

تحلیل بافت موقعیتی مفهوم عبادت

محمدباقر پورامینی*

چکیده

از مفهوم «عبادت» تعاریف مختلفی ارائه شده است و این مفهوم دال مرکزی کنش‌ها و واکنش‌های بین مذاهب اسلامی گردید و آغاز این چالش را تعریف ترسیمی سلفیان از مفهوم عبادت است که بر محور معنای لغوی و تأکید بر معانی چون «کمال ذل، خضوع» همراه با «کمال محبت» قرار دارد. افزودن عناصر دیگر بر تعریف لغوی مانند «امتیاز الوهیت در معبود» و «ربوبیت مطلقه خداوند و نفی استقلال از ما سوی او» نیز برای مواجهه با این تبیین اشتباه از عبادت است. این پرسش مطرح است که چگونه می‌توان کاستی در تعاریف ترسیمی از عبادت را ترمیم کرد. در این نوشتار تلاش می‌شود با توجه به فضای حاکم در عصر جاهلی و با نگاه به بافت موقعیتی و فرازبانی مفهوم عبادت، تصویر دقیق تری از آن ارائه کرد و بر این محور، عبادت به معنای باور اختیاری به یگانگی ربّ و فرمانبرداری فروتنانه و عاری از استکبار و سرپیچی نسبت به ربّ است.

واژگان کلیدی

عبادت، بافت، بافت موقعیتی، سلفی‌گری، توحید، شرک.

طرح مسئله

«عبادت» یکی از مفاهیم مهم و پرکاربردی است که در تبیین آن، نحله‌ها و فرق اسلامی و شخصیت‌های منسوب به ایشان تعاریف مختلفی ارائه کرده‌اند. سلفیان در معنای ترسیمی اصطلاحی «عبادت»، بر ارتباط و موافقت آن با معنای لغوی تأکید داشته و ضمن بیان یک تعریف خاص، نتایج تاریکی را نیز به تبع آن برای اندیشه و حتی حیات امت اسلامی جاری ساخته‌اند. برخی از متفکران با افزودن عناصر دیگری بر معنای اصلی لغوی، معنای دقیق علمی را از عبادت بیان داشته‌اند تا انحراف معنایی صورت گرفته از سوی سلفیان را مبرهن و مرتفع نمایند.

این پرسش مطرح است که چگونه می‌توان کاستی در تعاریف ترسیمی از عبادت را ترمیم کرد و آیا نقش پس‌زمینه موقعیتی، فرامتنی و غیرزبانی در تعریف مفاهیمی همچون عبادت را می‌توان مدنظر قرار داد؟

این نوشتار بر این فرضیه استوار است که برای دستیابی و فهم درست از یک مفهوم، توجه به ویژگی‌های محیطی و پس‌زمینه متنی، گفتاری و مفهومی یک مفهوم دارای اهمیت است. آنکه با توجه و در نظرگیری شرایط و احوال کاربرد یک واژه می‌توان مقوله معنایی یک واژه را توصیف کرد با این نظر که بدون دانستن بافت یک واژه یا کلام، معنای درست آن را نیز نمی‌توان دانست و با این شیوه فهم درست می‌توان به مفهوم عبادت دست یافت.

در این نوشتار تلاش می‌شود چپستی بافت مفهومی عبادت بررسی شود. البته پیش از آن، مفهوم عبادت بر پایه معنای اصلی لغوی و بررسی انتقادی نظر مختار سلفیون و همچنین بررسی تعاریف ترسیمی که با افزودن عناصر دیگری بر معنای اصلی لغوی ارائه شده است، مدنظر خواهد بود.

درباره نقش بافت در تعبیر معنا، آثار متعددی در حوزه زبان‌شناسی نگاشته شده است. **درآمدی بر معنی‌شناسی** اثر کوروش صفوی، **مسائل زبان‌شناسی نوین** از محمدرضا باطنی، **نگاهی تازه به معنی‌شناسی** از پالمر فرانک، مقاله «تحلیل مقایسه‌ای سازوکار قرینه و بافت زبانی در فهم متن» از فرشید ترکاشوند و ده‌ها اثر کتاب و مقاله در حوزه زبان‌شناسی تدوین شده است.

همچنین در نوع عبادت در عصر جاهلی نیز آثاری مکتوب شده است که می‌توان به مقاله «عبادت‌های جاهلی از منظر قرآن» از محمدرضا جباری و مقاله «گونه‌شناسی پرستش در حجاز عصر جاهلی» از علی غلامی اشاره کرد. لیکن اثری در تبیین مفهوم عبادت با زاویه دید بافت موقعیتی مرقوم نشده است که ضرورت تدوین این مقاله را مبرهن می‌سازد.

۱. ماهیت بافت موقعیتی

یکی از راه‌های توصیف مقوله معنایی یک واژه، توجه به شرایط و احوال کاربرد آن واژه است. آنکه

پس‌زمینه در تبیین و تعریف صحیح یک مفهوم نقش دارد و می‌توان با در نظر گرفتن ویژگی‌های محیطی و پس‌زمینه متنی، گفتاری و مفهومی یک واژه به معنای آن دست یافت که در زبان‌شناسی «بافت»^۱ نامیده می‌شود. با این نگاه که با دانستن پس‌زمینه و بافت یک مفهوم، به معنای درست آن دست یافت و حتی فهم نادرست از بافت می‌تواند به فهم نادرست از یک واژه بیانجامد. از این‌رو می‌توان «عبادت شرعی» را ناظر به بافت مفهومی بررسی کرد.

بافت، از عناصر مهم و کلیدی، در فهم متن است و نقش آن، در دریافت مقصود گوینده، انکارناپذیر است و آن شامل بافت متنی و فرامتنی است. (صفوی، ۱۳۹۴: ۵۷) در مطالعات معناشناسی، بافت فرامتنی از اهمیت حیاتی برخوردار است. (همو، ۱۳۸۴: ۵۵)

فضایی که متن در آن شکل می‌گیرد، ممکن است مربوط به بیرون متن باشد که به آن «بافت غیرزبانی» و یا «بافت موقعیتی» می‌گویند. بافت‌شناسی یکی از شیوه‌ها یا روش‌های تفسیری است. زبان‌شناسان بر این باورند که صرفاً از طریق درون‌زبانی نمی‌توان معنا را مطالعه کرد و به آن پی برد بلکه باید معنا را به‌هنگام کاربرد زبان و در ارتباط با جهان خارج هم مورد توجه قرار داد. (باطنی، ۱۳۷۴: ۱۴۹) ایشان تأکید دارند واژه‌ها و پاره‌گفتارها تنها در زمانی مفهوم خواهد بود که در بافت خاص خود مورد مطالعه قرار گیرد و زبان‌های زنده دنیا نباید همانند زبان‌های مرده، جدا از بافت موقعیتی‌شان مورد پژوهش قرار گیرند بلکه باید در متن رویدادهایی که از آنها استفاده می‌شود مطالعه شوند. (صفوی، ۱۳۸۴: ۸۷)

گرچه اصطلاح بافت موقعیتی، با این لحاظ که معنای هر گفتاری تنها در بافت موقعیت مشخص می‌شود نخستین‌بار توسط مالینوفسکی به‌کار برده شد (ر. ک: پالمر، ۱۳۶۶: ۸۹) لیکن این اصطلاح در میان مفسران با عباراتی چون سیاق، مقام، شأن نزول، اسباب نزول به‌کار رفته است و علمای علم بلاغت در مورد بافت موقعیتی با به‌کار بردن «مطابقة الکلام لمقتضى الحال»، از این منظر به تحلیل مفاهیم پرداختند. (عبدالحلیم، ۱۳۸۰: ۳۲۶) این نکته نیز مدنظر است که نگاه به مفاهیم از منظر بافت موقعیتی نه به‌معنای تحمیل فهم خود و همچنین نه به‌معنای تأثیرپذیری از فرهنگ زمانه است و صرفاً تأکید بر توجه به زبان و ادبیات زمان بیان آن مفاهیم، خواهد بود.

