

تعالی صرف واجب الوجود و مسئله نیایش با خدای غیرشخص وار در آثار ابن سینا

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۲/۱۵

تاریخ تأیید: ۹۴/۱۰/۰۱

* سیده زهرا حسینی

** عبدالرسول کشفی

*** احد فرامرزی قراملکی

چکیده

خداوند در آثار ابن سینا به مثابه وجودی کاملاً متفاوت و دیگر حضور می یابد و وی در مباحث فلسفی خویش، از واجب الوجود به عنوان خدا، تصویری ارائه می کند که نه تنها به لحاظ وجودی، متعالی صرف و متباین نسبت به ماسواست؛ بلکه حتی دامنه این تعالی تا حوزه ذهن و معرفت انسان نیز ادامه می یابد. از سوی دیگر، مباحث وی درباره نیایش در آثار گوناگون او، در نگاه نخست ممکن است بیانگر ناسازگاری یا دست کم چندگانگی درباره تصور بوعلی از خدا باشد. اما ابن سینا که به اشکال نیایش با خدای غیرشخص وار واقف است، به صراحت، سخن گفتن به معنای عرفی را با واجب الوجود متعال محال می داند؛ از این رو به جای تغییر تصویر خدا، به

* دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه تهران.

** دانشیار گروه فلسفه اسلامی دانشگاه تهران.

*** استاد گروه فلسفه اسلامی دانشگاه تهران.

مفهوم‌سازی دیگری از نیایش می‌پردازد و تعریفی فلسفی از آن ارائه می‌دهد. حقیقت نیایش در نگاه وی، یک گفتگوی صرف نیست؛ بلکه گونه‌ای تحول وجودی است که در معرفت و عشق ریشه دارد. وی این امر را با تمایز نهادن میان دو بعد ظاهری که وی با رویکردی تشریحی بیان می‌کند و بعد حقیقی که با نگاه فلسفی وی پیوند دارد و تحویل نیایش به مفهوم عشق توضیح می‌دهد. مفهوم‌سازی ابن‌سینا از عشق الهی نیز، هم با تصور وی از خدای غیرمتشخص و هم با تعریف نیایش سازگاری کامل دارد.

واژگان کلیدی: نیایش، خطاب، خدای غیرانسان‌وار، وحدت، عشق، تشبه نفس ناطقه.

کاربردشان در مورد انسان در نظر گرفته شوند، نمی‌توان تصویر خدا را انسان‌وار یا شخص‌وار نامید و در این موارد نیز ما با تصویری غیرشخص‌وار روبه‌رو هستیم. مراد از تفاوت کاربرد مفاهیم، آن است که حمل مفاهیم مشترکی چون علم، حیات و اراده بر خداوند، به گونه‌ای صورت گیرد که تفاوتش با حمل بر موجودات ممکن، تنها مصداقی و تشکیکی نباشد؛ بلکه این اوصاف - افزون بر تفاوت کمی - تفاوت کیفی محض نیز با موجودات دیگر داشته باشند. خداوند در چنین حالتی، وجودی بی‌نهایت و فرازمانی است و اختلاف کمی و کیفی بی‌نهایت با موجودات دیگر دارد و در یک سخن، در غیریت با موجودات دیگر است که در اصطلاح به آن «تعالی» گفته می‌شود. در واقع، گاهی ایجاد یک تصویر غیرشخص‌وار از خدا به دلیل باورمندی به تعالی صرف و بینوتی است که به دلیل رد کردن هرگونه تشابه و قیاس، تصویر ارائه‌شده از خدا کاملاً غیرانسان‌وار می‌شود؛ برای نمونه /تین ژلیسون خدای احد فلوپین را که به دلیل سیطره وحدت، کاملاً بی‌تشابه و از هر چیز منزه است، غیرشخص می‌نامد.* در تعالی با وجود بدیهی‌نمایی و کثرت کاربرد، «همچون بسیاری از تعبیر الهیاتی از کاربردها و دلالت‌های گوناگون و متنوعی برخوردار است» (Farley, 1963, pp.13). تعالی، مبتنی بر تنزیه است و ابتدایی‌ترین فرم آن به تنزیه و نفی مکان از خدا مربوط است؛ پرسشی که کودکان در مورد مکان خداوند می‌پرسند و یکی از راه‌های شناخت خدا نیز پرسش از مکان و جهت خدا قلمداد می‌شود (Ibid, pp.13-15). در آثار اندیشمندان اسلامی نیز تعبیر «متعال» بیش از هر وصف دیگری قرین موصوف خود، یعنی نام‌های خدا بوده و بیشتر بر برتر بودن خداوند دلالت دارد. تعالی دایره معنایی گسترده‌ای دارد و کاربرد یکسانی در مکاتب گوناگون ندارد که در ادامه با تفصیل بیشتری به آن خواهیم پرداخت. به‌طورکلی هر میزان، خداوند با تنزیه بیشتری توصیف شود، تشابه کمتری به ماسوا یافته و فاصله او از مخلوقات، بیشتر می‌شود. در صورتی

* /تین ژلیسون در کتاب خدا و فلسفه توضیح می‌دهد که احد نزد /فلوپین با توجه به نحوه وجود و عملش - بیش از آنکه شخص باشد - یک شیء است. استدلال وی در این زمینه نیز به تفاوت تحلیل /فلوپین از اوصاف احد باز می‌گردد. /فلوپین احد را آمیخته با تعالی محض و بیگانه با الهیات مسیحی تعریف می‌کند (رک: ژلیسون، ۱۳۷۴، ص ۵۷) و در برابر نگاه ژلیسون، خدایان یونانی، کاملاً شخص هستند (رک: همان، ص ۱۷).

که خداوند به صورت متعالی صرف تصور شود، به لحاظ معرفتی نیز متعال از ادراک بشر یا به بیان دیگر مستلزم تعطیل خواهد بود و به زعم برخی اندیشمندان، این امر، توجیه مستدل و عقلانی ارتباطاتی چون نیایش با خداوند را دچار مشکل می‌کند؛ از این رو «متون مقدس نیز هرگز خدای متعالی صرف را معرفی نمی‌کنند؛ بلکه خدای متون مقدس دارای صفات انسانی است»* (Levine, 1992, p.105).

از سوی دیگر، نیایش و هرگونه گفتگو با خداوند - اعم از پرستش یا مناجات - به تصویری شخص‌وار از خداوند نیاز دارد؛ زیرا رابطه‌ای است دارای مخاطب که آن را رابطه من - تو نیز نامیده‌اند؛ زیرا میان دو شخص حاضر صورت می‌گیرد.** رابطه‌ای که بر خلاف روابط من - آن، انسان صرفاً یک فاعل شناسا نیست که ابژه‌اش (آن) صامت و ساکت باشد و مداخله‌ای در رابطه نداشته باشد. در رابطه گفتگو، یک نسبت و رویارویی رخ می‌دهد و طرفین، رویارویی را تجربه می‌کنند. انسان حضور مخاطب را احساس می‌کند و از آن متأثر می‌شود و بر آن باور است که بر مخاطب نیز تأثیر می‌گذارد. بنابراین

* در قرآن کریم، خداوند با تنزیه بسیاری توصیف شده است؛ باین‌حال فارغ از تفاسیر و تأویلات متکلمان و مفسران، ما با تصویری از یک خدای شخصی روبه‌رو هستیم که به غضب (۴:۹۳)، بخشایش (۹:۷۱)، استهزا (۲:۱۵)، مکر (۳:۵۴) متصف می‌شود. در آیین مسیحیت، این امر نمود بیشتری دارد و خداوند افزون بر اینکه بسیار انسان‌وار و حتی مجسم توصیف شده است، حتی افعال انسانی نیز به وی نسبت داده شده است. بر خلاف قرآن کریم که خداوند را «لیس کمثله شیء» معرفی می‌کند، در کتاب مقدس بارها گفته شده که انسان به صورت خداوند آفریده شده است (رک: سفر پیدایش، ۱: ۲۶ و ۹:۶ / ۲۷). همین آیات نیز موجب شده «تصویر خدا» (Image of God) یک موضوع جدی در پژوهش‌های الهیات مسیحی معاصر قلمداد شود (See: McFarland, 2003, pp.33-79)؛ از این رو اوصاف و افعال انسانی بسیاری به خداوند نسبت داده شده است. خداوند دارای دست (کتاب اول پادشاهان، ۱۸:۴۶)، کمر (مزمور، ۹۳:۱) و گوش (سفر اعداد، ۱:۱۱ و اشعیا ۱:۵۹) است، می‌نشیند (اشعیا، ۴۰: ۲۲)، آواز می‌خواند (پادشاهان، ۳:۸) و موارد بسیار دیگر.

