دوفصلنامه علمی ـ پژوهشی
مطالعات مقارنه‌ای مذاهب اسلامی
سال سوم ـ شماره چهارم ـ بهار و تابستان ۱۴۰۱

Scientific Biannual Journal of
Comparative Studies of Islamic Denominations
Year 3, No.4, Spring and Summer 2022

مفهوم عبادت
از منظر شاه ولی الله دهلوی و محمد بن عبدالوهاب

علی ملا موسی مبیدی[۱]

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۲۴
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۵

چکیده

محمد بن عبدالوهاب با فهم نادرستی که از مفهوم عبادت اخذ کرده، مرزهای توحید و شرک را تغییر داده و همین امر ضرورت بررسی این مفهوم را مضاعف کرده است. شاه ولی الله دهلوی از شخصیت‌های بارز هندوستان است که از پیشوایان فکری بسیاری از گرایش‌های فکری آنجا همچون دیوبندیه، بریلویه و اهل حدیث به شمار می‌رود. وی در بیان مفهوم عبادت، قیودی را ضروری دانسته است که نشان‌گر عمق اختلاف فکری او با تفکر محمد بن عبدالوهاب پیشوای فکری وهابیت است. بیان دیدگاه او در این مسئله، می‌تواند کمک شایانی در جهت مقابله با وهابی‌گری در آن مناطق کند.

دهلوی برخلاف محمد بن عبدالوهاب، صرف غایت تعظیم و تذلّل را در بیان مفهوم عبادت کافی ندانسته و معتقد است که باید نیت و اعتقاد در پیدایش مفهوم عبادت لحاظ گردد و اعمالی چون سجده، دعا و ... زمانی عبادی خوانده می‌شود که همراه با نیت تقرب و اعتقاد الوهیت و ربوبیت باشد. در این نوشتار سعی شده است که آثار دهلوی و محمد بن عبدالوهاب مرتبط با مسئله مورد مطالعه قرار گرفته، و با مقایسه دیدگاه هر دو تقابل فکری این دو پیشوای فکری در مفهوم کلیدی و بنیادی همچون عبادت مورد ارزیابی قرار گیرد.

واژگان کلیدی: ولی الله دهلوی، محمد بن عبدالوهاب، وهابیت، عبادت، سجده، دعا، طواف، نذر، ذبح.

---

۱. دکترای مدرسی معارف اسلامی دانشگاه تهران و استاد تخصصی حوزه فرق و مذاهب حوزه علمیه قم،
meybodi60@chmail.ir

مقدمه

تمام مسلمانان اتفاق نظر دارند که عبادت مختص به خدای متعال است و هر کس که غیر او را عبادت کند، مشرک و از دایره اسلام خارج می‌شود. در قرون متأخر از جهان اسلام، جماعتی موسوم به «وهابیت» با تبعیت از محمد بن عبدالوهاب تفسیری از «عبادت» ارائه کردند که به موجب آن، برخی از اعمال مسلمانان از سوی آنان در شمار شرک الوهی تفسیر شود. ائمه و بزرگان مذاهب فقهی، کلامی اهل‌سنت، با این تفسیر از عبادت مخالفند و برای تعریف «عبادت» حدود و ضوابطی را تعیین کرده‌اند و همین امرموجب شده است که حد فاصل توحید و شرک دقیقاً مشخص شده و رجوع به دیدگاه آنان می‌تواند تا حدّ زیادی راه‌گشای حلّ مسئله مفهوم عبادت باشد.

از جمله این بزرگان که بیشترین تأثیر را در گرایش فکری اهل‌سنت شبه‌قارهٔ هند داشته است و همواره از او به عنوان شیخ مشایخ خود یاد می‌کنند، «ولی الله دهلوی» است. جایگاه علمی دهلوی به‌گونه‌ای است که در سال‌های اخیر برخی از وهابیان به جهت همسو نشان دادن عقیدهٔ دهلوی با جریان وهابیت در نجد و غیر مقلدین در شبه قاره، اقدام به تألیفات متعددی کرده‌اند؛ در حالی که بین آراء دهلوی و آنان فاصله فکری زیادی است.

وی در آثار متعددی از خود همچون *حجّة الله البالغة*، *البدور البازغة*، *الفوز الکبیر* و *العقیدة الحسنة* و ... به اجمال یا تفصیل، متعرّض معنا و مفهوم عبادت گردیده است و حدود و ضوابطی که در جامع و مانع بودن تعریف عبادت دخالت داشته است را مورد توجه قرار داده است. از نویسندگان عرب العمزی در کتاب *الدهلوی وآراؤه الکلامیة والفلسفیة*، تا حدی به مسئله مفهوم عبادت از منظر دهلوی پرداخته و صرفاً به عباراتی از کلام دهلوی در تعریف عبادت اشاره کرده، اما به تحلیل عبارت دهلوی نپرداخته است.

در این نوشتار، با مطالعهٔ آثار مشهور دهلوی، سعی شده است که تقریر صحیحی از مفهوم عبادت نزد دهلوی ارائه شود، و با تطبیق دیدگاه او با دیدگاه محمد بن عبدالوهاب در باب مفهوم عبادت و تطبیق آن بر مصادیق عبادت، تقابل فکری دهلوی با محمد بن عبدالوهاب مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

۱. شناخت‌نامه

۱ـ۱. شاه ولی‌الله دهلوی

قطب الدین احمد بن عبد الرحیم معروف به شاه ولی‌الله دهلوی، در سال ۱۱۱۴ق در ایام حکومتی اورنگزیب به دنیا آمد. او از کودکی نزد پدرش عبدالرحیم ـ از چهره‌های سرشناس هند که حظّ فراوانی از علوم ظاهری و باطنی برده بود ـ علوم مختلفی در علم حدیث، کلام، فقه، اصول، منطق، طب و تصوف و ... را فراگرفت و در چهارده سالگی با پدرش در طریقهٔ نقشبندیه بیعت کرد.

سپس نزد شیخ محمد افضل سیالکوتی رفت و در علم حدیث از او بهره فراوان برد. دهلوی حدود ۲۹ سال داشت که در سال ۱۱۴۳ق به همراه دایی خود به نام شیخ عبیدالله بارهوی و پسر دایی‌اش محمدعاشق عازم حرمین شریفین شد و در طول دو سال اقامت در مکه و مدینه نزد اساتید متعدد آن دیار کسب علم کرد. او در ابتدا عازم مدینهٔ منوره شد و در آنجا و در مقابل قبر نبی مکرمﷺ بسیاری از کتاب‌های حدیثی را از استادش شیخ ابوطاهر کردی فراگرفت و اجازه نقل روایات آن را اخذ کرد.

سپس عازم مکه مکرمه گردید و در آنجا نزد وفدالله مالکی و تاج‌الدین قلعی، برخی دیگر از کتاب‌های حدیثی را فراگرفت. دهلوی بعد از گذشت دو سال فعالیت علمی، عزم بازگشت به هندوستان کرد تا اینکه در سال ۱۳۴۵ق وارد هندوستان شد (حسنی، ١٤٢٠ق: ٨٥٦/٦ و ٨٥٧). تلاش‌های دهلوی در عرصهٔ علوم مختلف، وی را سرآمد بسیاری از علمای هم‌عصر خود کرده بود. دهلوی که فصاحت خوبی در بیان لغت عرب داشت، در تألیفات خود از آن بهره برد. مطالعهٔ آثار او بیان‌گر تسلّط او به علم فقه بر مذاهب چهارگانه اهل‌سنت، اعتنای ویژه‌اش به علم حدیث، و توجه خاصّ او به تفسیر قرآن و اصول تفسیری آن در کنار تقریر عقیده و اصول دین مشاهده می‌شود (ترهتی، ١٤٣٧ق: ١٥٨ـ١٦٠) او خود به برتری علمی خود نسبت به اهل زمان واقف بود؛ و معتقد بود که خداوند او را به درجه مجدّدیت در دین رسانده و این موجب شده است که حل بسیاری از مسائل برایش منکشف گردد (دهلوی، ١٣٥٥ق: ٤٠/١). ولی الله دهلوی به همراه فرزندان، نوادگان و شاگردانش، توانستند نظام فکری احناف شبه‌قاره را تحت تأثیر قرار دهند. این تأثیر تا جایی پیش رفت که بسیاری از جریان‌های فکری درون شبه‌قاره همچون دیوبندیه، بریلویه، غیر

مقلدان و سیفیه در هندوستان به نحوی اندیشهٔ فکری خود را منتسب به مدرسهٔ ولی‌الله دهلوی کنند. برای نمونه: دیوبندیان معتقدند طریق جامع در فهم دین در حوزه‌های مختلف تصوف، فقه، حدیث و اصولی که در دوران سلف بوده، همگی از طریق ولی الله دهلوی به آنها ارث رسیده است (نانوتوی، ۱٤۳۰ق: ۱٦۰). جایگاه علمی دهلوی، این امکان را به وجود آورده است که بتوان از آراء و نظرات او در حل بسیاری از مسائل مورد اختلاف بهره کافی برد و دیدگاه وی را به‌عنوان فصل‌الخطاب در مسائل پیش رو مطرح کرد.

