندیشه در ذات خود و جهان هستی به کمال مطلق پی می‌برد و ادراک خیر مطلق، موجب عشق و طلب وصول به او می‌شود و اینجا است که انسان در برابر کمال مطلق خضوع می‌کند و از عبادت او فارغ نمی‌شود. معرفت نسبت به نفس و جهان هستی و خدا باید وجود داشته باشد تا انسان ضرورت عبادت را دریابد و به انجام آن روی بیاورد. این معرفت، یک معرفت مقدماتی است تا انسان را به انجام عبادات ظاهری ترغیب کند، اما معرفت حقیقی که از نظر ابن‌سینا حقیقت عبادت است، نتیجه انجام عبادات ظاهری است. در واقع این

رابطه دوسویه است، یعنی معرفت بیشتر به عبادت بیشتر ختم می‌شود و از طرفی، عبادت بیشتر به معرفت بیشتر می‌انجامد. عبادت ظاهری منجر به تزکیه نفس می‌شود و نفس مزکی قابلیت دریافت معارف را دارد. پس هرچه عبادات بیشتر باشد، نفس پاک‌تر شده و معارف دریافتی‌اش بیشتر می‌شود. اکنون می‌توان با توجه به مبانی، منشأ تفاوت عبادت عارف و غیرعارف را دریافت. براساس مبانی فلسفی عبادت از منظر ابن‌سینا، غیرعارف از کمال قوه ناطقه خود که معرفت حق است (مبنای انسان‌شناسی)، و از عشقی که در مدار هستی در جریان است (مبنای هستی‌شناسی)، و از معبودی که سراسر خیر است و ذاتاً مورد طلب او است (مبنای خداشناسی)، غافل شده و معرفتش در پایین‌ترین مراتب باقی مانده، به گونه‌ای که از شریعت فقط ظاهر و از شارع آن تنها پاداش دادن یا عذاب کردن را شناخته است و در جایگاهی نیست که عشق به هستی را درک کند، چراکه معرفت حداقلی او، تنها او را به عبادت ظاهری سوق می‌دهد، پس او از شوق رسیدن پاداش و لذات جسمانی و یا ترس از عذاب جسمانی‌اش به عبادت می‌پردازد و اشتیاق به بهشت جسمانی جایگزین عشق حقیقی او شده است؛ اما عارف، نفس ناطقه‌اش به کمال خود که معرفت حق است پی برده (مبنای انسان‌شناسی)، و نمی‌خواهد از قافله اشتیاق هستی که رو به سمت معشوق دارد، عقب بماند (مبنای هستی‌شناسی) و تنها خدا را شایسته معشوق واقع شدن می‌داند، چراکه کمال مطلق است (مبنای خداشناسی)، پس او هیچ‌چیز را از شناخت خداوند برتر نمی‌داند و همین معرفت حداکثری او است که باعث می‌شود عبادتش را به دلیل امید یا ترس انجام ندهد و حق را تنها برای خودش عبادت کند؛ درواقع عارف، در ظاهر عبادات غرق نمی‌شود و به حقیقت عبادت نائل می‌شود.

مبانی فلسفی ملاصدرا

نظام فلسفی صدرایی نیز همچون نظام فلسفی سینوی این ظرفیت را دارد که با تکیه بر مبانی آن می‌توان حقیقت عبادت را تبیین کرد. تفاوتی که میان ابن‌سینا و ملاصدرا در تبیین حقیقت عبادت مشخص می‌شود، می‌توان در همین مبانی جست‌وجو کرد؛ چراکه نگاه وجودی صدرا، به خدا و هستی و انسان تبیین دقیق‌تری را از حقیقت عبادت ارائه می‌دهد.^۱ این مبانی در سه حوزه خداشناسی و هستی‌شناسی و انسان‌شناسی، عبارت‌اند از:

۱- لازم به ذکر است مبانی ملاصدرا را می‌توان در دو نظام متفاوت بررسی کرد: نظام تشکیکی وجود و نظام وحدت شخصی وجود. در این مقاله، صرفاً بر اساس نظام تشکیکی وجود، مبانی صدرا در بحث حقیقت عبادت مطرح می‌شود و بررسی مبانی این بحث در نظام وحدت شخصی وجود، مجال دیگری می‌طلبد.

