

حقیقت توحید و شرک عبادی چیست؟ این پرسشی است که در عصر حاضر بیش از هر زمان دیگری به تحقیق و بررسی نیاز دارد. بی‌تردید مهم‌ترین پیام و رهاورد ادیان آسمانی و اساس دعوت و هدف بعثت تمام انبیای الهی، دعوت به توحید و نفی شرک و بت‌پرستی در همه جلوه‌های آن، به‌ویژه توحید در عبادت بوده است. قرآن کریم به‌منزله واپسین پیام الهی و حجت تدوینی خداوند در آیات متعدد مسئله توحید در عبادت را به مخاطبان خود گوشزد کرده است: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (نحل: ۳۶)؛ «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ» (انبیاء: ۲۵)؛ «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ، إِلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَكَمَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا» (آل عمران: ۶۴).

نبی مکرم اسلام نیز به‌منزله خاتم رسولان الهی به موازات آموزه‌های قرآنی، محور تعالیم و اساس فعالیت‌های تبلیغی خود را توحید و دوری از شرک در همه ابعاد و مراتب آن، از جمله توحید در عبادت معرفی کرده است. دست‌پروردگان قرآنی و ریزه‌خواران این مآدبه الهی و پیروان راستین رسول خدا نیز در پهنای جهان اسلام از عصر نزول و عصر قبل از ظهور، با هر اندیشه و انگیزه‌ای بر این مطلب یعنی توحید عبادی اتفاق داشته‌اند و رجال و شخصیت‌های علمی هر فرقه در گفتار و نوشتار خود به این مرتبه از توحید اشاره کرده‌اند. با این وجود درباره توحید عبادی چیست و به چه عملی شرک در عبادت اطلاق می‌شود، فهم مشترک و اتفاق‌نظری در میان عالمان اسلامی دیده نمی‌شود. لذا برخی فرقه‌های اسلامی به‌ویژه در سده‌های اخیر ذیل نام وهابیت، با تفسیرهای خاصی که از واژه عبادت ارائه کرده بخش عظیمی از امت اسلام و جامعه اسلامی را به‌سبب برخی تعظیم‌ها و تکریم‌هایی که نسبت به بندگان صالح خدا روا می‌دارند، با اتهام به شرک عبادی از جرگه موحدان خارج، و ریختن خون آنها را مباح دانسته‌اند. از این رو در این پژوهش کوشیده‌ایم با روشی تحلیلی - توصیفی در پرتو اندیشه‌های تفسیری دو مفسر بزرگ شیعه و اهل سنت، یعنی علامه طباطبائی و آلوسی بغدادی حقیقت توحید عبادی را تبیین کنیم.

۱. مفهوم‌شناسی

«توحید» مصدر باب «تفعیل» از ماده «وحد» به معنای انفراد و تنهایی است (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۵۴۷؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۹۰). از آنجاکه گاهی وزن «تَفَعَّلَ» برای انتساب به کار می‌رود، واژه «توحید» نیز با رفتن به این باب معنای نسبت دادن به خود گرفته و به معنای چیزی را واحد و منفرد قرار دادن آمده است: «وَوَحَّدَهُ تَوْحِيدًا: جَعَلَهُ وَاحِدًا» (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۷۷).

حقیقت توحید عبادی در اندیشه تفسیری علامه طباطبائی و آلوسی بغدادی

«با رویکرد نقد اندیشه‌های وهابیت»

mppoor30@yahoo.com

محمد پورعباس / دانشجوی دکتری معارف اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی

محمدحسین خوانین‌زاده / استادیار گروه معارف دانشگاه علامه طباطبائی

مریم حسن پور / کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی

دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۲۸ - پذیرش: ۱۳۹۴/۲/۳۱

چکیده

توحید عبادی به‌عنوان یکی از جلوه‌های مهم توحید، همواره مورد وفاق شخصیت‌های دینی در همه فرقه‌های اسلامی بوده است. با این وجود، درباره اینکه حقیقت توحید عبادی چیست و به چه عملی شرک در عبادت اطلاق می‌شود، فهم مشترک و وحدت نظری در میان آنان مشاهده نمی‌شود. از آنجاکه منشأ این اختلاف‌نظرها تا حد بسیاری به‌سبب دریافت‌های متفاوت از مفهوم عبادت است، در این پژوهش کوشیده‌ایم در پرتو اندیشه‌های تفسیری دو مفسر بزرگ شیعه و اهل سنت، یعنی علامه طباطبائی و آلوسی بغدادی، نخست با تحلیل مفهومی واژه عبادت در کاربرد قرآنی آن به تبیین حقیقت عبادت بپردازیم، و در وهله بعد و با اثبات نقصان و عدم توانایی هر کدام از آن معانی، نشان داده‌ایم که عبادت حقیقتی ترکیبی است؛ یعنی علاوه بر عملی گویای خضوع و تذلل باطنی است، مؤلفه‌های دیگری همچون اعتقاد به الوهیت و ربوبیت معبود و نیز استقلال در این الوهیت و ربوبیت در عبادی شدن یک عمل مؤثرند.

کلیدواژه‌ها: توحید، عبادت، طباطبائی، آلوسی، وهابیت.

فخر رازی در توضیح حقیقت «توحید» می‌نویسد: «توحید عبارت است از حکم به اینکه چیزی واحد و یگانه است، و نیز علم به اینکه چیزی واحد و یگانه است». «وَحَدَّثَهُ» زمانی گفته می‌شود که شخصی را به یگانگی توصیف می‌کنیم؛ همان‌گونه که هر گاه شخصی را به شجاعت نسبت می‌دهیم، می‌گوییم «شَجَعْتْ فَلَانًا» (دغیم، ۲۰۱م، ص ۲۰۰).

عبادت نیز واژه‌ای عربی است که در کتاب‌های لغت معانی مختلفی برای آن آمده است. خضوع و تذلل نخستین معنایی است که برخی لغت‌شناسان برای این واژه بیان کرده‌اند. (فیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۸۹). *راغب اصفهانی* با تمایز نهادن میان عبادت و عبودیت، عبادت را نه اظهار تذلل، بلکه به معنای خضوع بی‌نهایت می‌داند و می‌نویسد:

عبودیت به معنای تذلل و فروتنی است و عبادت نهایت فروتنی و تذلل است و از عبودیت بلیغ‌تر می‌باشد، و تنها کسی مستحق عبادت است که از نهایت کمال و فضیلت برخوردار باشد و او خداوند متعال است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۴۲).

در کتاب‌های لغت برای واژه عبادت معانی دیگری چون اطاعت و فرمان‌برداری (جوهری، ۱۳۶۶ق، ج ۲، ص ۵۰۳؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۳۱)، اطاعت همراه با خضوع (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۷۳)، اطاعت و تذلل با تقدیس (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۲۷۹)، خواندن و طلب‌کردن (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۲۵۷؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۳۹) ذکر شده است. صاحب *التحقیق* نیز عبادت را به معنای انقیاد و خضوع دانسته و گفته است که اصل معنا در این ماده، نهایت تذلل در قبال مولا همراه با اطاعت است که این معنا می‌تواند به طور تکوینی یا به‌اختیار یا جعلی باشد (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۸، ص ۱۲).

