

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

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۲/۱۵ تاریخ تأیید: ۹۴/۰۱/۱۰

* سیده زهراء حسینی

** عبدالرسول کشفی

*** احمد فرامرز قراملکی

چکیده

خداآوند در آثار ابن سینا به مثبت وجودی کاملاً متفاوت و دیگر حضور می‌یابد و وی در مباحث فلسفی خویش، از واجب الوجود به عنوان خدا، تصویری ارائه می‌کند که نه تنها به لحاظ وجودی، متعالی صرف و متباین نسبت به مساوات است؛ بلکه حتی دامنه این تعالی تا حوزه ذهن و معرفت انسان نیز ادامه می‌یابد. از سوی دیگر، مباحث وی درباره نیایش در آثار گوئنگون او، در نگاه نخست ممکن است بیانگر ناسازگاری یا دست کم چندگانگی درباره تصور بوعلى از خدا باشد. اما ابن سینا که به اشکال نیایش با خدای غیرشخصوار واقف است، به صراحت، سخن گفتن به معنای عرفی را با واجب الوجود متعال محال می‌داند؛ 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 تمايز نهادن میان دو بعد ظاهری که وی با رویکری تشریعی بیان می‌کند و بعد حقیقی که با نگاه فلسفی وی پیوند دارد و تحويل نیایش به مفهوم عشق توضیح می‌دهد. مفهوم‌سازی ابن سینا از عشق الهی نیز، هم با تصور وی از خلای غیرمتشخص و هم با تعریف نیایش سازگاری کامل دارد.

وازگان کلیدی: نیایش، خطاب، خلای غیرانسانوار، وحدت، عشق، تشبیه نفس ناطقه.

۶

تقویت

شال نیست / نظر ۱۳۹۵

مقدمه

یکی از اقسام ارتباط انسان با خداوند نیایش است که عموماً در فرهنگ اسلامی و به طور کلی در واژه‌نامه ادیان ابراهیمی به رابطه زبانی خاص انسان با پروردگار گفته می‌شود.* نیایش به مثابه سخن گفتن با خدا، مورد توجه پژوهشگران دین از جمله فیلسوفان و روان‌شناسان دین بوده است. در فلسفه دین از مسائلی چون مفهوم گفتگو با خدا چیست؟ آیا امکان گفتگو با خدا به عنوان امری نامتناهی وجود دارد؟ زبان گفتگو با خدا چیست؟ آیا دعای درخواستی و استغاثه – آن‌گونه که باورمندان هر کیش و آیینی پذیرفته‌اند – در نظام جهان، تغییری ایجاد می‌کند؟ بحث می‌گردد (See: Philips, 1965, pp.41-53 / Brummer, 2008, p.25 / Kierkegaard, 1961, pp.44-45).

به طور کلی به نظر می‌رسد طرح و درک این مسائل در هر نظام فکری، ارتباط عمیقی با تصور خدا (Conception of God) در همان مکتب یا تفکر دارد. درواقع این مسائل، زمانی بر جسته می‌شوند که خداوند به عنوان متعلق گفتگوی انسانی، اوصاف و تصویری انسان‌وار (Personal) نداشته باشد. خدای شخص‌وار یا انسان‌وار به تصویری از خدا اطلاق می‌شود که در آن، صفات انسانی اعم از صفاتی که برای انسان کمال قلمداد می‌شوند، همچون علم، قدرت، حیات و نیز صفاتی که به خودی خود برای انسان کمال به شمار نمی‌آیند و مستلزم تغییر هستند؛ مانند خشم، شادی، استهزا، نسیان، بخشندگی و کراحت به وی نسبت داده شده باشد. گرچه در متون مقدس ادیان، این اوصاف درباره خداوند به کار رفته‌اند، بیشتر متكلمان و فلاسفه، آنها را تشبیه‌ی خوانده و کاربرد آنها به همان معنا درباره خدا را صحیح ندانسته‌اند (ر.ک: کاکایی، ۱۳۸۶، ص ۶۱۵). در صورتی که در مکتبی، خداوند از هرگونه معنای انسانی منزه انگاشته شده باشد و مانند نظام‌های الهیاتی سلبی تنها به اوصاف سلبی خداوند اذعان شده باشد یا اینکه اوصاف انسانی از خداوند سلب نشده باشند، اما به گونه‌ای کاملاً متفاوت از

* از آنجاکه در برخی از آیین‌ها، نیایش ممکن است حتی به صورت بی‌کلام و در قالب حرکاتی همچون رقص‌های آیینی انجام شود، در این تعریف، تعبیر ادیان ابراهیمی لحاظ شده است.

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 رو به رو 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 مصدقی 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 هر گونه تشابه و قیاس، تصویر ارائه شده از خدا کاملاً غیرانسان‌وار می‌شود؛ برای نمونه/ این ژیلیسون خدای احمد فلسطین 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 تعابیر 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. به طور کلی هر میزان، خداوند با تنزیه بیشتری توصیف شود، تشابه کمتری به ماسوا یافته و فاصله او از مخلوقات، بیشتر می‌شود. در صورتی

* این ژیلیسون در کتاب خدا و فلسفه توضیح می‌دهد که احمد نزد افلاطین با توجه به نحوه وجود و عملش - بیش از آنکه شخص باشد - یک شیء است. استدلال وی در این زمینه نیز به تفاوت تحلیل افلاطین از اوصاف احمد باز می‌گردد. افلاطین احمد را آمیخته با تعالی ممحض و بیگانه با الهیات مسیحی تعریف می‌کند (رک: ژیلیسون، ۱۳۷۴، ص ۵۷) و در برابر نگاه ژیلیسون، 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 این‌رو «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 رابطه‌من - 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 ساكت 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؛ باین حال فارغ از تقاسیر و تأویلات متكلمان و مفسران، ما با تصویری از یک خدای شخصی رو به رو هستیم که به غضب (۴:۹۳)، بخشایش (۹:۷۱)، استهزا (۲:۱۵)، مکر (۳:۵۴) متصف می‌شود. در آینین 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 کمتر شیء» معرفی می‌کند، در کتاب مقدس بارها گفته شده که انسان به صورت خداوند آفریده شده است (رك: 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 این‌رو 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 اشعا (۱:۵۹) است، می‌نشیند (اشعا، ۲:۲۲)، 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 بویر (M. Boyer) فیلسوف و متأله معاصر وضع شد. او در کتاب من و تو به تفصیل درباره رابطه دوسویه سخن گفته است. بویر میان رابطه «من - تو» و رابطه «من - آن» تفاوت قابل می‌شود. در رابطه «من - آن» انسان در جایگاه فاعل شناسا قرار دارد و آن، فاقد هرگونه تاثیری، 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» نسبیتی 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. درواقع 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 بالبهایمان بیان کنیم» (Buber, 1958, pp.6-11).

