

Islamic Knowledge and Insight

A Critical Analysis of the Role of Worship in Avicenna's Ten-Intellect System

1. Noorali Esfandiar: Department of Law, ST.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran

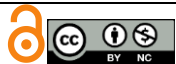
2. Ghasem Pourhassan*: Department of Law, ST.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran. (Email: Pourhasan@atu.ac.ir)

3. Mohammad Safehian: Department of Law, ST.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran

Abstract

The concept of worship in Islamic philosophy has consistently been interpreted in light of broader discussions surrounding the soul, intellect, and human felicity. Within this framework, Avicenna (Ibn Sīnā), through his formulation of the system of ten intellects and his designation of the Active Intellect as the ultimate goal of human motion, presents a distinctive interpretation of worship. The aim of this study is to analyze the role of worship within Avicenna's philosophical system and to critique it from the perspectives of Islamic philosophy, theology (kalām), and mysticism. The central research question is whether worship, as conceived by Avicenna, aligns with the monotheistic foundations and the direct experiential nature of devotional practice, or whether it has been reduced to an abstract, mediated, and non-intuitive concept within a rationalist philosophical framework. This study adopts an analytical-descriptive methodology and draws upon authentic philosophical, Qur'anic, and mystical sources to examine Avicenna's theoretical foundations—namely, the Principle of the One (qā'idat al-wāḥid), the hierarchy of intellects, and the role of the Active Intellect. The research offers a reinterpretation of the concept of worship within his system. The findings indicate that Avicenna does not interpret worship as a means of existential proximity to God, but rather as a rational connection to the Active Intellect. This interpretation proves incompatible with revelatory and mystical doctrines, as it shifts the ultimate aim of worship from servitude to the Divine to a relationship with a transcendent created entity. Consequently, Avicenna's approach to worship can be described as rationalist yet lacking in monotheistic depth.

Keywords: *Worship, Avicenna, Active Intellect, Principle of the One, Ten-Intellect System, Divine Unity of Actions.*



How to cite: Esfandiar, N., Pourhassan, G., & Safehian, M. (2025). A Critical Analysis of the Role of Worship in Avicenna's Ten-Intellect System. *Islamic Knowledge and Insight*, 3(3), 1-10.

© 2025 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 21 April 2025

Revise Date: 16 July 2025

Accept Date: 23 July 2025

Publish Date: 11 August 2025

معرفت و بصیرت اسلامی

تحلیل انتقادی جایگاه عبادت در نظام عقول ده گانه ابن سینا

۱. نورعلی اسفندیار: گروه حقوق، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

۲. قاسم پورحسن*: گروه حقوق، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (پست الکترونیک: Pourhasan@atu.ac.ir)

۳. محمد صافحیان: گروه حقوق، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

چکیده

مسئله عبادت در فلسفه اسلامی، همواره در پرتو مباحثی چون نفس، عقل، و سعادت معنا یافته است. در این میان، ابن سینا با تأسیس نظام عقول ده گانه و تفسیر عقل فعال به عنوان مقصد نهایی حرکت انسانی، خوانشی خاص از عبادت عرضه می کند. هدف این پژوهش، تحلیل جایگاه عبادت در منظومه فکری ابن سینا و نقد آن از منظر فلسفه، کلام و عرفان اسلامی است. پرسش محوری آن است که آیا عبادت در فلسفه ابن سینا، با بنیانهای توحیدی و تجربه عبادی مستقیم مطابقت دارد یا در چارچوب عقل گرایی فلسفی، به امری واسطه دار و غیرشهودی فروکاسته شده است؟ پژوهش حاضر با روش تحلیلی-توصیفی، و با بهره گیری از منابع اصیل فلسفی، قرآنی و عرفانی، به بررسی مبانی نظری ابن سینا (قاعده الواحد، نظام عقول، جایگاه عقل فعال) پرداخته و مفهوم عبادت را در دستگاه او بازخوانی کرده است. یافته ها نشان می دهد که ابن سینا عبادت را نه برای تقرب وجودی به خداوند، بلکه برای اتصال عقلانی به عقل فعال تفسیر می کند. این تفسیر، با آموزه های وحیانی و عرفانی ناسازگار است؛ چراکه غایت عبادت را از بندگی معبود به ارتباط با مخلوقی مفارق تغییر می دهد. در نتیجه، نگاه ابن سینا به عبادت را می توان عقل گراییانه، اما فاقد عمق توحیدی دانست.

کلیدواژه ها: عبادت، ابن سینا، عقل فعال، قاعده الواحد، نظام عقول، توحید افعالی

شیوه استناددهی: اسفندیار، نورعلی، پورحسن، قاسم، و صافحیان، محمد. (۱۴۰۴). تحلیل انتقادی جایگاه عبادت در نظام عقول ده گانه ابن سینا. *معرفت و بصیرت اسلامی*، ۳(۳)، ۱-۱۰.

© ۱۴۰۴ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۱ اردیبهشت ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۲۵ تیر ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۱ مرداد ۱۴۰۴

تاریخ چاپ: ۲۰ مرداد ۱۴۰۴

مقدمه

عبادت در فرهنگ دینی اسلامی، مفهومی ریشه‌دار و بنیادین است که به‌عنوان غایت خلقت انسان و جن، در قرآن کریم مورد تصریح قرار گرفته است: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (ذاریات: ۵۶). این معنا نه تنها در آموزه‌های وحیانی بلکه در عرفان نظری و فلسفه اسلامی نیز بازتاب یافته است. در میان فیلسوفان مسلمان، ابن‌سینا با ارائه نظریه عقول ده‌گانه، ساختاری عقل‌گرایانه برای تبیین رابطه خالق و مخلوق ترسیم کرده است که سه مسئله محوری آفرینش، علم و عبادت را دربر می‌گیرد. در این میان، جایگاه عبادت – برخلاف دو حوزه دیگر – در منظومه سینوی به روشنی تبیین نشده است و پرسش‌های فلسفی و کلامی متعددی درباره آن مطرح است.

