



دانشکده‌ی علوم انسانی
گروه آموزشی ادیان - عرفان

پایان نامه برای دریافت درجه‌ی کارشناسی ارشد

در رشته‌ی الهیات گرایش عرفان اسلامی

عنوان:

بررسی مفهوم عبودیت در قرآن و مقایسه آن با عرفان اسلامی

استاد راهنما:

دکتر اشرف میکائیلی

استاد مشاور:

دکتر علی غفاری

پژوهشگر:

سوسن رفیعی راد

شهریور ۱۳۹۳



دانشکده‌ی علوم انسانی

گروه آموزشی ادیان و عرفان

پایان‌نامه برای دریافت درجه‌ی کارشناسی ارشد
در رشته‌ی الهیات گرایش عرفان اسلامی

عنوان:

بررسی مفهوم عبودیت در قرآن و مقایسه آن با عرفان اسلامی

پژوهشگر:

سوسن رفیعی راد

ارزیابی و تصویب شده‌ی کمیته‌ی داوران پایان‌نامه با درجه‌ی.....

نام و نام خانوادگی	مرتبه‌ی علمی	سمت	امضاء
اشرف میکائیلی	استادیار	استاد راهنما و رییس کمیته‌ی داوران	
علی غفاری	استادیار	استاد مشاور	
احمد شجاعی	استادیار	داور	

شهریور - ۱۳۹۳

نام خانوادگی دانشجو: رفیعی راد	نام: سوسن
عنوان پایان نامه: بررسی مفهوم عبودیت در قرآن و مقایسه آن با عرفان اسلامی	
استاد راهنما: دکتر اشرف میکائیلی استاد مشاور: دکتر علی غفاری	
مقطع تحصیلی: کارشناسی ارشد	رشته: الهیات
گرایش: عرفان اسلامی	دانشگاه: محقق اردبیلی
دانشکده: علوم انسانی	تاریخ دفاع: ۱۳۹۳/۶/۲۹ تعداد صفحات: ۱۳۵
چکیده:	
<p>یکی از مسائل مهم بشری در ارتباط با آفرینش و خلقت جهان، رابطه ی انسان با خالق می باشد. این رابطه هم در قرآن و هم در منابع عرفانی اسلام به واژه عبودیت تعبیر و تفسیر شده است. این مفهوم تاثیر آشکاری در زندگی و افکار مسلمانان و مومنان داشته است بطوریکه جلوه های آن را در زندگی زاهدان و عرفای مسلمان می بینیم. عبودیت در قرآن به مفهوم مملوکیت و تسلیم و نهایت درجه ی خضوع در برابر خداوند است و اساس نظام تربیتی پیامبران نیز بر همین اصل است. تسلیم خواست و رضای پروردگار بودن و اینکه انسان در تمام امور به مقتضای مملوکیت و عبودیت خویش رفتار نماید. عبودیت در آیین یهود بر پایه ی اطاعت محض از خداوند و در آیین مسیح بر پایه ی محبت با تمام قلب و جان و خدمت به خلق استوار است. در قرآن کاربردهای متعددی برای عبد آمده است، از جمله: « کاملترین وصف برای انسان کامل» و «اساس اسراء و عروج انسان کامل»، «مختار بودن در بندگی» و از لغات مترادف عبَدَ به معنای عبادت می توان از خَشَع، خَضَع و نَسَكَ نام برد. واژه های حوزه ی معنایی عبودیت در قرآن شامل حوزه ی معنایی معبود و عابد می باشد. هدف عبادت در عرفان اسلامی نیز از طریق معرفت به حق از حیث اسماء و مظاهرش و علم به مبداء و معاد و آگاهی به حقایق عالم و چگونگی بازگشت آن حقایق به ذات احدی تعریف می شود. این هدف با طی مدارج و مقامات سیر و سلوک و عرفان عملی، مقام به مقام و گام به گام میسر می شود، و از این منظر انسان کامل کسی است که به سبب ظرفیتی که در ساختار وجودی اش هست می تواند به مقام حقیقی عبودیت و بندگی برسد که این امر بر متکی بر هماهنگی میان شریعت و طریقت بوده و بر پایه ی پیروی از شریعت و احکام قرآن صورت می گیرد.</p>	
کلیدواژه ها: عبودیت، عرفان، شریعت، طریقت، انسان کامل	

تقدیم بہ:

مادر و پدر عزیزم کہ در رشد و اعتلای من از هیچ زحمتی فروگذار نبودند،

و

همسر عزیزم کہ استوارترین تکیہ گاہ زندگی ام است.

سپاسگزاری

نخستین سپاس و ستایش از آن خداوندی است که بنده کوچکش را در دریای بیکران اندیشه، قطره ای ساخت تا وسعت آن را از دریچه اندیشه های ناب آموزگارانی بزرگ به تماشا نشیند. لذا اکنون که در سایه سار بنده نوازی هایش پایان نامه حاضر به انجام رسیده است، بر خود لازم می دانم تا مراتب سپاس را از بزرگوارانی به جا آورم که اگر یاریگرشان نبود، هرگز این پایان نامه به انجام نمی رسد.

ابتدا از استاد گرانقدرم سرکار خانم دکتر اشرف میکائیلی که زحمت راهنمایی این پایان نامه را بر عهده داشتند، کمال سپاس را دارم.

از استاد عالی قدرم جناب آقای دکتر علی غفاری که زحمت مشاوره این پایان نامه را متحمل شدند، صمیمانه تشکر می کنم.

سپاس آخر را به مهربانترین همراهان زندگیم، به پدر، مادر و همسر عزیزم تقدیم می کنم که حضورشان در فضای زندگیم مصداق بی ریای سخاوت بوده است.

فهرست مطالب

صفحه

عناوین

فصل اول: کلیات پژوهش

مقدمه.....	۲
۱-۱- بیان مساله.....	۳
۲-۱- سؤالات اصلی پژوهش.....	۵
۳-۱- فرضیات پژوهش.....	۵
۴-۱- تعاریف مفهومی.....	۵
۵-۱- اهداف پژوهش.....	۶
۶-۱- ضرورت و اهمیت پژوهش.....	۶
۷-۱- پیشینه‌ی پژوهش.....	۷
۸-۱- محدودیت های پژوهش.....	۸

فصل دوم: معنا و مفهوم عبودیت

۱-۲- واژه‌شناسی عبودیت.....	۱۰
۲-۲- واژه شناسی عبودیت.....	۱۱
۳-۲- عابد کیست؟.....	۱۲
۴-۲- اقسام عبادت.....	۱۴
۱-۴-۲- عبودیت از منظر علم فقه.....	۱۵
۲-۴-۲- عبودیت از منظر علم روان‌شناسی.....	۱۵
۳-۴-۲- عبودیت از منظر عرفان.....	۱۶
۴-۴-۲- عبودیت در عصر جاهلی عرب.....	۱۷
۵-۲- تفاوت های عبودیت مورد نظر قرآن با عبودیت دوران جاهلیت.....	۱۸
۱-۵-۲- عبودیت در آیین یهود.....	۱۸
۲-۵-۲- عبودیت در آیین مسیحیت.....	۲۰

فصل سوم: بررسی مفهوم عبودیت و بندگی در قرآن کریم

مقدمه:.....	۲۵
۱-۳- تعریف عبادت در قرآن.....	۲۶
۲-۳- کاربرد کلمه عبد در آیات قرآن.....	۲۹

۳-۳-واژه‌های حوزه ی معنایی عبودیت در قرآن.....	۳۰
۳-۳-۴-عبادت، هدف آفرینش.....	۳۱
۳-۳-۵-اهداف عبادت.....	۳۲
۳-۳-۶-جهان بینی توحیدی در قرآن.....	۳۶
۳-۳-۷-تفاوت عبادت و طاعت.....	۴۱
۳-۳-۸-انواع عبادت از جهت تعدد و انگیزه.....	۴۱
۳-۳-۹-عبادت طاغوت و انواع آن درقرآن.....	۴۲
۳-۳-۱۰-انواع معبود.....	۴۶
۳-۳-۱۱-درجات عبادت.....	۴۶
۳-۳-۱۲-ویژگی‌های عبادت.....	۴۶
۳-۳-۱۳-موانع عبادت در قرآن.....	۴۷
۳-۳-۱۴-فطری بودن عبودیت.....	۴۷
۳-۳-۱۵-عبادت و علم و معرفت.....	۵۰
۳-۳-۱۶-منابع و ابزار معرفت در قرآن.....	۵۲
۳-۳-۱۷-موانع معرفت در قرآن.....	۵۲
۳-۳-۱۸-رابطه عبودیت وپیمان‌های قرآن.....	۵۴
۳-۳-۱۹-پیامبرانی که با عنوان عبد خدا در قرآن خطاب شده اند.....	۵۶
۳-۳-۲۰-ویژگی‌های انسان قرآنی حی متأله درقرآن (مختصات و مولفه های انسان قرآنی).....	۵۷
۳-۳-۲۱-گسترهٔ بندگی در آیات قرآن.....	۵۸
۳-۳-۲۲-جَلوات عبودیت در قرآن.....	۵۹
۳-۲۲-۱-نماز.....	۵۹
۳-۲۲-۲- نماز و عبادت (پیامبر اکرم).....	۶۶
۳-۲۲-۳- حج عبادت و مراسم و مناسک خانه خدا.....	۶۷
۳-۲۲-۴-عبادت روزه.....	۷۰
۳-۲۲-۵-عبادت خمس و زکات در قرآن.....	۷۱
۳-۲۲-۶-تَوَلَّى و تَبَرَّى.....	۷۲
۳-۲۲-۷-جهاد جلوه ای از عبادت.....	۷۳
۳-۲۳-عبودیت و آزادی های بشری در مغرب زمین.....	۷۴
۳-۲۴-عبودیت و مفهوم آزادی در اسلام.....	۷۸

فصل چهارم: بررسی مفهوم عبودیت در عرفان اسلامی

مقدمه.....	۸۲
------------	----

۱-۴	واژه شناسی عرفان.....	۸۲
۲-۴	عارف کیست؟.....	۸۴
۳-۴	شرافت و مرتبه عرفان.....	۸۵
۴-۴	اقسام عرفان.....	۸۵
۵-۴	توحید در عرفان.....	۸۷
۶-۴	جهاد و اقسام آن در عرفان.....	۸۹
۷-۴	سلوک چیست؟.....	۹۰
۸-۴	منازل و مراحل سیر و سلوک عارفان.....	۹۱
۹-۴	منازل نهایی سیر و سلوک.....	۹۳
۱۰-۴	موانع سیر الی الله.....	۹۴
۱۱-۴	نفس.....	۹۵
۱۲-۴	ریاضت.....	۹۶
۱۳-۴	مراحل سیر و سلوک.....	۹۸
۱۴-۴	شرح مقامات.....	۹۹
۱۵-۴	شرح احوال.....	۱۰۴
۱۶-۴	دعا و نیایش.....	۱۱۱
۱۷-۴	طهارت.....	۱۱۳
۱۸-۴	عرفان در سیره معصومین.....	۱۱۴
۱۹-۴	جایگاه شریعت در عرفان.....	۱۱۶
۲۰-۴	اسقاط تکلیف.....	۱۱۹
۲۱-۴	ولایت در عرفان.....	۱۲۰
۲۲-۴	جایگاه انسان کامل در عرفان اسلامی.....	۱۲۱
۱-۲۲-۴	انسان کامل در عرفان ابن عربی.....	۱۲۱
۲-۲۲-۴	انسان کامل در عرفان مولانا.....	۱۲۲
۳-۲۲-۴	انسان کامل از دیدگاه عزیز الدین نسفی.....	۱۲۳
۴-۲۲-۴	انسان کامل از دیدگاه امام خمینی (ره).....	۱۲۳

فصل پنجم: نتیجه گیری

۱-۵	بحث و نتیجه گیری.....	۱۲۶
۲-۵	وجوه شباهت عبودیت و بندگی در قرآن و عرفان.....	۱۲۶
۳-۵	وجوه تفاوت عبودیت و بندگی در قرآن و عرفان.....	۱۲۷
	منابع و مأخذ.....	۱۳۰

فصل اول

کلیات پژوهش

مقدمه

یکی از مسائل مهم در حوزه تفکر بشر، مساله هدف آفرینش و چرایی ایجاد نظام خلقت می باشد. خداوند در قرآن کریم می فرماید هیچ چیز در جهان آفرینش بیهوده و باطل و عبث خلق نگردیده است. آنچنانکه در سوره آل عمران می فرماید: « إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ (۱۹۰) الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (۱۹۱) آفرینش کاملا هدفدار است و عالم با تمامی مراتبی که داراست بدنبال هدفی روان است. در حدیثی قدسی می خوانیم که خداوند جهان را برای انسان و انسان را برای خودش خلق نموده است. و نیز در آیه ۱۱۵ سوره مومنون می فرماید: «فَحَسْبُتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» مهمترین هدفی که از آفرینش جن و انس در قرآن بیان می شود، عبودیت و بندگی است که در انسان کامل به اوج تجلی رسیده است. او به خاطر ظرفیتی که در ساختار وجودی اش است می تواند به مقام والای بندگی و در نهایت به خلافت حق بر روی زمین برسد. جهان پر از شوق و شور بندگی است و گستره جهان هستی خداوند را تسبیح گویان ستایش می کنند. آگاهی و شناخت از فرصت بندگی و استفاده از این موهبت معنوی سبب خواهد شد که بندگی شیرین و با حلاوت و امیدبخش گردد و شوق و محبت و انس جایگزین بندگی دستورالعملی و همراه با تهدید و ترس گردد و ملکات و فضایل در جان انسانی ریشه بدواند که در مکتب بندگی پرورش یافته باشد.

اساسا معیار ارزش انسان نزد خدای متعال به نمازها، دعا و نیایشهای عاشقانه و خالصانه و مقام عبودیت اوست. هر کسی مراتب عبودیتش برای خداوند بیشتر باشد نزد خداوند مقام والاتری دارد. تصریح آشکار قرآن برای هدایت و سفارش به پیروی از پیامبر(ص) و اولیای الهی به عنوان اسوه نیکو و مطهر و اشارات فراوان به پیوستگی جدا نشدنی عمل صالح از ایمان در قرآن این حقیقت را روشن می سازد که برای دستیابی به تحقق هدف آفرینش و سعادت بشر، برنامه و مسیر حرکت در پرتو تلاش و عمل مبتنی بر درک حقیقت بندگی و شناخت درست دین ضروری است.

در عرفان اسلامی نیز که شناسایی و کشف حقایق عالم و آنچه در آن است می باشد و راهیابی به شناخت اسماء و صفات خداوند و طلب معرفت از خود اوست، یکی از بنیادی ترین مطالبی که در عرفان مورد کنکاش قرار می گیرد عبودیت است. مجموعه نظام تربیتی و اخلاقی اسلامی بر پایه عبودیت و بندگی بنا شده و اهمیت آن به حدی است که برجسته ترین وصفی که برای انسان بکار رفته است، عبد است که مقدم بر رسالت در مورد پیامبر اکرم می باشد. آنچه بر اهمیت پرداختن به عبودیت در عرفان می افزاید این است که راهی مطمئن و دقیق برای بازشناسی مرزهای عرفان ناب اسلامی از عرفانهای کاذب و انحرافی می باشد. اگرچه این این عرفانهای کاذب که ظاهراً به صورت حق جلوه کرده و دارای جذابیت‌های فریبنده هستند و پیروان خود را به سلوک دعوت می کنند و از واژه های عرفانی مانند مراقبه کردن، عشق به موجودات و مبارزه با نفس و غیره استفاده نموده اما پایه های سست و مبتنی بر نفی شریعت دارند و از راستای عنصر عبودیت که غایت نظام تربیتی اسلامی مبتنی بر شریعت است منحرف شده اند. امروز که همه مکاتب بشری، در رساندن انسان به سعادت و آرامش به بن بست رسیده‌اند و توده های مردم در همه نقاط جهان با آگاهی، خواهان حاکمیت عقل و منطق و رشد و گسترش اخلاق انسانی‌اند و خواستار گسسته شدن بند های بردگی نو و رسیدن به آزادی و حریت اند، تنها راهی که می تواند به این آرمان واحد جهانی و اراده هماهنگ ملت ها جامه عمل بپوشاند تنها «نظام بندگی معبود یگانه» است که قدیمی ترین و مقدس ترین آرمان و اهداف انبیا ء الهی، یعنی تشکیل جامعه عدل جهانی به رهبری موعود الهی، حضرت مهدی (عج) خواهد بود.

۱-۱- بیان مساله

عبودیت در لغت به معنای پرستش و بندگی است (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۵۷۴) و معنای ذلت، خضوع و انقیاد دارد (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۳: ۲۷۳) و در اصطلاح هم به این معنا است که عبد به طور وافی برای معبود خود اظهار تذلل و خشوع کرده و بلکه ذلیل و خاشع گردد (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۴: ۲۳). در قرآن کریم آنچه از مفهوم عبودیت بر می آید این است که، کامل ترین و برجسته ترین وصف برای انسان همان است که او بنده خداوند باشد (اسحاقی، ۱۳۸۲: ۳۱).

از نظر قرآن کریم عبودیت راه اصلی رسیدن به مبدا هستی است (رحیم پور، ۱۳۸۹: ۱۶۷). عبادت هدف خلقت است لازمه عبادت به معنی واقعی آن آگاهی و معرفت است. پرستش جز در سایه معرفت و آگاهی تحقق

پیدا نمی‌کند. پرستشی که مورد نظر قرآن است یک امرتحمیلی و اجباری نیست (خاتمی، ۱۳۸۲: ۱۸۷). عرفا عبادت را یک معنای عام و ذومراتب تعبیر کرده‌اند و چون ذو مراتب است مانعی ندارد که یک مرتبه از عبادت غایت برای مرتبه دیگر باشد بنابراین عبادت هم غایت متوسط است و هم غایت نهایی (فارسی نژاد، دژ آباد، ۱۳۸۸: ۱۰۹). عبددر معنای پایه‌ای به معنای کارکردن و خدمت به خدا و پرستش اوست. در حوزه معنایی به مملوک، جاریه، خادم و اسیر اطلاق می‌گردد (عندلیبی، ۱۳۸۵: ۱۳۳). عبادت و معرفت لازم و ملزوم یکدیگرند. عبادت برخاسته از معرفت است و خود معرفت زاست (فارسی نژاد، دژ آباد، ۱۳۸۸: ۱۱۰). در سیره نبی اکرم و تعالیم قرآن، تعبد و تفکر باید همراه هم باشند. زیرا این دو وسیله‌ای جهت رسیدن انسان به سعادت و کمال محسوب می‌شوند. تعبد بدون تفکر و تعقل از دیدگاه شارع مقدس فاقد ارزش است (رحیم پور، ۱۳۸۹: ۱۶۷). در تفسیر آیات قرآن غایت خلقت جن و انس را عبادت دانستند (فارسی نژاد، دژ آباد، ۱۳۸۸: ۱۱۴). هدف از عبودیت تجلی ملکات فاضله اخلاقی و رسیدن به قرب الهی است (عابدینی، ۱۳۸۹: ۸۵). عرفای اسلام هدف هرگونه عبادت و نیایش را ایجاد تحول و تکامل در باطن سالک می‌دانند (یثربی، ۱۳۸۶: ۲۳). این مطالعه از نوع توصیفی پیمایشی است که وضعیت موجود متغیرها را توصیف می‌کند. در این نوع از پژوهش، بدون اینکه هیچ یک از عوامل قابل کنترل ورودی سامانه‌ی مورد بررسی توسط پژوهشگر دستکاری شود متغیرهای پاسخ در خروجی مورد اندازه‌گیری قرار می‌گیرد. در این پژوهش یافته‌هایی که توسط دیگران انجام شده با یکدیگر مقایسه گردیده و شباهت‌ها و تفاوت‌های مفاهیم آنها با یکدیگر مقایسه می‌شوند. وسائل و ابزار مورد نیاز برای انجام پژوهش، قرآن کریم - تفاسیر موضوعی و عرفانی قرآن - المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم - صحیفه سجادیه - نهج البلاغه - مفاتیح الجنان - کتب عرفانی - ادعیه - مقالات - اینترنت - فرهنگ اصطلاحات عرفانی - کتابخانه‌ها، می‌باشند. در این تحقیق سعی می‌شود که دیدگاه عرفانی و قرآنی عبودیت و ارتباط اهداف این دو و وجوه اشتراک و تمایزات این دو دیدگاه مورد بررسی قرار گیرد. همچنین به مفهوم عرفانی عبودیت و اصطلاحات آن در آیات قرآنی اشاره شده است و اینکه راه رسیدن به خداوند نشستن در صومعه و ذکر گفتن نیست بلکه مسلک حق عرفانی آن است که تمام شئون زندگی را متوجه خدا کند (فیروز جایی، ۱۳۸۹: ۸۳). در نهایت منبع اصلی در آداب سیر و سلوک عرفانی اسلامی منابع دینی یعنی قرآن و سنت است (فنایی اشکوری، ۱۳۹۰: ۱۱۳).

۱-۲-سؤالات اصلی پژوهش

سؤالات اصلی پژوهش حاضر به شرح زیر می‌باشند:

- ۱- بین دیدگاه عرفانی و قرآنی عبودیت چه ارتباطی وجود دارد؟
 - ۲- ارتباط توحیدعبادی و عبودیت در قرآن و عرفان چیست؟
 - ۳- شباهت هدف و مقصد نهایی عبودیت از دیدگاه قرآن و عرفان چیست؟
- سوالات فرعی عبارتند از:

- ۱- مفاهیم عرفانی عبودیت که در قرآن به آنها اشاره شده است چیست؟
- ۲- رابطه ی بین شریعت و عبودیت چیست؟
- ۳- آیا عبودیت مختص انسان است یا به موجودات دیگر هم تعلق دارد؟
- ۴- آیا تعبد و تفکر باهم ارتباط دارند؟
- ۵- رابطه عبادت با عبودیت چیست؟

۱-۳- فرضیات پژوهش

فرضیات پژوهش به اینصورت هستند:

- ۱- بین دیدگاه عرفانی و قرآنی عبودیت ارتباط ناگسستنی وجود دارد.
- ۲- در قرآن به مفاهیم عرفانی عبودیت اشاره شده است.
- ۳- میان اهداف عبودیت در قرآن و عرفان شباهت وجود دارد.
- ۴- بین شریعت و عبودیت ارتباط وجود دارد.
- ۵- عبودیت مختص انسان است و به موجودات دیگر هم تعلق دارد.
- ۶- بین توحیدعبادی و عبودیت در قرآن و عرفان ارتباط وجود دارد.
- ۷- تعبد و تفکر باهم ارتباط دارند.
- ۸- عبادت تحقق عبودیت در عالم ماده است.

۱-۴- تعاریف مفهومی

عبودیت، اظهار آخرین درجه‌ی خضوع در برابر کسی است که همه چیزاز ناحیه‌ی اوست. عبودیت تسلیم بی‌قید و شرط در برابر کمال مطلق و ذات بی‌مثالی است که از هر عیب و نقصی مبرا است. بنابراین عبودیت نهایت

اوج تکامل روح انسان و قُرب او به خداست. عبودیت نهایت تسلیم در برابر ذات پاک خداست. برخی از نویسندگان، عبودیت را به بند تشبیه می‌کند: « بدان که عبودیت بندگی است و بندگی، بسته گشتن باطن است به بند ایمان و بسته شدن ظاهر است به بند فرمان. و این معنی آنگاه باشد که ببیند که اهل فرمان کیست و قبله‌ی ایمان چیست» (قطب الدین العبادی، ۱۳۴۷:۲۵۳). بعد از بررسی راه‌ها و جلوه‌های عبودیت و بندگی در قرآن متوجه‌ی ارتباط ناگسستنی بین اهداف آنها می‌شویم. توحید که از مباحث مبسوط عرفانی است و مبحث وحدت وجود از آن ریشه می‌گیرد و توحیدی خدامحوری است ریشه در قرآن دارد و اساس دعوت پیامبران و نزول کتب آسمانی را تشکیل می‌دهد. دسته‌ی دیگر آیاتی هستند که شکل و مفهوم زاهدانه دارند و مربوط به ترک دنیا و ظواهر آن می‌باشند که نقش بسیار مهمی در طی مقامات و سیر و سلوک عرفانی دارند.

۱-۵- اهداف پژوهش

- ۱- بررسی ارتباط دیدگاه عرفانی و قرآنی عبودیت این دو دیدگاه، تکمیل کننده یکدیگرند و شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند.
- ۲- بررسی نشانه‌های عبودیت در قرآن.
- ۳- بررسی و بیان مفاهیم عبودیت در عرفان عملی و سیر و سلوک عرفانی.
- ۴- مقایسه‌ی مفهوم عبودیت از دیدگاه عرفای اسلامی عصر جدید و قدیم.
- ۵- بررسی ارتباط بین امامت و عبودیت.

۱-۶- ضرورت و اهمیت پژوهش

از منظر قرآن بارزترین ویژگی پیامبران الهی و امتیاز آنان از دیگران مقام عبودیت است (پاک‌نیا، ۱۳۸۷: ۱۳). عبودیت یک امر فطری همیشگی و همه‌جایی است بنابراین در نهاد و درون انسان وجود دارد و در آیه ۵۶ سوره ذاریات نیز بیان شده است که هدف آفرینش انسان عبودیت است. عبودیت و آزادی از بندگی اغیارگویای شرافت و بندگی خدایی حکیم است. این به معنای هدف داشتن به سوی مقصد کمال حرکت کردن و با انگیزه در صراط مستقیم قرار گرفتن است. جامعه متشکل از پرورش یافتگان مکتب بندگی جامعه‌ای متعالی خواهد بود و مدینه فاضله نبوی و علوی و مهدوی از بستر آن خواهد رویید. حضرت علی (ع) انگیزه بندگی خود را نه از سر ترس از دوزخ و نه به طمع بهشت می‌داند بلکه چون خداوند را شایسته عبادت یافت سر به راه بندگی نهاد(طیب،

۱۳۸۴: ۴۵). در تفاسیر آیات قرآن غایت خلقت انس و جن عبودیت معرفی شده است. هدف بعثت پیامبران الهی عبادت است و ضرورت بررسی عبودیت نیز به همین خاطر است. آفریدگار و علت حقیقی، همان خداوندی است که بر مسند ربوبیت مطلق قرار دارد (بهشتی، ۱۳۷۵: ۴۳) و برای رسیدن به ربوبیت باید مدارج عبودیت را طی کرد. هر اندازه جهان بینی و نگرش انسان به نظام هستی و آفریننده جهان، اسماء و صفات حق تعالی عمق بیشتری داشته باشد، بنده با انگیزه و محبت بیشتری کرنش کرده و عبادت کننده را به سوی یقین پیش می برد و در حوزه مبانی اخلاق ملکه تقوی استحکام می یابد. پس عبادت واسطه بین عقیده و اخلاق است و خاستگاه ملکات اخلاقی است (عابدینی، ۱۳۸۹: ۴۵). طبق آیه "وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ" نهایت عرفان، رسیدن به توحید از توحید حالی (معنی توحید حالی آنست که حال توحید و وصف لازم ذات موحد گردد و جمله ظلمات و رسوم وجود او در غلبه اشراق نور توحید متلاشی گردد) دهخدا، ۱۳۷۳: ۷۱۱۰). به توحید شهودی است که نتیجه آن عبودیت برای نیل به مقام یقین و دارالشهود است (رودگر، ۱۳۸۹: ۴۱).

۷-۱- پیشینه‌ی پژوهش

در مقاله فلسفه آفرینش جهان و انسان از دیدگاه قرآن بیان شده است که مولی صالح مازندرانی، عبادت را وسیله ای برای وصول به بارگاه عز الهی دانسته است و علامه طباطبایی نیز عبادت یا حقیقت عبادت را غایت حقیقی و غرض اقصی از آفرینش دانستند مرحوم حاجی سبزواری عبادت را بر مبنای تفسیر آن معرفت و غایت فاعلی شمرده است و مراد از معرفت را هم معروفیت باری تعالی دانسته است نه عارفیت مخلوقات (فارسی نژاد، دزآباد، ۱۳۸۸: ۱۱۰). امام خمینی نیز به ادامه راه عبودیت تا رسیدن به عز ربوبیت تاکید دارد (عابدینی، ۱۳۸۹: ۹۰). رابعه عدویه نیز که از نخستین عارفان تاریخ تصوف بوده گفته است: خداوندا اگر تورا از بیم دوزخ می پرستیم، در دوزخم بسوزان و اگر به امید بهشت می پرستیم بر من حرام گردان و اگر برای تو، تورا می پرستیم جمال باقی در بیغ مدار (غنی، ۱۳۳۰: ۱۵۵).

علامه طباطبایی عبادت را هدف فعلی و به معنای عابدیت مخلوق دانسته است یعنی غرض این است که مخلوقات به معنای عبودیت برسند (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۱۶: ۳۸۶).

نیکلسون و ماسینیون نیز بیان داشته اند که منبع اصلی عرفان اسلامی قرآن و سنت است. دعاها و ادبیات مکتوب از معصومین در بردارنده راز و رمز تربیت الهی و دستورات طی طریق بندگی و برنامه تربیت دینی

است(سائل و بهشتی، ۴۲:۱۳۹۰). دعاهای حضرات معصومین (ع) بسان قرآن دریایی از معارف الهی است و برخی آنها را «قرآن صاعد» نامیده‌اند و باهمین دعاهاست که می‌توان به اوج مقاومات معنوی آنان پی برد(سیاهکلرودی، ۱۳۸۵: ۱۶۷).

به اعتقاد عرفا، عشق و عرفان حتی پس از مرگ هم ادامه دارد. چنانکه مولوی می‌گوید "از جمادی مردم و نامی شدم" چون حرکت و راه ادامه دارد، سالک از عمل بی‌نیاز نخواهد بود. و طبعاً هر چه درجه و مقام بالاتر باشد عبادت و پرستش بیشتر و کاملتر است(بثربی، ۱۳۸۶: ۲۴). در حدیث قدسی، بنده مومن از راه عمل به فرایض و نوافل به جایی می‌رسد که خداوند گوش او می‌شود که با آن می‌شنود، چشم او می‌شنود که با او می‌بیند و پای او می‌شود که با آن راه می‌رود. ایدئولوژی ابن عربی برپایه عبودیت استوار است و مقام عبودیت، مقام حضرت ختمی مرتبت (ص) که انسان کامل است می‌باشد(کاکایی، ۳۴۷:۱۳۹۰). نفس عبد در نزد ابن عربی ویژه انسان نیست بلکه بر هرچه آفریده خداست یا به اصطلاح صوفیه بر ماسوی الله مانند فرشتگان، انسان، حیوان و جماد و... اطلاق می‌شود(نوربخش، ۱۳۷۹: ۱۲۵).

امام صادق می‌فرماید، بندگی گوهری است که باطن آن ربوبیت است پس هرچه از بندگی بدست نیامده باشد در ربوبیت یافته می‌شود و هرچه از ربوبیت پوشیده و پنهان باشد در بندگی حاصل می‌گردد(مصطفوی، ۱۳۶۰: ۵۹۷).

به موجب میثاق ازلی (الست) همه انسانها بندگی خدا را گردن نهاده و به ربوبیت او شهادت دادند، آیه ۱۷۲ سوره اعراف (تاملی دوباره در تفسیر کشف الاسرار میبیدی، دشتی، ۱۳۸۲، بی جا).

۸-۱- محدودیت های پژوهش

- ۱- متفاوت بودن ظاهر زبان عرفان با ظاهر زبان قرآنی، و به دنبال آن دشواری در برداشت مفاهیم آنها.
- ۲- تجربه حالات عرفانی و درک آنها برای همه، مقدور نیست، لذا توضیح آن به زبانی که قابل درک برای همه باشد، کار دشواری است.

فصل دوم

معنا و مفهوم عبودیت

از تری تا به ثریا به عبودیت او همه در ذکر و مناجات و قیام اند و قعود

(سعدی، ۱۳۶۷: غزل ۲۶)

۲-۱- واژه‌شناسی عبودیت

عبودیت و حقیقت آن پایداری و پاسداری و راستی و ورزی برپیمانی است که بین انسان و خداوند بسته شده است. عبادت، موجب محکم تر شدن رابطه انسان و خدا می‌شود و زندگی انسان را خدامحور ساخته و موجب تقرب و نزدیکی انسان با خدا و هدفمندی زندگی انسان می‌شود. عبودیت، راهیابی به مرتبه‌ی کمال عبادت است انسان جز به معبود واقعی نمی‌اندیشد و جز در راه او گام بر نمی‌دارد و هر چه که غیر اوست را فراموش می‌کند. در لسان العرب جلد نهم، عبودیت به معنای خضوع و تذلل معنا شده است (لسان العرب، ۱۹۸۸، ج ۹: ۱۱).

عبودیت، اظهار آخرین درجه‌ی خضوع در برابر کسی است که همه چیز از ناحیه‌ی اوست. عبودیت تسلیم بی‌قید و شرط در برابر کمال مطلق و ذات بی‌مثالی است که از هر عیب و نقصی مبرا است. بنابراین عبودیت نهایت اوج تکامل روح انسان و قرب او به خداست.

عبودیت نهایت تسلیم در برابر ذات پاک خداست. برخی از نویسندگان، عبودیت را به بند تشبیه می‌کند: «بدان که عبودیت بندگی است و بندگی، بسته گشتن باطن است به بند ایمان و بسته شدن ظاهر است به بند فرمان. و این معنی آنگاه باشد که ببیند که اهل فرمان کیست و قبله‌ی ایمان چیست» (قطب الدین العبادی، ۱۳۴۷: ۲۵۳).

امام صادق (ع) در مورد تشریح معنای عبودیت فرمود: العبودیة جوهره کُنْهَهَا الربوبیة بندگی گوهری است که باطن آن ربوبیت است. پس هر چه از بندگی بدست نیامده باشد، در ربوبیت یافت می‌شود و هر چه از ربوبیت پنهان باشد می‌توان در بندگی به آن رسید (گیلانی، ۱۳۷۷: ۵۶۳).

عبودیت کامل این است که انسان جز به معبود واقعی یعنی کمال مطلق نیندیشد جز در راه او گام بر ندارد و هرچه غیر اوست فراموش کند حتی خویشتن را، عبودیت اطاعت بی‌قید و شرط و فرمانبرداری در تمام زمینه‌هاست. عبودیت و بندگی، اعتقادات دینی را محکم می‌کند و انگیزه و شور زندگی را افزایش می‌دهد. انسان با عبادت به خدا نزدیکتر می‌شود و هر چقدر که پیش می‌رود، این احساس نیاز بیشتر می‌شود. بندگی، رسوبات غیر خدایی و شرک آلود را می‌زداید و ملاک و فضائل اخلاقی را در انسان پرورش می‌دهد. در روایت معروف عنوان بصری، امام صادق (ع) حقیقت عبودیت را چنین بیان می‌فرماید: «اینکه عبد در آنچه خدای بزرگ ملک او کرده، ملکیتی نبیند و برای خود تدبیری نیندیشد و همه ی اشتغالش به آنچه او امر و نهی کرده است، باشد» (مجلسی، ۱۴۱۲: ۲۲۴)

درباره ارتباط بین ربوبیت و عبودیت، امام خمینی (ره) معتقد بودند کسی که با قدم عبودیت سیر کند و داغ ذلت بندگی را در ناصیه خود گذارد، وصول به عزّ ربوبیت پیدا می‌کند. و سالک باید از طریق سیر در مدارج عبودیت به حقایق ربوبیت دست پیدا کند. همچنین می‌فرماید:

«پس سالک الی الله را ضرورت است که به مقام ذلّ خود پی برد و نصب العین او ذلت عبودیت و عزّت ربوبیت باشد و هرچه این نظر قوت گیرد، عبادت روحانی تر و روح عبادت قوی تر شود» (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۹).

عبودیت در نظام فکری ابن عربی از چنان جایگاهی برخوردار است که می‌توان گفت: جهان بینی ابن عربی حیرت و ایدئولوژی او عبودیت و التزام به شرع است و عبودیت، همان مقام حضرت ختمی مرتبت (ص) است که انسان کامل می‌باشد (کاکایی، ۱۳۹۰: ۳۴۷).

۲-۲-واژه شناسی عبّد

عبد از نظر لغت عرب به انسانی می‌گویند که سرتاپا تعلق به مولا و صاحب خود دارد اراده‌اش تابع اراده او و خواستش تابع خواست اوست. در برابر، او مالک چیزی نیست و در اطاعت، او هرگز سستی به خود راه نمی‌دهد. جمع عبد به معنای بردگی، عبید است و جمع عبد به معنای بندگی، عباد است. معنای پایه و اولیه ریشه عبد، کار کردن، خدمت کردن، ساختن، خدمت به خدا و پرستش اوست. و حوزه معنایی عبد، مملوک رقیق، جاریه، خادم و اسیر و حوزه معنایی مقابل عبد حُرّ به معنای آزاد است.

واژه عبد در المعجم الصوفی صفحه ۷۶۶ از دیدگاه ابن عربی بر انسان و ما سوی الله اطلاق می‌شود. از دیدگاه ابن عربی عبد عبارت است از کسی که : « متعلق اراده اش همان چیزی باشد که خدا می خواهد» (ابن عربی، بیتا: ج ۳ ص ۴۶۲).

احمد بن فارس با تشبیه و تمثیل واژه (مُعَبَّد) که یکی از مشتقات واژه عبد است، این واژه را تشریح می‌کند. الْمُعَبَّد، الذَّلُول، يوصَفُ به البَعِير. . . الطَّرِيقُ الْمُعَبَّد وَ هُوَ الْمَسْلُوكُ الْمُدَلَّل (ابن فارس، ۱۴۲۲: ف ۲: ۷۰). مُعَبَّد به معنای رام شده است شتر بدان وصف می‌شود. راه معبد یعنی راهی که هموار و نرم باشد.

واژه ی «عبد، ربّ» به عنوان یک الگو، در طول تاریخ تأثیری عمیق و ماندگار بر فرهنگ اسلامی گذاشته است و اصطلاحاتی چون ربوبیت، عبادت، عبودیت و عبودت در صورت و معنا از این واژه مشتق شده اند. رابطه عبد و رب از لحاظ معنایی رابطه دو سویه است زیرا هنگامی که کسی رب دیگری خوانده شود، بدان معناست که شخص دوم عبد اوست.

۲-۳- عابد کیست؟

عبادت کننده، یعنی آن که خدای را عبادت کند. عابد کسی است که پیوسته بر فرائض و نوافل و وظایف از برای ثواب آخروی مداومت می‌کند (سجّادی، ۱۳۷۹: ۵۶۵).

جامی نیز میان عابد و عارف فرق می‌گذارد و تفاوت این دو از نظر او این است که عابد به کار عبادت برای معبود عشق می‌ورزد اما عارف در کار عشق بازی با معبود است.

« فرقی میان عابد و عارف نهاده‌اند این خوش به عشق کار بود و آن به کار عشق »

(دیوان جامی غزل ۹۰۹)

عبادت از ریشه عَبَد و به معنای اطاعت خاشعانه و نهایت خضوع است (لسان‌العرب ذیل عبد) از ریشه عَبَد دو مصدر عبودیت و عبادت مشتق شده است. عبادت هدف آفرینش انسان و بعثت پیامبران الهی است. رفتار بشر از آغاز پیدایش تاکنون شاهد این نیاز می‌باشد.

در دائره‌المعارف الکتبیه عبادت به این صورت تعریف شده است:

« الْعِبَادَةُ هِيَ الْإِحْتِرَامُ، وَالْإِكْرَامُ وَالْخُشُوعُ وَالتَّعْظِيمُ فِي هَيْبِهِ وَوَقَارُ بِالْفِكْرِ وَبِالْمَشَاعِرِ وَبِالْعَمَلِ فَهِيَ بِإِخْتِصَارٍ إِشْغَالُ النَّفْسِ بِاللَّهِ نَفْسَهُ، وَلَيْسَ بِبِرَكَاتِهِ أَوْ إِتِمَاسِ إِحْسَانَاتِهِ (بباوی، ۱۹۶۶: ج ۵، ص ۱۶۵).

ترجمه: عبادت احترام، نکو داشت فروتنی و بزرگداشت همراه با ترس و وقار با تمام فکر، حواس و عمل می‌باشد. پس عبادت مشغول کردن نفس خود فقط به خداوند است نه برای در خواست برکات و یا خواستن نیکی‌ها. »

تعریف اصطلاحی عبادت، که در همه ادیان بویژه ادیان الهی به چشم می‌خورد مجموعه‌ای است از مناسک و آیین‌ها که جامع مشترک همه آن‌ها سر فرود آوردن بر درگاه کبریایی حقیقت متعالی است. فروتنی در برابر مبدء هستی و ساییدن سر بر آستان هستی بخش تغییر ناپذیر، بنابراین همه جا معبد است و جایگاه عبادت، اما معابد خاص برای عبادت شایسته‌تر هستند. به هر شکل و گونه‌ای و با هر مراسمی می‌توان خدا را خواند اما عبادت خداوند در قالب احکام شریعت و نامهایی که در آن مشخص شده است بیشتر موجب نزدیکی انسان و خدا می‌شود.

عبادت در اسلام دارای فرم و شکل مخصوص می‌باشد: « منظور از معنی اصطلاحی، عبادت در اسلام همان شکل‌ها و برنامه‌های معینی است که طرف اسلام برای تقرب جستن به خداوند متعال ترسیم گردیده و به عنوان شعایر برجسته و مخصوص آن برگزیده شده‌اند و برایشان اوقات اندازه‌ها و کیفیت‌های تغییرناپذیری معین گردیده است. » (اشرفی، ۱۳۸۴:۴۷). در تعریف اصطلاحی عبادت شامل اعمال خاصی عبادی مانند قربانی روزه دعا و... می‌شود. همچنین عبادت به عملی گفته می‌شود که فرمانبری از معبودی را به دنبال دارد و معمولاً بر معنایی که آمیخته از اطاعت و فروتنی است دلالت می‌کند. فیومی گفته: « عبادت و هی‌الانقیاد و الخضوع، عبادت عبارت است از گردن نهادن و فروتنی » (فیومی، بی‌تا: ۳۸۹).

از دیدگاه قرآن هر اطاعتی عبادت نیست. عبادت شخصی که برای بر آوردن خواسته‌ی خود دست به عبادت می‌زند عبادت محسوب نمی‌شود.

از نظر استاد مطهری عبادت این است که انسان از باطن به حقیقتی که او را آفریده نظر می‌کند و خود را در قبضه قدرت او دیده و خود را نیازمند و محتاج می‌یابد: « در واقع سیری است که انسان از خلق به سوی خالق

می‌کند این امر اساساً قطع نظر از هر فایده و اثری که داشته باشد خودش یکی از نیازهای روحی بشر است» (مطهری، ۱۳۷۳: ۱: ۳۹۲). عبادت در اسلام قرار دادن کارها و خواهش‌ها در مسیری است که امرها و نهی‌های خداوند را نشان می‌دهد. معنای عرفی عبادت نیز شامل انجام عباداتی چون روزه، حج، نماز، دعا و تسبیح است. اگرچه ممکن است قصد تقرب در آن شرط نباشد. این معنای از عبادت می‌تواند مورد سوء استفاده ی دشمنان اسلام قرار گیرد با این هدف که مسلمانان را از مبارزه با خود منصرف کنند. علامه طباطبائی نیز در المیزان جلد ۱۸ صفحه ۳۸۸، عبادت یا حقیقت عبادت را غایت حقیقی و غرض اقصی از آفرینش دانسته‌اند.

۲-۴- اقسام عبادت

سالکان طریق عبودیت و بندگی معتقدند که عبادات از نظر خاصیت اثر گذاری در روح و تکمیل نفس مختلفند از زیبایی‌های حکمت خداوند این است که واجبات تعبدی را بصورت‌های گوناگون قرار داده است مثلاً نماز عملی است تربیتی که از سر فروتنی و خضوع انجام می‌شود همچنین روزه خودداری و دست شستن از خواسته‌های نفس را به انسان می‌آموزد. حج انسان را به سیر در آفاق و انفس خانه ی خدا می‌برد. خمس و صدقات بخشش داوطلبانه ی مال و ثروت می‌باشند. غسل و وضو به عنوان آداب طهارت قبل از نماز معین شده اند و قطعاً از تشریح آنها هدفی متصور بوده است. در یک تقسیم کلی عبادات به واجبات و نوافل نیز تقسیم می‌شوند، همچنان که در گلشن راز در اهمیت واجبات و نوافل می‌خوانیم:

کسی کو از نوافل گشت محبوب به لای نفی کرد او خانه، جاروب

« واجبات انسان را به حقیقت و مقام توحید حقیقی می‌رساند و نوافل به منزله اسماء و صفاتند که به اصطلاح واجبات را بزرگ می‌کنند تا در اثر عمل به آن‌ها هستی حقیقی ظهور پیدا کند. مثل این می‌ماند که با نوافل راه واجبات را نظیف و با واجبات به مقصود نائل آییم» (شبستری، ۱۳۶۵: ۲۰۲).

بعضی از عبادات اثر تطهیر و تخلیه دارند مانند انفاقات و صدقات از زکات و خمس و... ادای حقوق مالی، تطهیر قلب از پلیدی و آلودگی حُبّ مال است (توبه ۱۰۳) و بعضی موجب تزیین و تخلیه جان می‌شوند مانند روزه گرفتن که مایه تقویت اراده و نیروی مقاومت در مقابل تمایلات نفسانی می‌شود برخی از عبادات از فضای روح

بشر رفع ظلمت می‌کنند و برخی از عبادات نور و صفا جلب می‌نمایند مانند نماز که تنویر جان آدمی به نور ذکر و مناجات با خداست.

با توجه به روایات و احادیث برترین عبادات عبارت اند از رکوع و سجود، انجام واجبات، تفکر و اندیشیدن، اخلاص، عفت و پاکدامنی، بی رغبتی به دنیا، خضوع در مقابل خدا و پیروزی بر عادات.

۲-۴-۱- عبودیت از منظر علم فقه

عبودیت و بندگی رابطه بسیار نزدیکی با رعایت احکام شرعی دارد. درحقیقت عارف و سالک بارعایت احکام شرعی و مواظبت بر آن سعی بر آن دارد که سیروسلوک خودراکامل کند. هدف سالک و عارف رسیدن به باطن شریعت است که علاوه بر فرایض برنوافل هم مداومت دارد. بنابراین سالک درعبادات خود ضوابط فقهی را نیز رعایت می‌کند. رعایت احکام فقهی، قدر متیقن ضروری در سلوک عرفانی است و آداب سلوک نمی‌تواند خارج از چارچوب فقه و ناسازگار با آن باشد.

بخشی از فقه به مناسبات خاص بین بنده و خدا یا تکلیف بنده در قبال خداوند (عبادات) مربوط است. اصطلاح عبادت در اعمال عبادی بکار می‌رود و به بخشی از باب های فقه چون طهارت، نماز، روزه و... اختصاص دارد. می‌توان گفت عبادات و سیروسلوک عرفانی ازفقه جدایی پذیرنیستند و رابطه بسیارنزدیکی دارند و عبودیت بدون التزام به احکام شریعت ممکن نیست.

معدودی از احکام برای همیشه بر جبین خود شرط «اسلام» را دارند یعنی آن که می‌خواهد این احکام را به اجرا در آورد باید قصد تقرب کند آگاه باشد که اینها دستوره‌های خداوند تبارک و تعالی است. انجام داد نشان سر به فرمان او سپردن است و در غیر این صورت اعمالی لغو و بیهوده خواهد بود. اعمالی که یا باید آنها را دوباره با قصد تقرب به جای آورد و اگر وقتشان گذشته قضا کرد که فقیهان نام این گروه از عبادات را «واجبات عبادیه یا عبادات» نام دادند. مانند نماز، روزه، حج.

