

فلسفه عبادت از دیدگاه ملاصدرا

سید رحمان مرتضوی باباحیدری*

چکیده

ملاصدرا در حکمت متعالیه، با رویکردی فلسفی به تبیین جایگاه و منزلت عبادت و همچنین چیستی و چرایی آن می‌پردازد. در این راستا فلسفه عبادت، بر جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و خداشناسی حکمت متعالیه استوار می‌گردد، و این وجودشناسی، معرفه‌النفس و خداشناسی صدرایی است که امکانات و مواد لازم را برای حصول فلسفه عبادت او فراهم می‌آورد.

صدرالمتألهین در قالب فلسفه عبادت خود، به مسائلی همچون نسبت دو مقوله نظر و عمل، تمایز میان عبادت تکوینی و تشریعی و چرایی وضع عبادات می‌پردازد، و نقش عبادت در تعالی انسان و سایر موجودات در مراتب وجودی عالم را بر جسته می‌سازد. شرح چگونگی زایش فلسفه عبادت صدرایی از حکمت متعالیه و شیوه پرداخت ملاصدرا به مسئله عبادت، هدف اصلی این نوشتار است.

کلیدواژه‌ها

فلسفه عبادت، ملاصدرا، وجودشناسی، انسان‌شناسی.

۱. طرح مسئله

تقسیم سه گانه حکمت عملی توسط ارسطو در عالم اسلام، با آنچه در یونان جریان داشت، کاربست متفاوتی یافت؛ این واقعیت ناشی از تأثیر شرع در تدوین حکمت عملی بود. شرع اسلامی همچون ضابطه‌ای هم‌پای خرد، خود را در چارچوب‌سازی‌های فلسفی - حکمی آشکار می‌ساخت؛ اما ارسطو برای تدوین سیستم فلسفی خود، شرع را پیش‌رو نداشت که بخواهد تفکر خود را بر آن منطبق کند، و یا دست کم سازگاری اندیشه‌اش را با آن به نمایش بگذارد. بر این مبنا، حکمت عملی ارسطویی، به عنوان ثمره حکمت نظری وی، پای در چنبر شریعت نداشت و چیزی جز مجموعه شگرف نوآوری‌های یک یونانی نبود.

ارسطوی یونانی نمی‌توانست همچون یک مسلمان بیندیشد؛ معیار تحلیل ارسطو در حکمت عملی، انسان یونانی است؛ همان‌طور که تحلیل او از منزل و مدینه نیز بر اساس واقعیت موجود در منازل و شهرهای یونانی انجام می‌گیرد. ارسطو برخلاف استادش افلاطون، به انتقادهای تند از عمل یونانیان و لزوم برچیدن «بساط کهنه» تمدن یونانی رغبتی نشان نمی‌داد. بنابراین، اندیشه‌های ارسطو در قالب حکمت عملی، از حد وسط طلایی او گرفته تا مسائل دموکراسی و حکومت، بیشتر ناظر به اصلاح وضع موجود بود تا ایجاد انقلاب در آن. هر چند ارسطو در آتن بیگانه محسوب می‌شد، ولی آتن را می‌ستود و هگل وار، هستی خود را وابسته به پروس دولت شهر آتن می‌دید. البته این سخن به معنای فقدان بُعد نقدی در اندیشه ارسطو نیست، بلکه بحث بر سر این است که حکمت عملی ارسطو، برخلاف افلاطون، بر مبنای نقدی پیشین شکل نمی‌گرفت و بُعد تجویزی تفکر او، بر بُعد انتقادی آن غلبه داشت. این ویژگی‌ها حکمت عملی ارسطو را کاملاً وابسته به جهان یونانی می‌ساخت. تقسیم‌بندی سه گانه حکمت عملی توسط ارسطو نیز درون

همین الگوی یونانی معنادار است - البته این نکته که اصل تقسیم فلسفه، به فلسفه عملی و نظری از ارسطو نیست، خللی به بحث ما وارد نمی‌کند؛ چرا که اشارات ارسطو به دو بُعد نظری و عملی عقل، خواه ناخواه دربردارنده این تقسیم‌بندی خواهد بود. این تقسیم‌بندی سه گانه ارسطو از طریق ترجمه‌های قرون نخستین اسلامی، وارد فلسفه مسلمانان شد و به مذاق ایشان خوش آمد، و در شمار تقسیم‌بندی‌های جامع و مانع منطقی ارسطویی لحاظ گردید. چنین وضعیتی به مانعی برای تولد بخش‌هایی نوآیین در منظومه حکمت عملی فیلسوفان مسلمان تبدیل گردید.