۲. کار بست توحید عبادی در تفسیر المیزان و روح المعانی

علامه طباطبائی به‌منزله حکیمی متأله و مفسری محقق با اینکه در موارد متعدد از تفسیر *المیزان* و به فراخور بحث درباره مسئله توحید تدقیق کرده، لیکن به صورت مشخص مراتبی برای آن برنشمرده است؛ هرچند در دیگر آثار و مکتوبات خود به سه مرتبه از توحید، یعنی توحید ذاتی، توحید اسمایی و توحید افعالی اشاره کرده است (طباطبائی، ۱۳۸۸ب، ص ۳۱). *آلوسی بغدادی* در تفسیر *روح المعانی* در مقام شمارش مراتب توحید از چهار مرتبه سخن می‌گوید:

ومراتبه أربع: الأولى توحيد الألوهية. الثانية توحيد الأفعال. الثالثة توحيد الصفات، وإن شئت قلت: توحيد الوجوب الذاتي فإنه يستلزم سائر الصفات الكمالية كما فرعها عليه بعض المحققين. الرابعة توحيد الذات وإن شئت قلت: توحيد الوجود الحقيقي فإن المأل واحد عندهم (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۳، ص ۲۱۵)

با این وجود، اصطلاح (التوحيد في العبادة) مجموعاً در بیان تفسیری علامه دویار (طباطبائی، ۱۴۱۷ق،

ج ۳، ص ۲۵۱؛ ج ۱۱، ص ۳۷۲) و در بیان *آلوسی* تنها یک‌بار به کار رفته است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۲۴۱). البته وی اغلب با عنوان توحید در الوهیت به معنای استحقاق المعبودية (همان، ج ۸، ص ۲۰۹) یا مستحق للعبادة (همان، ج ۴، ص ۳۸۸؛ ج ۷، ص ۱۴۵) به این مرتبه از توحید یعنی توحید عبادی اشاره کرده (همان، ج ۴، ص ۹۸؛ ج ۸، ص ۲۰۹) و گاهی نیز از توحید الوهی معنایی غیر از توحید عبادی منظور داشته است (همان، ج ۴، ص ۸۶). به هر حال *آلوسی* به صورت مفصل‌تر در یک مورد به تبیین و توضیح حقیقت توحید الوهی (عبادی) پرداخته است (همان، ج ۱۳، ص ۲۱۵).

اصطلاح توحید الوهی در تفسیر *المیزان* به صورت مکرر به‌کار رفته است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۲۹۳؛ ج ۱۱، ص ۲۸۹ و ص ۳۲۶؛ ج ۱۲، ص ۲۳۹؛ ج ۱۷، ص ۳۴۵؛ ج ۲۰، ص ۶۶). در عین حال علامه معنایی واحد از آن اراده نکرده و با این اصطلاح به سه مرتبه از توحید اشاره کرده است: مرتبه اول توحید ذاتی است؛ به این معنا که واجب‌الوجود واحد است و واجب‌الوجودی غیر او نیست و تمامی موجودات به او منتهی می‌شوند (همان، ج ۱۱، ص ۲۸۹)؛ مرتبه دوم توحید در خالقیت و خلق و ایجاد است (همان، ج ۷، ص ۱۸۴؛ ج ۱۱، ص ۳۲۶؛ ج ۱۲، ص ۲۳۸) و در نهایت مرتبه سوم توحید عبادی به معنای معبودیت (همان، ج ۲۰، ص ۶۶) یا معبودیت به حق است (همان، ج ۱۲، ص ۲۷۰؛ ج ۱۷، ص ۲۲۲؛ ج ۱۸، ص ۱۳۳ و ۱۳۴). تردید اخیر با توجه به تردیدی است که در واژه اله وجود دارد: «لأن معنی الإله فی کلمة التهلیل إما المعبود و إما المعبود بالحق» (همان، ج ۱۴، ص ۱۲۳)

۳. شناخت حقیقت توحید عبادی از طریق تحلیل مفهومی واژه عبادت

از آنجاکه واژه عبادت در مفهوم لغوی دارای معانی پرشماری است و در فرهنگ قرآنی نیز کاربردهای متفاوتی برای آن ذکر شده، لذا اختلاف در تحلیل مفهومی واژه عبادت و دریافت‌های متفاوت از این واژه، به‌منزله یکی از علل و عوامل مهم و تأثیرگذار در ارائه آرا و نظریات گوناگون درباره حقیقت توحید عبادی به‌شمار می‌آید. با توجه به کاربرد واژه عبادت در قرآن به نظر می‌رسد در مجموع بتوان به چهار معنا برای واژه عبادت در کاربرد قرآنی آن اشاره کرد:

۳-۱. عبادت و خضوع

با توجه به تحلیل لغوی واژه عبادت دانستیم یکی از معانی که در کتاب‌های لغت برای این واژه ذکر شده، خضوع یا غایت تذلل و فروتنی است. این معنا برای عبادت را برخی مفسران و دانشمندان شیعه و سنی کانون توجه قرار داده و در تحلیل قرآنی مفهوم عبادت به این معنای عبادت اشاره کرده‌اند

(طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۷؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۸۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱). آلوسی بغدادی به منزله یکی از مفسران برجسته اهل سنت در موارد پرشماری در تفسیر خود واژه عبادت را هماهنگ با معنای لغوی به معنای غایت تذلل و عالی‌ترین مرتبه خضوع دانسته است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۸؛ ج ۸، ص ۵۴؛ ج ۱۴، ص ۲۱ و...). وی ذیل آیه ۵ سوره فاتحه در تحلیل مفهومی واژه عبادت می‌نویسد:

عبادت عالی‌ترین مرتبه خضوع است و انجام آن شرعاً و عقلاً جز برای خداوند جایز نیست؛ زیرا تنها اوست که استحقاق و شایستگی یک چنین خضوعی را دارد؛ چراکه بزرگ‌ترین نعمت‌ها اعم از نعمت حیات، وجود و توابع این دو متعلق به خداوند تبارک و تعالی می‌باشد (همان، ج ۱، ص ۸۹).

لیکن باید گفت مطابق این بیان آلوسی و قائلان به این نظریه هر جا که عالی‌ترین مرتبه خضوع تحقق یابد، باید عنوان عبادت بر آن صادق باشد؛ و هیچ تردیدی نیست که سجده، عالی‌ترین مرتبه خضوعی است که انسان می‌تواند در مقابل غیر داشته باشد. پس امر خداوند به فرشتگان و ابلیس برای سجده به حضرت آدم «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ» (بقره: ۳۴) عبادت آن حضرت، و رفتار حضرت یعقوب و فرزندان او در مقابل حضرت یوسف «وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلْنَا رَبِّي حَقًّا» (یوسف: ۱۰۰) عین شرک در عبادت به‌شمار می‌آید.

البته این جای بسی تعجب است که آلوسی اگرچه عبادت را به معنای عالی‌ترین مرتبه خضوع می‌داند و معتقد است در هر جا این مفهوم تحقق یابد عبادت تحقق پیدا می‌کند، ذیل آیات ۶۱ سوره اسرا و ۵۰ سوره کهف در ماجرای سجده فرشتگان و ابلیس بر حضرت آدم، و در مقام توجیه این امر، سجده بر آن حضرت را از باب تحیت و اکرام دانسته است (همان، ج ۸، ص ۱۰۳ و ص ۲۷۶). او همچنین در تفسیر آیه ۳۴ سوره بقره، با تمایز نهادن میان معنای لغوی و معنای شرعی سجده (که عبارت است از قرار دادن پیشانی به قصد عبادت) به تحلیل و توجیه این امر پرداخته، و نتیجه آن را مطابق هر دو فرض، تکریم حضرت آدم دانسته است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۳۰).

بنابراین معلوم می‌شود که نه خضوع و نه عالی‌ترین مرتبه خضوع نمی‌تواند معنای مطابقی عبادت شرعی باشد؛ چراکه اگر چنین می‌بود، سجده فرشتگان نیز می‌بایست عبادت تلقی می‌شد. اگر بر فرض هم عبادت در لغت به معنای نهایت خضوع باشد همان‌گونه که آلوسی معنای شرعی سجود را غیر از معنای لغوی آن دانسته، معنای لغوی عبادت نیز غیر از معنای شرعی عبادت است و صرف خضوع یا غایت خضوع در برابر کسی عبادت غیر تلقی نمی‌شود؛ بلکه عناصر و مؤلفه‌های دیگری در عبادی شدن یک عمل دخالت دارند.