۱ـ۲. محمد بن عبدالوهاب

محمد بن عبد الوهاب پیشوای فرقه وهابیت به‌شمار می‌رود. او در سال ۱۱۱۱ق در نجد به دنیا آمد و از قبیله بنی‌تمیم بود. او در ابتدا برای کسب علم عازم حجاز شد و پای درس علمای مدینه همچون محمد بن سلیمان کردی شافعی و محمد حیات سندی حنفی نشست و اندیشه‌های انحرافی خود را با این اساتید در میان گذاشت. این دو استاد بیم آن داشتند که محمد بن عبدالوهاب با افکاری که دارد گرفتار الحاد و ضلالت شود و نه تنها خود را گمراه کند؛ بلکه بسیاری از مردم را با افکاری که دارد به گمراهی بکشاند. پدر محمد که از علمای حنبلی منطقه بود، او را به جهت افکار الحادی که داشت مورد مذمت قرار داده و برادرش سلیمان، او را به خاطر عقائد انحرافی‌اش رد می‌کرد و حتی به این مقدار بسنده نکرد و کتابی در ردّ معتقدات برادرش نوشت. محمد بن عبدالوهاب هنگامی که اراده کرد هرآنچه را که شیطان از بدعت‌ها و گمراهی‌ها برای او زینت داده برای مردم اظهار کند، از شهر خود خارج شد. او در حدود سال ۱۱۴۳ق عازم بلاد شرق شد و مردم را به توحید و ترک شرک دعوت کرد. محمد بن عبدالوهاب به آنان چنین فهماند که همه اعمالشان آمیخته به شرک و ضلالت است. و به این طریق به تدریج عقیدهٔ خود را به مردم القاء کرد و همین امر موجب شد که برخی عوام‌الناس شیفته افکار او شوند. افکار گمراه کننده محمد بن عبدالوهاب در سال ۱۱۵۰ق در منطقهٔ نجد و اطراف آن شهرت یافت؛ تا آنجا که امیر شهر درعیه ـ محمد بن سعود ـ او را تحت یاری خود قرار داد و اندیشهٔ او را پذیرفت و افکارش او را بهترین وسیله برای توسعهٔ فرمانروایی خود دانست. ابن‌سعود اهل درعیه را مجاب کرد که از ابن‌عبدالوهاب در آنچه می‌گوید تبعیت کنند، مردم عوام درعیه که چیزی از شریعت نمی‌دانستند، محمد بن عبدالوهاب را مانند پیامبر در میان امت ایشان

پنداشتند؛ تمام حرف‌های او را عمل کرده و هیچ کاری بدون دستور او انجام نمی‌دادند و او را در عالی‌ترین مرتبه، مورد تعظیم قرار می‌دادند. پیروانش هنگامی که کسی را به قتل می‌رساندند، مال او را اخذ می‌کردند و به امیر محمد بن سعود می‌دادند. او نیز خمس آن را برای خود برداشته و بقیه را نزد همگان تقسیم می‌کرد (زینی دحلان، ١٤٢٤ق: ١١٢-١١٤). از محمد بن عبدالوهاب کتاب و رسائل متعددی به‌جای مانده است که کتاب *التوحید*، *کشف الشبهات*، *اصول الایمان* و ... از جملهٔ این آثار است (زرکلی، ۲۰۰۲م: ۲۵۷/٦). محمد بن عبدالوهاب با فهم غلط از برخی مفاهیم بنیادی و ضروری دین، فهم نادرستی از اسلام به‌دست آورد و براساس اسلام خودساخته، برخی از برنامه‌های اسلامی همچون طلب شفاعت و برخی از اعمال مسلمانان، همچون استغاثه را ناقض توحید و اسلام خواند و بر این اساس، اقدام به تکفیر و مشرک خواندن مسلمانان کرد. «عبادت»، یکی از مفاهیم ضروری و بنیادی است که در آثار به‌جای مانده از محمد بن عبدالوهاب مورد تأکید بسیاری قرار گرفته است و فهم غلط او از این مفهوم، منجر به کفرانگاری برخی از برنامه‌های اسلام محمدی و کافر خواندن مسلمانان شده است که در این رساله به تفصیل، دیدگاه او به صورت تطبیقی که با کلام ولی‌الله دهلوی، مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

۲. مفهوم‌شناسی عبادت

۲ـ۱. عبادت در لغت

عبادت بر وزن «فِعالة» به همراه «عبودیة، عبودة، مَعبَد و مَعبَدة»، از مصادر ثلاثی مجرد فعل «عبَد یعبُد» به‌شمار می‌رود (صافی، ١٤١٨ق ٢٥٧/٦). «عبد» بر دو اصل معنایی دلالت دارد؛ اصلی که «عبادت» از آن اشتقاق یافته است، به معنای نرمی، فروتنی و رام شدن می‌باشد. (ابن فارس، ۱۳۹۹ق: ٢٠٥/٤) لذا در لغت عرب به شتری که با روغن قطران رام شده باشد «بعیر مُعَبَّد»، و به راهی که با عبور از آن هموار شده باشد «طریق مُعَبَّد» گفته می‌شود و به برده‌ای که در برابر مولای خود اظهار تذلّل و خواری کند «عبد» گفته می‌شود، و به کسی که او را به بردگی بگیرد عرب می‌گوید: «عبّدت فلانًا» (راغب اصفهانی، ١٤١٢ق: ١٦١؛ طبری، ١٤٢٠ق: ١٦١/١) در قرآن کریم آمده است: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدْتَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾؛ «آیا این منّتی است که تو بر من می‌گذاری که بنی‌اسرائیل را بردهٔ خود ساخته‌ای؟!» (شعراء: ۲۲). «عبودیت» از مصادر ماده «عبد»، نزد اهل لغت، به معنای اظهار

تذلّل است؛ و اما «عبادت» مصدر دیگر آن، به جهت آن که بیان‌گر غایت تذلّل است، معنای بلیغ‌تر و رساتری از «عبودیت» در اظهار تذلّل افاده می‌کند (راغب اصفهانی، ١٤١٢ق: ٥٤٢ و تهانوی، ١٩٩٦م: ١١٢٣/٢).

عرب از واژهٔ «عبادت» در معانی اسم مصدری نیز استعمال کرده است، و اهل لغت در آثار خود به این معانی اشاره کرده‌اند؛ به‌طوری که برخی آن را در معنای «طاعت» (جوهری، ١٤٠٧ق: ٥٠٣/٢؛ فیروزآبادی، ١٤٢٦ق: ٢٩٦)، برخی در معنای «طاعت همراه با خضوع» (ابن منظور، ١٤١٤ق: ٢٧٣/٣ و فیومی، بی‌تا: ٣٨٩/٢) و برخی دیگر در معنای «فعل مورد رضایت پروردگار» گزارش داده‌اند (زبیدی، بی‌تا: ٣٣٠/٨).

