

رابطه عقلانیت و عبودیت از منظر علامه طباطبائی

عزیز الله افسار کرمانی^۱

چکیده

عبودیت گوهر اساسی دین است و همه معارف و احکام دینی برای تحقق عبودیت خدای سبحان است و غایت خلقت نیز چیزی جز عبودیت نیست. از طرف دیگر قوام وجود آدمی به عقل اوست و مخاطب خداوند و عامل اجرای اوامر و نواهی عقل است، بنابراین تحقق عبودیت جز با واسطه عقل امکان ندارد. اما همانگونه که علم و ادراک در عالم هستی دارای درجات و مراتب است عبادت نیز دارای درجات و مراتب است. عبودیت تکوینی یا عبادت بالاضطرار همه عالم موجودات را شامل می شود و عبادت بالاختیار مختص موجودات خودآگاه است و مراتب ادراک با مراتب عبودیت تلازم دارد. و همانگونه که مرتبه ای از عبودیت فعلیت دارد و باید مراتب دیگری از آن را به فعلیت رسانند مرتبه ای از عقلانیت نیز در آدمی بالفعل است و باید مراتب کاملتر آن را کسب کرد.

کلیدواژه ها: عقلانیت، عبودیت، توحید، رویت، علامه طباطبائی

یکی از بنیادی ترین مقومات پدیده دین پرستش یا عبودیت است شاید بتوان گفت در تاریخ بشر نه جامعه فاقد دین وجود دارد و نه دین بدون پرستش. ولی سؤال مهمی که به ذهن خطور می کند این است که آیا پرستش عبودیت امری عقلانی است و عقل آدمی همانگونه که در سایر حوزه های فعالیت خود هدفی جز حفظ ، بسط و تعالی زندگی را پی نمی گیرد در حوزه پرستش هم همین اهداف را جستجو می کند؟ آیا عبودیت و پرستش صرفا پدیده ای انسانی است و یا می توان گفت پرستش امری فراتراز حوزه زندگی آدمی است؟ ما در این نوشتار در صدد نشان دادن این معنا هستیم که بربنای معارف اسلامی ، عبودیت مقوله ای عام است و مراتب مختلفی از عبودیت وجود دارد و این عبودیت ناشی از ساختار عالم موجودات و روابط میان آن هاست و عبودیت در انسان ویژگی های خاصی دارد که آن را از سایر اشکال عبودیت تمایز می سازد. و این عبودیت در انسان با عقلانیت هماهنگ و هم جهت است و هر دو در راستای تعالی انسان عمل می کنند و این تعالی عین تقرّب به خداوند است.

عبادت ؛ قالب و محتوى

عبادت همانند هر فعل دیگری ظاهر و باطنی دارد. ظاهر عبادت و یا قالب آن همان اشکال خاصی است که در ادیان الهی وضع شده است، به عنوان مثال نماز یا روزه اشکالی از عبادت خداوندند ولی این شکل خاص از عبادت خود مبنی بر حقیقت دیگری است که همان روح یا باطن عبادت است. روح و مغز عبادت بندۀ ، عبارت است از همان بندگی درونی او و حالاتی که در قلب نسبت به معبد دارد که اگر آن نباشد عبادتش روح نداشته و اصلاً عبادت به شمار نمی رود و لیکن در عین حال این توجه قلبی باید به صورتی مجسم شود و خلاصه عبادت در کمالش و ثبات و استقرار تحقیق محتاج به این است که در قالبی و ریختی ممثل گردد (طباطبایی، ۱ / ۵۰۷).

پس می توان گفت عبادت به معنای خاص افعال مشخصی است که هر فرد مؤمن باید در زمان خاصی و با آداب ویژه ای آن را به جای آورد. ولی علاوه بر این معنای خاص که فقط بخشی از اعمال را شامل می شود، عبادت به معنای عام همه اعمال ظاهری و باطن انسان را دربرمی گیرد . به نحوی که تمام دین اعم از عقاید ، اخلاق و احکام هدفی جز بندگی خدا ندارد . بر این اساس است که در حدیثی وارد شده است: «العبادة سبعون جزءاً و افضلها جزءاً طلب الحلال» (محمدی ری شهری، ۱/۳۸۸؛ جوادی، ۱۷۹۹).