فلسفه دین اتفاق دارند که «خدا برای کسی که عبادتش می‌کند، یک شخص است» (Webb, 1918, p.43). بن سینا که با رویکردی وجودشناختی در مابعدالطبيعه خود، وجود خدا را اثبات می‌کند، وجود خدا را به عنوان وجودی واجب بذاته که به هر لحظه در غیریت و متعال از ماسوا قرار می‌دهد و درنتیجه تصور وی از وجود، واجب‌الوجودی از هر لحظه 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 این‌رو 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 این‌رو در الهیات وی، خدایی غیرشخص‌وار و متعالی محض تصویر می‌شود که حتی گاه دامنهٔ تعالی آن به حوزهٔ مفاهیم و نیز تعالی معرفتی نیز کشیده می‌شود. از دیگرسو، رابطه انسان با واجب‌الوجود، مورد توجه اوست؛ به گونه‌ای که نه تنها رساله‌ای را به نگارش در باب نیایش اختصاص می‌دهد؛ بلکه در آثار بر جسته فلسفی همچون شفا و نجات نیز به تحلیل و بررسی نماز و نیایش می‌پردازد. از این‌رو مسئله نیایش با خدای غیرانسان‌وار و متعالی صرف، در آثار بن سینا به صورت جدی مطرح می‌شود؛ این پژوهش در پی حل این مسئله در نظام تفکر سینوی است که با توجه به تصویر/بن سینا از خدای متعالی، چه تصویری از نیایش با خدا دارد؟ آیا این تصویری که/بن سینا از خدا ارائه کرده است، به همان سیاق در بحث نیایش نیز ادامه می‌یابد یا اینکه/بن سینا تصویر دیگر از خدا در بحث نیایش ارائه می‌کند؟ از این‌رو با توجه به ارتباط استوار مفهوم نیایش و دامنهٔ تعالی خداوند، لازم است پس از بیان مفهوم و حدود تعالی، تصویر/بن سینا از خدا، انسان‌وار بودن یا نبودن و حدود تعالی خدا در آثار روشش 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/بن سینا صورت خواهد گرفت.

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

مراتب تعالی

تعالی در لغت به معنای ارتفاع و در اصطلاح مذهبی به معنای بالاتر و فراتر بودن خدا و تنزه وی از هر وصف ناشایست است (ابن‌منظور، ۱۴۱۲ق، ج ۹، ص ۳۸۲). باور به تعالی - آنگونه که پیش از این نیز اشاره شد - در میان همه اندیشمندان در یک سطح نیست و به طور خلاصه می‌تواند ناظر به یکی از مراتب زیر باشد:

- **تعالی وجودی**: در این سطح - در مقام واقع - وجود خداوند از وجودات دیگر متمایز است و به نوعی تمایز و غیریت میان وجود خدا و ماسواست. قایلان به وحدت وجود نمی‌تواند به این سطح از تعالی معتقد باشند؛ زیرا مستلزم کثرت وجود و موجود است (ر.ک: کاکایی، ۱۳۸۶، ص ۵۹۹). تعالی وجودی، خود مراتبی همچون تعالی مجتمع سنتی^{*} و تعالی صرف بینوتی را در بر می‌گیرد. بنا بر تعالی صرف بینوتی که محور بحث ماست، خداوند به کلی از عالم امکان متمایز است و هیچ شباهتی با عالم به متابه غیر خود ندارد. این تلقی از تعالی خدا را در اندیشه‌های فلسفی تبایانگار و نظام‌های الهیاتی سلبی می‌توان دید. در ادامه بحث در این مورد بیشتر سخن خواهیم گفت؛ اما به طور کلی چنان‌که کسی به وحدت و یگانگی صرف خداوند قایل باشد، آنگونه که فلوطین از خدای «احد» ترسیم می‌کند (رک: فلوطین، ۱۳۶۶، صص ۷۰۴ - ۷۰۶ و ۷۱۸)، حکمت مشایی سینوی و نیز می‌بینیم، خدا را منزه از صفات امکانی، فارغ از گونه‌ی تغیر و تأثر، کاملاً متمایز از عالم و قادر هر اشتراکی با آن خواهد یافت و لذا به این حد از تعالی باور خواهد داشت.

- **تعالی منطقی**: بر پایه تعالی منطقی، خداوند قوانین منطق متعارف را نمی‌پذیرد و قدرت نقض قوانین منطق را دارد و لذا کاربرد مفاهیمی چون «منطقاً محال» و «عقلاً ممتنع» در مورد خداوند و افعال وی راه ندارد؛ مانند دکارت که خدا را ناقض قوانین منطق می‌انگارد (Levine, 1992, p.91).

* بر اساس تعالی مجتمع سنتی، خداوند متمایز از عالم است؛ با این حال تشابهاتی نیز با عالم دارد و تفاوت وی با عالم، تنها یک تفاوت تشکیکی است (سعیدی‌مهر و شایانفر، ۱۳۸۸، ص ۶۶؛ مانند آنچه در تفکر صدرایی مشاهده می‌کنیم (رک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۴۲).

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

- تعالیٰ معرفتی: بر اساس تعالیٰ معرفتی، ذهن انسان توان ادراک ذات و اوصاف خداوند به صورت معرفت ایجابی را ندارد. تعالیٰ معرفتی خود از سطوح متفاوتی برخوردار است (Levine, 1992, pp.91-95). نمونهٔ بارز تعالیٰ معرفتی را می‌توان در آثار توماس آکویناس دید؛ از دیدگاه وی نمی‌توان به هیچ ادراک متعارفی از خداوند دست یافت و از این‌رو معرفت به گزاره‌ها و مفاهیم الهیاتی به دو گونهٔ معرفت سلبی و یا معرفت ایجابی تمثیلی ممکن است. درواقع 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 تشییه 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: طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۹). به‌حال - همان‌گونه که پیش از این گذشت - در صورتی که مکتبی به تعالیٰ وجودی محض یا بینوتنی 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 تصویر ابن‌سینا