نظام عقول ده‌گانه ابن‌سینا بر مبنای قاعده الواحد استوار است؛ به‌طوری‌که از ذات بسیط واجب‌الوجود تنها یک صادر – یعنی عقل اول – به‌وجود می‌آید و از آن، سلسله‌ای از عقول دیگر، افلاک و موجودات مادون صادر می‌شوند (Dargahzadeh, 2014). عقل دهم در این نظام، که به «عقل فعال» موسوم است، نقش واسطه‌ای در افاضه صور به نفوس انسانی ایفا می‌کند و همچنین وظیفه تدبیر عالم مادون را بر عهده دارد (Avicenna, 1997).

ابن‌سینا در آثار خود، از جمله الاشارات و التنبیها، عبادت را راهی برای تزکیه نفس و تقرب انسان به عقل فعال معرفی می‌کند. وی می‌نویسد: «عبادت نه از روی تکلیف، بلکه برای بازگشت نفس به اصل خود و اتصال به عقل مفارق است» (Avicenna, 1984). این دیدگاه در نجات نیز تکرار شده است؛ جایی که وی هدف عبادت را نه تقرب به خداوند به‌صورت مستقیم، بلکه نیل به کمال عقلانی از طریق شناخت و تهذیب می‌داند (Avicenna, 2000).

با این حال، منتقدان این نگاه از منظرهای گوناگون اشکال کرده‌اند. از منظر کلامی، فخر رازی در کتاب المباحث المشرقیه بر قاعده الواحد اعتراض کرده و در پی آن، نظریه عقول و ارتباط آن با افعال الهی را به چالش کشیده است (Alamolhoda, 2005). از منظر

عرفانی، ابن‌عربی و پیروان وی بر این باورند که عبادت امری شهودی و بی‌واسطه است و سالک با دل خود در برابر ذات حق می‌ایستد، نه آنکه از عقل دهم به عنوان واسطه بهره گیرد (کرمانی، ۱۳۹۰، ص ۶). سهروردی نیز با نقد نظام مشائی، عقول عرضی را جایگزین ساختار طولی ده‌گانه کرده و عبادت را به سلوک نوری متصل ساخته است (Ahsan & Yazdanpanah, 2010).

از سویی، اشکالاتی بر مبنای سازگاری این دیدگاه با آیات و روایات نیز وارد شده است؛ چنان‌که در قرآن آمده: ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ (بقره: ۱۸۶)، و این آیه دلالت دارد بر اینکه نیازی به واسطه برای ارتباط عبد با معبود نیست. حال آنکه، در ساختار سینوی، عقل فعال واسطه‌ی درک، علم، نبوت و حتی عبادت است (Avicenna, 2004). رجبی تهرانی نیز در تبیین قاعده الواحد اشاره می‌کند که این قاعده خود مستلزم وساطت فلسفی در صدور و ارتباط است و در بُعد عبادی موجب فاصله‌گذاری میان عبد و معبود می‌شود (Rajabi, 2012).

از این منظر، هدف اصلی این مقاله بررسی و تحلیل انتقادی جایگاه عبادت در نظریه عقول ده‌گانه ابن‌سینا است. آیا می‌توان از دل ساختار سینوی، تفسیری از عبادت استخراج کرد که با توحید افعالی و توحید عبادی قرآن هماهنگ باشد؟ یا آنکه عبادت در فلسفه ابن‌سینا، به‌رغم عظمت معرفتی‌اش، از غایت عبودیت فاصله گرفته است؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها، ابتدا چارچوب نظری ابن‌سینا درباره عبادت شرح داده می‌شود، سپس نقدهای کلامی، فلسفی و عرفانی بررسی و ارزیابی می‌گردد.

مبانی نظری

در نگارش این مقاله، از منظر فلسفه اسلامی – به‌ویژه با محوریت فلسفه ابن‌سینا – و در تقاطع آن با معرفت دینی و عرفانی، به تحلیل جایگاه عبادت پرداخته‌ام. بنابراین، در این بخش، مبانی نظری را در چهار محور تبیین می‌گردد:

۱. دستگاه فلسفی ابن‌سینا و قاعده الواحد،

۲. ساختار نظام عقول ده‌گانه،

۳. چستی عبادت در سنت اسلامی،

۴. جایگاه عقل فعال در فرایند معرفت و عبادت.

از اصول بنیادین در فلسفه ابن سینا، قاعده الواحد است که می گوید: «الواحد لا یصدر عنه إلّا الواحد»؛ یعنی از موجود بسیط و واحد، تنها یک چیز صادر می شود. این قاعده، راه حل ابن سینا برای تبیین صدور کثرت از وحدت است و پایه اصلی نظام عقول را تشکیل می دهد (Rajabi Tehrani, 2012). بر اساس آن، واجب الوجود فقط یک صادر دارد که همان عقل اول است، و از آن به ترتیب عقل دوم و فلک اول، تا به عقل دهم می رسیم.

این قاعده در ظاهر انسجام منطقی دارد، اما همان گونه که در بخش های بعدی تحلیل می گردد، همین اصل سبب می شود که رابطه انسان با خدا، به جای یک ارتباط مستقیم، از مسیر دستگای پیچیده و سلسله مراتبی عبور کند که می تواند با آموزه های دینی درباره «قرب الهی» تعارض پیدا کند (Alamolhoda, 2005).

نظام عقول ده گانه ابن سینا، یکی از منسجم ترین تلاش های فلسفه اسلامی برای تبیین هستی، علم، وحی و تکامل است. از عقل اول تا عقل دهم (عقل فعال)، هر عقل از دو وجه برخوردار است:

۱. وجهی که به مبدأ خود رو دارد و عقل بالاتر را درک می کند،
۲. وجهی که به مادون خود رو دارد و مبدأ صدور موجودات مادون است (Dargahzadeh, 2014).