اما عبودیت آدمی بیانگر تعلق خاطر و دل دادن به خداوند است و تعهد و پای بندی وی را به حقیقتی مجسم می سازد که بر جهان هستی و بر جان آدمی احاطه دارد. حال اگر اوصاف و ویژگی های انسانی را از این رابطه حذف کنیم و به وجه مالکیت و مملوکیت یا رابطه محیط و محاط نظر کنیم، به معنای دیگری می رسیم که می توان آن را حقیقت عام عبادت نامید و آن عبارت است از مملوکیتی که یک موجود به مالک خود دارد ، یعنی همه هستی اش وابسته به هستی دیگری است

بسیاری گمان می کنند که عبودیت و پرستش مقوله ای انسانی است و سایر پدیده های عالم هستی اعم از جماد، نبات، حیوان و یا موجودات مجرد مشمول اصل عبودیت نمی شوند ولی در معارف اسلامی پرستش یا عبودیت اصلی عام و فراگیر است و بر روابط میان همه موجودات با خداوند حاکم است. و همه موجودات رویه سوی وی دارند و وی را طلب می کنند. زیرا خداوند موجود کامل و غایت نهایی هر مخلوقی است (نک: ابن سینا، ۶۹).

حال اگر از این لحاظ به عالم هستی نظر کنیم همه موجودات مملوک ذات خدای سبحان اند و در حال عبادت وی می باشند و بر این اساس می توان گفت عبودیت با مخلوق بودن ملازم است. یعنی هر موجودی از این لحاظ که وجود خود را از غیر دارد و در بودن خود متکی به هستی غیر است. بنابراین مقهور غیر است و هر چه مقهور دیگری است مطیع دیگری است و هر کمالی را که دارد به واسطه کمالات دیگری داراست پس می توان گفت هر مخلوقی در حال عبودیت خالق خود است.

به عبارت دیگر هر مفیضی مطلوب حقیقی است از برای مفاض خود و هر علتی محظوظ ذاتی است از برای معلول خود و بر این اساس است که خداوند می فرماید: «الا إلٰهٖ تصير الامور» (الشوری، ۵۳) (نک: زنوزی، ۲۲۱).

عبادت به عنوان غرض خلقت

قرآن کریم به صراحة هدف از خلقت موجودات را عبودیت می داند و این هدف را مختص ذات خدای سبحان می داند، چنانکه می فرماید: «ما خلقت الجنّ و الانسَ ألا يعبدون» (الذاريات، ۵۶)

بنابراین غایت خلقت به رابطه مخلوقات با خالق برمی گردد، به عبارت دیگر خدای سبحان مخلوقات را پدید آورد تا با او نسبتی داشته باشند و چون ذات خدای سبحان از هر نقص و حاجتی مبراست خلقت نه از وی رفع نقص می کند و نه بر کمال وی می افزاید، اما فاعل حکیم کار عبث نمی کند پس نتیجه می گیریم خدای سبحان غرضی دارد اما غرض وی ذات خودش است نه چیزی که خارج از ذات وی باشد و فعلی که خداوند انجام می دهد دارای سود و غرضی است ولی این فایده به فعل وی می رسد و نه به خداوند (نک: طباطبائی، المیزان، ۱۸/۵۷۹؛ همو، شیعه، ۱۸۹).

پس عبودیت یا پرستش که غایت مخلوقات است هدفی جز بهره مندی مخلوق ندارد به عبارت دیگر عبودیت خالق بهره ای برای خالق ندارد بلکه برای مخلوق سودی دارد چون در رابطه کامل با ناقص، یا ییکران با کرانمند، موجود ناقص است که می تواند کمالی کسب کند و گرنه خداوند که موجود کامل است بدون مخلوق یا مقدم بر هر فعلی، کامل است. و چون هستی خداوند کامل است غایتی ورای ذات وی متصور نیست و نمی توان پرسید که خداوند چرا خلق کرد و منظور از سؤال این باشد که تحقیق چه فعلیتی برتر از ذات خود را طلب کرد. این گونه غایت داشتن برای موجودی امکان دارد که برتر و کاملتر از وی متصور و ممکن باشد و چون خداوند غایت الغایات و کاملترین موجود است ورای ذات وی غایتی نیست بنابراین نمی توان از غایت

موجود مطلق و کامل سؤال کرد و حال آنکه می توان پرسید غایت وجود ممکن و ناقص چیست . بنابراین سرّ اینکه خداوند لاپسخ عما يَفْعَلُ است همین کامل بودن وی است و اگر مخلوقات مورد سؤال واقع می شوند به خاطر این است که فعل آنها باید ابزار کمال آنها باشد و به عبارت دیگر چون خداوند غایت نهايی است و رای او غایتي نیست و چون مخلوق غایت نهايی نیست پس می تواند غایتي و رای خود داشته باشد . و به اين دليل است که خداوند مورد سؤال نیست و مخلوق مورد سؤال است (نک: مدرس زنوzi، ۵۰۴-۵۰۵).

پس می توان گفت اين فقط انسان نیست که در جستجوی کمال مطلق است و خدا را در زندگی می جويد بلکه همه موجودات عالم هستی به علت نقصان و محدودیت خود در جستجوی کمال اند و موجود بیکرانی را می جويند که همه کمالات را واجد است . و بر همین اساس است که حکمای الهی به سريان عشق و شعور در همه موجودات قائلند و می گويند شعور و عشق هر موجودی متناسب با نحوه وجود وی و سازگار با مرتبه اياز وجود است که وی در آن مرتبه وجود دارد (نک: صدرالمتألهين، المبدأ و المعاد، ۲۳۶).