یکی از این بخش‌های نوآیین، می‌توانست «فلسفه دین» باشد. فلسفه دین از قالب فلسفه نظری عبور می‌کرد، و از بضاعت بحث‌های نظری فلاسفه مسلمان در باره مسائلی همچون اثبات واجب، اسما و صفات خداوند و مباحثی از این دست فراتر می‌رفت. فلسفه دین می‌توانست، همچون فلسفه سیاست، در عین اینکه پای در چنبر فلسفه اولای فیلسوف مسلمان داشته باشد، بسان «طرحی نو»، در شاخه‌ای در عرض حکمت عملی ترسیم گردد، ولی هرگز چنین نشد، و آنچه به تعبیر دکارت می‌توانست میوه درخت متافیزیک باشد، در شاخه‌های جسته و گریخته طرح شد. چنین بود که در حیطه حکمت عملی اسلامی، رسالاتی همچون مبدء و معاد و احیاء علوم دین تدوین گردید، اما هیچ‌گاه بحث متمرکزی در باره فلسفه تجربه دینی و به طور کلی فلسفه عملی دین، پا نگرفت. فیلسوفان اسلامی، هر چند از بن جان به شریعت و دین پایبند بودند، ولی هرگز به تدوین حکمت عملی دین همت نگماشتند. ناگفته پیداست که بحث ما بر سر یک واژه، یعنی «فلسفه دین» نیست؛ چرا که این واژه نیز همچون بیشتر واژه‌هایی که ذیل مفهوم فلسفه‌های مضاف واقع می‌شوند، واژه‌ای مدرن است. اما مسئله این است که با توجه به تعهد عمیق فیلسوف مسلمان - و حتی مسیحی - به مقوله دین، هیچگاه جنبه‌های عملی آن، در قالب طرحی که می‌توانست نام حکمت عملی دین را بر پیشانی داشته باشد، قوام نگرفت.

فلسفه عبادت نیز دارای همین «شرح پریشانی» است. عبادت به عنوان مقوله‌ای که در عین نظری بودن، عملی نیز هست، می‌توانست جایگاه ویژه‌ای در بحث حکمت عملی دین داشته باشد اما هرگز چنین نشد و اشارات درباره آن، به طور جامع و کامل و نظام‌مند، تدوین نگردید. البته این بدان معنا نیست که به عبادت‌شناسی فلسفی هیچ توجهی نشان داده نشد، بلکه فلسفه اسلامی به پیشگامی ابن‌سینا، مبتکر این بحث بود.^۱ اما این مقوله پس از ابن‌سینا تا دمیدن فلسفه صدرایی به تعویق افتاد؛ هرچند در فلسفه صدرایی نیز این رشته به صورت خاص و کامل مورد توجه قرار نگرفت و طرح عبادت‌شناسی فلسفی وی به اجمال برگزار گردید اما همین اشارات گذرای ملاصدرا به عبادت‌شناسی فلسفی بسیار متقن و در خور توجه است.

این در آمد را با شرحی کوتاه از چیستی فلسفه عبادت، به پایان می‌بریم. فلسفه عبادت بر مبنای یک سیستم فلسفی شکل می‌گیرد، و همچون فلسفه سیاسی، برآمده از یک سیستم فلسفی است. از این رو با علل الشرائع نویسی متفاوت است؛ چرا که علل الشرائع نویسی برخلاف عبادت‌شناسی فلسفی، نیازی به فلسفه و سیستم فلسفی ندارد. از سوی دیگر، میان فلسفه عبادت و علل الشرائع نویسی تفاوت روشی عمیقی وجود دارد. علل الشرائع نویسی بر مدار ضابطه نقل و تمثیل می‌گردد؛ در حالی که روش عبادت‌شناسی فلسفی، روشی عقلی و مطابق با روش‌شناسی فلسفی است.

مقاله پیش‌رو در پی بیان آرای ملاصدرا در باب عبادت، با توجه به نحوه ارتباط این آرا با سیستم فلسفی صدرایی است. بنابراین نخست به کاوش در مبادی وجودشناسانه و انسان‌شناسانه صدرایی با توجه به نسبت این مبادی با عبادت‌شناسی فلسفی او، و سپس به بررسی مسائل فلسفه عبادت ملاصدرا می‌پردازیم.