در مقابل، علامه طباطبائی برخلاف دیدگاه لغویین و دانشمندان و مفسرانی چون آلوسی عبادت را به معنای خضوع ندانسته، بر این باور است کسانی که عبادت را به معنای خضوع دانسته‌اند، معنای لغوی این واژه را بیان نکرده‌اند، بلکه لازمه معنا را معنای کلمه گرفته‌اند. به عبارتی عبادت اگرچه مستلزم خضوع است، به معنای خضوع نیست و معنایی مختص به خود دارد. وی در تعلیل این مطلب این نکته را یادآور می‌شود که از نظر ادبی خضوع لازم است و با لام متعدی می‌شود؛ مانند: «فَطَلَّتْ أَعْنَاقَهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ» (شعراء: ۴)؛ ولی کلمه عبادت متعدی بنفسه است. پس معنای مطابقی عبادت، خضوع نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۴).

ممکن است این پرسش مطرح شود که اگر از دیدگاه علامه معنای مطابقی عبادت خضوع نیست، پس معنای این واژه چیست؟ در پاسخ باید گفت وی بر این باور است که عبادت از کلمه «عبد» گرفته شده و «عبد» به معنای انسانی است که مملوک غیر باشد و اگر این کلمه را از ویژگی‌های انسانی تجرید کنیم به معنای «موجود باشعوری است که ملک غیر باشد» و به این اعتبار بر همه موجودات باشعور اطلاق می‌شود: «إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا» (مریم: ۹۳) (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۱۵). بنابراین عبادت از دیدگاه علامه «عملی است که عبودیت و مملوکیت عابد را در برابر معبود و مالک خود و نیز تصرف مالکانه، و افاضه نعمت به مملوک، و دفع نعمت از او را مجسم می‌کند» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۲۳).

البته باید بگوییم اگرچه خضوع به‌سبب برخی اشکالات ادبی و غیر آن نمی‌تواند معنای مطابقی عبادت به‌شمار آید، به‌طورکلی عبادت و خضوع بیگانه و بی‌ارتباط با یکدیگر نیستند؛ بلکه همان‌گونه که بیان شد خضوع لازمه عبادت است و بدون آن عبادت معنایی نخواهد داشت. لذا علامه در بیانی دیگر وقتی به تبیین حقیقت عبادت می‌پردازد، آن را به معنای اظهار خضوع و تذلل نفس و ترسیم‌کننده مملوکیت و ذلت عابد در مقابل معبود معنا کرده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۵۷؛ ج ۱۸، ص ۱۷۳).

۳-۲. عبادت و دعا

ابن تیمیه درباره عدم جواز توجه به غیر خداوند و شرک بودن استغاثه و استعانت از غیر خدا می‌گوید: از جمله عبادت‌ها دعاست؛ پس هر کس آفریدگان خدا، چه مردگان و چه زندگان را بخواند و از آنان فریادری بخواند، در دین بدعت گذاشته و به پروردگار جهانیان شرک ورزیده و غیر از راه مؤمنان را پیموده است و هرکس خدا را به (واسطه) آفریدگانش بخواند، یا او را به آفریدگانش سوگند دهد، در دین بدعتی گذاشته که خداوند هیچ‌گونه اجازه و فرمانی برای آنان نداده است» (ابن تیمیه، ۱۹۷۰، ص ۷۸). صاحبان این دیدگاه با استناد به برخی آیات قرآنی همچون «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا»

(جن: ۱۸) و «إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَلُكُمْ» (اعراف: ۱۹۴) چنین تصور کرده‌اند که دعا به معنای طلب و درخواست از غیر خدا، عبادت آن غیر به‌شمار می‌آید و در نتیجه کسانی که غیر خدا را بخوانند و از آن غیر چیزی بخواهند، و نیازهای خود را به آنها عرضه کنند، عبادت آن غیر را انجام داده و گرفتار شرک عبادی یا شرک در الوهیت شده‌اند.

صاحب کشف‌الارتیاب به نقل از صنعانی در کتاب تنزیه الاعتقاد می‌نویسد:

خداوند «دعا» را عبادت نامیده و می‌فرماید: «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ» (غافر: ۶۰). بنابراین کسی که پیامبر یا صالحی (از صالحان) را برای انجام چیزی بخواند یا بگوید برای من نزد خدا، جهت برآمدن حاجتم شفاعت کن یا به وسیله تو نزد خدا برای برآمدن حاجتم شفاعت می‌طلبم، یا مانند آن یا بگوید دین مرا ادا کن، یا بیمار مرا شفا ده، یا مانند آن، پیامبر یا آن فرد صالح را دعا کرده (فراخوانده) و دعا عبادت، بلکه مغز عبادت است. چنین کسی غیر خدا را عبادت کرده و مشرک شده است؛ زیرا «توحید» کامل نمی‌شود جز به اینکه انسان خدا را یگانه در الوهیت و خالق و رازق بودن بداند و دیگری را خالق و رازق نداند و عبادت غیر او نکند؛ حتی بعضی از عبادات را برای غیر به‌جا نیارود (امین، بی‌تا، ص ۲۲۰).

لیکن باید گفت تردیدی نیست که یکی از معانی عبادت در لغت و در کاربرد قرآنی که مفسران و دانشمندان شیعه و سنی در تفسیر برخی آیات قرآن بیان داشته‌اند دعاست، و واژه دعا نیز در برخی کاربردهای قرآنی خود قطعاً به جای عبادت به کار رفته است. جانشینی دو واژه عبادت و دعا در برخی آیات قرآنی همچون آیات ۶۰، ۴۸ و ۴۹ سوره غافر، ۴۸ و ۵ سوره احقاف نیز مؤید این مطلب است.

علامه طباطبائی و آلوسی بغدادی در تفسیر برخی آیات قرآنی از جمله «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ» (غافر: ۶۰) عبادت را به معنای دعا، و دعا را نوعی عبادت دانسته‌اند و بلکه آلوسی آن را افضل انواع عبادت به‌شمار آورده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۳۴۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۸۹؛ ج ۱۲، ص ۳۳۴). همچنین از دیدگاه آنان واژه دعا در آیاتی چون: «إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَانَا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا» (نساء: ۱۱۷) و «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» (جن: ۱۸) به معنای عبادت به کار رفته است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۸۴؛ ج ۲۰، ص ۴۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۴۲؛ ج ۱۵، ص ۱۰۲).

اما پرسش اساسی این است که آیا این دو واژه در مفهوم قرآنی خود کاملاً مترادف و مطابق با یکدیگرند و در همه کاربردهای خود در قرآن کریم به یک معنا به کار رفته‌اند؟ اگر چنین نیست، طبق آیات پیش گفته که مورد استشهاد مخالفان و منتقدان قرار گرفته، مقصود از دعایی که موجب شرک مشرکان شده کدام معنای دعاست؟ اینجاست که نباید از این نکته غفلت ورزید که همان‌گونه که در

تحلیل لغوی مفهوم عبادت بیان شد، نه واژه عبادت از نظر لغت عرب مرادف با دعاست و نه کلمه دعا در قرآن در همه استعمالات خود به معنای عبادت به کار رفته است؛ بلکه هر واژه در هر مورد، مطابق قرائنی که در کلام وجود دارد بر معنایی خاص حمل می‌شود. قطعاً در قرآن مجید لفظ دعا در برخی کاربردهای خود به گونه‌ای است که هرگز نمی‌توان گفت مقصود از آن عبادت است؛ مانند «قَالَ رَبُّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَ نَهَارًا» (نوح: ۵)؛ آیا می‌توان گفت مقصود نوح این است که من قوم خود را شب و روز عبادت کردم؟ همچنین است آیه «وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ أَلَا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي» (ابراهیم: ۲۲). آیا کسی احتمال می‌دهد که مقصود از اینکه شیطان آنان را دعوت کرد، این است که شیطان پیروان خود را پرستید؟ در صورتی که اگر پرستش باشد از طرف پیروان شیطان است نه از طرف خود شیطان. در این آیات و ده‌ها آیه دیگر که از نقل آنها می‌پرهیزیم، لفظ دعا در معنایی غیر از عبادت به کار رفته است. از این جهت نمی‌توان گفت دعا و عبادت مترادف یکدیگرند و اگر کسی از پیامبر یا مرد صالحی طلب و درخواستی کرد و آنان را خواند، در این صورت آنها را عبادت کرده است (سبحانی، ۱۳۷۴، ص ۳۳۸-۳۳۹).