بنابراین عبودیت و کمال خواهی و محبت و عشق به کمال بالاتر نوعی ویژگی است که در تمام پدیده های عالم هستی سريان دارد و صرفاً پدیده ای مختص به انسان نیست . البته کمال خواهی انسان مبتنی بر آگاهی و اراده است و آدمی گرایش آگاهانه به کمال مطلق دارد . ولی مراتب دیگر عالم هستی ، همانند عالم اجسام نیز از اين گرایش بی بهره نیستند ، حکمای الهی ، میل به فعلیت و کمال را در ماده اولیه عالم اجسام نیز مطرح کرده اند و اثبات می کنند که حتی ماده المواد عالم طبیعت نیز دارای میل به کمالات ممکن خود است و مدامی که اين کمالات به فعلیت نرسد اين موجودات از تکاپو و صیرورت آسوده نمی شوند (نک: صدرالمتألهين ، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ۲/۲۳۲).

بنابراین عالم طبیعت که عین صیرورت و تحول است جهت حرکت آن ، به فعلیت رسیدن کمالاتی است که با تحقق آنها ، یک شیء به مقصد می رسد و آرام می گیرد و اگر سلسله تکاملی و طولی حرکت را لحاظ کنیم این حرکت ها باید به غایت بالذاتی ختم شود زیرا استعدادهای یک شیء نمی تواند بی نهايی باشد و بر اين اساس موجودات عالم طبیعت یکی پس از دیگری به مقصد می رسند (نک: جوادي، رحیق مختوم، ۴/۱۸۹). اما این سلسله غایات بالذات و طولی نمی تواند تابی نهايیت ادامه یابد و نظام هستی به مرتبه ای از کمال می رسد که ورای آن کمال دیگری ممکن نیست .

وجه حصر عبودیت

در معارف اسلامی عبودیت مختص خدای سبحان است و هیچ انسانی حق ندارد موجود دیگری را پرستش کند و او را معبد خود بداند . حال سؤال اين است که به چه دليل عبودیت منحصر به ذات خداوند است و چرا انسان مجاز نیست موجودات دیگری را معبد خود بداند . برای پاسخ به اين سؤال باید معیار و مناط عبودیت را شناسایی کنیم تا معلوم شود که آیا اين معیار می تواند در موجود دیگری جز خداوند وجود داشته باشد و یا صرفا در یک موجود تحقق دارد .

اگر به تاریخ زندگی بشرط‌نظر کنیم و روابط میان انسانها را تحلیل کنیم خواهیم دید که رابطه عبودیت میان بندگان و موالی آنها در برابر آن چیزی صحیح است که موالی از عبید خود مالکند هر مولائی از عبد خود به آن مقدار اطاعت و انقیاد و بندگی استحقاق دارد که از شون بnde اش مالک است و اما آن شنونی را که از او مالک نیست و اصلاً قابلیت ملک ندارد نمی‌تواند در برابر آنها از بندۀ خود مطالبه بندگی کند مثلاً اگر بnde اش پسر زید است نمی‌تواند از او بخواهد که پسر عمره باشد و یا اگر بلند قامت است از او بخواهد که کوتاه شود اینگونه امور متعلق عبادت و عبودیت قرار نمی‌گیرد (طباطبایی، المیزان، ۱/۴۰).