اگر این تعاریف لغوی جامع افراد و مانع اغیار دانسته شود، لازم می‌آید که (العیاذ بالله) انبیاء و رسولان، شهداء و صدیقین رمی به شرک شوند و ایشان را گرفتار در دام شرک قلمداد کنند (سبحانی، ١٤١٦ق: ١٥ و ١٦). همچنین بر انسان‌ها در شریعت، مأمور به اطاعت و خضوع و تذلّل در برابر پدر و مادر، ائمه و پیامبران هستند. حال اگر صرف تذلّل و خضوع در بیان تعریف اصطلاحی عبادت کافی باشد، معنای آن چنین می‌شود که شارع، امر به شرک در عبادت کرده باشد؛ در حالی که خدای متعال امر به فحشاء و بدی نمی‌کند (نابلسی، ٢٠١٧م: ١٣٩):﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾؛ «خداوند (هرگز) به کار زشت فرمان نمی‌دهد» (اعراف: ٢٨). بنابراین دریافت حدود و ضوابط مفهوم عبادت نیازمند آن است در کنار تفسیر اهل لغت، تعریف اصطلاحی این واژه نزد علما هم دانسته شود، تا حدود و ضوابط شرعی آن به طور صحیح و کامل شناخته شود.

۲ـ۲. عبادت در اصطلاح

بعد از بیانی که از معنای لغوی عبادت ارائه گردید، در این بخش دیدگاه ولی الله دهلوی در مقایسه با دیدگاه محمد بن عبدالوهاب راجع به تعریف اصطلاحی عبادت مورد بررسی قرار می‌گیرد. از نظر محمد بن عبدالوهاب عبادت، نهایت خضوع و تذلّل، و نهایت محبت و تعلق برای موجودی است که این اعمال برای او صورت می‌پذیرد: «العبادة هي غاية الخضوع والتذلّل، وغاية الحبّ والتعلّق لمن فعل له ذلك» (محمد بن عبدالوهاب، بی‌تا (ب): ٧). و در تعریفی دیگر، عبادت را اسم جامعی دانسته است که بر هرآنچه که خداوند از اقوال و اعمال باطنی و ظاهری دوست داشته و مورد رضایت او باشد، تعلق می‌گیرد:

«العبادة اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة» (محمد بن عبدالوهاب، بی‌تا (ج): ۹). تعریف دوم محمد بن عبدالوهاب نزد پیروان فکری او از شهرت بیشتری برخوردار است و به‌کرات از این تعریف استفاده کرده‌اند (علماء نجد، ۱٤۱۷ق: ۱۷٤/۲، ۲۰۵، ۲۲٦، ۲۵۰). علمای لجنة الافتاء سعودی نیز این تعریف از عبادت را پذیرفته‌اند (الدویش، بی‌تا: ۷٦/۱). به موجب این تعریف، صالح بن عبدالعزیز آل الشیخ در تفسیر آیه ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾ (کوثر: ۲) بر این باور است که چون خدا دستور به نماز و نحر داده است، به موجب آن، این دو عمل عبادت محسوب می‌گردد؛ چون «العبادة اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه» و امر خدا به نماز و نحر، حاکی از محبوب و مرضی بودن این دو عمل نزد ایشان است، پس نماز و نحر عبادت محسوب می‌شوند (صالح بن عبدالعزیز آل شیخ، ۱٤۲٤ق: ۱٤۵). همان‌طور که ملاحظه می‌گردد در دو تعریف محمد بن عبدالوهاب، به مانعیت اغیار توجهی نشده است؛ زیرا بنابر تعریف اول، بسیاری از اعمال چون سجدهٔ ملائکه بر حضرت آدم (سلام الله علیه) و سجده برادران یوسف (سلام الله علیه)، اگرچه صورت ظاهری‌شان حاکی از غایت تذلّل و خضوع است؛ اما عبادت غیر خدا محسوب نمی‌شود؛ و بنابر تعریف دوم، بسیاری از اعمال چون اطعام دادن و رفع موانع در مسیر راه و.. مورد محبت و رضایت خداوند است؛ اما هیچ‌گاه صِرف این اعمال برای غیر خدا، موجب شرک در عبادت نمی‌شود.

از طرف دیگر، ولی‌الله دهلوی از پیشوایان احناف در شبه‌قاره هند، در آثارش توجه ویژه‌ای به مفهوم عبادت کرده است. در تعریفی که بیشتر در آثارش به چشم می‌خورد، او عبادت را هدف نهایی تعظیم می‌داند: «العبادة أي أقصى غاية التعظيم» (دهلوی، ۱۳۵۵ق: ۱٤۵/۱؛ همو، ۱٤۰۷ق: ٤۰؛ همو، ۱۳۸۹ق: ۱٤٤؛ همو، بی‌تا: ۷۷) از نظر دهلوی این تعظیم، عملی است که ابتدا از قلب ناشی می‌گردد و چون این توجه قلبی مخفی است، در شریعت هیئت و اعمالی مناسب با تعظیم قلبی در نظر گرفته شده و آثار تعظیم قلبی به هیئت ظاهری سرایت داده شده است؛ به طوری که اعمال عبادی چون استقبال قبله، وضو و ... همگی بیان‌گر تعظیم نفسانی و قلبی هستند که با این اعمال، آثار نفسانی آن نیز ملازم آن شده است (دهلوی، ۱٤۳۳ق: ۳۲۵/۱ و ۵۹۱) این تلازم به‌گونه‌ای است که می‌تواند تعظیم و تذلّل قلبی صورت گیرد، دریغ از آن که عمل جوارحی صورت گرفته باشد و این اعمال صرفاً

دلائل و نشانه‌هایی بر آن تعظیم و تذلّل قلبی به‌شمار می‌روند (دهلوی، ۱۳۸۹ق: ۱۶۳).

همان‌طور که ملاحظه گردید؛ دهلوی در این تعریف، از «تعظیم» به عنوان جنس عبادت یاد کرده است، و براساس لازمه این تعبیر، هر عملی که ماهیت تعظیمی نداشته باشد از عبادی بودن خارج است. این تعریف دهلوی اگرچه بخش اعظمی از عبادات را در خود جای می‌دهد، اما صریحاً با مشکل جامعیت روبه‌رو است. دهلوی در متنی از آثار خود، «عبادت» را بر دو قسم آورده است: قسمی از آن که با انعقاد تعظیم در قلب شکل می‌گیرد و قلب با انس با چنین تعظیمی در ازاء آن احساس تذلّل در خود راه می‌دهد؛ قسم دیگر از عبادت به رفع حاجت مربوط می‌شود؛ به طوری که طبیعت انسان به‌گونه‌ای است هرگاه بر او حاجتی غلبه کند، و از طرفی؛ شخصی را صاحب بر قدرت تصرف و ولی نعمت خود ببیند، در تذلّل در برابر او شتاب گرفته و خود را بر دامن او می‌افکند، که اگر این حاجت در قلب و سینه او بزرگ و عالی جلوه کند، انسان در رفع آن، چاره‌ای جز تذلّل و عبادت در برابر مولا و معبود خود نمی‌بیند (دهلوی، ۱۳۸۹ق: ۱۵۷). نظیر این دو قسم عبادت را دهلوی در اقسام نماز بیان کرده است؛ به‌طوری که قسمی از نمازها همچون نمازهای یومیه، ماهیت تعظیمی دارند و قسمی دیگر همچون نماز استخاره و استسقاء برای طلب خیر و باران، و نماز کسوف برای رفع خوف، ماهیتی جز رفع حاجت ندارند (همان: ۲۸۲).

دهلوی برای رفع این مشکل در تعریف عبادت، در *حجة الله البالغة* و آثار دیگر خود تعریف جامع‌تری از «عبادت» ارائه کرد و عبادت را همان نهایت تذلّل و فروتنی دانست: «العبادة هو التذلّل الأقصی» (دهلوی، ۱٤۳۳ق: ۲۰۹/۱؛ همو، ۱۳۸۹ق: ۱۶۳). تعبیر از عبادت به «تذلّل» به جای «تعظیم» مشکل جامعیت تعریف را رفع کرده است؛ اما این تعریف ظاهراً فاصله چندانی با معانی لغوی «عبادت» نشان نمی‌دهد، و مشکل مانعیت اغیار همان‌طور که در تعریف اول نمایان بود، در تعریف دوم دهلوی نیز کما کان نمایان است. دهلوی برای برون‌رفت از این مشکل به بیان تعریف دوم خود از عبادت به بیان ظاهری از تعریف اکتفا نکرد و عناصر دیگری را در تحقق معنا و مفهوم عبادت دخالت داد؛ اگرچه این عناصر به ظاهر در تعریف عبادت گنجانده نشد، اما دهلوی به‌تفصیل بعد از بیان تعریف عبادت، به عناصر و قیودات لازم برای رفع مانعیت تعریف عبادت را مورد توجه قرار داد.