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

الهیات را در متأفیزیک خویش آغاز می‌کند و از این‌رو رویکردی وجودشناختی به الهیات دارد. این رویکرد وجودشناختی /بن‌سینا/ به خدا را می‌توان در همه استدلال‌هایش^{*} مشاهده کرد. وجود خدا در هستی‌شناسی /بن‌سینا/ به عنوان علت نخستین هستی اثبات می‌شود و از همان نحوه وجود، متباین و متفاوت از وجود ممکنات است و تنها به همین دلیل نیز شایستگی علیت برای موجودات ممکن را می‌یابد. درواقع در متأفیزیک /بن‌سینا/، هستی به صورت زنجیره پیوسته‌ای از علت و معلول‌ها در کنار هم تصویر شده که یک مجموعه را تشکیل می‌دهند و برای اینکه این مجموعه تناهی یابد، نیازمند علتی است که خارج از این زنجیره و به بیان دیگر به گونه‌ای دیگر باشد؛ وجودی که به هیچ علت دیگری وابسته نباشد و این همان وجود واجب است (رك: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق «الف»، ص ۳۲۷ - ۲۲۸)؛ بنابراین درواقع در مقام اول، ما تنها با دو تعبیر درباره خدا روبه‌رو هستیم:

• وجوب که ذات خداست و یک ویژگی از درون برآمده است.

• علیت که تعبیری خارجی و ضمیمه و پیامد ارتباط واجب‌الوجود با ممکن‌الوجود است.

۱۳

قبیح

/بن‌سینا/ نیازمند طی یک فرایند طولانی است تا اثبات کند این واجب‌الوجود خداست و وجوب و علیت در این زمینه، دو منبع و مبنا برای تکمیل این فرایند هستند. برخی اوصاف مانند وحدت، بر پایه وجود انتزاع می‌شوند و برخی دیگر همچون مفاهیم خیریت، قدرت و اراده، بر مفهوم علیت بنا نهاده می‌شوند. وجود در الهیات بوعلی یک مفهوم محوری است که در تصویرسازی /بن‌سینا/ از بسیاری از مفاهیم دیگر و سرانجام در باور وی از خدا، نقشی بنیادین دارد؛ درواقع موضوع گزاره‌های الهیاتی /بن‌سینا/، واجب‌الوجود است و از این‌رو ما نیز از تعبیر واجب‌الوجود در این پژوهش بهره می‌گیریم. وجود خدا موجب زایش تصویر /بن‌سینا/ از وحدت می‌شود که نخستین صفت الهی است که /بن‌سینا/ در الهیات شفا آورده و به لحاظ محتوا‌یی نیز بر اوصاف

* استدلال‌های وجود و امکان (بن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۶۶ - ۵۷۰ همو، ۱۳۶۳، ص ۲۳ - ۲۴)، برهان وسط و طرف (همو، ۱۳۷۵، ص ۹۷).

دیگر خدا مقدم است. استدلالی که او برای وحدت خداوند می‌آورد؛ یک استدلال لمی است و باور/بن‌سینا از آن به طور کامل بر پایه مفهوم‌سازی وی از وجوب است (بن‌سینا، ۱۴۰۴ق «الف»، ص ۳۴۳) و واجب‌الوجود – به واسطه وجودش – 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 درنتیجه واجب‌الوجود به طور مطلق از عالم متمایز می‌شود که هیچ اشتراکی با ممکنات ندارد و از صفات امکانی و هر امری منزه است که شایئه نقص و امکان و ترکیب در آن باشد. گزاره «واجب‌الوجود واحد است» گرچه به ظاهر ایجابی است؛ اما در باور/بن‌سینا، بیان‌گر مفاهیم و گزاره‌های گوناگون سلبی است. با مفهوم وحدت نه تنها کثرت عددی، بلکه هرگونه ترکب و تکثری از واجب نفی می‌شود. بن‌سینا 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 نفی شده عبارت‌اند از:

- ماهیت و درنتیجه ترکیب (همو، ۱۴۰۴ق «الف»، ص ۳۴)؛
- انقسام و درنتیجه جنس و ازاین‌رو 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؛ ازاین‌رو 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 درنتیجه این سلسله تنزیهات ذاتی و عرضی مانند تنزیه از ماهیت، جنس، زمان، کم و کیف، سلسله تنزیهات دیگری به دست می آید که به طور 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 «شبیه، نظری و شریک» نه تنها در وجود، بلکه در اوصاف نیز و هر مفهوم مرتبط با خدا نیز می‌گردد. این گونه تنزیه و بینومنت میان خدا و موجودات دیگر، بیانگر باور به تعالی صرف وجودی یا بینومنتی است که در فلسفه‌های تئیستی و غیروحدت وجودی می‌توان با آنها روبرو شد. این‌سینا در اشاره به تعالی خدا از تعبیر جلال استفاده کرده و به گفتۀ وی، عظمت و جلال جز با وحدت و سلب تشییه حاصل نمی‌شود^{*} (همان)؛ از این رو تصور این‌سینا 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 متالهان غربی در اشاره به تعالی خداوند استفاده کرده‌اند،

۱۵

تفصیل

پژوهشگران اسلامی و غربی^{**} در این مورد گویای بهتری برای مقصود این‌سینا باشند. تفکر دیگری بودن (Otherness of God) یا غیریت خدا، تفکری است که به طور متفاوت در فلسفه‌های تئیستی وجود دارد.^{***}

اطلاق تعبیر دیگری بر خدا «تم اصلی تفکر فلسفی و دینی معاصر است» (Summerell, p.1, 1998)؛ 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، فلورتین و آنسلم می‌جوینند (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 وجود خدا و مساوا وجود دارد. بدینهی است که تصور خدا به مثابه دیگری، جایی در اندیشه‌های وجودی نخواهد داشت. در بیشتر مکاتب اسلامی نیز - غیر از اندیشه‌های عرفانی - خداوند متمایز از جهان در نظر گرفته شده و حتی تعبیر پرکاربردی چون «الله و ماسوالله» دال بر این نگرش‌اند.