۱. عاشق و معشوق بودن کمال مطلق

واجب تعالی واجد تمام کمالات است و به‌همین جهت غنای ذاتی دارد. ممکنات نیز از نظر صدرا وجودشان به ذات غنی ربط دارد، به‌گونه‌ای که به‌هیچ‌نحو استقلالی از خود ندارند و تجلیات حضرت حق هستند. واجب تعالی از آنجایی که حقیقت محض وجود و سراسر خیر است، به ذات خود عشق می‌ورزد و به تجلیات ذاتش نیز، به‌تبع عشق ذاتی‌اش، عشق و محبت دارد، چراکه تجلی او نیز چیزی جز خیر نمی‌تواند باشد. لازمه ذات او، یعنی تمام موجودات هستی، لحظه‌ای از عشق او خالی نیستند، چراکه اگر لحظه‌ای عاشق نباشند، معدوم خواهند شد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۱۴۸). در واقع ملاصدرا می‌خواهد عشق را لازمه وجود معرفی کند، چراکه بیان می‌کند اگر موجودی فاقد عشق به خدا باشد، معدوم می‌شود. او وجود عشق را در موجود فرع بر وجود حیات و شعور می‌داند؛ بنابراین، همه موجودات به تناسب مرتبه وجودی‌ای که در آن قرار دارند، از حیات و شعور برخوردارند و عاشقانه خدا را تسبیح می‌کنند؛ به‌همین دلیل صدرا معتقد است همه موجودات خلقت به وجهی، از عبادت‌کنندگان ذاتی پروردگار و اطاعت‌کننده او هستند. عبادت انسان در میان سایر موجودات نیز به معنای عشق تکوینی او به ذات احدیت و پرستش ذاتی او است، اما به جهت اختیار و اراده‌ای که دارد، قادر است مسیر رسیدن به معشوق را نه فقط تکویناً، بلکه اختیاراتاً طی کند و اینجا است که تسبیح او به تعبیر ملاصدرا، تکوینی صرف نیست، بلکه عبادتی است که خاص خود او است (همان، ج ۷، ص ۱۳۶، ۱۵۳).

مبنای خداشناسانه صدرا در فلسفه عبادت، عشق واجب‌الوجود به ذات خود و لوازم ذاتش است که به تسبیح تکوینی همه موجودات، و تسبیح اختیاری انسان به دلیل تمایزش از سایر موجودات می‌انجامد.

۲. وجود امکانی موجودات

براساس اصالت وجود، آن چیزی که اولاً و بالذات واقعیت خارجی را پر کرده، وجود است و ماهیت ثانیاً و بالعرض به وجود نسبت داده می‌شود، پس آن چیزی که حقیقت خارجی را پر کرده است، وجود است و ماهیت به تبع وجود تحقق یافته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۹-۳۸). ملاصدرا بر این باور است که یک حقیقت در هستی سر بیان دارد که مشکک است، به این معنا که دارای مراتب مختلف شدت و ضعف است (همان، ج ۶، ص ۱۱۷)؛ پس نگاه صدرا به جهان، یک نگاه وحدت‌انگارانه است، چون تمام موجودات را به وجود واحد مشکک تعبیر می‌کند و منشأ تفاوت میان آنها را نیز همان تفاوت در مراتب وجودشان می‌داند. در این نگاه وحدت‌بینانه، واجب‌الوجود به عنوان علت‌العلل در رأس این نظام