با بررسی‌هایی که صورت گرفت، مشخص شد که تفاوت بنیادی بین تعریف دهلوی با محمد بن عبدالوهاب وجود دارد؛ اگرچه ظاهر بدوی تعریف دهلوی از عبادت با تعریف

دوم محمد بن عبدالوهاب تقاربی را نشان می‌دهد؛ اما همان‌طور که گذشت دهلوی برخلاف محمد بن عبدالوهاب که عبادت را صورت ظاهری اعمال پنداشته است او عبادت را عمل قلبی دانسته و از اعمال عبادی را دلیل و نشانه‌ای بر آن تعظیم و تذلّل قلبی یاد کرده است. مضاف براینکه دهلوی نه تنها توجه ویژه‌ای به جامعیت افراد در تعریف عبادت کرده است، بلکه با بیان ضوابطی در تعریف عبادت مشکل مانع اغیار بودن که در تعریف ابن‌عبدالوهاب دیده می‌شود، در تعریف دهلوی مرتفع گردیده است که در ادامهٔ مباحث به بررسی آن پرداخته خواهد شد.

۳. نیت یا صورت ظاهری عمل

نیت به قصد و تصمیم به انجام کاری گفته می‌شود. این عمل نزد محمد بن عبدالوهاب یکی از شرایط صحّت عبادات همچون نماز برشمرده است (محمد بن عبدالوهاب، بیتا (ه): ۳) و در طهارت تمامی حدث یا مبطلات وضو و غسل نیت را شرط می‌داند. (محمد بن عبدالوهاب، بی‌تا (د): ۲۰) او در بیان جایگاه نیت برای عبادات به روایت نبوی ﷺ: «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» (بخاری، ۱٤۲۲ق: ٦/۱) کرده است (محمد بن عبدالوهاب، بی‌تا (ه): ٦). از نظر دهلوی نیز نیت همان علّت غائی بر انجام کاری است که انسان در نظر می‌گیرد و انگیزه او بر انجام عمل می‌شود؛ مثل طلب ثواب از خداوند یا طلب رضایت الهی. از نظر دهلوی تا انسان تصور صحیحی از قصد خود بر انجام عملی نداشته باشد؛ به طوری که عمل را از سر عادت، یا جلب نظر مردم و شهرت انجام داده باشد؛ هیچ اثری بر اعمال مترتب نمی‌گردد (دهلوی، ۱٤۳۳ق: ٥٦٥/۱). دهلوی اعمال عبادی انسان را به‌منزله جسد، و نیت را به‌منزله روح آن تشبیه کرد، همان‌طور که روح بعد از مفارقت بدن دارای حیات است و آثار حیات بدون روح ظاهر نمی‌گردد؛ براین‌اساس اگر انسان قصد انجام عملی را داشته باشد و به دلیل بروز مانعی تمکن بر انجام آن پیدا نکرده آن عمل بر او نوشته می‌شود (همان: ۲٦۹/۲) و به همین جهت است که پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» (بخاری، ۱٤۲۲ق: ٦/۱).

محمد بن عبدالوهاب با آن که پذیرفته است که در صحّت‌سنجی اعمال، نیازمند توجّه اساسی به «نیّت» است، اما در عبادی خواندن عمل، توجهی به نیّت نمی‌کند و همین امر موجب شده است که تعریف او از عبادت با مشکل مانعیت اغیار روبه‌رو شود. برای نمونه:

او بدون لحاظ نیت، طلب حاجت و ذبح نزد قبور انبیاء و اولیاء را مصداق عبادت خوانده است (محمد بن عبدالوهاب، ۱٤۱۸ق: ۲۲). اما در مقابل، دهلوی «نیت» را یکی از راه‌های تشخیص نهایت تذلّل و عبادی بودن عمل بیان کرده است (دهلوی، ۱٤۳۳ق: ۲۰۹/۱). از نظر او صِرف صورت ظاهری نمی‌تواند بیان‌گر «نهایت تذلّل» و عبادی بودن عمل باشد؛ چراکه «سجده» به‌عنوان عالی‌ترین صورت تعظیمی، تمام مصادیق آن در شریعت عبادت محسوب نشده است. برای نمونه سجده ملائکه و برادران یوسف؛ گرچه در ظاهر بیان‌گر تذلّل در برابر حضرت آدم و یوسف علیهما السلام است، اما خداوند به ملائکه دستور به عبادت آدم علیه السلام نداده است؛ کما این که برادران یوسف با سجده بر یوسف علیه السلام قصد عبادت ایشان را نداشتند؛ بلکه از باب تحیت و احترام به آن صورت پذیرفته شده بود (همان: ۲۱۰/۱).

بنابراین دهلوی در عبادی بودن سجده، «نیت» را شرط دانست، و در اعمال دیگر که از صورت ظاهری پایین‌تری در تعظیم برخوردار هستند به طریق اولی در عبادی بودن آن و رسیدن آن به حد نهایت تذلّل، لحاظ «نیت» را در آن شرط دانسته است، به‌طوری که تذلّل و فروتنیِ شاگرد به قصد تعظیم استاد، یا تذلّل رعیت به قصد تعظیم حاکم؛ هیچ‌گاه بیان‌گر نهایت تذلّل نمی‌باشد، اما همان تذلّل بنده به قصد تعظیم مولای معبود که با اعتقاد قلبی همراه است، از نظر او بیان‌گر نهایت تذلّل بوده و عبادی خوانده می‌شود (همان: ۲۱۰/۱).

در بررسی‌های صورت گرفته از کلمات ابن عبدالوهاب و دهلوی مشخص گردید که اگرچه هر دو در صحّت‌سنجی اعمال، نیت را دخیل می‌دانند، اما ابن‌عبدالوهاب چنین ضابطه‌ای را در عبادی خواندن عمل در نظر نگرفته است و صرف عمل ظاهری را به‌عنوان ملاک بر عبادی خواندن عمل لحاظ کرده است، عملکردی که دهلوی کاملاً با آن مخالف است و در تبیین مفهوم عبادت نقش محوری را برای نیت لحاظ کرده است.

٤. اعتقاد

اعتقاد چیزی است که قلب انسان بدان جزم پیدا کرده است (تهانوی، ۱۹۹٦م: ۱۳۱/۱) و این یکی از مؤلفه‌هایی است که در دخیل بودن آن برای تحقق مفهوم عبادت نزد دهلوی و محمد بن عبدالوهاب مورد اختلاف است. محمد بن عبدالوهاب وانمود می‌کند که مشرکان عصر جاهلی، اقرار به وحدانیت ربوبی خداوند داشتند (محمد بن عبدالوهاب، ۱٤۱۸ق: ۵) و اعتقاد نداشتند که خلق، رزق و تدبیر امور به دست بت‌های آنان است، و

قرآن اساس چنین اعتقادی را برای آنان را رد کرده است (همان: ۲۸) اما با این حال خداوند کرنش مشرکان در برابر آلهه را «عبادت» خوانده، و اعتقاد به توحید ربوبی آنان، هیچ‌گاه مانع از اطلاق «عبادت» در برابر غیر خدا و خروج آنان از ورطهٔ شرک عبادی خارج نگردیده است (همان: ۵)

اما در مقابل، دهلوی نقش ویژه‌ای برای اعتقاد و جزم درونی در تحقق مفهوم عبادت معتقد است. از نظر او زمانی عبادت صورت می‌گیرد که جزم قلبی، انسان را به نهایت تعظیم سوق دهد به‌گونه‌ای که در قلبش ذره‌ای خشوع و خضوع در برابر دیگری راه ندهد. (دهلوی، ۱٤۳۳ق: ۱۹٤/۱) و انسان باید از ته دل عقیده داشته باشد که عبادت حق خداوند بر بندگان است و هر کس عقیده محکم و قوی نداشته باشد و گمان کند که انسان آزاد محض آفریده شده است، و خداوند از او عبادتی نخواسته و هیچ‌گاه مورد مؤاخذه پروردگار قرار نمی‌گیرد، او زندیق و دهری است و عمل به ظاهر عبادی او که بدون جزم قلبی جوارح از او سرزده است، عادتی همچون عادات دیگر او دیده می‌شود (همان: ۲۳٦/۱–۲۳۸).