پس معیار عبودیت عابد در برابر معبد احاطه و مالکیت معبد بر عابد است البته در عبودیت عرفی ، مالکیت امری وضعی و قراردادی است و هیچ انسانی احاطهٔ تکوینی بر انسان دیگری ندارد . ولی در عبودیت عرفی نیز به همان اندازه که ملکیت امکان دارد عبودیت امکان دارد . پس می‌توان گفت معیار عبودیت احاطه یک موجود بر موجود دیگر است . حال اگر به نظام هستی نظر کنیم هیچ موجودی وجود ندارد که بر همه موجودات احاطه کامل و همه جانبه داشته باشد مگر موجودی که کامل و بیکران باشد . و چنین موجودی همان خدای سبحان است و چون مخلوقات مظاهر خالقند در وجود خود به وی اتکاء دارند . پس می‌توان گفت هر چه در عالم هستی تحقق دارد مقهور ذات بیکران خداوند است و به عبارت دیگر فقط خدای سبحان است که بیکران و کامل است و بر همه موجودات احاطه دارد . پس فقط یک موجود است که معبد حقیقی است و اگر موجود دیگری ادغای عبودیت کند چون ممکن و محتاج است معبد حقیقی نیست . پس عبودیت دائرة مدار هستی کامل است و جز خدای سبحان موجود دیگری کامل نیست پس کمال لاحده ذات حق وجه انحصر عبودیت در وی است و به همین لحاظ است که اساس دعوت انبیاء الهی ، دعوت آدمی به پرستش خدای یگانه است . و به همین جهت است که قرآن کریم می‌فرماید : «ذلکم الله ربّکم خالقُ کل شیء لا اله الا هو» (غافر ، ۶۲) این است خدای شما که خالق هر چیزی است . در این ایه خداوند ربویت خود را فرع بر خالقیت خود می‌داند . چون خداوند خالق هر چیز است رب آنهاست و چون رب است معبد است و عبودیت وی ناشی از خالقیت و ربانیت وی است . به عبارت دیگری می‌توان گفت تنها بندگی اوست که می‌تواند آدمی را به کمال برساند . چون اوست که محظوظ و مطلوب فطری آدمی است . سرّ محظوظ بودن خدای سبحان کمال بیکران وی است زیرا آدمی هرگز به خاطر نقص و کاستی‌های موجودی، وی را برنمی‌گزیند بلکه محبت آدمی به هر موجودی ناشی از کمالات و خیر و حسنی است که در وی می‌یابد و چون هیچ موجودی کاملتر از خداوند متصوّر نیست پس هیچ موجودی محظوظ تر از وی تصور نمی‌شود و سرّ اینکه جزوی کسی ارزش پرستش ندارد این است که هیچ موجودی جز او بی‌نیاز و مستقل نیست و هر چه جز اوست محتاج وی است و موجود محدود و ناقص نهایت کمال را واجد نیست تا نهایت طلب آدمی باشد و چیزی که در تصور آدمی ، فرض کاملتر شدن وی ممکن باشد نمی‌تواند غایت طلب آدمی باشد و حال آنکه خداوند غایت آمال ادمی است . چون کامل تر از وی متصوّر نیست .

انواع عبادت

اگر موجودات عالم هستی را از نظر نحوه فاعلیت با هم مقایسه کنیم خواهیم دید که دسته‌ای از موجودات که همان انسانها باشند در نحوه فاعلیت خود با بقیه موجودات تفاوت دارند به نحوی که مراتبی از وجود آدمیان بدون علم و اراده آنها به فعالیت رسیده است ولی مراتب دیگری از وجود آنها با کسب علم و با عمل خود آنها به فعالیت می‌رسد. این اختیار و اراده مبنای تمایز انسان از موجودات دیگر و سبب نیاز آدمی به تشریع ادیان و هدایت انبیاء الهی است.

پس می‌توان گفت در مقابل عبادت تکوینی که همه عالم مخلوقات را فرا گرفته است، مرتبه دیگری از عبادت وجود دارد که همان عبادت بالاختیار است و البته این عبادت بالاختیار هم پس از عبادت تکوینی پدید می‌آید. به عبارت دیگر آدمی در مرتبه خاصی از وجود خود می‌تواند دارای عبادت اختیاری باشد و گرنه وجود او از آن نظر که هست مقهور علت خود است ولی در افعال خاصی، فعل او منوط به علم و اراده وی است و در این محدوده است که عبادت بالاختیار مطرح است و آدمی می‌تواند در این زمینه از اقتضای خلقت که عبودیت خالق است نافرمانی کند. به عبارت دیگر می‌توان گفت آن چنانکه نفس ادراک، که معرفتیست مقتضی عبادت اضطراری و رحمت عام است، ادراک ادراک که علم است مستلزم عبادت اختیاری و سیر و سلوک و رحمت خاص است (شبستری، ۴۷).

بنابراین نتیجه می‌گیریم که عبادت دو گونه است: عبادت بالتسخیر که منظور همان عبادت تکوینی است و عبادت بالاختیار که همان عبادت تشریعی است و این نوع عبادت مختص موجودی است که دارای قوه نطق است(نک: راغب اصفهانی، ۵۴۲). عبادت تکوینی که همان تسبیح وجودی عالم موجودات است نقطه مقابل ندارد و هیچ موجودی امکان تخطی از آن را ندارد چون اشیاء معرفت فطری به رویت حق دارند می‌فرماید که همه موجودات به مفاد آیه: «و قضی ریک الٰا تعبدوا الٰا ایاه» به عبودیت و رویت خدای سبحان اقرار دارند و همه در حال عبادت خداوند هستند چنانکه آیه «کلّ له قاتون» به معنای کل له عابدون است. و همه موجودات روز و شب و به نحو مستمر جویا و طالب خدای سبحان اند و به عبارت دیگر موجودات چون در هستی خود، موجود به ایجاد خدای سبحان اند قرب ایجادی به ذات حق دارند و بر همین اساس ادراک بسیط به وی دارند و دارای عبادت اضطراری اند (نک: لاهیجی، ۱۶۵و ۳۵۱).

