رابطه عقلانیت وعبودیت از منظر علامه طباطبایی

عزیز الله افشار کرمانی[1]

چکیده

عبودیّت گوهر اساسی دین است و همه معارف و احکام دینی برای تحقّق 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 تحقّق 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 ازعبودیت فعلیت دارد و باید مراتب دیگری از آن را به فعلیت رساند مرتبه ای از عقلانیت نیز در آدمی بالفعل است و باید مراتب کاملتر آن را کسب کرد.

کلیدواژه ها : عقلانیت ، عبودیت ، توحید ، ربوبیّت ، علامه طباطبایی

[1]- استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی،دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی azi.afsharkermani@iauctb.ac.ir

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-11]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.7.14.4.3]

مقدمه

یکی از بنیادی ترین مقوّمات پدیدۀ 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 وعبودیت 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 حوزۀ 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 برمبنای 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 متمایز 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 محتوی

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 مبتنی بر حقیقت دیگری است که همان روح یا باطن عبادت است. روح و مغز عبادت بنده ، عبارت است از همان بندگی درونی او و حالاتی که در قلب نسبت به معبود دارد که اگر آن نباشد عبادتش روح نداشته و اصلا 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 تحقّقش محتاج به این است که در قالبی و ریختی ممثّل 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 همۀ 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 وافضلها جزءاً طلب الحلال» (محمدی ری شهری، ۴/ ۱۷۹۹؛ جوادی، ۳۸۸) .

اما عبودیت آدمی بیانگر تعلّق 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

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-11]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.7.14.4.3]

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 وفراگیر است و بر روابط میان همه موجودات با خداوند حاکم است . و همهٔ موجودات روبه 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 همهٔ 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 واسطهٔ 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 محبوب ذاتی است از برای معلول خود و بر این اساس است که خداوند می فرماید: «**الا الی الله تصیرالامور**» (الشوری،۵۳) (نک: زنوزی، ۲۲۱) .

عبادت به عنوان غرض خلقت

قرآن کریم به صراحت هدف از خلقت موجودات را عبودیت می داند و این هدف را مختص خدای سبحان می داند ، چنانکه می فرماید: «**ما خلقت الجنّ و الانس الّا لیعبدون**» (الذاریات، ۵۶)

بنابراین غایت خلقت به رابطهٔ مخلوقات با خالق برمی گردد، به عبارت دیگر خدای سبحان مخلوقات را پدید آورد تا با او نسبتی داشته باشند و چون 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: طباطبایی، 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 رابطهٔ کامل با ناقص ، یا بیکران با کرانمند ، موجود ناقص است که می تواند کمالی کسب کند وگرنه 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 تحقّق چه فعلیتی برتر از ذات خود را طلب کرد. این گونه غایت داشتن برای موجودی امکان دارد که برتر و کاملتر از وی متصّور و ممکن باشد و چون خداوند غایت الغایات و کاملترین موجود است ورای ذات وی غایتی نیست بنابراین نمی توان از غایت

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-11]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.7.14.4.3]

موجود مطلق و کامل سؤال کرد و حال آنکه می توان پرسید غایت وجود ممکن و ناقص چیست . بنابراین سرّ اینکه خداوند **لایُسئَل عَمّا یَفعَلُ** 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 نهایی است ورای او غایتی نیست و چون مخلوق غایت نهایی نیست پس می تواند غایتی ورای خود داشته باشد. و به این دلیل است که خداوند مورد سؤال نیست و مخلوق مورد سؤال است(نک: مدرس زنوزی،۵۰۴- ۵۰۵).