۲. مبادی فلسفه عبادت ملاصدرا

در این بخش می‌کوشیم تا نشان دهیم که فلسفه عبادت صدرایی، چگونه از وجودشناسی و انسان‌شناسی وی زاده می‌شود، و همچون نتیجه منطقی این دو ظاهر می‌گردد.

۲.۱. وجودشناسی صدرایی

متافیزیک صدرایی به تعبیری، گذر از موجودشناسی مشایی به سوی وجودشناسی است. ملاصدرا می‌کوشد با انتخاب وجود به عنوان واحد تحلیل خود، به فلسفه‌ای یقینی دست یابد و آرمان فلسفه و فیلسوفان را برای رسیدن به فلسفه‌ای یقینی و خدشه‌ناپذیر، تحقق بخشد. اما از آنجا که وجودشناسی صرف، از امکانات تفکر فلسفی فراتر است، گذار ملاصدرا از موجودشناسی به وجودشناسی نیز نسبی خواهد بود؛ گذاری که گاه به عبور فیلسوف از فلسفه می‌انجامد.

بدین ترتیب آنتولوژی صدرایی از دو بخش وجودشناسی و موجودشناسی بر ساخته می‌شود؛ دو بخشی که خود در فرایند دیالکتیکی استقرار و قیاس شکل می‌گیرند. آنچه به عنوان احکام عامه وجود در فلسفه صدرایی می‌شناسیم، اساس وجودشناسی صدرایی را شکل می‌دهند، و این وجودشناسی است که خود به خود به موجودشناسی صدرایی می‌انجامد. سه اصل اساسی وجودشناسی صدرایی، یعنی اصالت وجود، اشتراک معنوی وجود و تشکیک وجود، مفسر چگونگی هستی‌هستی‌داران و وجود موجودات است. این سه اصل امکانات گسترده‌ای برای تحلیل جریان هستی در اختیار ملاصدرا قرار می‌دهد؛ برای مثال، این سه اصل با ترسیم جهانی یک‌پارچه و یک‌رنگ در مقابل فیلسوف، برای وی امکان اقامه برهانی در اثبات معاد جسمانی را فراهم می‌سازد. اگر همه چیز وجودی است و بنیان همه موجودات را وجود برمی‌سازد، پس امکان گذار جسمانی به غیر جسمانی، و غیر جسمانی به جسمانی، به عنوان شئون وجود، ممکن و محتمل است.

از سوی دیگر، این سه اصل، تقابل‌های دوتایی را که اساس آنها تقابل تام و ناقص است، وضع می‌کند. این سه اصل به ما می‌آموزند که وجود، منشأ تمام تفاوت‌هایی است که در عالم هستی میان موجودات مشاهده می‌شود. بدین ترتیب آنچه وجودش اتم و اکمل است، در مرتبه‌ای بالاتر قرار می‌گیرد و آنچه وجودی ناقص‌تر دارد، در مرحله‌ای فروتر می‌نشیند. با این اوصاف تقابل‌های دوتایی آنتولوژی صدرایی، بر مبنای تقابل تام و ناقص شکل می‌گیرد؛ چنین است که در یک سوی وجود، وجود تام، مطلق و واجب واقع می‌شود، و در سوی دیگر آن، وجود ناقص، مقید و ممکن. در میان موجودات ناقص نیز این جریان به صورت «الانقص فالانقص» تداوم می‌یابد و آنچه را به عنوان نردبان هستی شناخته می‌شود، شکل می‌دهد. در این نردبان هر یک از هستی‌داران، جای ویژه خود را اشغال می‌کنند، و از عرض و طول همنشین همسایه‌های وجودی خود هستند. بالاتر از هر موجودی، موجود کامل‌تری واقع است و در مرتبه پایین‌تر هر موجودی نیز، موجود فروتری جای گرفته است. موجودات این سلسله، همان‌طور که در اصل وجود با هم مشترک‌اند، در وجه اختلاف‌شان نیز با یکدیگر اشتراک دارند؛ به زبان ملاصدرا «مابه‌الاشتراک آنها عین مابه‌الاختلاف‌شان و مابه‌الاختلاف ایشان عین مابه‌الاشتراک‌شان است». این وجه اشتراک و اختلاف همان وجود است. این تشکیک در وجود از مرحله فیضان وجود آغاز می‌شود؛ در ساحت فیضان وجود از واجب و صدور موجودات، صادرهای نخستین، سهم بیشتری از وجود را دارا هستند. با دور شدن صادرها از منبع فیض، عرصه وجودی ایشان تنگ‌تر و تنگ‌تر می‌شود، تا به نازل‌ترین موجودات ختم گردد. ملاصدرا در خصوص اینکه چرا موجود «الف» باید نسبت به موجود «ب» وسعت وجودی بیشتری داشته باشد، ظرفیت موجودات و قابلیت ایشان برای دریافت وجود را مطرح می‌کند. این ظرفیت‌ها و قابلیت‌ها با تمایز جنسی، نوعی و فردی متفاوت و متمایز می‌گردد.