علاوه بر این علامه طباطبائی و آلوسی بغدادی همچون دیگر اندیشمندان و پژوهشگران مباحث قرآنی، در تحلیل مفهوم واژه دعا در قرآن با استشهاد به برخی آیات علاوه بر عبادت، معانی پرشماری دیگری برای این واژه چون ۱. تسمیه و نام نهادن، ۲. خواندن و صدا زدن (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۴۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۱۳ و ۱۳۴)، ۳. طلب و درخواست کردن (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۵۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۷۸)، ۴. قول و گفتار (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۳۵۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۱۲۰) برشمرده‌اند.

با این وجود آنچه مسلم است و حتی وارثان فکری اندیشه وهابیت نیز به آن معترف‌اند، تقسیم دعا به دعای مسئلت و دعای عبادت است (ابن‌قیم جوزی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۴۸-۲۴۹؛ ابن‌عبدالوهاب، بی‌تا ب، ج ۱، ص ۱۸۰-۱۸۱). طبق همین تفاوت معنایی میان دعای مسئلت و دعای عبادت است که علامه دعا را در آیه «وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ» (اسراء: ۶۷) برخلاف دیدگاه آلوسی (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۱۰۹) نه به معنای دعای عبادت، بلکه به معنای دعای مسئلت دانسته و در مقام بیان معنای آیه می‌نویسد:

معنای آیه این است که وقتی در دریا کارتان به سختی کشید و بیچاره شدید و نزدیک شد غرق شوید، آن وقت دیگر همه خدایان خود را که همواره از آنها حاجت می‌خواستید [نه اینکه عبادت می‌کردید] فراموش می‌کنید، جز خدای تعالی را (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۵۳)

بنابراین دعای عبادی، قسیم دعای مسئلتی است و در حقیقت طلب و درخواست از غیر خدا به معنای عبادت غیر نیست. اگر بگویید در این صورت نیز، چون از غیر خدا طلب و درخواستی داشته گرفتار شرک شده است، خواهیم گفت بر فرض هم که این سخن شما صحیح باشد، مشرک به شرک عبادی نخواهد بود، بلکه این مسئله مربوط به مرتبه‌ای دیگر از توحید و شرک، یعنی توحید ربوبی یا توحید افعالی می‌شود که در جای خود و در بحثی مجزا باید به آن پرداخته شود.

البته این طیف از صاحبان فکر و اندیشه با استشهاد به برخی آیات قرآنی گفته‌اند دعای عبادت و دعای مسئلت بی‌ارتباط با یکدیگر نیستند، بلکه دعای عبادت مستلزم دعای مسئلت و دعای مسئلت متضمن دعای عبادت است. /بن‌تیمیه با استناد به آیات قرآن می‌نویسد:

فَكُلَّ دَعَاءٍ عِبَادَةٌ مُسْتَلْزِمَةٌ لِدَعَاءِ الْمَسْأَلَةِ، وَكُلَّ دَعَاءٍ مُسْتَلْزِمَةٌ لِدَعَاءِ الْعِبَادَةِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (اعراف: ۵۵) وَقَالَ تَعَالَى: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَنَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَسْأَلُونَ مَا تُنْشِرُونَ» (انعام: ۴۰-۴۱). وَقَالَ تَعَالَى: «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» (جن: ۱۸) وَقَالَ تَعَالَى: «لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطٍ كَفْمِهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ» (رعد: ۱۴) وَأَمْثَالُ هَذَا فِي الْقُرْآنِ فِي دَعَاءِ الْمَسْأَلَةِ أَكْثَرَ مِنْ أَنْ يَحْصَرَ وَهُوَ يَتَضَمَّنُ دَعَاءَ الْعِبَادَةِ، لِأَنَّ السَّائِلَ أَخْلَصَ سُؤْالَهُ لِلَّهِ وَذَلِكَ مِنْ أَفْضَلِ الْعِبَادَاتِ، وَكَذَلِكَ الذَّاكِرُ لَكِهِ وَالتَّالِي لِكِتَابِهِ وَنَحْوَهُ طَالِبًا مِنَ اللَّهِ فِي الْمَعْنَى فَيَكُونُ دَاعِيًا عَابِدًا» (ابن‌حسن آل‌الشیخ، ۱۳۹۱ق، ص ۱۷۱).

ابن‌قیم جوزی شاگرد برجسته وی نیز ذیل آیه ۱۵۵ سوره اعراف چنین تفصیل و تفسیری نسبت به دعا ارائه کرده است (ابن‌قیم جوزی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۴۸-۲۴۹).

در مقام نقد این ادعای ابن‌تیمیه و اتباع فکری او باید گفت:

اولاً/بن‌تیمیه و پیروان فکری او چگونه از آیاتی چون «ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (اعراف: ۵۵) و «أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» (جن: ۱۸) دریافته‌اند که طلب و درخواست حاجت از هر کسی به معنای عبادت آن شخص است؟ وقتی لفظ «ادْعُوا» حتی در این قول خداوند که «ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا»، و لفظ «لَا تَدْعُوا» در این بیان پروردگار که «فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ»، به معنای ندا کردن و صدا زدن است، پس چگونه می‌توان مدعی شد که دعای مسئلتی همواره مستلزم دعای عبادتی است؟ این دو آیه بر چیزی بیشتر از نهی از استمداد و درخواست از غیر خدا دلالت نمی‌کنند؛ اما اینکه طلب و درخواست آنها از غیر خدا مستلزم عبادت غیر باشد، ظاهر آیه اصلاً چنین دلالتی ندارد؛ چراکه نهی از چیزی دلیل بر آن نیست که آنچه مورد نهی واقع شده، مصداق عبادت باشد.

ثانیاً با توجه به تحلیل حقیقت عبادت، دعای مسئلتی تنها وقتی متضمن دعای عبادتی است که

دعاکننده اعتقاد به الوهیت و معبودیت کسی داشته باشد که از او درخواستی صورت می‌گیرد. پس با این اعتقاد است که دعای مسئلتی مستلزم دعای عبادتی، و نه تنها مستلزم عبادت، بلکه عین عبادت خواهد بود. لیکن زمانی که دعاکننده کسی را بدون اعتقاد به الوهیت و معبودیت او بخواند، دعا و درخواستش عبادت آن شخص به‌شمار نمی‌آید (سبحانی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۴-۱۰۳).

علامه در وجه اتحاد معنایی عبادت و دعا و اینکه صرف دعا و خواندن، عبادت نیست، می‌نویسد:

دعوت و دعای بندگان عبارت است از اینکه بنده خدا با خواندن پروردگارش رحمت و عنایت پروردگار خود را به سوی خود جلب کند، و خواندنش به این است که خود را در مقام عبودیت و مملوکیت قرار دهد. به همین جهت عبادت در حقیقت دعاست؛ چون بنده در حال عبادت خود را در مقام مملوکیت و اتصال به مولای خویش قرار می‌دهد و اعلام تبعیت و اقرار به ذلت می‌کند تا خدا را با مقام مولویت و ربوبیتش به خود معطوف سازد، دعا هم عیناً همین است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۳۸).

گفتنی است با توجه به قیدی که علامه در کلام خود آورده (مقام مملوکیت) و با توجه به سایر عبارات او، دعا وقتی عبادت به‌شمار می‌آید که بنده در مقام مملوکیت، معبود خود را بخواند و از او برای تأمین نیازهای خود یاری بطلبد.