۲. عبادت بر پایه معنای اصلی لغوی

عبادت از ریشه «عَبَدَ» بوده و در فارسی با پرستش و بندگی یا به صورت مصدری با پرستش کردن و بندگی کردن (صفی‌پوری، ۱۳۸۹: ۲ / ۷۸۸) و در انگلیسی با «worship» همسان است. در نگاه اهل لغت

عبادت در اصل به معنای خضوع، تذلل، نرمی، همواری، خاکساری و رام بودن است؛ همان طور که راهی را که با رفت و آمد بسیار، هموار شده «طریق معبد» و شتری را که رام شده باشد «بعیر معبد» می‌نامند. (القیومی، بی تا: ۲ / ۳۸۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹ / ۱۰) ابن فارس عبارت «یدل علی لین و ذل» را در مفهوم عبادت به کار می‌برد. (ابن فارس، ۱۳۹۹: ۴ / ۲۰۵) برده را نیز به سبب ذلت و انقیاد او «عبد» گفته‌اند. ضد آن همواری و نرمی، گردن‌کشی، امتناع و غلظت خواهد بود. (طبرسی، ۱۴۱۵: ۱ / ۱۰۰)

جمعی از لغویان بر تذلل و نهایت خضوع بودن معنای عبادت تأکید دارند که بیشترین کاربرد را در معنای اصطلاحی داراست. (راغب اصفهانی، ۲۰۰۸: ۳۳۰) عده‌ای نیز در بیان معنای عبادت به «اطاعت و فرمان‌برداری»، (فیروزآبادی، ۱۴۱۲: ۱ / ۴۳۱) «اطاعت خاضعانه» (الزجاج، ۱۴۰۸: ۱ / ۴۸) و «انقیاد (تسلیم بودن) و خضوع» (القیومی، بی تا: ۲ / ۳۸۹) اشاره دارند.

جمعی دیگر افزونه‌هایی بر معنای ترسیمی اهل لغت برای عبادت داشته‌اند؛ همچون «عملی برای تعظیم غیر» (رازی، ۱۴۲۰: ۱ / ۲۰۸؛ ۱۷ / ۳۱۴) و «اطاعت و خضوع و خدمت». (الشرتونی، ۱۴۰۳: ۲ / ۷۳۶) البته معانی دیگری برای عبادت همچون «خدمت»، بی‌ارتباط با تذلل و خضوع بوده و ممکن است از لوازم آن به‌شمار آمده یا هم‌راستای با اطاعت باشد. این معنا در ادبیات یهود بیان شده و ابن‌سیرون معتقد است واژه «عبادت» به معنای خدمت، بر مجموعه باورها و شریعی دلالت دارد که هر انسان طالب رستگاری، به آنها نیاز دارد. (دنی‌ماسون، ۱۳۸۹: ۲ / ۵۹۷)

۳. بررسی تعریف ترسیمی سلفیان از عبادت

سلفیان بر موافقت معنای اصطلاحی عبادت با معنای لغوی تأکید داشته، عبادت را «کمال ذل، خضوع و انقیاد» برمی‌شمارند و چنین معنایی را مورد خطاب انبیاء با اقوام خویش می‌دانند. (الهدیل، ۱۴۳۳: ۱۲۷) ابن تیمیه عبادت را «کمال خضوع» همراه با «کمال محبت» دانسته و معتقد است عبادت شرعی همان نهایت ذل و محبت است. (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۱۰ / ۲۴۹)

العبادة المأمور بها تتضمن معني الذل و معنى الحب، فهي تتضمن غاية الذل لله تعالى بغاية

المحبه له. (همان: ۲۰۶؛ همو، ۱۴۲۶: ۲۶)

البته در آثار ابن تیمیه این عبارت «العبادة هي اسم جامع لكل ما يُحبه الله و يرضاه من الأقوال والأعمال

الباطية والظاهرة» به معنای عام عبادت نیز اشاره شده است:

عبادت اسم جامع همه چیزهایی از جمله گفتار و امور باطنی است که خداوند دوست

دارد و از آنها راضی است. نماز، زکات، روزه، حج، گفتار راست، ادای امانت، تکریم پدر و مادر، حفظ پیوند خویشاوندی، وفای به عهد، امر به معروف و نهی از منکر، جهاد با کافر و منافق، صدقه به همسایه، یتیم، نیازمند، مسافر و مال انسان و حیوان و دعا و ذکر و خواندن و مانند عبادت است. همین‌طور محبت خدا و رسولش، ترس از خدا و توبه به سوی او، اخلاص دین نسبت به او، صبر بر قضای او، شکر نعمت‌های او، رضایت به قضای او، توکل بر او، امید به رحمت او، ترس از او. عذاب و امثال آن از عبادت خداست. و این بدان جهت است که عبادت خدا پایانی محبوب و خشنود برای اوست از آنسان که خلقت را برای آن آفرید. (همان: ۴۴)

بدیهی است این تیمیه میان عبادت و آنچه موجب تقرب به درگاه الهی می‌شود، خلط کرده است. اموری وجود دارند که موجب رضایت خداوند متعال و استحقاق ثواب او می‌شوند. گاهی این امور عبادت هستند، مانند روزه، حج و مانند اینها و گاهی موجب تقرب الهی است، بدون آنکه عبادت شمرده شود. مانند نیکی به پدر و مادر، مهربانی به یتیم، صدقه دادن به فقیر و مانند اینها. عبادت نامیدن این موارد به این دلیل است که این کارها از نظر مترتب بودن ثواب بر آنها نظیر عبادت هستند. (ر. ک: سبحانی، ۱۴۰۶: ۶۹) بدیهی است این تعاریف اصطلاحی عام از عبادت را می‌توان زمینه‌ساز و مقدمه برای مطلوب اصلی - که همان عبادت به معنای خاص است - برشمرد. از این رو این تیمیه ضمن اشاره به معنای عام عبادت، برای ارائه معنای خاص عبادت، عنصر «حب» را در کنار «ذل» قرار داده و معتقد است:

وَأَلْعِبَادَةُ أَصْلُ مَعْنَاهَا الذَّلُّ ... لَكِنَّ الْعِبَادَةَ الْمَأْمُورَ بِهَا تَتَّصِفُ بِمَعْنَى الذَّلِّ وَمَعْنَى الْحُبِّ فَهِيَ تَتَّصِفُ بِغَايَةِ الذَّلِّ لِلَّهِ بِغَايَةِ الْمَحَبَّةِ لَهُ. (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۴۸)

در آثار سلفیان معاصر نیز تفکیک این دو تعریف از عبادت آشکار است و ایشان در بیان معنای خاص عبادت تأکید دارند. «کمال المحبة مع کمال الذل هو أصل التألّة وهو التّعبّد». (الحازمی، بی تا: ۸ / ۸) این تعبیر نیز ناظر به این تفکیک است: «إنّما العبادة أن يذل القلب مع محبة المذلول له وتعظيمه». (الغنیمان، بی تا: ۴ / ۵)

«محبت همراه با اطاعت» پیش‌تر در آثار ابن‌رجب حنبلی نیز بیان شده بود و وام‌داری ابن تیمیه از او محتمل است. ابن‌رجب معتقد است:

من أحب شيئاً وأطاعه، وكان غاية قصده ومطلوبه، ووالي لأجله، وعادي لأجله؛ فهو عبده. (ابن‌رجب حنبلی، ۱۳۹۷: ۲۷)

ابن‌قیم نیز بر همین معنای اصطلاحی تأکید دارد و معتقد است: «أَنَّ الْعِبَادَةَ هِيَ الْحُبُّ مَعَ الذَّلِّ» وی

در تبیین این مسئله این نکته را بیان می‌دارد که هر کسی را که در مقابل او خضوع داشتی و از او اطاعت کردی و دوستش داشتی، او را عبادت کرده‌ای: «فَكُلُّ مَنْ ذَلَّتْ لَهُ وَأَطَعَتْهُ وَأَحَبَّتَهُ دُونَ اللَّهِ، فَأُتِيَ عَابِدٌ لَهُ». (ابن‌قیم، ۱۴۱۶: ۲ / ۱۷۹) همو در موضعی دیگر قرارگیری دو اصل «غایة الحب» و «غایة الذل» را در معنای عبادت لازم می‌شمارد و تأکید دارد محبت بدون خضوع و یا خضوع بدون محبت عبادت نیست.