پس می توان گفت این فقط انسان نیست که در جستجوی کمال مطلق است و خدا را در زندگی می جوید بلکه همهٔ موجودات عالم هستی به علّت نقصان و محدودیت خود در جستجوی کمال اند و موجود بیکرانی را می جویند که همهٔ کمالات را واجد است. و بر همین اساس است که حکمای الهی به سریان عشق و شعور در همهٔ موجودات قائلند و می گویند شعور و عشق هر موجودی متناسب با نحوهٔ وجود وی و سازگار با مرتبه ایاز وجود است که وی در آن مرتبه وجود دارد (نک: صدرالمتألهین، 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 سریان 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 این گرایش بی بهره نیستند ، حکمای الهی ، میل به فعلیت و کمال را در مادهٔ اولیه عالم اجسام نیز مطرح کرده اند و اثبات می کنند که حتّی مادهٔ المواد عالم طبیعت نیز دارای میل به کمالات ممکن خود است و مادامی که این کمالات به فعلیت نرسد این موجودات از تکاپو و صیرورت آسوده نمی شوند (نک: صدرالمتألهین ، الحکمة المتعالیه 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 واگر سلسلهٔ تکاملی و طولی حرکت را لحاظ کنیم این حرکت ها باید به غایت بالذاتی ختم شود زیرا استعدادهای یک شیء نمی تواند بی نهایت باشد و بر این اساس موجودات عالم طبیعت یکی پس از دیگری به مقصد می رسند (نک: جوادی، رحیق مختوم، ۴/ ۱۸۹) . اما این سلسلهٔ غایات بالذات و طولی نمی تواند تا بی نهایت 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 معبود خود بداند . حال سؤال این است که به چه دلیل عبودیت منحصر به ذات خداوند است و چرا انسان مجاز نیست موجودات دیگری را معبود خود بداند . برای پاسخ به این سؤال باید معیار و مناط عبودیت را شناسایی کنیم تا معلوم شود که آیا این معیار می تواند در موجود دیگری جز خداوند وجود داشته باشد و یا صرفا در یک موجود تحقّق دارد .

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-11]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.7.14.4.3]

اگر به تاریخ زندگی بشرنظر کنیم و روابط میان انسانها را تحلیل کنیم خواهیم دید که رابطه عبودیت میان بندگان و موالی آنها تنها 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 شئون بنده اش مالك است و اما آن شئونی را که از او مالك نیست و اصلاً قابلیت ملك ندارد نمی تواند در برابر آنها از بندهٔ خود مطالبه بندگی کند مثلاً اگر بنده اش پسر زید است نمی تواند از او بخواهد که پسر عمرو باشد و یا اگر بلند قامت است از او بخواهد که کوتاه شود اینگونه امور متعلّق عبادت و عبودیت قرار نمی گیرد (طباطبایی ، المیزان، ۱/ ۴۰) .

پس معیار عبودیت عابد در برابر معبود احاطه و مالکیت معبود 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 می توان گفت معیار عبودیت احاطه یک موجود بر موجود دیگر است . حال اگر به نظام هستی نظر کنیم هیچ موجودی وجود ندارد که بر همهٔ 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 مظاهرخالقند در وجود خود به وی اتکاء دارند . پس می توان گفت هر چه در عالم هستی تحقّق 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 معبود حقیقی است و اگر موجود دیگری ادعّای معبودیت کند چون ممکن و محتاج است معبود حقیقی نیست . پس عبودیت دائرمدار هستی کامل است و جز خدای سبحان موجود دیگری کامل نیست پس کمال لاحدّ ذات حق وجه انحصار 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 می فرماید : «**ذلکم الله ربّکم خالقُ کل شی ء لا اله الاّ هو**» (غافر ، ۶۲) این است خدای شما که خالق هر چیزی است . در این ایه خداوند ربوبیت خود را فرع بر خالقیت خود می داند . چون خداوند خالق هر چیز است ربّ آنهاست و چون ربّ است معبود است و عبودیت وی ناشی از خالقیت و ربانیّت وی است . به عبارت دیگری می توان گفت تنها بندگی اوست که می تواند آدمی را به کمال برساند . چون اوست که محبوب و مطلوب فطری آدمی است. سرّ محبوب بودن خدای سبحان کمال بیکران وی است زیرا آدمی هرگز به خاطر نقص و کاستی های موجودی، وی را برنمی گزیند بلکه محبت آدمی به هر موجودی ناشی از کمالات و خیر و حسنی است که در وی می یابد و چون هیچ موجودی کاملتر از خداوند متصّور نیست پس هیچ موجودی محبوب تر از وی تصور نمی شود و سرّ اینکه جز وی کسی ارزش پرستش ندارد این است که هیچ موجودی جز او بی نیاز 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 نمی تواند غایت طلب آدمی باشد و حال آنکه خداوند غایت آمال ادمی است . چون کامل تر از وی متصّور نیست .