مشکک قرار می‌گیرد و سلسله ممکنات (عقلیات، مثالیات، محسوسات) مراتب بعدی را تشکیل می‌دهند که وجودشان دارای امکان ذاتی است (همان، ج ۱، ص ۱۶). وجود امکانی ناقص است و این نقص در مراتب پایین وجود یعنی در عالم ماده به اوج خود می‌رسد، به گونه‌ای که این وجود ثبات ندارد و تجدد و سیال بودن ذاتی آن است و در حرکتی دائمی، که ملاصدرا آن را حرکت جوهری می‌نامد، از نقص به کمال سیر می‌کند (همو، ۱۳۶۳، ص ۶۵-۶۶). پس عالم ماده در یک حرکت ذاتی دائمی برای رسیدن به غایت خود یعنی رسیدن به کمال قرار دارد. انسان هم از این قاعده مستثنی نیست و در امکان ذاتی به سر می‌برد و خواه‌ناخواه وجودش وام‌دار سرچشمه وجود است. ابن‌سینا اشتیاق موجودات امکانی به وجود مطلق را ناشی از بعد وجودی آنها می‌داند، چراکه معتقد بود وجود آنها مساوق با خیر است، در مقابل، بعد ماهوی‌شان منشأ نقصان است و انسان را هم بر همین اساس مشتاق به خیر مطلق عنوان کرد و عبادت او را ابراز اشتیاق انسان برای وصول به معشوقش معرفی کرد. ملاصدرا اما با استفاده از اصول هستی‌شناختی خود، همچون: اصالت وجود، تشکیک وجود و وجود امکانی بهتر و روشن‌تر از ابن‌سینا می‌تواند جایگاه عبادت انسان را در فلسفه خود تبیین کند. وجود واحد مطلق در مراتب مختلف هستی سریان یافته است و سلسله ممکنات وجودشان را وام‌دار مبدأ فیض هستند و هیچ نحو استقلالی از خود ندارند. این نیاز ذاتی، منشأ همان عشقی است که ابن‌سینا بدان اشاره داشت که با مبانی ملاصدرا روشن‌تر شده است. بیان ملاصدرا در رابطه با امکان ذاتی انسان، در واقع مبنای هستی‌شناسانه عبادت است که به واسطه آن انسان نیازمندی خود را در پیشگاه معبود ابراز می‌کند و به این طریق در مسیر کمال قدم بردارد.

۳. سعه وجودی نفس از طریق معرفت

موجودات مختلف در عالم هستی در مراتب مختلف انتظام یافته‌اند و تمام کثرت و اختلاف مشهود در آنها منحصر در سه مرتبه است: عقلیات، مثالیات، محسوسات. ذات و حقیقت انسان نیز مشتمل بر عقل و نفس و طبع است و برای هر یک آثار و لوازمی است. پس انسان همچون عالم هستی مشتمل بر اموری متفاوت است؛ از این رو صدرا انسان را در برابر هستی که عالم کبیر است، عالم صغیر می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۶۶-۳۶۷). در واقع ملاصدرا در تفسیر خود از انسان از اصل اصالت وجود و تشکیک وجود بهره می‌جوید و اصالت را با نفس می‌داند که دارای مراتب مختلف است. بر اساس اصل جسمانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقاء بودن انسان، نخستین مرتبه نفس، مرتبه مادی است که در طی حرکت جوهری رو به سمت کمال دارد؛ به این معنا که ذات و حقیقت او هر لحظه به حکم حرکت

جوهریّه در معرض تغییر و تبدیل قرار می‌گیرد و بدین اعتبار، در هر آن، از نوعی به نوع دیگری تبدیل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۰۱)؛ پس نفس در آغاز، جسمانی و مادی محض است، ولی رفته‌رفته به سمت تجرد پیش می‌رود؛ یعنی نخست مادی محض است، سپس درجات و مراتب مختلف وجودی را طی می‌کند تا به تجرد مثالی یا عقلی برسد. در واقع صدرا انسان را در میان موجودات تنها موجودی می‌بیند که دارای سعهٔ وجودی است، به حدی که می‌تواند از پایین‌ترین مراتب به بالاترین مراتب صعود کند و این سیر تقرّب انسان از نظر صدرا جز از طریق معرفت حاصل نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۶۶-۳۶۷). اهمیت معرفت در نظر ملاصدرا زمانی مشخص‌تر می‌شود که اظهار می‌کند مادام که انسان نفسش را به عبودیت و ریش را به ربوبیت نشناسد، موجود نخواهد بود؛ بلکه منسی و در حکم معدوم است (همان، ص ۳۷۲)؛ پس می‌توان گفت صدرا وجود را مساوق با معرفت می‌داند، در حالی که ابن‌سینا، لذت نفس ناطقه را در اکتساب معرفت می‌دانست و معتقد بود اگر انسان خود را بشناسد و در مراتب هستی تعقل کند، اشتیاق ذات خود را برای تشبه به جواهر علوی درمی‌یابد و برای تشبه به آنها به تکاپو می‌افتد. او این تکاپوی انسان را که حاصل معرفت است، عبادت انسان شمرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ هـ، ص ۳۰۲-۳۰۳)؛ اما ملاصدرا با توسل به اصول خود، یعنی اصالت وجود و تشکیک وجود، مبنای انسان‌شناسانهٔ عبادت را بهتر تبیین می‌کند. نفس انسان براساس تشکیک وجود، دارای مراتبی است که از طریق اکتساب معرفت، ارتقا می‌یابد و در واقع چیزی که ابن‌سینا از آن، به تلاش و تکاپوی انسان برای تشبه به عقول یاد کرد، ملاصدرا آن را سعهٔ وجودی انسان بیان کرد. پس عبادت در نظر ملاصدرا براساس مبنای انسان‌شناسانهٔ او، یعنی قابلیت سعهٔ وجودی انسان از طریق معرفت‌یافتن به خود به‌عنوان عبد و به خدا به‌عنوان رب است و همین معرفت است که انسان را از مراتب پایین وجودی به مراتب بالا سوق می‌دهد.