** اصطلاح «من و تو» در اطلاق به روابط دوسویه و دارای رویارویی، برای نخستین بار توسط مارتین بوبر (۱۸۷۸ - ۱۹۶۵م) فیلسوف و متأله معاصر وضع شد. او در کتاب من و تو به تفصیل درباره رابطه دوسویه سخن گفته است. بوبر میان رابطه «من - تو» و رابطه «من - آن» تفاوت قایل می‌شود. در رابطه «من - آن» انسان در جایگاه فاعل شناسا قرار دارد و آن، فاقد هرگونه تأثیری، تنها یک متعلق شناسایی است. «من» به تجربه و شناخت آن می‌پردازد و با متعلق خود - اعم از آنکه انسان است یا غیرانسان و جاندار است یا غیر جاندار - به مثابه یک شیء برخورد می‌کند و «آن» نصیبی در این تجربه و رابطه ندارد؛ حال آنکه در رابطه «من و تو» یک نسبت دوسویه برقرار است و طرفین در این نسبت و تجربه مشارکت دارند. در واقع رابطه «من - تو» جهان نسبت‌ها را مستقر می‌کند و هر دو طرف، خود را افشا می‌کنند. قلمرو نسبت‌ها شامل زندگی ما با طبیعت، زندگی ما با انسان‌ها و نسبت ما با وجودهای روحانی است. در قلمرو سوم که اهم آنهاست، «نسبت تار است، ما خطاب را احساس می‌کنیم و پاسخ می‌دهیم ... اما نمی‌توانیم تو را با لب‌هایمان بیان کنیم» (Buber, 1958, pp.6-11).

فلاسفه دین اتفاق دارند که «خدا برای کسی که عبادتش می‌کند، یک شخص است» (Webb, 1918, p.43). ابن‌سینا که با رویکردی وجودشناختی در مابعدالطبیعه خود، وجود خدا را اثبات می‌کند، وجود خدا را به عنوان وجودی واجب بذاته که به هر لحاظ در غیریت و متعال از ماسوا قرار می‌دهد و در نتیجه تصور وی از وجود واجب‌الوجودی از هر لحاظ واحد و دارای اختلاف کمی و کیفی نامتناهی با انسان تصویر می‌شود* و حتی الهیاتی اغلب تنزیهی و سلبی ایجاد می‌شود. او حتی در تحلیل اوصاف ثبوتی مشترک انسان و خدا که شمارشان بسیار نیست، تحلیلی کاملاً متفاوت ارائه می‌دهد؛ از این رو تصویری از خدا ارائه می‌شود که ماهیتی ندارد؛ جز «وجود صرف، محض و حق» اوصاف ایجابی او چون علم و اراده و افعالی چون عشق ورزیدن (که در ادامه توضیح آن خواهد آمد)، تشابه معنایی و مصداقی به اوصاف انسان ندارد؛ از این رو در الهیات وی، خدایی غیرشخص‌وار و متعالی محض تصویر می‌شود که حتی گاه دامنه تعالی آن به حوزه مفاهیم و نیز تعالی معرفتی نیز کشیده می‌شود. از دیگر سو، رابطه انسان با واجب‌الوجود، مورد توجه اوست؛ به گونه‌ای که نه تنها رساله‌ای را به نگارش در باب نیایش اختصاص می‌دهد؛ بلکه در آثار برجسته فلسفی همچون *شفا* و *نجات* نیز به تحلیل و بررسی نماز و نیایش می‌پردازد. از این رو مسئله نیایش با خدای غیرانسان‌وار و متعالی صرف، در آثار ابن‌سینا به صورت جدی مطرح می‌شود؛ این پژوهش در پی حل این مسئله در نظام تفکر سینوی است که با توجه به تصور ابن‌سینا از خدای متعالی، چه تصویری از نیایش با خدا دارد؟ آیا این تصویری که ابن‌سینا از خدا ارائه کرده است، به همان سیاق در بحث نیایش نیز ادامه می‌یابد یا اینکه ابن‌سینا تصویر دیگر از خدا در بحث نیایش ارائه می‌کند؟ از این رو با توجه به ارتباط استوار مفهوم نیایش و دامنه تعالی خداوند، لازم است پس از بیان مفهوم و حدود تعالی، تصور ابن‌سینا از خدا، انسان‌وار بودن یا نبودن و حدود تعالی خدا در آثار روشن شود و پس از آن، به بررسی مفهوم نیایش پرداخته خواهد شد. بررسی مفهوم نیایش با روش معناشناختی (Semantic) از طریق تحلیل مفهومی واژگان بر اساس متون گوناگون ابن‌سینا صورت خواهد گرفت.

* در این مورد، در بخش بعدی با ارائه مستندات بیشتر سخن خواهیم گفت.

محال بودن اجتماع نقیضین و نیز قاعدهٔ الواحد در مورد افعال واجب الوجود از سوی ابن‌سینا، می‌توان دریافت که وی به این مرتبه از تعالی باور ندارد (رک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق «ب»، ص ۱۸۳).

- تعالی معرفتی: بر اساس تعالی معرفتی، ذهن انسان توان ادراک ذات و اوصاف خداوند به صورت معرفت ایجابی را ندارد. تعالی معرفتی خود از سطوح متفاوتی برخوردار است (Levine, 1992, pp.91-95). نمونهٔ بارز تعالی معرفتی را می‌توان در آثار *توماس آکویناس* دید؛ از دیدگاه وی نمی‌توان به هیچ ادراک متعارفی از خداوند دست یافت و از این رو معرفت به گزاره‌ها و مفاهیم الهیاتی به دو گونهٔ معرفت سلبی و یا معرفت ایجابی تمثیلی ممکن است. در واقع وی تمثیل را تنها راه شناختی در الهیات ایجابی می‌انگارد (Patterson, 2013, pp.112, 227-258). تقریباً همهٔ اندیشمندان فرهنگ اسلامی در اینکه نمی‌توان ذات خداوند را شناخت، هم‌سخن هستند؛ اما در مورد معناشناسی و معرفت‌شناسی وجود و اوصاف الهی، دیدگاه‌های متفاوتی دارند. تقسیم اندیشمندان اسلامی به اهل تشبیه و تنزیه، حول محور رویکرد متفاوت به معناشناسی اوصاف الهی صورت گرفته است. تفکر تنزیهی در صورت افراط به تعطیل می‌انجامد؛ زیرا امکان معرفت ایجابی به این اوصاف، انسان را ناتوان از معرفت به خدای متعال می‌انگارد؛ برای نمونه بنا بر نظر منسوب به *ابوالحسن اشعری*، حتی واژهٔ موجود میان خدا و ماسوا نیز به اشتراک لفظ به کار می‌رود (محقق و ایزوتسو، ۱۳۷۰، ص ۳۹۹ - ۴۰۲)؛ بدیهی است که این قول به معرفت‌نیافتن و به بیان دیگر، تعطیل می‌انجامد (رک: طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۹). به هر حال - همان‌گونه که پیش از این گذشت - در صورتی که مکتبی به تعالی وجودی محض یا بینوتی خدا معتقد باشد، نمی‌تواند نیایش با خدا را به نحو مستدل توجیه کند و لذا حتی در متون دینی ادیان ابراهیمی نیز خدا به صورت به‌کلی دیگر و متعالی محض توصیف نشده است (Levine, 1992, p.105).

۱. خدا در تصور ابن‌سینا

ابن‌سینا نیز مانند بسیاری از فلاسفهٔ اسلامی متقدم و متأخر خویش، بحث از خدا و

دیگر خدا مقدم است. استدلالی که او برای وحدت خداوند می‌آورد؛ یک استدلال لمی است و باور/بن‌سینا از آن به‌طور کامل بر پایه مفهوم‌سازی وی از وجوب است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق «الف»، ص ۳۴۳) و واجب‌الوجود - به‌واسطه وجوبش - تهی از هرگونه تکثر و لذا از تمام موجودات، متمایز و به‌کلی یگانه می‌شود (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۰۰).

وحدت و تعالی وجودی صرف

مفهوم‌سازی/بن‌سینا از وحدت خدا، به تعالی صرف وجودی واجب‌الوجود می‌انجامد و در نتیجه واجب‌الوجود به‌طور مطلق از عالم متمایز می‌شود که هیچ اشتراکی با ممکنات ندارد و از صفات امکانی و هر امری منزّه است که شایبه نقص و امکان و ترکیب در آن باشد. گزاره «واجب‌الوجود واحد است» گرچه به‌ظاهر ایجابی است؛ اما در باور/بن‌سینا، بیانگر مفاهیم و گزاره‌های گوناگون سلبی است. با مفهوم وحدت نه‌تنها کثرت عددی، بلکه هرگونه ترکیب و تکثری از واجب نفی می‌شود. ابن‌سینا بارها به وحدت واجب‌الوجود پرداخته و هر بار به دلیل وحدت، ویژگی‌های موجودات انسانی، اعم از ذاتی، عرضی و حتی نسبی به صورت زنجیروار از وی نفی می‌شود. مفاهیم نفی‌شده عبارت‌اند از:

- ماهیت و در نتیجه ترکیب (همو، ۱۴۰۴ق «الف»، ص ۳۴۴)؛
- انقسام و در نتیجه جنس و از این‌رو حد و برهان (همان، ص ۳۷۳)؛
- اعراض: کم، کیف، این، متی، حرکت، انقسام (همان)؛
- قابلیت اشاره و انقسام (همان، ص ۴۴۲).