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-11]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.7.14.4.3]

انواع عبادت

اگر موجودات عالم هستی را از نظر نحوهٔ فاعلیت با هم مقایسه کنیم خواهیم دید که دسته ای از موجودات که همان انسانها باشند درنحوهٔ فاعلیت خود با بقیهٔ موجودات تفاوت دارند به نحوی که مراتبی از وجود آدمیان بدون علم و ارادهٔ آنها به فعلیت رسیده است ولی مراتب دیگری از وجود آنها با کسب علم و با عمل خود آنها به فعلیت می رسد. این اختیار و اراده مبنای تمایز انسان از موجودات دیگر و سبب نیاز آدمی به تشریع ادیان و هدایت انبیاء الهی است.

پس می توان گفت در مقابل عبادت تکوینی که همهٔ عالم مخلوقات را فرا گرفته است، مرتبهٔ دیگری از عبادت وجود دارد که همان عبادت بالاختیار است و البته این عبادت بالاختیار هم پس از عبادت تکوینی پدید می آید. به عبارت دیگر آدمی در مرتبه خاصی از وجود خود می تواند دارای عبادت اختیاری باشد وگرنه وجود او از آن نظر که هست مقهور علّت خود است ولی در افعال خاصی ، فعل او منوط به علم و اراده وی است و دراین محدوده است که عبادت بالاختیار مطرح است و آدمی می تواند در این زمینه از اقتضای خلقت که عبودیت خالق است نافرمانی کند. به عبارت دیگر می توان 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 می گیریم که عبادت دوگونه 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 قوهٔ نطق است(نک: راغب اصفهانی، ۵۴۲) . عبادت تکوینی که همان تسبیح وجودی عالم موجودات است نقطهٔ مقابل ندارد و هیچ موجودی امکان تخطّی از آن را ندارد چون اشیاء معرفت فطری به ربوبیت حق دارند می فرماید که همهٔ موجودات به مفاد آیه: «**و قضی ربّک الّا تعبدوا الّا ایاه**» به عبودیت و ربوبیت خدای سبحان اقرار دارند و همه درحال عبادت خداوند هستند چنانکه آیه «**کلّ له قانتون**» به معنای کل له عابدون است . و همه موجودات روز و شب و به نحو مستمرجویا و طالب خدای سبحان اند وبه عبارت دیگر موجودات چون در هستی خود ، موجود به ایجاد خدای سبحان اند قرب ایجادی به ذات حق دارند وبر 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 ، درجهٔ دیگری از عبادت را داراست که ناشی از ادراک ادراک است ، یعنی انسان چون خودآگاهی دارد و می تواند تفکر کند بر این اساس مکلّف است و مشمول امر ونهی 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

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-11]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.7.14.4.3]

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 درجهٔ 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 نحوهٔ این تحلیل بر کیفیت عبادت آدمی تأثیر می گذارد به گونه ای که می توان گفت درجهٔ کمال و اخلاص در عبودیت آدمی بستگی به نحوهٔ 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 دستهٔ دوم را عبادت تاجران می نامد . در این دو حالت ترس و طمع محرک آدمی برای عبادت خدای سبحان اند. این دو نوع از عبادت گرچه شکل عالی عبادت نیستند ولی در حدّ خود مرتبه ای از عبادت خدای سبحان نامیده می شوند و هر انسانی در وهله 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 مرتبهٔ 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 جلوهٔ 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 صراحت می فرماید: «**ولا تکونوا کالذّین نسوالله فانسیهم انفسهم**» (الحشر، ۱۹) همانند کسانی نباشید 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 لازمهٔ حرکت در مسیر غایت است و فقدان هر کدام سبب محو حرکت تکاملی و صیرورت حقیقی می شود .

