



A Comparative Study of the Relationship between Tawhid and praying to non-Allah from the Perspective of Rashid Rida and Allameh Tabatabai*

Seyyed Reza Moaddab¹ 
Hasanali Norouzi² 

ABSTRACT

Worship of God is the main philosophy of human life and the call to monotheism and worship of Allah, which is one of the instinctual and natural needs of man, has always been the headline of the mission of all prophets and preachers of God and all religions and Islamic sects agree that worship is only for God. However, the Begging-like behavior of some Muslims, such as the Shiites who call upon the Holy Prophet (PBUH) and other saints, or humiliate and humble themselves in front of their graves, has been severely criticized by Mohammad Rashid Rida in his commentary of Al-Manar. While the general Muslims have always acted in this way throughout history, not only in belief, but in their behavior. This research was conducted with the library method and analytical and comparative approach of Allameh Tabatabai and Rashid Rida, with the aim of achieving the correct point of view from the Quran's perspective and removing the accusation against Shiites in worshipping saints and polytheism in worshipping the one God. By examining the basic concepts, especially the concept of worship and prayer in dictionaries and their Qur'anic applications, it became clear that the examples of supplication and worship to non-Allah, which have been criticized by Rashid Rida, are not only away from polytheism but in the direction of monotheism and worship of Allah.

KEYWORDS: Monotheism, Prayer, Divinity, True Worship, Comparative Approach, Allameh Tabatabai, Rashid Rida

* Received: 2022 Oct 24, Accepted: 2022 Dec 25.

¹. Professor, Department of Quranic Sciences, Qom University | sr-moaddab@qom.ac.ir

². Assistant Professor of the University of Qur'anic Sciences and Thoughts* | hasanalinorouzi@yahoo.com



بررسی تطبیقی رابطه توحید و خواندن غیر خدا از دیدگاه رشید رضا و علامه طباطبایی*

سید رضا مودب^۱

حسنعلی نوروزی^۲

چکیده

عبودیت خدا فلسفه اصلی زندگی بشر بوده و دعوت به توحید و عبادت خدای یکتا که از نیازهای غریزی و فطری انسان است، همواره سر لوحه رسالت تمام پیامبران و منادیان الهی بوده است و همه مذاهب و فرق اسلامی در این که عبادت مخصوص خداوند است، اتفاق نظر دارند؛ لیکن رفتار توسل گونه برخی مسلمانان، همانند شیعیان که پیامبر اکرم J. و یا اولیای الهی را می خوانند و در برابر قبور آنان اظهار تذلل و خضوع می کنند، مورد نقد جدی محمد رشیدرضا در تفسیر المنار قرار گرفته است؛ در حالی که عموم مسلمانان همواره در طول تاریخ، نه تنها در اعتقاد که در سلوک رفتاری خود، بدان عمل کرده اند؛ مسأله اصلی این است که آیا چنانکه رشیدرضا می گوید، دعا و درخواست از غیر خدا و امامان معصوم A، با توحید منافات دارد و عملی شرک آمیز است؟ این پژوهش با روش کتابخانه ای و رویکردی تحلیلی و تطبیقی دیدگاه علامه طباطبایی و رشیدرضا، با هدف دست یابی به دیدگاه صحیح از منظر قرآن و رفع اتهام از شیعیان در عبادت اولیاء و شرک در توحید عبادی، انجام گرفت که با بررسی مفاهیم اساسی به ویژه مفهوم عبادت، دعا در کتب لغت و کاربردهای قرآنی آن معلوم شد که مصادیقی از دعا و درخواست از غیر خدا، که مورد نقد رشید رضا بوده است، نه تنها شرک نبوده که در راستای توحید و عبادت خدا می باشد.

واژه های کلیدی: توحید، دعا، الوهیت، عبادت حقیقی، رویکرد مقارنه ای، علامه طباطبایی، رشیدرضا

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۰۴.

^۱ استاد گروه علوم قرآن دانشگاه قم | sr-moadab@qom.ac.ir

^۲ استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم* | hasanalinorozizi@yahoo.com

مقدمه

براساس آیات قرآن، دعوت به توحید و عبادت خدای یگانه، سر لوحهٔ رسالت تمام پیامبران و منادیان الهی بوده که می‌فرماید: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ ابْغُذُوا اللَّهَ وَاجْتَبُوا الطَّاغُوتَ...» (نحل / ۳۶) و همهٔ مذاهب و فرق اسلامی در این که عبادت مخصوص خداوند است، اتفاق نظر دارند و از قرن هشتم به طور جدی درمسألهٔ دعا و درخواست از غیر خدا، همانند مسألهٔ توسّل، دو دیدگاه اساسی مطرح بود؛ برخی مانند ابن تیمیه، دعا و درخواست دعا از اولیای الهی که در عالم برزخ به سر می‌برند را جایز ندانسته و معتقدان به آن را مشرک می‌خواند و برخی هم این عمل را برآمده از دلالت‌های قرآن و روایات دینی می‌دانستند که هیچ شایبه شرکی در اصل آن وجود ندارد. صاحب تفسیر المنار، با تأثیرپذیری از آراء و اندیشه‌های ابن تیمیه و سلفیان، با اشتباه در تطبیق شرک در عبادت، رفتار مسلمانانی را که پیامبر اکرم ﷺ یا اهل بیت علیهم السلام پاکش را می‌خوانند و در برابر قبور آنان اظهار تذلل و خضوع می‌کنند، مورد نقد جدی قرار داده و آنرا شرک در توحید می‌داند. در مقابل، علامه طباطبایی همسوی با سایر دانشمندان امامیه با مشروع دانستن درخواست دعا از امامان و اولیای الهی، به اثبات آن از آیات قرآن و روایات پرداخته است و مخالفان را به دقت بیشتر، در مسائل عقیدتی اسلام فرا می‌خواند. هرچند رشیدرضا و عالمان وهابی، برخی از انواع توسّل، همچون توسّل به ذات باری تعالی و توسّل به اعمال صالحه گذشته و توسّل و درخواست دعا از برادران دینی که قدرت انجام آن را دارند، تجویز کرده‌اند (سبحانی، ۱۳۷۳ ب، ج ۳: ۲۲۸)؛ اما دعا و درخواست دعا از غیر خدا (اولیای الهی) را یکی از مصادیق شرک می‌دانند. اصلی‌ترین وجه اختلاف میان تفکر سلفی رشیدرضا و سایر فرقه‌های اسلامی را می‌توان در توحید عبادی (به زعم او توحید الوهی) دانست. رشیدرضا در رویکرد به توحید عبادی به گونه‌ای موضع می‌گیرد که جز سلفیان، همگان را از دایره اسلام خارج می‌کند. سؤال اساسی در حقیقت توحید عبادی است و این که مفهوم دعا، عبادت، شرک، الوهیت در قرآن به چه معنا است؟ آیا دعا و درخواست از غیر خدا و امامان معصوم علیهم السلام - که یکی از اقسام توسّل است -، عملی شرک آمیز است؟ یا چنین عملی همسوی با توحید و عبادت می‌باشد؟

این پژوهش با روش کتابخانه‌ای و رویکردی تحلیلی و تطبیقی میان دیدگاه علامه

طباطبایی و رشیدرضا، با هدف دستیابی به دیدگاه درست کوشیده است و به این نتیجه دست یافت که مواردی از دعا و درخواست از غیر خدا که مورد نقد رشیدرضا بوده است، نه تنها شرک نبوده که در راستای توحید و عبادت خدا می‌باشد.

پیشینه پژوهش

از ابتدای پیدایش زندگی اجتماعی بشر یکی از عادت‌های رایج در پیشبرد امور جاری زندگی، درخواست کمک از یکدیگر است و سنت الهی بر این قرار گرفته است که این قاعده عام، در امور معنوی نیز جاری شود و بندگان خدا برای بهره‌مند شدن از عنایات الهی و بخشش گناهان، به این قانون عام تمسک جسته و از مقام و منزلت انسان‌های مقرب درگاه الهی مدد جویند. قرآن قبل از طرح مسئله استغفار انبیا برای خطاکاران و بیان آمدن آنان به سوی پیامبر ﷺ یاد آوری می‌کند که «هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر این که به اذن خدا اطاعت شود» (نساء / ۶۴)؛ یعنی اطاعت از پیامبر ﷺ و دعوت او نیز بدون اذن خدا صورت نمی‌گیرد، چه رسد به این که بخواهد بدون اذن خداوند برای مردم کاری انجام دهد. با وجود تصریح قرآن به جواز این امر و وجود شواهد متعدّد قرآنی و روایی بر مشروعیت آن، به علت سوء فهم و تعصب مذهبی، تفسیری نادرستی از آن ارائه می‌گردد، در حالی که از این مسأله مهم می‌توان زمینه تقرب هرچه بیشتر بندگان به پروردگار را فراهم آورد، در حدّ شرک به خدا قلمداد شده و به شدت نفی می‌شود. از برخی آیات بر می‌آید که در امت‌های پیشین نیز چنین سیره‌ای جریان داشته است. فی المثل، به صریح قرآن، فرزندان یعقوب علیه السلام از پدر خواستند بابت گناهانشان از خدا برای آنان طلب آمرزش کند و یعقوب نیز درخواست آنان را پذیرفت و وعده استغفار داد: «يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ* قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (یوسف / ۹۸-۹۷). به هر حال تا به امروز مقالات و کتاب‌های متعددی به طور عام و خاص در این باره نوشته شده است؛ از جمله کتبی که در این باره نوشته شده می‌توان به کتاب «آیین وهابیت و توسل به ارواح مقدسه» از آیت‌الله جعفر سبحانی، «توحید در قرآن» از آیت‌الله جوادی آملی نام برد. این اثر با رویکردی مقایسه‌ای و تطبیقی به دیدگاه علامه طباطبایی و رشیدرضا در این مسأله، با نگاهی نو درصدد پاسخ‌گویی به شبهه شرک بودن درخواست از غیر خدا برآمده است و پژوهشی مسبوق به سابقه نیست.

بررسی مفهوم توحید

واژه «توحید» از ریشه «وحد» به معنای یگانه دانستن به کار می‌رود؛ به گونه‌ای که در معنای آن انفراد و یگانگی لحاظ شده‌است (فراهیدی، ۱۴۱۴، ج ۳: ۱۹۲۹؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۹، ج ۱: ۳۴۴؛ ابن منظور، بی‌تا، ج ۳: ۴۵۰؛ طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۱۰: ۴۸۷). «احد» در اصل همانند «واحد» از ریشه «وَحَدَّ» گرفته شده که واو آن به همزه مبدل شده‌است و به معنای یکتا و یگانه است (فیومی، ۱۴۰۵، ج ۱-۲: ۶۵۰). توحید در اصطلاح به معنای یگانه‌پرستی است و جمله «وحد الله تعالی» یعنی خدا را به یگانگی پذیرفت و او را یکتا شمرد (ایجی، ۱۲۸۶: ۴۷۶).