العبادة تجمع أصلين: غاية الحب بغاية الذل والخضوع، والعرب تقول: طريق معبد أي مذلل، والتعبد التذلل والخضوع، فمن أحبته ولم تكن خاضعا له لم تكن عابدا له، ومن خضعت له بلا محبة لم تكن عابدا له، حتي تكون محبا خاضعا. (همان: ۱ / ۹۶) ابن‌قیم تأکید دارد اگر چنین محبت و خضوعی برای غیر خداوند انجام گیرد، شرک خواهد بود. (همو، بی‌تا: ۱۸۳) وی این دو بیت را در معنای عبادت بیان می‌دارد:

و عباده الرحمن غاية حبه مع ذل عابده هما قطبان
و عليهما فلك العبادة دائر ما دار حتي قامت قطبان
(ابن‌قیم، ۱۴۱۷: ۲۵)

ابن‌کثیر دمشقی سلفی همان معنای ترسیمی استادش ابن‌تیمیه را با افزوده «کمال خوف» تبیین کرده و عبادت شرعی را «عبارة عما يجمع كمال المحبة والخضوع والخوف» می‌داند. (ابن‌کثیر، ۱۴۲۰: ۱ / ۱۲۴)

سلفیون عبادت خلق نسبت به رب را بر محور «نهایت، محبت و انقیاد» دانسته و دعوت رسولان الهی و بیان آنان در «اعبدوا الله» را چنین عبودیتی می‌دانند و این دعوت نقطه امتیاز بین مؤمن و کافر و اهل بهشت و دوزخ است و همین دعوت زمینه مواجهه انبیاء و دشمنانی گشته که در دام شرک افتادند. (الهدیل، ۱۴۳۳: ۱۳۲ - ۱۳۱)

بررسی و نقد

تأکید بر معنای لغوی و سمت‌وسوی‌دهی معنای عبادت، به خضوع و محبت و حتی نهایت آن تأمل‌زا است و موارد نقض متعددی دارد:

عبادت در اصطلاح را نمی‌توان بر پایه معنای اصلی لغوی آن منحصر نمود و آن را به معنای خضوع و تذلل برشمرد. گاه معنای لغوی بیش از آنکه روشن‌کننده باشد گمراه‌کننده است. (ایزوتسو، ۱۳۷۳: ۲۷ و ۴۷)

هرچند که طباطبایی خضوع را لازمه معنای عبادت و عبودیت دانسته و معتقد است خضوع همیشه با لام، متعدی می‌شود، و می‌گویند: فلان خضع لفلان، فلانی برای فلان کس کرنش و خضوع کرد، ولی کلمه عبادت به‌خودی‌خود متعدی می‌شود، و می‌گوئیم: ایاک نعبد، تورا می‌پرستیم. از اینجا معلوم می‌شود که معنای کلمه عبادت، خضوع نیست. (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱ / ۲۴)

بسیاری از رفتارهای مسلمانان در مواجهه با دیگران همراه با خضوع و محبت است و شریعت اسلام بر رفتار خاکسارانه سرشار از محبت و اطاعت نسبت به پیامبر اکرم ﷺ و همچنین نسبت به مؤمنان تأکید دارد. بدیهی است اگر عبادت به معنای خضوع همراه محبت باشد، شرع به عبادت غیر خدا دستور نمی‌دهد. با درنگ در رفتار قاطبه مسلمین، نهایت خضوع و محبت دانستن عبادت با عبادت اکثر ایشان در تضاد است و چنین عبادتی ویژه انبیاء و بندگان خاص الهی است. عبادت بسیاری از مسلمین گاه با نهایت خضوع و ذل همراه نیست و گاه عاری از نهایت محبت است و با این وضعیت، در شریعت آنان در صف مشرکان قرار نمی‌گیرند.

عبادت به معنای خضوع و تذلل حتی با افزودن عنصر حب موجب شرک و کفر نمی‌شود، چون فروتنی در برابر دیگران امری نیکو (شعراء / ۲۱۵) و در زندگی همگان جاری است و در غیر این صورت باید همگان را مشرک نامید.

بسیاری از مشرکان بتان خود را بدون در نظرگیری غایت حب و خضوع می‌پرستیدند و چنین رفتار ناشایست ایشان عبادت تلقی شده و اسلام از آن نهی می‌کرد.

۴. تعاریف اصطلاحی عبادت

برخی متفکران اسلامی با افزودن عناصر دیگری بر معنای اصلی لغوی، در پی ارائه معنایی رسا از عبادت برآمده‌اند که درنگ در آن، انحراف معنایی صورت گرفته از سوی سلفیان را مبرهن می‌سازد. قرطبی از دو مفهوم خضوع و تذلل در معنای عبادت بهره برده و یگانه‌پرستی و التزام به قوانین الهی را در معنای عبادت دخیل می‌داند و مدعی است:

وَالْعِبَادَةُ هُنَا عِبَارَةٌ عَنْ تَوْحِيدِهِ وَالتَّزَامِ شَرَائِعِ دِينِهِ. وَأَصْلُ الْعِبَادَةِ الْخُضُوعُ وَالتَّذَلُّلُ.
(القرطبی، ۱۳۸۴: ۱ / ۲۲۵)

ملاصدرای شیرازی ضمن توجه به معنای لغوی، عبادت را «نوعی از نهایت شکرگذاری» می‌داند؛ زیرا که در آن خضوع و تذلل است که بر بالاترین مراتب تعظیم گواه بوده و تنها کسی سزاوار آن است که نعمت‌های اصلی چون آفریدن، حیات، قدرت، ادراک، شهوت از او سرچشمه می‌گیرد و کسی جز الله قادر بر اعطای آن نیست و از این رو عبادت اختصاص به خدای متعال داشته و بر غیر او جایز نیست. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱ / ۸۷)

«اطاعت خداوند به صورت استقلالی» نیز در معنای عبادت به کار رفته است. علامه طباطبایی در تبیین این معنا معتقد است خداوند به صورت استقلالی اطاعت گردد؛ خداوندی که ربوبیت مطلقه دارد و

عبادت او صرفاً با نفی استقلال از غیر خداوند از هر چیزی و از هر جهتی محقق می‌شود.

ان حقيقة العبادة لا تتحقق إلا مع إعطاء استقلال ما للمعبود ... والله سبحانه له الربوبية المطلقة فلا يتم ربوبيته ولا تستقيم عبادته إلا مع نفي الاستقلال عن كل شيء من كل جهة.
(طباطبایی، ۱۳۷۸: ۳ / ۲۷۶)

علامه طباطبایی در بیان معنای حقیقی عبادت تأکید دارد بنده، خود را در مقام ذلت و عبودیت واداشته، رو به سوی مقام رب خود آورد ... و بنده از خود و از هر چیز دیگر بریده، به یاد پروردگار خود باشد، و او را ذکر گوید.

فحقيقة العبادة نصب العبد نفسه في مقام الذلة والعبودية وتوجيه وجهه إلى مقام ربه ... وهي أن ينقطع العبد عن نفسه وعن كل شيء ويذكر ربه. (همان: ۳۸۸)

ورود رکن «امتیاز الوهیت در معبود» در تعریف ترسیمی برخی از معاصران شیعه و سنی، برای جامع و مانع ساختن معنای عبادت صورت گرفت.

