

## Analyzing The View of The Author of Al-Manar Commentary on The Impermissibility of Pilgrimage and Claiming that Shiites are Graves

Fatemeh Fallah Tafti \*

Assistant Professor, Allameh Tabataba'i  
University, Tehran, Iran

### Abstract

Pilgrimage consists of three pillars of pilgrimage, forgery and heart tendency, which in addition to acquainting the pilgrim with the rank and glory of the saints of God, has undeniable effects on his spiritual construction. Nevertheless, the Salafis believe that pilgrimage is simply a form of worship for graves and therefore attributes the grave to the Shiites. Rashid Reza, for example, in his commentary on Al-Manar, which is one of the most important commentaries of the Sunnis, states the reasons for being a gravedigger and the relation of polytheism to the Shiites. He, who has borrowed these arguments from his Salafi predecessors, Ibn Taymiyyah, explains these arguments by quoting verses from the Qur'an. This article, which is written in a descriptive and analytical manner, critiques and examines these arguments. The findings of the study indicate that the lack of correct understanding of the verses, lack of attention to the Sunnah of the Prophet and the elders of Shiite and Sunni scholars, and also unfamiliarity with Shiites to understand the intentions and actions of the people and their properties have caused such doubts and confused the commentator.

**Keywords:** Tafsir Al-Manar, Rashid Reza, Pilgrimage Permit, Graveyard, Shia.

\*Corresponding Author: f.fallah@atu.ac.ir

**How to Cite:** Fallah Tafti, F. (2022). Analyzing the View of the Author of Al-Manar Commentary on the Impermissibility of Pilgrimage and Claiming that Shiites are Graves. *Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology*. 3 (4). 181-207.




پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه -----

دوره ۳، شماره ۴، بهار و تابستان ۱۴۰۱، ۱۸۱-۲۰۷

[jcst.atu.ac.ir](http://jcst.atu.ac.ir)

DOI: 10.22054/JCST.2022.67435.1082

## تحلیل دیدگاه صاحب تفسیر المنار در مورد ادعای قبوریه بودن شیعه

فاطمه فلاح تفتی\*  استادیار گروه فقه و حقوق دانشکده الهیات دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

### چکیده

زیارت شامل سه رکن زائر، مزور و گرایش قلبی بوده که علاوه بر آنکه شخص زائر با مرتبه و جلالت اولیا الله آشنا می‌شود، اثرات غیرقابل انکاری در سازندگی روحی و معنوی وی دارد. با این وجود اعتقاد سلفیه بر این است که زیارت در واقع عبادتی برای قبور است. از این جهت نسبت قبوریه را به شیعیان می‌دهند و با بیان اینکه شیعه از حقیقت توحید دور بوده و زیارت قبور بدعت، شرک و از خرافات است، مسلمین را دعول به مبارزه با آن می‌کنند. از جمله این افراد رشیدرضا در تفسیر المنار که یکی از تفاسیر مهم اهل سنت است به بیان ادله قبوری بودن و نسبت شرک به شیعه می‌پردازد. وی که از اسلاف سلفی خود این تیمیه این مباحث را وام گرفته است، با ذکر آیاتی از قرآن به توضیح این ادله می‌پردازد. این مقاله که به شیوه توصیفی و تحلیلی نگاشته شده است به نقد و بررسی این ادله می‌پردازد. یافته‌های تحقیق بیانگر آن است که عدم فهم صحیح آیات، عدم توجه به سنت پیامبر و بزرگان از علما شیعه و اهل سنت و نیز مانوس نبودن با عقاید شیعه برای فهم نیت و عملکرد عوام و خواص آنان باعث ایجاد این گونه شبهات شده و مفسر مدعی نواندیشی را دچار خلط مبحث کرده است.

کلیدواژه‌ها: تفسیر المنار، رشیدرضا، جواز زیارت، قبوریه، شیعه.

## ۱. مقدمه

زیارت ائمه اطهار علیهم السلام یکی از مهم‌ترین حقوقی است که ایشان بر گردن شیعیان و پیروان خویش دارند، آن‌چنان که امام رضا علیه‌السلام در حدیثی به این نکته اشاره کرده و می‌فرماید: «هریک از امامان معصوم علیهم السلام بر گردن دوستان و شیعیان خود پیمان و عهدی دارند و وفای کامل به آن پیمان و ادای نیکوی آن عهد، زیارت مرقد‌های مطهر آنان است. پس هر کس از سر میل و رغبت به زیارت و اعتقاد به آنچه آنان گرایش داشتند، به زیارت بشتابد، روز قیامت ائمه علیهم السلام شفیعان او خواهند بود» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ۲: ۵۷۷) برای به‌جای آوردن این حق لازم است که آداب آن نیز مراعات شود، از جمله حضور در کنار مرقد مطهر این بزرگواران و درک این واقعیت است که امام زنده و حی است و به احوالات ما آگاهی کامل دارد. از این رو امام صادق علیه‌السلام در حدیثی گوهر بار به این واقعیت اشاره کرده و می‌فرماید: کسی در زمان مرگ ما، قبرهای ما را زیارت کند، مانند کسی است که در زمان حیاتمان ما را زیارت کند» (علامه مجلسی، ۱۴۰۳، ۹۷: ۱۲۴) با وجود پذیرش اصل زیارت از طرف شیعیان و اهل سنت (دلیل آن هم این است که در بسیاری از زیارت‌گاه‌های اسلامی از اهل سنت افراد زیادی حضور دارند) مسأله زیارت حربۀ اعتقادی گردیده تا وهابیت به این بهانه و دلایل بی‌اساس شیعیان را مشرک و اصطلاح قبوریون را بر آنها اطلاق کنند. رشیدرضا صاحب تفسیر المنار که یکی از مفسرین اهل سنت و با عقاید سلفی‌گری است در جای‌جای تفسیر المنار خود، کوشیده است تا این اعتقاد مسلم و برخاسته از قرآن و سنت را اعتقادی مشرکانه بنامد و ادله‌ای را نیز برای آن آورده است. البته باید گفت که تفسیر المنار در پی جلسات درس تفسیر محمد عبده شکل گرفت. رشیدرضا پس از ورود به مصر و ملاقات با عبده از او خواست که در جامع الازهر، جلسات درس را به همان شیوه و اسلوب تفسیری عروه الوثقی تشکیل دهد. در طول این درس‌ها، رشیدرضا از گفته‌های تفسیری استاد خود عبده یادداشت برداری کرده و سپس به استاد عرضه می‌کرد و اگر استاد ملاحظاتی داشت انجام می‌داد. او در ادامه در وقت فراغت آن نکات را به کمک اندوخته‌های ذهنی که از درس استاد فراگرفته بود، به رشته تحریر درمی‌آورد. با پیشنهاد

خوانندگان مجله المنار، درس‌های تفسیری عبده در آن مجله انتشار یافت. البته در تمام مدت انتشار رشیدرضا مطالبی را از خود می‌افزود و همه اینها برداشت‌های شخصی او از نصّ آیه یا آرای تفسیری دیگران بود که البته با عباراتی نظیر «اقول»، «اقول الآن»، «ازید الآن» و... از کلمات استاد خود عبده جدا می‌کرد که به تأیید استادش نیز می‌رساند. پس از نشر مطالب درسی و اضافات رشیدرضا در مجله المنار، او تصمیم گرفت آنها را جداگانه به چاپ برساند و بدین ترتیب بقیه تفسیر تحت عنوان «تفسیر القرآن الحکیم» به چاپ رسید و به دلیل آنکه تفسیر ابتدا در مجله المنار چاپ می‌شد، به «تفسیر المنار» شهرت یافت. البته او نیز کار تفسیر را تا آیه ۵۲ سوره یوسف ادامه داد و با وفات وی، این اثر ناتمام ماند و اکنون در ۱۲ جلد به همان صورت ناتمام چاپ شده‌است. هرچند که از نظر سبک و سیاق ۵ جلد اول با ۷ جلد دوم شباهت‌های زیادی دارد اما از حیث محتوا تفاوت‌های اساسی دارد زیرا شیوه تفسیری رشیدرضا بر اساس مبانی سلفی‌گری و جانبداری او از مذهب حنبلی به‌ویژه اندیشه‌های ابن تیمیه و ابن قیم است. این مقاله می‌کوشد تا با طرح ادله وی به عنوان یکی از موثرترین مفسرین در میان اهل سنت و نقد و بررسی آن به اتهام قبوری بودن شیعه پاسخ دهد.

#### ۱-۱. پیشینه پژوهش

هرچند مقالات متعددی درباره بحث شفاعت، توسل و روایت شد رحال نوشته‌است اما درباره موضوع مقاله پیش رو، پژوهشی که به تمام جوانب موضوع پردازد یافت نشد.

#### ۱-۲. روش پژوهش پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

از این رو این مقاله با شیوه توصیفی - تحلیلی به پردازش مطالب پرداخته و در این راستا پس از مفهوم‌شناسی واژگان کلیدی به طرح ادله رشیدرضا و نقد و بررسی آن می‌پردازد.

#### ۲. زیارت

واژه زیارت از زور مشتق شده که ماده زور و در معانی مختلفی چون قصد و اراده حرکت (ر.ک؛ فیومی، ۱۴۱۴، ۱: ۲۶۰)، چرخش به سمت چیزی (ر.ک؛ جوهری، ۱۴۰۷، ۲: ۶۷۳؛ احمدبن فارس، ۱۴۰۴، ۳: ۳۶)، اشراف یکی از جوانب به‌جانب دیگر (ر.ک؛ ابن

منظور، ۱۴۱۴، ۴: ۳۳۴)، معانی دیگری که البته مرتبط با هم به کار رفته است و اصل معنای آن تمایل و رغبت است (ر.ک؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، ۲: ۷۷۰؛ احمد بن فارس، ۱۴۰۴، ۳: ۳۶) در زیارت مفهوم بالا بودن یکی از دو طرف از نظر جایگاه بر دیگری وجود دارد (ر.ک؛ فیروزآبادی، بی تا، ۱۴۱۲، ۲: ۶۱) همچنین لفظ زیارت برای انسان و غیر انسان به کار برده شده (ر.ک؛ البخاری، ۱۴۰۱، ۲: ۵۷) و نیز برای احیا و اموات (تکثیر ۲؛ کلینی، ۱۴۲۹، ۳: ۲۲۹) و در اصطلاح زیارت را می توان با دو مؤلفه اساسی آن شناخت؛ اول: لزوم داشتن قصد و نیت صحیح (ر.ک؛ کلینی، ۱۴۲۹، ۲: ۱۷۵ و ۱۷۶) و توجه قلبی و حضور دل نسبت به اولیای خدا (ر.ک؛ دایره المعارف تشیع، ۱۴۲۳، ۶: ۵۶۴) دوم: حضور در پیشگاه مزور با جسم و جان (ر.ک؛ امین، ۱۳۴۵، ۱۳: ۱۰۶ و ۱۰۷) و باید توجه داشت همواره مفهوم زیارت و عمل زیارت امری مثبت و معنوی تلقی شده و افراد مختلف سعی نموده اند با استفاده از زیارت و این پنجره باز به سوی معنویت و فیض گرفتن از این سعادت، بهره دنیوی و اخروی کسب نمایند.

### ۳. قبوریه

قبوریه از کلمه قبر مشتق شده است که سلفیه و وهابیت، شیعه و برخی اهل سنت را به خاطر توسل، استغاثه و زیارت قبور؛ قبوریه می نامند و در کتاب های شان با شدیدترین عبارات و واژه ها آنها را مورد طعن قرار می دهند (ر.ک؛ افغانی، ۱۴۱۶، ۱، ۴۱۹؛ ابن تیمیه، ۱۴۰۷: ص ۳۷۵-۳۷۶).

وهابیت بر اساس همین ادعا، معتقدند برخی اهل سنت و خصوصاً شیعه از حقیقت توحید دور بوده؛ زیرا زیارت قبور بدعت، شرک و از خرافات است و باید با آن مبارزه کرد (ر.ک؛ افغانی، ۱۴۱۶، ۳: ۳۷۰ و ۳۲۹-۳۳۱ و ۳۴۱) البانی از نظریه پردازان معاصر، زیارت قبور را نه تنها از مظاهر شرک عملی می داند بلکه آن را در زمره شرک اعتقادی قلمداد می کند (ر.ک؛ البانی، ۱۴۳۱، ۲: ۴۶۰).

#### ۴. ادله رشیدرضا و نقد و بررسی آن

رشیدرضا در تفسیر المنار در ذیل آیات متعدد خصوصاً آیه ۶ سوره اعراف و آیات ۳ و ۱۰۴ سوره یونس، با ایراد تهمت‌هایی به شیعیان که وی آن‌ها را «قُبوریون» می‌نامد، شبهات و ادله متعددی را مطرح می‌کند و در نهایت نتیجه می‌گیرد زیارت قبور انبیا و اولیا شرک بوده و هیچ تفاوتی با بت‌پرستی مشرکین ندارد. در این مجال شبهات وی که در تفسیرش بیان شده مطرح و نقد و بررسی می‌شود. لازم به ذکر است از آنجایی که شبهات وی مهم‌ترین و اصلی‌ترین شبهات در باب زیارت است، نقد و بررسی موارد آن ما را از پرداختن به مباحثی که وهابیان در کتب دیگر مطرح کرده‌اند بی‌نیاز می‌کند. در ادامه خلاصه‌ای از شبهات ایشان نقل و سپس نقد و بررسی می‌شود:

۴-۱. فطرت اقتضا می‌کند که تنها باید خالق آسمان‌ها و زمین را پرستید و شفاعت جز به دست او و با اذن او نیست و شیعیان با زیارت و توسل به قبور و شفاعت از اولیاءالله، از این امر فطری غفلت کرده و قرآن با عبارت «أفلا تذکرون» به این جهالت آشکار متذکر می‌شود (ر.ک؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴، ۱۱: ۲۹۷).

۴-۱-۱. نقد و بررسی: شفاعت در محاورات عرفی و گفتگوی روزمره مردم غالباً به معنای وساطت و درخواست شخص آبرومندی از بزرگی برای عفو مجرمی یا ترفیع درجه و پاداش خدمت‌گزاری، به کار می‌رود. در حقیقت شخصی که متوسل به شفیع می‌شود، نیروی خود را به تنهایی کافی نمی‌بیند، به این جهت نیروی خود را با نیروی شفیع ضمیمه می‌کند و در نتیجه آن را مضاعف نموده تا به آنچه می‌خواهد نایل شود. اما در اصطلاح شفاعت عبارت است از وساطت یک مخلوق میان خداوند و مخلوقی دیگر؛ چه در دنیا و چه در آخرت؛ چه وساطت در رسانیدن خیر و چه وساطت در دفع شر و ضرر. این مطلب روشن است که شفاعت از مظاهر ربوبیت الهی و نوعی تأثیرگذاری در هستی است و از این جهت به او اختصاص دارد و از سوی دیگر شفاعت نیز از سنت‌های مسلم و غیرقابل انکار الهی محسوب می‌شود. هرچند شفاعت در قیامت در برخی آیات نفی شده (ر.ک؛ البقره/ ۴۸ و ۲۵۴؛ الأنعام/

۹۴؛ الدخان / ۴۱؛ غافر / ۱۸ و ۳۳؛ یونس / ۱۸ و الشعراء / ۱۰۰-۱۰۱) اما در آیاتی دیگر یا شفاعت فقط برای خداوند اثبات شده است (ر.ک؛ الأنعام / ۵۱؛ السجده / ۴؛ الزمر / ۴۴) و یا برای کسانی که خدا از آنان راضی باشد و اذن دهد نیز اثبات می‌شود (ر.ک؛ البقره / ۲۵۵؛ الأنعام / ۲۶-۲۸؛ یونس / ۳؛ مریم / ۸۷؛ طه / ۱۰۹-۱۱۰؛ سبأ / ۲۳؛ النجم / ۲۶ و الزخرف / ۸۶). نتیجه بررسی آیات بیانگر آن است که «کسی در آن روز مستقل در شفاعت نیست و آیاتی که آن را اثبات می‌کند، نخست اصالت در آن را برای خدا اثبات می‌کند و برای غیر خدا به شرط اذن و تملیک خدا اثبات می‌نماید، پس شفاعت برای غیر خدا هم هست، اما با اذن خدا» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۱: ۱۵۶-۱۵۷). این معنا از کتب اهل سنت نیز قابل برداشت است؛ در روایتی است ابن عباس می‌گوید: «وقتی امیرمؤمنان علیه السلام از غسل دادن پیامبر صلی الله علیه و آله فارغ شد، فرمود: پدر و مادرم به فدای تو! ما را نزد پروردگارت یاد کن و هیچ‌گاه ما را فراموش ننما» (ابن حنبل، ۱۴۲۰، ح ۲۲۸؛ ابن هشام، ۱۳۵۵، ۴، ۲۱۴؛ بلاذری، ۱۳۹۴، ۱، ۵۷۱) و علمای اهل سنت بر ثبوت اصل شفاعت مقبول پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اجماع کرده‌اند (ر.ک؛ ایجی، ۱۴۲۴، ۳۸۰؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰، ۱، ۳۴۹) بنابراین این جهل و غفلتی که رشیدرضا مطرح کرده به خود وی منسوب است زیرا از این معنا غفلت ورزیده که «پروردگار متعال، خودش شفاعت را در صورتی که به اذن او باشد، در کلام مجید خویش بدون تقييد به دنیا و آخرت اثبات کرده است و می‌فرماید: (مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ (البقره / ۲۵۵)) (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۷: ۴۵). در نتیجه یکی از مظاهر رحمت و اسعه خداوند، مغفرت و آمرزش است. مغفرت و آمرزش الهی مانند هر رحمت دیگر خداوند از طریق مجاری خاص و براساس قانون و نظام اسباب و مسببات به بندگان می‌رسد. به عنوان مثال، همان‌گونه که رحمت هدایت الهی، از طریق وسائط به مردم می‌رسد و انبیاء و وحی و کتب آسمانی که برای هدایت مردم فرستاده شده‌اند، وسائط هدایت و واسطه خروج از ظلمات به نور هستند؛ رحمت مغفرت و آمرزش الهی نیز از طریق مجاری خاصی به مردم می‌رسد. یعنی فیض مغفرت الهی نیز از قانون و نظام اسباب و مسببات مستثنی نیست و از طریق اسباب و وسائط به بندگان می‌رسد. شفاعت در مغفرت، عبارت است از «وساطت در رسیدن مغفرت و آمرزش الهی به بندگان گنه‌کار». بنابراین حقیقت شفاعت، رسیدن فیض مغفرت و آمرزش

الهی از طریق مجاری و اسباب آن، به بندگان است. به تعبیر استاد شهید مطهری: شفاعت، در حقیقت همان مغفرت الهی است که وقتی به خداوند که منبع و صاحب خیرها و رحمت‌هاست نسبت داده می‌شود، با نام «مغفرت» خوانده می‌شود و هنگامی که به وسائط و مجاری رحمت منسوب می‌گردد، نام «شفاعت» به خود می‌گیرد، (ر.ک؛ مطهری، ۱۳۷۱، ۱: ۲۵۹) بنابراین در شفاعت، شفیع میان خداوند و بنده گنه‌کار واسطه می‌شود و سبب می‌شود که آمرزش و مغفرت الهی شامل حال انسان گنه‌کار بشود. ممکن است این شفاعت در دنیا باشد و در همین دنیا مغفرت الهی شامل حال گنه‌کار گردد مانند شفاعت توبه، و ممکن است در آخرت و روز رستاخیز باشد مانند شفاعت اولیای الهی برای گنه‌کاران در روز قیامت.

۲-۴. شیعیان هرگاه احساس نیازی کنند و نتوانند به آن دست یابند، به جای روی آوردن به درگاه خدا، کسب منفعت و دفع ضرر را از این قبور می‌طلبند (رشیدرضا، همان).

۱-۲-۴. نقد و بررسی: هر انسانی به دنبال جلب منافع مادی و معنوی خویش و در پی دفع ضررهای مادی و معنوی خود است. عبادات و اطاعات و تهذیب نفوس و خودسازی و مبارزه با نفس نیز از همین جا سرچشمه می‌گیرد. زیرا اگر انسان عبادت می‌کند برای این است که به بهشت برود، یا به این منظور است که به مقام قرب پروردگار نایل شود. شیعیان برای جلب منافع و دفع ضرر تنها به عنایات خداوند متعال چشم دوخته‌اند و البته از جمله این عنایات راه‌هایی است که خداوند برای ایجاد و جلب منافع یا تسریع در آن و یا دفع ضرر برای ما مشخص کرده‌است و در برخی موارد دستور استفاده از آنها را داده‌است. چنانچه دعا در زمان‌های خاص (مانند روزهای جمعه، هنگام سحر، پس از نمازهای واجب و مستحب، ماه رمضان - به ویژه شب‌های قدر و...) و مکان‌های مقدسی (همانند کنار بیت‌الله، مساجد بلاد، نمازگاه خانه‌هایشان و...) را برمی‌گزینند و در روایات بیان شده‌است که این زمان‌ها و مکان‌ها در مظان استجاب دعا و به اجابت نزدیک‌تر هستند. به دیده شیعیان از مکان‌های مظان اجابت دعا مجاور قبر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌و آله یا امام علیه‌السلام است، زیرا افزون بر آنکه به شعور و ادراک مردگان به ویژه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌و آله و امام علیه‌السلام باور دارند، شیعیان مرگ



را پایان هستی و به معنای فوت نمی دانند و بر این باورند که مرگ، امری وجودی و انتقال از نشئه ملکی به نشئه ملکوتی است. و حیات دنیوی و ملکی، عرضی و زایل شدنی است ولی حیات ملکوتی، امری ذاتی است که به تبع استقلال نفس به دست می آید (ر.ک؛ امام خمینی، ۱۳۸۸: ۳۲۳) و در قرآن کریم هر کجا سخن از مرگ است کلمه ی «توفی» استعمال شده که خود بیانگر آن است که انسان به تمام و کمال دریافت می شود و به سرای آخرت منتقل می گردد و چیزی از انسان پراکنده و گم نمی گردد.

و به عبارتی حقیقت انسان «من» اوست، نه بدن مادی اش؛ چرا که با توفی و مرگ، شخصیت و من حقیقی انسان به تمام و کمال دریافت می شود و بدن کم کم پوسیده و بعد پراکنده می شود، آنچه پوسیده نمی شود و تحویل مأموران الهی می گردد بدن مادی انسان نیست، بلکه حقیقت وجودی او است که «من» او وابسته به آن است و قرآن از آن به نفس و روح تعبیر می کند. (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۴، ۱۸۱ - ۱۸۲؛ مطهری، ۱۳۷۱: ۲، ۵۰۵ - ۵۰۶؛ طباطبایی، ۱۳۷۱: ۶۵ - ۶۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۳۵۸ - ۳۵۹؛ سبحانی، ۱۳۷۶: ۲۳۶ - ۲۴۱ و...) افزون بر این شیعیان آیه (و لَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ...) (نساء: ۶۴) را مطلق می دانند و آن را به مسلمانان دوران نبوت اختصاص نمی دهند، از این رو هنگام گرفتاری، غیر از دعا در هر زمان و مکان برای رفع آن مشکل، به امکانه مظان استجاب دعا، از جمله کنار قبور اولیای الهی و صالحان می روند. این درخواست و ساطت که «توسل» نامیده می شود، افزون بر استدلال قرآنی و روایی، پشتوانه عقلی - عرفی نیز دارد. لفظ «الوسیله» دوبار در قرآن آمده است؛ یک بار در سوره مائده، آیه ۳۵: (... وَ ابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ)؛ و بار دیگر در سوره اسراء، آیه ۵۷: (أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ). در آیه ۳۵ سوره مائده امر شده است که آدمی برای تقرب الهی وسیله ای بجوید و واژه «وسیله» نیز مطلق آمده است. پس هر چیزی که مرضی و مورد توجه خدا باشد، می تواند وسیله قرار گیرد. علاوه بر روایاتی که در مشروعیت توسل در مجامع شیعی نقل شده در کتب اهل سنت نیز روایاتی در این باب آمده است از جمله از عثمان بن حنیف روایت شده است: مرد نابینایی خدمت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آمد و گفت: «ادع الله ان یعافینی، فقال: ان شئت دعوت و ان شئت صبرت فهو خیر، فقال فادعه فامرہ ان يتوضأ فيحسن وضوئه ویصلی رکعتین و یدعوالله بهذا الدعاء:

اللهم انی اسئلك واتوجه الیک بنیك نبی الرحمة یا محمد انی اتوجه بک الی ربی فی حاجتی لتقضی اللهم اشعفه فی؛ (ر.ک؛ ابن ماجه، ۱۴۱۹، ۱، ۴۴۱؛ ابن حنبل، ۱۴۲۰، ۴، ۱۳۸؛ ترمذی، ۱۴۳۷، ۵، ۲۲۹؛ حاکم، ۱۴۲۰، ۱، ۳۱۳ و...) ای رسول خدا، از خدا بخواه که به من عافیت دهد. پیامبر فرمود: اگر خواستی دعا می‌کنم و اگر خواستی صبر کن و صبر برای تو بهتر است؛ گفت: دعا بفرما. پیامبر به او دستور داد: بادقت وضویی نیکو بگیر و دو رکعت نماز بخوان و بعد از آن چنین دعا کن: خدایا! از تو می‌خواهم به وسیله پیامبرت که پیامبر رحمت است، به سوی تو متوجه می‌شوم تا حاجتم برآورده شود. خداوندا! او را شفیع من قرار بده. ابن حنیف گوید: «فوالله ما فرقنا و طال بنا الحدیث حتی دخل علینا لم یکن به ضر؛ به خدا سوگند، ما متفرق نشده بودیم و سخنی طول نکشیده بود که آن مرد بر ما وارد شد، درحالی که گویا هیچ آفتی در او نبود.» ابن ماجه و حاکم این روایت را صحیح دانسته‌اند. همه دانشمندان درباره سند حدیث مذکور متفق‌القول‌اند که روایتی صحیح است. حتی مؤسس وهابیت - ابن تیمیه - رفاعی، صاحب کتاب التوصل الی حقیقه التوسل و تمام مفسران اهل سنت، من جمله رشیدرضا و مراغی که مداحان ابن تیمیه‌اند، این روایت را صحیح دانسته‌اند (ر.ک؛ ابن ماجه، ۱۴۱۹، ۱، ۴۴۱؛ حاکم، ۱۴۲۰، ۱: ۳۱۳) مضمون حدیث نیز بسیار روشن است و جای هیچ‌گونه توجیه و تأویل نیست.