این ساختار، از نظر من، در حوزه های کیهان شناختی و هستی شناختی موفق عمل کرده است، اما زمانی که وارد قلمرو تجربه دینی می شود – مانند عبادت – به نوعی سخت افزار مکانیکی تبدیل می شود که با لطافت رابطه عبودیت – معبود ناسازگار است.

در این نظام، عقل فعال آخرین حلقه از عقول است که وظیفه تدبیر عالم طبیعت و افاضه صور به ذهن انسان را بر عهده دارد. ابن سینا آن را منشأ وحی، نبوت، علم، تخیل، و حتی وصول به سعادت می داند (Avicenna, 2000). در همین چارچوب است که او عبادت را نیز، مسیر اتصال به این عقل می انگارد.

در سنت اسلامی، عبادت نه صرفاً یک عمل تشریعی، بلکه کنشی وجودی است که از بنده صادر می شود تا بندگی خویش را در برابر رب مطلق به نمایش بگذارد. در قرآن، عبادت به عنوان غایت خلقت معرفی شده است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶). از نظر بسیاری از مفسران، از جمله علامه طباطبایی، عبادت نه برای رسیدن به پاداش یا کمال، بلکه ذاتاً برای اظهار عبودیت است (Pourhassan, 2021a, 2021b).

در عرفان اسلامی نیز، عبادت به مثابه تجلی محبت دیده می شود. ابن عربی عبادت را شهود عاشقانه می داند که هدفش فنای در معشوق است، نه کسب کمال از طریق عقل (Kermani, 2011). این رویکرد، با آنچه ابن سینا عرضه می کند – یعنی عبادت به مثابه ابزار اتصال به عقل مفارق – تفاوت بنیادین دارد.

از دید من، اینجا با دو تلقی مواجه هستیم: یکی عقلانی و سلسله مراتبی (ابن سینا)، و دیگری وجودی – عاشقانه (قرآن و عرفان). این دو نگاه، مبانی متفاوتی برای فهم عبادت عرضه می کنند و تعارض آن ها در مقاله حاضر تحلیل خواهد شد.

ابن سینا عقل فعال را «معلم اول» می نامد و آن را واسطه ای می داند که صور معقول را به ذهن انسان منتقل می کند (Avicenna, 2000). همچنین، عقل فعال منشأ وحی و کشف نیز هست. اما آنچه در این مقاله برای من اهمیت دارد، جایگاهی است که ابن سینا برای این عقل در عبادت قائل می شود.

او در مواضع مختلفی اشاره می کند که اتصال نفس به عقل فعال، هدف نهایی کمال انسان است و عبادت، مسیر نیل به این اتصال است (Avicenna, 2000). این دیدگاه، هم پشتوانه فلسفی دارد، هم پیامدهای وجودی. اما در عین حال، موجب تغییر غایت عبادت از «خداوند» به «عقل مفارق» می شود که با آموزه های توحیدی ناسازگار به نظر می رسد. خلاصه این که ابن سینا در آثار خود، بیش از آنکه عبادت را برای بندگی خداوند بداند، آن را سلوکی برای وصول به عقل فعال می داند که باعث می شود عبادت از مسیر بندگی صرف، خارج شود.

در مجموع، می‌توان چنین گفت که مقاله حاضر بر پایه‌ی چهار مبنای نظری اصلی استوار است: قاعده الواحد به عنوان چارچوب صدور و واسطه‌گری، نظام عقول ده گانه به مثابه ساختار هستی‌شناختی ابن‌سینا، تلقی متفاوت از عبادت در فلسفه، کلام و عرفان، نقش خاص عقل فعال در نظریه معرفت و عبادت. در بخش‌های بعدی مقاله، این مبانی در تحلیل جایگاه عبادت در منظومه سینوی، و در سنجش آن با آموزه‌های وحیانی و عرفانی، مبنای نقد قرار گرفته‌اند.

تحلیل جایگاه عبادت در نظام عقول ابن‌سینا

اگرچه در ظاهر به نظر می‌رسد که عبادت در فلسفه ابن‌سینا جایگاه برجسته‌ای ندارد، اما با دقت در آثار وی می‌توان نشانه‌هایی از نظام‌مندی و تبیین عقل‌گرایانه‌ای از عبادت یافت. ابن‌سینا بر مبنای ساختار فلسفی خاص خود، که در آن عقل فعال واسطه فیض، تدبیر و علم است، عبادت را نیز در پرتو همین ساختار تفسیر می‌کند. آنچه جذاب و البته مسئله‌برانگیز به نظر می‌رسد، تأکید ابن‌سینا بر عقل فعال به عنوان مقصد عبادت و نه ذات حق است.

در منابع اصلی، ابن‌سینا هدف عبادت را دستیابی به معرفت عقلانی از طریق ترکیه نفس می‌داند. وی در اشارات تصریح می‌کند: «العبادة حقيقة سلوكية تُطَهِّر النفسَ و تُعَدُّهَا لِلاتِّصَالِ بِالْعَقْلِ الْفَعَالِ» (Avicenna, 2000). این سخن آشکارا نشان می‌دهد که غایت عبادت در اندیشه ابن‌سینا، نه ارتباط بی‌واسطه با خداوند، بلکه اتصال به عقل فعال به عنوان واسطه‌ای درک‌پذیر و قابل وصول است.