ابوالاعلی المودودی عبادت را شامل معانی سه‌گانه «العبدية والإطاعة والتأله» می‌داند. (المودودی، بی‌تا: ۱ / ۶۷) علامه محمدجواد بلاغی ضمن نقد تعریف عبادت به «نوعی از شکر همراه با نوعی خضوع و طاعت» و اشاره به کاستی آن، با بیان این نکته که «العبادة ما يرونها مشعراً لمن يتخذها الخاضع إلهاً ليوفيه بذلك ما يراه من حق الامتياز بالالوهية» (بلاغی، ۱۴۲۰: ۱ / ۵۷) عبادت را خضوع در برابر کسی می‌داند که الوهیت منحصر در اوست. بلاغی در تبیین این معنا می‌نویسد:

معاملة الانسان لمن يتخذها لهاً معاملة الالة المستحق لذلك بمقامه في الالهية. (بلاغی، ۱۴۲۰: ۱ / ۵۸)

رفتار انسانی با کسی که او را اله و معبود خود دانسته و چنین معبودی سزاوار مقام الوهیت و خداوندی است.

امتیاز این تعریف افزون بر نوع رفتار که نهایت خضوع، حب و اطاعت را نیز دربردارد، حصر عبادت در ایزد متعال است و آیات الهی بر یگانگی خداوند در الوهیت و خداوندی نیز گواه است:

يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ. (اعراف / ۵۹)
ای قوم من! خدا را بپرستید، که جز او خدایی نیست.

«اعتقاد به الوهیت» برای تحقق عبادت که در ادبیات علمی بلاغی به کار رفته است، در کلام

آیت‌الله خویی نیز این‌گونه عنوان شده است: «العبادة ائما يتحقق بالخضوع لشيءٍ على أنه ربّ يعبد». (خوئی، ۱۳۹۴: ۵۰۳)

همسان تعریف فوق، قید «ادراک و شعور به یک کمال غیرمتناهی» در تعریف ترسیم شده از سید کاظم عصار (متوفی ۱۳۵۳ ش) آمده است. او عبادت را همان اطاعت همراه با خشوع می‌داند به شرط آنکه این اطاعت از «شعور» به یک عظمت فوق طبیعت و یک کمال غیر متناهی و مجهول‌الکنه ناشی شود که همه موجودات مسخر آن نیرو هستند. عصار می‌افزاید هر علمی که در نتیجه این احساس و ناشی از این ادراک باشد موسوم به عبادت است، و چون اطاعت همراه با خشوع ناشی از حس عظمت معبود عبادت است هرگز در باب اطاعت از سلطان یا مالک و مولی و معشوق و والدین و همسر، عبادت وجود ندارد، مگر آنکه آنان را دارای عظمت و سلطنت فوق طبیعت بدانند. (عصار، ۱۳۷۶: ۳۸۲ - ۳۷۹)

آیت‌الله سبحانی تعریف‌های اهل لغت و مفسرانی چون شیخ طوسی (طوسی، بی‌تا: ۱ / ۳۸) و زمخشری (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱ / ۱۳) را عاری از جامعیت و مانعیت دانسته و علت آن را تمرکز ایشان بر عنصر خضوع و تذلل می‌داند. وی معتقد است در تحدید پرستش باید به عنصر دیگری که سرچشمه واکنش ظاهری است، توجه نمود، یعنی عقیده خاصی که انسان را بر خضوع و انقیاد برمی‌انگیزد و اگر این عقیده باطنی در کار نبود، هرگز انسان به چنین عملی دست نمی‌زد. از این جهت باید به دنبال عنصر و ویژگی دوم رفت که می‌تواند نقش ممیز را در جداسازی مصادیق واقعی پرستش از مصداق‌نماها و شبه‌عبادت‌ها، ایفا نماید. وی ضمن تأکید بر تعریف ارائه‌شده علامه بلاغی، عبادت را دارای دو رکن اساسی می‌شمارد:

۱. رفتار ظاهری از خاکساری به صورت رکوع، سجود و غیره که به صورت‌های مختلف، در میان تمام ملل جهان رایج است.

۲. باورهای خاضع درباره مخضوع‌له و اینکه او خدای جهان و انسان و یا مدبر و پروردگار آن دو است و یا لاقل بخشی از کارهای الهی به او واگذار شده و سرنوشت انسان در دست او است. (سبحانی، ۱۴۰۶: ۷۲)

ایشان گواه روشن بر استواری تعریف بلاغی را آیه «يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ» (اعراف / ۵۹) و مضمون آیاتی می‌داند که علت حصر عبادت در خداوند متعال را یگانگی او در الوهیت و خدایی می‌داند. (ر. ک: اعراف / ۶۵، ۷۳ و ۸۵؛ هود / ۵۰، ۶۱ و ۸۴؛ انبیاء / ۲۵؛ مؤمنون / ۲۳ و ۳۲) از اینکه این آیات از غیر خدای جهان، نفی الوهیت می‌کند، می‌توان پی برد که عنصر دوم عبادت این است که خضوع و خاکساری از اعتقاد به الوهیت سرچشمه می‌گیرد. از این رو تعریف موجز بلاغی این‌گونه خواهد بود:

«العبادة هي الخضوع النابع عن الاعتقاد بالوهية المخضوع له». (سبحانی، ۱۳۹۱: ۷ / ۷)

گرچه دیدگاه‌های ترسیمی متفکران، تمرکز بر معنای لغوی را از بین برده و عنصر «اعتقاد به الوهیت معبود» شائبه شرک را می‌زاید، لیکن در این تعاریف، ویژگی‌های محیطی و شرایط و احوال کاربرد مفهوم عبادت مدنظر ایشان نبوده است.

۵. تعریف عبادت بر پایه بافت موقعیتی

سلفیون مدعی‌اند عبادت شرعی همان کمال و نهایت ذل، خضوع و انقیاد بوده و چنین معنایی مورد خطاب انبیاء با اقوام خویش بوده است. (الهدیل، ۱۴۳۳: ۱۲۷) بدیهی است برای فهم درست مفهوم عبادت و دوری از این کژفهمی سلفیون، می‌توان بافت موقعیتی و پس‌زمینه مفهوم عبادت را بررسی کرد؛ آنکه در عصر بعثت چه معنایی از آن متبادر می‌شد و عرب جاهلی در عصر نزول وحی چه درکی از عبادت داشت و قرآن کریم چه پیامی را در قالب مفهوم عبادت به مخاطب خود منتقل می‌کرد؟

جاهلیت اصطلاحی رایج برای بیان نوع اخلاق و رفتار و آداب دینی پیش از بعثت رسول اکرم ﷺ بوده است؛ دورانی که با سرکشی، خشونت، استبداد، خودپرستی، یاه‌گویی و نظایر آنها آمیخته بود و این جهل و جاهلیت آنان در دشمنی سخت با عقیده توحید تبلور یافت. مورخان معتقدند عرب معتقد به دین ابراهیم ﷺ بود و کم‌کم راه حق را فراموش کرد و به وسیله عمرو بن لُحی به بت‌پرستی و خدایان متعدد گرایش یافت. (ابن کلبی، ۱۳۶۴: ۱۴۹) عرب جاهلی دیوانه‌وار به بت‌پرستی شائق بود و سنگ‌هایی چون انصاب، اصنام و اوثن را به خدایی می‌گرفت. (همان: ۲۹) جمعی از عرب‌ها با شریک خدا قرار دادن فرشتگان، بت‌هایی را به شکل ایشان ساخته و آنها را می‌پرستیدند. (الالوسی، بی‌تا: ۲ / ۱۹۷) گروهی از عرب جن و شیاطین را در عبادت شریک الله قرار دادند. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲ / ۵۲) ستاره‌پرستی نیز در بین عرب‌های جاهلی مرسوم بود. (طبری، ۱۴۲۰: ۱۳ / ۱۰۱)

با توجه به فضای حاکم در عصر جاهلی، می‌توان با نگاه به پس‌زمینه و بافت موقعیتی و فرازبانی مفهوم عبادت، به فهم صائبی از آن رسید؛ از این رو نکات مهم در شناخت عبادت را این‌گونه می‌توان ترسیم کرد:

یک. به مثابه یک اعتقاد قلبی

مشرکان به سبب باور و اعتقاد قلبی که نسبت به خدایان خود داشته و بر تدبیر و ربوبیت آنان باور داشتند مورد مذمت قرار گرفته‌اند و الا خضوع و تذلل به فرد یا حتی بت به تنهایی عبادت شرعی تلقی نشده و کسی را مشرک نمی‌سازد.