۳-۴. شیعیان شد رحال به سوی این قبور می‌کنند (رشیدرضا، همان) لازم به ذکر است وهابیان با استناد به حدیث شد رحال، مسافرت به قصد زیارت قبور پیامبران، امامان و اولیا را حرام و شرک می‌دانند (ابن تیمیه، ۲۷، ۱۴۱۶: ۱۹۶) این روایت در منابع اهل سنت، از ابوهریره از قول پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله این گونه آمده است: «لَا تُشَدُّ الرَّحَالَ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ: الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَسْجِدِي هَذَا وَالْمَسْجِدِ الْأَقْصَى؛ شد رحال یعنی بار سفر بستن، جایز نیست، مگر به سوی سه مسجد: مسجد النبی، مسجد الحرام و مسجد الاقصی» (بخاری، ۱۴۰۱، ۲: ۱۳۶) در این حال، حدیث به صورت لفظی، نهی از سفر به تمامی مساجد می‌کند و به طریق اولی، سایر بقاع را نیز شامل می‌شود؛ زیرا مساجد و عبادت در آنجا محبوبیت بیشتری پیش خداوند از

این بقاع دارند؛ پس وقتی که سفر به مساجد که برتری دارند نهی شده است، به طریق اولی سفر به بقاع مفضوله نیز نهی شده است (ر.ک؛ ابن تیمیه، همان، ۲۴۷).

۳-۴-۱. نقد و بررسی: در مورد دلالت این حدیث باید دانست که اولاً در این روایت تصریح شده که منظور نهی از شد رحال، به سوی مساجد برای نماز خواندن است، نه هر مکان دیگری ثانیاً در صورت پذیرش سخن وهابیان مبنی بر اینکه مستثنی منه هر مکانی است نه فقط مسجد، بسیاری از کارهای مباح، مستحب و حتی واجب، عملی حرام و بدعی محسوب می شود؛ مانند: شد رحال برای رفتن به عرفه که این سفر برای انجام مناسک حج، به اجماع مسلمین واجب است و عرفه از مساجد ثلاثه نیست یا شد رحال برای طلب علم (به اجماع مسلمین) در هر مکانی جایز است؛ بلکه گاهی مستحب و گاهی واجب کفایی است و حتی شد رحال برای جهاد کردن و بسیاری از سفرهای دیگر. ابن حجر مکی می گوید: روایت شد رحال فقط این را ثابت می کند که برای تعظیم مسجدی و برای نماز در آن و... به غیر از این سه مسجد نروید؛ زیرا استثنا متصل است و غیر از این را نمی رساند؛ زیرا ما شد رحال به عرفه در مناسک حج را داریم و شد رحال برای جهاد و طلب علم و... را داریم که تمام علما حکم به وجوب یا جواز آن داده اند؛ پس کل شد رحال را نمی توان نفی کرد؛ پس شد رحال برای زیارت هم خارج از مضمون این روایت است و منهی عنه نیست» (ابن حجر مکی، ۱۴۲۱، ۳۱) حصنی دمشقی یکی از علمای شافعی قرن نهم در کتاب خود دفع شبه من شبه و تمرد به نقد نظرات ابن تیمیه از جمله شد رحال (سفر به قصد زیارت کردن) پرداخته است و می نویسد: «این امت محمدی (صلی الله علیه و آله) همواره در طول زمانها بزرگان، مشایخ، علما و پیر مردان از همه شهرها به زیارت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می رفتند. تا این که در آخرالزمان زندقه حران ظهور کرد و توانست سخنان خود را بر مردنماها و مانند آنها که دارای ذهن بدی بودند زینت دهد. همان گونه که امامش شیطان، حرفهای بد را برای مردم خوب و زیبا جلوه می کند. با آن حيله و مکرری که دارد، مردم را از راه ایمان دور می کند و از صراط مستقیم گمراه می نماید و آنها را به بی راهه و آتش جهنم وارد می کند» (حصنی دمشقی، ۱۴۱۸: ۹۵) عبدالحمید محمود طهماز هم از علمای حنفی سفر برای زیارت قبر پیامبر (ص)

را که وهابی‌ها بدعت می‌دانند، مستحب دانسته‌است (ر.ک؛ محمود طهماز، ۱۳۹۴، ۲: ۱۱۲-۱۱۰) باید دانست که بر اساس آیات قرآن کریم، روایات، عمل صحابه و نظرات بزرگان علمای اسلام، سفر برای زیارت قبور اولیای الهی به‌ویژه قبور صالحان و انبیا و در رأس آنها پیامبر اعظم اسلام صلی‌الله‌علیه و آله، فضیلت زیادی دارد و از افضل عبادات و قربات است و بر آن تأکید شده‌است؛ چون مقدمه زیارت قبور، طی طریق و شد رحال برای این منظور است، سفرهای زیارتی هم به دلالت التزامی \_ به فرض اینکه هیچ روایتی در خصوص ترغیب به چنین سفرهایی وجود نداشته باشد و هیچ فقهی به صراحت به استحباب یا اباحه چنین سفرهایی فتوا نداده باشد \_ مستحب و لااقل مباح و مشروع است؛ در واقع نظر وهابیان که از ابن تیمیه پیروی کرده و این نوع سفر را حرام و بدعت می‌دانند، نظری باطل و خلاف کتاب و سنت و سیره مسلمین می‌باشد.

۴-۴. رشیدرضا در ادعای دیگر می‌نویسد: «شیعیان برای متقرب شدن به این قبور نذر و نیاز کرده و در دین بدعت ایجاد می‌کنند و مانند مشرکان که برای معبودانشان سهمی از چهارپایان قائل بودند، قبوریون نیز برای اولیائشان نذر می‌کنند» (رشیدرضا، ۱۴۱۴، ۸: ۳۱۵) البته وی در این نظر از ابن تیمیه پیروی کرده، وی در این باره می‌گوید: «هر کس برای پیامبر و یا پیامبران دیگر و اولیاء چیزی را نذر و یا قربانی نماید، پسان مشرکان می‌گردد که برای بت‌های خود نذر می‌کردند یا قربانی می‌نمودند، پس چنین کسی غیر خدا را می‌پرستد و با این عمل کافر می‌شود» (عزازی، ۱۳۲، به نقل از: سبحانی، ۱۳۷۶: ۳۲۸).

۴-۴-۱. نقد و بررسی: در بررسی و نقد این دلیل ابتدا باید نذر را تعریف کرد. در فقه اهل سنت نذر عبارت است از «اینکه مکلف چیزی را که شارع بر او واجب نکرده‌است بر خود واجب گرداند» (الجزیری، ۱۴۰۶، ۲: ۱۳۹) و در فقه امامیه یعنی: «التزام به عملی که برای تقرب به خداوند است و باید صیغه مخصوص داشته باشد ... مثل اینکه انسان بگوید برای خداست بر من اینکه روزه بگیرم و یا اینکه ترک کنم» (امام خمینی، ۱۳۷۶، ۲: ۱۱۶ و نیز ر.ک. مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ۱: ۲۹۳) بنابراین نذر دارای سه ویژگی اساسی است یکی عدم

الزام اولیه عمل و دوم قصد تقرب به خدا و سوم صیغه خاص و اگر در هریک خللی وارد شود نذر باطل است (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۰۱، ۲۳۴، ح ۸۹ و ۹۰ و ۹۸ و ۹۹) اگر نذر به غیر قصد قربت باشد، علاوه بر بطلان، عملی مشرکانه نیز محسوب می‌شود؛ اما اینکه جهت انتفاع آن چه باشد بر اساس آیات و روایات متعدد هرگاه عملی با قصد تقرب باشد ولی جهت انتفاع آن چیز دیگر باشد، خللی در آن عمل ایجاد نمی‌شود؛ مثلاً در صدقه قصد قربت معتبر است اما جهت انتفاع آن برای فقرا یا مساکین و... قرار داده شده است (سوره توبه، آیه ۶۰) یا مطابق روایت سعد بن عباد، پیامبر به وی توصیه کردند که برای مادر مرحومه‌اش به عنوان صدقه، چاهی را حفر کنند تا دیگران از آن بهره‌مند شوند (ر.ک؛ السجستانی، ۱۴۱۰، ۲: ۱۳۰) حال با توجه به اینکه در هر دو صدقه و نذر قصد قربت شرط است، سوال اینجاست که آیا قرآن و پیامبر صلی‌الله‌علیه و آله دستور به شرک داده‌اند؟! نذر، برای قبور نیز از باب جهت انتفاع است که باید با قصد تقرب به خدا صورت پذیرد و این یک عمل کاملاً موحدانه است، از این رو العزازی در رد این شبهه می‌نویسد: «اگر از واقعیت کار نذرکنندگان در کنار قبور، جويا شوند، می‌یابند که آنان از ذبح و نذرشان در کنار قبور انبیاء و اولیاء، جز پرداخت صدقه از طرف اموات و اهدای ثواب برای آنان، مقصد و هدفی دیگر ندارند. و روشن است که اهل سنت، اجماع و اتفاق نظر دارند که صدقه دادن زندگان، برای مردگان فائده و نفعی دارد» (العزازی القضاعی، بی تا: ۱۳۳) این سخن العزازی مویذ به روایاتی است که از اهل سنت نقل شده است از جمله روایات جواز ادای نذر در مکان خاص که پیامبر تنها مانع را وجود بت و مکان قرار دادن بت در آن بر شمردند که در این صورت جایز نیست و غیر آن اشکالی ندارد (ر.ک؛ السجستانی، ۱۴۱۰، ۲: ۱۰۳، ح ۳۳۱۲ و ۳۳۱۳ و ۳۳۱۴) بنابراین نمی‌توان به صرف مشابهت ظاهری برخی اعمال مسلمین با اعمال دوران جاهلیت، مسلمانان را متهم به شرک کرد که اگر این گونه باشد که امثال رشیدرضا مدعی هستند باید سجده کردن را هم عملی مشرکانه دانست!

۴-۵. قبوریون همانند حاجیان بر گرد ضریح انبیا و اولیا طواف می‌کنند در حالی که این عمل اصل عبادت است که باید برای خدا صورت گیرد (ر.ک؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴، ۱۱: ۲۹۷) البته

مستند سلفی‌ها برای این ادعا، اجماع (ر.ک؛ ابن تیمیه، ۱۴۱۶، ۱۲۷ و ۳۷۰)؛ روایت نبوی «لا تجلسوا علی القبور ولا تصلوا إلیها» (نیشابوری، ۱۴۲۰، ۲، ۶۶۸: ح ۹۷۲) و بدعت بودن این عمل است (ر.ک؛ ابن تیمیه، ۱۴۱۶، ۱: ۴۱).

۴-۵-۱. نقد و بررسی: طواف در لغت به معنای گردش چیزی بر گرد چیز دیگر (ر.ک؛ فیومی، ۱۴۱۴، ۲: ۳۸۰) و احاطه کردن است (ر.ک؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ۹: ۲۲۷؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، ۷: ۴۵۹) و معنای اصطلاحی طواف با متعلق آن روشن می‌شود مثلاً طواف البیت یعنی گردش به تعداد هفت شوط (دور) (ر.ک؛ صدوق، ۱۴۱۳، ۲۲۵؛ نجفی، ۱۳۶۵، ۱۹: ۲۸۶) دور خانه خدا با رعایت شرایط مخصوص (ر.ک؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ۹: ۲۲۵؛ نجفی، ۱۳۶۵، ۱۹: ۲۸۷؛ ابن رشد قرطبی، ۱۴۲۵، ۲: ۱۰۵) و همراه با قصد عبادت انجام می‌شود؛ چنان‌که هر نوع قصدی را حج نمی‌گویند؛ بلکه قصد خاص را حج می‌گویند. براین اساس طواف دور قبور، طواف لغوی است؛ چراکه طواف دور قبور در اسم، مشابهت به طواف بیت دارد و در واقع، طواف با آداب خاص آن نیست؛ بنابراین به قصد زیارت و تبرک اشکالی ندارد (ر.ک؛ طاهری، ۱۳۹۴، ۱۱۴-۱۱۲) در مورد ادله سلفیان هم باید گفت فارغ از ضعف سندی روایت (روایت مذکور در برخی از صحاح و سنن اهل سنت از جمله صحیح مسلم ذکر گردیده است) باید گفت روایت مذکور دلالت بر حرمت طواف قبور و موضوع آن نهی از نشستن روی قبور و نماز خواندن به سوی قبور است (ر.ک؛ قرطبی، ۱۴۲۵، ۱۰: ۳۸۰). ضمن آنکه صرف طواف و زیارت بدون نیت عبادت مشمول روایات زیارت قبور شده و دارای اجر و ثواب نیز است. در مورد بدعت نیز باید گفت بدعت، اسم هیئت است از ابتداء، مانند: رفعت از ارتفاع. بدعت، یعنی احداث و اختراع چیزی، بدون نمونه و همانند گذشته (ر.ک؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، ۲، ۵۴) از همین ماده است. بدیع، (بقره، ۱۷۷؛ انعام، ۱۱۰) که از اسماء الهی و به معنای ابداع و احداث اشیاء است از عدم (ر.ک؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱: ۳۴۲) درباره تعریف اصطلاحی بدعت دو نکته مورد توجه است؛ اول آنکه بدعت نوعی تصرف در دین، از طریق افزون یا کاستن شریعت است. بنابراین آنجا که نوآوری، ربطی به دین و شریعت نداشته باشد، بلکه به عنوان یک مسأله عرفی و عادی انجام گیرد، بدعت نخواهد بود. مثلاً

اگر ملتی یک روز خاص را برای خود بعنوان روز جشن و شادی معین کند. اما نه به این قصد که شرع چنین دستوری داده است، چنین کاری بدعت نیست هر چند بایستی حلیت و حرمت آن از جهات دیگری مورد بحث و بررسی قرار گیرد. از اینجا روشن می شود که بسیاری از نوآوری های بشری در زمینه هنر، ورزش، صنعت و ... از قلمرو بدعت اصطلاحی بیرون بوده و آنچه درباره آنها مطرح است مسأله حلال و حرام بودن آنها از جهات دیگر است که خود ملاک و مقیاس خاص خویش را دارد. دوم آنکه منظور از امر تازه و بی سابقه در دین این است که با هیچ یک از قوانین و مقررات جزئی و کلی اسلام هماهنگی و سازگاری نداشته باشد، و نتوان مقررات کلی اسلام را بر مصادیق جدید و تازه، تطبیق کرد (ر.ک؛ سبحانی، ۱۳۹۳: ۲۱۹ به بعد) توضیح اینکه: اساس بدعت در شرع به این نکته باز می گردد که چیزی را به عنوان یک امر شرعی که دین به آن فرمان داده به کار برند، در حالی که برای مشروعیت آن، اصل یا ضابطه ای در شرع وجود نداشته باشد؛ ولی هرگاه کاری را که انسان به عنوان یک عمل دینی انجام می دهد و دلیل شرعی (به صورت خاص، یا کلی و عام) بر مشروعیت آن وجود داشته باشد، آن عمل بدعت نخواهد بود (ر.ک؛ عسقلانی، ۱۴۲۰، ۱۳: ۲۵۳؛ عینی، بی تا، ۵: ۲۷) هیچ کدام از مذاهب اسلامی در حرمت شدید بدعت (داخل کردن چیزهایی که از دین نیست در دین) تردید نکرده اند. مرحوم نراقی (ره) از علمای بزرگوار شیعه می فرماید: «حرمت بدعت مورد اتفاق امت اسلام است، بلکه اصل حرمت آن ضروری دین و ملت است» (نراقی، ۱۳۷۵: ۳۱۹) حال در مورد طواف حول قبور ضمن آنکه دلیلی بر حرمت آن نیست و طبق کلام خود ابن تیمیه «و ما خالف النصوص فهو بدعة باتفاق المسلمین وما لم يعلم أنه خالفها فقد لا یسمى بدعة» (ابن تیمیه، ۲۰: ۱۶۳) هر بدعتی حرام نیست، چنانچه از فعل سلف مواردی در کتب حدیثی و تاریخی وجود دارد که دلالت می کند مردم، دور قبر نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله طواف می کردند (اندلسی، ۱۴۰۴، ۵: ۳۱۳؛ ذهبی، ۱۴۰۵، ۴: ۳۴۳) علاوه بر آنکه بر اساس روایاتی از اهل بیت این عمل مشروع بوده و بر آن ثواب مترتب است (ر.ک؛ کلینی، ۱۴۰۷، ۱: ۳۵۳؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ۱: ۹۲) البته طوافی که طواف کننده، قصد عبادت صاحب قبر را داشته باشد، به زعم همه علمای مذاهب اسلامی، امری ممنوع است که به شرک ختم می شود و اساساً کدام عالم شیعی یا

نوشته علمی شیعیان طواف کردن - به معنایی که در طواف کعبه شرط است - یا مطلق دور زدن در اطراف قبر پیامبر (ص) یا امام یا امامزاده (علیه السلام) را واجب یا شرط زیارت دانسته است. به یقین مفسر مدعی نواندیشی، مطلق طواف دور قبر را ناپسند نمی‌داند، و گرنه باید گشتن دور هر چیزی را حرام بدانند؛ حتی اگر به قدر نیم دور گشتن اعضای خانواده گرد یکدیگر باشد که در آیه ۵۸ سوره نور آمده است؛ رفت و آمد کردن و دور هم گشتنی باشد که به قصد خدمت است: (طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ)؛ یا گشتن خادمان بهشت دور بهشتیان باشد خواه از سر محبت باشد: (يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ) (سوره واقعه: آیه ۱۷) همان‌گونه که باید طواف حاجیان دور حجر اسماعیل را نیز حرام بدانند، زیرا قبر اسماعیل (علیه السلام) و مادرش هاجر درون آن است: دفن اسماعیل نبی الله بالحجر مع أمه هاجر... (ابن کثیر، ۱۹۷۸، ۱: ۱۶۱)، از این رو ناچار است طوافی را شرک و ناپسند بشمارد که دارای شرایط و ویژگی‌های طواف دور کعبه از جمله نیت و قصد قربت باشد، چنان‌که گفته است: و یطوفون بها كما يطوف الحجاج بيت الله عز وجل (ر.ک، رشیدرضا، ۱۱: ۲۵۹) و چون حاجیان در طواف دور حجر اسماعیل (علیه السلام) نیت طواف قبر اسماعیل و هاجر (علیهما السلام) را ندارند، جایز است.

۴-۶. در برابر قبور دعا کرده و متضرع و خاشع هستند در حالیکه این عمل اصل عبادت برای خداست و مهم‌ترین مظهر عبادت محسوب می‌شود و چنین خضوع و خشوعی مانندش در نماز جماعت از آنان دیده نشده است، چنان‌که در نماز فرادایی که در خانه‌ها می‌خوانند، دیده نشده است، گرچه بیشترشان نماز نمی‌خوانند. (رشیدرضا، همان).

۴-۶-۱. نقد و بررسی: صاحب تفسیر المنار دو ادعای مطرح کرده است یکی اینکه شیعه در برابر قبور خضوع و خشوع دارند که مظهر تام عبادت برای خداست و دوم اینکه بیشترشان چنین خضوعی را در نمازهایشان ندارند و اصلاً نماز نمی‌خوانند. لازم است ابتدا تعریفی از عبادت داده شود تا این ادعاها به درستی نقد و بررسی شوند: عبادت و پرستش به معنای کرنش و اظهار ذلت و خاکساری در برابر ذات مستجمع جمیع صفات جمال و جلال است،



همو که خالق، رب و پروردگار همه جهان‌ها و موجودات است. هرچند عبادت نوعی خضوع و خشوع در برابر خداست، اما این خضوع و خشوع همواره با قصد و انگیزه پرستش و به عنوان اینکه او خالق و رب است، انجام می‌گیرد. راغب در مفردات می‌گوید: «عبادت یعنی انجام عملی در مقابل یک موجود، که الله، رب و یا مستقل در تأثیر دانسته شود؛ یعنی عملی که از اعتقاد به الوهیت فرد معبود سرچشمه می‌گیرد.» پس صرف خضوع و خشوع و متوسل شدن به غیرخدا، عبادت نیست؛ زیرا در غیر این صورت، آن جا که حق تعالی پیامبر را به خضوع در برابر مؤمنان فرا می‌خواند (حجر/۸۸)، یا سایر انسان‌ها را به خضوع در مقابل پدر و مادر دعوت می‌کند (اسراء/۲۴) و یا ذلول و نرم‌بودن را از ویژگی‌های مؤمنان می‌شمارد (فرقان/۶۳) همه این موارد باید ترغیب به شرک و بت‌پرستی محسوب شود؛ در حالی که چنین نیست. علاوه بر آنکه در برخی از روایات و کتب فقهی بیان شده‌است که اظهار خشوع در برخی مواقع امری مستحب است، از جمله: هنگام ورود به مسجد، حرم مکه، شهر مکه، مسجد الحرام، کعبه (ر.ک؛ شهیدثانی، ۱۴۱۳، ۱: ۱۸۶) مشاهد مشرفه معصومان علیهم‌السلام و هنگام زیارت ایشان؛ هنگام تلاوت قرآن و گفتن ذکر و خواندن دعا؛ هنگام بیرون رفتن به صحرا برای نماز استسقا.

در مورد تضرع و استغاثه شیعیان نیز اگر مقصود رشیدرضا از تضرع و استغاثه همان گریه‌هایی است که شیعیان در مشاهد شریف دارند، باید بدانند این گریه‌ها گاهی برای تضرع و ابتهال به درگاه خداست که در آنجا بیشتر شدت می‌یابد و زمانی برای اظهار همدردی و وفاداری با ستم‌دیدگان و ابراز تنفر از ستم و ستمگرانی است که در تاریخ، آن ظلم‌ها را به آن ذوات قدسی علیهم‌السلام روا داشته یا می‌دارند و گریه‌ای که در شهرها و منازل خود نیز دارند از همین جهت است؛ لیکن از مننه و امکان خاص بر شدت آن می‌افزاید. نفی تضرع و استغاثه شیعیان در نماز - آن هم نفی مطلق - بسی غیرمنصفانه یا ناآگاهانه است، زیرا کم نیستند شیعیانی که اهل خضوع و خشوع - حتی برخی اهل گریه - در نماز هستند. افزون بر آنکه نفی خضوع از نمازهای فرادایی که شیعیان در خانه‌هایشان می‌خوانند، تیر انداختن ناشیانه در تاریکی است.

۷-۴. شیعیان آن‌گونه که به سود رسانی این قبور باور دارند به منفعت داشتن نماز اعتقاد ندارند؛ زیرا بیشتر شیعیان به این‌گونه آیات مشوق توحید و بازدارنده از شرک جاهل‌اند. (رشیدرضا، همان).