همان‌طور که ملاحظه گردید دهلوی صرف تذلّل ظاهری، و تذلّل به قصد تعظیم را در فرآیند عبادی خواندن عمل کافی نمی‌داند. او معتقد است زمانی تذلّل عبادت خوانده می‌شود که با جزم و اعتقاد قلبی، قصد تعظیم مولا و معبود را کرده باشد. دهلوی در جواب به این سؤال که چگونه برخی از تذلّل‌ها، عمل عادی بشری محسوب می‌گردد، و در برخی دیگر، تعریف عبادت بر آن صادق است؛ در حالی که همه تذلّل‌ها به قصد تعظیم بوده است؟ پاسخ می‌دهد که: مادهٔ «تذلّل» همواره با دو طرف مواجه است. طرف ذلیل که در او ملاحظه ضعف، پستی، فرمان‌برداری و خشوع شده است، و طرف عالی که در او ملاحظهٔ قوّت، شرافت، چیرگی و قاطعیت در فرمان شده است. و از طرفی هر انسانی که معترف به ختم سلسله ممکنات به واجب است، موجود عالی‌قدر با چنین کمالات را در دو سطح و منزلت در نظر می‌گیرد؛ سطحی در حد خود و افراد هم‌نوع خود، همچون استاد و حاکم و ... در نظر می‌گیرد که در عالم حدوث و امکان قرار دارند، و سطحی عالی‌تر برای واجب‌الوجود در نظر می‌گیرد که از نشانه‌های حدوث و امکان مبرّا است (دهلوی، ۱٤۳۳ق: ۲۱۰/۱–۲۱۳) و لحاظ کمالاتی چون قوت، شرافت، چیرگی و قاطعیت در فرمان و دیگر صفات کمال ... در سطح وجوب وجود، معنایی جز لحاظ شأن ربوبی در موجود عالی‌قدر با این کمالات نیست. درواقع از نظر دهلوی زمانی تذلّل در برابر موجود عالی‌قدر، منجر به

نهایت تذلّل و عبادتش می‌گردد که همراه با اعتقاد به ربوبیت موجود باشد (همان: ۲۵۲/۱؛ العمزی، بی‌تا، ۹۱). براین‌اساس، دهلوی یکی از خصوصیات عبادات را، داشتن مبدأ راسخ ازلی و ابدی نسبت به کمالات ربوبی بیان داشته است (دهلوی، ۱۳۵۲ق: ۱۰۱ و ۱۰۲). و خود او این نهایت غایت تعظیم را مستحق موجودی می‌داند که خالق تمام مخلوقات، عالِم به تمام معلومات، قادر به تمام ممکنات، حی، سمیع، بصیری که هیچ مثل و مانند و شریکی در وجوب وجود و خلق و تدبیر نباشد، و هیچ موجودی جز ذات باری تعالی وجود ندارد که جامع تمام این کمالات باشد (دهلوی، ۱۳۵۵ق: ۱٤٤/۱ و ۱٤٥؛ همو، ۱٤۳۳ق: ٤۳/۲)، و هیچ مخلوق و بنده‌ای نمی‌تواند در این رتبه از کمال با رب العالمین در مساوات باشد و مستحق چنین تذلّل و تعظیمی قرار گیرد (دهلوی، ۱٤۰۷ق: ٤۰).

با مطالبی که ارائه گردید مشخص شد که دهلوی برخلاف محمد بن عبدالوهاب در تعریف عبادت به «تذلّل اقصی» اعتقاد را در جهت مانع اغیار بودن تعریف، شرط دانسته است و بدون آن هیچ‌گاه معنا و مفهوم عبادت کامل نمی‌گردد. همان‌طور که ملاحظه می‌گردد مؤلّفهٔ نیّت و اعتقاد در تحقق فرآیند مفهوم عبادت، موجب شده است که برخی از اعمال مسلمانان و برنامه‌های دین اسلام (که در ادامه بررسی تطبیقی آن خواهد گذشت) در تعریف محمد بن عبدالوهاب عبادت غیر خدا و شرک پنداشته شود. اما در مقابل ولی‌الله دهلوی با لحاظ نیّت و اعتقاد، تعریف منسجمی از عبادت ارائه کرد، و مشکل مانعیت اغیاری را که در تعریف ابن‌عبدالوهاب دیده می‌شود در تعریف دهلوی مرتفع گردیده است و به‌موجب لحاظ این قیود، هیچ‌گاه دهلوی اعمال مسلمانان و برنامه دین مبین اسلام را کفر و شرک لحاظ نمی‌کند.

۵. تطبیق مفهوم عبادت بر مصادیق آن

بعد از بیان تعریف عبادت و بیان مؤلفه‌های اساسی در تحقق فرآیند مفهوم عبادت نزد محمد بن عبدالوهاب و ولی الله دهلوی، در این بخش به تطبیق دیدگاه آن دو در بیان عبادی بودن برخی اعمال پرداخته می‌شود.

۵ـ۱. سجده

در بیان انواع عبادت محمد بن عبدالوهاب سجده را یکی از مصادیق آن به شمار آورده است و بنابراین جایز نمی‌داند عبدی پیشانی خود را به جهت سجده بر روی زمین بگذارد

مگر اینکه برای خداوند صورت بگیرد، و اگر ظاهر این عمل در برابر ملک مقرب، پیامبر مرسل و ولی خدایی صورت بگیرد، آن فرد مرتکب شرک در عبادت شده است (محمد بن عبدالوهاب، ١٤١٢ق: ١٦) و همان‌طور که ملاحظه گردید، محمد بن عبدالوهاب برای نیت و اعتقاد هیچ دخالتی در عبادی خواندن سجده لحاظ نکرد و همین امر موجب شده است که در نظر او و پیروانش تمام سجده‌ها به مجرد قرار گرفتن پیشانی بر روی زمین، مصداق عبادت قرار گیرد و اگر کسی چنین عملی را در برابر غیر خدا انجام دهد توحید الوهیت را نقض کرده است (محمد بن عبدالوهاب، بی‌تا «الف»، ١٤٧)؛ اگرچه در شرایع گذشته چنین سجده‌ای به حکم شرع به قصد تحیت جایز بوده، اما در شریعت اسلام منع گردیده است (محمد بن عبدالوهاب، ١٤١٢ق: ٣٠).

از نظر دهلوی بالاترین عملی که بیان‌گر تذلّل است، گذاشتن صورت بر روی خاک است. در این فعل؛ صورت به‌عنوان شریف‌ترین عضو بدن که محل تجمیع تمام حواس بشری است، بر زمین دوخته می‌شود (دهلوی، ١٣٨٩ق: ٢١٠-٢١٣) و آنچه که می‌تواند حاکی از غایت تذلّل و عبادی بودن سجده کند، نیت در سجده است (دهلوی، ١٤٣٣ق: ٢١٠/١). برادران یوسف علیه‌السلام همگی به قصد تحیت، بر یوسف علیه‌السلام سجده کردند و قصد عبادت ایشان را نداشتند (همان: ٢٠٩/١). ملائکه نیز در سجده بر حضرت آدم علیه‌السلام قصد تحیت داشتند، و فقط عبادت خدای متعال را قصد کرده بودند و حضرت آدم علیه‌السلام را به عنوان قبله‌گاه خود قرار داده بودند (دهلوی، ١٣٨٥ق: ١٣). و زمانی سجده را به عنوان تعظیم عبادی می‌توان یاد کرد که این نحو از تعظیم از اعماق قلب نشأت یافته و در برابر رب و پروردگار عالمیان صورت پذیرفته باشد (دهلوی، ١٤٣٣ق: ٤٣/٢).