عبادت از یک عقیده خاصی در مورد رب ناشی می‌شود و از این رو پرستش نوعی کار معنادار و مفهوم‌دار است (مطهری، ۱۳۸۹: ۸ / ۱۵۳) و این باور، عبادت را «اطاعت و خضوعی برگرفته از شعور به

یک عظمت فوق طبیعت و یک کمال غیرمتناهی» می‌نامند (عصار، ۱۳۷۶: ۳۸۲) و یا به تعبیر المرآغی «العبادة خضوع ينشأ عن استشعار القلب بعظمة المعبود؛ خضوعی برگرفته از ادراک قلبی عظمت معبود». (المرآغی، ۱۳۶۵: ۱ / ۳۲ و ۶۵) معنا می‌کند.

خضوع به‌همراه «باور قلبی» به ربوبیت، می‌تواند یک فعل بنده را عبادی سازد و در غیر این صورت هر تذلی را نمی‌توان به شرک حمل کرد. از این رو سجده تعظیمی، کسی را کافر نمی‌سازد هرچند سجده برای غیر خدا مذموم است جز آنکه این سجده به دستور خدای یکتا صورت گیرد همچون سجده فرشتگان به آدم و یا سجده‌ای که تا پیش از عصر نبوی روا بود. برخی مفسران ذیل آیه «وَرَفَعَ أَبْوَابَهُ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» (یوسف / ۱۰۰) اذعان دارند سجده حضرت یعقوب و خاندان وی بر یوسف در شریعت ایشان جایز بود و چنین عملی از زمان حضرت آدم علیه السلام تا شریعت اسلام روا بود و پس از آن چنین سجده‌ای جز برای خداوند یکتا حرام گشت. ابن کثیر در این باره می‌نویسد:

وَقَدْ كَانَ هَذَا سَائِعًا فِي شَرَائِعِهِمْ إِذَا سَلَّمُوا عَلَى الْكَبِيرِ يَسْجُدُونَ لَهُ، وَلَمْ يَزَلْ هَذَا جَائِزًا مِنْ لَدُنْ آدَمَ إِلَى شَرِيعَةِ عِيسَى عليه السلام، فَحَرَّمَ هَذَا فِي هَذِهِ الْمَلَّةِ، وَجَعَلَ السُّجُودَ مُحْتَصًا بِجَنَابِ الرَّبِّ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى. (ابن کثیر: ۱۴۲۰: ۴ / ۳۵۳)

«نیت تعظیم برای خداوند» در تعریف ترسیمی عبادت از سوی سید مرتضی به‌کار رفته است: «و فی عرف الفقهاء هو كل فعل لا يجري الا بنية التعظيم لله». (الشریف المرتضی، بی‌تا: ۲ / ۲۷۷) شافعی نیز در تعریف عبادت «قصد» و «تصمیم از سوی بنده» را لحاظ کرده و معتقد است که معنای عبادت بدون قصد و تصمیم از سوی بنده محقق نمی‌شود. (السرخسی، ۱۴۱۴: ۱ / ۷۲) ابن تیمیه قصد و نیت را ریشه عبادت می‌شمارد و معتقد است: «العبادة اصلها القصد و الارادة». (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۱۰ / ۲۷۴) از این رو باید اعمال مشرکین را عبادت الهه دانست.

مصباح یزدی ضمن آنکه توحید در الوهیت را فی‌نفسه مربوط به اعتقاد، و توحید در عبادت را ناظر به عمل می‌داند، لیکن بر متلازم بودن این دو مرتبه از توحید تأکید دارد. از این رو پرستش غیر الله با اعتقاد به اینکه معبودی قابل پرستش غیر الله وجود دارد صورت می‌گیرد. زیرا عمل اختیاری پرستش، ریشه در اعتقاد قلبی آدمی دارد. پس عبادت غیر خدا، هرچند شرک اعتقادی به‌شمار نمی‌آید، اما نشانه و دلیل شرک در اعتقاد است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۱ / ۵۹ - ۵۸)

دو. باور به یگانگی رب

در عصر جاهلی، چندربری در اندیشه و عمل مردم جاری بود و «الله» پروردگار یگانه به‌شمار نمی‌رفت و

بت پرستان به ربوبیت بت‌ها باور داشتند و آنها را «رب» خطاب کرده، در جلب خیر و دفع شر برای خود و دیگران از آنان یاری می‌جستند. (ابن کلبی، ۱۳۶۴: ۵۴ و ۵۹) قرآن ضمن نفی «ارباب» و خداوندگاران، بر یگانگی خداوند و رب مطلق هستی تأکید کرد. (یوسف / ۳۹) مفسرانی چون طبری و ابن کثیر سلفی اذعان دارند که آیه «قُلْ أَعْبُدُوا اللَّهَ أَعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ» (انعام / ۱۶۴) گواه است که مشرکان قریش بر سر ربوبیت خدا با رسول الله ﷺ نزاع داشتند و خداوند دستور می‌دهد به مشرکانی که بت‌ها را رب خود قرار داده و آنها را می‌پرستند بگو: آیا من غیر از خدای سبحان ربی بجویم درحالی که خدای سبحان رب همه چیز است. (طبری، ۱۴۲۰: ۱۲ / ۲۸۵؛ ابن کثیر، ۱۴۲۰: ۳ / ۳۴۴)

طبری «توحید در ربوبیت» را در کنار خضوع همراه با طاعت، شرط تحقق عبادت می‌داند و چنین عبادتی را مخصوص خدای سبحان به‌عنوان اله می‌داند و مدعی است:

والخضوع له بالطاعة، وإفراد الربوبية له والعبادة دون الأوثان والأصنام والآلهة. لأنه جل ذكره هو خالقهم وخالق من قبلهم من آبائهم وأجدادهم، وخالق أصنامهم وأوثانهم وآلهتهم. (طبری، ۱۴۲۰: ۱ / ۳۶۲)

فخر رازی نیز شرط باور به ربوبیت معبود را در تحقق عبادت امری لازم می‌داند. (رازی، ۱۴۲۰: ۳۲ / ۲۹۸) جمعی از سلف، مشرکان را غیر باورمند به ربوبیت خدا می‌دانستند و ابوحنیفه تابعی (متوفی ۱۵۰ ق) اقرار به ربوبیت را جزئی از ایمان می‌شمرد. (ابوحنیفه، ۱۴۱۹: ۳۱) به‌واقع شرک عبادی، همراه و متصل با شرک ربوبی است و مشرکان به جایگاه ربوبی بتان باور داشته و آنان را در تدبیر امور عالم اثرگذار می‌دانستند.