مفهوم شرک

مفهوم «شرک» در کتاب‌های لغت با تعابیر مختلفی بیان شده‌است. برخی گفته‌اند، «شرک» مصدر است و به معنای مشارکت شخصی در مال شخص دیگر است و شریک و مشارکت به یک معنا هستند و «الشراک» به راهی گفته می‌شود که از جاده اصلی منشعب شود که معنای دوگانگی و جدایی را می‌رساند (ابن درید، ۱۹۱۸، ج ۲: ۷۳۲).

فراهیدی واژه «شرک» را به معنای ظلم عظیم می‌گیرد که معنای وی ناظر به معنای قرآنی شرک است و درباره کلمه شرک و شرک آمده که به معنای خلط و با هم شدن دو شریک است (همکاری دو نفر در انجام امری) که جمع آن «شراکاء» است (فراهیدی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۹۱۱؛ ابن منظور، بی‌تا، ج ۱۰: ۴۴۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۲۵۹) و به وسیله‌ای که دام صیاد به آن گرفتار شود نیز، «شرک» گویند (فراهیدی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۹۱۱).

ابن فارس، دو اصل برای واژه «شرک» بیان کرده‌است؛ نخست این که این واژه دلالت بر قرین و همراه بودن دارد، به خلاف تنهایی و انفراد، همانند شرک که لزوماً باید حداقل بین دو نفر تحقق یابد. و دوم این که این واژه بر ابزاری که برای بستن به کار می‌رود دلالت دارد؛ به عنوان مثال برای بند کفش از عبارت «شراک النعل» و برای دام صیاد که وسیله به بند کشیدن صید است عبارت شرک الصائد استفاده می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳: ۲۶۵).

فیومی می‌گوید: «شرک» در اصل از باب تفعیل «شرک» بوده، سپس مصدر آن مخفف شده به کسر حروف اول و سکون حرف دوّم و شرک پدید آمده است که به معنای بهره و نصیب نیز می‌آید (فیومی، ۱۴۰۵: ۳۱۱). برخی نیز گفته‌اند ماده «شرک» یک ریشه بیشتر ندارد

و آن به معنای همراه بودن یا نزدیکی دو فرد با هم یا بیش از آن، در انجام دادن کاری، به گونه‌ای که هر کدام در انجام آن عمل نصیب و بهره‌ای داشته باشند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۶: ۴۸-۴۷). اگرچه تعابیر اهل لغت از واژه «شرک» گوناگون است لیکن در همه آنها نوعی مشارکت دیگری مشهود است. پس در حقیقت «شرک» عبارت است از قرار دادن شریک، مثل و همتا برای خدا، در مقابل توحید که اعتقاد به یکتایی و یگانگی خدای متعال است.

بررسی مفهوم توحید الوهیت

از دیدگاه قرآن، توحید الوهیت مبنای همه اقسام توحید است که به گونه‌های مختلفی بیان شده است. بدین جهت قرآن، همه انواع توحید را وصف الوهیت خدا می‌نماید؛ چنان که در وصف خالقیت، «قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (رعد/۱۶) و در وصف ربوبیت، «ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ» (انعام/۱۰۲) و در وصف مالکیت، «ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ» (فاطر/۱۳) و در وصف حاکمیت، «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (انعام/۵۷) و در وصف ولایت، «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ» (مائده/۵۵) و در باب عبودیت و عبادت، «إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ» (آل عمران/۵۱) و... می‌فرماید (نوروزی، ۱۳۹۰: ۱۶۶). به تعبیر جوادی آملی، آیاتی که حد سطر برهان توحید عبادی در آنها الوهیت است، تفسیر «اله» به معبود، تفسیر به لازم معنا است نه معنای مطابقی. علت این تفسیر هم این است که اله حقیقی و آلهه دروغین و پنداری در میان ملل مختلف مورد پرستش بوده و می‌باشند؛ از این رو تصور شده که اله به معنای معبود است. ولی معنای اصطلاحی معبود بودن غیر از الوهیت است چون عبادت یعنی خضوع عملی و قولی برای موجودی با اعتقاد به الوهیت او و معنای الوهیت یعنی موجودی که در کار خود به طور مطلق مستقل باشد. بنابراین خضوع و خشوع برای کسی یا چیزی بدون اعتقاد به الوهیت وی عبادت نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۵۲۴). بنابراین الوهیت به معنای اعتقاد به اله، خالق و مُدبّر بودن موجودی است که زمام امور هستی را در اختیار دارد (سبحانی، ۱۳۷۶: ۱۹۹). پس مقصود از اله و الوهیت، معبود و معبودیت نیست و ادعای قرآن که نتیجه آن توحید عبادی است، این است که فقط اله معبود است و جز خدای سبحان کسی «اله» نیست؛ پس جز خدا کسی معبود نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۵۲۴).

مفهوم عبادت در تفسیر المنار

رشیدرضا در تفسیر آیه «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» می‌گوید: «ما هی العباده؟ یقولون هی

الطاعة مع غاية الخضوع...» عبادت چیست؟ بنا بر اسلوب صحیح و استعمال لغت عربی، عبادت خضوع شدید و فوق‌العاده‌ای است که از احساس عظمت معبود سرچشمه می‌گیرد. عظمتی که منشأ آن معلوم نیست، ولی معتقد است او دارای سلطه‌ای است که کنه و حقیقت آن روشن نیست. پس اگر کسی در مقابل سلطانی نهایت ذلت را بکند، نمی‌گویند او را عبادت کرد، هر چند پاهای او را ببوسد؛ زیرا سبب خضوع مشخص است، به جهت ترس از سلطان چنین می‌کند یا به جهت توقع دریافت پاداش محدودی از او (رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۱: ۵۷).

رشید رضا «خضوع شدید و فوق‌العاده» را شاخص عبادت می‌داند، درحالی که بسیاری از عبادات مصداق خضوع شدید و فوق‌العاده نمی‌شوند؛ مانند وضو و غسل که عبادتند ولی خضوعی فوق‌العاده آنچنانی که در سجده است، در آنها نیست. از سوی دیگر، گاهی «عبد» در مقابل «مولای عرفی»، خضوعی شدید دارد؛ در حالی که نمی‌گویند مولایش را عبادت کرد! این سخن وی در تعریف عبادت درست است اما چرا ایشان رفتار مسلمانان را در توجه به اولیاء شرک می‌داند؟!

صاحب تفسیر المنار تعریف دیگری از «عبادت» ارائه کرده‌اند که اشکال مزبور را برطرف می‌نماید و می‌گوید در هر دینی، برای پرستش، صورت‌های گوناگونی وجود دارد و هدف از تشریح این عبادت، توجه انسان به احساس و درک سلطه بزرگ الهی است که روح و حقیقت عبادت محسوب می‌شود (همان، ج ۱: ۵۷). جمله «الشعور بالسلطان الالهی» در تعریف دوم، از این حکایت دارد که فرد عبادت‌کننده به علت آنکه به «الوهیت» معبود معتقد است، او را عبادت می‌کند و تا این اعتقاد نباشد، عمل او عبادت محسوب نمی‌شود (همان).

مفهوم عبادت از دیدگاه علامه طباطبایی

واژه «عبادت» از کلمه «عبد» گرفته شده و به معنای بندگی است. گرچه مشتقات آن به اختلاف موارد، به معانی گوناگونی به کار می‌رود. البته معنا نمودن عبادت به خضوع، در واقع با حقیقت منطبق نیست؛ چرا که خضوع از لوازم عبادت است و همواره با «لام» متعدی می‌شود، درحالی که کلمه «عبادت» به خودی خود و بدون واسطه متعدی است (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۸). وی می‌افزاید، معنای «عبادت» مملوکیت است؛ زیرا عبودیت، متعدی بدون واسطه است و از اینجا معلوم می‌شود عبادت به معنای خضوع نیست و دلیلش این است که

فعل‌های «خَضَعَ» و «ذَلَّ» لازمند و باید به وسیله حرف «جر» متعدی شوند: «خضع لله و ذل لله»؛ اما کلمه «عَبَدَ»، متعدی است: «عَبَدَ اللَّهَ» (همان، ج ۱: ۶۹)؛ اینکه در صحاح اللغه، «عبودیت» در اصل به معنای خضوع دانسته شده، با واقع تطبیق نمی‌کند، بلکه عبودیت به معنای بندگی است و خضوع از لوازم آن است (همان، ج ۱: ۲۸). عبادت آن است که انسان خود را در مقام مملوک بودن برای پروردگار قرار دهد (همان، ج ۱: ۲۴) و یا این که بنده خود را در مقام عبودیت و بندگی در آورد و عملی را که مظهر بندگی باشد، انجام دهد. بنابراین فعل عبادی باید طوری باشد که صلاحیت اظهار مولویت «مولی» و بندگی «بنده» را داشته باشد؛ مانند سجود و رکوع برای مولی و البته خضوع و تذلل و حتی سجده و... همه از لوازم عبادتند نه معنای عبادت، و اگر عملی حتی سجده در مقابل خدا نباشد، عبادت نخواهد بود. و چه بسا ممکن است سجده برای غیر خدا به عنوان استهزاء و سخریه انجام پذیرد که در این صورت قطعاً عبادت نیست و درعین این که خصوصیات سجده عبادی را دارا باشد (همان، ج ۱: ۱۲۲). حقیقت عبادت آن است که بنده خود را در مقام مملوکیت پروردگار خویش در آورد و روح عبادت با تکبر و خود فروشی سازش ندارد، اما با اشتراک و شرک می‌سازد؛ به این معنی همان گونه که ممکن است چند نفر مشترکاً مالک بنده‌ای باشند، در عبادت او هم می‌توانند شرکت داشته باشند. برای همین خدا در قرآن، استکبار از عبادت را نهی نکرده ولی از شرک و ورزیدن به عبادت خودش را نهی فرموده است. زیرا اولی ممکن نبود. ولی دومی ممکن بوده است و درباره استکبار از عبادت آمده که: «إِنَّ الَّذِينَ يُسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ» (غافر / ۶۰): در حقیقت کسانی که از پرستش من کبر می‌ورزند به زودی خوار در دوزخ درمی‌آیند. و این که درباره شرک فرمود: «وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (کهف / ۱۱۰): و هیچ کس را در پرستش پروردگارش شریک نسازد، بیانگر آن است که شرک در عبادت امری ممکن بوده که خدا از آن نهی کرده است. به خلاف استکبار که با عبودیت جمع نمی‌شود و نهی همیشه از امور ممکن صورت می‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۴).