۲-۴-۲- عبودیت از منظر علم روان‌شناسی

روانشناسی علمی که با زبان دلایل تجربی سخن می‌گوید یکی از اهدافش این است که امور انسان‌ها را توسط قوای روحانی خودشان به صلاح آورد مثلاً برای اصلاح بعضی از عادات توصیه می‌کند که ازعناصر تلقین و

تکرار استفاده کند. نماز گزار هم آن چه را که با هر نماز به خود تلقین کرده است در قسمت ذخیره ذهن خود ثبت می‌کند بی‌آنکه متوجه ثبت آن باشد. و حتی غالباً بدون آن که متوجه جنبه‌های تلقینی کار خود باشد. بنابراین اصل تلقین متکی بر اصول روانشناسی است و می‌تواند در آموزش و ایجاد اخلاص صحیح سودمند افتد. ویلیام جیمز که او را پدر روان‌شناسی جدید می‌دانند می‌گوید: فرق بین افراد نابغه با دیگران یک موهبت فطری نیست بلکه مربوط به توجه کاملی است که به موضوعات و نتیجه‌های آن مبذول می‌دارند و میزان نبوغ یک نابغه به درجه تمرکز نیروی فکری بستگی دارد، و حالت خشوع حضور قلب و توجه در نماز وسیله‌ای برای پرورش ذهن و تمرکز آن است. جیمز نماز و نیایش با خداوند را گوهری ترین و روحانی ترین ابعاد دین می‌شمارد: « اما دعای مشتمل بر درخواست فقط بخشی از نماز و نیایش است و اگر این واژه را به معنای وسیعتری در نظر بگیریم یعنی هر نوع ارتباط یا گفتگوی باطنی با قدرت های الوهی، می‌توانیم به راحتی مشاهده کنیم که نقدهای علمی، دیگر بر آن دست نخواهد یافت. نیایش همان دین در مقام عمل است، یعنی نیایش دین واقعی است » (جیمز، ۲۰۰۲، ص ۳۵۸-۳۵۹).

در میان روان‌شناسان عمدتاً آثار مثبت دین مورد توجه بوده است. یونگ نظر مساعدی به دین دارد و در دینداری از نگاه ویلیام جیمز به نقل از یونگ در کتاب انسان مدرن، صفحه ۲۸۴ بیان شده که یونگ دینداری را موجب شفای دردها و اختلال‌های روحی- روانی انسان می‌داند و معتقد است خلاء آن سبب بیماری می‌گردد تا جایی که صریحاً اذعان می‌کند: «در میان همه ی بیماری‌هایی که با آنان مواجه بوده ام یکی هم نبوده که مشکلیش در آخرین وهله چیزی جز مشکل یافتن یک نگرش دینی نسبت به حیات باشد. با اطمینان می‌توان گفت که همه ی آنان از آن رو احساس بیماری می‌کرده اند که چیزی را که ادیان زنده ی هر عصر به پیروان خود عرضه می‌دارند از دست داده اند».

۲-۴-۳- عبودیت از منظر عرفان

عرفای اسلام هدف هر گونه عبادت و نیایش را ایجاد تحول و تکامل در باطن سالک می‌دانند. عارف الهی به معبود عشق می‌ورزد و هرگز از عبادت تهی و جدا نیست بلکه هر چه در مسیر سلوک قوی تر و کامل تر گردد، شریعت محوری و عبادت گروهی او بیشتر و شدیدتر می‌شود.

در نزد عارفان بنده ای که حق تعالی بر او به جمیع اسماء تجلی کرده دارای بالاترین مقام عبودیت است.

۲-۴-۴- عبودیت در عصر جاهلی عرب

در عصر جاهلی فرهنگ عبودیت و پرستش، هم در بت پرستان و هم در پیروان دین حنیف دیده می شد. که در اینجا به طور مختصر توضیحاتی در این باب می دهیم:

۱- بت پرستان- بت پرستان در جهان بینی خود به ربوبیت بتها باور داشتند و آنها را به خطاب «یا رب»

(ای پروردگارم) مخاطب می ساختند و در جلب خیر برای خود و دیگران و دفع دشمنان از آنان یاری جسته و بدان ها پناه می بردند. در اعتقاد آنان بتها خالق و همه کاره عالم نبودند چنان که قریش بتهای ۳ گانه لات، عَزَى و منات را در حال طواف کعبه یاد کرده، دختران الله و شفیعیان درگاه او می دانستند. در حالی که عرب جاهلی معتقد بود که آفریدگار جهان و بشر یکی است ولی این تصور را هم داشت که تدبیر هر گوشه ای از جهان به قوه ی قاهری که خود مخلوق خدا هست سپرده شده است و خدایان گوناگونی به تدبیر جهان آفرینش اشتغال دارند. بعضی از موجودات را هم متنفذان درگاه الهی می دانستند که امور مغفرت و شفاعت به آنان سپرده شده است و می توانند واسطه ای میان خدا و خلق باشند مانند فرشته و جن.

بت پرستان الله را بزرگ تر از بتها می دانستند و به هر دو قَسَم یاد می کردند. در لَبیک خود از شریکان به عنوان مَلِکِ خدای تعالی یاد می کردند. در اعتقاد اعراب جاهلی الله حاکم و مقدر است او باران را می فرستد و علم غیب از آن اوست. عبودیت از نظر آنان عبارت است از نرمی و خضوع در مقابل معبودهایی مقدس و محدود که خالق نیستند و تنها نقشی ربوبی در امور آنها دارند و شفیعیان و وسایل تقرب به درگاه الله هستند و همچنین به همین ترتیب نرمی و خضوع در برابر الله با انجام دادن اعمال مخصوص مانند قربانی کردن، طواف کردن به گونه ای شرک آلود که سزاوار مقام ربوبی نیست.

۲- حنیفان- حنیف به کسی گفته می شود که خود را منسوب به دین ابراهیم خلیل می داند. عبادت از نظر

حنیفان عبارت است از: « نرمی و خضوع در برابر خدای یگانه و پرستش او به شیوه آیین ابراهیمی که بدان معتقد بودند (آنان خدای یگانه - آفریننده ای که نه زاینده و نه زاییده شده است- را می پرستیدند و از بتها بیزار می - جستند به روز حساب باور داشتند و شراب و زنا را حرام می دانستند» (هادی، ۱۳۹۱: ۲۷ و ۲۸).

۵-۲- تفاوت های عبودیت مورد نظر قرآن با عبودیت دوران جاهلیت

اول: توحید به معنای گسترده ی آن یعنی پرستش موحدانه و نفی هر گونه شرک از ساحت مقدس خداوند، بزرگترین انقلابی است که قرآن در عصر جاهلیت به وسیله ی پیام آور آن انجام داد و عبودیت خود را بر آن اساس پایه گذاری کرد. معبود در عبودیت مورد نظر قرآن، الله است. او تنها معبودی است که سزاوار پرستش است و همه ی ستایش ها از آن اوست.

دوم: از ویژگی های معبود مورد نظر قرآن، این است که از هر عیب منزّه است و نام های نیکو از آن اوست. این در حالی است که در دوران جاهلیت علاوه بر شرک، اموری را که شایسته ی مقام الوهیت نبود به الله نسبت میدادند. آنان دخترانی را که خود از آنان بیزار بودند و از بشارت به تولد آنان متأثر می گشتند به خدای بزرگ نسبت می دادند (نحل / ۵۷-۵۹).

سوم: تفاوت دیگر، این است که عبودیت مورد نظر قرآن، سعادت، امید به لقای پروردگار، اراده و طلب وجه پروردگار، سلام خدای بزرگ، نعمت های بهشتی، منع تسلط شیطان، آمرزش پروردگار، تاخیر اجل تا اجل مسّمی، تقوا، ارزشمندی انسان، وحدت میان ادیان، رحمت، رستگاری، پاداش مخفی و چشم روشنی، بخشش پروردگار و رضوان را به دنبال دارد.

چهارم: تفاوت دیگر، عبودیت در قرآن بر پایه ی علم و تعقل پرستش گر است و اساس زندگی یک متعبد واقعی معرفت و شناخت است (آل عمران / ۱۸، نحل / ۶۱، هود / ۸۷: . .) در حالی که عبودیت در جاهلیت بر جهل و گمان و تقلید کورکورانه مبتنی است (انبیاء / ۶۶ - ۶۷، بقره / ۱۷۰).

۵-۲-۱- عبودیت در آیین یهود

معنای اصلی عبد که از لحاظ دستوری اسم مفرد مذکر است در عهد عتیق عبارت است از، برده و خدمتکار، مطیع و تابع ارباب و پادشاه و معنای ثانویه آن، بندگان و پرستشگران خدا و بندگان یهوه به معنی اخص (خوانندگان لاوی و پیامبران) است.

در سفر خروج می خوانیم هنگامی که موسی (ع) از طرف خداوند به رسالت مبعوث و به هدایت بنی اسرائیل مأمور شد از خداوند سوال کرد: اینک چون من نزد بنی اسرائیل برسم و بدیشان گویم خدای پدران شما مرا نزد

شما فرستاده است و از من بپرسند که نام او چیست؟ بدیشان چه گویم: خدا به موسی گفت هستم آنکه هستم و گفت به بنی اسرائیل بگو (اهیه) هستم مرا نزد شما فرستاده است.

عبادت از منظر عهدقدیم عبارت است از:

۱- اطاعت کامل و محض از خداوند: حال ای پسر من سلیمان، بکوش تا خدای اجداد خود را بشناسی و با تمام دل و جان او را پرستی و خدمت کنی خداوند تمام دل‌ها را می‌بیند و هر فکری را می‌داند (اول تواریخ ۹:۲۸)

۲- این اطاعت شامل اطاعتی است که از روی رغبت و میل باشد: سموئیل در جواب گفت: آیا خداوند به قربانی‌ها خشنود است یا به اطاعت از کلامش و اطاعت بهتر از قربانی است... نا اطاعتی مثل گناه جادوگری است و خودسری مانند بت پرستی می‌باشد (اول سموئیل/ ۲۲:۱۵- ۲۳).

۳- این اطاعت عهدی است که خداوند با بنی اسرائیل در زمان‌های مختلف استوار نموده (اول پادشاهان ۲۲:۸-۲۵، دوم تواریخ ۶:۱۴- ۱۷).

۴- عبادت مختص خداوند بوده و برای غیر خدا سزاوار نمی‌باشد. اختصاص عبادت به خداوند نیز از این جهت است که تنها خداوند شایسته عبادت می‌باشد: خداوند قلعه من است او صخره من است و مرا نجات می‌بخشد... (دوم سموئیل ۲:۲۲ و ۴) ای خداوند تو شایسته پرستش هستی (دوم سموئیل ۲:۲۲ و ۴) (مزامیر/ اول پادشاهان ۲۲:۸- ۲۵) (تثنیه / ۱۰: ۱۲ و ۲۰).

۵- حتی جنگ به خاطر خداوند نیز عبادت می‌باشد در اول سموئیل آمده است: « داوود گفت: با شمشیر و نیزه و... به جنگ من می‌آیی اما من به نام خداوند قادر متعال یعنی خدای اسرائیل که تو به او توهین کرده‌ای با تو می‌جنگم. » (اول سموئیل/ ۱۷: ۴۵) در همین راستا در سفر پیدایش ختنه نیز عهد خداوند و عبادت می‌باشد.

امروزه ما ایمان را هم‌رایی فکری با یک عقیده می‌دانیم. «یکی از نام‌های هم معنای خدا را که بسیار می‌پسندیدند (شِخینَه) است که از فعل عبری شَخَن می‌آید به معنای نزدیکی زیستن یا چادر بر پا کردن. شخینه نیز همچون جلال خدایی و روح‌القدس نه چون وجود خدایی جداگانه، به معنای حضور خدا در زمین پنداشته

می‌شد. خاخام‌ها به گذشته‌ی تاریخ قوم‌شان که نظر می‌کردند می‌دیدند این حضور همواره در کنار ایشان بوده است «آرمسترانگ، ۱۳۹۲: ۹۲».

پیمانی که بین بنی اسرائیل و یهوه بسته شد بر پایه‌ی ترس از یهوه و عبادت او از روی خلوص و راستی و درستی بود و نیز پرسش از آنها که در صورت ناپسند بودن عبادت یهوه چه کسی را عبادت خواهند کرد؟ معنویت و عبادت و نیز رسیدن به مقامات دینی در دین یهود ویژه‌ی مردان بود زیرا زنان نیازی نداشتند و مجاز نبودند نه خاخام بشوند تورات بخوانند یا در کنیسه عبادت کنند. دین خدا مانند بسیاری از ایدئولوژی‌های آن زمانه بیش از پیش رنگ پدر سالارانه به خود می‌گرفت. . . «درست است که خاخام‌ها می‌گفتند خدا زنان را برکت داده ولی به مردان هم امر شده بودند در نماز صبح خدا را شکر کنند که آنان را ناپهودی، برده و زن نیافریده است.» (همان ص ۹۴). یهودیان در ساعات سوم و ششم و نهم روز و در ساعات اول شب و آخر شب و هنگام تناول غذاها، دعاهایی دارند، ویژگی نماز یهود این است که از رکوع خالی است و نیز دارای اعیاد زیادی نیز می‌باشند که بیشتر آنها صبغه‌ی مذهبی دارد مثلاً عید فصح که یادگار خروج بنی اسرائیل از مصر به سرپرستی حضرت موسی است.

۲-۵-۲- عبودیت در آیین مسیحیت

عبادت به معنای انجام دادن احکام خداست، احکامی که نشانه‌های خداوند را به همراه دارند. عقیده به « نجات به وسیله غفران» و بخشش از پایه‌های اساسی دین مسیحیت است که مفهوم آن این است که انسان به سبب ذنب ازلی، طبیعتاً گناهکار است و با جد و جهد خود ممکن نیست نجات بیاید؛ راه نجات فقط غفران است.

ایمان و عبادت در دین مسیحیت با توجه به عهد جدید از دو جزء تشکیل می‌شود:

الف) دوست داشتن خداوند با تمام قلب و جان: از آن جایی که باور عهد جدید بر آن است که عیسی پسر خداوند است عبادت هم شامل خداوند آسمانی می‌شود و هم خداوندی که جسم شد یعنی مسیح. بنابراین پرستش خداوند بدون اطاعت و پرستش مسیح غیر ممکن است:

« مسیح چهره دیدنی خدای نادیده است او فرزند خداست. . . هرآنچه در آسمان و زمین دیدنی و نادیدنی و... همه به وسیله مسیح و برای جلال او آفریده شدند... خدا اراده فرمود که الوهیت کامل او در وجود فرزندش قرار گیرد. » (کولسیان ۱: ۱۵-۱۹) (رومیان ۱: ۳ و ۵).

در توجیه عبادت مسیح به موازات عبادت خداوند در انجیل یوحنا آمده است: « در ازل پیش از آن چیزی پدید آید (کلمه) وجود داشت و نزد خدا بود. او همواره زنده بوده و خود او خداست. هر چه هست به وسیله او آفریده شده و چیزی نیست که آن را نیافریده باشد زندگی جاوید در اوست و این زندگی به تمام مردم نور می‌بخشد. او همان نوری است که در تاریکی می‌درخشد و تاریکی هرگز نمی‌تواند آن را خاموش کند. . . . گرچه جهان را او آفریده بود اما زمانی که به این جهان آمد کسی او را نشناخت حتی در سرزمین خود و در میان قوم خود یعنی یهودیان کسی او را نپذیرفت. . . . فقط کافی بود به او ایمان آورند تا نجات یابند. . . . کلمه خدا انسان شد و بر روی زمین و در بین ما زندگی کرد. او لبریز از محبت و بخشش و راستی بود. ما بزرگی و شکوه او را به چشم خود دیدیم: شکوه و بزرگی فرزند بی نظیر پدر آسمانی ما خدا» (یوحنا ۱: ۱۴-۱).

آیات زیادی وجود دارد که بر مشارکت مسیح در عبادت و ناصحیح بودن عبادت غیر از طریق مسیح دلالت می‌کند برخی از این آیات عبارتند از: « همان طور که موسی در بیابان مجسمه مار مفرغی را بر چوبی آویزان کرد تا مردم به آن نگاه کنند و از مرگ نجات یابند من نیز باید بر صلیب آویخته شوم تا مردم به من ایمان آورده از گناه نجات پیدا کنند. . . . زیرا خدا به قدری مردم جهان را دوست دارد که یگانه فرزند خود را فرستاده تا هر که به او ایمان آورد هلاک نشود بلکه زندگی جاوید بیابد. . . . به وسیله او نجاتشان دهد» (یوحنا ۳: ۱۴-۱۷) (اول یوحنا ۳: ۲۳-۲۴) (اول یوحنا ۴: ۱۵-۱۷) (یوحنا ۱: ۱۸-۱۵) (رومیان ۱: ۸) (یهودا: ۲۴-۲۵).

عیسی مسیح چه قبل از شروع تعلیم (زمان تولد) و چه بعد از شروع تعلیم مورد پرستش و عبادت قرار گرفته است در اناجیل اربعه می‌خوانیم:

۱- پرستش عیسی توسط مجوسیان (متی ۲: ۲) (متی ۲: ۱۱).

۲- پرستش عیسی توسط حو. اریون (متی ۲۸: ۱۶-۱۷) در پرستش عیسی توسط حواریون درباره دیدن معجزه راه رفتن روی آب آمده است: سایرین که خشکشان زده بود او را پرستش کرده به پای او افتادند و گفتند: واقعاً که شما خدایید (متی ۱۴: ۲۳) لوقا (۲۴: ۵۰-۵۳).

۳- پرستش عیسی توسط کور شفا یافته (یوحنا ۹: ۲۴).

۴- پرستش عیسی توسط فرشتگان: در نامه پولس به عبرانیان آمده است. . . فرمود همه فرشتگان خدا او را پرستش نمایند (عبرانیان ۱: ۶).

۵- ستایش عیسی توسط ایمانداران و مردم:

بلی این رویدادها در روز بازگشت از واقعه خواهد شد روزی که قوم او و مومنین او ستایش و تحسین را نثار او کنند در آن روز شما نیز در میان ستایش کنندگان او خواهید بود زیرا به شهادتی که ما درباره او دادیم ایمان آوردید. (دوم تسالونیکیان ۱: ۱۰-۱۲).

مسیح (ع) در جواب این سوال که در میان دستورات مذهبی کدام مهم‌تر است فرمود: خداوند را که خدای توست با تمام قلب و جان و عقل خود دوست داشته باش. این اولین و مهمترین دستور خداست.

در انجیل یوحنا مسیح برای خود جانشینی معرفی می‌نماید و مژده می‌دهد که شاگردان بی‌سرپرست نخواهند بود. بلکه روح‌القدس همواره همراه آنان خواهد بود. در انجیل یوحنا عیسی در معرفی خود و روح پاک خدا یا همان تسلی بخش می‌فرماید: «راه منم زندگی منم هیچ‌کس نمی‌تواند به خدا برسد مگر به وسیله من. . . شما می‌توانید با بردن نام من هر چیزی از خدا درخواست کنید و من آن را به شما خواهم داد» (یوحنا ۱۱: ۶-۱۷) (یوحنا ۱۵: ۲۶) فیلیپیان ۳: ۳).

ب) محبت و خدمت به مردم: جزء دوم ایمان و عبادت در مسیحیت دوست داشتن مردم و خدمت به آنهاست. در انجیل یوحنا در این مورد می‌خوانیم:

عیسی جهت اثبات محبت خداوند، پاهای شاگردان را می‌شوید و به آنها می‌گوید: اگر من که خدا و استاد شما هستم پاهای شما را شستم شما نیز باید پاهای یکدیگر را بشوید. و به آنها دستوری تازه می‌فرماید که

یکدیگر را دوست بدارید همان گونه که من شما را دوست می‌دارم و محبت آنها به یکدیگر را علامت شاگرد بودنشان می‌داند. در نامه دوم یوحنا آمده است: «اگر خدا را دوست داریم باید از حکم او نیز اطاعت کنیم و حکم او از ابتدا این بوده که به یکدیگر محبت نماییم» (نامه دوم یوحنا: ۰۶).

در عهد جدید عبادت، عملی معنوی و الهام روح القدس است اما خطر تباه شدن آن به دلیل دل‌بستگی‌های روح و گرفتار شدن آن که می‌تواند به انکار مسیح منجر شود نیز گوشزد شده است (رومیان ۱: ۱۲). مسیحیان در روز یکشنبه، در کلیسا، جلسات دعای دسته جمعی تشکیل می‌دهند. بعلاوه روحانیون و وابستگان آنان دعاهایی دارند و معتقدند که باید دعا کنند و با دلی پاک، حاجات خود را از خدا بخواهند. با وجود این، آخرین نمازی را که مسیح با حواریون بجای آورد، بهترین صورت دعا می‌داند و این دعا یا نماز مشتمل بر تمجید خداست و آنگاه شش فقره‌ی آن به بیان حاجات که طلب نان روزانه، یکی از آنهاست، اختصاص دارد. و پس از اظهار حوایج، باز به تسبیح مقام ربوبیت می‌پردازند.

فصل سوم

بررسی مفهوم عبودیت و بندگی در قرآن کریم

مقدمه:

رسالت حقیقی انبیای عظام بر این اصل استوار بود که عبودیت در برابر حق تعالی در وجود انسان با عقل نهادینه گردد. با بعثت آنان طرق سعادت و شقاوت بیان گردید و انسان به غیب و ماوردای مجرد عقلی راه یافت. با ابلاغ تکالیف الهی راه ها و جلوه های عبودیت نیز به انسانها تعلیم داده شد. در نظام توحیدی مبانی تربیت نبوی، فطرت انسانی، توحید و هدف مندی نظام هستی و انسان، اراده و اختیار مورد توجه قرار گرفت. از منظر قرآن کریم که متن عمده ی نظام تربیتی پیامبر اعظم(ص) است راه اصلی رسیدن به مبدأ اصلی، عبادت و پرستش خدا و تسلیم شدن در برابر دستورات او می باشد. انسان باید در تمام آموزش تسلیم خواست و رضای پروردگار باشد و در تمام امور به مقتضای مملوکیت و عبودیت خویش رفتار کند و به هر فرمانی که از ناحیه ی خداست عمل نماید زیرا عبادت نیاز ثابت انسان است.

طبق آیات قرآن کریم یکتاپرستی و خداجویی جز آفرینش انسانهاست و طبیعت فطری انسان اقتضا می کند در برابر مبدأ غیبی که ایجاد بقا و سعادت او را به دست دارد خضوع کند و شئون زندگی اش را با قوانین واقعی جاری در عالم هستی هماهنگ کند. لذا مسئله ی فطرت و فطری بودن دین و اعتراف رسمی انسان به ربوبیت الهی از مهمترین مباحثی است که در قرآن کریم و در روایات معصومین(ص) بر آن تاکید شده است. بدون توجه به اصل فطرت بسیاری از معارف اسلامی درک نخواهد شد. بدین جهت بسیاری از اندیشه ورزان از این اصل مهم به «مّ المعارف» یاد می کنند. با بررسی مفهوم عبادت در قرآن می توان دریافت که بجز انسانهای متعالی که عبادت را تنها به دلیل شایستگی خدا برای عبادت و یا محبت و یا سپاسگزاری انجام می دهند، بیشتر انسانها شوق به بهشت و یا بیم از جهنم عامل حرکت آنها در جهت عبودیت پروردگار است. انگیزه و هدف انسانها در انجام عبادات و اعمال دینی با یکدیگر متفاوت است. هدف بعضی از انسانها برخواسته از انگیزه های حیوانی و نفسانی است اما کسانی نیز هستند که بالاترین لذت برای آنان خشنودی خداست و در عبادات خود نه انگیزه ی دنیوی دارند و نه امیدی به بهشت و نه خوفی از عقوبت های اخروی. اهداف عبادات نیز متفاوت است. در همه ی

عبادات انسان باید حالت توجه و حضور دل به پروردگارش را حفظ کند و آنچه می‌کند خالصانه برای او باشد. قرآن سرچشمه‌ی عقلانیت و شناخت است و لذا از دیدگاه قرآن پرستش بدون معرفت و تعقل و تفکر معنایی ندارد لذا قرآن کریم به نحو مبسوطی به بیان ماهیت معرفت و ابزار آن و همچنین نحوه‌ی حصول معرفت و عوامل معرفتی و موانع آن پرداخته است. و بر این پایه انسان قرآنی انسانی عقل مدار و خردگرا، خوداگاه و خودساخته، صاحب حیات طیبه‌ی جاودانه، دارای علم صائب، عمل صالح و متعادل و متوازن در همه‌ی ساحت‌های فردی، خانوادگی و اجتماعی و در نهایت عبودیت پیشه است. در فصل سوم تعریف عبادت از منظر قرآن که عبارت است از کرنش و خضوع در برابر الوهیت و ربوبیت خداوند، مفصلاً بیان شده و اهداف عبادت که اقناع حس شکرگزاری و فاصله گرفتن از هواها و هوسها و متوجه کردن انسان به معرفت و شناخت خداوند در نهایت قرب الی الله و تحصیل یقین می‌باشد. بنابر ضرورت به رابطه عبودیت با معرفت و موانع معرفتی آن و منحصر نبودن عبادت به نوع انسان و دامنه عبادت و تسبیح که تمام جهان خلقت را در بر می‌گیرد می‌پردازیم. در ادامه، حج، نماز، روزه، امر به معروف و نهی از منکر، خمس و زکات و تولی و تبری تحت عنوان جلوات عبودیت و اخلاص، خشوع و خشیت در عبادت نیز تحت عنوان ویژگی‌های عبادت در قرآن مورد بررسی قرار می‌گیرد. شریعت، همان تکالیف و آیین‌های ظاهری عبودیت مانند ظاهر نماز، روزه، حج و... می‌باشد که کم و کیف آن در قرآن و نیز گفتار و کردار رسول اکرم(ص) و ائمه اطهار بیان شده است. این فصل به بررسی موضوع عبادت در شریعت تاکید می‌کند. در نهایت مقایسه‌ای از مفهوم آزادی و عبودیت در مکتب اسلام با مفهوم آزادی در اومانسیسم ارائه می‌گردد.

۳-۱- تعریف عبادت در قرآن

تعریف عبودیت در قرآن در ارتباط مستقیم در مبارزه با شرک و بت پرستی و نشر توحید است. در قرآن می‌توان به صورتهای ذیل عبادت را تعریف نمود:

۱- خضوع و کرنشی که از اعتقاد به الوهیت معبود سرچشمه گرفته باشد مؤید این معنا آیتی است که به عبادت خداوند امر کرده و از عبادت غیر او نهی می‌نماید به این دلیل که هیچ الهی غیر از خداوند وجود ندارد: یا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ (اعراف/۵۹) انسان تا به مرحله‌ی توحید در الوهیت نرسد و معتقد نشود که جز خداوند متعال، موجود دیگری شایسته‌ی پرستش نیست اهل نجات نخواهد بود.

علامه طباطبائی در تفسیر آیه ۸۴ سوره مبارکه زخرف می‌گوید: «اله بودن خدا در آسمان و زمین به معنای آن است که الوهیت او متعلق به آسمان‌ها و زمین است نه به این معنا که او در آسمان‌ها یا زمین یا در یکی از آن دو جای دارد. او به تنهایی مستحق معبودیت اهل آسمان‌ها و زمین است» (طباطبایی، ۱۴۱۲: ج ۱۸ ص ۱۹۱) از نگاه قرآن عبادت رفتار و گفتاری است که از اعتقاد به الوهیت معبود سرچشمه می‌گیرد و تا چنین اعتقادی درباره ی موجودی نباشد، خضوع و کرنش در برابر او عبادت و پرستش نخواهد بود (اعراف/۵۹).

۲- قرآن مجید در آیات متعددی روی موضوع خالقیت خدا تکیه می‌کند و آن را انگیزه پرستش و لزوم تعظیم در برابر خالق می‌داند زیرا اعتراف به خالقیت خدا اعتراف به کمال نامتناهی است و احساس چنین کمال در موجود بالاتر و برتر مایه جذبه و کشش به سوی معبود می‌باشد. و حقیقت عبادت با توجه به خالقیت او همان تعظیم و کرنش بر اساس احساس کمال در معبود است. قرآن خدا را خالق و آفریننده جهان معرفی می‌کند و در همان حال می‌گوید: ذات مقدس او در همه جا و با همه چیز است (اَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ) به هر طرف رو کنید چهره خدا آنجاست. اگر انسان خالقیت خداوند را دریافت و آگاهی او از همه شئون زندگی و هستی انسان و جهان را پذیرفت در عمل نیز عبد مطیع خداوند بود آنگاه به بهترین کمال خود می‌رسد.

آیاتی که بر خالقیت خداوند تاکید دارند، عبارتند از:

الف- یا ایها الناس اعبدوا. . . مِنْ قَبْلِكُمْ (بقره /۱۲) روح این استدلال که اساس نکوهش جمعیت بت پرست را تشکیل می‌دهد این است که خالقیت حاکی از کمال بالاتر و برتر و غنا و استقلال در وجود و هستی است ولی مخلوق بودن گواه بر نقص و نیاز مخلوق می‌باشد. بنابراین چنین اجسامی نه تنها واجد کمالی نیستند بلکه از نقص و نیاز پیراسته نمی‌باشند در این صورت ملاک پرستش و انگیزه خضوع در برابر چنین اجسامی وجود ندارد.

ب- خالقیت خداوند حاکی از کمال و جمال شایان خضوع و تعظیم معبود است و از این جهت شایسته عبادت و ستایش می‌باشد مانند آیات (سوره اعراف/۱۹۱، احقاف /۴، نحل /۱۷، نمل /۲۰، فرقان /۳) که بیانگر این موضوع اند.

در تفسیرالمیزان جلد ۱۶ صفحه ۲۲۲ درباره آیه ۶۱ سوره مبارکه عنکبوت مشاهده می‌کنیم که در این آیه به دو مساله خلقت و تدبیر پرداخته و هر دو را به خدا نسبت داده است خلقت آسمان‌ها و زمین راجع به ایجاد

است. . . و مربوط به تدبیر اوست. . . پس کسی که اعتراف دارد که خلقت آسمان‌ها و زمین مستند به خداست ناگزیر باید اعتراف کند که تدبیر نیز از اوست و لازم است که او تنها کسی باشد که به منظور رساندن رزق و سایر تدابیرش پرستش شود و این حوائج را تنها از او بخواهند.

۳- خضوع و کرنش در مقابل موجودی که او را ربّ می‌دانیم و شأنی از شئون وجود و زندگی خود را در اختیار او می‌شماریم. رب کسی است که زمام امور مربوط را در کف دارد و عهده‌دار تدبیر و تربیت اوست بنابراین عبادت معبود به دلیل ربوبیت او صورت می‌گیرد گواه این تعریف آیاتی است که دلیل منحصر بودن عبادت به خداوند را یگانگی او در ربوبیت می‌دانند: و قَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ عَبْدُ اللَّهِ رَبِّي وَ رَبُّكُمْ (مائده / ۷۲). آیات فراوانی از قرآن بیانگر این مطلبند که عبادت از شئون ربوبیت است یعنی عبادت خضوعی است که از اعتقاد به ربوبیت معبود سرچشمه می‌گیرد. هرگاه فردی موجودی را رب تکوینی خود بداند و با این اندیشه در برابر او خضوع کند، او را عبادت کرده است. و اینکه خداوند رب است یعنی دیگری رب و پرورش دهنده ی انسان نیست عبادت را باید به این اعتقاد که فقط خداوند رب است باید انجام داد. آیت الله خویی عبادت را چنین معنا می‌کند «أَلْعِبَادَةُ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِالْخُضُوعِ لِشَيْءٍ عَلَى أَنَّهُ رَبٌّ يُعْبَدُ» عبادت در صورتی تحقق می‌پذیرد که در برابر فردی به عنوان اینکه، رب است خضوع شود» (خویی، ۱۴۰۱ق، ص ۵۰۳). بنابراین عبودیت همراه اعتقاد به ربوبیت خداوند یعنی پذیرفتن اینکه سرنوشت هستی ما از حیات و ممات گرفته تا مغفرت و آمرزش در دست خداست.

۴- معنای دیگر عبادت در قرآن، خضوع و کرنش در برابر کسی است که او را عالم یا موجودی که امور هستی به او تفویض شده است می‌دانیم حال چه امور تکوینی مانند خلق رزق زنده کردن و میراندن به او تفویض شده باشد چه امور تشریحی مانند قانونگزاری شفاعت و مغفرت.

۵- در بعضی از آیات یادآوری شده است که معبود باید از نظر کمال به حدی برسد که از هر نقص و عیبی پیراسته باشد در آن صورت است که شایسته ی پرستش می‌گردد و آن کسی جز خدا نیست (حج/۶۲).

۶- عامیت و فراگیری معنای عبادت در آیه ۶۴ سوره آل عمران: قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ. . . إِلَّا اللَّهُ، در این ایه به جای دعوت به اسلام به عبادت خداوند دعوت می‌کند.

۳-۲- کاربرد کلمه عبد در آیات قرآن

در ده ها آیه همه انسانها به عنوان عباد یعنی بندگان و درده ها آیه رفتار خواسته شده از انسان در برابر خدا به عبادت، یعنی اطاعت و بندگی تعبیر شده است. « غلبه نسبی این کاربرد در متون اسلامی به حدی است که لغت شناسان مسلمان نخست معنای انسان اعم از برده یا آزاد (الْإِنْسَانُ حُرّاً كَانْ أَوْ رَقِيقاً) و سپس معنای برده را در مقابل عبد آورده اند» (فراهیدی، ۱۴۰۹، ص ۴۸).

همه مخلوقات در قرآن به صراحت عبد خدا معرفی شده اند اما تفاوت انسان با دیگر موجودات امکان قرار گرفتن در مسیر بندگی از روی اختیار است عبد در برخی آیات قرآن به معنای انسان شایسته و انسانی در مرتبه ویژه و بنده برگزیده و مُقَرَّب خداست.

آنچه از قرآن کریم درباره عبادت انسانها بر می آید این است که کامل ترین و برجسته ترین وصف برای انسان همان است که او بنده خداوند باشد زیرا انسان و سایر موجودات مخلوق خدایند و هر موجودی مخلوق عبدخالق خود می باشد. و عقل هم به این عبودیت حکم می کند. قرآن کریم همه اسراء و عروج انسان کامل را براساس عبودیت او می داند: سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ (اسراء/۱) در قرآن کریم جمیع افراد بشر بخاطر خلقت و تکوین بنده خدایند (إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنَ عَبْدًا) (سوره مریم آیه/۹۳). زیرا به حسب تکوین همه یکنواختند. عبد به دلیل اراده در مقام اطاعت به مقام عبودیت رسیده است. عبودیت مقام محمدی است و اعلا مقامات است.

در صحیفه علویه حضرت علی (ع) عزت و افتخار خویش را در عبودیت برای او می بیند: «الهی کفی بی عزاً آن اکونُ لَكَ عَبْدًا و کفی بی فَخْرًا ان تَكُون لِي رَبًّا» یعنی: خدایا مرا این بزرگواری بس است که بنده توام و این افتخار مرا بس که تو پروردگار منی. صفات و ویژگی های عبادالرحمن در قرآن کریم بیان شده است که عبارت است از:

راه رفتن بی تکبر، برخورد بزرگوارانه در برابر رفتار جاهلان، سجده و قیام شبانه برای پروردگار، اعتقاد به عذاب دوزخ و درخواست نجات از آن از پروردگار اعتقاد به ربوبیت، اعتدال در انفاق، پرستش موخدا، دوری از قتل نفس، دوری از زنا، دوری از شهادت باطل، برخورد بزرگوارانه با لغو و بیهودگی همانند کران و کوران

نگریستن در آیات پروردگار، دعای خیر برای همسران و فرزندان درخواست پیشوایی بر پرهیزکاران (فرقان/ ۶۳-۷۴) نفس آرامش یافته و راضی و مرضی بودن (فجر/ ۲۷-۲۹).

۳-۳-واژه‌های حوزه ی معنایی عبودیت در قرآن

واژه های مترادف عبد در قرآن که در کتب لغت ذکر شده اند عبارت اند از: «أَلَّة» به معنای عَبَد است» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۱ ص ۹۰) «نَسَكَ را به معنای «أَلْبَادَه» دانسته‌اند» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۵ ص ۴۲۰). به گفته جوهری: «سَجَدَ به معنای خَضَع است از آن جهت که سجده خضوع و نرمی به شکل خاص معرفی شده است» (جوهری، ۱۴۰۷: ج ۲ ص ۴۸۳).

«خَشَع به معنای خَضَع است و خَضَع به معنای ذُلّ و رامی است با این تفاوت که خضوع در بدن و خشوع در بدن و چشم و صورت است» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۱ ص ۱۱۲).

«خَبَتَ به معنای خشوع و خضوع است، به اعتقاد جوهری إِخْبَات به معنی خشوع است» (جوهری، ۱۴۰۷: ج ۱ ص ۲۴۷). «ریشه ضَرَع و تَضَرَع به معنای تَذَلّل است و تَضَرَع إِلَى الله به معنای تَخَشَع است» (جوهری، ۱۴۰۷: ج ۳ ص ۱۲۴۹). «ریشه دَعَوَ در قرآن کریم عبادت خدای تعالی و خواندن او یکی شمرده شده است» (غافر/ ۶۰). عبودیت به واسطه دو رکن اساسی معنا پیدا می‌کند یکی معبود و دیگری عابد و پرستش‌گر. در قرآن کریم واژه هایی وجود دارند که به آنها واژه های فعال در حوزه ی معنایی معبود گفته می‌شود که عبارت اند از:

الله و صفات الله مانند: عبارت‌های دلالت کننده بر توحید (طه/ ۱۴؛ بقره/ ۲۵۵: آل عمران / ۲) ربّ (پروردگار) (حجّ/ ۷۷؛ آل عمران / ۵۱)، آفریدگار (انعام/ ۱۰۲؛ یس / ۲۲؛ فصلت / ۳۷؛ نحل / ۲۰) زنده و پایدار (بقره/ ۲۵۵)؛ (آل عمران / ۲)، روزی رسان (آل عمران / ۲۶-۲۷)؛ (نحل / ۷۳)؛ (عنکبوت / ۷) مالک (آل عمران / ۲۶-۲۷)؛ (بقره / ۲۵۵)؛ (سبأ / ۲۲) صاحب اختیار نفع، ضرر، مرگ و... (فرقان / ۳) اجابت دعا (اعراف / ۱۹۴)؛ (رعد / ۱)، بینایی و شنوایی (مریم / ۴۲)، بازگشت به آفریدگار (هود / ۱۲۳)؛ (یس / ۲۲) نام‌های نیکو (اعراف / ۱۸۰).

واژه‌های فعّال در حوزه ی معنایی عابد و پرستش‌گر نیز در قرآن عبارت اند از:

اخلاص در عبادت (زمر/ ۲ و ۱۴) مُخْلِصٌ بُوْدُن (یوسف/ ۲۴)، (صافات/ ۴۰) استمرار در عبادت تا پایان زندگی (حجر/ ۹۹) توکل (هود/ ۱۲۲) صبر (مریم/ ۶۵)، (آل عمران/ ۱۵ و ۱۷) استعانت از خدا (حمد/ ۵) تقوا (عنکبوت/ ۱۶)، (نوح/ ۳)، (زمر/ ۱۶)، (مریم/ ۶۳) اقامه نماز (طه/ ۱۴) زینت کردن هنگام عبادت (اعراف/ ۳۱) عقل و علم (آل عمران/ ۱۸) اطاعت از پیامبران (نوح/ ۳) پرهیز از کسالت (نساء/ ۱۴۲) پرهیز از عبادت یک سویه خدای یگانه (حج/ ۱۱)، بازگشت کننده به سوی خدا (سبأ/ ۹)، (ق/ ۸)، (ص/ ۳۰ و ۴۴) شکر گزار بودن (اسراء/ ۳)، صالح بودن (نمل/ ۱۹، تحریم/ ۱۰)، مؤمن بودن (نمل/ ۱۵) اعتقاد به ربوبیت و نیز مجموع صفات (آل عمران/ ۱۵-۱۷، اسراء/ ۵۳، اعراف/ ۵۶، سجده/ ۱۶).

۳-۴- عبادت، هدف آفرینش

بعضی از آیات قرآن تنها روی مسأله عبودیت و بندگی تکیه می‌کند و با صراحت تمام آن را به عنوان هدف نهایی آفرینش جن و انس معرفی می‌نماید مانند آیه مبارکه: و ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (ذاریات/ ۵۶) یعنی جن و انس را جز برای آن که پرستش کنند نیافریدیم. مفهوم این آیه بیانگر هدف مهم آفرینش یعنی عبادت است و همچنین همگانی بودن عبادت، تا جایی که کافران هم از چرخه عبادت بیرون نیستند حتی اگر غیر خدا را بپرستند.

عبادت هدف خلقت است البته لازمه عبادت به معنای واقعی آن، آگاهی و معرفت است یعنی اگر فرمود هدف خلقت پرستش است پرستش جز در سایه معرفت و آگاهی تحقق پیدا نمی‌کند.

حضرت آیت‌الله بهجت در تفسیر این آیه می‌فرماید: معنای الَّا لِيَعْبُدُونِ در این آیه این است که هر چه هست و نیست در همین عبودیت خداست، هر چه هست و نیست در تحصیل رضای خدا و در اعتقادات و در عملیات است.

غالب مفسرین شیعه از جمله عیاشی (تفسیر عیاشی، جلد ۲ صفحه ۱۶۴) سید مرتضی (الامالی، جلد ۴ صفحه ۳) شیخ طوسی (التبیین فی تفسیر القرآن، جلد ۹، صفحه ۳۹۷) طبرسی (مجمع البیان فی تفسیر القرآن، جلد ۹، صفحه ۲۶۹) ملاصدرا (مفاتیح الغیب، صفحه ۲۹۲) و علامه طباطبایی (المیزان فی تفسیر القرآن، جلد ۸ صفحه ۳۸۶) بنابر ظاهر آیه غایت خلقت جن و انس را عبادت دانسته‌اند.

۳-۵-اهداف عبادت

عبادت، هدف اختصاصی پیام آوران الهی و نهایت مسیر بندگی خدا، آزادگی و انقطاع از مظاهر دنیوی و اخروی است. «راه یافتن به جوار قُرب آن کمال مطلق و هستی بی‌پایان و انعکاس پرتوی از صفات کمال و جمال او در درون جان است که نتیجه‌اش فاصله گرفتن از هوی و هوس‌ها و روی آوردن به خودسازی و تهذیب نفس است، این هدف جز با عبادت الله که همان کمال مطلق است امکان‌پذیر نیست» (مکارم شیرازی، ۱۳۶۲: ج ۲۷، ص ۴۴۷).

از دیدگاه امام خمینی «یکی از اسرار بزرگ عبادات و ریاضات شرعیه آن است که بدن و قوای طبیعی و جنبه ی ملک تابع و منقاد روح گردد.» (خمینی، ۱۳۸۷: ۱۲۵).

یکی دیگر از اهداف و انگیزه‌های عبادت حسّ شکرگذاری است در مقابل منعم حقیقی، منعم حقیقی خداست پس شکر و عبادت نیز مخصوص ذات پاک خداست. همه عبادات آثار و برکات فراوانی به همراه دارد و برای رفع گرفتاری و برآورده شدن حاجات مفید هستند ولی علت و هدف نهایی از وجوب یا استحباب هر عبادتی از جانب پروردگار عالم والاتر از این اهداف جزئی و کوچک است (طه/۱۴). «بنابر تعبیر قرآن کریم هدف از همه عبادات به خصوص نماز رسیدن به حالتی است که انسان در آن حالت حضور قلب داشته باشد و هنگام عبادت خود را در محضر ربّ ودود بیابد» (مظاهری، ۱۳۹۰: ۳۲).

غرض از تشریح عبادت توجه دادن انسان به موقعیت خاص و ممتازی است که در عالم هستی دارد و آن شناخت مبدأ آفریدگار جهان به کمال مطلق است و سپس حرکت و سیر روحی به سوی او و ریختن همه‌گونه آلودگی‌های مادی از وجود و منور شدن به نور حق است و در نهایت استغراق درشادی و بهجت بی‌پایان، از نیل به قُرب جوار خدا که جمال مطلق و کمال بی حد است.

خداوند در تکمله لطف و هدایت ربوبی خویش، راهنمایان و مربیانی هدایتگر را معین فرموده است تا متضمن صحت و سلامت عبودیت و دستیابی به هدف نهایی آفرینش و رسیدن به قله کمال انسانیت باشند، همچنان که خدای سبحان در قرآن، دین را برنامه هدایت انسان معرفی کرده است تاکیدهایی چند باره بر دین به عنوان برنامه زندگی و تصریح آشکار بر جامع بودن قرآن برای هدایت و سفارش به پیروی از پیامبر (ص) و اولیای

الهی به عنوان اسوه نیکو و مطهر این حقیقت را به ذهن متبادر می‌کند که برای رسیدن به هدف آفرینش و سعادت بشر برنامه و مسیر حرکت مبتنی بر درک حقیقت بندگی و شناخت درست دین ضروری است. «نبوت ظهور دادن و آشکار نمودن فطرت توحیدی است به صورت احکام و وظایف الهی و وظایف الهی جدا از فطرت و توحید نمی‌باشد» (شبستری، ۱۳۶۵: ۱۸۳). «مسأله بعثت رسول امری است که اختصاص به امتی ندارد بلکه سنتی است که در تمامی مردم و اقوام جریان می‌یابد جمله آن *إِعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ* بیان بعثت رسول است و این که حقیقت بعثت رسول این است که بندگان خدای را به عبادت خدا و اجتناب از طاغوت دعوت کند» (سوره مبارک نحل/۳۶) (سوره مائده/۷۲) (طباطبایی، ۱۴۱۲: ج ۱۲ ص ۳۵۳).

بطور کلی می‌توان هدف از عبادت در قرآن را در دو قسم بر شمرد، نیل به قرب الی الله و تحصیل یقین:

الف) قرب الی الله

این کلمه در قرآن در دامنه رابطه ویژه بنده با خداوند مسیری کاملاً خاص یافته است. این واژه در حوزه معنایی قرآنی به معنی ارتباط بنده با خداوند است به طوریکه وجود انسان به وجود لایتناهی حضرت حق آنقدر نزدیک شود که متصف به صفات ربوبی گردد و البته این نزدیکی و تقرب نزدیکی مکانی و ظاهری نیست زیرا نزدیکی به خداوند نزدیکی حقیقی است چرا که او سرچشمه ی زیبایی ها و خوبی هاست. در آیاتی نظیر اینها، قرب در چنین معنایی به کار رفته است (واقعه /۱۱) (مریم /۵۲) (سبا /۳۷) (زمر /۳).

دستگاه جهان بینی قرآن معنایی جدید به معنای قرب بخشید و مقرب را از منظر خداوند لحاظ کرد و نیز امور مقرب و ابزار قرب را از اموال و اولاد و بت ها به ایمان و عمل صالح و تقوی تغییر داد و با ایمان و عمل صالح ارتباط پیدا کرد. آیات دیگر که به معنای قرب اشاره دارند (بقره/۶ و ۷)، (واقعه /۱۱)، (احزاب /۳۵)، (انبیاء /۹۰) حج /۳۴ و ۳۵. (بقره /۱۶۵)، (مائده /۵۴).

طبق آیات قرآن انسان می‌تواند از طریق توجه به رابطه وجودی خود با خدا و توجه به آیات آفاقی و انفسی و توسل به اسمای حسنا ی الهی، کرنش و بندگی در مقابل فرمانروای مطلق هستی به مراتبی از قرب نائل آید. گام گذاردن در میدان قرب الهی با اسلام شروع می‌شود و بنده با سیر در مراتب ایمان و تقوا منزل به منزل مراحل

قرب الهی را می‌پیماید. برای آغاز هدف و مقصد نهایی انسان، قرب و وصول الی الله است. راه‌های گوناگونی برای وصل به مقصد آخرت و قرب الهی وجود دارد نزدیک‌ترین راه به آن مقصد راه مستقیم است.