مبانی فلسفی بیان‌شده را می‌توان در سه گزارهٔ زیر خلاصه کرد:

۱. از آنجاکه هستی مطلق از جانب خدا است، عشق او به ذات خود، همچون وجود به عالم هستی سریان یافته است، به‌گونه‌ای که هیچ وجودی خالی از عشق به ذات او نیست؛ براین‌مبنا، تسبیح تکوینی تمام موجودات و تسبیح اختیاری انسان معنا می‌یابد.
۲. عالم ممکنات نسبت به واجب‌الوجود وجود امکانی دارند، یعنی سراسر نیاز هستند و عبادت انسان براساس این مبنا، اظهار نیاز ذاتی و همیشگی به معبود است.
۳. انسان، تنها موجود عالم خلقت است که قابلیت سعهٔ وجودی دارد و از طریق معرفت می‌تواند به قرب برسد. از نظر صدرا عبادت انسان همان معرفت‌یافتن او به نیاز وجودی‌اش به‌عنوان عبد و وجود سراسر نیازش به رب است، پس انسان می‌تواند از طریق عبادت به قرب برسد.

براساس گزاره‌های یادشده، انسان در نگاه صدرا باید تفکر کند تا به وجود امکانی و عشق فطری خود به ذات احدیت پی ببرد؛ تنها در این صورت است که او را عبادت می‌کند. پس معرفت مقدماتی نسبت به نفس و هستی و خدا باید وجود داشته باشد تا انسان ضرورت عبادت را دریابد و به انجام آن روی بیاورد. معرفت در دیدگاه ملاصدرا نیز همچون دیدگاه ابن‌سینا، رابطه دوسویه با عبادت دارد، به این معنا که از یک طرف، معرفت مقدماتی برای عبادت، امری ضروری است؛ یعنی از یک طرف، انسان باید به معرفت ابتدایی دست یابد تا با درک ضرورت آن به عبادت پردازد و از طرف دیگر، وقتی انسان به عبادت می‌پردازد، معرفت او افزایش می‌یابد. در واقع همان‌طور که در تعریف صدرا از عبادت گفته شد، عبادت ظاهر و باطنی دارد که معرفت همان باطن و حقیقت عبادت است و با انجام عبادت ظاهری انسان بدان دست می‌یابد. با توجه به مبانی ملاصدرا نیز می‌توان به منشأ تفاوت میان عبادت عارف و غیرعارف پی برد. عرفا وجود خود را به درستی شناخته‌اند و به نیاز ذاتی خود پی برده‌اند (مبنای انسان‌شناسی) و نمی‌خواهند از جرگه موجودات هستی که در تسبیح تکوینی، عشق خود به خدا را ابراز می‌کنند، عقب بمانند و تنها ذات حق را شایسته عبادت می‌یابند (مبنای خداشناسی) و این عبادت آنها که مبتنی بر پایه معرفت درست است، آنها را به غایتی که شارع از وضعشان در نظر داشته، یعنی نیل به معرفت و به تبع آن سعه وجودی می‌رساند تا به حدی که به مرتبه قرب الهی نائل می‌شوند، (مبنای انسان‌شناسی) پس غایت عرفا از عبادت چیزی جز نیل به لقاء الهی نیست. در مقابل غیرعارفان معرفت سطحی نسبت به خود و به تبع آن، خدا و جهان دارند و همین سبب می‌شود که در ظاهر و سطح عبادت باقی بمانند؛ بنابراین، عبادت از منظر ابن‌سینا، ظاهر و باطنی دارد. ظاهر نماز که اعمالی است برای ریاضت‌دادن به بدن، منجر به ایجاد صفاتی در نفس می‌شود. پیدایش این صفات، نفس انسان را تزکیه می‌کند و حاصل آن، آمادگی و ظرفیت نفس برای دریافت باطن عبادات یا همان معرفت است. از منظر ملاصدرا نیز عباداتی که شارع برای انسان تشریح کرده است، با توجه به دو بعد او، ظاهر و باطنی دارد. ظاهر عبادات، نفس مادی انسان را تعدیل می‌کند و شرایط را برای ارتقا نفس روحانی او و رسیدنش به بطن عبادات فراهم می‌کند. بطن عبادات از نگاه وی، معرفتی است که از جانب حق به او افاضه شده است. هرچه انسان باطنش را با عبادات ظاهری بیشتر تصفیه کند، ظرفیت بیشتری برای دریافت معارف خواهد داشت.