همین مسئله، در نجات نیز به گونه‌ای دیگر مطرح شده است؛ جایی که ابن‌سینا می‌نویسد: «غایت تأملات عقلی و تهذیب نفسانی آن است که انسان به عقل مفارق متصل گردد و از آن، معقولات را دریافت دارد» (Avicenna, 2000; Dargahzadeh, 2014). واقع، وی مسیر عبادی را بخشی از فرایند عقلانی انسان برای درک حقیقت و نیل به سعادت می‌بیند. این رویکرد را می‌توان ادامه سنت ارسطویی دانست که در آن، سعادت غایت قصوای انسان و ناظر بر فعلیت‌یابی قوه ناطقه اوست. به دیگر سخن توجه به عبادت و فلسفه

آن، یکی از بنیان‌های فکری ابن‌سینا را تشکیل می‌دهد که مبنای ماهیت و قواعد آن متوجه ترکیه نفس و دستیابی به معرفت الهی است... اما با مطالعه آثار ابن‌سینا، جایگاه عبادت در سلسله عقول ده گانه مجهول به نظر می‌رسد که باید تبیین گردد.

به نظر می‌رسد این ابهام از آنجا ناشی می‌شود که ابن‌سینا میان دو مفهوم «عبادت فقهی» و «عبادت فلسفی» تفکیک قائل نشده است. او اساساً از منظر فلسفه نظری و عقلانیت محض به عبادت می‌نگرد؛ یعنی آن را بخشی از حرکت جوهری نفس در مسیر عقلانی شدن می‌بیند، نه رابطه‌ای دوطرفه میان انسان و خالق. این در حالی است که عرفا و متکلمان، عبادت را ناظر بر «خضوع»، «محبت» و «قرب» تعریف کرده‌اند، نه صرفاً «اتصال عقلی».

در همین راستا، علامه طباطبایی، در تفسیر المیزان، عبادت را به معنای «نفی خود و اثبات ربوبیت محض» می‌داند که به هیچ واسطه‌ای نیاز ندارد، چرا که ربوبیت خداوند ذاتی و بی‌واسطه است (Ebrahimi, 2001). از این رو، عقل فعال نمی‌تواند مقصد عبادت باشد.

اما چرا ابن‌سینا چنین برداشتی ارائه کرده است؟ به نظر می‌رسد پاسخ در ساختار فلسفه‌اش نهفته است. وقتی فلسفه را به مثابه نظامی علی و طولی بنگریم که در آن افعال الهی از واجب صادر نمی‌شوند مگر از طریق واسطه‌های متعدد، طبیعی است که عبادت نیز به جای آن که ارتباطی بی‌واسطه باشد، از دروازه عقل فعال تعریف می‌شود. در واقع، همان‌گونه که صدور کثرات از واحد نیازمند واسطه است (Rajabi Tehrani, 2012)، تقرب عبد نیز نیازمند گذر از مراتب عقلانی است.

به نظر می‌رسد این واسطه‌گرایی شاید از جهت معرفت‌شناسی سودمند باشد، اما در حوزه وجودی و شهودی، که جوهر عبادت در آن نهفته است، با مشکل مواجه می‌شود. زیرا اگر عقل فعال مقصد است، آنگاه خود خداوند چه جایگاهی در عبودیت دارد؟ آیا بندگی عقل فعال جایگزین بندگی خداوند شده است؟

به دیگر سخن اگر عبادت عبد با معبود بی واسطه است، پس وظیفه عقول در این بین چیست؟ و اگر با واسطه عقول عبادت صورت می گیرد، با سایر مشکلات پیش رو چه باید کرد؟ از جمله منافات آن با آیات و روایات.

به گمان من، برای حل این مشکل باید به تفکیک دو نوع عبادت - عقلانی و ایمانی - توجه کرد. در نظام ابن سینا، عبادت عقلانی مسیر سلوک انسانی برای اتصال به عقل فعال است و تا حدی مشابه تربیت افلاطونی و سعادت ارسطویی است. اما عبادت ایمانی، که بر خشوع، تقرب، و عشق الهی بنا شده، فراتر از نظام علی الطولی ابن سینا است و نیاز به تبیین متفاوت دارد؛ تبیینی که شاید در عرفان نظری، یا در الهیات وجودی بتوان یافت، نه در فلسفه مشائی.

نقد‌های وارد بر جایگاه عبادت در نظام عقول ابن سینا

ساختار نظام عقول ده گانه ابن سینا، در نگاه نخست، نظامی عقل محور، نظام مند، و پیراسته از ناسازگاری‌های درونی به نظر می رسد. این ساختار که با هدف تبیین صدور کثرت از وحدت طراحی شده، نقش مهمی در فهم هستی شناسی فلسفی اسلامی داشته است. اما هنگامی که درون این ساختار، مفاهیمی چون «عبادت» - که ماهیتی دینی، عرفانی و وجودی دارند - گنجانده می شود، مسائلی بنیادین رخ می نمایند. در این بخش، با رویکردی تحلیلی - انتقادی و با استناد به آثار ابن سینا و منابع تحلیلی - تفسیری موجود، سه محور مهم نقد را بر نظام عبادی فلسفه سینوی وارد می دانم: (۱) نقد فلسفی (از حیث ساختار و انسجام درونی)، (۲) نقد کلامی (از حیث تعارض با آموزه‌های وحیانی) و (۳) نقد عرفانی (از منظر تجربه باطنی و رابطه شهودی عبد با معبود).

نقد فلسفی: عبودیت عقلانی یا عبودیت توحیدی؟

در نگاه نخست، آنچه ابن سینا در باب عبادت بیان می کند، بافتی عقلانی و منطقی دارد. وی در مواضع متعددی از آثارش، از جمله الاشارات و النجات، تصریح می کند که عبادت وسیله‌ای برای تقرب عقلانی نفس انسانی به عقل فعال است (Avicenna, 2000). در

این تلقی، عبادت نوعی تهذیب نفسانی، تطهیر عقل، و آمادگی برای اتصال با عقل مفارق تلقی می شود.