۳-۳. عبادت و اطاعت

سومین معنایی که برای واژه عبادت در مفهوم قرآنی آن ذکر شده، اطاعت است. علامه طباطبائی در موارد پرشماری از تفسیر خود عبادت را به معنای اطاعت دانسته است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۴۴؛ ج ۱۳، ص ۷۹؛ ج ۱۴، ص ۵۸-۵۹). نکته درخور توجه این است که علامه در همه این موارد جهت تأیید سخن خود به آیه «أَلَمْ نُعْهِدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ» (یس: ۶۰) استشهاد کرده، و در ذیل همین آیه یادآور می‌شود: «مراد از عبادت کردن شیطان اطاعت اوست در وسوسه‌هایی که می‌کند و به آن امر می‌کند (یعنی وسوسه‌های شیطان را اطاعت نکنید، زیرا که) غیر از خداوند و کسانی را که خداوند دستور داده نباید اطاعت کرد» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۱۰۲). وی ذیل آیه «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ» (جاثیه: ۲۳) در مقام تعلیل عقلی نسبت به چگونگی ارتباط معنایی عبادت و اطاعت می‌نویسد:

و معنای اتخاذ و گرفتن اله، عبادت آن است؛ و مراد از عبادت هم اطاعت کردن است؛ چون خدای سبحان اطاعت را عبادت خوانده، و فرموده: «أَلَمْ نُعْهِدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» (یس: ۶۰) و اعتبار عقلی هم موافق با این معناست؛ چون عبادت چیزی به جز اظهار خضوع و مجسم نمودن بندگی بنده نیست. عابد در عبادتش می‌خواهد این معنا را مجسم سازد که من به‌جز آنچه معبود اراده کرده اراده نمی‌کنم، و به‌جز آنچه او راضی است عمل نمی‌کنم؛ و بنابراین هر کس هر

چیزی را اطاعت کند در حقیقت او را عبادت کرده و او را معبود خود گرفته است؛ پس اگر هوای نفس خود را اطاعت کند، آن را اله خود گرفته و عبادت نموده، با اینکه غیر خدا و غیر هر کسی که خدا دستور دهد نباید اطاعت شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۱۷۳).

از این عبارت *عَلَمَه* استفاده می‌شود که از نگاه ایشان، اطاعت از شئون عبودیت و نحوه‌ای از عبودیت عبد نسبت به مولا به‌شمار می‌آید. *عَلَمَه* در بیانی دیگر بر این مطلب صحه گذاشته و بیان می‌دارد:

اطاعت که عبارت است از گردن نهادن در برابر اوامر و نواهی مولا، خود یکی از شئون عبودیت و بردگی برای مولاست؛ زیرا اگر مولا برده‌ای را مالک می‌شود، هیچ منظوری ندارد جز اینکه مالک اراده و عمل برده باشد، به‌طوری که برده‌اش اراده نکند، مگر آنچه را که مولا اراده می‌کند و هیچ عملی را انجام ندهد مگر آنچه را که مولا بشود از او بخواهد انجام دهد. پس طاعت مولا نحوه‌ای از عبودیت عبد است، همچنان که در آیه زیر هم بدان اشاره نموده، می‌فرماید: «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ» (یس: ۶۰). با اینکه هیچ‌کس شیطان را به‌عنوان خدایی عبادت نکرده، پس منظور از عبادت شیطان همان اطاعت کردن اوست. پس معلوم شد اطاعت کردن یک مطیع از مطاع خود عبادت آن مطاع است، و چون به جز خدای عزوجل معبودی نیست، پس طاعتی جز برای خدا، و یا هر کسی که خدا اطاعتش را واجب کرده باشد صحیح نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۳۰۶).

البته *عَلَمَه* هر نوع اطاعتی را عبادت نمی‌داند، بلکه به اعتقاد وی اطاعت بدون قید و شرط و بالاستقلال عبادت نامیده می‌شود. وی در تفسیر آیه «وَمَا أُمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (توبه: ۳۱) متذکر این مطلب می‌شود و می‌نویسد:

این کلام، دلالت بر چند مطلب دارد: اول اینکه همان‌طوری که عبادت هر چیز مساوی با اعتقاد به ربوبیت اوست، همچنین اطاعت بدون قید و شرط هر چیز نیز مساوی با رب دانستن آن چیز است. پس اطاعت وقتی به‌طور استقلال باشد خود، عبادت و پرستش است و لازمه این معنا این است که شخص مطاع را بدون قید و شرط و بنحو استقلال اله بدانیم؛ زیرا اله آن کسی است که سزاوار عبادت باشد، و جمله مورد بحث بر همه اینها دلالت دارد؛ زیرا با اینکه ظاهر کلام اقتضا داشت که بفرماید: «وما امروا الا لیتخذوا ربا واحدا»، به‌جای «رب» کلمه «اله» را به‌کار برد، تا بفهماند اتخاذ رب به‌وسیله اطاعت بدون قید و شرط، خود عبادت است، و رب را معبود گرفتن همان اله گرفتن است، چون اله به معنای معبود است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۲۴۵).

آلوسی بغدادی نیز در مواردی از تفسیر خود به این معنای عبادت اشاره کرده (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۸۹ ج ۳، ص ۲۱۵؛ ج ۱۳، ص ۲۱۵) و ذیل آیه ۶۰ سوره یس ضمن اشاره به این مطلب در تعلیل این وحدت معنایی، می‌نویسد:

مراد از عبادت شیطان اطاعت اوست در چیزهایی که وسوسه می‌کند به وسیله آن بندگان را، و برای آنها او را زینت می‌دهد؛ و خداوند در این آیه به علت ایجاد تحذیر و نفرت زیاد از شیطان و به خاطر وقوع آن در مقابل عبادت خودش از اطاعت تعبیر به عبادت نموده است (همان، ج ۱۲، ص ۳۹).

بنابراین مطابق این معنای عبادت، توحید عبادی به این معنا خواهد بود که تنها خداست که مطاع بالذات است و انسان فقط باید مطیع خدا باشد و از اوامر او فرمان‌برداری کند؛ و اگر بناست نسبت به غیر خدا اطاعتی صورت پذیرد، در جایی امکان‌پذیر است که اطاعت غیر خدا به اطاعت خدا بازگشت داشته باشد؛ مانند اطاعت از انبیا و امامان دین که خود خداوند دستور به اطاعت آنان داده است.

در عین حال باید گفت: اولاً نه عبادت در همه جا به معنای اطاعت، و نه اطاعت همواره مستلزم عبادت است؛ چراکه گاهی اطاعت هست، ولی عبادت وجود ندارد؛ مانند اطاعت فرزند از پدر و شاگرد از استاد، و زن از همسر، و عبد از مالک، و عاشق از معشوق، و مرئوس و رعیت از رئیس. همچنین گاهی عبادت وجود دارد ولی اطاعت در کار نیست؛ مانند کسی که بت را می‌پرستد که او را عبادت کرده، گرچه او دستوری ندارد که اطاعت شود (صدرالمتألهین، ۱۳۳۶، ج ۱، ص ۸۷).

ثانیاً مسئله توحید در عبادت به معنای اطاعت صرف از خداوند اگرچه سخن حقی است که کمتر مورد رد و انکار قرار گرفته، لیکن توحید در اطاعت از دیدگاه غالب متفکران خود مرتبه‌ای دیگر از توحید را شکل می‌دهد، و در بحث از توحید عبادی کمتر به آن پرداخته می‌شود؛ آن‌گونه که *عَلَمَه* *طباطبائی* ذیل آیه «إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونَ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (ابراهیم: ۲۲) با ایجاد تقابل میان شرک در عبادت و شرک در اطاعت، مراد از شرک گرفتن را شرک در عبادت نمی‌داند، بلکه به نظر او شرک در اطاعت مقصود است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۴۸).

۳-۴. عبادت و توحید

چهارمین معنایی که برخی مفسران از جمله *آلوسی بغدادی* برای واژه عبادت در کاربرد قرآنی‌اش بیان کرده‌اند، توحید است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۴۸۵). وی ذیل آیه ۵ سوره فاتحه در ضمن شمارش معنایی چهارگانه برای عبادت، با استشهاد به آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶) عبادت را در این آیه به معنای توحید دانسته است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۸۹). وی همچنین در تفسیر آیه ۵۶ سوره ذاریات با عبارت «قیل» و با استناد به قولی از *ابن عباس* که بیان داشته هر عبادتی در قرآن توحید است، عبادت را به معنای توحید دانسته است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۲۱). *ابوحنیفه اندلسی* نیز جمله «إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» را در آیه مذکور به «الا لیوحدون» معنا کرده است (اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۴۴)، و از آنجاکه این معنای عبادت از سویی کمتر کانون توجه عالمان و مفسران مسلمان قرار گرفته و از سویی صاحب *روح‌المعانی* و غیر او شاهد و دلیل روشنی برای آن ذکر نکرده‌اند، لذا بیش از این درباره‌اش سخن نمی‌گوییم.