ویژگی‌های سالکانی که در مسیر قرب الهی قرار دارند:

۱- یگانه‌راهی که انسان را به قرب الهی می‌رساند، همان صراط مستقیم است و این سالکان در صراط مستقیم گام بر می‌دارند (بقره ۶/ و ۷).

۲- کسانی که ایمان آورده‌اند و از دیگران در ایمان سبقت گرفته‌اند مقرب‌ترین انسانها در درگاه الهی‌اند (واقعه ۱۱/).

۳- کسانی که مراحل قرب و کمال را پیمودند و در مقابل خدا و فرمانهای او تسلیم و فرمانبردارند و خداوند در بارگاه قرب خود آنها را از مغفرت و پاداش عظیم خود بهره‌مند می‌نماید (احزاب ۳۵/).

۴- از ویژگی‌های بارز مقربان الهی شتاب در انجام دادن خیر است و خواندن دائم خداوند در حال اشتیاق و خوف و خضوع و خشوع در مقابل پروردگار می‌باشد (انبیاء ۹۰/ حج ۳۴/ و ۳۵/).

۵- پیشگامان طریق قرب الهی چون به درک عظمت بینهایت الهی نائل می‌گردند شبانه روز خدا را بندگی می‌کنند. تمام کارهای آنان مصداق بندگی خداست. مثلاً می‌خواهند تا خوب عبادت کنند و کار می‌کنند تا فرصت برای عبادت و بندگی پیدا کنند.

۶- از دیگر ویژگی‌های مقربین پایداری و استمرار آنان در نیازمندی و استمداد از خداوند است. آنان می‌دانند که در هر قدمی که برمی‌دارند نیازمند یاری خداوند هستند.

از منظر امام سجاد (ع) برای نیل به قرب و رستگاری انسان نیازمند همسفرانی با ویژگی‌های زیر می‌باشد: با سرعت حرکت کنند مستمراً این مسیر را طی کنند، اهل عبادت‌های شبانه‌روزی باشد و اهل خشیت باشند.

برخی آیات به کلمات کلیدی جانب منفی قرب اشاره دارند ازین آیات می توان نکاتی را درباره کژراهه گمراهی و ویژگی‌های گمراهان به دست آورد (نساء/۱۶۷)، (فصلت/۴۴)، (نساء/۱۶۸/۱۶۹) (یس/۳۰)، (بقره/۱۴)، (جاثیه/۳۴)، (غافر/۶۰).

ب) عبادت راه تحصیل یقین

یکی از مهمترین نیازهای انسان عبور از عوالم جهل، وهم، خیال، شک و ظن و به تعبیر قرآن کریم، خروج از ظلمات است و رسیدن به یقین. راه یقین را تنها با نردبان عبودیت می توان پیمود و انسان در معراج بندگی است که می تواند تا بلندای یقین بالا رود. امام رضا (ع) در زمینه ی یقین فرمود: «الایمانُ فَوْقَ الْإِسْلَامِ بِدَرَجَةٍ وَ التَّقْوَى فَوْقَ الْإِيمَانِ بِدَرَجَةٍ، وَالْيَقِينُ فَوْقَ التَّقْوَى بِدَرَجَةٍ وَ لَمْ يُقَسَّمْ بَيْنَ الْعِبَادِ شَيْءٌ أَقْلٌ مِنَ الْيَقِينِ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۵۲/۲، ح ۲)، ایمان به درجه ی بالاتر از اسلام و تقوا به درجه ی بالاتر از ایمان و یقین به درجه ای بالاتر از تقوا است و چیزی کمتر از یقین میان بندگان تقسیم نشده است. یقین گرانبها ترین نعمتی است که خداوند به بندگان عنایت می کند (آیه ۹۹ سوره حجر)، وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ، این آیه بیانگر رمز و راز تمامی عبادات است. رسیدن به مرحله یقین ثمره عبادت است و در پرتو آن به اینکه جهان مبدا و معاد و مسیری دارد اعتقادی راسخ یافته از تردید و دودلی رها می گردیم. «عارفان در پرتو عبادت به یقین می رسند. آرامش باطنی آنها و ایستادگی شان در برابر ناملازمات روزگار از آن روست که به باطن عبادات راه یافتند» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵: ص ۱۰۵ و ۱۰۶). طبق این آیه انسان موظف به بندگی و عبادت است تا به مراتب یقین برسد. و عبادت هر چه بیشتر و عمیق تر باشد، سرعت انتقال یقین بیشتر خواهد بود. استاد جوادی آملی در این باره می نویسد: «کسی که به مقام یقین رسید درون جهان و درون خود و دیگران را می بیند. لذا نه به خود متکی است و نه به غیر خدا دل می بندد و نه از غیر مدد می طلبد. چون می داند چیزی درون انسان و غیر انسان نیست، اگر او به این مقام برسد هرگز آن محبوب راستین را رها نمی کند و او را برای خود او می پرستد» (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۴۸). از دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان جلد ۱۲، صفحه ی ۲۸۸ منظور از آمدن یقین در این آیه رسیدن اجل مرگ است که سبب تبدیل شدن غیب به شهادت و خبر به اعیان می شود.

در آیه ۷۵ سوره انعام دیدن ملکوت از طریق پدیده یقین میسر است. در این آیه، حضرت ابراهیم (ع) در زمره اهل یقین است و مهمترین هدف آن نمایاندن حکومت خداوند بر آسمانها و زمین بوده است. از این آیه بر می آید که نشان دادن آیات، توفیقی الهی است تا انسان های شایسته به مرحله یقین برسند.

یقین در آیات قرآن به چند معنا به کار رفته است معنای نخست یقین در مورد کافران، اینچنین آمده است که به آیات الهی و جهان پس از مرگ یقین ندارند. مفهوم این آیات این است که شک ورزیدن در امور دینی و اعتقادی امری کفرآمیز است و شک کنندگان در مورد خدا و پیامبر و آیات الهی جزء دسته دسته ی کافراند. در آیات دسته ی دوم به کسانی که با شک با همه چیز برخورد می کنند و حتی برای شخصیت پیامبر اسلام (ص) نیز دچار شک می شوند توصیه شده است که در هنگام شک دست به تحقیق و پرسشگری بزنند تا شک خود را برطرف کنند. دسته ی دیگر آیاتی هستند که به شک هایی پرداختند که هم مرز با کفر است که از مصادیق ریب یا جهل تقصیری می باشد. دسته ی آخر آیاتی هستند که به یقین معرفت شناختی پرداخته اند که در قرآن به عنوان لازمه ی ایمان معرفی شده اند.

۳-۶-جهان بینی توحیدی در قرآن

مهمترین هدف انبیاء الهی، آشنا کردن بشریت با اصل توحید و تحقق بخشیدن به این اعتقاد است در حقیقت توحید مبنای تمام معارف است و اصول و فروع دین بر آن استوار است. توحید همان آزادی از بردگی و بندگی دیگران و پیوستن به کمال مطلق است که عالی ترین مرحله ی تکامل بشر است.

«توحید یکی گفتن و یکی کردن است. توحید به معنی اول شرط ما در ایمان باشد که مبدأ معرفت بود به معنی تصدیق به آنکه خدای تعالی یکی است. و به معنی دوم کمال معرفت باشد که بعد از ایمان حاصل شود» (سجادی، ۱۳۸۷: ۳۶۶).

اساس اندیشه و عمل اسلامی شهادت است یعنی گواهی به این خدایی جز الله نیست (لا اله الا الله) این تعبیر غالباً کلمه توحید خوانده می شود. «اِیَّاكَ نَعْبُدُ، توحید محض است داند که خداوندی الله را سزاوار است و معبود بی همتا اوست که یگانه و یکتاست و اِیَّاكَ نَسْتَعِينُ اشارت است به معرفت عارفان و اصل آن توحید» (میبدی، ۱۳۷۶: ۴۸).

با توجه به تعالیم عالیه اسلام تنها اصلی که در تمام شئون جهان هستی حاکم است مسئله ی توحید است و در واقع هر مطلب علمی و عملی که در اسلام مطرح می‌شود نمایی از همان مسئله ی توحید است که به شکل‌ها و صورت‌های مختلف در آمده است و به صورت علمی و عملی جلوه گر شده است. آیت الله جوادی آملی در کتاب دین شناسی صفحه ۶۵ درباره توحید معتقد است که هدف عالی دین توحید و به تعبیر اهل معرفت رسیدن مقام فنای فی الله است حتی اهدافی چون زندگی اخروی و یا اهتمام به زندگی دنیایی و یا ساختن جامعه نمونه و یا تامین عدالت اجتماعی از اهداف میانی دین است که ارزش آنها وابسته به هدف نهایی دین یعنی توحید است.

اقسام توحید در قرآن عبارت اند از:

۱- توحید ذاتی (توحید در ذات): شناختن خداوند به وحدت و یگانگی و اینکه ذات الهی همان کمال مطلق است که انسان قادر نیست نسبت به آن شناخت داشته باشد. توحید ذاتی دارای دو مرحله است: مرحله ی اول این است که خداوند واحد است و نظیر و شریک ندارد. مثل و مانندی برای او متصور نیست و هیچ موجودی در مرتبه ی وجودی او نمی تواند باشد. و مرحله ی دوم اشاره به بساطت ذات خداوند دارد، یعنی خداوند واحد است یعنی ذاتش بسیط است و مرکب نیست و اولیت یعنی مبدئیت و آفرینندگی از آن اوست یعنی او علت اولی است و مبداء و خالق موجودات دیگر است. آیاتی که اشاره به این مطلب دارند: (حج/۶۲)، (لقمان/۳۰)، (سبا/۲۳)، (نساء/۳۴)، (رعد/۹)، (یونس/۳۲).

۲- پس از مرتبه ی ذات مرتبه ی صفات و اسماء حق تعالی قرار دارد که ظهور همان کمال مطلق است. توحید در صفات، شناختن ذات خداوند به یگانگی عینی با صفات و یگانگی صفات با هم. توحید صفاتی به معنای نفی هرگونه کثرت و ترکیب در خود ذات نیز است زیرا ذات خداوند به اوصاف کمالی بینهایت متصف است. نمونه ی این توحید در (سوره ی طه / ۸ و اعراف / ۱۸۰) می باشد.

۳- پس از مرتبه ی صفات مرتبه ی افعال الهی قرار دارد که هر فعلی ظهور یک یا چند صفت از صفات الهی است. این مرتبه ظاهر است که باطن آن صفات الهی و باطن باطن آن ذات الهی است. و شناختن اینکه جهان با تمام علل و معلولات فعل خداوند است و جهان با همه ی نظام‌ها و سنت‌ها و مجموعه ی علت و معلول‌ها فعل خداست و ناشی از اراده ی اوست و موجودات عالم هم همچنان که در ذات خود استقلال ندارند و وابسته و قائم

به خداوند هستند در تأثیر و علیت نیز استقلال ندارند لذا خداوند در فاعلیت نیز هم‌تا و شریک ندارد و این به سبب قیوم بودن خداوند است که همه ی موجودات به قوه ی او موجودند. استاد علامه شهید مطهری در این باره می گوید: «مرز توحید و شرک در توحید نظری، «از اویی» است (انا لله). هر حقیقتی و هر موجودی مادام که او را در ذات و صفات و افعال با خصلت و هویت "از اویی" بشناسیم، او را درست و مطابق با واقع و با دید توحیدی شناخته ایم. (از آن سو) اعتقاد به وجود موجودی که موجودیتش "از او" نباشد، شرک است، اعتقاد و به تأثیر موجودی که موثربتش «از او» نباشد، باز هم شرک است» (مطهری، ۱۳۸۷: ج ۲، ص ۹۹-۱۰۳). حقیقت توحید در فعل در بسیاری از آیات قرآن مانند «ذَلِكُمْ اللهُ رَبُّكُمْ... فَاعْبُدُوهُ» (انعام / ۱۰۲) بیان شده است، اما بهترین جمله ای که نمایانگر توحید در افعال است جمله ی است در نماز که موقع برخاستن می گوئیم بِحَوْلِ اللهِ وَ قُوَّتِهِ أَقَوْمٌ وَ أَقْعَدٌ (رعد / ۱۹) با قدرت و نیرویی که خدا داده است برمی خیزم و می نشینم.

۴- (توحید در عبادت) منظور از توحید عملی که گاهی از آن تعبیر به "توحید الا له" (به معنی معبود و ذات مستحق عبودیت و پرستش) نیز می شود این است که از نظر شخص خداپرست و موحد واقعی، در جهان هستی جز خداوند هیچ کس شایسته ی پرستش و بندگی نیست و تنها باید خداوند را پرستش کرد. توحید عبادی محور مباحث قرآنی است. آیات قرآن بندگی موحدانه را به بار می نشانند و برای اینکه توحید به بار بنشیند یعنی رابطه ی انسان با خدا شکوفا شود، باید نقش های پروردگار بر هستی انسان و زندگی فرد معلوم شود و تا این نقش ها روشن نشود انسان بندگی نمی کند.

«تنها باید او را پرستش کرد و غیر او شایسته عبودیت نیست چرا که عبادت باید برای کسی باشد که کمال مطلق و مطلق کمال است کسی که از همگان بی نیاز است و بخشنده تمام نعمت ها و آفریننده همه موجودات و این صفات جز در ذات پاک او جمع نمی شود» (مکارم شیرازی، ۱۳۶۲: ۵۹).

واضح ترین مراتب عبادت بجای آوردن مراسم تقدیس و تنزیه است که اگر برای غیر خدا واقع شود باعث خروج کلی از توحید و حوزه ی اسلام است. از نظر اسلام پرستش منحصر به مراتب توحید نظری (ذاتی، صفاتی، افعالی) نیست. بلکه تسلیم محض خداوند شدن و او را قبله ی روح قرار دادن، برای او خم و راست شدن و برای او قیام کردن، زیستن و مردن، توحید عملی یا توحید در عبادت است این توحید توحید ابراهیمی است و در قرآن کریم کلمه ی طیبه ی لا اله الا الله بر توحید عملی ناظر است.

توحید عملی می تواند در دو بخش فردی و اجتماعی مورد بررسی قرار گیرد. دعوت به خدا و نزدیک شدن به او توحید عملی فردی است که مقصد آن سعادت اخروی است. و پیامبران از آن جهت که می خواستند این هدف را تأمین کنند به توحید عملی فردی که صرفاً روحی و ذهنی است. اما هدف اصلی پیامبران توحید عملی اجتماعی است. که به توجه به آیات قرآن برپایی عدل و قسط اجتماعی مقدمه ی این توحید است. کمال انسان در زندگی اجتماعی و حضور در جامعه است و این امر بدون توحید نظری و توحید عملی فردی میسر نیست لذا خداوند معرفت خود و پرستش خود را واجب کرد تا سبب تحقق توحید اجتماعی گردد. انسان موحد کسی است که تلاش می کند فقط خدا را بپرستد و از او اطاعت کند. او سعی بر آن دارد که کشش ها و تمایلات درونی و تصمیم ها و فعالیت های خود را به گونه ای سامان دهد که در یک هماهنگی مناسب، سمت و سوی خدایی بگیرند و بر محور بندگی حق باشند. عبودیت و حق پرستی موجب حل شدن تضادهای درونی او و ظهور گرایشهای فطری او می شود. در نتیجه کتاب تکوین در وجود انسان موحد با کتاب تشریح هماهنگ شده و شخصیتی یگانه و یکپارچه در جهت عبودیت و بندگی پدید خواهد آمد.

در کلام الهی بر عبادت خدای یگانه تأکید شده است. از سویی دیگر از شریک قرار دادن برای او در مقام پرستش منع شده است و از این رو شریک قرار دادن برای خدای یگانه در مقام پرستش خدای یگانه در تضاد است. نقطه مقابل توحید شرک است. قرآن کریم درباره هیچ موضوعی مانند شرک به مبارزه برنخاسته است کوبنده ترین و شدیدترین مبارزه اسلام درباره شرک و دوگانه پرستی است و معتقد است که این مبارزه زیربنای اصلاحات خدانشناسی و یگانه پرستی است.

« شرک و اعتقاد به خدائی موجوداتی ناتوان زاییده فطرتی است که با جهل به شناسایی خدای واقعی آمیخته باشد. زیرا از یک طرف فطرت آدمی او را به سوی خدا که سرچشمه هستی است دعوت می کند و هم چنین اندیشه در نظام آفرینش او را در این اعتقاد یاری می کند از این جهت خواه نا خواه به وجود صانعی مدبر معتقد می گردد و از صمیم دل خواهان پرستش و خضوع در پیشگاه او می شود. فشار پیامبران غالباً روی موضوع شرک و بت پرستی است» (سبحانی، ۱۳۵۶: ۲۸۴)

محروم شدن از بهشت و داخل شدن در آتش حبط عمل، خسران، هلاکت و عذاب سرزنش، پلیدی و غضب، دشمنی و ضد شدن معبودها با پرستشگران آنها از نتایج شرک و عبودیت مردود از دیدگاه قرآن است.

شرک نیز مانند توحید دارای مراتبی است:

۱- شرک در ذات در برابر توحید ذات

هرگاه امور جهان زیر نظر دو اراده و دو نوع تشخیص اداره گردد قطعاً دچار اختلال می‌شود و هماهنگی که میان مجموع جهان هستی است از میان خواهد رفت. اعتقاد به چند مبدء در پیدایش جهان شرک ذاتی نام دارد. قرآن مجید برای ابطال اعتقاد به وجود خدایان متعدد براهین محکم و استواری دارد یکی از آنها لوکان فیهما الهة *آلَا اللَّهُ لَفَسَدَتَا* (انبیا/۲۲).

۲- شرک در صفات در مقابل توحید صفاتی: این نوع شرک بخاطر دقیق نبودن آن در بین مردم عامه مطرح نمی‌شود بلکه مخصوص دانشمندان و متفکران است که در مسائل توحیدی مطالعه و تعمق کافی ندارند. اینان منکر عینیت صفات خدا با ذات آن شده‌اند. این نوع شرک نیز شرک خفی است و موجب خروج از اسلام نیست.

۳- شرک در فعل برابر توحید در فعل:

حقیقت شرک در فعل اعتقاد به بیش از یک فاعل مستقل و فاعلیت و تأثیر فاعل‌های دیگر در جهان آفرینش می‌باشد. ارائه تصویری از بشر که او را آفریننده فعل و کار خود دانسته و در کار و فعل خویش مستقل و بی‌نیاز از خدا فرض شود. شرک در خالقیت و فاعلیت ممکن است برای یک انسان مومن نیز پیش آید که بعضی از مراتب آن شرک خفی است. بنابر این باعث خروج کلی از حوزه‌ی اسلام نیست.

۴- شرک در عبادت در برابر توحید در عبادت- قرآن در برابر این نوع بت پرستی شدیداً مبارزه کرده و پرستش را از آن خدا دانسته. شرک در عبادت بدین معناست که برخی آشکارا بت و مجسمه می‌پرستند و برخی در مقابل غیر خدا به خاک می‌افتند. این نوع از شرک بیش از همه در قرآن مطرح شده است زیرا در عصر نزول قرآن بیشتر مردم گرفتار این نوع شرک بودند بنابر این شرک در عبادت یعنی در کنار خدا و به جای او کسانی را به الوهیت گرفتن و از آنان اطاعت و برای آنان عبادت کردن، سررشته‌ی زندگی را به غیر خدا سپردن، تسلیم قطب و قدرت غیر خدایی شدن و روی نیاز بسوی غیر خدا داشتن.

۳-۷- تفاوت عبادت و طاعت

به گواهی آیات قرآن نمی توان نام هر نوع اظهار تواضع و فروتنی و ذلت و فرو افتادگی را به هر شکل و هر صورتی عبادت گذاشت بنابراین چون سجده ی فرشتگان بر آدم و سجده ی حضرت یعقوب و فرزندان وی بر یوسف به دستور و فرمان خداوند بوده است از این جهت از دایره ی عبادت و پرستش آدم و یوسف بیرون است. و اگر فرمان خدا نبود قطعاً یک چنین خضوعی عبادت و پرستش محسوب می گردید. هرگاه حقیقت و ماهیت یک عمل عبادت غیر خدا و شرک بر او باشد، امر و دستور الهی، واقعیت آن را دگرگون نمی کند و از حد شرک بیرون نمی برد بلکه باید پیش از دستور خدا حقیقت عمل رنگ و بوی شرک را نداشته باشد تا مورد امر الهی قرار گیرد. زیرا هرگز خداوند بندگان خود را به شرک و چندگانه پرستی فرمان نمی دهد. بنابراین سجده ی فرشتگان و یعقوب و نهایت خضوع در برابر پدر و مادر مطلقاً پرستش غیر خدا نیست خواه پیش از فرمان خدا باشد و خواه پس از فرمان او. بنابراین خیلی از کارها مانند اظهار تذلل نسبت به پدر و مادر خضوع است، اما عبادت نیست. عبادت و اطاعت از نظر معنایی نیز با یکدیگر متفاوتند عبادت نیت می خواهد و فقط برای خداست ولی اطاعت بدون نیت نیز محقق می شود و اطاعت از غیر خدا اشکالی ندارد. از نظر قرآن اطاعت بر دو گونه است: نوع اول اطاعت همراه با سرسپردگی و تسلیم بی قید و شرط در برابر خداوند است که همان عبودیت است. اما اطاعت به معنای دوم اطاعت از کسانی است که بر ما ولایت دارند و رعایت مصلحت ما ایجاب می کند که فرمانبردار آنها باشیم مانند اطاعت از پیامبر و امام و اطاعت از پدر و مادر. در قرآن مفهوم عبادت اگرچه با طاعت و خضوع همراه است اما معنای برابر با آن ها ندارد. استدلال شیخ طوسی این است که: « عبادت برای غیر خدا حرام است ولی اطاعت و خضوع در همه مواردی که برای غیر خدا باشد ممنوع نیست. مثل اطاعت و خضوع در برابر پدر و مادر» (طوسی، بی تا: ج ۴ ص ۴۴۲).

۳-۸- انواع عبادت از جهت تعدد و انگیزه

تعدد و انگیزه عبادت به نیت انسان بستگی دارد. عده ای از انسان ها خدا را به جهت طمع و آرزوی به بهشت عبادت می کنند که یک نوع معامله و تجارت است. عبادت عده ای از انسان ها بخاطر ترس از عذاب جهنم است که عبادت نوکران است اما عده ای از انسان ها خداوند را به خاطر محبت و شکر و سپاس عبادت می کنند.

اینان پایه عبادت و پرستش خود را بر محبت و کشش به سوی خدا قرار داده و غیر از تقرب به حضرت او هیچ مقصود و منظوری ندارند. برخی اشخاص طاعت و بندگی خدا و اجرای احکام دین را نوعی سرمایه‌گذاری برای دستیابی به سودهای دنیوی یا اخروی می‌دانند برای اینان نفس بندگی و فرمانبری حق موضوعیت نداشته و مستقلاً مطلوبیتی ندارد بلکه تنها ابزار و وسیله رسیدن به مطلوب خویش است. عده قلیلی از کسانی که سر به راه بندگی و فرمانبری حق سپرده و گام در طریق دیانت نهاده‌اند بر جستگانی هستند که در جذب محبت الهی قرار گرفته‌اند اینان از سر عشق و محبت به بندگی و فرمانبری خدا روی آوردند. امام صادق (ع) می‌فرماید: *الْعِبَادُ ثَلَاثَةٌ قَوْمٌ عَبَدُوا اللَّهَ خَوْفًا فَتَلِكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ وَ قَوْمٌ عَبَدُوا اللَّهَ طَمَعًا فَتَلِكَ عِبَادَةُ الْإِجْرَاءِ وَ قَوْمٌ عَبَدُوا اللَّهَ حُبًّا فَتَلِكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ*. عبادت‌کنندگان سه دسته‌اند گروهی خدا را از روی ترس عبادت می‌کنند و آن عبادت بندگان و غلامان است و گروهی خدا را از روی طمع و چشمداشت عبادت می‌کنند و آن عبادت مُزد بران است و گروهی خدا را از روی محبت عبادت می‌کنند و آن عبادت آزادگان است (حسینی تهرانی، بی تا: ۸۰).

«در تقسیم دیگر گروهی خدا را به خاطر نعمت‌هایش عبادت می‌کنند (سوره قریش/۳) و گروهی دیگر به خاطر آثار و برکات عبادت خدا را پرستش می‌کنند و توجه به آثار روحی و معنوی نماز دارند (عنکبوت/۴۵). بعضی از انسان‌ها به خاطر یاد خدا او را عبادت می‌کنند همان طور که در (سوره طه/۱۴) ذکر شده است و سر انجام بالاترین و برترین مرحله عبادت برای شکر و رشد و انس نیست بلکه برای قُرب به خدا است که در آیه آخر سوره علق به آن اشاره شده است: *وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ*: یعنی سجده کن و به او قرب پیدا کن.»

۳-۹- عبادت طاغوت و انواع آن در قرآن

در اصطلاح قرآن کریم عبادت غیرخدا بردگی است و غیرخدا «طاغوت» نامیده می‌شود. «طاغوت» عبارت است از هر متعدی و هر معبودی غیر از خداوند. در اصطلاح دینی هم به معنای طغیان کردن و تجاوز از حد خود است. در لسان العرب به شیطان، کاهنان و پیشوایان ضلالت و گمراهی طاغوت اطلاق شده است. واژه ی طاغوت در قرآن در مورد چیزهایی است که به عنوان معبود در مقابل خداوند مورد پرستش قرار می‌گیرند مانند بت‌ها، شیاطین، اجنه و... . طاغوت چون معبود حقیقی نبوده اطاعت از او سرکشی به حساب می‌آید و در آیات قرآن پرستش طاغوت مورد مذمت قرار گرفته است. و به معنای بت‌ها و شیاطین و هر چیزی غیر از خدا آمده است که

مورد اطاعت و پرستش قرار می‌گیرد. در واقع هر کسی به عبادت و پرستش خداوند مومن نیست، عبد و بنده ی طاغوت است.

طبق آیات قرآن عبادت حق منحصر به خداوند است و باید او به عنوان معبود حقیقی پرستش شود و پرستش چیزهای دیگر ظلم بر او بوده و طغیان بر اوست. مرحوم علامه ی طباطبایی در توضیح و تبیین واژه ی طغیان می‌فرماید: « طغیان عبارت است از متاثر نشدن از مقام ربوبی به علت استکبار و خروج از قید بندگی، و در نتیجه خشوع و خضوع نمی‌کند و طبق اراده ی خداوند مشی نمی‌کند و آنچه او برای آنها برگزیده، که عبارت است از سعادت جاویدان، را اختیار نمی‌کنند بلکه زندگی دنیا را انتخاب می‌کنند که باب میل آنهاست» (طباطبایی، ۱۴۱۲: ج ۲، ص ۱۹۲).

و انواع عبادات طاغوت عبارتند از:

- ۱- عبادت شیطان
- ۲- عبادت هوای نفس
- ۳- عبادت احبار و راهبان
- ۴- عبادت فرشتگان
- ۵- عبادت جن
- ۶- عبادت بت های بشری
- ۷- عبادت جمادات و موجودات بی روح

۱- عبادت شیطان: در آیه ی ۴۴ سوره مریم: *يَا اَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ. . . عَصِيًّا* ای پدر شیطان را پرستش مکن زیرا شیطان به خدای رحمن نا فرمانی کرد. در حقیقت بت پرستی آزر عبادت شیطان بود. زیرا شیطان است که نفس آدمی را به معصیت وسوسه می‌کند و انسان با ارتکاب آن شیطان را معبود خود قرار می‌دهد.

۲- عبادت و پرستش هوای نفس: در آیات ۲۸ و ۲۹ سوره یونس می‌خوانیم که معبود بعضی از انسان ها هوای نفس آنهاست. آنان به خیال خود از بزرگان قوم خود اطاعت می‌کردند و لی بی‌خبر بودند که کارشان عبادت

خود و هوای نفسشان است. رسول خدا (ص) فرمود: « زیر این آسمان، پس از خدا، معبودی بزرگتر نزد خدا از هوا و هوسی که از آن تبعیت می‌شود وجود ندارد» (سیوطی ۱۴۱۴: ج ۵، ۷۲).

«در آیه ۲۳ سوره مبارکه جاثیه مراد از جمله « یتخذالهُ هویهُ » این است که بفهماند چنین کسی می‌داند که اله و خدایی دارد که باید او را بپرستد و او خدای سبحان است و لیکن به جای خدای سبحان هوای خود را می‌پرستد و در جای خدا قرار داده اطاعتش می‌کند پس چنین کسی آگاهانه به خدای سبحان کافر است. « معنای گرفتن اله، پرستیدن آن است. و مراد از پرستش هم اطاعت کردن است چون خدای سبحان اطاعت را عبادت خوانده در آیه ۶۰ و ۶۱ سوره یس چون عبادت چیزی بجز اظهار خضوع و مجسم نمودن بندگی بنده نیست، عابد در عبادتش می‌خواهد این معنا را مجسم سازد که من به جز آن چه معبودم اراده کرده اراده نمی‌کنم و به آنچه او راضی است عمل نمی‌کنم و بنابراین هر کسی هر چیزی را اطاعت کند در حقیقت او را عبادت کرده و او را معبود خود گرفته پس اگر هوای نفس خود را اطاعت کند آن را اله خود گرفته و پرستیده» (طباطبایی، ۱۴۱۲: ج ۱۸ ص ۲۶۳). از آیات قرآن استفاده می‌شود که اگر کسی فرمان خدا را رها کند و به دنبال هوای نفس برود و اطاعت آن را بر اطاعت حق مقدم شمارد هوای نفس را پرستیده است زیرا یکی از معانی معروف عبادت و پرستش، اطاعت است.

در آیه ۴۴ سوره فرقان، قرآن از هوای نفس با عنوان « اله » و « معبود » سخن گفته است. ، در آیات ۱۶ سوره محمد (ص) و لقمان آیات ۶ و ۷ نیز از عبادت هوای نفس سخن گفته شده است. پرستش صرفاً اجرای مراسم تقدیس و تنزیه نیست. استاد مطهری در مورد پرستش هوا و هوس می‌گوید: «پرستش از نظر اسلام، هر نوع جهت اتخاذ کردن، ایده آل گرفتن و قبله‌ی معنوی قرار دادن است. آن کسی که هواهای نفسانی خود را جهت حرکت و ایده‌ی آن و قبله‌ی معنوی خود قرار بدهد آنها را پرستش کرده است» (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۰۴).

۳- پرستش و عبادت احبار و راهبان: در قرآن کریم پرستش احبار و راهبان اینگونه تعبیر شده که آنها را معبودهایی در برابر خدا قرار دادند. (سوره ی توبه، آیه ی ۳۱) از آنجا که یقین داریم اهل کتاب برای راهبان خود سجده و عبادت نمی‌کردند معلوم می‌شود که خداوند همان اطاعت بدون قید و شرط آنان را عبادت نامیده است.

و در روایات نیز تاکید شده که هر کس سخن شخصی را بپذیرد و خدا را معصیت کند آن شخص را عبادت کرده است.

۴- پرستش و عبادت فرشتگان: در قرآن، آیه ۱۶۴ سوره صافات این عقیده مشرکین که برالوهیت ملائکه و عبادت فرشتگان تاکید دارد را باطل می‌کند. مشرکین اعتراف دارند به این که ملائکه خودشان مربوب و عبد خدای تعالی هستند منتها می‌گویند همین مربوب‌های خدا، خود رب موجودات پایین‌تر از خویشند و در آن موجودات استقلال در تدبیر و تصرف دارند و از تدبیر عالم چیزی مربوط به خداست. اما در آیاتی مانند سوره انبیا آیه ۳۶ و ۳۷ از یک سو سببیت و وساطت ملائکه را اثبات می‌کند و هم از سوی دیگر استقلال آنان را انکار می‌کند و در آیه مبارکه و ما مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ معنایش این است که هر یک از ما مقامی معین و پستی مشخص داریم که ما را بدان گمارده‌اند با گمارده شدن دیگر استقلال معنی ندارد. «در آیه انا لَنَحْنُ الصَّادِقُونَ، معنایش این است که ما فرشتگان همواره نزد خدا در صف ایستاده منتظر اوامر او هستیم. این آیات موقف و موقعیت ملائکه در عالم خلقت را توصیف می‌کنند و عملی که مناسب خلقت آنان است را بیان می‌کنند» (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۱۷، ص ۲۶۷).

۵- عبادت جن: در میان اعراب پرستش جن مرسوم بوده است صاحب کتاب الاصلنام تصریح کرده است که بنو ملیح از خزاعه جن را می‌پرستیدند و آیه إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادًا أَمْثَلُكُمْ (اعراف/ ۱۹۴) و نیز (سبأ/ ۴۱ و انعام/ ۱۰۰) درباره آنان نازل شده است.

انواع دیگر عبادت طاغوت و مظاهر آن عبادت بت‌های بشری و جمادات و موجودات بی روح می‌باشد. «بت» در تعریف عام به هر معبودی غیر از خدا اطلاق می‌شود و به هر چه که هدف نهایی انسان باشد یا به تمثال و پیکرهایی که از جهاتی جنبه ی تقدس و الوهیت یافته‌اند.

«مشرکان و بت پرستان هر چند بت معبود و مسجود ظاهری آنان بود و در باطن معبود دیگری داشتند که زمام کار خود را به دست او سپرده بودند و از آن پیروی می‌کردند و در حقیقت او را در چهره های بت های چوبی و فلزی می‌پرستیدند این معبود واقعی همان هوی و هوس است که عقل و خرد را بی فروغ می‌سازد» (سبحانی، ۱۳۵۶: ۱۶۶).

۳-۱۰- انواع معبود

الف) معبود مجازی: که عبارت از شیاطین و بتها، طاغوت و هر آنچه که غیر خداست، می باشد.

ب) معبود حقیقی: معبود حقیقی دارای صلاحیت‌ها و ویژگی‌هایی از جمله خالقیت، رازقیت، مالکیت و تدبیر امور، هدایتگری و قدرت داشتن بر جلب نفع و دفع ضرر است و تنها کسی می‌تواند معبود حقیقی باشد که نهایت انعام و اکرام را عطا کرده است و او کسی جز خدا نیست.

قرآن کریم برای بازداشتن مشرکان از گرایش نادرست به طور مکرر یادآوری می‌کند که هرگز این معبودهای باطل نمی‌توانند ضرری را از شما دفع نمایند یا نعمتی به شما برسانند از این جهت صحیح نیست در برابر یک چنین اجسام به خضوع و کرنش پردازید آنجا که می‌فرماید: «أَتَعْبُدُونَ... نَفْعاً (مائده/۸۶) و عنکبوت (۱۷) و این که چگونه موجود یا موجوداتی که می‌پرستند مالک نفع و ضرر مرگ و زندگی خود نیستند.

۳-۱۱- درجات عبادت

عبادت درجات فراوانی دارد که برخی از آن‌ها هدف میانگین و بعضی هدف نهایی می‌باشد و چون عمل محدود است و شهود نامحدود، عبادت‌های عملی هدف‌های محدود بوده و عبادت‌های شهودی هدف‌های نامحدود خواهند بود. « سر محدود بودن عبادت‌های عملی آن است که قلمرو تکلیف با انتقال از دنیا به آخرت تمام شده ولی منطقه شهود همچنان ادامه دارد و تکامل‌های عملی که توسط فعل اختیاری انسان حاصل می‌شود در قیامت نیست لیکن تکامل‌های علمی که با افاضه خدای سبحان حاصل می‌گردد همواره میسر است و بسیاری از پرده‌های غیب پس از مرگ بر طرف می‌گردد» (جوادی آملی ۱۳۶۲: ۱۰).

۳-۱۲- ویژگی‌های عبادت

۱- عبادت آگاهانه باشد: مهمترین ویژگی یک عبادت برتر این است که عابد آن آگاه به معبود و آگاه به مسئولیت خویش و زمان خود باشد.

۲- عبادت عاشقانه باشد: پس از اینکه معرفت و شناخت به معبود اصلی به حد اعلای خود رسید عشق و

محبت آشکار می‌شود.

۳- عبادت خاشعانه باشد: که به خضوع و خشوع در حال نماز اشاره دارد. (قد أفلح المؤمنون الَّذِينَ هُمْ فِي

صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ) مؤمنون / (۲۱).

۴- عبادت خالصانه باشد: آنگاه که معرفت و عشق وجود انسان را فراگرفت بوی شرک و ریا نیز از انسان دور

می شود و عبادت رنگ خلوص به خود خواهد گرفت.

۵- عبادت مستمر باشد: میانه روی در عبادت یعنی پرهیز از افراط و تفریط در آن.

۳-۱۳- موانع عبادت در قرآن

در قرآن مانع اصلی عبادت، پیروی از هوای نفس معرفی شده است (آیه ۱۶ سوره محمد(ص)). اولین مانعی

که توسط شیطان در برابر فرمان سجده خداوند صورت گرفت، استکبار بود. استکبار یعنی خود را برتر از حق و

حقیقت دانستن. بنابراین شیطان نخستین متکبری بود که قرآن از او نام برده است. از غرور و تکبر، خود بینی،

تظاهر و ریاکاری و فضائل خود را به اطلاع دیگران رساندن بعنوان موانع عبادت و اساس تمرد و نافرمانی بندگان

نام برده شده است.

۳-۱۴- فطری بودن عبودیت

فطرت انسان و فطری بودن دین و اعتراف رسمی انسان به ربوبیت الهی از جمله مسائلی است که آیات و

روایات به آن اشاره دارد. «فطرت واژه ای عربی از ماده ی «فَطَرَ» است. فطر در عربی به معنای شکافتن و آفریدن

ابتدائی و بدون سابقه آمده است» (جوهری، ۱۴۰۷: ج ۲، ص ۲۴۸ و ۲۴۹)

عبادت جنبه ی تکوینی و ذاتی دارد یعنی در خلقت انسان با او همراه است. همه ی انسانها در مواقع خطر و

قطع امید از اسباب عادی در باطن خودشان به قدرت برتر و متعالی و فوق طبیعی امیدوار می شوند. خدانشناسی

فطری نوعی تجربه ی دینی از نوع ذاتی گرا است که نشان می دهد تجربه ی همه ی انسانها دارای شباهت و

هسته ی مشترکی است و گویا انسانها از هسته ی مشترک و تجارب عرفانی دیگران اطلاع دارند. به نظر می آید

روح انسان پیش از عالم دنیا، بر خداوند شناخت و معرفت داشته و در این دنیا باید آن معرفت را زنده و اعاده کند.

اگر هدایت فطری انسانها نبود، بسیاری از سنت های الهی عقیم باقی می ماند و ثمره ای بر آنها مترتب نمی

شد. فرستادن پیامبران الهی، نزول کتب آسمانی، لزوم اجرای دستورهای خداوند و برقراری حکومت دینی همه در

جهت فعال ساختن و استفاده ی برنامه ریزی شده از مجموعه ی عناصر طبیعت و فطریات نهفته در انسان است. از دیدگاه قرآن کریم عبودیت و بندگی فطری است و خاستگاه فطری دارد. پیام‌آوران الهی هر جا که سخن از عبادت به میان آورده و مردم را بدان فرا خوانده‌اند در مقام اصلاح و پیرایش رفتار عبادی و چگونگی نیایش برآمده‌اند و مردم را از عبادت غیر خدا باز داشته و به عبادت خدای یگانه فراخوانده‌اند. انبیاء مؤسس پرستش نبوده‌اند بندگی خاستگاه فطری دارد زیرا همگانی است و همه انسان‌ها اهل پرستش‌اند. همانگونه که شیخ بهایی فطری بودن پرستش را اینگونه بیان می‌کند:

رفتیم به در صومعه عابد و زاهد دیدم همه را پیش رخّت راکع و ساجد

در میکده رهبانم و در صومعه عابد گه معتکف دیرم و گه ساکن مسجد

یعنی که تو را می‌طلبم خانه به خانه (شیخ بهایی. بی تا: ۷۷).

براساس آیه مبارکه: *فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا* (روم/۳۰) قرآن کریم به نصّ خود اصل خداپرستی را فطری هر بشری بیان فرموده است و هرگونه تغییر و تبدیلی را در خلقت نفی نموده است. پس روی خود را به سوی آیین خالص پایدار کن همان فطرتی که خداوند همه مردم را بر آن آفریده است بر همین اساس پرستش همیشگی است و با جلوه‌های گوناگون خود همراه با پیدایش انسان بخش قابل توجهی از زندگی آدمیان را در بر گرفته است. «در قرآن فقط در همین آیه کلمه ی فطرت بکار رفته است. در این آیه فطرت خداجوی بشر بیان شده است. طبق این آیه یکتاپرستی و خداجویی، جزء آفرینش انسان هاست و طبیعت انسان اقتضا می‌کند در برابر مبداء غیبی که ایجاد بقا و سعادت او را بدست می‌آورد، خضوع کند. و شوؤن زندگی اش را با قوانین واقعی جاری در عالم هستی، هماهنگ سازد. دین فطری که مورد تاکید قرآن و دیگر کتاب های آسمانی است، همان خضوع و همین هماهنگی است» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۹۹). امام (ره) ویژگی فطرت انسان را همسانی آن با خداوند دانسته‌اند. بنابراین می‌توان در شرح آیه *فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا*، به این حدیث اشاره کرد که خداوند آدم را به صورت خویش آفریده است (مجلسی، ۱۴۱۲، باب ۲). یعنی فطرت او فطرت الهی است به همین سبب است که همه در آن متفقند و هیچ عالمی نمی‌تواند در آن تغییری ایجاد کند. ابن عربی ذیل آیه فطرت می‌گوید: «فطرت حالتی است که انسان از ازل بر آن خلق شده و صفا و تجرد آن تغییر نمی‌کند. بلکه

توحید محض است و آن فطرت اولی از فیض اقدس (اعیان ثابتة) است که عین ذات می باشد و کسی که بر این فطرت باقی بماند از توحید منحرف نمی شود» (تفسیر ابن عربی، ج ۲، ص ۴۵۵).

علامه سید حیدر آملی در جامع الاسرار می گوید: «فطرت عبارت است از اقرار هر چیزی به الوهیت و ربوبیت حضرت حق و اینکه خالق دارد و اینکه خودش را خلق نکرده است» (آملی، ۱۳۴۵: ۵۷).

فطرت در قرآن عبارت است: «از بینش شهودی انسان نسبت به حقیقت الحقایق و هستی محض همراه با کشش و گرایش، آگاهانه و شاهدانه» «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلٰى الْفِطْرَةِ (احسائی، ۱۴۰۳: ج ۱، ص ۳۵). هر نوزادی بر آن متولد می شود، و به فرمایش مولی العرفا (جَابِلُ الْقُلُوبِ عَلٰى فِطْرَتِهَا، نهج البلاغه خطبه ۷۲) این جمله به معنای این است که بینش شهودی حضرت حق تعالی بصورت جبلی و ذاتی در تمام قلوب وجود دارد. بطور کلی مفهوم فطرت را می توان به معنای ولایت تکوینی ساری و جاری در مخلوقات و اقرار همه ی مخلوقات به الوهیت و ربوبیت حق تعالی و معرفت توحیدی تمام مخلوقات بیان کرد.

فطرت خلقتی است که تمام مخلوقات بر اساس آن خلق شده اند بنابراین هدایت تکوینی و عامه ای که در تمام موجودات ساری و جاری است بر پایه ی آن است. این هدایت عامه بر پایه ی معرفت و شناخت حقیقی است. همه ی مخلوقات بخاطر اینکه توسط خداوند فاطر آفریده شده اند دارای علم و آگاهی اند و این شعور و آگاهی در سراسر جهان حاکم است. فطرت همان معرفت توحیدی است که همه ی مخلوقات بر آن خلق شده اند. اگرچه سنت هدایت تکوینی و عامه بر آدم و عالم حاکم است و کل هستی محکوم به هدایت الهی است و انسان از سرمایه ها و استعداد های متنوعی برای رسیدن به کمال بهره مند است خداوند که مظهر کمال و بخشش و عدالت است، هدایت تشریحی را نیز در کنار هدایت تکوینی و هدایت فطری نهاده تا انسان به سوی غایت خلقتش پیش برود. لذا بین شریعت و فطرت هماهنگی وجود دارد که عبارت اند از: کتاب شریعت تجلی خداست و فطرت نیز محل ظهور و تجلی خداست. شریعت یا قرآن معصوم است و فطرت هم مبرا از گناه و بدی است، در شریعت تغییر و تبدیلی راه ندارد، در فطرت نیز همینطور، هر دو کلام الهی اند یکی تشریحی و دیگری تکوینی، هر دو از مبدا واحد یعنی خداوند سرچشمه گرفته اند، هر دو دعوت کننده به توحیدند. و لذا شریعت با هدف شکوفاسازی فطرت آدمی که در بطون است، ظهور یافته است.

موانع شکوفایی فطرت در انسان عبارت از: آلودگی روح به گناهان و غفلت، کبر و خودبینی، دنیاگرایی و زنگار دل است و راه شکوفایی فطرت، راه تقوا و تهذیب نفس است یعنی انسان که روحش از طریق ریاضت تهذیب شد و دلش تزکیه و تطهیر پیدا کرد آنگاه غیب جهان و ملکوت عالم را مشاهده خواهد کرد.

۳-۱۵ - عبادت و علم و معرفت

علم به معنای دانستن و عبارتست از آگاهی نسبت به ماهیت وقایع و پدیده های درونی و برونی و نقطه مقابل آن جهل است. در لغتنامه دهخدا آمده است که علم به کسر اول واژه‌ای عربی است که در لغت به معنای دانش، دانستن، دانایی شناختن آگاهی دریافتن ادراک و معرفت فضل و اتقان است (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۶۰۵۲).

« مشتقات این کلمه تعلیم تعلم علیم و نیز کلماتی نظیر حکمت و معرفت شناخت دانش می‌باشد. حکما گفته‌اند: علم حصول صورت شی است در عقل » (گوهرین، ۱۳۳۸: ۱۸۱).

قرآن سرچشمه ی ذهنیت و معنویت اسلامی است و نه تنها پایه ی معرفت مذهبی و روحانی بلکه بنیاد تمام معارف و شناخت ها به شمار می رود. در آیات مختلف در قرآن اصل واقعیت مسلم و قطعی دانسته شده است و دیگر اینکه این واقعیت را در دسترس معرفت دانسته و از امکان شناخت انسان سخن می گوید. مبارزه با سفسطه و شکاکیت و نسبیت گرایی و تقلید کورکورانه از مظاهر امکان معرفت در قرآن می باشد. در بیان امکان معرفت در قرآن کریم با بررسی آیات به آسانی می‌توان دریافت که قرآن کریم تمامی آموزه‌های خود را مبتنی مفروع‌عنه قراردادن اصل واقعیت و نیز امکان معرفت انسان شکل داده است. اگر امکان معرفت و شناخت نبود اساساً دعوت و مؤاخذه بی دلیل می‌نمود و نیز خداوند در قرآن کریم نشانه‌های تکوینی خود را آیه و نشانه و دالّ خوانده است و ارائه آیه و دعوت به معرفت آن برای وصول عقلی به مدلول است.

در قرآن علم از واژه‌های کلیدی و پر بسامد می‌باشد که با مشتقاتش ۷۰۷ بار ذکر شده است. در آیات فراوانی از علم الهی سخن رفته است و این که حق تعالی خود منبع و سرچشمه علم است. نکته دیگر این که یکی از اسماء الهی علیم است (انّ الله بکلّ شیّ علیم (توبه/۱۱۵) اولین آیات نازل شده بر پیامبر (ص) پنج آیه شریفه سوره علق می‌باشد که در باب اهمیت علم و دانش است.