اما این نکته، به رغم زیبایی عقلی و انسجام فلسفی اش، با پرسش‌هایی جدی مواجه است. نخست آن که اگر غایت عبادت، اتصال با عقل فعال است - و نه ذات حق - آنگاه آیا غایت هستی شناختی عبادت، مرتبه‌ای مخلوق و محدود باقی نمی ماند؟ چرا ابن سینا به جای خدای متعال، عقل دهم را مقصد عبادت قرار داده است؟ مگر نه آن که عبادت در قرآن به عنوان بندگی خداوند معرفی شده است و نه هیچ واسطه دیگری؟

پاسخ ابن سینا به این مسئله، ناظر به اصول فلسفی خاص اوست. بر اساس قاعده الواحد، واجب الوجود نمی تواند به طور مستقیم افعال کثیر صادر کند؛ بنابراین، عقل اول صادر می شود و سپس عقول دیگر، تا به عقل دهم برسد که عالم طبیعت را تدبیر می کند (Dargahzadeh, 2014). در این ساختار، عقل فعال واسطه صدور، علم، وحی و حتی عبادت است.

اما اینجا، اشکال بنیادین پیش می آید: اگر عبادت انسان صرفاً به سوی عقل فعال است، آنگاه جایگاه توحید افعالی چه می شود؟ عبادت، فعلی است که باید تنها از آن خداوند باشد، همان گونه که قرآن می فرماید: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (فاتحه: ۵). در این آیه، بندگی صرفاً برای خداوند است و طلب یاری نیز مستقیماً از اوست. اما در فلسفه ابن سینا، عقل فعال کارگزار واسطه‌ای است که حتی در تجربه دینی نیز دخیل است.

به نظر می رسد عبادت در نظام ابن سینا، نه کنشی وجودی در برابر خالق مطلق، بلکه مسیر معرفتی برای وصول به عقل فعال تلقی شده که خود مخلوق و محدود است.

همچنین، از نظر انسجام درونی، نظریه ابن سینا با مسئله دیگری روبه رو است: عقل فعال، اگرچه واجد مرتبه‌ای از کمال است، اما خود ناقص است و نیازمند فیض از عقول پیشین. بنابراین، چگونه ممکن است مقصد عبادت انسانی قرار گیرد؟ عبادت باید رو به سوی غایتی تام،

کامل، بی‌نیاز و ازلی داشته باشد. این، صفتی است که تنها واجب‌الوجود واجد آن است، نه عقل دهم.

از دید ما اینجا ابن‌سینا ناخواسته وارد دوگانگی شده است: از یک سو نظام علیّ او نیازمند واسطه‌گری عقل فعال است، و از سوی دیگر، مفهوم عبودیت، به‌طور بنیادین با مفهوم توحید نهایی ناسازگار می‌شود. چنین تضادی، یکی از نقاط ضعف در تبیین فلسفی عبادت در منظومه سینوی است.

نقد کلامی: فاصله‌گیری از آموزه‌های وحیانی

از منظر کلام اسلامی - به‌ویژه با رویکردی نقلی و متأثر از نصوص - عبادت، فعلی است که نیازمند هیچ واسطه‌ای نیست و رابطه‌ای مستقیم و بی‌پرده میان عبد و معبود است. قرآن کریم به‌صراحت بیان می‌دارد: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ، أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ (بقره: ۱۸۶). در این آیه، خدای متعال نه تنها واسطه‌ای معرفی نمی‌کند، بلکه به حضور بی‌واسطه‌اش تصریح می‌نماید. این مضمون، در روایات نیز تکرار شده است؛ از جمله فرموده‌اند: «بین العبد و ربّه لا حجاب إلّا نفسه» (Alamolhoda, 2005).

حال، اگر از دریچه این آموزه‌ها به ساختار سینوی بنگریم، درمی‌یابیم که نظام عقول ده‌گانه، و به‌ویژه تمرکز بر عقل فعال به‌عنوان واسطه عبادت، با محتوای وحیانی قرآن ناسازگار است. ابن‌سینا خود در اشارات تصریح می‌کند که «سعادت نفس در اتصال با عقل فعال است و عبادت وسیله‌ی این اتصال است» (Avicenna, 2004). این تعریف، بیش از آن که رنگ عبودی داشته باشد، رنگ معرفتی دارد. با توجه به آیات و روایات، مفهوم عبادت در اندیشه دینی، مستلزم ارتباط مستقیم عبد با خداوند است. اما در ساختار فلسفی ابن‌سینا، این ارتباط از مسیر عقل فعال می‌گذرد که نوعی تعارض مفهومی ایجاد می‌کند.

به نظر می‌رسد این تعارض را نمی‌توان صرفاً با تفسیر فلسفی حل کرد، چرا که عبادت در فرهنگ اسلامی، امری شخصی، درونی، و عاشقانه است که به هیچ نوع عقل مفارقی نیاز ندارد. البته، می‌پذیریم که ابن‌سینا تلاش داشته با ابزار فلسفه، مفاهیم دینی را تبیین کند، اما

همان‌طور که عباسی اشاره می‌کند، «هر تلاشی برای عقلانی کردن مفاهیم شهودی، خطر تهی شدن آن‌ها از محتوا را به‌دنبال دارد» (Salari, 2006).

نقد عرفانی: غیبت حضور شهودی و عشق در ساختار عقل‌محور

عرفان اسلامی، به‌ویژه با نمایندگانی چون ابن‌عربی، مولوی، و حلاج، عبادت را نه عملی فقهی یا فلسفی، بلکه فعلی عشق‌ورزانه، فنابخش و بی‌واسطه می‌داند. در این دستگاه معرفتی، عبادت نه برای کمال، بلکه برای نابودی خود در دریای ذات معبود است. ابن‌عربی می‌نویسد: «ما عبدنا الله لنصل، بل لنفنی؛ زیرا اتصال، حجاب است و فناى ذات، ظهور است» (Kermani, 2011). از این منظر، عقل فعال اگر هم موجودی شریف باشد، مانع شهود و بندگی خالصانه است. چراکه عبد باید در برابر خود خدای بی‌نام و بی‌صورت بایستد، نه در برابر عقل دهم.