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-11]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.7.14.4.3]

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 می توان گفت آدمی در همان حد که خود را می یابد خدای خود را می یابد و در همان حد که خدای خود را می یابد خود را می یابد . بنابراین میان خداشناسی و خودشناسی نوعی رابطهٔ دوجانبه 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 نظیری وجود ندارد تا کسی بتواند یکی از آن دو را انتخاب یا اختیار کند بلکه این راه همانگونه که از آیه یا ایها الانسان انّک کادح الی ربّک کدحا فملاقیه (الانشقاق، ۶) استفاده می شود طریقی است اضطراری و چاره ای جز پیمودن آن نیست (نک: طباطبایی ،المیزان،۶/ ۲۴۴) . 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 منتهی می شود . شاید بتوان گفت این راز در نحوهٔ وجود نفس نهفته است . نفس آدمی همانند همهٔ موجودات عالم هستی در جستجوی کمال خود است . همانگونه که هیچ موجودی عدم خود را طلب نمی کند و اصل در هستی موجودات حفظ و بسط هستی آنهاست، در نفس آدمی نیز میل به حفظ و بقای خود و بسط فعلیتهای خود میلی بنیادی است . پس می توان گفت نفس آدمی در تکاپوی کمال خود است و چون نحوهٔ فاعلیت نفس مبتنی بر آگاهی ، شوق و اراده است، بنابراین معرفت و شوق و ارادهٔ 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 می تواند از آن فراتر رود . این فرارفتن آدمی از هر سطحی از معرفت را می توان نشان میل آدمی به بیکرانگی دانست . بنابراین آدمی گرچه در جستجوی کمال است ولی هرگز در موجود ناقصی توقف نمی کند و کمال بیکران و لاحدّی را می جوید که ورای آن کمال نیست و مصداق 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 می شود و با توجه به هستی مطلق حقیقت ذات خود را که بی نهایت جوئی است ، می یابد . بنابراین ساختار و نحوهٔ وجود نفس آدمی صرفاً با ذات حق تناسب دارد و فقط با یاد اوست که آرام می شود و میل به بیکرانگی او تسکین می یابد.

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

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-11]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.7.14.4.3]

بیشتر می شود . پس خودشناسی و خداشناسی رابطهٔ متقابل دارند حدّ خودیابی به اندازه خدایابی است و بالعکس و همین است معنای اینکه نفس آدمی مفطور به معرفت خدای سبحان است . البته مسأله 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 سرپیچی کرده باشیم عالم هستی نیز در بخش هایی از آن ، که هستی شخصی ما در آن نهفته است ما را به نیک بختی یا بدبختی می کشاند» (جیمز،۵۶۱).

رابطهٔ عبادت و عقل

چنانکه دیدیم حلقهٔ ارتباط نفس با خدای سبحان مسأله کمال خواهی و میل به تعالی در آدمی است . حال سؤال این است که جایگاه عقل و نحوهٔ ارتباط آن با عبادت چگونه است . ایا عبادت امری عقلانی است و با قوهٔ استدلال و استنتاج آدمی سازگاری دارد. برای پاسخ به این سؤال ابتدا لازم است به اختصار کارکرد عقل و جایگاه آن در وجود آدمی را روشن کنیم تا بتوانیم به رابطهٔ آن با عبادت بپردازیم .

نکتهٔ بسیار مهم در فهم رابطهٔ عقل با عبادت توجه به کاربرد عقل در فرهنگ دینی است بسیاری عقل را به معنای ذهن به کار می برند و البته منظورشان عالی ترین مرتبهٔ ذهن است که عامل درک مفاهیم کلی است و می تواند استدلال کند و با ترکیب معلومات ، مجهولات 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 تصّور ما از خدا جنبهٔ غیرعقلانی به واسطهٔ جنبهٔ عقلانی مغلوب شده یا حتی کاملاً کنار زده می شود یا برعکس ، جنبهٔ غیرعقلانی بر جنبهٔ 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 ، حلقهٔ اتصال میان خدا و بنده ، 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 و الادب نتیجة العقل ، العقل رسول الحق ، العقل اقوی اساس ، بالعقل صلاح کلّ امر ، ان اغنی الغنی العقل (نک: محمدی ری شهری، ۵/ ۲۰۳۳ – 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

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-11]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.7.14.4.3]