بنابراین عصیان، شرک و کفر را در عالم تکوین راهی نیست و این مقولات مختص آدمی است که همواره در میانه دو راهی کمال و نقص باید تصمیم بگیرد و با عمل خود مسیر خود را تعیین کند. ولی انسان علاوه بر عبادت اضطراری، درجه دیگری از عبادت را داراست که ناشی از ادراک ادراک است، یعنی انسان چون خودآگاهی دارد و می‌تواند تفکر کند بر این اساس مکلف است و مشمول امر و نهی است. و البته خود این اوامر و نواهی برای حصول درجات بالاتری از ادراک ادراک است. غایت پیدایش موجودات، و غرض از بعثت انبیاء الهی، تحقق عبادات ظاهری و باطنی است و غایت عبادات برای آدمی حصول مراتب والاتری از

ادراک ادراک است و چون آدمی به ادراک خود ادراک دارد امکان خطا و گمراهی دارد (نک: لاهیجی،

. ۳۵۱

پس می توان گفت هر چند خودآگاهی انسان سبب عبادت اختیاری وی است و وی می تواند به اراده و خواست خود و بنا به حدّی از علم که دارد بالاختیار خدای را عبادت کند ولی همین عبادت نیز سبب می شود که بر فعلیت کمالات وی افزوده شود و به درجه بالاتری از ادراک ادراک نائل شود. پس خودآگاهی و عبودیت دو وجه وجود آدمی اند و همواره این دو وجه درهم منعکس می شوند به نحوی که می توان گفت آدمی متناسب با خودآگاهی خود عبادت می کند و متناسب با عبودیت خود خودآگاهی دارد پس خودیابی و خدایابی در آدمی نوعی تناسب دارند.

عبادت در انسان گرچه مبتنی بر تحلیل آدمی از نظام آفرینش است ولی نحوه این تحلیل بر کیفیت عبادت آدمی تأثیر می گذارد به گونه ای که می توان گفت درجه کمال و اخلاص در عبودیت آدمی بستگی به نحوه ادراک وی از خدای سبحان دارد. گاه آدمی از سر ترس خدای را می پرستد و گاه به طمع پاداش و برای نیل به نعمتهای خداوند او را عبودیت می کند. علی (ع) عبادت دسته اول را عبادت بردگان و عبادت دسته دوم را عبادت تاجران می نامد. در این دو حالت ترس و طمع محرك آدمی برای عبادت خدای سبحان اند. این دو نوع از عبادت گرچه شکل عالی عبادت نیستند ولی در حد خود مرتبه ای از عبادت خدای سبحان نامیده می شوند و هر انسانی در وله اول نسبتی که با موجودات برقرار می کند برای دفع ضرر و کسب منفعت است. بنابراین طی این دو مرتبه از عبادت لازم و اجتناب ناپذیر است. اما عالی ترین مرتبه عبادت خدای سبحان، عبادت مبتنی بر محبت و شکر است در این مرتبه، آدمی از آن نظر خدای سبحان را عبادت می کند که شایستگی عبادت را دارد و در برابر کمالات بیکران وی احساس خشیت و تواضع و محبت می کند و او را می پرستد چون همه کمال، حسن و خیر را در او می یابد و همه موجودات را جلوه هستی او می یابد. مولا علی (ع) این گونه عبادت را عبادت آزادگان می نامد (نک: سیدرضی، ۱۷۱).

خودیابی و خدایابی

در معارف اسلامی و به ویژه قرآن کریم میان فراموش کردن خدا و خود را از یاد بردن نوعی رابطه مطرح است، چنانکه قرآن کریم به صراحة می فرماید: «**و لا تكونوا كالذين نسو الله فانسيهم انفسهم**» (الحشر، ۱۹) همانند کسانی نباشد که خدا را فراموش کردند و خدا هم خود آنان را از یادشان برد. این سخن که فراموشی خدا سبب فراموشی خود است، بیانگر این نکته است که یاد خدا سبب یافتن خود است و از طرف دیگر شناخت خود سبب شناخت خداوند می شود، به عبارت دیگر نفس آدمی راهی است به خداوند و صیرورت و رشد نفس در صورتی امکان دارد که به هدف توجه داشته باشد. پس توجه به غایت لازمه حرکت در مسیر غایت است و فقدان هر کدام سبب محو حرکت تکاملی و صیرورت حقیقی می شود.