به نظر می‌رسد عرفان اسلامی نه تنها عقل فعال را مقصد عبادت نمی‌داند، بلکه حتی عقل کلی را نیز حجاب می‌داند. عبودیت در عرفان، حرکتی است از خویشستن به‌سوی بی‌خویشی. در چنین ساختاری، واسطه‌ها، حتی اگر عقلانی باشند، زاید تلقی می‌شوند. ابن‌سینا در تبیین عبادت، هیچ توجهی به مؤلفه‌های عرفانی نداشته و تجربه‌ی دینی را صرفاً از رهگذر عقل مفارق تحلیل کرده است؛ و این تحلیل، نمی‌تواند جامع تلقی شود.

به نظر می‌رسد اینجا با یک فاصله معرفتی مواجه هستیم: ابن‌سینا با ابزار فلسفه‌مشاء، تلاش دارد مسئله‌ای وجودی را تبیین کند که ذاتی دل و شهود است، نه عقل و تأمل. طبیعی است که در چنین بستری، عبادت به امری ابزاری، حدی و هدف‌مند تبدیل شود، در حالی که در عرفان، عبادت «بلا‌چرا»ست؛ یعنی نه برای ثواب، نه برای کمال، نه برای معرفت، بلکه برای «او»ست.

نتیجه‌گیری

بر اساس تحلیل‌های انجام‌گرفته در بخش‌های پیشین، به‌روشنی می‌توان دریافت که جایگاه عبادت در فلسفه ابن‌سینا، اگرچه به‌ظاهر

بخشی از دستگاه منسجم هستی‌شناختی اوست، اما در بنیان‌های معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و حتی الهیاتی خود، با چالش‌های جدی روبه‌روست؛ چالش‌هایی که هم درون‌فلسفی‌اند و هم نسبت به دستگاه‌های فکری دیگر همچون وحی و عرفان، بیرونی و تطبیقی. ابن‌سینا در چارچوب نظام عقول ده‌گانه، عبادت را با مفاهیمی چون «اتصال به عقل فعال»، «تزکیه نفس»، «تکامل عقلانی» و «سعادت» پیوند می‌دهد. به بیان دیگر، او در سنت مشائی، عبادت را در قالبی عقل‌محور تعریف می‌کند. در این ساختار، نه فقط فلسفه عبادت، بلکه خود «غایت عبودیت» تغییر می‌یابد: غایت، دیگر وصال خداوند یا فناء فی الله نیست، بلکه «اتصال به عقل مفارق» است (Avicenna, 2000, 2004). همین تغییر غایت، یکی از نقاط

تمرکز نقدهای سه‌گانه‌ای بود که در بخش پیشین بررسی شد. از منظر فلسفی، ساختار ده‌گانه عقول با تکیه بر قاعده الواحد، انسان را در مسیر سلوک عقلانی با واسطه‌هایی روبه‌رو می‌کند که هرچند از نظر عقلی ضروری می‌نمایند، اما در ساحت عبادت - که فعل خضوع‌آمیز، عاشقانه و وجودی است - نوعی بُعد اضافی یا زائد به نظر می‌رسند (Rajabi Tehrani, 2012). این نکته در نظام توحید افعالی نیز به تضاد می‌انجامد؛ چراکه عبادت به عنوان فعل مختص خداوند، نباید موقوف یا متوقف بر مخلوقی مانند عقل فعال باشد.

از منظر کلامی، آموزه‌های قرآن و حدیث بر بی‌واسطگی رابطه عبد و معبود تأکید می‌کنند. آیاتی نظیر ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ (بقره: ۱۸۶) و تأکیدات مکرر بر «قرب نوافل» و «قرب فرائض» در حدیث قدسی، به روشنی بر نوعی رابطه‌ی شخصی، مستقیم و بدون واسطه دلالت دارند (Alamolhoda, 2005). این رابطه نه از جنس صدور فلسفی، بلکه از نوع شهود وجودی و حضور قلبی است.

از منظر عرفانی نیز، همان‌گونه که کرمانی و ابن‌عربی تصریح کرده‌اند، عبادت امری است عاشقانه و بلاعوض که نه برای دریافت فیض بلکه برای محو در حضرت معشوق صورت می‌گیرد (Kermani, 2011). عقل فعال در اینجا نه واسطه است و نه مقصد؛

بلکه حجاب است. به تعبیر ابن‌عربی، «عبادت راستین، سجده عاشق است نه اندیشیدن عاقل».

از دید من، مجموعه این ملاحظات نشان می‌دهد که گرچه ابن‌سینا کوشیده است تا مفاهیم دینی از جمله عبادت را در قالب فلسفه عقلانی نظام‌مند کند، اما موفق نشده تعریفی از عبادت ارائه دهد که هم با متون دینی سازگار باشد، هم با تجربه عرفانی تطابق یابد، و هم از حیث فلسفی به انسجام کامل برسد. عبادتی که او تعریف می‌کند، صرفاً «عقلانی و معرفتی» است، نه «خالصانه و عاشقانه». این امر موجب شده است تا نقدهایی که مورد بررسی نیز به‌درستی مطرح کرده، به لحاظ منطقی قابل دفاع باشند.

با توجه به این یافته‌ها، در ادامه، چند پیشنهاد نظری ارائه می‌دهم: پیشنهاد نخست توجه به بازخوانی تطبیقی مفهوم عبادت در تقاطع سه سنت اصلی است: فلسفه، کلام و عرفان. هیچ کدام از این سنت‌ها به تنهایی نمی‌توانند تمام ابعاد عبادت را روشن کنند. ابن‌سینا از عقل آغاز کرد و به عقل ختم کرد. عرفا از دل آغاز کردند و به فنا رسیدند. متکلمان از وحی آغاز کردند و به عبودیت رسیدند. اکنون، زمان آن است که این خطوط، در گفت‌وگویی روشمند و منسجم، به بازتعریف عبادت کمک کنند.