۷-۴-۱. نقد و بررسی: در اینکه هر کس برای رسیدن به هر هدف و مطلوبی که دارد چه مادی باشد چه معنوی به دنبال سود و دفع ضرر از خود است شکی وجود ندارد اما دو نکته را باید در این مورد از هم تفکیک کرد یکی آنکه علت العلل یا به عبارت دیگر سودرسانی و دفع ضرر از آن خداست. شیعیان تنها خدا را توانا بر سود رساندن و دور کردن ضرر می‌دانند و فقط از او توقع دارند همانطور که در آیه ۱۸۸ سوره اعراف آمده است. (قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ \*وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَأَسْتَكْتَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ \*إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ)؛ «بگو: «من مالک سود و زیان خویش نیستم، مگر آنچه را خدا بخواهد؛ (و از غیب و اسرار نهان نیز خبر ندارم، مگر آنچه خداوند اراده کند)؛ و اگر از غیب باخبر بودم، سود فراوانی برای خود فراهم می‌کردم، و هیچ بدی (و زیانی) به من نمی‌رسید؛ من فقط بیم‌دهنده و بشارت‌دهنده‌ام برای گروهی که ایمان می‌آورند! (و آماده پذیرش حقند)». مبدهی که رب‌العالمین، رحمان رحیم، مالک یوم‌الدین است و قادر به جلب منفعت و دفع ضرر است و انسان را از پرستش طاغوت‌ها بی‌نیاز می‌کند، باید مورد پرستش و مددخواهی قرار گیرد (ر.ک؛ قرشی بنایی، ۱۴۱۲، ۱: ۳۴) دوم اینکه اسباب و لوازمی برای رسیدن به این هدف باید در نظر داشت. قرآن کریم در این رابطه می‌فرماید: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ»؛ (مائده/۳۵) نکته‌ای که در این آیه وجود دارد این است که برای تقرب، امر به ابتغای وسیله و یافتن ابزار مناسب شده است. راغب در تعریف وسیله می‌نویسد: کلمه وسیله به معنای دنبال کردن چیزی با میل است و حقیقت وسیله به سوی خدا، مراعات راه خدا با علم و عبادت و دنبال کردن دستورهای پسندیده شرع است (ر.ک؛ راغب، ۱۴۱۲: ۵۶۱) در روایات متعدد این وسایل مصادیق فراروانی دارد از جمله اطاعت خدا و اجرای فرمان‌های الهی، جهاد در راه خدا، اخلاص، برپاداری نماز، زکات، روزه، حج و عمره، صلح و صلوات، صدقه پنهانی و آشکار، هر کار خوب، (نهج البلاغه/خطبه ۱۱۰)، قرآن، (صحیفه سجاده/دعای ۴۲) امامان معصوم و اهل بیت علیهم السلام، (ر.ک؛ حویزی، ۱۴۱۵،

ج ۱: ۶۲۴ و همان، ۶، ۶۲۷) از این روایات استفاده می‌شود که توسل به امامان و وسیله قرار دادن آن‌ها برای تقرّب به خدا امری مشروع است و قطعاً شیعیان بر اساس آموزه‌های دینی از این وسایل برای سود رسانی و دفع ضرر استفاده می‌کنند. افزون بر این نکته ای را که صاحب تفسیر المنار از آن غفلت کرده‌است آن است که شیعیان به قبر کاری ندارند بلکه به شخصیت و روحی که متعلق به آن قبر است از باب اینکه مردان خدایی و مورد نظر و رحمت الهی هستند کار دارند. و او را واسطه قرار می‌دهند همان‌گونه که نماز و یا جهاد و یا صلّه رحم ... را وسیله تقرّب می‌دانند.

۴-۸. عقایدشان را از پدر و مادرها و معاشران قبوری خود می‌آموزند و آنان نیز برای رفع شداید و مشکلاتشان پناهگاهی ربانی جز این قبور نمی‌شناسند و شمار کمی از آن‌ها که اهل مطالعه‌اند، کتاب‌هایی را می‌خوانند که همین مأنوسان به عبادت قبور نوشته‌اند و در واقع این قبوریون در سنتشان تابع مشرکینند و خداوند در قرآن کریم و پیامبر اکرم در احادیث مختلف از آن برحذر داشته‌است (ر.ک؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴، ۱۱: ۶).

۴-۸-۱. نقد و بررسی: برای روشن شدن پاسخ چند نکته را تذکر می‌دهیم: اول اینکه: از آنجایی که خداوند انسان را با سرشت حقیقت جویی آفریده و برای این مسئله ابزار عقل و حس و فطرت را در اختیار او قرار داده‌است، اگر کسی بدون تعقل از پیشینیان خود که آنان نیز اهل علم و تعقل نبوده‌اند پیروی کند، محکوم وجدان و فطرت انسانی خویش است (اعراف/ ۱۷۹) از این رو در رساله‌های عملیه مطرح شده که هر فرد مسلمان مکلف به فراگیری اصول دین است و خود باید خود به علم و یقین برسد (مسئله اول تمام رساله‌ها) رسیدن به علم در امور اعتقادی از راه‌هایی امکان‌پذیر است که از جمله راه‌ها، پیروی کردن از راهنمایی دانش‌مندان برای به دست آوردن علم و یقین در اصول دین است (ر.ک؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱، ۳۱۹-۳۲۰) و آنچه مذموم است تقلید کاملاً کورکورانه و از روی تعصب است (مانده/ ۱۰۴؛ بقره/ ۱۷۰) و حتی باید گفت تصحیح عقاید بلکه تحقیق در این گونه مسائل به تنهایی امکان ندارد و لازم است به کتاب‌های کلامی و فلسفی مراجعه کرده تا از

تحقیقات دانشمندان نیز بهره گیرد و حتی عقل حکم می‌کند که در این موارد از آرا اندیشمندان باید استفاده کرد. ولی این گونه مراجعات و مطالعات از مقوله تقلید اصطلاحی نیست، بلکه از مقوله تحقیق و تفحص به شمار می‌رود تقلید با تأکید بر تحقیق) بنابراین صرف پیروی از آبا و اجداد را نمی‌توان عملی غیر عقلانی و مشرکانه دانست. دوم اینکه مفسر مدعی نواندیشی هرگز نمی‌تواند تقلید و آموزش بیشتر جامعه اهل تسنن از پدر و مادرها و معاشرا نشان را منکر شود و ادعا کند که همه آنها به این گونه آیات و دیگر آیات قرآن دانایند و پس از یاد گرفتن همه جزئیات عقاید خود با استدلال کامل و پاسخ تفصیلی و مستدل به اشکالات، بدان‌ها معتقد شدند و در مقابل، به عقاید مخالفان خود آشنایند و با استدلال و برهان آنها را رد می‌کنند و...، چنان‌که درباره همه اهل مطالعه این فرقه نیز نمی‌تواند چنین ادعایی داشته باشد. اکثریت اهل سنت اجتهاد را منحصر در چهار امام می‌دانند و همچنان به آن معتقدند و باب نوآوری را بسته و خود را تابع آراء سلف صالح خود می‌دانند. وجود جمود فکری و تعصب در بین افرادی از جمله اهل سنت مانند سلفیه زمینه طرح این شبهات و اتهام شرک به شیعیان است. سوم اینکه چه کسی گفته است که شیعیان پناهگاهی ربانی جز این قبور نمی‌شناسند؟! کدام دانشمند شیعی به پرستش قبور انس گرفته است و یا به پرستش آن فتوی داده است؟! و...

۹-۴. بیشتر علمای شیعه با تغییر اسم به «توسل» و «درخواست شفاعت» نامیدن، عبادت‌های شرک‌آمیز (عبادت قبور) و کار ناپسندشان را برای خود و عوام توجیه می‌کنند و توسل شرعی یعنی تقرب به خداوند متعال بواسطه آنچه که خود مشروع قرار داده است مانند عمل صالح نه هوا و هوس‌های بدعت‌آمیز و تقلیدهای مشرکانه (ر.ک؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴، ۱۱:۷).

۹-۴-۱. نقد و بررسی: از آنجایی که در باب توسل و شفاعت در شبهات گذشته مفصل بیان شد تنها در اینجا به این نکته بسنده می‌شود که علمای شیعه هرگز قبر یا صاحب قبری را شایسته پرستیدن نمی‌دانند، تا آنها را پرستند و برای توجیه کار ناپسند خود به تغییر نام پناه آورند، بلکه دیگران از روی ناآگاهی یا لجاجت و عناد، بی‌اعتنا به آیات و روایات مورد

استدلال شیعه - توسل و شفاعت را عبادت می‌نامند، تا ابزاری برای تهاجم و تکفیر طرف مقابل خود داشته باشند. بدیهی است که محور مناظرات و مباحثات علمی، سخن عالمان و نوشته‌های عالمانه است، نه اعمال عوام؛ زیرا عوام هر فرقه‌ای (چه شیعه و چه سنی) ممکن است کارهای نسنجیده‌ای بکنند که عالمان همان فرقه نیز مجاز نمی‌دانند، از این رو شایسته بود که مفسر مدعی نواندیشی مستند گفته‌های خود را بیان می‌کرد تا از اتهام استناد به عمل عوام شیعه مبرا می‌شد.

### بحث و نتیجه‌گیری

زیارت قبور پیامبر(ص) بزرگان دین و حتی افراد عادی از سنت‌های اسلامی است که در میان شیعیان و اهل سنت رواج دارد و یکی از اعمال مورد اهتمام جدی مسلمانان بوده و همچنان یکی از مهم‌ترین اعمال مسلمانان است. و در این باره تفاوتی میان اهل سنت و شیعیان نیست. سیره پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، عمل صحابه، سیره مسلمانان و همچنین فتاوی‌ای علمای مذاهب اربعه اهل سنت و مذهب شیعه، از واضح‌ترین دلایل فضیلت زیارت قبور است. علیرغم این تأکیدات، وهابیت زیارت قبور را عملی مشرکانه دانسته و رشیدرضا، صاحب تفسیر المنار که افکار سلفی دارد، در تفسیر خود ادله‌ای را بر این مطلب اقامه و شیعه را متهم به قبوریه می‌کند. یافته‌های تحقیق پس از بررسی و نقد ادله رشیدرضا بدست آمده بیانگر آن است که عدم اشراف به آیات و روایات و سیره مسلمانان در بحث زیارت قبور، ناآگاهی نسبت به نیت و عملکرد شیعیان در هنگام زیارت قبور اولیاءالله و نیز عدم استناد به دلایل متقن و استناد به دلایلی که برخی از عوام هر فرقه ممکن است در مورد عقاید خود انجام دهند؛ باعث تحلیل نادرست و اتهام‌زنی از جانب این مفسر مدعی نواندیشی شده‌است.

### تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

### ORCID

Fatemeh Fallah Tafti



<https://orcid.org/0000-0002-6443-5172>

## منابع

### قرآن كريم.

ابن تيميه، احمد بن عبدالحليم. (١٤٠٧). *اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم*. بيروت: دارالكتب العلمية.

ابن تيميه، احمد بن عبدالحليم. (١٤١٦). *مجموع الفتاوى*. المدينة النبويه: مجمع الملك فهد.  
ابن حنبل، احمد. (١٤٢٠ق). *مسند احمد بن حنبل*. تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون. الطبعة الثانية. بيروت: مؤسسة الرساله.

ابن كثير، اسماعيل بن عمر. (١٩٧٨). *البدايه و النهايه*. بيروت: دارالفكر.  
ابن فارس، أحمد بن فارس. (١٤٠٤). *معجم مقاييس اللغة*. قم: مكتب الاعلام الاسلامى.  
ابن منظور، محمد بن مكرم. (١٤١٤). *لسان العرب*. بيروت: دار الفكر.  
ابن هشام. (١٣٥٥). *السيرة النبويه*. بيروت: دارالمعرف.  
ابن ماجه، محمد بن يزيد. (١٤١٩). *سنن ابن ماجه*. بيروت: دارالمعرفه.  
الباني، محمد ناصرالدين. (١٤٣١). *موسوعه الالبانى*. صنعاء: مركز النعمان للبحوث و الدراسات الاسلاميه.

امين، محسن. (١٣٤٥). *دائره المعارف اسلامى شيعه*. تهران: كتاب فروشى اسماعيليه.  
افغانى، شمس الدين بن محمد. (١٤١٦). *جهود علماء الحنفية فى إبطال عقائد القبوريه*. رياض: دارالصمعي.

الأندلسى، أبو حيان. (١٤٢٠). *البحر المحيط فى التفسير*. بيروت: دارالفكر.  
ايحيى، عبد الرحمن. (١٤٢٤). *جامع البيان فى تفسير القرآن*. بيروت: دارالكتب العلمية.  
البخارى الجعفي، محمد بن اسماعيل. (١٤٠١). *صحيح بخارى*. استامبول: دارالفكر.  
البلأذرى، أحمد بن يحيى. (١٣٩٤). *جمل من أنساب الأشراف*. بيروت: مؤسسة الأعلمی.  
ترمذى، محمد بن عيسى. (١٤٣٧). *سنن الترمذى*. دمشق: دار ابن كثير.  
جوادى آملی، عبدالله. (١٣٨٠). *معاد در قرآن، تفسير موضوعى*. ج ٧. قم: نشر اسراء.  
جوهرى، اسماعيل بن حماد. (١٤٠٧). *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية*. بيروت: دارالعلم.  
الجزيرى، عبد الرحمن. (١٤٠٦). *الفقه على مذاهب اربعة*. بيروت: نشر دار احياء التراث العربى.  
حسينى زيدي، محمد مرتضى. (١٤١٤). *تاج العروس من جواهر القاموس*. بيروت: دارالفكر.

- حصنی دمشقی، تقی الدین. (۱۴۱۸). دفع الشبه عن الرسول و الرسالة. قاهره: دار احیاء  
راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دارالقلم.  
رضا، محمد رشید. (۱۴۱۴). تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار. بیروت: دارالمعرفه.  
ذهبی، محمد بن احمد. (۱۴۰۵). سیر أعلام النبلاء. بیروت: مؤسسه الرساله.  
حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (۱۴۲۰). مستدرک علی صحیحین. بیروت: لبنان.  
السجستانی، سلیمان ابن الاشعث. (۱۴۱۰). سنن ابی داود. بیروت: دارالفکر.  
سبحانی، جعفر. (۱۳۷۶). آئین و هایت. قم: دفتر انتشارات اسلامی.  
سبحانی، جعفر. (۱۳۹۳). منشور عقاید امامیه. قم: موسسه امام صادق علیه السلام.  
شیخ صدوق. (۱۴۱۳). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.  
طاهری خرم آبادی، سیدحسن. (۱۳۹۴). توحید و زیارت. قم: موسسه بوستان کتاب.  
طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.  
\_\_\_\_\_ . (۱۳۷۱). انسان از آغاز تا انجام، ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی. قم:  
انتشارات الزهراء.  
طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳). الاحتجاج علی أهل اللجاج. مشهد: نشر مرتضی.  
العاملی (الشهید الثانی)، زین الدین بن علی. (۱۴۱۳). مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الاسلام. قم:  
مؤسسه المعارف الاسلامیه.  
عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۴۱۵). تفسیر نور الثقلین. قم: انتشارات اسماعیلیان.  
العزازی القضاعی، شیخ سلامه. (بی تا). فرقان القرآن. بیروت: نشر دار احیاء التراث العربی.  
عسقلانی، ابن حجر، (۱۴۲۰). فتح الباری فی شرح صحیح البخاری. ریاض: دار ابن جوزی.  
عینی، محمود بن احمد. (بی تا). عمده القاری شرح صحیح البخاری. بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹). کتاب العین. قم: نشر هجرت.  
فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر. قم: موسسه دارالهجره.  
فیروزآبادی شیرازی، محمد بن یعقوب. (بی تا). القاموس المحيط. بیروت: دارالعلم.  
قرطبی، ابن رشد ابوالولید. (۱۴۲۵). بدایه المجتهد و نهایه المقتصد. قاهره: دارالحديث.  
قرشی بنایی، علی اکبر. (۱۴۱۲). قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه.  
کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹). کافی. قم: دارالحديث.  
مجلسی. (۱۴۰۳). بحار الأنوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- مکی، ابن حجر. (۱۴۲۱). *الجواهر المنظم فی زیارت القبر الشریف النبوی المکرم*. قاهره: مکتبه مدبولی.
- محمود طهماز، عبد الحمید. (۱۳۹۴). *بازنگری جدید فقه حنفی*. ترجمه: سعدی بهودی و مولوی بار محمد امرانشستان، تربت جام: نشر شیخ الاسلام.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۱). *مجموعه آثار*. تهران: انتشارات صدرا.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۰). *آموزش عقاید*. تهران: چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۷). *استفتائات جدید*. قم: انتشارات امیرالمومنین.
- موسوی خمینی، روح الله. (۱۳۷۶). *تحریر الوسیله*. تهران: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- نراقی، احمد بن محمد. (۱۳۷۵). *عوائد الایام*. قم: بوستان کتاب.
- نجفی، محمدحسن. (۱۳۶۵). *جواهر الکلام*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

## References

The Holy Quran

- Ibn Taymiyyah, Ahmad Ibn Abd al-Halim, (1986), *Iqtada al-Sarat al-Mustaqim, opposition to the Companions of Al-Jaheem*, Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya. [in Arabic]
- Ibn Taymiyyah, Ahmad bin Abd al-Halim, (1995), *Majm al-Fatawi, al-Madinah al-Nabawiyah*: Majma al-Mulk Fahd.
- Ibn Hanbal, Ahmad, (1999). *Musnad of Ahmad Ibn Hanbal*, Research: Shoaib Al-Arnaut and Akhroon, Beirut: Al-Risala Publishing House, second edition. [in Arabic]
- Ibn Kathir, Ismail Ibn Umar, (1978), *Al-Badayah and Al-Nahiyah*, Beirut: Dar al-Fikr. [in Arabic]
- Ibn Faris, Ahmed bin Faris, (1983), *Ma'jam Maqayis al-Lagheh*, Qom: School of Al-Alam al-Islami. [in Persian]
- Ibn Manzoor, Muhammad bin Makram. (1993), *Lasan al-Arab*. Beirut: Dar al-Fakr. [in Arabic]
- Ibn Hisham, (1976), *Al-Sirah al-Nabawiyah*, Beirut: Dar Al-Marafah. [in Arabic]
- Ibn Majah, Muhammad ibn Yazid, (1998), *Sunan Ibn Majah*, Beirut: Dar al-Marafa. [in Arabic]
- Al-Albani, Muhammad Naser al-Din, (2009), *Al-Albani Musawa*, Sana'a: Al-Nu'man Center for Islamic Research and Studies. [in Arabic]
- Amin, Mohsen, (1966), *Shia Islamic Encyclopaedia*, Tehran: Ismailiyeh bookstore. [in Persian]



- Afghani, Shams al-Din bin Muhammad, (1995), *The efforts of the Hanafi scholars to disprove the beliefs of al-Qaburiyya*, Riyadh: Dar al-Sami'i. [in Arabic]
- Al-Andalsi, Abu Hayyan, (1999), *Al-Bahr al-Muhait fi al-Tafsir*, Beirut: Dar al-Fikr. [in Arabic]
- Eiji, Abdur Rahman, (2003), *Jami al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya. [in Arabic]
- Al-Bukhari Al-Jaafi, Muhammad Ibn Ismail. (1980), *Sahih Bukhari*. Istanbul: Dar al-Fekr.
- Al-Balazhori, Ahmed bin Yahya, (2014), *Jamal Man Ansab al-Ashraf*, Beirut: Est. Al-Alami. [in Arabic]
- Tirmizi, Muhammad ibn Isa, (2015), *Sunan al-Tirmidhi*, Damascus: Dar Ibn Kathir. [in Arabic]
- Javadi Amoli, Abdullah, (2001), *Resurrection in the Qur'an*, Topical Commentary, Vol. 7, Qom: Isra Publishing House. [in Persian]
- Johari, Ismail bin Hamad. (1986), *Sahaha Tajullaghe and Sahaha Al-Arabiyyah*. Beirut: Dar Al Alam. [in Arabic]
- Al-Jaziri, Abd al-Rahman, (1985), *Fiqh Ali Madhahab Arbaa*, Beirut: Ahya Al-Tarath Al-Arabi Publishing House. [in Arabic]
- Hosseini Zubeidi, Mohammad Morteza. (1993), *Taj al-Arus Man Javaher al-Qamoos*, Beirut: Dar al-Fikr. [in Arabic]
- Hosni Damaschi, Taqi al-Din, (1997), *Daf al-Shabha an al-Rasul wa Risala*, Cairo: Dar Ahya. [in Arabic]
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad, (1991), *Al-Qur'an Vocabulary*, Beirut: Dar al-Qalam. [in Arabic]
- Reza, Mohammad Rashid, (1993), *Tafsir al-Qur'an al-Hakim al-Shahir in Tafsir al-Manar*, Beirut: Dar al-Marafah. [in Arabic]
- Zahabi, Muhammad bin Ahmad, (1984), *Sir Aalam al-Nabalah*, Beirut: Al-Risalah Foundation. [in Arabic]
- Hakim Neishaburi, Muhammad bin Abdullah, (1999), *Mostadarak Ali Sahihin*, Beirut: Lebanon. [in Arabic]
- Al-Sajestani, Suleiman Ibn al-Ashaath, (1989), *Sunan Abi Dawud*, Beirut: Dar al-Fikr. [in Arabic]
- Sobhani, Jafar, (1997), *Ain Wahhabi*, Qom: Islamic Publications Office. [in Persian]
- Sobhani, Jafar, (2013), *Manifesto of Imamiyya Beliefs*, Qom: Institute of Imam Sadiq (peace be upon him). [in Persian]
- Sheikh Sadouq, (1992), *Man la Yahzara al-Faqih*, Qom: Islamic Publishing House. [in Persian]
- Taheri Khorramabadi, Seyyed Hasan, (2014), *Monotheism and Pilgrimage*, Qom: Bostan Kitab Institute. [in Persian]

- Tabatabaei, Seyyed Muhammad Hossein, (1995), *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Qom: Islamic Publications Office. [in Persian]
- Tabatabayi, Seyyed Mohammad Hossein, (1992), *Man from the beginning to the end*, translated and commented by Sadegh Larijani, Qom: Al-Zahra Publishing House. [in Persian]
- Tabarsi, Ahmad bin Ali, (1982), *Al-Hotjaj Ali Ahl al-Jajj*, Mashhad: Morteza Publishing. [in Persian]
- Al-Amili (Al-Shaheed al-Thani), Zain al-Din bin Ali, (1992), *Masalak al-Afham ili Tanqih Shar'e al-Islam*, Qom: Al-Maarif al-Islamiya Institute. [in Persian]
- Arousi Hawizi, Abd Ali bin Juma, (1994), *Tafsir Noor al-Saqlain*, Qom: Ismailian Publications. [in Persian]
- Al-Azami Al-Qadagi, Sheikh Salameh, (n.d.), *Furqan al-Qur'an*, Beirut: Ahya Al-Trath Al-Arabi Publishing House. [in Arabic]
- Asqlani, Ibn-Hajar, (1999), *Fath al-Bari fi Sharh Sahih al-Bukhari*, Riyadh: Dar Ibn-Jozi. [in Arabic]
- Aini, Mahmoud bin Ahmad, (n.d.), *Amada al-Qari Sahih Al-Bukhari*, Beirut: Dar Ihya Al-Tarath al-Arabi. [in Arabic]
- Farahidi, Khalil bin Ahmad, (1988), *Kitab al-Ain*, Qom: Hijrat Publishing. [in Persian]
- Fayoumi, Ahmed bin Muhammad. (1993), *al-Masbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabir*, Qom: Dar al-Hijra Institute. [in Persian]
- Firozabadi Shirazi, Mohammad bin Yaqub, (n.d.), *Al-Qamoos Al-Muhait*, Beirut: Dar al-Alam. [in Arabic]
- Qurtubi, Ibn Rushd Abulwalid, (2004), *Badiya al-Mujtahad and Nahayya al-Muqtasad*, Cairo: Dar al-Hadith. [in Arabic]
- Qorshi Banaei, Ali Akbar, (1991), *Quran Dictionary*, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya. [in Persian]
- Kilini, Muhammad bin Yaqub. (2008), *sufficient*. Qom: Dar al-Hadith. [in Persian]
- Majlesi, (1982), *Bahar al-Anwar*, Beirut: Dar Ihya Al-Tarath al-Arabi. [in Arabic]
- Makki, Ibn-Hajar, (2000), *Al-Jawhar al-Munzum fi Ziyarat al-Qab al-Sharif al-Nabawi al-Mukaram*, Cairo: Madbouli School. [in Arabic]
- Mahmoud Tahmaz, Abdul Hamid, (2014), *New revision of Hanafi jurisprudence*, translation: Saadi Behboodi and Maulvi Bar Mohammad Amrashstan, Torbat Jam: Shaykh al-Islam Publishing. [in Persian]
- Motahari, Morteza, (1992), *collection of works*, Tehran: Sadra Publications. [in Persian]
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi, (2001), *Educating Beliefs*, Tehran: Islamic Propaganda Organization International Publishing. [in Persian]

- Makarem Shirazi, Nasser, (2006), *Isftataat New*, Qom: Amirul Mominin Publications. [in Persian]
- Mousavi Khomeini, Ruhollah, (1997), *Tahrir al-Wasila*, Tehran: Ismailian Press Institute. [in Persian]
- Naraghi, Ahmed bin Muhammad, (1996), *Awaed Al-Ayam*, Qom: Bostan Kitab. [in Persian]
- Najafi, Mohammad Hassan, (1986), *Jawaharlal Kalam*, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya. [in Persian]



۱ **استناد به این مقاله:** فلاح تفتی، فاطمه. (۱۴۰۱). تحلیل دیدگاه صاحب تفسیر المنار در مورد ادعای قبوریه بودن شیعه. پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه، ۳ (۴)، ۱۸۱-۲۰۷.

DOI: 10.22054/JCST.2022.67435.1082



Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## Theology in The Prophetic Pragmatism of Cornel West

Mohammad Ali

Ashouri Kisomi \* 

Philosophy, Allameh Tabataba'i University,  
Tehran, Iran

### Abstract

Cornel West considers the prophets to have two characteristics of love and courage against the devil of their time, and by naming his approach as Prophetic Pragmatism, he intends to cultivate these characteristics. He uses the tradition of pragmatism, Marxism, African-American Philosophy, and Christian liberation theology to arrive at prophetic pragmatism. In this article, using an analytical-critical method, we investigate the place of Christian liberation theology in West's Prophetic Pragmatism. Due to the fact that most of the researches conducted on Prophetic Pragmatism either examine this approach in general or focus on examining the results of religious traditions in it, the evaluation of the place of Christian liberation theology has been neglected in it. The results of the present research show that social justice that emerged from Christian liberating theology is opposed to the exercise of power and creates the necessity of Prophetic Pragmatism. Although liberation theology is not West's only source for Prophetic Pragmatism, it is the foundation without which this approach could not have emerged. Criticism of West's views shows that his use of Christian liberation theology faces problems: 1- Failure to examine other theological traditions such as Islam and Judaism, 2- Contrary to his emphasis on Christianity, the prime example of the prophetic leader Malcolm X is a Muslim, 3- Although Christianity It is one of the foundations of prophetic pragmatism, but it turns towards secularism to achieve social justice.