خداؤند 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 (Moisisch, p.61, 1998). بی‌گمان چنین نیست که هر تصوری از وحدت به یک میزان موجب دیگری بودن خداوند باشد؛ بلکه به میزان تنزیه بیشتر، این دیگری بودن نیز شدت می‌یابد. در این سینا که وحدت، یگانگی محسن است، به نظر می‌آید با یک بینوشت حداکثری روبرو 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 این‌سینا روبرو می‌شویم؛ هستی از یک تقسیم عمدۀ، 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 روی به صورت مطلق حمل می‌شوند. تنزیه واجب‌الوجود، تنها در مورد تکثر، ترکب، انقسام‌پذیری و هر امری که مخل وحدت وی باشد، نیست؛ بلکه بر اساس فعلیت تام و تمام واجب‌الوجود فاقد هرگونه انفعال و تغیری نیز تصور می‌شود؛ از این‌رو واجب‌الوجود فاقد اوصاف انسان‌وار انفعالی همچون غصب، خشم و عطوفت است و «انفعالاتی» که به واجب‌الوجود نسبت داده می‌شود، همگی باطل‌اند (رک: این‌سینا، ۱۴۰۴ق «ب»، ص ۱۵۰ - ۱۵۱). تغیرناپذیری و فعلیت محسن 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 لجمعیت الموجودات، واجب الوجود وحده وأن كل موجود فمنه ابتداء وجوده (این‌سینا، ۱۴۰۴، «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 حقیقتة 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 سینیوی نیز همین امر باشد؛ اما در حوزه اوصاف ثبوتی نیز می‌توان به تحلیل ویژه و نظر خاص بوعالی 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 تکثر خارجی میان اوصاف خداوند نیست؛ زیرا در غیر این صورت موجب تکثر و ترکب خدا می‌شود (همو، ۱۴۰۴ق «ب»، ص ۱۹، ۶۱، ۱۸۴ / همو، ۴۱۴۰ق «الف»، ص ۲۴۹ / همو، ۱۳۷۹، ص ۲۴۹ همو، ۱۳۶۳، ص ۳۳)، با فلاسفه دیگر مشترک است و تقریباً همه فلاسفه اسلامی به عینیت خارجی اوصاف با ذات معتقدند. افرون بر این، باور/بن‌سینا به وحدت مفهومی اوصاف خدا، موجب تمایز وی از فلاسفه دیگر شده است. باور/بن‌سینا به ترادف یا عینیت مفهومی اوصاف ثبوتی واجب‌الوجود،^{*} حتی مورد انتقاد حکماء متاخر 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 به طورکلی معناشناصی این اوصاف را متفاوت از معناشناصی آنها در کاربردشان در مورد انسان می‌کند و او را بگانه و به لحاظ معرفتی نیز متعالی به تصویر می‌کشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق «ب»، ص ۱۴۴).

۲. تصور ابن‌سینا از نیایش

۱-۲. رویکرد ابن‌سینا در تحلیل نیایش

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

^{*} أنَّ المفهوم من الحياة والعلم والقدرة والوجود والإرادة المقولات على واجب الوجود مفهوم واحد (همو، ۱۳۶۳، ص ۲۱).

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

/بن‌سینا 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.^{**}* نخستین مفهومی که /بن‌سینا در رساله ویژه خود برای نماز، نیایش را با آن پیوند می‌زند؛ تعییر

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

- نماز عبادی (Ritualistic Prayer) یا صلوٰۃ: عبادت مخصوص مسلمانان است و بعدی تشریعی 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 سه‌موضعی است؛ به این بیان که فرد دعاکننده، چیزی را از خداوند می‌خواهد.

** در کتاب نجاة: «أشرف هذه العبادات من وجه، هو ما يفرض متوليه أنه مخاطب الله ومناج اياه وصائر اليه، ومثال بين يديه. وهذا هو الصلاة» (بن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۷۱۵) و در شفاف: «يجب أن يكون أشرف هذه العبادات من وجهه هو ما يفرض متوليه أنه مخاطب الله تعالى ومناج إياه وصائر إليه ومثال بين يديه، وهذا هو الصلاة» (همو، ۱۴۰۴، «الف»، ص ۴۴۵).

خداست که می‌تواند در اشکال گوناگونی^{*} انجام شود که فارغ از توجه به آنها، به طور کلی /بن‌سینا 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 صلوٰۃ استفاده می‌کند (رك: بن‌سینا، ۱۴۰۴ق «الف»، ص ۴۴۴ / همو، ۱۳۷۹، ص ۷۱۴). رویکرد دوم، رویکرد بروون‌دینی و فلسفی /بن‌سینا است که او با نیایش به معنای عام آن رویه‌رو می‌شود و آن را به لحاظ مسائلی همچون چیستی نیایش، امکان تحقق آن و متعلق نیایش بررسی می‌کند. این رویکرد /بن‌سینا بیشتر در «رساله فی ماهیة الصلوة» 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 تشریعی و بعد حقیقی را با رویکرد فلسفی خود توضیح می‌دهد.

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 اینکه 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 تعالیٰ صرف خداوند، حذف می‌شود. به حال - آن‌گونه که خواهیم دید - بحث/بن‌سینا درباره تعریف و حقیقت نیایش، به مقاومتی غیر از خطاب و گفتنگو تعلق دارد.

بن‌سینا در «رساله ماهیة الصلوة» تعریف خاصی از نماز ارائه می‌کند که دیدگاهی کاملاً متأفیزیکی 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/بن‌سینا مشیبی فلسفی - حتی در تحلیل این مفهوم درون‌دینی - دارد. اگر تعریف فلسفه به مثابه مشی زیستن،^{*} به جای آموختن و از برداشت را از پیر هادوت (Pierre Hadot) بپذیریم، می‌توانیم بگوییم فلسفه/بن‌سینا در این مورد کاملاً با این تعریف همراه است و آن را در تحلیل امری قدسی و دینی اجرا می‌کند. بن‌سینا 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/بن‌سینا به طور عمده، ظاهر و حقیقتی دارد و/بن‌سینا درباره هر دو به گونه متفاوتی سخن می‌گوید. بن‌سینا در ادامه این تعریف، توضیح می‌دهد برای نماز، ظاهر و باطنی قایل است و نگاه تشریعی 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 فلسفه نخستین، چون سفارط، افلاطون، رواقیون، ارسطو و دیگر فلسفه 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 ثانياً آن‌گونه که در ادامه به تفصیل خواهیم دید - با آرای دیگر/بن‌سینا نیز سازگاری بیشتری دارد. آن‌گونه که خواهیم دید، این دو پهلوی 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 به‌طور خاص 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 عمدۀ دلیل آن برای یادآوری و تضرع است (همان، ص ۳۰۱ - ۳۰۲). تعبیر شیخ در این مورد، کاملاً تشریعی هستند؛ گرچه به نظر می‌رسد وی تفسیری فلسفی از تمامی این تعبیر دارد.^{**} او نیایش را سزاوار ثواب می‌داند و آن را با سعادت اخروی پیوند می‌زند؛ سعادتی که تنها نصیب انسان می‌شود (همان، ص ۳۰۱)؛ اما به‌طور کلی وی از نگرشی عمل‌گرایانه (Pragmatic) نیایش را به مثابه فریضه دینی بررسی می‌کند و از این زوایه، 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. در واقع وی به اهمیت تخیل برای تذکر و تقرب واقف است (همو، ۴۰۴ ق «الف»، ص ۴۴۴).

