نشریه علمی اندیشه نوین دینی
دوره ۱۹، پاییز ۱۴۰۲، شماره ۷۴
مقاله علمی ـ پژوهشی
صفحات: ۲۶ ـ ۷

Scientific Journal
ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI
Vol. 19, Autumn 2023, No. 74
Scientific Research Article

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.

---

*. استادیار گروه کلام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
pouramini47@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۹
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۵

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 درنظرگیری شرایط و احوال کاربرد یک واژه می‌توان مقوله معنایی یک واژه را توصیف کرد با این نظر که بدون دانستن بافتِ 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 چیستی 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»[1] نامیده می‌شود. با این نگاه که با دانستن پس‌زمینه و بافتِ یک مفهوم، به معنای درست آن دست یافت و حتی فهم نادرست از بافت می‌تواند به فهم نادرست از یک واژه بیانجامد. ازاین‌رو 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 لمقتضی 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 زمانِ 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

1. Context.

عبادت در اصل به‌معنای خضوع، تذلل، نرمی، همواری، خاکساری و رام بودن است؛ همان‌طورکه راهی را که با رفت‌وآمد بسیار، هموار شده «طریق معبّد» و شتری را که رام شده باشد «بعیر معبّد» می‌نامند. (الفیومی، بی‌تا: ۲ / ۳۸۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۹ / ۱۰) ابن‌فارس عبارت «یدل علی لینٍ و ذُلٍّ» را در مفهوم عبادت به‌کار می‌برد. (ابن‌فارس، 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» (الفیومی، بی‌تا: 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» به‌معنای خدمت، بر مجموعه باورها و شرایعی دلالت دارد که هر انسان طالب رستگاری، به آنها نیاز دارد. (دنیزماسون، 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. (الهذیل، ۱۴۳۳: ۱۲۷) ابن‌تیمیه عبادت را «کمال خضوع» همراه با «کمال محبت» دانسته و معتقد است عبادت شرعی همان نهایت ذل و محبت است. (ابن‌تیمیه، ۱۴۱۶: ۱۰ / ۲۴۹)

> العبادة المامور بها تتضمن معني الذل و معنى الحب، فهي تتضمن غاية الذل لله تعالى بغاية المحبه له. (همان: ۲۰۶؛ همو، ۱۴۲۶: ۲۶)

البته در آثار ابن‌تیمیه این عبارت «**الْعِبَادَة هِيَ اسْم جَامع لكل مَا يُحِبهُ الله و يرضاه من الْأَقْوَال والأعمال الْبَاطِنَة وَالظَّاهِرَة**» به‌معنای عام عبادت نیز اشاره شده است:

> عبادت اسم جامع همه چیزهایی ازجمله 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، امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر، 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 ابن‌تیمیه میان عبادت و آنچه موجب تقرّب 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 تقرّب 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 مترتّب 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 ـ که همان عبادت به‌معنای خاص است ـ برشمرد. ازاین‌رو ابن‌تیمیه ضمن اشاره به معنای عام عبادت، برای ارائه معنای خاص عبادت، عنصر «حب» را در کنار «ذل» قرار داده و معتقد است:

وَالْعِبَادَة أصل مَعْنَاهَا الذل ... لَكِن الْعِبَادَة الْمَأْمُور بهَا تَتَضَمَّن معنى الذل وَمعنى الْحبّ فهي تَتَضَمَّن غَايَة الذل لله بغاية الْمحبَّة لَهُ. (ابن‌تیمیه، ۱۴۲۶: ۴۸)

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

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

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

ابن‌قیم نیز بر همین معنای اصطلاحی تأکید دارد و معتقد است: «أَنَّ الْعِبَادَةَ هِيَ الْحُبُّ مَعَ الذُّلِّ» 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 ذَلَلْتَ لَهُ وَأَطَعْتَهُ وَأَحْبَبْتَهُ دُونَ اللَّهِ، فَأَنْتَ عَابِدٌ لَهُ». (ابن‌قیم، ۱۴۱۶: ۲ / ۱۷۹) همو در موضعی دیگر قرارگیری دو اصل «غاية الحب» و «غاية 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 أحببته 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. (الهذیل، ۱۴۳۳: ۱۳۲ ـ 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 به‌معنای 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 فلان‌کس 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 اکرمﷺ و همچنین نسبت به مؤمنان تأکید دارد. بدیهی است اگر عبادت به‌معنای خضوعِ همراه محبت باشد، شرع به عبادت غیر خدا دستور نمی‌دهد.