**Keywords:** Liberation Theology, Prophetic Pragmatism, Egalitarianism, Christianity.


---

\*Corresponding Author: m\_ashori@atu.ac.ir

**How to Cite:** Ashouri Kisomi, M. A. (2022). Examining the Position of Christian Liberation Theology in the Prophetic Pragmatism of Cornel West. *Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology*. 3 (4). 209-229.



## بررسی جایگاه الهیات رهایی بخش مسیحی در پراگماتیسم پیامبرانه کرنل وست

محمد علی عاشوری کیسمی \*  دکتری فلسفه هنر، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

### چکیده

کرنل وست پیامبران را دارای دو خصوصیت عشق و شجاعت در برابر شیطان زمان خود می داند و با نام گذاری رویکرد خود تحت عنوان پراگماتیسم پیامبرانه، قصد دارد همین خصوصیات را پرورش دهد. او برای رسیدن به پراگماتیسم پیامبرانه، از سنت پراگماتیسم، مارکسیسم، فلسفه سیاه پوستان آمریکا و الهیات رهایی بخش مسیحی استفاده می کند. در مقاله حاضر با استفاده از روش تحلیلی-انتقادی به بررسی جایگاه الهیات رهایی بخش مسیحی در پراگماتیسم پیامبرانه وست می پردازیم. با توجه به اینکه بیشتر پژوهش های صورت گرفته درباره پراگماتیسم پیامبرانه یا این رویکرد را به صورت کلی مورد بررسی قرار می دهند و یا به بررسی نتایج سنت های دینی در آن توجه دارند، ارزیابی جایگاه الهیات رهایی بخش مسیحی در آن مورد غفلت قرار گرفته است. نتایج پژوهش حاضر نشان می دهد که عدالت اجتماعی منتج از الهیات رهایی بخش مسیحی در برابر اعمال قدرت قرار می گیرد و ضرورت وجود پراگماتیسم پیامبرانه را به وجود می آورد. اگرچه الهیات رهایی بخش تنها منبع وست برای استفاده در پراگماتیسم پیامبرانه نیست، اما بنیانی است که بدون آن این رویکرد امکان ظهور به دست نمی آورد. نقد آراء وست نشان می دهد استفاده از الهیات رهایی بخش مسیحی با مشکلاتی روبرو است: ۱- عدم بررسی سنت های دیگر الهیاتی مانند اسلام و یهودیت، ۲- بر خلاف تاکید او بر مسیحیت، نمونه بارز رهبر پیامبرانه مالکوم ایکس مسلمان است، ۳- گرچه مسیحیت از بنیان های پراگماتیسم پیامبرانه است اما برای رسیدن به عدالت اجتماعی رو به سمت سکولاریسم می آورد.

کلیدواژه ها: الهیات رهایی بخش، پراگماتیسم پیامبرانه، برابرطلبی، مسیحیت.

## ۱. مقدمه

پراگماتیسم پیامبرانه<sup>۱</sup> نامی است که کرنل وست<sup>۲</sup>، فیلسوف نامدار آمریکایی بر رویکرد خود گذاشته است. او پس از بررسی نظرات پراگماتیست‌ها به این نتیجه می‌رسد که تحت لوای سنت پراگماتیسم، یک رنسانس فکری کوچک مقیاس شکل گرفته و این سنت با سه مسئله، زمینه‌ساز این نوزایی شده است. الف: با ناامیدی از تصویر سنتی فلسفه، پراگماتیسم از تصویر فلسفه به عنوان شیوه تحقیق استعلایی و دادگاه عقل برای بررسی استدلال‌های صدق، خوبی و زیبایی گذار کرد. ۲: دلسردی از مفاهیم استعلایی فلسفه باعث چرخش دغدغه فیلسوفان به سمت رابطه دانش و قدرت، شناخت و کنترل، گفتمان و سیاست شد. ۳: تمرکز به موضوع قدرت باعث شد تا موضوعات مطالعات اومانستی به موضوعات اولیه تاریخ بشر یعنی ساختار

## ۱. Prophetic Pragmatism

۲. Cornel West: کرنل وست (متولد ۱۹۵۳) در تالسا ایالت اوکلاهما آمریکا چشم به جهان گشود. در سنین نوجوانی به شدت تحت تاثیر مالکوم ایکس و حزب پلنگ سیاه آمریکا (Black Panther Party) بود. پس از ورود به دانشگاه هاروارد زیر نظر اساتیدی چون رابرت نوزیک (Robert Nozick)، جان رالز (John Rawls)، هیلاری پاتنم (Hilary Putnam) و اسنتلی کاول (Stanley Cavell) تحصیلات خود را ادامه داد. سپس برای ادامه تحصیل در مقطع دکتری وارد دانشگاه پرینستون شد. در این دانشگاه زیر نظر اساتیدی همچون ریموند گاس (Raymond Geuss)، شلدون وولین (Sheldon Wolin) و ریچارد رورتی دوره دکتری خود را گذراند و به عنوان اولین سیاه‌پوست آمریکایی موفق به دریافت مدرک دکتری فلسفه از این دانشگاه شد. رساله دکتری او با عنوان «اخلاقیات، تاریخ‌گرایی و سنت مارکسیسم» بعدها به صورت کتابی با عنوان «ابعاد اخلاقی تفکر مارکسیسم» منتشر شد. وست پس از پایان تحصیلات، فعالیت‌های آکادمیک خود را به عنوان یک استاد فلسفه ابتدا در دانشگاه پرینستون شروع کرد. در دوره‌های بعدی در دانشگاه‌هایی همچون هاروارد، ییل و پاریس به تدریس پرداخت. او تا کنون ده‌ها مقاله و بیش از بیست کتاب نوشته و موفق به دریافت بیش از بیست جایزه برای آثار خود در جایزه کتاب آمریکا (American Book Awards) شده است. بر اساس نظر سنجی نشریه Prospect - و با تایید سایت دانشگاه هاروارد - کرنل وست در میان ۵۰ متفکر دوران کویید-۱۹ در سال ۲۰۲۰ در جایگاه چهارم قرار گرفت (Prospect, 2020). وست در کنار فعالیت‌های آکادمیک در رشته فلسفه، در سینما و موسیقی نیز فعالیت می‌کند. در عرصه فعالیت‌های سیاسی-اجتماعی، او حضور پررنگ‌تری نسبت به فعالیت‌های هنری دارد. شرکت در جنبش اشغال وال‌استریت، سخنرانی و مشاوره به برنی سندرز در انتخاب ریاست جمهوری آمریکا، اعتراض به وضعیت کودکان فلسطین در اسرائیل و انتقادات تند به هیلاری کلینتون و دونالد ترامپ او را به چهره‌ای شناخته شده در میان فعالان سیاسی-اجتماعی تبدیل کرده است.

و محدودیت‌های اختیار انسان بازگردانده شود. در نتیجه این تغییر، دیدگاه او مانیستی قدیمی که به نخبگان فرهنگی توجه داشت و ساختارهای اجتماعی که سلسله مراتب قدرت مانند نژاد را نادیده می‌گرفت، دیگر جایگاه خود را از دست داده است (ر.ک؛ West, 1989: 3-4).

در کنار این تاثیرات، وست مشکلی در سنت پراگماتیسم مشاهده می‌کند. به اعتقاد او فیلسوفان این سنت بیش از هر چیز در درک اهمیت «قدرت» در جامعه ناموفق بوده‌اند. این امر باعث می‌شود او ضرورت رویکردی جدید در ادامه پراگماتیسم آمریکایی درک کند که قادر باشد اهمیت قدرت را در جامعه به درستی نشان دهد. اگر به دایره‌المعارف فلسفه استنفورد رجوع کنیم، مشاهده می‌کنیم که به نقش و اهمیت پراگماتیسم پیامبرانه در بررسی موضوع نژادپرستی تأکید می‌شود (ر.ک؛ Legg & Hookway, 2021). موضوع قدرت و نژادپرستی در رویکرد وست با یکدیگر پیوند بنیادین دارند؛ او نژادپرستی را یکی از اشکال اعمال قدرت می‌داند. لذا سخن گفتن او از عدم توانایی پراگماتیسم در درک قدرت، شامل عدم درک قدرت نژادی می‌شود. وست قصد دارد تا با پراگماتیسم پیامبرانه، از موانع پراگماتیسم عبور کند (ر.ک؛ West, 1989: 7). بدین منظور او اگرچه در سنت پراگماتیسم باقی می‌ماند، اما برای توجه به موانع این سنت، استفاده از الهیات رهایی‌بخش، مارکسیسم و فلسفه سیاه‌پوستان آمریکایی<sup>۱</sup> را ضروری می‌داند.

اگرچه بسیاری از سنت‌های مدرن فلسفی، توجه به مذهب و الهیات را کنار می‌گذارند، اما در سنت پراگماتیسم مشاهده می‌کنیم که الهیات نه تنها کنار گذاشته نمی‌شود، بلکه به اهمیت آن تأکید می‌شود. وست نیز از جمله چنین اندیشمندانی است. او از الهیات رهایی‌بخش سخن می‌گوید و در پراگماتیسم خود از آن بهره می‌جوید، به سنتی مسیحی متمرکز است (ر.ک؛ West, 1993: 120). توجه او به سنت‌های مذهبی را می‌توان حتی در نام‌گذاری پراگماتیسم پیامبرانه مشاهده کرد. وست پیامبران را در سنت‌های اسلام، مسیحیت و یهودیت دارای خصوصیت شجاعت و عشق می‌داند و می‌خواهد همین خصوصیات را در پراگماتیسم پیامبرانه زنده کند. در پژوهش حاضر قصد داریم تا جایگاه الهیات رهایی‌بخش

---

۱. African-American Philosophy



مسیحی را در این رویکرد تبیین کرده تا بتوانیم به این سوال اصلی پاسخ دهیم که این الهیات چه جایگاهی در پراگماتیسم پیامبرانه دارد؟

### ۱-۱. پیشینه پژوهش

تا کنون پژوهش‌های فراوانی به بررسی پراگماتیسم پیامبرانه وست پرداخته‌اند. مهم‌ترین پژوهش‌های انجام گرفته که با موضوع پژوهش حاضر در ارتباط هستند بر حسب نوع پرداخت به دو دسته‌بندی کلی تقسیم می‌شوند. دسته اول پژوهش‌هایی است که به جهت تفسیر و شرح پراگماتیسم پیامبرانه به نگارش درآمده‌اند و دسته دوم پژوهش‌هایی هستند که به مطالعه موضوعی و موردی در پراگماتیسم پیامبرانه پرداخته‌اند. از پژوهش‌های دسته اول می‌توان به کتاب‌های همچون «پراگماتیسم پیامبرانه، مقدمه‌ای بر تفکرات کرنل وست» اثر یورگن منمن و همکاران (۲۰۱۳)، «کرنل وست و فلسفه» اثر کلارنس جانسون (۲۰۱۴) و «ترکیب‌بندی و کرنل وست: جستارهایی به سوی یک دموکراسی ژرف» اثر کیت جیلارد (۲۰۰۸) اشاره کرد. در این دسته از پژوهش‌ها اگرچه توجه به الهیات‌رهای بخش را می‌توان مشاهده کرد، اما این موضوع به عنوان مطلبی فرعی بیان شده و به موضوعی درجه دوم بدل می‌شود.

از جمله آثاری که در دسته دوم قرار می‌گیرند، می‌توان به پژوهش کارن لوئیس راکس (۲۰۱۳) اشاره کرد که به بررسی امکان هماهنگی میان الهیات، عقل و وحی در زندگی می‌پردازد. این پژوهشگر با استفاده از پراگماتیسم پیامبرانه کرنل وست و سنت کلیسای سیاه‌پوستان یک چهارچوب فکری برای ایجاد هماهنگی میان الهیات و زندگی روزمره سیاه‌پوستان ارائه می‌کند. درک براون (۲۰۲۰)، در پژوهش خود به بررسی الهیات سیاسی و چالش‌های پست‌مدرنیسم می‌پردازد. در این بررسی براون نشان می‌دهد الهی‌دانان و فیلسوفان سیاه‌پوست مانند وست توانسته‌اند دین را از چالش‌های نقدهای پست‌مدرن نجات دهند و فرصتی مجدد برای ظهور الهیات سیاسی پدید آورند. رونالد برایان نیل (۲۰۰۴) به بررسی امکان تغییرات اجتماعی با استفاده از ظرفیت‌های مذهبی در نظریات وست، نیپور و مایس می‌پردازد. این پژوهشگر با انتقاد از وست، پراگماتیسم پیامبرانه را برای تغییرات در جهان امروز ناتوان می‌داند. رزماری کوان (۱۹۹۸) پس از بررسی الهیات‌رهای بخش در آثار کرنل

وست مفهوم امید را برای تبیین بحران‌های کنونی بشر بسیار پراهمیت می‌یابد. در دسته دوم پژوهش‌های انجام گرفته، اگرچه الهیات‌رهای بخش مورد توجه قرار می‌گیرد، اما هدف از آن‌ها نمایش جایگاه آن نیست. همانطور که پیشتر ذکر شد، در پژوهش حاضر تلاش بر این است تا این خلا را پر کرده و جایگاه الهیات‌رهای بخش مسیحی در این رویکرد فلسفی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

## ۲. پراگماتیسم پیامبرانه

وست با بررسی سنت پراگماتیسم و به دنبال آن نئوپراگماتیسم به این نتیجه می‌رسد که اگرچه این سنت آثار و نتایج بسیار مطلوبی دارد، اما در پاسخ به مسائلی همچون قدرت توان لازم را ندارد و ضرورتی بر وجود رویکردی می‌یابد که در آن بتوان این نقص را برطرف کرد. بدین منظور، او در کنار نتایج پراگماتیسم، از مارکسیسم، فلسفه سیاه‌پوستان آمریکایی و الهیات‌رهای بخش مسیحی یاری می‌گیرد و پراگماتیسم پیامبرانه خود را بنیان‌گذاری می‌کند.

بر خلاف سنت پراگماتیسم، وست سنت مارکسیسم را در درک موضوع قدرت بسیار موفق‌تر می‌یابد. به اعتقاد او، مارکسیسم توانست اهمیت اقتصاد را شناسایی کند و درک مناسبی از قدرت بدهد؛ اما با این حال هنوز برخی از اشکالات را در مساله قدرت نادیده می‌گیرد. وست دو ایراد اساسی در مارکسیسم مشاهده می‌کند؛ اول آنکه بیشتر مارکسیست‌ها را به داشتن رویکردی تک‌عاملی مورد نقد قرار می‌دهد و دوم اینکه به اعتقاد او مارکسیسم توانایی درک پیچیدگی‌های فرهنگی را ندارد (ر.ک؛ West, 1999: 60-86). این امر سبب می‌شود او در کنار مارکسیسم نیازمند سنت‌ها یا رویکردهای دیگری باشد.

برای توجه به فرهنگ و درک درست از آن، وست عقیده دارد نیاز است تا فلسفه سیاه‌پوستان آمریکایی مورد توجه قرار بگیرد. حال اولین پرسشی که پیش می‌آید این است آیا اصلاً چیزی تحت عنوان فلسفه سیاه‌پوستان آمریکایی وجود دارد؟ به اعتقاد وست اگر فلسفه را به‌عنوان تلاشی فرهنگی برای درک جهان و به دست آوردن یک نگاه کل‌نگرانه درک کنیم، آن‌گاه می‌توان گفت که یک سنت جدی فلسفه سیاه‌پوستان آمریکایی وجود دارد. حال پرسش دوم این خواهد بود فلسفه سیاه‌پوستان آمریکایی چه مضامینی دارد؟ وست

برای رسیدن به این مضامین و دستیابی به یک تعریف برای فلسفه سیاه‌پوستان آمریکایی از نظرات هایدگر، ویتگنشتاین و دیویی استفاده می‌کند. او معتقد است که فلسفه سیاه‌پوستان آمریکایی، مفهوم تفسیر معنای بودن به‌عنوان نتیجه مشارکت فعال و بازسازی جهان، انتخاب در زمان حال و تجسم احتمالات آینده را از آراء هایدگر به دست می‌آورد. ویتگنشتاین شیوه‌های مختلف زبانی را مورد بررسی و نشان می‌دهد آن‌ها چگونه با هم در ارتباط هستند و چگونه شیوه‌های زندگی و فرهنگی را می‌سازند. در دیدگاه دیویی نیز فلسفه تفسیر گذشته افراد، با هدف حل مشکلاتی مشخص فرهنگی زمان حال دانسته می‌شود. از مجموع نظریات دیویی، ویتگنشتاین و هایدگر، وست فلسفه سیاه‌پوستان آمریکایی را این‌گونه تعریف می‌کند: فلسفه سیاه‌پوستان آمریکایی تفسیر تاریخ سیاه‌پوستان آمریکایی، برجسته ساختن میراث فرهنگی و مشکلات سیاسی آن‌ها به هدف دستیابی به هنجارهای مطلوب است. این هنجارهای مطلوب باید بتواند پاسخ‌هایی متناسب با مشکلات امروزه را ارائه کنند<sup>۱</sup> (ر.ک؛ Pittman & Lott, 2008: 9-11). آنچه فلسفه سیاه‌پوستان آمریکایی برای پراگماتیسم پیامبرانه وست فراهم می‌سازد، در حقیقت نوعی توجه به موضوع قدرت نژادی است که مارکسیسم در تبیین آن ناموفق بود. در حقیقت کاری که وست انجام می‌دهد، تکمیل آنچه‌ی است که ابتدا در پراگماتیسم یافت، سپس با مارکسیسم آن را پیش برد و با فلسفه سیاه‌پوستان آمریکایی تقویت کرد.

وست پس از بررسی مارکسیسم و فلسفه سیاه‌پوستان آمریکایی، پراگماتیسم پیامبرانه خود را بنیان‌گذاری می‌کند و آن «عملی تراژیک با هدفی انقلابی، همراه با پیامدهای اصلاح‌طلبانه و همواره با نگاه به چشم‌انداز» تعریف کرده (ر.ک؛ West, 1999, 30) و دارای دو مضمون اساسی می‌داند. الف: گذار از معرفت‌شناسی ب: تاکید بر قدرت انسان و تغییر در اشکال سلسله مراتب اجتماعی.

۱. چندان دور از ذهن نیست که ابتدا وست را نماینده این فلسفه سیاه‌پوستان آمریکا بدانیم؛ چراکه این ترکیب نظریات را او پیشنهاد و فرمول‌بندی می‌کند؛ اما با بررسی دقیق‌تر سخنان وست، متوجه می‌شویم که او خود را سخنگوی این رویکرد نمی‌داند؛ بلکه معتقد است این رویکرد در میان سیاه‌پوستان آمریکایی وجود داشته، اما کسی آن را تئوریزه نکرده بود. وست رهبران جنبش‌های سیاه‌پوستان را روشنفکران این سنت می‌خواند (West, 1989: 234-235).

## ۲-۱. گذار از معرفت‌شناسی

وست گذار از معرفت‌شناسی را از آغاز پراگماتیسم پی می‌گیرد و دنبال می‌کند، اما به خوبی می‌داند که این گذار تنها به پراگماتیست‌ها خلاصه نمی‌شود. حال اگر به دنبال دلیل اهمیت گذار از معرفت‌شناسی برای وست باشیم، باید به آغاز آن بازگردیم: معرفت‌شناسی دکارتی و کانتی. به اعتقاد وست معرفت‌شناسی دکارتی بر نوعی آگاهی پیش‌ازبانی استوار بود. دکارت برای دفاع منطقی از کاربرد مفاهیم، بیان جملات و استفاده از کلمات نیازمند پیش‌فرض گرفتن تصورات ذهنی و کیفیت‌های خاص، محسوس و غیرقابل انتقال بود و به این شیوه اسطوره امر داده شده<sup>۱</sup> را پایه‌گذاری کرد. پس از او کانت هم تسلیم این اسطوره شد و سنت همگون‌سازانه<sup>۲</sup> را حفظ کرد. وست مشکل اصلی سنت همگون‌سازانه دکارتی و کانتی را مجاز دانستن دانش، بدون استفاده از مفاهیم و بیان جملات می‌داند (ر.ک؛ West, 1979: 72). پیرو معرفت‌شناسی دکارتی و کانتی، ساختار گفتمان فلسفه مدرن با کنترل استعاره‌ها، مفاهیم، مقولات و هنجارها، برداشت‌های غالب از حقیقت و دانش را در جهان مدرن غرب شکل داد (ر.ک؛ West, 1999: 60). در برابر چنین نگاهی وست بر این گمان است که بهترین دانشی ما چیزی نیست جز نظرات موجه که در آینده می‌توانند اشتباه باشند (ر.ک؛ West & Brown, 1993: 163). او معتقد است که دانش از طریق گفتگوی مداوم به دست می‌آید؛ گفتگویی که اجازه می‌دهد هر ادعایی درباره حقیقت را زیر سؤال برد<sup>۳</sup> و تنها پس از عمل است که می‌توان به‌طور قطعی به نتیجه رسید. وست همه گزاره‌ها را با

---

۱. Given: اشاره و ست به کتاب Empiricism and the philosophy of mind اثر ویلفرید سلارز است. سلارز به نقد The Myth of the Given (اسطوره امر داده شده) می‌پردازد که رورتی هم در کتاب فلسفه و آینده طبیعت به آن می‌پردازد. ترجمه‌های مختلفی برای این اصطلاح وجود دارد. در مقاله «مفهوم زبان در اندیشه ریچارد رورتی» نوشته دکتر محمد اصغری و نبی‌الله سلیمانی اسطوره امر داده‌شده به‌عنوان برابر فارسی آورده شده است (اصغری و سلیمانی، ۱۳۹۰: ۶۲). از آنجایی که این ترجمه به آنچه وست در متون خود مراد می‌کند بسیار نزدیک است، ما نیز از همین معادل استفاده می‌کنیم.

### ۲. Assimilationist

۳. وست در توضیح بیشتر این زیر سؤال بردن از شک شفر در نسخه پرسی استفاده می‌کند و می‌گوید اگرچه می‌تواند هر ادعایی را زیر سؤال ببرد، اما هرگز نمی‌تواند یکباره تمامی ادعاها را زیر سؤال ببرد (Gilyard, 2008: 13).

یکدیگر برابر نمی‌داند و معتقد است گاهی برخی گزاره‌ها قابلیت اتکای بیشتری دارند، اما صلاحیت تشخیص این موضوع را به تجربه واگذار می‌کند (ر.ک؛ 7-8: Gilyard, 2008). او با اشاره به تغییرات جهان می‌گوید جهانی که در حال «شدن» است را نمی‌توان درک کرد و یا شناخت. دانشی که به دست می‌آوریم تنها اندازه‌گیری خطاهای قبلی و بعدی توسط یکدیگر است (ر.ک؛ 151: West, 1999). شایان ذکر است که تا حدودی گذار از معرفت‌شناسی برای وست انگیزه‌ای سیاسی دارد. یکی از اهداف او تلاش برای رسیدن به جامعه‌ای است که در آن اشکالی از داوری سیاسی تولید شوند که مشارکت انسان در سیاست را مورد تشویق قرار داده و شخصیت انسانی را ارتقاء ببخشد. این امر را می‌توان در راستای توجه وست به موضوع نژادپرستی نیز تفسیر کرد. به نوعی انگیزه سیاسی وست، ایجاد فرصتی برابر برای رنگین‌پوستان است. انگیزه سیاسی گذار وست از معرفت‌شناسی حاوی این ادعا است که هرگاه فرد از جستجوی مبانی و یقین منصرف شود، جستجوی انسان برای حقیقت و دانش به سمت شرایط اجتماعی و جمعی سوق پیدا می‌کند. تحت این شرایط افراد می‌توانند در فرآیند کسب دانش با یکدیگر ارتباط برقرار کرده و همکاری کنند. تلاش وست برای گذار از معرفت‌شناسی با هدف انکار فلسفه نیست؛ بلکه او می‌خواهد با این کار برداشتی نو از فلسفه به دست بیاورد و همانند امرسون، فلسفه را بدل به نوعی نقد فرهنگی و اجتماعی کند. این نقد در تلاش برای تغییر سنت‌های زبانی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی به منظور توسعه فرد و اعمال دموکراتیک است. با این گذار وست قصد دارد تا فلسفه تبدیل به جستجوی خردمندانه تاریخ شود و تفسیرهای جدیدی از جهان بر اساس سنت‌های گذشته ارائه دهد؛ چراکه برای غلبه بر واقعیت‌های ناخوشایند زندگی و تاریخ، برجسته کردن آن‌ها و توجه به سنت‌های گذشته را امری مهم می‌داند (ر.ک؛ 213-230: West, 1989).