* در زمینه تشبیه 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 کمال جویی نفس ناطقه پیوند می‌خورد؛ «الثواب هو حصول استكمال النفس كمالها الذى تتشرفه والعقاب تعريض النفس الغير المستكمل لأن تستكمل ويتحققها فى ذلك أذى من قبل جهلها ونقصانها» (همو، ۱۴۰۴ ق «ب»، ص ۱۱۴).

*** فهذه الأعداد من جملة السياسات الشرعية كلف بها الشارع او لذا انسانا بالغا عاقلا ليشهه جسمه بما يخص به روحه من التصرع الى جنسه العالى ليفارق البهائم بهذا الفعل فان البهائم مهملة عن الخطاب.

ارتباط نیایش با تخیل را می‌توان در آثار فیلسوفان معاصر دین دید و البته گفتنی است که گره خوردن ادراک و انتقال امری با تخیل، مطلبی است غیر از وهمی بودن ذات آن شیء. به گفته پل آویس «بزرگ‌ترین حقایق، تنها می‌توانند در اشکال تخیلی بیان شوند» (See: Avis, 1999, pp.6-7).

ابن‌سینا در این زمینه - همانگ با رویکردهای تشریعی - توصیه‌هایی دارد که حول محور تصویرسازی با یک مدل مفهومی می‌گردد. استعاره خدا به مثابه پادشاه، تصویری است که مسیر رابطه خطابی انسان با خدای ناشناخته را روشن می‌کند. توصیه‌وی آن است که انسان در هنگام نماز و نیایش، ظاهر و رفتار خود را چنان بیاراید که هنگام ملاقات با یک «ملک انسانی» انجام می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق «الف»، ص ۴۴۵ / همو، ۱۳۷۹، ص ۷۱۵). تصویرسازی شیخ، به خوبی در پرتو باور به لزوم پیوند تخیل و نیایش دریافتی است. این رویکرد شیخ را می‌توان با فیلسوفان معاصر دین بهتر درک کرد که برآاند که «الهیات کار خود را در قلمرو تمثیل انجام می‌دهد» و برای تخیل در نیایش، جایگاه مهمی قایل‌اند*. (Ibid, pp.7-8).

۲-۲. بعد حقيقة نیایش و مسئله تعالی

قبتی

نیایش
و
مسئله
 تعالی

باطن نیایش به گونه دیگری است. بوعلی نیز به مسئله ارتباط زبانی با واجب الوجود غیرشخصی وقوف دارد و در این مورد حتی تصریح می‌کند که این ارتباط، زبانی نیست؛ زیرا نیایش زبانی که وی آن را مکالمه می‌نامد، میان دو شخصی ممکن است که فرازمانی و فرامکانی نباشند** از این‌رو می‌توان گفت مسئله گفتگو با خدای غیرشخصی از دید بوعلی نیز پنهان نبوده است. تصور محوری او ویژگی‌های

* نماز باید متناسب با لحظات ارزشمند ما در علم به اینکه در تماس با واقعیتی که نامشروع، بینهایت و ازلی هستیم، باشد. همچنین منبع عمیق‌ترین و بهترین حالت‌مان (Deepest Well-Being) است. تجربه دینی انسان نوعاً درباره چنین لحظاتی در قالب استعاره، سمبول و اسطوره سخن می‌گوید. وقتی ما از طریق نماز کلیسا عبادت می‌کنیم، می‌دانیم که خواهناخواه یک حس عمیق از رضایت، خرسنده و تکامل داریم که نماز، کار آن را انجام می‌دهد ... وقتی نماز نتواند چنین ابزاری باشد، ما احساس نومیدی را تجربه می‌کنیم و نماز در آزمون شایستگی و کفایت خیال‌انگیز شکست خورده است (Avis, 1999, pp.7-8).

** آن مناجاة الرب لا تكون بالاعضاء الجسمانية ولا بالألسن الحسية لأن هذه المكالمة والمناجاة تصلح مع من يحويه مكان ويطرأ عليه زمان.

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 نااهلان نیفتند (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 تنزیه‌شیخ قرار دارد. اکنون یک سوی رابطه دوسویه مناجات، واجبالوجود واحد متعال و منزه 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 متعال خود داشته باشد. درواقع یک سوی رابطه به بیان/بن‌سینا، وجود مطلق فاقد ماهیت است که امکان ادراک حسی و مشاهده آن وجود ندارد، فعلیت محض است و تأثیر و تغیری نیز در روی راه ندارد. در سوی دیگر نیز، انسان جسمانی قرار گرفته که در طلب ایجاد رابطه زبانی با اوست. در این باره خود/بن‌سینا چندین بار در مورد مسئله نیایش با خداوند متعال تصریح کرده است؛ با تعبیری چون: «الوجود المطلق الحق فی عالم المحسوسات غائب غير مرئی للحس ومن لم ينظر اليه بعده غائباً بعيداً والمناجات مع الغائب محال» و نیز «ان واجب الوجود غائب بعيد» (همان، ص ۳۰۶) و «واجبالوجود اعلى من جميع ... واشد علوا وتنزها فكيف يصلح ان تحالطه المحسوسات والمجسمات» (همان، ص ۳۰۷)؛ و از این‌رو به نظر شیخ، گفتگو به معنای متعارف آن، با امر ناشناخته محال است؛ زیرا به باور/بن‌سینا «انسان جسمانی، عادت به تعامل زبانی با موجودی قابل مشاهده و قابل اشاره دارد» (همو، ۱۴۰۰ق، ص ۳۰۵ - ۳۰۶). درواقع تصور/بن‌سینا از تعالی واجبالوجود، مانع از

ارتباط زبانی^{*} یا به تعبیر او «مناجات» و «مکالمه» با خداوند به معنای عرفی اش 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 نامشخص 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 وجود و وحدانیت خدا و لذا به صورت غالب تنزیه‌ی است؛ بنابراین معرفت به تعالی یا به بیان دیگر، معرفت به خدای متعالی و منزه از اوصاف انسانی و امکانی را نیز شامل می‌شود.^{****} وی ادامه می‌دهد که در زمینه بعد عبادی و دینی نماز نیز به‌طورکلی «عبد محض به معنای محبت و عشق ریانی و الهی است».^{*****} بنابراین نیایش راستین در نگاه وی، تعریف می‌شود به یک رابطه معرفتی و رابطه عبادی نیز صرفاً رابطه‌ای عاشقانه در جهت تشبیه 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).