البته منظور از این شناخت ، صرفاً شناخت حصولی نیست بلکه شناخت حضوری یا یافتن خود و یافتن خداست . به بیان دیگر گویی درجهٔ حضور آدمی در نزد خودش متناسب است با درجهٔ حضورش در نزد خداوند ، به نحوی که می‌توان گفت آدمی در همان حد که خود را می‌یابد خدای خود را می‌یابد و در همان حد که خدای خود را می‌یابد خود را می‌یابد . بنابراین میان خداشناسی و خودشناسی نوعی رابطهٔ دوچاره وجود دارد و البته راه آدمی به سوی پروردگارش همان نفس اوست و خدای سبحان غایت و نهایت سیر اوست و این راه همانند راههای دیگری اختیاری نیست و اصولاً برای این راه ، شبیه و نظری وجود ندارد تا کسی بتواند یکی از آن دو را انتخاب یا اختیار کند بلکه این راه همانگونه که از آیه یا ایها انسان انک کادح الی ریک کدحا فملاقیه (الانشقاق، ۶) استفاده می‌شود طریقی است اضطراری و چاره‌ای جز پیمودن آن نیست (نک: طباطبایی ،المیزان، ۲۴۴/۶) . اختلاف آدمیان در نحوهٔ پیمودن این راه است یا به عبارت دیگر اختلاف در نحوهٔ به فعلیت رساندن این نفس است.

حال اگر میان این شناخت خود و شناخت خدا نوعی تلازم است ، سؤال این است که سرّ این ارتباط چیست . و هستی نفس و هستی خدا چه نسبتی با هم دارند که شناخت آنها به هم متنه می‌شود . شاید بتوان گفت این راز در نحوه وجود نفس نهفته است . نفس آدمی همانند همه موجودات عالم هستی در جستجوی کمال خود است . همانگونه که هیچ موجودی عدم خود را طلب نمی‌کند و اصل در هستی موجودات حفظ و بسط هستی آنهاست ، در نفس آدمی نیز میل به حفظ و بقای خود و بسط فعلیتهاي خود میلي بنیادي است . پس می‌توان گفت نفس آدمی در تکاپوی کمال خود است و چون نحوهٔ فاعلیت نفس مبنی بر آگاهی ، شوق و اراده است ، بنابراین معرفت و شوق و اراده آدمی عوامل به فعلیت رسیدن کمالات وی هستند و درجات کمالات آدمی بستگی به این عوامل دارد و از میان این عوامل معرفت مهمترین رکن است . ولی آدمی به هر مرتبه ای از معرفت که نائل شود می‌تواند از آن فراتر رود . این فرارفتن آدمی از هر سطحی از معرفت را می‌توان نشان میل آدمی به بیکرانگی دانست . بنابراین آدمی گرچه در جستجوی کمال است ولی هرگز در موجود ناقصی توقف نمی‌کند و کمال بیکران و لاحدی را می‌جوید که ورای آن کمال نیست و مصدق این موجود صرفاً ذات خدای سبحان است .

بنابراین میان میل آدمی به مطلق و وجود هستی مطلق نوعی تناسب وجودی است و بدین لحاظ است که آدمی با توجه به خود که بی نهایت طلب است متوجه هستی مطلق می‌شود و با توجه به هستی مطلق حقیقت ذات خود را که بی نهایت جوئی است ، می‌یابد . بنابراین ساختار و نحوه وجود نفس آدمی صرفاً با ذات حق تناسب دارد و فقط با یاد اوست که آرام می‌شود و میل به بیکرانگی او تسکین می‌یابد .

پس می‌توان گفت آدمی فقط با شناخت و عبودیت خداوند می‌تواند خود را بشناسد و فقط با شناخت نفس خود و به فعلیت رساندن توانائی های آن می‌تواند به شناخت و عبودیت خداوند نائل شود . نفس آدمی آینه ظهور معرفت و حضور خداوند برای اوست و به مقداری که این آینه کاملتر شود جلوات ذات خداوند در نفس

بیشتر می شود . پس خودشناسی و خداشناسی رابطه متقابل دارند حدّ خودیابی به اندازه خدایابی است و بالعکس و همین است معنای اینکه نفس آدمی مفظور به معرفت خدای سبحان است . البته مسئله تأثیر شناخت و پرستش خدا در رابطه آدمی با خود و جهان ، مورد توجه متفکران دنیای امروز نیز بوده است . یکی از متفکران می نویسد: «ما و خدا با همدیگر مراوده و معامله داریم و وقتی خویشتن را در معرض نفوذ و تأثیر او قرار می دهیم به عمیق ترین سرنوشت خویش دست می یابیم . به نسبتی که ما مطابق خواسته خداوند عمل کرده و یا از آن سریچی کرده باشیم عالم هستی نیز در بخش هایی از آن ، که هستی شخصی ما در آن نهفته است ما را به نیک بختی یا بد بختی می کشاند» (جیمز، ۵۶).

رابطه عبادت و عقل

چنانکه دیدیم حلقه ارتباط نفس با خدای سبحان مسئله کمال خواهی و میل به تعالی در آدمی است . حال سؤال این است که جایگاه عقل و نحوه ارتباط آن با عبادت چگونه است . ایا عبادت امری عقلانی است و با قوه استدلال و استنتاج آدمی سازگاری دارد . برای پاسخ به این سؤال ابتدا لازم است به اختصار کار کرد عقل و جایگاه آن در وجود آدمی را روشن کنیم تا بتوانیم به رابطه آن با عبادت پردازیم .