بنابراین عبادت حقیقی آن است که با کمال خلوص و حضور قلب (به گونه‌ای که خدا هنگام عبادت حاضر باشد) توأم باشد و این در صورتی میسر خواهد بود که فرد مشغول به غیر خدا نباشد؛ حتی نعمت‌های بهشتی و فرار از آتش جهنم را هدف قرار ندهد (همان، ج ۱:

۲۶). در جوهر عبادت، ویژگی‌ای وجود دارد که اقتضا می‌کند متعدی باشد و این خصوصیت فعل معلوم است. از این رو، چنین فعلی را متعدی می‌گویند. اگر خود فعل بیانگر این خصوصیت نباشد، فعل لازم است، که به حرف جر نیاز دارد. مفاهیم اضافی همچون خضوع و عبادت را، که باید نسبت و اضافه را در آنها ملاحظه کرد، اگر در لفظ عبودیت به معنای «مملو کیت مطلقه» بگیریم، در تمام صورت‌ها برای غیر خدا حرام است اما اگر عبادت به معنای خضوع باشد، در همه صورت‌ها حرام نیست.

بررسی و تحلیل

کلمه «عبادت» از ریشه «عبد» به معنای بنده بوده که بر نرمی و رام بودن دلالت دارد و واژه «معبّد» به معنای رام است و به شتر رام نیز «معبّد» گویند. چنان که به راه همواری که در اثر رفت و آمد هموار و آماده برای عبور می‌گردد، «الطریق المعبّد» گفته می‌شود و گویا در برابر عابرین رام و تسلیم می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴: ۲۰۶-۲۰۵؛ جوهری، ۱۳۶۸، ج ۲: ۵۰۳). جوهری می‌افزاید: «عبادت همان طاعت است» و خضوع را اصل در عبودیت می‌داند (همان، ج ۲: ۵۰۳). به نظر راغب واژه «عبودیت» به معنای شدت و نهایت تذلل است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۵۴۲). ابن منظور نیز سخنی مشابه دارد (ابن منظور، بی‌تا، ج ۹: ۱۰). فیومی عبادت را به معنای تسلیم و خضوع می‌گیرد (فیومی، ۱۴۰۵، ج ۱-۲: ۳۸۹). مصطفوی می‌گوید: عبادت به معنای کوبیدن و خود را کوچک کردن است که اطاعت و فرمانبرداری از بزرگ را در پی دارد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۲: ۱۲). و برده را «عبد» گویند زیرا خواسته‌های خود را زیر پا می‌گذارد و از مولای خویش فرمان می‌برد.

بنابراین تذلل و خضوع، در عبادت شرط بوده و شاید به این خاطر، این قید در تعریف برخی مفسران از عبادت دیده می‌شود (طیب، بی‌تا، ج ۱: ۲۳۱). زمخشری نیز عبادت را به معنای غایت خضوع و آخرین درجه تذلل (سجده) معنا می‌نماید (زمخشری، ۱۴۱۸، ج ۱: ۱۳). در فرهنگ وحی، گونه‌ای از کوچکی و پیروی را عبودیت و عبادت گویند که از سر اعتقاد به الوهیت و خدایی معبود باشد (حیدری‌فر، ۱۳۸۷: ۳۵۴).

به نظر می‌رسد که تذلل و خضوع معنای حقیقی و اصلی کلمه «عبادت» نیست، بلکه لازم معنای آن است؛ زیرا خضوع با «لام» متعدی می‌شود؛ مانند: «فَطَلَّتْ أَعْنَاقَهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ»

(شعراء / ۴) ولی کلمه «عبادت» خود متعدی است و این که عبادت در کلام برخی به معنای اطاعت و فرمان برداری آمده (قرشی، ۱۳۷۶، ج ۴: ۲۷۹؛ زبیدی، بی تا، ج ۸: ۳۳۰؛ ابن منظور، بی تا، ج ۹: ۱۱)، معنای به لازم بوده و در قرآن نیز چنین کاربردی دیده می شود: «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» (یس / ۶۰): ای فرزندان آدم مگر با شما عهد نکرده بودم که شیطان را پرستید زیرا وی دشمن آشکار شماست. از این رو، مفسران بزرگ اسلامی اعم از شیعه و سنی، عبادت در این آیه را به معنای اطاعت گرفته اند (زمخشری، ۱۴۱۸، ج ۴: ۲۳؛ رازی، ۱۴۱۵، ج ۶: ۹۶؛ طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۴: ۴۳۰).

هرچند تذلل و خضوع جزو معنای لغوی عبادت بوده اما هر نوع تذلل و تعظیمی عبادت نیست و در تحقق عبادت قیود دیگری نیز شرط است؛ مانند این که انسان باید برای کسی که مقابل او خضوع می کند، معتقد به الوهیت، خالقیت، ربوبیت و مانند آن نیز باشد تا عبادت تحقق یابد و مطلق خضوع عبادت نیست؛ زیرا در این صورت، موحدی در جهان نخواهد بود.

با توجه به مطالب فوق و آنچه که از تفسیر المنار و المیزان در باب مفهوم عبادت و ابعاد آن، نقل شد نکاتی بیان می گردد:

۱. تعریف صاحب المنار از عبادت جامع افراد نیست؛ زیرا برخی از اعمال عبادی را که از خضوع شدید و نهایت تذلل برخوردار نیستند نیز، شامل نمی شود، در حالی که آنها جزء عبادتند؛ مانند وضو، غسل، اقامه در نماز، کمک به دیگران، صلح رحم و... همچنین تعریف وی مانع اغیار نیست؛ زیرا برخی از مصادیق تذلل و خضوع شدید که در اصطلاح عبادت نبوده، در تعریف صاحب المنار جای می گیرند؛ مانند: خضوع و احترام شدید سرباز نسبت به فرمانده یا فروتنی عاشق نسبت به مشعوق و فرزند نسبت به پدر و مادر و... .

۲. رشیدرضا می گوید: عبادت از اعتقاد به عظمت معبود سرچشمه گرفته که منشأ آن معلوم نیست: «لایعرف منشأها». به نظر می رسد که نیازی به افزودن این قید در تعریف عبادت نیست؛ چرا که عبادت کننده می داند که علت عبادت همان عظمت معبود و سلطه ذاتی اوست. گرچه حقیقت و کُنّه ذات او قابل درک نیست و این نکته (عدم امکان معرفت ذات) به نوعی در تعریف وی نیز آمده است که «بسلطه لایدرك كنهها وماهيتها».

۳. دیدگاه رشیدرضا درباره پاره‌ای از اعمال برخی از مسلمانان، موجه نیست و تعریف وی از عبادت نیز از نارسائی برخوردار است. از مجموع مطالب وی در باب عبادت به دست می‌آید که او هم بسان علامه طباطبائی حقیقت عبادت را مشروط به قیودی می‌داند و عبادت را به معنای خضوعی می‌گیرد که با اعتقاد به الوهیت و سلطه الهی همراه باشد و این معنای درستی از عبادت می‌باشد و می‌افزاید: در هر دینی از ادیان برای پرستش و عبادت صورت‌های مختلفی وجود دارد و هدف از تشریح عبادت آن است که انسان به روح حقیقت عبادت که همان احساس و درک سلطه بزرگ الهی است، دست یابد که جمله «الشعور بالسلطان الالهی» (رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۲: ۵۷)، اجمالاً بیانگر آن است که در نظر وی عبادت از اعتقاد به الوهیت معبود سرچشمه می‌گیرد. اگر بر اساس دیدگاه صاحب المنار کلمه «الوهیت» در تعریف عبادت شرط باشد، ایراد دیگری متوجه تعریف وی می‌شود و آن این است که، اموری از قبیل شفاعت طلبی، توسل و دعا و درخواست از غیر خدا و... که با قصد الوهیت نباشد، جایز بوده و موجب شرک در عبادت نخواهد شد، در حالی که وی با لحنی بسیار تند، در موارد فراوانی، امور مذکور را عبادت غیر خدایانی شمرده که موجب شرک در توحید عبادی می‌گردد (همان، ج ۳: ۴۴ - ۴۳؛ همان، ج ۸: ۲۰؛ همان، ج ۱۱: ۶؛ همان، ج ۳: ۴۵ و...).

۴. هر چند تعریف علامه از «عبادت» که می‌گوید: «العباده هی نصب العبد نفسه فی مقام المملوکیه لربه» یعنی بنده خودش را در مقام مملوکیت پروردگار قرار دهد، صحیح است (طباطبائی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۴)، لیکن به نظر می‌رسد که تعریف جامعی نباشد و با توجه به مجموع آیات قرآن در این باره ارائه نگردیده است و پاسخ‌گوی برخی از سؤالات و شبهات و رفتارهای شرک‌آلود برخی افراد نباشد و جامعیت تعریف برخی محققان را دارا نیست که می‌گویند: عبادت به معنای خضوع عملی و تولی برای موجودی که با اعتقاد به الوهیت او می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۵۲۴). عبادت، خضوع عملی و زبانی است که از اعتقاد به الوهیت طرف سرچشمه می‌گیرد و یا عبادت خضوعی است در برابر کسی که او را رب می‌داند و یا این که عبادت خضوع در برابر کسی که او را خدا و یا مبدأ کارهای خدایی بدانیم (سبحانی، ۱۳۷۳ الف، ج ۲: ۳۹۴ - ۳۸۸؛ همان، ۱۳۷۶: ۲۰۷ - ۱۹۹). خضوع فردی در

برابر کسی که او را مبدأ کارهای خدایی مانند احیاء و اماتة و امثال آن می‌داند و با این اعتقاد در برابر وی خضوع کند، به طور مسلم شرک خواهد بود؛ هر چند خضوع او به عنوان مملوکیت و بندگی نباشد و یا او را ربّ خود نخواند. البته چنین عملی قطعاً در نظر علامه طباطبائی نیز شرک خواهد بود و لکن تعریف ایشان از عبادت شامل این گونه موارد نمی‌شود. ۵. قرآن با تأکید فراوان کارهای مربوط به جهان هستی را مانند تدبیر امور جهان، اماتة و احیاء، روزی دادن جانداران، مغفرت و بخشیدن گناهان و...، از آن خدای یکتا دانسته و از انتساب آنها به غیر او به شدت نهی می‌کند (قصص / ۷۳-۷۱؛ نمل / ۶۴، ۶۵؛ زمر / ۵۶) و از سوی دیگر جهان آفرینش دارای نظامی منسجم است که هر فعلی در آن حکیمانه و با واسطه‌ها و اسبابی که همگی منتهی به خدای یکتا می‌گردد انجام می‌پذیرد. لذا قرآن مجید برای رفع شبهه و توهم احتمالی به علت العلل این واسطه‌ها (خدا) اشاره کرده و تأکید می‌کند که همه کاره اوست؛ مانند: «وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ* وَهُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ... وَهُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ...» (مؤمنون / ۸۰-۷۸)؛ و در عین حال به نقش واسطه‌ها و اسباب در تدبیر امور عالم اشاره نموده است؛ مثل آنجایی که فرشتگان را سبب مرگ انسان‌ها معرفی می‌کند و می‌فرماید: «...حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوْنَهُمْ...»: وقتی مرگ یکی فرا رسد فرستادگان ما جان آنها را اخذ می‌کنند. در تحلیل این گونه آیات گفتنی است، فاعلیت و سببیت همه واسطه‌ها و علل طبیعی اعم از مادی و غیرمادی (فرشتگان) به اذن خداست و این مطلب یکی از معارف بلند قرآن است که از مطالعه و تأمل در افعال الهی به دست می‌آید. با این حال اگر عده‌ای افعال الهی را منقطع از خدا بدانند و بگویند انجام این گونه امور (احیاء و اماتة، خلق و رزق و...) به موجوداتی از قبیل فرشتگان و یا اولیاء تفویض شده و با این اعتقاد در برابر آنها خضوع کند، به طور مسلم خضوع او عبادت تلقی می‌شود.