در واقع می‌توان گفت رابطه نیایش به رابطه دیگری، یعنی عشق تحويل داده می‌شود.

^{*} نگارنده در بخش پایانی مقاله به نقد و بررسی این نظر بوعالی پرداخته است.

^{**} وواجب الوجود أعلى من جميع الجواهر المفردة وأشد علوًا وتنزها فكيف يصلح أن تخالطه المحسوسات والمجسمات * وإذا تقرر ان اثباته و تعينه بجهة من الجهات محل ظاهر لاح من هذا التقرير ان مناجاته بالظواهر بحسب المظنونات والموهومات لأ محل (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.

^{****} التعبد المحض هو المحبة الربانية الإلهية و الرؤية الروحانية (همان).

ابن‌سینا درباره اینکه مرادش از عشق‌ورزی 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/بن‌سینا از عشق و امکان اطلاق آن بر رابطه با واجب‌الوجود متعالی صرف است. در مهم‌ترین آثار فلسفی/بن‌سینا نیز واجب‌الوجود، عاشق و معشوق نامیده است (همو، ۱۴۰۴ ق «الف»، ص ۳۶۸ - ۳۷۰ همو، ۱۳۷۵، ص ۱۳۸ / همو، ۱۳۷۹، ص ۵۹۳ / همو، ۱۴۰۴ ق «ب»، ص ۱۵۷)؛ با این حال، صریح‌ترین و کامل‌ترین توضیحات وی در رساله‌ای که درباره عشق نگاشته، آمده است. ادامه این مقاله با نگاه مختصراً به مفهوم عشق در آثار ابن‌سینا و نیز موارد کاربرد آن درباره واجب‌الوجود، به این مسئله خواهد پرداخت که آیا اولاً مفهوم‌سازی عشق الهی با تصور خداوند سازگار است؟ ثانیاً با توجه به تحويل نیایش به عشق، رابطه میان تعریف نیایش و مفهوم عشق به خداوند چگونه است؟

عشق و مؤلفه خیر و کمال

ابن‌سینا 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/بن‌سینا معمولاً واژه «ابتهاج» را درباره آن به کار می‌برد (ر.ک: همو، ۱۳۷۵، نمط هشتم، ص ۱۴۲). درواقع/بن‌سینا کمال‌گرایی را عشق غریزی در تمام موجودات می‌نامد؛ زیرا توأم با کشش و - در مواردی - التذاذ است. این جذبه روبه‌کمال، ذومراتب است و در مواردی همچون گرایش هیولا به صورت، فاقد ادراک و در مراتب بالاتر، همراه با آگاهی است (همو، ۱۴۰۰ ق، ص ۳۷۸ - ۳۸۹). غایت نهایی عشق غریزی واجب‌الوجود به مثابه منشأ و نهایت خیر و کمال است؛ از این‌رو به نظر ابن‌سینا واجب‌الوجود، معشوق همه موجودات است؛ اما این عشق، غریزی است و آنها لزوماً به این عشق و متعلق واقعی آن آگاهی ندارند.

ابن‌سینا بی‌آنکه تصویری شخصی از عشق الهی ارائه کند، مفهوم‌سازی اوصاف الهی را در یک سیر سازماندهی می‌کند تا درنهایت او را به عنوان معشوق نهایی 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 به طور طبیعی عاشق آن می‌شود»^{*} (همان، ۳۸۹).

تصور خدا به مثابه خیر مطلق و عشق متألهان

البته مراد/بن‌سینا از اینکه نیایش معرفت عشق به خدادست، 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 زیبایی‌شناسی 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 الحقيقة الوجود اذا أدرك او نال نيلا من الخيرات فانه يعشقه بطبياعه 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 و الملكية لا يستحق إطلاق التأله عليها ما لم تكن فائزة بمعرفة الخير 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 معلویت پی‌ریزی می‌کند. در اینجا نیز تصور وی از خیریت خدا با وجود و وجود بخشی خداوند در ارتباط است (رك: 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 ذاته 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). درواقع در تصور شیخ، میان وجود و خیر، نوعی تساوی مصدقی هست: هرچه وجود است، خیر است و برعکس. در مورد واجب‌الوجود که علت هستی است نیز خیریت، مطلق می‌شود. /بن‌سینا 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:

علیت اولی وجود ← خیریت ← معشوقیت

ادراک خیر مطلق، ابتهاج‌آور است و معاشه 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 /بن‌سینا «می‌تواند معقولات را در حد توان تصور کند، به ذات، تشبیه به خیر مطلق می‌یابد و نیز افعالی در حد اعتدال را انجام می‌دهد ... این تشبیهات 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 تشبیه می‌یابد. درواقع متتحول می‌شود و این تحول روبه‌کمال و خیر است؛ زیرا معشوق خیر مطلق است (همان، ص ۳۹۱ - ۳۹۲). توضیحات /بن‌سینا درباره تشبیه را می‌توان با آرای عرفا در زمینه فنا

مقایسه کرد؛ زیرا مفهوم فنا نیز که یکی از مفاهیم بنیادی در عرفان اسلامی است. ناظر به همین تحول شخصیتی و وجودی در مراحل نهایی عشق است که سالکِ عاشق، اراده، خواسته، ویژگی‌های فردی و در یک کلام، هویت و منیت خود را از دست می-دهد و به معشوق شباهت می‌یابد. در عشق عرفانی، این فنا به صورت اتصاف و تخلق به اخلاق الهی خود را می‌نماياند (رك: مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۱۵۷۹ - ۱۵۷۰ / سراج طوسی، ۱۹۸۶م، ص ۲۴۹).

تشبه، نیایش و مفهوم غیرشخصی عشق به خدا: در نگاه شیخ، رابطه عاشقانه با خداوند نیز رابطه به صورت ارتباط با موجود شخصی توصیف نمی‌شود؛ بلکه وی به طورکلی در این زمینه به حال درونی عاشق متأله توجه دارد و همان‌گونه که در بحث نیایش، واجب‌الوجود را منزه از گفتگو به معنای شخصی و متعارف‌ش محال می‌انگارد، در این مورد نیز تصريح می‌کند که مراد از معاشقه، معنای شخصی آن نیست؛ زیرا «الخير المطلق منزه عن مخالطة الاحوال الاستعدادية» (همو، ۱۴۰۰، ص ۳۹۶) ولذا معاشقه و تقرب به وی، تنها از طریق تشبه به وی به عنوان «خیر مطلق» می‌شود و این تشبه از طریق تعقل و اکتساب کمالات و فضایل صورت می‌گیرد (همان).