«روایت از پیامبر (ص) است که فرمود: طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ» (غزالی: ۱۳۷۴: ج ۱: ۱۳۱) در کشف‌المحجوب نیز آمده است: « بدان که علم دو است یکی علم خداوند تعالی و دیگر علم خلق و علم بنده اندر جنب خداوند تعالی متلاشی بود زیرا که علم صفت وی است و بدو قایم و اوصاف وی را نهایتی نیست و علم ما صفت ماست و به ما قایم اوصاف متناهی باشد لِقَوْلِهِ تَعَالَى: وَ مَا أَوْتَيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (اسراء: ۸۵) » (هجویری: ۱۳۸۲: ۲۵-۲۶).

در روایات نیز از معرفت به خدا به عنوان بالاترین معرفت یاد شده است و لازمه عبادت به معنای واقعی آن آگاهی و معرفت است زیرا انسان موجودی مختار و آگاه است ابتدا باید بشناسد و آنگاه بپرستد.

حضرت امام خمینی در تبیین حدیث شریف " مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ " معتقد است:

« معرفت نفس را "مفتاح المفاتیح" و "مصباح المصابیح" دانسته و مناط سعادت و شقاوت را علم و معرفت می‌شمارد که به وسیله عرفان عبد، معرفت نفس حاصل می‌گردد و ملاک رضایت الهی را عرفان رب تلقی می‌نماید» (صلواتی، ۱۳۸۲: ۶۱).

استاد جوادی آملی هم آیات خلقت و خلافت انسان را با اشاره به معرفت نفس و شرح ماهیت و انیت و کیفیت نشوء او از زمین و سیر خلافت او می‌داند و استدلال می‌کند که: « معرفت نفس ام الفضائل و اصل المعارف است» (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۱۴۸).

گفتیم که هدف آفرینش عبادت است اما در آیه مبارکه: و مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (ذاریات/۵۶)، مفسران و عالمان اعتقاد دارند که يَعْبُدُونَ در اینجا به معنی يَعْرِفُونَ است یعنی انسان و جن را نیافریدم مگر برای این که عارف بشوند و آگاهی پیدا کنند و صاحب معرفت بشوند و به دلیل همین آگاهی و معرفت است که انسان مسجود ملائکه می‌شود و به مقامی می‌رسد که فرشتگان خدا باید در برابر او سجده کنند. خداوند متعال ذات و سرشت آدمی را مشخصاً مبتنی بر فطرت خداجویی تعبیر کرده است.

۳-۱۶- منابع و ابزار معرفت در قرآن

در قرآن کلمات متعددی درباره ادراکات حسی بکار رفته است که می‌توان به کلمه نظر، رأی، بصر اذن، سمع و ذاق اشاره کرد. که « چون مدرکات این حواس نسبت به مدرکات سایر حواس گسترده‌تر است به دو مورد سمع و بصر بیشتر تاکید شده است» (جوادی آملی ۱۳۸۶: ۳۲۰).

از دیگر منابع و راه‌های معرفت در قرآن می‌توان از وحی که مهم‌ترین منبع معرفت است و عقل به عنوان حجت و رسول باطنی و یکی از رسالت‌های مهم انبیا (شکوفا سازی عقل) نام برد می‌توان به آیات (بقره/۴۴/ آل عمران /۶۵) (انعام /۳۲) (اعراف/۱۶۲) (یونس/۱۶) اشاره کرد که آدمیان را به تعقل دعوت و ترغیب کرده است. از نظر علامه طباطبائی عقل در قرآن به معنی نیرویی است که انسان در مسیر دینش از آن بهره می‌برد و در اطاعت خداوند به کار می‌گیرد.

قلب محل دریافت مکاشفات و الهامات است. قلب از دیدگاه قرآن روح و نفس است با توجه به آیه: لَهِمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا (اعراف /۱۷۹) دل‌هایی دارند که با آن حقایق را دریافت نمی‌کنند دلیل بر آن است که قلب برای فهمیدن است و برای اندیشیدن (حج/۴۶) قرآن صفاتی مانند اندیشیدن، خشوع نرمی، رأفت، رحمت، ترس و اضطراب حسرت غیظ قساوت و غلظت را به قلب نسبت می‌دهد (آیات ۱۷۶ سوره اعراف و مومنون/۶۰ نازعات/۸).

تاکید قرآن به داشتن علم و آگاهی در آیات متعددی وجود دارد که عبارتند از: سوره مبارکه بقره ۲۸۳ /۱۲۵ /۲۵۹ /۲۸۲ و سوره مبارکه نحل ۸۳ / نمل / ۹۳ و سوره مبارکه مائده / ۱۱۰ / ۸۳ و سوره صف / ۵ و سوره مریم / ۴۳.

۳-۱۷- موانع معرفت در قرآن

گناهان از طریق آسیب رساندن به مهمترین ابزار شناخت (عقل و قلب و حواس) مانع کسب معرفت می‌شوند. از نظر قرآن گناهان به طرق مختلف بر معرفت ما تاثیر می‌گذارند. گناه گناه سبب تمرکز انسان بر بخشی از حقیقت و گاهی سبب سطحی نگری و گاهی نیز سبب فراموشی و غفلت و تحریف در حقایق می‌شود. از دیدگاه قرآن معرفت ما چه اکتسابی و چه غیر اکتسابی و الهی و غیر الهی متاثر از گناهان است. گناهان می‌توانند در این موارد مانع معرفت شوند: محروم شدن از دریافت مستقیم وحی الهی و سلب معارف وحیانی، تاثیر در معارف فطری

و عقلی و معارف قلبی. علامه ی طباطبایی در مورد ختم دل که خداوند بر قلب کافران می زند می فرماید: ختم به معنی بستن دریچه ی دل است. و سبب این ختم از باب کیفر و مجاز است و سبب آن یا کفر است یا هواپرستی.

در قرآن کریم در رابطه با حجاب ابزار حسی از چند تعبیر استفاده شده است:

۱- غِشَاوَه: در آیات متعددی از قرآن تأکید شده بر این که خداوند بر چشمان کسانی که از پذیرش حق روی گردانی کرده اند پرده قرار داده مانند (آیات ۲۳ سوره جاثیه، ۷ بقره و ۹ یس) مرحوم طبرسی در مجمع البیان گفته است: « غشاوه به کسر عین به معنای پرده و هر آن چیزی که مشتمل بر چیزی گردد» (طبرسی، ۱۴۰۶: ج ۱ ص ۱۲۹).

۲- طَمَسٌ: در (آیه ۶۶ سوره یس) می خوانیم که اگر بخواهیم چنان می کنیم که چشمان آنها کارایی نداشته باشد.

۳- طَبَعٌ: در قرآن برای اشاره به پوشیده بودن چشم و بصر از تعبیر طبع استفاده شده است نمونه (آیه ۱۰۸ نحل).

۴- زَبِغٌ: تعبیر زَاغَتِ الْأَبْصَارِ برای اشاره به حجاب بر چشمان استفاده شده نمونه (آیه ۶۳ سوره ص) و (۱۰ سوره احزاب)، علامه در تفسیر خود فرموده است: « زاعت اشاره به کمال پوشیدگی است» (طباطبایی ۱۳۷۴: ج ۱۶ ص ۲۸۵).

۵- غِطَاءٌ: استفاده از کلمه غطاء به حجابی که خداوند بر دیدگان کافران و منکران می نهد در آیات اشاره شد. نمونه آیات (۱۰۱ سوره کهف)، (۲۲ سوره ق).

۶- خَتَمٌ: مهر زدن بر قلب کافران در (آیه ۷ سوره بقره).

۷- أَخَذَ وَ ذَهَابِ اشاره به ناتوانی ادراک بصری کسانی که از پذیرش حق روی بر می گردانند نمونه (آیه ۲۰ بقره).

۳-۱۸- رابطه عبودیت و پیمان‌های قرآن

تحلیل حکمت عبادت‌ها در آیات و احادیث ما را به این نتیجه می‌رساند که آیاتی در قرآن وجود دارد که بیانگر گرفتن پیمان بین خدا و انسان می‌باشد. انواع پیمان‌ها در قرآن عبارتند از: پیمان‌هایی که خداوند از اقوام مختلف از جمله بنی‌اسرائیل گرفت مانند (آیه ۸۴ سوره بقره) و یا پیمان‌هایی که از هر یک از پیامبران گرفت و پیمانی که از نوع بشر در آغاز آفرینش گرفته شد. یک دسته از این پیمان‌ها در مورد پذیرش ربوبیت خداست:

۱- پیمان اعتقادی و پذیرش ربوبیت خداوند (میثاق آلت) در آغاز آفرینش به موجب میثاقی ازلی موسوم به آلت که چندین بار در قرآن از آن یاد شده است همه انسانها بندگی خدا را گردن نهاده به ربوبیت او شهادت دادند: « وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِ ذُرِّيَّتِهِمْ وَ اشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ (اعراف/۱۷۲) و هنگامی که پروردگار تو از فرزندان آدم از پشت‌هایشان ذریه آنان را گرفت و آنان را بر خودشان گواه قرار داد که آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: بلی.

کلمه ی میثاق معنای مصدری دارد و در لغت به معنای تایید کردن و استوار ساختن است: « میثاق یا از ناحیه خداوند است که متعهد به انزال کتب و آیات است و یا از ناحیه بندگان است که چون استعداد و توانایی پذیرش آن را دارند مقرر به این قبولند و در نتیجه ملتزم به آن» (صدرای شیرازی، ۱۳۳۱: ۲/۲۴۶).

وقتی انسان حقیقت خود و ربوبیت حق تعالی و عبودیت خویش را در آن موطن مشاهده کرد و خطابش را شنید، خدا در آن موطن شهودی با انسانها میثاق بست و از آنان اقرار گرفت که آیا من پروردگار شما نیستم؟ همگان گفتند: بلی. تو رب مایی. ملاصدرا در باره ی مشاهده ی خداوند توسط انسان در عالم ذر می گوید:

« مشاهده حقیقت عبد که حقیقتی جز وابستگی و فقر و ربط به خداوند ندارد بدون مشاهده ربوبیت الله ممکن نیست اگر انسان به علم حضوری، این حقیقت مرتبط و وابسته به خدا را یافته باشد حتماً خدا را با چشم دل دیده است و لذا در آن موطن شهودی به ربوبیت خدا و عبودیت خویش اقرار کرده و بر ربوبیت او میثاق سپرده و شاهد آن میثاق نیز خودش بوده» (صدرای شیرازی، ۱۴۱۹: ج ۸ ص ۳۳۲، ۳۵۵).

بیشتر روایات تفسیری ذیل این آیه در باب کیفیت مکالمه خدا با انسان در این میثاق سخن گفته اند. براساس یکی از این روایات در این پیمان انسان متعهد است بدون اندکی شرک ورزی تا روز قیامت خدای یگانه را

عبادت کند و در مقابل خداوند ضامن رزق انسان خواهد بود. که به سبب فراموشی عهدی انسان پیامبران عهده دار یادآوری آن میثاق ازلی می‌گردند (سیوطی، بی تا، ص ۱۴۲).

تعهد دیرینه‌ای که خداوند از نوع انسان گرفته است، انحصار عبادت در خدا است. این پیمان با قلم قدرت خداوندی در فطرت بشری نقش بسته است و در طبع اصیل انسان کاشته شده است (پس/۶۰ و ۶۱).

سوره مبارکه اعراف آیه ۱۷۲ طبق فرمایشات علامه طباطبایی در المیزان جلد ۸ صفحه ۴۰۰، به مسأله پیمان گرفتن از بشر بر ربوبیت پروردگار اشاره دارد. معنای اخذ ذریه بنی آدم از ظهور آنان و گواه گرفتن (اشهاد) آنان بر خودشان و اعتراف نوع بشر به ربوبیت خدای سبحان در عالم ذر ناشی از فقر ذاتی انسان به خداست. کیفیت این میثاق در گلشن راز اینگونه آمده است: « جریان میثاق و اخذ آن، امر همیشگی است و زمان و زمانیات آنجا نبوده است و اگر در مقام سخن گفتن با ما با الفاظی بیان شده که زمان از آن فهمیده می‌شود به حساب این است که ما جز این نمی‌فهمیم. با توجه به (آیه ی ۱۷۲ و ۱۷۳ سوره ی اعراف) معلوم می‌شود که اخذ میثاق همیشگی است» (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۲۱۴).

انسان به سبب ناتوانی و ضعف جبلی‌اش (سوره نساء/۲۸) مامنی جز پروردگار ندارد (کهف/۲۸) در مضامین آیات متعددی از قرآن کریم خداوند با ویژگی ربوبیتش ملجا و پناهگاه انسان در برابر نامنی‌های مادی و معنوی است (فَلَقَّ/تمام) مومنون (۹۷) و رویگردانی از او مایه تنگی معیشت دانسته شده است (طه/۱۲۴).

۲- پذیرش الوهیت خداوند: « وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مِّنْ خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ و سَخَّرَ الشَّمْسَ و الْقَمَرَ لِيَقُولَنَّ اللَّهُ فَنَأْيَ يُؤْفَكُونَ » (عنکبوت/۶۱) و اگر از آنان (مشرکان) بپرسی چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده و خورشید و ماه را رام ساخته است به یقین خواهند گفت: الله پس چگونه آنان را از عبادت غیر خدا بر می‌گردانند؟ مشرکان و کافران نیز به ربوبیت پروردگار و الوهیت خدای متعال اعتراف و اقرار می‌کنند (لقمان/۲۵).

۳- پیمان‌های عبادی که اشاره به عبودیت و بندگی و تشریح عبادات مختلف دارد در سوره ی (یس/۶۰).

۴- پیمان‌های اخلاقی (شمس/۱۰-۷).

پیامان‌های دیگر قرآن در (سوره ی لقمان/۲۵) و میثاق با پیامبران در (آیه ی/۷) سوره احزاب بیان شده است. تدبیر در مفاد این پیامان‌ها هندسه جامع دینی را نمایان و جایگاه عبادت را در آن مشخص می‌کند.

۳-۱۹- پیامبرانی که با عنوان عبد خدا در قرآن خطاب شده اند

در آیات متعددی به صراحت از پیامبران با عنوان عبد خدا یاد شده است در (سوره صافات /۱۱۱) پیامبران بنده برگزیده و مقرب خدا هستند. در تشهد نماز که مهم‌ترین عبادت مسلمانان است در کنار شهادت به یگانگی خدا به عبد خدا بودن و رسول بودن حضرت محمد (ص) گواهی داده می‌شود. عبد در این معنا مقامی بسیار بلند و حتی بالاتر از پیامبری محسوب می‌شود.

در سوره مبارکه نجم آیه /۱۰ و سوره فرقان آیه /۱ پیامبر گرامی (ص) به عنوان و صفت بنده بودن معرفی می‌گردد. ابن عربی در فصوص الحکم در این باره می‌گوید: «محمد (ص) اصالتاً عبد آفریده شد: بنابراین هیچ‌گاه به طرف سیادت و آقایی سربلند نکرد بلکه دائماً ساجد و واقف بود. پیوسته منفعل بود تا اینکه خدا هستی را با او ایجاد کرد و به وی رتبه فاعلیت بخشید.» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ج ۱ ص ۲۲۰). بعضی از مفسران عبودیت را مقام محمدی (ص) می‌دانند و معتقدند منظور از عبدالله، حضرت رسول اکرم (ص) می‌باشد.

در تفسیر روح البیان شیخ اسماعیل حقی در تفسیر آیه: (سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ...) کلمه بعبد به شرف مقام عبودیت دلالت می‌کند به طوری که عده ای مقام عبودیت را بالا تر از مرتبه نبوت می‌دانند و معتقدند بازگشت از خلق به سوی حق که در همان مقام جمع است و نبوت بازگشت از حق به خلق می‌باشد که مقام فرق است و اما اینکه معراج در شب صورت گرفت به این دلیل است که در معراج رسول اکرم به مرتبه فناء تام رسید و شب مظهر فناست زیرا تاریکی شب همه چیز را در خود می‌برد و محو می‌سازد در حالیکه ر

چی و بروز است: «معراج رسول اکرم مقام حقیقت فقر کلی است که به بکل از ما سوی الله تخلیه شده و فانی در حق می‌شود و به همین معنا رسول اکرم می‌فرماید: الْفَقْرُ فَخْرٌ یعنی فقری بالاتر از اینکه عبد به طور کلی از خویشتن و از هستی مجازی خود خارج شده و قائم به وجود حقیقی خداوند باشد و اوصاف الهی در او متجلی شود تا به مرتبه ای برسد که به او عبدالله گویند» (حقی برسوی، بی تا: ج ۹ ص ۲۲۸).

در سوره مبارکه (ص) آیه ۴۱ مقام و عبودیت حضرت ایوب عنوان می‌شود که: «بیانگر جمله دعایی است که ایوب در آن از خدا می‌خواهد عافیتش دهد و به منظور رعایت تواضع و تذلل در خواست و نیاز خود را ذکر نمی‌کند» (طباطبایی، ۱۴۱۲: جلد ۱۷ ص ۳۱۷).

همچنین تعبیر عبد خدا حضرت نوح (ع): «اگر خداوند در چنین مقامی از جناب نوح تعبیر به بنده ما کرد به منظور تجلیل از آن جناب و تعظیم امر اوست و چون او بنده خدا بود و خودش چیزی نداشت هرچه داشت از خدا بود» (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۱۹ ص ۱۱۰).

از مقام داوود (ع) و تعبیر عبد از ایشان: «در سوره مبارکه (ص) آیه ۱۷ ذکر کلمه (اواب) اسم مبالغه از ماده (أ) (و) (ب) به معنای رجوع و منظور کثرت رجوع او به سوی پروردگارش می‌باشد» (طباطبایی، ۱۴۱۲: ج ۱۷ ص ۲۸۸) در (آیه ۱۰ سوره تحریم) از نوح و لوط تعبیر به عبد شده است.

بارزترین کاربرد کلمه عبد در این معنا آیات پایانی سوره فجر (فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی) است که دلالت دارد بر این‌که: «صاحب نفس مطمئنه در زمره بندگان خداست و حائز مقام عبودیت است. این‌که بنده هیچ خواستی از خود نشان نمی‌دهد مگر آن‌چه را که پروردگارش خواسته باشد و این همان ظهور عبودیت تامه در بنده است» (طباطبایی، ۱۴۱۲: جلد ۲۰ ص ۴۷۸).

۳-۲۰- ویژگی‌های انسان قرآنی حی متأله در قرآن (مختصات و مولفه های انسان قرآنی)

۱- خلافت الهی (بقره ۳۱)

۲- امانتدار خدا (احزاب/۳۳)

۳- در حال شدن به سوی خداوند متعالی (انشقاق ۶- شوری/۱۴۲)

۴- صاحب فطرت الهی (روم / ۳۰)

۵- موجودی انتخابگرو مسئول (دهر/۳:۷۶)

۶- مظهر اسمای جمال و جلال خداوند (ص ۱۳۸)

۷- تربیت پذیر و تکامل یابنده و هدایت شونده با توجه به آسیب های آن (بقره ۵/ - جمعه ۲/ آل عمران ۶/)-

دهر ۳/).

۸- کرامت وجودی و تکوینی (ابراهیم ۱۴/): ۳۳- (نحل ۱۶/): ۱۴- (لقمان ۳۱:۲۰/): ۳۱- (جاثیه ۴۵/): ۱۲).

۹- تسخیر کننده ملک و ملکوت (اسراء ۱۷/): ۷۰)

۱۰- مسجودملائکه (بقره ۲/): ۳۴)

۲۱-۳- گستره بندگی در آیات قرآن

سراسر هستی و موجودات پر از شور و شوق بندگی است. در آیات مختلف قرآن سخن از تسبیح و حمد موجودات عالم هستی در برابر خداوند بزرگ به میان آمده است. تسبیح عمومی موجودات دلیلی بر خالقیت پروردگار است و خالقیت او دلیل بر مالکیت او نسبت به مجموعه جهان هستی است» (عزیز، ۱۳۷۶: ۲۴). که صریح ترین آیه در این معنا آیه ی ۴۴ سوره مبارکه اسراء می باشد. وَتُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَأَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ خَلِيماً غَفوراً: آسمان های هفتگانه و زمین و کسانی که در آنها هستند همه تسبیح او می گویند و هر موجودی تسبیح و حمد او می گوید ولی شما تسبیح آنها را می فهمید و آمرزنده است.

بسیاری معتقدند که این تسبیح و حمد همان چیزی است که ما آن را زبان حال می نامیم حقیقی است نه مجازی به زبان حال است نه قال. « امام باقر (ع) صدای گنجشکانی را شنید فرمود می دانید این ها چه می گویند ابوحمزه ثمالی که از یاران خاص امام بود می گوید عرض کردم نه فرمود: يُسَبِّحْنَ رَبَّهُنَّ غَزْوَجَلَّ وَ يَسْتَلْنَّ قَوْتَ يَوْمَهُنَّ اینها تسبیح خداوند بزرگ را می گویند و روزی خود را از او می خواهند. (عزیزی، ۱۳۷۶: ۲۲) همانچنانکه مولوی در مثنوی می گوید:

جمله ذرات عالم در نهان با تو می گویند روزان و شبان

ما سمعییم و بصیریم و هشیم با شما نامحرمان ما ناخوشیم

چون شما سوی جمادی می روی محرم جان جمادان کی شوید

مفهوم سجده در آیه ۱۸ سوره حج بیانگر این است که موجودات عالم دارای دو گونه سجودند: سجود تکوینی و سجود تشریحی، به خضوع و تسلیم بی‌قید و شرط موجودات در برابر اراده حق سجود تکوینی و نهایت خضوعی که از صاحبان عقل و شعور و درک و معرفت در برابر پروردگار تحقق می‌یابد سجود تشریحی اطلاق می‌شود. در آیات (رعد/۱۵) و (نحل/۴۸ و ۴۹) حقیقت سجده و در آیات (۱ سوره حدید و سوره ق/۳۹ و ۴۰) حقیقت تسبیح موجودات روشن می‌شود و این که همه موجودات و مخلوقات خدا در جهان تکوین و آفرینش تسلیم قوانین عمومی عالم هستی می‌باشند و همگی در پیشگاه او سجده می‌کنند و همه بیانگر عظمت علم و قدرت او هستند. «اصطلاح تسبیح، سجود، سوال و قنوت و آنچه در آسمان‌ها و زمین است تعابیر مختلفی است از ذلت حقیقی همه چیز در برابر خدای تعالی، تذلل و تواضع همه موجودات در برابر خدا ذاتی و به طوع است ولی در مورد انسان تسلیم و تذلل به گره متصور است (بقره/۱۱۶ - اسری/۴۴ - الرحمن/۲۹ - نحل/۴۹). وقتی تسبیح را با صیغه مضارع در آیات می‌بینیم معنایش این است که همواره و مستمراً تسبیح می‌کنند (سوره مبارکه حشر آیه/ ۱)» (طباطبایی، ۱۴۱۲: جلد ۱۹).

۳-۲۲-جَلَوَات عبودیت در قرآن

جلوه‌ها و مظاهر عبودیت و بندگی در قرآن به صورت عباداتی بیان شده است که عبارت اند از: نماز، روزه، حج، خمس و زکات و تولی و تبری.

۳-۲۲-۱-نماز

در اسلام نماز عالی‌ترین جلوه نیایش است و نیایش آثار روحی و تربیتی شگرفی دارد. نمازگزار پس از این که با برهان قرآنی بدین پایه از معرفت رسید که خدای سبحان مستحق عبادت است می‌خواهد به معروف خود (خدای سبحان) با شهود یعنی عرفان نائل گردد و نماز تنها وسیله رسیدن به این مقصود است و مانع آلودگی انسان و آنچه که او را از خدا دور می‌کند می‌شود. نماز پیوندی است میان بنده و مولا، بنده با این عبادت به خداوند متعال نزدیک می‌شود. نماز مهم‌ترین عامل تطهیر باطن بشمار می‌رود اندیشه و عقیده را از وساوس شیطانی تطهیر و دل و نیت را از ناخالصی‌ها پاک می‌سازد. «نماز زبان حال فطرت و فطرت خاستگاه آن است در نماز فطرت زنده می‌شود و وقتی فطرت احیا شد بر طبیعت انسان چیره می‌شود و به آن اجازه نمی‌دهد افسار

گسیخته عمل کند و اینجاست که خدای تعالی می‌فرماید: **إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ (عنکبوت/۴۶)**» (راشدی، ۱۳۲۶: ۱۴۰). از منظر قرآن نماز دارای آثار روحی و روانی بسیاری است فقط یاد خدا آرام بخش دل‌ها و تاملین‌کننده بهداشت روان انسان است خدای تعالی می‌فرماید: **الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ، یادخدا، مایه آرامش دلهاست (رعد/۲۸).**

یکی از طرق پناه بردن به خدا ذکر او از طریق نماز و دعاست. حضرت علی (ع) در دعای کامل به پیشگاه خداوند عرضه می‌دارند: **یا مَنْ اسْمُهُ دَوَاءٌ وَ ذِكْرُهُ شِفَاؤٌ** ای که نام او دارو و یاد او درمان است.

همان طور که ایمان منشأ عبادت است عبادت هم تقویت‌کننده ایمان است روح عبادت تذکر است یعنی غافل‌نگشتن از خدا و به یاد وی بودن همان طور که خدای تعالی فرمود: **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي/طه/۱۴** و **فَاذْكُرُونِي اذْكُرْكُمْ/بقره/۱۵۳** کسی که خدا را یاد کند خدا نیز او را یاد می‌کند.

امید بخش‌ترین آیه قرآن در مورد نماز است (ضحی/۵)، (هود/۱۴). در ارتباط با این دو آیه مبارکه پیامبر اکرم (ص) خطاب به علی (ع) فرمود: **«یا علی جز این نیست که نمازهای پنجگانه برای امت من حکم نهر جاری را دارد که در خانه آن‌ها واقع باشد حال چگونه است وضع کسی که بدنش آلودگی داشته باشد و خود را پنج مرتبه در آب آن می‌شوید؟» (عیاشی، ۱۴۱۱: ج ۲- ص ۱۶۱-۱۶۲).**

کارهای شایسته (نماز) گناهان را از بین می‌برد نماز یک توبه عملی از گناهان گذشته است. (هود/۱۱۶) **إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ/هود (۱۱۴)**. فلسفه نماز از دیدگاه قرآن، یاد و ذکر خدا است (طه/۱۴)، (سوره فجر آیه ۲۸) نتیجه آرامش دل را پرواز ملکوت می‌داند، در بعضی آیات قرآن کریم دلیل عبادت را تشکر از خداوند می‌داند (نساء/۱).

نجات از ناامنی و گرسنگی به واسطه پرستش پروردگار خانه کعبه در (سوره قریش/۲) نمودار می‌شود. نقش تربیتی نماز در (سوره عنکبوت/۴۵) بیان می‌شود و قرآن به ما دستور می‌دهد که در سختی‌ها و مشکلات از نماز و عبادت کسب قدرت و قوت کنید. (بقره/۴۵) در نماز به هر سو که بایستیم رو به خداست اما به خاطر وحدت جهت عبادت، نماز باید رو به کعبه باشد (آل عمران ۹۶ و سوره بقره ۱۵۰) در بعضی از آیات قرآن پیامبر (ص) امر به مداومت بر ذکر پروردگار و محافظت از نماز شده (دهر/۲۵ و ۲۶) و سوره معارج/ (۳۴) (مومنون/۹) محافظت بر

رعایت صفات کمال نماز و محافظت بر عدد آن ذکر شده است. نماز برای خودسازی و دوری از فحشاء و مکر بهترین وسیله و عامل است (عنکبوت/۴۵). آیات دستور به سحرخیزی و شب زنده داری در سوره های (انسان ۲۶/ و (دهر/۲۲) آمده است.

« حضرت ابراهیم (ع) در قرآن می‌فرماید نماز و عبادتم و مرگ و حیاتم همه و همه برای پروردگار جهانیان است (انعام/۱۶۲). نماز خروج از خود و پرواز به سوی خدا است (نساء/۱۰۰). گاهی برای نماز و قرآن در قرآن کریم یک صفت آمده شده است (حجر/۹ و طه/۱۴). و قرآن و نماز در بعضی آیات در کنار هم آمدند (فاطر/ ۲۹ و اعراف /۱۷۰)» (قرائتی، ۱۳۷۵: ۳۹).

هر یک از اجزاء نماز دارای فلسفه ی مشخص و معینی است. و دارای مفهوم عمیقی است. ویلیام چیتیک در این مورد چنین می گوید: « در حالت قیام در نماز بنده در یک صفت الهی سهیم است، چرا که خدا «حی القیوم» (بقره / ۲۵۵) است اما در مقابل رکوع و سجود فقط از ویژگی‌های بنده هستند و نه پروردگار، این حالت در مفاهیم خشوع، تواضع، فروتنی و خضوع مشترک است. همان گونه که این عربی اشاره می‌کند، از طریق سجده، بنده در پی خاستگاه خود که گِل رُس است می باشد در حالی که از طریق قیام او تلاش می‌کند تا به ریشه‌ی ویژگی‌های مثبتش که همان روح است برگردد. گِل رُس از آب و خاک ساخته شده و دارای ویژگی‌هایی نظیردنائت، ظلمت، تراکم، درشتی، کندی، انفعال، جهل و مرگ است. (در حالی که) روح، نَفَس الهی بوده و در جنس خود با فرشتگان یکی است و خصوصیات ذاتی آن شامل: علو، درخشندگی، لطافت، سبکی، روشنایی، پویایی، علم و زندگی می باشد. قیام نمایانگر سرشت روحانی انسان، سجده مبین طبیعت جسمانی و رکوع، حوزه‌ی میانجی نفس است و در مجموع حرکات سه گانه ی نماز، حاکی از بندگی جمیع انسانها است» (چیتیک، ۱۳۹۱: ۱۱۷). علت تشریح نماز جماعت آن است که اسلام و توحید بندگی و اخلاص، به خداوند متعال در مومن دید عموم و ظاهر و مشهور در میان مردم باشد تا خداوند در برابر شرق و غرب برای توحید خودش، محبت داشته باشد (شیخ حر عاملی، بی تا: ج ۵، ۳۷۲).

یکی از دلایل فلسفه ی وجوب نماز شب بر پیامبر اکرم این است که چون قرآن کریم کلام الهی است و از حیث فهم معنایش ثقیل است و پیامبر (ص) آن را از ساحت عظمت و کبریایی حق گرفته است خداوند می‌فرماید ما این قرآن را که سخن ثقیلی است بر تو القا می‌کنیم و چون دریافتن این کلام بلند و متعالی نیاز به روحی بلند

و دلی پاک و مطهر دارد تفکر و مناجات و شب زنده داری و خلوت می‌تواند چنین آمادگی را ایجاد کند. نماز شب استوارترین و صائب‌ترین سخن است زیرا در نماز شب حضور قلب بیشتر و توجه به کلام دقیق‌تر است و خدای تعالی شب را مایه آرامش قرارداده و نتیجه این آرامش این است که خاطر انسان از شواغل معیشت فارغ و دست انسان از اسباب ظاهری بریده است.

خواجه عبدالله انصاری در تفسیر آیه ۸ سوره مُزَّمَل می‌گوید: «خیز نماز شب کن لختی از شب بیدار باش شفاعت امت را و لختی خواب کن آسایش نفس را یا سید اگر همه شب در خواب باشی اُمّت ضایع مانند و همه شب بیدار باشی رنج شوی و من رنج تو نخواهم... ای سید تو خلعت قربت ما که یافتی در شب یافتی هم در شب خدمت ما به جای آر» (میبدی ۱۳۷۶: جلد ۲، ۱۲۶۹).

اخلاص در نماز و همه ی عبادات و خوف و خشیت و خشوع در قرآن به عنوان صفات برتر عبادت شده اند. شرط قبولی و شرط صحت همه عبادات اخلاص و خلوص برای خداوند است.

«اخلاص پاک کردن و دوستی و عبادت بی‌ریا است. این اصطلاح از آیه شریفه اللّٰهُ الدّٰیْنِ الْخَالِصِ (زمر/۳) و آیات دیگری که مفاد آن دوری کردن از ریا و خلوص نیت در اعمال و تصفیه باطن از عجب و ریا و خودنمایی در اعمال و عبادات است گرفته شد» (سجّادی، ۱۳۸۹: ۶۵).

با مطالعه در قرآن در می‌یابیم که عده ای از پیامبران دارای مقام اخلاص بوده اند. و مقام اخلاص دارای مراتب تشکیکی است. یعنی بعضی از مراتب آن در مراحل بالاتر است و بعضی دیگر پایین تر.

«امام صادق (ع) فرمود: الْعَمَلُ الْخَالِصُ (هو) الَّذِي لَا تُرِيدُ أَنْ تَحْمِدَ عَلَيْهِ أَحَدٌ إِلَّا اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ: عمل خالص عملی است که تو انتظار نداری ستایشت کنند بر آن جز خداوند عزوجل» (کلینی، ۱۳۷۲: ج ۲، ۱۶). اخلاص تابع معرفت است هر چه مقام معرفت و توحید عارف کامل تر شود اخلاص کاملتر گردد.

مرحوم ملاعبداله مدرس زنوزی در معنای اخلاص در کمال و الاخلاص نفی الصفات عنه گوید: «کمال اخلاص در توحید ذات اقدس نفی صفات است از او یعنی ملاحظه‌ی ذات اوست بدون ملاحظه صفات» (زنوزی، آشتیانی، ۱۳۸۹: ۳۷۴).

اقسام اخلاص و خلوص بر دو قسم است: اول خلوص دین و طاعت برای خدای تعالی و دوم خود را برای او خالص کردن. این آیه شریفه بر خلوص قسم اول دلالت دارد: و ما أمرُوا إِلَّا لِيَعْبُدَ اللَّهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ (سوره /) و امر نشدند مگر این که عبادت کنند خدا را در حالی که دینشان را خالص کنند و نیز این آیه شریفه بر خلوص قسم دوم دلالت دارد آیه شریفه: إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ. مگر بندگانی که خودشان خالص بودند. علامه ی طباطبایی در تفسیر المیزان در مورد (آیه ۴۰ سوره مبارکه حجر) می گوید: « ابلیس در این جمله طائفه متقین را از اغوای خود استثنا نموده و آن‌ها عبارت از مخلصین هستند، إِلَّا عِبَادِكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ، از سیاق کلام بر می آید که مقصود از این طائفه کسانی هستند که خود را برای خدا خالص کرده باشند و معلوم است که جز خدا کسی خالصشان نکرده است پس مخلص اند و از این که گفت: مگر بندگان مخلصت و اول بندگان را استثنا کرد و سپس ایشان را به وصف مخلص توصیف نمود این معنی استفاده می شود که اصولاً حق بندگی و عبودیت همین است که مولی بنده خود را خالص برای خود کند» (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۱۲ ص ۲۳۷). خداوند در قرآن از مخلصین به عباد مخلصین یاد کرده است. و دلیل آن این است که آنها را برای خود خالص کرده است. و خود را به ایشان شناسانده و غیر خدا را از یادشان برده. در نتیجه آنان خداوند را به گونه توصیف می کنند که شایسته ی اوست.

«نکته قابل توجهی که در این آیه مبارکه وجود دارد این است که طبق آیه کریمه قَبَعَزْتِكَ الْأَعْيُنِيهِمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا لِلْعِبَادِكِ الْمُخْلِصِينَ (حجر/۴۰) شیطان را برافراد قلیلی که مخلص اند دسترسی نیست و از طرفی طبق آیه کریم /اعراف/ ۱۷/ بندگانی را که شیطان اغوا می کند از شاکرین نخواهند بود از این‌ها استفاده می شود که شاکرین که شیطان به آنان دستبردی ندارد همانا بندگان مخلصین خدا هستند. از پیامبرانی که خداوند آن‌ها را به صفت شکر و شاکر توصیف می کند حضرت نوع (ع) (اسراء/۱۷) و حضرت لوط (زمر/۳۴ و ۳۵) و حضرت ابراهیم (سوره نحل/ ۱۲۰ و ۱۲۱) می باشد. با توجه به آیه مبارک سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ (صافات/ ۱۵۹) توصیف و تمجید شایسته مقام حضرت احدیت برای احدی ممکن نیست مگر برای بندگان مخلصین خداوند و خدای تعالی پیامبرش را امر به حمد می کند حمد خداوند در قرآن توسط پیامبر گرامی اسلام (نمل/ ۵۹) و حضرت ابراهیم (سوره ابراهیم /۳۹) و حضرت نوح (ع) (مومنون/۲۸) صورت گرفته است. و به دلیل همین حمد انبیای عظام به مقام اخلاص رسیده اند» (تهرانی، بی تا: ص ۵۸).

در سوره یوسف آیه ۲۴ تعبیر جذاب حمایت خدا از بنده مخلصین عنوان شده است و مخلصین غیر خدا را اطاعت نمی‌کنند خواه تسویل شیطان باشد یا تزیین نفس و یا هر داعی دیگری غیر خدا.

آیاتی دیگر از قرآن که بیانگر مقام اخلاص می‌باشد عبارتند از (سوره حجر/۳۹) - (یوسف /۲۴) - (نحل/۵۲) - (زمر/۳) - (سوره انعام/۱۶۲) و (سوره کهف/۱۱۰).

از دیگر صفات عبادت برتر احساس تذلل و خشوع و خضوع و حضور قلب در هنگام عبادت است. هر کس در برابر موجود دارای عظمت فوق العاده قرار گیرد و درک کند که در برابر چه کسی قرار گرفته حالت انفعالی در او پدید می‌آید که در عربی از آن به "هیبت" و یا "خشیت" تعبیر می‌گردد این حالت یا لکنت زبان به هنگام حرف زدن لرزیدن دست و پا، پریدن رنگ صورت و سایر واکنش‌های روانی و جسمی که حاکی از آن است که انسان خود را باخته است همراه می‌گردد. خشیت حالتی است درونی که نوعی عنایت به اعضا و جوارح نیز نسبت داده میشود.

« هیبت، همان حالتی است که در قرآن خشیت نامیده شده است. هنگامی که انسان در برابر عظمت و بزرگی خداوند قرار می‌گیرد قلبش مملو از خضوع می‌شود. خشوع به معنای تاثیر خاصی است که به افراد مقهور دست می‌دهد افرادی که در برابر سلطانی قاهر قرار گرفته‌اند به طوری که تمام توجه آنان معطوف او گشته و از جای دیگر قطع می‌شود» (طباطبایی، ۱۴۱۲: جلد ۱۵، ۵).

خشوع در نماز دو نوع است یکی خشوع دل است و دیگری خشوع اعضا و جوارح بدن. منظور از خشوع دل آن است که نمازگزار بی آنکه فکرش به جای دیگری برود تمام اندیشه و همتش نماز باشد و همه ی حواس خود را متوجه ی آن سازد به نحوی که جز معبود در دلش وارد نشود. پس تا وقتی که یاد خدا در دلش است و از او غافل نیست حضور قلب حاصل شده است. معنای خشوع اندام‌های بدن عبارت است از اینکه نمازگزار در هنگام نماز به چیزی توجه نکند، چشم‌ها را به زیر افکند و با چیزی بازی نکند و انگشت‌های پا و تمام بدن را به سوی قبله نگاه دارد و حتی چیزی از مکروهات را هم مرتکب نشود. به خشوع اندام‌های بدن در هنگام نماز خضوع نیز می‌گویند.

رسول اکرم(ص) درباره شخصی که در نمازش با ریش خود بازی می کرد فرمود: «لَوْ خَشَعَتْ جَوَانِحُهُ لَخَشَعَتْ جَوَارِحُهُ: اگر دلش دارای خشوع می بود جوارحش نیز خاشع میشد» (مجلسی، ۱۴۱۲: ج ۸۵، ۱۹).

آیه شریفه (۱ سوره حدید) می فرماید: شان یاد خدا چنین شانی است که هرگاه نزد مومن آمین آید بلادرنگ دنبالش خشوعی در دل مومن می آید. « در این آیه شریفه عتابی است به مومنین به خاطر قساوتی که دل‌هایشان را گرفته و درمقابل ذکر خدا خاشع نمی‌شود خدای تعالی به این حقیقت اشاره نموده که دل‌های مسلمانان مانند دل‌های اهل کتاب دچار قساوت شده و قلب قاسی از آنجا که درمقابل حق خشوع و تاثیر و انعطاف ندارد از زیّ عبودیت خارج است و در نتیجه از مناهی الهی متاثر نمی‌شود و مرتکب گناه و فسق میشود» (طباطبایی، ۱۴۱۲: جلد ۱۹، ۲۸۳).

در سوره (فتح آیه ۲۹) پیامبر و کسانی که با اویند را توصیف می‌کند که در خواندن نماز استمرار دارند و اینکه سجده آنان برای خدا به عنوان تذلل و تخشع برای اوست و این سجده در چهره آنان اثری گذاشته و آن اثر سیمای خشوع برای خداست که هر کس ایشان را ببیند با آن سیما ایشان را می شناسد. نمازی که می‌خوانیم باید همراه با خشوع باشد و خشوع در نماز بتدریج روح و روان را نرم و لطیف می‌سازد. مهم‌ترین نتیجه خشوع اشتیاق به طاعت و بندگی و فرمانبرداری حضرت الله عزَّ اسْمُهُ است. بیان نمادین این سرشت خاضعانه در حرکات رکوع و سجود که از ارکان نماز نیز مشاهده می‌شود.

نماز اظهار بیچارگی و فروتنی و زاری و درویشی و پشیمانی است. « ابن عباس گفت: داود علیه السلام گفت الهی ساکن خانه تو که باشد و نماز که را شرف قبول ارزانی فرمایی؟ حق تعالی بر وی وحی فرستاد که: ای داود در خانه من کسی ساکن شود و نماز کسی را قبول فرمایم که عظمت مرا متواضع باشد و روز خود را به ذکر من قطع کند و نفس خود را از شهوت‌ها برای من باز دارد. . . . حضور دل روح نماز است و سبب حضور دل همت است و دل تابع همت باشد و چون دل در نماز حاضر نشود معطل نباشد بل حاضر بود در چیزی که همت او مصروف آن است از کارهای دنیا پس حضور دل را حیاتی و علاجی نباشد مگر آنکه همه همت در نماز مصروف شود. اصل نماز خشوع است و خشوع ثمره ایمان و نتیجه یقین به جلال حق تعالی است» (غزالی، ۱۳۲۶: ۵۸ و ۷۹).

امام خمینی (ره) حقیقت خشوع را در کتاب آداب الصلوه عبارت می‌دانند از: « خضوع تام ممزوج با حُبّ یا خوف و آن حاصل شود از ادراک عظمت و سطوت و هیبت جمال و جلال. » (امام خمینی، ص ۲۳). آیات مربوط به خشوع در قرآن / حشر (۲۲) حدید/ ۱۷ غاشیه / نازعات ۹ / طه/ ۱۰۸ اسراء/ ۱۰۷-۱۰۹ انبیاء/ ۹۱ بقره / ۴۴ و ۴۵ مومنون/ ۲.

خوف از مقام پروردگار تاثیر خاصی است که در بنده به دلیل حس حقارت و ذلت در برابر ساحت عظیم و کبریایی مولایش و شناختن قدرت خدای تعالی و حشمت و نفوذ مشیت او به وجود می‌آید. بوجود می‌آید. « ترس به این معنا عبارت است از خضوع در برابر او بدین جهت که او الله است ذوالجلال و الاکرام است نه بدین جهت که جهنم یا بهشت دارد وقتی عبادت به این انگیزه انجام شود خالصاً لوجهِ الله صورت می‌گیرد و این معنای ازخوف، همان خوفی است که خدای تعالی ملائکه مکرمین خود را بدان ستوده. . . . و بعید نیست این طایفه همان کسانی باشند که در سوره (واقعه / ۱۰ و ۱۱) درباره آنها می‌فرماید: (وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ، اولئِكَ الْمُقَرَّبُونَ) «طباطبایی، ۱۴۱۲: جلد ۱۹، ۱۸۱).

سوره مبارکه (الرحمن آیه ۴۶) به بیان اوصاف و احوال از جن و انس می‌پردازد کسانی که از مقام پروردگارشان پروا داشتند بیان خوف و اینکه خوف هم مانند عبادت مراحل دارد. یکی دیگر از شرایط عبادت برتر و کمال عبادت، حضور قلب در هنگام انجام عبادت است. حضور قلب در حقیقت روح عبادت است، و اگر عبادت این روح را نداشته باشند و صرف اعمال ظاهری باشد به مرور جذابیت خود را از دست می‌دهد. با وجود احساس حضور شوق بنده برای فرا رسیدن زمان عبادت دوچندان می‌شود، این احساس که در هنگام عبادت، اجازه ی سخن گفتن با خالق آفرینش یافته است باعث می‌شود تا شوق عبادت در انسان باقی بماند زیرا به قول علامه ی طباطبایی عبادت، حضوری دو جانبه است. یکی حضور خداوند به عنوان معبود و حضور بنده به عنوان کسی که خود را حاضر و روبروی معشوق می‌بیند.

۳-۲۲-۲ - نماز و عبادت (پیامبر اکرم)

از منظر قرآن مقام عبودیت بارزترین ویژگی پیامبران الهی است که خداوند متعال با این امتیاز از آن گرامیان نام می‌برد. مهم‌ترین ویژگی رسول اکرم (ص) که قرآن بر آن تاکید دارد مقام عبودیت و بندگی مطلق آن

حضرت است که مناجات‌ها دعاها و شب زنده داری‌های او نمود و جلوه‌ای از این ویژگی است. تهجد به معنای بیداری بعد از خواب است و شب زنده داری است و خداوند آن را بر پیامبر واجب گردانید.

تمایل خاتم‌انبیا به عبادت‌های سحری، گریه‌های شبانه بیتوته‌های غار حرا تفکر در صنع الهی و خلقت آسمان‌ها و زمین و نظاره کردن جمال و جلال الهی با چشم دل‌رمز موفقیت آن حضرت در برابر دشمنان بود. شیخ صدوق درباره نماز شب پیامبر روایت می‌کند که حضرت رسول هفتاد بار در نماز وتر استغفار می‌کرد.

امام باقر (ع) فرمود: «پیامبر چنان در حال عبادت‌آداب حضور را رعایت می‌کرد که انگشتان پاهایش متورم می‌شد» (بحرانی ۱۴۱۵: ج ۳، ص ۷۴۹).

«حضرت رسول گرامی (ص) هنگامی که به دعا و راز و نیازی می‌پرداخت دست‌هایش را بلند می‌کرد و همانند فقیر درمانده و گرسنه‌ای که طعام می‌خواهد به درگاه الهی ناله و زاری می‌کرد» (فهدحلی ۱۴۰۷: ص ۱۹۶).

«پیامبر اکرم می‌فرمود: چند چیز است که تا آخر عمر آن را رها نمی‌کنم یکی خاک‌نشینی است چون خاک نشینی عبودیت را ظاهر می‌کند طغیان نفس را از بین می‌برد سجده خاک روی خاک برای اظهار عبودیت جبین را روی خاک بگذارد (سوره طه/۵۵) این خضوع و خشوع به تدریج بندگی می‌آورد» (دستغیب، ۱۳۵۶: ۱۶۰).

«در حدیث معراج «الصَّلَاةُ مِعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ» (مجلسی، ۱۴۱۲: ج ۷۹، ۳۰۳) معراج به معنای صعود پیامبر (ص) است که به موجب آن او از طریق ملکوت به حضور الهی رسید. کلمه ی معراج در معنای تحت اللفظی یعنی وسیله ای برای بالا رفتن یا نردبان، اما یکی از نردبان بالا می‌رود و دیگری از آن پایین می‌آید و اهمیت معراج نه تنها در عروج پیامبر (ص) که در بازگشت او به جهان نیز هست. این دو حرکت [صعود و نزول] معرف دو مرحله ی مهم از کمال معنوی است که در ساختار نماز نشان داده شده است» (چیتیک، ۱۳۹۱: ۱۱۶).