تفاوت دیدگاه صاحب المنار و المیزان در اموری چون: توسّل، درخواست از غیر خدا، شفاعت خواهی از اولیاء و زیارت قبور معلوم می‌شود؛ چرا که به اعتقاد صاحب المنار، هر گونه توجه به غیر خدا از قبیل توسّل، دعا و درخواست از غیر خدا و... عبادت تلقی شده و به شرک در توحید عبادی (الوهی) می‌انجامد و لیکن از دیدگاه علامه طباطبائی امور یاد شده نه تنها منافاتی با توحید ندارند که در راستای توحید تفسیر می‌شوند و توحید عبادی غیر از

توحید الوهی است و در تحقق عبادت، اعتقاد به الوهیت، ربوبیت، خالقیت و... یا انجام کارهای مخصوص الهی که به واسطه‌ها و عده‌ای تفویض شده شرط است و هرگونه خضوع و خشوعی که با این ویژگی‌ها همراه باشد، عبادت تلقی می‌شود و در مقابل توجه و احترام به واسطه‌ها و اسباب با قصد به این که، هر کدام آنها مأمور الهی و مأذون از طرف اویند، اشکالی ندارد. چنانکه بسیاری از مفسران شیعی و اهل سنت نیز به این قیود تصریح کرده‌اند (طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۱: ۶۳-۶۱، خویی، بی‌تا، ج ۳۵: ۴۷۴، بلاغی، ۱۳۵۱، ج ۱: ۵۷، جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۵۹۵؛ همان: ۵۲۴؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۰، ج ۲۷: ۴۴۷؛ سبحانی، ۱۳۷۳ الف، ج ۲: ۳۹۴-۳۸۸؛ همان، ۱۳۷۶: ۲۰۷-۱۹۹، طبری، ۱۴۱۲، ج ۱: ۳۶۲؛ قرطبی، ۱۴۳۳، ج ۱: ۲۲۵؛ مراغی، ۱۴۱۸: ۳۲). بنا بر آنچه که از تعاریف اکثر مفسران فریقین در معنای عبادت به دست می‌آید، دوگانه‌انگاری توحید عبادی با توحید الوهی تأیید می‌شود.

به علاوه این که در قرآن دستور تذلل و خضوع درباره غیر خدا داده شده‌است؛ مانند فروتنی و خضوع در برابر والدین: «وَاحْفَظْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِی صَغِيرًا» (اسراء/ ۲۴): و از سر مهربانی بال فروتنی بر آنان بگستر و بگو پروردگارا آن دو را رحمت کن چنانکه مرا در خردی پروردند؛ و یا همانند فروتنی در برابر مؤمنان که موجب محبوبیت انسان نزد خدا می‌شود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ» (مانده/ ۵۴): ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هر کس از شما از دین خود برگردد به زودی خدا گروهی [دیگر] را می‌آورد که آنان را دوست می‌دارد و آنان [نیز] او را دوست دارند. [اینان] با مؤمنان فروتن [و] بر کافران سرفرازند؛ و حتی بالاتر از فروتنی و تذلل، در قرآن دستور سجده برای غیر خدا نیز داده شده‌است: «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (بقره/ ۳۴): و چون فرشتگان را فرمودیم برای آدم سجده کنید، پس بجز ابلیس که سر باز زد و کبر ورزید و از کافران شد [همه] به سجده درافتادند؛ و یا در قصه حضرت یوسف علیه السلام فرمود: «وَرَفَعَ أَبُوهُ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا: و پدر و مادرش را به تخت برنشاند و [همه آنان] پیش او به سجده درافتادند و [یوسف] گفت: ای پدر این است تعبیر خواب پیشین من، به یقین پروردگارم آن را راست گردانید. از این

موارد معلوم می‌شود که اگر عبادت فقط به خضوع و تذلل معنا شود، منعکس کننده مفهوم عبادت نیست و عبادت در حقیقت خضوع خاصی است که با اعتقاد به الوهیت، خالقیت و عبودیت و... همراه باشد.

حاصل این که عبادت دو ویژگی دارد: یکی ظاهری و برونی که همان تذلل و فروتنی است که در تمام مصادیق عبادت ملموس است و دیگری باطنی و درونی که آن نیت عبادت کننده بوده که او را به خضوع و اگرمی‌دارد و اگر این تواضع و خضوع به منظور احترام و یا اظهار محبت فردی انجام شود، اشکالی ندارد و اگر با اعتقاد به الوهیت و یا خالقیت و عبودیت انجام گیرد، شرک است مگر این که برای خدا باشد (حبیبی، ۱۳۸۹: ۱۳۹). پابندی رشیدرضا به معنای لغوی و عدم توجه به معنای اصطلاحی و شاید تعصب مذهبی وی موجب شد که رفتار مسلمانان را در دعا و درخواست از اولیاء را شرک بداند.

دیدگاه رشیدرضا در باب دعا و درخواست از غیر خدا

رشیدرضا در تفسیر المنار با هرگونه دعا و درخواست از غیر خدا مخالفت کرده است و آن را عمل شرک آمیزی می‌داند که با توحید خالص منافات دارد؛ صاحب المنار با واسطه‌هایی هم چون: شفاعت، توسل و دعا و درخواست از غیر خدا و... در تقرب به سوی خدای متعال را مردود شمرده و چنین رفتارهایی را عملی شرک آمیز می‌داند که مخل توحید عبادی می‌شود.

تنافی توحید با درخواست از غیر خدا!

صاحب المنار، با تبعیت از افکار ابن تیمیه و وهابیت، طلب دعا و درخواست از غیر خدا را شرک می‌داند و تصریح می‌کند که هرکس بین خود و خدای متعال واسطه‌ای هم چون دعا قرار دهد، در حقیقت آن واسطه را عبادت نموده است نه خداوند را؛ زیرا چنین عملی با اخلاص در عبادت خدا منافات دارد و عبادتی که در آن اخلاص نباشد، عبادت نیست و هرکس در عبادت خود به غیر خدا توجه کند و او را وسیله مقرب درگاه حق بداند، مشرک بوده زیرا صرف توجه به غیر، عبادت او تلقی می‌گردد (رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۳: ۳۴۷). این رویکرد با مبنای رشیدرضا همخوانی ندارد زیرا وی عبادت را به معنای خضوعی می‌گیرد که

با اعتقاد به الوهیت و سلطه الهی همراه باشد (همان، ج ۲: ۵۷) و حال آن که مسلمانان در خواندن واسطه‌ها چنین نیتی ندارند.

اتهام افساد دین به شیعیان!

رشیدرضا با تعریض به عملکرد برخی از مسلمانان (شیعیان) می‌گوید برخی از افراد با انجام کارهای مشرکانه، خود را موحّد می‌نامند؛ درحالی که آنان با تصرّف در لغت و معنای عبادت، دین را به فساد و تباهی می‌کشانند و راضی نمی‌شوند غیرخدایانی (معصومان) را که می‌خوانند یا آنان را با خداوند می‌خوانند، شرکاء خدا بدانند و در عین حال آبایی ندارند از این که آنها را «اولیاء یا شفعاء» خود بدانند. درحالی که با تغییر دادن اسم، حقیقت تغییر نمی‌کند و خداوند در روز قیامت بر اساس حقایق و واقعیت جزا می‌دهد، نه براساس اسماء و نام‌گذاری‌ها (همان، ج ۵: ۴۲۲-۴۲۱) و مشابه آن در کتاب دیگر وی (همان، بی تا: ۶۴-۶۳).

خلط بین توحید الوهیت و عبادت!

صاحب المنار با تبعیت از ابن تیمیه (ر.ک: ابن تیمیه، بی تا، ج ۵: ۲۴۷) و تفکرات سلفی گرایانه وهابیان (ابن عبدالوهاب، ۱۴۲۰: ۱۲-۸)، با پندار یکی بودن توحید الوهیت و عبودیت می‌گوید: توحید الوهیت (همان عبودیت) سرلوحه دعوت همه پیامبران الهی به خصوص اولین دعوت پیامبر اسلام ﷺ بوده است؛ یعنی باید، فقط خدای سبحان عبادت شود و هیچ موجود دیگری جز خدا و یا با خدا شریک عبادت او نگردد، چرا که قرآن به صراحت در این باره می‌فرماید: «...أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا» (آل عمران / ۶۴) که جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نگردانیم. و قرآن از قول نوح پیامبر می‌فرماید: «يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ...» (اعراف / ۵۹): ای قوم من خدا را پرستید، برای شما خدائی جز او نیست. و کلمه «اله» معبودی است که مردم بوسیله دعا به او توجه نموده و فقط او را می‌خوانند (رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۲: ۱۹۹).

رشیدرضا با تکفیر برخی مسلمانان، توحید عبادی را به عبادت و توحید الوهیت تفسیر می‌کند (همان، ج ۷: ۴۵۴). و در پی آن، آیاتی که بیانگر توحید الوهی خدا می‌باشند را به توحید عبادی معنا می‌نماید و بالعکس. چنان که می‌گوید: «اله» آن معبودی است که (مردم)

به وسیله دعا و درخواست و خشوع ویژه با اعتقاد و احساس به سلطه غیبی معبود، به او روی می آورند (همان، ج ۱۲: ۱۹۹) و درباره آیه «وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» (بقره/ ۱۶۳) می گوید: «ای والهکم الحق الحقیق بالعباده اله واحد لاله مستحق لها الا هو، فلا تشرکوا به احداً» (رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۲: ۵۵).