از نظر دهلوی ماهیت این سجده کاملاً با سجده مشرکان عصر جاهلی در تنافی است؛ مشرکان دوران جاهلیت بر بت‌ها و امثال آنها همچون خورشید و ماه با اعتقاد به این که تدبیر امور به دست آنان است و دارای شئون ربوبی هستند بر آن سجده می‌کردند، اما مؤمنین چنین اعتقادی نسبت به آنها ندارند و برای آنها هیچ استحقاق عبودیتی قائل نیستند، بدین منظور خدای متعال از سجده بر خورشید و ماه نهی کرده و حق خود بر مؤمنین دانسته است تا هنگامی که ماه و خورشید را مستحق بر عبادت ندیدند بر خدای متعال تضرع کرده و برای او سجده به جا آورند (همان: ٢١٨/١؛ ٨٦/٢). ﴿**لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا**

﴿لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ﴾؛ «نه برای خورشید سجده کنید و نه برای ماه، بر خدایی سجده کنید که آنان را آفریده است» (فصلت: ۳۷).

با بیانی که از محمد بن عبدالوهاب و دهلوی گذشت، مشخص گردید دهلوی برخلاف محمد بن عبدالوهاب در عبادی خواندن سجده، توجه ویژه‌ای به نیت و اعتقاد داشته است. و این اختلاف موجب شده است که محمد بن عبدالوهاب هر عملی که در ظاهر، سجده در برابر غیر خدا دیده شود، شرک به خداوند بپندارد، اما در مقابل، دهلوی بعد از فحص از نیت و اعتقاد در سجده بر غیر خدا حکم به عبادی بودن یا نبودن عمل می‌دهد، و هیچ‌گاه ظاهر عمل سجده را برای عبادت خواندن عمل کافی نمی‌داند.

۵ـ۲. دعا

محمد بن عبدالوهاب در تفسیر آیه ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ (اعراف: ۵۵) بدون آن که مخاطب را متوجه این امر کند که آیه کریمه دستور به «دعا» در برابر مقام ربوبیت داده است، چنین وانمود می‌کند که خداوند دستور داده است که «دعا» باید در برابر او صورت بگیرد، و این جز با عبادت بودن «دعا» تفسیر دیگری ندارد. براین‌اساس محمد بن عبدالوهاب بدون آن که اعتقاد به ربوبیت و نیت انسان را در نظر بگیرد، صرف التجاء و دعای به صالحین را عبادت غیر خداوند و شرک پنداشته است (محمد بن عبدالوهاب، ۱٤۱۸ق: ۲۰). از این رو محمد بن عبدالوهاب «دعا» را یکی از انواع عبادت به شمار می‌آورد، و این دعا طلبی است که با حرف نداء، دور و نزدیک را مورد خطاب قرار می‌دهد، که گاهی به نحو استغاثه هم مورد استعمال قرار می‌گیرد (محمد بن عبدالوهاب، بی‌تا «الف»: ۱۰٤). ابن عبدالوهاب بعد از تشریح فهم خود از مسئله «دعا»، چنین حکم می‌کند که پیامبر اکرم ﷺ هیچ‌گاه برای امت خود تشریع نکردند که از اموات، انبیاء و صالحین دعا و درخواست حوائج صورت بگیرد، بلکه ایشان از این قسم اعمال نهی فرموده و آن را شرک بزرگی خوانده است که خدا و رسولش آن را تحریم کرده‌اند (همان، ۱۰۵).

اما در مقابل، ولی الله دهلوی حقیقت معنای «دعا» را اقوالی دانسته است که انسان در زمان پی‌بردن به عظمت و جلالت رب و پروردگار، و یا در زمان رفع حاجت برای جلب نفع یا دفع ضرر از ولی‌نعمت که او را متصرف در امور می‌بینند، صادر می‌شود (دهلوی،

۱٤۳۳ق: ۱۵۸/۱). و از این جهت که دعا دریچه بزرگی را برای سخن گفتن در برابر پروردگار باز می‌کند؛ به طوری که انقیاد تام و احتیاج به سوی رب العالمین را در تمام حالات خود می‌بیند، و دعای او تصویری از توجه نفس را به مبدأ هستی برای رسیدن به مطلوب به نمایش می‌گذارد، و اساساً روح دعا در این است که هر حول و قوتی را از جانب خداوند ببیند و خود را همانند میّت در ید غسّال فرض کند و از مناجات با خدای خودش لذت ببرد (همان: ۲۲۰/۲). از این رو دهلوی شرک مشرکان عصر جاهلی را دعای غیرالله بر این اساس دانسته است که آنان در طلب حوائج خود شرکائی را برای خداوند قرار می‌دادند و معتقد به تأثیراتی برای آنها بودند به‌طوری‌که قرب به خداوند را منوط به خواندن آنها می‌دانستند. مشرکان قلب‌های خود را به الوهیت بت‌ها عجین کرده و همواره با چنین عقیده‌ای غیر خدا را می‌خوانند و در خواندن خدای متعال برای ایشان شریک قائل می‌شدند (دهلوی، ۱۳۵۲ق: ۱۲٦).

با بیانی که گذشت دهلوی برخلاف محمد بن عبدالوهاب، صرف ظاهر عمل در ندای به الفاظ قریب و بعید، یا استغاثه به مخلوق را، موجب عبادی خواندن عمل ندانسته، بلکه زمانی چنین ندایی را عبادت خوانده که از نیت ندا دهنده اطلاع یافته و با اعتقاد به ربوبیت و الوهیت همراه شده باشد، و مشرکان عصر جاهلی بر همین اساس همین اعتقاد غیر خدا را ندا می‌دادند و از آنها طلب حاجت می‌کردند.

۵ـ۳. طواف

طواف در لغت عرب، به چرخیدن دور چیزی اطلاق می‌شده است (فیومی، بی‌تا: ۳۸۰/۲) این عمل از افعال تعظیمی همراه با خشوع و خضوع است که اگر به قصد عبادت و همراه با ربوبیت و الوهیت معبود صورت بگیرد در شمار اعمال عبادی قرار می‌گیرد و خدای متعال به این عمل عبادی دستور داده است: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾؛ خانه قدیمی و گرامی خدا (کعبه) را طواف کنید» (حج: ۲۹) و انجام طواف با چنین قصد و اعتقادی برای غیر خداوند، شرک به خداوند محسوب می‌گردد (نابلسی، ۲۰۱۷م: ۱۵۵). مشرکین قریش به هنگام طواف برای شرکاء خود برخی از شئون ربوبیت همچون مالکیت استقلالی هر چند بالعرض و اعطائی از سوی خداوند قائل بودند و در هنگام طواف بر آن اقرار کرده و می‌گفتند: «لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَا شَرِيكَ لَكَ، إِلَّا شَرِيكٌ هُوَ لَكَ، تَمْلِكُهُ وَمَا مَلَكَ» (طبری، ۱٤۲۰ق، ۲۸۹/۱٦) و

این در حالی است که یک شخص مسلمان چنین اعتقادی را نسبت به انبیاء و اولیاء ندارد و طواف او هیچ گاه قابل مقایسه با طواف مشرکان نخواهد بود. اما محمد بن عبدالوهاب هرگونه چرخش به غیر خانه کعبه را بدون آن که نیت و اعتقاد شخص طواف‌کننده را در نظر بگیرد، عبادت غیر خدا خوانده و عمل او را در شمار شرک عبادی قلمداد کرده است (عبدالعزیز شلبی سید الأهل، ۱۹۸٦م: ۸۷).

اما در مقابل، دهلوی معتقد است که مشرکان برای خدایان خود خلعت الوهی پوشانده و یا اعتقاد به فنای آنها در ذات خداوند دارند، و مشرکان با طواف و لبیکی که می‌گفتند بر اعتقاد خود اقرار می‌کردند و مانند تذلّل بنده‌ای در برابر پروردگار، نهایت تذلّل را در برابر آلههٔ خود به نمایش گذاشتند. و به دلیل آن که اهل جاهلیت چنین تعظیم عبادی را برای شرکاء خود انجام می‌دادند، پیامبر اکرمﷺ این صیغه از تلبیه را اختیار کردند: «لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ، إِنَّ الْحَمدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلكَ، لَا شَرِيكَ لَكَ» تا در ضمن ردّ هرگونه شریکی برای خداوند، این تلبیه را به‌عنوان شعاری برای مسلمانان در جهت تمییز آنان با مشرکان قرار دادند (دهلوی، ۱٤۳۳ق: ۲۰۳/۲ و ۲۰٤).