## ۲-۲. تأکید بر قدرت انسان و تغییر در اشکال قدیمی سلسله‌مراتب اجتماعی

دومین مضمون پراگماتیسم پیامبرانه تأکید بر قدرت انسان و تغییراتی است که در اشکال قدیمی سلسله‌مراتب اجتماعی به وجود آمده است. برای درک موضوع قدرت در پراگماتیسم پیامبرانه، ابتدا باید به بی‌قدرتی و تحت تأثیر اعمال قدرت قرار گرفتن پردازیم.

وست اعمال قدرت را تحت عناوینی همچون «ظلم» و «ستم» بیان می‌کند. یکی از مفاهیمی که او از مارکس و هگل در بررسی قدرت به کار می‌برد، مفهوم بیگانگی<sup>۱</sup> است. وست این مفهوم را به معنای بی‌قدرت کردن و غیرانسانی شدن تعبیر می‌کند. از نظر او اشکال سلطه مانند سرمایه‌داری، نژادپرستی و یا مردسالاری، قدرت و انسانیت را از افراد جامعه می‌گیرند؛ به‌سختی دیگر این اشکال ظلم اجازه نمی‌دهند که فرد ظرفیت‌ها و پتانسیل‌های خود را درک کند. وست در بررسی اشکال ظلم و ستم در جهان امروز آن را به چهار دسته اصلی تقسیم‌بندی می‌کند: ظلم امپریالیستی، طبقاتی، نژادی و جنسیتی. اگرچه او هر چهار شکل ظلم را موردنقد قرار می‌دهد؛ اما تأثیرات آن‌ها را با یکدیگر متفاوت می‌داند (ر.ک؛ Fuchs, 2021: 1222-1223). به‌عنوان مثال او نشان می‌دهد که در جامعه آمریکا موقعیت طبقاتی بیش از موقعیت نژادی بر قدرت‌زدایی از انسان‌ها اثرگذار است (ر.ک؛ West, 2002: 115). با این حال در نوشته‌های وست بیشتر آثار توجه به ظلم و ستم نژادی دیده می‌شود.<sup>۲</sup> این توجه به ظلم و ستم نژادی به معنای این نیست که او به سایر اشکال ظلم نمی‌پردازد؛ بلکه مقصود او تأکید به تشدید ظلم است. زمانی که فرد ظلم طبقاتی و نژادی را تحمل می‌کند، در شرایطی سخت‌تر از فردی قرار دارد که تنها ظلم طبقاتی را تحمل می‌کند. به بیانی دیگر، اشکال ظلم زمانی که در پی یکدیگر می‌آیند، آثار و نتایج ناگوارتر را به بار آورده و یکدیگر را تقویت و تشدید می‌کنند.

در برابر اشکال ظلم وست به دنبال استراتژی‌ها و تاکتیک‌هایی است که تأثیر عملی داشته باشند. به عقیده او برای رشد شخصیت انسان باید عملکرد قدرت را برجسته کرد. او مانند فوکو<sup>۳</sup>، انواع استعمار، استثمار، سرکوب و سلطه را موردنقد قرار می‌دهد؛ اما برخلاف

---

#### ۱. Alienation

۲. بخشی از دلیل این توجه را می‌توان به خاطر توجه وست به جامعه آمریکا دانست. وست جامعه آمریکا را یک جامعه‌ای نژادپرست می‌داند. به اعتقاد او به جز آفریقای جنوبی و آلمان دوران هیتلر تنها کشوری که نژاد در هویت افراد آن نقش فعال دارد، آمریکا است. به همین دلیل توجه به سلطه قدرت نژادی در اندیشه او اهمیت بالایی پیدا کرده است (West, 1993: 209).

#### ۳. Michel Foucault (1926-1984)

فوکو، نقد خود را بر اساس توجه به دموکراسی خلاق و فردیت هدایت می‌کند<sup>۱</sup> (ر.ک؛ West, 1989: 226). زمانی که وست به موضوع قدرت می‌پردازد و به دنبال برجسته کردن عملکرد قدرت است، نقش روشنفکران ارگانیک پررنگ می‌شود. وست بر این گمان است که باید از این روشنفکران خواست برای راهنمایی انسان‌هایی تلاش کنند که در گرداب بحران‌های اجتماعی، ایدئولوژیک، درگیری‌های طبقاتی، نژادی و جنسیتی گرفتار شده‌اند. مقصود وست از روشنفکران ارگانیک افراد آکادمیک نیست، بلکه منظور او روشنفکرانی است که از تفکر و ایده‌پردازی لذت می‌برند؛ کسانی که از ترکیب ایده‌ها و یا استحکام آن‌ها برای عملی کردن اهداف اخلاقی و یا سیاسی استفاده می‌کنند<sup>۲</sup> (ر.ک؛ West, 1989: 5-6). او معتقد است که روشنفکر ارگانیک در سطح سیاسی و ایدئولوژیک نقش یک کاتالیزور را دارد. چنین روشنفکری کسی است که با ظریف‌ترین ابزار تحلیل تلاش دارد ساختار سلطه و نقش انتخاب را روشن و توضیح دهد. وست فعالیت‌های این روشنفکران را دارای اهداف اخلاقی و سیاسی دانسته که در نهایت به افزایش آزادی فردی منجر می‌شود (West, 1993: 95). وست این روشنفکران را رهبران و متفکرانی می‌داند که با جوامع فرهنگی در ارتباط مستقیم هستند؛ آن‌ها به تئوری اکتفا نکرده و آن را با عمل ترکیب و به جای ایستادن در مقابل فرهنگ و مذهب، از آن‌ها برای تغییرات ساختاری در اجتماع استفاده می‌کنند (ر.ک؛ West, 2002: 121).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. از جمله نقدهای وست به فوکو این است که فوکو به ساختارهای پویای اجتماعی و اختیار انسان توجه کافی ندارد (Gilyard, 2008: 73).

۲. برای درک اصطلاح روشنفکر ارگانیک و ست نیاز به رجوع به گرامشی است. گرامشی نشان داد که برای تغییر سیاسی مترقی نیاز به روشنفکران ارگانیک است. روشنفکرانی که به‌عنوان بخشی از جنبش طبقه کارگر برای طبقه کارگر ایده فراهم می‌کند (Gramsci, 2000: 300-322). وست تأکید می‌کند که گرامشی توانست روشنفکر اورگانیک را از روشنفکر سنتی متمایز کند. در این راستا وست در ادامه نظرات گرامشی توضیح می‌دهد که روشنفکر سنتی فردی است که ارتباطی با گروه‌های اجتماعی نداشته و در آکادمی خود را محبوس می‌کند (west, 1989: 234).

### ۳. الهیات رهایی‌بخش مسیحی در پراگماتیسم پیامبرانه

تا کنون هنوز نقش و اهمیت الهیات رهایی‌بخش در پراگماتیسم پیامبرانه برای ما روشن نشده است. اما با ورود به بحث روشنفکران ارگانیک، توجه به مذهب در پراگماتیسم پیامبرانه خود را نمایان می‌سازد. توجه به سنت‌های دینی و مذهبی میان فیلسوفان پراگماتیست امری بسیار متداول است. وست دلیل این توجه را در پاسخ پراگماتیست‌های آمریکایی به مدرنیته می‌داند. پراگماتیست‌ها قصد داشتند تا دین را به‌روز کنند و برایشان اعتقادات مذهبی تنها یک فرضیه عملی برای دعوت به رفتارهای اخلاقی نبود. آن‌ها اعتقادات مذهبی را مانند سایر اعتقادات با تجربه در ارتباط می‌دانستند<sup>۱</sup>. وست معتقد است که پراگماتیسم آمریکایی به بهترین حالت شکل فلسفه دین را به خود گرفت؛ البته او دلیل این امر را نه در ویژگی فلسفه دین، بلکه به خاطر ویژگی تفکر فلسفی آمریکایی می‌داند. وست دین را مهم می‌داند چرا که معتقد است اگر به دین پشت کنیم به سمت علم معطوف خواهیم شد. او این چرخش را منجر به نادیده گرفتن نگرانی‌های اجتماعی و سیاسی می‌داند و مدعی است که سایر پراگماتیست‌ها هم با توجه به این نگرانی‌ها، فلسفه دین<sup>۲</sup> را جدی می‌گیرند (West, 1993: 108-116).

#### ۳-۱. نام‌گذاری پراگماتیسم پیامبرانه و توجه به سنت‌های دینی

صرف‌نظر از ریشه تاریخی ارتباط پراگماتیسم و فلسفه دین و الهیات، اگر مواجهه وست با مذهب را بررسی کنیم، پیش از هر چیز نام‌گذاری پراگماتیسم پیامبرانه روشنی‌بخش خواهد بود. پراگماتیسمی که وست ارائه می‌دهد، پیامبرانه است؛ اما مقصود از پیامبرانه بودن چیست؟

---

۱. این نگاه به مذهب از سوی اندیشمندانی همچون پیرس و جیمز دنبال شد و سپس مورد توجه فیلسوفان دیگر قرار گرفت. دوره میان سال‌های ۱۹۰۰ تا ۱۹۴۰ این فیلسوفان به شکلی بسیار جدی فلسفه دین را در آمریکا دنبال کردند. با ظهور پوزیتیویسم منطقی، این دوران که وست از آن به‌عنوان عصر طلایی فلسفه دین نام می‌برد پایان یافت (West, 1993: 108-116).

۲. وست سه وظیفه برای فیلسوفان دین در نظر می‌گیرد: اول این که از تحلیل‌های اجتماعی و نقد فرهنگی برای تاریخ‌گرایی استفاده کنند. دوم باید دیدگاهی هنجاری و اخلاقی برای نقد فرهنگی و اجتماعی داشته باشند. برای این دیدگاه اخلاقی باید از بهترین سنت‌های مذهبی و غیرمذهبی بهره برد. سوم با استفاده از روش‌های منطقی نگاه دینی و سکولار را با توجه به پیچیدگی اجتماع، تجربیات مختلف و توانمندسازی اجتماع برای کنش و مقابله با ساختارهای ظلم مورد بررسی قرار دهند (West, 1993: 117).



به عقیده وست در سنت یهودیان، مسلمانان و مسیحیان پیامبران کسانی بودند که با نقد شجاعانه و دلسوزانه از شیطان روزگار نقد کرده و به حقیقت عشق می‌ورزیدند. او علامت این پیامبران را شجاعت و عشق دانسته (ر.ک؛ Gilyard, 2008: 13) و می‌خواهد پراگماتیسم او نیز همین خصوصیات را تقویت کند. پس به عنوان یک نتیجه‌گیری سریع می‌توان گفت رویکرد وست، پراگماتیسمی است که به قدرت و اشکال آن توجه کرده و عشق و شجاعت را پرورش می‌دهد. وست سنت‌های مذهبی تنها بخشی از اعتقادات افراد نمی‌داند، بلکه آن‌ها را در جامعه مسئول می‌داند. او می‌خواهد که سنت‌های مسیحی، یهودی و اسلامی مردم فقیر و مظلوم را آگاه و به مبارزه بر علیه بی‌تفاوتی بی‌رحمانه نخبگان دعوت کرده و تاثیرات ظلم بر مظلومان سراسر جهان را به نمایش بگذارند (ر.ک؛ Gilyard, 2008: 21-22). وست وجه اشتراک سنت‌های مذهبی را در نگاه منتقدانه به مسئله شر می‌داند. او با توجه به اشتراکات و سازگاری‌هایی میان دیدگاه‌های مذهبی و پراگماتیسم پیامبرانه می‌بیند قصد دارد تا با این نام‌گذاری ارتباط آن‌ها را نمایش دهد (ر.ک؛ West, 1989: 233). دلایلی که وست برای نام‌گذاری می‌آورد از دو جنبه قابل توجه است. اول آن که نشان می‌دهد در نظر وست سنت‌های دینی و پیامبران چه ویژگی‌هایی دارند و دوم آن که او در تلاش است این ویژگی‌ها را با رویکردی مدرن در جامعه تقویت کند. اگرچه وست از جهتی به دنبال اهدافی سیاسی است، اما به روشنی مشخص است که رسیدن به این اهداف را نیازمند توجه به سنت‌های دینی می‌داند.

## ۲-۳. آثار سیاسی و اجتماعی الهیات رهایی‌بخش در پراگماتیسم پیامبرانه

وست یک فیلسوف با اعتقادات مسیحی است؛ با این حال مانند کیر کگارد، ایمان او به مسیحیت همراه با شک است (ر.ک؛ West, 1999: xvii). او پراگماتیسم پیامبرانه خود را در ادامه سنت مسیحی قرار می‌دهد؛ اما همچنان از تعابیر مدرنی مانند برابری و دموکراسی استفاده می‌کند. او باور دارد که اگر مذهب را از دریچه نگاه مدرن مورد نظر قرار دهیم، منبع انگریستانسیال و سیاسی توانمندی است (West, 1989: 232-233) که نمی‌توان به آسانی کنار گذاشت. توجه وست به سیاست و قدرت، با نگاه وست به عدالت اجتماعی<sup>۱</sup> در ارتباط است.

۱. ممکن است تصور شود که وست در عدالت اجتماعی، از استاد خود جان رالز تأثیر پذیرفته است. این تصور، از جهتی صحیح است. وست اثر «نظریه‌ای در باب عدالت» رالز را در توجه خود به عدالت اجتماعی بسیار مؤثر می‌داند (West, 1999: 52-53). حال اگرچه رالز باعث توجه وست به عدالت اجتماعی می‌شود اما وست معتقد است که

وست معتقد است که اعمال قدرت نقطه مقابل عدالت اجتماعی است. عدالت اجتماعی که وست از آن سخن می‌گوید به معنای به وجود آمدن فرصتی برای عملی کردن پتانسیل‌ها و ظرفیت‌های تمامی افراد، صرف‌نظر از طبقه، جنسیت، ملیت و ... است (ر.ک؛ West, 2002: 16) که اشکال ظلم مانع دستیابی به آن‌ها می‌شود. این نگاه اهمیت دادن به عدالت اجتماعی دیدگاه برابری‌طلبانه وست را آشکار می‌کند. مبحث عدالت اجتماعی، عموماً پاسخ به این پرسش است که: چه ترکیب و آرایشی در نهادهای جامعه برای به وجود آمدن و ارتقای کرامت انسانی لازم است؟ برای دریافت پاسخ این پرسش از وست ابتدا باید ببینیم او با چه رویکردی قصد پاسخ به آن را دارد.

برابری‌طلبی وست متأثر از الهیات‌رهای بخش مسیحی و اندیشه‌های مارکسیستی است. در نگاه اول به نظر می‌رسد مسیحیت و اندیشه‌های مارکسیستی چندان قرابتی با یکدیگر نداشته باشند. حال به عقیده وست در سنت مسیحی، خلق انسان توسط خداوند به معنای نوعی برابری انسان‌ها تعبیر می‌شود. بر اساس این برابری همه انسان‌ها دارای شان و منزلت، قابل احترام و لایق فرصتی برای تحقق ظرفیت‌ها و پتانسیل‌های خود هستند.<sup>۱</sup> وست این تصویر برابری‌طلبانه مسیحی را ناکافی می‌داند؛ چراکه به عقیده او مسیحیت در تصور آسیب‌های نوع بشر و ارائه راهکاری برای پیروزی انسان‌های تحت ظلم در روند تاریخ ناتوان است. به همین دلیل او مسیحیت را با اندیشه‌های مارکسیستی تلفیق کند. مسیحیت به مشارکت افراد در ساختارهایی که بر زندگی افراد تأثیر می‌گذارند توجه دارد، حال آن‌که از نظر وست

---

نظریه رالز دچار اشکال این است که او افراد را جدای از حقایق احتمالی زندگی مانند جنسیت، نژاد، موقعیت طبقاتی و شرایطی که می‌تواند در موقعیت اجتماعی آن‌ها تأثیر فراوانی داشته باشد موردنظر قرار داده است. به همین دلیل اگرچه رالز توجه وست را به این موضوع جلب کرده است، اما نمی‌تواند پاسخ درخور و موردنظر وست را به او ارائه دهد. در عوض معتقد است انگلس و مارکس توانستند انسان را در موقعیت واقعی خود تصویر کنند و به حقایق متافیزیکی و شرایط اجتماعی توجه جدی‌تری داشته باشند (West, 1991: 110). به این منظور او در عدالت اجتماعی از رالز فاصله گرفته و به مارکسیسم نزدیک می‌شود.

۱. وست یک مسیحی است و تأثیراتی که از مسیحیت گرفته را به وضوح بیان می‌کند. او در مواجهه با اخلاق مسیحی دو هنجار مشاهده می‌کند، یک اهمیت فردیت در جامعه و دیگری مشارکت در فرآیند تصمیم‌گیری ساختارهایی که در زندگی افراد مؤثر واقع می‌شوند (West, 1988: 130).

عدالت اجتماعی را نباید تنها محدود به مشارکت افراد در انتخاب ساختارها دانست؛ بلکه ایده آل او از در کنار مشارکت، به توانمند ساختن افراد برای تغییر این ساختارها نیز تأکید دارد (West, 1988: 130). این تلفیق نظرات نشان می‌دهد اگرچه وست از سنت مسیحی بهره می‌برد، اما در نهایت به سمت رویکردی سکولار متمایل می‌شود و توجه او به عدالت اجتماعی را نمی‌توان در قالب یک فرمان الهی در سنت مسیحی خلاصه کرد (Johnson, 2014: 11)؛ بلکه این مفهوم با سیاست و امر اجتماعی پیوند می‌خورد.

### ۳-۳. الهیات رهایی‌بخش در عصر سکولار

وست قصد دارد در پراگماتیسم پیامبرانه میان دین و فرهنگ جدایی نیندازد. او مدعی است که در مسیحیتِ اومانیستی خود در کی واقع‌گرایانه از وضعیت سکولار عصر حاضر دارد (Miller, 2017: 211-224). در این جا دو پرسش به وجود می‌آید، اول آن که او از کدام سنت مسیحی سخن می‌گوید؟ و سوم آن که مقصود او از اومانیسم چیست؟ وست در خانواده‌ای با اعتقادات پروتستانی مسیحی رشد کرده است. پدر بزرگ وست یک کشیش مسیحی باپتیست بود و او بارها از تاثیرات این ارتباط سخن می‌گوید. اگرچه باپتیست‌ها میان دین و سیاست جدایی می‌اندازند، اما وست هدفی این چنینی ندارد. بلکه او معتقد است که مذهب می‌تواند در سیاست و اجتماع تاثیرات قابل توجهی بگذارد و به سوی مسیحیت پروتستان حرکت می‌کند. اگر بخواهیم علت این امر را بیابیم، این موضوع به تاریخ سیاه‌پوستان آمریکایی باز می‌گردد. بنا بر آنچه وست بیان می‌کند، سیاه‌پوستان در آمریکا به کلیسای پروتستان وارد شدند چرا که بر خلاف جامعه‌ای نابرابر، این کلیسا از خدایی برابری طلب سخن می‌گفت (ر.ک؛ West, 1985: 101-102). در جز دوم مسیحیت اومانیستی، وست از اومانیسم نام می‌برد. او اومانیسم را به معنای انسان بودن در عمیق‌ترین سطح، مواجهه صادقانه با شرایط اجتناب‌ناپذیری که انسان را محدود می‌کند و در عین حال شجاعت برای مبارزه دلسوزانه برای دفاع از فردیت و جامعه آزاد و دموکراتیک، به کار می‌برد (ر.ک؛ Fuchs, 2021: 1223-1224).

#### ۳-۴. سازگاری الهیات رهایی‌بخش مسیحی و پراگماتیسم پیامبرانه

وست پراگماتیسم پیامبرانه را از دو جهت با سنت مسیحی سازگار می‌داند. اول این که معتقد است در سطح اگزیستانسیال، سنت مسیحی درک درستی از هویت و شناخت در برابر بحران‌ها و آسیب‌ها به دست می‌دهد. دوم این که در سطح سیاسی، فرهنگ انسان‌های تحت ظلم مذهبی است و برای همراهی با این افراد مهم است که نحوه کنار آمدنشان با شرایط را ارزیابی کرد؛ البته او اذعان می‌کند لازم نیست فرد مذهبی باشد، اما یک فرد مذهبی دسترسی نزدیک‌تری به دنیای این افراد دارد (ر.ک؛ West, 1989: 233).

وست این موضوع را به شیوه دیگری هم مطرح می‌کند. در این شیوه او مدعی است که مسیحیت برای پراگماتیسم پیامبرانه دو مفهوم از آزادی را فراهم می‌کند: آزادی اگزیستانسیال و آزادی اجتماعی. در مسیحیتی که وست به آن توجه دارد، آزادی اگزیستانسیال موهبتی از فیض الهی دانسته می‌شود؛ که در کنار آن، آزادی اجتماعی، منطقی برای فعالیت اجتماعی مترقی و تلاش برای دموکراسی را فراهم می‌کند. با این حال وست مسیحیت را برای درک کامل آسیب‌های نوع بشر و پیروزی در روند تاریخ به تنهایی ناکافی می‌داند. به اعتقاد او در مسیحیت پیروزی نهایی در حقیقت قدرت متعال خداوند نهفته است و اوست که تاریخ را تعیین می‌کند؛ اما خداوند از نتیجه نهایی جلوگیری کرده و تغییر را به آینده‌ای نامعلوم محول می‌کند. شاید بتوان گفت یک سهم عمده مسیحیت در رویکرد وست در توجه به فرصت و نوعی برابری است. در مسیحیت هر فرد بدون توجه به طبقه، ملیت، نژاد یا جنسیت فرصتی شایسته فرصتی برای تحقق توانایی‌ها خود خواهد داشت. توجه وست به سنت‌های مذهبی صرفاً از جهت کارکرد آن نیست. اگرچه او به اشتراکات فکری تأکید می‌کند، اما برای سنت‌های مذهبی وظایفی هم قائل است؛ و برای آن‌ها مسئولیت اجتماعی در نظر می‌گیرد. او معتقد است که سنت‌های مسیحی، یهودی و اسلامی باید مردم فقیر و مظلوم را آگاه و به مبارزه علیه بی‌تفاوتی بی‌رحمانه نخبگان امپراتوری آمریکا دعوت کرده و تأثیرات امپریالیسم بر مظلومان سراسر جهان را به نمایش بگذارند (Gilyard, 2008: 21-22).

بدین شیوه وست قصد دارد که پراگماتیسم پیامبرانه را به عنوان یک رویکرد فلسفی، از محدودیت به یک مذهب و جغرافیا رها کند.

### ۳-۵. مسیحیت، مقاومت در برابر نژادپرستی

یکی از مهم ترین ویژگی هایی که وست در سنت های دینی مشاهده می کند، ترویج مقاومتی شجاعانه در برابر بی عدالتی ها و مشکلات اجتماعی است. همان طور که اشاره رفت، یکی از اشکال ظلمی که وست به آن ها اشاره می کند ظلم نژادی است. وست رهبران جنبش های سیاه پوستان را روشنفکران سنت پیامبرانه می خواند؛ افرادی همچون مارتین لوتر کینگ جونیور<sup>۱</sup>. به عقیده وست دیدگاه اخلاقی مارتین لوتر کینگ اتحاد و ائتلاف نژادی، جنسیتی، مذهبی و طبقاتی را در آمریکا تسهیل کرد (ر.ک؛ West, 1989: 234-235). لوتر کینگ معتقد بود به دلیل تجربه تاریخی سیاه پوستان آمریکایی توانایی ویژه ای برای عشق ورزیدن به دشمنان و صبر دارند و قادرند به سفید پوستان چگونه دوست داشتن را بیاموزند. البته وست معتقد است که لوتر کینگ در این عشق ورزی زیاده روی کرد و تا حدودی نگاه او را دور از واقعیت می داند. نقد وست به حدی است که عشق ورزی بیش از اندازه لوتر کینگ را دامن زدن به رکود فرهنگی میان سیاه پوستان می خواند (ر.ک؛ Lott & Pittman, 2006: 16). به گمان وست، خشم سیاه پوستان باید برتری نژادی سفید پوستان را مورد هدف قرار دهد؛ به همین منظور در ادامه لوتر کینگ، وست به رهبری مالکوم ایکس<sup>۲</sup> اشاره می کند. او مالکوم ایکس را رهبری می داند که با خشم به نژادپرستی سفید پوستان خیره شد. وست این خشم را دارای آثار مثبت دانسته و می گوید مالکوم ایکس موفق شد تا جنبش سیاه پوستان را به سطحی بالاتر ببرد. به عقیده وست باید این خشم را سازمان دهی کرد تا بتوان از آن برای مبارزه سرسختانه و جسورانه در برابر برتری طلبی های نژادپرستانه استفاده کرد (West, 2001: 105).

---

۱. Martin Luther King Jr (1929-1968)

۲. Malcom X (1925-1965)

وست سنت‌های مذهبی علل‌الخصوص مسیحیت را غنی می‌داند چون در جامعه‌ای که تاریخ را فراموش کرده، کمک می‌کنند خاطرات جمعی مبارزات اخلاقی و ارزش‌های غیر بازاری (مانند عشق به دیگران، وفاداری به یک آرمان اخلاقی و آزادی اجتماعی) زنده نگاه داشته شوند (ر.ک؛ West, 1993: 126). ممکن است سخنان وست کمی گمراه‌کننده به نظر برسد. او سنت‌های مذهبی را به علت زنده نگاه داشتن ارزش‌های غیر بازاری (مانند عشق) غنی می‌داند؛ اما در نقدی که به مارتین لوتر کینگ وارد می‌آورد، به زیاده‌روی در عشق معترض است. اگر بخواهیم بدانیم «عشق به دیگری» تا چه میزان مجاز است باید مجدداً به نقد از لوتر کینگ باز گردیم. بر اساس آن نقد، نتیجه عشق بیش‌ازاندازه کینگ منجر به رکود فرهنگی در میان سیاه‌پوستان می‌شود. اکنون می‌توانیم این‌طور بگوییم که از نظر وست «عشق به دیگری» تا اندازه‌ای مجاز است که منجر به رکود فرهنگی در جامعه نشود؛ اما «رکود فرهنگی به چه معناست؟» و یا «چگونه می‌توان آن را سنجید؟» پرسش‌هایی است که او بی‌پاسخ می‌گذارد.