۳- ۲۲- ۳- حج عبادت و مراسم و مناسک خانه خدا

از دیگر اعمال عبادی که در قرآن با لفظ عبادت از آن یاد شده حج است همان عمل معروفی که حضرت ابراهیم خلیل آن را وضع نمود و بعد از ظهور اسلام به عنوان یک فریضه عبادی برای امت قرار داده شد. حج

نمایشی جامع از سیر روحی انسان‌های کامل در مسیر تقرب به خداست. « حج نیز مانند سایر عبادات، غایت خلق است نه خالق، زیرا او عین غنا و بی‌نیازی و محض کمال است. » (جرعه ای از صهبای حج، آملی، ص ۱۵۵)

تمام اعمال و مناسک حج از احرام گرفته تا وقوف در عرفات و طواف خانه خدا و سعی صفا و مروه و حتی قربانی از نظر این‌که عمل عبادی است بدون قصد قربت صحت نمی‌پذیرد به تعبیر قرآن، موقع حج ماه‌های معینی است که مردم می‌دانند (شوال، ذی‌العقده و ذی‌الحجه) (در (سوره بقره ۱۹۶/۱۹۷) عبادت و مراسم و مناسک خانه خدا و عبادت قربانی در حج (سوره حج/۳۷) ذکر شده است.

خواجه عبدالله انصاری در تفسیر این آیه می‌گوید: «حج عوام دیگرست و حج خواص دیگر، حج عوام قصد کوی دوست است و حج خواص قصد روی دوست» (میبدی ۱۳۷۶: ۱۴۰).

جمال کعبه چنان می‌دواندم بنشاط که خارهای مغیلان حریر می‌آمد

(ملکی تبریزی، ۱۳۸۶: ۲۶۹)

«روشن است که حقیقت عبادت حرکت روح انسان به سوی خداست و گرنه تنها صورت ظاهر اعمال بدنی در صورتی که عاری از توجه قلب باشد عبادت حقیقی محسوب نمی‌شود و این مسئله در بیان حضرت رسول اکرم (ص) مشهود است که فرمود: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: إِنَّمَا فُرِضَتِ الصَّلَاةُ... قِيمَةُ ذِكْرِكَ تَرْجَمُهُ: منظور از وجوب نماز و حج و طواف و دیگر مناسک به پا داشتن یاد خداست. پس وقتی قلب تو از هیبت و عظمت خدا که مقصود اصلی از عبادات است خالی شد در این صورت تنها ذکر زبانی (و اعمال خشک بدنی) چه ارزشی خواهد داشت؟» (نراقی، ۱۳۷۹: جلد ۳ ص ۳۲۲).

حج در بارز ساختن اخلاص و تسلیم بندگان خدا عاملی بسیاری قوی است و نسبت به عبادات دیگر دارای امتیازاتی است این‌که جنبه تعبد در آن روشن‌تر است و رمز عبودیت در خلال امتثال آن اوامر بهجت انگیز ظهور بیشتری دارد و به همین جهت در رجم شیطان رجیم و سرکوب ساختن وسوسه آن لعین بسیار موثر است. علامه طباطبایی حج را این‌گونه تشریح می‌کنند: «صورت اعمال حج و تمام عبادات در واقع تشریح مقامات روحی و معنوی انبیا و اولیای خداست. تجزیه و تحلیلی است از سیر روحانی سالکین الی الله و سفر کنندگان به سوی خدا

که چگونه مراحل و منازل بندگی و عبودیت را پیموده‌اند و سرانجام به مقام قرب ربوبی رسیده‌اند» (طباطبایی، ۱۴۱۲:، جلد ۱ ص ۳۰۳).

در میان عبادات حج است که جامع‌الأمیرین است هم خاصیت تطهیر دارد و هم مایه تزیین است انفاق مال در حج، دور افتادن از اهل و عیال، تعطیل کردن کسب و کار زندگی مادی، تحمل رنج سفر، انجام اعمال نامأنوسی که طبع نمی‌پسندد مانند سنگ زدن به ستون‌های مینی و هر وله کردن از لباس معمولی خود در آمدن سرتراشیدن و... در پاک کردن دل انسان از پلیدی کبر و نخوت و خود خواهی و... موثر است و این نمونه‌ای از (خصیصه طهارت بخشی حج) است. اما صفات فاضله روحی که در شخص حاج بوجود می‌آید جنبه تزیین و تحلیه حج است (ضیاءآبادی، ۱۳۸۷: ۲۳).

حج دارای آثار اجتماعی نیز می‌باشد که در قرآن و احادیث به این شرح است: با توجه به آیات ۲۷ و ۲۸ سوره حج، حج تراکم قوای متکثره در نقطه واحده است. کعبه ضامن بقای جامعه بشری است (مائده ۹۷) کعبه پناهگاه جامعه انسانی و خانه امن بشر است (بقره/۱۲۵) حج، حق واجب خدا بر انسان است (آل عمران/۹۷) و در احادیث، حج مایه قوت دین است. فَرَضَ اللَّهُ... وَ الْحَجَّ تَقْوِيَةً لِلدِّينِ (نهج البلاغه، باب الحکم و المواعظ، حکمت ۲۴۴) کعبه علم و نشانه اسلام است (جَعَلَهُ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى لِلْعَالَمِ مِنْهَا فِي ذِكْرِ الْحَجِّ) (نهج البلاغه خطبه اول). خداوند پیمان کعبه را نشانه اسلام قرار داده است. حج نبود کننده فقر و عصیان اجتماعی است: وَ حَجِّ الْبَيْتِ وَ أَعْتِمَارُهُ... الدُّنْبِ (نهج البلاغه خطبه ۱۰۹/ عمره و حج فقر را می‌زدایند و گناه را می‌شویند. تعطیل حج مستلزم ضعف نیروی دین و استیلائی کفار بر مسلمین است و در نهایت هیچ عمل صالحی جای حج را نمی‌گیرد (ابن بابویه، ۱۳۸۰: ج ۲ ص ۱۳۷).

بعضی از اعمال حج اموری است که عقول امثال ما را راهی به فهمیدن سر آنها نیست. پس به جا آوردن آنها فقط به جهت اطاعت امر و بندگی مولای خود است و در چنین عملی اظهار بندگی بیشتر است زیرا بندگی حقیقی آن است که فقط به جهت اطاعت مولا باشد و نه چیز دیگر. در فعل آن سببی به جز اطاعت مولا نباشد. حکمت انجام قربانی در مراسم حج، تقرب و نزدیکی قربانی کننده و تقوی او به سوی خداست زیرا آنچه که به خدا می‌رسد باطن و روح عمل است و قربانی مقبول است که با تقوای الهی انجام شده باشد. « سر قربانی این است که حج گزار و قربانی کننده با تمسک به حقیقت ورع، گلوی دیو طمع را بریده و او را بکشد. بنابر این صرف

ذبح گاو و گوسفند یا نحر شتر و رها کردن آنها بدون توجه به سر قربانی، مایه ی تعالی حج گزار نیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۲۲۷).

۳-۲۲ - ۴-عبادت روزه

صیام و صوم در لغت عبارت است از خودداری کردن از چیزهایی که نفس زیاد به آنها میل و علاقه دارد و در شرع عبارت است از خودداری کردن از امور معینی با قصد قربت از طلوع فجر تا مغرب.

« خدای سبحان فرمود: الصَّوْمُ لِي وَاَنَا أَجْزَى بِهِ » (مجلسی، ۱۳۵۲: ج ۳ ص ۲۲۵). این تعبیر فقط درباره روزه وارد شده است. خواجه عبدالله انصاری در تفسیر کشف الاسرار در مورد روزه می‌گوید: « الصَّوْمُ لِي، إِضَافَةٌ بِأَنَّ خَدَّيْكَ تَأْتِيكَ مِنْهُ فَتَأْتِيكَ مِنْهُ كَمَا تَأْتِيكَ مِنْهُ فَتَأْتِيكَ مِنْهُ ». خود کرد تا دست خصمان از آن کوتاه کند فردا در قیامت چون خصمان گرد تو برآیند و عبادت‌های توبه آن مظلالم که در گردن داری بردارند ربّ العالمین آن روزه تو در خزینه فضل خود بر می‌دارد» (میبدی، ۱۳۷۶: ۱۳۳ جلد ۱). ماه رمضان ماه خدا و بهترین ظرف زمانی برای نیایش با خدا پرستش او و تقرب جستن به اوست مبدء سالکان و فرصت طلایی عبادت پیشگان است خداوند متعال مقرر کرده که سی روزی به حق خدا و به تکامل معنوی بنده خدا اختصاص یابد. روزه عبادتی است که از راه ریاضت و تحمل و گرسنگی و خودداری از مبطلات و محرّمات انسان را به خویشتن داری و مقاومت در برابر گناه و خویشتن‌سازی می‌رساند زیرا وجود انسان با دریافت نورانیت تقوی نورانی و مزین می‌شود لذا قرآن این باره می‌فرماید: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ. . . لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ.

درجاتی برای روزه عنوان شده است که عبارت اند از: روزه عوام و آن محافظت شکم و فرج خود از مقتضای شهوات است و دوم روزه خواص علاوه بر آن به زیادتی محافظت چشم و گوش و زبان و دیگر جوارح از معاصی و روزه خواصّ علاوه بر آنچه گفته شد محافظت دل از اشتغال به افکار دنیوی و اخلاق رذیله و نگاهداشتن آن از غیر یاد خداست (نراقی، ۱۳۷۱: ۷۴۹).

هشام‌بن حکم از امام صادق (ع) می‌پرسد: « چرا روزه گرفتن بر مردم واجب شد؟ فرمود: إِنَّمَا فَرَضَ اللَّهُ (عَزَّوَجَلَّ) الصِّيَامَ لِيَسْتَوِيَ بِهِ الْغَنِيُّ وَالْفَقِيرُ. . . فَيَرْحَمُ الْجَائِعَ. برای این که فقیر و غنی هر دو در امساک یکسان اند هر دو نباید بخورند و بیاشامند افرادی که دارند و همیشه سیراند رنج گرسنگی را تحمل نکردند لذا به

وسلیه روزه گرفتن رنج گرسنگی را تحمل می‌کنند تا درد گرسنگان را بچشند. . . . و این نازل‌ترین درجه روزه است. درجه عالیۀ سرّ روزه لقاء حق است» (جوادی آملی، ۱۳۶۹: ص ۸۴ و ۸۵).

فواید گرسنگی (روزه) در کتاب المراقبات عبارتند از: «صفای قلب، تواضع و از بین رفتن سرمستی و ناسپاسی که منشأ سرکشی است، شکستن شدت شهوات و نیروهایی که باعث انجام گناهان کبیره می‌شوند، آمادگی برای انجام عبادت‌ها، توانایی برای دادن مال، مهمانی دادن، هدیه دادن، احسان و نیکی، رفتن به حج و زیارت و بالاخره انجام تمام عبادت‌های مالی است» (ملکی تبریزی، ۱۳۸۹: ۱۲۵).

۳-۲۲-۵- عبادت خمس و زکات در قرآن

خمس در لغت به معنای یک از پنج می‌باشد (ابن فارس ۱۴۲۹: ۳۱۲) خُمس بر وزن کُمَد با خُمس بر وزن خُلد به یک معناست و هردو به معنای یک سهم از پنج سهم می‌باشد. چنانکه گفته می‌شود خمست القوم اخذت خمس اموالهم (فیومی، ۱۴۱۴: واژه خمس). و در اصطلاح فقهی به یک پنجم دارایی افراد پس از جداکردن هزینه‌ی سال اطلاق می‌شود که باید در اختیار امام قرار گیرد تا در موارد مشخص صرف شود.

یکی از اهداف وضع مالیات در اسلام، تزکیه نفوس و رشد و تعالی روحی انسان است و این از خصوصیات و بلکه مختصات مالیاتی اسلام است خمس از عبادات محسوب می‌گردد و در پرداخت آن قصد قربت لازم است و چنانچه بدون قصد قربت انجام گیرد از عهده پرداخت کننده ساقط نیست. منظور از عبادات در فقه، اعمالی است که انجام آنها باید همراه با قصد قربت باشد و از آنجا که خمس و زکات نیز از جمله عبادات هستند قصد قربت در آنها لازم است. مفهوم عبادیت عمل، لزوم قصد قربت در انجام آن است بررسی آیات و روایات نشان می‌دهد که این قید در زکات و خمس و صدقه شرط صحت است. آیاتی که درباره خمس نازل شده عبارتند از آیه ۴۱ سوره انفال آیه خمس نامیده میشود - آیه ۲۶ سوره اسراء- آیه ۹۰ سوره نحل- آیه اول سوره انفال - آیه ۶ و ۷ سوره حشر. زکات در قرآن کریم به معنای هر واجبی مالی ابتدایی است و آن را نه ویژه امت اسلام، که تشریحی عام در تمامی شرایع می‌داند (انبیاء ۷۳/ - مریم ۳۱/ و ۵۵/).

۳-۲۲-۶- تولی و تبری

قرآن نور و هدایت الهی برای انسان است. اگر بخواهد راه تکاملی انسان را تعیین کند به خاطر این که انسان موجودی است که با اراده کار می‌کند باید مبادی پیدایش اراده او را تنظیم کند که او به چه چیز ارادت بورزد و از چه چیز کراهت داشته باشد. این همان دستور رسمی دین است به نام تولی و تبری که به چه امری و به شخص تولی داشته باشد و از ولایت او برخوردار باشد با او پیوند ولایی داشته باشد و از چه امری منزجر و متبری باشد. این تولی و ارادت اوست که مایه اقدام و قیام او را فراهم می‌کند. از مجموع آیات قرآن کریم در این زمینه مطالبی بر می‌آید اول این که انسان با محبت زنده است و با محبت کار می‌کند و پایگاه محبت قلب اوست و دیگر این که هر انسانی از یک قلب برخوردار است و بیش از یک قلب ندارد. و نهایت این که قلبی که جای محبت حق شد زمینه برای محبت باطل نیست و دلی که ظرف محبت باطل شد جا برای محبت حق نیست برای رسیدن به محبت حق دستوراتی و بعد از رسیدن به محبت حق لوازمی است که قرآن کریم آن‌ها را مبسوطاً تعیین کرده.

«آثار محبت به خدا دوستی با دوستان خداست، هر محبتی به خاطر زیبایی‌هایی که در محبوب می‌بیند او را دوست می‌دارد. و اگر آن زیبایی‌ها قابل کسب باشند تلاش می‌کند خود نیز به آن زیبایی‌ها دست یابد و این دلیلی است بر اینکه پیامبر (ص) مزد و پاداش مجاهدت خود را دوستی و مهرورزی با خانواده‌اش اعلام می‌کند آیات ۲۳ (شوری) و ۴۷ (سباء) بیانگر این موضوعند». (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۱۲۲).

خداوند به پیامبر می‌فرماید: قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ. ترجمه: بگو اگر خداوند را دوست می‌دارید مرا پیروی می‌کنید تا خدا شما را دوست بدارد و گناهانتان را ببخشد و خداوند آمرزنده مهربان است (آل عمران/۳۱) وقتی تابع رسول اکرم (ص) باشیم به خاطر دوست داشتن محبوب و آثار آن به او ارادت می‌ورزیم و تولی پیدا می‌کنیم اگر شما دوست خدا باشید تابع رسول خدا باشید زیرا این محبت و این کشش شما را به محبوب می‌رساند. نمی‌شود انسان از صمیم دل کسی را دوست بدارد اما از فرمانش سرپیچی کند در شعری منسوب به امام صادق (ع) آمده است:

«خدا را نا فرمانی می‌کنی و اظهار دوستی با او می‌نمایی؟ به جان خودم این رفتاری شگفت است.»

اگر دوستی‌ات راستین بود اطاعتش می‌کردی». زیرا دوستدار مطیع محبوب خود است (مطهری، ۱۳۷۷: ۶۰).

کسی که به دوستی با خدا دل بسته است و او را محبوب زندگی خود قرار داده است راه رسیدن به او را هم دوست دارد. و این راه رسیدن همان دین است اعمالی که انسان را به خدا می‌رساند در مناجات خمس عشره، مناجات الْمُحْتَبِينَ، امام سجاد (ع) از درگاه خداوند درخواست می‌کند: دوستی تو را از تو می‌خواهم و دوستی هر که تو را دوست دارد و دوستی هر کاری که مرا به تو نزدیک می‌کند. پس دوستدار خدا دوستدار دین او و راه رسیدن به اوست.

عاشق روشنایی از تاریکی می‌گریزد دوستدار زندگی و بقا از نیستی و نابودی متنفر است. و آن کس که با دوستی با خدا افتخار می‌کند از هر چه ضد خدایی است بیزار است در قرآن مجید این مورد در (سوره مجادله ۲۲/ ۲۲) نمایان است. «بنابراین دینداری گرچه با دوستی با خدا آغاز می‌شود اما تنفر از ضد او را نیز به دنبال دارد. به همین جهت اگر کسی بخواهد قلبش را خانه‌ی خدا کند باید محبت شیطان و امور شیطانی را از آن بیرون کند، پس دینداری بر دو پایه استوار است تولی (دوستی با خدا و تبری (بیزاری از باطل) و به میزانی که دوستی با خدا عمیق‌تر باشد نفرت از باطل هم عمیق‌تر است». (مطهری، ۱۳۵۴: ۲۸۵) روزی پیامبر اکرم (ص) از اصحابش پرسید: «که کدامیک از دستاویزهای ایمان محکمتر است؟ گفتند: خدا و رسولش داناترند. بعضی گفتند نماز و روزه و جهاد. پیامبر فرمود: وَلَكِنَّ أَوْثَقَ عُرَى الْإِيمَانِ الْحُبُّ فِي اللَّهِ وَالْبُغْضُ فِي اللَّهِ وَتَوَالِي أَوْلِيَاءِ اللَّهِ وَالتَّبَرُّ مِنْ أَعْدَاءِ اللَّهِ. یعنی: محکمترین دستاویزهای ایمان، دوستی برای خدا و دشمنی برای خدا و دوستی اولیای خدا و بیزاری از دشمنان خداست» (کلینی، ۱۳۷۲: ج ۴، باب حب فی الله).

۳-۲۲-۷- جهاد جلوه ای از عبادت

جهاد از جَهْد (به فتح جیم) و یا از جُهْد (به ضم میم) به معنی طاقت و مشقت گرفته شده. صاحب کتاب مفردات فی غریب القرآن می‌گوید: الجهادُ استغراغ الوُسع فی مدافعه العدو. یعنی جهاد نهایت رساندن تمام قدرت و توان است در دفاع از دشمن. جهاد در قرآن به دو واژه یاد شده است: واژه ی جهاد و دیگری واژه ی قتال که به معنی کارزار نمودن و جنگیدن است. فریضه ی جهاد یک وظیفه ی اجتماعی است که برای نابودی نظام فاسد کفر و الحاد واجب شده، یعنی در فرهنگ قرآنی نظام هایی که رهبری آنها در دست انسانهای ستمگر و حاکمان

ظالم قرار دارد و عملکرد آنها در جهتی غیر از عملی شدن قوانین الهی است، نظام های طاغوتی قلمداد شده است. و هدف جهاد در اسلام نابودی حاکمیت کفر است.

«در بعضی از آیات قرآن جامعه ی مومنین دعوت به جهاد شده و به تقوا فرمان داده شده اند. (تقوا به معنی خود نگهداری از نافرمانی ها و کجروی ها و خارج شدن از مسیر حق) زیرا پس از آنکه انسان خود را از آلودگی های اخلاقی پاک کرد و عشق و شوق خدا در فکرش شعله ور گردید، آماده ی جانبازی و فداکاری در راه معشوق می شود» (طاهری خرم آبادی، ۱۳۶۰: ۲۷ تا ۲۸). عبادت نیز نمادی جهادی دارد به گونه ای که محل استقرار نمازگزار "محراب" نام گرفته است. خدای حکیم "جهاد" در راه خود را مانند نماز، روزه، حج و مانند آن مطرح و "ذکر" و "یاد خدا" را ثمره ی آن معرفی می کند. آیات مربوط به جهاد عبارت اند از: انفال/۴۵ و حج/۳۹ و توبه/۴۲ و ۲۴ و آل عمران/۱۲۴.

جهاد اسلامی از قداست و انسانیت بس والایی برخوردار است. و بهترین دلیل این قداست سخن پیامبر اکرم (ص) است که هنگام وداع رزمندگان عازم جهاد به آنان فرمود: بروید به نام خدا و کمک بخواهید از او، جهاد کنید برای خدا و برای امت رسول خدا. در جهاد اسلامی در برابر اهل کتاب سه راه پیشنهاد می شد: اسلام، جزیه و یا شمشیر. در برابر کفار اگر اسلام می آوردند صاحب تمام حقوقی می شدند که یک مسلمان مجاهد برخوردار بود. در جهاد اسلامی کسانی کشته می شدند که در برابر مسلمانان سلاح در دست می گرفتند.

۳-۲۳- عبودیت و آزادی های بشری در مغرب زمین

پس از رنسانس، آنچه در غرب مطرح گردید، بیرون راندن دین از صحنه ی اجتماع و اعتقاد به اصالت انسان بود. مطابق این نظر، انسان مدار و محور همه چیز گردید و تمام برنامه ها و شرایط باید به نفع او ختم شود و گرنه، فاقد اعتبار است. اعتقاد به اصالت انسان گسستی جدی در سنت مسیحی ایجاد کرد و نتیجه ی آن بالیدن انسان به خود و مقدم داشتن فهم و شناخت خود بر فهم های دینی گردید. همین امر موجب تفسیر به رای کردن متون دینی و در گام بعدی، ادعای استقلال در وضع قانون و تکلیف و بی نیازی از شریعت الهی شد. دستاورد نهایی چنین دیدگاهی نفی روح دینی و وجود خدا و ماوراء الطبیعه بود. در انسان شناسی غربی، جوهره و ماهیت انسان، استعدادها و غرایز دنیوی اوست. این ماهیت، خواسته های بسیاری را در پی می آورد. نتیجه ی این روند، آزادی مطلق و غریزه محوری است.

از مکاتبی که تاثیر زیادی در این برنامه داشت می توان از امانیسم نام برد. امانیسم از واژه ی لغوی humanista گرفته شده که در دوره ی رنسانس به معلمان و دانشجویان علوم انسانی اطلاق می شد. این واژه همچنین از واژه ی لاتین humus به معنای خاک یا زمین نیز گرفته شده است. که نخستین بار در روم به معنای "انسان گرایی" مطرح شده. « امانیسم در معنای عام (اصطلاح عام) همان اصالت دادن به انسان و خواست و اراده ی او یعنی انسان محوری در مقابل خدا محوری است» (تاریخ تمدن، ج ۵، ص ۸۸). امانیسم در مقام عمل به این معناست که هیچ موجودی ارزش و شرافت انسان را ندارد که انسان بخاطر او فدا شود. باورهای امانیسم نفی اعتقاد به خداوند و یا خدایان متشخص و موهوم بودن فرشتگان و شیاطین و همه ی موجودات فوق مادی است که در ادیان آمده است و عقیده به اینکه خدایان ساخته ی انسانند و همان ویژگی‌های انسانی را دارند. از دیگر باورهای امانیسم انکار روح و عقیده به پایان زندگی انسان پس از مرگ، نبودن بهشت و جهنم و ثواب و عقاب و اینکه حقیقت را نمی توان از طریق دین و روش وحیانی دریافت کرد و جایگزین کردن انسان به جای خداست.

امانیسم نظامی اعتقادی است که بر نیاز های عمومی انسان تکیه دارد و راههایی را برای حل مشکلات انسان می جوید. همچنین بنیاد آن بر عقل استوار است نه اعتقاد به خداوند. امانیست ها با تاکید بر خودمختاری و خود رای انسان بر این باورند که انسان آزاد به دنیا آمده است و حق گزینش دارد و از قید و بندی رهاست. در نتیجه نیاز به تائین و تکلیف از ماورای طبیعت ندارد لذا چون دین و ارزش های دینی با آزادی و اختیار انسان در ستیز کاتل هستند بایستی از زندگی انسان حذف شوند همچنین از منظر آنان مدعیات متافیزیکی، اعتقاد به خدایی متشخص، قبول ساحتی و رای ماده و ایمان به جاودانگی اموری غیر علمی طبعاً غیر قابل دفاعند.

اعتقاد به اومانیسم و قرار دادن انسان به جای خدا، مساوی با آزادی مطلق، طرد قدرتی مافوق و نیز مساوی با نفی قوانین مقدس و الزام آور است.

لیبرالیسم غربی نیز مفهوم آزادی را، آزادی انسان از قوانین الهی و اسارت او در قید و بندهای مادی می داند. با این وصف لیبرالیسم غربی در حقیقت منادی گریز انسان از فطرت الهی بسوی خصلت های حیوانی است. اساس اندیشه ی لیبرالیسم غربی از نظر اخلاقی، لذت طلبی است و چیزی که برای فرد انسانی ایجاد لذت کند اخلاقی است و عملی که موجب رنج گردد خلاف اخلاق است. تفکر اخلاقی لیبرالیسم را "جان لاک" پی ریزی

کرد، او می گوید: «سعادت به معنای تام کلمه عبارت است از حداکثر لذتی که حصولش از ما ساخته باشد» (راسل، ۱۳۴۷: ج ۳، ص ۲۱۶).

از نظر آنان دین عقیده ای همانند همه ی عقاید دیگر است که تحمل می شود. تکریم انسان از نظر این مکتب در فردگرایی، آزادی امیال انسانی تا مرز آزادی دیگران، لذت پرستی، پول و ثروت فراوان، مسکن خوب، مقام عالی، پرستیژ بالا، «آزادی های مدنی» و «حقوق طبیعی» و «حقوق بشر»، مالکیت و امنیت، برابری حقوق همه در برابر قانون مانند آنهاست. اگر انسانی از این امور برخوردار باشد، کرامت دارد و به او بها داده شده است. در غیر این صورت مورد تحقیر قرار گرفته است.

نیچه نیز معتقد است که خدا به ویژه خدای مسیحیت شور و شوق و نشاط را در انسان می میراند. به عقیده ی او تصور خدا، دشمن زندگی است. او به انسان و زندگی انسان و خواست او اصالت می دهد. و اطاعت از خدا را با میل به رهایی و آزادی و نیرومندی مغایر می داند. نیچه از مرگ خدا سخن می گوید زیرا با مرگ خدا (همان خدایی که این جهان را نفی می کند و غرایز را پست می شمارد). احساس گناه و تقصیر در انسان از بین می رود و زندگی دیگر تحقیر نمی شود بنابراین فروریختن ایمان به خدا راه را برای پرورش نیرو های انسان باز می کند و انسان به این جهان آری می گوید. بنا به گفته ی کاپلستون وی معتقد است: «نیرومندی و آزادی عقلی و استقلال انسان و دلبستگی به آینده ی او، خداناباوری می طلبد. ایمان نشانه ی ناتوانی، ترس، تباهی و نگره ی نفی کننده ی زندگی است» (ر. ک. کاپلستون، تاریخ فلسفه از فیشر تا نیچه، ج ۷). نیچه معتقد است دین مبنایی برای اخلاق نیست. و بر این باور بود که با «مرگ خدا» ابر انسان و ارزش های نوین و برتر اخلاق به منصفی ظهور خواهد رسید. او با نیهیلیسم اخلاقی خود به دنبال آن است که به جای اخلاق ما بعد الطبیعی، که آن را مانع رشد بشر و نا هماهنگی با نیاز های اصلی وی می داند، اخلاقی بشری بیافریند. دستوره های اخلاق مسیحیت که حاکی از عشق و مهربانی است از دیدگاه او منشاء به وجود آورنده ی اخلاق گله ای است و مبلغ اخلاق ضعف بوده است. از نظر نیچه منشا دین، احساس فقدان اختیار و آزادی در فرد از مهمترین علل پیدایش دین و توسل به باورهای مذهبی است. و گاهی نیز منشاء آن در احساس ترس بشر است. اما مهمترین دلیل گرایش دینی و توجیه باورهای دینی از دیدگاه او این است که دین وسیله ای است در دست مردان قدرت و همچون رشته ای

است که سبب می‌شود عنان باطنی ترین میل فرمان‌گذاران که همانا سرکشی می‌باشد در دست فرمانروایان قرار گیرد.

در مکتب اگزیستانسیالیسم (اصالت وجود) بیش از هر چیز بر جنبه و ارزش‌های فردی توجه شده است و در رأس همه آزادی اراده و خواست فرد مورد نظر است و هر نوع قیدی ولو تقید به مدار و راه خاص را بر ضد انسانیت انسان می‌داند و تنها بر آزادی بی‌قیدی تمرد و عصیان تکیه می‌کند. لازمه این سخن هرج و مرج اخلاقی و بی‌تعهدی و نفی هرگونه مسئولیت است. آنها همچنین کمال انسان را در اختیار و آزادی بی حد و حصر می‌دانند. به گفته این مکتب انسان کامل، انسانی است که از جبر آزاد باشد و هر چه آزادتر باشد کامل‌تر است حتی معتقدند بندگی خدا انسانیت را نقض می‌کند زیرا این بندگی آزادی انسان را سلب می‌کند پس کمال انسان در آزادی مطلق حتی آزادی از قید مذهب است.

ژان پل سارتر، فیلسوف اگزیستانسیالیست معاصر فرانسه می‌گوید: «انسان آزاد است اما این آزادی او با فرض وجود خدا و اطاعت از او سازگار نیست. زیرا انسان خداپرست مجبور است از ارزش‌هایی تبعیت کند که اعتبار آنها به حکم خدا حاصل شده نه به آزادی و اراده انسان.»

همچنین موریس کرسنتن، در کتاب ژان پل سارتر خود می‌نویسد: «قول به آزادی انسان، مستلزم این است که افراد بشر ملعبه خدایان یا هر قوه دیگری ماسوی خود نیستند بلکه آزادی مطلق دارند و رها و مستقل و غیر متعلق و غیر مرتبطند. آینده به کلی باز و غیر مسدود است اگر خدایی بود که همه چیز را مقدر می‌کرد یا حتی همه چیز را می‌دانست آینده به ضرورت چنان می‌بود که خدا در علم قبلی خویش می‌دید. از این رو نفی خالق‌علیم، شرط عقلی و منطقی حریت کامل انسان است» (کرسنتن، ۱۳۴۹: ۶۶). در زمینه مفاهیم اخلاقی اگزیستانسیالیست‌ها، گفته‌اند ارزشها فرقیان با واقعیت‌ها و حقیقت‌ها این است که ارزشها اموری است که انسان را خلق می‌کند و می‌آفرینند و انسانیت یعنی اصالت‌ها و کرامت‌ها ی انسانی نیز یک حقیقت متغیر است و تابع شرایط خاص زمان است.

۳-۲۴- عبودیت و مفهوم آزادی در اسلام

برای روشن تر شدن مفهوم آزادی در اسلام نیاز به بیان رابطه ی انسان با خدا می باشد. رابطه ی هر خداپرستی یک رابطه ی دوجانبه است. یعنی هم او خدا را می خواهد و هم احساس می کند که خدا او را می خواهد. انسان با خداوند یک ارتباط عمیق دارد. انسان در این جهان دردها و مشکلاتی دارد که هیچگاه او را رها نمی کنند و همین دردهای جاودانه منشا جستجوی او برای خدا و انگیزه ی وی برای خداپرستی است. در تصویری که ما در جهان بینی اسلامی، از رابطه ی انسان و خدا داریم، نسبت انسان به خدا نسبت دو رقیب در مقابل یکدیگر نیست. اگر خدا و انسان دو رقیب در مقابل یکدیگر تصور شوند در آن صورت آزادی یکی مستلزم انکار رقیب است. رایجترین و معروف ترین عبارت اسلامی «بسم الله الرحمن الرحيم» است. در این عبارت خداوند از میان همه ی نام ها با دو نام «رحمن» و «رحیم» ستایش شده که هر دو از مصدر «رحمت» است. از میان همه ی اسماء و صفات او در درجه ی اول به صفت رحمت او استناد می کنیم. مبنا و شالوده ی ارتباط ما با خداوند اسم «رحمت» است. و این ارتباط با مهربانی و عشق آغاز می شود. بقول حافظ:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شود و آتش به همه عالم زد

در قرآن با نشانه هایی از این گونه ارتباط فراوان روبرو هستیم. رابطه ی خدا و خلق، در قرآن با «يُحِبُّهُمْ و يُحِبُّونَهُ» و «رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً» تعبیر شده است. این نوع تعبیرها نشان دهنده ی این است که خداشناسی و خداپرستی در جهان اسلام به شکل رابطه ی دو رقیب نیست که هرچه آن دیگری نیرومند تر باشد، جا را برای دیگری تنگ کند. انسان مسلمان با پرستش خدا خود را می یابد چنانکه یک عاشق با ستایش معشوق به هویت «خود» می رسد. و اینجاست که می توان گفت عبادت عین آزادی می شود، زیرا فردی که عبادت می کند احساس نمی کند که یک قدرت مغایر با خویشتن و مستبد حاکم بر خود را اطاعت می کند. «اگر برای انسان به «خود»، و هویتی مستقل باور نداشته باشیم، اصولاً نمی توانیم تصویری از آزادی او داشته باشیم. می توانیم بگوییم که میان مفهوم آزادی و مفهوم خود، رابطه ی منطقی و ناگسستنی وجود دارد. اگر چیزی «خود» نداشته باشد و صاحب هویت مستقل نباشد نمی توان از آزاد بودن آن تصویری داشت. زیرا مفهوم آزادی چنین است: رهایی از جبر غیر و عمل به اقتضای طبیعت و ماهیت خود» (اسحاقی، ۱۳۸۸: ۶۸).

براساس آموزه‌های وحیانی انسان موحد تن به عبودیت غیر نمی‌دهد و هیچ‌گاه برده و اسیر دیگران نمی‌شود در همه حال سعی دارد خود را از بند طواغیت درون و برون برهاند. این جمله شریف قرآن در (سوره آل عمران / ۶۴) ناظر به این مسئله است که می‌فرماید: «قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بَیننا و بَینکم اَلَّا نَعْبُدَ الا الله و لَانُشْرِکُ بِهِ شَیْئاً و لَایَتَّخِذُ بَعْضنا بَعْضاً ارباباً من دُون الله.» « ترجمه: « بگو ای اهل کتاب بیایید بر سخنی که میان ما و شما یکسان است بایستیم که جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نگردانیم و برخی از ما برخی دیگر را به جای خدا به خدایی نگیرد. » این آیه ناظر به دو جهت است: اولاً پرستش خدای یگانه را مطرح می‌سازد و ثانیاً قبول نکردن اربابی و آقایی هرکسی جز خدا را تأیید می‌کند.

از دیدگاه قرآن انسانی آزاد است که بتواند بر قوای خود مسلط باشد و اسیر بت‌های درونی خود نشود این آزادی از مقدس‌ترین نوع آزادی و هدف مهم انبیاست در حقیقت رها شدن از هواهای نفسانی زمینه اتصاف به اخلاق فاضله را فراهم می‌آورد. آزادی حقیقی انسان در این است که با استغفار خود را از بند گناهان گذشته آزاد سازد و با ایمان و عمل صالح در زمره اصحاب یمین در آید این آزادی معنوی است که می‌تواند مقدمه حیات اصیل انسانی باشد.

ممکن است بشر آزادی اجتماعی همان گونه که در مکتب اگزیستانسیالیسم اشاره شد داشته باشد ولی آزادی معنوی نداشته باشد. بشری که اسیر شهوت خشم و غضب و حرص و آز است نمی‌تواند حقوق دیگران را محترم بشمارد. در ادیان الهی بر آزادی معنوی و درونی بیشتر تأکید شده است. در این راستا انسان باید شخصیت خود را درک کند و موقعیت خود را بشناسد و بداند هیچ‌گاه برده و اسیر دیگران آفریده نشده است همچنان که امیر مومنان می‌فرماید: « لا تَکُنْ عَبْدَ غَیْرِکَ و قد جَعَلَکَ اللهُ حُرّاً یعنی بنده دیگری مباش که خداوند تو را آزاد آفریده است. » (نهج البلاغه)

برنامه‌های تربیتی و فرهنگی اسلام، کاملاً آزاد منشانه است. تعالیم اسلام انسان را به آزادگی و مناعت طبع و عزت نفس سوق می‌دهد فی‌المثل انسانی که به توحید مومن است خدای ناظر قوی حسابگر عادل را دوست نزدیک و یار صمیمی خود می‌داند و سر رشته همه اموری که در جهان می‌گذرد را در دست او می‌یابد هرگز تن به ذلت و خواری نمی‌دهد ابزار هر کاری و هرکار فرمائی نمی‌گردد.

اسلام انسان را در هر شبانه روز لااقل ده بار و می‌دارد در برابر آفریدگار یگانه و اراده مطلق همه کائنات بایستد و از صمیم دل بگوید: اَیَاکَ نَعْبُدُ و اَیَاکَ نَسْتَعِینُ / احمد ۴ / تنها تو را می‌پرستیم و تنها از تو یاری می‌جوییم.

عبودیت انسان برای خداوند او را نسبت به غیر خداوند آزاد می‌سازد و پس از آن هرگز برده و بنده درون و بیرون خود نخواهد بود. اگر انسان خداوند را به بزرگی و عظمتش دریافت همه چیز برای او کوچک و بی‌مقدار می‌شود. چنانکه حضرت امیرالمومنین در خطبه متقین می‌فرماید «عَظُمَ الْخَالِقُ فِي أَنْفُسِهِمْ فَصَغُرَ مَادُونَهُ فِي أَعْيُنِهِمْ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳). یعنی: خالق به عظمتش در جان‌های متقین جلوه گر می‌شود و در نتیجه هر چه غیر خداست در چشمان آنان کوچک می‌گردد. تربیت از منظر دینی برخلاف نگرش اگزیستانسیالیست‌ها آزاد و رها نیست و تربیت بی‌قید و شرط انسان را تعالی نمی‌بخشد. آزادی مطلق و بی‌حد و حصر انسان را به فسق و فجور و در نهایت به سقوط می‌کشاند. لذا تربیت در نگرش دینی کاملاً جهت یافته و محدود به حدود است و تکریم انسان نیز در اسلام و تربیت دینی عبارت است از گرمی داشت او در همه ی ابعاد وجودی، هم مادی، هم معنوی، هم حیوانی و هم انسانی، هم دنیایی و هم آخرتی، به حدی که اعتدال در همه ی آنها برقرار می‌شود.

فصل چهارم

بررسی مفهوم عبودیت در عرفان اسلامی

مقدمه

عرفان به معنای عام و نه شکل فرقه ای آن یکی از گرایش های معنوی نوع انسان بوده که همواره او را به سوی تعمق و تفکر و تلطیف عواطف متمایل کرده است به همین جهت نمی توان نقطه آغازی را برای عرفان معین کرد. در واقع عرفان خورشیدی است که از صبح آفرینش انسان در آسمان فطرت او برآمده و بر حیات او پرتو افکنده است در هر زمان و هر جایی که جامعه انسانی شکل گرفته است می توان از گرایش های معنوی و عرفانی سراغ گرفت. گرایشی که منشأ آن به ماهیت انسان و ساختاری که او را به باطن و سیر در معنویت سوق می دهد باز می گردد. اما اظهار نظر قطعی درباره تاریخ پیدایی عرفان به معنای اخص آن یعنی فرقه های عرفانی - کاری بس دشوار است ولی می توان اثبات کرد که عرفان عمری چند هزار ساله دارد. روح عرفان تلاش و کوششی است برای معرفت الله از طریق سیر درون و شهود باطنی و جلوه های معنوی و روحانی با استفاده از تهذیب نفس و زهد و پرورش فضائل اخلاقی. در این فصل به بررسی و تعریف عرفان بعنوان یک مکتب فکری متعالی که به شناخت حق و حقایق به طریق اشراق و شهود پرداخته و نیز معنای و ویژگی های عارف را بعنوان کسی که پیوسته حالت تابش و اشراق نور حق در درونش می باشد پرداختیم. اقسام عرفان که به عرفان نظری و عملی و رابطه آن دو با یکدیگر بیان شد و روشن شد که عرفان نظری همان شهود عرفانی است که حاصل سلوک و طی راه ها و روش های عرفان عملی است. که از یقظه و آگاهی یا توبه آغاز می شود و در نهایت به مشاهده و یقین منجر می شود. عارف در این حالت به مقام احسان می رسد. موانع سلوک که همان وسوسه های باطنی و معاصی می باشند بیان گردید. موضوع این فصل بیشتر بر طریقت به مفهوم برنامه سیر و سلوک عرفانی سالک به سوی خداوند از طریق طهارت ظاهری و باطنی دل را از تعلقات آلوده به دنیا پاک کند و با تهذیب و تزکیه به مقام مشاهده (مقام احسان) حقیقت برساند، تاکید دارد.

۴-۱- واژه شناسی عرفان

واژه عرفان مصدر ماده عرف به معنای درک و شناخت است. «عرفان در لغت به معنی «شناختن»، باز شناختن» (معرفت) و «معرفت حق» است» (معین ۱۳۸۸، ۴۲۹۲). «و نیز به معنای «دانستن بعد از نادانی» و

نام علمی از علوم الهی است که موضوع آن شناخت حق و اسماء و صفات اوست که به طریقه تصفیه باطن و تخلیه سر از غیر او و تخلیه روح صورت می‌گیرد و آن مخصوص انبیاء و اولیاء و عرفاست.» «عرفان در معنای عام وقوف به دقایق و رموز چیزی است و در معنای خاص یافتن حقایق اشیا به طریق کشف و شهود می‌باشد» (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۰ / ۱۲۷۸). «عرف برای نوع یا مرتبه خاصی از علم به کار می‌رود که همراه با تدبر و تفکر باشد عرفان علم به مبدأ اعلی از راه اسماء و صفات الهی و شناخت ویژگی‌های مبدأ و معاد از طرق سیر و سلوک می‌باشد» (مطهری، ۱۳۶۲: ص ۵۶۳) عرفان اسلامی معرفت به حضرت حق از حیث اسماء و مظاهرش و علم به مبدأ و معاد و معرفت به حقایق عالم و چگونگی بازگشت آن حقایق به ذات احدی می‌باشد.

ابن سینا در باب معنی عرفان معتقد است عرفان با جدا سازی ذات از شواغل آغاز شده و با دست افشاندن به ما سوی ادامه یافته و با دست شستن از خویش و سرانجام فدا و فنا کردن خویشتن و رسیدن به مقام جمع پایان می‌پذیرد حقیقت عرفان نوعی تحول و صیرورت وجودی است که عارف باید آگاهانه در خود پدید آورد. همچنین از دیدگاه جامی تا سالکی از آبشخور عرفان آب حیات ننوشد حتی اگر مانند خضر نبی و الیاس پیامبر هم باشد با مرده تفاوتی ندارد آنجا که می‌گوید:

«تا ز سرچشمه عرفان نخوری آب حیات مرده ای گر به مثل خضر و گر الیاسی»

(جامی، ۱۳۹۰: ۱۴۸۵)

در بیان معنی عرفان می‌توان گفت: عرفان یک مکتب فکری و فلسفی متعالی و ژرف برای شناختن حق و شناخت حقایق امور و مشکلات و رموز علوم است که از راه اشراق و کشف و شهود صورت می‌گیرد. همچنین عرفان به باطن نظر دارد و در پی تغییر در باطن و شخصیت است تغییری درونی و بیرونی و اعم از افکار و احوال و اعمال.

«عرفان در اصطلاح راه و روشی است که طالبان حق برای نیل به مطلوب و شناسایی حق بر می‌گزینند که شناسایی حق به دو طریق میسر است: یکی به استدلال از اثر به مؤثر، از فعل به صفت و از صفت به ذات که مخصوص اولیاء و انبیاء و عرفا است. این معرفت شهودی هیچ کسی را جز مجذوب مطلق دست نمی‌دهد مگر به سبب طاعت و عبادت آشکار و پنهان قلبی و روحی و جسمی» (سجادی، ۱۳۷۹: ۵۷۷). از دیدگاه آیت الله

مصباح، عرفان عبارت است از شناخت خدای متعال، صفات و افعال او، شناختی که نه از راه فکر و استدلال بلکه از طریق ادراک قلبی و دریافت باطنی حاصل شود. عرفان یعنی شناخت خدا، ولی نه غایبانه و از راه عقل و برهان بلکه با قلب و دل و رؤیت حضور او در عمق جان (مصباح، ۱۳۹۰: ۳۳).

۴-۲- عارف کیست؟

در اصطلاح کسی است که حضرت الهی او را به مرتبه شهود ذات و اسماء و صفات خود رسانیده و این مقام از طریق حال و مکاشفه بر او ظاهر گشته باشد نه از طریق علم و معرفت (سجادی، ۱۳۷۹: ۵۶۵). انگیزه ی عارف در وظایف اخلاقی و تکالیف شرعی حب الهی و قرب الهی است. توجه به باطن، تهذیب نفس و تطهیر قلب، عارف را برای نیل به معرفت شهودی آماده می‌کند و می‌تواند بدین وسیله به حقیقت نفس و شناخت خدای متعال از راه معرفت نفس و تهذیب آن نائل شود. «عارف کسی است که خدا را با قلب و روح درک کرده و یافته باشد» (مصباح، ۱۳۹۰: ص ۴۱) ابو علی سینا در اشارات درباره عارف می‌نویسد: آن کسی که در قدس جبروت می‌اندیشد و منصرف و متوجه آن است و پیوسته حالت تابش و اشراق نور حق در درونش است عارف است (همایی، ۱۳۷۱، ۴۳۰) بایزید بسطامی در بیان عارف گفته است: کمال عارف سوختن او باشد در دوستی حق و نیز گوید: عارف معروف را ببینید و عالم با عالم نشیند عالم گوید من چه کنم عارف گوید: او چه کند (عطار، ۱۳۴۶: ۳ و ۱۹۲)

شیخ محمود شبستری در گلشن راز در تعریف عارف می‌گوید:

دل عارف شناسای وجود است وجود مطلق او را در شهود است

عارف کسی است که حق سبحانه را شناخته است جز یک وجود مشاهده نمی‌کند و به جز هست حقیقی، هست نمی‌شناسد چرا که در مقابل هستی او هستی خود را نیز در باخته است (شبستری، ۱۳۶۵: ۲۰۰).

عارف همیشه سعی دارد با کشف و شهود و اشراق به حقایق برسد و به علوم ظاهر و باطن دست یابد به این جهت می‌گویند آن چه را که عالم و حکیم و فیلسوف با عقل و منطق و استدلال درک می‌کنند او را از راه اشراق می‌بیند و درک می‌کند. عارف در تمام شؤون و احوال خود وقف حق است و فقط او را می‌خواهد و با او محشور است. آیت الله حسن زاده آملی در بیان عارف می‌فرماید:

بگذشته ام ز کیف و کم در رفته ام از بیش و کم از دنیی و عقبی چه غم اینجا منم آنجا منم

(حسن زاده، ۱۳۷۷: ۱۰۵)

۳-۴- شرافت و مرتبه عرفان

عرفان براساس موضوع و عزت مسائلی از علوم دیگر والاتر و گرامی تر است. ابن عربی معرفت را از مختصات اهل حق و قلمرو شهود می داند. و این مسائل که اساس شناخت همه حقایق اند عبارتند از:

«معرفت اسماء الهی، معرفت تجلیات حق (این دو مسأله از مسائل اساسی وجودند که تنها با شهود قابل نیل اند.)، معرفت خطاب حق به زبان شرایع، معرفت کمال وجود و نقص آن، معرفت انسان به حقایق وجودی خود، شناخت علل کشف خیالی و عالم خیال متصل و منفصل، شناخت امراض، بخصوص امراض نفسانی و شناخت درمان آن امراض، معرفت تشبیهی صفات الهی، معرفت حقیقت و پایگاه و ارزش حیات دنیوی، درک ناتوانی عقل» (یشربی، ۱۳۸۴: ۲۲۲).