ملاصدرا ترسیم این نقاشی را با سایه روشن‌هایی همچون قاعده امکان اشرف، تکمیل می‌کند. در نردبان و سلسله وجودی صدرایی، هر موجودی به فراخور ظرفیت نخستین خویش، در جایگاه معلوم و معین خود ایستاده است. این موجودات از سویی، به سبب وجود رابطی خویش مقهور جلال واجب الوجودند، و از سوی دیگر، به دلیل امکان فقری خود، مفتون جمال فیاض نخستین هستند. بدین ترتیب هستی‌شناسی صدرایی همچون آنتولوژی سینوی دو وجه دارد؛ وجه نخستین آن، پاسبانی میراث تعالیم مشایی، افلاطونی و نوافلاطونی، و وجه دومین آن، بیان آموزه‌های قرآنی و عرفانی است. در رویکرد دوم به وجودشناسی، حلقه‌های هستی‌صدرایی با عشق به یکدیگر پیوند می‌خورند؛ ناگفته پیداست که این رویکرد، دارای پیشینه یونانی نیست و برآمده از امکاناتی است که قرآن و سنت، و در کنار آن عرفان اسلامی در اختیار آنها قرار داده است؛ این رویکرد دوم است که امکان زایش فلسفه عبادت از دامن آنتولوژی فلسفی را ممکن می‌سازد. از آنجا که فقر وجودی ممکنات در فلسفه متعالیه صدرایی، با ذات موجودات عجین و آمیخته است، محمل مناسبی برای تشریح جریان عشق در کائنات که آموزه‌ای قرآنی-عرفانی است، فراهم می‌کند.

این عشق از عشق هیولی به صورت آغاز می‌گردد، تا بالاترین مراتب ادامه می‌یابد و سرانجام به دریای ذات حق تعالی که مظهر عشق است، سرازیر می‌شود؛ بدین ترتیب «لا یخلو شیء من الموجودات عن نصیب من المحبة الالهية و العشق الالهی و العناية الربانية؛ هیچ موجودی بی نصیب از محبت و عشق الهی و عنایت خداوند نیست».^۲ پس جهان هستی آکنده از عشق است؛ عشقی که: اولاً، ریشه در موجود بودن موجودات دارد؛ موجوداتی که می‌خواهند به سوی او بازگردند و در ثانی، از نقص وجودی ایشان که در صدد تکامل هستند برمی‌خیزد و ثالثاً، تجلی‌گاه عشق الهی در کائنات است؛ این عشق تسبیح جمیع ممکنات را در پی دارد.^۳

«تَسْبِيحُ لَهُ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ وَأَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِيحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا» (اسراء: ۴۴)

بنابر آنچه گفته شد، تمام موجودات تسبیح‌گوی ذات حق تعالی هستند. این هستی‌شناسی شرایط مناسبی برای طرح فلسفه عبادت فراهم می‌آورد؛ شرایطی که با انسان‌شناسی صدرایی آماده‌تر می‌شود.