وست الهیات‌رهایی‌بخش مسیحی سیاه‌پوستان را در توجه به اهمیت فرهنگ، واقعیت مرگ اجتماعی و مدنی، جسمی، روانی و معنوی مورد تمجید قرار می‌دهد. اگر از او پرسیم چرا نسخه مسیحی برای پراگماتیسم پیامبرانه باید مورد توجه قرار گیرد؟ در پاسخ می‌گوید چون در این سنت می‌توان جهان را از چشم قربانیان آن دید و امکان می‌دهد تا از رنج سخن گفته شود (ر.ک؛ Butler et al. 2011: 99). البته او اذعان می‌کند که اگر زمانی سنتی بهتر را بیابد از وفاداری خود به مسیحیت دست می‌شوید و به سنت جدید وفادار خواهد شد (ر.ک؛ West, 1993: 120). حال اگر از او پرسیم چرا سنت مسیحی قادر است جهان را از چشم قربانیان آن مشاهده کند ولی چنین قدرتی در سایر سنت‌های مذهبی وجود ندارد؟ او پاسخ درخوری به ما نخواهد داد. حتی اگر از او پرسیم چرا سیاه‌پوستان - و یا حتی سیاه‌پوستان مسیحی - را باید به‌عنوان قربانیان جهان بشناسیم و نه تمامی رنگین‌پوستان - صرف‌نظر از اعتقادات مذهبی آن‌ها - پاسخ روشنی دریافت نخواهیم کرد. اگر به نقد وست از لوتر کینگ باز گردیم، می‌توان این بخش از سخنان وست را به چالش کشید. او مالکوم ایکس را در برابر مارتین لوتر کینگ، به‌عنوان رهبری معرفی می‌کند که توانست جنبش‌های برابر نژادی را به سطحی بالاتر ببرد. قابل توجه است که مالکوم ایکس فردی مسلمان بود و

نمی‌توان او را در سنت مسیحی قرار داد، درحالی‌که وست برای او نقشی پیامبرانه در نظر می‌گیرد. لذا حداقل در نمونه‌هایی که وست بیان می‌کند، لزومی به ماندن در سنت مسیحیت وجود ندارد. اما انتقادات را می‌توان کمی مبنایی‌تر نیز بیان کرد. به عنوان مثال وست اعلام می‌کند که فردی مذهبی دسترسی عمیق‌تری به دنیای افراد تحت ظلم دارد. در برابر چنین سخنی او باید نشان دهد که چه ارتباطی ایمان و دسترسی و شناخت جهان افراد مذهبی وجود دارد که باز هم پاسخی درخورد از وست نمی‌یابیم.

### بحث و نتیجه‌گیری

اگرچه الهیات و به طور دقیق‌تر الهیات رهایی‌بخش مسیحی تنها پایه پراگماتیسم پیامبرانه وست نیست، اما بدون شک سهمی عظیم در آن دارد. این سهم خود را حتی در نام‌گذاری رویکرد وست نمایان می‌سازد که وضوح پیامبرانه بودن این رویکرد برای تقویت خصوصیات و ویژگی‌هایی است که پیامبران متصف به آن بودند. پراگماتیسم پیامبرانه به سوی توجه به سیاست می‌پردازد و در برابر اشکال قدرت به اهمیت عدالت اجتماعی تاکید می‌کند. بررسی‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که این لزوم توجه به عدالت اجتماعی برگرفته از الهیات رهایی‌بخش مسیحی است. در مسیحیتی که وست آن را درک می‌کند، خلق یکسان انسان‌ها توسط خداوند دلیل ضرورت توجه به عدالت اجتماعی است. اگرچه وست مسیحیت را در رسیدن به عدالت اجتماعی به تنهایی کافی نمی‌داند، اما اصل اهمیت آن بر پایه الهیات رهایی‌بخش مسیحی است. اگر به ضرورتی که وست برای پراگماتیسم پیامبرانه بیان کرد توجه کنیم، اهمیت این موضوع خود را بیشتر نشان می‌دهد. مارکسیسم و فلسفه سیاه‌پوستان آمریکایی به وست کمک می‌کنند تا فقدان توجه به قدرت در سنت پراگماتیسم را برطرف کند؛ اما الهیات رهایی‌بخش مسیحی در جایگاهی بنیادی‌تر از آن دو قرار می‌گیرد. برای وست توجه به قدرت مهم است، چراکه نقطه مقابل عدالت اجتماعی قرار می‌گیرد که برخاسته از الهیات رهایی‌بخش است. به عبارتی می‌توان گفت که اگر وست به الهیات رهایی‌بخش توجهی نشان نمی‌داد، به ضرورتی برای وجود رویکردی جدید نمی‌رسید. با اینحال درک وست از الهیات رهایی‌بخش مسیحی با ایراداتی نیز روبه‌رو است. صرف نظر از ایراداتی که موضوعاتی مانند سکولاریسم و تشکیک وارد می‌شوند

که هر کدام می‌توانند موضوع پژوهشی جداگانه باشند و از مبحث پژوهش حاضر خارج هستند، دانستیم که حتی در برابر ظلم نژادی، بهترین نمونه‌ای که از رهبری جنبش سیاه‌پوستان معرفی می‌کند در سنت مسیحی جا نمی‌گیرد.

## تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

## ORCID

Mohammad Ali Ashouri Kisomi  <https://orcid.org/0000-0001-5663-1993>

## منابع

اصغری، محمد. سلیمانی، نبی‌الله. (۱۳۹۰). «مفهوم زبان در اندیشه ریچارد رورتی». حکمت و فلسفه. ۶۶-۵۱، (۱)۷.

## References

- Brown, Derek. (2020). *Decisions: Political Theology and the Challenges of Postmodernity* (Doctoral dissertation, Boston College).
- Butler, Judith. Habermas, Jurgen. Taylor, Charles. West, Cornel. (2011). *The power of religion in the public sphere*. New York: Columbia University Press.
- Cowan, Rosemary. (1998). *Crisis, hope and redemption: an exploration of Cornel West's liberation theology* (Doctoral dissertation, Queen's University of Belfast).
- Fuchs, Christian. (2021). Cornel West and Marxist Humanism. *Critical Sociology*, 47(7-8), 1219-1243.
- Gilyard, Keith. (2008). *Composition and Cornel West: Notes toward a deep democracy*. Carbondale: SIU Press.
- Gramsci, Antonio. (2000). *The Gramsci Reader*, Ed. David Forgacs. New York: New York University Press.
- Johnson, Clarence. (2014). *Cornel West and Philosophy*. New York: Routledge.
- Legg, Catherine. Hookway, Christopher. (2021, June 21). Pragmatism. Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/entries/pragmatism/>.
- Manemann, Jurgen. Arisaka, Yoko. Drell, Volker. Hauk, Anna Maria. (2013). *Prophetischer Pragmatismus. Eine Einführung in das Denken von Cornel West*. München: Fink Wilhelm GmbH + Co.KG.



- Miller, Monica. (Ed.). (2017). *Humanism in a Non-humanist World*. New York: Springer.
- Neal, Ronald Brian. (2004). *On the limits and possibilities of social transformation: a study of the prophetic pragmatism of Cornel West, the Christian realism of Reinhold Niebuhr and the theological legacy of Benjamin Elijah Mays*. (Doctoral Dissertation, Vanderbilt University).
- Prospect Team. (2020, September 2). *The world's top 50 thinkers 2020 ... - prospect magazine*. Prospect. Retrieved April 3, 2022, from <https://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/the-worlds-top-50-thinkers-2020-the-winner>
- Rucks, Karen-Louise. (2013). *Pragmatic Philosophy, Theology, and Practices: Pointing Directions for African-American Public Theology*. (Doctoral Dissertation, Boston University).
- West, Cornel. (1979). Schleiermacher's hermeneutics and the myth of the given. *Union Seminary Quarterly Review*. 34,71-84.
- West, Cornel. (1985). The prophetic tradition in Afro-America. *Drew Gateway*. 55(2/3), 97-108.
- West, Cornel. (1989). *The American evasion of philosophy: A genealogy of pragmatism*. New York: Springer.
- West, Cornel. (1993). *Keeping Faith*. New York: Routledge.
- West, Cornel. (1999). *The Cornel West Reader*, New York: Basic Civitas Books.
- West, Cornel. (2002). *Prophesy Deliverence! An Afro-american revolutionary Christianity*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- West, Cornel. Brown, Bill. (1993). Beyond Eurocentrism and multiculturalism. *Modern philology*, 90, 142-166.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

استناد به این مقاله: عاشوری کیسی، محمدعلی. (۱۴۰۱). بررسی جایگاه الهیات رهایی‌بخش مسیحی در پراگماتیسم پیامبرانه کرنل وست. پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه، ۳ (۴)، ۲۰۹-۲۲۹.

DOI: 10.22054/JCST.2022.70071.1090



Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## Investigating The Polytheism of The Prayers of Non-Gods Based on Verse 18 of Surah 72 in Comparison with the Views of Shiites and Wahhabis

Mohammad Jafar

Milan Nourani \* 

Seyed Reza Hashemi

Shah Qobadi 

Master of Islamic Religions Institute, Qom, Iran

Master of Comparative Interpretation of Mustafa International University, Qom, Iran

### Abstract


In the view of Wahhabi elements, prayer is one of the most important acts of worship and means asking with humiliation. Citing the verse "فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا", they consider reading non-gods as invalid or polytheism and consider it permissible only in ordinary matters and in the present and living audience. While examining the concept of "prayer" in the Qur'an, relying on the views of some Shiite scholars, shows that, firstly, the above verse has nothing to do with the sanctity of asking God and it is about denying the worship of non-God. Secondly, it should be known that prayer in general has other meanings and it is seen in many cases that this word has a meaning other than the prayer of worship and is not considered polytheism. Also in this verse, prayer means worship. That is, no one other than God should be worshiped; but he did not seek to boycott any non-divine prayers. Moreover, the Wahhabis claim that any reading of the dead is a kind of domination of divine affairs. While some cases of seeking unusual and impossible things are also mentioned in the Qur'an and Sunnah, contrary to their opinion. This article seeks to critique the views of the Wahhabis and their misunderstanding and to identify their erroneous examples.

**Keywords:** Verse 18 of Surah Al-Jinn, The prayer of non-gods, Ibn Taymiyyah, Worship, Wahhabis.

\*Corresponding Author: bna4086@gmail.com

**How to Cite:** Milan Nourani, M. J., Sarkoubi, M. (2022). Investigating the Polytheism of the Prayers of Non-Gods based on Verse 18 of Surah 72 in Comparison with the Views of Shiites and Wahhabis. *Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology*. 3 (4). 239-256.

## بررسی تطبیقی دیدگاه شیعه و وهابیت در خصوص درخواست از غیر خدا بر اساس آیه «لَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا»

محمد جعفر میلان نورانی \*  کارشناسی ارشد موسسه مذاهب اسلامی، قم، ایران

سیدرضا هاشمی شاه‌قبادی  کارشناسی ارشد جامعه‌المصطفی، قم، ایران

### چکیده

در دیدگاه عناصر وهابی، دعا از اهم عبادات و به معنای درخواست همراه با تذلل است. آنان با استناد به آیه «فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا»، خواندن غیرخدا را باطل و یا شرک دانسته و آن را فقط در امور عادی و مخاطب حاضر و زنده جایز می‌شمارند. در حالی که بررسی مفهوم «دعا» در قرآن با تکیه بر دیدگاه برخی علمای شیعه، نشان می‌دهد که اولاً آیه فوق ربطی به حرمت درخواست از غیر خدا ندارد و راجع به نفی پرستش غیرخداست. ثانیاً باید دانست که دعا به طور کلی، معانی دیگری نیز دارد و در موارد متعددی دیده می‌شود که این واژه در معنایی غیر از دعای عبادت آمده و در آن نیز شرک شمرده نشده است. همچنین در این آیه دعا به معنای عبادت است. یعنی کسی غیر از خدا نباید مورد عبادت قرار گیرد؛ ولی درصدد تحریم هر گونه دعای غیرخدا نبوده است. دیگر اینکه وهابیان ادعا می‌کنند هر گونه خواندن مردگان، به نوعی تسلط بخشی آنان بر امور الهی است. در حالی که مواردی در طلب امور غیرعادی و غیرمقدور نیز در قرآن و سنت، برخلاف رأی آنان آمده است. این نوشتار درصدد نقد دیدگاه وهابیان و خطای فهم آنها و تعیین مصادیق اشتباه آنهاست.

کلیدواژه‌ها: آیه هیجدهم سوره جن، دعای غیرخدا، ابن تیمیه، عبادت، وهابیان.

## ۱. مقدمه

دعا یکی از مفاهیم اساسی و مهم در دین اسلام است. درک صحیح این مفهوم و عدم خلط بین مفهوم اصطلاحی و لغوی آن، منتج به فهم صحیح موضع دین در مورد مفهوم، کاربرد و احکام دعا است. در حالی که ابن تیمیه و وهابیان ادعا می‌کنند که تمام یا عموم مصادیق دعا عبادت محسوب شده و در نتیجه دعای غیرخدا مساوی با شرک است. از این رو بسیاری از مسلمانان سنی و شیعه را که اقدام به زیارت قبور و توسل به بندگان صالح خدا می‌کنند، به این بهانه مشرک یا دست کم، بدعت گذار می‌خوانند.

آنچه در این نوشتار مورد فرض قرار گرفته، این است که دعای غیرخدا اگر به نیت این باشد که دعاشونده، قدرتی در عرض و در برابر خدا ندارد و بنده‌ای بیش نیست، جایز است. از آنجا که وهابیت در صدد است به هر طریقی، قرائت ناصواب خود را به منزله قرائت مقبول و صحیح از اسلام معرفی کند، لذا در این راستا لازم دیده شد نسبت به نقد مواضع مزبور با تکیه بر آیات و روایات و در تطبیق با محققان شیعه، پرداخته شود.

## ۱-۱. طرح مسأله

بزرگان وهابی عقیده دارند، دعا از مهم‌ترین انواع عبادت شمرده شده و از طرفی نیز اخلاص در جمیع انواع عبادات نیز واجب، و لذا خواستن و دعا از غیرخدا شرک و منافی با عبادت است (بن باز، بی تا، ج ۱، ص ۱۵۳). آنان برای اثبات ادعای خویش به این آیه تمسک می‌کنند: «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا (جن، ۱۸)؛ مساجد برای خداست. هیچ کس را با خدا نخوانید.» از نظر آن‌ها این آیه، نقشی اساسی در فهم توحید الوهی، مفهوم عبادت و عدم جواز دعا غیرخدا دارد. و بنابراین درخواست از غیرخدا، شرک و موجب کفر است. برای نقد این ادعا ابتدا باید مفهوم دعا و اکاوی و سپس با نظرات دیگر علمای مسلمان، تطبیق داده شود.

## ۱-۲. پیشینه پژوهش

در مورد ندا و دعای غیرخدا، مقالاتی چند تهیه شده است که از میان آن‌ها می‌توان به «بررسی

دیدگاه سلفیان معاصر درباره آیه (وَ أَنْ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا)<sup>۱</sup> تألیف محمدجعفر میلان نورانی اشاره نمود.<sup>۲</sup> ولی این نوشته منحصر در تطبیق آرای علمای وهابی و شیعه در این خصوص است.

### ۱-۳. روش پژوهش

این نوشتار به صورت تطبیقی-تحلیلی سعی در مقایسه آرای دانشمندان شیعه و وهابی در خصوص آیه هجدهم سوره جن دارد.

### ۲. مفهوم‌شناسی دعا

«دعا» کلمه‌ای عربی و برگرفته از ریشه «دعو» و به معنای مایل ساختن چیزی به سوی خود با صدا و کلام (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۷۹)، و جمع آن نیز ادعیه است (ر.ک؛ جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۶: ۲۳۳۷). واژه دعا در معانی متعددی به کار رفته است. این واژه و مشتقات آن ۲۱۵ بار در قرآن در معانی مختلفی مانند فراخواندن و دعوت به امری (وَ اذْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ) (بقره: ۲۳)، پرستش و عبادت (فَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَكُونَ مِنَ الْمُعَذِّبِينَ) (شعراء: ۲۱۳)، درخواست چیزی از خدا (أَجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ) (بقره: ۱۸۶) و سخن و قول (دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ) (یونس: ۱۰) به کار رفته است (ر.ک؛ عبدالباقی، ۱۳۶۴ق: ۲۵۷). مهم‌ترین ویژگی معنای دعا این است که به عنوان یکی از راه‌های ارتباط با خدا و برترین عبادت‌ها شمرده شده است. در آیه ۶۰ سوره غافر (وَ قَالَ رَبُّكُمْ اذْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ) خداوند مردم را به دعا کردن امر کرده و نوید اجابت می‌دهد. با توجه به این دو ویژگی که «دعا راه ارتباط با خدا» و «عبادت» است، مفهوم دعا در اصطلاح به معنای مطلق درخواست از خداوند برای انجام دستور اوست.

۱. مجموعه مقالات کمیسیون کلامی فقهی آیات مورد استناد جریان‌های تکفیری، زاهدان- ایران: نمایندگی رهبری

در امور اهل سنت، ۱۳۹۷ش، ص ۵۵.

۲. در آن نوشتار به پیشینه‌های بیشتری پرداخته شده است.

همچنین دعا می‌تواند به صورت جمله امر یا نهی (هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً) (آل عمران: ۳۸) یا در قالب جمله خبری، (مانند عَفَرَ اللَّهُ لَكَ) بیاید (ر.ک؛ شیخ طوسی، بی تا، ج ۴: ۴۲).

### ۳. شرک‌پنداری دعای غیرخدا؛ پیامد تعریف وهابیان از دعا

با این تعریف، برخی از نویسندگان وهابی دعا را این گونه تعریف کرده‌اند: دعا، خواندن خداوند توسط بندگان با اظهار فقر و خضوع جهت درخواست عنایت و استمداد است (ر.ک؛ بستی خطابی، ۱۴۱۲ق: ۴). بر این اساس در مفهوم اصطلاحی دعا نیز مفهوم لغوی آن یعنی خواندن و درخواست لحاظ گردیده؛ ولی اولاً مخاطب در معنای لغوی، عام بوده و شامل طلب از انسان‌های دیگر نیز می‌شود؛ در حالی که مخاطب دعا در مفهوم اصطلاحی تنها خداوند است و ثانیاً در مفهوم لغوی دعا، کرنش و خضوع لحاظ نگردیده است؛ چنانکه درخواست از مخاطب پایین‌تر ضرورتاً با کرنش همراه نیست. اما در مفهوم اصطلاحی دعا، کرنش و خضوع در برابر خدا یا اظهار فقر و تذلل لحاظ گردیده است.

با توجه به اینکه نویسندگان وهابی عبادت را چنین تعریف می‌کنند: اسمی که تمام چیزهای محبوب و مورد رضایت خدا، از قبیل اعمال ظاهری و اعتقادات باطنی را در خود دارد (ر.ک؛ ابن عبدالوهاب، بی تا: ۷)، لذا از این رهگذر، هر دعایی را عبادت و هر گونه دعای غیرخدا یا درخواست از دیگران را، در اموری که ماورایی و غیرمقدور است، شرک و کفر می‌دانند (ر.ک؛ بن باز، ۱۴۲۳ق: ۱۲).

از باب نمونه، ابن تیمیه به عنوان محوری‌ترین شخص در این دیدگاه، در ضمن بیان حکم دعا (ر.ک؛ ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۴: ۵۳۸)، آن را به دو قسم «دعای مسئلت و دعای عبادت» تقسیم کرده است (ر.ک؛ همو، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۷۰). ابن عثیمین از مشهورترین علمای معاصر وهابی نیز در توضیح و شرح این تقسیم می‌گوید:

دعای مسئلت همان دعای طلب یا دعای حاجت است و اگر دعا، طلب از خدا باشد عبادت است. به خاطر اینکه متضمن نیازمندی و پناهندگی عبد به سوی خدا با اعتقاد به قادر و رازق و رحمان بودن اوست. و اگر دعای مسئلت از دیگران باشد، صرفاً در صورتی که

معقول و در حد توان درخواست شونده باشد، جایز است. مانند درخواست‌های روزمره افراد از دیگران، ولی اگر درخواست از موارد «ما لایقدر الا الله» باشد، شرک و موجب کفر است. نوع دوم دعا نیز، دعای عبادت است که به وسیله آن درخواست کننده از روی خوف خدا را عبادت کرده و امید ثواب دارد. این نوع دعا مختص خداست و انجام آن در مخاطب قرار دادن دیگران، شرک اکبر و باعث خروج از ملت و تحقق وعید الاهی است (ر.ک؛ ابن عثیمین، ۱۴۱۳ق، ج ۶: ۵۲).

با توجه به این گفتار می‌توان چنین جمع‌بندی کرد، که از نظر آنان، دعا به معنای هرگونه خواندن و درخواستی از خداوند همراه با تذلل و خضوع است. ولی نکته‌ای که وهابیان از آن غافل شده‌اند، اینجاست که قید «تذلل و خضوع» که در تعریف دعا بر آن تأکید شده، عمومیت ندارد و در برخی از فرازهای قرآنی بدون این قید استفاده شده است. از طرفی آنان طلب و خواندن همراه با خضوع از خدا را عبادت معرفی کرده‌اند؛ در حالی که با تکیه بر موارد استعمال کلمه «دعا» در قرآن، برخلاف مدعای خود در بیان مصادیق، تساوی بین دعای مسئلت و دعای عبادت قائل شده و دعای عبادت را در مفهومی عام‌تر از مفهوم اصطلاحی آن، یعنی به معنای مطلق طلب و درخواست با خطاب و ندا برشمرده (ر.ک؛ ماهر بن عبدالحمید بن مقدم، بی‌تا: صص ۱۰-۱۴)، و در نتیجه حکم دعای عبادت را به هرگونه طلب و درخواست همراه با ندا سرایت داده‌اند.

۴. استناد وهابیان به آیه (فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا) جهت اثبات شرک دعای غیرخدا

بعد از واکاوی معنای دعا در لغت و در دیدگاه وهابیان، باید نظرات آن‌ها را ذیل آیه مورد بحث نیز مطالعه نمود.

علمای وهابی در جهت اثبات شرک بودن دعای غیرخدا، به آیه ۱۸ سوره جن (وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا) نیز استدلال کرده‌اند؛ چنانکه ابن تیمیه پدر معنوی وهابیت می‌نویسد:

تمامی انواع دعا به خداوند اختصاص دارد و تفاوتی نمی‌کند که دعای عبادت باشد یا



دعای مسئلت و یا دعای استعانت (ر.ک؛ ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۶۹). وی در این حکم با استناد به آیه ۱۸ سوره جن، هر گونه دعا و درخواست از غیر خدا را شرک می‌شمرد. ابن تیمیه با تأکید بیشتری در توضیح این مطلب می‌نویسد:

هر دو نوع دعای مسئلت و دعای عبادت متلازم یکدیگر و هر دو مطلقاً عبادت، و اگر در برابر غیر خدا باشد شرک است (ر.ک؛ همان، ج ۱۵: ۱۰). او همچنین در تکمیل دیدگاهش می‌نویسد:

بالا بردن دست‌ها در حال دعا به سوی غیر خدا نیز موجب شرک است؛ چرا که خدا فرموده است: «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» (ر.ک؛ همو، ۱۴۲۶ق، ج ۴: صص ۵۲۴ و ۵۲۵). همچنین عقیده دارد، خواندن غیر خدا یا استغاثه به غیر خدا، جایز نیست... پس جایز نیست که گفته شود: ای رسول خدا مرا ببخش، بر من رحم کن، به سوی تو توبه می‌کنم، مرا یاری کن و به من کمک کن و به فریادم برس. در نتیجه خواندن غیر خدا جایز نیست (ر.ک؛ همو، ۱۴۳۱ق: ۲۱).

عبدالله آل‌الشیخ از دیگر بزرگان وهابی نیز می‌گوید: اگر کسی بگوید «ای فلانی» این کار وی دعای غیر خدا و استغاثه و یکی از انواع عبادت است.<sup>۱</sup> آل‌الشیخ همچنین، آیاتی را که در آنها دعا به معنای عبادت آمده و نیز روایاتی را مثل «الدعاء مخ العباده» ذکر و ضمن اینکه دعا در آنها را به معنای هر گونه درخواستی حمل می‌کند، دعای غیر خدا را نیز شرک می‌داند (ر.ک؛ علماء نجد الاعلام، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۲۴۲).