۴-۴- اقسام عرفان

عرفان به عنوان یک دستگاه علمی و فرهنگی دارای دو بخش است: بخش عملی و بخش نظری علم عرفان عملی از سلوک عرفانی سخن می گوید و عناصر و مراحل و موانع آن را بررسی می کند. و از کیفیت سلوک، مراحل، موانع و دستاوردهای آن سخن می گوید. در حقیقت مراد از عرفان عملی، عمل عرفانی یا سلوک عارفانه است. سالک طریق باطن در پی تهذیب نفس و خودسازی و استكمال آن از راه مراتب باطنی ایمان و عمل صالح بر طبق تعالیم شرع است. علم عرفان عملی عهده دار این تکلیف و برنامه ریزی برای وصول به این مقصد است همچنین کسب معرفت و ایمان، پیراستن نفس از رذائل و آراستن آن به فضائل از راه مراقبه، تأمل و عبادت و خدمت اصول کلی سلوک عملی می باشد.

داود قیصری علم عرفان عملی را اینگونه بیان می کند: «علم عرفان عملی عبارت است از شناخت راه سلوک و مجاهده برای رهایی نفس از تنگناهای قیود جزئی و پیوستن به مبدأ و انصافش به صفت اطلاق و کلیت وحدت شخصی وجود و فنای عارف در حق» (قیصری، ۱۳۵۷: ؟).

علم عرفان عملی راهنمای سیر و سفر سالک مسافری است که با سلوک خود قدم به قدم از عالم طبیعت و ناسوت دور و به عالم روحانیان نزدیک می‌شود. از دیدگاه شهید مطهری بخش عملی عرفان عبارت است از «آن قسمت که روابط و وظایف انسان را با خودش و با خدا بیان می‌کند. این بخش از عرفان علم سیر و سلوک نامیده می‌شود. در این بخش از عرفان توضیح داده می‌شود که سالک برای اینکه به قله منبع انسانیت یعنی توحید برسد از کجا باید آغاز کند و چه مراحل و منازل را باید به ترتیب طی کند و در منازل بین راه چه احوالی برای او رخ می‌دهد و چه وارداتی بر او وارد می‌شود» (مطهری، ۱۳۹۲: ۷۶/۲).

منابعی که معارف و احکام مربوط به عرفان عملی از آن استفاده و استخراج می‌شوند عبارتند از دین، عقل، و تجارب عرفا. منبع اصلی در آداب سیر و سلوک عرفانی اسلامی منابع دینی یعنی قرآن و سنت است. اغلب مفاهیم و کلیدواژه‌های عرفان عملی برگرفته از قرآن و روایات است. کلیدواژه‌هایی همچون توحید، ولایت، نفس، قلب، معرفت، محبت، خوف، رجاء، توبه، تقوا، زهد، ورع، توکل، تسلیم و رضا در عرفان عملی کاربرد فراوانی دارند. جنید صوفی معروف می‌گوید: «هر که حافظ قرآن نباشد و حدیث نوشته باشد به وی اقتدا مکنید که علم ما مقید است به کتاب و سنت» و نیز گفته است: «علم ما به حدیث پیغمبر صلی الله علیه و سلم بسته است» (قشیری، ۱۳۴۵: ۵۲۰).

البته برخی از اصطلاحات و واژه‌هاومبانی تصدیقی عرفان عملی از معارف و عقاید دینی نشأت گرفتند مانند توحید، وحدت وجود، سیر در آفاق و انفس، اسماء و صفات حق تعالی. یکی دیگر از منابع عرفان عملی تجربه‌های عرفاست. تجربه‌های عرفا روش‌های سلوک را نشان می‌دهد. مثلاً می‌گویند چگونه می‌توان فضایی را در درون تثبیت و از رذایل اجتناب کرد. و اینکه چه افعالی چه نتایج و آثاری دارد و چه اموری در سرعت طی منازل موثرند. و چه اموری مانع و مزاحم و رهن سالک اند و چگونه می‌توان بر آنها فائق آمد. روش تحصیل معرفت عرفانی در عرفان عملی به روش‌های مختلف عقلی، نقلی و شهودی صورت می‌گیرد. اگر عالم عرفان عملی خود نیز اهل سیر و سلوک باشد می‌تواند حقایقی را از این علم از طریق تجربه‌های خود به دست آورد. از ملاک‌های اصلی سنجش تجربه‌های شخصی عرفانی و درستی و نادرستی آن می‌توان از فطرت و عقل و شرع نام برد. علم عرفان عملی دارای اسامی و عناوین دیگری است که هر یک به نحوی و از حیثی نشانگر چگونگی این

علم می باشند مانند علم منازل، آخرت، علم طریقت علم سلوک علم معاملات و تصوف و در همه این عناوین بعد رفتاری و عملی این علم برجسته است.

«انسان می تواند تا بی نهایت ترقی کرده و به مقام انسان کامل که موجودی است خداگونه نایل آید. این ترقی و پیشرفت جنبه تکوینی دارد و غیر از پیشرفت و تعالی انسان در قلمرو علوم نظری است. این تعالی وجودی و تکوینی تنها در اثر فرمانبرداری از حق و فاصله گرفتن از هوای نفسانی و لذت های حیوانی امکان دارد» (یثربی، ۱۳۸۴: ۵۲-۵۱). هدف اصلی سیر و سلوک عرفان عملی رساندن انسان به سعادت و کمال حقیقی و نهایی است که با اتصال به منشأ و سرچشمه ی کمال یعنی خداوند حاصل می شود که با مفاهیم و عناوینی همچون تقرب الی الله، لقاء الله، فناء فی الله و بقاء بالله و نیل به توحید تعبیر می شود. از دیدگاه بعضی از اهل عرفان، نهایت عرفان عملی، شهود وحدت شخصی وجود است. «عرفان عملی، جهاد و اجتهاد برای شهود وحدت شخصی وجود و تعینات آن بوده و شهود، نمود بودن جهان امکان بدون بهره از بود حقیقی می باشد» (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۳)

عرفان نظری آن بخش از عرفان است که از شهود عارفان سخن می گوید. عرفان در این بخش مانند فلسفه الهی است که در مقام تفسیر و توضیح هستی است.

۴-۵- توحید در عرفان

یکی از مسائلی که در عرفان نظری مورد بحث قرار می گیرد، مبحث توحید است. وادی توحید مهمترین عرصه ای است که مشحون از اسرار بی پایان معرفتی است. عرفان بعد باطنی اسلام است و سیر در باطن آیات قرآن از طریق سلوک عرفانی صورت می گیرد. محور این بعد باطنی توحید است زیرا راه طلب و عبودیت، همان راه وصول به توحید است و نظر به غیر حق اگرچه حتی به خود و مجاهدات عبودی باشد، با توحید و عشق و حب به خدای متعال ناسازگار است. ابن عطاء آدمی از مشایخ معروف صوفیه حقیقت توحید را اینگونه بیان می کند: « التَّوْحِيدُ نِسْيَانُ التَّوْحِيدِ فِي مُشَاهَدَةِ جَلَالِ الْوَاحِدِ حَتَّى يَكُونَ قِيَامَكَ بِالْوَاحِدِ لَا بِالتَّوْحِيدِ: یعنی: حقیقت توحید آن است که در مشاهده جلال حق واحد تعالی و تقدس توجه به توحید فراموش شود تا بنده به ذات واحد قائم باشد نه به توحید. یعنی وجود امکانی در وجود واجب یگانه فانی شود نه اینکه در عالم تعقل وحدت او را تصور کند» (سجادی، ۱۳۸۹: ۲۸۶).

خواجه عبدالله انصاری در تعریف پنج مرتبه از توحید از مرتبه سوم به عنوان وجود التوحید سخن می گوید که « عبارت است از خروج از حدود شواهد و به سوی محض شاهد ازلی و ابدی. (فَالْخُرُوجُ عَنْ حُدُودِ الشَّوَاهِدِ إِلَى مَحْضِ الشَّاهِدِ الْأَزَلِيِّ)، آخرین مرتبه یعنی " اندراج توحید در واحد " عبارت است از " استغراق چیزی که هیچ گاه نبود در آن چه همیشه هست (فَاسْتِغْرَاقُ مَا لَمْ يَكُنْ فِي مَا لَمْ يَزَلْ) (انصاری، ۱۸۰: ۱۳۴۲ و ۷۲). "انصاری در فراز دیگری به توحید خواص " با این واقعیت اشاره می کند که " جز او کسی نیست " لَيْسَ غَيْرَهُ أَحَدٌ. ».

قونوی در مورد توحید می گوید: « بدان که حق وجود محض است که هیچ کثرتی در آن راه ندارد و او واحد است به وحدت حقیقی که در تقابل آن هیچ کثرتی را نمی توان به تصور در آورد » (قونوی، ۱۳۲۳: ۵۹ تا ۶۲).

ملا احمد نراقی در معراج السعادة اقسام توحید را اینگونه ذکر می کند: « توحید در ذات که منزله داشتن ذات خدا از ترکیب خارجی و عقلی و دوم توحید در وجوب یعنی واجب الوجود را منحصر کردن در خدا و نفی شریک از برای او در صفت واجبیت وجود کردن و سوم توحید در تاثیر و ایجاد یعنی مؤثر در وجود را منحصر در پروردگار دانستن که فاعلی و منشأ اثری به غیر از او نیست (نراقی، معراج السعادة).

مراتب توحید و اثرات آن چهار مرتبه است: قشر قشر، قشر، لُبّ و لُبّ لُبّ

این مراحل در معراج السعادة در صفحه ۱۹ شرح گردیده است. مرحله اول که قشر قشر است آن است که آدمی به زبان کلمه توحید را بگذراند و لیکن دل او از معنی آن غافل بلکه منکر معنی آن باشد مثل توحید منافقین و مرتبه دوم که قشر باشد آن است که اعتقاد قلبی نیز به معنی کلمه توحید داشته باشد مانند عوام مسلمین مرتبه سوم که لُبّ باشد عبارت است از آنکه این معنی بر او منکشف و ظاهر گردد به واسطه نوری که از جانب حق تعالی بر او تجلی کند این مرتبه مقام مقربین است. و مرتبه چهارم که لُبّ لُبّ باشد آن است که به غیر از یک موجود نبیند و شریکی از برای خدا در وجود قرار ندهد و این مرتبه را اهل معرفت فناء فی الله و فناء فی التوحید گویند زیرا که صاحب آن خود را فانی دانسته و این مرتبه غایت وصول در توحید است. علامت ترقی در توحید و وصول به مرتبه سیم آن است که آدمی در جمیع امور خود توکل بر خدا کند و همه امور خود را به او واگذارد و دیده از همه وسایط بپوشاند. با تکیه بر توحید از دو منظر وحدت وجود به معنای یکی بودن و وحدت شهود به معنای یکی دیدن، مبحث وحدت وجود مورد بررسی قرار گرفته است. در وحدت وجود، عارف در وصول

به وحدت وجود یا شهود برای خود وجودی قائل نیست و خود را نمی‌بیند که عرفا از این مرتبه به فنای فی الله یا مرتبه غایت وصول در توحید یاد می‌کنند.

از دیدگاه سید حیدر آملی، آفات طریق توحید عبارت از اباحه، الحاد، اتحاد، حلول، فرق، جمع، اجمال، تفصیل، تمثیل، تشبیه، تنزیه، و تعطیل می‌باشد.

۴-۶- جهاد و اقسام آن در عرفان

در مسیر عبودیت و سیر و سلوک مهمترین آفت راه نفس است و سالک برای از میان برداشتن آن باید نفس را به تحمل دشواری‌ها و مخالفت به هوی وادارد تا به مقامات معنوی نائل شود و راه حق را بیابد. « اصل مجاهده انفصال و محروم کردن نفس از مألوفات خود است که آدمی را از حق دور کند و به بهره های نفسانی نزدیک گرداند. . . ثمره مجاهده تقرب به حق و ورود انوار ربانی در دل مجاهد است » (سجادی، ۱۳۷۹: ۶۹۷).

جهاد به نظر اهل عرفان سه قسم است: اول جهاد اصغر که انسان در بیرون هستی خود با دشمن مهاجم می‌جنگد. جهاد اصغر وسیله ایست که انسان در پرتو آن به هدف بزرگ استقرار حکومت اسلامی و به تبع آن به اخلاق الهی راه می‌یابد. جهاد اوسط که همان جهاد اکبر علمای اخلاق باشد یعنی انسان در درگیری‌ها و خصومت بین رذیلتها و فضیلت‌ها می‌کوشد که فضیلت را فاتح و پیروز کند. جهاد اکبر که نزد اهل معرفت همان جنگ عقل و عشق است. کسی که عارف و مشتاق لقای حق باشد. جهاد اکبر یا جنگ بزرگتر را جنگ بین عقل و عشق می‌داند و می‌کوشد عشق و محبت را بر عقل پیروز کند. چنانکه شاه نعمت الله گوید: «جهاد بر دو قسم است اصغر و اکبر. چنانکه حضرت رسول فرمودند: رَجَعْنَا مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ، مراد از جهاد اکبر جهاد با نفس است».

خواجه عبدالله نیز جهاد را به سه قسم تقسیم می‌کند گوید: «جهاد بر سه قسم است: یکی به نفس و یکی به دل و یکی به مال، جهاد به نفس آن است که از خدمت و ریاضت بیاسائی و گرد رخص و تأویلات نگردي و امر و نهی را به تعظیم پیش روی و جهاد به دل آنست که خواهش های رديه را به خود راه ندهی و بر مخالفت هوا عزم مصمم داری و از تفکر در آلاء و نعم نیاسایی. و جهاد به مال به بذل است و سخاء وجود و ایثار» (میبیدی، ۱۳۷۶: ۴۱۰/۶).

در حدیث معراج در صفت اهل خیر و آخرت آمده است: «يَمُوتُ النَّاسُ مَرَّةً وَ يَمُوتُ أَحَدُهُمْ فِي كُلِّ يَوْمٍ سَبْعِينَ مَرَّةً مِنْ مُجَاهَدَةِ أَنْفُسِهِمْ وَ مُخَالَفَةِ هَوَاهُمْ: مردم یکبار می میرند اما اهل آخرت در هر روز به سبب مجاهده با نفس و مخالفت با هوای خود هفتاد بار می میرند» (دیلمی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۰۰).

شهید مطهری در کتاب انسان کامل در مورد جهاد با نفس می گوید: «اسلام هم جهاد با نفس را تأیید می کند و اصلاً کلمه جهاد نفس از خود اسلام است. مبارزه با نفس گاهی به شکل ریاضت است و گاهی مبارزه با تن نیست مبارزه با خود نفس و با روان است یعنی بر خلاف میل نفس رفتار کردن است» (مطهری، ۱۳۸۵: ۱۹۶).

یکی از بهترین راه های علاج نفس، که برخی از علمای اخلاق و اهل سلوک برای رفع مفسد اخلاقی پیشنهاد نموده اند، این است که تا مدتی برخلاف هر یک از مفسد اخلاقی زشت اقدام گردد تا به تدریج ریشه آن رفع شود.

۴-۷- سلوک چیست؟

آدمی از دیرباز مشتاق بلکه محتاج سلوک معنوی بوده است و همواره برای دستیابی به عالم معنا، تکاپو و طی طریق کرده است. سلوک در لغت عرب عبارت از رفتن است به طور مطلق. یعنی رونده شاید که در عالم ظاهر سیر کند و شاید که در عالم باطن سیر کند. و به نزدیک اهل تصوف سلوک عبارت از رفتن مخصوص است و همچنین عبارت از رفتن است از اقوال بد به اقوال نیک و از افعال بد به افعال نیک و از اخلاق بد به اخلاق نیک و از هستی خود به هستی خدای (نسفی، ۱۳۶۳: ۳۴). عزیزالدین نسفی در مورد سلوک میگوید: «بدان که سلوک عبارت از سیر است و سیر الی الله باشد. سیر الی الله نهایت دارد اما سیر فی الله نهایت ندارد و سیر الی الله عبارت از آن است که سالک چندان سیر کند که از هستی خود نیست شود و به هستی خدا هست شود به خدازنده و دانا و بینا و شنوا و گویا گردد» (نسفی، ۱۳۶۲: ۱۹). از نظر علامه حسن زاده آملی در سیر و سلوک باید به دو نکته توجه داشت:

نکته ی اول: این که در سیر و سلوکتان در حالات خود هیچ چیزی را نپندارید که باید از در وارد شود شما خودتان باب الله هستید. رهن نشوید که منتظر باشید از بیرون چیزی بیاید همه را از درون خود طلب کنید که چیزی از بیرون نخواهد آمد. و همچنین این که در سیر و سلوک برای هر کسی یک نوع افاضه می شود به مزاج خودش (حسن زاده آملی، ۱۳۸۲: ۲۰۵ و ۲۶۲ و ۲۶۱).

راه سلوک برای تمام مردان و زنان به طور مساوی باز است. زن هم مانند مرد می تواند سالک الی الله شود تا به مقام اولیاء الله برسد. لذا جزعویژگی های اولیاء الله و اوصاف سالکان حق هرگز زن یا مرد بودن مطرح نشده است. چه حتی زنانی به مقامات بلند عرفانی و سلوکی رسیده اند که کامل ترین آنها مقام حضرت صدیقه کبری فاطمه زهرا (س) می باشد که ایشان از جهت مقامات علمی و عملی و عصمت در همه جهات از بالاترین مقامات معنوی برخوردارند. در عالم تصوف هم از عارف بزرگ (رابعه عدویه متوفی ۱۸۵ یا ۱۸۰ ه. ق) که بنیانگذار مکتب عشق در تصوف است می توان نام برد. «بدان که ارکان سلوک شش است: رکن اول هادی است که بی هادی سلوک میسر نشود. رکن دوم ارادت و محبت است با هادی. رکن سوم فرمانبرداری است در همه ی کارهای اعتقادی و عملی. رکن چهارم ترک رأی و اندیشه ی خود است. رکن پنجم ترک اعتراض و انکار است. سالک باید که بر گفت هادی اعتراضی نکند. رکن ششم ثبات و دوام است بر شرایط و ارکان سلوک سالهای بسیار» (نسفی، ۴۴: ۱۳۶۲).

۴-۸- منازل و مراحل سیر و سلوک عارفان

مجاهد باید در کار جهاد با نفس و سیرو سلوک امور خود را به این ترتیب انجام دهد، که عبارتند از: مشارطه، مراقبه و محاسبه، تفکر و عزم و تذکر. مجاهدت و سیر و سلوک با مشارطه ادامه می یابد و آن این است که در ابتدای مراحل سیر و سلوک و تهذیب نفس با خود شرط کند که برخلاف فرموده خداوند تبارک و تعالی رفتار نکند. «و از خود عهد و پیمان گیرد که پیرامون معاصی نگردد. و در طاعات واجبه کوتاهی نکند و هر عمل خیری که از برای او میسر شود ترک نکند» (نراقی، ۱۳۷۱: ج ۱ ص ۵۸۹).

سالک پس از مشارطه باید وارد مراقبه شود، که عبارت است از: محافظت قلب از کارهای پست و بی ارزش. مراقبه در اصطلاح سلوک یعنی سالک بعد از شرط با خود، از کارها و اعمال خود مراقبت کند و خود را موظف کند به اینکه به شرطش عمل کند و مراقب کید شیطان باشد که او را در این کار فریب ندهد و آنکه سالک در تمام احوال، مراقب و مواظب باشد تا از آنچه وظیفه اوست تخطی ننماید و از آنچه بر آن عازم شده تخلف نکند. که خداوند به حضرت رسول (ص) در این مورد فرمود که مراقب تأیید و منتظر نصرت حق تعالی باشد.

«از جمله اموری که در مراقبه لازم است آن است که در هر حالی از احوال از حرکت و سکون ملتفت به جانب خدا باشد و او را مراقب خود داند و بداند که خدای تعالی بر ضمیر همه کس آگاه و به جمیع اعمال و افعالشان بیناست و اسرار دل در نزد او مکشوف و ظاهر است بیشتر از آنچه ظاهر بدن بر مردمان بیدار و واضح

است. « (نراقی، ۱۳۷۱: ۱/ ۵۹۲). محاسبه مؤاخذه و مسارعت بر آن چه که عزم نموده ارادت و ادب نگاهداشتن نسبت به جناب مقدس حضرت رب العزه از وظایف دیگر سالک الی الله است» (حسینی تهرانی، بی تا: ۶۷ تا ۷۴). عبدالراق کاشانی گوید: «محاسبه پس از عزیمت بر توبه است یعنی بنده سخت توبه کند سپس به رسیدگی به اعمال خود بپردازد» (کاشانی، ۱۳۵۴: ۲۸).

از این جهت بزرگان دین در محاسبه نفس خود نهایت سعی و اهتمام را داشته اند به نحوی که این را از جمله امور واجبه خود می شمردند و در محاسبه نفس خود از هر کسی دقیقتر بوده اند و چنین می دانستند که کسی که نفس خود را محاسبه نکند و در آن دقیق نباشد اهل تقوی و ورع نیست. همچنین از معصوم نقل است که هر کسی در هر روز کارهای خود را محاسبه و ارزیابی نکند از ما نیست. محاسبه عبارت است از حساب نفس راکشیدن که آیا در شرط خود، موفق شده است یا نه؟

شرط دیگر مجاهده با نفس و حرکت به جانب حق تعالی، تفکراست و تفکر در این مقام عبارت است از: اینکه انسان لااقل در شبانه روز به این فکر کند که در مقابل خداوند چه وظایفی دارد. «منزل دیگر که بعد از تفکر از برای انسان مجاهد پیش می آید منزل عزم است و عزمی که مناسب با این مقام است عبارت است از بنا گذاری و تصمیم بر ترک معاصی و فعل واجبات و جبران آنچه از او فوت شده» (خمینی، ۱۳۸۷: ۷ و ۸). تذکر یعنی بیاد آوردن خدای تعالی و یادآوری نعمتهایی که به انسان مرحمت فرموده است نیز از مراحل سیر وسلوک است. همچنین سالک باید عادات و رسوم و تعارفات و امور اعتباری که سالک را از طی طریق منع می کند ترک کند و در این راه از ملامت مردم نترسد که صرفاً غیر از هوای نفس و خواسته های اجتماعی مقصدی ندارد و در این راه عزم و توکل کند. در مرحله بعد که از اهمّ اموری است که باید سالک الی الله آن را رعایت کند رفق و مداراست. همانطور که در هر کاری تعادل و میانه روی لازم است، عبادت نیز باید متعادل انجام گیرد. عبادت مؤثر در سیر و سلوک باید ناشی از میل و رغبت باشد زیرا، سالک در ابتدای سیر و سلوک در خود شور و شوقی فراوان می یابد و در اثر آنها تصمیم می گیرد اعمال عبادی زیادی را به جای آورد. وقتی آن شور و شوق موقتی به پایان می رسد در آن موقع نفس از تحمل این بار گران به تنگ آمده ناگهان شانه خالی می کند و در این زمان افرادی را می بینیم که در یک برهه از زمان در انجام عبادات افراط می کنند و بعد از مدتی همه ی آن را به کناری می نهند.

«سالک در مرحله بعد عهدی را که کرده بجا می آورد و آنچه را که با شیخ آگاه و مربی راه حق مواعده و پیمان بسته به آن وفا کند. سالک باید به واسطه تکرار هر عملی حظّ روحانی و ایمانی خود را از آن عمل دریافت کند و تا این معنی برای او حاصل نشود دست از عمل باز ندارد. جنبه ملکوتی ثابت عمل وقتی حاصل می شود که سالک در انجام اعمال تداوم داشته باشد (خمینی، ۱۳۸۷: ۳۵).

۴-۹- منازل نهایی سیر و سلوک

از منظر شیخ محمود شبستری سالک پس از طی مراحل مجاهده و سیر و سلوک خود و گذشتن از مقامات و مراتب آخرین منازلی را که طی می کند واز آن گذر می کند عوالم توحیدی است.

«اولین دری که از عوالم توحیدی به روی سالک باز می شود توحید افعالی است، یعنی می بیند افعالی که در عالم به مخلوق نسبت میداده به حق سبحانه انتساب داشته است. مانند این که کسی که در پشت پرده قرار گرفته باشد و پرده را تکان دهد که صورتاً حرکت به پرده استناد داده می شود ولی واقعاً حرکت دهنده کسی است که در پشت پرده قرار گرفته است و آن را تکان می دهد سالک به جایی می رسد که پرده دار را می بیند. آنان که دری از عوالم توحید به رویشان باز است حق را همه کاره می بینند. در مرحله دوم، توحید صفاتی و اسمائی برای سالک پیش می آید با این تفاوت که توحید صفاتی غالباً در خود شخص ظهور می کند نه در خارج یعنی دیدن و شنیدن خود را به حق تبارک و تعالی نسبت می دهد ولی ظهورات اسمائی را شخص سالک غالباً در خارج از خود مشاهده می کند. چون اینها قوت گرفت توحید ذاتی ظهور می کند و سالک فنای خویش را مشاهده می کند و جز حق سبحانه چیزی نمی بیند و حق را به جای خود می نشاند و همه اسماء و صفات را مندرک در ذات و عین ذات می بیند این همان مقام احدیت است که اعلا درجه فناست. سپس به مقام جمع که بقاء بعد الفنا است وارد می شود یعنی در عین این که خود را از دست داده و خودی نمی بیند کارهایی که اشخاص عادی دارند دارد لذا با خواجگی کار غلامی می کند یعنی با این که خود را فراموش کرده و خدای به جای او نشسته و خواجه شده است کار کسانی را که در مقام عبودیت و اثنینیت اند می کند. چون به آخرین منزل رسید تاج خلافت اللّهی بر سرش می نهند و بقا می یابد و به اول منزلی که در سیر نزولی داشت مراجعت می کند حقیقت مقام ذاتش و طریقت - که پیاده کردن شریعت است - دثار و لباس رویین و شریعت هم شعار و لباس زیرین وی می گردد و به اخلاق

حمیده متصف و به علم و زهد معروف می‌شود همه با اویند ولی وی را خبر از همه نیست و جز یک ذات در عالم نمی‌بیند» (شبستری، ۱۷۸: ۱۳۶۵-۱۷۹).

۴-۱۰- موانع سیر الی الله

یکی ریشه های اصلی موانع عبادت و سلوک عرفانی در کتب عرفانی، شیطان و نفس اماره می باشد که از راه های مختلفی انسان را مغرور کرده و به هلاکت همیشگی می کشاند. دنیا طلبی و حب دنیا آثار سوء آن و فروع آنها مانند حرص و طمع و حب مال و جاه و امثال آن می تواند در راه سیر سلوک مانعیت ایجاد کند. همچنین از دیگر موانع می توان به تزئین (زیبا سازی)، تسویل (آرایش گری) غرور، (فریب دادن) تسویف (کار امروز را به فردا موکول کردن) و اغواء (گمراه کردن) می توان نام برد.

از موانع اولیه ی سیر الی الله قذارات ظاهری و حَدَث اکبر و اصغر می باشد که هر کدام به تنهایی می تواند از موانع حضور در پیشگاه باری تعالی باشند از این رو مرحله ی اول در روش های سیر و سلوک علاوه بر طهارت اعضا و جوارح اسراری هم در وضوء و دیگر طهارات وجود دارد.

مرحله دوم معصیت و گناهان است که مانعیتی برای سیر و سلوک محسوب می‌شود و همچنین وسوسه های باطنی نیز از موانع می باشند. وسوسه های گناهان پیشین و گذشته دخالت کامل در ارتکاب معاصی اینده دارد. تا کسی از معصیتی خبر ندارد و مبتلا به وساوس باطنی آن نشده از ارتکابش ناراحت نمی باشد ولی چون وسوسه ی معصیتی در باطنش تکرار گردد قبح آن از نظرش می رود و دیگر از ارتکابش باکی ندارد.

مرحله سوم، اخلاق ذمیمه است که باید از آن دوری گزید زیرا شخص با داشتن آنها هم چون حیوانات است مانند: قوه ی غضبیه و شهویه و دیگر قوای حیوانی. در مرحله چهارم، چیزی را که باید از آن طهارت نمود پرداختن دل از غیر حضرت دوست است و جز او غیری را ندیدن. و وقتی غیری در دل نماند جای حضرت دوست می‌شود و سیر سالک به آخر رسیده است لذا با پشت سر گذاشتن این موانع طهارات چهارگانه حاصل می‌شود و سالک به غایت قرب نائل می‌گردد.

۴-۱۱-نفس

در تعریف نفس گفته اند: جوهر مجردی است که در ذات نیاز به ماده ندارد ولی در فعل نیاز به ماده دارد (سجادی، ۱۳۷۹: ۷۶۳) در اصطلاح صوفیه نفس آن است که معلوم بود از اوصاف بنده و نکوهیده بود از افعال و اقوال او (قشیری، ۱۳۴۵: ۸۶).

«کلید سعادت دو جهانی شناختن نفس خویشتن است. شناختن خود موجب شوق به تحصیل کمالات و تهذیب اخلاق باعث سعی در دفع رذایل می گردد. اگر خواهی خود را بشناسی بدان که هر کسی را از دو چیز آفریده اند یکی این بدن ظاهر که آن را تن گویند و یکی دیگر نفس است که آن را روح و جان و عقل و دل نیز گویند و آن جوهری است مجرد از عالم ملکوت، و گوهری است بس عزیز از جنس فرشتگان عقول قدسیه و دری است بس گرانبمایه از سنخ مجردات است» (نراقی، ۱۳۷۱: ۱۵).

برخی از انسان ها به جای بهره مندی متعادل از غرایز غرق در غرایز می شوند به گونه ای که تمام مرزهای شرعی و اخلاقی را در هم می شکنند و در نتیجه از توجه به زیبایی های معنوی باز می مانند. میل سرکشی که در درون انسان زبانه می کشد و وی را به طلب هر چه بیشتر لذت ها فرا می خواند نفس اماره گویند فرمان دهنده به بدی ها نامیده می شود. مولوی نفس اماره را به فرعون تشبیه می کند و می گوید به هوش باش که او را سیر نکنی مبادا به یاد کفر پیشین خود افتد. نفس کافر صفت است اگر به حال خود رها شود میل به پایین دارد نفس حيله گر است.

«نفس فرعونى است همان سیرش مکن تا نیا ورد یاد از آن کفر کهن» (مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۳۶۲۵).

نفس از دیدگاه تصوف و عرفان بزرگترین حجاب بین انسان و خداست نفس نیرنگبازی است که در برابر هر وسیله و سلاحی روئین تن می شود و هر دم به صورتی تازه خودنمایی می کند و در پی تراج ایمان انسان است. تشبیه نفس به سگ در کتب صوفیه فراوان است. «نفس لطیفه ی مودعه ای است در قالب، که محل اخلاق مذمومه است.» (قشیری، ۱۳۴۵: ۴۴)

ترویض نفس سرکش و کشتن آن بزرگترین مجاهدتی است که سالک باید بعمل آورد و این مجاهده است که انسان را وارد راهی می کند که به خدا برسد و به اتفاق همه پیشوایان صوفیه بدون ترویض نفس و دست یافتن

بر آن ورود به عالم سیر و سلوک واقعی وصف روحانیت ممکن نیست. اساس ترویض نفس این است که از هر چیزی که نفس به آن راغب و مایل است دور شود. شیخ محمود شبستری در مورد مخالفت با نفس و بر خلاف میل او رفتار کردن می گوید:

« نمی دانم به هر جایی که هستی خلاف رسم و عادت کن که رستی

نفس اماره را کافری است که اگر از راه بر گرفته شود به اسلام و ایمان صوری و تمام مراتب ایمان یکی پس از دیگری راه پیدا خواهد کرد. زیرا نفس اماره به جهت خودبینی و این که خداوند را از نظر انداخته کافر شده و موجب جدایی انسان و دسترسی او به خداوند سبحان شده است. در نتیجه همواره در بدی و ایمان ناقص به سر می برد و جز از اسلام ظاهری بهره ندارد بقول شبستری آنجا که می گوید:

«به باطن نفس ما چون هست کافر مشو راضی بدین اسلام ظاهر»

بنابراین اگر انسان بتواند با مجاهدت، خود را از کفر نفس جدا کند و از مرحله نفس اماره به مرحله نفس لوامه برسد، به درجات بالاتر ایمان خواهد رسید. . که آیه شریفه ی (وَ لَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ (قیامت/۲) و نه سوگند به وجدان سرزنشگر، به آن اشاره دارد و بامجاهده بیشتر در مراحل بعدی، نورانیت و ایمان برتر برای سالک حاصل می شود و از مرحله نفس لوامه به نفس ملهمه صعود می کند چنانکه خداوند می فرماید: وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّيْهَا. فَالْهَمَّهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوِيهَا (شمس/۷ و ۸) سوگند به نفس و آن کسی که آن را درستش کرد سپس پلیدی و پرهیزگاریش را به آن الهام نمود سپس در اثر تقویت ایمان به شهود نفس مطمئنه نایل می شود و بدین ترتیب به درجه ایمان کامل می رسد و مخاطب خطاب (یا اَيْتُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ اِرْجِعِي اِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَةً. فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَ ادْخُلِي جَنَّاتِي (فجر/۲۷) می شود، خشنود و خداپسندانه به سوی پروردگارت بازگردد و در میان بندگان من درآی و در بهشت من داخل شو.

۴-۱۲-ریاضت

عارف برای رسیدن به کمال حقیقی که همان فنا در خدا و مقام توحید است، لازم است مراحل را منزل به منزل، که از اعمال پر مشقتی هم برخوردار است به عنوان تمرین پشت سر بگذارد، به چنین تمرینی ریاضت گفته می شود. در حقیقت ریاضت در سیر و سلوک عرفانی تهباً و آمادگی برای پیمودن راه است و عرفا علاوه بر استعداد

ذاتی و فطری، سلوک و مجاهدت و ریاضت را نیز لازم می‌شمارند که برای دستیابی به قرب حضرت حق هر کسی به اندازه‌ی مجاهدت و ریاضت خود به هدف نائل می‌آید. «ریاضت تحمل سختی و دشواری در سیر و سلوک عرفانی است که از شرایط تهذیب نفس است» (سجادی، ۱۳۷۹: ۴۳۷). مفهوم عرفانی ریاضت به معنای تمرین دادن نفس و آماده ساختن آن برای دریافت انوار و تجلیات الهی است که به معنای لغوی آن نزدیک است. همچنانکه در منازل السائرین می‌خوانیم «بنای ریاضت بر گرسنگی است. اگر کسی خواهد مجاهده کند و هیچ گرسنگی نکشد هیچ حاصل نشود. بعد از آن اندیشه دائم در آلاء حق تعالی در عالم عنصریات و عالم ملکوت است» (کاشانی، ۱۳۵۴: ۴۳ و ۴۴).

ریاضت اسلامی و شرعی رعایت تقوای الهی و انجام واجبات و ترک محرمات می‌باشد. از جمله ریاضت‌های اسلامی می‌توان به این موارد اشاره کرد: مراقبه و محاسبه نفس، انجام نوافل، خواندن ادعیه و نیایش‌ها و توبه، انابه، خلوص، سحرخیزی صمت و صوم. سهر و بیداری و کم خوابی، خلوت، دوام ذکر خدا و استمرار در ریاضت. از راه‌های ریاضت مشروع می‌توان از کم گفتن و گزیده‌گویی و گرسنگی معتدل و سودمند نام برد.

به طور کلی ریاضت در عرفان اسلامی بر مواردی تکیه دارد. از جمله خداشناسی همراه با خودشناسی به خصوص خودشناسی شهودی و سیر و سلوک با توجه به شریعت و رعایت واجب و حرام و همچنین عمل صالح البته با مراعات و خلوص در نیت و عمل، خلوص در انگیزه و اندیشه و انگیزه‌ها، توجه تام به خدای سبحان با رعایت حضور قلبی تام در تمام مراحل زندگی، و در نهایت، مراقبت و محاسبه نفس به جهت بازسازی و بهینه‌سازی معنوی میسر می‌شود. هدف عارفان از ریاضت آن است که آن دسته از چیزهایی که مانع رسیدن انسان به کمال می‌شوند، زدوده شوند و عارف خودش را بدین گونه پاک و تزکیه سازد و دیگر اینکه نفس اماره بدین ترتیب تسلیم نفس مطمئنه شود زیرا نفس اماره همواره به بدی‌ها فرمان می‌دهد و در مقابل عقل ایستادگی می‌کند و اینگونه است که نفس مطمئنه موفق می‌شود تمام قوا را به دست گیرد و نفس اماره تسلیم او گردد در نهایت ریاضت منجر به لطیف و نرم کردن روح می‌شود و آماده‌ی تجلیات الهی می‌گردد. «نفس سرکش را به زیر بار عقوبت و زحمت کشیدن از دو راه آسان می‌شود اول در هیچ حالی از ریاضت و مجاهده نفس و سعی در طاعات و عبادات غافل نشد و همنشینی اهل عبادت و ریاضت و هم صحبتی کسانی که ساعتی از زحمت طاعت خود را فارغ نمی‌گذارند» (نراقی، ۱۳۷۱: ۵۹۵).

هدف از ریاضت، از نظر عرفا دور کردن موانع وصول به حق و شواغل ظاهری که در اصطلاح عرفان به آن تخلیه می‌گویند و مطیع گردانیدن نفس حیوانی در برابر عقل و نفس مطمئنه که می‌تواند همان تخلیه باشد یعنی آراسته شدن به مکارم اخلاق و همچنین لطیف کردن روح است تا اینکه آماده برای قبول انوار و تجلیات حق شود که همان تجلیه می‌باشد. بدون آتش ریاضت و عبادت نفس اماره رام و مطلوب نمی‌شود چنانکه تا وقتی آهن بر اثر حرارت فراوان مانند آتش نشده نباید بر آن بکوبید. مولوی در این مورد می‌گوید:

«بی تف آتش نگرده نفس، خوب تا نشد آهن چو اخگر هین مکوب» (مثنوی)

ریاضت نادرست یکی از انواع ریاضت است که هیچ نوع شباهتی با مکتب اسلام ندارد. عرفان اسلامی هیچگاه با ترک لذتهای معقول و مشروع موافق نیست زیرا ریاضت معقول و مشروع با شریعت و عقل سازگاری دارد. دین مقدس اسلام هر چیزی را که بشر در سیر و سلوک خود به آن نیاز دارد برایش فراهم نمود لذا ریاضت‌های فوق طاقت بشری و گوشه‌گیری‌های افراطی بدعت تلقی می‌شود و مورد تایید عرفان اسلامی نیست.

۴-۱۳- مراحل سیر و سلوک

از مباحث مهم و مشروح تصوف و سیر و سلوک صوفیانه مقامات و احوال یا حالات است که صوفی و عارف در طریق وصول به حق و کمال حقیقی باید مقامات را طی کند. مقامات توسط عارف و سالک کسب می‌شوند در حالی که احوال به سالک داده می‌شود و سالک در کسب آن نقش زیادی ندارد.

در کشف‌المحجوب هجویری چنین آمده: «مقام به رفع میم اقامت بود و به نصب میم محل اقامت در عربیت مقام به ضم میم اقامت باشد و جای اقامت باشد. مقام از جمله اعمال بود و حال از جمله افضال، و مقام از جمله مکاسب و حال از جمله مواهب» (هجویری، ۱۳۷۶: ۲۲۴).

برای اینکه سیر و سلوک بصورت اصولی انجام شود عرفای اسلام منازل و مقاماتی را قائل شده‌اند. مقامات هفت‌گانه نزد عرفا دستگانهایی هستند شامل عبادات و مجاهدات و ریاضتها که در آنها بنده در پیشگاه خدا می‌ایستند و از همه می‌برد تا به او ملحق شود. در مصباح‌الهدایه عزالدین محمود کاشانی، نوشته شده است: «مراد از حال نزدیک صوفیان، واردی است غیبی که از عالم علوی گاه‌گاه به دل سالک فرود آید و درآمد شد بود تا آنگاه

که او را به کمند جذبه الهی از مقام آدنی به اعلی کشد و مراد از مقام مرتبه ای است از مراتب سلوک که در تحت قدم سالک آید و محل استقامت او گردد و زوال نپذیرد» (کاشانی، ۱۳۸۹: ۱۲۵).

مقامات در نزد صوفیه مشهور است و ابونصر سراج آنها را در کتاب اللّمع ذکر کرده است که به این ترتیب است: مقام توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا.

فرید الدین عطار نیز مقامات و منازل سلوک را هفت مرحله می داند که عبارت اند از: طلب، عشق، معرفت، استغناء، توحید، حیرت و فنا. صاحب مصباح الهدایه مقامات را ده مقام دانسته که علاوه بر هفت مقام مشهور خوف و شکر و رجا را هم به آنها افزوده است (کاشانی، ۱۳۸۹: ۱۳).

۴- ۱۴- شرح مقامات

توبه

معنی توبه بازگشت از گناه است و پشیمانی از گناه، حالتی درونی است که انسان را دچار حسرت و اندوه می کند و گناهان را از قلب خارج و آن را شستشو می دهد. عبدالرزاق کاشانی توبه را اینگونه معنی می کند: «توبه رجوع از مخالفت حکم حق است به موافقت» (سجادی، ۱۳۷۹: ۳۶۴). توبه در یکی از تقسیمات به سه نوع است: توبه عام که مخصوص همه ی بندگان است و توبه خاص که ویژه ی معصومین است و توبه ی اخص که به اهل سلوک تعلق دارد. از دیدگاه صوفیه در اولین قدم سالک باید توبه کند و برای این کار باید دست به دامن پیر یا ولی یا مرشد یا دلیل راه بزند و تحت تعلیم و اطاعت محض او قرار گیرد و به او سرسپارد و به او قطب و مدار و انسان کامل نیز گفته می شود و در کتاب مرصادالعباد در مورد توبه می خوانیم که: «سالک باید که توبتی نصوح کند از جملگی مخالفان شریعت و این بر اساس محکم نهد که بنای جمله اعمال بر این اصل خواهد بود» (مرصاد العباد، ۱۳۸۹: ۲۵۷).

اهمیت توبه آنچنان است که خواجه عبدالله انصاری آن را اولین میدان از صد میدان سیر و سلوک می داند و می گوید: «ارکان توبه سه چیز است: «اول پشیمانی در دل، دوم عذر بر زبان آوردن و سوم بریدن از بدی و بدان» (انصاری، ۱۳۴۱: ۶).

توبه دارای شروطی است که عبارت اند از پشیمانی از اعمال گذشته و تصمیم بر اینکه دیگر مرتکب خطاها و گناهان گذشته نشود و ادا کردن حقوق تمام مخلوقات که آنها را ضایع کرده است و دیگر اینکه تمام واجباتی را که ضایع شده جبران نماید و مراحل کمال توبه نیز از دیدگاه حضرت علی (ع) بیان شده است عبارت اند از گوشته را که از مال حرام روییده با اندوه ذوب کرده تا پوست به استخوان بچسبد و گوشت جدیدی به وجود آید، ششم رنج فرمانبرداری را به جسم بچشاند همانگونه که شیرینی گناه را به آن چشانیده.

وَرَع

ورع به معنی پارسائی و پرهیزگاری و دست برداشتن از شبهت هاست است و در اصطلاح عرفانی عبارت از « ترقی نفس از وقوع در مناهی است » (سجادی، ۱۳۷۹: ۷۸۴). شبلی می گوید: «ورع آن است که از همه چیزها بپرهیزی به جز خدای» (قشیری، ۱۳۴۵: ۱۶۶ و ۱۶۷). میزان در کمال ورع اجتناب از محارم الله است و هرکس از محرمات الهی اجتناب کند، از ورع دار ترین مردم به شما آمده که از منظر عرفا بالاترین درجه تقواست.

زهد

زهد در لغت یعنی روی گردانیدن از چیزی و ترک نعمت دنیا و آخرت و بی رغبت شدن به دنیا و میل نداشتن به ظواهر آن. پیامبر اکرم (ص) در مورد زهد فرمود: «مَنْ زَهَدَ فِي الدُّنْيَا أَسْكَنَ اللَّهُ الْحِكْمَةَ فِي قَلْبِهِ وَ أَنْطَقَ بِهَا لِسَانَهُ وَ بَصَّرَهُ غُيُوبَ الدُّنْيَا. یعنی کسی که در دنیا زهد بورزد خدا حکمت را در قلب او جا می دهد و زبان او را به حکمت می گشاید. عیوب دنیا را به او نشان می دهد و او را نسبت به عیوب دنیا مطلع می سازد».

زهد به معنای صحیح آن ترک حلال نیست بلکه ترک زیاده خواهی و تکلف است همچنانکه در رساله ی قشیریه می خوانیم: «نباید که بنده ترک حلال بگوید به تکلف و زیادتی نجوید در آنچه بدان محتاج نیست و گوش با قسمت دارد، اگر مال حلالش دهند شکر گوید و اگر وی را بر حد کفاف بدارند اندر طلب زیادت تکلف نکند و نیکوترین، خداوند درویشی را صبر بود و خداوند مال را شکر اولی تر بود» (قشیری، ۱۳۴۵: ۱۷۵ و ۱۷۶).

سفیان ثوری در مورد زهد می گوید: «زهد در دنیا نه پلاس پوشیدن است و نه نان جوین خوردن است و

لیکن دل در دنیا نایستن است و اَمَل کوتاه کردن است» (دامادی، ۱۳۷۵: ۱۲۱).

فقر

فقر در لغت به معنی نیازمندی است و یکی از مقاماتی است که عارفان به آن نائل می‌شوند. و عبارت است از نیازمندی به باری تعالی و بی‌نیازی از غیر او، در قرآن کریم در مورد فقر آمده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ». (فاطر / ۱۶) در کتب صوفیه و عرفا نیز حدیثی از پیامبر اکرم (ص) نقل شده به این ترتیب «الفقر فخری و به آفتخیر» (سفینه البحار، ۱۳۵۹: ۳۷۸).

مولوی در مثنوی با اشاره به این حدیث می‌گوید:

گفت ای زن تو زنی یا بوالحزن فقر فخر آمد مرا طعنه مزین (مثنوی)

صبر

صبر در لغت به معنی تحمل، شکیبایی و بردباری است همچنین به معنای شکایت نکردن از سختی‌ها و بلاها نزد غیر خدا و اظهار نکردن جزع و فزع باطنی در نزد دیگران است. صبر یکی از عالی‌ترین مقامات در دین و شریف‌ترین منازل سالکان و عارفان است. صبر در عرفان مقامی والا و بسیار مهم است زیرا دستیابی عارف به بسیاری از مراتب و درجات بلند عرفانی به واسطه آن امکان پذیر می‌شود. اقسام صبر عبارت‌اند از: صبر بر معصیت و صبر بر مصیبت و صبر بر طاعت. امام محمد غزالی در کتاب الأربعین ص ۲۰۷ می‌گوید: «صبر بر طاعات یعنی نفس انسان از بعضی از عبادات و طاعات به واسطه تنبلی متنفر است مانند خواندن نماز و از بعضی به سبب بخل و خست نفرت دارد مانند دادن زکات. و بعضی از عبادات هم مانند حج و جهاد هم بخل است و هم تنبلی صبر یعنی کسی اوامر خدا را اطاعت کند و به ادای وظیفه طاعت پردازد مجبور است در مقابل مخالفت‌های نفس مقاومت و پایداری کند» (کتاب الاربعین). صبر در طاعت آن است که انسان در فرمانبری حق تعالی خود دار باشد و نفس اماره عنان از دست انسان نگیرد و افسارگسیختگی نکند.