این مفاهیم سلسله‌وار به همدیگر مرتبط‌اند. طبعاً در صورت سلب ماهیت، هرگونه ترکیب و قابلیت انقسام نیز سلب خواهد شد. در صورتی که ماهیتی وجود نداشته باشد، اجزای خارجی همچون ماده و صورت نیز محقق نخواهد بود و لذا اجزای عقلی آن همچون جنس و فصل نیز وجود نخواهند داشت و اگر جنس و فصل نباشد، تعریف حدی و رسمی صورت نخواهد گرفت. در صورت نبود ماده، هیچ عرض مفارقی نیز نخواهد بود؛ زیرا عرض، نیازمند موضوع و محل است؛ از این‌رو واجب‌الوجود فاقد جسمانیت، کم، کیف، مکان، زمان و هر عرض دیگری خواهد بود و هنگامی که از زمان و مکان تهی باشد، اشاره نخواهد داشت.

از این رو در نتیجه این سلسله‌تنزیهات ذاتی و عرضی مانند تنزیه از ماهیت، جنس، زمان، کم و کیف، سلسله‌تنزیهات دیگری به دست می‌آید که به‌طور مستقیم با مسئله این پژوهش مرتبط‌اند و می‌توان آنها را تنزیهات نسبی نامید؛ نسبی از آن لحاظ که آنها را در قیاس با دیگری می‌توان دریافت. تنزیه واجب‌الوجود از مفاهیم امکانی، موجودی بسیط، فرازمانی، نامحدود و دارای اختلاف کیفی بی‌نهایتی از واجب‌الوجود و موجودات دیگر ترسیم می‌کند. این گزاره سلبی حاصل می‌شود که «لایشارکه فی رتبه شیء» (همان، ص ۳۴۳)؛ بنابراین هرگونه «شبهه، نظیر و شریک» نه تنها در وجود، بلکه در اوصاف نیز و هر مفهوم مرتبط با خدا نیز می‌گردد. این‌گونه تنزیه و بینونت میان خدا و موجودات دیگر، بیانگر باور به تعالی صرف وجودی یا بینونتی است که در فلسفه‌های تئیستی و غیروحدت وجودی می‌توان با آنها روبه‌رو شد. *ابن‌سینا* در اشاره به تعالی خدا از تعبیر جلال استفاده کرده و به گفته وی، عظمت و جلال جز با وحدت و سلب تشبیه حاصل نمی‌شود* (همان)؛ از این رو تصور *ابن‌سینا* از وحدت خداوند به این می‌انجامد که خدا در فلسفه او کاملاً به صورت یک «غیر» حضور داشته باشد. به نظر می‌آید کاربرد تعبیر «دیگری» که برخی فیلسوفان و متألهان غربی در اشاره به تعالی خداوند استفاده کرده‌اند، در این مورد گویای بهتری برای مقصود *ابن‌سینا* باشد. تفکر دیگری بودن (Otherness of God) یا غیریت خدا، تفکری است که به‌طور متفاوت در فلسفه‌های تئیستی وجود دارد.**

اطلاق تعبیر دیگری بر خدا «تم اصلی تفکر فلسفی و دینی معاصر است» (Summerell, 1998, p.1)؛ اما محتوای آن از دیرباز وجود داشته و در اشاره به تمایز خدا از جهان به کار می‌رود. پژوهشگران تاریخ فلسفه، ریشه‌های آن را در اندیشه‌های فلاسفه‌ای چون *افلاطون*، *فلوتین* و *آنسلم* می‌جویند (Moisisch, 1998, pp.60-61). ظاهراً بیشترین نمود تصور خداوند به مثابه دیگری را در اندیشه‌های *آنسلم* می‌توان دید. *آنسلم* بر آن است که

* ر.ک: پاورقی پیشین.

** تأکید بر اندیشه تئیستی، از باب تمایز با اندیشه پان‌تئیستی و پان‌تئیستی است که در آنها به نوعی باور به وحدت وجود خدا و ماسوا وجود دارد. بدیهی است که تصور خدا به مثابه دیگری، جایی در اندیشه‌های وحدت وجودی نخواهد داشت. در بیشتر مکاتب اسلامی نیز - غیر از اندیشه‌های عرفانی - خداوند متمایز از جهان در نظر گرفته شده و حتی تعابیر پرکاربردی چون «الله و ماسوالله» دال بر این نگرش‌اند.

خداوند از همان نحوه وجود خدا که وجوب وجود است، از ماسوا متمایز می‌شود و وجوب وجود، منشأ و منبع دیگر بودن اوست (Clayton, 1998, p.14).

گفته می‌شود دیگری بودن تام یا به بیان دیگر، غیریت تمام خدا بیش از آنکه در گرو خود مفهوم دیگری باشد، مبتنی بر تصور وحدت خداست (Moisch, p.61, 1998). بی‌گمان چنین نیست که هر تصویری از وحدت به یک میزان موجب دیگری بودن خداوند باشد؛ بلکه به میزان تنزیه بیشتر، این دیگری بودن نیز شدت می‌یابد. در *ابن سینا* که وحدت، یگانگی محض است، به نظر می‌آید با یک بینونت حداکثری روبه‌رو باشیم. چنان‌که خود وی نیز اذعان دارد که «واجب‌الوجود مباین با تمامی موجودات است»؛* از این‌رو خدا در الهیات سینوی کاملاً به مثابه «دیگری» حضور می‌یابد که به لحاظ وجودی در تباین و تغایری تام با انسان و موجودات دیگر قرار دارد؛ لذا با یک دوگانگی در هستی‌شناسی *ابن سینا* روبه‌رو می‌شویم؛ هستی از یک تقسیم عمده، یعنی واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود آغاز می‌شود و در پی آن، تقسیمات دیگری چون تقسیم به علت‌العلل و معلول، خالق و مخلوق، واحد و متکثر، تام‌الوجود و ناقص، دارای ماهیت و فاقد ماهیت، قدیم ذاتی و حادث ذاتی ادامه می‌یابد و تمام مفاهیم مرتبط با وجوب وجود، بر وی به صورت مطلق حمل می‌شوند. تنزیه واجب‌الوجود، تنها در مورد تکثر، ترکیب، انقسام‌پذیری و هر امری که مخل وحدت وی باشد، نیست؛ بلکه بر اساس فعلیت تام و تمام واجب‌الوجود فاقد هرگونه انفعال و تغییری نیز تصور می‌شود؛ از این‌رو واجب‌الوجود فاقد اوصاف انسان‌وار انفعالی همچون غضب، خشم و عطوفت است و «انفعالاتی که به واجب‌الوجود نسبت داده می‌شود، همگی باطل‌اند» (رک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق «ب»، ص ۱۵۰ - ۱۵۱). تغییرناپذیری و فعلیت محض واجب‌الوجود به فرازمانی بودن وی نیز می‌انجامد؛ زیرا زمان، تنها متعلق به امور متغیر تعلق می‌شود (همان، ص ۴۱).

تعالی واجب‌الوجود در تفکر سینوی، تنها مسئله‌ای وجودی نیست؛ بلکه دامنه آن به حوزه ذهن و اندیشه بشر نیز ادامه می‌یابد و آثار آن را در تعالی مفهومی و حتی گاه

* آنه مباین لجميع الموجودات، واجب‌الوجود وحده وأن کل موجود فمنه ابتداء وجوده (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق «الف»، ص ۳۲۷).