این طواف مشرکان که با اعتقاد به الوهیت خدایان صورت گرفته است، هیچ گاه به مانند چرخش به دور چیزی همچون خانه و قبر و امثال آن نیست که بدون اعتقاد به الوهیت صورت گرفته باشد. دهلوی در یکی از دستور عمل‌هایی که برای کشف قبور دارد، بدون آن که اعتقاد خاصّی را برای صاحب قبر در نظر گرفته باشد، دستور به طواف به دور قبر می‌دهد: «بدان که ذکر برای کشف قبور اول چون در مقبره در آید ... پس از فاتحه، یازده بار سوره اخلاص بخواند و ختم کند و تکبیر گوید و بعد هفت کرّت طواف کند و در آن تکبیر بخواند و آغاز از راست کند ...» (دهلوی، ۱۳۱۱ق: ۱۰۰). این دستور دهلوی حاکی از آن است که اگر صِرف چرخش و انجام طواف به دور قبر، منجر به شرک در عبادت می‌گشت، هیچ گاه برای کشف قبور، دستور به انجام چنین طوافی نمی‌داد و آن را جایز نمی‌شمرد. از این رو از مجموع سخنان دهلوی چنین به‌نظر می‌رسد که او برخلاف محمد بن عبدالوهاب تنها نوعی از چرخش به دور چیزی را طواف و عبادت خدا محسوب می‌کند که همراه با اعتقاد به الوهیت و ربوبیت باشد، وگرنه طواف عبادی محسوب نمی‌گردد.

۵ـ۴. نذر

نذر در اصل از (ن ذ ر) به معنای ترسیدن یا ترساندن اخذ شده است، و در لغت به عملی که ترس از مخالفت بر انجام آن وجود داشته باشد اطلاق «نذر» شده است (ابن فارس، ۱۳۹۹ق: ٤١٤/٥). و در اصطلاح چیزی که در اصل شریعت لازم نباشد، مکلف مختار برای خداوند با قول خودش آن را بر خود لازم شمارد، بر این نوع الزام قولی اطلاق «نذر» شده است (وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ١٣٦/٤٠) خدای متعال از حضرت مریم (سلام الله علیها) می‌خواهد که بگوید: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمنِ صَوْماً﴾ «من برای خداوند رحمان روزه‌ای نذر کرده‌ام» (مریم: ٢٦). اما محمد بن عبدالوهاب با استناد به آیات ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ﴾ (انسان: ۷) و آیه ﴿وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ﴾ (بقره: ۲۷۰) عبادت بودن نذر را اثبات کرد و بدون آن که نیت و اعتقاد شخص نذر کننده را مورد توجه قرار دهد، هرگونه نذری که در ظاهر بر غیر خدا دیده شود را در شمار شرک به خداوند قرار داده است (محمد بن عبدالوهاب، بی‌تا (و)، ٤٠)، همین رویکرد تکفیری محمد بن عبدالوهاب در مسئله نذر موجب شد که برادرش سلیمان رساله‌ای باعنوان *الرد علی من کفّر المسلمین بسبب النذر لغیر الله* در رد برادرش تألیف کند (زرکلی، ۲۰۰۲م: ۱۳۰/۳).

از منظر دهلوی انسان هنگامی که گرفتار مشکلات و بلایا گردد، برای رفع آن، مال در نظر او حقیر جلوه می‌کند و برای رفع مشکل هزینه می‌کند، و خود را مکلف به اعمالی می‌کند که از آن تخطی نکند، و در اینجاست که «نذر» محقق می‌گردد (دهلوی، ۱۳۸۹ق: ١٦٢) از نظر شرعی ولی الله دهلوی اگرچه «نذر کردن» به خودی خود، از اصول نیکی و ایمانی به شمار نمی‌رود؛ اما هنگامی که انسان بر خود چیزی را واجب کند و نام خدای متعال را بر زبان جاری کند، بر او واجب است بر انجام کاری که نام خدا بر آن برده است، کوتاهی نورزد (دهلوی، ١٤٣٣ق: ٦٠٤/٢) و اگر انسان این الزام زبانی را برای ذاتی غیر از خداوند که اعتقاد به وجوب وجود و الوهیت او داشته صورت دهد، در «نذر» خود برای خداوند شریک اتخاذ کرده است (دهلوی، ۱۳۵۵ق: ٦٣/١ و ٦٤) و اساساً یکی از موجبات شرک مشرکان عصر جاهلی به جهت نذوراتی بود که با اعتقاد خاصّی انجام می‌دادند به طوری که برای غیر خدا قدرت تأثیر بر امورات را لحاظ می‌کردند و قلوب آنها بر خالقیت و الوهیت آنها تمایل پیدا کرده بود (دهلوی، ۱۳۵۲ق: ١٢٦) بر این اساس دهلوی برخلاف

محمد بن عبدالوهاب در عبادی خواندن نذر توجه ویژه‌ای به نیت و اعتقاد کرده است و اساساً همین اعتقاد شرکی مشرکان عصر جاهلی بود که موجب گردید که نذر آنها جنبه شرک پیدا کند.

۵ـ۵. ذبح

ذبح نیز در اصل از (ذ ب ح) به معنای شکافتن اخذ شده است (ابن فارس، ۱۳۹۹ق: ۳۶۹/۲) و در لغت به شکافتن حلق حیوانات اطلاق «ذبح» شده است (راغب اصفهانی، ۱٤۱۲ق: ۳۲٦) و در اصطلاح به بریدن رگ‌های خونی زیر گردن تا دو استخوان فک اطلاق «ذبح» شده است و اگر شکاف بر انتهای حلق صورت گیرد اطلاق «نحر» می‌شود (بلخی، ۱۳۱۰ق: ۲۸۵/۵) محمد بن عبدالوهاب ذبح برای غیر خدا را بدون در نظر گرفتن نیت و اعتقاد شخصِ ذبح کننده، عمل او را در شمار شرک بزرگ بر شمرده است که مرتکب آن به صِرف اجرای آن در برابر غیر خدا او را از دائرهٔ اسلام خارج می‌کند (محمد بن عبدالوهاب، ۱٤۲۰ق: ۲٦).

ولی‌الله دهلوی دیدگاه متفاوتی نسبت به محمد بن عبدالوهاب راجع به این مسئله دارد، او تقرب جستن با ذبح و نحر به خدای متعال را از شعائر ابراهیمی بیان داشته است (دهلوی، ۱٤۰۷ق: ۳٤). که بعدها به عنوان سنت انبیاء بر ما به ارث گذاشته شد و امت عرب و یهود از سالیان دور بر این سنت پایبند بودند (دهلوی، ۱٤۳۳ق: ٥٤٥/۲ و ٥٤٦) تا این که در عصر جاهلی اعراب جاهلی به برخی از بندگان مقرب خلعت الوهیت پوشانیده و در جهت برآورده شدن حاجات خود در برابر آنها ذبح می‌کردند (دهلوی، ۱٤۰۷ق: ۳۷) عقیده آنان به گونه‌ای بود که برای کشف حاجت جز از راه تقرب با ذبح این حیوان برای آلههٔ خود میسر نمی‌دیدند (دهلوی، ۱۳٥٥ق: ٦۳/۱ و ٦٤) بدین منظور مشرکان هنگام ذبح نام آلههٔ خود را ذکر می‌کردند و یا در قربانگاه مخصوصی که برای آلههٔ خود تدارک دیده بودند حیوانی را ذبح می‌کردند (دهلوی، ۱٤۳۳ق: ۲۲۱/۱) مطالبی که ارائه گردید حاکی از تقابل فکری دهلوی با محمد بن عبد الوهاب در مسئلهٔ ذبح است. به طوری که دهلوی برای عبادی خواندن ذبح و نحر نیت و اعتقاد را مورد ملاحظه قرار می‌دهد، امری که در آثار محمد بن عبدالوهاب کاملاً بیگانه است و به صِرف انجام عمل، حکم به عبادی بودن آن می‌کند.