اگر بپذیریم که عقل فعال در فلسفه ابن‌سینا نوعی واسطه معرفتی است، باید مرز آن با واسطه عبادی نیز روشن شود. این تمایز، در آثار ابن‌سینا مغفول مانده است. پیشنهاد این پژوهش آن است که عقل فعال را نه مقصد عبادت، بلکه کمک‌کننده در مسیر معرفت‌تلقی کنیم؛ همچون معلم یا راهنما، نه معبود. در این صورت، عبادت همچنان به‌سوی خداوند است، اما عقل فعال نقش تسهیل‌گر دارد، نه مقصد نهایی.

ابن‌سینا در کل ساختار فلسفه‌اش، از مفهوم تجربه باطنی یا شهود عرفانی غفلت ورزیده است. به زعم من، گنجاندن عناصر شهودی در تحلیل فلسفی عبادت، نه تنها نافی عقلانیت نیست، بلکه آن را غنا می‌بخشد. باید به جای طرد عرفان، آن را در فلسفه‌ی اسلامی ادغام کرد. این کار را کسانی چون ملاصدرا آغاز کرده‌اند، و ادامه آن

تلاش، به دلیل غفلت از وجوه وجودی، عرفانی و وحیانی عبادت، ناقص باقی مانده است. از منظر نگارنده، بازاندیشی در جایگاه عقل فعال، پذیرش تنوع لایه‌های معنایی عبادت، و ورود به حوزه‌ی شهود عرفانی و دریافت باطنی، مسیرهایی‌اند که می‌توانند تبیین فلسفی عبادت را از حالت صرفاً عقل‌محور خارج کرده و به سمت تعادلی میان عقل، دل و وحی سوق دهند.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

The concept of worship in Islamic thought has long held a central position, reflected not only in Qur'anic revelation but also in theological, mystical, and philosophical discourses. Among Islamic philosophers, Avicenna (Ibn Sīnā) presents a particularly systematic approach to the metaphysical structure of reality through his ten-intellect cosmology, rooted in the principle known as *qā'idat al-wāḥid*—that “from the One, only one proceeds” (Rajabi Tehrani, 2012). According to this principle, from the Necessary Existent (God), only the First Intellect can emanate directly, which then gives rise to a hierarchy of intellects, celestial spheres, and ultimately the material world. In this framework, the Active Intellect—the tenth and final intellect—functions as the intermediary between the intelligible and the human soul, playing a pivotal role in Avicenna's metaphysics, epistemology, and theory of prophecy. Worship, while less explicitly developed in his cosmology than knowledge or creation, is nonetheless presented as a means of purification of the soul and union with the Active Intellect. Avicenna repeatedly emphasizes that the purpose of worship is not obligation but the rational ascent of the soul toward its origin, which he identifies as the Active Intellect (Avicenna, 1984, 2000). This perspective renders worship an epistemological tool rather than

می‌تواند تصویری عمیق‌تر از عبادت عرضه کند (Ahsan & Yazdanpanah, 2010).

از آنجا که مفهوم عبادت در فلسفه‌های دیگر همچون فلسفه ملاصدرا، سهروردی، یا حتی فلاسفه غربی (مانند کانت یا کی‌یرکگور) نیز مطرح است، می‌توان مقایسه‌ای تطبیقی میان دیدگاه ابن‌سینا و دیگر متفکران انجام داد. همچنین، بررسی زبان عبادت در قرآن و نحوه استفاده از واژگان «عبد»، «عبادت»، «خضوع»، «سجده» و... می‌تواند زمینه‌ای برای فهم عمیق‌تری از این مقوله باشد.

خلاصه این که باید اذعان کرد که تلاش ابن‌سینا برای تبیین عقلانی عبادت، بخشی از پروژه بزرگ او برای عقلانی‌سازی دین بود. اما این

an existential posture of servitude to God. The tension arises when this view is examined through the lens of kalām and Islamic mysticism, both of which insist on the immediacy and God-centered nature of worship. Therefore, the paper interrogates whether Avicenna's rationalization of worship ultimately distorts its essential theistic orientation. The philosophical foundation of Avicenna's position is embedded in his broader metaphysical schema that explains multiplicity through a hierarchy of intellects. Each intellect in the chain reflects back to its cause while generating the level beneath it in a dual movement of emanation and reception (Dargahzadeh, 2014). The Active Intellect, positioned at the lowest level of the intellectual hierarchy, interacts directly with human souls, bestowing intelligible forms and managing the sublunar realm (Avicenna, 1997). It is in this context that Avicenna situates worship: as a rational and purificatory journey aimed at intellectual perfection, culminating in union with this final intellect (Avicenna, 2000). However, critics argue that such an interpretation of worship, while coherent within the confines of Avicennian metaphysics, lacks the ontological immediacy characteristic of scriptural understandings of divine-human relationships. In contrast to Avicenna, theologians such as Fakhr al-Dīn al-Rāzī critique *qā'idat al-wāḥid* for implying a

deterministic and impersonal divine economy, incompatible with the God of revelation who engages in direct relationship with creation (Alamolhoda, 2005). Furthermore, mystics like Ibn ‘Arabī conceptualize worship as a direct, experiential unveiling (kashf) that transcends all intermediaries, including intellects, in favor of a heart-to-heart encounter with the Divine (Kermani, 2011). The divergence in these traditions illustrates that while Avicenna’s model provides an elegant logical structure, it does so at the cost of the devotional immediacy and theological intimacy found in Qur’anic and mystical discourses.