صبر بر طاعت از دیگر انواع صبر مانند صبر بر مصیبت یا صبر بر معصیت اهمیت بیشتری دارد زیرا در ۳ حالت وجود دارد: حالت اول در آغاز نماز و هر نوع عبادتی است که با خلوص نیت می‌توان نفس خود را از آلودگی به ریا و حيله‌های شیطان و غرورهایی که در قلب ایجاد می‌کند پاک ساخت. حالت دوم در وقت عمل

است که باید بکوشد که در ادای واجبات و سنتهای عبادت تنبلی را از خود دور سازد. . . حالت سوم بعد از عمل است که انسان صبر داشته باشد و از بازگو کردن و افشای عبادات به قصد تظاهر و ریاکاری و شهرت طلبی، خودداری کند و در تمام این حالات صبر و شکیبایی برای انسان کار دشواری است. و به همین دلیل صبر بر طاعت بالاتر از صبر از گناه است زیرا چنین صبری مستلزم صبر از گناه است. «به طور کلی افسارگسیختگی در عبادات در دو مقام اتفاق می افتد که صبر در یکی از آنها از دیگری بسیار مشکلتر است: مقام اول: که صبر در آن آسان است، افسارگسیختگی در ترک طاعات است. صبر در این مرحله مقاومت با نفس و شیطان کردن و اتیان کردن دستورات الهی است. با حدود شرعی و شرایط و آداب قلبیه که اتیان به این شرایط و قیام به این آداب از مشکلات است. مقام دوم: که مشکلتر است، صبر در آن افسارگسیختگی پس از اتیان عمل و اطاعت است که نفس خودنگهدار باشد به طوری که قیام به آداب و شرایط ظاهره و باطنه عمل عنان را از دست نگیرد و او را مبتلا به عجب و کبر و دیگر توابع آن نکند» (خمینی، ۱۳۷۸: ۱۴۹).

نتیجه ی صبر، تربیت نفس، و قرب حق همچنین شناخت و معرفت نسبت به معاصی و گناهان است. در قرآن کریم در سوره مبارکه (بقره / ۱۵۷) از نتایج صبر اینست که صلوات و رحمت و هدایت خداوند سبحان شامل حال صابر می شود. عرفا معتقدند صبر در برابر رنج ها و سختی های مبارزه با نفس و غلبه بر آنها موجب بروز و تجلی صفات و قدرتهای الهی در روح انسان می شود. و عارف می تواند بر روابط علی و معلولی حاکم بر عالم ماده سلطه یابد و به مقام ولایت تکوینی نائل شود.

توکل

توکل عبارت است از: وا گذاشتن نتایج کارها و امور به طور مطلق به خداوند و اعتماد بر اوست. ذوالنون گوید: «التَّوَكُّلُ تَرْكُ تَدْبِيرِ النَّفْسِ وَ الْإِنْخِلَافُ مِنَ الْحَوْلِ وَالْقُوَّةِ: توکل رها کردن اراده نفس و از دست نهادن حول و قوت خود است». سهل (بن عبدالله تستری) گفت: «نشان توکل سه چیز است: آنکه سؤال نکند و چون پدیدار آید باز نزند و چون فراگیرد ذخیره نکند و گوید اول مقام اندر توکل آن است که پیش قدرت چنان باقی که مرده پیش مرده شوی، چنانکه خواهد می گرداند مرده را هیچ ارادت و تدبیر و حرکت نباشد» (قشیری، ۱۳۴۵: ۲۴۶).

امام خمینی در مورد توکل و ارکان آن می فرماید: «توکل حاصل نشود مگر پس از ایمان به چهار چیز که اینها به منزله ی ارکان توکل هستند: اول ایمان به آن که وکیل عالم است به آنچه که موکل به آن محتاج است و دوم ایمان به آن که قادر به رفع احتیاج موکل است و سوم آن که بخل ندارد و چهارم آنکه محبت و رحمت به موکل دارد» (خمینی، ۱۳۷۸: ۲۰۰).

رضا

در کتب عرفانی مقام رضا از اجلّ مقامات عرفان و بالاترین مقام و منزل است که مخّ و عصاره ی ایمان محسوب می شود. رضا در لغت به معنی خوشنودی است و «در نزد عارفان عبارت از رفع کراهت و تحمل مدارات احکام قضا و قدر است» (سجادی، ۱۳۷۹: ۴۱۶). معنی دیگر رضا می تواند ترک اعتراض و شکایت بر تقدیرات الهی و سرنوشت خود در باطن و ظاهر و همچنین در دل و به زبان و گفتاری و عملی باشد.

عزالدین محمود کاشانی در مصباح الهدایه مقام رضا را بر دو گونه می داند: رضای خداوند از بنده و دیگری رضای بنده از خداوند (کاشانی، ۱۳۶۸: ۳۹۹). و «صاحب این مرتبه هر چیزی را به چشم رضا می نگرد و هر امری را به نظر محبت می بیند و در هر موجودی نور رحمت الهیه را مشاهده می کند و سرّ حکمت ازلیه را ملاحظه مینماید. پس هر چه می شود در سرای وجود موافق مراد مطلب اوست» (نراقی، ۱۳۷۱: ۶۵۲).

مقام رضا در گلشن راز عبارت است: «از رفع اختیار بنده و تساوی نعمت و بلا و شدت و رخا است موسوم به باب الله الاعظم از آن جهت شده است که مفتاح مغالِق ابواب باقی مقامات است و فی الحقیقه اشق منازل سالکان راه است» (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۲۲۴).

حافظ در این زمینه می فرماید:

من و مقام رضا بعد از این شکر رقیب که دل به درد تو خو کرد و ترک درمان گفت
فراق و وصل چه باشد رضای دوست طلب که حیف باشد از او غیر او تمنّایی» (دیوان حافظ)

۴-۱۵- شرح احوال

ابونصر سراج در کتاب اللمع مجموع احوال صاحب‌دلان را بده قسم تقسیم نموده که عبارتند از: مراقبه و قرب و محبت و خوف و رجا و شوق و انس و اطمینان و مشاهده و یقین. ابوالقاسم قشیری گوید: حال نزد قوم معنایی است که وارد بر قلب می‌شود بدون تعمد و اجتلاب و اکتساب. عزالدین کاشانی می‌گوید: مراد از حال نزدیک صوفیان واردی است غیبی که از عالم علوی گاه‌گانه به دل سالک فرود آید و درآمد و شد بود تا آنگاه که او را به کمند جذب‌ه الهی از مقادیم ادنی به اعلی کشد (سجادی، ۱۳۷۹: ۳۰۹).

مراقبت: عبارت از یقین بنده است به اینکه خداوند در جمیع احوال عالم بر قلب و ضمیر و مطلع بر رازهای درونی اوست البته همین که سالک یقین حاصل کرد به این که خدا همیشه او را می‌بیند و بر زوایای درون او واقف و مطلع است مراقب خواطر ناپسندی خواهد بود که قلب را از ذکر خداوند باز می‌دارد. سالک در این مقام باید طوری باشد که خود از میان برخیزد و بین او خدا هیچ حجابی باقی نماند. نتایج مراقبه ظهور عشق و حب فطری است که علاقه به مادیات موجب حجاب آن شده است. و همچنین سالک در اثر مراقبه می‌تواند دریابد که در تمام عالم یک قدرت واحد وجود دارد و او خداوند عالم و قادر و حی است.

قرب: یکی از احوالاتی که برای سالک پیش می‌آید قرب است که به واسطه ی آن او می‌تواند خداوند را در نزدیکی خود مشاهده کند. قونوی در کتاب فکوک صفحه ی ۷۰ انواع قرب را ذکر می‌کند اول قرب ایجاد است که مقتضای رحمت عام رحمانی است که حق به تجلی شهودی بصورت جمیع موجودات ظاهر گشته و خود را به نقش همه نموده است و قوام جمیع اشیاء به حقیقت به این قرب است زیرا این نوع قرب از ذات انسان جدا نمی‌شود و به صورت فطری و ذاتی در او وجود دارد اما نهایت قرب از دیدگاه او قرب شهودی است. «قرب شهودی عبارت است از: ادراک ادراک و ادراک مستلزم عبادات اختیاری و سیر و سلوک و رحمت خاص رحیمی است و نهایت این مرتبه آن است که مدرک در مدرک مستغرق و فانی گردد و ادراک نماند و این قرب است که موجب معرفت تحقیقی یقینی است که غرض ایجاد است. قرب نوافل و مقام محمود عبارت از این مرتبه است» (قونوی، ۱۳۷۱: ۷۰).

در قرآن آیاتی وجود دارند که مبنای همه تحقیقات صوفیه درمبحث قرب است. در بیان این موضوع حدیث قدسی قرب نوافل در کتب روایی شیعه و سنی روایت شده بدین مضمون: «لَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَى النَّوَافِلِ

حَتَّىٰ أَحَبَّهُ فَإِذَا أَحَبَبْتُ كُنْتُ سَمِعُهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَ رِجْلَهُ الَّذِي يَمْشِي بِهِ. یعنی: عبد من با انجام نوافل پیوسته بسوی من نزدیک می‌شود تا به مرحله ای می‌رسد که او را دوست می‌دارم و چون دوستش داشتم شنوایی او می‌شوم که با آن می‌شنود، بینایی او می‌شوم که با آن می‌بیند، زبان او می‌شوم که با آن سخن می‌گوید، دست او می‌شوم که با آن قوت به خرج می‌دهد و پای او می‌شوم که با آن راه می‌رود» (کلینی، ۱۴۰۲: ۳۵۲).

نکات مهم در این کلام قدسی عبارت اند از: لزوم ارج گذاری و حرمت مومن و همچنین دوگانگی همواره خواست انسان و مصلحت واقعی اوست. از دیگر عناوین آن لزوم مواظبت بر فرایض و کارسازی و اهمیت نوافل است. درجه ی عشق و محبتی که در حدیث قرب نوافل بیان شده است به مفهوم وحدت بین انسان و خدا نزدیکتر است تا پیوند عاشق و معشوق. بدین گونه مومن در شعاع انجام نوافل آهسته آهسته از خویشتن خویش خالی می‌شود و در پناه پیمودن راه پارسایی و پروای حق به جاودانگی پیوند می‌خورد. فیض در غزلی زیبا وصف حال این جریان را بدین سان به تصویر کشیده است:

«دل از من بردی ای دلبره فن آهسته آهسته تهی کردی مرا از خویشتن آهسته آهسته
چو عشقت در دلم جا کرد و شهر دل گرفت از من مرا آزاد کرد از بود من آهسته آهسته
ز بس گشتم خیال تو تو گشتم پای تا سر من تو آمد رفته رفته رفت من آهسته آهسته»

(فیض کاشانی، ۱۳۶۹: ۳۵۵)

ابن عربی مقام «قرب فرائض» را بالاتر از قرب نوافل می‌داند زیرا با توجه به حدیث در قرب فرائض حق با صفات خلق ظاهر شده است و این مقام مقام ولایت و خلیفه الهی است که ویژگی انسان کامل است و او این مقام را با طاعت و عبادت و فرمانبرداری از فرامین الهی بدست آورده است.

عشق و محبت: آنچه از جستجو در فرهنگهای لغات در ارتباط با معنای لغوی عشق بدست می‌آید این است که محبت شدید را عشق گویند. عشق از ریشه عشقه است و آن نام گیاهی است که در فارسی پیچک گوئیم. این گیاه چون بر درختی پیچد سراسر آن را فرا گیرد، و سبب خشک شدن آن گیاه گردد. محبت شدید را

نیز که همانند عشقه همه قلب را فرا گیرد عشق نامیده اند. یکی از مهم ترین احوال عارف و از مهم ترین مبانی و اصول تصوف، عشق و محبت است که در حقیقت، عقیده به وحدت وجود موجب شد که تصوف بر اساس عشق و محبت استوار گردد. عرفا عشق را بزرگترین سر و رمز الهی دانسته و ریشه هر مسلک و مذهبی را زاییده عشق می دانند. هرچه بر بنیان عشق و محبت استوار باشد عین حقیقت است و هر چه غیر آن باشد وسوسه و قیل و قال و مایه تفرقه و جنگ و جدال استدر حقیقت به واسطه عشق است که عارف می تواند در عالم وصال مستغرق شود. شرف الدین الفتی در فرهنگ اصطلاحات استعاره صوفیه در تبیین معنای محبت می گوید: « دوستی محض را گویند با حق تعالی بی سبب و علاقه ای با خلق. در راستای معنای لغوی عشق و ارتباط آن با گیاه عشقه، جنید بغدادی که عشق را امانت الهی می داند، معتقد است که در اثر محبت، نوعی جانشینی صورت می گیرد یعنی محبت عبارت از آن است که صفات محبوب جانشین صفات محب می شود.

در بیان این معنا روایتی از رسول خدا (ص) آمده است: « يَقُولُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ إِذَا كَانَ الْغَالِبُ عَلَى الْعَبْدِ الْإِسْتِغَالَ بِي جَعَلْتُ بَعْثِيهِ وَ لَذَّتِي فِي ذِكْرِي فَإِذَا جَعَلْتُ بَعْثِيهِ وَ لَذَّتِي فِي ذِكْرِي عَشَقْنِي وَ عَشَقْتُهُ فَإِذَا عَشَقْنِي وَ عَشَقْتُهُ رَفَعْتُ الْحِجَابَ فِيمَا بَيْنِي وَ بَيْنَهُ وَ صَيَّرْتُ ذَلِكَ تَغَالِبًا عَلَيْهِ لَا يَسْهُو إِذَا سَهَا النَّاسُ ». خدای عزوجل می فرماید: هر گاه اشتغال به من در جان بنده غالب آید، خواهش و لذت او را در یاد خودم قرار دهم و چون خواهش و لذتش را در یاد خودم قرار دهم عاشق من گردد و من نیز عاشق او. چون عاشق یکدیگر شدیم پرده میان خود و او را بالا زنم و آن را بر جان او مسلط گردانم طوریکه وقتی مردم دچار سهو و اشتباهی شوند او دستخوش سهو نمی گردد (محمدی ری شهری، ۱۳۷۹، ۱۵۵).

تعبیر ابن عربی از آفرینش این است که « محبت اصل موجودات است و حرکت که همان وجود عالم است، حرکت حبی است. یعنی تحقق از سرحد عدم به وجود عینی، در ارتباط مستقیم با محبت است چنانکه این حرکت، حرکتی است هم از جانب خداوند و هم از جانب عین ثابت عالم. بطوریکه خداوند دوست داشت کمالات خود را اظهار کند و عین ثابت عالم نیز دوست داشت وجود عینی پیدا کند» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۹۲).

احمد غزالی نیز در « سوانح العشاق » اصل ایجاد و بروز و ظهور تجلی خلقت و تشکل عالم را، عشق می داند. چنانکه در فصل يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ می گوید:

با عشق روان شد از عدم مرکب ما

روشن ز شراب وصل دایم شب ما

جامی نیز در اشعه اللمعات اعتقاد بر این است که درعالم وجود جز عشق چیزی نیست:

در کون و مکان هیچ نبینم جز عشق

پیدا و نهان هیچ نبینم جز عشق

حاشا که زسر عشق غافل مانم

چون در دو جهان هیچ نبینم جز عشق

در اصطلاح عرفا محبت عبارت است از اطاعت محب از محبوب بدون هیچ مخالفتی به نحوی که در قلب

محب ذکری جز از محبوب باقی نماند. آنچنانکه که حافظ می فرماید:

از دم صبح ازل تا آخر شام ابد

دوستی و مهر بر یک عهد و میثاق بود

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد

ما به او محتاج بودیم او به مامشتاق بود (حافظ)

خوف و رجا: رجا در لغت به معنای حسن ظن داشتن به خدا و در هر مرتبه متوقع رحمت او بودن. واز

عالی ترین ویژگی های موقنین و از آثار برجسته ی وجود متقین و نشانه ای از اتصال مجببین به خدای متعال

است. عاشقان حضرتش هرگز از این خوف جدا نبوده و بدون این حالت عالی زیست نداشتند. خاتم پیامبران (صلی

الله علیه وآله) می فرمود: **أَنَا أَخَوْفُكُمْ مِنَ اللَّهِ** «خائف ترین شما از خدا من هستمسالکان راه می گویند: کمترین

درجه ی خوف آن است که در اعمال و رفتار تجلی کند، آنجا که انسان از هر گناهی کناره گیری می کند، معلوم

می شود از خوف بهره مند است و این خودداری از گناهان در فرهنگ الهی ورع شمرده شده است، و چنانچه

انسان از شبهات بپرهیزد دارای تقوا گشته و چون نظر از غیر حق بردارد و هیچ نفسی جز به یاد او نکشد، دارای

صدق شده و در جمع صدیقان قرار گرفته است. ابونصر سراج در کتاب اللمع، رجا را بر سه قسم مشخص می نماید

که عبارتند از: رجا در صواب، رجا در وسعترحمت خداوند و رجا فی الله. و بیان می دارد که رجا در صواب

و رجا به فضل و رحمت الهی شأن بنده فرمانبردار است اما رجا عارف واصل، رجا فی الله است که از خدا جز

خدا تمنی ندارد. بسیاری از عرفا نیز رجا را محصول معرفت می دانند و استدلال آنان نیز بر این است که هر چه

سالک به خدا بیشتر عارف شود؛ خوف از خدا بیشتر خواهد شد. از دیدگاه صوفیه، عبادت خداوند به امید فضل و

کرم او بهتر است از عبادت به هراس از عقوبت زیرا از امید، محبت حاصل می شود.

شوق و انس: شوق و انس میوه و تبع، محبت هستند. به این معنا که شوق نوعی طلب شدید و هیجان قلبی برای رسیدن به محبوب است و انس از آثار محبت است که میر شریف جرجانی در کتاب تعریفات آن را «ابتشار قلب و فرح آن به مطالعه جمال محبوب» تعریف نموده است. از نشانه های انس به حق، وحشت از خلق و تنها بودن با ذکر حق تعالی می باشد بطوریکه انس حق چنان در دل جای می گیرد که بعد از آن دیگر انس به مخلوق از دل رخت بر می بندد.

اطمینان: مقامی است که وقتی عارف به آن نائل می گردد دیگر هراسان نمی شود. چرا که بر وکیل خود یعنی خداوند اعتماد قلبی دارد و می داند که آنچه شایسته کرم الهی است و آنچه خیر بوده و مطابق حکمت الهی است به او خواهد رسید چرا که: «نِعْمَ الْمَوْلَى وَ نِعْمَ الْوَكِيل».

ذکر: عبارت است از به زبان آوردن نام خدا و تفکر در او. هدف از تشریح عبادات به خاطر حصول همین نتیجه است که ذکر خداوند باشد و یاد او را در همه احوال به یاد انسان آورد. از جمله شروط ذکر صوفیه آن است که ذاکر با تلفظ ذکر مثلاً کلمه الله، یا حق، یا هو و یا جمله سبحان الله یا لا اله الا الله و امثال آن تمام قوای روحی خود را متوجه آن کلمه یا آن جمله بدارد به طوری که هر چه غیر آن است فراموش کند.

انواع ذکر در کتاب آیین بندگی و نیایش اثر فهدجلی اینگونه بیان شده است تحمید و تمجید، تهلیل و تکبیر، تسبیح تسبیحات اربعه و استغفار (حلی، ۳۶۲: ۱۴۰۷).

برای ذکر مراتب و مراحل نام برده اند اول مرتبه، ذکر عام است و آن ذکری است که فائده آن دورساختن غفلت است مرتبه دوم ذکر خاص است که ذاکر گرایش مقام حجاب عقل و تمیز را دریده و با تمام قلب متوجه خداوند است مرتبه سوم ذکر اخص است که مرحله فنای ذاکر است که ذاکر از خود فانی بحق باقی است.

در آداب ذکر نوشته اند ذکر یا جلی است که بزبان آورده است یا خفی است یعنی به زبان آورده نمی شود. از دیدگاه صوفیه بهترین ذکرها آن است که زبان و دل هر دو به آن مشغول باشند (غنی، ۱۳۴۰: ۳۶۲).

مولانا جلال الدین در دفتر ششم مثنوی در مورد ذکر می گوید:

ذکر حق پاک است و چون پاکی رسید رخت بر بند و برون آید پلید

میگریز دمنه ها از صنه ها

شب گریزد چون بر افروزد ضیا

چون برآمد نام پاک اندردهان

نه پلیدی ماند و نی آن دهان

ذکر عبارت است از یاد خدا کردن، پس نفع آن در صورتی است که دوامی داشته باشد یعنی دائم یا اکثر اوقات در یاد خدا باشد (نراقی، ۱۳۷۱: ۷۳۸). قرآن کریم ذکر را به دو معنا بکار می برد: « ذکر در دل» و « ذکر زبانی و آهسته». ذکر آن که با ادب عبودیت سازگاری داشته باشد، ذکر آن است که با صدای بلند نباشد. تعبیر قرآن از کیفیت ذکر آن است که به صورت تضرع و مخفیانه باشد. تضرع یعنی تملقی که توأم با خشوع و خضوع است و نیز خیفه یک نوع مخصوصی از ترسیدن است. دلیل آنرا علامه طباطبایی اینگونه بیان می دارد: « پس مقتضای اینکه ذکر را توصیف کرد به دو وصف تضرع و خیفه این است که آدمی در ذکر گفتنش حالت آن شخصی را داشته باشد که چیزی را هم دوست دارد و به این خاطر نزدیکش می رود و همه از آن می ترسد و از ترس آن به عقب برگشته و دور می شود و خدای سبحان هر چند خیر محض است و شری در او نیست و اگر شری به ما می رسد از ناحیه خود ماست لیکن خدای تعالی ذوالجلال والاکرام است هم اسماء جمال را دارد که ما و هر چیزی را به تقرب به درگاهش دعوت نموده و بسویش جذب می کند و هم دارای اسماء جلال است که قاهر بر هر چیزی است و هر چیزی را از او دفع و دور می کند. پس ذکر شایسته او که دارای همه اسماء حسنی است به این است که مطابق با مقتضای همه اسماءش بوده باشد چه اسماء جمالیه او چه اسماء جلالیه اش و این صورت نمی گیرد مگر اینکه تضرعاً و خیفهً و رهباً باشد» (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۵۰۰).

مشاهده: مقصود از مشاهده در تصوف و عرفان این است که عارف پس از طی مقامات و درک احوال بتواند با چشم دل و بصیرت خود به دیدار و مشاهده حق نائل گردد. حالاتی که در طی حال مشاهده برای عارف پیش می آید به اشراق و جذب بیخودی و فنا تعبیر می شود. همه تلاش عرفان چه در باب عبادات و چه معاملات آن است که انسان به مقام مشاهده برسد و مشاهده نیز همان مقام احسان است. یعنی مقام مشاهده رب. هر کس در تمام احوال و اعمال خود خداوند را ببیند به درجه احسان رسیده است. برخی از عرفا مقام احسان را مقام شهود می نامند و نتیجه این شهود عبارت است از روشن شدن حقایق آنگونه که هستند می باشند. البته این شهود، شهود با چشم ظاهری نیست و صاحب مقام احسان هر چیز را آنگونه که هست می شناسد. خواجه عبدالله انصاری در رساله صد میدان، میدان پنجاه و چهارم را احسان می نامند و می فرماید: احسان نتیجه مراقبه و طمانینه

است. احسان آنست که پیامبر اکرم در پاسخ روح القدس فرمود: *أَلْحَسَانُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ*؛ یعنی خدای را چنان بپرستی که گویا او را می بینی و کسی به این مقام دسترسی پیدا می کند که غرق دریای توحید باشد (کاشانی، ۱۳۵۴: ۳۲۱).

صاحب مقام احسان جز احسان و نیکی و زیبایی چیزی نمی بیند. امام علی (ع) نیز بندگی و تعبد خداوند را بر مشاهده مشروط کرده اند و در جواب کسانی که پرسیدند آیا خدا را می بینی؟ گفت: لا اعبد ربا لم اره یعنی خدایی را که نبینم بندگی و عبادت نمی کنم. (کلینی، ۱۳۷۲: ۹۸).

هجویری در کشف المحجوب مشاهده را به دو قسم تقسیم نموده است. اولین نوع آن، مشاهده از سر یقین است و دومین نوع آن این است که: «دیگر از غلبه محبت که چون دوست اندر محل محبت به درجه ای رسید که کلیت وی همه حدیث دوست گردد جز او را نبیند» (هجویری، ۱۳۷۶: ۴۲۷).

یقین: یقین یکی از مهمترین نیازهای انسان برای رهایی از جهل، خیال، وهم، شک و ظن و بعبارتی خارج شدن از ظلمات و تاریکی است. یقین در لغت علمی است که شکی با آن نباشد. یقین نزد عرفا عبارت است از رویت عیان به قوت ایمان نه به حجت و برهان (غنی، ۱۳۴۰: ۴۰۵). "آرتور جفری" معتقد است یقین یک واژه ی قرضی است چرا که ریشه ی آن در زبان سامی نیامده است و در زمانی قدیم به عربی راه یافته است و از واژه ی یونانی «آئیگون» به معنای تصویر، مانند و شبیه به آرامی راه یافته است. معادل آن در سُرّیانی به معنای «وصف کردن، نقش کردن و کشیدن» است. یقین از یقن گرفته شده و در لغت به معنای «از بین بردن شک و محقق ساختن کار» است (جفری، ۱۳۷۲: ۴۱۹).

از دیدگاه ملا محسن فیض کاشانی یقین آن است که: «همه ی اشیا را از مسبب الاسباب [= خدا] بدانی و به واسطه ها توجه نکنی، بلکه همه ی واسطه ها را مسخر در تحت امر خدا بدانی که هیچ حکمی از خود ندارد. سپس به تضمین خداوند پاک و منزّه در دادن روزی اعتماد ورزی و اینکه هرچه برای او تقدیر شده به او می رسد. . . سپس شناخت پیدا کند به اینکه خداوند در هر حالی بر حالات او آگاه است و ناظر بر خطورات درونی و افکار پنهانی اوست. پس در تمام حالات و کارها مودب به تأدیب الهی است و تلاشش در خودسازی برای رضای خداوند و در کنف او شدیدتر است از ظاهرسازی برای مردم» (کاشانی، ۱۳۶۹: ۱۹۱).

برای یقین سه مرتبه علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین قائل شده اند. علم الیقین علمی است مخصوص احکام و اوامر و معاملات دنیوی. هجویری در کشف المحجوب می گوید: «عین الیقین علم به حال نزع و وقت بیرون رفتن از دنیاست و حق الیقین علم به کشف اندر رویت اندر بهشت، پس علم الیقین درجه علماست عین الیقین مقام عارفان است و حق الیقین فناگاه دوستان است (هجویری، ۱۳۷۶: ۲۹۷ - ۲۹۸).

قسم دیگری از یقین را می توان در اندیشه های عارف بزرگ علامه ی حسن زاده ی آملی مشاهده کرد که در آثارشان اوج معرفت انسان را "بردالیقین" می دانند یعنی انسان هنگامی که به مقصد و مقصودی رسید یک آرامش و طمانینه برایش به وجود می آید که به آن آرامش و طمانینه و خنکی برد الیقین می گویند.

کسانی که مدارج اسلام تا یقین را پیموده اند مورد توجه و تشویق رسول خدا (ص) بوده اند. در این مورد نقل شده که رسول خدا روزی نماز صبح را با مردم بجای آورد سپس به جوانی نگاه کرد که چرت می زد و سرش پایین می افتاد. رنگ چهره اش زرد جسمش لاغر و چشمانش گود رفته بود، پرسید چطور روزگار می گذرانی؟ گفت ای رسول خدا روزگارم را در حال "یقین" سپری می کنم. رسول خدا از گفته ی او در شگفت شد و پرسید: هر یقینی را حقیقتی است، حقیقت یقین تو چیست؟ گفت ای رسول خدا همین یقین من است که مرا محزون ساخته، شبهایم را به بیداری کشانده و روزهای گرمم را با تشنگی همراه کرده است. . . گویا عرش پروردگارم را می بینم که برای حساب برپا شده و مردم برای آن محشور شده اند و من میان آنان هستم و گویا اهل بهشت را می نگرم که در نعمت های بهشت غوطه ورنند و اهل دوزخ را می بینم که در حال عذابند و ناله زنان فریادرسی می خواهند و گویا آهنگ زبانه های آتش جهنم در گوشم می پیچد. . .» (کلینی، ۵۳/۱۳۶۵:۲).

موانع کسب یقین عبارتند از: ظلم، فساد، اعراض از خدا، تکذیب، یعنی نسبت دروغ دادن به دیگران به ویژه اهل صدق، استکبار، که حالتی مخصوص انسان است که خود را از دیگران برتر و بالاتر می داند، حرص و آزمندی، مجادله کردن در دین، همنشینی با اهل دنیا.

۴- ۱۶- دعا و نیایش

دعا در لغت به معنای ندا و صدا زدن است دعوتُ قُلْدَتاً: یعنی او را صدا زدم (معنای لغوی) و در اصطلاح به این معناست که فرد پست و پایین از فرد برتر و بالاتر با حالت خضوع و سرافکندگی چیزی را طلب کند (حلی،

۱۹:۱۴۰۷). دعا روگردانیدن از هر چه جز خداست و روی آوردن به سوی کسی که همه هستی به دست اوست از این رو توحید را در انسان زنده نگه می‌دارد و روح می‌بخشد. آنچه در یاد خدای متعال و درخواست و راز و نیاز با اوست مهم تر از خواسته‌ای است که از او می‌خواهیم. دعا یاد خدا و همنشینی با اوست و دعا کننده را به خدای متعال نزدیک می‌سازد. از دیدگاه رسول خدا دعا مغز عبادت است و همچنین از بیانات ایشان است که: «أَلَا أُدَلِّكُمْ عَلَى سِلَاحٍ يُنَجِّيكُمْ مِنْ أَعْدَائِكُمْ وَ يُدِّرُ أَرْزَاقَكُمْ؟ قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ (ص)، قال: تَدْعُونَ رَبَّكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ فَإِنَّ سِلَاحَ الْمُؤْمِنِ الدُّعَاءُ: ترجمه: آیا اسلحه‌ای را به شما معرفی کنم که همه شما را از شر دشمنانتان نجات می‌دهد و هم روزیتان را زیاد می‌نماید؟ گفتند: بلی، فرمود: پروردگارتان را شب و روز بخوانید و دعا کنید چون دعا اسلحه مؤمن است (حلی، ۱۴۰۷: ۱۹).

نیایش عبارت است از تجلی دغدغه و اضطراب انسانی، زندانی مانده در خویش که به زندانی بودن خویش آگاهی یافته است و آرزوی نجات و عشق به رستگاری او را بی تاب کرده است. نیایش تجلی روح تنها و تنهایی است. دعا سبب جلب منفعت و یا بقای نعمتهای موجود نیز می‌گردد چون معصومین از آن به «سِلَاح و تُرس» تعبیر کردند. سلاح وسیله‌ای است که انسان را به منفعتی برساند یا ضرری را از او دفع کند و «تُرس» به سپر می‌گویند که موجب حفظ و نگهداری انسان از مشکلات و سختی‌ها می‌شود.

اساساً دعا غیر از این که وسیله کسب موارد احتیاج برای دعا کننده می‌شود نفس آن یعنی نفس نیایش و پرستش، عامل تربیتی و تربیت کننده روح و ذات نیایشگر است، نفس دعا بعنوان عامل موثر در نفس و ذات و ماهیت و رفتار و خلق و خوی نیایشگر مطرح است (شریعتی، ۱۳۸۰: ۱۵۶).

امام صادق (ع) کیفیت و چگونگی دعا را اینگونه بیان فرمود: «الرَّغَبَةُ تَبْسُطُ يَدَكَ وَ تَظْهَرُ بَاطِنَهُمَا، وَالرَّهْبَةُ تَبْسُطُ يَدَيْكَ وَ تَظْهَرُ ظَاهِرَهُمَا، أَلْتَضَرُّعُ تَحْرُكُ أَلْسَبَابَهُ أَلْيَمِينِ وَ شِمَالاً، وَ التَّبَتُّلُ تَحْرُكُ أَلْسَبَابَهُ أَلْيَسْرِي تَرْفَعُهَا إِلَى السَّمَاءِ رَشِيلاً وَ تَضَعُهَا رَشِيلاً، وَ أَلِإِبْتِهَالُ تَبْسُطُ يَدَكَ وَ ذِرَا عَيْكَ إِلَى السَّمَاءِ، وَ أَلِإِبْتِهَالُ حِينَ تَرَى أَسْبَابَ الْبُكَاءِ (وسایل الشیعه، ۳۲۶).

رغبت (و میل) آن است که دو دست را گشوده، باطنش را ظاهر سازی. رهبت (و ترس) آن است که دو دست را گشوده، پشتش را ظاهر نمایی. تضرع آن است که انگشت سبابه دست راست را به سمت راست و چپ

حرکت دهی. تبتل (و انقطاع) آن است که انگشت سبابه دست چپ را به آهستگی بالا و پایین ببری و ابتهاال (وزاری) آن است که هر دو دست و هر دو ذراع را به سوی آسمان بگشایی که ابتهاال در وقت فراهم شدن وسایل گریه است (فهد حلی، ۱۳۸۰: ۳۶۴).

دعا دارای تأثیرات و فواید بسیاری است از جمله: اول اینکهاز طریق دعا آنچه مصلحت است خداوند انجام خواهد داد، دوم اینکه دعا ذاتا عبادت است و مطلوب حق تعالی است و بندگان فقر و نیاز خود را از این طریق ابراز می‌کنند. سوم اینکه دعاسبب اضافه شدن اعمال نیک و پاداش بردن در قیامت می‌شود. فایده دیگر دعا این است که هم حاجتش انجام می‌پذیرد و هم برای صبرش ثواب می‌برد اما اگر اصلا مصلحت نداشته باشد بلکه دارای مفسده باشد در این حال خود دعا کردنش ثواب دارد و حتی ممکن است موجب دفع ناگواری‌ها از او بشود. از دیدگاه دکتر شریعتی عناصر بنیادین دعای اسلامی بر سه قسم است: اول، فصاحت و بلاغت زبانکه دعای اسلامی از زیباترین متون ادبی و هنری به شمار می‌رود. دوم موسیقی کلام که مشتمل بر سه موسیقی جدا از هم است. موسیقی کلمات، موسیقی جملات و موسیقی تمام متن. ایم موسیقی‌ها در یک شکل وحدت یافته، منحنی صوتی خاص و تم خاص و یک زیر و بالای خوش‌آهنگ و تحول صوتی متناسب و معنی‌دار و هماهنگ با مضمون دعا ایجاد می‌کنند. تاثیر این آهنگ، این است که به روح برای در پناه عشق آمدن و در مقابل خداوند حضور یافتن و تاثیر پذیرفتن بیشتر در برابر دعا کمک می‌کند. سومینعنصر، عنصر فکری در دعای اسلامی است. عنصر فکری یعنی اینکه تمام متن دعای اسلامی از اول تا آخر (صحیفه سجادیه نمونه کاملش) درباره خدانشناسی، انسان‌شناسی، اصول اخلاقی، اصول اجتماعی و حقوق افراد نسبت به هم و طبقات نسبت به هم و بیان ایده آل‌های بشری و همچنین بیان ترس و گریز از خطر‌ها و پستی‌های اجتماعی و فردی و اخلاقی است. و عنصر چهارم، عنصر سیاسی و اجتماعی در دعای اسلامی است که بیشتر به دعای شیعه اختصاص دارد.

۴-۱۷- طهارت

طهارت در نزد صوفیه یکی از پسندیده‌ترین و محبوب‌ترین و پرفضیلت‌ترین فرائض به شمار می‌رود. « طهارت به معنای پاکی و پاکیزگی و آن بر دو گونه است: یک طهارت ظاهر و دیگری طهارت دل. چنانکه بی طهارت بدن نماز درست نیاید و بی طهارت دل معرفت درست نیاید» (سجادی، ۱۳۷۹: ۵۵۷). او ادامه می‌دهد که همانطوری که برای طهارت بدن آب مطلق لازم است، برای طهارت دل نیز توحید محض ضروری است. صوفیه

برای طهارت درجاتی قائل هستند. پایین ترین درجه مخصوص طهارت ظاهر است و طهارت حقیقی آن است که باطن و قلب سالک از وساوس شیطانی، هواجس نفسانی، تزکیه نفس از اخلاق ذمیمه و تصفیه دل از لوث محبت دنیا و در نهایت هر چه که غیر خداست، پاک شود. که این نوع طهارت مخصوص صدیقان است.

برخی از عرفا نیز طهارت ظاهر و طهارت باطن را به یکدیگر مرتبط می دانند بطوریکه ملا احمد نراقی در معراج السعاده طهارت ظاهر را وسیله حصول طهارت باطن دانسته و برای طهارت چهار مرتبه مشخص نموده است: مرتبه اول: پاک نمودن بدن از حدث و خبث و فضولات مرتبه دوم: پاکی اعضا و جوارح از گناه، سوم: پاک نمودن نفس از اخلاق ذمیمه و ملکات رذیله و چهارم: پاک کردن هر آنچه غیر خداست از دل. که این مرتبه را مختص انبیاء و صدیقین می داند و می گوید: «از این رو پیامبر اکرم (ص) فرمود: پاکیزگی نصف ایمان است و مراد آن است که پاک ساختن ظاهر از خباثات و نجاسات و اعضا و جوارح از معاصی و سیئات و دل از اخلاق ضمیمه و غیر خدا نصف ایمان است» (نراقی، ۱۳۷۱: ۷۱۲).

در واقع مهمترین قسم از اقسام طهارت، طهارت روح از مشاهده غیر خداست.

۴-۱۸- عرفان در سیره معصومین

اولیای الهی به عنوان تنها تالیان و مفسران و ترجمان عملی زلال وحی با بهره مندی از علم الهی منحصرأ شایسته ترین مظاهر عرفان و منادیان تربیت ربانی و عرفانی اند. در این رهگذار نقش الگویی و هدایتگر اولیای الهی مبرهن و متقین و ذخایر علمی و معنوی ایشان، جایگاه اساسی دریافت دستور عملهای عملی فرایند تربیت دینی در جهت کسب معرفت الهی است چرا که به گواهی تاریخ، پیامبر اسلام (ص) و اهل بیت (ع) بزرگترین و موفقترین مربیانی هستند که بررسی راه و روش تربیتی ایشان می تواند در مسیر سلوک الهی راهگشا باشد این راه و روش در سیره ایشان تبلور یافته استو شاگردان بسیاری در این مکتب پرورش یافته اند.

یکی از جلوه های هدایتگر رهنمون به این فرایند تربیتی ادبیات مکتوب و دعاهای منقول از حضرات معصومین (ع) است. دعاهای حضرات معصومین (ع) سرشار از اسرار توحید و رموز عشق و عبودیت است. این دعاهای می تواند در بردارنده راز و رمز تربیت دینی و عرفانی باشد. روح عرفان و معرفت در عرصه توحید الهی در

این دعاها موج می زند. این دعاها قطعاً فراتر از دعا و مناجات و گفتگوی بنده با خالق و طلب حاجت می تواند در بردارنده راز و رمز تربیت عرفانی و شامل دستورها و کیفیت طی طریق بندگی و نیل به قرب الهی باشد.

«دعاهای حضرات معصومین (ع) بسان قرآن دریایی از معارف الهی است و برخی آنها را قرآن صاعد نامیده اند و یا همین دعاهاست که می توان به اوج مقامات معنوی آنان پی برد» (خمینی، ۱۳۷۸: ۲۰).

مرحوم ملاهادی سبزواری در مقدمه شرح دعای جوشن کبیر معتقد است که این دعا در رسیدن به مقامات توحیدی تاثیر بسزایی دارد: «چون سراسر این دعا اسماء الهی است و از غیر او سخن نمی گوید نظرم را جلب نمود. دعاهای حضرات معصومین همانند حلقاتی است که هر کدام در جای خود لازمند و شایسته نیست یکی را بر دیگری ترجیح داد. با اینهمه دعاها به لحاظ مقامات دعا کنندگان و احوال ذکر کنندگان متفاوتند. من برخی فصول این دعا را در قنوت نمازهایم می خوانم و این دعا دین بزرگی بر من در وصول به مقامات توحید دارد» (سبزواری، بی تا: ۲).

دعای عرفه در بردارنده منظومه جامعی از حکمت و معرفت بویژه عرفان و عبودیت الهی است که با دقت در سیاق کلام این دعای شریف می توان دریافت که بیانات امام (ع) در چه سطح والای عرفانی است. به گونه ای که توجه به آنها سالکان الی الله و طالبان تقرب و وصال حق را به سرمنزل مقصود می رساند و اهل عرفان را به مقامات معارف الهی آشنا می سازد. معرفت شهودی ابا عبدالله با همه آثار نابش در دعای عرفه جلوه گر آمده و شکوه شکوفه های زهد و شوق و خضوع و طاعت و عزت بوستان عرفه را آراسته و صفا بخشیده است. در دعای عرفه اعتقاد به مملوک و مقهور بودن بنده نسبت به عظمت و قدرت و جلالت پروردگار آشکار است: یا ذالجلال و الاکرام: ای صاحب جلالت و بزرگواری. عنصر وابستگی و نیاز به عنوان نخستین جلوه تعریف و مرحله بندگی نیز در دعای عرفه پدیدار می شود. عبودیت در دید امام عرفه همانا اعتقاد و اعتراف به نیستی سوی حضرت خالق و مالک و پستی وجودی و نیاز مطلق نسبت به عظمت فراگیر مطلق ذات حضرت باری در قدرت و جلالت احدیت نمایش داده می شود. « وَلَا رَبَّ لَنَا غَيْرُكَ نَافِذٌ فِينَا حُكْمُكَ مُحِيطٌ بِنَا عِلْمُكَ عَدْلٌ فِينَا قَضَاؤُكَ » (پروردگارا غیر از تو برای ما نیست، تویی که فرمانت درباره ما نافذ و دانشت به ما احاطه دارد و حکمی که درباره ما می فرمایی از روی عدالت است. از دیگر تظاهرات عبودیت و بندگی در این دعا جلوه های نیاز در فرآیند بندگی، نیاز در هستی و وجود، نیاز به توفیق الهی در هدایت و تکالیف بندگی، نظر و تفکر در آثار و آیات و ذکر و شکر پیوسته ذات

باری تعالی با اذعان عجز از ادای حق آن، شرم نقصان و استغفار پیوسته به درگاه آن مهربان از احساس کوتاهی و عصیان می باشد. یکی دیگر از نشانه های عبودیت عرفانی معصومین طلب حب الهی در ادعیه بوده است. پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم (ع) از خداوند متعال می خواستند که تمام زوایای قلبشان را از محبت خود پارسازد و همه هستی آنان را از محبت خود سیراب گرداند و اهل بیت بر اساس حُبّ و عشقی که به خدای متعال داشتند او را مقصود، مطلوب و آرزوی نهایی خود معرفی کردند. در دعای کمیل آمده است: یا غایه آمال العارفين: ای نهایت آرزوی عافان بر عشق و حب وصال به محبوب را طلب می کند. امامان معصوم (ع) با عشق صادقانه به خدای متعال طالب وصال او و شهود قلبی جمال او بودند.

امام زین العابدین (ع) در دعای مکارم الاخلاق دعای بیستم صحیفه سجادیه از خدای متعال راهی آسان را برای رسیدن به محبت الهی درخواست می کند: «وَأَنْهَجَ لِي إِلَى مَحَبَّتِكَ سَبِيلًا سَهْلَةً أَكْمِلُ لِي بِهَا خَيْرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ». «بارالها راهی آسان و آشکار به روی محبت و دوستی خود پیش پایم بنه و با آن خیر دنیا و آخرت را برایم کامل فرما. «از آثار صدق و محبت و دوستی بی گمان یاد پی در پی محبوب است. در دعای شعبانیه امام امیرالمؤمنین بعد از درخواست افزایش محبت الهی می فرماید: «وَأَلْهَمْنِي وَ لَهَا بِذِكْرِكَ إِلَى ذِكْرِكَ: شیدایی و شیفتگی به یاد پی در پی و مدام تو را به من الهام نما. «

۴-۱۹- جایگاه شریعت در عرفان

منابع عرفان عملی یا سیر و سلوک عرفانی، قرآن و سنت یا به عبارتی شریعت است. در عرفان ناب اسلامی بین ظاهر دین (شریعت) و باطن آن (حقیقت) رابطه ممکن وجود دارد که لازم است شریعت و طریقت و حقیقت را بشناسیم: شریعت عبارت است از مجموعه ای از احکام و آداب اسلامی در فقه وارد شده است بر این اساس به جا آوردن احکام شرع عبادت و اخلاص در عمل مقدمه سلوک عارفانه است.

طریقت: عبارت است از مسائل سلوکی اسلام که در آنها مسیر از مقامی به مقام دیگر شروع می شود تا اینکه به تقرب الی الله منجر گردد. از طریقت سیر خاصی اراده می شود که مخصوص سالکان استمانند ترک دنیا، دوام ذکر، طهارت و وضو.

حقیقت عبارت است از مقامی که باطن هستی مورد شناسایی قرار می‌گیرد یعنی وقتی سالک با سیر و سلوک به چیزی دست می‌یابد آن گاه به شناسایی می‌پردازد. سید حیدر آملی در جامع الاسرار شریعت، طریقت و حقیقت را با یکدیگر مقایسه می‌کند: «شریعت اسمی است که برای راههای الهی وضع شده است که شامل اصول فروع رخصت عزیمت حسن و احسن است و طریقت اخذ و عمل احوط و احسن و اقوم از آنهاست و در هر روش و مذهبی که انسان به احسن و اقوم آن عمل کند طریقت نامیده می‌شود اعم از اینکه گفتار باشد یا کردار و یا صفت باشد یا حال. اما حقیقت این است که چیزی به کشف و عیان و یا به وجدان اثبات شود» (آملی، ۱۳۴۵: ۳۴۴).

از این بیان استفاده می‌شود که این سه روش سه مرتبه از معرفت به حساب می‌آیند که شریعت مرتبه پایین تر و طریقت متوسط و حقیقت در مرتبه بالاتر قرار دارد اما حقیقت همه یکی بیش نیست. یعنی این مراتب سه گانه، دارای مراتب تشکیکی اند. با این بیان کسی که با حفظ مراتب شریعت و طریقت به حقیقت برسد انسان کامل است. و نیز بالعکس عدم هماهنگی در این مراتب در طی طریق و سلوک عرفانی قطعاً منجر به الحاد خواهد شد. چنانکه سید حیدر در اسرار الشریعه تأکید می‌کند: «اگر کسی حال و طریق خود را با شریعت حفظ نکند، حال او فاسد و طریق او منجر به هوا و هوس و وسوسه خواهد شد و اگر کسی در رسیدن به حقیقت، از حقیقت متوصل نشود و حقیقت را با طریقت حفظ نکند، حقیقتش فاسد است و منجر به زندقه و الحاد خواهد شد» (خواجه‌وی، ۱۳۶۲: ۲۴).

اساس عرفان بر سلوک استوار است و سلوک چیزی جز ریاضت نیست و ریاضت هم جز با اعمال و رفتار تحقق نمی‌یابد وقتی که سالک باید عمل کند کدام عمل بهتر از عمل به شریعت خواهد بود.

قیصری در مقدمه شرح تأثیه ابن فارس بر عمل به شریعت در عرفان تأکید می‌ورزد و می‌گوید: «پس بر طالبان حق و حقیقت واجب و لازم است که به خدا و کتب و رسلش به روز جزا و بهشت و دوزخ حساب و ثواب و عقاب ایمان داشته باشند و نیز هرچه به انبیا گفته اند ایمان داشته باشند که بی هیچ شک و شبهه ای حق و صدق است.» در ادامه و در مورد پیروی از شریعت با استدلالی که عین عبارت آن را از ابن سینا گرفته است می‌گوید: آستان حق برتر و بالاتر از آن است که در دسترس هر کسی بوده باشد جز آنکه یگانه‌هایی در هر دوران می‌توانند سر بر آستان بسایند و چون هر کسی به آن مقام دسترسی ندارند قیصری به این نتیجه می‌

رسد که باید از این پیشگامان تبعیت کرد و این پیشتازان همان انبیاء و اولیاء اند که خلاصه خاصه اهل وجود شهودند بنابراین پیروی از راهنمایی ایشان بر هر رهروی لازم و واجب است. آنچه از شواهد و مستندات به دست می آید این است که اساساً شریعت کارکرد های متعددی در عرفان دارد. از جمله: مودب کردن انسان به ادب حق، وصول مقام خلیل الهی، وصول کمال به همراه امتنان و شکرگزاری، پناهگاه در برابر مکر الهی و راه مطمئنی برای تسلط بر نفس اماره. که به طور خلاصه به آنها اشاره می کنیم:

پیامبر اسلام می فرمود: خداوند مرا ادب آموخت و نیک هم ادب آموخت. هر که آداب شریعت را به جای آورد با ادب حق مؤدب خواهد بود. که نشان می دهد که ایشان هم با شریعت، ادب پذیرفته بودند. شریعت زمینه ساز ادب است. ادب شریعت همان ادب الهی است که با وحی و الهام عهده دار ادب کردن انسان است. رعایت شریعت همچنین انسان را به مقام خلت می رساند انسان می تواند با رعایت شریعت و داشتن ادب الهی شرعی مانند حضرت ابراهیم به مقام خلیل الهی برسد.