ابن‌سینا نیز جهانی ترسیم می‌کند که سراسر عشق است؛ عشقی که از منبع خیر، یعنی کمال مطلق، نشئت گرفته و به موجودات هستی سرایت کرده است. در این میان انسان به‌عنوان موجودی دوبعدی، ذاتاً لذت‌طلب است و لذت نفس ناطقه‌اش در ادراک ملائم با آن، یعنی کسب معرفت عقلانی است. پس انسان به‌خاطر وجود این بعد در وجودش، از سایر موجودات که تکویناً عشق به

واجب‌الوجود را تجربه می‌کنند، متمایز می‌شود و باید عشق فطری خود به کمال مطلق را از طریق معرفت‌یافتن به خود و هستی کشف کند. این معرفت مقدمه‌ای برای تعظیم در برابر معشوق و پرستش او می‌شود.

در نظام فلسفی ملاصدرا نیز خداوند مبدأ هستی و خیر مطلق است؛ از این‌رو به ذات و لوازم ذاتش که موجودات هستی هستند، عشق می‌ورزد. موجودات عالم نیز، به تناسب مرتبه وجودی‌شان، واجد عشق به کمال مطلق هستند، و این عشق موجب شده است که همه موجودات نیاز ذاتی خود را در تسبیح تکوینی در برابر معبودشان ابراز دارند. در این میان انسان که تنها موجودی است که قابلیت سعه وجودی دارد، علاوه بر تسبیح تکوینی، دارای اختیار است تا طی حرکت جوهری اشتدادی به قرب برسد و این ارتقای وجودی برای او جز از طریق معرفت حاصل نمی‌شود. انسان با معرفت به هستی و جایگاه خود در آن، ضرورت عبادت را درمی‌یابد و در برابر بارگاه ربوبی زانو می‌زند.

در پایان می‌توان دیدگاه این دو فیلسوف را در مورد حقیقت عبادت به این شکل به تصویر کشید: معرفت مقدماتی ← ظواهر عبادات ← تزکیه نفس ← معرفت حق همان‌طور که در این نمودار مشاهده می‌شود، این دو فیلسوف در نظام فلسفی خود، جایگاه مشابهی را برای ظاهر و حقیقت عبادت در نظر گرفته‌اند، با این تفاوت که در نظام صدراپی به دلیل مبانی فلسفی دقیق‌تری که مطرح شده است، این جایگاه روشن‌تر و ملموس‌تر تبیین می‌شود.

نتیجه‌گیری

نتیجه مقاله حاضر را می‌توان در گزاره‌های زیر خلاصه کرد:

۱. ابن‌سینا و ملاصدرا هر دو معتقدند حقیقت عبادات امری متفاوت از ظاهر عبادات است. ظاهر عبادات، اعمالی است که انسان با اعضای بدنش انجام می‌دهد و این اعمال مقدمه‌ای است جهت رسیدن به باطن عبادات.
۲. ظاهر عبادات، از طریق ریاضت‌دادن به بدن، آثاری را در نفس انسان باقی می‌گذارد. این آثار، نفس انسان را از تسلط قوای حیوانی رها می‌کند و آن را تحت لوای قوه عاقله درمی‌آورد. به این ترتیب محصول ظاهر عبادات، از منظر این دو فیلسوف، تزکیه نفس انسان است.
۳. نفس تزکیه‌شده، این استعداد و قابلیت را دارد که به باطن عبادات راه یابد و باطن عبادات، از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا، چیزی جز رسیدن به معرفت ربوبی نیست.