تفسیر سلفیون از الوهیت و ربوبیت نقطه محوری انحراف ایشان است. آنان عبادت را مترتب بر ربوبیت نمی‌دانند و به غلط مدعی‌اند مشرکین عرب به ربوبیت خدا باور داشتند و منکر وجود دو رب برای عالم بوده و تنها در عبودیت مشرک بوده‌اند. (ابن عبدالوهاب، ۱۴۱۸: ۱۵؛ بن‌باز، ۱۴۲۰: ۲ / ۷۱ و ۷۲؛ صالح بن فوزان، ۱۴۲۰: ۱۶) جمعی از سلفیان بر ایمان جازم مشرکان به ربوبیت خدا تأکید دارند و ابوجهل و ابولهب و مشرکان مکه را به‌دلیل باورمندی به ربوبیت الهی موحدتر از مسلمانان می‌شمارند. (باشمیل، ۱۴۰۶: ۱۲ - ۱۱) عواد معتق سلفی بر عدم خلاف میان پیامبر ﷺ و مشرکان عرب در مسئله ربوبیت اذعان دارد ولیکن در ادامه بر اقرار مشرکان نسبت به خالقیت خدا استناد می‌کند: «بل كانوا يقرون بأن الله خالق كل شيء». (معتق، بی‌تا: ۹ و ۱۰۵) تفسیر ربوبیت به خالقیت از خطاهای اصلی سلفیان وهابی است؛ زیرا مشرکین عرب قائل به خالقیت بت‌ها نبودند، ولی قائل به ربوبیت آنها بودند: «وَكَيْفَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ». (لقمان / ۲۵)

محمد بن عبدالوهاب مدعی است که خداوند آخرین رسول حضرت محمد ﷺ را برای مردم (مشرکین) فرستاد؛ مردمی که (خداوند) را عبادت می‌کردند و حج بجای می‌آوردند و صدقه داده و اهل ذکر زیاد خداوند بودند. (ابن عبدالوهاب، ۱۴۱۸: ۳) او برای اثبات موحد بودن مشرکان به توحید ربوبی به این دو آیه استناد می‌کند که ذیل آن دو «سَيَقُولُونَ لِلَّهِ» آمده است. (همو / ۳) ظاهر آیات این است که مشرکان تدبیر امور عالم را به خدا نسبت می‌دهند:

قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ. (يونس / ۳۱)
 قُلْ لِمَنْ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ * قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ. (مؤمنون: ۸۷ - ۸۴)

بن باز ضمن استناد به دو آیه فوق، با صراحت مدعی است توحیدی که همه انبیاء مردم را بدان فرامی‌خواندند سه نوع بود، توحید ربوبی و توحید در اسماء و صفات دو نوع از توحیدی است که مشرکان بدان اقرار داشتند. ولیکن در توحید الوهی مشرک بودند. (بن باز، ۱۴۲۰: ۲ / ۳۴)
 در نقد فهم نادرست از این آیه چند نکته مدنظر است:

۱. وجود حرف «س» در «سَيَقُولُونَ» که برای استقبال و آینده است، بر این مهم دلالت دارد که چنین سخنی در ذهن و بیان مشرکان نبود و ایشان بالفعل این باور را نداشتند و اگر آنان تدبر و تأمل کنند، به‌زودی چنین سخنی خواهند گفت و اعتراف خواهند نمود. (الآلوسی، ۱۴۱۵: ۱۸ / ۵۸) این کثیر سلفی در تفسیر این فراز از آیه معتقد است: اگر تصدیق کنید که او پروردگار آسمان‌ها و پروردگار عرش بزرگ است، آیا از عذاب او نمی‌ترسید؟ (ابن کثیر، ۱۴۲۰: ۳ / ۲۶۳)
۲. مشرکان خداوند را خالق و آفریدگار هستی می‌دانستند و از این رو خداوند تصریح دارد که «وَكَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ». (زمر / ۳۸) بدیهی است بین «لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» و «سَيَقُولُونَ لِلَّهِ» تفاوت است.

۳. اینکه مشرکان در مقابل چنین پرسشی دروغ گفتند و خلاف باور و اعتقادشان اظهار کردند نیز قابل تصور است و قرآن از برخی از ادعاهای دروغین مشرکان یاد می‌کند. از جمله آنها به دروغ می‌گفتند رب و خالق خداوند متعال است: «ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ * انظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَيَّ أَنْفُسَهُمْ وَصَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ». (انعام / ۲۴ - ۲۳) سپس پاسخ و عذر آنها، چیزی جز این نیست که می‌گویند: «به خداوندی که پروردگار ماست سوگند که ما مشرک نبودیم». بین چگونه به

خودشان (نیز) دروغ می‌گویند، و آنچه را به دروغ همتای خدا می‌پنداشتند، از دست می‌دهند! طبری در تفسیر آیات فوق بر دروغ‌گویی مشرکان در دو سرا معتقد است. مشرکان حتی در روز قیامت و در برابر خدای متعال، به دروغ قسم خورده و مدعی می‌شوند که مشرک نبوده‌اند. البته دروغ‌گویی مشرکان، از جمله اخلاقی است که در دنیا نیز بدان متخلق بوده‌اند. (طبری، ۱۴۲۰: ۲۰ / ۲۱) جالب آن است که شنقیطی سلفی هم از دروغگو بودن مشرکان یاد می‌کند و ذیل آیه «مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى» اذعان دارد: مشرکان در ادعای اینکه بت‌ها را به جهت تقرب به خداوند متعال، می‌پرستیدند، جامع بین کذب و کفر بوده‌اند. یعنی هم دروغ می‌گفتند و هم در کفر، غرق بوده‌اند. (شنقیطی، ۱۴۱۵: ۶ / ۳۵۳)

۴. مشرکان به تدبیر خدا و تدبیر ارباب معتقد بودند و به‌واقع ضمن اینکه معتقد بودند تدبیر عالم در دست خداست، تدبیر امور به وسیله ارباب را به صورت مستقل و در عرض تدبیر الهی نیز قبول داشتند. به‌واقع مشرکان به ارباب گوناگون باور داشتند و در میان صفات خدا نظمی طولی و یا عرضی قائل بودند که خود مستلزم تفرقه در آنها بود، و هر صفتی را به اعتبار و موقعیتی که دارد می‌پرستیدند. یکی را اله علم و یکی را اله قدرت، یکی را اله آسمان و یکی را اله زمین، یکی را اله حسن و دیگری را اله حب و یکی را اله امنیت و فراوانی ارزاق می‌شمردند. آنان جن را نیز می‌پرستیدند و آنها را مبادی شر در عالم دانسته، مرگ‌ومیر و زوال نعمت و فقر و زشتی و درد و اندوه و امثال آن را به آنها استناد می‌دادند. (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۱ / ۱۷۵) از این رو آیه شریفه این حجت مشرکین را از این راه رد می‌کند که همه تدبیرهای مختلف به خدای تعالی منتهی می‌شود و اینکه رب همه چیزها و مدبر کل جهان خدای سبحان است و باید قبول کنید که مدبر امر شما و امر کل جهان نیز همو است، پس هیچ ربی سوای او وجود ندارد. (همو: ۱۰ / ۵۲)

۵. قرآن افزون بر شرک الوهی، مشرکان را مشرک ربوبی نیز می‌شمارد. زمانی که قرآن وجود بتان را عامل فساد هستی می‌نامد بدیهی است وجود بت با برخورداری از صفت الوهیت، بدون در نظرگیری ویژگی ربوبیت، عالم هستی را به فساد نمی‌کشاند بلکه بتی زمینه فساد و ویرانی هستی خواهد داشت که دارای قدرت تصرف در هستی باشد. از این رو در نگاه مشرکان بت‌ها هم جایگاه الوهی داشتند و هم از جایگاهی ربوبی برخوردار بودند که مورد پرستش قرار می‌گرفتند:

أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ * لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ.

آیا آنها خدایانی از زمین برگزیدند که (خلق می‌کنند و) منتشر می‌سازند؟! اگر در آسمان و زمین، جز «الله» خدایان دیگری بود، فاسد می‌شدند (و نظام جهان به هم می‌خورد)! منزّه است خداوند پروردگار عرش، از توصیفی که آنها می‌کنند! (یونس / ۳۱؛ انبیاء / ۲۲ - ۲۱)

طبری سنی و طبرسی شیعی واژه «يُشِيرُونَ» را به «يحيون الاموات» تفسیر کرده و مشرکان را باورمند به زنده کردن اموات از سوی الهه می‌دانند. (الطبری، ۱۴۲۰: ۱۶ / ۲۴۵؛ الطبرسی، ۱۴۱۵: ۷ / ۶۹) واژه «آلهه» بیانگر ویژگی ربوبیت و تدبیر امور نیز است و به‌نوعی پیوستگی «الوهیت» و «ربوبیت» را به‌دنبال دارد.