۴. تبیین حقیقت توحید عبادی از طریق بیان عناصر و مؤلفه‌های عبادت

با تحلیل مفهومی واژه عبادت دانسته شد که عبادت صرفاً به معنای دعای مسئلتی، اطاعت و توحید نیست. صرف خضوع یا غایت خضوع نیز اگرچه لازمه هر عبادت و عنصری تأثیرگذار در عبادی شدن یک عمل به‌شمار می‌آید، اما معنای مطابقی عبادت نیست و مؤلفه یا مؤلفه‌های دیگری در آن دخالت دارند. بنابراین عبادت حقیقتی است مرکب و اگر فعلی از افعال انسان بخواهد متصف به وصف عبادی بودن شود، ناگزیر باید از عناصر و مؤلفه‌هایی برخوردار باشد که در شکل‌گیری عبادت مؤثرند و موجب تمایز آن از دیگر افعال انسانی می‌شوند. از این رو بیان این عناصر و مؤلفه‌ها تا حد بسیاری به ما کمک خواهد کرد تا بتوانیم درکی واقعی نسبت به حقیقت توحید عبادی، و به تبع آن شرک در عبادت داشته باشیم. هرچند علامه طباطبائی و آلوسی بغدادی در آثار و نوشته‌های خود به صورت مشخص عناصر و مؤلفه‌هایی برای عبادت شمارش نکرده‌اند، در این پژوهش می‌کوشیم در پرتو اندیشه تفسیری این دو مفسر، برخی عناصر و مؤلفه‌هایی را که در عبادی شدن یک فعل مؤثراند، بررسی کنیم.

۴-۱. انجام عملی که گویای خضوع و تذلل درونی است

نخستین مؤلفه و عنصر مؤثر در عبادت چیزی است که مربوط به جوارح و اعضای بدن انسان است و بیانگر تعظیم و خشوع شخص در برابر معبود خود است. توضیح اینکه وقتی انسان حکم کند به اینکه برای عالم خالق و خدایی است که عالم را با علم و قدرت خود آفریده، ناگزیر در برابر او خاضع می‌گردد، و حقیقت خضوع هم احساس ذلت و خواری در نفس در برابر عزت و قهر خداوندی است. این خضوع نسبت به خدای سبحان، اگر بخواهد از چهاردیواری قلب و ضمیر تجاوز کند باید به صورت فعلی از افعال درآید. به واسطه دخالت این مؤلفه و عنصر در عبادت است که عبادت را به عالی‌ترین مرتبه خضوع (آلوسی بغدادی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۸۹) و یا اظهار خضوع و تجسم ذلت خود در برابر معبود معنا کرده‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۵۷؛ ج ۱۸، ص ۱۷۳).

۴-۲. اعتقاد به الوهیت معبود

هرچند انجام فعلی که گویای خضوع و تذلل باطنی است یکی از عناصر و مؤلفه‌های اساسی عبادت به‌شمار می‌آید، اگر این خضوع و تذلل از اعتقاد و انگیزه خاصی که موحد و مشرک در آن مشترک‌اند نشئت نگیرد عبادت شمرده نمی‌شود. در حقیقت اعتقاد به الوهیت معبود عنصری مهم و اساسی است که به عمل رنگ عبادت می‌بخشد و بدون آن عمل رنگ عبادی به خود نخواهد گرفت. آلوسی ذیل آیه ۳۲ سوره یونس در تفسیر این بخش از آیه «فَمَا ذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ» می‌نویسد:

غیر از حق چیزی که تبعیت شود جز ضلالت و گمراهی یافت نمی‌شود. پس کسی که از حق که همان عبادت پروردگار است تخطی نماید گرفتار ضلالت و گمراهی یعنی عبادت غیر خدا [چه به صورت مستقل و چه به صورت اشتراک] خواهد شد.

وی در ادامه و در مقام تعلیل نسبت به اینکه حق را بر عبادت پروردگار و ضلالت و گمراهی را بر عبادت غیر اطلاق کرده می‌گوید: «لما أن المدار في العبادة الاعتقاد»؛ این بدان جهت است که محور و اساس در عبادت اعتقاد است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۱۰۵). علامه نیز اذعان دارد هر معبودی که فرض شود، عبادت او به سبب الوهیتی است که در ذات آن معبود است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۱۷۸). پس اختصاص الوهیت به خداوند سبحان از موجبات تخصیص عبادت به اوست (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۴۸۵).

در فرهنگ قرآنی نیز اگر خدای سبحان «الله» نامیده شده، بنا بر یکی از وجوه دوگانه‌ای که علامه در معنای آن بیان می‌دارد، از این جهت است که «الله» از ماده (إله) به معنای عبادت است؛ یعنی چون خداوند مألوه و معبود است، به او اطلاق «اله» کرده‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۸). بنابراین چون او اله است، معبود است؛ معبود به حق است؛ استحقاق عبادت را دارد و باید در مقابل او خضوع کرد «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ» (زخرف: ۸۴)؛ یعنی او کسی است که در آسمان‌ها معبود مستحق عبادت است، و نیز در زمین معبود است؛ یعنی مستحق عبادت است. خلاصه اینکه او به‌تنهایی مستحق معبودیت اهل آسمان‌ها و زمین است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۱۲۶). طبق بیان و گزارش خداوند در قرآن نه‌تنها موحدان، بلکه مشرکان هم خدایان خود را «اله» می‌نامیدند و برای آنها ادعای الوهیت می‌کردند: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ» (مؤمنون: ۲۳). معنای این آیه دعوت به سوی عبادت خدا و ترک پرستش آلهه غیر خداست؛ چون وثنی‌ها غیر خدا از ملائکه و جن و مقدسین را عبادت می‌کردند و برای آنها ادعای الوهیت می‌کردند؛ یعنی آنها را معبود و شایسته پرستش می‌دانستند نه خدا را (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۷) و اساساً میان اسلام و وثنیت در اصل اینکه معبود به حقی وجود دارد اختلاف و نزاعی نیست. نزاعی که هست در این است که آن اله و معبود به حق، الله تعالی است، و یا غیر اوست؟ (همان، ج ۱۷، ص ۲۲۲). با این بیانات آشکار می‌شود که نه‌تنها موحدان، حتی مشرکان هم در مقابل خدایان دروغین و بت‌ها با اعتقاد به الوهیت (شایستگی پرستش) آنها خضوع عبادتی داشته‌اند. از این رو، خداوند با عناوین پرشماری چون علم نداشتن به غیب و قیامت آلهه مشرکان (نمل: ۶۵) و عدم قدرت آنها بر استجاب دعا (سبأ: ۲۲)، براهینی بر ابطال الوهیت آلهه مشرکان و اینکه این خدایان مستحق عبادت نیستند ارائه کرده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۳۸۶؛ ج ۱۶، ص ۳۷۰).

۱-۲-۴. الوهیت، یکی از شئون و خصایص ربوبیت

اعتقاد به الوهیت معبود اگرچه عنصری محوری و مؤلفه‌ای اساسی در شکل‌گیری عبادت است، از این نکته نیز نباید غفلت ورزید که در اندیشه علامه و آلوسی بغدادی الوهیت به معنای استحقاق عبادت فرع و لازمه ربوبیت و در حقیقت از شئون و خصایص آن به‌شمار می‌آید؛ یعنی اله و معبود تنها بدین جهت معبود است که ربوبیت دارد.