تعالی معرفتی نیز می‌توان یافت (همان، ص ۳۵). وی بر فراتر بودن ذات خداوند از توان معرفتی و شناختی انسان تصریح دارد و معتقد است جز وجوب وجود از وی نمی‌فهمیم: «لا نعرف حقيقة الأول، إنما نعرف منه أنه يجب له الوجود» (همان، ص ۳۵) و وجوب نیز بیشتر بار معنایی سلبی دارد تا ایجابی و شاید دلیل افزونی اوصاف و گزاره‌های الهیاتی سلبی در الهیات سینوی نیز همین امر باشد؛ اما در حوزه اوصاف ثبوتی نیز می‌توان به تحلیل ویژه و نظر خاص بوعلی درباره عینیت مفهومی اوصاف خدا توجه کرد؛ تحلیلی که درک و فهم محمول‌های وصفی بر واجب‌الوجود را دشوار و حتی ناممکن می‌کند. ابن‌سینا در این دیدگاه که تكثر خارجي میان اوصاف خداوند نیست؛ زیرا در غیر این صورت موجب تكثر و ترکیب خدا می‌شود (همو، ۱۴۰۴ق «ب»، صص ۱۹، ۶۱، ۱۸۴ / همو، ۱۴۰۴ق «الف»، ص ۳۴۹ / همو، ۱۳۷۹، ص ۳۴۹ / همو، ۱۳۶۳، ص ۳۳)، با فلاسفه دیگر مشترک است و تقریباً همه فلاسفه اسلامی به عینیت خارجی اوصاف با ذات معتقدند. افزون بر این، باور ابن‌سینا به وحدت مفهومی اوصاف خدا، موجب تمایز وی از فلاسفه دیگر شده است. باور ابن‌سینا به ترادف یا عینیت مفهومی اوصاف ثبوتی واجب‌الوجود،* حتی مورد انتقاد حکمای متأخر همچون ملاصدرا قرار گرفته است و چنین باوری را مستلزم تعطیل انگاشته‌اند (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۴۵). اشتراک مفهومی اوصاف ثبوتی خداوند، مانند علم، قدرت، حیات و اراده به‌طور کلی معناشناسی این اوصاف را متفاوت از معناشناسی آنها در کاربردشان در مورد انسان می‌کند و او را یگانه و به لحاظ معرفتی نیز متعالی به تصویر می‌کشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق «ب»، ص ۱۴۴).

۲. تصور ابن‌سینا از نیایش

۲-۱. رویکرد ابن‌سینا در تحلیل نیایش

مراد از نیایش در این مقاله، مفهوم اعمی است که شامل هرگونه سخن گفتنی با

* أن المفهوم من الحياة والعلم والقدرة والوجود والارادة المقولات على واجب الوجود مفهوم واحد (همو، ۱۳۶۳، ص ۲۱).

خداست که می‌تواند در اشکال گوناگونی* انجام شود که فارغ از توجه به آنها، به‌طور کلی *ابن‌سینا* دارای دو رویکرد کلی در بررسی نیایش است. رویکرد دینی یا درون‌دینی که نیایش را به عنوان امری عبادی یا به بیان دقیق‌تر، به مثابه یکی از عبادات که به ثواب می‌انجامد، بررسی می‌کند و در این رویکرد به یکی از اشکال آن، یعنی نماز اشاره شده است و شیخ آشکارا از واژه صلوٰة استفاده می‌کند (رک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ «الف»، ص ۴۴۴/ همو، ۱۳۷۹، ص ۷۱۴). رویکرد دوم، رویکرد برون‌دینی و فلسفی *ابن‌سینا* است که او با نیایش به معنای عام آن روبرو می‌شود و آن را به لحاظ مسائلی همچون چیستی نیایش، امکان تحقق آن و متعلق نیایش بررسی می‌کند. این رویکرد *ابن‌سینا* بیشتر در «رسالة فی ماهیة الصلوٰة» به چشم می‌خورد. او در این رساله - آن‌گونه که توضیح آن خواهد آمد - نیایش را دارای دو بعد ظاهری و حقیقی می‌داند که بعد ظاهری را با رویکرد نخست، یعنی رویکرد تشریحی و بعد حقیقی را با رویکرد فلسفی خود توضیح می‌دهد.

۲-۲. مفهوم‌سازی از طریق تعریف و تفکیک ابعاد نیایش

ابن‌سینا از میان عبادت‌های گوناگون، برای نماز به مثابه یک نیایش، جایگاه خاصی قایل است؛ زیرا به نظر وی، نماز نیایشی است که انسان مخاطب خدا قرار می‌گیرد.*^۱ نخستین مفهومی که *ابن‌سینا* در رساله ویژه خود برای نماز، نیایش را با آن پیوند می‌زند؛ تعبیر

* سه مورد زیر، مهم‌ترین اشکال نیایش به شمار می‌روند:

- نماز عبادی (Ritualistic Prayer) یا صلوٰة: عبادت مخصوص مسلمانان است و بعدی تشریحی و در برخی موارد، وجوب فقهی دارد در قالب مشخصی ادا می‌شود.
- نیایش شخصی یا مناجات که لزوماً قالب معینی ندارد و شامل گفتگوی شخصی با خداست. این گفتگو می‌تواند به هر زبانی و شامل تعابیر شخصی باشد.
- دعا یا نیایش شامل تقاضا و درخواست (Petitionary Prayer) است که اصطلاحاً استغاثه نیز نامیده می‌شود. تفاوت دعا با دو مقوله پیشین، در این است که به زبان منطقی، فعلی سه‌موضوعی است؛ به این بیان که فرد دعاکننده، چیزی را از خداوند می‌خواهد.

** در کتاب *نجات*: «أشرف هذه العبادات من وجه، هو ما يفرض متوليه أنه مخاطب لله ومناج إياه وصائر إليه، ومائل بين يديه. وهذا هو الصلاة» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۷۱۵) و در *شفا*: «يجب أن يكون أشرف هذه العبادات من وجه هو ما يفرض متوليه أنه مخاطب لله تعالى ومناج إياه وصائر إليه ومائل بين يديه، وهذا هو الصلاة» (همو، ۱۴۰۴ «الف»، ص ۴۴۵).

خطاب است. افزون بر آن، به نظر وی این «خطاب» خاص انسان و عامل برتری یافتن و امتیاز انسان بر موجودات دیگر است (همو، ۱۴۰۰ق، ص ۲۹۹). البته وی درباره این که مرادش دقیقاً درباره «خطاب» که موجب برتری انسان است چیست، توضیحی نمی‌دهد و حتی به نظر می‌رسد این مفهوم به حاشیه رفته و سرانجام نیز دقیقاً به دلیل تعالی صرف خداوند، حذف می‌شود. به هر حال - آن گونه که خواهیم دید - بحث/ابن‌سینا درباره تعریف و حقیقت نیایش، به مفاهیمی غیر از خطاب و گفتگو تعلق دارد.

ابن‌سینا در «رسالة ماهیة الصلوة» تعریف خاصی از نماز ارائه می‌کند که دیدگاهی کاملاً متافیزیکی و رویکردی فلسفی بر آن حاکم است: «تشبه نفس ناطق انسانی به اجرام فلکی و تعبد دائم حق [تعالی] برای دستیابی به ثواب ابدی». این تعریف - گرچه درباره امری کاملاً دینی است - بیانگر آن است که ابن‌سینا مشی فلسفی - حتی در تحلیل این مفهوم درون‌دینی - دارد. اگر تعریف فلسفه به مثابه مشی زیستن،* به جای آموختن و از بر داشتن را از پی‌یر هادوت (Pierre Hadot) بپذیریم، می‌توانیم بگوییم فلسفه/ابن‌سینا در این مورد کاملاً با این تعریف همراه است و آن را در تحلیل امری قدسی و دینی اجرا می‌کند. ابن‌سینا درباره این تعریف به طور مستقیم توضیحی نمی‌دهد که چه رابطه‌ای میان نیایش و تشبه نفس به جرم فلکی می‌تواند وجود داشته باشد؛ اما درک این مطلب که مسئله این پژوهش نیز بدان مبتنی است، با توجه به ابعاد نماز میسر است. نماز در نگاه ابن‌سینا به طور عمده، ظاهر و حقیقتی دارد و ابن‌سینا درباره هر دو به گونه متفاوتی سخن می‌گوید. ابن‌سینا در ادامه این تعریف، توضیح می‌دهد برای نماز، ظاهر و باطنی قایل است و نگاه تشریحی را درباره ظاهر آن و نگاه فلسفی را درباره باطن آن به کار می‌گیرد. گرچه «تشبه نفس ناطقه انسان به جرم فلکی» را می‌توان در اشاره به ظاهر نماز در انجام حرکات دانست و آن را همگام با فلسفه طبیعی شیخ در باور به حرکت افلاک تفسیر کرد؛ اما مناسب‌تر آن است که این تعریف، ناظر به حقیقت نیایش به مثابه تحول وجودی و

* هادوت در کتاب فلسفه به مثابه راه زندگی، به بررسی تصور فیلسوفان باستان پرداخته است. وی میان مطالعه فلسفه و نگاه تئوری به آن با فلسفیدن تفاوت می‌نهد و تفاوت این دو را مانند هنرپژوه و هنرمند می‌داند. به نظر وی فلاسفه نخستین، چون سقراط، افلاطون، رواقیون، ارسطو و دیگر فلاسفه یونانی و هلنی، فلسفه را صرفاً تئوری نمی‌انگاشتند؛ بلکه فلسفی می‌زیسته و می‌اندیشیده‌اند (Hadot, 1995, pp.264-273).

روبه کمال باشد؛ زیرا اولاً این تشبه* در نفس ناطقه اتفاق می‌افتد؛ نه در جسم انسان و ثانیاً - آن‌گونه که در ادامه به تفصیل خواهیم دید - با آرای دیگر/بن‌سینا نیز سازگاری بیشتری دارد. آن‌گونه که خواهیم دید، این دوپهلویی همچنین در بخش دوم تعریف نیز که هدف عبادت را تحصیل ثواب دائم می‌داند، وجود دارد.