Indeed, this divergence becomes even more pronounced when evaluating the textual sources upon which each tradition draws. The Qur’anic verse, “And I did not create the jinn and mankind except to worship Me” (Qur’an 51:56), offers a direct articulation of worship’s purpose, one that is inherently theocentric and unmediated. Scholars such as Allāmeḥ Ṭabāṭabā’ī have interpreted such verses to mean that worship is a self-effacing declaration of human servitude and divine lordship, requiring no intermediary (Pourhassan, 2021a, 2021b). This is diametrically opposed to Avicenna’s view in which the soul’s purification and rational development are oriented toward a created entity—the Active Intellect—as their ultimate telos. This shift in the final cause of worship has profound theological implications. By redefining worship as a path toward a created being, Avicenna effectively reconfigures its ontological grounding, redirecting it from Divine unity (tawḥīd) to epistemic actualization. As such, it risks undermining the Qur’anic doctrine of *tawḥīd al-af‘āl* (Unity of Divine Actions), which affirms that all actions—including those of worship—must be directed solely toward God (Rajabi Tehrani, 2012). Consequently, Avicenna’s interpretation may be seen as introducing a subtle form of ontological duality into what is traditionally conceived as a singular devotional axis between the human and the Divine.

Further criticisms arise from within Islamic mysticism, particularly regarding the affective and

experiential dimensions of worship. Mystics maintain that true worship is not pursued for the sake of rational perfection but as an expression of love and annihilation in the Divine presence. As Ibn ‘Arabī states, “We do not worship God in order to reach Him, but to disappear in Him” (Kermani, 2011). In this formulation, worship is not a means to an end but an end in itself—a moment of existential surrender rather than cognitive ascent. Accordingly, the intermediacy of the Active Intellect becomes a veil rather than a bridge, obstructing rather than facilitating the transparency required for mystical union. This critique is echoed by Suhrawardī, who rejected Avicenna’s vertical structure of intellects in favor of a lateral schema of “illuminative lights” more conducive to mystical ascent (Ahsan & Yazdanpanah, 2010). These divergent perspectives underscore a fundamental incompatibility between Avicenna’s philosophical rationalism and the existential immediacy of Islamic mysticism. Where Avicenna sees worship as a function of cognitive readiness, mystics understand it as a love-driven leap beyond reason. Therefore, the prioritization of rational structure over spiritual surrender in Avicenna’s model arguably dilutes the ontological gravity of the worshipper’s relationship to God.

The tension is not limited to mystical and philosophical differences but extends to theological principles, particularly those concerning divine proximity and the immediacy of divine response. The Qur’anic declaration, “Indeed, I am near” (Qur’an 2:186), offers a powerful testament to God’s unmediated availability. Such verses conflict with the mediated cosmology of Avicenna, in which the worshipper must ascend through the intermediary of the Active Intellect to achieve spiritual fulfillment. In defense of this model, Avicenna might argue that the Active Intellect functions merely as a conduit of intelligibility rather than an object of worship. However, his consistent identification of the Active Intellect as the terminus of worship-oriented action suggests otherwise (Avicenna, 2004). Moreover, his failure to delineate a clear theological boundary between

the epistemic role of the Active Intellect and the ontological sovereignty of God exacerbates this ambiguity. Theologians, therefore, raise the concern that Avicenna's rationalization may inadvertently displace God from the immediate horizon of devotional life, reducing worship to a cognitive process aimed at abstraction rather than a spiritual communion aimed at nearness. This shift not only undermines the revelatory essence of worship but also challenges its foundational place in Islamic ontology as a direct act of submission and recognition of divine lordship.

In synthesizing these critiques, one may conclude that Avicenna's conception of worship, while internally consistent within his metaphysical system, falters when subjected to cross-traditional analysis. His reliance on *qā'idat al-wāḥid* and the ten-intellect schema provides a coherent account of cosmological procession but renders worship a philosophically mediated event rather than an existential act of divine encounter. The emphasis on cognitive purification and ascent toward the Active Intellect replaces the Qur'anic and mystical emphasis on love, awe, and intimacy. As a result, Avicenna's model, though rationally robust, lacks the theocentric immediacy demanded by both revelation and spiritual intuition. It privileges abstract union over personal devotion, and in doing so, risks reconfiguring worship as a means of epistemic elevation rather than the fulfillment of human servitude. While this approach may enrich the philosophical analysis of spiritual ascent, it diminishes the ontological centrality of God as the ultimate object of worship. Consequently, despite Avicenna's contributions to the metaphysical architecture of Islamic thought, his understanding of worship reveals a significant blind spot—one that merits careful reassessment in light of the holistic theological, mystical, and philosophical traditions of Islam.

References

- Ahsan, M., & Yazdanpanah, Y. (2010). The world of intellects from the perspectives of Avicenna and Suhrawardi. *Philosophical Knowledge*, 8(30), Winter.

- Alamolhoda, M. (2005). *Foundations of Theoretical Mysticism*. Bustan-e Ketab.
- Avicenna, H. A. (1984). *al-Mabda' wa al-Ma'ad*. Institute of Islamic Studies, McGill University.
- Avicenna, H. A. (1997). *Metaphysics from the Book of Healing (al-Ilahiyyat min Kitab al-Shifa)*. Islamic Propagation Office.
- Avicenna, H. A. (2000). *al-Najat min al-Gharq fi Bahr al-Dalalat*. University of Tehran Press.
- Avicenna, H. A. (2004). *Metaphysics of the Daneshnameh-ye 'Ala'i*. Cultural Heritage and Honors Association.
- Dargahzadeh, M. (2014). The Ten Intellects. *Theological Knowledge*, 3(1).
- Ebrahimi Dinani, G. H. (2001). *General Philosophical Rules in Islamic Philosophy* (Vol. 1). Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Kermani, A. (2011). *The Role of Worship in Divine Knowledge*. International Center for Translation and Publishing.
- Pourhassan, G. (2021a). *Avicenna and Iranian Reason* (Vol. 1). Hikmat Publishing.
- Pourhassan, G. (2021b). *The Epistemological System: A Re-reading of Farabi's Epistemic Foundations*. Hikmat Publishing.
- Rajabi Tehrani, M. (2012). The principle of unity and its philosophical consequences. *University of Tehran Journal of Philosophy*, 12.
- Salari, R. (2006). *Creation from Avicenna's Perspective* [Mofid University].