نکته دیگری که کارکرد شریعت را حتی پس از وصول به کمال در عرفان نشان می دهد، موضوع امتنان و شکرگزاری است. احکام شریعت تا پیش از رسیدن به کمال توحیدی برای به دست آوردن آن است اما پس از آن، از مقتضیات و احکام وصول به آن مقام است، از این رو پیامبر اکرم (ص) در پاسخ به عایشه که از وی پرسید: شما که به باطن دین دست یافتید. این همه رنج و زحمت در عبادت پروردگار برای چیست؟ فرمود: مگر نمی خواهی من عبد شاکر خدای خود باشم؟ این پاسخ روشن می سازد که عبادت برخی انسان ها تنها برای دستیابی به کمال نیست، بلکه برای اظهار امتنان و شکرگذاری از خدای متعال است.

همچنانکه می دانیم، مراحل پیچیده ای در معامله حق با سالک وجود دارد که از آن به عنوان مکر تعبیر می کنند. در فرهنگ اصطلاحات استعاره صوفیه در تعریف مکر آمده است: «مکر: غرور دادن معشوق است مر عاشق را، گاه به طریق قهر، و گاه به طریق مهر و محبت» (الفتی تبریزی، ۱۳۶۲: ۴۰).

این مکر سالک را با خطرهای گوناگون رو به رو می سازد این مکرها گاه چنان پیچیده اند که مردان مرد را یا دچار سردرگمی و لغزش می سازند. تنها پناهگاه سالک در برابر این مکر الهی، شریعت است. هرکس بخواهد از مکر حق ایمن بماند باید میزان شریعت را از دست ندهد میزانی که آن را از پیامبر به ارث برده و فراگرفته است. لذا ابن عربی در فتوحات بیان می دارد که با عمل به شریعت از مکر الهی در امان خواهیم بود.

خواجه حافظ این نکته را چنین سروده است:

«چه جای من که بلغزد سپهر شعبده باز از این حیل که در انبانه بهانه توست»

از دلایل دیگر تنها راه تسلط بر نفس اماره، شریعت است، ابن سینا هم رام کردن نفس اماره را یکی از اهداف اصلی ریاضت دانسته است. پیامبر اکرم (ص) هم نفس را دشمن ترین دشمن انسان دانسته است. ابن عربی در این باره می گوید: «شریعت جاده ای روشن و رهگذار نیکبختان است و طریق خوشبختی هر که از این راه برود به رهایی می رسد و هر که از آن روی گرداند سرنوشتی جز هلاکت نخواهد داشت» (یثربی، ۱۳۸۶: ۲) مولوی می گوید: شریعت همچون شمعی است ره می نماید و بی آنکه شمع بدست آوری راه رفته نشود و چون در ره آمدی آن رتن تو ظریقت است و چون رسیدی به مقصود آن حقیقت است و بدین جهت گفته اند که لو ظَهَرَتْ الْحَقَائِقُ بَطَلَتْ الشَّرَائِعُ (اگر حقیقت ها آشکار شوند شریعت ها پایان می پذیرند) (مولوی، بیتا: ۶۴۳).

۴-۲۰- اسقاط تکلیف

برخلاف آنچه در لزوم پایبندی به شریعت در عرفان بیان گردید، بعضی از صوفیه معتقدند: سالک قبل از دستیابی به حقیقت (باطن دین) به شریعت نیاز دارد اما وقتی حقیقت دست یافت دیگر شریعت نیاز ندارد لذا از عبادت مستغنی می شود و دیگر ملزم به احکام شرع نخواهد بود. عده ای از مدعیان روشنفکری هم با برداشتن خام از فکر و فرهنگ جدید غرب جنبه عرفانی دینداری را از جنبه فقهی آن جدا کرده و بدین سان می خواهند بگویند که می توان شریعت و فقه را جدی نگرفته و دینداری عارف بود.

دو دلیل به این موضوع دامن زد. اولین آن تندروی مخالفان عرفان بود که از طرف علمای سنی و شیعه صدها کتاب و رساله در رد عرفان و تصوف نوشته اند. که در آن هرچه خلاف عقل و شرع و منطق است به عرفا نسبت داده و عملکرد ناهلان و کسانی که اعمال و رفتارشان زمینه تهمت به تصوف و عرفان را فراهم آورده ناآگاهان و خامانکه با اظهارات سخیف رفتار ناشایست خود از ارج و احترام این مکتب کاستند، خود عرفا از این دسته به عنوان جاهلان صوفیه دوری جسته و به نکوهش آنان پرداختند. دلیل دوم، مدعیان دروغین عرفان بودند که برای فریب مردم خرقة درویشی به تن کرده و به قول حافظ دام نهاده و در حقه باز کرده اند و نیز گروهی دیگر گمراهان عالم سیر و سلوک که گاه پس از رسیدن به مراحل عالی و حتی پس از رسیدن

به مقام جمع به دلایلی از حمایت و عنایت حق محروم شده و حتی کارشان به زندقه و بی دینی و الحاد می شد و گرفتار وسوسه شیطان و نفس اماره شدند.

در کتاب معروف اللمع سراج طوسی که از منابع اصلی قدیمی و معتبر عرفان اسلامی است بحث مفصلی در مورد کج فهمی های از مسائل و مطالب عرفان یافت می شود.

۴-۲۱- ولایت در عرفان

در فرهنگ اصطلاحات عرفانی سجادی، ولایت قیام عبد به حق در مقام فنا از نفس خود تعریف گشته است. ولایت از نظر اصطلاحی به معنای سرپرستی و حاکمیت و سلطنت و محبت و دوستی برگرفته از «ولی» به معنای قرب و نزدیکی در طول هم هستند، محبت و قرب، باطن و جوهره تولیت و حاکمیت است ولایت نقطه اوج تکامل انسانی در عالم عرفان و سیر و سلوک و فصل ممیز حقیقت انسانی و انسان حقیقی، کمال انسانی و انسان کامل از ماسوای خویش در عالم و آدم است. ولایت عرفانی روح و جوهر عرفان اصیل و معرفت حق و اسمای حسنی الهی و اوصاف علیای حق است.

در وادی عرفان، شرط قبولی و صحت عمل وابستگی تام و تمام به معرفت و پذیرش ولایت دارد. در همین ارتباط در کتاب المراقبات صفحه ۲۷۱ می خوانیم: «بنابراین اگر بنده ای تمام عمر را روزه گرفته و در این مدت مشغول نماز، عبادت و حج بوده و تمام دارایی اش را صدقه بدهد ولی امام زمانش را نشناخته یا ولایت او را نداشته باشدو این اعمال به راهنمایی او نباشد از او قبول نخواهد شد» (ملکی تبریزی، ۱۳۸۹: ۲۷۱).

از آرای علامه طباطبایی در باب ولایت در عرفان چنین برمی آید که مقام ولایت مطلقه مختص حقیقت محمدیه، امیر مومنان و امامان معصوم می باشد:

« . . . این روایات اشاره به مقام اسرار آمیز ولایت مطلقه دارد که برای حقیقت محمدیه و بالتبع برای امیر مومنان ثابت است، و به امامان معصوم پس از او اختصاص دارد که از طرف خداوند به ولایت و خلافت منصوبند و خاتم الانبیاء و خاتم اولیاء در باطن و حقیقت حقیقت واحدند و انبیاء و اولیاء همه نبوت و ولایتشان را از آن دو به ارث برده اند» (رودگر، ۱۳۸۱: ۷).

پیامبر اکرم (ص) در این مورد فرمود: انا و علی من نور واحد، خلق الله روحی و روح علی بن ابی طالب قبل ان یخلق بالفی عام فبعث علی مع کل بنی سرا و معی جهرا (مجلسی، ۱۴۱۲: ۱۱).

در کتب عرفانی ولایت، به ولایت تکوینی و تشریحی و گاه ولایت در قوس نزول و ولایت در قوس صعود نیز تقسیم شده است. اما با استناد به قرآن می توان سه نوع ولایت را مشخص نمود:

۱- ولایت عام که با ربوبیت مطلقه الهی همراه و همه موجودات را زیر پوشش خود قرار می دهد.

(قالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى) (سوره طه / ۵۰)

۲- ولایت خاص که خدای تعالی بر همه مومنان دارد آیه اضافه شود ۲۵۶ بقره

۳- ولایت اخص که انبیاء و اولیای الهی به این ولایت مشرف هستند.

(إِنَّ وِلِيَّ اللَّهِ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ) (اعراف / ۱۹۶)

۴- ۲۲- جایگاه انسان کامل در عرفان اسلامی

واژه انسان یکی از جالب ترین مقوله هایی است که موضوع صحبت همه ادیان و مکاتب بشری واقع شده است و از نکات مشترک بین همه ادیان و نظریه های وجود انسان کامل است، لذا موضوع خلقت آدم و جایگاه انسان در اسلام اهمیت ویژه ای دارد. انسان کامل به عنوان مظهر تام اسماء و صفات خداوند در عرفان اسلامی اهمیت ویژه ای دارد.

۴- ۲۲- ۱- انسان کامل در عرفان ابن عربی

نظریه انسان کامل نخستین بار در آثار عارف بزرگ اسلامی ابن عربی به صورت طرحی جامع تجلی یافت به رغم آنکه اجزای نظریه انسان کامل در مواضع پراکنده ای از کتابها و رسالات ابن عربی مطرح شده است، این نظریه چنان در چشم انداز تصوف غلبه دارد که آن را « اصل برگزیده تصوف » نامیده اند.

انسان کامل یا کلمه الهیه در عرفان ابن عربی برابر است با « The logos » کلمه در این مفهوم هم پایه است با عقل اول و حقیقت محمدیه که منبع وحی و الهام و سرچشمه تمام علوم الهی است.

از نظر ابن عربی انسان کامل، کون جامع روح عالم و آینه تمام نمای هستی است و می گوید: « حق سبحانه سراسر عالم را به وجود آورده بود و به صورت شبیحی هموار و بی روح چون آینه ای بی صیقل امر اقتضا کرد که آینه عالم صیقل یابد و آدم عین صیقل آن آینه و روح آن صورت بود، و این همان است که انسان و

خلیفه نامیده شده است و از این رو نام وی را انسان کرده اند که حق به واسطه او بر خلق نظر می‌کند و بر آنان رحمت می‌آورد. و اوست انسان حادث ازلی و دائم ابدی و کلمه فاصله جامعه است که قیام عالم به وجود او می‌باشد» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۴۹-۱۵۰).

بنابراین ابن عربی نسبت انسان کامل به عالم هستی را مانند نگین انگشتری می‌داند که محل نقش و علامتی است که خزانه هستی به واسطه او حفظ می‌گردد. و به همین جهت نیز انسان کامل را خلیفه حق نامیده اند استدلال ابن عربی در این باره این است که خالق هستی در سایه وجود او جهان و جهانیان را حفظ می‌کند. بنابراین عالم هستی تا آن هنگام که انسان کامل در آن وجود دارد حفظ خواهد شد و دوام و بقای جهان وابسته به حضور انسان کامل می‌باشد.

معنای عبارت ابن عربی (فَأَنَّهُ عَلَى صُورَتِهِ خَلَقَهُ بَلْ هُوَ عَيْنُ حَقِيقَتِهِ وَ هُوِيَّتِهِ) از نظر قیصری شارح فصوص این است که انسان بر صورت رب خودش خلق شده و منظور از صورت، اسماء و صفات الهی است یعنی خداوند انسان را خلق کرد در حالی که موصوف است به جمیع اسماء و صفات و بلکه هویت و حقیقت الهی در حقیقت انسان مستتر است و هویت انسان عین هویت حق و حقیقت او عین حقیقت الهی می‌باشد و انسان اسم اعظم خداوند است که جامع همه حقایق اسمائی است (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۹۰).

بنابراین تعریف و حقیقت انسان کامل از نظر ابن عربی این است که انسان کامل کون جامع و اکمل جمال خداوند و مظهر اسم اعظم است او صورت حق است و به وجود او اسرار الهی در مظهر هویدا می‌گردند. همه عالم با تمام ذراتش و جمیع اسرارش قائم به حقیقت انسان کامل است. لذا انسان کامل صورت کامله جامعه بین جمیع وجودی و تفرقه کونیه است. انسان کامل افضل از جمیع ماسوی الله است. زیرا جامع جمیع صفات کمالیه کلمات وجودیه است. و به همین جهت خلیفه الله است و خلافت بر همه مکونات از آن اوست.

۴-۲۲-۲- انسان کامل در عرفان مولانا

در عرفان مولانا انسان کامل (برتر) موجودی است که با ترک علایق مادی و مهار کردن نفس اماره و تهذیب اخلاق تولدی تازه در جهان بینی و اندیشه‌ها و عواطف خود پیدا می‌کند قلبش پاک و روحش منور و درخشان می‌گردد و شایستگی راه یابی به وادی کمال و پیوستن به سرچشمه حق را به دست می‌آورد. ارادت

بی شائبه و سوز و التهایی که مولانا در دیوان غزلیات خود نسبت به شمس یا انسان کامل اظهار می دارد روشنگر اشتیاقی است که برای دستیابی به رهبر روحانی دارد:

پیر من و مراد من درد من و دوی من فاش بگفتم این سخن شمس من و خدای من
(دیوان شمس تبریزی، ۱۳۷۱: ۵۰۹)

مولانا از حضرت محمد (ص) به عنوان امیر علی الاطلاق و سرور کائنات نام می برد. به این خاطر که او جانشین مطلق حق در بساط ملک و ملکوت است و به تفسیر حدیث مشهور « لولاک لما خلقت الافلاک » پرداخته و وجود حضرت محمد (ص) را هدف اصلی آفرینش دانسته و اصل هستی و خلقت موجودات را از تجلی وی می داند صحنه هستی نیز هیچ گاه از وجود انسان کامل و ولی مطلق خالی نبوده و نیست. از دیدگاه قونوی مرتبه ی انسان کامل عبارت از جمیع مراتب الهیه و کونیه از عقول و نفوس کلیه و مراتب طبیعت است تا آخرین تنزلات وجود و به مرتبه ی عماویه نیز نامیده شده است یعنی این مرتبه مشابه مرتبه ی الهیه است و تفاوتش در ربوبیت و مربوبیت است لذا او را خلیفه ی الهی گویند. (قونوی، ۱۳۷۱: ۴۲)

۴-۲۲-۳- انسان کامل از دیدگاه عزیز الدین نسفی

عزیز الدین نسفی، کسی را انسان کامل می داند که در شریعت و طریقت و حقیقت به کمال رسیده باشد و در چهار چیز سرآمد باشد. گفتار نیک و افعال نیک و اخلاق نیک و معارف. او برایانسان کامل اسامی زیادی نظیر شیخ، پیشوا، هادی، مهدی، دانا، بالغ و کامل و مکمل، امام، خلیفه، قطب، صاحب زمان، جام جهان نما، آیینه گیتی نمای، تریاق بزرگ و اکسیر اعظم ذکر کرده است. او می گوید: « این انسان کامل همیشه در عالم باشد و زیادت از یکی نباشد از جهت آنکه تمامت موجودات همچون یک شخص است و انسان کامل دل آن شخص است و موجودات بی دل نتوانند بود و انسان کامل زبده و خلاصه موجودات آدمیان است» (نسفی، ۱۳۶۲: ۲۴).

۴-۲۲-۴- انسان کامل از دیدگاه امام خمینی (ره)

عارف وارسته حضرت امام خمینی درباره ضرورت انسان کامل چنین می نویسد: « عین ثابت انسان کامل در مقام ظهور به مرتبه جامع و در اظهارصور اسمائی در نشئه علمی خلیفه اعظم الهی است» (امام خمینی، ۱۳۶۸: ۶۹).

او استدلال می‌کند که اسم اعظم جامع جلال و جمال و ظهور و بطون است و امکان ندارد که با مقام جمعی خود در هیچ مظهري تجلی نماید زیرا او بزرگ است و در آیینه ای کوچک ننماید بنابراین باید مظهر و آیینه ای وجود داشته باشد و بتواند جلوگاه روح او گردد و انوار قدسی در آن آیینه منعکس شود تا زمینه ظهور عالم قضای الهی فراهم گردد و اگر عین ثابت انسان کامل نباشد هرگز هیچ عینی از اعیان ثابته ظاهر نمی‌گردد و اگر ظهور اعیان ثابته نباشد هیچ یک از موجودات عینی و خارجی ظاهر نشده و فیض وجود را نمی‌توان دریافت و بنابراین با عین ثابت انسان کامل است که اول به آخر متصل شده و آخر به اول مرتبط می‌گردد و همین عین ثابت انسان کامل است که با همه موجودات معیت قیومی دارد.

فصل پنجم

نتیجه گیری

۵-۱- بحث و نتیجه گیری

پیامبران و کتاب های آسمانی دین را که مجموعه ای از آموزه ها و دستورهای الهی است از سوی خدای متعال برای نجات و سعادت انسان ها عرضه کرده اند و هدف آنها هدایت انسانها بسوی کمال حقیقی است. اگرچه عرفان از جهت منشا ایجاد مستقل از دین است اما تاریخ پیدایش عرفان های بشری نیز هم زمان با پیدایش ادیان الهی است. ادیان الهی انسان ها را به عرفان اصیل و جامع دعوت می کند زیرا آنها را به مراتب بالای عشق و دلدادگی به خدای متعال، بندگی و معرفت عمیق به او راهنمایی می کنند. چنین عرفانی گذشته از آنکه با آموزه های دینی آشکار و تکامل می یابد سبب آشکار شدن و هدایت تمایلات فطری عرفانی بشر بسوی کمال می شود و تاثیر مستقیم در تبیین راه و اهداف آن دارد.

بعد از بررسی راه ها و جلوه های عبودیت و بندگی در قرآن متوجه ی ارتباط ناگسستنی بین اهداف آنها می شویم. از دیدگاه عرفا منابع عرفانی ماخوذ از قرآن و سنت می باشد و شهودی در عرفان قابل اعتنا است که با جهان بینی قرآنی سازگار باشد. سفر معنوی و عرفانی عارف، سفری پر خطر است و با خطرات و مهالک زیادی سر و کار دارد. در نتیجه لازم است از پشتوانه ی محکم وحی الهی برخوردار باشد. در بررسی مقامات و احوال که راه های سیر و سلوک می باشند به وضوح تاثیر آیات و مفاهیم قرآنی و حتی الفاظ و واژه های آن را ملاحظه می کنیم. ماسینیون و نیکلسون نیز به صراحت منبع اصلی عرفان اسلامی را ماخوذ از قرآن و سنت معصومین می دانند.

۵-۲- وجوه شباهت عبودیت و بندگی در قرآن و عرفان

توحید که از مباحث مبسوط عرفانی است و مبحث وحدت وجود از آن ریشه می گیرد و توحیدی خدامحوری است ریشه در قرآن دارد و اساس دعوت پیامبران و نزول کتب آسمانی را تشکیل می دهد. دسته ی دیگر آیاتی هستند که شکل و مفهوم زاهدانه دارند و مربوط به ترک دنیا و ظواهر آن می باشند که نقش بسیار مهمی در طی

مقامات و سیر و سلوک عرفانی دارند. آیاتی در قرآن دست مایه ی عروج عرفانی و روحانی در عرفان اسلامی هستند که مربوط به معراج رسول خدا (ص) می باشد. در قرآن سخن از نفس و اقسام آن از نفس اماره و لوازمه و مطمئنه آمده است. و از تزکیه ی و ترویض نفس به عنوان جزء لا ینفک مراحل سیر و سلوک و یگانه راه فلاح و رستگاری ذکر شده است (شمس/۹ و ۱۰).

در قرآن بارها از حب الهی مافوق همه ی محبت ها و علقه های انسانی یاد شده است. و از تسبیح و تحمید تمام ذرات جهان سخن گفته شده است. در مورد سرشت انسان مسئله ی نفعه ی الهی و مناسبت بین انسان و خدا مطرح شده است همچنین در مورد سیر و سلوک و طی مراحل قرب حق تا آخرین منازل کافی است آیات مربوط به (لقاء الله) و آیات مربوط به (رضوان الله) و آیات مربوط به وحی و الهام و مکالمه ی ملائکه با غیر پیامبران را ملاحظه کنیم. بعضی از آیات راجع به تفکر و سیر در آفاق و انفس و تذکر به خداست که از اصول اساسی تصوف است.

خود پیامبر (ص) که مصداق (و لکم فی رسول الله اسوه حسنه) برای مسلمین مثالی بود از زهد و سادگی و عدم تکلف در زندگی بطوریکه در حالات آن حضرت نوشته اند علاوه بر عبادات مقرر از قبیل نماز و روزه غالباً شب ها مناجات می فرمود و گاهی منزوی می شد. مسلماً برخورداری از سیره ی آن حضرت و دیگر معصومین می تواند در روش های سیر و سلوک عرفانی تاثیر فراوانی داشته باشد. معرفت فطری انسان در عالم ذر و اقرار نمودن به ربوبیت و عبودیت او که در قرآن کریم مخاطبان آن به سه دسته ی سابقون، اصحاب یمین، و اصحاب شمال معرفی شده اند در عرفان اسلامی نماد فقر و ربط انسان به خدا و فطری بودن پرستش می باشد.

۵-۳- وجوه تفاوت عبودیت و بندگی در قرآن و عرفان

جلوه های عبودیت در قرآن در غالب احکام شریعت بیان شده است (مانند نماز و روزه، حج، جهاد و امر به معروف و نهی از منکر، تولی و تبری). یک انسان متشرع به ظواهر احکام بسنده می کند. اما عارف علاوه بر ظواهر احکام به باطن آن هم می پردازد زیرا از دیدگاه عرفا هر عبادتی علاوه بر ظاهر، باطنی هم دارد. احکام واجب و مستحب ظاهر آن را ترسیم می کند و باطن عمل هم اراده و نیت آن است و قرآن کریم ما را هم به ظاهر و هم به باطن عبادات دعوت کرده است. سالک کسی است که با سلوک و مجاهده ی خود می تواند باطن عبادات را در همین جهان هم مشاهده کند. لذا هدف عارف از اتیان شریعت رسیدن به باطن و سر عبادات یا نیل به حقیقت

است. اگر به معنای باطنی قرآن توجه شود در آن آیاتی وجود دارد که اصول و نظریه های صوفیان را تایید می کند زیرا عرفا به مصداق، ما ز قرآن مغز را برداشتیم، قرآن را دارای بطون فراوان می دانند. مولوی در کتاب مثنوی می فرماید:

حرف قرآن را بدان که ظاهر است	زیر ظاهر باطنی هم قاهر است
زیر آن باطن یکی بطن دگر	خیره گردد اندر او فکر و نظر
زیر آن باطن یکی بطن سوم	که در او گردد خرد ها جمله گم
بطن چارم از نبی خود کس ندید	جز خدای بی نظیر و بی ندید
همچنین تا هفت بطن ای بو الکریم	می شمر تو زین حدیث معتصم

(مثنوی)

تفاوت دیگر این است که احکام شریعت را که در قرآن به آنها اشاره شده است را می توان به طور مستقل انجام داد. اما تکالیف عرفانی در مقامات و احوال و همچنین در تهذیب نفس ترتیب خاصی دارد که باید پله به پله و گام به گام آن را انجام داد مثلاً بدون توبه و یقظه نمی توان به مقام توکل و یا مقام رضا رسید. از این نظر احکام عرفانی به ورزش جسمانی شباهت دارد.

غایت احکام شریعت که در قرآن به آنها پرداخته شده است رستگاری و سعادت اخروی است و غایت عرفان هم عشق و معرفت و وصل به معشوق و مشاهده ی جمال حق است که در آن عرفان به باطن نظر دارد. نکته ی دیگر این است که عارف می تواند در برنامه های سیر و سلوک خود آثار و ثمرات سلوک را ببیند و همچنین دچار تحولات وجودی شود. حاصل عبودیت عارف پیش از آنکه در قیامت آشکار شود در همین حیات جهانی مورد بهره ی او قرار می گیرد.

شریعت آیین ظاهری عبودیت و بندگی است مانند روزه و نماز و حج که منبع آن قرآن کریم و کردار رفتار و گفتار رسول اکرم (ص) و ائمه اطهار می باشد. طریقت نیز برنامه سیر و سلوک عرفانی دل پاک انسانی است که با طهارت و تزکیه، منزل به منزل به مشاهده حقیقت نزدیک شده و به اخلاق الهی آراسته می گردد.

حقیقت نه حکم شرعی است نه یک دستور العمل سلوکی، بلکه هستی است و در آن سخن از توحید ربوبیت اسماء الهی، نبوت، رسالت، ولایت انسان کامل، عالم مثال، عالم عقل و دیگر تعینات جهان هستی مانند بهشت و دوزخ می باشد. انسان کامل بنده ی حقیقت بین و عارف شریعت مداری است که در صراط مستقیم و هدایت و پالایش کامل جان به اقیانوس وحدت حق سبحانه بار می یابد و پنجره دلش را به سوی آن می گشاید تا اینکه غرق در آن وحدت می شود و با چشم حقانی به کثرت می نگرد و همه را تجلی حق می بیند.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

کتاب مقدس

- ۱- آرمسترانگ، کرن، ۱۹۸۹، *خداشناسی از ابراهیم تا کنون*، محسن سپهر، ۱۳۹۲، تهران: چاپ سعدی.
- ۲- آملی، سید حیدر، ۱۳۶۷، *المقدمات من کتاب نص النصوص*، تهران: طوس.
- ۳- آملی، سید حیدر، ۱۳۴۵، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران: انیستیتوی ایران و فرانسه.
- ۴- ابن بابویه، محمد ابن علی، بی تا، *علل الشرایع*، محمد جواد ذهنی تهرانی، ۱۳۸۰، جلد ۲، قم: انتشارات مومنین.
- ۵- ابن عربی، محی الدین، ۱۳۷۰، *فصوص الحکم، تعلیق ابوالعلا عقیفی*، چاپ دوم، تهران: انتشارات الزهرا.
- ۶- ابن عربی، محمدبن علی، ۱۳۸۱، *فتوحات مکیه*، مترجم محمد خواجهوی، تهران.
- ۷- ابن فارس، ابوالحسین احمد ابن فارس زکریا، ۱۴۲۹، *معجم مقاییس اللغة*، بیروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی.
- ۸- ابن کلبی، ابو منذر هشام بن محمد، ۱۳۸۵، *الاصنام*، تهران: سخن.
- ۹- ابن عربی، محمد ابن علی، بی تا، *الفتوحات المکیه*، چاپ دار صادر، بیروت.
- ۱۰- ابن منظور، ۱۹۸۸، *لسان العرب*، اطبعه اولی، چاپ دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- ۱۱- احسائی، ابن ابی الجمهور، ۱۴۰۳، *عوالی اللثالی*، ج ۱، قم: مطبع سیدالشهدا.
- ۱۲- اسحاقی، سید حسین، ۱۳۸۸، *آزادی معنوی در اسلام*، فصلنامه رواق اندیشه، سال هشتم، شماره ۲۷، صفحه ۲۶ الی ۴۴.
- ۱۳- اشرفی، عباس، ۱۳۸۴، *عبادات در ادیان ابراهیمی (یهود، مسیحیت، اسلام)*، تهران: امیر کبیر، تابستان.
- ۱۴- اشکوری، میرزا هاشم، ۱۳۷۴، *تعلیقات مفاتیح الغیب*، تهران: انتشارات مولی.
- ۱۵- اصفهانی، راغب، ۱۳۷۴، *مفردات الفاظ قرآن*، خسروی حسینی، غلامرضا، تهران: مرتضوی.
- ۱۶- الفتی تبریزی، حسین بن احمد، ۱۳۶۲، *رشف اللاحاظ، فرهنگ اصطلاحات استعاری صوفیه*، تهران: انتشارات مولی.
- ۱۷- العبادی، قطب الدین ابو المظفر، ۱۳۴۷، *التصفیة فی احوال المتصوفه*، (تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی)، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ۱۸- العیاشی، محمد ابن مسعود، ۱۴۱۱ق، *تفسیر عیاشی*، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات ج ۲- ص ۱۶۱-۱۶۲.
- ۱۹- امداد، توران، ۱۳۹۰، *اصول اساسی هستی شناسی در عرفان ابن عربی*، نشریه هفت آسمان، سال چهارم، شماره ۵۲، صفحه ۱۶۷ الی ۱۹۲.
- ۲۰- انصاری، خواجه عبدالله، ۱۳۴۱، *صمدیدان از مالی*، تصحیح عبدالحی حبیبی، چاپ کابل.
- ۲۱- انصاری، خواجه عبدالله، ۱۳۴۸، *طبقات الصوفیه*، کابل: چاپ کابل، ۱۳۸۴.
- ۲۲- بباوی، ولیم وهبه، ۱۹۶۶، *دایره المعارف الکتبیه*، قاهره: دارالثقافه.

- ۲۳- برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۱، *المحاسن*، تهران: دارالکتب اسلامیة، جلد ۱.
- ۲۴- جفیری، آرتور، ۱۳۷۲، *واژه های دخیل در قرآن مجید*، فریدون بدره ای، تهران: توس .
- ۲۵- جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، قم: دفتر نشر معارف.
- ۲۶- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۶۹، *اسرار عبادات*، قم: چاپ سپهر.
- ۲۷- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۰، *تفسیر تسنیم*، قم: مرکز نشر اسراء، جلد ۳.
- ۲۸- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱، *حکمت عبادات*، قم: مرکز نشر اسراء، جلد ۵.
- ۲۹- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۹، *تفسیر موضوعی قرآن مجید*، چاپ سوم، قم: مرکز نشر اسراء، جلد ۱۰.
- ۳۰- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، *جرعه ای از صهبای حج*، تهران: نشر مشعر.
- ۳۱- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *تحریر تمهید القواعد*، تهران: انتشارات الزهرا.
- ۳۲- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷، *الصحاح*، چاپ چهارم، بیروت: دارالعلم للملایین.
- ۳۳- جیمز، ویلیام، ۲۰۰۲، *دین و روان*، مهدی قائینی، ۱۳۵۶، چاپ اول، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۳۴- جیتیک، ویلیام، ۱۳۹۱، *اشارات جسمانی نماز، ماهنامه کتاب دین*، سال دوم، شماره ۱۷۹، صفحه ۱۱۵ الی ۱۱۷.
- ۳۵- حسن زاده ی آملی، حسن، ۱۳۷۷، *دیوان اشعار*، چاپ سوم، تهران: مرکز فرهنگی رجاء.
- ۳۶- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۳، *دروس شرح اشارات و تشبیهات ابن سینا*، نمط نهم، مقامات العارفین، مشهد: نشر قدس، چاپ اول.
- ۳۷- حسن زاده ی آملی، حسن، ۱۳۸۲، ۱۱۰/ *اشاره*، تهران: نشر الف لام میم، چاپ اول.
- ۳۸- حسن زاده ی آملی، حسن، *انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه*، نشر قیام قم، ۱۳۷۲ ش.
- ۳۹- حسن زاده ی آملی، حسن، ۱۳۷۰، *قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند*، تهران: موسسه ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی .
- ۴۰- حسن زاده ی آملی، حسن، ۱۳۸۴، *نورعلی نور*، قم: انتشارات حکمت.
- ۴۱- حسینی تهرانی، محمد حسین، بی تا، *رسالة لبّ اللباب فی سیروسلوک اولی الألباب*، تهران: پایگاه علوم و معارف اسلامی.
- ۴۲- حسینی بحرانی، سید هاشم، ۱۴۱۵، *تفسیر برهان*، چاپ اول، جلد ۳، تهران: بنیاد بعثت.
- ۴۳- حقی بروسوی، اسماعیل، بی تا، *تفسیر روح البیان*، بیروت: دارالفکر.
- ۴۴- حلی، احمد بن فهد، ۱۴۵۰، *آیین بندگی و نیایش*، حسین غفاری ساروی، ۱۳۸۰، قم: انتشارات بنیاد معارف اسلامی .
- ۴۵- خمینی، روح الله، ۱۳۷۸، *صحیفه ی امام*، تهران: موسسه ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی، جلد ۲۰.
- ۴۶- خمینی، روح الله، ۱۴۰۵، *سر الصلاة (معراج السالکین و صلاه العارفین)*، احمد الفهری، ۱۳۹۲، تهران: موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت (ع).
- ۴۷- خمینی، روح الله، ۱۳۸۷، *چهل حدیث*، قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام .

- ۴۸- خمینی، سید روح الله، آداب نماز، موسسه ی چاپ و نشر آثار امام، تهران، ۱۳۸۰ ش.
- ۴۹- خمینی، روح الله، ۱۳۶۸، *مصباح الهدایه الی الخلاقه و الولایه*، تهران: نشر پیام آزادی.
- ۵۰- خواجوی، محمد، ۱۳۶۲، *اسرار الشریعه*، تهران، موسسه ی مطالعات فرهنگی.
- ۵۱- دامادی، سید محمد، ۱۳۷۵، *شرح بر مقامات اربعین*، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۵۲- داوودی، محمد، ۱۳۷۸، *تربیت دینی، سیره ی تربیتی پیامبر و اهل بیت*، قم: انتشارات پژوهشکده ی حوزه و دانشگاه.
- ۵۳- داود، الاب جرجس داود، ۲۰۰۵، *ادیان العرب قبل الاسلام (و وجه ها الحضاری و الاجتماعی)*، چاپ سوم، بیروت: مجد الموسسه الجامعیه للدراسات والنشر والتوزیع.
- ۵۴- دستغیب، عبدالحسین، ۱۳۵۶، *کتاب بندگی راز آفرینش (شرح خطبه فدکیه)*، قم: داوری .
- ۵۵- دورانت، ویل، ۱۳۹۰، *تاریخ تمدن*، گروه مترجمین، چاپ چهاردهم، تهران: علمی فرهنگی.
- ۵۶- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۳، *لغت نامه ی دهخدا*، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۵۷- راسل، برتراند، *تاریخ فلسفه*، ۱۳۴۷، نجف دریاوندی، ۱۳۶۵، تهران: پرواز.
- ۵۸- راشدی، حسن، ۱۳۲۶، *نماز شناسی*، تهران: انتشارات موسسه تحقیقات و نشر و معارف اهل بیت (ع) .
- ۵۹- رازی، نجم الدین، بی تا، *مرصاد العباد*، محمد امین ریاحی، ۱۳۸۹، چاپ چهاردهم، تهران: علمی و فرهنگی
- ۶۰- رودگر، محمدجواد، ۱۳۸۶، *انسان قرآنی*، قبسات، شماره ۴۴، صفحات ۵ الی ۲۵.
- ۶۱- رودگر، محمدجواد، ۱۳۸۱، *ولایت عرفانی با درنگی در آرای علامه طباطبایی*، مجله قبسات، سال سوم، شماره ۲۴، صفحات ۸۷ الی ۱۰۱.
- ۶۲- زمردیان، احمد، ۱۳۸۷، *وصال العارفین*، تهران (شیراز)، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۶۳- زنوزی، عبدالله بن بیرمقلی باباخان، آشتیانی، جلال الدین، ۱۳۸۲، *انوار جلیه*، تهران: امیر کبیر.
- ۶۴- سبزواری، ملاهادی، بی تا، *شرح اسماء الحسنی*، قم: مکتبه بصیرتی .
- ۶۵- سبحانی، جعفر، ۱۳۵۶، *انسان کامل در قرآن*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه ی علمیه ی قم.
- ۶۶- سجادی، ضیاء الدین، ۱۳۸۷، *مقدمه ای بر مبانی تصرف*، چاپ سیزدهم، تهران: نشر سمت .
- ۶۷- سجادی، جعفر، ۱۳۸۹، *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، تهران: طهوری.
- ۶۸- سعدی، مصلح الدین، ۱۳۶۷، *کلیات*، به اهتمام محمدعلی فروغی، تهران: امیر کبیر، تهران.
- ۶۹- سیوطی، جلال الدین، ۱۴۱۴ق، *الدر المنثور فی تفسیر الماثور*، بیروت: دارالفکر .
- ۷۰- سید رضی، *نهج البلاغه*، مصطفی زمانی، ۱۳۷۸، چاپ اول، قم: انتشارات کتاب یوسف .
- ۷۱- شبستری، محمود، ۱۳۶۵، *گلشن راز مجموعه ی آثار شبستری*، تهران: انتشارات طهوری.
- ۷۲- شریعتی، علی، ۱۳۸۰، *نیایش*، تهران: ناشر الهام- بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی.
- ۷۳- شیخ حر عاملی، *وسائل الشیعه*، ج ۵، قم: چاپاسلامیه.
- ۷۴- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۴۱۹ق، *الاسفار*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.

- ۷۵- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۳۱، *تفسیرالقرآن الکریم*، تهران: موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البیت (ع).
- ۷۶- صلواتی، عبدالله، ۱۳۸۲، *تبیین عرفانی و حکمی حدیث شریف*، مجله آینه پژوهش، سال اول، دوره اول، شماره ۷۹، صفحه ۶۰ الی ۷۱.
- ۷۷- طاهری خرم آبادی، سید حسن، ۱۳۶۰، *جهاد درقرآن*، مجله پاسداراسلام، سال اول، شماره ۱، صفحات ۱۸ الی ۲۱، و صفحه ۷۳.
- ۷۸- طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۲ ه. ق، *تفسیرالمیزان*، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ۷۹- طوسی، سراج، ۱۹۶۰، *اللمع فی التصوف*، بغداد: چاپ مثنی.
- ۸۰- طوسی، *التبیین فی تفسیرالقرآن*، بی تا، بیروت: داراحیاء تراث.
- ۸۱- ضیاء آبادی، سید محمد، ۱۳۸۷، *حج برنامه ی تکامل*، تهران: بنیاد خیریه الزهرا.
- ۸۲- عطار، فریدالدین، ۱۳۴۶، *تذکره الاولیاء*، تصحیح محمد استعلامی، تهران: انتشارات زوار.
- ۸۳- عطار، فریدالدین، ۱۳۵۳، *منطق الطیر*، چاپ چهارم تهران.
- ۸۴- عزیزی، عباس، ۱۳۷۶، *سلامت روح، نماز و عبادت در تفسیر نمونه*، قم: انتشارات نبوغ.
- ۸۵- غزالی، احمد، ۱۳۵۲، *سوانح العشاق*، به اهتمام آقای نوربخش، تهران، ۱۳۵۲ ه. ش.
- ۸۶- غزالی، امام محمد، ۱۳۲۶، *احیای علوم الدین*، ج ۴ قاهره: چاپ قاهره.
- ۸۷- غنی، قاسم، ۱۳۴۰، *تاریخ تصوف در اسلام، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ*، تهران: انتشارات زوار.
- ۸۸- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹، *کتاب العین*، چاپ دوم، دارالهجره.
- ۸۹- فهری، سید حسین، ۱۳۸۹، *پیوند نور با نماز با ولایت*، تهران: انتشارات شفق.
- ۹۰- فیض کاشانی، ملا محسن، ۱۳۶۹، *کلیات فیض*، چاپ چهارم، تهران: کتابخانه سنائی.
- ۹۱- فیض کاشانی، *الحقایق فی محاسن الاخلاق*، بیروت: دارالبلاغه.
- ۹۲- قشیری، ۱۳۴۵، *رساله ی قشیریه*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۹۳- قرائتی، محسن، ۱۳۷۵، *تفسیر نماز*، تهران: مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن.
- ۹۴- قمی، عباس، *مفاتیح الجنان*، ۱۳۸۱، قم: انتشارات مشرقین.
- ۹۵- قونوی، صدرالدین، فکوک، ترجمه ی محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولوی.
- ۹۶- قیصری، داوود، ۱۳۷۵، *رسائل قیصری با تصحیح سید جلال الدین آشتیانی*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ی ایران.
- ۹۷- قمی، عباس، ۱۳۵۹، *سفینه البحار*، چاپ اول، تهران: کتابخانه سنائی.
- ۹۹- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۵۴، *شرح بر منازل السائرین انصاری*، تهران: انتشارات حامد.
- ۱۰۰- کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق، ۱۳۷۰، *اصطلاحات صوفیه*، قم: انتشارات بیدار.
- ۱۰۱- کاشانی، عزالدین، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، عفت کرباسی، ۱۳۸۹، چاپ چهارم، تهران: زوار.
- ۱۰۲- کاکایی، قاسم، ۱۳۹۰، *معنای وحدت وجود از دیدگاه ابن عربی و اکهارت*، تهران: انتشارات هرمس.

- ۱۰۳- کرسنتن، موريس، ۱۳۴۹، *ژان پل سارتر*، ترجمه ی منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ۱۰۴- کلینی، ۱۳۷۲ اصول کافی، قم: انتشارات اسوه، جلد ۶.
- ۱۰۵- گیلانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۷، *شرح و ترجمه ی مصباح الشریعه (منسوب به امام صادق (ع))*، تهران: انتشارات پیام حق.
- ۱۰۶- لاهیجی، شمس الدین محمدبن یحیی، ۱۳۷۱، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، ایران: انتشارات زوار.
- مولوی، جلال الدین، بی تا، *مثنوی*، دفتر پنجم تصحیح و طبع نیکلسون، انتشارات دوستان و ناهید.
- ۱۰۷- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۱۲، *بحار الانوار*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ۱۰۸- مجلسی، محمد تقی، ۱۳۵۲، *روضه الممتقین*، ج ۳، چاپ اول، قم: بنیاد فرهنگ اسلامی.
- ۱۰۹- محمدی ری شهری، محمد، ۱۳۷۹، *میزان الحکمه*، قم: دارالحدیث.
- ۱۱۰- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۶۲، *تفسیر نمونه*، جلد ۱۹، قم: انتشارات دارالکتب الاسلامیه .
- ۱۱۱- ملکی تبریزی، جواد ۱۳۸۹، *المراقبات*، احمد بانپور، تهران: انتشارات استوار.
- ۱۱۲- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۷ *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا.
- ۱۱۳- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۲، *خدمات متقابل اسلام و ایران*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ۱۱۴- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *جاذبه و دافعه ی علی*، تهران: انتشارات صدرا.
- ۱۱۵- مطهری، مرتضی، ۱۳۹۲، *کلیات علوم اسلامی*، تهران: انتشارات صدرا .
- ۱۱۶- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۵، *انسان کامل*، چاپ سی و هشتم، تهران: انتشارات صدرا .
- ۱۱۷- مطهری، مرتضی، ۱۳۵۴، *سیری در نهج البلاغه*، چاپ اول، قم: دارالتبلیغ اسلامی.
- ۱۱۸- مظاهری، حسین، ۱۳۹۰، *اعتکاف سلوک منتظران*، تهران: انتشارات موسسه فرهنگی مطالعاتی الزهرا(س)
- ۱۱۹- مولوی بلخی، جلالدین محمد، ۱۳۷۱، *کلیات دیوان شمس تبریزی با مقدمه ی همایی*، منصور شفق، تهران، انتشارات صفی علی شاه.
- ۱۲۰- معین، محمد، ۱۳۸۸، *فرهنگ معین*، چاپ ۲۶، تهران: انتشارات امیرکبیر، جلد اول.
- ۱۲۱- مهدی بن ابی ذر، نراقی، *جامع السعادات*، جلال الدین مجتبوی، ۱۳۷۹، جلد ۳، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ۱۲۲- میبیدی، احمد بن محمد، ۱۳۷۶، *تفسیر کشف الاسرار*، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- ۱۲۳- نراقی، ملا احمد، ۱۳۷۱، *معراج السعاده*، تهران: انتشارات هجرت، جلد اول.
- ۱۲۴- نسفی، عزیزالدین، ۱۳۶۳، *زبده الحقایق*، به اهتمام حق وردی، تهران.
- ۱۲۵- هادی، اصغر، پاییز زمستان ۱۳۹۱، *معنا شناسی عبودیت در قرآن*، مجله آموزه های قرآنی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۱۶.
- ۱۲۶- هاشمی ابلامی، سعید، ۱۳۸۰، *تفسیر عرفانی نهج البلاغه*، تهران: انتشارات برگ آذین.
- ۱۲۷- هاشمی رفسنجانی، اکبر، ۱۳۷۵، *تفسیر راهنما*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۲۸- هجویری، ابوعثمان، ۱۳۷۶، کشف المحجوب، تصحیح و ژوکوفسکی با مقدمه ی قاسم انصاری، تهران: انتشارات طهوری.

۱۲۹- یثربی، یحیی، ۱۳۸۶، از شریعت تا عرفان، خردنامه، شماره ۲۲.

۱۳۰- یثربی، یحیی، ۱۳۸۴، عرفان نظری در اسلام، تهران: انتشارات خیریه الزهرا.

131- Gordon s. wakefield, spirituality and liturgy, in companion encyclopedia of theology. Ed, by peter Byrne and leslie Houlden, Routledge, 1995, pp. 665-684.

Family name: Rafie rad	name: Susan
Title of thesis: Study Enslavement concept in Quran and comparison with mystical concepts	
Supervisor: Ashraf MIkaeeli Advisor: Ali Ghafari	
Graduate Degree: M.A. Major: specialty: Religion and Spirituality University: Mohaghegh Ardabili Faculty: Literature and Humanities Graduation date: 20 September 2014 Number of pages: 135	
Abstract: <p>Human relationship with the creator is one of important human subjects in creation of the world background. This relationship has interpreted to enslavement word both in Quran and islamic mysticism resources. The meaning, has effected on muslems and believers houghts and their lifes, clearly. As we see its effects in muslem mystics.</p> <p>In Quran, enslavement, means that submit and extreme humility in front of God. Base of the profets educational system is based on this principle that is submission to God satisfaction and also the man, should act in accordance with his enslavement in all of affairs. In Jewish faith, enslavement is based on absolute obey from God. In christianity it is based on compassion with all heart and soul and serve the people. There are several applications for servant word in Quran such complete description for the perfect man, the base of perfect man ascension is, be owning in enslavement. Synonym words are 'khashaa, khazaa and nasak. Enslavement comprehension domains in Quran are included semantic feild of God and servant.</p> <p>The perpose of worship in Islamic mystic, is definded by God recognition term his signs, knowledge of the origin, resurrection and knowing the facts of the universe and how to return. The perpose is obtained by passing the stages of the journey. From this perspective, the perfect man who could acheive to real enslavement ranking because he has capacity that there is in his internal structure. This is based on coordination between the sharia and the wisdom, it ia also performed by following of the sharia and Quran orders.</p>	
Keyword: enslavement, the perfect man, Wisdom, Sharia.	



University of Mohagheh Ardabili

Faculty of Humanities

Department of Religion and Spirituality

**Thesis is approved for the degree of M. A.
In Theology branch of Religion and Spirituality**

Title:

Study Enslavement concept in Quran and comparison with mystical concepts

By
Susan Rafie rad

Evaluated and approved by thesis committee as:

Name & Famliy	Degree	Responsibility	Signature
A. Mikaeeli		Supervisor & Chairman	
A. Ghafari		Advisor	
		Referri	

September 2014



University of Mohaghegh Ardabili
Faculty of Humanities
Department of Religion and Spirituality

Thesis submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of
M. A. In Theology branche of Religion and Spirituality

Title:
Study Enslavement concept in Quran and comparison with mystical concepts

Supervisor:
Ashraf Mikaeeli (Ph.D)

Advisor:
Ali Ghafari (Ph.D)

By:
Susan Rafie rad

September 2014