بنابراین رب «مالک مدبر» است و مالکیت خدا حقیقی است و نمی‌تواند اعتباری باشد و چنین مالکیت حقیقی از خلقت و ایجاد جدای از تدبیر تصور ندارد و تدبیر امر هستی از خداوند خواهد بود و او رب تمامی ما سواي خویش است و تنها او سزاوار عبادت است. (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱ / ۲۱) در آیات قرآن نیز پیوند میان عبادت و ربوبیت جاری است و با دقت در آیات «اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ» (بقره / ۲۱)، «اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ» (مائده / ۷۲)، «وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ» (مریم / ۳۶) و «وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون» (انبیاء / ۹۲) ملاحظه می‌شود که عبادت در پی ربوبیت آمده است.

سه. فرمان برداری فروتنانه

انسان عصر جاهلی به‌دلیل تعصبی که به خدایان خودساخته‌شان داشتند در دام نوعی گردن‌فرازی بودند که مانع هر نوع تسلیم و انقیاد می‌گردید و این تعصب جاهلی به خدایانشان که قرآن از آن به «حمیة الجاهلیة» یاد می‌کند (فتح / ۲۶) موجب می‌شد از پرستش غیر بت‌ها خودداری ورزند. (الطبرسی، ۱۴۱۵: ۹ / ۲۱۰)

با ظهور اسلام، استقرار مفهوم ربوبیت مطلق برای الله تغییری اساسی در تصور ارتباط میان خدا و انسان ایجاد کرد، به این معنا که انسان در برابر الله فقط باید عبد و فرمان‌بردار بدون قید و شرط باشد و مفاهیمی چون عبادت، طاعت، قنوت، خشوع و تضرع نیز در همین چارچوب معنا می‌یابند. به عقیده ایزوتسو مهم‌ترین صورتی که مفهوم عبودیت را بیان می‌کند مفهوم «اسلام» به‌معنای تسلیم شدن محض در برابر خواست خداست. (ایزوتسو، ۱۳۷۳: ۲۶۰ و ۲۶۱)

که این حالت مورد خواست فرستادگان الهی برای تغییر فرهنگ جاهلی بود:

رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ. (بقره / ۱۲۸)

پروردگارا، ما را تسلیم [فرمان] خود قرار ده؛ و از نسل ما، امتی فرمان‌بردار خود [پدید آرا].

فرمانروایی مطلق الله، حالت و روش فرمان‌برداری کامل را می‌طلبد؛ تسلیم و سرسپردگی که همراه با خضوع و فروتنی است. (طالقانی، ۱۳۹۰: ۱ / ۳۰) آن‌که موجود ذی‌شعور و دارای عقل با میل اراده خود همراه با فروتنی، خضوع و خشوع مطلق با الله یگانه مواجه شود و تسلیم‌پذیری و خدمت‌گزاری وفادارانه،

شاكرانه و بی‌منت همچون بنده و عبد با مولای خود داشته باشد و انسان خود را در مقام مملوك بودن برای پروردگار خود قرار دهد زیرا خدای سبحان مالك تكوینی و علی‌الاطلاق است و کسی جز او مالك نیست از این جهت جایز نیست که در مرحله عبودیت تشریحی نیز کسی جز او پرستش شود. همچنین آدمی ضمن دوری از لجاجت و تمرد، به صفاتی همچون طاعت، قنوت، خشوع و تضرع آراسته باشد. (ر. ک: مائده / ۹۲؛ بقره / ۱۱۰؛ حدید / ۱۵؛ انعام / ۴۳)

چهار. دوری از استکبار و استنکاف

اعراب پیش از اسلام به صفات جاهلی تکبر و خودپسندی شهره بود و نتیجه آن امتناع از خضوع و تسلیم شدن در برابر الله بود. قرآن ضمن اشاره به سرکش و مغرور بودن مردمان عصر جاهلیت و بی‌نیاز انگاشتن خویش، از واکنش منفی آنان در برابر بندگان تسلیم خدا یاد می‌کند:

كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ * أَنْ رَأَاهُ اسْتَعْجَىٰ * إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ * أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَىٰ * عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰ . (علق: ۱۰ - ۶)

این آیات درباره چهره شاخص جاهلی ابوجهل بن هشام نازل شد و مراد از عبد در آیه، رسول خدا ﷺ است؛ زیرا ابوجهل پیامبر را از نمازگذارن بازمی‌داشت و می‌گفت: آیا محمد باز هم روی خود را در سجده به خاک می‌گذارد. به او گفتند: آری. سپس گفت: سوگند به لات و عزی اگر او را به این وضع بینم پای خود را روی گردنش می‌گذارم و صورتش را به خاک می‌مالم. سپس این آیات برای او نازل گردید. (الطبری، ۱۴۲۰: ۲۴ / ۵۲۳؛ الطبرسی، ۱۴۱۵: ۱۰ / ۴۰۰)

در قرآن کلمه «استکبار»، متکبر بودن، خود را بزرگ پنداشتن و وضعیت استهزاآمیزی که از آن نتیجه می‌شود، نقشی بسیار مهم در توصیف انتقادی حالت کافران دارد. بدیهی است استکبار ورزیدن در برابر الله با عبادت کردن او در تضاد است.

استنکاف، سر باز زدن و امتناع از خدای یگانه نیز با خشوع و خاکساری در برابر الله در تضاد است و چنین استنکافی که از استکبار سرچشمه می‌گیرد، در نقطه مقابل عبادت است و خشم و غضب الهی را به دنبال خواهد داشت:

وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا. (نساء / ۱۷۲)

هر که از پرستش خداوند سر باز زند و سرکشی کند، بدانند که خدا همه را در نزد خود محشور خواهد ساخت.

علامه طباطبایی مملوك بودن انسان در برابر خدا را جزو عبادت شمرده و آن را منافی با استکبار

می‌داند. (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱ / ۲۲) در نگاه ایزوتسو نیز اسلام از آنان خواست در برابر مالک یگانه هستی، از همه غرورها، بالیدن به قدرت بشری، احساس خودبسندگی، طغیان و سرکشی فاصله گیرند و تنها در برابر خداوندگار هستی خاضع و فرمان‌بردار باشند. (ایزوتسو، ۱۳۷۳: ۲۶۰)

نتیجه

تمرکز بر معنای لغوی که از سوی سلفیان ارائه می‌شود تبیین‌گر معنای عبادت نخواهد بود و تأکید بر معنای اصطلاحی «کمال ذل، خضوع و انقیاد» همراه با «کمال محبت» برای عبادت می‌تواند از کژفهمی ایشان برخاسته است. افزودن عناصر دیگر بر تعریف لغوی به‌خصوص «امتیاز الوهیت در معبود» که از سوی برخی از متفکران اسلامی برای ارائه معنایی رسا و جامع از عبادت است تلاشی برای مواجهه با انحراف معنایی صورت‌گرفته از سوی سلفیان است. لیکن برای فهم درست مفهوم عبادت می‌توان بافت موقعیتی و پس‌زمینه مفهوم عبادت را بررسی کرد؛ آنکه در عصر بعثت چه معنایی از آن متبادر می‌شد و عرب جاهلی در عصر نزول وحی چه درکی از عبادت داشت و قرآن کریم چه پیامی را در قالب مفهوم عبادت به مخاطب خود منتقل می‌کرد. با توجه به فضای حاکم در عصر جاهلی، می‌توان با نگاه به پس‌زمینه و بافت موقعیتی و فرازبانی مفهوم عبادت، به فهم صائبی از آن رسید؛ از این‌رو عبادت به معنای «باور اختیاری به یگانگی اله به‌عنوان مالک مدبر و فرمان‌برداری فروتنانه و عاری از استکبار و استنکاف نسبت به رب» است.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

۱. آلوسی، شهاب‌الدین محمود شکری، ۱۴۱۵ ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۲. آلوسی، شهاب‌الدین محمود شکری، بی تا، *بلوغ الأرب فی معرفة احوال العرب*، تصحیح محمد بهجة الاثری، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۳. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، ۱۴۱۶ ق، *مجموع الفتاوی*، المدینة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
۴. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، ۱۴۲۶ ق، *العبودية*، بیروت، المکتب الإسلامی.
۵. ابن رجب حنبلی، عبدالرحمن بن أحمد، ۱۳۹۷ ق، *کلمة الإخلاص وتحقیق معناها*، بیروت، المکتب الإسلامی.