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

اهمیت و نقش عقل تا به آن حدّ است که فقدان آن به فقدان دین منتهی می شود . چنانکه رسول خدا می فرماید «قوام المر ء عقله و لادین لمن لا عقل له» (همانجا، ۲۰۳۳) . عقل نه تنها در زندگی دنیا ، مقوّم وجـود انسـان اسـت که در عالم آخرت نیز درجات پاداش تمام اعمال دینی به درجات عقل فرد بستگی دارد چنانکه از رسـول خـدا منقول است که فرموده: «انّ الرجل لیکون من اهل الجهاد و من اهل الصلاة والصیام و ممّن یامر بـالمعروف و ینهـی عن المنکر و ما یجزی یوم القیامة الا علی قدر عقله» (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 عـاملی است که کمالات موجود در عالم هستی را می شناسد و راه کسب و نیل آدمی به آنهـا را نشـان مـی دهـد. پـس عقل عامل سیر آدمی به سوی کمال مطلق یا خداوند سبحان است و چنانکه قبلاً بیان شد عبودیت نیز معنایی جـز شناخت کمال مطلق و سیر به سوی او ندارد . بنابراین می توان گفت شناخت کمال مطلق و تلاش بـرای سـیر بـه سوی او حلقه اتصال عقل و عبادت است . و بر همین اساس که در روایت می فرماید: «**العقل ماعبد به الـرحمن و اکتسب به الجنان**» (همانجا، ۲۰۴۶) . پس عبودیت خداوند و نیل به سعادت اخروی بـا عقـل حاصـل مـی شـود و کمال عقل و به کار گرفتن وی عین عبودیت خداوند است . و به عبـارت دیگـر اندیشـیدن و تفکـر عـالی تـرین شکل عبادت است و بر همین اساس است که علی (ع) می فرماید: «التفکرفی ملکـوت السـموات والارض عبـادة المخلصین» (محمدی،۴/ ۱۷۹۹) . زیرا عقل ما را به شناخت کمال و کسب آن می رساند و عبودیـت نیـز جسـتن 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: طباطبایی، شیعه،۶۰)

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-11]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.7.14.4.3]

نتایج مقاله

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

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-11]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.7.14.4.3]

کتابشناسی

قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: دارالقرآن الکریم،۱۳۷۳ش.

۱- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *التعلیقات*، قم: مرکزالنشر،۱۳۷۹ش.

۲- اتو، رودلف، *مفهوم امرقدسی*، ترجمهٔ همایون همتی، نقش جهان، تهران ، ۱۳۸۰ش.

۳- جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، ج۲ بخش چهارم، قم: اسراء،۱۳۷۶ش.

۴- همو، *تفسیر انسان به انسان*، قم: اسراء، ۱۳۹۰ش.

۵- جیمز، ویلیام، تنوع تجربه دینی، ترجمه حسین کیانی، تهران: حکمت،۱۳۹۱ش.

۶- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی،بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۶ق.

۷- زنوزی، ملاعبدالله، *انوار جلیه*، تصحیح سیدجلال آشتیانی، تهران: امیرکبیر،۱۳۸۱ش.

۸- سیدرضی، محمدبن حسین، *نهج البلاغه*، قم: مؤسسه النشر،۱۴۱۳ق.

۹- شبستری، شیخ محمود، *حق الیقین فی معرفة رب العالمین*، تصحیح رضا اشرف زاده، تهران: اساطیر، ۱۳۸۷ش.

۱۰- صدرالمتألهین، محمد ابن ابراهیم، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه*، بیروت: داراحیاء التراث، ۱۴۱۰ ق.

۱۱- همو، *المبدا و المعاد*، مقدمه و تصحیح سیدجلال آشتیانی، قم: مرکزالنشر،۱۳۸۰ش.

۱۲- همو، *تفسیرالمیزان*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۹۰ش.

۱۳- همو، *شیعه*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی،۱۳۷۱ش.الف

۱۴- همو، *مجموعه مقالات*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی،۱۳۷۱ش.ب

۱۵- لاهیجی، شمس الدین محمد، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، مقدمه و تصحیح محمدرضا برزگر، عفت کرباسی، تهران زوار،۱۳۷۱ش.

۱۶- محمدی ری شهری، محمد، *میزان الحکمة*، بیروت: درالحدیث،۱۴۱۹ق.

۱۷- مدرس زنوزی، آقاعلی، *بدایع الحکم*، تهران: الزهرا،۱۳۷۶ش.

۱۸- مطهری، مرتضی، *سیری در نهج البلاغه*، قم: صدرا، بی تا.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-11]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1393.7.14.4.3]