تشبه یکی از مفاهیم مهم در فلسفه ابن سینا است که ابن سینا از آن در مورد نقوص انسانی و فلکی استفاده می‌کند و به طور کلی آن را درباره بالندگی و حرکت روبه‌کمال در این نقوص به کار می‌گیرد؛ حرکتی که موجب تحول وجودی کمالی می‌شود؛ به گونه‌ای که وی از واژه «انقلاب» در اطلاق بدان نیز استفاده کرده است (همو، ۱۴۰۴ق «الف»، ص ۴۲۶). در واقع مفهوم تشبه از نظر ابن سینا، تنبیه با مفهوم کمال است. به نظر می‌آید دست یافتن به تصور ابن سینا - هم در مورد نیایش و هم در مورد عشق - در گرو توجه به مفهوم تشبه باشد. به نظر ابن سینا، کمال خاص و ویژه نفس انسانی در این است که «عالی عقلی باشد که تصویر کل و نظام معقول در کل و خیر فایض در کل در آن مرتسم گردد ... به گونه‌ای که منقلب (متحول) به عالم معقولی موازی عالم موجود گردد» و سپس ادامه می‌دهد که در این انقلاب، نفس نقش اوصاف و احوال و کمالات خیر مطلق را می‌پذیرد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق «الف»، ص ۴۲۵ - ۴۲۶). او در کتاب نجاة مفهوم تشبه را به همین منوال توضیح می‌دهد؛ «شأن هر خیری چنین است که عقل در

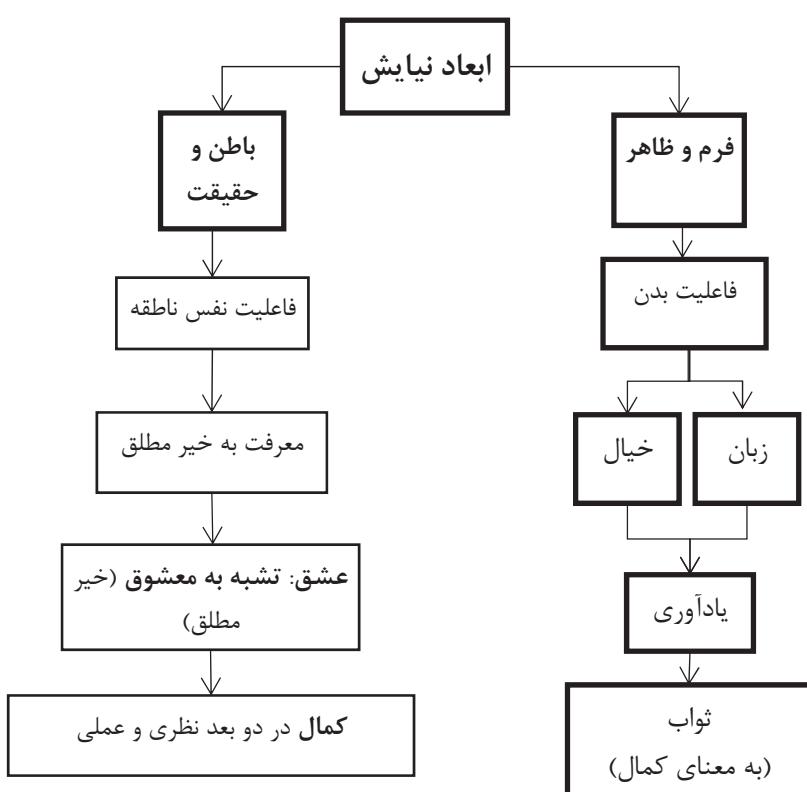
طلب تشبه به آن در حد توانش است و تشبه، چیزی جز تعقل نیست ... پس با حصول کمالات ممکن، همان‌گونه که معشوقش آنها را دارد، مانند او می‌گردد» و نفس با این تشبه است که به جاودانگی ابدی دست می‌یابد (همو، ۱۳۷۹، ص ۶۲۹).

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 درواقع این حرکت را برخاسته از عشق و برای تشبه به عقل انجام می‌دهد. معشوق، نفس فلکی عقل است و لذا با این گردنگی در پی تشبه به اوست. او جزئیات این مطلب را در آثار گوناگون خود ازجمله **مبداً و معاد** (ص ۵۸ - ۶۱)، **نجاة** (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» می‌دانست و این با تحويل 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 بیان شده بتوان تعریف /بن‌سینا از نیایش را رمزگشایی و دوباره قرائت کرد. بر اساس دو تعریف «الصلة هی تشبه النفس الانسانی الناطق بالاجرام الفلكية والتبعـد الدائم للحق المطلـق طـلبـاً للثواب السـرمـدـی» (همو، ۱۴۰۰ق، ص ۳۰۳) و نیز «العبـادـة هـیـ المـعـرـفـةـ أـیـ عـرـفـانـ وـاجـبـ الـوـجـودـ وـعـلـمـهـ بـالـسـرـ الصـافـیـ وـالـقـلـبـ النـقـیـ وـالـنـفـسـ الـفـارـغـةـ» (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

به طور خلاصه، در دیدگاه /بن‌سینا، 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 نامشخص روبرو می‌شود، نیازمند درک این مفاهیم و مهم‌تر از آن، ارتباط این مفاهیم با مفهوم نیایش هستیم. ارتباط این مفاهیم را به طور خلاصه می‌توان

در قالب نموداری ترسیم کرد:



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

صورت گرفته است و همگان نمی‌توانند به حقیقت نیایش دست یابند؛ بنابراین به نظر /بن‌سینا، تجویز نماز عبادی به عنوان نسخه‌ای نمادین و همگانی برای همگان، بعد از اباری 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 /بن‌سینا این را در قالب مدل به تصویر می‌کشد. عبادت مطلوب و مورد تأیید /بن‌سینا 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 /بن‌سینا هر دو را تجارت و مبالغه می‌نماد، 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 /بن‌سینا ندارد.

وی در پایان رساله «فی ماهیة الصلوة» معراج پیامبر ﷺ را مثال نیایش متألهانه و عاشقانه معرفی می‌کند؛ تعابیر وی در این زمینه، دقیق و منطبق با آرای اوست؛ «پیامبر ﷺ منزه 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 على سيدنا و مفید ديننا محمد المصطفى ﷺ ففي ليلة تجرد عن بدنه وتتره عن أمله فلم يبق معه من آثار الحيوانية شهوة ولا من لوازمه الطبيعية قوة فناجي ربه بنفسه وعقله فقال له يا رب لقد وجدت لذة غريبة في ليلتي هذه فاعطني سبيلا إلى استدامتها ويسرا لي طريقاً يوصلني كل وقت إليها فأمره الله تعالى بالصلاحة (همو، ۱۴۰۰ق، ص ۳۰۹).