۱-۲-۲. بعد ظاهری نیایش، زبان و خیال

بعد ظاهری نیایش و به‌طورخاص نماز، در قالب الفاظ و حرکات دیگری است که به عنوان ارکان، سجود و رکوع ادا می‌شود که/بن‌سینا اغلب با تعبیر «ریاضت بدنی» از آن یاد و با رویکردی متشرعانه و فایده‌گروانه درباره آن بحث می‌کند (همان، ص ۳۰۸). وی تصریح می‌کند که نماز موجب ثواب می‌شود؛ اما عمده دلیل آن برای یادآوری و تضرع است (همان، ص ۳۰۱ - ۳۰۲). تعابیر شیخ در این مورد، کاملاً تشریحی هستند؛ گرچه به نظر می‌رسد وی تفسیری فلسفی از تمامی این تعابیر دارد.** او نیایش را سزاوار ثواب می‌داند و آن را با سعادت اخروی پیوند می‌زند؛ سعادت‌تی که تنها نصیب انسان می‌شود (همان، ص ۳۰۱)؛ اما به‌طورکلی وی از نگرشی عمل‌گرایانه (Pragmatic) نیایش را به مثابه فریضه دینی بررسی می‌کند و از این زاویه، دیدگاهی ابزاری به نماز دارد. کمترین فایده چنین رویارویی زبانی و حرکات بدنی که برای عموم است، یادآوری شریعت و تمایز از حیوان است.** توجه و اهمیت/بن‌سینا به دو عنصر زبان و تخیل در روش این تذکر، جالب است. به نظر وی، کارایی نیایش از مسیر الفاظ و اذکاری است که بر زبان ادا می‌شوند و نیت‌هایی که از رهگذر خیال می‌گذرند. درواقع وی به اهمیت تخیل برای تذکر و تقرب واقف است (همو، ۱۴۰۴ق «الف»، ص ۴۴۴).

* در زمینه تشبه نفس، در ادامه توضیحات بیشتری خواهد آمد.

** با مراجعه به آثار دیگر وی پی می‌بریم/بن‌سینا حتی مفهوم ثواب را نیز با نگرشی فلسفی تعریف می‌کند. ثواب در نگاه وی با کمال‌جویی نفس ناطقه پیوند می‌خورد؛ «الثواب هو حصول استكمال النفس کمالها الذی تشوقه والعقاب تعریض النفس الغير المستکملة لأن تستکمل ویلحقها فی ذلک أذی من قبل جهلها و نقصانها» (همو، ۱۴۰۴ق «ب»، ص ۱۱۴).

*** فهذه الاعداد من جملة السياسات الشرعية کلف بها الشارع او لذا انسانا بالغا عاقلا لیشبه جسمه بما یخص به روحه من التضرع الی جنسه العالی لیفارق البهائم بهذا الفعل فان البهائم مهملة عن الخطاب.

واجب‌الوجود در این راستا تعالی خداست که خود بر مفاهیمی چون وجوب و وحدت بنا شده و بر دیدگاه‌های دیگر نیز سایه می‌افکند. او در این زمینه دیدگاه‌های بسیار مهمی را دقیقاً در زمینه ارتباط دیگری بودن خدا و ارتباط انسان با وی بیان می‌کند و از مخاطب خود می‌خواهد این ارتباط را معرفتی و عقلانی بداند. البته وی اذعان دارد که این معنا می‌تواند برای افراد خاصی باشد و حتی تأکید می‌کند که رساله به دست ناهلان نیفتد (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۳۱۰).

در اینجا نیز مفهوم تعالی و درواقع تصور شیخ از تعالی خدا وجود دارد که در وحدت سلبی او ریشه دارد و او متوجه قضیه تعالی معرفتی و وجودی خداوند و امکان یا عدم امکان «مناجات» با وی است و دقیقاً تصور خود از خدا را در اینجا بیان می‌کند؛ همان تصور فلسفی واجب‌الوجود موصوف به وحدت صرف در رأس بیان تنزیهی شیخ قرار دارد. اکنون یک سوی رابطه دوسویه مناجات، واجب‌الوجود واحد متعال و منزله از مکان، زمان، اشاره و تغییر یا به بیان دیگر همان موضوع گزاره‌های سلبی است و در سوی دیگر این رابطه، انسان «دارای شکل، جسم، حد، جهت و پایدار و متکی به جسم و حواسش» قرار دارد که نمی‌تواند تصویر دقیق و مشخصی از مخاطب متعالی خود داشته باشد. درواقع یک سوی رابطه به بیان ابن‌سینا، وجود مطلق فاقد ماهیت است که امکان ادراک حسی و مشاهده آن وجود ندارد، فعلیت محض است و تأثر و تغییری نیز در وی راه ندارد. در سوی دیگر نیز، انسان جسمانی قرار گرفته که در طلب ایجاد رابطه زبانی با اوست. در این باره خود ابن‌سینا چندین بار در مورد مسئله نیایش با خداوند متعال تصریح کرده است؛ با تعبیری چون: «الوجود المطلق الحق فی عالم المحسوسات غائب غیر مرئی للحس ومن لم ينظر اليه بعده غائباً بعيداً و المناجاة مع الغائب محال» و نیز «ان واجب الوجود غائب بعيد» (همان، ص ۳۰۶) و «واجب‌الوجود اعلى من جميع ... و اشد علوا و تنزها فكيف يصلح ان تخالطه المحسوسات و المجسمات» (همان، ص ۳۰۷)؛ و از این رو به نظر شیخ، گفتگو به معنای متعارف آن، با امر ناشناخته محال است؛ زیرا به باور ابن‌سینا «انسان جسمانی، عادت به تعامل زبانی با موجودی قابل مشاهده و قابل اشاره دارد» (همو، ۱۴۰۰ق، ص ۳۰۵ - ۳۰۶). درواقع تصور ابن‌سینا از تعالی واجب‌الوجود، مانع از

ارتباط زبانی* یا به تعبیر او «مناجات» و «مکالمه» با خداوند به معنای عرفی‌اش می‌شود.** وی در راستای حل این مسئله، به مفهوم‌سازی دیگری از نیایش روی می‌آورد و حقیقت مناجات را به شناخت و معرفت تعبیر می‌کند (همان). در این نگرش «عبادت همان معرفت واجب‌الوجود و شناخت او با درون پاک و نفس فارغ است» (همان، ص ۳۰۷)؛ بنابراین حقیقت نماز نیز تعریف به «شناخت الله به وحدانیت و وجوب وجود و تنزیه ذات و تقدیس صفات او» می‌شود (همان). از سخنان وی پیداست که متعلق معرفت، واجب‌الوجود واحد و متعال است؛ همچنان تصویر خدای نامتشخص معرفی می‌شود و لذا معرفت، یک معرفت تنزیهی است. باید توجه داشت که این امر با این نظر /بن‌سینا که انسان نمی‌تواند به حدود مخاطب خود اطلاع یابد، منافاتی ندارد؛ زیرا آن‌گونه که خود /بن‌سینا نیز اشاره کرده است، اولاً این معرفت به صورت کلی به وجوب و وحدانیت خدا و لذا به صورت غالب تنزیهی است؛ بنابراین معرفت به تعالی یا به بیان دیگر، معرفت به خدای متعالی و منزّه از اوصاف انسانی و امکانی را نیز شامل می‌شود.*** وی ادامه می‌دهد که در زمینه بعد عبادی و دینی نماز نیز به‌طورکلی «تعبد محض به معنای محبت و عشق ربانی و الهی است»****. بنابراین نیایش راستین در نگاه وی، تعریف می‌شود به یک رابطه معرفتی و رابطه عبادی نیز صرفاً رابطه‌ای عاشقانه در جهت تشبه به معشوق است؛ نه رابطه‌ای تکلیفی. نفس ناطقه انسان نیز در یک سوی این رابطه قرار دارد؛ نه جسم و زبان انسان و لذا انسان با ذهن و روان خود به نیایش می‌پردازد (همان، ص ۳۰۷ - ۳۰۸).

درواقع می‌توان گفت رابطه نیایش به رابطه دیگری، یعنی عشق تحویل داده می‌شود.

* نگارنده در بخش پایانی مقاله به نقد و بررسی این نظر بوعلی پرداخته است.

** «وَأَجِبَ الْوُجُودَ أَعْلَى مِنْ جَمِيعِ الْجَوَاهِرِ الْمَفْرَدَةِ وَأَشَدَّ عُلُوًّا وَتَنْزَهُهَا فَكَيْفَ يَصْلِحُ أَنْ تَخَالَطَهُ الْمَجْسُوسَاتِ وَالْمَجْسَمَاتِ * وَإِذَا تَقَرَّرَ أَنَّ اثْبَاتَهُ وَتَعْيِينَهُ بِجِهَةِ مِنَ الْجِهَاتِ مَحَالٌ ظَاهِرٌ لَاحٍ مِنْ هَذَا التَّقْرِيرِ أَنَّ مَنَاجَاتَهُ بِالظَّوَاهِرِ بِحَسَبِ الْمَظْنُونَاتِ وَالْمَوْهُومَاتِ لِأَمَلِ مَحَالٍ (همان، ص ۳۰۷).