علامه طباطبائی ضمن اینکه در موارد متعدد از تفسیر خود به این حقیقت اشاره کرده (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۵۰؛ ج ۱۷، ص ۲۳۸-۲۳۹ و ۳۴۵؛ ج ۱۸، ص ۱۳۵-۱۳۴؛ ج ۲۰، ص ۶۶)، ذیل آیه ۸ سوره طه در تفسیر جمله «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ»، «اله» را به معنای معبود و یا معبود به‌حق دانسته، در توضیح حقیقت معبودیت می‌نویسد:

همین معبودیت از شئون ربوبیت، و لواحق آن است؛ برای اینکه عبادت نوعی تجسم دادن و ترسیم کردن عبودیت و مملوکی و اظهار حاجت به خداست؛ پس باید معبود، مالک عابد خود و مدبر امر او باشد. به عبارت ساده‌تر باید رب او باشد، و چون خدا رب هر چیز است و غیر او ربی نیست، پس تنها معبود هم اوست و غیر او معبودی نیست (همان، ج ۱۴، ص ۱۲۳).

آلوسی بغدادی در تفسیر آیه ۳۰ سوره رعد ضمن اینکه «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» در آیه مربوطه را به این معنای دانسته که کسی غیر از خدا مستحق عبادت نیست، می‌گوید این مطلب تنبیه است بر اینکه استحقاق عبادت منوط به ربوبیت است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۱۴۵؛ ج ۸، ص ۲۰۹). وی در تفسیر آیه ۷۶ سوره انعام، ذیل عبارت «فَلَمَّا أَفْلَحَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفَلِينَ»، «افول» را انتقال و پنهان شدن معنا می‌کند و یادآور می‌شود که هریک از این دو معنا با استحقاق ربوبیت و الوهیت معبود منافات دارد؛ الوهیتی که از مقتضیات ربوبیت شمرده می‌شود؛ چراکه افول مقتضی حدود و امکان بوده، نسبت به ربی که معبود قدیم است محال می‌باشد (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۸۹).

بر مبنای همین اندیشه است که مشرکان و بت‌پرستان اگرچه منکر توحید خدا در خالقیت عالم نبودند، و خلقت و صنع عالم را مستند به دو خدا نمی‌دانستند، در عین حال معتقد بودند نمی‌توان خدا را عبادت کرد و وجهه عبادی خود را متوجه او ساخت و با قربانی و دیگر خضوع‌های عبادتی به او تقرب جست؛ به این دلیل که اولاً عبادت فرع شناخت و احاطه علمی است و فهم ما انسان‌ها از درک خدای سبحان، عاجز و از احاطه علمی نسبت به او ناتوان است؛ چراکه خداوند عظیم‌تر از آن است که فهم بشر به او احاطه یابد و بلندمرتبه‌تر از آن است که عبادت بشر به او برسد و یا سؤال و درخواست انسان به درگاهش راه یابد؛ ثانیاً انسان با این‌همه پلیدی که لازمه مادیت و بشریت مادی است، و با

این همه قذارت‌های گناه و جرایم نمی‌تواند به درگاه رب الارباب (الله) رابطه عبودیت داشته باشد؛ چون خدای سبحان ساحتش مقدس و طاهر است، و معلوم است که میان ما و خدای تعالی نمی‌تواند رابطه‌ای باشد؛ ثالثاً عبادت فرع ربوبیت و مبین این مطلب است که انسان با عبادت خود حق ربوبیت ریش را ادا کند؛ حال آنکه تدبیر امور عالم به دست خدا نیست؛ بلکه خداوند تدبیر عالم را به موجوداتی مادون خود مانند فرشتگان واگذار کرده است تا ما بتوانیم با عبادت خود حق ربوبیت او را ادا کنیم. پس با وجود این محذورات ناگزیر باید بزرگان و اقویای از مخلوقات او، چون ملائکه و کمترین از جن و بشر را که نسبتاً شرافتی دارند و مقربان درگاه الهی به‌شمار می‌آیند و خدای خالق و رب الارباب و اله‌الالهه نیز تدبیر امور عالم را به آنها واگذار کرده، عبادت کنیم. این است تفسیر آیاتی چون «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى» (زمر: ۳) و «وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَنْصُرُهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ هَوْلًا شَفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ» (یونس: ۱۸) که وهابیان و پیروان فکری‌شان به این آیات استناد کرده‌اند. براین اساس مشرکان با همین تصور و باور ذهنی برای آن‌ها تمثال و مجسمه‌هایی ساخته و در برابر آنها به عبادت و خضوع می‌پرداختند که به مرور زمان همین بت‌ها معبود جاهلان و عوام مشرکان قرار گرفتند (رک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۳۰ و ۳۱۰؛ ج ۱۲، ص ۲۳۸ - ۲۳۹؛ ج ۱۳، ص ۱۲۷؛ ج ۱۴، ص ۱۶۵؛ ج ۲۰، ص ۳۱؛ جواد املی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۲۷۵-۲۷۴؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۶۰۰؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۵، ص ۹۹).

بنابراین مشرکان یعنی وثنی‌مسلکان اصلاً خدا را معبود نمی‌دانستند؛ چون برای او قایل به ربوبیتی نسبت به خود نبودند، و تنها صنع و ایجاد را به او نسبت می‌دادند و ربوبیت را که مستلزم الوهیت و معبودیت است و به سبب آن عبادت رب و معبود لازم می‌شود، منحصر در ارباب و الهه خیالی خود می‌دانستند؛ در نتیجه تنها آن‌ها را می‌پرستیدند و خدا را پرستش نمی‌کردند. پس خدای تعالی به اعتقاد آنان تنها رب ارباب بود و برای مردم ربوبیتی نداشت (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۲۵۲). آنان از این جهت بت‌ها را عبادت می‌کردند که با پرستش آنها، به ارباب بت‌ها تقرب جویند و از راه تقرب به ارباب بت‌ها، به خداوند متعال نزدیک شوند. بت‌پرستان می‌گفتند: ما بر اثر آلودگی به گناهان و گرفتار شدن در جهان مادیات، راهی به سوی رب الارباب نداریم؛ برای اینکه ساحت او مقدس‌تر از آن است که به آن دست یابیم و میان ما و او هیچ نسبتی نیست. پس بر ما لازم است که به وسیله مخلوقات محبوب او، که پیش او از همه مقرب‌ترند، یعنی ارباب بت‌ها که خداوند تدبیر مخلوقات را به آنان سپرده است، به خداوند تقرب جویم. از طرفی، راه یافتن به ارباب بت‌ها میسر نیست مگر از راه

این گروه راه خطا پیموده‌اند و خدای متعال بت پرستان را هرگز از جهت شفیع دانستن ملائکه یا کمترین بشر مشرک نشمرده؛ زیرا خود در آیات بسیاری از کلام خویش ملائکه و اولیای خود را صریحاً شفیع می‌شمارد؛ بلکه از این جهت است که بت پرستان در عین اینکه ملائکه را شفیعان و واسطه خیر می‌دانند، از پیشگاه خداوند عزّ اسمه روگردان شده، تنها و تنها آنها را می‌پرستند و فقط نسبت به آنان مراسم بندگی را به جا آورده، در برابر خدا آنها را خدایان دیگر قرار می‌دهند (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۲۳۴).

به عبارت دیگر نوعی استقلال برای ایشان در تدبیر عالم قایل بوده‌اند و از این رو تنها آن را مستحق عبادت می‌دانستند؛ بنابراین اگر خدای تعالی مشرکین را مذمت فرموده، برای این است که گفته بودند: «ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى» (زمر: ۳) که این گفتارشان ظاهر در این است که به غیر خدا استقلال داده‌اند و در عبادت تنها همان غیر خدا را در نظر می‌گیرند نه خدای تعالی را؛ و اگر گفته بودند: ما تنها خدا را می‌پرستیم و در عین حال از ملائکه و یا رسولان و اولیای خدا امید داریم که با اذن خدا ما را شفاعت کنند و کمبود ما را جبران نمایند، و یا گفته بودند: ما به این نام‌برندگان توسل می‌جوییم و آنان را به درگاه خدا وسیله قرار می‌دهیم و شعاریش را تعظیم می‌کنیم و اولیایش را دوست می‌داریم، هرگز مشرک نبودند؛ بلکه شرکای آنان همان جنبه را می‌داشت که کعبه در اسلام دارد؛ یعنی وجهه عبودیت آنان واقع می‌شد نه معبود؛ همان‌طور که کعبه وجهه عبودیت مسلمین است نه معبود آنان؛ بلکه مسلمین خدای تعالی را روبه‌روی آن عبادت می‌کنند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۹۶).