نکته بسیار مهم در فهم رابطه عقل با عبادت توجه به کاربرد عقل در فرهنگ دینی است بسیاری عقل را به معنای ذهن به کار می بند و البته منظورشان عالی ترین مرتبه ذهن است که عامل درک مفاهیم کلی است و می تواند استدلال کند و با ترکیب معلومات ، مجھولات را کشف کند . مساوی گرفتن عقل با مرتبه ای از ذهن و منحصر کردن درک آدمی به درک مفاهیم موجب جدالهای بیهوده ای شده است و عده ای همیشه شاخه های مختلف علم و وجوه مختلف حیات آدمی را متضاد و معارض با یکدیگر پنداشته اند . این نگرش موجب شده است کسانی عقل و ایمان یا فهم و پرستش را ناسازگار بدانند و رشد یکی را سبب تضعیف دیگری محسوب کنند چنانکه اندیشمندی می نویسد در تصویر ما از خدا جنبه غیرعقلانی به واسطه جنبه عقلانی مغلوب شده یا حتی کاملاً کنار زده می شود یا بر عکس ، جنبه غیرعقلانی بر جنبه عقلانی غلبه می یابد (اتو، ۴۰) .

اما واژه عقل در معارف اسلامی معنایی عمیق تر از این دارد به عنوان مثال عقل حجت باطنی خداوند ، حلقه اتصال میان خدا و بندۀ ، بنیان وجود آدمی ، رسول حق و ... معرفی شده است به نحوی که می توان گفت حقیقت وجود آدمی همان عقل وی است . بعنوان مثال به مواردی از روایات مربوط به عقل اشاره می کنیم . قوام المرء عقله ، الدین والادب نتیجه العقل ، العقل رسول الحق ، العقل اقوى اساس ، بالعقل صلاح كل امر ، ان اغنى الغنى العقل (نک: محمدی ری شهری، ۲۰۳۳ / ۵ - ۲۰۳۷) .

روایات فوق و سایر نکاتی که در مورد عقل آمده است نشان می دهد که عقل همان باطن وجود آدمی و نیروی تمیز خیر از شرّ ، حق از باطل و کمال از نقص است . به عبارت دیگر عقل همان نیرویی است که جهان هستی را می شناسد و راه آدمی را به سوی تعالی و تکامل روشن می سازد و عاملی است که مراتب کمال را طی می کند

و اهمیت عقل در معارف دینی تا آن حد است که مخاطب خداوند و مسئول اجرای اوامر و نواهی وی است و ثواب و عقاب هم به عقل داده می شود (نک: همانجا، ۲۰۳۴).

اهمیت و نقش عقل تا به آن حد است که فقدان آن به فقدان دین متهی می شود . چنانکه رسول خدا می فرماید «قوام المرء عقله و لادین لمن لا عقل له» (همانجا، ۲۰۳۳). عقل نه تنها در زندگی دنیا ، مقوم وجود انسان است که در عالم آخرت نیز درجات پاداش تمام اعمال دینی به درجات عقل فرد بستگی دارد چنانکه از رسول خدا منقول است که فرموده: «انَّ الرَّجُلَ لِيَكُونَ مِنْ أَهْلِ الْجَهَادِ وَ مِنْ أَهْلِ الصَّلَاةِ وَالصَّيَامِ وَ مَمْنُ يَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ مَا يَجْزِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا عَلَى قَدْرِ عَقْلِهِ» (همانجا، ۲۰۳۶). لذا می توان گفت ثواب اخروی جهاد ، نماز ، روزه و امر به معروف و نهی از منکر به درجات عقل انسان بستگی دارد.

گفتنی دیگر آنکه عقل عاملی است که بنیان حیات دنیوی و اخروی آدمیان است و به عبارت دیگر عقل عاملی است که کمالات موجود در عالم هستی را می شناسد و راه کسب و نیل آدمی به آنها را نشان می دهد. پس عقل عامل سیر آدمی به سوی کمال مطلق یا خداوند سبحان است و چنانکه قبلًا بیان شد عبودیت نیز معنایی جز شناخت کمال مطلق و سیر به سوی او ندارد . بنابراین می توان گفت شناخت کمال مطلق و تلاش برای سیر به سوی او حلقه اتصال عقل و عبادت است . و بر همین اساس که در روایت می فرماید: «العقل ماعبد به الرحمن و اكتسب به الجنان» (همانجا، ۲۰۴۶) . پس عبودیت خداوند و نیل به سعادت اخروی با عقل حاصل می شود و کمال عقل و به کار گرفتن وی عین عبودیت خداوند است . و به عبارت دیگر اندیشیدن و تفکر عالی ترین شکل عبادت است و بر همین اساس است که علی (ع) می فرماید: «التفكير في ملكوت السموات والارض عبادة المخلصين» (محمدی، ۱۷۹۹/۴) . زیرا عقل ما را به شناخت کمال و کسب آن می رساند و عبودیت نیز جستن کمال و کسب آنست و غایت کمال صرفاً خدای سبحان است. در معارف اسلامی عقل صریح همانند خود قرآن حجیت دارد و هر دو قابل اعتمادند (نک: طباطبائی، شیعه، ۶۰)