رشیدرضا درخواست دعای شیعیان از اولیاء الهی را، موجب شرک در الوهیت دانسته و می گوید: کسانی که دیگران را می خوانند تا به وسیله آنان به خداوند نزدیک شوند و یا این که آنان را در پیشگاه خداوند شفاعت کنند، در حقیقت آنان را عبادت کرده اند و چنین عملی موجب شرک در الوهیت خدا می شود و در تبیین توحید الوهی می گوید، یعنی این که تنها خداوند که دارای همه صفات کمال به طور مستقل است مستحق عبادت است (همان، ج ۷: ۴۵۴). در نتیجه اولاً این توحید و الوهیت با توحید عبادی متفاوت است. و ثانیاً معنای لغوی عبادت نمی تواند معیار برای توحید و شرک قرار گیرد و عبادت زمانی محقق می شود که عبادت کننده، با اعتقاد به الوهیت، خالقیت ربوبیت و عبودیت معبود خضوع و خشوع کند.

دیدگاه علامه طباطبایی در دعا و درخواست از غیر خدا

اساس دعوت همه انبیاء و رسولان الهی، توحید و یکتاپرستی و نفی هرگونه شرک و بت پرستی بود؛ آنان در دعوت مردم به یکتاپرستی، هماهنگ و همسو بودند لیکن سهم اسلام در این دعوت و مبارزه، از سایر ادیان الهی بیشتر بوده است و در جهت برقراری جامعه توحیدی و مبارزه با دوگانه پرستی توفیق بیشتری یافت. گرچه علامه طباطبایی در باب دعا و درخواست از غیر خدا، اثر مستقلی ندارند، اما از مجموع آثار و تألیفات وی به خصوص تفسیر المیزان می توان به دیدگاه وی در این خصوص دست یافت. با دقت در بحث توسل و شفاعت (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۱۸۳-۱۵۷) و آنچه را که در تفسیر آیات ۳۶ تا ۴۹ سوره هود ارائه نموده اند، دیدگاه ایشان درباره مشروعیت دعا و درخواست از غیر خدا، به دست می آید.

درخواست از غیر، اصلی فراگیر در هستی

علامه اصل خضوع و فروتنی ضعیف، در برابر قدرت مافوق و احساس نیاز و

درخواست کمک از آن را به عنوان یک قانون فراگیر، در کل عالم هستی جاری می‌داند که لازم است به شکل درستی مدیریت شود و می‌گوید: وقتی انسان حکم کند به این که برای عالم آفرینش خالق هست که آن را به علم و قدرت خود آفریده، چاره‌ای جز عبادت و خضوع در برابر او ندارد... و اصل خضوع و تذلل ضعیف در برابر قوی، در همه عالم جاری است... و وقتی در انسان‌ها ظهور می‌کند، مظاهرش وسیع‌تر و روشن‌تر است؛ هرچند همه موارد خضوع مانند خضوع رعیت در برابر سلطان، خضوع فقیر در برابر غنی، خضوع مرئوس در برابر رئیس و مأمور در برابر آمر، خادم در برابر مخدوم و... را یکسان نبوده، لیکن همه بیانگر یک حقیقتند و آن عبارتست از تذلل و احساس ذلت و خواری در نفس در مقابل عزت و غلبه طرف مقابل. و آن شکل و قیافه‌ای که حاکی از احساس درونی ذلت است، همان عبادت است. (همان، ج ۱۰: ۲۷۴). بنابراین اصل وابستگی به غیر ریشه در فطرت آدمی دارد.

ضرورت جهت دهی عبادات مردم

علامه با رویکردی عرفانی و معرفتی، با فطری خواندن اصل خضوع و خضوع ضعیف در برابر قوی و غیر قابل انکار بودن اصل آن، به جهت دادن آن به معبود واقعی و عبادت حقیقی تأکید نموده و می‌گوید: به همین خاطر، دین اسلام و قرآن، ابتداء مردم را از گرفتن خدایان دروغین، غیر از خدا نهی نکرد، بلکه اول، خدایان دروغین را با شاخصه‌هایش برای آنان معرفی کرد و روشن کرد که همه آنان، خود مخلوق و مربوطند (همان) و درباره این که خضوع در برابر خدای تعالی فطری و مشترک بین همه انسان‌هاست، فرموده: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَعُولُوا أَشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ» (آل عمران/ ۶۴): بگو ای اهل کتاب بیاید بر سر سخنی که میان ما و شما یکسان است بایستیم که جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نگردانیم و بعضی از ما بعضی دیگر را به جای خدا به خدایی نگیرد. پس اگر [از این پیشنهاد] اعراض کردند، بگویید شاهد باشید که ما مسلمانییم [نه شما] و باید در هدایت گری و جهت دادن توجه مردم به خدا بیشتر تلاش کرد. و خدا به انسان‌ها آموخت که هرچه عزت و قدرت و قوت در وجود آدمی

است از آن خدای متعال است؛ هم چنان که فرمود: آن چه به جای خدا می پرستید مانند خود شما بنده‌اند: «إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَلُكُمْ» (اعراف/ ۱۹۴، ۱۹۸-۱۹۷).

اصل خضوع و خشوع در عالم آفرینش و جوامع انسانی جریان دارد و خضوع و تذلل در برابر غیر خدا در صورتی جایز است که به خضوع در برابر خدا برگردد و یا در طول آن باشد؛ چنان که دستور تکریم دیگران، از ناحیه خدا صادر شده است (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۱۰: ۲۷۴). بنابراین از دیدگاه علامه درخواست از غیر خدا به اعتبار احترام آنها که در جهت تعظیم شعائر الهی است، اشکالی ندارد.

توجه به غیر خدا ریشه شرک

علامه طباطبایی در واقع یک عارف وارسته به تمام معنا و حقیقی بود که همواره خود را در محضر حق می دید و مراقب بود تا دستورات خدا را به دور از هر گونه شائبه شرک، انجام دهد و تلاش می کرد که آحاد مردم جامعه فقط خدا را ناظر بر اعمال بدانند. ایشان به اصل شفاعت، توسل و دعا و درخواست از غیر خدا هم در راستای توحید و در طول اطاعت و حاکمیت خدای متعال اعتقاد داشت و آنها را در چارچوب شریعت اسلامی و به عنوان تعظیم شعائر دینی و... می دانست و دقت داشت که در شفاعت خواهی از اولیاء الهی و توسل به آنان به گونه ای عمل کند که در آن شائبه گناه و معصیت نباشد و با نگاهی آسیب شناسانه و با رویکردی عرفانی تأکید داشت که اساس بت پرستی، توجه مردم به غیر خداست و برای حل مسأله مشروعیت توجه به غیر و دور ماندن از شرک می گوید: انسان در تجسم دادن به امور معنوی و تصور و قالب گیری آنها به تمثیل در قالب محسوس، در پرتگاهی دشوار قرار دارد و در عین حال، این درک فطری را نیز دارد که در برابر هر نیرویی که غالب او باشد، ناگزیر از خضوع و احترام به شأن آن است. سپس روایاتی را از تفسیر قمی و علل الشرایع و... نقل می کند (همان، ج ۱۰: ۲۷۶).

راهکار در امان ماندن از مفسد، توجه به غیر خدا

به نظر علامه، دعوت الهی چه قبل از اسلام و چه بعد آن، همواره ایستادگی و مبارزه در برابر وثنیت بوده و مردم را به سوی دین توحید خوانده است: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ» (انبیاء/ ۲۵): و پیش از تو هیچ پیامبری نفرستادیم مگر اینکه به

او وحی کردیم که خدایی جز من نیست، پس مرا پرستید. رسول گرامی اسلام ﷺ نیز دعوت عمومی خود را نخست با دعوت بت پرستان قوم خود، از طریق حکمت و موعظه حسنه و جدال احسن، به دین توحید آغاز کرد و سیره وی همواره بر توحید و نفی شرکاء بود و اسلام برای اصلاح این مفاسد و رهایی بشر از این مشکلات معارف عالیه را در قالب بیان ساده‌ای ریخت که هضم آن برای فهم‌های ساده و عقول عادی آسان شود و از پشت حجاب با این حقایق تماس بگیرد و این روشی بسیار مفید برای عوام بود؛ و خواص که توانایی درک آن حقایق را دارند، بی‌پرده آن را در زیباترین چهره درک می‌کنند. اسلام شکل شرک و وثیت را در مرحله توحید از این راه حل کرد که استقلال در ذات و صفات را از تمامی موجودات به جز خدای سبحان نفی کرده و خدای تعالی را قیوم به هر چیز دانسته و فهم انسان‌ها را در بین دو نقطه انحراف تشبیه و تنزیه نگه داشته؛ و در وصف خدا فرمود که او حیات دارد اما نه چون حیات ما، علم دارد نه مانند علم ما، قدرت دارد اما نه چون قدرت ما و بالاخره هیچ چیز مانند او نیست تا تشبیه به چیزی شود (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۱۰: ۲۹۴). بنابراین علامه، تأثیر غیر خدا در امور مادی و معنوی را می‌پذیرد و خواندن اولیاء را حکیمانه و در جهت رفع نیازمندی‌ها و مشکلات دانسته و مرز شفاعت خواهی و توسل مشروع به غیر خدا را با امور مشرکانه جدا می‌داند.

توجه علامه به شبهات رشیدرضا

علامه برای پاسخ به شبهات رشیدرضا و امثال وی، می‌گوید: این افراد از چند نکته غفلت کرده‌اند؛ اولاً، ثبوت تأثیر برای غیر خدا چه تأثیر مادی و چه معنوی ضروری است و نمی‌توان آن را انکار کرد. یعنی خواندن انبیاء و اولیاء بی‌جهت نیست و اولیاء با توجه به ولایتی که دارند، می‌توانند در حل مشکلات و پاسخ به نیازهای مردم نقش آفرینی کنند. ثانیاً، از فرقی که بین شرک و درخواست از دیگران برای شفاعت نزد خدا وجود دارد، غفلت کرده‌اند و نتوانسته‌اند فرق بگذارند بین این که کسی غیر خدا را پرستد تا او نزد خدا شفاعتش کند و بین این که تنها خدا را پرستد و غیر خدا را (که مقرب در گاه اوست) شفیع او قرار دهد. و این دومی هیچ تنافی با توحید عبادی ندارد و هم سوی با توحید است (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۲۹۶-۲۹۵)؛ و قائل شدن به تأثیر برای غیر خدا، که در طول اراده خدا قرار دارند و در حقیقت چنین امکانی از سوی خداوند به آنان اعطاء شده‌است، امری بدیهی، فطری و عقلی و منطبق با

قوانین نظام حکیمانه جهان آفرینش است و همه کسانی که به اولیاء الهی متوسل می‌شوند حکمتی دارد و خداوند این مقام را به آنان بخشیده است که فرموده: «وَلَا يُمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَخْلَعُونَ» (زخرف / ۸۶) و کسانی که به جای او می‌خوانند، [و می‌پرستند] اختیار شفاعت ندارند مگر آن کسانی که آگاهانه به حق گواهی داده باشند. بنابراین فعل مردم در تعظیم و درخواست کمک از معصومین عليهم السلام که آنان را مستقل از اراده خدا نمی‌دانند، نوعی تعظیم شعائر الهی می‌باشد.