نتیجه‌گیری

با بررسی دیدگاه ولی الله دهلوی و محمد بن عبدالوهاب در بیان مفهوم عبادت مشخص گردید که دهلوی «عبادت» را نهایت تذلّلی دانسته است که همراه با لحاظ نیت و اعتقاد انسان نسبت به الوهیت و ربوبیت معبود خود باشد. و هر عملی چون سجده، دعا، طواف، نذر و ذبح تا زمانی که نیت و اعتقاد در انجام آن سنجده نشود، حکم به عبادی بودن آن نمی‌شود. و اساساً علت شرک مشرکان عصر جاهلی در آن بود که آنان این اعمال را با اعتقاد به الوهیت و ربوبیت آلهۀ خود صورت می‌دادند و همین امر موجب شرک خواندن اعمال آنها شده بود. اما در مقابل محمد بن عبدالوهاب در تعریف خود از عبادت هیچگاه اعتقاد و نیت را مورد توجه قرار نداده و افعالی چون سجده، دعا، طواف، نذر و ذبح را عبادت خوانده است، و مشکل مشرکان عصر جاهلی را در این بیان می‌کند که این افعال را برای غیر خدا انجام می‌دادند و انجام این قسم اعمال از سوی مسلمانان بدون لحاظ نیت و اعتقاد آنان شرک در عبادت محسوب می‌شود، و این نشان از تقابل فکری دهلوی با محمد بن عبدالوهاب است، و تضاد فکری آنها در ترسیم مفهوم عبادت و هم در بیان مصادیق آن کاملاً مشهود است.

منابع

ـ قرآن کریم.

۱. ابن فارس، احمد، (۱۳۹۹ق)، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق: عبد السلام محمد هارون، بی‌جا: دار الفکر.

۲. ابن منظور، محمّد، (۱٤۱٤ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.

۳. بخاری، محمّد، (۱٤۲۲ق)، *صحیح البخاری*، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر، بی‌جا: دار طوق النجاة.

٤. بلخی، نظام الدین، (۱۳۱۰ق)، *الفتاوی العالمکیریة المعروفة بالفتاوی الهندیة*، بولاق: المطبعة الکبری الأمیریة.

۵. ترهتی، محمد محسن، (۱٤۳۷ق)، *الیانع الجني من أسانید الشیخ عبد الغني*، تحقیق: ولی الدین ندوی، عمان: أروقة.

٦. تهانوی، محمّد، (۱۹۹٦م)، *کشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، تحقیق: علي دحروج، بیروت: مکتبة لبنان ناشرون.

۷. جوهری، اسماعیل، (۱٤۰۷ق)، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربیة*، تحقیق: أحمد عبد الغفور عطار، بیروت: دار العلم للملایین.

۸. حسنی، عبدالحی، (۱٤۲۰ق)، *نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر*، بیروت: بی‌نا.

۹. دهلوی، ولی الله، (۱۳۱۱ق)، *انتباه في سلاسل اولیاء الله*، دهلی: مطبع احمدی.

۱۰. ـــــ، ـــــ، (۱۳۵۲ق)، *الخیر الکثیر*، برقی پریس بجنور: المجلس العلمی.

۱۱. ـــــ، ـــــ، (۱۳۵۵ق)، *التفهیمات الإلهیة*، برقی پریس بجنور: المجلس العلمی.

۱۲. ـــــ، ـــــ، (۱۳۸۵ق)، *تأویل الأحادیث فی رموز قصص الأنبیاء*، تحقیق غلام مصطفی القاسمی، حیدر آباد: آکادیمیة الشاه ولی الله الدهلوی.

۱۳. ـــــ، ـــــ، (۱۳۸۹ق)، *البدور البازغة*، تحقیق: صغیر حسن معصومی، لجبت رود: مطبع حیدری.

۱٤. ـــــ، ـــــ، (۱٤۰۷ق)، *الفوز الکبیر في أصول التفسیر*، تعریب: سلمان الحسیني الندوي، قاهره: دار الصحوة.

۱۵. ـــــ، ـــــ، (۱٤۳۳ق)، *حجة الله البالغة*، تحقیق: سعید احمد پالن پوری، دمشق: دار ابن کثیر.

۱٦. ـــــ، ـــــ، (بی‌تا)، *العقیدة الحسنة*، گوجرانواله: نشر مدرسه نصرة العلوم.

۱۷. الدويش، احمد، (بی‌تا)، *فتاوى اللجنة الدائمة (المجموعة الأولى)*، رياض: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین، (۱٤۱۲ق)، *المفردات في غريب القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان الداودي، دمشق: دار القلم.
۱۹. زبیدی، محمّد، (بی‌تا)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق: مجموعة من المحققين، بی‌جا: دار الهداية.
۲۰. زرکلی، خیر الدین، (۲۰۰۲م)، *الأعلام*، بی‌جا: دار العلم للملايين.
۲۱. زینی دحلان، احمد، (۱٤۲٤ق)، *الدرر السنية في الرد علي الوهابية*، دمشق: دار غار حراء.
۲۲. سبحانی، جعفر، (۱٤۱٦ق)، *العبادة حدها ومفهومها*، قم: مشعر.
۲۳. صافی، محمود، (۱٤۱۸ق)، *الجدول في إعراب القرآن الكريم*، دمشق: دارالرشيد.
۲٤. صالح بن عبدالعزيز آل شيخ، (۱۴۲۴ق)، *التمهيد لشرح كتاب التوحيد*، بی‌جا: دارالتوحيد.
۲۵. طبری، محمّد ابن جریر، (۱٤۲۰ق)، *جامع البيان في تأويل القرآن*، تحقیق: أحمد محمّد شاكر، بی‌جا: مؤسسة الرسالة.
۲٦. عبدالعزيز شلبي سيد الأهل، (۱۹۸٦م)، *داعية التوحيد محمد بن عبدالوهاب*، بيروت: دار العلم للملايين.
۲۷. علماء نجد، (۱٤۱۷ق)، *الدرر السنية في الأجوبة النجدية*، تحقیق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، بی‌جا: بی‌نا، ششم.
۲۸. العمزی، وفاء، (بی‌تا)، *الدهلوی وآراؤه الكلامية والفلسفية*، قاهره: المكتبة الأزهرية للتراث.
۲۹. فیروزآبادی، مجد الدین، (۱٤۲٦ق)، *القاموس المحيط*، تحقیق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۳۰. فیومی، احمد، (بی‌تا)، *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير*، بیروت: المكتبة العلمية.
۳۱. محمد بن عبدالوهاب، (۱٤۱۲ق)، *الجواهر المضية*، رياض: دار العاصمة.
۳۲. ـــــ، ـــــ، (۱٤۱۸ق)، *كشف الشبهات*، سعودی: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.
۳۳. ـــــ، ـــــ، (۱٤۲۰ق)، *الكبائر*، تحقیق: باسم فيصل الجوابرة، سعودی: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.
۳٤. ـــــ، ـــــ، (بی‌تا (الف))، *الرسائل الشخصية*، تحقیق: صالح الفوزان و محمّد بن صالح العقيلي، بی‌جا: جامعة الإمام محمّد بن سعود.

۳۵. ـــــ، ـــــ، (بی‌تا (ب))، *أصول الدين الإسلامي مع قواعده الأربع*، دار الحديث الخيرية، مكة المكرمة.
۳٦. ـــــ، ـــــ، (بی‌تا (ج))، *تعليم الصبيان التوحيد*، قاهره: دار الحرمين.
۳۷. ـــــ، ـــــ، (بیتا (د))، *الطهارة*، تحقيق: صالح بن عبد الرحمن الأطرم و محمد بن عبد الرزاق الدويش، رياض: جامعة الإمام محمد بن سعود.
۳۸. ـــــ، ـــــ، (بیتا (هـ))، *شروط الصلاة وأركانها وواجباتها*، تحقيق: عبد العزيز بن زيد الرومي و صالح بن محمد الحسن، رياض: جامعة الإمام محمد بن سعود.
۳۹. ـــــ، ـــــ، (بی‌تا (و))، *كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد*، تحقيق: عبد العزيز السعيد و ديگران، رياض: جامعة الأمام محمد بن سعود.
٤۰. نابلسی، عثمان مصطفی، (۲۰۱۷م)، *الرؤية الوهابية للتوحيد وأقسامه عرض ونقد*، عمان: دار النور المبين.
٤۱. نانوتوی، محمد طیّب، (۱٤۳۰ق)، *علماء ديوبند عقيدة ومنهجا*، دیوبند: نشر دانشگاه اسلامی دارالعلوم.
٤۲. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، (۱٤۲۱ق)، *الموسوعة الفقهية الكويتية*، كويت: طبع الوزارة.