نتایج مقاله

عبدیت که به معنای خضوع ، تذلل و اطاعت از خدای سبحان است حالتی است که سراسر عالم هستی را فرا گرفته است . همه مخلوقات عین اتکاء و ربط به خدای سبحان اند و در هستی و اوصاف و افعال خود به او قائمند . بنابراین هستی آنها عین عبدیت خداوند است این عبدیت اضطراری و تکوینی مخلوق در برابر خالق است. اما آدمی چون دارای قوه عقل و اختیار است ، علاوه بر عبدیت تکوینی دارای مرتبه دیگری از عبدیت است که همان عبدیت آگاهانه و ارادی است و ادیان الهی برای تحکیم و تقویت این گونه عبدیت برای آدمی نازل شده اند و مخاطب وحی خداوند و عامل اجرای اوامر و نواهی عقل آدمی است. پس اگر عبدیت خداوند به معنای توجه و تقرّب آدمی به کمال مطلق است عقل آدمی نیز هدفی جز رسیدن به کمال مطلق ندارد پس می توان گفت عبدیت عین عقلانیت و عقلانیت عین عبدیت است و هر انسانی به اندازه ای که کاملتر می شود به کمال مطلق تقرّب می یابد و هر کس به کمال مطلق مقرب تر باشد دارای کمالات والاتری در انسانیت خود است . پس عبدیت خداوند به معنای کسب کمالاتی است که آدمی فاقد آن است و متناسب با تحقق این کمالات آدمی به خداوند تقرّب بیشتری می یابد و این تقرّب جز با تحقق درجات بالاتری از عقل امکان ندارد. پس مرتبه عبدیت در آدمی با مرتبه عقلانیت در روی هماهنگ و متناسب است و به هر اندازه که آدمی سعه وجودی کسب کند به مرتبه بالاتری از عقلانیت نائل می شود و عقلانیت والاتر عبدیت بیشتری در پی دارد و به عبارت دیگری درجه عبدیت متناسب با درجه عقلانیت است و بالعکس .

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: دارالقرآن الکریم، ۱۳۷۳ ش.
- ۱- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *التعليقات*، قم: مرکزنشر، ۱۳۷۹ ش.
- ۲- اتو، رودلف، *مفهوم امرقدسی*، ترجمه همایون همتی، نقش جهان، تهران ، ۱۳۸۰ ش.
- ۳- جوادی آملی، عبدالله، *رحيق مختوم*، ج ۲ بخش چهارم، قم: اسراء، ۱۳۷۶ ش.
- ۴- همو، *تفسیر انسان به انسان*، قم: اسراء، ۱۳۹۰ ش.
- ۵- جیمز، ویلیام، *تنوع تجربه دینی*، ترجمه حسین کیانی، تهران: حکمت، ۱۳۹۱ ش.
- ۶- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۶ ق.
- ۷- زنوزی، ملا عبدالله، *انوار جلیه*، تصحیح سید جلال آشتیانی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۱ ش.
- ۸- سیدرضی، محمد بن حسین، *نهج البلاعه*، قم: مؤسسه النشر، ۱۴۱۳ ق.
- ۹- شبستری، شیخ محمود، *حق اليقین فی معرفة رب العالمین*، تصحیح رضا اشرف زاده، تهران: اساطیر، ۱۳۸۷ ش.
- ۱۰- صدرالمتألهین، محمد ابن ابراهیم، *الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة*، بیروت: داراجیاء التراث، ۱۴۱۰ ق.
- ۱۱- همو، *المبدأ و المعاد*، مقدمه و تصحیح سید جلال آشتیانی، قم: مرکزنشر، ۱۳۸۰ ش.
- ۱۲- همو، *تفسیر المیزان*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۹۰ ش.
- ۱۳- همو، شیعه، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱ ش.الف
- ۱۴- همو، *مجموعه مقالات*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱ ش.ب
- ۱۵- لاهیجی، شمس الدین محمد، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، مقدمه و تصحیح محمدرضا بزرگر، عفت کرباسی، تهران زوار، ۱۳۷۱ ش.
- ۱۶- محمدی ری شهری، محمد، *میزان الحکمة*، بیروت: درالحدیث، ۱۴۱۹ ق.
- ۱۷- مدرس زنوزی، آفاعی، *بدایع الحکم*، تهران: الزهرا، ۱۳۷۶ ش.
- ۱۸- مطهری، مرتضی، سیری در *نهج البلاعه*، قم: صدراء، بی تا.