نتیجه‌گیری

هرچند علامه طباطبائی و آلوسی بغدادی در تفاسیر خود به طور مشخص و مفصل درباره حقیقت توحید عبادی که گاه از آن به توحید الوهی تعبیر شده، سخنی نگفته‌اند، می‌توان از مجموع نظریاتی که درباره حقیقت توحید و مفهوم عبادت ارائه کرده‌اند، نمایی از حقیقت توحید عبادی ترسیم کرده و ما کوشیدیم در پرتو اندیشه‌های تفسیری این دو مفسر، از دو طریق به تبیین حقیقت توحید عبادی پردازیم: نخست با تحلیل مفهومی واژه عبادت در کاربرد قرآنی آن، و بیان معانی چهارگانه خضوع، دعا، اطاعت و توحید برای این واژه، این مطلب به اثبات رسید که اگرچه برخی از این معانی با توحید عبادی بی‌ارتباط نیستند، هیچ‌کدام از آنها به‌تنهایی و بدون لحاظ مؤلفه دیگر نمی‌توانند مبین حقیقت عبادت و به تبع آن توحید عبادی باشند. لذا در طریق دوم، عبادت حقیقتی ترکیبی دانسته شد؛ یعنی علاوه بر عملی که گویای خضوع و تذلل باطنی است، مؤلفه‌ها و عناصری دیگر همچون اعتقاد به الوهیت و ربوبیت معبود و نیز استقلال در این الوهیت و ربوبیت در عبادی شدن عمل مؤثرند.

عبادت کردن اصنام و تماثیل ارباب. بت پرستان می‌گفتند: ما بت‌ها را به این انگیزه عبادت می‌کنیم که ارباب آنها، پیش خداوند شفیع ما باشند؛ تا موجب نزول خیرات و دفع شرور گردند. پس در حقیقت عبادت در برابر بت‌ها بوده و شفاعت از آن ارباب بت‌ها، و چه بسا شفاعت را به بت‌ها نسبت می‌دادند (همان، ج ۱۰، ص ۳۰).

البته علمای وهابی با استناد به برخی آیات قرآنی از جمله «قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يَخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيَخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ» (یونس: ۳۱) مدعی شده‌اند مشرکان از نظر توحید در ربوبیت، موحد بوده‌اند و شرک آنان صرفاً منحصر در الوهیت بوده است (ابن عبدالوهاب، بی تا الف، ص ۱۵؛ ابن فوزان، ۱۴۱۱ق، ص ۱۶). بنا به گفته ابن تیمیه همه مشرکان به توحید ربوبی اعتقاد داشته‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ق، ج ۹، ص ۳۴۵). وی همچنین می‌نویسد:

هیچ‌یک از افراد بنی آدم به وجود دو رب برای عالم اعتقاد نداشته‌اند و هیچ انسانی وجود دو خدای مثل هم و مساوی در صفات و افعال را ثابت نکرده است؛ همچنین هیچ کسی دو موجود قدیم و مشابه را که واجب‌الوجود باشند قبول ندارند (همان، ۳۴۴).

۴-۳. استقلال در الوهیت و ربوبیت

از جمله عناصری که در عبادی شدن یک عمل مؤثر است و در حقیقت مکمل دو مؤلفه پیش گفته نیز می‌باشد این است که شخص قایل به استقلال معبود در الوهیت و ربوبیت باشد. علامه در تبیین حقیقت عبادت و دخالت این مؤلفه در آن می‌نویسد:

حقیقت عبادت محقق نمی‌شود مگر در صورتی که عابد استقلالی برای معبود خود معتقد باشد. حتی در صورت اشتراک هم برای هر دو شریک در سهم خودشان استقلال قایل باشد و خدای سبحان معبودی است که دارای ربوبیت مطلقه است و ربوبیت مطلقه او تصور ندارد مگر در صورتی که او را عبادت کنند و مستقل در هر چیز بدانند و استقلال را از هر چیز دیگر نفی کنند، پس در عبادت غیر خدا (هرچند با عبادت خدا باشد، در سهم غیر خدا) تنها غیر خدا عبادت شده است و خدای تعالی در آن سهم شرکت ندارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۷۶).

برخی می‌گویند زیارت قبور پیشوایان دین و بوسیدن ضریح‌ها و دیوار حرم‌ها و شفیع قرار دادنشان شرک و از گناهان کبیره است؛ زیرا خدای تعالی در کتاب آسمانی خود بت پرستان را برای اینکه می‌گویند: «هولاء شفاؤنا عندالله» و ملائکه و گاهی جن یا بشر را شفیعان خود قرار می‌دهند مشرک می‌شمارد و از این رو، شفیع قرار دادن و خضوع کردن به غیر خدا موجب شرک است و فرقی میان ملائکه و انبیا و ائمه و غیر آنان نیست. علامه بر اساس مبنای فکری پیش گفته می‌گوید:

- آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، ۱۴۱۱ق، *دره التعارض بین العقل و النقل*، تحقیق محمد رشاد سلام، الرياض، جامعه الامام محمد بن سعود الاسلامیه.
- ۱۹۷۰م، *قاعدة جلیلة فی التوسل و الوسيلة*، تحقیق زهیر الشاویش، بیروت، المکتب الإسلامی.
- ابن حسن آل الشیخ، عبدالرحمن، ۱۳۹۱ق، *فتح المجید: شرح کتاب التوحید*، بیروت، المکتبة السلفية لصاحبها محمد عبدالمحسن الکتبی.
- ابن عبدالوهاب، سلیمان بن عبدالله بن محمد، بی تا الف، *کشف الشبهات*، تحقیق یاسر برهانی و طلعت مرزوق، اسکندریه، دارالایمان للطبع و النشر و التوزیع.
- بی تا ب، *شرح کتاب التوحید*، ریاض، مکتبة الرياض الحديثة.
- ابن فارس، احمد بن فارس، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن فوزان، صالح، ۱۴۱۱ق، *الارشاد الی صحیح الاعتقاد و الرد علی اهل الشرك و الالحاد*، عربستان، وزارة التعليم العالی جامعه الامام محمد بن سعود الاسلامیه.
- ابن قیم جوزی، محمد بن ابی بکر، ۱۴۱۰ق، *تفسیر القرآن الکریم (ابن قیم)*، بیروت، دار و مکتبة الهلال.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دارصادر.
- امین، سید محسن، بی تا، *کشف الارتیاب فی اتباع محمد بن عبدالوهاب*، بی جا، دار الکتب الاسلامی.
- اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف، ۱۴۲۰ق، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت، دار الفکر.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، *توحید در قرآن*، قم، اسراء.
- ۱۳۸۸، *تسیم*، قم، اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۶ق، *الصحاح*، بیروت، دارالعلم للملایین.
- دغیم، سمیع، ۲۰۰۱م، *مصطلحات الامام الفخر الرازی*، بیروت، مکتبة لبنان ناشرون.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دارالقلم.
- زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دار الکتب العربی.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۷۴، *آیین و هایت*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ۱۳۸۴، *التوحید و الشرك فی القرآن*، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۸۸ الف، *بررسی های اسلامی*، قم، بوستان کتاب.
- ۱۳۸۸ ب، *رسائل توحیدی*، قم، بوستان کتاب.

— ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.

- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۷، *تفسیر جوامع الجامع*، تهران و قم، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، تهران، مرتضوی.
- فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*، قم، دارالهجرة.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۵ق، *القاموس المحیط*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مصطفوی، حسن، ۱۴۳۰ق، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.