روايت 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

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

واجبالوجود نامتشخص که او در فلسفه خویش تصویر کرده، وقوف دارد و به صراحت تحقق این امر را مجال می‌داند. در این زمینه، به نظر می‌رسد او با تفکیک میان دو بعد ظاهری و حقیقی، و سپس ارائه مفهومی جدید از نیایش و تحويل معنای حقیقت نیایش به معرفت و سپس عشق، مبتکرانه توanstه است ارتباط میان انسان و خدای نامتشخص را به خوبی توضیح و نشان دهد نیایش در معنای حقیقی خود که معرفت به خداوند و عشق به او با تعالی صرف خدا نیز سازگار است و حتی می‌توان به وجوبالوجود واحد و دارای تفاوت کیفی و کمی بی‌نهایت با انسان - به مثابه خیر مطلق - معرفت یافت و او را عاشقانه نیایش کرد و تصور/بن‌سینا از عشق به خدا با تصور وی از خدای نامتشخص منافاتی ندارد؛ زیرا متعلق عشق در حکمت سینوی، خیر و کمال است و لذا زمانی که انسان به وجوبالوجود به مثابه خیر مطلق آگاهی یابد، به او عشق می‌ورزد. اما در این معاشقه و عبودیت، نفس ناطقه انسان است که درگیر رابطه می‌شود؛ رابطه‌ای که یک فرایندِ شدن و تحول وجودی است که/بن‌سینا آن را تشبیه به خیر مطلق نام می‌نهد؛ از این‌رو نفس به کمال ویژه خود که در دو بعد نظری، یعنی ادراک معقولات و عملی است، به کمال می‌رسد؛ بنابراین نیایش به این مفهوم، نیازی به وجود تصور متشخص از خدا نخواهد داشت.

نقشه قوت دیگر این دیدگاه، انسجام محکمی است که میان تعریف موجز/بن‌سینا از عبادت و اندیشه‌های دیگر وی درباره خدا، عشق الهی، فلسفه طبیعی و چرخش فلک، مفهوم ثواب در آثار دیگر او وجود دارد که بیانگر یک اندیشه نظاممند و استوار است. تعریف متفاوت و فلسفی وی از نیایش به «تشبه نفس ناطقه به فلک و مستلزم ثواب اخروی» نیز افزون بر اینکه می‌تواند به بعد ظاهری نماز اشاره داشته باشد و حرکاتی را که انسان در نماز حول محور خاصی انجام می‌دهد، همانند حرکت و گردش فلک حول محور خاصی توصیف کند، به طور عمیق با مفهوم باطنی نماز و دیدگاه فلسفی شیخ همخوانی دارد؛ زیرا ناظر به صیرورت و تحول وجودی و روبه‌کمال انسان در عشق به خیر مطلق است. از آنجاکه بنا بر آرای شیخ، حرکت فلک ارادی و درجه تشبیه به معشوق، یعنی عقل است؛ همچنین مفهوم اصلی ثواب، چیزی جز تکامل نفس نیست، می‌توان دریافت که حقیقت نیایش که از آن متألهان است، همان تحول وجودی

در مسیر کمال است؛ از این‌رو نه تنها دوگانگی و تعارضی در تصور ابن‌سینا از خدا نمی‌ینیم، بلکه تصویر متعالی واجب‌الوجود همچنان ادامه می‌یابد و به فراخور بحث، با عنوانین 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/بن‌سینا در زمینه مفاهیم دیگری چون عشق عرفانی، تشبیه 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/بن‌سینا 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 شخصی است که دو شخص به عنوان متکلم (من) 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/بن‌سینا 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. به‌حال به نظر می‌رسد اگر به بیان/بن‌سینا، 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/بن‌سینا 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.

١. كتاب مقدس؛ چ ۳، انتشارات ایلام، ۲۰۰۲ م.
٢. ابن سینا؛ **الشفا** (الهیات)؛ تصحیح سعید زاید؛ قم: مکتبة آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ق «الف».
٣. ——؛ **التعليقات**؛ تحقيق عبدالرحمن بدوى؛ بیروت: مکتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق «ب».
٤. ——؛ **الاشارات والتنبيهات**؛ قم: نشرالبلاغه، ۱۳۷۵.
٥. ——؛ **النجاة**؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
٦. ——؛ **رسائل**؛ قم: بیدار، ۱۴۰۰ق.
٧. ——؛ **المبدأ والمعاد**؛ به کوشش عبدالله نورانی؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
٨. ابن منظور؛ **لسان العرب**؛ بیروت: دار احیاء التراث العربي، ۱۴۱۲ق.
٩. ریلسون، اتین؛ **خدا و فلسفه**؛ ترجمة شهرام پازوکی؛ تهران: حقیقت، ۱۳۷۴.
١٠. سراج طوسی، ابونصر؛ **اللمع في التصوف**؛ به کوشش نورالدین شرییه؛ حلب: [بی نا]، ۱۹۸۶م.
١١. سعیدی مهر، محمد و مهناز شایانفر؛ «تعالی و حلول در فلسفه ملاصدرا»؛ خردنامه صدراء؛ شماره ۵۵، بهار ۱۳۸۸.
١٢. صدرالدین شیرازی؛ **الحكمة المتعالیة في الاسفار الاربعه العقلیه**؛ بیروت: دارالتراث، ۱۹۸۱م.
١٣. طباطبائی، محمدحسین؛ **نهاية الحكمه**؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲.
١٤. فلوبطین؛ **دوره آثار افلاطین**؛ ترجمة محمدحسن لطفی؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۶۶.
١٥. کاکایی، قاسم؛ **وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکھارت**؛ تهران: هرمس، ۱۳۸۶.
١٦. محقق، مهدی و توشیهیکو ایزوتسسو؛ **منطق و مباحث الفاظ** (مجموعه متون و مقالات تحقیقی)، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
١٧. مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد؛ **شرح تعریف لمذهب التصوف**؛ تصحیح محمد روشن؛ تهران: اساطیر، ۱۳۶۳.

قبس

سیاست و اقتصاد
پژوهش و مسئله

18. Avis, Paul; **God and the Creative Imagination, Metaphor, Symbol and Myth in Religion and Theology**; 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. Orrin 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. Kierkegaard, 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. Moisisch; "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.

٣٤
تبغ

جامعة
الإسلامية
بغداد /
١٢٩٥