با درنگ در رفتار قاطبه مسلمین، نهایتِ خضوع و محبت دانستن عبادت با عبادت اکثر ایشان در تضاد است و چنین عبادتی ویژه انبیاء و بندگان خاص الهی است. عبادتِ 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 به‌معنای 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 این‌صورت 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 وَالْتِزَامِ 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 تذللی 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 ازاین‌رو 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 به‌کار 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 لاتتحقق 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 والتألّه» 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 يرونه مشعراً لمن يتخذه الخاضع إلهاً ليوفيه بذلك ما يراه من حق الامتياز بالالوهيّة**» (بلاغی، ۱۴۲۰: ۱ / ۵۷) عبادت را خضوع در برابر کسی می‌دانست که الوهیت منحصر در اوست. بلاغی در تبیین این معنا می‌نویسد:

> معاملة الانسان لمن يتخذه الهاً 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 ما لَكُمْ مِنْ إِلهٍ 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 به‌کار رفته است، در کلام

آیت‌الله خویی نیز این‌گونه عنوان شده است: «**العبادة انّما یتحقق بالخضوع لشيءٍ علی أنّه ربّ یعبد**». (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 مسخّر آن نیرو هستند. عصار می‌افزاید هر علمی که در نتیجه این احساس و ناشی از این ادراک باشد موسوم به عبادت است، و چون اطاعتِ همراه با خشوع ناشی از حسِ عظمتِ 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 ـ 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 به‌دنبال 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 لااقل 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 «یَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَکُمْ مِنْ إِلَهٍ غَیْرُهُ» (اعراف / ۵۹) و مضمون آیاتی می‌داند که علّت 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. ازاین‌رو تعریف موجز بلاغی این‌گونه خواهد بود: «**العبادة هي الخضوع النابع عن الاعتقاد بألوهية 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 می‌زداید، 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. (الهذیل، 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 نزولِ 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 اکرمﷺ بوده است؛ دورانی که با سرکشی، خشونت، استبداد، خودپرستی، یاوه‌گویی و نظایر آنها آمیخته بود و این جهل و جاهلیت آنان در دشمنیِ سخت با عقیدهٔ توحید تبلور یافت. مورخان معتقدند عرب معتقد به دین ابراهیمؑ بود و کم‌کم راه حق را فراموش کرد و به وسیله عمرو بن لُحَیّ به بت‌پرستی و خدایان متعدد گرایش یافت. (ابن‌کلبی، ۱۳۶۴: ۱۴۹) عرب جاهلی دیوانه‌وار به بت‌پرستی شائق بود و سنگ‌هایی چون انصاب، اصنام و اوثان 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 جنّ 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 بافتِ موقعیتی و فرازبانی مفهوم عبادت، به فهم صائبی از آن رسید؛ ازاین‌رو 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 ازاین‌رو 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 فوق‌طبیعت و یک کمال غیرمتناهی» می‌نامند (عصار، ۱۳۷۶: ۳۸۲) و یا به تعبیر المراغی «**العبادة خضوع ینشأ عن استشعار القلب بعظمة المعبود**؛ خضوعی برگرفته از ادراک قلبی عظمت معبود». (المراغی، 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 تذللی را نمی‌توان به شرک حمل کرد. ازاین‌رو 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 أَبَوَيْهِ 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 آدم‌ﷺ تا شریعت اسلام روا بود و پس از آن چنین سجده‌ای جز برای خداوند یکتا حرام گشت. ابن‌کثیر دراین‌باره می‌نویسد:

> وَقَدْ كَانَ هَذَا سَائِغًا فِي شَرَائِعِهِمْ إِذَا سَلَّمُوا عَلَى الْكَبِيرِ يَسْجُدُونَ لَهُ، وَلَمْ يَزَلْ هَذَا جَائِزًا مِنْ لَدُنْ آدَمَ إِلَى شَرِيعَةِ عِيسَىﷺ، فَحُرِّمَ هَذَا فِي هَذِهِ الْمِلَّةِ، وَجُعِلَ السُّجُودُ مُخْتَصًّا بِجَنَابِ الرَّبِّ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى. (ابن‌کثیر: ۱۴۲۰: ۴ / ۳۵۳)

«نیت تعظیم برای خداوند» در تعریف ترسیمی عبادت از سوی سید مرتضی به‌کار رفته است: «**و في 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) ابن‌تیمیه قصد و نیت را ریشه عبادت می‌شمارد و معتقد است: «**العبادة اصلها القصد و الارادة**». (ابن‌تیمیه، ۱۴۱۶: ۱۰ / ۲۷۴) ازاین‌رو باید اعمال مشرکین را عبادت آلهه 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 این‌دو مرتبه از توحید تأکید دارد. ازاین‌رو 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 غیرخدا، هرچند شرک اعتقادی به‌شمار نمی‌آید، اما نشانه و دلیل شرک در اعتقاد است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۱ / ۵۹ ـ ۵۸)

دو. باور به یگانگی رب

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

بت‌پرستان به ربوبیت بت‌ها باور داشتند و آنها را «ربٌّ» خطاب کرده، در جلب خیر و دفع شر برای خود و دیگران از آنان یاری می‌جستند. (ابن‌کلبی، 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 ابن‌کثیر سلفی اذعان دارند که آیه «قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبًّا 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 درحالی‌که خدای سبحان رب همه‌چیز است. (طبری، ۱۴۲۰: ۱۲ / ۲۸۵؛ ابن‌کثیر، ۱۴۲۰: ۳ / ۳۴۴)

طبری «توحید در ربوبیت» را در کنار خضوعِ 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 جلّ ذكره هو خالقهم وخالقُ مَنْ قبلهم من آبائهم وأجدادهم، وخالقُ 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 جزیی 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. (ابن‌عبدالوهاب، 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 ـ 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: «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ». (لقمان / ۲۵)

محمد بن عبدالوهاب مدعی است که خداوند آخرین رسول حضرت محمدﷺ را برای مردم (مشرکین) فرستاد؛ مردمی که (خداوند) را عبادت می‌کردند و حج بجای می‌آوردند و صدقه داده و اهل ذکر زیاد خداوند بودند. (ابن‌عبدالوهاب، 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. (یونس / ۳۱)
قُلْ لِمَنِ 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 ـ 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. (بن‌باز، 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) ابن‌کثیر 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؟. (ابن‌کثیر، ۱۴۲۰: ۳ / ۲۶۳)

۲. مشرکان خداوند را خالق و آفریدگار هستی می‌دانستند و ازاین‌رو خداوند تصریح دارد که «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ». (زمر / ۳۸) بدیهی است بین «لَيَقُولُنَّ اللهُ» و «سَيَقُولُونَ لله» 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. ازجمله آنها به دروغ می‌گفتند رب و خالق خداوند متعال است: «ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ * انْظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ». (انعام / ۲۴ ـ ۲۳) سپس پاسخ و عذر آنها، چیزی جز این نیست که می‌گویند: «به خداوندی که پروردگار ماست سوگند که ما مشرک نبودیم». ببین 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، ازجمله 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) ازاین‌رو 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. ازاین‌رو در نگاه مشرکان بت‌ها هم جایگاه الوهی داشتند و هم از جایگاهی ربوبی برخوردار بودند که مورد پرستش قرار می‌گرفتند:

> أَمِ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ * 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 به‌هم می‌خورد)! منزه است خداوند پروردگار عرش، از توصیفی که آنها می‌کنند! (یونس / ۳۱؛ انبیاء / ۲۲ ـ ۲۱)

طبری سنی و طبرسی شیعی واژه «يُنْشِرُونَ» را به «یحیون الاموات» تفسیر کرده و مشرکان را باورمند به زنده کردن اموات از سوی آلهه 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 سوای 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 فَاعْبُدُوهُ» (مریم / ۳۶) و «وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ» (انبیاء / ۹۲) ملاحظه می‌شود که عبادت در پی ربوبیت آمده است.