*** درباره متعلق معرفت به خدا و سازگاری یا عدم سازگاری آن با تصور /بن‌سینا از تعالی خداوند در ادامه بحث بیشتر گفتگو خواهد شد.

**** «التَّعْبُدُ الْمَحْضُ هُوَ الْمَحَبَّةُ الرَّبَّانِيَّةُ الْإِلَهِيَّةُ وَالرُّؤْيَا الرُّوحَانِيَّةُ (همان).

ابن سینا دربارهٔ اینکه مرادش از عشق ورزی با خدایی که تعالی وی سخن گفتن به معنای عرفی را بر نمی‌تابد، چیست در این مبحث توضیحی نداده است؛ بنابراین مسئله پژوهش در این مورد نیز وجود دارد که عشق ورزیدن به موجودی نامتشخص چه معنایی می‌تواند داشته باشد و حل این مسئله در گرو توجه به تعریف *ابن سینا* از عشق و امکان اطلاق آن بر رابطه با واجب‌الوجود متعالی صرف است. در مهم‌ترین آثار فلسفی *ابن سینا* نیز واجب‌الوجود، عاشق و معشوق نامیده است (همو، ۱۴۰۴ق «الف»، ص ۳۶۸ - ۳۷۰ / همو، ۱۳۷۵، ص ۱۳۸ / همو، ۱۳۷۹، ص ۵۹۳ / همو، ۱۴۰۴ق «ب»، ص ۱۵۷)؛ با این حال، صریح‌ترین و کامل‌ترین توضیحات وی در رساله‌ای که دربارهٔ عشق نگاشته، آمده است. ادامهٔ این مقاله با نگاه مختصری به مفهوم عشق در آثار *ابن سینا* و نیز موارد کاربرد آن دربارهٔ واجب‌الوجود، به این مسئله خواهد پرداخت که آیا اولاً مفهوم‌سازی عشق الهی با تصور خداوند سازگار است؟ ثانیاً با توجه به تحویل نیایش به عشق، رابطهٔ میان تعریف نیایش و مفهوم عشق به خداوند چگونه است؟

عشق و مؤلفهٔ خیر و کمال

ابن سینا از عشق به معنای عام سخن می‌گوید که به مثابه گرایش و کشش به سوی خیر و کمال در تمام هستی سریان دارد؛ این گرایش در موجودات دارای ادراک با نوعی التذاذ همراه است که *ابن سینا* معمولاً واژهٔ «ابتهاج» را دربارهٔ آن به کار می‌برد (ر.ک: همو، ۱۳۷۵، نمط هشتم، ص ۱۴۲). در واقع *ابن سینا* کمال‌گرایی را عشق‌گریزی در تمام موجودات می‌نامد؛ زیرا توأم با کشش و - در مواردی - التذاذ است. این جذبۀ روبه‌کمال، ذومراتب است و در مواردی همچون گرایش هیولا به صورت، فاقد ادراک و در مراتب بالاتر، همراه با آگاهی است (همو، ۱۴۰۰ق، ص ۳۷۸ - ۳۸۹). غایت‌نهایی عشق‌گریزی واجب‌الوجود به مثابه منشأ و نهایت خیر و کمال است؛ از این رو به نظر *ابن سینا* واجب‌الوجود، معشوق همهٔ موجودات است؛ اما این عشق، غریزی است و آنها لزوماً به این عشق و متعلق واقعی آن آگاهی ندارند.

ابن سینا بی‌آنکه تصویری شخصی از عشق الهی ارائه کند، مفهوم‌سازی اوصاف الهی را در یک سیر سازماندهی می‌کند تا در نهایت او را به عنوان معشوق‌نهایی اثبات کند.

او ابتدا صرفاً علت هستی است، هستی خیر است و لذا او خیر مطلق است و چون متعلق عشق، خیر است، پس او معشوق همه می‌شود. گرچه همه به او و عشق به او شعور ندارند؛ اما چون یک سوی این رابطه، تجلی او در هر چیز است، پس عشق به کمال نیز عشق به اوست؛ زیرا او در هر جا تجلی دارد (همو، ۱۴۰۰ق، ص ۳۹۳) و «هر موجودی خیر و کمال را دریابد به‌طور طبیعی عاشق آن می‌شود»* (همان، ۳۸۹).

تصور خدا به مثابه خیر مطلق و عشق متألهان

البته مراد/بن‌سینا از اینکه نیایش معرفت عشق به خداست، نمی‌تواند این معنای عام و غریزی از عشق باشد؛ وی معنای خاص‌تری از عشق نیز بیان می‌کند که با تمام توضیحات وی در بحث نیایش سازگار است. این‌گونه از عشق که خاص متألهان است، با آگاهی به متعلق عشق، یعنی ادراک و معرفت به خیر مطلق صورت می‌گیرد. درواقع /بن‌سینا بیش از آنکه این عشق را از دیدگاهی زیبایی‌شناختی تعریف کرده باشد، نمودی اخلاقی به آن می‌دهد؛ زیرا با خیر و فضیلت پیوند می‌خورد و مانند عشق عامل به ولی است** که شیخ آن را عشق متألهان می‌نامد و تمرکز بحث ما دقیقاً حول محور آن است؛ زیرا آن‌گونه که خواهد آمد، معنای نیایش خاصگان با عشق متألهان کاملاً سازگار است. /بن‌سینا که تأله را با معرفت خیر مطلق تعریف می‌کند،*** بر آن است که تنها نفوس الهی یا متأله که به معرفت خیر مطلق دست یافته‌اند، می‌توانند به این عشق دست یابند. تصور /بن‌سینا از خیر مطلق، با تصورات دیگر وی درباره خدا یا واجب‌الوجود منافاتی ندارد. همان‌گونه که پیش از این نیز اشاره شد، مبنای الهیات وی را دو مفهوم بنیادین «وجوب وجود» و «علیت» پایه‌ریزی می‌کنند. وی هرگاه به تعالی و اوصاف

* كل واحد من الأشياء الحقيقية الوجود اذا أدرك أو نال نيلا من الخيرات فانه يعشقه بطباعه عشق النفوس الحيوانية للصور الجميلة.

** در این رساله نیز/بن‌سینا - گرچه متعلق اصلی عشق انسانی را به‌ویژه در عشق جوانان، زیبایی می‌داند - به نظر وی گاهی که این عشق، رو به سوی فضیلت و خوبی دارد، سیمایی اخلاقی به خود می‌گیرد؛ مانند عشق انسان به معلم خود یا عشق عامل به ولی خود که درواقع گرایش به خیر است. /بن‌سینا عشق الهی را مانند این‌گونه عشق می‌داند (بن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۳۸۹).

*** النفوس الالهية من البشرية والملكية لا يستحق إطلاق التأله عليها ما لم تكن فائزة بمعرفة الخیر المطلق (همو، ۱۴۰۰ق، ص ۳۸۹ - ۳۹۰).

تنزیهی نظر دارد، به وجوب تمسک می‌جوید و هرگاه در پی پایه‌ریزی و سازماندهی اوصاف ثبوتی و مرتبط با ممکنات است، آنها را بر مبنای علیت اولی یا عدم معلولیت پی‌ریزی می‌کند. در اینجا نیز تصور وی از خیریت خدا با وجود و وجودبخشی خداوند در ارتباط است (رک: همو، ۱۴۰۴ق «ب»، ص ۷۷). آن‌گونه که هم در تعاریف وی از خیریت و هم در همین بحث وجود دارد، وی در ادامه معرفت متألهان به خیر مطلق می‌نویسد: «علت اولی خیر محض مطلق بذاته است و آن به این دلیل است که - به خودی خود - وجود حقیقی به آن نسبت داده می‌شود و هر چیزی که وجودی داشته باشد، حقیقت آن، عاری از خیری نخواهد بود» (همو، ۱۴۰۰ق، ص ۳۹۰). در واقع در تصور شیخ، میان وجود و خیر، نوعی تساوی مصداقی هست: هرچه وجود است، خیر است و برعکس. در مورد واجب‌الوجود که علت هستی است نیز خیریت، مطلق می‌شود. ابن‌سینا در «رساله عشق» نیز فرایند مفهوم‌سازی معشوق بودن خدا را توضیح می‌هد؛ «علت اول» بودن وی مفهوم زیربنایی که در ساختار است و «خیریت» بر مبنای آن ساخته می‌شود؛ لذا می‌توان معشوق حقیقی بودن را به وی نسبت داد:

علت اولی وجود ← خیریت ← معشوقیت

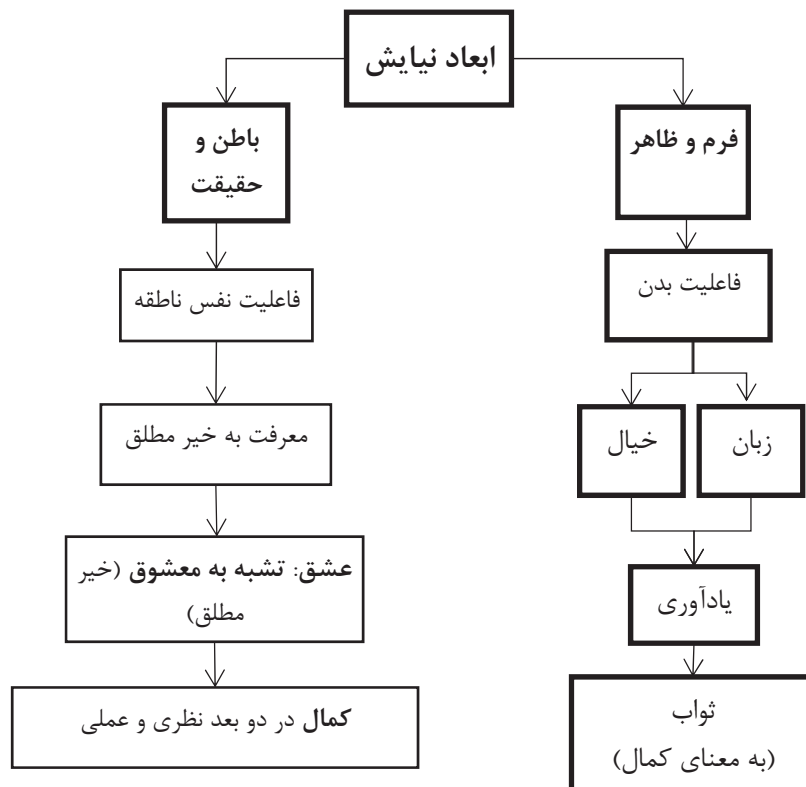
ادراک خیر مطلق، ابتهاج‌آور است و معاشقه و نرد عشق باختن نیز در این مورد چیزی جز تحول وجودی نیست. همان‌گونه که خاصیت عشق، تحول شخصیتی در عاشق است و عاشق، هویت، امیال و خواسته‌های خود را در پس هویت معشوق می‌بازد، در اینجا نفس متأله در پی عشق به خیر مطلق، به او تشبه می‌یابد، به آن میزان از کمال می‌رسد که به گفته ابن‌سینا «می‌تواند معقولات را در حد توان تصور کند، به ذات، تشبیهی به خیر مطلق می‌یابد و نیز افعالی در حد اعتدال را انجام می‌دهد ... این تشبهاات موجب تقرب به خیر مطلق می‌گردد و با تقرب به وی، نفس به فضیلت و کمال در حد خویش دست می‌یابد» خلاصه از نظر شیخ، نفس ناطقه، مسیر تکامل خود را در بعد نظری، یعنی ادراک معقولات و بعد عملی، یعنی تخلق به فضایل و کمالات می‌پیماید و لذا نفس تا حد امکان به معشوق خیر مطلق تشبه می‌یابد. در واقع متحول می‌شود و این تحول روبره کمال و خیر است؛ زیرا معشوق خیر مطلق است (همان، ص ۳۹۱ - ۳۹۲). توضیحات ابن‌سینا درباره تشبه را می‌توان با آرای عرفا در زمینه فنا

طلب تشبه به آن در حد توانش است و تشبه، چیزی جز تعقل نیست ... پس با حصول کمالات ممکن، همان‌گونه که معشوقش آنها را دارد، مانند او می‌گردد» و نفس با این تشبه است که به جاودانگی ابدی دست می‌یابد (همو، ۱۳۷۹، ص ۶۲۹).

باید توجه داشت که این تشبه، تنها از آن نفس ناطقه انسانی نیست؛ بلکه / بن‌سینا برای فلک نیز نفس قایل است و حرکت فلک را ارادی و از سوی نفس آن می‌داند. به نظر وی، نفس فلکی با این حرکت در پی کسب کمال است و در واقع این حرکت را برخاسته از عشق و برای تشبه به عقل انجام می‌دهد. معشوق، نفس فلکی عقل است و لذا با این گردندگی در پی تشبه به اوست. او جزئیات این مطلب را در آثار گوناگون خود از جمله مبدء و معاد (ص ۵۸ - ۶۱)، نجات (ص ۶۲۶ - ۶۲۹) و شفا (ص ۳۸۷) به تفصیل آورده است. اهمیت این نکته در این پژوهش از آن جهت است که همان‌گونه که پیش از این گذشت، شیخ در مقاله «فی ماهیة الصلوة» نماز را «تشبه نفس ناطقه به فلک» می‌داند و این با تحویل معنای تعبد به عشق که خود تشبه است، کاملاً هم‌خوانی دارد.

تفسیر شیخ از نیایش با مفهوم‌سازی عشق متألهانه: به نظر می‌آید با توجه به مطالب بیان‌شده بتوان تعریف / بن‌سینا از نیایش را رمزگشایی و دوباره قرائت کرد. بر اساس دو تعریف «الصلوة هی تشبه النفس الانسانی الناطق بالاجرام الفلکیة والتعبد الدائم للحق المطلق طلباً للثواب السرمدی» (همو، ۱۴۰۰ق، ص ۳۰۳) و نیز «العبادة هی المعرفة أی عرفان واجب الوجود وعلمه بالسرّ الصافی والقلب النقی والنفس الفارغة» (همان، ص ۳۰۴) تعریف نیایش و عشق متألهانه کاملاً سازگار خواهند بود. حقیقت عبادت که خاص متألهان است، در تفکر سینوی، معرفت به خداست و عشق متألهانه نیز با معرفت آغاز می‌شود. نیایش، تشبه و تحول است و عشق نیز تشبه به خیر؛ بنابراین هر دو تکامل و تحول وجودی هستند و می‌توان حقیقت نیایش را بر مبنای دیدگاه‌های دیگر شیخ چنین تفسیر کرد: نیایش یک رابطه معرفتی است که متأله واجب‌الوجود را به مثابه خیر مطلق واحد و علت‌العلل تمام کمالات ادراک می‌کند و در پی این ادراک، حالت ابتهاج و شعفی در وی پدید می‌آید که عشق است (همو، ۱۳۷۵، نمط هشتم، ص ۱۴۱). این عشق به سوی کمال است و موجب تحول وجودی و تشبه به خیر مطلق می‌شود؛ بنابراین

به‌طور خلاصه، در دیدگاه *ابن‌سینا*، نیایش مفهومی چندبعدی است که مفاهیم مهم بسیاری با آن مرتبط می‌شوند و برای درک درست دیدگاه وی درباره نیایش و اینکه وی چگونه با مسئله نیایش بر خدای نامتشخص روبه‌رو می‌شود، نیازمند درک این مفاهیم و مهم‌تر از آن، ارتباط این مفاهیم با مفهوم نیایش هستیم. ارتباط این مفاهیم را به‌طور خلاصه می‌توان در قالب نموداری ترسیم کرد:



در نمودار بالا تحلیل *ابن‌سینا* از دو بعد ظاهری و باطنی نیایش به‌طور خلاصه نمایش داده می‌شود. مفهوم حقیقی نیایش، تجربه آگاهانه، معرفتی و خاص فرد متأله است؛ اما به نظر می‌رسد این دو بعد چندان جدا از هم نیستند و با توجه به اینکه به نظر *ابن‌سینا*، ثواب به معنای تکامل انسان است، غایت هر دو بعد ظاهری و حقیقی نیایش نیز کمال است. بدیهی است که این تقسیم *ابن‌سینا* در واقع بر اساس توجه وی به تفاوت انسان‌ها

صورت گرفته است و همگان نمی‌توانند به حقیقت نیایش دست یابند؛ بنابراین به نظر *ابن‌سینا*، تجویز نماز عبادی به عنوان نسخه‌ای نمادین و همگانی برای همگان، بعد ابزاری برای یادآوری شریعت و فراموش نکردن مسیر کمال دارد. تفسیر این نگرش و تمایز نهادن را نیز می‌توان در «نمط نهم» اشارات دید؛ آنچه که سخن از رویارویی سه گروه عابدان، زاهدان، و عارفان با عبادت است و *ابن‌سینا* این را در قالب مدل به تصویر می‌کشد. عبادت مطلوب و مورد تأیید *ابن‌سینا* از آن عارفان است؛ اینان عبادت می‌کنند؛ چون متعلق رابطه را سزاوار نیایش می‌یابند و عبادتشان بر اساس محبت و عشق به خداست؛ لذا خلاف رابطه خشیت‌بار و طمع‌آلود دو گروه پیشین که *ابن‌سینا* هر دو را تجارت و مبادله می‌نامد، نیایش عارفان، گونه‌ای معاشقه است (ر.ک: همو، ۱۳۷۵، ص ۱۴۳ - ۱۴۴). نیایش به این معنا - همان‌گونه که تاکنون توضیح داده شد - تعارضی با تصویر خدای غیرشخصی *ابن‌سینا* ندارد.