۶. ابن عبدالوهاب، محمد، ۱۴۱۸ ق، **كشف الشبهات**، المملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.
۷. ابن فارس، احمد، ۱۳۹۹ق، **معجم مقاییس اللغة**، بیروت، دار الفكر.
۸. ابن قیم الجوزیه، محمد بن ابی بکر، ۱۴۱۶ ق، **مدارج السالکین بین منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، بیروت، دار الكتاب العربی.
۹. ابن قیم الجوزیه، محمد بن ابی بکر، ۱۴۱۷ ق، **متن القصيدة النونية**، القاهرة، مكتبة ابن تيمية.
۱۰. ابن قیم الجوزیه، محمد بن ابی بکر، بی تا، **الفوائد**، بی جا، مجمع الفقه.
۱۱. ابن کثیر، إسماعیل بن عمر، ۱۴۲۰ ق، **تفسیر القرآن العظیم**، بی جا، دار طيبة للنشر والتوزيع.
۱۲. ابن الکلبی، هشام بن محمد، ۱۳۶۴، **کتاب الاصلام**، تحقیق احمد زکی پاشا، ترجمه سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران، نشر نو.
۱۳. ابن منظور، محمد بن مکرم بن علی، **لسان العرب**، ۱۴۱۴ق، بیروت، دار صادر.
۱۴. ابوحنیفه، نعمان بن ثابت، ۱۴۱۹، **الفقه الأكبر**، الامارات العربیة، مكتبة الفرقان.
۱۵. ایروتسو، توشی هیکو، ۱۳۷۳، **خدا و انسان در قرآن**، ترجمه احمد آرام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۶. باشمیل، محمد احمد، ۱۴۰۶ ق، **كيف نفهم التوحيد**، جده، دار المسلم.
۱۷. باطنی، محمدرضا، ۱۳۷۴، **مسائل زبان شناسی نوین**. تهران، آگاه.
۱۸. بلاغی، محمدجواد، ۱۴۲۰ ق، **آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن**، تهران، بنیاد بعثت.
۱۹. بن باز، عبدالعزیز، ۱۴۲۰، **مجموع فتاوی**، بی جا، أشرف علی جمعه و طبعه: محمد بن سعد الشویعر.
۲۰. پالمر، فرانک، ۱۳۶۶، **نگاهی تازه به معنی شناسی**، ترجمه کورش صفوی، تهران، پنگوئن.
۲۱. الحازمی، أبو عبدالله أحمد بن عمر بن مساعد، بی تا، **شرح الأصول الثلاثة**، دروس صوتیة قام بتفریغها موقع الشيخ الحازمی.
۲۲. خوئی، سید ابوالقاسم، ۱۳۹۴، **البيان فی تفسیر القرآن**، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۲۳. دنیزماسون، ۱۳۸۹، **قرآن و کتاب مقدس درون مایه های مشترک**، ترجمه فاطمه سادات تهامی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۲۴. رازی، فخرالدین، ۱۴۲۰ ق، **التفسیر الكبير**، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۲۰۰۸ م، **معجم المفردات القرآن الکریم**، بیروت، دار الکتب العلمیة.

۲۶. الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، ۱۴۰۸ ق، *معاني القرآن وإعرابه*، بيروت، عالم الكتب.
۲۷. زمخشري، محمود بن عمر بن أحمد، ۱۴۰۷ ق، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، بيروت، دار الكتاب العربي.
۲۸. سبحاني، جعفر، ۱۳۹۱، «توحيد عبادي»، *فصلنامه كلام اسلامي*، ش ۸۲، ص ۱۷ - ۵.
۲۹. سبحاني، جعفر، ۱۴۰۶ ق، *التوحيد والشرك في القرآن الكريم*، بيروت، مؤسسة الفكر الاسلامي.
۳۰. السرخسي، محمد بن أحمد، ۱۴۱۴ ق، *المبسوط*، بيروت، دار المعرفة.
۳۱. الشرتوني، سعيد الخوري، ۱۴۰۳ ق، *اقرب الموارد في فصح العربية و الشوارد*، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
۳۲. الشريف المرتضى، سيد ابو القاسم علي، بي تا، *رسائل الشريف المرتضى*، قم، دار القرآن الكريم.
۳۳. شنيطى، محمدا مين، ۱۴۱۵ ق، *اضواء البيان*، بيروت، دار الفكر.
۳۴. صالح بن فوزان، ۱۴۲۰ ق، *الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد*، بي جا، دار ابن الجوزي.
۳۵. صدرالدين الشيرازي، محمد بن ابراهيم، ۱۳۶۶، *تفسير القرآن الكريم*، قم، بيدار.
۳۶. صفوى، كوروش، ۱۳۷۹، *درآمدی بر معنی شناسی*، تهران، سوره مهر.
۳۷. صفوى، كوروش، ۱۳۸۴، *فرهنگ توصيفی معنی شناسی*، تهران، فرهنگ معاصر.
۳۸. صفوى، كوروش، ۱۳۹۴، *معناشناسی کاربردى*، تهران، همشهری.
۳۹. صفی پوری، عبدالرحيم بن عبدالکريم، ۱۳۸۹، *منتهى الارب في لغة العرب*، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۴۰. طالقانی، سيد محمود، ۱۳۹۰، *پرتویی از قرآن*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۴۱. طباطبایي، سيد محمد حسين، ۱۳۷۸، *الميزان في تفسير القرآن*، قم، مؤسسه النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
۴۲. الطبرسي، امين الاسلام، ۱۴۱۵ ق، *مجمع البيان في تفسير القرآن*، بيروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۴۳. الطبري، ابو جعفر، ۱۴۲۰ ق، *تفسير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن*، بيروت، مؤسسة الرسالة.
۴۴. الطوسي، محمد بن حسن، بي تا، *التبيان في تفسير القرآن*، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
۴۵. عبدالحليم، م. ا. س، ۱۳۸۰، «بافت و مناسبات بينامتنی»، بي جا، *نشریه زيباشناخت*، ش ۴، ص ۳۴۹ - ۳۲۴.

٤٦. عصار، محمد كاظم، ١٣٧٦، **مجموعه آثار عصار**، تهران، امير كبير.
٤٧. الغنيمان، عبدالله بن محمد، بي تا، **شرح فتح المجيد**، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية.
٤٨. فرانك، پالم، ١٣٨١، **نگاهي تازه به معني شناسي**، ترجمه كوروش صفوي، تهران، نشر مركز.
٤٩. فيروزآبادي، مجدالدين، ١٤١٢ق، **القاموس المحيط**، بيروت، دار احياء التراث العربي.
٥٠. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، بي تا، **مصباح المنير**، بيروت، المكتبة العلمية.
٥١. القرطبي، محمد بن احمد بن ابي بكر، ١٣٨٤ق، **الجامع لاحكام القرآن**، القاهرة، دار الكتب المصرية.
٥٢. المراغي، أحمد بن مصطفى، ١٣٦٥ق، **تفسير المراغي**، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.
٥٣. مصباح يزدي، محمد تقی، ١٣٩١، **معارف قرآن**، قم، مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني.
٥٤. مطهري، مرتضى، ١٣٨٩، **مجموعه آثار**، ج ٨، تهران، صدرا.
٥٥. معتق، عواد بن عبدالله، بي تا، «توحيد الألوهية»، **مجلة البحوث الإسلامية**، العدد ٧٦، السعودية، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.
٥٦. المودودي، أبو الأعلى، بي تا، **المصطلحات الأربعة في القرآن**، تخريج محمد ناصرالدين الالباني، دمشق، المطبعة الهاشمية.
٥٧. الهذيل، عبدالله بن عبدالرحمن، ١٤٣٣ق، **شبهات المبتدعة في توحيد العبادة**، الرياض، مكتبة المملكة العربية السعودية.