۴. جایگاه حقیقت عبادت در نظام فلسفی ابن سینا این طور تبیین می‌شود: عشقی که واجب‌الوجود به ذات خود و لوازم ذاتش دارد، در جهان هستی سریان یافته است. در این میان، انسان به دلیل تجردی که دارد، برای کسب لذت و کمال آن، یعنی کسب معرفت عقلانی، کوشش می‌کند و با تفکر در خود و هستی و معبود، عشقی فطری به ذات معبود را در خود می‌یابد و متمایز از سایر موجودات که تکویناً عشق به معبود را تجربه می‌کنند، انسان با اراده و اختیار خود، در برابر معبود سر تعظیم فرود می‌آورد.

۵. جایگاه حقیقت عبادت در نظام فلسفی ملاصدرا این طور تبیین می‌شود که واجب تعالی به‌عنوان مبدأ هستی، ذاتاً هم عاشق و هم معشوق است. این عشق به کمال مطلق، در جهان هستی سریان دارد و موجودات عالم، به تناسب مرتبه وجودی، واجد این عشق و به موجب آن مشغول تسبیح تکوینی معشوق هستند. در این میان انسان تنها موجودی است که قادر است طی حرکت جوهری اشتدادی از طریق حصول معرفت، به کمال برسد. انسان با کسب معرفت، نیاز وجودی خود را درمی‌یابد و برخلاف تسبیح تکوینی موجودات، با اختیار و اراده خود، معبود را عبادت می‌کند.

۶. هر دو فیلسوف رابطه معرفت با عبادت را رابطه‌ای دوسویه در نظر می‌گیرند. در وهله نخست، معرفتی ابتدایی که نفس نسبت به خود و هستی و معبود دارد، او را به عبادت وامی‌دارد. عبادت ظاهری منجر به تزکیه نفس می‌شود و تزکیه نفس معرفت حقیقی را برای نفس به دنبال می‌آورد. پس معرفت حقیقی نتیجه عبادت ظاهری است که به تزکیه نفس منجر شده است.

۷. تبیین ابن سینا از حقیقت عبادت، مشابه با تبیین ملاصدرا از عبادت است؛ اما صدرا با کمک اصالت وجود و تشکیک وجود و حرکت جوهری اشتدادی نفس و امکان وجودی، تبیین دقیق‌تری از حقیقت عبادت دارد.

منابع

- ابن سینا، حسین (۱۳۷۵)، *الإشارات و التنبیهات*، قم، نشر البلاغه، چاپ نخست.
- _____ (۱۴۰۰هـ)، *رسائل ابن سینا*، قم، انتشارات بیدار، چاپ نخست.
- _____ (۱۳۷۹)، *النجاه من العرق فی بحر الضلالت*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۸۷)، *نفس شفاء*، ترجمه محمد حسین نایبجی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ نخست.

سلطانی رنانی، سید مهدی؛ مرتضوی بابا حیدری، سید رحمان (۱۳۸۸)، «فلسفه عبادت از دیدگاه ابن سینا»، *ادبیات و علوم انسانی* (دانشگاه شهرکرد)، شماره ۱۲ و ۱۳، بهار و تابستان، ص ۹۹-۱۱۵. علی پور، فاطمه (۱۳۹۲)، «فلسفه عبادت انسان از منظر ابن سینا»، *حکمت سینوی*، دوره ۱۷، شماره ۴۹، بهار و تابستان، ص ۵-۲۲.

مرتضوی بابا حیدری، سید رحمان (۱۳۹۲)، «فلسفه عبادت از دیدگاه ملاصدرا»، *معارف عقلی*، سال هشتم، شماره ۲۷، تابستان، ص ۱۵۱-۱۶۷.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ م)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث، چاپ سوم.

_____ (۱۳۴۰)، *رساله سه اصل*، تهران، دانشگاه علوم معقول و منقول تهران.

_____ (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، چاپ

دوم.

_____ (۱۳۸۱)، *کسر الاصنام الجاهلیه*، تهران، بنیاد حکمت صدرا.

_____ (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.

_____ (۱۳۶۳)، *مشاعر*، تهران، کتابخانه طهوری، چاپ دوم.

_____ (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.