سه. فرمان‌برداری 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 «حميّة الجاهليّة» 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 قیدوشرط باشد و مفاهیمی چون عبادت، طاعت، قنوت، خشوع و تضرع نیز در همین چارچوب معنا می‌یابند. به عقیدهٔ 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 مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ. (بقره / ۱۲۸)

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

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،

شاکرانه و بی‌منت همچون بنده و عبد با مولای خود داشته باشد و انسان خود را در مقام مملوک بودن برای پروردگار خود قرار دهد زیرا خدای سبحان مالک تکوینی و علی‌الاطلاق است و کسی جز او مالک نیست از این جهت جایز نیست که در مرحله عبودیت تشریعی 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 لَيَطْغَى * أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى * إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى * أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى * عَبْدًا إِذَا صَلَّى. (علق: ۱۰ ـ 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 نمازگذاردن 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 ببینم 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 درَ 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 به‌دنبال خواهد داشت:

> وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا. (نساء / ۱۷۲)
>
> هرکه از پرستش خداوند سرباز زند و سرکشی کند، بداند که خدا همه را در نزد خود محشور خواهد ساخت.

علامه طباطبایی مملوک 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 معانی 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 انحرافِ معناییِ 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 نزولِ 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 بافتِ موقعیتی و فرازبانی مفهوم عبادت، به فهم صائبی از آن رسید؛ ازاین‌رو عبادت به‌معنای «باور اختیاری به یگانگی اله به‌عنوان مالک مدبر و فرمان‌برداری فروتنانه و عاری از استکبار و استنکاف نسبت به رب» است.

منابع و مآخذ

قرآن کریم.

۱. الآلوسی، شهاب‌الدین محمود شکری، ۱۴۱۵ ق، ***روح المعانی فی تفسیر القرآن***، بیروت، دار الکتب العلمیة.

۲. الآلوسی، شهاب‌الدین محمود شکری، بی‌تا، ***بلوغ الارب فی معرفة احوال العرب***، تصحیح محمد بهجة الاثری، بیروت، دار الکتب العلمیة.

۳. ابن‌تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، ١٤١٦ ق، ***مجموع الفتاوی***، المدینة المنورة، مجمع الملک فهد لطباعة المصحف الشریف.

٤. ابن‌تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، ۱۴۲۶ ق، ***العبودیة***، بیروت، المکتب الإسلامی.

٥. ابن‌رجب حنبلی، عبدالرحمن بن أحمد، ۱۳۹۷ ق، ***کلمة الإخلاص وتحقیق معناها***، بیروت، المکتب الإسلامی.

٦. ابن‌عبدالوهاب، محمد، ۱۴۱۸ ق، ***کشف الشبهات***، المملکة العربیة السعودیة، وزارة الشؤون الإسلامیة والأوقاف والدعوة والإرشاد.

۷. ابن‌فارس، احمد، ۱۳۹۹ق، ***معجم مقاییس اللغة***، بیروت، دار الفکر.

۸. ابن‌قیم الجوزیة، محمد بن ابی‌بکر، ۱۴۱۶ ق، ***مدارج السالکین بین منازل إیاک نعبد و إیاک نستعین***، بیروت، دار الکتاب العربی.

۹. ابن‌قیم الجوزیة، محمد بن ابی‌بکر، ۱۴۱۷ ق، ***متن القصیدة النونیة***، القاهرة، مکتبة ابن تیمیة.