توجه توسل، شفاعت و درخواست از اولیاء و یکرود عموم مسلمانان اعم از شیعه و سنی در طول تاریخ بوده است. مسلمانان نه تنها در اعتقاد که در سلوک رفتاری خود بدان عمل کرده‌اند و بنابر آموزه‌های دینی، به رغم دیدگاه رشید رضا هیچ اشکالی ندارد که از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و برخی از اولیاء و صالحان، خواسته شود که در حق افراد دیگر استغفار و یا دعائی نمایند. و چنین رفتاری، همانند درخواست شفاعت از آنان بوده که در قرآن و روایات مطرح شده است و مفسرانی از اهل سنت نیز بدین مسأله اعتقاد دارند؛ چنان که فخر رازی شفاعت را به استغفار به درگاه الهی معنی نموده و درباره آیه: «وَيَسْتَعْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا...» (غافر / ۷) می‌گوید: «این آیه گواهی می‌دهد که شفاعت حاملان عرش، تنها درباره مجرمین و گناه کاران است» (فخر رازی، ۱۴۲۵، ج ۱۴: ۳۵-۳۴). و قرطبی از متعصبان اهل سنت، از امیر مؤمنان علیه السلام نقل می‌کند که، سه روز پس از دفن رسول خدا صلی الله علیه و آله، عربی بیابان نشین آمد و خود را روی قبر آن حضرت افکند و از خاک آن بر سر خود ریخت و می‌گفت: ای رسول خدا صلی الله علیه و آله شما فرمودید و ما شنیدیم و شما از خدا دریافت کردید، ما هم از شما دریافت کردیم، از جمله آیاتی که بر تو نازل شد این آیه بود: «وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاؤُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا...» (نساء / ۶۴) و من بر خود ستم کرده‌ام و آمده‌ام برایم طلب آمرزش کنی. پس از قبر صدایی آمد که تو بخشیده شدی (قرطبی، ۱۴۳۳، ج ۳: ۱۵۸).

مفهوم دعا

ابن فارس می‌گوید: کلمه «دعو» یک اصل بیشتر ندارد و آن به معنای متمایل شدن به سوی کسی با صوت و کلام است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱: ۳۳۷). دعا به معنای اجابت، سؤال و درخواست، عبادت و هم‌چنین عذاب آمده است (طریحی، بی‌تا، ج ۱: ۱۴۳-۱۳۸). اصل

دعا ندا است، و خواستن از مقام بالاتر خود، طلب کردن. در لفظ دعا و برعکس واژه امر، مقام دعاکننده از مدعو عنه پائین تر است (طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۵: ۱۹۱). دعا مثل ندا به معنای صدا زدن و خواندن است؛ جز این که در نداء صدا زدن بدون اضافه کردن اسم شخص به کار می‌رود؛ مثل «ایا» یعنی آهای. ولی در دعا، صدا زدن و خواندن همواره با اسم طرف مقابل می‌آید؛ مثل یا فلان، البته گاهی این دو واژه به جای یکدیگر می‌آیند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۳۱۵). دعا در نام‌گذاری روی فرزند و نامیدن افراد هم به کار می‌رود (همان: ۳۱۵؛ فیومی، ۱۴۰۵: ۱۹۴؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۹: ۱۳۸۳)؛ دعا به معنای تمایل به سوی خداوند نیز آمده است (همان: ۱۳۸۳) و طبرسی نیز می‌گوید «دعا» درخواست کاری از مدعو (خوانده شده) است و مانند آن «امر» است. فرق بین دعا و امر در رتبه ظاهر می‌شود. ندا مصدر «نادی، «مناداة» و «نداء» است و دعا و سؤال به همان معنای ندا است (طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۱: ۴۶۲). حاصل این که دعا در لغت به معانی مختلفی آمده است و یکی از آنها که کاربردهای متعددی هم در قرآن دارد، خواندن و ندا کردن است.

بررسی و تحلیل

یکی از اهداف رسالت پیامبران پیاده کردن توحید به تمام معنا از جمله توحید در دعا که عبادت تلقی می‌شود، بوده است: «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ ذَاخِرِينَ» (غافر/۶۰): و پروردگارتان فرمود مرا بخوانید تا شما را اجابت کنم. در حقیقت کسانی که از پرستش من کبر می‌ورزند، به زودی خوار در دوزخ درمی‌آیند. نگاه جامع به موارد استعمال دعا در قرآن باعث می‌شود که تا به عمق تعلیمات قرآن در این مسأله پی برده شود تا به راحتی مسلمانان در معرض تکفیر قرار نگیرند.

موضوع دعا در آیات قرآن را می‌توان در چهار بخش دسته بندی کرد: نخست، آیاتی که جنبه اثباتی دارد که گاهی مضمونشان این است که خدای سبحان به ادعیه داعیان جواب می‌دهد؛ مانند: «أَجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ» (بقره / ۱۸۶): دعای دعاکننده را - به هنگامی که مرا بخواند - اجابت می‌کنم. و آیه: «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (غافر / ۶۰): و پروردگارتان فرمود: مرا بخوانید تا شما را اجابت کند. و گاهی آیاتی که ترغیب به خواندن خدای سبحان دارد. در این آیات گرچه تصریح به جواب دادن خدا نشده، ولی بین ترغیب به

دعا و التزام به پاسخ مثبت دادن تلازم است، چون لازم جواب ندادن لغو بودن دعاست؛ مانند: «ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (اعراف / ۵۵): پروردگار خود را به زاری و نهانی بخوانید که او متجاوزان (از دایره عبودیت) را دوست نمی‌دارد.

دوم، آیاتی که جنبه سلبی دارد و به این معنا است؛ جز خدا کسی جوابگوی دعای شما نیست؛ مانند: «وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَنِ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ* وَإِذَا حُشِرَ النَّاسُ كَانُوا لَهُمْ أَعْدَاءً وَكَانُوا بِعِبَادَتِهِمْ كَافِرِينَ» (احقاف / ۶-۵): و کیست گمراه‌تر از کسی که به جای خدا، موجود دیگری را می‌خواند که تا روز قیامت پاسخ او را نمی‌دهد؟ و آن خواننده‌شده‌ها از دعایشان بی‌خبرند. و چون مردم محشور گردند، دشمنان آنان باشند و به عبادتشان انکار ورزند.

اینکه فرموده موجودی جز خدا تا قیامت وی را اجابت نمی‌کند، کنایه از نفی ابدی است؛ زیرا با برپایی قیامت بساط نفوذ و اقتدار هر چه جز خداست، برچیده می‌شود: «لِمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (غافر / ۱۶). در برخی آیات گاه سرّ عدم استجابت آن موجودهای دیگر، نشیندن آنها بیان شده و چنین آمده است: «إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ» (فاطر / ۱۴): اگر آنها را بخوانید دعای شما را نمی‌شنوند. البته گاهی نشیندن، کنایه از اجابت نکردن است و گاهی می‌فرماید: بر فرض اگر دعای شما را بشنود، کاری از آنها ساخته نیست: «وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذَا مِنْ الظَّالِمِينَ» (یونس / ۱۰۶): و به جای خدا، چیزی را که سود و زیان به تو می‌رساند، بخوان که اگر چنین کنی قطعاً از جمله ستمکارانی.

سوم، آیاتی که محتوای آنها شبیه بخش نخست است که تنها خدا جواب شما را می‌دهد و از غیر او کاری ساخته نیست؛ مانند: «لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطٍ كَفَيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ» (رعد / ۱۴): دعوت به حق برای اسوت و آنان که جز خدایند و دعاکنندگان آنها را می‌خوانند، هیچ جوابی به آنان نمی‌دهند، مگر مانند کسی به دو دستش را به سوی آب بگشاید تا به دهانش رسد و هرگز به آن نخواهد رسید و دعای کافران جز هدر چیزی نیست. این آیه به دو نکته اشاره دارد؛ یکی این که، هرگاه خدا را بخوانیم، او هم دعا را می‌شنود و هم اجابت می‌کند.

و دیگر این که، خواندن بت‌ها (غیر خدا) و تقاضا از آنها دعوت و دعای باطل است. از این بخش است آیه «أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ» (نمل / ۶۲) آیا کسی که درمانده را - چون وی را بخواند- اجابت می‌کند و گرفتاری او را برطرف می‌سازد. این آیه هم در مقام استدلال توحیدی است و مضطر با همه وجود می‌فهمد که تنها خدا جوابگوی اوست و غیر مضطر هرگز چنین تکیه‌گاه واقعی را نمی‌فهمد و یا اگر بفهمد، فهمی شرک‌آلود و هنگام سؤال و عرض نیاز، امید او به خدا و دیگران است. مفاد آیه این نیست که داعیان، به مضطر و غیر مضطر تقسیم می‌شوند و مضطر را خدا جواب می‌دهد و غیر مضطر را دیگری. پس عنصر مهم در دعا تنها توحید است، همانند غریقی که به هیچ وسیله‌ای دسترسی ندارد و فقط خدا را می‌خواند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۵۴۸-۵۴۲).

چهارم، آیاتی که هرچند لفظ دعا در آنها به کار نرفته ولی بیانگر دعا و خواندن و جواز توسل به وسائط می‌باشند و بر مشروعیت اعمالی چون: شفاعت خواهی، توسل و دعا و خواندن غیر خدا در راستای توحید دلالت دارند؛ مانند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (مائده / ۳۵) و آیه «قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ» قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ» (یوسف / ۹۸-۹۷) و آیه «وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ...» (نساء / ۶۴). بنابراین هر خواندنی بدعت و شرک نیست بلکه مدعو غیر خدا را مستقل در تأثیر شمردن و از او حاجت خواستن، مشروع نیست؛ چرا که در قلمرو الوهیت و ربوبیت حق تعالی، به دیگری روی آوردن، شرک است. بنابراین با توجه به کاربردهای قرآنی واژه دعا و سخنان لغت‌شناسان و تحلیل دیدگاه دو مفسر، نکاتی ذکر می‌شود:

۱. براساس رهنمودهای قرآنی، آدمی در همه ابعاد هستی خود، فقیر محض است و این که احتیاج و احساس نیازش را به پیشگاه بی‌نیاز عرضه کند، این عمل را «دعا» می‌نامند؛ هر چند انگیزه و چگونگی این عرضه به تناسب میزان معرفت و محبت خوانندگان متفاوت است و در جهان‌بینی توحیدی همه بالذات فقیرند و فقط پروردگار غنی بالذات است و دعا تنها سرمایه عبد فقیر در محضر رب غنی است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر / ۱۵). مفهوم دعا در ادبیات دینی، در عین سادگی معنا، یکی از عمیق‌ترین

مفاهیم معرفتی را دارد که در روایات به «مخ العبادة» تعبیر شده است (حرع‌املی، ۱۴۱۶، ج ۷: ۲۷). جایگاه دعا در تربیت انسان به اندازه‌ای است که ادعیه آن را «قرآن صاعد» می‌خوانند (امام خمینی، ۱۳۹۰: ۹؛ فاضلی، ۱۳۷۸: ۵۰-۴۹).