۲.۲. انسان‌شناسی صدرایی

ملاصدرا در ترسیم سلسله هستی، انسان را به عنوان تافته جدا بافته طرح می‌کند. تمام موجودات، از جمادات تا ملائکه، به اندازه ظرفیت وجودی خویش، از فیض حق تعالی بهره‌مند هستند و آن را دریافت می‌کنند. اما انسان در این میانه، استثنا است؛ چرا که:

انسان از جمله ممکنات مخصوص است؛ بدان که امتزاج از دو روح گشته، یکی روح حیوانی فانی و دیگری روح ملکی حقیقی؛ و از این جهت وی را در هر زمانی خلعی و لبسی تازه و موتی و حیاتی مجدد باشد، و وی را ترقی از منزلی به منزلی دست دهد و رحلت از مقامی به مقام دیگر کند.^۴

ظرفیت وجودی انسان بی‌نهایت است و این تنها او است که «می‌تواند به سبب ترقی در علم و عمل و فنا و بقا به اعلیٰ علین برسد» یا به واسطه «پیروی از هوا و هوس و جنبش طبیعت و هیولی به اسفل السافلین» هبوط کند.^۵

چنین وضعیتی است که انسانیت را برای ملاصدرا به صورت مفهومی مشکک، جلوه‌گر می‌سازد.^۶ بدین ترتیب، میان بدترین و والاترین انسان‌ها از لحاظ انسان بودن تفاوتی نیست و تفاوت‌ها، تنها با میزان دستیابی به کمال انسانیت محقق می‌شوند.^۷

انسان کانونی است که تمام موجودات در آن به هم می‌رسند. هستی انسان، مساوی «شدن» و صیور است. انسان همواره در حال تجدید خلع و لبس و موت و حیات است؛ تا وقتی که به وسیله این فناها از همه منازل کونی و مقامات خلقی درمی‌گذرد، و شروع در منازل ملکوتی و سیر در اسماء الهی و تخلق به اخلاق الله می‌نماید، تا به مقام کلی بقای ابدی می‌رسد و در موطن حقیقی «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»، قرار می‌گیرد. ملاصدرا برای تبیین نظر خود از مولوی چنین نقل می‌کند:

از جمادی مُردم و نامی شدم	وز نمأُردم به حیوان سر زدم
مُردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم، کی ز مُردن کم شدم
جمله دیگر بمیرم از بشر	تا برآرم با ملائک بال و پر
بار دیگر از ملک پرآن شوم	آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم چون ارغنون	گویدم کانالیه راجعون ^۸

انسان به عنوان عالم اصغر مجموعه تمام ظواهر وجود به نحو اجمالی است؛ گویی در عالم وجود انسانی است که به تعبیر هایدگر، چیزها پدیدار می‌شوند و به ظهور می‌رسند؛ چنین منزلتی است که انسان را «خليفة الله» و «قابل تعلیم اسماء و حمال بار امانتی که آسمان و زمین و کوه‌ها از تحمل آن عاجزند» ساخته است.^۹

از میان تمامی موجودات عالم طبیعت و جهان فرشتگان، این تنها انسان است که می‌تواند به اُعلیٰ علّیین برسد و یا به اُسفل السافلین فروافتد. این ویژگی، نشانه گشودگی وجودی انسان است و او را همچون راهی می‌سازد که از فرش تا عرش کشیده شده است؛ راهی که دیگر موجودات می‌توانند از آن بگذرند؛ انسان موجودی است که بین دو جنبه حیوانی و فرشتگی زاده می‌شود؛

مانند دو رودخانه‌ای که به دریای وجود انسان می‌ریزند؛ و این وجود انسانی است که راه به «آسمان ازل» دارد.^{۱۰}

انسان با صعود از نردبان وجود و پُر کردن ظرفیت وجودی خویش از هستی، در راه سعادت حرکت می‌کند؛ چرا که:

ان الوجود هو الخیر و السعادة، و الشعور بالوجود أيضا خیر و السعادة؛ لكن الوجودات متفاضلة متفاوتة بالكمال و النقص، فكلما كان وجوده أتم، كان خلوصه عن العدم أكثر و السعادة فيه أوفر... و كلما سعادته أكثر فلذته و عشقه أتم؛ وجود خیر و سعادت است، همان گونه که معرفت به وجود نیز خیر و سعادت است؛ اما وجودات از لحاظ نقص و کمال متفاوت هستند. پس هر که وجودش کامل تر باشد، خلوص و بری بودنش از نیستی و سعادتش بیشتر است... و هر که سعادتش افزون تر، لذت و عشق او تمام تر.^{۱۱}

چنین است که در فلسفه متعالیه، وجود به سعادت پیوند می‌خورد؛ سعادت‌ی که راه آن از میان علم و عمل می‌گذرد:

اعلم ان النفس انما تصل الى هذه البهجة و السعادة بمزاولة اعمال و افعال المطهرة للنفس، مزيلة لكدوراتها و مهذبة لمرآة القلب عن ارجاسها و اواناسها و لمباشرة حركات فكرية و انظار علمية؛ بدان که نفس با انجام اعمال و افعالی که به پاکی نفس منجر می‌شوند، کدورات آن را از بین می‌برند، و اعمال و افعالی که آینه قلب را از پلیدی‌های می‌زدایند، و تداوم در کارهای فکری و بینش‌های علمی، به سعادت نایل می‌شود.^{۱۲}

بنابراین پرواز به سمت افق عقل قدسی و انسان کامل، نیازمند دو بال علم و عمل است. آنچه در باب انسان‌شناسی صدرایی بیان شد، ارتباط آن را با عبادت‌شناسی فلسفی وی روشن می‌کند. در ادامه به بررسی مسائل عبادت‌شناسی فلسفی صدرایی خواهیم پرداخت.

۳. مسائل فلسفه عبادت ملاصدرا

ملاصدر در اشراق پنجم از شاهد دوم مشهد آخر کتاب *شوهد الربوبیه*، ذیل عنوان «در بیان اسرار شریعت و فایده طاعات و عبادات» این گونه می آورد:

در سخنان گذشته خویش بدین نکته اشاره کردیم که حقیقت انسان، حقیقتی است جمعی و تألیفی که مشتمل است بر عده‌ای از امور که در عین حال دارای وحدت تألیفی است، نظیر وحدت تألیفیه عالم، و اینکه وحدت او، وحدتی است دارای مراتب متفاوت و مختلفی از حیث تجرد و تجسم و صفا و تکدر، و بدین جهت او را عالم صغیر خوانند... انسان... مشتمل است بر چیزی مانند عقل و چیزی مانند نفس و چیزی مانند طبع که برای هریک از امور سه گانه، آثار و لوازمی است و کمال انسانی در این است که در نتیجه سعی و کوشش از مرتبه و حد طبع، به مرتبه و حد عقل ارتقا یابد، تا از ساکنان حریم حضرت الهی گردد و این هنگامی است که باطن وی به نور علم و دانش حقیقی روشن شود و در نتیجه عمل و سعی و کوشش، از عالم دنیا و علایق و خصوصیات آن تجرد حاصل نماید.^{۱۳}

علم و عمل برای ملاصدرا پایه‌های نردبانی هستند که دستیابی به «آسمان ازل» و بالاروی از هرم هستی، جز از این دو راه ممکن نیست. «نسبت علم و عمل» در منظومه صدرایی همچون «نسبت جان و تن» است؛^{۱۴} اما از علم‌شناسی حکمت متعالیه با ذکر این جمله که «علم منحصر است در علم بطون قرآن و حدیث، نه ظاهر آنچه فهم همه کس بدان می‌رسد»، به عبادت‌شناسی فلسفی او می‌رسیم.^{۱۵}

پیش از این درباره نردبان هستی صدرایی سخن رانیدیم و دیدیم که چگونه ملاصدرا وجود، لذت، خیر و سعادت را به یکدیگر پیوند می‌دهد، و علم و عمل را، پایه‌های نردبان صعود به مراتب

بالای وجود معرفی می‌کند. اما او در حوزه عبادت‌شناسی فلسفی خود، مسائلی چند را مطرح می‌کند که در ادامه به آنها خواهیم پرداخت.

۳.۱. تمایز میان عبادت تکوینی و اختیاری

ملاصدرا با تفسیر آیه «...وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ...» (اسراء: ۴۴)، مطابق هستی‌شناسی خود، عبادت و تسبیح خداوند را ویژگی عام همه موجودات برمی‌شمرد؛ و تسبیح حق تعالی را به امکان فقری موجودات و شوق ایشان برای صعود از نردبان هستی پیوند می‌دهد.