۱۰. ابن‌قیم الجوزیة، محمد بن ابی‌بکر، بی‌تا، ***الفوائد***، بی‌جا، مجمع الفقة.

۱۱. ابن کثیر، إسماعیل بن عمر، ۱۴۲۰ ق، ***تفسیر القرآن العظیم***، بی‌جا، دار طیبة للنشر والتوزیع.

۱۲. ابن‌الکلبی، هشام بن محمد، ۱۳۶۴، ***کتاب الاصنام***، تحقیق احمد زکی پاشا، ترجمه سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران، نشر نو.

۱۳. ابن‌منظور، محمد بن مکرم بن علی، ***لسان العرب***، ۱۴۱۴ق، بیروت، دار صادر.

١٤. ابوحنیفه، نعمان بن ثابت، ۱۴۱۹، ***الفقه الأکبر***، الامارات العربیة، مکتبة الفرقان.

۱۵. ایزوتسو، توشی هیکو، ۱۳۷۳، ***خدا و انسان در قرآن***، ترجمه احمد آرام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

١٦. باشمیل، محمد احمد، ۱۴۰۶ ق، ***کیف نفهم التوحید***، جده، دار المسلم.

۱۷. باطنی، محمدرضا، ١٣٧٤، ***مسائل زبان‌شناسی نوین***. تهران، آگاه.

۱۸. بلاغی، محمدجواد، ۱۴۲۰ ق، ***آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن***، تهران، بنیاد بعثت.

۱۹. بن باز، عبدالعزیز، ۱۴۲۰، ***مجموع فتاوی***، بی‌جا، أشرف علی جمعه وطبعه: محمد بن سعد الشویعر.

۲۰. پالمر، فرانک، ١٣٦٦، ***نگاهی تازه به معنی‌شناسی***، ترجمه کورش صفوی، تهران، پنگوئن.

۲۱. الحازمی، أبوعبدالله أحمد بن عمر بن مساعد، بی‌تا، ***شرح الأصول الثلاثة***، دروس صوتیة قام بتفریغها موقع الشیخ الحازمی.

۲۲. خوئی، سید ابوالقاسم، ١٣٩٤، ***البیان فی تفسیر القرآن***، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

۲۳. دنیزماسون، ۱۳۸۹، ***قرآن و کتاب مقدس درون‌مایه‌های مشترک***، ترجمه فاطمه‌سادات تهامی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

٢٤. رازی، فخرالدین، ۱۴۲۰ ق، ***التفسیر الکبیر***، بیروت، دار إحیاء التراث العربی.

۲۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۲۰۰۸ م، ***معجم المفردات القرآن الکریم***، بیروت، دار الکتب العلمیة.