همچنین عبدالعزیز بن باز از مؤثرترین مفتیان وهابی، با استشهاد به آیه ۱۸ جن بر این دیدگاه تأکید کرده و می‌گوید:

انواع دعا، عبادت است و جایز نیست در درخواست از غیر خدا استعمال شود؛ مگر در امور عادی نسبت به انسان زنده و قادر. دعا از اهم انواع عبادات است و در عبادت نیز اخلاص (یعنی شریک قرار ندادن برای مدعو) شرط است؛ همان‌طور که خدا گفته: «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ

---

۱. البته این سخن به آن معنا نیست که وهابیان یکدیگر را در معابر عمومی صدا نمی‌زنند؛ بلکه آن‌ها خطاب‌هایی را شرک می‌دانند که بویی از خضوع و استغاثه بدهد. وگرنه خطابات روزمره زن به شوهر خود، یا فرزند به مادر خود را شرک نمی‌شمردند.

لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» و اینکه خدا قید «أحدًا» را نکره در سیاق نهی آورده، پس همه ماسوی الله را در برمی گیرد (ر.ک؛ بن باز، ۱۴۲۳ق: ص ۱۲؛ همو، بی تا، ج ۲: ۱۱۱).

در مجموع می توان گفت، وهابیان با بیان اینکه دعای عبادت و دعای مسئلت متلازم و هم حکم هستند، تمام انواع دعا را مختص خداوند دانسته اند. با این بیان مشخص می شود که در نظر آن ها، منظور از دعا در حقیقت، مطلق «درخواست» است و اگر درخواست با حرف ندا همراه باشد، هرگونه مخاطب قرار دادن غیرخدا با این ادات، باعث شرک اکبر است. مگر در دعای مسئلت از شخص زنده و حاضری که قادر بر انجام آن است. یعنی اگر در مورد دعای مسئلت هم از فرد غیرحاضر یا مرده یا در امور «مالایقدر» باشد، شرک است.

##### ۵. نقد دیدگاه نویسندگان وهابی در تعریف دعا

در نظرات وهابیان چند اشتباه وجود دارد:

اول اینکه، در نقد استدلال آنها به اینکه: «دعا مغز عبادت است، و عبادت فقط برای خداست» باید گفت: دعایی که مغز عبادت است «دعاء الله» است، یعنی خواندن خدا مغز عبادت است؛ نه هر دعایی. لذا در اینجا خلط و اشتباهی بین معانی دعا و تعیین مصادیق آن انجام گرفته است. دعا در لغت به معنای خواندن است؛ اما در اصطلاح دینی، خواندن خداست؛ از این رو هر خواندنی ولو برای برآورده شدن نیاز و حاجتی، دعا نیست؛ مثلاً خواندن فرزند توسط پدر، برای انجام دستور یا کاری، یا خواندن مردم توسط پیامبر به سوی دین حق و... مغز عبادت نیست. مثلاً در آیه زیر، رسول خدا مسلمانان را می خواند تا به جنگ باز گردند: (إِذِ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَى أَحَدٍ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَاكُمْ) (آل عمران: ۱۵۳) و هیچ کس هم حق ندارد که آن حضرت را به عبادت کسانی متهم کند، که از جنگ فرار کرده بودند.

اشکال دوم این است که وهابی ها آیاتی را که در آنها دعا با عبادت به یک معنا آمده، کبرای قیاس خود قرار داده، و عمل و دعای مؤمنان را - که به معنای عبادت نیست، بلکه به معنای دیگر دعاست - عبادت غیرخدا تلقی و حکم شرک بر آن بار می کنند. این نیز اشتباهی آشکار است؛ چون دعای غیرخدا همیشه به معنای عبادت نیست.

اشتباه و خطای سوم وهابیان، در فهم و تعیین مصادیق دعای عبادت است. درست است که دعای عبادت، مختص خداست و انجام آن برای غیرخدا، شرک محسوب می‌شود، اما اشتباه پیروان ابن تیمیه مانند خود وی در تعیین معنا و مصداق صحیح از دعای عبادت است. آنان معنای تمامی انواع دعا را با معنای لغوی «دعا» یعنی «طلب همراه با ندا» یکی دانسته و تمامی الفاظ دعا را در آیات قرآن به یک معنا حمل کرده‌اند. لذا این باعث شده که حکم دعای عبادت مشرکانه را در مورد همه انواع دیگر دعا سرایت دهند. در حالی که «دعا» در آیات قرآن به معانی مختلفی آمده و معنای اصطلاحی دعا با معنای لغوی آن و حکم دعای عبادت با انواع دیگر دعا فرق دارد.

#### ۶. نقد دیدگاه وهابیان در دعای غیرخدا با استناد به نظرات مفسران شیعه

بعد از آنکه به طور اجمال مواضع وهابیان از دید نقادانه گذشت، در این قسمت شایسته است نظر برخی از علمای شیعه نیز در مورد دعای غیرخدا و ذیل آیه هجدهم سوره جن، مورد مطالعه و مقایسه با آرای وهابیان قرار گیرد.

#### ۶-۱. تبیین معنای آیه و پاسخ به اشکال وهابیت در خواندن غیرخدا

معنای آیه شریفه ۱۸ سوره جن این است: «و اینک مسجدها از آن خدا است، پس هیچ کس را با خدا نخوانید». بنابر آنچه در تفاسیر شیعه، از جمله المیزان گفته شده، ابتدای آیه، تعلیل انتهای آن است. به این معنا که با خداوند احدی را غیر او نخوانید؛ زیرا که مساجد تنها مال خدا است. و مراد از «دعا» در این آیه نیز، عبادت و پرستش است. همان‌طور که خداوند در جایی دیگر هم عبادت را دعا و آن را نیز عبادت خوانده و فرموده است (وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ) (غافر: ۶۰)؛ پروردگار شما گفته است، مرا بخوانید تا شما را اجابت کنم، کسانی که از عبادت من تکبر می‌ورزند، به زودی با ذلت وارد دوزخ می‌شوند» (علامه طباطبایی، ترجمه، ۱۳۷۴ش، ج ۲۰: ۷۶).

یعنی «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ» دلیل بر این است که مقصود از درخواست در آیه، درخواست خاصی است که ملازم با پرستش است. پس مقصود از تحریم درخواست از غیرخدا در جمله

«فَلَا تَدْعُوا»، مطلق درخواست نیست؛ بلکه تحریم پرستش غیر خداست.

از دیگر مفسران شیعه که دیدگاهی مغایر با آرای وهابیان دارد، می‌توان به مرحوم ابوالفتوح رازی اشاره کرد، که منظور از «الْمَسَاجِدِ» در آیه را هفت موضع سجود دانسته و عقیده دارد که در هنگام سجده باید روی زمین قرار گیرند و آن هفت موضع عبارت‌اند از: دو کف دست و دو انگشت پا و دو سر زانو و پیشانی. یعنی این مساجد هفت گانه، آفریده خداوند است و نباید با آنها، غیر خدا سجده شود. چنانچه از سعید بن جبیر و زجاج و فراء روایت گردیده است (ر.ک؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۹، ص ۴۵۳). مفسر سومی که می‌توان از میان علمای شیعه در نقد این نظریه نام برد، امین الاسلام طبرسی است که با آوردن روایتی، نظر خود را بیان می‌کند. وی می‌نویسد: معتصم خلیفه عباسی از امام محمدتقی علیه السلام درباره این آیه سؤال کرد. امام فرمود: منظور از مساجد در آیه، اعضای هفت گانه است که بر آن برای خداوند سجده می‌گردد (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰: ۵۶۰).

شیخ طوسی نیز آیه را در فضای عبادت و سجده معنا کرده و می‌نویسد: منظور از اینکه می‌فرماید مساجد برای خداست؛ قسمت‌های هفت گانه بدن است که سجده با آنها محقق می‌شود. و سجده نیز به معنای خضوع و خم شدن است (ر.ک؛ شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۱: ۱۴۸). یعنی خضوع که همان محتوای سجده است، باید برای خدا باشد و دعا و خواندن خدا نیز که در ادامه آیه آمده، به نیت پرستش اوست. لذا غیر خدا را نباید به نیت پرستش، خواند. ولی آیه در صدد تحریم دیگر مصادیق دعا نیست.

مرحوم دکتر صادقی نیز در این مورد می‌نویسد:

مسجد اسم وسیله و به معنای چیزی است که با آن سجده می‌شود. و می‌تواند به معنای اسم مکان و زمان هم باشد. و به طور کلی آیه (أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ) یعنی هر آنچه در رابطه با سجده است؛ مخصوص خداست. پس همان‌طور که سجده فقط باید برای خدا انجام شود، اعضای که سجده را محقق می‌کنند نیز فقط برای اوست. و از اینجا فهمیده می‌شود، آیه‌ای که در صدد بیان مجازات سارق است (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا) (مائده: ۳۸)، کف دست را در بر نمی‌گیرد؛ چون کف دست باید در سجده بر زمین قرار گیرد. لذا اماکنی هم

که مخصوص عبادت خداست، نباید در عبادت غیرخدا به کار گرفته شود.<sup>۱</sup> لذا آیه به معنای این است که سجده و دعای عبادت و پرستش، منحصر در حق تعالی است (ر.ک؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۹: ۱۹۲).

بنابراین با توجه به این دیدگاه‌ها، بهتر است گفته شود که مراد از آیه شریفه، این است که مواضع هفت‌گانه سجود تشریعا به خدا اختصاص دارد و مراد از دعا در آنجا که فرموده: «پس غیرخدا را دعا نکرده و نخوانید»، همان سجده است؛ چون روشن‌ترین مظهر و مصداق عبادت و یا خصوص نماز، همان سجده است. کارهای بسیاری را می‌توان جزء عبادت شمرد؛ مانند کسب درآمد حلال برای خانواده، خدمت به برادران مؤمن، نگاه محبت‌آمیز به صورت والدین و... ولی آنچه که منحصر در عبادت و مصداق همیشگی و ذاتی آن است، سجده است. در نتیجه معنای آیه این می‌شود که: بگو به من وحی شده که اعضای سجده مختص به خداست؛ پس سجده را تنها برای خدا انجام داده و این اعضا را در سجده برای او به کار بندید و یا او را تنها با این اعضا عبادت کنید و غیر او را سجده و عبادت نکنید. پس آیه شریفه دارای معنای بلندی بوده و خلوص در عبادت را به بندگان خدا توصیه می‌کند و در صدد اثبات عقیده و هابیت نیست.

## ۲-۶. نظرات مفسران اهل سنت در تأیید مواضع علمای شیعه

در ادامه برای آنکه اثبات شود، شیعیان در تفسیر دعا در آیه هیجده سوره جن به عبادت خدا، تنها نیستند و تأیید علمای شهیر و تأثیرگذار سنی را نیز به همراه دارند، به آرای برخی از آنان ذیل آیه فوق اشاره می‌شود. قرطبی مفسر شهیر سده هفتم می‌نویسد:

اینکه آیه می‌فرماید مساجد برای خداست، مقصود از «مساجد» بناهایی است که مسلمانان از مذاهب مختلف، آن را برای عبادت خدا می‌سازند. ولی حسن بصری بر آن است که منظور آیه، کل کره زمین است. چراکه انسان در هر جایی می‌تواند خدای را پرستش نماید. سعید بن جبیر نیز می‌گوید تفسیر آیه آن است که اعضای سجده متعلق به خداست و

---

۱. البته عبادت غیرخدا ذاتاً و کلاً حرام است؛ نه اینکه فقط در مسجد حرام باشد. یعنی حرمت پرستش بت اختصاص به مکان و زمان خاصی ندارد؛ بلکه این شدت حرمت و تأکید آن را می‌رساند.

با آن‌ها نباید غیرخدا مورد عبادت قرار گرفته و نعمت‌های الهی انکار شود. «عطاء» مفسر تابعی نیز عقیده دارد مساجد انسان، اعضای از اوست که باید با آن‌ها سجده کرده و از عبادت مخلوقات پرهیزد. و در قول دیگری، منظور از مساجد را نماز دانسته‌اند؛ یعنی غیرخدا نباید مخاطب نماز قرار گیرد.<sup>۱</sup> (قرطبی بعد از اتمام سخن عطاء، خود چنین تعلیل می‌آورد: چون که سجده برای خداست (و نماز هم یکی از کارهایی است که با سجده محقق می‌شود). برخی دیگر از علما نیز گفته‌اند که اساساً «مسجد» مصدر دوم سجده است؛ یعنی آیه نمی‌فرماید محل سجده برای خداست؛ بلکه از آن مهم‌تر، می‌فرماید خود سجده برای خداست (ر.ک؛ قرطبی، ۱۳۶۴ ش، ج ۱۹: ۲۰).

از سخنانی قرطبی خود گفته و از دیگر بزرگان اهل سنت نیز نقل کرده، فهمیده می‌شود در ذهن آن‌ها این بوده که آیه مربوط به سجده برای خداست و اینکه نباید غیرخدا را سجده کرد؛ نه اینکه هر گونه خواندن غیرخدا را نیز تحریم کند. از دیگر مفسران اهل سنت، می‌توان به آلوسی حنفی، که از علمای سیزدهم در بغداد بوده اشاره کرد. وی نیز چنین شرح می‌دهد:

با توجه به حدیث معروفی که از رسول خدا روایت شده: «جعلت لی الأرض مسجداً و طهوراً» فهمیده می‌شود که آیه در بیان عبادت است؛ و این از خواص و ویژگی‌های دین اسلام و آن حضرت به شمار می‌رود. در حالی که شرایع گذشته صرفاً موظف بودند در کنیسه‌ها و کلیساها مناسک عبادی خود را بگذارند. ولی دین اسلام همه جا را برای خود، مسجد می‌بیند (ر.ک؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۵: ۱۰۲).

این سخن بدان معناست که آلوسی آیه را در فضای عبادت دیده است. چراکه اگر منظور از آیه، عبادت نباشد، این سخن دچار تناقض خواهد شد؛ چراکه در ادیان گذشته نیز عبادت غیرخدا حرام بود.

به عبارت دیگر، ادعا این است که آیه می‌فرماید عبادت مخصوص خداست؛ ولی

---

۱. به همین خاطر است که فقها گفته‌اند مخاطب قرار دادن غیرخدا در نماز، موجب بطلان آن است (امام خمینی، ۱۴۲۴ ق، ج ۱، ص ۵۳۲، ش ۹۴۷).

وهابیت می‌گوید خواندن مخصوص اوست. پس اگر گفته شود که آیه در معنای نخستین نیست، حدیث «جعلت لی الأرض مسجدا و طهورا» چیز جدیدی را برای اسلام نمی‌آورد؛ بلکه چیزی را اثبات می‌کند، که در شریعت‌های مسیحی و یهودی نیز اثبات شده بود. ولی حدیث در صدد تشریح حکم جدیدی است (به دلیل اینکه حضرت محمد می‌فرماید فقط «برای من» زمین مسجد قرار داده شده است) لذا باید مسجد در اینجا به معنای محل عبادت، و مسجد در آیه هیچ‌جده جن نیز به همین معنا باشد، تا حامل حکم نوینی برای دین اسلام باشد. یعنی کل زمین - که در دین آخر الزمان مسجد خدا قرار گرفته شده - متعلق به خداست و در هیچ جای آن غیر خدا را نپرستید.

ابن کثیر مفسر شافعی مذهب قرن هشتم - که از قضا شاگرد ابن تیمیه و متأثر از وی نیز هست - در تفسیر این آیه نکته جالبی می‌نویسد؛ مبنی بر اینکه یهود و نصارا در همان کنیسه‌ها و کلیساهایشان، که باید فقط در آن‌ها نماز می‌گزاردند و نه در دیگر اماکن کره زمین، شرک ورزیده و غیر خدا را عبادت کردند (ر.ک؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۸: ۲۵۶). و این تأکید مجدد بر این است که ایشان شان نزول آیه را در فضای عبادت و مسجد و سجده می‌بینند؛ نه خواندن غیر خدا.

فخر رازی، دیگر تفسیرنویس اهل سنت نیز با استناد به قول یکی از علما، تقدیر آیه را چنین می‌داند: «فلا تدعوا مع الله أحدا فی المساجد لأنها لله خاصة» یعنی چه منظور از مساجد، بناهای خاصی باشد که برای عبادت ساخته شده و چه کل کره خاکی، باز همه آن‌ها فقط متعلق به خداست و در هیچ یک از آن‌ها غیر خدا را وارد نکنید (ر.ک؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰: ۶۷۳). یعنی نباید کاری کرد که مالکیت طلق و صرف خداوند بر مساجد، زیر سؤال رود. زیر سؤال رفتن مالکیت الاهی هم به این نیست که غیر خدا در آن‌ها مورد خطاب قرار گیرد؛ بلکه به این است که شاخص‌ترین چیزی که یک قطعه از کره زمین، مسجد نامیده شود، مخدوش شود؛ یعنی غیر خدا در آنجا مورد پرستش قرار گیرد.

با مطالعه نظرات چند تن از مفسران شاخص اهل سنت، این نتیجه گرفته شد که آنان نیز در این زمینه با شیعیان مشترک و موافق‌اند و رأی وهابیت بدون پشتوانه است.

### ۳-۶. شأن نزول آیه فَلَآ تَدْعُوا مَعَ اللّٰهِ اَحَدًا

همچنین یکی از بهترین راه‌های شناخت منظور آیه، مطالعه در شأن نزول آن است. درست است که آیه نمی‌تواند در شأن نزول خود منحصر باشد و باید کمابیش در مصادیق مشابه آن نیز کاربرد داشته باشد تا کتابی جاودان تلقی گردد، ولی در هر صورت دقت در فضایی که ناظر به آن نازل شده، می‌تواند راهنمای خوبی در فهم آن باشد.

با این توضیح، در مورد شأن نزول این آیه گفته شده است: عده‌ای به رسول خدا گفتند: یا رسول الله، ما چگونه به مسجد تو داخل و به نماز با تو موفق شویم، در صورتی که راه‌های ما دور است؟ خداوند این آیه را نازل کرده و فرمود: تمام مساجد از آن خداست و خداوند را عبادت کنید و کسی را با او نخوانید. سعید بن جبیر درباره شأن نزول این آیه می‌گوید: جنیان به رسول خدا صلی الله علیه و آله گفتند: ما چگونه در مسجد تو حاضر شویم در صورتی که از تو دوریم<sup>۱</sup>؟ لذا این آیه در جواب آنها نازل گردید. از ابن عباس نیز روایت شده که جنیان به رسول خدا گفتند: اجازه بده که در نمازها در مسجد خودت شرکت نماییم. سپس این آیه نازل گردید (ر.ک؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۹: ۷۳).

لذا دیده می‌شود در مورد آیه، دو دیدگاه عمده وجود دارد: یکی آنکه مساجد به معنای اعضای سجده و دیگر آنکه به معنای محل سجده است. ولی در هر صورت هیچ‌یک منظور وهابیان را تأیید نمی‌کنند.

لذا در آیه مورد نظر، مقصود از تحریم درخواست از غیر خدا در جمله «فلا تدعوا»، مطلق درخواست نیست؛ بلکه تحریم پرستش غیر خداست؛ چرا که همان گونه که بیان شد، خواندن و دعا اعم از پرستش و عبادت است. آیه هیجدهم سوره جن، دعایی را که به معنای عبادت است، منحصر در خدا می‌داند. با توجه به اینکه کفار در معابد خود، بت‌ها را به همین شکل می‌پرستیدند (نک: امین، ۱۳۷۱ق، ص ۲۳۷). اما سرایت دادن حکم دعای عبادت به دیگر دعاها و شرک دانستن خواندن غیر خدا، از آیه قابل استفاده نیست.

---

۱. این دور بودن جنیان، با دور بودن افرادی که در جمله پیشین گفته شد، تفاوت دارد؛ دور بودن در مورد جن‌ها به معنای تفاوت در عرصه وجودی است.



#### ۶-۴. اختلاف دیدگاه وهابیان با نصوص دینی در دعای غیرخدا

وهابیان علاوه بر آنکه با مفسران شیعه در این زمینه مخالفت کرده‌اند، از آن مهم‌تر، در تبیین دقیق معنای دعا در دیگر آیات و روایات نیز غافل مانده‌اند.

توضیح این است که نتیجه بررسی واژه «دعا» در قرآن و حدیث، این است که دعا در متون دینی دارای معانی و استعمالات متعددی است و هر دعایی عبادت نیست؛ و بین عبادت و دعا نیز، رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است؛ نه تساوی. در آیه مورد بحث: (قَالَ تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا)، دعا به معنای عبادت است؛ و آیات بعد نیز در تأکید و تأیید همین مفهوم است: (قُلْ إِنَّمَا أَدْعُوا رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِهِ أَحَدًا) (جن: ۲۰)؛ بگو تنها پروردگارم را می‌پرستم و کسی را شریک او قرار نمی‌دهم. در نتیجه آیه در مقام نهی از عبادت غیر با خدا در دعا و یا به عبارتی؛ شریک قرار ندادن برای خدا در دعای عبادت است.

اما عناصر وهابی با استناد به این آیه، حکم به شرک بودن دعای غیرخدا کرده و اعتقاد دارند دعای غیرخدا فقط در امور عادی و از افراد حاضر جایز است. اما در قرآن خلاف این ادعا آمده است. چراکه در امور غیرمتعارف و در امور «لایقدر علیه الا الله» استعمال شده و شرک نیز دانسته نشده است. مانند درخواست سلیمان از اطرافیان برای آوردن تخت ملکه سبأ قبل از آمدن خود ملکه: «قرآن در این مورد می‌فرماید: (قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ \* قَالَ عِفْرِيثُ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ \* قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي) (نمل: ۳۸-۴۰)؛ [سلیمان] گفت: ای سران و اشراف، کدام یک از شما تخت او را پیش از آنکه همگی به حالت تسلیم نزد من آیند، برایم می‌آورد؟ \* یکی از جنیان کاردان و تیزهوش گفت: من آن را پیش از آنکه از مسند خود برخیزی نزد تو می‌آورم، و من بر این [کار] توانا و امینم. \* کسی که دانشی از کتاب [لوح محفوظ] نزد او بود گفت: من آن را پیش از آنکه پلک دیده‌ات به هم بخورد، نزد تو می‌آورم. [و آن را در همان لحظه آورد]. پس هنگامی که سلیمان تخت را نزد خود پابرجا دید، گفت: این از فضل و احسان پروردگار من است.».

همان‌طور که آیات بیانگر است و مفسران نیز گفته‌اند، تخت ملکه سبأ، تختی بزرگ و مجلل بوده (ر.ک؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۹: ۱۰۱) و آوردن آن نیز از فاصله بسیار دور (از یمن تا فلسطین) در زمانی کوتاه و غیر معمول، کاری عادی نیست و از موارد «لایقدر علیه الا الله» است. از طرفی درخواست‌کننده، پیامبر خدا حضرت سلیمان است اما درخواست‌شوندگان افرادی عادی هستند که درخواست پیامبرشان را اجابت و تخت را حاضر می‌کنند. لذا درخواست اموری که از عموم انسان‌ها ساخته نیست، ذاتاً شرک به حساب نمی‌آید؛ چرا که نبی خدا همین کار را انجام داد.

#### ۵-۶. بررسی حکم درخواست کار ماورای طبیعی از افراد

در ادامه لازم دیده شد تا در مورد اموری که وهابیان آن را «ما لایقدر علیه الا الله» توضیحی ارائه شود.

اینکه برخی از اعمال در انحصار خداوند متعال قرار دارد و انجام آن‌ها به جز ذات او از هیچ کس دیگری حتی برترین مخلوقات نیز بر نمی‌آید، مسئله‌ای است که نمی‌توان آن را انکار نمود؛ ولی اختلافی که اهل سنت و شیعیان با وهابیان در این زمینه دارند، قلمرو این کارهاست. به عبارت دیگر، وهابیان می‌گویند اعمالی مثل استعانت را جز در امور مادی نباید انجام داد؛ چون استغاثه از کارهای غیر مادی و منحصر در خداوند است (ابن عبدالوهاب، بی تا، ج ۶، ص ۱۹۲)؛ ولی غیر وهابیان می‌گویند درست است که برخی از کارها صرفاً متعلق به خداست و درخواست آن از غیر خدا، شرک تلقی می‌گردد، ولی بسیاری از چیزهایی که وهابیان آن‌ها را به عنوان کارهای خدایی می‌دانند، صرفاً در انحصار خدا نیست و صدور آن‌ها از برخی مخلوقات نیز، ممکن به نظر می‌رسد. به عبارت بهتر، اختلاف با وهابیت، صرفاً صفروی و در مورد مصادیق است.

آنچه صحیح به نظر می‌رسد، این است که انجام هیچ فعلی از هیچ مخلوقی محال نیست؛ مگر اینکه خداوند صراحتاً آن را در انحصار خود قرار داده باشد. مثلاً خداوند صراحتاً گفته که یگانه‌الاه و دارای حق ذاتی تصرف در امور مخلوقات، اوست: (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) (بقره: ۲۵۵). بنابراین، الاه خواندن غیر خدا، حرام و شرک است؛ حتی اگر آن شخص، برترین

مخلوق خدا باشد.

ولی در مورد سایر صفات الاهی، مثل خالقیت، نه تنها آیه‌ای وجود ندارد که خداوند را یگانه خالق در کل دنیا معرفی کند، بلکه قرآن صراحتاً عمل خلق را به غیر خدا نیز نسبت داده است. آنجا که خطاب به حضرت عیسی می‌فرماید: به اذن خدا، پرنده‌ای از گل می‌سازی و در آن می‌دمی تا به پرنده واقعی بدل شود (وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِأَذْنِي) (مائده: ۱۱۰). یا قبض روح و میراندن، به فرشته مرگ، نسبت داده شده است: (يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ) (سجده: ۱۱). یعنی برخی صفات الاهی با اذن خدا به بعضی از مخلوقاتش واگذار می‌شود؛ ولی صفتی مثل الاه بودن هرگز به هیچ کس بخشیده نخواهد شد.