۲. واژه «دعا» در قرآن به معانی مختلفی استعمال شده است: یک) به معنای عبادت؛ مانند: «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» (جن/ ۱۸) و مساجد ویژه خداست. پس هیچ کس را با خدا مخوانید. تعبیر «مع الله» نشان می‌دهد که کسی را همتای خدا قرار ندهید و عبادت نکنید. دو) به معنای فرا خواندن؛ مانند آنچه که در مورد نوح پیغمبر علیه السلام آمده است که می‌گوید: «قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا» (نوح/ ۶-۵): [نوح] گفت پروردگارا من قوم خود را شب و روز دعوت کردم و دعوت من جز بر گریزشان نیفزود. بدیهی است که این فراخوانی قوم، همان دعوت آنها به سوی ایمان است که این نوع دعا بر پیامبران الهی واجب بوده است. سه) دعا به معنای درخواست و تقاضای نیاز که گاه به صورت عادی و معمولی است؛ مانند: «وَلَا يَأْتِ الشُّهَدَاءُ إِذًا مَا دُعُوا...» (بقره/ ۲۸۲)؛ و چون گواهان احضار شوند، نباید خودداری ورزند، که این فراخوانی و دعا در امور عادی است و به یقین اگر کسی آن را انجام دهد، کافر نمی‌شود بلکه وظیفه خود را انجام داده است و گاه اعجاز گونه و به صورت غیر عادی، چنان که در مورد قوم بنی اسرائیل می‌خوانیم: «وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّنَا...» (بقره/ ۶۱): و چون گفتید ای موسی هرگز بر یک [نوع] خوراک تاب نیاوریم از خدای خود برای ما بخواه (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴: ۱۱۰-۱۰۹).

بنابراین کلمه دعا در لغت و کاربردهای قرآنی فقط به معنای عبادت نیست و در موارد بسیاری از قرآن و روایات، به معنای مطلق خواندن و ندا کردن آمده است. یعنی اولاً، در مواردی که کلمه دعا به معنای عبادت آمده است؛ مانند: «وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ...» (مؤمنون/ ۱۱۷)؛ «وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ...» (فرقان/ ۶۸)؛ «قُلْ إِنِّي مُبَشِّرُ أَنْ أُغْبَدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ...» (انعام: ۵۶)؛ «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» (جن: ۱۸) که غالباً با قرینه لفظی یا معنوی و همراهی سیاق بوده و ثانیاً در لغت دعا اعم از عبادت است و صحیح است که گفته شود هر عبادتی برای غیر خدا، شرک است اما هر دعا و خواندن غیر خداوند، شرک نیست. زیرا کلمه دعا در لغت به معنای مطلق ندا است و در مواردی از قرآن

نیز به این معنا آمده است؛ مانند: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ...» (نحل / ۱۲۵)؛ «قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَبِئلاً وَ نَهَاراً فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَاراً» (نوح / ۶-۵)؛ «لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضاً...» (نور / ۶۳).

اینکه صاحب المنار، بی‌محابا عمل مسلمانان را در خواندن اولیاء الهی، عبادت آنها می‌داند، با آیات قرآن سازگاری ندارد؛ زیرا اگر کلمه دعا در همه جای قرآن به معنای عبادت باشد، باید گفت که خدا در آیات مذکور مردم را به اعمال شرک آمیز دعوت کرده‌است! آیا ایشان پاسخ مثبت مردم به حضرت نوح علیه السلام و پیامبر صلی الله علیه و آله را عبادت آنها می‌داند؟ قطعاً چنین نخواهد بود؛ زیرا این دعا و فراخوانی مردم، در حقیقت دعوت و خواندن آنها به سوی ایمان است و این نوع دعا، نه شرک که عین ایمان است. بلکه خواندن کسی، با اعتقاد به مالکیت و ربوبیت وی، عبادت وی بوده و موجب شرک است و احدی از مسلمانان، در دعا و درخواست از پیامبر صلی الله علیه و آله و یا امامان معصوم علیهم السلام، چنین نیتی ندارند.

۳. صاحب المنار با استناد به آیه شریفه: «إِنَّا نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (حمد / ۵) و برخی روایات می‌گوید: دعا و استعانت فقط درباره خداوند جایز است و در مقابل استمداد و استعانت از اولیاء و صالحین را در دفع حاجات و شفاء امراض و... محکوم نماید (رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۱: ۵۸؛ همان، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۷). این نگاه، از طرفی برخلاف مبنای وی در تعریف عبادت است که با قید «الشعور بالسلطان الالهی» قرین نموده‌است. از طرف دیگر، هرچند انحصار پرستش و عبادت به خداوند صحیح است و هر کس که در استعانت و درخواست دعا از پیامبر صلی الله علیه و آله و اولیاء الهی، قصد عبادت کند، حرام است، و شرط عبادت آن است که با اعتقاد به ربوبیت و الوهیت مدعو همراه باشد

و اگر در حدیث شریف نبوی آمده که دعا مغز عبادت است، معنایش این نیست که مطلق دعا و خواندن هر کس عبادت باشد؛ چنان که صاحب المنار بدان تکیه دارد؛ بلکه مراد این است خواندنی که غایت خضوع و تذلل عبد را به همراه داشته باشد و به قصد عبودیت انجام پذیرد، اساس و مغز عبادت تلقی می‌شود.

۴. آن‌چه صاحب المنار از فساد لغوی و دینی برخی از موحدان در توسل دعا و درخواست از غیر خدا یاد نمود، سخن درستی نیست و از بیان لغت‌شناسان معلوم می‌شود که

لفظ دعا در اصل به معنای خواندن است و اگر ایشان اصرار داشته باشد که لفظ دعا در قرآن همواره به معنای عبادت است، خود نیز در دین فساد کرده است؛ چراکه مواردی از قرآن به روشنی دلالت دارد که لفظ دعا به معنای عبادت نیست؛ مانند آیه شریفه «لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضاً» (نور / ۶۳) و یا «قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَمَهَارًا» (نوح / ۵) و یا «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ» (نحل / ۱۲۵).

نتیجه

بزرگترین رسالت پیامبران، دعوت به توحید به ویژه توحید در عبادت و پرهیز از شرک است و این مورد وفاق همه فرق و مذاهب اسلامی و قبول علامه طباطبائی و رشیدرضا می‌باشد. به اتفاق فرق و مذاهب اسلامی، عبادت غیر خدا به هیچ وجه جایز نیست و از مصادیق روشن شرک عملی است.

تبیین حقیقت توحید و شرک و تعیین مرز توحید و شرک از منظر قرآن بسیار اهمیت دارد؛ چراکه رشیدرضا به خاطر برداشت‌های غیر واقعی از برخی مفاهیم، اتهاماتی چون شرک را به دیگر مسلمانان وارد کرده‌اند. دعا حاکی از نیاز انسان و به معنای خواندن است و خواندن اولیاء خدا با اعتقاد به این که هیچ گونه استقلالی از خود ندارند و فقط آیت حق و واسطه رساندن مردم به خدا هستند، اشکالی ندارد. از غیر خدا حاجت خواستن و مستقل دانستن آنان در برآوردن نیاز، شرک است و شیعیان خواندن از اولیاء را، از نوع توسل به وسایل عادی می‌دانند که با توحید منافاتی ندارد.

عبودیت اظهار فروتنی بوده و عبادت، نهایت فروتنی و به نوعی از عبودیت رساتر است و رشیدرضا عبادت را به مطلق خضوع و تذلل معنا می‌کند. رشیدرضا رفتار متوسلانه دیگر مسلمانان را شرک دانسته، در حالی که عبادت خضوع خاصی است که با اعتقاد به الوهیت، ربوبیت یا خالقیت و استقلال معبود همراه باشد و صرف خضوع شرک نیست.

صاحب تفسیر المنار و برخی از فرق اسلامی در تشخیص مصادیق شرک دچار افراط شده‌اند. صاحب تفسیر المنار به تبع ابن تیمیه و فرقه وهابیت، مفهوم «اله» و معبود را یکی می‌دانند و معتقدند که جز خدا را نباید خواند و فقط باید او را عبادت کرد. در حالی که «اله» به معنای کسی که شایسته پرستش است. بیشتر اختلاف علامه طباطبائی و رشید رضا در

مصدق شرک است. مفهوم شرک در مسلک هر دو مفسر عبارت است از شریک قائل شدن برای خدا و استقلال دادن به غیر خدا، که رشیدرضا توجه و خواندن شیعیان نسبت به اولیاء را مصداق شرک می‌داند! اما از نظر علامه طباطبایی و مؤلفان تحقیق، اتهامات رشیدرضا مبنی بر شرک بودن برخی مسلمانان در دعا و درخواست از اولیاء الهی، وجهی ندارد.