اما عبادت انسان در میان این مجموعه، مقوله متفاوت و متمایزی است که دو بُعد دارد. در بُعد نخستین، انسان نیز همانند تمام «شیء‌ها» تسبیح‌گوی خداوند است؛ این مرتبه تسبیح، عبادت انسان بما هو موجود است، نه انسان بما هو انسان. اما بُعد دوم عبادت انسانی، که دلیل آفرینش انسان نیز هست، همان عنصری است که در کنار علم حقیقی، از انسان، انسان می‌سازد. وضع عبادت‌های شرعی از سوی خداوند، برآوردن این نیاز انسانی است. انسان‌ها به اعتقاد ملاصدرا، ذاتاً به عبادت خداوند گرایش دارند ولی بر اثر نادانی خود به بیراهه می‌روند. بدین ترتیب حتی بت پرستان نیز از آن رو که بت‌ها را خدا می‌پندارند، ایشان را عبادت می‌کنند. پس عبادت خداوند دارای دو وجه آگاهانه و ناآگاهانه است؛ دو وجهی که تنها در انسان موجود است. بنابراین ملاصدرا میان دو بُعد آگاهانه و ناآگاهانه عبادت، تمایز قائل می‌شود؛ تمایزی که منطبق بر آرای وی در وجودشناسی و انسان‌شناسی است.

۳.۲. چرایی وضع عبادات

موضوع دیگری که جزء مسائل اصلی فلسفه عبادت ملاصدرا شمرده می‌شود، بحث‌های وی درباره چرایی عبادت به طور کلی است.

ملاصدرا در باب چرایی وضع عبادت‌ها چنین می‌نویسد:

غرض از وضع قوانین و نوامیس الهی و ایجاب و الزام طاعات و عبادات این است که عالم غیب، عالم شهادت را به استخدام خویش در آورد و شهوات و امیال نفسانی خادم عقل و مطیع فرمان او باشند، و جزء به کل باز گردد و دنیا به آخرت ارتحال یابد و به سوی آن کوچ کند و محسوس معقول گردد و واضع قانون و ناموس، مردم را به آنچه گفتیم ترغیب و تحریر نماید.^{۱۶}

چنان‌که در این قطعه می‌بینیم، چرایی وضع عبادت‌ها با شیوه خاص وجودشناسی و انسان‌شناسی صدرایی توضیح داده می‌شود. به اعتقاد ملاصدرا، انجام عبادت‌ها به بالا رفتن روح و جسم از مدارج هستی و دستیابی به سعادت‌ها کمک می‌کند. تبدیل دایمی نفس و جسم انسانی، به واسطه پیروی از عبادت‌های شرعی به سوی تعالی و تکامل راه می‌یابد و امکان فراروی از عالم شهادت به عالم غیب و تولد مراتب عالی عقل نظری را فراهم می‌سازد. عبادت‌ها حتی در جسم انسانی نیز تأثیر می‌گذارند و آن را به سمت روحانی شدن سوق می‌دهند.

ملاصدرا در بخش پایانی کتاب *شواهد الربوبیه*، به بیان چرایی و راز عبادت‌های پنج‌گانه، یعنی نماز، روزه، حج، زکات و جهاد می‌پردازد. این بیان توجیه فلسفی چرایی وضع عبادت‌های شرعی است. تدوین فلسفه عبادت‌های پنج‌گانه توسط ملاصدرا، در هماهنگی کامل با مبانی فلسفی وی انجام می‌پذیرد، و همچون نتیجه‌ای منطقی از دل مقدمات حکمت نظری صدرایی زاده می‌شود. وجه مشترک تمام این عبادت‌ها در مرتبه نخست، حرکت روح به سوی عالم قدس، وجود، خیر و سعادت است و در مرتبه دوم انقیاد و به بند کشیدن شهوت و غضب.^{۱۷} بنابراین چرایی وضع عبادت‌ها در مرتبه نخست، پاسخی هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه دارد.

اما ملاصدرا نیز همچون ابن سینا به بُعد اجتماعی عبادت‌ها و کارکردهای جامعه‌شناختی آنها توجه نشان می‌دهد، و عبادت‌ها را برای ترغیب و تحریم مردم به رعایت اصول انسانی، اخلاقی و اجتماعی ضروری می‌داند.