وی در پایان رساله «فی ماهیه الصلوة» معراج پیامبر ﷺ را مثال نیایش متألهانه و عاشقانه معرفی می‌کند؛ تعبیر وی در این زمینه، دقیق و منطبق با آرای اوست؛ «پیامبر ﷺ منزله از جسم، خواست و شواغل انسانی با نفس و عقل خود» به مناجات برخاست و به «لذتی غریب» دست یافت و برای تداوم آن حس در هر زمانی به نماز امر شد:

وهذه الصلاة قد وجبت علی سیدنا ومفید دیننا محمد المصطفی ﷺ ففی لیلته تجرد عن بدنه وتتره عن أمله فلم یبق معه من آثار الحيوانیة شهوة ولا من لوازمه الطبیعیة قوة فناجی ربه بنفسه وعقله فقال له یا رب لقد وجدت لذة غریبة فی لیلتی هذه فاعطنی سبیلا الی استدامتها ویسر لی طریقاً یوصلنی کل وقت الیها فأمره الله تعالی بالصلاة (همو، ۱۴۰۰ق، ص ۳۰۹).

روایت وی از معراج، با این وصف و ارتباطی که وی میان امر نماز و تجربه خاص پیامبر ﷺ برقرار می‌کند، بیانگر این مسئله است که وی ظاهر نیایش را نیز رد نمی‌کند؛ بلکه آن را نماد و در راستای دستیابی حقیقت نیایش می‌داند.

جمع‌بندی و نقد دیدگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا که همچون فلاسفه معاصر دین، به مشکل سخن‌گفتن و ارتباط خطابی با

در مسیر کمال است؛ از این رو نه تنها دوگانگی و تعارضی در تصور *ابن‌سینا* از خدا نمی‌بینیم، بلکه تصویر متعالی واجب‌الوجود همچنان ادامه می‌یابد و به فراخور بحث، با عناوین دیگری مانند «خیر مطلق» و «علت اولی» جایگزین می‌شود. در مقابل، آنچه تغییر می‌کند، مفهوم نیایش است که از معنای گفتگوی صرف خارج شده و این تغییر در انسجام کامل با اندیشه‌های دیگر *ابن‌سینا* در زمینه مفاهیم دیگری چون عشق عرفانی، تشبه وجودی و مفهوم ثواب قرار دارد. انسجام حاکم در میان مفاهیم گوناگون و نیز در آثار گوناگون شیخ، بیانگر اندیشه نظام‌مند و دارای سازگاری است.

در کنار این پیوستگی، پایبندی به اصول و عدم تعارض در تصور *ابن‌سینا* از خدا، نمی‌توان این نقدها را نادیده گرفت:

- نخست آنکه *ابن‌سینا* همان‌گونه که اشاره شد - از تعبیر خطاب در اشاره به نیایش استفاده کرده و حتی برتری نماز بر عبادت‌های دیگر را از آن جهت می‌داند که دارای خطاب است و خطاب مایه امتیاز انسان بر حیوانات دیگر است. وی توضیحی درباره این نمی‌دهد که مرادش از خطاب که مایه برتری انسان است، چیست؛ ولی بر اساس زبان و فهم متعارف، رابطه دارای خطاب، یک رابطه دارای رویارویی دوسویه و مستلزم گفتگوست؛ به بیان دیگر، یک رابطه شخصی است که دو شخص به عنوان متکلم (من) و مخاطب (تو) حضور دارند (Buber, 1958, pp.5-11). اما *ابن‌سینا* این مفهوم را در میانه سخن رها می‌کند و حتی بیان می‌دارد که گفتگو با موجود متعالی فاقد شکل و جهت، امکان‌پذیر نیست و گفتگو را صرفاً از آن بعد ظاهری نیایش و در جهت یادآوری شریعت، سودمند می‌داند. به هر حال به نظر می‌رسد اگر به بیان *ابن‌سینا*، نماز به دلیل شمول بر خطاب بر عبادت‌های دیگر، برتری می‌یابد، دیگر نمی‌توان مفهوم گفتگو را از حقیقت نیایش زدود و تنها از آن ظاهر نیایش دانست.

- همچنین مفهوم نیایش، یک مفهوم درون‌دینی است که در اندیشه اسلامی به‌طور عمده با گفتگو و سخن گفتن با خداوند در ارتباط است؛ به دیگر سخن، گرچه خداوند حتی در متون مقدس اسلامی نیز متعال و منزه از جهت و شکل است، اما انسان قادر به سخن گفتن با اوست و می‌توان این نقد را بر *ابن‌سینا* وارد کرد که وی با زدودن مفهوم گفتگو از حقیقت نیایش، از زبان دینی و فهم متعارف دور شده است.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. کتاب مقدس؛ ج ۳، انتشارات ایلام، ۲۰۰۲ م.
۲. ابن سینا؛ الشفا (الهیات)؛ تصحیح سعید زاید؛ قم: مکتبه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ اق «الف».
۳. —؛ التعليقات؛ تحقیق عبدالرحمن بدوی؛ بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ اق «ب».
۴. —؛ الاشارات والتنبیها؛ قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۵. —؛ النجاة؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۶. —؛ رسائل؛ قم: بیدار، ۱۴۰۰ اق.
۷. —؛ المبدأ والمعاد؛ به کوشش عبدالله نورانی؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
۸. ابن منظور؛ لسان العرب؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ اق.
۹. ژیلسون، اتین؛ خدا و فلسفه؛ ترجمه شهرام بازوکی؛ تهران: حقیقت، ۱۳۷۴.
۱۰. سراج طوسی، ابونصر؛ اللمع فی التصوف؛ به کوشش نورالدین شریبه؛ حلب: [بی نا]، ۱۹۸۶ م.
۱۱. سعیدی مهر، محمد و مهناز شایانفر؛ «تعالی و حلول در فلسفه ملاصدرا»؛ خردنامه صدرا؛ شماره ۵۵، بهار ۱۳۸۸.
۱۲. صدرالدین شیرازی؛ الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه؛ بیروت: دارالتراث، ۱۹۸۱ م.
۱۳. طباطبایی، محمدحسین؛ نهاية الحکمه؛ قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲.
۱۴. فلوطین؛ دوره آثار افلوطنین؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۶۶.
۱۵. کاکایی، قاسم؛ وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت؛ تهران: هرمس، ۱۳۸۶.
۱۶. محقق، مهدی و توشیهیکو ایزوتسو؛ منطق و مباحث الفاظ (مجموعه متون و مقالات تحقیقی)، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
۱۷. مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد؛ شرح تعرف لمذهب التصوف؛ تصحیح محمد روشن؛ تهران: اساطیر، ۱۳۶۳.
18. Avis, Paul; **God and the Creative Imagination, Metaphor, Symbol and Myth in Religion and Ttheology**; Routledge, London and New York, 1999.
19. Brummer, Vincent; **What Are We doing When We Pray**; London, Ashgate, 2008.
20. Buber, Martin; **I and Thou**; translated by Ronald Gregor Smith, New York, Charles Scribner's Sons, 1958.

21. Claytos, John; "The otherness of Anselm"; **The Otherness of God**, ed. Orrinin F. Summerell, University of Virginia, US, 1998.
22. Farley, Edwaed; **Transcendence of God**; Philadelphia, the Westminster press, 1963.
23. Hadot, Pierre; **Philosophy as a Way of Life**; Trans. By Michael Chase, Cambridge, Massachusetts, 1995.
24. Kierkegard, Soren; **Purity of Heart**; trans. By Douglas Steere, Fontana Books, 1961.
25. Levine, Michael P; "Transcendence in Theism and Pantheism"; **Sophia**, V31, Issue 3, 1992.
26. McFarland, Ian A; **The Divine Image**; USA, Fortress Press, 2005.
27. Moisch; "the Otherness of God as Coincidence, Negation, and Non-Otherness in Nicholas of Cusa"; **The Otherness of God**, ed. By Orrin F. Summerel, US, University Press of Virginia, 1998.
28. Philips, D.Z; **Concept of Prayer**; London, Routledge and Kegan Paul, first published, 1965.
29. Patterson, Robert Leet; **The Conception of God in the Philosophy of Aquinas**; London, George Allen Unwin LTD, 2013.
30. Summerell, Orrin F.; "when God is not Deity"; **The Otherness of God, The Otherness of God**, ed. By Orrin F. Summerel, US, University Press of Virginia, 1998.
31. Webb, C.C.J.; **God and personality**; Allen and Unwin, 1918.