معنای لغوی عبادت نمی‌تواند معیاری برای توحید و شرک باشد و عبادت صرف خضوع و تذلل نیست و خضوع و تذللی که با اعتقاد به الوهیت، خالقیت، ربوبیت و عبودیت معبود باشد شرک خواهد بود. اعمال و رفتار مسلمانان در دعا از اولیاء و خضوع و تذلل نسبت به آنان با اعتقاد به الوهیت و امثال آن نیست.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن تیمیه، ی الدین احمد. (بی تا). **مجموعه الرسائل و المسائل الكبرى**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳. ابن درید، محمد. (۱۹۱۸). **جمهرة اللغة**. تحقیق رمزی منیر بعلبکی. جلد ۳. چاپ اول. بیروت: دارالعلم للملایین.
۴. ابن عبدالوهاب، محمد. (۱۴۲۰). **كشف الشبهات**. الرياض: وزارة الشؤون الاسلاميه والاقاف والدعوة والارشاد.
۵. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴). **مقاييس اللغة**. تحقیق عبدالسلام محمد هارون. قم: مكتب الاعلام الاسلامی.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم. (بی تا). **لسان العرب**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷. ایجی، عضدالدین عبدالرحمن بن احمد. (۱۲۸۶). **المواقف**. [بی جا]: [بی نا].
۸. بلاغی، محمدجواد. (۱۳۵۱). **تفسیر آلاء الرحمن**. بیروت: مطبعة العرفان.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). **توحید در قرآن**. چاپ هفتم. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۶۸). **تاج اللغة و الصحاح العربیه**. چاپ دوم. بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۱. حبیبی، خادم حسین. (۱۳۸۹). **نقد و بررسی اندیشه و هابیت در مسئله توحید و لوازم آن**. چاپ اول. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۲. حر عاملی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۶). **وسائل الشیعه**. چاپ سوم. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.
۱۳. حیدری فر، مجید. (۱۳۸۷). **مدرسه ترنم توحید**. چاپ اول. قم: انتشارات جامعه المصطفی العالمیه.
۱۴. خمینی، روح الله. (۱۳۹۰). **وصیت نامه الهی سیاسی (صحیفه انقلاب)**. چاپ هفتم. قم: دارالفکر.
۱۵. خوئی، ابوالقاسم. (بی تا). **البيان في تفسر القرآن**. [بی جا]: انوار المهدي.
۱۶. رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۱۴۱۵). **التفسیر الكبير (مفاتیح الغیب)**. قم: دارالفکر.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۶). **مفردات الفاظ القرآن**. محقق ابراهیم شمس الدین. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۸. رشیدرضا، محمد. (۱۴۰۴). **دروس من القرآن**. چاپ دوم. بیروت: دارالاحیاء العلوم.
۱۹. رشیدرضا، محمد. (۱۴۱۴). **تفسیر القرآن العظیم الشہیر بتفسیر المنار**. بیروت: دارالمعرفه.
۲۰. _____ . (بی تا). **السنه و الشیعه**. [بی جا]: [بی نا].
۲۱. زبیدی، محمد مرتضی. (بی تا). **تاج العروس من جواهر القاموس**. [بی جا]: [بی نا].

۲۲. زمخشری، جارالله محمدبن عمر. (۱۴۱۸). **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**. تحقیق الشيخ عادل احمد عبدالموجود و الشيخ علی محمد معوض. الطبعة الاولى. [بی‌جا]: مکتبه العیکان.
۲۳. سبحانی، جعفر. (۱۳۷۳ الف). **فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی**. چاپ اول. قم: توحید.
۲۴. _____ (ب). (۱۳۷۳). **منشور جاوید**. چاپ سوم. قم: اعتماد.
۲۵. _____ (۱۳۷۶). **آیین و هابیت**. چاپ هشتم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۶. طباطبائی، محمد حسین. (۱۴۱۲). **المیزان فی التفسیر القرآن**. چاپ پنجم. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۲۷. طبرسی، ابی علی الفضل بن الحسن. (۱۴۰۶). **مجمع البیان**. بیروت: دارالتراث العربی.
۲۸. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲). **جامع البیان عن تأویل آی القرآن**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۹. طریحی، فخرالدین. (بی‌تا). **مجمع البحرین**. بیروت: مکتبه الهلال.
۳۰. طیب، عبدالحسین. (بی‌تا). **اطیب البیان**. اصفهان: انتشارات اسلام.
۳۱. فاضلی، قادر. (۱۳۷۸). **شرح مبسوط وصیت نامه امام**. چاپ دوم. تهران: انتشارات فضیلت علم.
۳۲. فخر رازی، امام محمد. (۱۴۲۵). **تفسیر الفخر الرازی المشتهر بالتفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب**. بیروت: دارالفکر.
۳۳. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۴). **کتاب العین**. چاپ اول. قم: انتشارات اسوه.
۳۴. فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹). **قاموس المحيط**. بیروت: دار الکتب العربی.
۳۵. فیومی، احمد بن محمد بن علی المقرئ. (۱۴۰۵). **المصباح المنیر**. چاپ اول. قم: مؤسسه دارالهجره.
۳۶. قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۶). **قاموس القرآن**. چاپ دوازدهم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۷. قرطبی، ابو عبدالله محمد بن احمد. (۱۴۳۳). **الجامع لاحکام القرآن**. بیروت: دارالفکر.
۳۸. مراغی، احمد مصطفی. (۱۴۱۸). **تفسیر المراغی**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۹. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). **التحقیق فی کلمات القرآن**. چاپ اول. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از دانشمندان. (۱۳۷۰). **تفسیر نمونه**. چاپ هفتم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۱. _____ (۱۳۸۴). **وهابیت بر سر دوراهی**. چاپ دوم. قم: انتشارات مدرسه الامام علی بن ابی طالب.
۴۲. نوروزی، حسنی. (۱۳۹۰). «بررسی تطبیقی و اجتهادی تفسیر المنار و المیزان در باب توحید و شرک». پایان نامه سطح چهار مرکز تخصصی تفسیر حوزه علمیه قم.

Sources and references

1. Holy Quran.

2. Ibn Taymiyyah, Yaddin Ahmad. (Bita). Al-Rashah and Al-Masal al-Kabari collection. Beirut: The Revival of Arab Heritage.
3. Ibn Darid, Muhammad. (1918). Jamrah Al-Lagheh. Secret research of Mounir Baalbaki. Volume 3. First edition. Beirut: Dar al-Alam for millions.
4. Ibn Abd al-Wahhab, Muhammad. (1420). Kashf al-Shabhat. Al-Riyadh: Ministry of Islamic Affairs, Aqaf, Da'wah, and Guidance.
5. Ibn Fars, Ahmad. (1404). Vocabulary comparisons. The research of Abdulsalam Mohammad Haroun. Qom: School of Islamic Studies.
6. Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram. (Bita). Arabic language Beirut: The Revival of Arab Heritage.
7. Iji, Azdaluddin Abdulrahman bin Ahmad. (1286). Attitudes [Bija]: [Bina].
8. Balaghi, Mohammad Javad. (1351). Tafsir Al-Rahman. Beirut: Al-Irfan Press.
9. Javadi Amoli, Abdullah. (2013). Monotheism in the Qur'an. The seventh edition. Qom: Isra Publishing Center.
10. Johari, Ismail bin Hammad. (1368). Taj al-Lagheh and Sahih al-Arabiyyah. second edition. Beirut: Dar al-Alam Lalmalayin.
11. Habibi, Khadim Hossein. (1389). Criticism and examination of Wahhabi thought on the issue of monotheism and its accessories. First Edition. Qom. Imam Khomeini Educational and Research Institute.
12. Har Ameli, Muhammad bin Al-Hassan (1416). Al-Shia means. Third edition. Qom: Al-Al-Bayt Institute of Lahia Al-Tarath.
13. Heydarifar, Majid. (2007). My school is Tawheed. First Edition. Qom: Al-Mustafa Al-Alamiya University Publications.
14. Khomeini, Ruhollah. (2010). Divine political testament The seventh edition. Qom: Dar al-Fekr.
15. Khoi, Abulqasem. (Beta). Al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an. [Bibija]: Anwar Al-Mahdi.
16. Razi, Fakhrudin Muhammad bin Omar. (1415). Al-Tafseer al-Kabir (Mufatih al-Ghayb). Qom: Dar al-Fekr.
17. Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad. (1416). Vocabulary words of the Qur'an. Mohaghegh Ebrahim Shamsuddin. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
18. Rashidreza, Mohammad. (1404). My Quran lessons. second edition. Beirut: Dar al-Ahiya al-Uloom.
19. Rashidreza, Mohammad. (1414). Tafsir al-Qur'an al-Azeem al-Shahir in Tafsir Al-Manar. Beirut: Dar al-Marafa.
20. (Beta). Sunnah and Shia. [Bija]: [Bina].
21. Zubeidi, Mohammad Morteza. (Bita). Taj al-Arus, my jewel of al-Qamoos. [Bija]: [Bina].
22. Zamakhshari, Jarallah Muhammad ibn Omar. (1418). Al-Kashaf on the facts of Ghawamaz al-Tanzil. The research of Al-Sheikh Adel Ahmad Abdulmojood and Al-Sheikh Ali Mohammad Moawad. first edition [Bibija]: Al Ubaikan school.
23. Sobhani, Jafar. (1373 A). The culture of Islamic beliefs and religions. First Edition. Qom: Monotheism.
24. (1373 B). Immortal charter. Third edition. Qom: Trust.
25. (1376). Wahhabi ritual. Eighth edition. Qom: Islamic Publications Office.
26. Tabatabai, Mohammad Hossein. (1412). Al-Mizan fi al-Tafseer al-Qur'an. Fifth Edition. Qom: Ismailian Institute.
27. Tabarsi, Abi Ali al-Fazl bin al-Hasan. (1406). Al Bayan Assembly Beirut: Arab Heritage Dar.
28. Tabari, Muhammad bin Jarir. (1412). Jami al-Bayan on the interpretation of Ai al-Qur'an. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
29. Tarihi, Fakhreddin. (Bita). Assembly of Bahrain Beirut: Al-Hilal School.
30. Tayeb, Abdul Hossein. (Beta). Atib Al Bayan Isfahan: Islam Publications.
31. Fazli, Qadir. (1378). Detailed description of Imam's will. second edition. Tehran: Fazhetul Alam Publications.

32. Fakhr Razi, Imam Muhammad. (1425). Tafsir al-Fakhr al-Razi al-Mashthar with Tafsir al-Kabir and Mufatih al-Ghaib. Beirut: Dar al-Fekr.
33. Farahidi, Khalil bin Ahmad. (1414). Kitab al-Ain First Edition. Qom: Asoch Publications.
34. Firouzabadi, Majad al-Din Muhammad bin Yaquub. (1429). The dictionary of the environment. Beirut: Dar Al Kitab Al Arabi.
35. Fayoumi, Ahmad bin Muhammad bin Ali al-Maqri. (1405). Al-Masbah Al-Munir First Edition. Qom: Dar al-Hijrah Institute.
36. Qureshi, Seyyed Ali Akbar. (1376). Al-Qur'an dictionary. 12th edition Tehran: Darul Kitab al-Islamiya.
37. Qurtubi, Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad. (1433). Al-Jami Lahkam Al-Qur'an. Beirut: Dar al-Fekr.
38. Maraghi, Ahmed Mustafa. (1418). Tafsir al-Maraghi. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
39. Mostafavi, Hassan. (1360). Researching the words of the Qur'an. First Edition. Tehran: Book Translation and Publishing Company.
40. Makarem Shirazi, Nasser and a group of scholars. (1370). Sample interpretation. The seventh edition. Tehran: Darul Kitab al-Islamiya.
41. (1384). Wahhabism on two paths. second edition. Qom: Imam Ali Bin Abi Talib School Publications.
42. Nowrozi, Hassan Ali. (2010). "Comparative and ijthadi examination of Tafsir al-Manar and al-Mizan regarding monotheism and polytheism". The four-level thesis of the specialized interpretation center of Qom seminary.