نتیجه

- (۱) فلسفه عبادت‌صدرا، از وجودشناسی و انسان‌شناسی وی زاده می‌شود و همچون نتیجه منطقی این دو ظاهر می‌گردد.
- (۲) هستی‌شناسی صدرا، دو وجه دارد؛ وجه نخستین آن، میراث آموزه‌های مشایی، افلاطونی و نوافلاطونی، و وجه دومین آن، بیان آموزه‌های قرآنی و عرفانی است. در رویکرد دوم به وجودشناسی، حلقه‌های هستی‌صدرا، با عشق به یکدیگر پیوند می‌خورند. این هستی‌شناسی شرایط مناسبی برای طرح فلسفه عبادت فراهم می‌آورد.
- (۳) در میان موجودات این تنها انسان است که می‌تواند به اعلیٰ علین برسد و یا به اسفل السافلین فرو افتد. این ویژگی، نشانه گشودگی وجودی انسان است. انسان موجودی است که بین دو جنبه حیوانی و فرشتگی زاده می‌شود.
- (۴) ملاصدرا وجود، لذت، خیر و سعادت را به یکدیگر پیوند می‌دهد. در فلسفه متعالیه وجود به سعادت پیوند می‌خورد؛ سعادت، که راه آن از میان علم و عمل می‌گذرد. علم و عمل برای ملاصدرا پایه‌های نردبانی هستند که بالاروی از هرم هستی، جز از این دو راه ممکن نیست.
- (۵) عبادت انسان دارای دو بُعد است. در بُعد نخستین، انسان نیز همانند تمام «شیء‌ها» تسبیح‌گوی خداوند است؛ این مرتبه تسبیح، عبادت انسان بما هو موجود است، نه انسان بما

هو انسان. اما بُعد دوم عبادت انسانی، که علت خلقت انسان نیز هست، همان عنصری است که در کنار علم حقیقی، از انسان، انسان می سازد.

(۶) در باب چرایی وضع عبادت‌ها بهتر آن است که سخن ملاصدرا را عیناً نقل کنیم:

غرض از وضع قوانین و نوامیس الهی و ایجاب و الزام طاعات و عبادات این است که عالم غیب، عالم شهادت را به استخدام خویش درآورد و شهوات و امیال نفسانی خادم عقل و مطیع فرمان او باشند، و جزء به کل باز گردد و دنیا به آخرت ارتحال یابد و به سوی آن کوچ کند و محسوس معقول گردد و واضع قانون و ناموس، مردم را به آنچه گفتیم، ترغیب و تحریص نماید.^{۱۸}

پی‌نوشت‌ها

۱. سید رحمان مرتضوی، «فلسفه عبادت از منظر ابن سینا»، فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهرکرد، سال چهارم، ش ۱۲ و ۱۳.
۲. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۹، ص ۱۴۸.
۳. همان، ص ۱۵۰.
۴. همو، *رساله سه اصل*، ص ۷۱.
۵. همان، ص ۷۳.
۶. همان، ص ۲۶.
۷. همو، *اسرار الآیات*، ص ۱۳۹.
۸. همان، ص ۷۱-۷۲.
۹. ر.ک: همان، ص ۷۳.
۱۰. همو، *مبدأ و معاد*، ص ۵۲۹.
۱۱. همو، *سفار*، ج ۹، ص ۱۲۱-۱۲۲.
۱۲. همان، ص ۱۲۵.
۱۳. همو، *الشواهد الربوبیة*، ص ۴۸۹.
۱۴. ملاصدرا این گونه می‌سراید:
نردبان پایه به ز علم و عمل
نسبت علم و عمل بایکدگر
نبود سبوی آسمان ازل
نسبت جان و تن بود ای بی‌خبر
(همو، *رساله سه اصل*، ص ۷۴-۷۵)
۱۵. همان، ص ۸۴.
۱۶. همان، ص ۴۴۹.
۱۷. همان، ص ۵۰۰-۵۰۳.
۱۸. همو، *الشواهد الربوبیة*، ص ۴۴۹.

منابع

۱. صدرالدین شیرازی، محمد (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم، *اسرار الآیات*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
۲. —، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱-۹، بیروت، دارالتراث العربی، ۱۹۹۰م.
۳. —، *رساله سه اصل*، به کوشش سید حسین نصر، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۰.
۴. —، *رساله عرشیه*، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، اصفهان، انتشارات دانشگاه اصفهان، ۱۳۴۱.
۵. —، *الشواهد الربوبیة*، ترجمه جواد مصلح، تهران، سروش، ۱۳۸۵.
۶. —، *مبدأ و معاد*، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، به کوشش عبداللّه نورانی، بی جا، بی نا، ۱۳۴۲.
۷. مرتضوی، سید رحمان، «فلسفه عبادت از منظر ابن سینا»، *فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، دانشگاه شهرکرد، سال چهارم، ش ۱۲ و ۱۳، ۱۳۸۸، ص ۳۵-۵۹.