۲۶. الزجاج، إبراهیم بن السری بن سهل، ۱۴۰۸ ق، ***معانی القرآن و إعرابه***، بیروت، عالم الکتب.
۲۷. زمخشری، محمود بن عمر بن أحمد، ۱۴۰۷ ق، ***الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل***، بیروت، دار الکتاب العربی.
۲۸. سبحانی، جعفر، ۱۳۹۱، «توحید عبادی»، ***فصلنامه کلام اسلامی***، ش ۸۲، ص ۱۷ ـ ۵.
۲۹. سبحانی، جعفر، ۱۴۰۶ ق، ***التوحید والشرک فی القرآن الکریم***، بیروت، مؤسسة الفکر الاسلامی.
۳۰. السرخسی، محمد بن أحمد، ۱۴۱۴ ق، ***المبسوط***، بیروت، دار المعرفة.
۳۱. الشرتونی، سعید الخوری، ۱۴۰۳ ق، ***اقرب الموارد فی فصح العربیة و الشوارد***، قم، مکتبة آیةالله العظمی المرعشی النجفی.
۳۲. الشریف المرتضی، سید ابوالقاسم علی، بی‌تا، ***رسائل الشریف المرتضی***، قم، دار القرآن الکریم.
۳۳. شنقیطی، محمدامین، ۱۴۱۵ ق، ***اضواء البیان***، بیروت، دار الفکر.
۳٤. صالح بن فوزان، ۱۴۲۰ ق، ***الإرشاد إلی صحیح الاعتقاد والرد علی أهل الشرک والإلحاد***، بی‌جا، دار ابن‌الجوزی.
۳۵. صدرالدین الشیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۶، ***تفسیر القرآن الکریم***، قم، بیدار.
۳٦. صفوی، کوروش، ۱۳۷۹، ***درآمدی بر معنی‌شناسی***، تهران، سوره مهر.
۳۷. صفوی، کوروش، ۱۳۸۴، ***فرهنگ توصیفی معنی‌شناسی***، تهران، فرهنگ معاصر.
۳۸. صفوی، کوروش، ۱۳۹۴، ***معناشناسی کاربردی***، تهران، همشهری.
۳۹. صفی‌پوری، عبدالرحیم بن عبدالکریم، ۱۳۸۹، ***منتهی الارب فی لغة العرب***، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
٤۰. طالقانی، سید محمود، ۱۳۹۰، ***پرتویی از قرآن***، تهران، شرکت سهامی انتشار.
٤۱. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۸، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، قم، مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
٤۲. الطبرسی، امین‌الاسلام، ۱۴۱۵ ق، ***مجمع البیان فی تفسیر القرآن***، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
٤۳. الطبری، ابوجعفر، ۱۴۲۰ق، ***تفسیر الطبری، جامع البیان فی تأویل القرآن***، بیروت، مؤسسة الرسالة.
٤٤. الطوسی، محمد بن حسن، بی‌تا، ***التبیان فی تفسیر القرآن***، بیروت، دار إحیاء التراث العربی.
٤۵. عبدالحلیم، م. ا. س، ۱۳۸۰، «بافت و مناسبات بینامتنی»، بی‌جا، ***نشریه زیباشناخت***، ش ٤، ص ۳٤۹ ـ ۳۲٤.

٤٦. عصار، محمدکاظم، ۱۳۷۶، ***مجموعه آثار عصار***، تهران، امیرکبیر.

٤٧. الغنیمان، عبدالله بن محمد، بی‌تا، ***شرح فتح المجید***، دروس صوتیة قام بتفریغها موقع الشبکة الإسلامیة.

٤٨. فرانک، پالمر، ۱۳۸۱، ***نگاهی تازه به معنی‌شناسی***، ترجمه کوروش صفوی، تهران، نشر مرکز.

٤٩. فیروزآبادی، مجدالدین، ۱۴۱۲ق، ***القاموس المحیط***، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

٥٠. الفیومی، أحمد بن محمد بن علی، بی‌تا، ***مصباح المنیر***، بیروت، المکتبة العلمیة.

٥١. القرطبی، محمد بن احمد بن ابی‌بکر، ۱۳۸۴ ق، ***الجامع لاحکام القرآن***، القاهرة، دار الکتب المصریة.

٥٢. المراغی، أحمد بن مصطفی، ۱۳۶۵ ق، ***تفسیر المراغی***، مصر، شرکة مکتبة ومطبعة مصطفی البابی الحلبی وأولاده.

٥٣. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۱، ***معارف قرآن***، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

٥٤. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، ***مجموعه آثار***، ج ۸، تهران، صدرا.

٥٥. معتق، عواد بن عبدالله، بی‌تا، «توحید الألوهیة»، ***مجلّة البحوث الإسلامیة***، العدد ٧٦، السعودیة، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمیة والإفتاء والدعوة والإرشاد.

٥٦. المودودی، أبوالأعلی، بی‌تا، ***المصطلحات الأربعة فی القرآن***، تخریج محمد ناصرالدین الالبانی، دمشق، المطبعة الهاشمیة.

٥٧. الهذیل، عبدالله بن عبدالرحمن، ۱۴۳۳ ق، ***شبهات المبتدعة فی توحید العبادة***، الریاض، مکتبة المملکة العربیة السعودیة.