لذا خداوند، طلب بعضی از امور غیر مادی را از برخی افراد، جایز می‌داند. مثلاً بنی اسرائیل که در بیابانی خشک گرفتار تشنگی شده بودند، از حضرت موسی طلب آب کردند و آن حضرت در یک عملی شگفت‌انگیز و ماورای بشری، از سنگی برای آنان آب جوشانید: (وَ إِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَا عَشْرَةَ عَيْنًا) (بقره: ۶۰). ضمن اینکه نه خداوند و نه حضرت موسی، مردم را به خاطر این درخواست غیرمقدور، توبیخ نمودند.

خداوند حتی به یکی از نزدیکان حضرت سلیمان، که پیامبر بودنش نیز معلوم نیست، قدرتی شگفت‌انگیز داده بود تا بتواند تختی عظیم را به چشم بر هم زدنی از یمن به فلسطین بیاورد؛ که آیه آن در بخش پیشین گذشت. جای سؤال است، برطبق نظر ابن عبدالوهاب، آیا حضرت سلیمان با درخواست کاری غیرمقدور از غیرخدا، آن هم شخصی که پیامبر نبود، دچار ضعف ایمان شده است؟!

مشاهده می‌شود، درخواست چنین اموری ذاتاً مشکلی نداشته و حرام نیست. لذا تقریر صحیح، این است که گفته شود، هیچ مخلوقی بدون کسب قدرت از خداوند، یارای کوچک‌ترین حرکتی ندارد؛ و این خداست که مبدأ قدرت در کل عالم است. انبیا نیز با اینکه عموم کارهایشان را با اسباب عادی انجام می‌دادند و منتظر نبودند خداوند مستقیماً آن عمل را محقق کند، و مثلاً همان‌طور که حضرت نوح سال‌های بسیاری از عمرش را صرف

ساختن کشتی نمود و ریشخند قومش را به جان خرید (وَيَصْنَعُ الْفُلُكَّ وَكَلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأَ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ) (هود: ۳۸) و هرگز از خداوند درخواست نکرد که کشتی پیش ساخته و آماده‌ای از آسمان نازل کند، با این حال مبدأ همه قدرت‌ها را خدا می‌دانستند و همه چیز را منتسب به او می‌نمودند. و مثلاً علی‌رغم اینکه آن بزرگواران هنگام بیماری عموماً به طیب مراجعه می‌کردند، ولی اقرار داشتند، شفا دهنده تنها خداست و طیبیان وسیله‌ای بیش نیستند: (وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ) (شعراء: ۸۰) یا حتی در هنگام جنگ نیز، خداوند صراحتاً از مجاهدان سلب قدرت و خود را یگانه مبارز با مشرکان قلمداد می‌کند: (فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) (انفال: ۱۷) لذا ضمن اینکه وقوع تمام کارها صرفاً تحت قدرت خداوند ممکن است، هموست که با اعطای قدرت به هر مخلوقی که بخواهد، می‌تواند وی را بر کارهای غیرمقدور بسیاری قادر سازد. آقای غماری نیز در ذیل همین حدیث مورد ادعای ابن عبدالوهاب، می‌نویسد: رسول خدا از جانب خودش هیچ ندارد و اگر هم در روز قیامت قادر بر شفاعت افراد باشد، صرفاً با اجازه خداست (ر.ک؛ غماری، بی‌تا: ۱۴).<sup>۱</sup>

پس به دو شرط، نمی‌توان کاری را از غیر خدا درخواست نمود: اول اینکه شخص معتقد باشد انسانی که از وی درخواست می‌کند، دارای قدرتی مستقل از خداوند است؛ که این یقیناً و اجماعاً شرک است و شکی در آن وجود ندارد؛ و دوم اینکه شخص کاری را از فرد دیگری درخواست کند، که خداوند صراحتاً آن عمل را در انحصار خودش دانسته است. مثلاً از او بخواهد که ال‌ه قرار گیرد؛ که چنین درخواستی، حتی با این نیت که شخص درخواست شونده قدرتی در عرض و مستقل از خدا ندارد نیز، باطل است.

خود شیخ نجدی در یکی از آثارش وقتی به تبرک جویی حضرت یعقوب به پیراهن حضرت یوسف (ادْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَالْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا... فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَى وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيرًا) (یوسف: ۹۳ و ۹۶) می‌رسد، چنین می‌نویسد: این گونه تبرک

۱. برای مطالعه بیشتر در آرای علمای اهل سنت برخلاف نظر وهابیت، نک: العلوی الحسینی الشافعی، بی‌تا، ص ۳۲؛ قادری، ۱۳۲۱ق، ص ۲۶؛ نقشبندی خالدی شافعی، بی‌تا، ص ۲۶.

جویی‌ها اگر به نیت طلب شفا باشد، نه تنها مشکلی ندارد، بلکه نیکو و مطلوب است (ر.ک؛ ابن عبدالوهاب، بی تا، ج ۵: ۱۷۴). ولی آیا طلب شفا از پیامبر (آن هم نه از خود او؛ بلکه در غیاب او و از پیراهنش) جزء امور غیر مادی محسوب نمی‌شود؟! حقیقت این است که وی و سایر وهابیان چون نتوانسته‌اند آیه قرآن را برطبق رأی خود تاویل کنند، ناچار آن را پذیرفته‌اند؛ آن هم فقط در حدی که آیه اجازه داده؛ یعنی از پیامبر و در حال حیاتش؛ نه از غیر پیامبر و نه در زمان بعد از ارتحال ایشان.<sup>۱</sup> که جای سؤال است: پیامبر غایب با پیامبر میت چه تفاوتی در این مسئله دارد؟! با توجه به اینکه هنگام تبرک‌جویی یعقوب نبی به لباس فرزندش حضرت یوسف، تبرک‌شونده در آنجا حاضر نبود.

و اینکه ابن عبدالوهاب با استناد به آیه ۲۵۴ سوره بقره که فرموده: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا خَلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ) (در روز قیامت هیچ دادوستد و رفاقت و شفاعتی وجود ندارد) قول به عدم مشروعیت طلب شفاعت از غیرخدا را برمی‌گزیند و تصور می‌کند، شفاعت خواستن فقط باید از خدا انجام گیرد، صحیح نیست؛ چراکه این آیه صرفاً شفاعتی را رد می‌کند که بدون اجازه خدا و مستقل از ذات او انجام یابد؛ نه هر شفاعتی را. با توجه به اینکه روایات اهل سنت مملو از اثبات حق شفاعت برای رسول خدا در روز قیامت بر امتش هستند. مثل حدیث معروفی که پیامبر خود را در آن، اولین شفاعت‌کننده در آخرت دانسته است (ر.ک؛ ابن ماجه قزوینی، ۱۴۱۸ق، ج ۵: ۶۷۸، ح ۴۳۰۸). شاهد این ادعا، می‌تواند این باشد که در آیه فوق، مقوله دوستی و رفاقت نیز جزء مواردی است که در روز قیامت از بین خواهد رفت: «لَا خَلَّةٌ». در صورتی که در آیه دیگر می‌فرماید: در آخرت، دوستی‌های دنیوی به دشمنی بدل خواهد شد؛ مگر دوستی بین پرهیزکاران (الْأَخِلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ) (زخرف: ۶۷). چون دوستی بین مؤمنان بر پایه دستورات الاهی بنا شده؛ نه براساس مطامع دنیوی. و انسان‌ها نمی‌توانند با اتکا به رفاقت‌ها و نسبت‌های فامیلی که در دنیا داشتند، به خود اطمینان بدهند که وارد بهشت

۱. برای مطالعه بیشتر، نک: میلان نورانی، محمدجعفر، تبرک از دیدگاه صحیح بخاری، پژوهشنامه نقد وهابیت سراج منیر، ش ۲۶، ص ۹۱-۱۰۱.

خواهند شد؛ چرا که قرآن می‌فرماید: (فَلَا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ) (مؤمنون: ۱۰۱)؛ در آن روز، قوم و خویشی وجود ندارد» و هر کس باید صرفاً به عمل خودش متکی باشد: (لَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ) (یاسین: ۵۴). همان‌گونه که پیامبر نیز در روایتی فرمود: خودتان را بخريد (اشترُوا أَنفُسَكُمْ... فَإِنِّي لَأَ أَمْلِكُ لَكُمْ مِّنَ اللَّهِ شَيْئًا) (ر.ک؛ ابن حنبل شیبانی: ۱۴۱۶ق، ج ۱۴: ۲۵۵، ح ۸۶۰۱) یعنی بهشت و جهنمی شدن انسان‌ها و اینکه انسان بتواند خود را از آتش جهنم بخرد و به خدا بفروشد، صرفاً با اعمال نیک ممکن است؛ نه با قوم و خویش بودن با رسول خدا. ولی اگر همین انسان صالح که کوله‌باری از اعمال نیک دارد، از پیامبر گرامی نیز طلب شفاعت کند، مشروع است و برطبق احادیث صحیح، شفاعت رسول الله شامل وی خواهد بود. لذا نمی‌توان تمام مصادیق شفاعت را در جهان آخرت، نفی نمود.

با این توضیحات مشخص می‌شود، درخواست امور شگفت و فرامادی از مخلوقات، نه تنها نامشروع نیست؛ که نمونه‌هایی از آن نیز در قرآن آمده است. ولی باید با این نیت باشد که شخص درخواست‌کننده، برای شخص درخواست‌شونده، قدرتی در برابر خدا و در عرض او قائل نباشد و او را مخلوق و محتاج خدا بداند.

### بحث و نتیجه‌گیری

ابن تیمیه و پیروان وهابی وی با همسان دانستن کاربردهای قرآنی دعا در لغت و اصطلاح مرتکب خطا شده و از سویی با استفاده گزینشی از آیات، ادعا می‌کنند که دعای غیرخدا در قرآن منع شده است. از آنجا که در نظر آنان، دعا از اهم مصادیق عبادت به شمار می‌رود، لذا انجام آن برای غیرخدا موجب شرک است. آیه هیجدهم سوره جن یکی از مهم‌ترین دلایل ادعای ایشان به شمار رفته و در این نوشتار نیز همین آیه مورد توجه و مطالعه قرار گرفته است. ولی با دقت در نظرات برخی از مفسران شیعه، این نتیجه به دست آمد که آیه اساساً در صدد نفی دعای غیرخدا نیست و قصد دارد عبادت را در خداوند منحصر کند؛ آیه می‌فرماید به شکلی که خداوند را به نیت معبود بودن او می‌خوانید، کس دیگری را نخوانید؛ و عبادت را مخصوص خدا بدانید» نه اینکه هیچ کس را در طول زندگی تان صدا نزنید. ضمن اینکه وجود دعای غیرخدا در قرآن مانند دعای پیامبر به قومش برای قبول دین و یا

درخواست سلیمان برای آوردن تخت ملکه سبأ که مصداق شرک هم نیستند، دلیل بر اشتباه بودن این دیدگاه است.

## تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.


## ORCID

Mohammad Jafar

 <https://orcid.org/0000-0002-4248-6577>

Milan Nourani

Seyed Reza Hashemi

 <https://orcid.org/0009-0009-7815-0598>

Shah Qobadi

## منابع

قرآن کریم

آلوسی؛ شهاب‌الدین محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی: فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی؛ تحقیق عبدالباری عطیه و دیگران؛ بیروت: دار الکتب العلمیه (منشورات محمدعلی بیضون)، چاپ اول.

ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۲۶ق). بیان تلبیس الجهمیه: فی تأسیس بدعهم الکلامیه، تحقیق گروهی از محققان، مدینه: مجمع الملک فهد لطباعه المصحف الشریف، چاپ اول.

ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۳۱ق). جواب فی الحلف بغير الله و الصلاة إلى القبور: و يليه فصل فی الاستغاثه، کویت: بی‌نا، چاپ اول.

ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۱۶ق). مجموع الفتاوی، تحقیق عبدالرحمان بن محمد بن قاسم، مدینه: مجمع الملک فهد.

ابن حنبل شیبانی، احمد. (۱۴۱۶ق). مسند احمد بن حنبل، تحقیق شعيب ارنؤوط و دیگران، بیروت: مؤسسه الرساله، چاپ اول.

ابن عبدالوهاب نجدی، محمد. (بی‌تا). مؤلفات الشيخ الامام محمد بن عبدالوهاب، تحقیق عبدالعزيز بن زید الرومی و دیگران، ریاض: جامعه الامام محمد بن سعود الاسلامیه.

ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم، تحقیق محمدحسین

- شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیة (منشورات محمدعلی بیضون)، چاپ اول.  
ابن ماجه قزوینی، محمد. (۱۴۱۸ق). سنن ابن ماجه، تحقیق بشار عواد معروف، بیروت: دار الجیل، چاپ اول.  
العلوی الحسینی الشافعی، سید زین بن ابراهیم بن سمیط. (بی تا). مسائل کثر حولها النقاش و الجدل، بی جا: بی نا.  
امام خمینی، سید روح الله. (۱۴۲۴ق). توضیح المسائل (محشأ)، تحقیق سید محمدحسین بنی هاشمی خمینی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ هشتم.  
غماری، عبدالله. (بی تا). الدر الثمین: مختصر الرد المحکم المتین، تحقیق سعید فوده، بی جا: بی نا.  
فخرالدین رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر: او مفاتیح الغیب، تحقیق واحد پژوهش دار احیاء التراث العربی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.  
قادری، شاه فضل رسول. (۱۳۲۱ق). سیف الجبار المسلمول علی اعداء الابرار، بی جا: بی نا.  
قرطبی، ابو عبدالله محمد بن احمد انصاری. (۱۳۶۴ش). الجامع لاحکام القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ اول.  
نقشبندی خالدی شافعی، داود بن سلیمان. (بی تا). نحت حدید الباطل و برده بادلہ الحق الذابہ عن صاحب البردہ، تحقیق عبدالرازق النقشبندی الخالدی، بی جا: بی نا.  
ابن عبد الوهاب نجدی، محمد. (بی تا). اصول الدین الاسلامی: مع قواعد الاربع، مکه: دار الحدیث الخیریة.  
ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.  
ابن عثیمین، محمد بن صالح. (۱۴۱۳ق). مجموع فتاوی و رسائل فضیلة الشیخ محمد بن صالح العثیمین، تحقیق فهد بن ناصر بن ابراهیم السلیمان، عربستان: دار الوطن - دار الثریا.  
ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان: فی تفسیر القرآن، تحقیق محمد مهدی ناصح - محمدجعفر یاحقی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول.  
امین عاملی، سید محسن. (۱۳۷۱ق). کشف الارتیاب: فی اتباع محمد بن عبد الوهاب، قم: دار الکتب



الاسلامی.

بستی خطابی، ابوسلیمان حمد بن محمد بن ابراہیم بن الخطاب. (۱۴۱۲ق). شأن الدعاء، تحقیق أحمد یوسف الدقاق، قاہرہ: دار الثقافة العربیة، چاپ سوم.

بن باز، عبدالعزیز بن عبداللہ. (بی تا). مجموع فتاویٰ ابن باز، تحقیق محمد بن سعد الشویعر، بی جا: بی نا. بن باز، عبدالعزیز بن عبداللہ. (۱۴۲۳ق). تحفۃ الإخوان: باجوبہ مہمہ تتعلق بآركان الإسلام، ریاض: وزارت امور اسلامی و اوقاف و دعوت و ارشاد، چاپ دوم.

جوہری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ق). الصحاح: تاج اللغۃ و صحاح العربیة، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دار العلم للملایین، چاپ اول،

شیخ طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان: فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد حبیب عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.

صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ق). الفرقان: فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنۃ، قم: فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.

طبرسی، امین الدین ابوعلی فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان: فی تفسیر القرآن، تحقیق فضل اللہ یزدی طباطبائی - سیدہاشم رسولی محلاتی، تہران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان: فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفۃ، چاپ اول.

عبدالباقی، محمد فؤاد. (۱۳۶۴ق). المعجم المفہرس لألفاظ القرآن الکریم، قاہرہ: دار الحدیث - مطبعۃ دار الکتب المصریة.

علامہ طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴ش). المیزان: فی تفسیر القرآن، ترجمہ: سید محمد باقر موسوی ہمدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابستہ بہ جامعہ مدرسین حوزہ علمیہ قم، چاپ پنجم.

علماء نجد الاعلام. (۱۴۱۷ق). الدرر السنیة: فی الاجوبۃ النجدیة، تحقیق عبدالرحمان بن محمد بن قاسم، بی جا: بی نا، چاپ ششم.

ماہر بن عبدالحمید بن مقدم، أبو عبدالرحمان. (بی تا). شرح الدعاء: من الكتاب و السنۃ، ریاض: مطبعۃ سفیر - مؤسسۃ الجریسی للتوزیع و الإعلان.

## References

### Holy Quran

- Alosi; Shahabuddin Mahmoud bin Abdullah. (1994). *The spirit of meaning: in the interpretation of the Great Qur'an and the Seven Al-Mathani*; The research of Abdul Bari Atiyeh and others; Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya (Publications of Muhammad Ali Bizoon), first edition. [in Arabic]
- Ibn Taymiyyah, Ahmad Ibn Abd al-Halim. (2005). *Bayan Talbis al-Jahmiyyah: In the establishment of Badaham al-Kalamiya*, research by a group of researchers, Madina: Majma al-Mulk Fahd for the printing of Al-Musaf al-Sharif, first edition. [in Arabic]
- Ibn Taymiyyah, Ahmad Ibn Abdul Halim. (2009). *Juab fi al-Halaf without Allah and prayer to the graves: and the year of chapter fi al-estghatha*, Kuwait: Bina, first edition. [in Arabic]
- Ibn Taymiyyah, Ahmad bin Abd al-Halim. (1416 AH). *Majm al-Fatawi*, research by Abd al-Rahman bin Muhammad bin Qasim, Medina: Majma al-Mulk Fahd. [in Arabic]
- Ibn Hanbal Shibani, Ahmad. (1995). *Musnad of Ahmad Ibn Hanbal*, researched by Shoaib Arnout and others, Beirut: Risala Est., first edition. [in Arabic]
- Ibn Abd al-Wahhab Najdi, Muhammad. (n.d). *the works of al-Shaykh al-Imam Muhammad bin Abd al-Wahhab*, the research of Abdul Aziz bin Zaid al-Rumi and others, Riyadh: Imam Muhammad bin Saud al-Islamiyya University. [in Arabic]
- Ibn Kathir Damaschi, Abu al-Fada Ismail bin Umar. (1998). *Tafsir al-Qur'an al-Azeem*, researched by Muhammad Hossein Shams al-Din, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya (published by Muhammad Ali Bizoun), first edition. [in Arabic]
- Ibn Majah Qazvini, Muhammad. (1997). *Ibn Majah's Sunan*, Research by Bashar Awad Ma'rouf, Beirut: Dar Al Jail, first edition. [in Arabic]
- Al-Alawi al-Husseini al-Shafa'i. (n.d). *Seyyed Zain bin Ibrahim bin Sumit*, the problems of many questions surrounding painting and argument, n.p. [in Arabic]
- Imam Khomeini, Seyyed Ruhollah. (2003). *Explanation of the Issues (Mahsha)*, research of Seyyed Mohammad Hossein Bani Hashemi Khomeini, Qom: Islamic Publication Office affiliated with the Qom Seminary Society of Teachers, 8th edition. [in Persian]
- Ghamari, Abdullah. (n.d). *Al-Dar al-Thamin: A summary of Al-Ard al-Muhakam al-Mattin*, research by Saeed Fouda, n.p.,.

- Fakhr al-Din Razi, Muhammad bin Umar. (1999). *al-Tafsir al-Kabir: O Mufatih al-Ghaib*, Research Unit of Ihya Al-Trath al-Arabi, Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi, third edition. [in Arabic]
- Qadri, Shah Fazl Rasool. (1942). *Saif al-Jabbar al-Maslul Ali Ahadin al-Abrar*, n.p.
- Qurtobi, Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad Ansari. (1985). *Al-Jaami Lahkam Al-Qur'an*, Tehran: Nasser Khosrow Publications, first edition. [in Persian]
- Naqshbandi Khalidi Shafi'i, Dawud bin Suleiman. (n.d). *Nahat Hadid al-Batil and Badla al-Haq al-Dhazaba from Sahib al-Barda*, research by Abdul Razaq al-Naqshbandi al-Khalidi, n.p.
- Ibn Abd al-Wahhab Najdi, Muhammad. (n.d). *Usul al-Din al-Islami*: with the four rules, Makkah: Dar al-Hadith al-Khairiya. [in Arabic]
- Ibn Faris, Ahmad. (1983). *Mujajm Maqayys al-Laghga*, researched by Abdus Salam Muhammad Haroun, Qom: School of Islamic Studies, first edition. [in Arabic]
- Ibn Uthaymeen, Muhammad bin Saleh. (1992). *the collection of fatwas and letters of Fazilah al-Sheikh Muhammad bin Saleh al-Uthaymeen*, research by Fahd bin Nasser bin Ibrahim al-Sulaiman, Arabia: Dar Al-Watan-Dar al-Tharia. [in Arabic]
- Abul Fattuh Razi, Hossein bin Ali. (1987). *Ruz al-Jinnan and Ruh al-Jinan: Fi Tafsir al-Qur'an*, research by Mohammad Mahdi Naseh-Mohammad Jaafar Yahaqi, Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation, first edition. [in Persian]
- Amin Ameli, Seyyed Mohsen. (1992). *Kashf al-Artiyab: Fi Awataat Muhammad bin Abd al-Wahhab*, Qom: Dar al-Kitab al-Islami. [in Persian]
- Basti Al-Khattabi, Abu Suleiman Hamad bin Muhammad bin Ibrahim bin Al-Khattab. (1991). *the meaning of supplication*, researched by Ahmed Yusuf al-Daqaq, Cairo: Dar al-Taqqah al-Arabiya, third edition.
- Ibn Baz, Abd al-Aziz bin Abdallah. (n.d). *Ibn Baz's collection of fatwas*, research by Muhammad bin Saad al-Shuyaar, n.p.
- Bin Baz, Abd al-Aziz bin Abdullah. (2002). *Tohfa Al-Ikhwan: Important Bajuba related to Barkan al-Islam*, Riyadh: Ministry of Islamic Affairs, Endowments, Da'wah and Guidance, second edition. [in Arabic]
- Johri, Ismail bin Hammad. (1997). *Sahaha: Taj al-Lagha and Sahaha al-Arabiya*, researched by Ahmad Abdul Ghafoor Attar, Beirut: Dar al-Alam Lamlayin, first edition. [in Arabic]
- Sheikh Tusi, Muhammad bin Hassan. (n.d). *al-Tabyan: fi Tafsir al-Qur'an*, researched by Ahmad Habib Ameli, Beirut: Dar Ahya Al-Tarath al-

- Arabi, first edition. [in Arabic]
- Sadeghi Tehrani, Muhammad. (1985). *Al-Furqan: In Tafsir Al-Qur'an with Al-Qur'an and Sunnah*, Qom: Islamic Culture, second edition. [in Persian]
- Tabarsi, Amin al-Din Abu Ali Fazl bin Hasan. (1993). *Majma al-Bayan: Fi Tafsir al-Qur'an*, research by Fazlullah Yazdi Tabatabayi- Seyyed Hashem Rasouli Mahalati, Tehran: Nasser Khosro Publications, 3rd edition. [in Persian]
- Tabari, Abu Ja'afar Muhammad bin Jarir. (1991). *Jami al-Bayan: fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Marafa, first edition. [in Arabic]
- Abdul Baqi, Muhammad Fouad. (1985). *Al-Mu'ajm Al-Mufars for Al-Faz Al-Qur'an Al-Karim*, Cairo: Dar Al-Hadith - Dar Al-Kitab Al-Masriyya Press. [in Arabic]
- Allameh Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein. (1995). *Al-Mizan: Fi Tafsir al-Qur'an*, translated by Seyyed Mohammad Baqer Mousavi Hamdani, Qom: Islamic Publications Office affiliated to the Qom Seminary Society of Teachers, fifth edition. [in Persian]
- Scholars of Najd Al-Alam. (1996). *Al-Darr al-Sunniyyah: Fi al-Ajuba al-Najdiyyah*, research by Abd al-Rahman bin Muhammad bin Qasim, n.p., 6th edition.
- Maher bin Abdul Hamid bin Moghadam, Abu Abdul Rahman. (n.d). *Sharh al-Dua: Man al-Kitab wa Sunnah*, Riyadh: Safir Press - Al-Jarisi Publishing House. [in Arabic]

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی

**استناد به این مقاله:** میلان نورانی، محمد جعفر، هاشمی شاه‌قبادی، سیدرضا. (۱۳۹۹). بررسی تطبیقی دیدگاه شیعه و وهابیت در خصوص درخواست از غیر خدا براساس آیه «لَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا». پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه، ۳ (۴)، ۲۳۹-۲۵۶.

DOI: 10.22054/JCST.2021.54675.1039



Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.